

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



BEDEN, TIP ve FELSEFE

ÖZEN B. DEMİR

ADEM YILDIRIM

BEDEN, TIP ve FELSEFE

ÖZEN B. DEMİR ve ADEM YILDIRIM

QOTA
GENE

QOTA
GENE

BEDEN, TIP ve FELSEFE

ÖZEN B. DEMİR ve ADEM YILDIRIM



NotaBene Yayınları

BEDEN, TIP ve FELSEFE

Özen B. Demir ve Adem Yıldırım

Kapak tasarımı ve dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Şan Ofset Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 12049
Hamidiye Mahallesi, Anadolu Caddesi No:50 Kağıthane/İstanbul 0212 289 24 24

1. Baskı
Ağustos, 2018
İstanbul

ISBN: 978-605-260-144-0

www.notabene.com.tr ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Rasimpaşa Mah. Duatepe Sok. 59/B Yeldeğirmeni Kadıköy/İstanbul ● Tel: 0 216 337 20 26

Sertifika No: 18074

BEDEN, Tıp ve FELSEFE

ÖZEN B. DEMİR ve ADEM YILDIRIM



Özen B. Demir

Semsûr (Adıyaman) doğumlu. İlköğrenimini TED Ankara Koleji'nde, ortaöğrenimini Ankara Gazi Anadolu Lisesi'nde, yükseköğrenimini Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde tamamladı. *Hekim ve Heybesi: Tıp, Bilim, İdeoloji* (NotaBene, 2018) başlıklı kitabın yazarıdır, Ankara Tabip Odası üyesidir ve pratisyen hekim olarak çalışmaktadır.

Adem Yıldırım

Colemêrg (Hakkâri) doğumlu. “Michel Foucault'da Mekânın Düzeni: Kapatılmadan Heterotopyalara” başlıklı teziyle felsefe doktorasını aldı (2017). Muhtelif akademik mecralarda yayınlanmış çok sayıda makalenin yanı sıra, *Eleştirel Pedagoji* isimli kitabın yazarıdır ve bir devlet üniversitesinde felsefe doktoru olarak çalışmaktadır.

**Belleğin kuytusı, metruk şiirin uğultusu,
yıkık kentlerin esrarengiz türküsü, sözü aşan
ortaklaşmaların tılsımı, dostluğun coğrafyası,
Duino Şatosu'ndan şavkıyan anaçlık huzmesi...**

**Bir araya geldiklerinde, dolaysız biçimde, belki
de hiçbir zaman konuşamayacak annelerimize,
Hamra ile Güldal'a... Ve fakat onları bir araya
getirebilen hakikat aşkına.**

**Du mirov û rihek,
Du deng û du jiyan
Ji bo dayikên nazdar:
Hamra û Guldal.**

İçindekiler

***Takdim: Üçüncü Türden Failler ve Aralıklar*..... 9**

Özgür Taburoğlu

***Önsöz: Yönteme ve Biçime Dair*..... 21**

***Beden ve Felsefe Üzerine*..... 23**

***Tıp ve Felsefe Üzerine*..... 101**

***İsim İndeksi*..... 253**

TAKDİM: ÜÇÜNCÜ TÜRDEN FAİLLER VE **ARALIKLAR**

ÖZGÜR TABUROĞLU*

Adem ile Özen'in düşünce alışverişine tanık oldukça, her ikisinin de çok kıymetli saydığım bir derterli olduğunu fark ettim: Aralıklara bakmak. Özellikle bedenın ne kadar sırlı bir varlık olduğunu anlamaya çalışırken. Aralıklar, içerisinde özne ve nesne konumlarının karıştığı bir yer ve zaman parçası sayılabilir. Aynı şekilde failler ve fiilleri de bu ara yerde ayırt edilemez olurlar. Daha deneysel, sınanmamış yüklem-lerle aralıkları kat etmek zorunludur. Oraya nüfuz etmek arzusuna sahip düşünce de böyle bir hareketi icra etmelidir. Aralık, zihin ve beden, ruh ve madde, içerisi ve dışarı, özne ve nesne, yer ve zaman, insan ve hayvan, kadın ve erkek gibi türlü ikilikler arasında henüz karara varmamış üçüncü türden, var ile yok arası hayalet benzeri şeylerle dolu sayılabilir. İfadesi, tefsiri olmayan, anlam ve biçim kazanmamışa karışan failler ve fiilleri de ortamları gibi farklılıklar, belirsizlikler taşır.

* *Doğu Batı, Defter, Virgül, Birikim, Toplum ve Bilim* gibi dergilerde yer alan yazılarının yanında, *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (Metis, 2008), *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Talantıları* (Doğu Batı, 2011), *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, 2013), *Boşluk, Aşırılık ve Keyflik* (Doğu Batı, 2016) ile *Nazar: Başkası Nasıl Görür* (Doğu Batı, 2017) adlı kitapları yayımlandı. 1973 Kırşehir doğumlu olan ve bilgisayar mühendisi olarak hayatını kazanan Taburoğlu, Bejan ve Baran adlarındaki iki çocuğun babası.

Platon, *Timaios* diyalogunda üçüncü tür olarak *khôra*'yı birinci türden temel biçimler ve ikinci türden kopyalara ek olarak sınıflandırır. Kavranır birinci türün, duyulur ikinci türün yanında *khôra*, sadece bir inanç konusu olabilir. Sırlı üçüncü tür, bir rüyada gibi tecrübe edilebilir. Benzer şekilde Lao-Tzu, *Tao* dediğinde neredeyse aynı şekilde, birinci ve ikinci türün arasında, ifadesiz bir üçüncüyü dert edinir kendisine. *Khôra* ya da *Tao*, aynı tarih parçasında ama çok uzak mekânlarda, neredeyse aynı türden bir sezgiye cevaben ortaya çıkar. Ama her ikisiyle açılan aralıkları doldurmaya aday, orasını kendi muhiti sayan üçüncü türden failer tümüyle farklı davranırlar. Hatta karşıt eylemlerle, *khôra* ve *Tao*'ya uygun fiiller içine girerler. Homerik ve Taocu kahramanlar, aynı aralıkların varlığıyla dertlense de, farklı bir soykütüğü yaratırlar. Muhit aynı gibi olsa da onun içine düşen üçüncü türden failer tümüyle farklı olabilirler.

Spinoza, bir bedenin neye “muktedir” olduğunu sorarken, bedeni bir tür aralık olarak işaret eder. Beden ve ruhun çalışma ilkelerini ve özünü birbirinden ayırt etmez. Onun kenarlarını çizdiği ara yerde, beden ve ruh beraberce duygulanır. Fikirler de aynı şekilde duygulardan farklı sayılamaz. Spinoza'nın, cevher ya da Tanrı dediği de üçüncü türden, yüklemsiz, isimsiz, sıfatsız bir sonsuzluk sayılabilir. Bu cevherden sudur eden sıfatlar, duygulanımlar veya varlık kipleriyle donanan ise üçüncü türden bir fail olur. Bu aralıklarda, Merleau-Ponty'nin “kiyazma” ya da “et” olarak tarif edebileceği türde, tüm varlık kipleri ayrımsızca bir arada bulunurlar. Cevher, bu aralıklarda karşı karşıya gelebilecek olan ve sıfatları, duyguları, kipleri kuşanacak failerin varlık koşullarını sunar. Özneden önce onun yetenekleri, fikirleri, duyguları bu aralıkta onu bekler. Üçüncü tür fail, bu aralıkları dolduran cevherin türlü hâllerine yakalanır.

Cevher, *khôra* ve *Tao*'ya göre yüklemsiz bir üçüncü tür gibidir. Kendisini birinci ve ikinci türden hakikatlerin parçası yapmak isteyene, varlık ve var olma imkânları sunar. *Khôra* ve *Tao*'nun var ile yok arası varlığına karşılık cevher, bir tür matematiksel soyutlama gibi tüm türlerin dışında durur. Türlerle karşı ilgisiz ve sorumsuzca yaklaşır. Ama bir yandan da, kendisini ifade edecek, sıfatlara, kiple, duygulanımlara tercüme edecek üçüncü tür olmadan herhangi bir

mevcudiyet sergilemez. Tao ve khôra gibi, negatif teolojinin önermeleriyle etrafından dolaşamaz. Spinoza'nın Tanrısı, kendisini ifade edecek bir fail olmadan var olmaz. Onu varlık ve varoluşa katacak üçüncü türden failler ile beraber yaşam bulur. Yani varlık ve varoluş, cevherin karıştığı bu dramda birbirine bağdaşık olur.

Spinoza, şekilleri, modelleri veya birinci türden şeyleri inceleyen, matematik, felsefe gibi bilgi biçimleriyle, müşahhas şeyleri anlamaya dönük sayısız bilimi, fiziği, biyolojiyi, ortopediyi birbirinden ayırt etmez görünür. Onun için, şekiller ya da onların maddeleşmiş kopyalarıyla uğraşmak arasında bir fark yokmuş gibi görünür. Ama onun *Etika* dediği, cevherin, birinci veya ikinci türden görünümüne bakmadan, onların şekil alma imkânlarının bir tür tasviri sayılabilir. *Etika*, cevherde içkin hâlde mevcut varlığın açığa çıkma biçimlerini tasvir eder. Etik yaratımın verimiyle, ruhsal ya da maddesel şeylerin ortaya çıkmasıyla ilgilenmez. Cevherin sunduğu sıfatlar, kipler ve duygular havuzuna düşen cisimler, oradan türlü melekelerle donanmış olarak varoluşa karışırlar. *Etika*, onların aklın gözetiminde ve dolayısıyla doğru karşılaşmalar içerisine girmesine dair bir öğreti olur; neyin kendi özüne, hız ve sükûn oranına uygun olduğuna dair bir analitik değerlendirme olanağı sunar.

Bu “upuygunluk”un ilk ölçüsü nicelikler düzeyindedir. *Etika* bu anlamda, aralıkları terk ederek yaşama birinci veya ikinci türden boyutlarda karışan faillerin hâlinin nice olduğunda dair bir değerlendirme çerçevesi sunar. Varoluş içerisindeki failler, bu aralıklarla irtibatlarını kaybetmez ve cevher ile bağlarını korudukça, onun yeryüzündeki gölgesi aklın yörüngesinde kaldıkça, etik varlıklar olur; kendi özleriyle tam uyum sağladıkça, nice oldukları ile nitel varlıkları tam uyum içerisine girer. Spinoza'nın üçüncü türden bilgi dediği marifet konumunda, birinci ve ikinci tür varoluş ayırt edilemez olur. Ama bu failin cevherle uyumu, sözgelimi Lao-Tzu'nu *Kutsal İnsan* dediği üçüncü türden faille farklı bir tecrübeye işaret eder. Tao ile koşut bir yaşam süren kimsenin dinginliğinden daha çok, doğru kurulmuş bir denklemi doğrulamanın huzuruna sahiptir. Bu denklem, matematik ve fiziğin uyumlu birleşmesini yansıtar.

Üçüncü türün muhitinde veya aralıklarda neler olduğuyla dertlenen belli bir siyaset ve hukuk kuramcıları zümresinden söz edilebilir; kimisi daha “iyi” diğerleri daha “kötü” niyetli şekillerde bu aralıklara baksalar da. Zaten aralıklara bakmanın bir niyetten bağımsız şekli olamaz. Üçüncü türü temaşa eden failin, orada olanı saf bir şekilde keşfetmek ya da ifşa etmek gibi bir iddiası olamaz. Böyle bir varsayım, birinci ya da ikinci tür içinde gezinen failer için daha inandırıcı olabilir. Onlar bile gönül rahatlığıyla bunu savunamazlar. Örneğin Kant, Habermas, Kelsen, Rawls, kendi nesnesine böyle yaklaştığında o kadar şüpheli durmazlar ama Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Schmitt, Foucault, Agamben gibi karar verilemez, istisnâi üçüncü türe gözünü dikenler, bu bakışın dönüştürücü tarafını kabul etmek zorundadır. Bu ilgi, üçüncü türü, bir şekle ya da maddeye dönüştürür, kullanışlı kılar. Örneğin Schmitt’in buraya ilgisi doğrudan ırkçı bir egemenliğe malzeme olabilir. Totaliter idareler, zaten hep üçüncü tür üzerinde rahat edecek faileri gereksinirler. Örneğin Nazi militanları, kolektif ruhla donanmış romantikler sayılabilirler. Üstün atletler olarak, ortak ruh ve bedenin imkânlarını genişletmeye çaba gösterirler. Nazi döneminde sayısız teknik buluşun yanında, bedensel engellerin birçok alanda aşılması da bunu doğrular. Dağcılar, üstün sporcular bu dönemde emsalsiz başarılar elde ederler. Çünkü üçüncü türün üzerine yerleşmiş bir tertibatın uyrukları olurlar.

Aralıklara bakan siyaset ve hukuk kuramcıları, anlaşılma ve duyulma olanının varlığını sürekli kararlar olarak mevcut kılarlar. İstisnâi olanı belirlemek ve ona isim yakıştırmak durumunda kalırlar. Böylece uçurumun, aralığın belirsiz zaman ve yerinden kurtarılan şekil ve eşyalar, varlık ve varoluşun iki güvenli yakasına terk edilebilir olurlar. Ara yerlerden kurtarılan şeyler, biyosiyasetin insafına terk edilir. Bu aralıklar üzerinde hükümran olan egemen, tanımsız olanı kendi keyfince yorumlar, tefsir eder; tebaası kendi insafına, vicdanına terk edilmiştir. Bu aralıklara bakan fikir adamının, hukuk felsefecisinin de önemli bir sorumluluğu vardır; bu tefsirin yönünü, muhteva ve biçimini bir *etika*’ya tabi kılmak gibi. Örneğin Schmitt ve Agamben, karar verilemez üçüncü türün mahiyeti konusunda neredeyse hemfikir görünürler ama oradan bir ifade ile geri döndüklerinde, çok farklı nazariyeler ortaya koyarlar. Çünkü üçüncü tür, her zaman failin eylemlerine cevap verir. Kendisi-

ni bakışıyla üzerine kaydeden gözleri cevaplar. Bu gözler, gördüğünü aynı zamanda bir hayal, muhayyel bir varlık gibi inşa eder. Birinci ve ikinci tür, gözlere daha tutarlı izlenimlerle cevap verse de, khôra, Tao gibi istisnâî, karar verilemez üçüncü türler, bakışı yaratıcı bir şekilde kabullenirler. Belki de bu nedenle, Agamben, Foucault, Derrida gibi, bu aralıkları detaylı şekilde tasvir edenler, buralarda gezinen üçüncü türden failleri sürekli sorumlu, vicdanlı olmaya davet ederler.

Üçüncü tür, içerisine karışan faillerce veya dışarıdan şekle sokulmadığında, maddesine biçimi verilmediğinde hayalet gibi yeryüzüne karışır. Bazen bilim-kurgu bir yaratık, *cyborg* gibi, makinedeki hayalet, insan biçimli otomatlar kılığında hayatı işgal edebilir. Yanlış şekillerde birleşmiş ruh ve beden de böyle bir zafiyet görünümü sunar. Birinci ve ikinci tür uygun bir terkip içinde olmadığında, üçüncü türün karanlığı, belirsizliği, biçimden, anlamdan yoksunluğu şeylerin ardında kımıldamaya başlar. Üçüncü türün belirmesi, bir çeşit istisna hâline işaret eder ve orada açılan uçurumun, aralığın, sızdıran açıklığın tahkim edilmesi zorunlu olur. Derrida'nın yapıbozumcu okumaları, hep bu türden üçüncüleri yakalamaya dönük bir çabadır. Sızdıran metafiziklerin ardında kımıldayan üçüncü tür, *khôra*, *différance*, *pharmakon*, *aporia*, eklenti veya yazı görünümünde ortaya çıkar. Ancak Derrida için birinci ve ikinci türün malzemesi olabilen tutarlı metafiziklerin bozulması herhangi bir üçüncü tarafından gerçekleştirilmez. Bizzat bu metafiziklerin aktörleri kendileri farkına varmadan aralıklara düşerler. Platon, khôra dediği anda bu uçurumun içerisine girer sözgelimi. Üçüncü tür, kararlı pozlar veren varlık ve varoluş biçimleri için genelleşir. İstisnâî bir hâl kaide olur beklenmedik şekilde. Üçüncü türün tali değil, birinci ve ikinci türü temellendiren etken olduğu anlaşılır. Platon'un öylesine, asıl mevzuya geçmek isterken arada değinip geçtiği khôra örneğin, bir zihinsel karmaşadan öteye geçmez. Oysa Lao-Tzu, Tao'nun anlamdaş olduğu üçüncü türü her zaman asıl derdi sayarak odağını kaybetmez. Platon, Homerik veya Helenik ruh hâlinin de etkisiyle, birinci ve ikinci türü ifadeye kendisini vakfeder. Khôra, bir inanç, rüya motifi gibi, aydınlık zihinleri bir kenarda karartır. Khôra gibi araya giren, ne içeride ne de dışarıda bir varlık hâli sergiler. Vefat ettiği hâlde bu dünyada ruhu asılı kalan hayaletler gibi huzursuzluk

çıkartır. Böyle yersiz ve zamansız gezinen bünye, herhangi bir türün içerisinde tasnif edilemez. Foucault'nun ayrıntılı şekilde tasvir ettiği her türden güç ilişkisi veya tertibat, varlıkları muayyen bir türe kaydedip onu öylece normalleştirmek ve kontrol etmek üzere işler. Müphem varlıklar, sistemler için istisna hâline neden olurlar çünkü hep araya düşerler; sınırların ötesinde ya da berisinde duramazlar.

Mistikler de üçüncü türden failer olarak, kutsal şekiller ile onların kopyaları arasında gezinirler. Üçüncü türün neden olduğu ruhsal ürpertilere, bedensel titreşimlere, sarsıntılara açık olduklarından, birinci ve ikinci tür arasını doldurarak, dünyevi ve kutsal şeyleri "sahici" şekilde birbirine bağlarlar. Dünyevi şeylerin yarattığı kutsal biçimlere karışıp, yeryüzünde ikinci türden şeyler arasındaki birinci türün izlerini arar dururlar. Modeller ve kopyaları arasındaki bu geçişimi izleyip, kendilerinden geçebilecekleri aralıklarda yer tutarlar. Dünyevî ve kutsal tecrübeleri birbirinden ayırt etmezler. Ama bu vecd hâlleri, kalabalıklar nazarında bir meczup gibi görünmelerine neden olur. Lao-Tzu için kutsal insan da böyle büyülenme ile zelil hâller arası müphem tepkilere neden olur. Mistikler, üçüncü türle teması olan her varlığın yarattığı bir zillet etkisiyle, kuşkulu varlıklar olurlar. Aralıklarda, ne içeri ne de dışarıda konumlanan varlıkların yarattığı türden belirsiz duygular yaratırlar. Agamben, kutsal ve çıplak insan arasındaki belirsiz sınırı tarif ederken de bunu anlatır.

Üçüncü türle temas eden, aynı zamanda aşırı siyasal bir nitelik edindir. Üçüncü türden faileri, hamleli, meczup, karizmatik, aralıksız kararlar alarak eyleyen varlıkları dışarı ya da içeri alma kararı, kökensel bir siyasetin esası olur. Böyle bir siyaset, çıplak yaşam koşullarında en görünür biçimine kavuşur. Biyosiyaset sözgelimi, üçüncü türün semptomlarını bastırmadan, kendi uyruklarının huzur bulamayacağı bilgisiyle işler. Üçüncü tür failerin kararlı mizacı bastırılmadıkça, sur içinde olağan hayat koşulları başlayamaz. Mistikler ruhbanlara, kutsal ve çıplak insan yurttaş, karizmatik egemen bürokratik işleyişin parçasına dönüştürülmedikçe, üçüncü tür astarlanıp, ikinci ve birinci türden şeyler arasındaki sıradüzen bina edilmedikçe, biyosiyasal makine işler durur.

Agamben, bu düzeneğin bir değişkesi olarak “antropolojik makine” üzerine düşünür. Bu soyut makine, insan ve hayvan arasındaki müphem sınırları karara bağlamak üzere çalışır durur. İkisi arasındaki aralıkları kapatır ve insan denilen aksiyomu üretir. Aralıklara, kültür denilen bir yapıyı yerleştirir. Böylece tabiat denilen, kültürün bir uzanımı olur. Belgesellere konu bir doğa parçasını işaretlemek olanaksızlaşır. Her tür manzara, bu makinenin gölgesi altında, birinci ya da ikinci türden bir görünüşün parçası olur. Üçüncü türden doğa hâllerinin belirmesi, bir felâket hâlinde yüzeye çıkar; Kant’ın yücelik olarak tanımladığı gibi olağanüstü bir durum sayılır. Vahşi doğa belgeselleri dahi kültür-içi bir dramın, antropolojik makinenin hazırladığı bir mizansenî yakalar.

Antropolojik makinenin en önemli bileşeni olduğu biyosiyaset, üçüncü türün muhitine göz diker. Oradaki verimli boşluğu, şekiller ve anlamlara gebe uçurumu ikame eder. Yaşamın tümüne gözünü diker ve devlet aygıtından da bağımsız çalışır. İçerisi ve dışarısı arasındaki boşluğa yerleşerek, oradan gelen şekil ve eşyaları temellük eder. Bu aralıklar, iktidarların, egemenlik biçimlerinin kurulup bozulduğu yerlerdir. Ama üçüncü türün kıymeti ve verimliliği, Foucault’nun *Klasik Çağ* olarak adlandırdığı dönemle beraber artar. Birinci ve ikinci tür içinde oyalanmak, mevcut olanın değişkeleriyle idare etmek, bu çağ öncesinin temel kültürel tavrı sayılabilir. Ruhsal şekillerle ve onların kopyalarıyla geçinmek, kanaatkâr failler için zor olmaz. Maneviyat ve maddiyatın bu iki alanı, üçüncü türün sonsuz şekil verme ve alma keyfiyeti sayesinde genişlemez, her iki tür arasında var olan bir tür tenzih ilişkisi sayesinde geçişimler olmaz; bu dünya ve ötesi arasında sınırlar daha belirgin olur. Birinci türden failler olarak ruhbanlar ve despot, bu sınırların aşılmasını engellerler. Devlet memurlarının görevlerinden birisi, bu iki türü birbirinden ayrı tutmaktır. İlahiyat kadar seküler yapılar da bu sınırı gözetir. Müesses yapılar, üçüncü türün açığa çıkıp, mevcut hudutları bulandırıp, yenilerinin çizilmesine olanak vermemek içindir. Üstelik seküler olsun olmasın böyle yapılar, üçüncü türün hareketleri sayesinde yapılır.

Kapitalist işleyiş, bu şekilde birbirinden ayrı, kendi hâlinde görünen iki türün karışmasına neden olur. Bu alışverişi ilk kez gerçekle-

tiren ve kerhen üçüncü türden failer olarak tüccarlar, sadece coğrafyalar arasında şekil ve madde değişiminin öznesi olmaz, varlığın iki yakasından aldıklarını diğer tarafa taşırlar. Uzak medeniyetlerden alıp getirdikleri kimi ikonik, kutsal eşyaları bir meta gibi pazarlarlar. Sözgelimi Marco Polo, uzaklardan alıp getirdiği böyle sayısız malzemeyi iki tür arasında değiştirilebilir kılar. Tüccarlar için yeryüzü, üçüncü türün mübadele yüzeyi olur. Bu amaçla anlamadıkları, algılamadıkları üçüncü türden yerleri adımlarlar. Biraz da birinci türden failer olarak, Haçlıların hâlet-i ruhiyesiyle ilerler, onlar gibi üçüncü türe maruz kalırlar. Müslümanlar ise tam tersi bir alışverişi sonradan Avrupa için yaparlar. Yine barbar kavimler, Katolik medeniyetler için benzer bir değişimin ilk örneklerini verirler.

Kapitalist işleyiş, birinci ve ikinci tür arasındaki değişimlerin sahnesine üçüncüyü dahil eder. Üstelik bir tüccar gibi ikinci türden motiflerle yola çıkmayan azizler, Haçlılar, romantikler de bu değişimin üçüncü tür faileri olurlar. Onların açtığı patikadan sonradan kapitalist girişimciler de yol alırlar. Birinci ve ikinci tür arasındaki nitelik farkı nicel farklara dönüşür. Asıl ilgisi birinci türden şeyler olan bir failin el yordamıyla ve zorluklarla yol alması, sonrasında ticari ve özellikle askeri güzergâhlara yer açar. Yeryüzünde ilk patikaları böyle birinci türden failer yaratırlar; kendisini şekillere adamaktan çekinmeyen inanç sahipleri, mistikler, azizler, romantikler. Onların yavaşlıkla yol almaları ve bu sırada ruhlarını, maddeyi ve bedenlerini aşma uğraşları, hemen arkasından gelenlerin daha hızlı yol almalarına yardımcı olur. Bu güzergâhlar, en son aşamada hızla kat edilen, pürüzsüz, çilesiz turistik gezinme yolları olur. Örneğin romantiklerin meşakkatli sarp tepeleri manzara izleme noktaları olur. Onların yarattığı yeni şekiller, eşyalar, simgeler veya maddesel, bedensel, ruhsal imkânlar, kültürel irsiyetin parçası olur. Onları izleyenler, bu yeni şekilleri, outdoor bir giysi, şevk veren ruhsal bir terbiye gibi üzerlerine geçirir ve hızlanırlar. Üçüncü türden failerin khôra içindeki tecrübeleri onların süratine katkıda bulunur; zihinsel ve bedensel bağımsızlıklarını artırır.

Simmel'in "para ekonomisi" diye tarif ettiği meta zemini, birinci ve ikinci tür arasındaki ölçsüz geçişimi ve farksızlaşmayı güvenceye alır. Bu sürtünmesiz yüzey, Spinoza'nın ruhsal ve maddesel şeyler

arasında fark görmediği kozmolojide, üçüncü tür ile metalar arasında baş döndüren geçişimin dramına sahne olur. Metalar dünyasını büyülemek, üçüncü türe düşer. Meta ve khôra, bu derinliksiz yüzeyde karşı karşıya gelir. Birinci türün ahlâkî, vicdanî, etik, hakikat yükünden kurtulan meta, khôra ile, tüm bu şekli bağlardan kurtulmuş hâlde birleşebilir. Yeryüzüne, dışarıdakine, başkasına kayıtsız tekniğin hükmü başlar; matematik ile fiziğin serbestçe çaprazlanması olanaklı olur. Heidegger'in "tehlike" dediği metafiziğini kapıları açılmış olur. Birinci ve ikinci türün sınırları ilga edildiğinde, ruh ve madde, teknik ilginin uysal nesneleri olur. Khôra, insani, bedensel, maddesel, etik şemalardan kurtulmuş olarak yeryüzünü biçimlendirmeye başlar. Üçüncü tür faillerden kurtulmuş olarak, öznesiz bir üçüncü tür ortaya çıkar. Khôra, kendi öznesi ve nesnesi, nedeni ve sonucu olur.

Heidegger'in açığa çıkmanın tehlikeli şekilleri saydığı, üçüncü türün sınırların olmadığı bir karmaşaya dahil olması, yeryüzünde bir felâket öngörüsünü besler. Baudrillard, Virilio, Bauman, Berman, Žižek gibi düşünürler bu koşulları anlamaya çalışırlar. Khôra, birinci ve ikinci tür arasındaki sınırlar kalktığında, dis(ü)topik manzarayı daha da içinden çıkılmaz hâle getirir. Bu sınırsızlık içinde, kutsalla karşılaşma ile zelim gündelik olaylar arasında geçişler, tesadüfler olağan bir hâl alır. Mauss, Durkheim, Bataille, Derrida'nın üzerinde durdukları gibi, kutsalın büyüleyen niteliği yanında mide bulandıran tecrübesi de genelleşir. Khôra'nın aralıksız şekil verdiği bir dünyada mümin olmak zorlaşır. Bu durumun bir başka görünümü ise, her görüngünün kutsallık kisvesi edinmesidir. Khôra, gündelik hayata daha fazla karıştığında, uzun erimli mitolojilerin yerini kent efsaneleri almaya başlar. New York altında gezinen timsahlar gibi, mutena yaşamların dibine, ötesine ama çok yakınlarına, mevcut şekilleri ve anlamları tehdit eden, kımıldayan başka yaşamlar yerleşir. İçerideki huzuru, arkada bir yerde ürperti yaratan hayalet türü şeyler gölgeler.

Üçüncü türün içerisinde kendilerini, türlü tesadüflerin, merakın, bazı ruh hâllerinin, trajik duyunun sonucunda türlü durumlar içerisinde bulan failler, oradaki varlık imkânlarını genişletirler; kavranamaz ve duyulamaz olandan, birinci ve ikinci türden şeyler yaratırlar. Üçüncü tür, birinci ve ikinci türler gibi keşfetmenin, malumu yeniden

ilamın, tefsirin sahası değildir. Oraya dâhil olmak, her koşulda adımlanan yolun üzerinde yürüyen tarafından değiştirilmesini gerektirir. Tao gibi, yolun tecrübesinin, yürüme fiilinden ayrı bir hakikati yoktur. Tao, fail ve fiilin birbirini karşılıklı biçimlendirdiği bir sonsuzluk kesitidir. Burayı adımlayan üçüncü tür fail, bu kesip çıkardığını birinci ve ikici türün sahasını genişletmek üzere kendisiyle getirir. Bedensel ve ruhsal melekelerin tanışık olmadığı ve bu yüzden yavaşlıkla icra edilen bir tecrübenin sonunda fail, bazen geri dönemese bile arkasında bir yerlere kaydedilmiş bazı hatıratlar bırakır; bir sonrakinin yol almasını kolaylaştıracak izler terk eder. Bu avangart eylemcinin bıraktığı izleri kararlı şekilde takip edecek başkaları olursa, bu izler genişler, patikalara, en sonunda seyyahların gezinme rotalarına dönüşür. Turistler, aşırı spor tutkunları, doğa yürüyüşçüleri, üçüncü tür failin kalıntısı özneler olarak, birinci ve ikinci türe dâhil edilmiş manzaraları keşfeder dururlar. Genişletilmiş yollarda çekingen şekilde yürümez, türlü akrobasiler sergiler, hızla bu açıklığı kat ederler; bedenleri ve zekâları yetersiz kalmaz, üçüncü tür faillerin yarattığı bir kalıtım içerisinde türlü bedensel performanslar ve zihin oyunları sergilerler. Zorlukla yol alan üçüncü tür failin düşüncesinin basit hareketleri, zekânın işgalci eğilimlerine fırsat verir. Onların bu meşakkatli yolculuk boyunca biriktirdiği, zihne ya da bedene kaydettiklerini sinsice temellük eden biyosiyasetin parçası beden teknolojileri, onların iradî, kararlı, ısrarlı, hamleli eylemlerini bir tür otomatizme, organizma içerisinde hapseder. Kararlı ve karizmatik bir egemenin ortaya çıkardıkları, nasıl bürokrasinin içerisinde kapatılırsa, üçüncü tür failin yarattığı varlık imkânları da kişisel gelişim öğretisinin parçası olur. Onların ilk izlerini bıraktığı bu yollarda sonradan, zekâ ve başka uzuvlar rahatça yol alabilir. Beden teknolojileri, çıplak uzvun yetersizliklerine teknik protezler ekleyerek, bu yolun hızla kat edilmesini kolaylaştırır.

Üçüncü tür failer, zihni yorarak şekiller dünyasını, ruhlar âlemini anlamak isteyen birinci türden ve bedensel imkânlar içinde maddesini yeniden biçimlendiren ikinci türden faillerden farklı olarak, kendi malzemesine bir nesne gibi yaklaşamaz. Hatta khôra'ya bir özne gibi değil, nesne gibi karışır. Kendisini üçüncü türün insafına terk eder. Onun içinde görerek, bilerek yol almaz. Khôra'nın nazarı altında gö-

rünürlük parçalarına rast gelir. Birçok modern sanatçının varlığını tecrübe ettikleri bu nazar, nesnenin bakışı gibidir. Gözlerin ne gördüğü geçersiz olur. Zihnin bilişsel yetileri ve bedenın uzuvları birinci ve ikinci türden şeyler arasında yolunu bulabilir; görme biçimleri bu sahada işlevseldir. Oysa üçüncü türün kendisini açması, görünme biçimleriyle kendisine merakla, ruh hâliyle, tesadüfen veya geri durmadığı bir arzuyla karışana yol göstermesi gerekir; Tao'nun kendisini adımlayacak olana yol göstermesi gibi. Tao ya da khôra, varlığına göz dikenı kendi yaratıcı malzemesi yapar. Bu sırada görme biçimlerini yeniden temellendirmesi gerekir. Ancak khôra içerisindeki öğretisi tamamlanan fail, gördüğünden emin olduğunda üçüncü türün ufkunu terk etmiş olur. Mistik tecrübede *mutlak*'ı görmenin bir tür körlükle eşanlamlı olması gibi, nazarın öğretilerinden geri durmak, gözlerini kaçırmak, Tao'nun, khôra'nın öğretilerinden uzaklaşmak anlamını taşır.

Üçüncü türden fail kalmak, her zaman nesnenin bakışının öznenin görme biçimini hükmetmesiyle mümkün olur. Bu öğretı son bulduğu anda üçüncü tür fail yeryüzüne döner ve birinci ve ikinci türden olanlara zihinsel ve bedensel birikimlerini aktarabilir olur. Plotinos'un mistik öğretisi de bu döngüyü izler. Arada mistiğin temaşa tecrübesine ara vermesi, dünyaya geri dönmesi, kendisine nazar edenin yarattığı aydınlığı etrafa dağıtması gerekir. Ama bu temaşanın ufku dışına da çıkmaması gerekir. Plotinos okulundan olan mistik, her üç türden fail olmanın olanaklarıyla donanmış olmalıdır. Hatta gün içerisinde, birbiriyle ilişkisiz bu fiilleri ifa etmesi beklenir. Tanrısal temaşanın sınırsız aydınlığından, *Lux*'undan üzerine yansımış olanları, gündelik aydınlığa, *lumen naturale*'ye tercüme etmenin yollarını arayıp bulmalıdır. Bu kutsal temaşaya, nazara ötedünyayı keşfetmek için değil, o yer ve zamanın varoluşunu yontması için maruz kalmak, mazhar olmak ister. Temaşa eden üçüncü türün bir uydusu gibi yeryüzü kendi üzerinden ışıklansın diye uğraşır.

Üçüncü türden fail, eğer khôra içinde yol alma kararlılığını kaybederse, hamleli bir romantik kahraman olmaktan uzaklaşır ve bir tür istememe istenci ile davranır ya da üçüncü türe maruz kalır, onun kendisini çektiirdiği yer ve zamanlara sürüklenir. İstememe istenciyle davranan, biraz Melville'in Kâtip Bartleby'si ya da Camus'nün *Yabancı*'sındaki Meursault gibidir. İkincisi, yani istenci alınmış olansa,

Beckett'in roman kişilerine benzer. Bartleby, yine bir Melville kişisi olan romantik ve hamleli Kaptan Ahab'ın ruhu çekilmiş, iradesi kaybolmuş, inançsız hâli gibidir. Diğer yandan Beckett'in hayat verdiği kişiler için güç istenci ya da istememe istencinden söz etmek yersizdir. Çoğu zaman, Lao-Tzu'nun *Kutsal İnsan*'ı gibi derbeder, kendinden habersiz, belirsiz bir güzergâhı kat ederler. Murphy, Godot ya da Molloy kendi seçimleri olan kişiler değil, çoğu zaman tesadüfen adımladıkları bir yola maruz kalırlar. Yolda kendi bildikleri gibi ilerlemeleri için gerekli yüklemelerden yoksundurlar. Akılları gibi bedenlerini de etkin şekillerde kullanamazlar. Üçüncü türden faillerin girişken ruhundan yoksun bir hantallıkla gezindikleri yola maruz kalırlar; üçüncü türün oyuncağı olurlar. Kendilik veya mizaç sahibi gibi ortaya çıkamadıklarından, aynı zamanda emsalsiz bir şekil alma yetisine de sahip olurlar. Üçüncü tür, onları dilediğince çekiştirir. Lao-Tzu'nun delikleri kapalı Kutsal İnsan'ı gibi, zihnen ya da bedenlen irade dolu ruh hâllerine kapılamazlar. Kesinlikle psikotik ya da takıntılı olmayan bu anlatı kişileri, deliksiz olduklarından içeri bakmaz, duyduklarını dışavurmazlar. Homerik idealin Taocu kozmolojiye yenik düştüğü kimselerdir. Beckett kişileri, aralıkları hiç terk etmezler. Ne ruhlar âlemindeki şekillerin ne de kopyaların dünyasını değiştirebilecek bir istence sahiptirler. Üçüncü türün içerisine rahatlıkla nüfuz edebileceği varlıklardır. Üçüncü tür failin khôra'yı yoklayan, onu duyup ifade etmek için gösterdiği hamle onlarda son bulur. Kararlı öznenin terk ettiği boşluğun yerini üçüncü türün nazarı doldurur. Beckett kişilerindeki belirgin katatoni de bu kem bakışın işaretidir. Bu habis bakışın kuruttuğu iç dünyalarından türlü ruh hâlleri, istenç biçimleri, çeşitli arzuları, duyguları veya yetileri çalınmış gibidir.

Şimdi, Özen ile Adem'in diyalogundaki aralıklara sokulma, üçüncü türden faille kulak verme vakti.

ÖNSÖZ: YÖNTEME VE BİÇİME DAİR

Sıradaki iki metnin temel formatı yazışmadır; e-posta üzerinden bir tür çağdaş mektuplaşma biçiminde yürütülmüştür. Bu işteş edim, alelâde bir yazışmadansa, eskilerin deyimiyle ‘mütekabiliyet’ ve ‘muhabbet’ anlamına gelen, Ortaçağ Latincesinden günümüz Avrupa dillerine pek de tahrifata uğramamış bir şekilde seyrüsefer etmiş olan *correspondence* sözcüğü ile karşılanabilir belki de. Bu yapılırken de, *fragmental* ve *puantilist* diyebileceğimiz bir jestle, bir tür *brikolaj* me-saisi gibi yararlanılan çok sayıda kaynak, değinilen yapıtlar ve müelliflerinin isimleri zikredilmiş, yer yer tırnak içinde alıntılanmıştır. Ne var ki, konvansiyonel akademik atf kurallarına ve sâir teamüllere sıkı sıkıya riayet edildiği söylenemez. Bu, bir tembellikten yahut tercüme emeğine ve fikrî mülkiyet haklarına saygısızlıktan öte, akademik kumkumalığın biçimi içeriğe, aracı iletiye önceleyen vasat alışkanlıklarına ket vuran bir tasarruf olarak düşünülebilir. Bunu bir erdem olarak öne çıkarmayı istedik.

Söyleşme ve yazışma edimlerinde kendini ortaya koyan *diyalojik* temaslar, hele hele farklı akademik departmanların (sayısal/sözel, fen/edebiyat gibi) formasyonundan geçmiş isimlerin bir araya gelmesiyle örgütlenmiş karşılaşmalar günümüzde oldukça nadirattandır ve nitekim görüleceği gibi, bu gibi bir karşılaşma ânında açığa çıkan *paralaks* ve *heterodoxia*, elinizdeki yazışma deneyiminin de *leitmotif*ini oluşturmaktadır. Dilerseniz, her seferinde farklılaşan bir *ritornello*

olarak da anabiliriz bunu. Bununla birlikte tartışmaların endişeli bir “son söz” noktalamasından ziyade ucu açık bir zemine kaydırılması, çağrışım unsurunun devreye girerek dolambaçlı patikalarda seyretmesi ve *aporetik* bir ritimle bitimsizliğe açılması, elinizdeki yazışmalar özelinde planlanmasa da kendiliğinden beliriverdiğini umduğumuz bir niteliktir. Yine, okundukça tanık olunacağı gibi, meraklı okurlar adına *didaktik* olmanın ve giderek genişleyen literatürü *komprime* bir formda sunmanın gereğine de inandık, alana ilişkin kavramsal repertuvarı, temel tartışma güzergâhlarını tanıtmak yönünde bir kaygı güttük ve bazen sıkıcı ve eklektik olmak pahasına yer yer bunu ortaya koyduk. Ne ki alanın uzandığı her noktayı tek tek kuşatmamız mümkün olmadığı da aşikârdı; nitekim “analitik” geleneğin (ve belki başkaca uğrakların da) hakkını yeterince veremediğimiz doğrudur. Son olarak, öznelliklerin ve deneyimin (bir sözde-nesnellik uğruna) akademik yazından yitmesi de arkaplanda işlenen bir diğer motifimizdir; dostluğun ve işbirliğinin *philia* dolayımını bir dip akıntısı olarak duyumsatmak adına, bunu bir kadeh gibi neşeyle kaldırmayı (*symposion*) yeğledik. Bütün bu unsurları parıldatarak sunmayı, dijital çağda artık büsbütün köhnemiş akademik koşullanmalara kıyasla daha yaşamsal bulduk ve az da olsa yaşamsallaştırabildiysek, bir gönenç kaynağı olarak kişisel *biyotarihimize* memnuniyetle nakşolacaktır.

“Beden ve felsefe” izleğinde gezinen ilk metin, *Birikim* dergisinin 340. sayısında (Ağustos 2017; s. 60-72) neşredilmiş, burada yer verilirken gözden geçirilip genişletilmiştir.

Zorunlulukların ve olumsuzlukların bilinciyle, sevinçli karşılaşmaların ve mutlu tesadüflerin tutkuyla ağırlanmasını dileriz.

Ö. B. Demir ve A. Yıldırım

Mart-2018

BEDENSEL KESİŞMELER, YARILMALAR,
DAĞILMALAR:

BEDEN VE FELSEFE ÜZERİNE
BİR TARTIŞMA

I sing the body electric.

– Walt Whitman (*Leaves of Grass*, 1855).

Özen B. Demir: Beden(ler) ve bedensellik üzerine o ezeli sessizlik sürüyor. Sürdüğü söyleniyor. Sözün kifayetsizliğini anımsatan bir beden cıvıltısı lehine de olabilir bu. Diğer deyişle, sözsüzlük ile sessizlik aynı şeye tekabül etmeyebilir. Salt beden(ler)in konuştuğu bir âhir zaman duruşmasında sözün kalemi kırılmak zorunda mıdır acaba, diye (bu kez söz lehine) inat etmek istiyorum. Bir ara “Bedene değmeyen fikirler, totaliter bir yaşam üretir,” demiştin. Bedeni görmek, hissetmek, duymak, okşamak, koklamak, acıtmak, tartmak... Beş temel insanî duyunun ve nicelen(diril)ebilir olanın ötesine geçmek gerektiğini mi anlamalıyız “değmek”ten? Herkesin şu veya bu biçimiyle bir bedeninin olması, bedeni verili ve hemen burada, yanıbaşımızda hazır bulunan bir “şey”e (Heidegger) dönüştürüyor ve bu müsekkin varsayımı aşmak, belki de bir bedensel tımar olarak alışkanlıklarla hesaplaşmaktan geçiyor. Başka bir yerde “kökleşmiş alışkanlıkları

kıramama”yı, “tutkular ekonomisinin şanındandır” diyerek değerlendirmiştin. Belki nükteydi, belki de ironi; fakat ne olursa olsun, aklıma İngiliz emprisistleri üşüşmüştü. Önemsemediğini biliyorum.

Adem Yıldırım: “Beden(ler) ve bedensellik üzerine o ezeli sessizlik sürüyor” önermene katılmıyorum. Bugün felsefede oldukça net bir kapsamla Heidegger’in 1929/30 Freiburg ders notlarından, hatta onun da öncesinde Nietzsche’den mülhem bir hayvan sorusu (*la question*) söz konusudur. Ancak ondan da evvel, John Locke’un bedeni devredilemez bir mülkiyet olarak görmesi meselesi, özgür olmanın bir gerekçesi olarak işlenir. Diğer taraftan Thomas Hobbes’un insan, kurt ve canavar gibi göstergeleri kullanarak bedenseli (*corpus*), toplumsal birlikteliği sağlayan bir nirengi noktası olarak kurmasına neden olur. Bu nedenle beden sorunsalı; yaşayan, emek harcayan ve konuşan bir canlılık mefhumu olarak erken modern düşüncenin sahasını iştigâl etmiştir. Bu durum güç ile erdem arasındaki ilişkinin kurulduğu yeni bir aralıktır. Etik de bu ilişkiyle kurulmaya başlanır. Bu aralığın uzandığı son aşama, kimlikler dolayımıdır. Bunun içinde bulunduğu tartışma zemini, fenomenoloji ve beden-iktidar ilişkisini kuran biyopolitika-dır. Bedenin düşünme serüvenine dâhli, politikanın sorduğu soruların, artık sadece özgür yurttaşları kapsayan ve bütünlüklü bir erdem fikrini geride bırakmasıyla olmuştur. Buna karşın beden, bir sınırı işaret eder. Toplumsal sözleşmenin vesilesi ve büyük skalada garantörü olduğu gibi, günümüzün politikası için yani biyopolitik süreçler için de temel bir noktadır. Buna göre eğer egemenlik denilen aygıt rafine edilmemişse (örneğin biyoiktidar tertibatlarıyla), bedenlerin konuştuğu çağ, totaliter biçimleri olan yumuşak ve tatlı bir şekilde sürer. Demek ki beden üzerine sessizlikten ziyade bir uç konumlanmalardan bahsedilebilir. Ya hiç bahsedilmez, ki bu semavî dinlerin ideolojisidir; ya da aşırı vurgulanır. Burada söz devreye girer. *Cinselliğin Tarihi*’ndeki “bastırmadan ziyade daha çok dile getirme vardır” önermesi de bunu anlatır. Bunu dengelemek adına bedene değen, yaşamı çoğaltan fikirlerin güçlendirilmesi gerekir. Her iki uç noktayı kaynaştırmanın yolu, duysal olanı dilsel uzama yerleştirmektir. Yani hazzı, arzuları ve tutkuları estetize etmektir. Bunun haricinde eksik bırakılan ya da es

geçilen her nokta, totaliter ve kısır bir ağırlığın oluşmasına neden olur. Bu nedenle alışkanlığa dönüştürülen her edim, normal ve monotonluğu doğurur. Bu da aramızda soğuk yakınlıkların oluşmasına neden olur. Bu yakınlıklar her ilişkinin, benzerlik ve tüketim ekseninde çoğalmasına ve kişilerin iktidar ilişkisi yaratacağı bir zemini kurmasına yol açar.

Ö. B. Demir: Sözü geçen önermedeki saptamanın telifi bana ait olmasa da içeriğine katılıyorum ve söylediklerin ile (dolaylı olarak) teyit edildiğini düşünüyorum. Daha berrakçası, söylediklerin, beni bir kez daha önermenin isabetliliğine ikna etmiş oldu. Bu bir tenkit değil, izninle açayım: Bedene bakışımız, özlü bir silsilesini çizdiğin erken modern düşüncedeki analogilerin izlerini taşıyor. Beden, toplumsal örgütlenmelerin veya bir-aradalık formlarının bir şemsiye kavramı veya modeli olarak karşımıza çıkıyor. Basitçe *Leviathan*'ı işaret edelim. Hoş, not etmek gerekir ki Val Plumwood, o çok sevdiğim kitabında (*Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*) bedeni toplumun bir simgesi olarak görmemiz ve toplumsal yapıya atfedilen güç ve tehlikelerin insan bedeni üzerinde incelikle yeniden temsil edildiğini kabul etmemiz, özetle beden ile “siyasal beden” arasındaki sembolik değiş-tokuş ilişkisini önemsememiz gerektiğini söyler. Söyler ama dert edindiğim şey başka; biraz kıskırtmak istiyorum doğrusu. Demin sözünü ettiğim bu analogik alışkanlığın hâlen sürmesinde ise biyopolitika literatürünün katkısı elbette su götürmez: Mark Neocleous'un *Devleti Tahayyül Etmek*'inin ilk bölümü geliyor aklıma. Yazar orada Rousseau, Hobbes, Adam Smith, Salisburyli John vd. figürler üzerinden bir “devletin bedeni” muhayyile dağarını derliyordu. Öyle anlaşılıyor ki siyaset-bilimi terminolojisinin beden kavrayışımızdaki damgası hâlen tazeliğini koruyor. Alabildiğine bütünsel bir bedendir bu; kapalı ve sınırlanmıştır. Bu yaklaşımın bir diğer veçhesi de şudur: Bedenin, sosyal yapılara ilişkin projeksiyonlar temin eden bir sembolik veri madeni, yani sosyal yapıların dayattığı birtakım kuralların bir başka düzeyde temsil edilmesine aracılık sağlayan edilgen bir nesne, kısacası metaforik ve sembolik bir temsiller uzamı olarak işlenmesinin bedeni bir “nesne” olarak konumlandığından söz edilir. Foucault ve

Bourdieu gibi isimler de (sâir ‘sosyal inşacı’ figürlerle birlikte) buraya iliştilir. Gelgelelim, diğer taraftan, Foucault’yu bu hatta hapsetmek, onu alelâde bir tür sosyal inşa(lar) tarihçisi olarak sınıflandırmak öyle kolay olmayabilir. *Cinselliğin Tarihi*’nde yapılmaya çalışılan şeyi özetlerken, yaşamı hedef alan modern iktidar teknolojileri gelişti-çe artan bir karmaşıklıkla birbirine bağlanan bir ilişkiselliği nesnesi olarak tayin ettiğini söyler: “[B]edenleri ancak algılanma biçimleri ya da anlam ve değer yüklenme biçimleri bağlamında dikkate alacak bir ‘zihniyetler tarihi’ değil, ‘bedenler tarihi’ ve onlarda var olan en maddesel, en canlı şeylerin kuşatılma biçiminin tarihidir.” Bu şerhi düştüğüme göre devam edeyim. Antropolojik anlayışta da beden, kültürün ve tarihsel gelişmelerin canlı bir tanığı olarak, ve yine birtakım sosyal süreçleri dönüştürme ve üretme gücüne sahip bir uğrak yeri olarak oldukça cazibelidir. Örneğin antropolog Mary Douglas, sosyo-kültürel değerler sisteminin bilince dayattığı kategorilerin (tabular, saflık, kirlenme ve kirlilik gibi) bedene dair olanı da kuşattığını ve sınırlandığını göstermeye çalışırken ve o arada sosyal yapı, düzen ile sosyal sınırların anlaşılması çabasıundayken ‘beden’lerin bu çabanın bir sonucu olarak sembolik bir değer kazandığını vurgulamak zorunda kalmıştır. Bu da bedenin bir tür *pasifizasyonu* olarak değerlendirilir, fenomenoloji yönelimli nevezuhur “etkin beden teorileri” ile kıyaslanır ve eleştirilir. Burada öne çıkarılan bir örnek Judith Butler’dır: Onun “kurucu edim” düşüncesi, toplumsal cinsiyet kategorilerini statik bir iliştiirme (kimlik) veya farklı eylemlerin otomatize sürdürüldüğü bir failliğin mahalli olarak değil, zamanla belli belirsiz kurulan bir kimlik ve de edimlerin stilize tekrarı ile kurumsallaşan bir kimlik olarak tasarlar. Bununla toplumsal cinsiyetin hakikatini güvenceye alan ‘töz’ü buharlaştırmayı hedefler. Cinsiyetlendirilmiş öznelliklerin ve benliğin eylemden önce varsayılmasına itiraz eder ve eylemin *performatif* tekrarını öne çıkarır. Bu da özelliğin önkoşuludur. Butler’ın toplumsal cinsiyet kimliğinin toplumsal yaptırımlar ve tabularla sınırlandırılmış *performatif* bir başarı olduğu varsayımı da fenomenolojide temellenir. Beden de o arada kültürel kodların dikte edildiği ya da önceden verilmiş kültürel ilişkilerin cansız ve pasif alıcısı, “imlenmeyi bekleyen hazır bir yüzey” olmaktan kurtulmuş olur. Buna mukabil *performati-*

vite, kolayca giyilip-çıkarılabilecek bir kıyafet gibi veya bilinçli bir teatral dramatizasyon gibi olmaktan öte, öznenin *kurulduğu* bir süreç karşılık gelir ve bu itibarla bir “tercihte bulunma” edimi olmayarak iradî olanı dışlar. Butler’ın temel derdi, zihin/beden, eril/dişiil veya biyolojik/toplumsal cins(iyet) şeklindeki ikici ayrımların ve varsayımsal sürekliliklerin toplumsal cinsiyet eksenindeki işleyiştir. Kimliğin normatif bir ideal olarak kutsandığı (*töz metafiziği*) eril-heteroseksist hegemonya ve bu hegemonyanın çakışan iktidar rejimlerini pekiştirip doğallaştıran düzenleyici kültürel kurgusu (*matris*) olarak bu türden “tutarlı ve istikrarlı” ikici çerçevelerdir. Belki de Hegel’e referansla, sonsuz bir cinsel kimlikler/pratikler/söylemler/alanlar koalisyonu adına özgürleşmenin olanaklılığıdır ve nitekim *queer* projesinin de, normativiteye meydan okuyan bir “anti-kimlik” projesi olarak esnek ve sınırsız bir potansiyelle sonsuzluğa yayılmasına niyet edilir. Öte yandan bana öyle geliyor ki, maddesel beden veya bedenin maddeselliği meselesi, Butler’ın da tam olarak içinden çıkamadığı bir sorunsal oluşturur ve “toplumsal cinsiyet” tartışması kategorisine hapsedilir. Antrparantez, David Harvey’e göre ise, bedeni anlamanın doğru çerçevesi olarak Butler tarafından teklif edilen “maddeye dönüş” savı, beden siyasetinin temel biçimi olarak “geçimlik ücret”le birlikte, yani ekonomi-politik bir içerik ve edim ile düşünülmelidir; o da üretim, mübadele ve tüketim momentleri üzerinde etkileri olan bir sınıfsal meseledir. Mesele buysa, bir çağrışımla şuna değinmek elzemleşir: Beden üzerine düşünen bir hekimin, yığınlarca nicelikte “işçi bedeni”nden söz açmaması abes olacaktır. Yaralanma ve sakatlıkla sonuçlanan “endüstriyel suç salgını” olarak kıyamete varan nicelikteki iş kazaları ile meslek hastalıkları (“çalışma acısı”) dehşetengiz boyutlarıyla önümüzdeyken hele de. Dahası ve üstelik, korkarım meslek hayatım boyunca peşimi hiç bırakmayacak bir hastanın gözlerindeki o nemli ifadeden sonra: Bel ve kalça ağrısıyla başvuran, ağır yük kaldırma sonucunda gelişen travmatik disk dejenerasyonuna ikincil olarak sol bacağı tutmayan henüz 15 yaşında kavruk tenli bir inşaat işçisiydi. Bu çocuk işçi elbette sigortasızdı ve o nedenle sigortacılık ekseninde yapılanmış çalışma piyasasında, yani yargılanma ve kovuşturulmadan muaf tutulan bu taksirli suçlar cehenneminde “meslek

hastalığı” olarak raporlanamazdı. Kısaca Brecht’in *Bir İşçinin Hekime Çektiği Söylev*’deki o ilk mısrası ile, “Biliriz nedir bizi hasta eden!” ünlemesiyle düşünmek gerekir bunu. Yanıtlamak adına da fazla söz hâcet yoktur: Üzerindeki yıpranmış tulum, evin duvarındaki ıslak leke, rutubet ve küf yeterince açıklayıcıdır. Nitekim Émile Zola’nın *Germinal*’i (1885) yahut George Orwell’in *Wigan İskelesi Yolu* (1937) eseri de aynı minvaldeki tüyler ürpertici detaylarla doludur. Yine Jack London, Steinbeck veya Gorki yahut da Orhan Kemal romanları da öyledir. Ken Loach’un sahnelerinde yahut Lewis Hine’in fotoğraf karelerinde, Philip Levine’in dizelerinde de bize kendisini ayan beyan gösteren şeydir bu. Doğrudur: Uzak ufuklara inat, madde(sel) en yakınıımızdakidir; fakat burada bu kez farklı bir şeyi denemek istiyorum.

Butler’dan devamla, hâl böyleyken maddesel ve canlı beden söz konusu olduğunda bir sessizliğin hüküm sürdüğünü iddia etmek bana isabetli gözüküyor. Burada doğa durumunun yerini alacak bir ‘yapay’ birey olarak “politik beden”den (Hobbes) söz etmediğim gibi, vücuda gelme (*embodiment*) veya tecessüm karşılığındaki cismanî bedenden de söz etmiyorum. Kastımı, gövdesel (*corpus* veya *Körper*) değil ama Grekçesiyle “somatik” beden veya yaşayan beden (*Leib*) olarak da ifade edebilirim.

İkilikler üzerinden muhakeme kuruyoruz ve birini açıklamak üzere yekdiğerine müracaat ediyoruz. İkilikler çok geçmeden dikotomikleşiyor. Birey-toplum veya aktör-yapı ikiliğinde, bireyi atomistik ve izole kavramak ile onu toplumsal olanın sinesinde sönümlendirmek arasında salınıyoruz. Bu sakıncalardan kaçınmak adına kuramsal müdahâleler ile slalomlar yapıyoruz. Burayı şimdilik huysuz bir serzeniş olarak böylece bırakayım ve topu şuraya süreyim: Biyopolitikanın, daha doğrusu, Lemke’nin “makro biyopolitika” olarak tasnif ettiği düşünsel hattın “birey” (disiplin) ve “nüfus” (denetim) kutuplarını düşünelim. Öte yandan gündelik pratikler, biyoteknolojik yenilikler, genomik/moleküler ve dijital teknikler ile, tüp bebekler, kök hücreler ve organ nakilleriyle giden ve bana kalırsa fazlasıyla gecikilen bir yeni antropoloji var: Bir organik tözden ziyade okunabilir ve yeniden yazılabilir moleküler bir yazılım olarak canlı beden... “Organik bü-

tün olarak yaşam” yerine P. Rabinow’un sözünü ettiği “enformasyon olarak yaşam” var, “biyotoplumsallık” gerçeği var. Özetle “makro” olanın yanında ve bundan böyle, N. Rose’un yakıştırmasıyla bir “aşağıdan biyopolitika” sivrilmekte. Dahası, David Le Breton’un dönüştürülebilir bir *medya* olarak ele aldığı “müsvedde beden”in tıbbî ve tıbbî-olmayan çağdaş dönüştürme tekniklerini sıraladığı eserinin (*Bedene Veda*) yardımıyla derlenirse: Dövmeler, *piercing/branding/stretching*ler, estetik cerrahi, kozmetolojik müdahâleler, cinsiyet geçişi, protezler ve implantlar, *body-building* ve anabolizanlar/suplemanlar, hormonal modifikasyonlar, “kimyasal protezler” olarak psikotrop ilaçlar ve plastik benlikler, siber-kültür ve sanal cinsellikler, genetik manipölasyon, genom sekanslama, genetik tadilat, biyolojik ıslah ve tıbbî imalât, mutant gıdalar ve canlılar, biyo-bankalar eliyle biyolojik kapasitenin yükseltilmesi, biyo-baskı teknikleri ve üç boyutlu yazıcılar, siborglar, yapay zekâ ve robotik, enformasyon/bilişim... Nihayet, epistemik değişim ve yenilik furyâsının yanında bir de biyoteknoloji firmalarının Ar-Ge, üretim, tedarik ve pazarlama etkinliklerinde somutlaşan bir “biyokapital” (K. S. Rajan) gerçekliği yükselmiştir. Bütün bunlara karşılık, gene Le Breton’un yüksek perdeden altını çizdiği gibi, “bedenin sonunun kaçınılmaz olduğu yönündeki kendinden geçmiş söylemleri yalanlayan, insanlık hâlinin sonsuz kırılganlığını hatırlatan gerçek de, bir o kadar canlıdır; [n]e mutlu ki dünyanın tadını kaybetmeyecek kadar etten ve kemikteniz hâlâl!” Bildiğimiz bedenin sonuna yaklaşıp bile hâlen etten-kemiktenizdir ve “Yapay Zekâ metafiziği, bedenin fiziğine umutsuzca toslar”. Sahiden de bir vakitler “öznenin kalesi” olan beden, şimdilerde birtakım parça değişiklikleri ve ekleme-çıkarmalarla, modifikasyonlarla bir “hayalet”e dönüşmüş ve insanın kendisine en yakın başkası hâline gelmiştir. Sanallık çağındaki bu siber-kültür atmosferinde bedenin veya gövdenin protezleştirilip yapay kılınması, performanslarla buharlaşmanın eşğine gelmesi bir tür *plastisiteye*, yani yoğrulabilirliğe işaret eder ve bu da bir çeşit özgürlük temsiline dönüşmüştür. Çünkü beden, bireyler için “taşınabilir bir dünya”dır ve üzerinde hâkimiyet kurulabilir bir *teritoryal* sahayı imâ eder. Bu anlamda bedene dönmek, bedenle ölçsüzce meşgul olmak, Le Breton’un da vurguladığı gibi, esasen “dünyanın teni”nin

kaybedilmesinin bir neticesidir. Buna nazire gibi cınlayan satırlarında, sosyolog Zygmunt Bauman, dönemimizin paradoksunu şöyle açıklıyordu: “Hiç bu kadar özgür olmamıştık. Hiç bu kadar güçsüz hissetmemiştik.” Buna göre en sinkaflı vurgulara (*blasphemy*) varıncaya dek dini eleştirebiliyoruz, özgürce sevişebiliyoruz, dilediğimiz siyasî akımla ilişkilenebiliyoruz, zaman-mekân sıkışması ahvâlini deneyimlerken yeryüzünün ta öbür ucundaki bir nesneyi sipariş edebiliyoruz(-dur); fakat öte yandan, alabildiğine *kazuistik* biçimde düzenlenmiş, normatif kılcallarıyla yaşamın her yanına nüfuz etmiş global Kafkask bürokrasiyle savaşıırken tükeniyoruz(dur) da. O hâlde, sanırım, karşımızdaki tablonun bir özgürlük illüzyonundan ibaret olduğunu da ileri sürebiliriz. Buradan gene Foucault’ya dönelim.

Gerçekten de Foucault, internet gibi bir yeniliğin yeryüzü gündemine girmesinden önce ölmüştü. İnterneti (telaffuzu 1985; kamusal kullanımı ise 1990’lar) ve bir elektronik devre elemanı olarak onu önceleyen transistörlerin (1947) yeryüzünün ve tüm zamanların en büyük icadı olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır bugün. Bu anlamda günümüzde bir *bilişsel* veya *dijital* kapitalizm ahvâlinde yüzdüğümüz söyleniyor. Dahası, 2008 krizinden sonra yıkıldığı savlanan Keynes, Schumpeter, vd. iktisatçıların telifinden çıkmış (ve kalite politikaları, dijital devrim veya bilgi teknolojileri gibi *Toyotist* yahut post-Fordist yeniliklerle modifiye edilmiş) sanayi modelinden bu yana kurulmakta olan ve içinde yüzdüğümüz söylenen “Endüstri 4.0” yapılanmasını (Almanya, 2011) ve onun içerdiği girişimci öznellikleri, yeni yurttaşlık formlarını, yeni istihdam olanaklarını ve hepsinin altında yatan dinamik, akıllı (*smart*) ve “insansız” üretim modlarını düşünebiliriz. Öyleyse bugüne bugün, dijital platformlarda, gömülü (*embedded*) veya özelleşmiş/adanmış donanımlarda, siber güvenlik kodlarında, hücresel taşıma sistemlerinde, entegre “bulut” koordinasyonunda yeni bir endüstri nesli vücut bulmuş gibi gözüküyor. Bununla, büyük veri (*big data*) meselesinin yapay zekâ ve makine öğrenmesi (*machine learning*) ile işlenmesi sonucu ortaya çıkan iletişimsel-ağsal (*internet of things*), yazılımsal, esnek, otomatik (mekatronik) ve otonom (akıllı) bir yeni programlama sistemi kastediliyor.

Bu noktada, Kant-Husserl-Heidegger sacayağında dolanarak, Deleuze ve Derrida'yı da yürüme eksenine kaydederek 1990'ların ortalarından bu yana oldukça yoğun ve oylumlu eserlere imza atmış olan ve hâlen de şaşırtıcı bir tempoyla üreten Fransız filozof Bernard Stiegler'in (d. 1952) *Teknik ve Zaman (La technique et le temps)* başlıklı üçlemesini de düşünebiliriz. Felsefî çalışma grubu *Ars Industrialis*'in öncü-kurucusu, Georges-Pompidou'nun bünyesinde kurulan Araştırma ve İnovasyon Enstitüsü'nün direktörüdür. Derrida'nın doktora öğrencisidir ve bireyleşme (*individuation*) kuramını merkeze alan özgün ontolojisiyle Gilbert Simondon'dan (1924-1989) çokça esinlenmiştir. Stiegler, bireyin bir teknolojik dünyanın içine fırlatılmış olduğunu ve üçüncül (*tertiary*) hafızasının (teknik) burada kaydolarak kendisini, zamansallığını ve kolektif uzamı kurduğunu öne sürer. Teknolojiyi bir *pharmakon* olarak, yani hem bir devâ, hem de zehir olarak anar. Onun da taşıyıcısı olduğu bir "simgesel sefalet"i (*misère symbolique*) genişçe analiz eder; buna göre teknoloji kolektif-psişik cevherimizi oyan bir yıkım sürecini imâ etmektedir. Teknoloji, üretim süreci bağlamında arzunun biçimlenmesinin endüstriyelleşmesini yordamaktadır. Stiegler, otomasyon ve ekonomideki robotlaşma sürecinin etkilerini yorumlarken istihdam (*l'emploi*) ve çalışma/emek (*le travail*) arasında bir ayrıma gider ve şunu söyler: "Geleceğin büyük sorusu, istihdamsız çalışma olarak tanımlanabilecek otomasyon ile yeni çalışma biçimlerini ekonomik bir değere kavuşturacak yeni istihdam biçimleri arasında kurulacak eklemlenmenin seyri ile ilgilidir." O hâlde Stiegler'in özgün yönlerinden biri, çıkışı ve alternatif opsiyonları da gösterebilmesidir belki de.

Bu noktayı, son zamanlarda sıkça işittiğimiz şu iki isimle de teçhiz edebiliriz: Byung-Chul Han'ın okumasıyla, şiddetin topoğrafyasının; egemenlik toplumunda, disiplin toplumunda ve nihayet geç modern performans toplumunda sırasıyla "dekapitasyon-deformasyon-depresyon" şeklinde aşama kaydetmiş olmasını ve bugüne bugün şiddetin o içselleştirilmiş ve ruhsallaştırılmış tabiatını, içe-patlamasını (*implosion*) ve nihaî nokta olarak çökkünleşmeyi (*depression*) düşünelim. Yahut da sanayi-sonrası kapitalizmin medya ve iletişim/enformasyon teknolojileri ayağına odaklanarak orada yuvalanan 'öznellik' ve 'ar-

zu'nun peşine düşen “Bifo”nun içini bilişsel emeğin toplumsal bedenselliği olarak doldurduğu “kognitarya”yı, “beyin işçileri” ile “zincir işçileri” arasına yerleştirdiği ayrımı, semiyo-kapitalizmin insan zihninde yarattığını savladığı “antropolojik mutasyon”u ve “bilişsel tâbiyet”i düşünelim.

Yeni insan çoktan yükseldi: İnsan bedeniyle iştigâl eden bir sayısal-cı olarak, bu gecikmişliğe ve de girişte sözünü ettiğim sükût/ihmal rejimine hayıflanıyorum. “Duyusal olanı dilsel uzama yerleştirmek” dediğin sentezin nedense ötelendiği kanısındayım. Kısıktıcı olması adına Baudrillard’ı da çınlatayım isterim: “Bugünü unutan Foucault”-yu yazmıştı akademik mahfillerden aforoz edildiği o meşhur makalesinde.

A. Yıldırım: “Maddesel ve canlı beden” meselesi ne anlama geliyor? Oradan başlayabiliriz. Eğer kastettiğin duyan, konuşan, uyuyan ve yorulan beden ise, bu zaten her gün birlikte olduğumuz hayvandır. Daha evvel de dediğim gibi bir sessizlikten ziyade çok fazla dillendirme söz konusudur. Bu belki, Horkheimer’in deyimiyle öznel aklın düşünceye musallat olmasından ötürü bizi felakete iten bir akıl tutulmasıdır. Her neyse, mesele bu değil. Yine de sessizlik ısrarına puan verelim ve değerlendirmeye alalım. Düşünce tarihine bakıldığında beden denilen şeyin kendi başına bir şey ifade etmediği görülür. Örneğin Platon için “ruhun hapisanesi” rolüne sahiptir. Zaten Platon’un ifade ettiği bir şeyi aşmak için yüzyılların geçmesi gerekir. Bu da özellikle fizikteki gelişmeler ve bu sayede modern öznenin formülasyona kavuşmasıyla olur. Başka şekilde Platon ile baş edemezsiniz. Ancak siyasal aklın işletilmesinde Platon, zaten kurulabilecek bütün formülleri *Politeia*, yani *Devlet* kitabında irdeler. Farabi, Hobbes, Schmitt ve Badiou (ve diğerleri) bu metni bolca açmışlardır. Buna göre politika ve kimlikler söz konusu olduğu zaman Platon dışında düşünmenin çok zor olduğu kanaatindeyim. Çünkü bir düzenin sürekliliğini sağlamanın yolu, birlikte yaşam olanağını güçlendiren her türlü olasılığı soyutlamaktan geçer. *Politeia* da bize bunu sağlıyor. Neyse, konumuza yeniden dönersek beden meselesinin modern bir sorunsal olduğunu söyleyebilirim. Bunun da Galileo ve Newton’un astronomi

ve fizikteki keşifleriyle yakından bağlantılı olduğunu açıkça ifade etmeliyim. Bu meselenin öyle Hobbes gibi bir filozofun aklına gelen, sabahdan akşama işlenebilecek bir şey olmadığı aşikârdır. Zaten felsefenin serüveninde bilimsel ilerleme ile düşünme tarzları arasında her zaman bir paralellik vardır. Çünkü Foucault'nun deyiimiyle her çağın kendi ait bir *epistemesi* söz konusudur. Bu episteme içerisinde düşünme olanağının ifade birlikleri ve belli bir söylem düzeni mevcuttur. Çünkü evrenin bilinebilir olmasından sonraki aşamada, yani makro meselelerin (Tanrı, evren gibi) matematiksel olarak bilinebilmesinden sonra bireyden başlamak üzere grupların, kümelerin, toplulukların ve giderek toplumların düzenine dair sorular ortaya atılmaktadır. Bunun için, dikkat edilirse, o dönemde yazılan felsefe metinlerinin çoğu insan aklı ve zihni üzerine birer deneme başlığı altındadır. Bu metinlerin içeriğinde algı, duyu, iştah, izlenim, ide gibi sınırlı ve sonlu varlık olan modern insanın özellikleri vardır. Bu sorular aynı zamanda bedenle doğrudan ilgilidir. Özellikle Berkeley ve Hume algı ve duyuyu esas alırken Locke, Leibniz ve Descartes'a daha yakın durmaktadır. Yani kısaca beden meselesinin en yalın işlendiği ve klasik psikoloji denilen alanın temelini oluşturan bir otantikliğe sahiptir. Burada bir ikilikten ziyade birbirine doğru yürüyen parçalardan bahsedilebilir. Nitekim Kant'ın deneycilikten aldığı “bilginin kaynağı dış dünyadır” önermesi eksiktir. Sürdürülebilir bir tarafı yoktur. Çünkü dış dünyada her şeyi deneyimleme imkânına sahip olmadığımız için spekülasyon yapmak zorundayız. Nitekim Aristoteles'in düşünme sistematikinden öğrendiğimiz nokta da budur. Neyse, bu meseleyi burada bırakmak ve bedenin çağımızdaki anlamına yönelmek isterim.

Ö. B. Demir: Oraya doğru hareketlenmeden evvel eşelemek istediğim bir husus var: Foucault'nun, tıbbın topluma olan nüfuzuna, yani toplumsal alanın inşasındaki kurucu rolüne, siyasal-hukuksal-ekonomik süreçlerle eklemlenmesine ve tıbbî bilginin de iktidar teknikleri etrafında düşünülmesi gerektiğine ısrarla vurgu yapması sahiden de fevkalâdedir. Tıp “biyopolitik bir strateji”dir tamam, ama salt o kadar değil. Foucault'da tıp, sınırlı bir boyuttadır; modernite ve uluslaşmayı yaşamın, nüfusun ve bedenlerin tıbbileştirilmesinin izini sürerek ele

alıyordu o. Öte yandan külliyatında, günümüz tıbbına ve çağdaş tıbbın beden kavrayışının birtakım hak mücadeleleriyle ehlileştirilmesine dair bir şey bulamayız. Bu bir yanıyla metot-olmayan-metodolojisinden (arkeoloji ve jenealoji), bir yanıyla da o çalışkan temkinindedir. Ne olursa olsun Foucault bir tıp-karşıtı değildir. Rio de Janerio’da yaptığı “Tıbbın Krizi ya da Karşı-Tıbbın Krizi” konuşmasındaki Illich eleştirisinde yakalayabiliriz bunu. Foucault’da beden (hiç değilse 1974 ve sonrasında) “iliklerine kadar tarihle dolu” idi, kesinkes toplumsal düzlemde vuku bulan bir tarihsellikte yoğunlaşmış (*biyotarih*) bir bedendi; özetle, bir dolayım ve dolaşım olarak beden... Bir tür tarihsel sosyoloji icrası. *Kliniğin Doğuşu*’nun yine kendisi tarafından “siyasî bir kitap” olarak nitelendiğinin altını çizelim.

Kendi payıma, düşünürün veya müellifin o biyolojik sıradanlığını teneffüs etmeye çalışmaktan ve bunu bizzat biyografik verilerle sınamaktan bir an olsun vazgeçmedim. Yapıtlar dışında yaşamışlığın bir “doğdu, çalıştı, öldü” parantezine hapsedilmesinden hazzetmedim. “Bedenin felsefesi”nden bizatihi “felsefenin bedeni”ne açılan bir patikayı düşledim. Bu, sanat eserinin salt *formalist* bir irdelenmesi, onun salt bir ürüne soyutlanması gibi geldi; öyle ki kendimi biraz da ‘Rus biçimcileri’ne itiraz eden Brecht gibi konumlandırıyordum. Bir müktesebat sapmasıdır, profesyonel deformasyondur belki bu inadım. Ne ki, insandan söz ettiğimizde “ömür” meselesinin ta türümüzün evrimsel serüveninden başlayarak bir asal belirleyen olduğuna kâniyim. Aynı şekilde, bilişsel/psikolojik tuzakların (*bias*) ve gayet sıradan zaafların ayıklanmasının, özetle zihnimizde devinen süreçler ve yapıp-etmelerimiz ilâ yeryüzü gerçekliğinde olup-biten arasındaki açının muhasebesini yapmaktan bıkmayan olgun bir materyalizmde sebat etme kaygısının önemine de. Kezâ, düşünömsellik erdeminin asgari düzeyde biyo-psikoloji nosyonu gerektirdiğine de... Foucault’da “beden” ele avuca gelecek bir tanıma kavuş(turul)maz (dahası, öncelikle söz konusu edilen, insan bedeni ve yaşamıdır). Az da olsa somutlaştırmak adına, bu noktada “hastalıklarının öğrencisi olmak” erdeminden söz etmek istiyorum. Gerçekten de sağlık, Canguilhem’in yakıştırmasıyla “organların sessizliği” olduğu ölçüde, hastalığın gü-rültüsüne kulak vermeyi, onun maddesel akorduna eşlik edebilmeyi

övmek gerekir. Marcel Proust da, hastalığın, “sözü en çok dinlenen hekim” olduğunu yazıyordu, *Sodom ve Gomorra*’da: “[B]aşka türlü tanıyamayacağımız işleyişleri fark etmemizi, öğrenmemizi sağlayan, onları çözmemize imkân tanıyan tek şey, hastalıktır. Her gece yatağına külçe gibi yığılıp uyanıncaya, yataktan kalkıncaya kadar yaşamayan bir adam, uykuya ilişkin, büyük keşifler değilse de, en azından küçük yorumlar yapmayı hiç aklından geçirebilir mi? Uyuduğunun farkında bile değildir. Uykuyu takdir edebilmek, bu karanlığı biraz aydınlatabilmek için, biraz uykusuzluk, yararlıdır.” Buna paralel bir biçimde, Goethe de, 1830 yılında J. P. Eckermann’a şunu söylemiştir: “Hastalığımdan çok şey öğrendim; hayat, hiçbir konuda bu kadar öğretici olamaz.”

Girişte Nietzsche’den dem vurmuştun. Bu söylediğimi belki de en net biçimiyle, bir Nietzscheci olarak Foucault’nun eserlerindeki beden sorunsalı ile bizzat Nietzsche’nin beden kavrayışını kıyaslayarak billurlaştırabiliriz (*Nietzsche’nin Dansı*’nda tafsilatıyla icra edildiği gibi). Nietzsche açıkça hastalıklarının talebesidir. Sağlık sorunu onda merkezi ve başattır; beden meselesi fizyolojiktir. Oluşun fizyolojik koşulları ve bir yankı olarak sağlık durumunun iyiden iyiye kötüleşmesine (1887) koşutlukla işlediği “büyük sağlık” (*große Gesundheit*)... “Bedeni hor görenleri hor görür” o. “[G]eniş açıyla bakıldığında, felsefenin yalnızca bedenin bir yanlış anlaşılması ve yorumu olup olmadığını sık sık soruyor”dur kendisine. Buradan kalkarak ve her halükârda, “Foucault ve beden” dendiğinde bizatihi “Foucault’nun bedeni”ni düşünmekten kendimi alıkoyamıyorum ve bunda inat ediyorum. Çok daha elverişli buluyorum. O hâlde onun bedenine gelelim: Modern cinselliğin tarihini yazmanın, her ne kadar kendisi otobiyografik sülardan ısrarla sakınsa da, Foucault’nun eşcinsel oluşuyla yakinen ilişkili olmadığını kim iddia edebilir ki? 1940’lar ve ‘50’ler Fransız toplumunun basıncını idrak ettiği ölçüde kişisel bir girişimdi bu. Nitekim İsveç’ten gelen iş teklifini kabul etmesinin nedenlerinden birinin, daha açık ve özgür bir cinsel(lik) ortam(ı) bulma umudu olduğunu alenen söyler. Türdeş olmayan, çok-biçimli ve marjinal “kenar cinsellikler”in tarihsel *a priori*si üzerine yoğunlaşırken, aynı Foucault’da, kaba bir Gauss prensibi hesabıyla nüfusun yarısını teşkil eden kadınların be-

denine ve kadın-oluşa dair benzer bir hevesi bulamayışımız yeterince açıklayıcı değil mi? Demografik vurguyu meselenin yakıcılığı lehine yapıyorum. Nitekim jinekoloji ve obstetrik üzerine detaylı bir soruşturmaya giriştiğimde, branşta neyin bilindiği ve nasıl sunulduğu ile ilgili dehşet uyandıran bir düzeyle karşılaştım; orada nasıl da balta girmemiş bir vasat Kartezyenizmin cirit attığını görmek utanç dolu bir deneyimdi. Ezcümle, Foucault da son tahlilde bedenselliğiyle Foucault'dur. Şüphesiz biyopolitikaya *ad nauseam* mihlanmak zorunda da değiliz: *Flesh* (ten, *chair*) ve *meat* (et, *carne*) meselesi de var sana sormak için can attığım. Merleau-Ponty'nin yanıtı içinde saklı o çarpıcı sorusuyla birlikte tabii: "Bedenimiz mi var? Beden miyiz?"

A. Yıldırım: Bu sorunun başlarına dönersek, bedenle ilgili sorduğunuz sorunun Merleau-Ponty'nin Kartezyen ayrım eleştirisinden mülahem olduğunu söyleyebilirim. Çünkü bu "ikilik" meselesini kafaya takan iki hat biliyorum: İlki diyalektiktir; diğeri ise, fenomenoloji düşüncesine sahip olan Husserl, Heidegger ve Ponty'dir. Özellikle bedeni öne çıkarması babında Ponty isminin altını çizmemiz gerekir. Her ne kadar Husserl'in açtığı yolu geliştirse de ondan çok köklü ve yeni olmadığını ifade edebilirim; ancak fenomenolojinin psikolojizme düşme tehlikesi her zaman vardır ve de olmuştur. Ponty'nin önemsemediği şey "*flesh*" yani tendir. Bunun içinde metafiziksel bir tüketememe hâli vardır. Belki ilgisiz olacak ama Yakup Kadri'nin bir romanında "tendeki o gizem" minvalinde bir şeyler anımsıyorum. Evet *flesh* konusu, tarzı, rengi, üzerindeki işaretleriyle gizemli bir alandır. Diğer taraftan "*meat*" dediğin şeyin felsefede olumlayıcı bir karşılığı yoktur. Örneğin *meat* derken aklıma İngiliz heykeltıraş Anish Kapoor'un o kocaman etleri beyaz duvarda sergilemesi gelir (Deleuze'ün F. Bacon'ın çizimlerini tartışırken [*Duyumsamanın Mantığı*] kullandığı *viande* gibi yahut "*carnal art*" gibi). Bu da Benjamin'in aurasını yitiren dünyasında, kült değerın kaybedilmesinden sonra her şeyin sergileme değeri taşıması anlamına gelir. Belki artık sergileme değeri üzerine düşünmemiz gerekir. Fazla nostalji yapmaya gerek yok. O nedenle Locke'tan bu yana düşündüğümüz bir bedenimiz var. Oradan yürüyeyim.

En temel düzeyde mülkiyeti bize ait olan ve yasalarla tanımlanmış, damgalanmış, ölçülmüş ve envantere kayıtlı bir bedenimiz mevcuttur. Bu anlamda bedenin bir iktidar sahasında tanımlanması, fenomenolojinin algılama, düşünme, dil gibi dolaysızlıklarından daha tarihsel ve yüklüdür. Yine devamla, sorundaki fenomenoloji tonunu bir tarafa bırakıp biyopolitikaya yönelmeyi yeğlerim. Ancak bir ayrım yapmak gerekir: Bedenle doğrudan ilgisi olan biyoiktidar iken dolaylı olarak uğraşan biyopolitikadır. Çünkü biyopolitika kalabalıklarla yani nüfusla ilgilidir. Bu aynı zamanda mekânsal, ekonomik ve coğrafi boyutlara sahiptir. O nedenle biyopolitika, makro ve mikro politika denilen, iki hatta ele alınması gereken bir meseledir. Felsefi yoğunluğu nedir diye sorarsan, pek azdır diyebilirim. Yani biyopolitikanın formülü az felsefe, orta düzeyde politika, fazlaca ekonomidir. Esasen ekonomi-politiktir. Bu meselenin felsefi bağlamda derinlikli bir sorunsal olduğunu düşünmüyorum ancak devletlerin özellikle makro ve de mikro düzeydeki politikalarıyla daha da ilgilidirler. Kusura bakılmasın, biyopolitikanın felsefeyle yakın bir ilişkisi yoktur fakat teması vardır. O da bundan dem vuranların felsefe formasyonu almaları ve felsefi jargon kullanmalarından kaynaklanır. Yine de, beden ekseninden çok fazla uzaklaşmadan, Xavier Bichat ile Georges Canguilhem'in ciddi etkisi altında biyopolitika tartışmasını yürüten Foucault'nun bu meselenin koordinatlarına erişirilmesini en sahici biçimlerde kotardığını söyleyebilirim. Çünkü Foucault'nun beden sorunsalına bakışı, pür felsefi bir nazardan ziyade yaşam, canlılık ve biyolojik süreçler üzerine yapılan saha çalışmalarıyla desteklenmektedir. Yinelenmesi gerekiyorsa, beden meselesinin felsefenin vazgeçilmez bir tartışması olmadığı kanısındayım. Bu, meselenin önemsiz olduğu anlamına gelmemekle birlikte başka bağlamlarda ve izleklerde tartışılabilir olmasını hatırlatan bir yaklaşımdır. Belki de çağımızın gürültülü şekilde öne çıkan meselelerinden birisi olmasından dolayı bu kadar revaçtadır. Kendi adıma Bichat-Canguilhem-Foucault hattının verimli olduğunu iddia ediyorum. Onun dışında kalan tartışmanın hâlen Descartesçi bir tona sahip olduğunu ve günün sonunda bu bağlamdan pek de uzak ve muaf olunamayacağını da eklemek istiyorum.

Ö. B. Demir: Ulus Baker, doktora tezinde şuraya parmak basıyordu: “Günümüzde, Batı’dan Doğu’ya, çağdaşlarımızca, 17. yüzyılın önemli Fransız filozofu René Descartes’ın ‘büyük günahını’ anlamaya çağırıyoruz: Bilinçli varlığın ‘özneelliği’, beden-zihin ikiliği (ve bunun yüzünden, her türden ikilikten) ve Batı metafizik düşüncesinin ‘kafatası içi’ oluşundan sorumlu olan Kartezyen dünya görüşü filozoflar, sosyologlar, her türden bilim adamınca şiddetle eleştiriliyor.”

Sahiden de bedene dair yeni literatürün ortaya çıkış anlatısında, Descartes’ın bir günah keçisi olarak anıldığına sık rastlarız. Kartezyen mirasın reddiyle zembereğinden kurtulabilmiş bir tepkisel dönüş tariflenir. İlginç bir noktayla sürdürüyüm: Kojin Karatani, Türkiye’deki bir söyleşisinde “Batılılar Descartes’a iki tokat attıklarında başlarının göğe erdiğini zannedebiliyor,” dedikten sonra *cogitonun* sistemler arasında olmanın bilinci olarak başka ‘kendi’likler ve öznellikler ile zorunlu ilişkisini anımsatıyor, nihayet Spinoza için “Descartes’çıydı, ama Kartezyen değildi” tespitinde bulunuyordu. Deleuze’e göre ise, Kartezyen felsefe Spinoza’nın hiçbir zaman düşünme yordamı olmamış, daha çok retoriği olmuştur. Bir “beden filozofu” olarak Spinoza’yı ve onda “insan zihnini oluşturan idenin nesnesi” olarak karşılığını bulmuş bedeni zikretmek farzdır belki de. “Gerçekten de, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi,” diye yazmıştı. Daha evvel Nietzsche’nin sözünü etmiştim. Cemal Bâli Akal da “Spinoza ve Nietzsche arasında düşünsel bir ortaklık aranacaksa, bunun öncelikle ‘beden’ sorunu çerçevesinde aranması gerek[tiğini]” söylüyordu. Spinoza, beden ve zihnin zorunlu birliğini (ve paralelliğini) açıklamıştı. Zihnin kapasitesinin ve etki alanının bedenin kendisi olduğunu işaret etmişti; özcesi, beden fikri/idesi ile beden bir ve aynı şeydi, varlığın eşit ifadeleri olarak ilkece aynı düzene bağlıydılar (tekillik ve upuygunluk). Bir bedenin hep başka bedenlerle ilişki içinde kendi etkinliğini kurduğunu söylemişti. Bir özgürleşme uzamıydı beden. Evet: Karşılaşmalar ve rastlantılar, tutku ve arzular, neşe/sevinç ve keder, duygulanımlar ve (bedenin duygulanımlarının fikri olarak) duygular derken, bilgiyi bedenleştirebilmiş ve Kartezyen düalizmi kırarak zihin-beden problemini bambaşka bir boyuta (içkinliğe) taşımasıyla kategorilere sığmayacak kadar müstesnalaşan bir Spinoza:

Aykırı, aşırı ve kural-dışı. Sinirbilimci, dahası nörobiyolog şapkasıyla A. R. Damasio da ondan çokça beslenmişti. Damasio'nun "insan duygulanımlarının evrensel teorisi", insan bilgisinin beyinde doğuşta var olan birtakım temsillerden oluştuğunu ve düşünme ediminin de, bu temsillerin yönetilmesi ve sıraya konulması süreci olduğunu varsayarak yola koyuluyordu. Bu temsillerden en önemlisi ise, bir bütün olarak bedendir. Duygulanım ise, zihinsel bir değerlendirme süreci ile bu sürece cevaben bedensel bir duygulanım durumu yaratacak şekilde ortaya çıkan doğal süreçlerin bir kombinasyonudur. Zihin-beden, birbirine giriftçe dokunmuş ve aralarında bir dışsal hiyerarşi kurulamayacak (ve ikiciliğe kurban edilemeyecek) kadar *monolitik* bir antitedir. Bilhassa *Looking for Spinoza* (2003) eserinde zihinsel duygu (*affectus*) ve bedensel duygulanım (*affectio*) konusundaki Spinozist ilhamı açıktır ve filozofun ontolojik olarak temellendirmeye çalıştığını bir yönüyle bu kez nöral korelatlar aracılığıyla ortaya koymaya girişir. Bir yandan da, belki magazin el bir detay olarak, gözüm Žižek'i ısırtıyor: Bugün Fransa'dan Amerika'ya akademinin yazılı olmayan kurallarından birisinin, "Spinoza'yı sevmek" olduğundan söz ediyordu. Althusserci "bilimsel materyalist"lerden Deleuzecü "şizoanarşist"lere, dinin rasyonel eleştirmenlerinden liberal özgürlüklerin savunucularına ve dahası feministlere kadar hemen herkesin günümüzde Spinoza'yı sevdiğini vurguluyordu. İmdi, bir '-izm' yahut '-cı/cu' takısıyla ifade bulan angajmanlara gönül indirmediyi bilsem de, senin, günün sonunda ve son kertede kendini bir "Spinozist" olarak tanımlamayı tercih edeceğini seziyorum. Spinoza'da ne bulabiliriz?

A. Yıldırım: Spinoza ya da Deleuze beden filozofu değildirler. Zaten beden, felsefe açısından çok da girift bir sorunsal değildir; ifade ettiğim gibi, daha çok politik alanın bir karın ağrısı mesabesindedir. Spinoza bedenden bahsederken duygular, duygulanışlar, duygulanımlardan bahseder. Ancak üç bilgi türünü sıraladığında Descartesçi bir tutum içinde birinci tür bilgi olarak görür bedeni. Ayrıca çok abartılan bir söz daha vardır. O da "bir bedenin ne yapacağını [veya nelere muktedir olduğunu] bilmiyoruz" meâlindedir. Bununla bedenin "hiçbir zaman bitmeyecek bir proje" olduğu iddia edilir. Abartıl-

maktadır; çünkü bedenlerin biyotarihi, bizi “*in statu nascendi*”, yani hep doğum durumuna dönen ulaşılamaz bir beden idealinden alıkoyar ve devinimsel-söylemsel süreçlere ikna eder. Abartılmaktadır; çünkü biyoiktidar ve biyopolitika süreçlerinin işletildiği bir çağda bedenin yapacağı her şey bilinir, hatta ne yapması gerektiği bile tanımlanır. Teknolojideki gelişmelerden sonra bu tür şeylerin bilinmemesinin imkânı yoktur. Bu durumda felsefenin teknolojinin gerisinde kaldığı ithamında bulunmak zorunda kalırız. Kaldı ki beden tartışmalarının bu denli alevlenmiş olmasının ve son yirmi yıldır birçok kuramsal sorgulamanın alanı olan “beden”e ilginin bu denli yoğunlaşmasının da çağımıza ilişkin izdüşümleri vardır. Anthony Giddens ve Bryan S. Turner gibi meşhur sosyologlara bakılırsa, bu ilginin kaynağına ilişkin kabaca şöyle bir kavramsal listeleme yapılabilir: Yeme bozuklukları, obezite, diyet ürünler, mahremiyetin dönüşümü, fiziksel sağlığa, farklı besin gruplarının bedensel etkilerine ve genel itibarıyla “iyilik/zindelik” (*wellness*) alanına duyulan yaygın kamusal merak, popüler kültür ve ideal beden algısı, *New Age* kültürleri ve cilalı imajlar evreni, değişen tüketim kalıpları ve güzellik ölçütleri, kitle iletişim araçları ve yeni sekülerlik, hizmet sektörü ve boş zaman, plastik cerrahi ve kozmetik yenilikler, gelişen biyoteknolojik ürünler, toplumsal/sembolik etkileşimler ve bedensel müzakereler ile toplumsal-cinsel aktörlerin *tecessümü* meselesi, kadın hareketlerinin gerek siyasal gerek toplumsal etkisi ve akademik feminist çalışmalar (özellikle patriyarka, cinsiyet ve cinsellik ile iktidarın beden üzerinde temsili gibi konuların yoğun biçimde işlenmesi), eşcinsel ve *queer* hareketler, gelişen tıp teknolojileri, HIV-AIDS’e (ve yeni salgınlara) karşı duyulan ve artan korku, tüketim kültüründe nesneleşen beden ve yeni yaşam tarzı ile buna bağlı estetik kaygı... Dahası, “beden ve sosyoloji” meselesinde, esasında, Jean Baudrillard’ın ‘Marksist’ olduğu dönemlerinden günümüze kalan başlıca iki çalışmasından biri olan *Tüketim Toplumu*’nda (*La société de consommation*, 1970) yer alan “En Güzel Tüketim Nesnesi: Beden” başlığı altında (2017; s. 163-193) irdelenir ve neoliberalizmin şaha kalktığı zamanlara ilişkin görece erken bir bakış sunmasıyla önemsenmesi gerekir. Orada kitle iletişim çağına, doğal ihtiyaçlar ve haz ilkesi ile bunun mal ve hizmet ekonomisine uzanan

göstergeler manzumesine, alışveriş takıntısından lüks fetişine, beden bakımından cinselliğe, reklamdaki Pop Art'a ve bireylerin dinlenme biçimlerine dek tüketme ediminin global-ahlâkî çıktıklarına varıncaya dek bir dizi uğrağı adımlar. Tüketim fenomenine tümleşik uzantısıyla bir çerçeve çizer, ilginç sorular sordurur ve ufuklar açar. Buraya, "kurum"u (*institution*) toplumun düşünme, fikir ve davranış alışkanlıkları olarak tanımlamasıyla, kısacası yerleşik ana-akım iktisadın "metafizik animizm" çerçevesinde kabul ettiği *homo economicus* tipolojisini reddederek "iktisadiyât"ın sosyo-antropolojik veçhesine ışık tutabilmesiyle öne çıkarabileceğimiz Thorstein Veblen'in gösterişçi (*conspicuous*) tüketim kavramsallaştırmasını da ekleyebiliriz. Bunu 1899'da yazmıştı. Buna göre çalışmayan veya üretim faaliyetinden muaf olan aylak sınıfların (*leisure class*) aşırı harcamalarla, lüks ve pahalı ürünlerle reklamını yaptığı şey, statüsü veya prestijidir. O arada boş zaman da "başarının en büyük simgesi"ne dönüşür. Feodal toprak sahibi ile endüstriyel sermayedarda somutlaşır. Özetle bunlar, sonradan görme burjuvazi elitleridir. Yaşama ustalığı (*phronesis*) ve erdemler etiğinden alabildiğine uzak bir yağmacılık kültürü kurumsallaştırmıştır. Bunun kendisi ise ezilenleri de özendirerek dönüştüren bir tavır örüntüsü, bir tüketim modeli yaratır. Bu da varsılların kendi tavırlarını bu doğrultuda yeniden dönüştürmesi, makyajlaması ya da maskeleymesi sonucunu doğurur. Ne olursa olsun, bir karşılıklı tanıma ilişkisi çerçevesinde, şu veya bu biçimde servetleri sistematik olarak teşhir edilir. O meyanda nitelik de nicelik ile ikâme olur. Bütün bu süreçler toplamı da *kurum* olarak karşımıza çıkar. Nitekim Amerikanizasyon da bu demektir... Ben ise burada, bütün bu dağınık kavram kümesini tek tek ele almaktan ziyade, Foucault ve ekonomi-politik üzerinden ilerlemenin daha isabetli olacağını düşünüyorum. O hâlde David Harvey'in *Umut Mekânları*'nda yaptığı gibi, bedenin ne olduğundan ziyade, beden tartışmalarına gösterilen rağbetin kendisi sorunlaştırılabilir: "Bundan önce tesis edilmiş kategorilere olan güvenin bugün yitmesi, anlamanın indirgenemez temeli olarak bedene dönüşü tetiklemiştir." Biyopolitikanın formülünün esasen ekonomi-politik olduğunu söylemiştim. Foucault'ya duyarsız kalamayarak bunun nüvelerini yakalamaya çalışan isimlerden biri olarak D. Harvey, çağı-

mıza tarihlenen ve biri makro, diğeri de mikro düzeyde olmak üzere iki söylemsel rejim saptar: Küreselleşme ve beden. Bu ikisi arasında yakın bir ilişki kurmanın yollarını arar. Bedenin tikelliğinin sosyo-ekolojik süreçlere gömülmüşlüğünden bağımsız ele alınamayacağını söyler. Burada, tikel ile evrensel arasında bir seçim yapılabilmesini olanaksız kılan ise, Harvey'in o "ilişkisel diyalektik" anlayışıdır. Asal belirleyenlerden biri emek süreçleridir. Küreselleşme de, bu sürecin ekonomi-politik güçler ve bunlarla ilişkili kültürel ögeler tarafından nasıl şekillendirildiğini anlatır. O nedenle de bedeni "kuramsal ya da ampirik olarak küreselleşmenin dışında tutarak anlamak mümkün değildir". Beden, o hâlde küresel uzamda ve siyasal kimliklerle, sermaye dolaşımı ve sınıf ilişkileriyle dolayımı içerisinde yakalanmalıdır. Böylece Harvey, Marx'ın beden üretimi ve bireysel-kolektif öznellikler kuramına, yani kapitalizmin bedensel üretim ve faillik süreçlerini anlamak için temin ettiği kavramsal çerçeveye sırtını yaslayarak yetkin bir tartışmayı yürütmüş olur. Buna göre bir birikim stratejisi olarak insan bedeni, içinde ve etrafında sosyo-ekolojik güçlerin değer tahsis etme ve temsiliyet için çarpıştığı bir savaş alanıdır.

Şunu da (yukarıda atfettiğin kimi isimlerden çağrışımla) eklemek isterim ki, son zamanlarda felsefede türeyen birtakım "taşra düşünürleri" var. Bu isimler genelde Foucault, Deleuze, Derrida ve Lacan gibi öne çıkan düşünürlerden ciddi anlamda etkilenmiş kişilerdir. Ancak bunların çalışmalarında görebildiğim pek öyle muhteşem bir fikriyat yoktur. Adını saydığım filozofların düşüncelerini birer form olarak alıp tekno-bilimsel gelişmelerle işlemeye çalışmaktadırlar. Diğer taraftan bedenin daha nitelikli kılınması ve ölümün minimize edilmesi, özellikle Bichat ve Morgagni başta olmak üzere birçok biyolog, hekim, patolog ve sâirenin canlılar bilimi üzerine yaptıkları çalışmalar tarafından başlatılmıştır. Açıkçası bunların katkısını daha kıymetli buluyorum. O nedenle türün ve bedenin selâmeti için medikal etüdlerin daha gerçekçi ve önemli olduğunu net bir şekilde söyleyebilirim. Zaten bedenle ilgili Descartes, Locke ve Hobbes öncesiyle ilgili formülleştirme yapmak anakronik bir yanlışlıktır. Çünkü Antikitede "*somatophobia*" denilen bir durum söz konusudur; beden adı heveslerin, hayvanî hususiyetlerin, insanı erdemli olmaktan alıkoyan tema-

yüllerin kaynağı olarak görülmüştür. Bu, belki bir *episteme* nizamının uzantısı olarak da okunabilir. Nitekim Helenistik Stoacılıkta da bir duygu/dışavurum kontrolü ve beden denetimi prensibi işlenir ve oradan miras olarak, bugün İngilizcedeki ‘*stoical*’ sıfatının anlamı açıktır. Bu Antik kavrayışı Platon’dan örnekleyebiliriz ve *Kharmides* diyalogundaki bir ifadede saptayabiliriz: “İyi hekimlerin, gözlerinden rahatsız birine yalnız gözleri tedavi etmenin imkânsız olduğunu, gözleri iyileştirmek için aynı zamanda başı da tedavi etmek gerektiğini; aynı şekilde, beden ayrı olarak yalnız başın tedavi edilebileceğini düşünmenin çılgınlık olduğunu söylediklerini işitmişsindir belki. Bu ilkeye dayanarak bütün beden için bir perhiz uygular, parçayı bütünle tedavi edip iyileştirmeye çalışırlar... Gerçekten, bedene ve bütününüle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir... Bu yüzden başın ve bütün bedeninin sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir.” Yine nitekim *Phaidon*’da Sokrates, ölümüne ramak kala hakikat dolayımında “ruhun ölümsüzlüğü” üzerine konuşur ve bu uğurda bir yaşam sürdüğü için mutludur. Ölümden korkmuyordur ve bunu da bedensel hazlardan uzak durarak edinebilmiştir (Aristoteles’in *megalopsûkhê*’sini de anımsatabiliriz). Bedene ilişkin bu kavrayışın ardında ise, yurttaşın etkinliğinin daha çok önemsenmesi yatmaktadır. Nitekim Giorgio Agamben’in *bios* dediği kavram ve onun anlam silsilesi de yurttaşın amaçladığı şeydir. Ve nitekim Aristoteles’in teleolojisi de bu yurttaşın etkinliğiyle paralellik gösterir. Bunun yanında unutmamak gerekir ki, canlılar için esas olan varkalımdan ziyade varlığını daha iyiye doğru evriltmedir; aksi hâlde totolojik ve de (politik açıdan) totaliter okumalara savrulma potansiyeli olduğunu biliyoruz. Ve ancak bu, herhangi bir sapma olmadan gerçekleşebilir. Sen de iyi bilirsin ki Darwin bu teleolojiyi bozmaktadır; bunun teknik tartışmasını sana havale etmek isterim. Darwin’de, tartışmamıza ortak olan nokta varkalım ve adaptasyondur. Bu da, Nietzsche’nin deyişiyle “iyinin ve kötünün ötesinde”dir. Nitekim *conatus* da, bir dürtü veya içgüdü yahut da refleks değildir. Daha ziyade erdemli olmakla ilintilidir. Kudretlerin ve tekil karşılaşmaların uzamını yaşamsallaştırmaktır. Bu uzamdaki “beden” ise, örgütlenmiş karşılaşmaların çoklu ve dinamik bedenleridir.

Ö. B. Demir: Takiyettin Mengüşoğlu’nu anımsadım birden: Esas verimlerini 1970’lerde yayımladığı ve biyopsişik bütünlüğe (Uexküll), önceden belirlenmemişliğe (açıklığa) vurgu yaptığı insan felsefesi (felsefî antropoloji) çizgisindeki eserleri de biyolojiden emziriyordu. Deneysel-biyolojik araştırmaları önemsedğini deklare ediyordu. Neyse. Taksonomist Linné’nin (Linnaeus) çok hoş bir sözü var: “Kuşku yok ki, Descartes maymun görmemiş.” Primatolojik hayvanın, insan doğasına ilişkin araştırmalarda bir deneysel modelden fazlası olduğuna inanıyorum. Oraya varmadan ekstrem bir örnek vereyim. Ulus Baker bir seminerinde (1998) şundan söz etmişti: Köpekler üzerinde yürüttüğü şartlı refleks deneyleriyle Nobel’e layık görülen ve hayvanı bir makineden, bir Kartezyen *automata mechanica*’dan ibaret olarak gören Pavlov bile, aslında insanlar üzerine çalışmakta olduğunu bildiriyordu. Gerekçesini de (meâlen) şöyle seslendiriyordu: “Ben burada dil üzerine, insan dili üzerine bir araştırma yapıyorum. Köpekte eksik olan bir şeyi göstermeye çalışıyorum. Köpekten alamadığım bir cevabı insandan aldığım bir sistem var ve biz bu sistemin içerisinde yaşıyoruz, buna da kültür diyoruz.”

Hayvan; bir sinama modelinden, bir analogik araçtan fazlasıdır. Ona “makine” diyorsak, kendimizi de o tarfin içine sokabilmeliyiz. Donna Haraway, insan ile hayvan arasındaki sınırın çiğnenip aşıldığı yerde *siborgun* mit hâlinde görüldüğünü söylüyordu. Buna göre, dijital teknolojilerle etkileşimi içinde ortaya çıkan âhir zamanların yeni insanı, modernitenin ikiliklerini tartışma konusu yaparak aşma potansiyeli taşıdığı düşünülen *siborgtur*. *Siborg* prototipinde açığa çıkan teknolojik beden tezahürleri; normların, kurgusal aidiyetlerin ve cinsiyetlendirilmiş bedenselliklerin biyoteknolojiler eliyle parçalanmasıyla, doğaya ve türlerin ittifakına dönüşü müjdelere. O hâlde insana atfettiğimiz doğa ve onun içindeki bütün tözsel atıflar evrimsel primatoloji verileri ile sınandığında, insanın tekçi bir “hayvan” nitelemesinden çok, bir “hayvanat” manzumesi olduğu ve şempanzeden de, bonobodan da izdüşümler taşıdığı görüldü (J. Goodall ve F. De Waal başta olmak üzere, R. Sapolsky, R. W. Wrangham, T. Nishida, C. Boesch, W. C. McGrew gibi etologları iyi okumalı). Burada, meramımı anlatabilmek için ‘şempanze’ ve ‘bonobo’yu stereotipleştirerek ve tür-içi çeşitlilik-

lerini törpüleyerek kullanıyorum elbette. Tam da bu noktada, şayet Darwin'den başlayıp Nietzsche'ye varıldıysa, bir galat-ı meşhurlar denizinde boğulma tehlikesinden sakınmak adına mıntıkayı temizlemeye girişmekte yarar var. İzinle bir gezintiyе çıkalım.

Evrimsel (filogenetik) ağaca bakıldığında, 'homo' cinsi (*genus*) özelinde bir görelî niteliksel sıçramanın olduğu da kesin gibidir. Esasen beyinsel (serebral) olarak asıl anlamlı nitelik sıçraması, primatlarla gerçekleşmiştir. Bizim de üyesi olduğumuz 'homo' cinsinin beyni ise primatlara oranla daha fazla nörona (serebral kortekte 16 milyar nörona, yani kortikal yoğunluğa) sahiptir ve bedene oranla daha ağır/büyük bir mevcudiyete sahiptir. Fark odur. Bunu sağlayan ise "ateş" in optimizasyonudur; doğru, uygun kullanımıdır. Ateşin dizginlenmesi, akılcı kullanılması ve aynı besinden daha fazla kalori eldesinin yemekleri pişirmekle vuku bulmasıdır. O da günümüzden yaklaşık 1.5 milyon yıl öncesine, *Homo erectus*'un ortaya çıktığı dönemlere rastlar. Ateş, zira, besinleri yumuşatır, tüketilebilir hâle getirir, çiğneme ve sindirim sürelerini kısaltır. Pişirmenin morfolojik etkilerinden biri, *Erectus*'ların dişlerinin küçülmesi ve besinleri çiğnemeye ayrılan zamanın kısalmasıyla birlikte, başka şeyler yapmaya zaman ve enerji kalmasıdır. Dahası, mikrobik ajanların uzaklaştırılması sayesinde insansal ömür niceliği anlamlı biçimde uzayabilmiştir. Öte yandan besinlerin pişirilmesi, *Erectus*'ların beyin hacminin, günümüz insanıinkine yakınsayan bir boyutta olmasından da sorumludur. Ne olursa olsun, kâh içgüdüsel donanım boyutu, kâh niteliksel boyut bir ifrat-tefrit gelgitine paralel olarak araçsallaşmakta, söylemsel istismara kurban edilmektedir. Galat-ı meşhurlar dosyasını aralayarak faşizmden, totaliter düşüncülerden ve onun bilimsel-söylemsel istismarından bahsediyorsak, ilk şıkka eğilmemiz gerekir.

Kuş (civciv, karga ve kaz) etolojisi üzerine yaptığı çalışmalarla 1973 yılında Nobel'e layık görülen Avusturyalı Konrad Lorenz, Nazi Partisi'ne (NSDAP) üyeydi. Savaş sonrasında siyasî geçmişine nedamet getirdi ve saldırganlık üzerine çalıştı. Konuya dair meşhur eserini 1963'te verdi. Saldırganlığın (*aggression*) aniden belirdiğini, başka birçok güdüde olduğu gibi birdenbire ortaya çıktığını ifade ettiği bir

metninde de, hâliyle temsilcisi olduğu ‘içgüdüselciliği’ (*instinctivism*) seslendirir: “Çocukların düşkırıklığına uğraması engellenir ve istedikleri gibi yaşamalarına izin verilirse daha az nevroitik, çevresine uyum sağlayabilen ve saldırganlıkları en aza indirgenmiş insanların yetişeceği görüşü... Bütünüyle hatalı[dır]. Bu düşüncüyü savunanlar, aslında insanların doğuştan hiç de söylendiği kadar eşit olmadığını ve ideal birer vatandaş olmak için hepsinin ‘adil’ fırsatlarla karşılaşmadığını kabul edemiyorlar.” Lorenz’e göre saldırganlığın programlanmış ve otomatik bir görünümü vardır. Harekete geçirici belli etkiler tepki görür ve belli saldırgan davranışlara yol açar. Ne olursa olsun, çevreden gelmez, doğal bir önkoşul uyarınca (doğuştan) ve genetik olarak mevcuttur; insanın içinde yerleşiktir ve daima serbest kalmaya çabalar. Tam olarak ‘içgüdüsel/ci’ bir tariftir bu. Çoktan beridir yanlışlandığını söylemek ve bunu bilimsel verilerle uzun uzadıya izah etmek ise lüzumsuzdur. Mukayese açısından önemli bir nokta da şudur: R. Dawkins ve D. Morris gibi isimlerin de hocası olan, Lorenz’le birlikte modern etolojinin kurucularından sayılan Nikolaas Tinbergen de Nobelli bir etologdu. 1951’deki meşhur eserinde (*The Study of Instinct*) ‘içgüdü’ üzerine sistematik bir etüde girişmişti. Evrimsel biyoloji ve davranışsal ekoloji açısından önemli bir katkıydı bu. Orada kendi sahasından gözlemlerle devşirdiği bilgilerle yetiniyor, gel gör ki ‘insan’a dair aşırı ve afâkî çıkarımlarda bulunmuyordu.

Demin ismini andığım, günümüzün önde gelen primatologlarından Frans De Waal, şunu yazıyordu: “Tıpkı bizim gibi maymunlar ve şebekler de iktidar peşinde koşar, cinsellikten zevk alır, emniyet ve şefkat ister, toprak için öldürür, güven ve işbirliğine değer verir. Evet, bizim bilgisayarlarımız ve uçaklarımız var ama psikolojik yapımız sosyal primatlarınkiyle aynı.”

Charles Darwin de, insan dâhil bütün hayvan türlerinin toplumsal olduğunu söyler. Toplumsallık ve ilksel ahlâk, bu açıdan bakıldığında, hayatta kalma içgüdüleri/arzusu ile, o ezeli ‘temel içgüdü’ ile bağıntılıdır. Şöyle ki, yaşamını sürdürme arzusu taşıyan canlı, varlığını ancak belli bir topluluk içinde gerçekleştirebiliyorsa, o hâlde gerektiğinde bencil olan davranış, kendini başkaları için feda eden özgeci

(diğerkâm) bir tavra dönüşebilmektedir. Özgeci eylem, insanın toplumsallığından ve giderek toplumsal olanın içgüdüsel bileşkesinden ve empatik sinerjisinden çıkan bir çeşit “kazan-kazan” bahisidir. De Waal’ın da yazdığı gibi, empati, insanın kendisiyle ötekisi arasındaki sınırı belirsizleştirir; bencil olan ve olmayan güdüler arasındaki farkı bulanıklaştırır. O arada bencilik ile özgecilik etkileşimini sürdürmekte, birbirinden beslenerek ahlâkî harcı dokumaktadır.

Hemen akabinde iliştilmesi gereken şu nokta hayatî önemdedir: Hayatta kalma arzusunun bir temel içgüdü olarak kodlanması isabetli olabilir. Gelgelelim bir totoloji olduğu ölçüde açıklama, anlama veya meşru kılma kapasitesi kıttır. Özgürleştirici bir vasfı olmaz. Toplumsallığın ve ahlâkın kökenlerine dair bir açıklama sunsa da, bugünün (biyolojik değil ama) tastamam kültürelleşmiş olan evrim gerçeğinde yetersizleşir; o özcü tınısıyla başbaşa kalır. “Yaşanmayacak hayat”ların mevcudiyeti ve onlar(l)a ne yapılacağı, bir sorunsal olarak zihni meşgul etmeye devam eder. Ölüme karşı negatif konumlandırılmış bir hayat tanımı, zaman ve uzamdan koparak kendi içeriğini boşaltır ve tarihsizleşir. Kendi kendisini doğrulayan bir kehanet olarak kalır (‘doğrudur ve o kadar’), bizatihi hayatın kendisini durağanlaştırır. Oysaki aynı kalanların yanında değişip dönüşenler, katılıkların yanında akışkanlıklar vardır. Nitekim Marx’a göre Feuerbach da, özü, bir “tür” olarak, çok sayıda bireyi *doğal biçimde* birbirine bağlayan içsel, sessiz bir genellik olarak kavıyordu. Tarihsel süreçten ayıklanmış soyut ve yalıtılmış bir insan tekili varsayıyordu. *VI. Tez*’de şunu söyleyecekti: “[İ]nsani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.” Öte yandan bu, Marx’ın “insan doğası” fikrini reddettiği veya “insan doğası”nın ille de idealist bir içeriğe sahip olduğu anlamına gelemmez (nitekim bunu Norman Geras sârihçe ve maddeler hâlinde izah ederken, aksi yöndeki iddiaların ardındaki düzmece dayanakları bizatihi Marx’a dönerek çürütmüştü). Terry Eagleton da aynı fikirdedir. Marx sadece “insan ile doğa” ilişkisindeki, kendisini insanın duyumsallığında ve eyleme yetisinde ortaya koyan karşılıklı aidiyeti ve onun değişken-dinamik boyutlarını gözler önüne serer.

Diğer yandan biyolojik içgüdülerle, daha doğrusu, içgüdünün o salt biyolojik işlemle yetinmemek gerektiği teklifini, Nietzsche'nin onu sahiplenişinde buluruz. Nietzsche, toplumsal içgüdü ile biçimlenen ahlâkı 'sürü ahlâkı' olarak kodluyordu. Bununla yaptığı, bireysel özerkliğin elenmesine itiraz etmektir. *Zerdüşt*'ündeki bütün haykırışı bu istikâmettedir. Devlet organizmasına veya Hristiyanlığın, monoteizmin Tanrısının öngördüğü ahlâkî rejime duyduğu alerji de (*Deccal*'i düşünelim) aynı itiraza yaslanıyordu. Arzu ve istencin bastırılmasına, kölece ahlâka karşı çıkıyordu. Yeryüzünün gökyüzüne feda edilmesi ni kıyasıya eleştiriyordu. Bedenselliğiyle barışık bir dürtü felsefesine doğru yol almıştı.

Burada evvelâ, bir üçlü kavram setini gündeme getirerek mıntıkayı bir ölçüde temizlemek yerinde olacaktır: İçgüdü (*instinct*), dürtü/itki (*impulse, drive*) ve dürtüyü de kapsayan görece geniş bir kavram olarak güdü (*motive*) ki, esasında 'itki' için *impulse* veya *urge*, 'dürtü' için *drive* kullanılır psikanalitik terminolojide. Psikanalitik öğreti, somut-somatik olan 'dürtü'ye karşı teorik 'içgüdü'yü koyuyordu. Kabaça içgüdü, 'id'deki dürtülerin kaynağıdır. 'İd'deki *homeostaz* (dengeleşim) bozulunca, oradan kaynaklanan dürtü-türevi 'itki'ler (*impulse*) 'ego'ya yönelir. Ego tarafından benimsenen dürtü, egoyu harekete geçiren bir faktör (*drive*) anlamı da taşır ve güdü (*motive*) adını alır. Güdüler, biyolojik kökenli dürtülerden bunların egodaki itkilerinden kaynaklanırlar. Kısacası Batı dillerinde "dürtü"yü karşılayan bir dördü set vardır: *Trieb* [Alm.], *drive, impulse* [İng.], *pulsion* [Fr.]. Özetlenirse, dürtü, fizyolojik/biyolojik kökenli güdünün adıdır; daima bir gereksinimi refere eder. Güdünün, içinden 'dürtü' boyutunu çıkardığımızda artakalan psikososyal bir (sekonder) bileşeni vardır –psikoloji metinlerindeki 'güdüle(n)me' ifadesinden anımsayabiliriz. Dürtü, öğrenilmemiş olması hasebiyle kimi kez içgüdü ile karıştırılır. İçgüdü, her tür canlının kendine özgü, kuşaklar boyunca aktarılan ve değişmeyen, kalıplaşmış tepkileri/tavırları yaratan ve sürdüren güçtür; yaşamın ve soyun idamesine gönderme yapar. 'İçgüdü'nün ideolojik çarçur malzemesi oluşundan gelen yüklü ve kirli çağrışımından (konotasyon) ötürü, bir hayvanî içgüdüsel tavır manzumesi, çağdaş etolojide artık "sabit (veya *modal*) eylem örüntüsü" (*FAP*) olarak karşılanmaktadır.

Bu duyarlılık, Nietzsche'nin sıkça kullandığı (ve aralarına ikna edici bir ayırım koymadığı) *Instinkt* ve *Trieb* sözcüklerinin İngilizce tercümesine de sirayet etmiştir; *instinct* (içgüdü) sözcüğünden daha ziyade *drive* (dürtü) kullanılmaktadır. Parantezi kapatıp sürdürelim.

Batı dillerinde *Instinkt* ya da *instinct* (*in-stinguere*), *Trieb*, *drive* karşılıklarıyla bu, bir hareket ettirici özelliği taşır. Almancada *Trieb*'den türetilen *Getriebe*, harekete, canlılığa dikkati çeker. Dürtü, genellikle, somatik boyutuyla sınırlı görüldüğü için, 'kör dürtü' olarak anlaşılır: Doğadan gelen, kendimizin katkıda bulunamadığı, bizi tutsak alan, sürükleyen güç karşılığıyla. Akıl ise, egemen olduğumuz, bilinçli olarak yaşadığımız gücümüzdür; akıl ışık ve aydınlık demek iken, dürtüler kördür. Akıl, Platonik bir tondan kullanılırsa, dürtüleri düzene sokar, dengeler, yerli yerine koyar. Nietzsche'nin akla olan isyanı da, işte, aklın yorumuna olan isyanıdır. Akıl kendini yenileyememiş; insan akıl anlayışını, yaşamın devingenliğine yakışır biçimde yorumlayamamış ve nihayet akıl, karşıtı olan bir kavrama, dürtülerin karanlığına sürüklenmiştir. Akıl, kör dürtülere mahkûmiyetin bir örtüsü hâlini almış, bir haklılığın araçsal sözcüsü konumuna çekilmiştir. Akıl bir *Referenz* olarak, yorumlanan olarak anlamını (*Bedeutung*) yitirmişti: Yorumları çoğalsa, zaman zaman karmakarışık bir görünüm arz etse de kerteriz alınan bir kurumdur. Nietzsche'nin feryadı ise kendi yorumunu, tek doğru akıl yorumu sanan; 'sanmak' bir yana onu gerçeğin, olup bitenin kendisi olarak gören anlayışa karşıydı. *Nihilismus*, tam da bu açıdan gerekliydi: Egemen anlayışları kökünden sarsıp yaşayana, canlılığa, devinene, dürtülerle can bulana geri dönmek. Yaşama giden yollara kavramlarla, yıpranmış bakış açılarıyla, inanç düzenleriyle kendini yaşamın canlılığından koparmış, 'şen olmayan' bilim yorumlarıyla engeller konmuş, duvarlar örülmüştür: Dürtünün monist bir kavrayışıdır bu. Nietzscheci dürtü, dışarıdan buyrulmaz, dayatılmaz; bir kendiliğindenlikle vuku bulur, bize özgüdür. Has (*eigentlich*) ve otantiktir, dolayısıyla çoğuldur. Senin de yukarıda andığın o "*somatophobia*" denilen, bedenin daima dizginlenmesi gereken bir dürtü ve et karşımı biçiminde tanımlanmasına, böylece tenselliğin de tinselliğin boyunduruğuna girmesine itiraz ederek bedenli-oluşların zembereğinden boşalmasına hizmet eder.

Faşizmin kılcallarında yanlı bir Nietzsche okumasından neşet eden o ‘içgüdüsel/ci’ vurgu ise, faşizme el veren figürlerden D’Annunzio’nun insanın içgüdülerini methetmesiyle tamamlanıyordu. Dedğim gibi, eserlerinde *içgüdü* ile *dürtü* arasında belirgin bir ayrım koymamış olan Nietzsche’nin dar-kafalı ve vasat bir kavranışı şunu söyler bize: Hayat eğer güç istencinden ibaret ise ve güç istenci de bir içgüdü ise sonuç, içgüdünün kendisinin hayat olduğudur. Bu da bir *biyolojizme* kapı açar. Bunun üzerine, Nazizm yanlısı kız kardeşinin Nietzsche’nin el yazmalarını manipüle etmesini de ilave edebiliriz elbette. Hâlbuki Nietzsche, hayatı toplumsal olarak kurguluyordu. Çok-boyutlu kavırıyordu ve buradan olarak, bir *perspektivizme* de sinesini açmıştı. Üstelik, indirgemeci çağrışımları nedeniyle kendisiyle çelişme tehlikesi barındırdığından, geride bıraktığı eskizlerdeki çiziktirmelerine bakılırsa, *Güç İstenci* eserine yönelik bizatihi bir tereddüdü olduğundan söz edilir. Nazi rejimine bilfiil tanık olmasa bile Nietzsche’den bir ders çıkarmış olacak ki, Max Scheler de (öl. 1928), içgüdüyü “işaret ettiği şey ve anlamı bakımından oldukça tartışmalı olan karanlık bir sözcük” olarak anar, sözünü ettiği karanlıktan çıkış yolları önerir ve biyopsişik varlık aşamalarından bir diğeri olarak “duyusal itilim” veya “yaşam itkisi” (*Lebensdrang*) dediği şeyle kıyaslar. Nietzsche’ye dönersek, o, zannedildiğinin aksine bir bilim-karşıtı değildi, irrasyonalizm yanlısı da değildi; Aydınlanma’nın bilim adına dumura uğrattığı bireyin radikal bir savunusunu icra ediyordu.

Darwin’e dönerek bağlayalım. *Nota bene*: Darwin kötülüğe de, iyiliğe de değer-yüklü tözler atfetmiyordu; insana dair ucu açık bırakılmış olgun bir kavrayışı vardı. İnsan-hayvan(at) uçurumunun betimini yapmıyordu. Farklılıklardan daha çarpıcı olan ortaklıklar (köken), benzerlikler, ilişkiler üzerinden tartışıyordu. Çeşitliliğin ve (evrimsel/ seçilimsel olsun yahut olmasın) değişimin altını çiziyordu. Adaptasyonu, hayatta kalma (varkalım) savaşımını ve o süreçteki avantajlılığı, herhangi bir canlı organizmanın gayet sıradan ömrünü fersah fersah aşan bir zamansallıkla değerlendiriyordu. Bu zamansal ufkun enginliği özgürleştiriciydi. Ne olursa olsun, Grosz’un da vurguladığı gibi evrim kuramı, hümanist savların altını oymuştur. Aynı şekilde, hata mefhumuyla yıldızımızı barıştırıp erekselcilik ile yollarımızı ayıran da

evrimsel düşünüş oldu. Sempatik bulduğum evrim teorisyenlerinden Lynn Margulis, o her zamanki canlılığı sahiplenene tonuyla “virüslerin [dahi] bakterilerden ya da insan hücrelerinden daha ‘mikrop’, daha ‘düşman’ olmadıklarından” söz ediyordu. Canguilhem gibi tarihsel epistemologlar ise onu bir kiplik mertebesine taşıdı: Bir *can* avukatı, bir yaşam dertlisi olarak Canguilhem’den öğrendiğimiz bir şey varsa, o da yaşamın “hata yapabilir” olduğudur. Hata ise “yaşamın tarihinin ve insanların geleceğinin etrafında döndüğü kalıcı rastlantı”dır, “insan düşüncesi ve tarihini yapan şeyin kökü”dür (Foucault).

A. Yıldırım: Linné’den yaptığın alıntı ile başlayayım: Descartes’ın maymun görmesine gerek yoktur aslında. Bunu söylememin nedeni, filozofların görmesi ile bilim insanların görmesi arasındaki mercek farkındandır. Buna *theoria* yani eskilerin deyimiyle ‘nazariyye’ denilir. Tekil ve tikel olanın ardındakini temaşa etmektir. Tersinden soralım: Modern anlamda bilimsel faaliyetlerin gelişimine katkısı olan bilgin astronomlar, fizikçiler teleskop mu görmüşlerdir? Ya da uzaya yolculuk mu yapmışlardır? Tabii ki hayır. Aristoteles’te dünya (yerküre) ve evren (gökküre) de küreseldir örneğın. Eski Mısır’da Hypatia, kozmosu gözlemlerken yalnızca akli ve deneyimleriyle, basit aritmetik ve geometri ile bunu yapmaktadır. Kepler, Galileo, Kopernik ve diğerleri de bilimdeki ilerlemeler sayesinde bunları doğrulamaktadırlar nitekim. Bütün bunlar optiğın gelişimi sayesinde olmuştur. Descartes’a dönersek, modern felsefenin tartışmalarına kayda değer bir alan açtığı kanaatindeyim. Eğer öyle olmasaydı hâlen arkaik tartışmaların ve inançların içerisinde debeleniyor olurduk. Kendi zamanına göre iyi bir çıkış olarak değerlendirilebilecekken, günümüzde artık kurduğu sistem ciddi eleştiriler almaktadır. Çünkü özellikle antropoloji, etnoloji ve psikanaliz gibi alanların gelişimi ile bunu sorgular hâle gelinmiştir. Kendi açıklığının farkında olan Kartezyen özne; bir bedene, bilinçaltına ve tarihselliğe sahip olduğunu hatırlatan ve gösteren düşünme alanlarının gelişimiyle zayıflamıştır. Ancak beden meselesinin Descartes tarafından formüle edilmesi yine de dikkate değerdir. Özetle, bedenin bir töz olarak görülmesi (düşünsel açıdan) önemli bir ayrımdır. Neyse, mesele nin bu boyutunun daha fazla uzatılması gerekmiyor.

Felsefe tarihindeki izdüşümlerine de bakarak varkalım, adaptasyon ve sâire dediğin şeylerin erken modern düşüncede, geleneksel/skolastik erdem fikrini (İyi'yi isteme gibi) elemek adına açığa çıktığı söylenebilir. Çünkü eşitliğin sağlanması ve toplumsal beden fikrinin oluşturulması için asgari düzeyde bir ortaklığın bulunması ve politik sistemleri üzerine inşa edilmesi gerekiyordu. Bu da canlıların hayatta kalmalarıdır. “Önce bir bedene sahip ol!” sözüyle formüle edilebilir bu. *Ethos*, bu varoluştan sonra gelir. Buna göre hayvan olma, modern bireyin birincil özelliği olarak düşünülebilir. Bu, Aristoteles’in “politik hayvan” dediği teleolojik varlığından farklıdır. Özellikle Hobbes ve Spinoza’da “var kalma çabası” (veya bazen ‘çabalama arzusu’, yani *cupitidas*) denilen *conatus* diye bir kavram vardır. Bu, varlığını sürdüren her şeyin ortaklaştığı bir noktadır. İnsan, hayvan, ağaç, masa kısaca gövdesi (*corpus*) olan her şeyi içine alır. Tüm tekiler için geçerlidir. Buna paralel bir politika felsefesi geliştirilir. Politik entite, *conatus*ların ortaklığıyla sağlanmaktadır. Burada dönüştürücü olan ve bu *conatus*ları bir arada tutan iktidardır (*Potestas*). Yani potansiyelleri, eyleme kudretini (*Potentia*) yönetme rejimi.

Şuradan devam etmek istiyorum: Agamben biyopolitikayı, *bios* ile *zoê* şeklinde okurken aynı zamanda bir bütün olarak Batı tarihini de bu ikiye göre yorumluyordu. Bu ayrımlar, Hannah Arendt’in özel alan-kamusal alan tartışmasından mülhemdir. Özellikle özel alana ait olan, bir zorunluluğa yaslanan *oikonomia* ve onun politikaya dâhlinden sonraki bozulma ve çürüme süreci. Agamben’in *zoê*’si salt yaşama yani hayvan oluşa; *bios* ise, daha iyi yaşama yani etik-politik insana denk düşer. Ancak ben bu ayrımların Hobbes’taki o politik beden meselesini çok da aşmadığını, hatta biraz da sulandırılmış bir tarihsel okuma girişimi olduğunu düşünüyorum. Agamben örneğini vermemin nedeni hayvan meselesine yönelmesi ve öyle veya böyle buradan bir politik okuma devşirmesidir. Ancak bunun yerine Jacob von Uexküll ve Georges Canguilhem’in çalışmalarını çok kıymetli buluyorum. İlki benim ilgi alanıma girmemekle birlikte, onun deniz canlılarıyla ve kenelerle ilgili çalışmalarının dikkate değer olduğunu çağdaş filozoflar da değerlendirmişlerdir. Özellikle yaşam alanı (*Umwelt*) ve yaşam zamanı denilebilecek kavramları, bizatihi canlıları inceleyerek doldurmaktadır.

Ö. B. Demir: Öyleyse Uexküll'ün tam olarak ne yaptığından ziyade, yaptıklarının evrensel anlamına dair bir şeyler söylemekte yarar var: Hayvanların, kendi dünyalarını, kendi ortam veya çevrelerini (*Umwelt*) inşa ettiklerini ortaya koymuştu. Kendi yaşam çevrimi içinde varolan hayvanların fenomenolojisini icra ettiği bir doğabilim vizyonu teklifiydi bu. Ona göre, en basit görünen canlı bile, yeryüzünde duyumsadığını kendi *Umwelt*'inin diline tercüme eder ve buradan bir öznel çıkartır; birer öznel formu olarak farklı *Umwelt*'ler ise iç içe geçerek bir duyumsal iletişime geçerler. Çok-sesli melodilerin bir senfonisi olarak doğa da, tüm bu *Umwelt*'lerin, çoğul çokluğun hinterlandıdır; *Umwelt*'lere içkin olduğu gibi, onların ufkunu da belirleyen bir düzlemdir. Böylelikle hayvanlar alelâde birer nesne veya ötede katı sınırları içinde uyuklayan "mutlak bir başka", bir tür alter-ego olma tasavvurundan kurtulmuş olur. Kartezyen doğabilimin bir eleştirisi bu. Canlının koşullanma, refleks ve içgüdülerin *lineer* doğrultusunda eyleyen bir "otomat" olarak tahayyül edilmesine bir itirazdır. Fizyolojinin nesnesi olarak canlının, algı ve eylem arasında, kendi sınırlı çevresine yönelen eyleminin *semiyotik* dolayımı yok olmuştur ve Uexküll de bunu bertaraf etmeye çalışır. Onun biyolojisinde, klasik etolojide yapıldığı gibi, hayvanlar kendi sınırlı içgüdülerinin aritmetik bir bileşkesinden ibaret sayılmazlar ve böylelikle antropoloji ile etoloji arasındaki sınırlar silikleşir, ara-türlere, canavarlara, ucubelere yer açılır. Bu da akla doğrudan Canguilhem'i davet eden bir olanaktır. Uexküll'ü bir çağcıl isimle de destekleyebiliriz: Marian Stamp Dawkins de, hayvanların acı duyabildiklerini gösteren bulguların üstüne, bir de bu acının ve sebeplerinin farkında oluşlarını ekler örnekleriyle. Bunun, onlar adına bir ahlâkî kaygıyı yeşerteceğini ayırt eder. İnsanı esas alan ahlâk, hayvanları dairenin dışında tutar ve ahlâkî düşüncenin kapsamı insan-dışı türlerin akıl kapasitesiyle paralel bir biçimde, yani düşünebilmelerine, hissedebilmelerine ya da yapıp-etmelerinin farkındalığına göre belirlenir. İçerme veya dışlama kriterleri buradan kurulur. Öteki hayvan türlerine nasıl davranacağımıza karar verebilmek için, genellikle onların deneyimlerinin nasıl ve ne düzeyde olduğunu bilmek isteriz. Hayvanlar âlemi veya sözgelimi bir uzam olarak orman, kaba bir ampirik görünüm muhasebesi marifetiyle *sessizliği* ile, *sükûneti* ile

anılagelmiş, tahayyül edilmiş ve de sevilmiştir. Görünüşteki uyum ve hoşgörüyü aldanarak bir tür totaliter içgüdüselciliğe savrulma eğilimindeyizdir. Gel gör ki hayvanlar, yüzeydeki o yabani “sessiz dünya”larının (veya bu gibi isnatlarla çerçeveleyişimizin) aksine, katı bir yasa uyarınca hareket eden otomatlardan çok, öğrenme ve yeniliklerle, bellek ve duygulanımlarla, istisna ve karar alım süreçleriyle, iletişim ve mücadeleyle, dürtüler ve deneyimlerle, ilişkiler ve niyetsellikle, saldırganlık ve barışçılıkla örüntülenmiş toplumsal varlıklardır. Bu minvaldeki yeni etolojik veya primatolojik kavrayışlar sayesinde hayvan bilinci meselesi, belirsiz ve uzak bir olasılıktan makûl ve bilimsel bir görüşe doğru evrildikçe, ormanların o içkin gümbürtüsünde (bu kez tersinden) insana da usul usul yer açılmaktadır. Hayvanın “bir dünyaya sahibi olup olamayacağı” şeklindeki Heideggerci soru, mümkün yanıtını, kazanılmış bir kupa gibi göğe kaldırmaktadır. Böylece belki de Almanca tabiriyle *Waldeinsamkeit* (ormanda-bir-başına-olmak), artık 19. yüzyıl başlarında tasvir edilen ve Walt Whitman şiirlerinde veya Caspar David Friedrich tablolarında karşımıza çıkan *romantisist* bir yalnızlık olmaktan çok, *karnavalesk* bir-aradılığı imleyecektir.

A. Yıldırım: Diğer taraftan, senin de sözünü ettiğin üzere, ilgilenmek zorunda kaldığımız bir Canguilhem var. Sözü onun “canavar”, “hata” ve “ortam” kavramlarına taşımak istiyorum. Asıl üzerinde durulması gerekenin bu olduğuna inancımdan ötürü. Çünkü Canguilhem, yaşam meselesini birçok tartışmayı birleştiren bir yerden kurmaktadır; biyoloji felsefesi yapmasının yanında politik olana uzanan norm, normal ve anormal denilen ayrımlarla tartışmaları verimli bir hâle getirmektedir. O da varkalım dediğin şeye paralel olarak dengeyi ve uyumu gözeten canlıların “kendini koruma” özelliğini önemser. Bunu yaparken *ortama* uyum biçiminde formüle eder ve Galileo’dan Descartes’a kadar iki farklı ortam teorisini ayırt eder. Buna göre ortam; normalin, yanlışın ve hatanın çerçevesi olup normal ve patolojik olanı bir araya getirir. Buradan Canguilhem’in çabasını değerli kılan bir başka noktaya geliyoruz. O da canlılar için adına “kendini ihlâl” dediği, daha dinamik olan sürecin kendisidir. Bu çok önemlidir çünkü bedeni, sessiz bir varlık olmaktan çıkaran durumdur. Ancak canlının çabası, bu ikisi (kendini ihlâl

ile koruma) arasındaki salınımına denk gelir. Burada Canguilhem verili olana karşı sürekli ihlâli önerecektir. Normlar (normal durum) sürekli tehlikeye atılır. Bu, varkalımın düşünme pratikleri için yetersizliğini de gösterir. Bu perspektif sapmayı olanaklı kılar. Sözgelisi “hata” ve “canavar” bu ihlâl ile açıklanabilir. Bunlar anomaliden ziyade varkalımla ilgilidir. Örneğin “ucube bedenler” denilen bir tabir vardır. Bu, Canguilhem’de “başarısız form” olarak karşımıza çıkar ve örneğin Aristoteles’in iyiye doğru yönelme anlayışına bir darbedir. Çünkü doğa, hata yapabilir ki bu, maddenin forma direnmesidir. Burada asıl önemlisi hatanın anormal olmadığını bilmek ve yaşamın sürekliliğini sağlamaktır. Aslında burası Spinoza’nın *conatus*una çok uygun bir bağlamdır. Zira Canguilhem’in ilham aldığı Xavier Bichat, ki Foucault da bolca yararlanmıştı ondan, organlar ve onların dokuları üzerine çalışırken (özellikle kadavralarla) yaşamı, “ölüme direnç” olarak tanımlıyor. Çünkü Bichat’da organlar, yaşamsal özlere sahiptir. Kısacası Canguilhem ile Bichat’nın çabaları biyolojinin epistemik düzeninde ciddi katkılar sunar. Bu katkıları daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak ben bunlara dair bilginin aynı zamanda biyopolitika gibi tartışmaların temeli olduğunu söyleyerek bağlamak istiyorum. Yani Foucault’nun bedene dair ortaya koyduğu bütün tartışmalar bilhassa Canguilhem’in damgasını taşır. Hatta şunu da söyleyebilirim: Foucault, Canguilhem’in epistemolojisini politik düşünceye yedirmeye çalışmıştır. Bizzat Foucault’nun jenealogisi yapıldığında Bichat ve Canguilhem’in ciddi etkisi görülür. “Ortam” ise bu noktada anahtar sözcüktür. Bu konuya dair ileri sürdüklerimin temel aksını oluşturduğu için, biraz açılmanmayı hak eder. Jean-Baptist Lamarck tarafından biyolojik anlamda canlıların alanı olarak formüle edildikten sonra özellikle Foucault’nun kurduğu yaşam-iktidar ilişkisinin kaynağında bulunan George Canguilhem ile daha geniş bir tartışma zeminine kavuşmuştur. Antikitede *topogenesis* aralığındaki kategoriler olan polis, hane ve ütopya; Foucault’da polis tertibatı (biyopolitika), kapatılma mekânları ve (bir ihlâl olanağını imâ eden) *heterotopya*ya evrilmiştir. Kozmosun evrensel bütüncüllüğü yerini beden ve bedenlerin tekil düzenlenmelerine (*kosmesis*, kozmetik) bırakır ki bu da, yukarıda Le Breton’un yardımıyla ifade ettiğin çağdaş yeniliklere bir düşünsel kapı aralar.

Bu noktada çağdaş kozmetik ve kozmetolojik yenilikleri, *kozmos* ile ilişkilendirmeyi felsefî açıdan tutarlı bir hamle olarak görüyorum. Bunun için Foucault'nun beden eksenli bir etiket taşıyan ütopya (ve 'ütöpik beden') yaklaşımına değinmek ufuk açabilir. Foucault Ütöpik Beden adlı radyo konuşmasında "ilk ütopyayı, insanların kalplerinin en derinine kök salmış, tinsel bir bedenin ütopyası" olarak görür. Çünkü ona göre "ben neredeysem, bedenim de oradadır, başka bir yerde değildir; [b]edenim, hiçbir zaman farklılık olmaksızın ütopyanın zıddıdır: Olduğum yerin küçük bir kesiti, tam olarak mutlak bir yerdir. Benim bedenim, şans eseri içinde yaşadığım acımasız yerdir." İngilizcesinden alıntı yapılan bu metnin Fransızca çevirisini de vereyim: "[B]en neredeysem o da orada olacak. Umarsızca burada, asla başka yerde değil. Bedenim, ütopyanın aksidir, asla başka bir gökyüzü altında olmayan şey; tam anlamıyla, sayesinde vücut bulduğum [*faire corps*] mutlak yer, küçük uzam parçası. Bedenim, bu acımasız *topos*."

Beden, ütopyanın olanağını taşıyan bir sınırdır. Hem uzam hem de biçim olarak, Kartezyen anlamda, sadece bir yayılım değildir. Sınır olduğu gibi ötesine geçmeyi de vaat eder. Bir idealin kazındığı yerdir. Bir kapıdır. Tahmin edilemeyen bir çıkıştır. Aşağı, yukarı, sağ, sol, ileri, geri, yakın, uzak gibi yönelimleri vardır. Foucault'ya göre beden, "Dünya'nın sıfır noktasıdır. Yolların ve mekânların bulunduğu yerde beden hiçbir yerededir. Beden, Dünya'nın kalbindedir." Beden "anlaşılmaz, geçirgen, opak, açık ve kapalı beden, ütöpik ve mutlak anlamda görünür"dür. Ütopyanın peşinde olmanın olanağını araladığı gibi onun içinde kaybolan da bir özelliği vardır.

Burada belirtilmesi gereken nokta, bedenin başka biçimlerde görülmesidir. Bunun için Foucault, hem ütopyanın hem de *heterotopyanın* karma deneyimini taşıyan ayna örneğini verir. Bu, aynı zamanda bedensiz bir bedene sahip olacağımız bir yerdir. Bu beden güzel, hızlı, şeffaf, berrak, sonsuz süreli, parlak biçimlerde olabilir. Ters bir durum da ileri sürülebilir; "olumsuzlanan ve başkalaşan bedenin ütopyası" olarak mumyalar veya Miken Uygarlığı'nda "ölü kralların yüzüne yerleştirilmiş altından maskeler" gibi.

Ütopik beden fantastik olarak tahayyül edilebileceği gibi gösterge olarak da tasarlanabilir. Örneğin ihtişamın ve gösterinin ayrıcalığını taşıyan uzamdır. Arkaik toplulukların olduğu gibi monarşik yönetimlerin de gösteri uzamıdır. Mumya, dövme, maske, damga, makyaj gibi edimlerin üzerinde yapıldığı bir alandır. Ütopyanın işaretini taşıdığı gibi onun tahayyülünü de işaret eder. Bu anlamda Foucault bedenın maskelenmesi ve dövmelenmesini, büyük ütopik bir aktör olarak değerlendirir. Çünkü maske, dövmeli işaret veya boyalı yüz. Bunlar bedeni gizli iktidarlar ve görünmez güçler ile iletişime sokar. Çünkü tarihsel anlamda “bedeni Tanrı’nın şiddetine, Kutsalın sessiz iktidarına ya da Arzunun canlılığına çağıran; bedenın altında yatan enigmatik, şifreli, kutsal bir dil”-dir. Günümüzde bedenlerin arkaik biçimlerdeki konumlanışları, farklı mekânlara aidiyeti çağırır. Örneğin bedenlere kazınan dövmeler. Kısmî anlamda etik bir kaygı taşıyan dövme, beden vasıtasıyla bir mesajı iletir. Aynı biçimde iletilen bedendir. Beden, mesaj olur. Bu da işaretler yoluyla olur. “Maske, dövme, makyaj: Bedeni başka bir mekânın içine yerleştirirler.” Ya da bedeni başka bir şeye uydururlar. Uyma, uydurma, düzenleme kozmetik bir müdahâledir. Arkaik bir geleneğin izini taşıyan bu imgeler, kozmos ile bedeni bir araya getirirler. Buna göre bedenın ortama uyum sağlaması farklı şekillere bürünmek suretiyle olanaklıdır. Bu biçimiyle kozmosun doğal uyumuna karşın bedenın doğal olmayan ortamda hazırlanma süreci düzenleyicidir. Çünkü bedene yapılan her müdahâle, tam olarak *kozmetik* ve *kozmetik* bir etkiyi pekiştirir. Kozmosun doğa yasalarıyla ilgili uyumu ile bedenın ortama uyumu arasında benzerliğe dayanmayan bir eksenı vardır. Benzerlik, imza ve işaret yerine harita, tablo ve gösterge levhası kullanışlı olmaya başlar. Bu da doğadan kopuşu ve doğal-olmayan bir doğanın yani ortamın inşasıyla ilgilidir. Böylelikle şeylerin doğal olmayan ortamdaki düzeni, dilin dolayımıyla bir çerçeveye kavuşur. Kelimelerin, ifade biçimlerinin ve söylem birliklerinin devreye girmesiyle bir kuşatma zemini oluşur. Bunun altında yatan nedenden ziyade şeyler, bir anlam kıskacına kapatan dil-söylem düzenine yaslanır. Böylelikle söylemin düzeninde üretilen bir kapatılma biçimi ortaya çıkar. Kapatılma, ortamın kurulması ve koşullarının oluşturulmasıyla sağlanır ki *ortam*, dilin ürettiği ifadelerin ve onun oluşturduğu düzenin ürünüdür.

Toparlarsam, ütopyanın gerçek-olmayan niteliği yerini *panoptiko-*nun distopyasına ve mekânın sapmaları olan heterotopyaya bırakır. Antikitede düşünmenin mimarî anlamda matematiksel ve geometrik hükmü, yirminci yüzyılın başına dek geçerli olsa da artık çözülmüş, parçalanmış ve dağılmış ile karşı karşıya kalmıştır. Böylelikle bütünlük ve süreklilikten ziyade tekil ve parçalı mekân anlayışı devreye girer. Artık dil ekseninde söylemsel bir uzam olduğu gibi bütün toplumu şekillendirebilecek tekil yerler (hapishane, hastane, okul, fabrika gibi) olan söylemsel olmayan noktalar veya mevkiler söz konusudur. Söylem düzeni ile söylemsel olmayan yerler kapalı bir sistem oluştururlar. Bu sisteme doğal olmayan ancak kurulan şey olarak “ortam” adı verilir. Böylelikle ortamın uzamı, “eşzamanlı olarak sokakların, mahallelerin, şehirlerin; art zamanlı olarak da buralara musallat olmuş ve kestirilemeyen olayların patlak vermesiyle bireysel olandan kolektif düzeye kadar kontrol edilmesi zorunlu olan açlığı, salgın hastalıkları, cinayetleri ve isyanları” bütün boyutlarıyla içeren bir alandır. Buna göre yaşamın kaynağı olan doğa, bedenin çerçevelenmesi suretiyle yeniden üretilen bir sürece dönüşür. Bu da biyolojik çevrenin yani ortamın oluşturulması, yönetilmesi, çerçevelenmesi ve yeniden düzenlenmesiyle sağlanır. Bunun için yaşamı organize eden temel ilke olan politika, bu süreci Foucaultcu anlamda, iktidar ilişkileri çerçevesinde sürdürür. İktidarın yoğunlaştığı nokta, yaşamın uzamsallığıdır. Bu, gerek söylem düzeninde gerekse de iktidar düzeninde bir zemine oturmaktadır. Buradan kalkarak bedenin birtakım *protetik* yeniliklerle muamele edilmesinde bir özneleşme unsuru yakalamaya çalışmak boşuna olur. Bir beden ideali uğruna *olimpizm* veya talim-terbiye gibi proto-faşist unsurların dolaşımında olduğunu ve bunun söylemsel inşalarla iktidar uzamına yerleştirildiğini saptamak daha yerinde olur.

Eksik kalmaması adına son bir noktaya değineyim: Haraway’ın ve Grosz’un tartışmalarına hâkim değilim; fakat mevzu bahis bedense, genelde aynı ırmağın farklı kenarından su içilmektedir. Grosz’un, cinsiyet farklılığını esas alan bir kültürün (veya “fark ontolojisi”nin) olanaklılığını sorgulayan ve bu minvalde Doğu kültürüne ve Buddha’ya da uğrayan Irigaray’dan ilhamla, Platon’un *Timaios* diyalogundaki *khôraya* atıfta bulunması feminist kuramın kendi tartışmasını felsefi

ve derinlikli bir yerden kurduğunun göstergesi olup çok kıymetlidir. Bu durumda tüketilemeyecek ve sürekli dönüştürülebilir sorularla güçlendirilen bir literatür birikmeye başlar. Ancak *khôra*, esasında bedenle ilgili olmayıp mekâna dairdir. Kısaca *khôra*, *topos*, boşluk [*kenon*], *oikos* (ev, hane) ve *uzam*; mekân sorunsalının makrofizik-makrokozmos ile mikrofizik-mikrokozmos düzlemde tartışmasını olanaklı kılar. Zaten bedenle ilgili erken modern dönem öncesine ait bir formülasyon çabasının kısıtlı kalmaya mahkûm olacağını yukarıda dillendirmiştik.

Ö. B. Demir: Spinoza'dan söz etmişken, hele hele Ulus Baker'in lafzı geçmişken şu çağrışı: "Beden" meselesi tartışılıyorsa, bedenin toplumsal kurulumunu daha *mikro* düzeylerde kavramaya da ihtiyaç var. İnsan ve toplum fenomenlerini ise dikotomik ve antagonistik kurgulamaktan ziyade, dahası bunları statik addetmektense, ilişkiyel bir düzlemde ve uzay-zamana, tarih-uzama bağlı olarak hareketlenen ve oynaklaşan koordinatlarını (*orbital* diyebiliriz buna) yakalamaya çalışmakta yarar var: Aynı olgunun farklı yüzeyleri veya birbirinin içine geçmiş ve sürekli etkileşim hâlindeki iki süreç olarak düşünülmesi uygun olacaktır ki, girişte andığımız totalitarizm bahsi de buraya iliştilerilebilir elbette. Bu böyle olmadığında, nitekim, insan çoğulluğuna içkin olan daimî istisna ve olumsuzlıklara, *faşizmi* açıklamaya çalışırkenki kavramsal ve teorik mühimmatımızın yüzeyselliğiyle yüzleştiğimizde bir kez daha ikna oluruz. Faşizm, sahiden de müşkül meseledir; problematiktir. Olsa olsa, bu yüzeysel yetersizliğin hazmedilemeyeşiyle her seferinde bir indirgemeciliğe savruluşumuzun kendisi (tam da) psikolojiktir ve belki de ötesine öyle kolayından geçilemeyecek bir '*aporia*'dır (açmaz/çıkamaz). Yeni okuma kombinezonlarına olan ihtiyaçla, toplumsallıktaki insana bakışımızda Tarde'ı, insandaki toplumsallığa bakışımızda ise Bourdieu'yü imdada çağırabiliriz; öyle ki her ikisi de indirgemeci veya süfli vasat düşünceleri alt etmeyi denemesiyle ortaklaşır.

Gabriel Tarde, başka yönleri bir yana, kriminolojinin (de) önemli isimlerinden biri olarak anılır: Çağdaşı pozitivist C. Lombroso'nun psiko-biyolojik tiplerlere dayalı 'suçlu' anlayışını eleştiriyordu. Fa-

şizm ve ırkçılıktan bahsediliyorsa, Lombroso (1835-1909) için ayrıca bir parantez açmak şarttır. Temel argümanı, suçun, aslında evrimleşme sürecini tam olarak tamamlayamamış geri/ilkel bireyler tarafından işlendiği yönündeydi. Hepsi de birer *vulgar* formu olarak psikiyatri, Darwinizm, fizyonomi gibi disiplinleri harmanlayarak ve de suçlunun fiziksel özelliklerinden karakter tahliline uzanarak olası suçluları ifşa etme iddiasıyla bir “teori” ortaya koymuştu. Bu minvalde “suçlu doğan” kişinin bu özelliğini sonraki kuşaklara aktardığını ve fiziksel arazların onu ele verdiğini öne sürmüştü. “Tanrı, suça meyilli insanları fiziksel asimetriyle işaretler,” diye yazmıştı. İnsanları kaba fizikî özelliklerine (ve oradan çıkarsadığı zekâ kapasitelerine) göre kategorize etmeye çalışarak kendince bir *atavizm* kuramı geliştirmişti. Suçlu doğmuş insan kategorisine girenleri de, “kendi kendini doğrulayan kehanet”i andırırcasına, geliştirdiği birtakım antropometrik ölçütlerden tanıyordu. Eduardo Galeano da onun, ırkçılığı bilimsellik kisvesi altında ete kemiğe büründürdüğünü, “ırkçılığı kriminolojiye dönüştürdüğünü” söyleyecektir. Öte yandan Lombroso’yu, ilişkili olduğu bir isim kümesiyle beraber anmak da isabetli olacaktır. Hepsisi de 19. yüzyılın ortalarına tarihlenen isimler olarak Alfred Binet, Francis Galton ve Cesare Lombroso, olanca gayretkeşlikleriyle *banal* değil ama gayet alenî bir ırkçı-öjenik toplumsal mühendisliğin (sosyal Darwinizm) temellerini atmış oldular. Bu noktada, berrak bir kavrayış açısından, meşhur paleontolog Stephen Jay Gould’un İnsanın Yanlış Ölçümü (*The Mismeasure of Man*, 1981) kitabından söz edilebilir. Gould’a göre, bu yaklaşım silsilesi, kökleri itibarıyla 19. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen tabip ve fizikî antropolog Samuel George Morton’un insan kafatası ölçüm serilerine bağlanır. Irksal önyargılarımızın bilimsel ölçümleri ve standartları nasıl etkileyebileceği gerçeği ve beyaz-erkek insanı yücelten çok sayıda varsayım, kökenini S. G. Morton’un çalışmalarına borçluydu. Buna göre Morton’un ölçümlerinin henüz ham verilerini büyük bir açıklıkla yayınlaması, tüm bunları istemsizce, önyargılarının etkisinde yaptığına kanıttı ve bunun tarihsel meşruiyetine işaret ediyordu... Tarde’a dönelim. Lombroso’nun psiko-biyolojik tiplerini topa tutan Tarde, bunu yapmak adına tartışmasının kuramsal ufkunu bütün bir tarihsel-toplumsal düzleme

yaymaya çalıştı. Durkheim'ın toplum soyutlamasından, toplumsal olguyu *sui generis* bir ayrıksılığa, 'aşkınsal' bir realite konumuna yerleştirmesinden müştekiydi. Önemli oranda Leibniz'den, bir ölçüde de Spinoza felsefesinden yararlanarak bir 'bireyleştirme ilkesi'ni açmıladı: Toplum-birey ikiliği yerine, bireyin içindeki toplumları, toplumlar içindeki (*monadolojik*) bireylikleri keşfe çıktı 1893'teki meşhur eseriyle. Buna göre, sonsuz sayıda bireyin oluşturduğu sonsuz sayıda birey vardır, bireylik(ler) sonsuz çeşitliliklerin bir süreci içinde kavranmalıdır ve nihayet toplum da, haddizatında bireydir. Anımsanırsa, Spinoza'daki "başka bir şeyde var olan ve ancak bu başka şey ile kavranabilen şey" olarak *moduslar*, birbirlerinin nedeni olarak durmadan kendi özneliliklerinden (*attributum*) türerler ve bu da onları sonsuz kılar. Sonsuz *moduslar* ise, sonsuz sayıda sonlu *modusları* meydana getirir, öte yandan sonlu *moduslar* da sonsuz *modusları* oluştururlar. Gabriel Tarde inter-psikolojiden, monadlar-arası imitasyondan (taklit) bahsetti; organik formlardan ve kimyevî doğadan kalkarak örnekler sundu. Bu da mikro-sosyolojiye, gruplar sosyolojisine kapı araladı. Şöyle yazıyordu *Monadoloji ve Sosyoloji*'sinde: "[. . .] Nasıl oluyor da, çok küçük bir ara nağme, [dünyadaki] bu sert ritimler arasına giriveriyor ve dünyanın ebedî tekdüzeliğini renklendirebiliyor? Bunca tekdüzenin, monotonun ve homojenin birlikteliğinden, can sıkıntısından başka ne doğabilir ki? Eğer her şey özdeşlikten geliyorsa ve eğer her şey onu amaçlıyor ve ona gidiyorsa, bizi büyüleyen bu çeşitliliklerin kaynağı nedir? Emin olun, ne kadar renksizmiş gibi kabul edilse de, şeylerin temeli sandığımız kadar zayıf, zavallı, donuk ve kısır değildir. Tipler, gemlerden ve frenlerden başka bir şey değildir; yasalar ise, devrimci içsel farklılıkların önüne boş yere konmuş bentlerden başka bir şey değildir." Sonsuz küçüklüğe doğru giden boyutları haiz olduğunu söylediği monadlar arasındaki ilişkiyi inceliyordu Tarde. Birey de buna dâhildir; bölünemez (*individual*) olan birey de bölünür pekâlâ. "Her şey bir toplumdur," der. Birey bir toplumdur; bir duygula(nımla)rı toplumu ve izler birikimidir. İçinde topluluklar veya kabileler yaşayan ve onları yaşantılayan bir birey; içindeki sonsuz bireylikler, yine içindeki diğer sonsuz bireyliklerle etkileşim hâlinde olan bir toplumsal birey tasavvuru vardı. O birey ki kapalı

ve sınırlanmış değildir; sürekli karşılaşmalar ve etkileşimlere tâbidir. Tarde’ın kendi çağdaşı olan klasik sosyoloji ve psikolojiden kendisini ayırt ettiği nokta ise şudur: Kartezyen, yani bölünemez özneye itiraz eder ve de bir bireyin sahip olduğu sonsuzca küçülen bireylikler ile tekillikler arasındaki ilişkiler yumağına eğilmemiz gerektiğini telkin eder. Her şey sonsuzca küçülüyorsa, sonsuz küçüğe doğru bölünerek gidiyorsa, “şey”ler verili kabul edilemeyeceğine göre, onların hakikatini bilmek nasıl mümkündür? Ona göre, *değildir*. Hakikatçiliğe itiraz eder ve böylelikle yeni bir sayfayı aralar.

Bourdieu’nün kolaycılığa çalım atan o *ilişkisel* yaklaşımı da Tarde’ı anımsatır. “Eylemi ‘fâilsiz’ mekanik bir tepki olarak anlayan nesnelcilik (*objektivizm*) ile bilinçli bir niyetin maksatlı işi olarak tasvir edilen öznelcilikten (*subjektivizm*)” kurtarma, kısacası bir “tuzak” olarak gördüğü yapı-eylem (yapısal zorunluluk ile bireysel eylem) karşıtlığını aşma gayesiyle Pierre Bourdieu, sosyal uzamdaki konumlar ve temel bir dolayım sağlayan *açıklayıcı bir şema* olarak ‘habitus’ kavramını geliştirmişti. Uzun ömürlü, öğrenilmiş eylem tasarruflarını kastetmek adına yeniden-türetilmişti. Bourdieu, kavramsallaştırmasını esas olarak *Akademik Aklın Eleştirisi*’nde, Pascal’ın “dünya beni içeriyor ama ben onu anlıyorum” sözünden mülhem açımlar. Açımlar ama her seferinde karşısına yeniden çıkar bu. Öyle ki *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*’da, “Habitus kavramının anlamını ve işlevini o kadar çok anlattım ki, kavramı çok da açıklığa kavuşturmadan basitleştirerek kendimi tekrar edeceğim endişesi[ni taşıyorum]” der. Şimdi, izinle, çeşitli eserlerinden derleyerek kavramın işlevini doldurayım. *Habitus*, toplumsal olarak inşa edilmiş bir yatkınlıklar (*disposition*) sistemini imler. İnsana ‘şu’ değil de ‘bu’ şekilde davranmasını söyleyen bir görünmez çerçevedir. “Bugün içinde süren ve gelecekte de kendi ilkelerine göre yapılaşmış edimlerde mevcudiyetini devam ettirecek olan bir geçmiş”tir. Ezcümle habitus, “toplumsallaşmış öznellik”tir, “bedenleşmiş toplumsallık”tır. Kurumlar ve bedenler arasındaki buluşma noktasıdır; öznel ve nesnel olanın, objektif yapılar ile bireysel tutumların arabulucusudur. Bu bağlamda vücudumuz içinde dünün, geçmişin ya da tarihin anonimleştirildiği, yeniden üretildiği bir mekândır. Pratikler ile temsillerin oluşma ve yapılaşma ilkesi olan,

işleyen belirli toplumsal ortamlarca üretilen sürekli ve dönüştürülebilir ‘eğilimler’ sistemidir; algı, değerlendirme ve eylem şemalarıdır. Öte yandan bir habitus ile doğulmaz; toplumsallaşma sürecindeki tekrarlarla edinilir ve tanınır o. Edinimi ise kişisel olmayan ve yarı-otomatik bir karaktere sahiptir; niyeti veya iradî unsurları, bilincin dâhlini gerektirmez. Aktörün, içinde bulunduğu toplumsal bağlamının etkisini devreye sokan bilişsel ve güdüsel bir mekanizmadır. Aktörler/fâiller/bireyler ellerinde bulundurdukları sermaye, sorgulamadan kabul ettikleri kurallar (*doxa*) ve oyunun sonunda elde edeceklerine inandıkları çıkarlar (*illusio*) doğrultusunda kendilerini sonuca götürecek bazı yollara zaman içerisinde aşına olmaya başlarlar. Nasıl sonuca gidileceğine dair sahip olunan bu davranış kalıpları, karşılaşılan durumlar neticesinde bireylerin ortak bir yatkınlıklar bütünü, yani *habitus* oluşturmaya yol açar. Habitus, sahiden de bireyin sosyal seyrinin ve konumunun ürünüdür. Buna karşılık hiçbir zaman katılaşmaz, her zaman yeniden inşayı içerir.

İnsan bedenine ve zihnine kaydedilmiş bir örtük program olarak habitus, vücut bulmuş kültür olarak da tanımlanır ve öz-bilinç refleksinden önce gelmesiyle düşünce ile seçili eyleme sınırlar getirir. Bunu bir bakıma, Marx’ın *ideoloji* sorunsalını özetlediği cümleyle birlikte düşünebiliriz: “Bilmiyorlar ama yapıyorlar.” Diğer taraftan Slavoj Žižek’in, *Lenin Üzerine* adlı eserinde Alman filozof Peter Sloterdijk’in formülasyonundan mülhem kullanışı ise bu klasik cümleyi yeniden yapılandıracaktır: “Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar.” Bu müdahâledeki niyet, ideolojinin bir ‘yanlış bilinç’, gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili olduğu şeklindeki önermeye karşı çıkmaktır. Ona göre öznenin, zorunlu olarak bir yanlış temsil veya bilinç anaforunda olması gerekmez. Gerekmez ama adına “kültür” denen bir fenomen vardır ve birtakım kuramsal jestlerle geride bırakıldığı zannedilse bile dönüp içine alabilir, yutabilir.

Bedenin maddeselliğinden söz ederken, siyasal dinamikleri de içine katan bir “kültür” gerçekliği vardır ve bu, bedene ilişkin neyin bilindiğine dair epistemolojik öncülleri de sınamaya tâbi tutar. Hatta bizleri veya *anlam* peşindeki herhangi bir girişimi rölativizme savurduğu da vâki-

dir. Diğer taraftan insan-merkezciliğe yönelen eleştirel okların birincil uğrak noktası veya günah keçisi de kültürel dinamikler ve *kültüralizm* gerçeğidir. Öte yandan olanca ağırlığıyla “kültür” kurumu da hafife alınabilecek gibi değildir: Bilimsel üretim sürecine ister istemez dâhil olan *effect*’ler, *bias*’lar, *fallacy*’ler, *illusion*’lar ile tanımlanmış (ve artık kataloglanmış) onca bilişsel/düşünsel tuzaklarla dolu arazi fazlasıyla dolambaçlı ve engebelidir; nitelikli bilim kaygısı, doyurulması ve üstesinden gelinmesi yeterince yorucu bir motivasyondur ve birtakım ideolojik saikleri çoktan öteler, tâli kılar. Kültür öylesine güçlü bir tuzaktır ki, “anti-kültüralist” cümle veya önerme kurmak ile o tuzaktan bir anda kurtulmuş, özgürleşmiş sayılmazsınız. Marshall Sahlins yazar bunu: Toplum-öncesi, kültür-öncesi bir “insan doğası” olmadığı noktasını vurgular. Batı toplumlarına özgü insan doğası kavramsallaştırmasını deşer, bunun bir yanılsama olduğunu dillendirir ve “insan doğası, kültürdür” sonucuna varır. Kültürün doğayı öncelediğini söyler. Bu önermeyi kendi teorik izleğinde bihakkın istihdam edenlerden belki de en meşhuru Edgar Morin’dir. 1973’te yayımladığı eserinde (*Le Paradigme Perdu*) inter-disipliner bir arşınlama ile, “insan-hayvan” ve “doğa-kültür” gibi dikotomik ikilikler üstüne kurulmuş paradigmalara (monizmi aşacak bir entegrasyon adına) savaş açar. Bu gibi ayrımlardan artık vazgeçmemiz gerektiğini, bu kategorilerin girift bir içkinlikle bir arada dokunmuş olduğunu söyler. Bir ayağı biyolojiye basarken, öbür ayağı kültür tarihindedir; bir yanı antropoloji ile tartılırken, diğeri sosyolojiyle tartılır. Bu alanlara ait bilgi birikimini birbirlerine açıp yeniden örgütlemeyi dener. Marcel Mauss’un o *bütüncül insanî fenomenler* kavrayışından yararlanarak bize bir *morfogenetik* açıklama sunar. Doğrudur, kültür, biyolojik olmayan adaptasyonlar sayesinde çevresel stresi azaltabilir ve evrime yön verebilir. Ama bu, işin sadece bir boyutudur; bir parametrenin bütüne teşmil edilmesidir. *Evo-Devo* (evrimsel gelişimsel biyoloji), bundan çok daha fazlasıdır. Neyse, bunu böylece bırakıp toparlamaya çalışırsam, Bourdieu üzerindeki Marcel Mauss ilhamından söz edebiliriz. Kolektif ve bireysel pratik bilincin yaratmış olduğu her şey anlamına gelen ‘*hexis*’ kavramına yer veriyordu o da. 1930’larda kültürün, insanların bedenlerini nasıl ve ne yönde kullanacaklarını etkilediğini, bedensel edimlerin kültürel örüntülerce bir kalıba sokulduğunu yazmış-

tı. Durkheim'ın yeğeniydi ve nitekim teşrik-i mesailerı de olmuştu (ki Durkheim'ın kendisi de *homo duplex* kavramsallaştırmasıyla bedene toplumun sembolik işleyişinde bir alan açıyordu). Mauss, mezkûr kavramı, "Beden Teknikleri" (1932) başlıklı meşhur makalesinde, Ortaçağ Hristiyan söyleminden alarak devreye sokmuştu. Talal Asad'ın yazdığı gibi (*Sekülerliğin Biçimleri*, s. 294), Mauss'a göre insan bedeni salt mükerrer disiplin yoluyla bedene dayatılabilecek "kültürel izlerin" pasif alıcısı olarak görülmemelidir, hele hele yerel tarih ve kültür kisvesine bürünmüş aktif bir "doğal ifadeler" kaynağı olarak asla görülmemesi gerekir. Aksine, öznenin bir dizi insanî amacı başarmasını sağlayan kendi kendine geliştirilebilir araçlar olarak görülmalıdır. O ki beden, insanın ilk ve en doğal aletidir. Makalesinin sonlarında ise (sekülerizmin antropolojik kavranışı lehine) bir büyü-bozumuna girişir: "Tüm mistik durumlarımızın temelinde bizim henüz bilemediğimiz, ama Çin'de ve Hindistan'da (hatta çok eski çağlarda) her yönüyle bilinen beden teknikleri olduğuna inanıyorum. [. . .] Tanrıyla ortaklaşmanın biyolojik araçları olması zorunludur." Böylece Mauss, bedeni sosyo-kültürel yapı ile ilişkiye sokarak bir "beden sosyolojisi"ne kapı aralamış oluyordu. Nitekim sosyolog Bryan S. Tumer da "iç-beden" ve "dış-beden" kavramsallaştırmalarını istihdam ederek bedeni kültür ile doğanın kesişim noktası olarak okuyacaktı. Öte taraftan aynı *hexis*, Aristoteles'te de bir "huy, iyelik, edinme, yetenek" kavram kümesiyle gündeme gelir. Öyleyse, zannederim ki "antropoloji ve beden" izleği, felsefenin etki alanının dışında kalmayacaktır. Dahası ben de, naçizâne, bütün bir biyopolitik tahakküm sağanağı altında tıbbi nasıl *minör* bir zanaat olarak evcilleştirebiliriz veya insancillaştırabiliriz sorusuyla istigâl ederken, bir "antropolojik tıp"ın olanaklılığını sorgulamıştım; siyasal dinamiklerin tıbbi içine alıp yoğurduğu momentlerde hekimin ve hastasının firar menzili olarak orayı tayin etmiştim. Her halükârda, Tarde ve Bourdieu özelinde bedenin toplumsal süreçlerle ilintisine işaret ediyorum ve bu hususta görüşlerini seslendirmeni diliyorum.

A. Yıldırım: Bu noktada, insanın gelişimi ve toplumsal öznenin ya da 'ben'in (veya kendiliğin; *self*) oluşumu (ve bunun dramaturjik analizi) üzerine yapılan özgün çalışmalarıyla Chicago Ekolü hatırla-

tilabilir: C. H. Cooley, E. Goffman, G. H. Mead, vd. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde endüstriyel kentleşme, kent kuramı, sosyal psikoloji ve giderek bireyler-arası ilişkilerin bir tür edimsel antropolojisini yürütmüşlerdir. Temelini attığı neoliberal-muhafazakâr öğreti bir yana, bir tür Weberci metodolojik bireyselciliğin işleme sokulduğu çalışmaları (ve özellikle saydığım bu üç isim) önemlidir. Beden de o arada (dolaylı bir okumayla) anlam yüklü bir hazne olarak, sosyal etkileşimdeki semboller ekonomisine ve özellikle de oluş hâlindeki gündelik hayata yönelik bir anlamlandırma deltası olarak karşımıza çıkar. Bunun felsefede de öncülleri mevcuttur. Örneğin J. G. Fichte, 18. yüzyılın sonlarına doğru “kendilik bilinci” veya “özbilinç” dediği şeyden bahsederken bunun sosyal bir fenomen olduğunu da söyler. Bunun bir başkasıyla karşılaşma ve etkileşme sayesinde vücuda gelebildiğini ifade eder. Fichte, bedeni, özbilincin inşasında başrolde oynatır. Çünkü bunun mümkün olması için bedenselliğin mutlak biçimde gerekli olduğunun altını çizer. Fichte, öznelliğe alan açmasıyla, Alman romantikleri ile birlikte Schelling ve Hegel’i de en çok etkileyen düşünürlerdendir. Hegel ondan özellikle de dünyanın “tekil öznenin bilinci içinde soğurulması” bakımından etkilenmiştir. Öte yandan, bilincin saf idealistik (“tekil bilinç”) kavranışı ile klasik (veya geleneksel) materyalizmin maddesel dünyanın emrine sunduğu edilgen bilinç (veya özne) arasında karşılıklılık prensibini çalıştırılabileceğini gösteren isim ise Karl Marx olmuştur. Marx’ın öznesi yeryüzüyle ilişkisinde olumlayıcı ve tarih yapıcıdır. O hâlde bu noktaya biraz daha eğilmek istiyorum: Fichte, bilincin varlığını veya neliğini tartışmaktan ziyade, onun bir objeyi nasıl tasarımılamakta olduğunu yanıtlamaya çabalar. Bilinçli sujuden yola çıkar. Bu çabası özgürlük sorunsalıyla ilgilidir. Özgürlüğün gerçekleştirilme yordamı ise, eylemdir. Tinsel faaliyet olarak eylem, basitçe içimizdeki doğayı alt etmektir. Yani özgürlüğün gerçekleşmesinin koşulu eylemsel olana dayanır; bu da insanın, temel ihtiyaçlara ve içgüdülere bağımlı yönünü, yani doğasını aşarak özbilinciyle, “ben”iyle eylemesidir. Nesnelerle olan ilişkimize bakıldığında, bunun ben ile ben-olmayan arasındaki diyalektik bir süreç dayandığı söylenebilir. Fichte’nin öğretisinin temel meselesinin özgürlük olduğu ifade edilebilir ki buradan, determinizmin karşısına iradenin mutlaklığını koyduğu görülür. İlham alınan nirengi noktası

ise Immanuel Kant'ın pratik aklıdır. Bu anlamda pratik aklın koşullarına, ilke ve önkabullerine ilişkin bir çabanın yürütücüsü olmuştur. Beden meselesine dönülürse, Fichte, 1798'deki *Ahlâk Öğretisi Sistemi*'nin (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*) girişinde, beden ile belli bir amaca matuf, kayda değer (überhaupt) etkinlik veya eylemlilik (*Wirksamkeit*) arasındaki ilişkiyi gösterirken bedenselliği de orada devreye sokar. Bedeni kuran, tam da etkinliğin bir bilinç öznesi tarafından ortaya konarak sahiplenilmiştir ve kişi de “eylemlerinin bir toplamı”dır. Fichte'nin yaptığı, bedensel özgürleşme ekseninde bir praksiyoloji girişimi olarak da okunabilir. Bir de beden ile yakinen ilintili bir özneler-arasılık meselesi vardır: Fichte, özneyi doğanın katı belirleniminden kurtarabilmek için tamamen öznenin hareket eden ve bunu da özneler-arasılık temelinde yapan bir felsefi sayfayı aralamıştır. Buna göre özne, pratik aklın en yüksek ilkesidir. Düşünme ediminden ziyade eyleyen bir varlık olarak öne çıkarılır. Eylerken de sınırlarından taşarak hem kendisini, hem de karşısındaki nesnel dünyayı dönüştürür. Öznenin kendisini kavraması ise, daha geniş bir parça-bütün ilişkisi dolayımında sağlanır. Buna göre özgürlük bilinci ve özbilinç, öznenin tek başına ulaşabileceği bir şey olmayıp, özneler-arası bir dolayımından geçerek oluşmaktadır. Fichte'nin öznesi, bedeni ve zihni ile ikili bir yapılanma olarak değil, diğer öznelerle ilişkilenen bir bütünlük olarak açığa çıkarken oluşumu, başkalarıyla karşılaşmasından kaynaklanır. “Tanınma” (*Anerkennung*) meselesi de bu noktada vücut bulur. Beden; hem bir bireysellik koşulu, hem de özneler-arasılık imkânını sağlayan bir süreç olarak kabul edilir ve “insan bedeni kişinin özneler-arası belirlenimi ve kaderinin (*Bestimmung*) dışavurumu hâline gelir.” Bu bakımdan Spinoza ile de kıyaslanabilir. Her ne kadar Hegel, Fichte ile Spinoza düşüncesini iki karşı kutba yerleştirecekse de, “[b]edenin kişinin varoluşunun temel kiplerinden biri olması ve bu nedenle dokunulmaz olması, dahası başkası ile karşılaşmanın zeminini oluşturması düşüncesi her iki düşünürde benzer biçimde temellendirilmektedir.” Bu anlamda kendisinin bugün bildiğimiz anlamda “fenomenoloji”nin öncüsü olduğu yönünde (giderek) yaygın(laşan) bir kanaat vardır. Felsefi boyutunu şimdilik noktalarak başka bir hususa el atayım.

Ö. B. Demir: Bu meselede, özellikle de Bourdieu'den söz edilince ihmal edilmemesi gereken bir figür daha vardır. Chicago Ekolü'ne değindik. Dramaturji ve roller, jest, postür ve mimik, lisan ve aksan, giyim-kuşam, beslenme alışkanlıkları, spor ve egzersiz gibi unsurlar alelâde birer detay olmaktan fazlasıdır. Bizi "kamusal beden"e çağırır. Diğer taraftan mekânı ve mimarî deneyimi salt "retinal" boyutuna indirgemekten öte, onun kokusu, sesleri, sıcaklığı ve belki de bütün bunların *sinestezik* sentezi ile çok-boyutlu kavranışına kapı aralamaz mı? Nitekim Richard Sennett'in *Ten ve Taş*'ı da bu minvalde detaylarla doludur ve bu yönüyle de söz konusu "duyusal yoksunluk"a gecikmiş bir tepki olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Dönersek: Norbert Elias da (1897-1990), Batı toplumsallığının (İngiliz-Fransız ve Alman) uygarlaşma sürecinde birey davranışlarının dönüşümünü ortaya koymaya çalışır (Uygarlık Süreci; *Über den Prozeß der Zivilisation*, 1939) ki, bu anlamda onu Bourdieu'nün öncülü olarak sayabiliriz. İki ciltlik eserin birinci cildinde "belirli toplumlara ait insanların duygu ve denetim yapılarındaki uzun süreli dönüşümlerin, kuşaklar süresince tek ve belirli bir yöne doğru ilerlediğine ilişkin dağınık gözlemlerin güvenilir kanıtlara dayandırılıp dayandırılmayacağı ve gerçeğe uygunluğunun gösterilip gösterilemeyeceği sorunu" ele alınmaktadır, yani ilk cilt "toplumsal inceleme adımlarını ve inceleme sonuçlarının betimlenmesini kapsamaktadır." Kısacası insanların duygu ve denetim yapılarındaki, kuşaklar boyunca tek ve belirli bir yöne, yani denetimlerin farklılaşma ve sabitleşme yönüne doğru süren bir dönüşümün varlığını ispat etmeye kalkışmaktadır. Eserin ikinci cildi ise "[k]işilik yapılarında görülen bu tür uzun süreli dönüşümlerin, aynı şekilde belirli bir yöne, yani daha üst düzeyde bir toplumsal ayrışma ve bütünleşme yönüne doğru ilerleyen uzun süreli toplumsal yapı dönüşümleriyle ilişkilendirilmesi"ne adanmıştır; kısacası uygar davranış kalıplarının oluşumuna zemin hazırlayan toplumsal dönüşümler veya "uygarlığın sosyo-genetiği" işlenmektedir. Uygarlaşma, burada rasyonelleşme ile birlikte seyrederek. Batı'da insanın fiziksel görünümü ve davranış örüntüleri ölçeğinde gerçekleşen dönüşümlerin mantığını çözümlemeye çalışır. Buna göre bedenlerin yönetimi belli kodlar uyarınca olur ve bu kodlar farklılaşmaktadır; uygarlaşma, bu

anlamda, yeme-içmeden uyumaya, giyim-kuşamdan görgü kurallarına, oradan utanç ve ayıplamaya dek uzanan bir çerçevede, alışkanlıkların farklılaşması sürecidir. Toplumsal adap, yemek yeme âdetleri, oturup kalma, selâmlaşma gibi gündelik yaşama ilişkin detayların bir değer yargısı ve duygu denetimi çerçevesindeki süreçlerinin bir karmaşık çıktısıdır. Buradaki *süreç* ifadesi öylesine yer verilmiş değildir; böylelikle bir “süreç sosyolojisi”nin temelleri atılmış olmaktadır. Bunun iktisadî uzantıları da vardır: Vergi ve erk tekeli, merkezîleşme ve periferinin dönüşümü, barbarlık sorunsalı, şiddetin ve tutkuların dizginlenmesi ile varılan yeni tüketim kalıpları. Bir süreç olarak uygarlaşma çok-boyutludur ve bir bağlantısal ilişkiler bütünü anlamına gelirken birtakım “figüratif” değişimlerle kendisini belli eder. Elias’ın bu merakı Roland Barthes’ın bir sözünü anımsatıyor bana: “Nedir yiyecek dediğimiz şey? İstatistiksel açıdan ya da besin içeriği açısından çözümlemeye konu edilen bir ürünler toplamı değil yalnızca. Aynı zamanda bir iletişim sistemi, bir imgeler bütünü; göreneklere, durumlara ve davranış biçimlerine ilişkin bir sözleşme.” Dahası bu, Batı’nın da kendisine bir özel (veya özgül) durum atfettiği ve kendisiyle övünen bir bilince vardığı sürecin de adıdır. Ancak süreç tamamlanmaz; başı da, sonu da yoktur (nitekim ilk cildin epigrafi şudur: “Uygarlık [. . .] henüz tamamlanmamıştır”). Dolayısıyla uygarlık, Batı’nın özbilinci ni yansıtan bir şey de değildir. Fakat bunun esasında yeni bir adab-ı muâşeret biçimi olarak bir “duygulanışlar kontrolü” olduğundan söz edebiliriz. Nitekim Elias, Peter Burke’ün tabiriyle bir “benlik denetimi tarihi” ortaya koymuş oluyordu. Bu noktanın biyopolitik süreçlerle ilintili bir okumasını sana bırakmak isterim. Elias, birey ile toplumun uygarlaşma serüvenini birlikte ve inter-disipliner enstrümanlarla okur; biyolojik özellikler ile toplumsal, yani *psiko-genetik* ve *sosyo-genetik* süreçler iç içedir. Ancak kültürel dinamikler ve öğrenme sayesinde kazanılan toplumsal iletişim biçimleri, türe özgü biyolojik gerçekliklere daha bir baskındır. Bireyler yalıtılmış değildir, aynı şekilde toplumsal olgular da insansal faaliyetlerden bağımsız değildir. Doğa-kültür, biyolojik-sosyal gibi ikili karşıtlıkların eleştirisini yaparken bunların bir-aradalığına dikkat çekmiş olur. Bunu da sembolik değerlerin ürettiği ve bunların nesilden nesile iletimi kapasitesine değinerek yapar.

İnsanın diğer türlerle salt ortak özelliklerinin bir dökümünü yapmayı amaçlayan eğilimi *tekçi* ve *indirgemeci* olmakla suçlarken, sosyal bilimsel araştırma nesnelerinin “doğal olmayan” bir ontolojik statüyle çerçevelenmesini, yani insan yaşamının salt insana özgü yönleriyle ilgilenilmesini de *insan-merkezci* (ikinci ve tecrit edici) olmakla suçlar. Bağlanırsa, bütün bu unsurların Bourdieu ile bulunduğu bir nokta vardır ve o da şudur: “Elias’ın çözümlemesinin temel bileşenlerinden bir tanesi, dünyayı dönüştüren, büyük ölçekli sosyal süreçlerin içselleştirilmesini içeren bireysel *habitusun* biçimlenmesidir.”

A. Yıldırım: Bıraktığım yerden, senin söylediklerini de sırtlayarak sürdüreyim. Felsefî boyutundan öte, arşınlamak istediğim bir başka hat var. Bu noktada, Aristoteles ile kesişen Leibniz, Gabriel Tarde, Marcel Mauss ve Pierre Bourdieu hattından ziyade, olgusal bilimlerden tarih felsefesine ve siyaset teorisinden antropolojiye dek uzanan doğrudan etkisinden ve katkısından ötürü, özellikle bahsetmeden geçmeyeceğim İbn Haldûn ve onun uygarlığın oluşumunda doğal süreçlerin rolüne ilişkin katkısına vurgu yapmak gerekir. İbn Haldûn’un asıl eseri olan *İber*’in (*Kitâbu'l-İber*) “Giriş”i, yani *Mukaddime* olarak bilinen eseri, 19. yüzyılından itibaren Fransızcaya çevrilmiştir. Hatta eski ABD başkanlarından Ronald Reagan’ın vergi ile ilgili bir meselede ona referans gösterdiği bilinir. Bu o kadar da önemli değildir. Yalancı politikacıların yaptığı referansların ardında pek bir şey aramak gerekir. Zira onlar filozofları kendi çıkarları için kullandıklarını sanırken, aslında filozoflar varlığını onlar üzerinden sürdürürler ve bu da filozofların hilesi olsun, diyelim. İbn Haldûn’un konumuzla ilgisi ise daha çok coğrafyanın insan toplulukları, tekil anlamda ise kolektif beden(ler) üzerine olan etkisidir. Burada öne çıkan, yerküreden beden(ler)e uzanan haritalandırma meselesidir. Buna göre dünyayı yedi iklim bölgesine, ki onları da kendi içinde birçok kısma, ayırır. Denizel bir coğrafyada yaşadığı ve Yunanî klasiklere hâkim olduğu için harita bilgisini de haizdir. Burada asıl önemlisi “doğal orta/m” [*milieu*] meselesidir (ki özellikle Lamarck ve Canguilhem bağlamında detaylı bir şekilde üzerinde durulacaktır). Buna göre “bilimler, sanatlar, yapılar, giysiler, yiyecek-icecekler, meyveler ve hatta öteki canlılar

orta bölgelerde”, yani “normal” hava özelliğine sahip yerlerde olur. Burası “ahlâk ve ortalama bir inancın oluştuğu” bir sferdir. Hatta peygamberlik rejimine rastlanan bölgelerdir. Nitekim Spinoza’nın *Teolojik-Politik İnceleme*’sinde “Musa’nın Yasası”ndan bahsettiği bir yerde şöyle bir detay hatırlıyorum. İsrailoğulları’nın bu Yasa’ya tâbi olmasının nedeni, işaret ettiği Kenan bölgesinin, onların beden sıhhati için korunaklı ve uygun niteliklere sahip olmasıdır. Bu, coğrafi koşulların avantajı ile bedenlerin sıhhatini tamamlayan bir şeydir. Ayrıca buralar “berekatli hilâl” denilen, yeraltı ve yerüstü zenginliklerinin bulunduğu yerlerdir. İbn Haldûn, söz konusu orta bölgelerin dışında bulunan insanların yabanıl olduğunu, çünkü burada normal havaların olmadığını iddia eder. Antropolojik anlamda onların “huyları, iç ve dış yapıları, konuşmayan hayvanlarınkine yakın” olduklarını söyler. Kent ile kırsal ayrımı yapan (bedevî-hadarî) Haldûn, bu kesimlerin beslenme rejimlerinin sadece vücut yapılarını değil ancak huylarını ve hatta zekâlarını da şekillendirdiğini vurgular (Althusser de, “İnsan yediğidir,” diyordu). Örneğin et ve çeşitli yemekler yeme ile kalbî hâllerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade eder. Bunun yanında inanç biçimlerinin de coğrafi koşulların etkisine göre şekillendiğini ifade eder. Nitekim *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde Montesquieu da, suç ile coğrafi/çevresel faktörler arasında bir ilişki kurar. Bunun için, siyasal bir düzen olarak, devletin işleyişini bedene benzetir. Aynı kaderi paylaşırlar. Yani her ikisi de doğar (*asabiyye*), büyür, gelişir ve ölür. Bu özelliğiyle devlet, organizmatiktir. Refah, saadet, umran denilen süreç bir yerden sonra (lüks) çökmeye başlar. Buna göre İbn Haldûn’un organizmanın teleolojik yapısına yaptığı vurgu, kolektif bedenin coğrafyayla olan ilişkisiyle ilgilidir. Günümüzdeki karşılığına bakıldığında mikro düzeyde tek tek bedenlerle ilgili olanla ilişki kurmak gerekir. Böylece senin soruna, İbn Haldûn’un “Mukaddime”-sine bir *mukaddime* ile başlamış oldum. Asıl meseleye dair yeniden düşünersek, antropoloji ile bedene yakından bakabiliriz.

Antropoloji ve beden izleği, felsefenin doğrudan etki alanında olmak zorunda değildir ancak felsefenin yine de buna dair söyledikleri ve söyleyecekleri vardır. Bunu, demin sözünü ettiğim Fichte örneği dışında, felsefî antropoloji kavramına iliştiirmek suretiyle değinmek

olanaklı görünüyor. Bilimlerin ve düşünce sistemlerinin odağında bulunan felsefi antropoloji, Immanuel Kant tarafından formüle edilmiştir. Sistematik ve açıklayıcı felsefenin belki de başlangıcını dayandırabileceğimiz Aristoteles'ten (ki hâlen onun yaşamış olduğu bir yerkürede nefes almak da ayrıca ilginçtir) bu yana felsefede temel birtakım sorular ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi epistemolojiyle ilgili olup “Bilebilir miyiz? Neyi bilebiliriz?” sorusudur. İkincisi ise ahlâk felsefesiyle ilgili olup “Ne yapabiliriz?” sorusudur. Üçüncüsü de, teolojik ağırlıklı bilgiyle ilgili olup “Beklentimiz ne olmalıdır?” şeklindedir. Kant bu üç soruyu saf aklın pratik kullanımının olanaklılığı çerçevesinde cevaplandığı gibi, buna dördüncü bir soruyu da (felsefi antropolojinin uhdesine kaydedilmek üzere) ekler. O da “İnsan nedir?” sorusudur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Kant'ın antropoloji kitabı, bugünkü antropoloji disipliniyle doğrudan ilgili olmayıp bir “pratik psikoloji”ye karşılık gelir. Ancak geçen yüzyılda genel olarak insan sorunsallarına yönelen bir çalışma alanı olarak şekillenmiştir. Bunun için Max Scheler'in İnsanın Kozmostaki Yeri (1928) bunu ayrıntılı bir biçimde ele alır. Orada “insanın neliğine ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünce”nin noksanlığı ile motive olarak Scheler, insanı merkeze alan bir felsefi denemede bulunur. Ona göre “insan varlığının, kendi altındaki varlık tabakalarının üst üste gelmesiyle oluştuğu görüşünün en verimli sonucu”, yine “insanın dünyayı ve kendisini bilmesi, kendi psikofizik doğasını obje yapmasıyla aynı anda onun insan olması ve bu dünyayı aşan sonsuz ve mutlak bir varlığın en formal idesini de kavraması gerektiği”dir. İnsana dair naturalist veya rasyonalist anlayışların ötesine geçen alternatif bir perspektif geliştirmeye çalışmaktadır. Ne olursa olsun, bu meselenin nüvelerinin Jean-Jacques Rousseau'dan Kant'a geçtiği kanısındayım. Nitekim felsefenin, antropoloji-beden izleşine katkısı ancak bu minvalde olabilir. Bu, bedeninin farklı biçimlerdeki ifadesine doğrudan değil de dolaylı bir biçimde uzanabilir. Bunun için, senin de işaret ettiğin gibi, Aristotelesçi hatta bulunan Tarde, Mauss ve Bourdieu'nün beden-antropoloji ilişkisi görece daha açıklayıcı ve daha az spekülatiftir. O hâlde bir antropolog olan Mauss'un *Sosyoloji ve Antropoloji* adlı eserinde yer alan ve “Bedensel Teknikler” altbaşlığını taşıyan bölümü düşün-

biliriz. Burada Mauss, insanların bir toplumdan diğerine geleneksel olarak kendi bedenlerinden yararlanma biçimleri üzerinde durur: Yürüyüş (Maori kadınlarının yürüyüş biçimi ya da İngiliz piyade sınıfı ile Fransız piyade sınıfının karşılaştırılması), yüzme (Polinezyalılar), çömelme, oturma şeklinde devam eder. Bununla ilgili Mauss şöyle bir anekdot anlatır: *“New York’ta hasta yatağımda yatarken tuhaf bir şey yaşadım. Kendi kendime hastabakıcılarım gibi yürüyen genç kızları daha önce nerede gördüğümü soruyordum. Bunu düşünmek için çok zamanım oldu. Sonunda bunu sinemada gördüğümü hatırladım. Fransa’ya döndükten sonra, özellikle Paris’te insanların sıklıkla bu şekilde yürüdüğünü fark ettim; genç kızlar Fransız’dı ve onlar da bu şekilde yürüyorlardı.”* Bu anlamda yürürken ellerin ve kolların duruşu, salt bireysel ve fiziksel düzenin ve mekanizmaların bir ürününe değil ancak toplumsal bir davranış tipine işaret etmektedir. Mauss bir örnek daha verir: *“Sofu bir Müslümanı ilk bakışta tanırız: Elinde bir çatal ve bir bıçak olduğunda bile (ki bu çok nadirdir), sadece sağ elini kullanmak için her şeyi yapar. Yiyeceklere sol eliyle, vücudunun bazı yerlerine de sağ eliyle asla dokunmaması gerekir.”* Bu da, bedeninin ideolojik bir sürece tâbi kılınmasını gerektirir. Faşizmin kitle üzerindeki etkisini derinlemesine irdeleyen Elias Canetti de buna paralel birtakım ifadeler sarf edecektir. Bağlama tekrar dönüldüğünde, bir ortaklık uzamı olarak “habitus” kavramını görmek olanaklıdır. Buna göre, senin de dile getirdiğin gibi, Mauss *habitusun* “alışkanlık” kelimesinden ziyade Aristoteles’teki *hexis*, yani “edinme” ve “yetenek” anlamlarını ifade ettiğini vurgular. Ancak Aristoteles’in “karakter erdemleri” için öncelikli gördüğü şey, eylemdir. Bu da alışkanlığı pekiştirmek adına yapılabilir. Yani bir şeyi edinmek için onun perforce edilmesi gerekir. Ben yine de Yunanî kavramların daha ayrıntılı ve bolca örneklendirilmek suretiyle ortaya konulması gerektiğini savunuyorum. Tam da buradan çağdaş kullanımlarına bakılması gerektiğini düşünüyorum. Bu anlamda Bourdieu’nün *habitus*a dair ortaya koyduklarını “toplumsallaşmış öznellik” ya da “bedenleşmiş toplumsallık” şeklinde özetlemesi yerindedir. Ayrıca nesnel ilişki sistemi olan alanlar ile toplumsal olanın bedenlerde inşa edilen *habitus* arasında ilişki kuran Bourdieu, öznel-nesnel bir durumun sürekliliği işaret eder. Burada Bourdieu

antropolojiye felsefi bir şiddet uygulamaktadır. Ancak şu ikili tanımlamanın, yani “toplumsallaşmış öznellik” ya da “bedenleşmiş toplumsallık” kavramlarının açıklayıcı biçimde ifadesi şunu formüle eder: Beden uzamı ile kültürel uzam arasındaki çakışma hangi biçimlerde oluşur? Sanırım *habitus*a karşılık verilebilecek nokta, bunun açıklanmasıdır. Bunu bir *ethos* biçiminde de düşünmek olanaklıdır. Yani kendine has bir değer taşıyan tekliklik ya da biriciklik. Ancak *habitusun* uzanacağı nokta, bu biriciklikten öte kolektif uzamın olumsuzluğu. Öte yandan ben bedeni(n), bir kayıt alanı olarak görülmesinin yanında bir bozulma, bir yıkım, dağılma ya da ayrışma olarak da görüyorum. Bu durumda *habitusun* referansı, Aynı ve Başka’nın sürekli bir biçimde birbiriyle istişâresi anlamı taşır. Burada ulaşmaya çalıştığım nokta, Aynı’lığı bertaraf eden *karnavalesk* beden uzamıdır. Bedene kaydedilen şeyler, bir zaman sonra bir tahribat için açık bir hedef alanına dönüşür. Buna göre kapısız ve penceresiz görülen beden yerini ihlâl edilebilir bir alana bırakır.

Karnavalesk beden, geçici ve oluşsal bir süreçtir. Tüketme ve eğlenme rejimiyle ilgilidir. Burada esas alınan François Rabelais’in *Gargantua* ve *Pantagruel* eserleridir. Avrupa kültürüne ve hümanizmasına ciddi katkıları olan Rabelais, Desiderius Erasmus ile çağdaş olmasına rağmen, bu ikili, aşağıda da görüleceği gibi, uygarlığı farklı biçimlerde formüle etmeye çabalarlar. Bakhtin’in referansı Rabelais olup kitlenin etkisine karşı Ortaçağ halk kültürüne yönelir. Gülme, aşırılık, kötü, tiksiniç, kirli gibi temaların üzerine yoğunlaşırken bedenin yüceltildiği ya da hiç dillendirilmediği sınıfsal katmanların altını oymayı vurgular. *Gargantua*’yı ilk okuduğum zamanlarda, aşırılığın gülmeyi aşan bir şey olduğunu görmüştüm. Kitabın sonlarına doğru bu gülmenin geldiği boyutun bir Kiliseyle son bulan bir fikri referans ettiğini de gördüm. Buna göre *Gargantua*’da, kendisi dâhil olmak üzere her şey grotesktir, abartılıdır. Özellikle “kir”, “atık”, “pislik”, “dışkı”, “çiş” gibi bedene ait olan ve düşünmek istemediğimiz şeyler söz konusu edilir. Şöyle bir şey anlatılır örneğin: Notre Dame Katedrali’nin üzerine oturulup aşağıya işenir ve yüzbinlerce insan bundan dolayı boğulur. Asıl önemlisi herkeste olan bir özellik olarak bedensel tepkimelerdir. Sanırım bu, ortaklığı sağlayan en önemli özelliktir.

Çünkü *karnavalesk* kalabalığın, “kolektivitenin ayrılmaz bir parçası, halk kitlesinin bedeninin bir uzvu gibi” hissetmesi sürecinden bahsedilebilir. Bu meselenin bir eğlenceden ziyade politik bir olanaklılık uzamına taşınması, bana sorarsan o kadar da kolay değildir. Çünkü iktidar ilişkilerinin askıya alınması, simgesel biçimlerde tersyüz etme, dinsel ve hukukî otoritere karşı bedenün dünyeviliğini öne çıkarma edimleri sürdürülebilir bir şiddete sahip değildir. Alaya alma, küçümseme gibi şeylerin uzantısı, güçlü kollara ve uzak mesafeden hedefi vurabilen ateşli silahlara (yazık ki) nüfuz edemez. Ancak bir ayrım koymak istiyorum. O da Rabelais’in yaşadığı dönemde çaktırmadan savaş açtığı, ki groteskin esprisi de bu iktidara karşı savaştır, Kilise ve onun bastırma ideolojisi. Örneğin *perhiz* meselesi (bunun için bir romandan uyarlanan *Çikolata* filmini [2000] önermek isterim). Bu, dünyevî olan şeylerin ertelenmesi ya da önemsenmemesi anlamına gelir. Bunu, Tantalos örneğinde olduğu gibi, *kinik* bir biçim olarak görüyorum. Ancak bedenün özgürleşmesi Kilise ya da ideoloji karşıtlığı eksen alınarak sağlanamaz. Ayrıca bedenün mutlak anlamda özgürleşmesinin olanaklı olduğunu da düşünmüyorum. Burada olanaklılar arasında bir olanaksız olan, Foucault’nun bir *heterotopya* alanı olarak gördüğü şenlik uzamına değinip bu vesileyle bitirmek istiyorum ki, o da *heterokroniktir*. Yani zamanın biriktirilmesine karşı zamanın farklı biçimlerde işlemesi anlamına gelir. Özetlersek Bakhtin’in *karnavalesk* vurgusunda beden, ikincildir. Asıl önemlisi *heteroglossiadır*. Kabaca dil içerisindeki çokluktur. Nitekim Bakhtin’in düşünür yanı da buraya uzanır. Böylelikle düşünürün hareket noktası olan Rabelais, Batı Avrupa kültürüne önemli katkılarda bulunur. Grotesk tarzının karşısında çağdaşı olan Erasmus, ki o da Avrupa hümanizmasının öncülerindendir, tam tersine, adab-ı muaşeretin önemini vurguladığı bir metin yazar. Bunu da, senin özetini sunduğun Norbert Elias, *Uygarlık Süreci* adlı eserinde eksen alır. Bu, sadece adab-ı muaşeret ile ilgili değil ancak bir bütün olarak çağlarca sürdürülen “*civilization*”, bedenün rafine edilmesinin sürecini işaret eder.

Erasmus’un 1530 yılında kaleme aldığı “Çocukta Geleneklerin Nazikleşmesi Üzerine” (*De civilitate morum puerilium*) adlı çalışması soylu bir çocuğa, bir prensin oğluna ithaf edilmiştir. Amaç yalnızca

vücudun dış görünüş biçimlerine değil ancak insanların toplum içindeki davranış biçimlerine vurgu yapılmasıdır. Orada yer alan “*animi sedem esse in oculis*”, yani “ruh gözde yer alır” deyişi önemlidir. Burada sofra adabı, çatal-kaşık kullanımı, eller ve ayakların nereye konulacağı, etin kesilişi, konuşma adabı, yani kısaca bedenın konumlanma ve düzenlenme biçimiyle ilgili birtakım kurallar salık verilir. Giyinme ile geleneğin oluşumuyla ilgili bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. O da “*costume*” sözcüğüdür. Hem düzenli alışkanlıklar ve hem de kıyafet anlamına gelir. Kamusal ile özel olanın bir-aradalığı biçimindedir. Bu anlamda jest ve mimik, kamusal beden, lisan ve aksan, giyim kuşam, görgü kuralları, beslenme alışkanlıkları ve hatta “dramaturji” bile bu kapsamın içine girer. Beden, antropolojik biçimlerde bunlar tarafından kuşatılmakta, performe edilmektedir. Gündelik yaşamda devâsâ moda sektörüyle bedenın sarmalandığını görmek mümkündür. Diğer taraftan bu kuralların handikapları da söz konusudur. O da toplumsal denetim ve kontrol mekanizmalarının devrede olmasıdır. Yani “bedenin toplumsal süreçlerle ilintisi”, onun bir dolaşımın içine sokulmasıyla ilgilidir. Örneğin adab-ı muaşeret denilen davranış rejimi, sınıfsal tahakküme denk gelir. Bunun meşruiyeti tartışılabilir ancak bir denetim rejimi olarak işlediği gerçeğini değıştirmez. Örneğin, mürebbiyelik kurumu. Stefan Zweig *Düniün Dünyası*’nda mürebbiyelerin katkısının sadece pedagojik bir biçimde işlemediğini, ancak onların cinsellik rejimlerini de düzenleyen tutucu bir düzenin sürdürücüleri olduğunu ifade eder. Foucault’nun cinselliğe dair Viktoryen Dönem ile ilgili ileri sürdükleriyle bu çerçevenin tamamlanabileceğini söyleyebilirim. Zweig’in kişisel deneyimi ile Foucault’nun kültürel yaklaşımı biyopolitika süreçleriyle bağlantılandırılabilir. Çünkü biyopolitik süreçlerin nüveleri, bu denetim ve kontrol rejimine dayanır. Son olarak şunu diyebilirim ki, Yunanlılara atfedilen “bedenin aşagılanması” kendi başına bir anlam taşımaktan uzaktır. Onun farklı boyutlarına bakılması gerekir. Çünkü Yunanlılar bedenın güzelliğine önem verirler; ancak bunu düşünmenin merkezine koymazlar. Yunanî anlamda bedenın güzelliği için jimnastiğin; ruhun güzelliği için de *musikanın* önerilmesi (ki buna güzel eğitim anlamında *kalokagathia* denilmektedir) ile mürebbiye kurumunun doğrudan ortaklaşan bir amacı olmaya-

bilir. Böylelikle bedenin ekonomisi, içinde antropolojik süreçlerin de olduğu uzun erimli bir tertibat biçiminde açığa çıkar. Nitekim benzer şeyler, Bakhtinci “karnaval”ı birlikte okuyabileceğimiz eşiksellik (*liminarite*) aralığı için de, yani Turner’ın “liminal” ya da “liminoid” etkinlik sınıflandırması için de söylenebilir.

Ö. B. Demir: Bedene ilişkin “kamusal beden” özelinde lafzı geçen bu tür ince şeyleri de, *karnavalesk beden* bağlamında ifade edilen grotesk unsurları da, senin “her gün birlikte olduğumuz hayvan” a isnat ettiğin kimi durum ve oluşları da oldukça ilginç buluyorum. Bedeni aceleye getirmemeliyiz. Bir cümleyle başlayalım: “Ölümsüz bir ruh olduğuma ilişkin iddianın yanlışlığını canlı kalmam sayesinde daima hissederim. Ve zaman geçtikçe, canlılığıma bir hayvan olmanın utanılacak bir şey olmadığını düşünecek kadar alışırım.” Bu satırların yazarı Crispin Sartwell, o muhteşem eseri *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*’te (1996) “Kendimizi gerçek olarak yaşamak, gerçek içinde konumlanmış bir varlık olarak duyumsamaktır, dolayısıyla, sonluluğumuzu, sınırlarla yüz yüze gelişimizi duyumsamaktır. Biz şeyler düzeninin bir bakiyesi değil, şeylerin ta kendisiyiz,” diye sürdürüyordu. Dünyayla bir olduğumuzu, dünyanın doğasından geldiğimizi ve dünyaya gömülü olduğumuzu, dünya-insan özdeşliğinin getirdiği aydınlanmayı överek ilan ediyordu. Öte yandan Sartwell’a göre her zaman tikel bir durum içinde varızdır; insan belli bir gerçek-dünya durumudur. Sonluluğumuz ise iki doğrultuda, mekân ve zaman içinde kendisini göstermektedir. Zaman içindeki sonluluk duyumsaması ölümlülük ile ilgiliyken, mekân içinde yaşamak ise kendimizi bedenler olarak duyumsamaktır: “İnsanın sınırlarını kabul etmesi kendisini olumlamasıdır [ve] her tür edepsizlik bedenselliğin belirgin emarelerini taşır.” Batı düşüncesi geleneğinde ise yaygınlıkla “bedenselliğimizin bir edepsizlik olarak duyumsanması karşısındaki tutumların zehir saçan öfkelerine ve komikliklerine” tanık olunmuştur. Buna karşılık o, esas ironik soruyu ise şöyle formüle edecektir: “Niçin ben (büyük filozof) işeme gereği duyarım?”

Böylelikle “felsefenin bedeni” olarak düşlediğim menzile doğru ku-
laç atan C. Sartwell, eseri boyunca sanki Spinoza ile Nietzsche’yi

hızırca sentezliyor, bir karşı-gerçekliği yüzümüze çarpıyor ve okurunu yeryüzüne davet ediyor gibidir: “Her kavram insanın gerçekle bağlantısını tehdit eder; her genelleme tikelliği yaşamamızı tehdit eder. Biz ‘şeyler’ âleminde kaçıp kavramlar âlemine sığınıyoruz çünkü hiç kimse bir kavram tarafından ısırılmamıştır, çünkü zihinde yaşamak dünyada yaşamaktan daha güvenlidir, ya da öyle görünür [ve] dünya, her zaman dünyayı yargılamak için oluşturulan standartlara direnir, onları hiç umursamaz, tamamen aşar, o standartlara felleğin çılgın ve insanın kanını donduran kahkahasıyla güler. [G]erçek karşısındaki savunmasızlığımız acı verdiği kadar neşe de verir. Acizliğimizi kabul etmek sahiciliği yakalamak, gerçekle gerçek bir ilişkiye girmektir.”

Heidegger de, Nietzsche’nin isyanının önemli bir payının “[bir ideal dünya uğruna] duyulur dünyanın sürekli değer kaybına uğratılması”na yönelik olduğunu yazıyordu. Öte yandan bu, özellikle “duyulur dünya”nın hayvanı söz konusu olduğunda, bana kalırsa ille de *semiyo-tik* bir çevrimle ele alınmak durumunda değildir. Sümkürme, osurma, işeme, dışkılama, kaşınma, kana(t)ma, burnunu karıştırma, boşlukları kurcalama, kusma, geçirme, aksırma, ağrı, tikler, döküntüler, salya, gözyaşı, kıl ve tüy, self-mutilasyon ve oto-erotik edimler ile giden istemli veya istem-dışı bir salgılar, kokular, renkler, ifrazatlar yelpazesi. İncelikler ve kırılğanlıklar kadar, kudret ve potansiyellere de gönderme yapan bir manzume bu. Edebiyat, hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da erkenci bir mihmandardır: Enis Batur’un “*Gövde ’m*”ini veya Daniel Pennac’ın “*Bedenin Güncesi*”sini düşünmeye koyuluyorum. Pennac’ın bu ilginç yapıtı 2012 yılında çıktığında, “edebiyat tarihinde bir ilk olan harika çalışma” olarak lanse ediliyordu. Böyle mi gerçekten; bir ilk mi? Batur ile Pennac’ın işlerini, tam da o hayvanî bedeni katman katman derinleştirmek adına yan yana okumak ilginç olabilir. Bunu söyler söylemez de, kadınlık hâllerine veya kadın-oluşa, kadınların kendi bedenlerine ait fenomenal deneyimlerine dair edebî gi-nişimler bahsinde haysalamda bir noksanlık olduğunu hissediyorum. Belki de kadınları daha çok okumalı, yahut da mevcut üretimleri bu nazardan yeniden değerlendirmeli.

A. Yıldırım: Burada bir parantez ile araya girmek istiyorum. Bu saydıklarındaki motivasyon, esasında Derridacı anlamda bir “önemsizin arkeolojisi” (*l’archéologie du frivole*) projesine tahvil edilebilir. Diğer taraftan sen “felsefenin bedeni”nden söz eder etmez, belki de kaçınılmaz olarak Walter Benjamin’in *Esrar Üzerine*’si geldi aklıma. Bu metnin gayet *poetik* izdüşümleri vardır ve nitekim en çok şairlere önerilir. Tam da bir esinlenme yolculuğudur. Hayatı boyunca “inatla tutunduğu, çünkü doğru olduğuna inandığı felsefi sezgileri”ni olumlayan esrar uzamının deneysel bilgisi, *uyuşturan* bir şey olmaktan ziyade, tam aksine Benjamin’in “aura”, “sarhoşluğun aydınlığı”, “benzerlik/aynılık”, “taklit”, “empati” ve “flâneur” gibi bir anahtar sözcükler takımına yüklediği anlamlara ışık tutar. Bu esasen, sanatsal yaratı ile bağımlılık arasındaki ilişkiyi ortaya serdiği ölçüde, De Quincey’nin 1821’de yazdığı klasiğe, *Bir İngiliz Afyon Tiryakisinin İtirafı*’na da götürebilir bizi. Buradan birtakım ilaç veya ajanların keyfi (*recreational*) kullanımına, Antikite hedonizmine, kafein, nikotin veya alkol meselesine, Derrida’nın “farmakoloji”sine (özellikle de İlaç Retoriği başlıklı söyleşisinde [*Rhétorique de la drogue*, 1990] açığa çıkan özgürleştirici-eleştirel öğelere), hatta belki de Deleuze veya Foucault’nun *asit* üzerine yazdığı (veya söyleştiği) şeylere bir kapı aralanabilir, bir hafriyata girilebilir. Etkili bir başlangıç olması adına, bununla ilgili, medya ve kültürel çalışmalar profesörü Dave Boothroyd’un kapsamlı çalışması önerilebilir (*Culture on Drugs: Narco-Cultural Studies of High Modernity*, 2006).

Bana kalırsa, her halükârda uğramak zorunda olduğumuz izlek ise, Benjaminesk “zamansal deneyim”, *aura* meselesi, ânın ebedîliği ve ansızın oluverme hâli (*Jetztzeit*), deneyimin ve zamanın parçalılığı, gündelik yaşamın tahayyülü ve bedensel fenomenolojisi, *flâneur* tipi ile bunun Poe-Baudelaire-Benjamin üçgenindeki serüvenidir.

Flâneur, modern dünyanın gündelik pratiklerini taşıyan deneyimi simgeleyen ve gündelik yaşamın akışını bedeniyle deneyimleyen bir karakterdir. Modern dünya deneyiminin neredeyse son halkasıdır. Enformatik çağın parçaladığı deneyimin son temsilcisidir. Aurası kaybolan dünyanın nihaî motifi gibidir. Sıradan yaşantıların hem üstüne

çıkın hem de onu açın bir misyon taşır. Bu anlamda modern parıltıları gündeminde taşıyan ve deneyimin içeriğini belirleyen bir özelliğe sahiptir. Hareket hâlinde düşünen ve kendi hakikatinin peşinde “oluş”an biridir. Ehlîleşmeye karşı koyar, sınırları dolaysızca kateder, bu yönüyle de baştan çıkarıcı bir değer-yıkımına hizmet eder. Ancak Edgar A. Poe ve Charles Baudelaire’deki yeriyle Benjamin’deki karşılığı birbirinden farklıdır. Poe ile Baudelaire için kalabalıkların tedirgin insanırken Benjamin için farklı bir zaman deneyimi taşıyan bir varlıktır. Flâneurün zamanı kendisinin şimdisi. Flâneur için geçmiş şimdide bir olanak olarak değil, parçalanmış deneyim ya da bir alıntı olarak durur. Onun şimdisi, düşünmenin çağrısı için öncelikle yaşamın bir ritüele dönüştürülmesine denk düşer. Yani bir tavır olarak flâneur olma deneyimi taşıma ve onu hikâye etme, dinlemeye çağırma, düşünmeyi dilin olanaklılığı içerisinde etraflıca açığa çıkarma hâlidir. Böylece flâneurün zamanı göz, bellek, dil ve mekân etrafında örülen bir ilişki ağıdır. Parçalanmış deneyimleri bunlar vasıtasıyla bir araya getirir. Bunu da, hızın her türlü tüketiciliğine karşı yavaşlığın düşünme yoluyla örgütlenişiyile yapar. Ancak bu örgütleniş dağınıktır ve de herhangi bir hakikat iddiası taşımaz. Bir aykırılık hâlidir. Biraz daha ileri götürülürse ve de aşırı yorum olmayacaksa, şimdii genişleten bir dünyanın *mesiyani* bir görüntüsü hâlini bile alabilir... Baudelaire’in şok deneyimleri, kent yaşamının ve hızlı zamanın içerisinde yüzerken yeniyi yakalama çabası olarak açığa çıkar. Tıpkı *fantasmagorik* görüntülerin görünüp kaybolması gibi Baudelaire’in şok deneyimleri de anlıktır. Yakalamak ya da onunla ilgili kuşatıcı bir deneyime sahip olmak zordur. Baudelaire’in şok deneyimi biriciktir. Tıpkı gerçek sanat eserinin biricikliği gibidir. Ancak bu biriciklik zamanla yitirilen bir şeye dönüşür. Bu şey, *auradır*; hâledir. Benjamin tarafından, “varoluşun yeniden üretilebilir işaretlerinin dışında nesnenin tarihsel mevcudiyeti” olarak tanıma kavuşturulan şeydir bu. Hatta bunun yitirilmesi aynı zamanda yaşamın büyüünün yitirilmesi anlamına gelir. Çünkü estetiğin kaybolması, yaşamın da kuru ve mekanik olmasına; bunun sonucu olarak da her şeyin sıradanlaşmasına yol açar. Nitekim Baudelaire, *Paris Kasveti*’nde, kentin sıradanlığı içinde bir arkadaşına şöyle söyler: “Azizim, bilirsiniz atlardan ve arabalardan ne kadar ürktüğün-

mü. Az önce, caddeyi koşturarak geçerken, her bir yandan dört nala gelen ölümün kol gezdiği bu hareketli karmaşa içinde çamurlara batmamak için oradan oraya sıçrarken, başımın üstündeki hâle yolun balçığına düştü birden. Onu yerden almaya cesaret edemedim. Kemiklerimin kırılmasındansa hâlemi kaybetmek daha iyidir diye düşündüm. Artık tanınmadan gezebilir, pespaye işlere bulaşabilirim.” Aslında bu şiirsel nesirde, yaşamın otantik hâlesini kaybettiği gösterilmeye çalışılır. Ya da cadde ve sokakların kuşatıcısı olan ama kapalı olmayan kent hayatının deneyimlerinin şokla ifade edilmesidir. Benjamin, şok deneyiminin Baudelaire’in kişiliğiyle de özdeş olduğunu söyler. Bunun yanında şok deneyimini yaşayan kent insanı, kalabalıkta yalnızca bir hasmını, kendisine düşman bir ögeyi görmekten uzaktır; tersine onu büyüleyen görüntü, kalabalıktan kaynaklanır. Büyük kent insanının duyduğu haz, bir ilk bakışta aşk değil, “son bakışta” aşktır. Bu aşk hiç yaşanmayacak bir deneyimin öbür adıdır aslında. Çünkü kent yaşamı içerisindeki zaman, sıkıştırılmış ve hızlı bir nitelik taşır. Her karşılaşma yüzeysel bir geçiştirmeye sürüklenir. Bunun için kent hayatı, kalabalıkların içine yayılmış parçalı deneyimlerle anlaşılabilir. Bu da kalabalık içindeki yalnızların hikâyesini anlatmayı gerektirir. Aslında görüntüye gelip, anlaşılmaya denk gelmeyen bölük pörçük deneyimlerin birer taşıyıcılarıdır. Yani bunlar kalabalıklardır. Yalnız ve konuşulmaya değer olan kalabalıklardır. Nitekim belleğin çözülmesi bu kalabalıkların akışıyla da yakından bağlantılıdır. Ancak Benjamin’de kalabalıkların içinde yalnızlardan flâneure farklı bir değer atfeder. Bunun için kalabalıkları ve bu kalabalıkların karakterini taşıyan flâneürü irdelemek gerekir. Londra’da pencereden insanları gözlemleyen, sokaktan geçenleri çözümleyen meraklı gözlerle etrafını okuyan Edgar A. Poe’nun *Kalabalıkların Adamı*’nın şaşkınlığı ve bir bakıma çaresizliği, yani kısacası kalabalıkların yaşam pratiğini edebî olarak ortaya koyan Poe, aynı zamanda Baudelaire’in de kalabalıklarla ilgili düşüncesine ilham kaynağı olur. Benjamin’in hareket noktası ise bu ikilinin kalabalık fizyonomilerinden anladığı deneyimleri ve *fantasmagorik* öğeleri ortaya koymaktır. Bu durumda kalabalıklar üzerine ortaya konulacak düşünceler aynı zamanda modern insanın hikâyesini de bize anlatır. Tam da bu noktada devreye giren flâneur, uzakları

yakına getiren bir hikâye anlatıcısı ya da hikâyesi olan bir anlatıcıdır. Henüz gerçekte *fantazyanın* birbirinden ayrılmadığı çocukluğumuzun masal kahramanları gibi oyunlarımıza dâhil ettiğimiz zaman-dışı bir hayalettir; hayal kurmamız ve düşünmemiz için bize musallat olan içimizdeki merak duygusunun izcisidir. Düşünmenin, yani şimdi ve burada olmayanın iz sürücüsüdür.

Flâneur, burjuvanın yükselişi ve Paris'te pasajların yaygınlaşmasını bir üründür. Pasajlar, 19. yüzyılda endüstriyel lüksün yeni bir buluşudur. Pasajlar, bina kitleleri arasından geçen, üstü camla örtülü, mermer kaplı geçitlerdir: Işığı yukarıdan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkanlar yer almaktadır; böylece kendi başına bir kent ya da bir dünya olarak kabul edilebilir. Flâneurün evi de bu dünyadır. Cadde, flâneur için bir konuta dönüşür; sokaktaki adam, kendi dört duvarının arasında nasıl evinde olduğunu duyumsarsa, flâneur de bina cepheleri arasında kendini öyle evindeymiş gibi duyumsar. Duvarlar not defterini dayadığı yazı masasıdır; gazete kulübeleri kitaplıklarıdır; kafelerin balkonları da işini bitirdikten sonra sokağa baktığı cumbalarıdır. Yani flâneur kentin bağlantılarını, toplumsal tipleri ve insanları gözleme gereksinimi duyar. Bu, bir bakıma kenti okumaktır; yani insanların mekanla ilişkisi içinde bir metin üretip onu okumak anlamındadır. Bunun için Baudelaire, flâneürü kusursuz bir modern şair örneği ve modern yaşamın gerçek kahramanı olarak kabul eder. Çünkü nasıl ki kuş havada, balık suda yaşarsa flâneur de kalabalıklarda yaşar. Aşkı, işi, gücü kalabalıklardır. Kusursuz flâneur için, tutkulu gözlemci için, ahâlinin orta yerini, hareketin gelgit noktasını, gelip geçici ile sonsuzun arasını mesken tutmak müthiş bir keyiftir. Evden uzak kalmak ama her yerde kendini evinde hissetmek; dünyanın merkezinde olmak, dünyayı gözlemek ama dünyadan saklı kalmak. Evrensel hayat âşığı, dipsiz bir elektrik sarnıcına girer gibi dalar kalabalığın içine. Kalabalığın kendisi kadar büyük bir aynaya, bilinçle donatılmış alacalı bulacalı bir kaleydoskopba benzetilebilir. Kendi dışındakine bir türlü doymayan bir bendir o: Dışındakileri, daima istikrarsız, ele avuca sığmaz olan hayattan daha canlı imgelerle ifade eden, açıklayan bir ben. Nitekim modern insanı işaret eden *Rameau'nun Yeğeni* de aynı bendir: Diderot'nun, söz konusu eserinde, dışa dönük benlik (*Lui-O*)

hakkında söyledikleri aynı zamanda deneyimin değışkenliğı ve zamanın ruhuna uygun benliğıni biçimini gösterir. Dışa yönelmiş ve kabına sığmayan uçuk bir tiptir o. Gündelik hayatın içindeki *homo ludens* tir. Hayatı olumlayan bir bedendir. Gündelik hayatın ritmini bedeninde taşıyan biridir. Yani mekânla bütünleşen bir bedendir...

Psikoaktif veya psikotrop madde kullanımından Walter Benjamin'e kalan, girişte de söylediğim gibi, edebî bir tortudur. Nitekim Baudelaire'in esrar üzerine yazdığı *Yapay Cennetler*'i bitirdikten sonra bu teşebbüsü "kitaptan bağımsız olarak tekrarlamak gerektiğini" not eder bir mektubunda. 1927 yılında, esrarla ilk deney(im)leri sırasında tuttuğu notlarda da "Poe'yu artık çok daha iyi anladığını" belirtir. Fakat ne olursa olsun, Benjamin'in, "modernliğin dönüşümünde anahtar rolü oynayacak materyalist bir sihir" in peşinde olduğunun altını zı çizmemiz gerekir. Kısacası, 1927 ve 1934 yılları arasında Berlin, Marsilya ve İbiza'da gerçekleştirilen ve Benjamin'in dışında felsefeci Ernst Bloch, yazar Jean Selz, hekimler Ernst Joël, Fritz Fränkel ve Egon Wissing gibi isimlerin de katılımcıları arasında olduğu kontrollü "uyuşturucu deneyi"nden, çiğnenen esrardan, içilen afyondan, cilt altına enjekte edilen *meskalin* ve *oksikodon* gibi ajanlardan bugüne kalan tutanaklar, ancak modernite ile birlikte dönüşen deneyimin aurasını yeniden tatma veya otantik olana sızma istenciyle ve modern yaşam insanının fizyonomisi, deneyimleri ile flâneur bağlamında anlaşılabilir, diyorum.

Ö. B. Demir: Kaldığım yere döneyim ve seni de bir çağrışımsal bellek turuna çıkarayım. Gerçekten de bu hususta, yani "beden"i didik didik eden anlatılar bahsinde doğrudan bu *janr*da kadınların kaleminden çıkma bir eserin varlığından habersizim ve bunun eksikliğini taşıyorum. Daha ziyade aşk ve erotizm başlığı bünyesinde çağrışıyor bana. 1920'ler Paris lezbiyen kültürü içinde yer alan Colette, Anaïs Nin ve Djuna Barnes'daki lezbiyen aşk tematiğini düşünüyorum. Özellikle D. Barnes'ın *poetik* ve muğlâk stiliyle meşhur *Nightwood*'u nu (*Geceyi Anlat Bana*, 1936) Adalet Ağaoğlu'nun bir "oda romanı" olarak kurguladığı *Ruh Üşümesi*'yle (1991) birlikte iç-içe duyumsamak hoşuma gitmiştir daima. *Ruh Üşümesi*, doğrudan cinselliğe veya

bedene dair söyledikleri bakımından onca tutumluluğuna karşın tam da bedeni ve cinselliği merkezinde işleyen bir “beden romanı”dır da aynı zamanda. *Yazsonu*’ndaki o çok sevilen cümleyle birlikte düşünülmesi bu tabii: “[H]içbirimiz bu kan ve çürümüşlük kokusunun yatak odalarımıza kadar daldığının, sevişmelerimizin içine sızdığının, o sevişmeleri doğrayıp pörsüttüğünün bilincinde değildik.”

Jean Rhys ve oradan mülhem Pınar Kür de çağırıyor elbette: *Asılacak Kadın*’ın dehşetengiz anlam dünyası yasaklanmayla neticelenmişti. Annelik, ev-içi emek, geleneksel ailevi değerler gibi patriyarkal yapılanmaların farklı motiflerini kendi edebiyatında afişe etmiş bir isim olarak Sevgi Soysal’ı da ilâştirebiliriz buraya: “[T]emsil, yaşanmış deneyim ve edebiyatta kendiliğin kurulması arasındaki ilişkileri sorgulamakla birlikte, kadınların toplumsallaşma sürecinden geçerken egemen ataerkil ideolojiyi nasıl içselleştirmeyi öğrendiklerini ve işbirliği yapmaya koşullandıklarını gösterir” o. Tıpkı Soysal gibi özgün bir dil yaratma çabasının esaslı bir ismi olarak Leylâ Erbil’i de kervana katabiliriz. Tezer Özlü’nün norm ve tabulara meydan okuyan estetik imzasını da ekleyebiliriz: “Bedenin sorgulama alanının bir ağabeye, babaya ya da devlet hükmüne ait olmadığını çok önceleri fark etmiş”tir. Bedensel zindeliğini ise adeta paradoksal biçimde Pavese’yle ortaklaştığı intihar dolayımında yakalamıştır. Dahası, Özlü’nün deneyimlemiş olduğu hastalıklar, kliniğe kapatılması ve tedavi süreciyle birlikte fiziksel olarak da güçsüzleşmesi ile yalnızlığının perçinlenmesi paraleldir, yine tıpkı çelimsiz ve hastalıklı bir bedenin Pavese özelinde yalnızlık düşüncelerine zemin oluşturmaları gibi “yaşama uğraşı”ndan “yaşamın ucuna yolculuk”a uzanan bir süreçtir bu. Türkçe telifli edebiyatta ‘erotizm’ denince ne hikmetse hep aklıma üşüşen Tomris Uyar’ı da es geçmemeli. “Erotizm, öğrenilemez ki” der hani. Fakat imâ ettiğim gibi, bir feminist yazın veya hak/eşitlik mücadelesi çerçevesinden ziyade, hatta hatta toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerine ilişkin bir görünürlük çabasından (veya Jeanette Winterson’da karşımıza çıkan “dolaptan/klozetten” çıkma [*revelation*] ve “açılma” hikâyelerinden) ve şimdiye dek konuşulamaz olanın istemli bir haykırışından ziyade, dahası *abject* kavramı gibi psikanalitik okumalardan da öte, doğrudan kadın bedenine ilişkin *refleksif* ve *metafizik*

diyebileceğim girişimleri murat ediyorum ve bu açıdan müktesebatının eksik oluşuna hayıflanıyorum. Geçerken aklıma gelen bir örnek ile değillersem, Latife Tekin'in *Gece Dersleri*'nin başkışisi de olan, mücadeleci-militan, ama o arada bedensel özgürlüğünü de dert edinererek (örgütüyle çelişmek pahasına) mücadelesiyle buluşturan tiplemesi Gülfidan değil kastım. Melankolik ve meyus, öfkeli ve isyankâr olmanın kıymeti saklı dursun, bedensel varoluş uzamına meraklı ve tutkulu bir seyahati deneyen, gövdesel devininin gümbürtüsüne kulak kabartan bir edebiyatın lezzetinin de ayrıca saklı ve özel olduğu kanaatindeyim. Yine, biyolojik bilimlere olan ilgisi de bilinen A. S. Byatt'ın da *Küçük Kara Hikâyeler Kitabı*'nda [2003] yer alan "Beden Sanatı" başlıklı bir öyküsüne rastladım. Orada insan bedeninin sanat-sallığı, yaratıcılık serüvenindeki bir doğum öyküsüyle okura hissettirilir. Bir modern sanat koleksiyoneri de olan jinekolog Dr. Damian Becket, evsiz ve yoksul bir sanat heveslisi Daisy Whimple ve sanat tarihçisi Martha Sharpin aracılığıyla alegorik bir beden öyküsü kurulur. Ailenin kuruluşunun olumsuzluğu ve kurulduktan sonra ortaya çıkan ailevî rol dağılımlarının zorlayıcılığı, erkeklik nüfuzu, geçmiş travmatik yaşantıların apansız çıkagelip huzuru örselemesi gibi tematikler işlenir. Çok etkileyici bir kurmacadır; lâkin aradığım şey orada da yoktur. Kastım o ki, menstrüasyon veya regl, gebelik veya doğum, vulva-vajina-klitoris gibi ayırıcı (addedilen) izleklerden çok, tam da sözgelimi bir kulağın, bir parmağın, bir alelâde uzvun kadın-oluşturma nereye oturduğunu (sanki) daha fazla keşfetmeye yollanmalıyız. Sözgelimi, bir kez de "hastalıklarının öğrencisi" olarak Virginia Woolf portresi çizmeyi denemekten, yine sözgelimi, 1925 yılına ait *Hasta Olmak Üzerine* başlıklı denemesini bir tür *medikopoetika* olarak düşünmekten bahsediyorum; nitekim tam da orada hastalığı "deşilmemiş bir maden" olarak yordamaz mı? Orada Woolf, hastalığın aşk, savaş ve kıskançlık gibi başlıca edebî temalar arasında yer almayışını yadırgar. Özgün bir çıkışla, tutkuların önem hiyerarşisinin yeniden yapılandırılmasının gerekliliğine inanıyordur; sözgelimi insanın ateşinin kırk dereceye çıkınca aşkın tahtından inmesinin kaçınılmaz olduğuna, kıskançlığın ise yerini siyatik ağrısının acımasız pençelerine bırakması gerektiğine, uykusuzluğun da kötü adam karakteriyle yer değiştire-

mesinin gerekliliğine hükmeder... Bu anlamda Irigaray'ın "mukus" ve morfolojisi ile formüle ettiği şeyden ilham alıyor olabilirim; dışarı atılan bedensel sıvıları karşılayan bir kavram olarak "mukus", Irigaray'a göre kadınlar açısından bir dişil sembolik elde etmek üzere ege-men temsil sistemlerini dönüştürmenin bir biçimidir, düşünülmemiş ve temsil edilmemiş olanı diriltmeye yarar ve ancak bu sayede maternal-olan, fallik-olmayan biçimde sembolize edilebilir. Irigaray'ın dişil morfolojinin "iki dudağı"nın yazımında sorunsallaştırılan şey, bir kadın biyolojisi temelinden hareketle "gerçek" bir cinsel fark teorisi oluşturmaktan ziyade, kadın bedenlerini eril tamlığın hazneleri olarak gören dişil morfolojinin geleneksel inşasına meydan okumaktır. Onun yazımı, nirengi noktasını "biyoloji"den "morfoloji"ye ve dolayısıyla "doğal beden" yerine "bedenleşmenin kültürel kuruluşu"na kaydır-dığı ve tüm kadınları ya da kadın deneyimlerinin çoğulluğunu temsil etmeye soyunmadığı ölçüde, kadınlar ile erkekler arasında bir diyalog imkânı da yaratır. Fakat bu mesele özelinde, sözünü ettiğim ilhamın ille "kuramsal" değil ama (değil mi ki Spivak da, Cixous da, Butler da şu veya bu ölçüde birer edebiyat kuramcısıdır) salt "kültürel" ve fenomenal-metafizik boyutuyla birlikte kastedildiğinin altını çizmek isterim. Bir ilhamın Irigaray ise, bir diğeri de Nietzsche'nin "kültür hekimleri" dediği şeyden mülhem geliştirdiği "Kritik ve Klinik" projesiyle Gilles Deleuze olabilir; bir hekim, kendisinin ve dünyanın doktoru olarak yazar ve hastalığın insanla karıştığı bir semptomlar bütünü olarak dünya ve de "saf içkin yaşam"a açılan bir yordam olarak minör edebiyat girişimleri... Projenin temel sorunsalı, edebiyat ile yaşamın, yani "aşkın bir yargı prensibi değil, içkin bir üretim yahut yaratım süreci olarak" yaşamın münasebetinin nasıl kurulacağıdır. Nihayet saf içkinlik yaşamına varıldığında ise, sanat eseri yalnızca edebî veya metinsel olmaktan çıkarken yaşam da salt kişisel olmaktan çıkar ve *klinik* ile *kritik* aynı anlama gelir.

Hastalıktan söz ettiğimde ise, aklıma kaçınılmaz bir şekilde Audre Lorde (1934-1992) geliyor. Kanser Günlükleri (*The Cancer Journals*, 1980) eseri pek meşhurdur (1988'deki Işık Tufanı [*A Burst of Light*] eseri aynı izlektteki bir derlemesidir yine). Bir *patografi* veya (Deleuze'e öykünülürse) *semptomatoloji* klasığıdır. Önce meme kanseri, ar-

dından da bir karaciğer kanseri sürecini tecrübe etmiştir. Şairdir, insan hakları aktivistidir; sınıf, etnisite, annelik, yaş ve yaşlılık, sağlık üzerine geniş kapsamlı, kesişimsel (*intersectional*) yaklaşımları olmuş bir siyah lezbien feministtir. Bütün bunları kuşatan “Çoğul kalmak hakkımdır,” haykırışıyla bilinir. Deneyimi otantik, öfkesi daim, üslûbu vurucu, bedensel farkındalığı ve ifade gücü ise oldukça gürbüz olarak anılır. Kendi ‘biyomitografi’sini de yazacaktır bilâhare. *Eros* ile olan yoldaşlığıyla, bahsini ettiğim o fenomenal-metafizikğin belki de benim bilebildiğim en yetkin temsilcisidir A. Lorde. Bu gibi fırsatlar sayesinde ve mümkünse bunları çoğullaştırarak, öyle ki çoğunlukla erkek erotizminin zıırlığı veya çapkınlığı penceresinden betimlenen/konuşturulan (iyi ihtimalle figüran öznellikleriyle ‘*ménage à trois*’ları süslerken karşımıza çıkan) kadın karakterlerin şu veya bu ölçüde yolunun çıktığı “*priapizm*”in yeniden-üretilmesinin ötesinde, alternatif ve kanon-dışı bir yazın evrenini tahayyül etmenin açacağı ufuklara inanıyorum. Vâkıâ, muhakkak ki bol miktarda vardır ve kendi payıma (eksikliğin telafisiyle birlikte) artık çok daha yoğun biçimde merak etmekteyim. “Ben bedensel benzetmeler kullanırım, mekanik benzetmeler değil,” diyordu Ursula K. Le Guin. Ekliyordu: “[Y]azmak, mecrası ne olursa olsun, sözcüklerden oluşur; sözcüklerse bedenseldir, bedenden ve nefesten oluşur, beden tarafından alınılanır, bedenle hissedilir; sözcüklerin ritimleri bedensel ritimlerdir.”

Audre Lorde bizi bir hattı keşfetmeye çağırır: Tom Morrison’daki siyah-köle belleği, masalsı ve hüünlü bir kadınlık-annelik sarmalı, toplumsal algıların ayrımcılıkla ilişkisine, oradan da dokunaklı travmalar ve oradan taşan pürüzlü deneyimlere uzanan lirik bir anlatı sunar (bunu söylerken *Sevilen*’i [1988] ve *En Mavi Göz*’ü [1970] aklımda tutuyorum). Kolonyal belleğiyle bir diğer meşhur Afroamerikan feminist yazar, filme de uyarlanan *Renklerden Moru*’nun [*The Color Purple*, 1982] müellifi Alice Walker ise (pek çok ‘ilk’e imza atmış biyografisiyle) büsbütün politize bir okuma serüvenidir; ekolojist ve savaş karşıtı vicdanlı aktivizmiyle, bir anlamda Arundhati Roy gibi düşünebiliriz onu. Morrison, Walker ve Roy’un her biri de yerinden-edilmeye, melezliğe ve ayrımcılığa ilişkin psikik sancılarla dolu bir bellek taşır. Bu da onların simgesel, alegorik, fantastik (veya adına

ne dersek diyelim) anlatı biçimini belirler. Her halükârda travmatize kolonyal bedeni resmetmiş olurlar ve bu çok kıymetlidir. Yine, hepsi de ABD çatısı altında kendi yerel izleklerinin taşıyıcısı olan kadınlardan Karayipli Jamaica Kincaid (d. 1949), Haitili Edwidge Danticat (d. 1969), Çinli Maxine Hong Kingston (d. 1940) veya Meksikalı Cherrie Moraga (d. 1952) ile liste daha da çeşitlendirilebilir elbette. Ne ki, imâ ettiğim muradım tam olarak bu değildi(r). Ayrım koyabilmek adına değinerek ve çağrışımlarla çarpışarak ilerliyorum. Hayal meyal hatırımdadır ki, bir ulu ağaç olarak Doris Lessing’de de (ki nedense hep Gülten Akin’la birlikte düşünmüşümdür onu) aynı klasik izleği yakalarız: Radikal solculuğun gölgesinde özerklik peşindeki kadın bireyleri tasvir ediyordu. Bir önceki isimlerle bağdaştırmak adına, Batı kültürüne olan mesafesini hikâyelerinin yer aldığı *Siyah Madonna*’da ortaya koyduğunu anımsatabiliriz (ve nitekim daha sonraki bilim-kurgu serüveninde de, belki de tepkisel bir tercihle, sûfi geleneğinin izleri olduğu bilinir). Hem velût hem de *bohem* bir yazar olmasıyla, öte yandan, bahsini ettiğim tematikte bedensel detaylar da içerir. Öyle ki sanki kadınlarla söyleşmektedir. Dahası, uzun bir yaşamışlığın (1919-2013) ardından yine uzun uzadıya hatıralarını da yazmıştı ve otobiyografisinin ilk cildi *Derimin Altında* başlığını taşıyordu. Nitekim Nobel Edebiyat Ödülü’ne (2007) onu layık gören edebiyat jürisi, Lessing’i “kadın deneyiminin destancısı” olarak niteliyordu. Aradığım kumaşa onun dokuma tezgâhında rastlamış olabilir(d)im. Feminizme olan entelektüel mesafesi bunu düşündürüyor olabilir ve bu benliğime nüfuz etmiş bir “okur sapması” da olabilir. “Feminist olmayarak feminist” bir yazındı(r) bu. *Altın Defter*’in (1962) o iki ciltlik Mitos Yayınları baskısını (1992) sahafıyeden edinmiştim ve allak bullak olduğumu anımsıyorum: Muazzam bir *perspektival* vizyonu (Ponty) vardı, muazzam görüyordu, muazzam ve dolaysızca betimliyordu. Daha bir ilâmlı ve aktivist feminist olarak, çağcıl feminist yazının kült isimlerinden Margaret Atwood ise, bana kalırsa içe işleyen içtenliğiyle ve akıcı akıntısıyla esasen *Kedi Gözü*’dür. *Damızlık Kızın Öyküsü*’nü (*The Handmaid’s Tale*, 1985) ise lisede okumuş, yarım bırakmıştım (zira yazarını henüz tanımadığım bir kelepirci kitapçı o sıralarda); kalabalık sözcük oyunları nedeniyle bir tür aforizmatik mekanikliği duyumsadığımı ve roman mimarisinin sanki somut bi-

çimde rasyonel olduğunu kendime itiraf edebildiğimi anımsıyorum. Bu da sanki akademik formasyonun getirdiği sembolik sermayeyle ilgili olabilir; öyle ki *bohem* değildir Atwood. *Dişi Beden* başlıklı kısa-fragmental bir metni vardır (*The Female Body*, 1990). Oldukça eğlencelidir bir yandan. Acı acı tebessüm ettirir. Erkeklerden söz eder ve kadın-erkek ilişkileneşinin karakteri üzerine gayet ironik ve alaycı vuruşlar yapar. Aynı meyanda akademik göndermeleri de vardır. Lâkin kendiliğe, bizatihi bedenine ilişkin bir tat sunmaz. O hâlde Lessing'den mülhem Gülten Akin'a değineyim. Sahiden de, kastettiğim şey, G. Akin özelinde de (Memet Fuat'tan alıntılanarak) çokça zikredilen o “kadın duyarlığı” veya “kadınlık muhayyilesi” verimleri olabilir. “Biz susmaya, sakın durmaya, coşkuyu belli etmemeye eğitildik. Özellikle benim yaşındakiler ve özellikle kadınlar,” der. Orada kalmayarak, ataerkil sisteme bir başkaldırı çabasının ötesinde ipuçları da sunar. O ki toplumsal motiflerin ötesine geçen bir “kendini izleme tutkusu” da vardır Akin'ın elli yılı aşkın bir zamana yayılan şiiriyâtında. Yaşlılığa, yalnızlığa, kent hayatına ve yabancılaşmaya, hastalık günlerine, mevsimlere, en yakın ilişkilerin yenilenen safhalarına keskin bir içgörü ve iştahla dikkat kesilir, “ince şeyler”deki tekliği ve onun içindeki çokluğu muayene eder, bütün bu süreçleri öyle kolayından ele geçirilemeyecek bir varoluşsal sır eşliğinde şiirine yansıtır ve yayar. Bir imgelem dokumacıdır. “Ben kaçarak şiir yazan, daha doğrusu şiire kaçan birisiyim. Dışarıdan şiire kaçan biriyim,” demez mi? Dahası şiirlerinin tamamında “ontolojik bir düzlem”in mevcut oluşundan söz etmez mi? Tezer Özlü gibi, Nilgün Marmara gibi (ki onu Sylvia Plath'siz düşünmek nâ mümkindür), Didem Madak gibi (yazık ki şu veya bu nedenle ömrü vefâ etmemiş) kıymetli ve çarpıcı isimleri Gülten Akin'la yan yana koyarak düşündüğümüzde, Crispin Sartwell'ın imâ ettiği şeyden devamlı, “ömür” ve üretim meselesinin gözden kaçırılmayacak önemine ikna olabiliriz. Bu anlamda Birhan Keskin gibi pırıltılı figürlerin önümüzdeki yıllarda açacağı yeni yollara, yeni ufuklara umut bağlayabiliriz. Keskin'in bir şiirinde hitap ettiği Ingeborg Bachmann da bizi kasvetli bir şekilde aynı ömür motifine yollar: *Malina*'sının yarım kalmış bir üçlemenin uvertürü olarak tasarlandığını düşünmek bile yeterli olur. Faşizm ve savaş mezalimi

gölgesindeki kadınlık hâllerini resmedişi yıllar sonra iade-i itibarını bulmuştu. Marguerite Duras'nın 70 yaşındayken kaleme aldığı *Sevgili* de, aynı şekilde bize ömür ve olgunluk, yaşlılık ve beden kavrayışı üzerine sufler sunmaz mı? Otobiyografik nüveler barındıran bir romandır o ve otobiyografi de, son tahlilde ömür niceliğinin nitel bir zemine taşınmasıdır ki, evvelâ, *Homo erectus* ve evrimsel süreçte ateşin doğru kullanımı veya kontrolü özelinde işaret edildiği gibi, asgari nicelikte bir ömrü gereksinir ki, buradan Prometheus'a ve 'uygarlık tarihi'ne uzanan bir hat pekâlâ çizilebilir; lâkin Freud'un (1931-32) yaptığı gibi indirgemeci ve yüzeysel bir tutumla değil.

Türkiye özelindeki verimleri biraz daha eşleyebiliriz: Kadınların kadınlığını dert edindiği, bunun da arzu ve bedensellik üzerinden görünür kılınarak edebîleştirildiği metinlerin, bizde daha ziyade 1990'lardan itibaren, siyasal muhafazakârlaşmaya paralel (ve tepkisel) olarak ortaya çıktığı da iddia edilebilir. Bu minvalde *Kadın Bedenini Soyarsa*, *Erospa*, *Yeter Tenimi Acıtmayın* gibi kurmacalarıyla Meltem Arıkan'ı, veya pek çok öyküsünde cinsel yönelim, cinsiyet kimliği meselelerini dert edinen Mine Söğüt'ü, ya da *Ateş Öyküleri* adlı ilk kitabında birbirinden farklı kadınlar ve kadınlıkları tartışmaya açan Melike Uzun'u, yahut da feminist eleştiri üzerine yazı ve çevirileri ile de bilinen Nil Sakman'ın *Süreyya*'sını sayabiliriz. Bu izleğin nüvelerini yakalamak üzere biraz geriye açılmak, Türkiye gerçekliğine dair önemli sufler sunabilir bize. Köşklerden huzurevine uzanan uzun ve engebeli ömrüyle, erken Cumhuriyet figürlerinden şair Şükûfe Nihal'de (1896-1973) bu hattın öncülleri teşhis edilebilirse de (tanrıça mitolojisi ve dişilik arketipleriyle, aşk arayışıyla, intizar ve ızdıraplarla kendisini açığa vuran bir kadın sesi ve duyarlılığı), bugünden bakıldığında mevcut ana-akım erkek, bürokrat, asker bloğunun telifiyle "yeni kadın" prototipi uyarınca işlenen bir millîlik ve Anadoluculuk izleği sanki daha baskın gibidir. Modernizasyon projesinde milliyetçi anlayışla bir yandan kadınlar "ulusal aktörler olarak ön plâna çıkarılırken, diğer yandan ataerkil ideoloji içinde tanımlanarak" geri plâna itilmişlerdir (Deniz Kandiyoti'nin o meşhur derleme kitabında [1996] etraflıca anlattığı gibi). Bu anlamda feminizm ve kadın özgürleşmesi özerk değil, onu üreten ulusal bağlam çerçevesinde anlam kazanır.

Şükûfe Nihal’de de “yeni kadın”ı ataerkil cinsellik kalıpları içinde tanımlanır; daha doğrusu söz konusu kalıpları, dışına çıkamadığı ölçüde yeniden üretmiş olur. Kandiyoti’nin bir uyum/onam ve direniş stratejisi lehine kullandığı anlamda ataerkil pazarlık (*bargaining with patriarchy*) içindedir o da. Kısacası Nihal’in de kadın haklarını savunmak için benimsediği yol, bir ölçüde içinde bulunduğu sistemin mantığıyla izah edilebilir. Bir mütekabiliyet ilişkisi çerçevesinde “itaat, uyumluluk ve erkek onurunun aslında kendi saygın davranışlarına bağlı olduğunun onaylanması karşılığında korunma ve güvence”ye razı gibidir. Olanaklıklara yatırım yapar ve bu uğurda tavizler verir. Sahiden de Mustafa Kemal’den Tevfik Fikret’e, oradan da Şükûfe Nihal’e uzanan bir vektör vardır ve bu bizim *jenetik ve jenerik* gerçekliğimizdir. Ozan-müzisyen Leonard Cohen, *Gözde Oyun* (1963) başlıklı ilk romanının bir yerinde, bir kadının kendi bedenini, sanki aşk muharebesindeki tekinsiz bir müttefiğiymiş gibi süzdüğünü yazıyordu. Türkçe telif yazının hâlen bu patinaja mahkûm olduğunu ileri sürmek fazla mı acımasızca olur?

O hâlde, meramıma dönersem, bu minvalde kendimce bir kazı denemesi icra etmeliyim belki de. Esasında, *queer* yazın bu mesele özelinde (de) pek zengindir; üstelik de Sandy Stone veya Beatriz Preciado gibi isimler özelinde altüst edici (*subversive*) bir performatif stratejiye dönüşür bu. Fakat dediğim gibi, orada alttan alta kendini hissettiren o istikrarsızlaştırmaya ve görünürlüğe ilişkin politik kaygıyla birlikte. Bu, Hemingway veya Henry Miller yahut Bukowski gibi yazarlarda karşımıza çıkan, arzusun o eril formasyonunun ve sâir erkeklik hâllerinin, dahası vasat-cinsiyetçi stereotiplerin patriyarkal bir toplumsal cinsiyet rol dağılımına yerleştirilmesinin hegemonik bir hâl almasına itiraz edecek bir alternatif söylemdir aynı zamanda. Gey ve lezbiyen aşkı, hemcins arzusu, *transgender* veya *queer* oluşların deverânı gibi yaygın unsurların ötesine geçmeyi kastediyorum. Bunu söylemişken, önemli bir ismi de ıska geçmemeli: Gertrude Stein da, iç-içe sokuşturduğu zamirleriyle, *polisemik* jestleriyle, dilin ötesine taşabilen bir bedenselliğin yazını koymaz mı ortaya? Bir bakıma Beckett veya Blanchot gibi. Zihin-beden problemini feminize ettiği sık söylenmiştir. Grandiyöz ve taviz vermez duruşuyla, Matisse’in *Yaşama Sevinci*

(*Bonheur de Vivre*, 1906) tablosundaki gibi bir duyum, Johns Hopkins'te erkek-egemen yapılanmadan ve onun rol dayatmasının ahlâkî ikilemlerinden yılarak yarım bıraktığı tıp eğitimi... Bütün bunlar Stein'ı daha bir önemli kılar. Dahası, yaklaşık kırk senelik yaşam yoldaşı ve aşkı olan Alice B. Toklas'ın otobiyografisini kaleme almıştı ve sahiden de “özyaşam” bu olabilirdi. Stein'da beden, dil ve kimlik dolayımında bir temsil(ler) düzeniyle ilişkilendirir. Sözgelimi, tuhaf olandan ziyade tuhaflığın kendisiyle hemhâldir o.

Stein'de bir ölçüde deneyimlenebilecek bu “ötesine geçebilme” hâli, yani kendine özgü bir edebî tını zemininde yeşerecek bu alternatif aksiyon, o hâlde kör göze parmak değil, sanki daha dolaylı bir çıktı olarak billurlaşmalıdır. Özgürlük hareketinin teklif ettiği “jineoloji” ile aynı eksende düşünülebilir; bir karşı-hamle olarak kadın gerçekliği üzerinde yükselen bir metot ve hakikat arayışı. Kendine özgü, kendinde dolayımlı ve kendine ait... *Kendine Ait Bir Oda*'daki meşhur çağrı gibi: “Ve yazın, erkekler ne der diye düşünmeden yazın.”

Kurtlarla Koşan Kadınlar'ın (Clarissa Pinkola Estés, 1992) bu kadar çok sevilmesi veya en azından rağbet görmüş olması da bu müradına oralarda bir yerlerde veya hemen şuradaki belli mahfillerde ortaklaşıldığına delâlettir bir bakıma. Orada Estés, içselleştirilmiş yetersizliğin veya kanıksanmış yılgınlığın üzerine güçlendirici bir ruhsal aşı zerk ediyor, masallar aracılığıyla kadın *psişesi* veya doğası üzerine sağaltım tohumları serpiyor, yabancıllıkta uyuklayan bir yaratıcı potansiyeli uyandırıyor(r).

Daha fazla uzatmadan bu sesli düşünme veya *hayvansı* sayıklama parantezini kapatayım.

Tartışma eksenimize dönelim. Şöyle özetler Foucault: “Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın çevrelerinde örgütlediği iki kutbu oluşturur.” İnsan, yalın canlı bedeniyle, biyolojik varlığıyla siyasetin, biyoiktidarın uhdesine girmiştir artık; çıplak hayat siyasallaşmıştır. Hayatın (bir ölüm karşıtlığı içinde) idamesi şarttır. İşkencedeki kurbanın da, rahimdeki fetusun da, mahkûm bedenlerin de, kapatılmış delinin de ille yaşatılması gerekir. Ölüm

üzerindeki tasarruftan (*thanatopolitika*) yaşam üzerindeki tasarrufa doğru, “öldürme tehdidinden çok yaşam sorumluluğunu yüklenmeye ve canlı varlıkları muhatap almaya” evrilerek teknolojikleşen bir iktidar kurumsallaşması ve yaşam içerisinde belirleyici niteliğe sahip bir dizi sürece ve olanaklılığa dair bilginin denetlenmesi, kısacası “politikayı belirleyen yaşam” ya da “yaşam alanıyla eş yayılıma sahip politik alan” (Jean-Luc Nancy). Tartışmanın başından beri kendisini bir *leitmotiv* olarak hissettiren bu görüşün uzantılarında onca gezindikten sonra apansız, “öyle ölüme düşküncü ki biyoloji sıfır” diyen hırçın Ece’yi anımsıyorum nedense. Dizeden ilhamla bir diğer ufku arşınlayarak sürdüreyim istiyorum: Âhir zamanlarda yaşam, ölümün iktidarına tâbi kılınmıştır ve Achille Mbembe buna “nekro-siyaset” der. Bu yeni konfigürasyon; direniş, kurban/feda ve ‘terör’ arasındaki ilişkileri kökten dönüştürmüş, yeniden tanzim etmiştir. Öyle ki nekro-iktidar koşulları altında direniş ve intihar, kurban ve kurtuluş, şehitlik ve özgürlük arasındaki sınırlar silikleşmiştir. Tıbbın bir makine-canlı olarak nesneleştirdiği beden olsun, mahrem olanın kamusal sunumu ve aracı olarak Avrupalı beyaz bedenli-insan-özne olsun, *Anthropocene*’in insan(lık)-dışlaştırılan bedenleri olsun; biyoteknoloji endüstrisinin ve hegemonik nekro-siyasetin kurucu bileşen olduğu bir konfigürasyonda ayırım çizgileri giderek bulanıklaşan kategorilerdir artık.

Bunca betimsel lafazanlıktan sonra şunu ilave etmeme lütfen izin ver: İnsan-sonrası periyotta “insan” ve referanslarına dair bagajımız hiç olmadığı kadar tamtakır belki de. Bir taraftan da bu, sıradışı yenilikleriyle bedene ve gayet kanlı-canlı içlemiyle yaşama dair bir düşünsel olanak patikası çiziyor. Materyalizm bize aşikâr bir nevezuhur gerçeklik peyzajını idrak ettiğimizi söylüyor. Onu kuşatmak adına istihdam edilen kavram setleri ve okur okunmaz buharlaşıp unutuluveren, bir nebula gibi ele avuca gelmez, muğlâk bir felsefî ince işçilik. Kalabalık ve tıklım-tıkış metinler. Nebula demişken, çalakalem bir ‘etiket bulutu’ denersem; ilişkisel (*relational*), oluştumsal (*genetic*), etkileşimsel (*interactional*), komplike, ağ (*network*), mikro, akışkan, hareket, değişkenlik, plastisite, sonsuzluk, fark(lılaşma), dinamik, stokastik, süreç (*process*), artikülasyon, olumsal (*contingent*), beliriverim (*emergence*) gibi bir dizi sıfat ve sözcükler kokteylinin seferber edildiği bir

maddî ve çoklu (ve bilimsel-tınlayan) metafizik girişimi dolaşımda. “Felsefenin teknolojinin gerisinde kaldığı ithamı”ndan bahsettin hani. Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*’sinde, doğanın nasıl davranacağıyla ilgili bütün felsefî sezgilerimizin yanıldığını sayısız deneyimle öğrenmiş olduğumuzu yazıyordu. Tevekkeli değil: “Maddenin; düzenli ve yasal, salt onun düzenden düzensizliğe taşma eğilimine dayalı olmayan ama bir dereceye kadar düzenle sürdürmeye dayanan davranışı” olarak yaşam (Schrödinger) ve “titreşen şeylerin oluşturduğu dinamik bir keşmekeş olan dünya”ya (Feynman) ilişkin yetişmeci bir telaffuz girişimi bu. Deleuzecü feministlerden Braidotti’nin sözünü ettiği “organisizm-sonrası vitalizm” yahut Colebrook’un “*queer vitalizm*” dediği şeyi düşünelim sözgelimi. Kliniğe patolojik anatomi hazinesini kazandıran (böylelikle ‘bulgu’yu ‘semtom’dan kurtaran) isimlerden olan ve senin de pek sevdiğin Bichat’nın, yaşamı, ölüme karşı örgütlenmiş işlevlerden ibaret bir direnç bileşkesi olarak konumlandırmasını imdada çağırılım ve bunu nekro-iktidar gerçekliği ile yan yana okuyalım. Yaşam-ölüm diyalektiğini düşünelim. Bizi, devralınmış bütün mistifikasyonları bertaraf ederek ölüm olgusuyla yeniden tanıştıran Darwin’i ve handiyse ölümü *icat* eden evrimsel perspektifi... Bütün bunların üzerine Haraway-Grosz-Braidotti gibi, I. Stengers-E. F. Keller-S. Harding-H. Rose-K. Barad gibi bir çırpıda sayılabilecek feminist kuramcıların doğa-bilimsel ve tekno-bilimsel alanla (*domain*) ve biyolojik bilgiyle eleştirel barışıklığını ekleyelim. Ekleyelim ve Elizabeth Grosz’un sözlerini alıntılayalım: “Darwin’in ilk oluş kuramcısı ve ilk büyük farklılaşma kuramcısı olduğunu düşünüyorum... [E]serleri inanılmaz zengin ve açık uçludur. Ve feministler, doğa veya biyoloji kavramı endişelendirici olduğu için, biraz da budalaca bir biçimde, bu eseri ihmal etmişlerdir. Darwin’in bize sunduğu yaşam mefhumu yalnızca açık uçlu değildir; gelecekteki, şimdiki zamanda öngöremeyeceğimiz güçlere yönelmiştir... Feministler Darwin’le ilgilenmeli.” Buna paralel şekilde Rosi Braidotti de “Modern bilimi dinliyor muyuz ki? Kimi feministler için toplumsal inşacılığın dışında bir şeyle ilgilenmek zor,” dedikten sonra uyarıyordu: “Biyo-okuryazar olmalıyız. Bunu yapamazsak ne olup bittiğini ele alamayız, sonra da eleştirel feminizm anlamsızca son bulur.”

Çağdaş sinirbilim bulguları ile Husserlci fenomenolojinin müstakbel evliliğini, “nöral faaliyetler ile fenomenal dünya” (S. M. Tura) arasındaki açının erimekte olduğu muştusunu veya Varela’nın “nörofenomenoloji” dediği kalkışmayı gündeme getirelim. Gene, Spinoza’nın yaşam kavrayışı açısından da haberler iyi gözüküyor: Braidotti, “Spinoza için merkezî önem taşıyan maddenin birliğine yapılan vurgu[nun], yaşayan maddenin kendini örgütleyen veya ‘akıllı’ yapısına dair güncellenmiş bilimsel anlayış tarafından pekiştirilmekte [ve] bu fikirler[in] çağdaş biyobilimler, sinirbilim, bilişsel bilimler ve ayrıca bilgi sektöründe görülen yeni ilerlemelerle desteklenmekte” olduğunu yazıyordu nitekim. Bedene ilişkin (mevcudiyetinde ısrar ettiğim ve 1980’lerden bu yana daha ziyade sosyoloji eliyle yıpratılan) o sağır sessizliğin yırtılmakta olduğunu duyumsuyorum. Dahası, bilimsel kültür ile edebî kültür arasındaki (C. P. Snow) veya Kıta ile Anglo-Amerikan menşeli felsefî hatlar arasındaki kopukluğun, bigâneliğin, uzaklığın gerilemekte olduğunu da. Sahiden de Andy Clark, David J. Chalmers, Eugene T. Gendlin, John Protevi gibi bilişsel bilimler, yapay zekâ, mantık, zihin felsefesi, psikiyatrik semantik, anlamın temsili problemi, vd. izleğinde çalışan ve analitik gelenekten gelen birtakım çağdaş isimlerle Kıta felsefesinin önemli uğrakları (Ponty, Heidegger, Deleuze) arasında giderek ayyuka çıkan bir düşünsel alışveriş ve kesişim söz konusu. Ama bu kez görece olgun ve sırtını bilimselliğe, yeni bir doğa tasavvuruna ve o meyanda yenilenmiş bir doğalcılık ufkuna yaslanmış bir sıkı materyalizmle... Kültürel ve sembolik olanı, kolektif temsilleri doğalcı bir zemine taşıyarak yeniden düşünme çabası anlamına geliyor bu. Böylesi bir disiplinler-arası sentez (hele de nazar-ı itibara alınan “beden” olduğunda) hayatîdir: Beden, tam da “hakkında iki-üç şey söyleyip, esasî biyoloji ya da tıbbı bırakılması gereken bir şey olmadığı” (D. Le Breton) için.

Spinoza’nın lafzı geçmişken, bu noktada, bilişsel (kognitif) veya dürtüsel/istemsel (konatif) değil ama, temelini Jaak Panksepp’in (1990’ların ortalarında) attığı ve subkortikal afektif sistemlerle (arkaik beyin ve limbik sistem) ilgilenen duygulanımsal (afektif) sinirbilimi zikretmeliyiz. Dahası ve belki de en önemlisi, aynı meyanda “iki kültür” de alt edilmesi gereken bir handikap olarak karşımıza çıkar ve payını alır; Panksepp’in *opus magnum*’unun girişindeki C. P.

Snow epigrafi hemen oracıkta durmaktadır nitekim. 1990'lara tarihlenen “duygulanımsal dönüş” (*affective turn*) ve “yeni materyalizm”, birtakım mekanistik ikili karşıtlıkları (doğa-kültür, doğal-yapıntı, ruh-beden, zihin-madde, madde-form, sağlık-hastalık vd.) ve bunların üzerinde yükselen anlamlandırma rejimlerini, yine bedene ilişkin bu istikâmette kurulan iç/dış ayrımını sorunsallaştırmasıyla özgürleştirici bir epistemolojik ufuk sunar. Karşı kampları tutan bu ikili karşıtlıkların uçları, yeni bir materyalizm ufkuyula aralarındaki geçişliliklere, dahası tüm bu varoluşların ‘oluş’larına, akışkanlıklarına vurgu yapılarak törpülenmiş, birbirine yakınlaştırılmıştır. “Olumlayıcı bir fark” okumasıyla vurgunun isimlerden ziyade fiillere, eylemliliklere, sonuçlardan ziyade süreçlere kaydırılması, ikilikler arasında ön-belirlenmiş bir ilişkisellik anlayışını ve dolayısıyla karşıtların hiyerarşisini yıkmaya yaramıştır. Katı ayrımlar ve kategorik farklardanansa, bizatihi farkların da ‘farklanarak’ (*metamorfoz*) bulanıklaştığı yatay düzlemdeki dinamik geçişliliklerin ve sürekliliklerin altı çizilmiştir. Bedenin (cismanî olan veya olmayan) tüm bedensellikler gibi içeriden dışarıya açılan ve her zaman başka bedenlerle ilişkisinde ortaya çıkan farklanmasını idrak edebilmek adına da indirgemecilik tuzaklarına ihtar çekilmiştir; bedeni, türleri ve cinsleri aşan bir maddesellikle anlayabilmek adına yeni kuramsal araçlar geliştirilmiştir. Bu noktada Karen M. Barad’ın Haraway’den ilhamla kullandığı “difraksiyon” metodolojisi, yani farkın ilişkiyel tabiatına sızma, kuramları ve metinleri, önden-verili bütünlükler değil de edim-içi ilişkiler (*intra-actions*), diğer metinlerin ortaya çıkmasını sağlayan kuvvetler olarak ele alma girişimini özellikle anımsamak ve öne çıkarmak gerekir. Madde ve anlamın içkin olarak birbirine sarmalanmış konumunu tanıyan bir yeni materyalizm kalkışmasıdır bu. 1970’lerde gündeme oturan ve gündelik yaşamı, mikro-iktidar ilişkilerini, tözcülüğü, majüsküllü *grand* anlatıları, verili konvansiyonları ve hakikat oyunlarını tiftikleyen dilsel dönüş (*linguistic turn*) gibi tıpkı. Şu önemli farkla ki, sözünü ettiğim tekno-bilimsel alanlarla (başta sinirbilim, primatoloji ve evrimsel biyoloji) görece barışıklığın sayesinde bedenin maddeselliğinin ve maddenin de kendi kendisini örgütleyen (*otopoietik*) doğasının saptanması, duygulanımsal dönüş manevrasını paylaşan kuramcılarının, dilsel dönüşle bir-

likte anılan yapısalcılık-sonrası ve yapı-sököümcü düşünüşü eleştirebilmesinin bir meyvesidir. Tam da bu yönüyle radikaldir ve yinelemek gerekir ki, C. P. Snow'un adına 'iki költür' dediğı kompartmanlaşma düzleminde yarıklar açar. Aynı şekilde, kökleri her ne kadar Amerikan pragmatizmine gitse de, "sembolik etkileşimci" paradigmanın mihenk taşı olarak bedenın tecessümü (*embodiment*) fikrinin, bedeni ayrılamazcasına hem bir özne, hem de bir nesne olarak sunmasının ve "eşzamanlılık", "arada-olmaklık" ile "karşılıklılık" gibi ilkelerin popülerleşmesi de söz konusu 'duygulanımsal dönüş'e tarihlenir.

Didaktizmden başımı kaldırıp sormaya başlayabilirim: Görünüşe bakılırsa bir interdisipliner kavrayışı hak eden beden meselesi, şayet kökensel olarak felsefi değilse, onu nerede yakalayabiliriz? A. Mbembe'den de söz ettim. Politikanın önekini "biyo"dan "neko"ya deplase ettiğimizde, sözgelimi bir intihar bombacısı beden namına acaba bize ne söyleyecektir?

A. Yıldırım: Beden-felsefe ilişkisi adına söylenmesi gereken birçok şeye, uğranması gereken duraklara genel hatlarıyla değindiğimi(-zi) düşünüyorum. Eksik olan şeyler her zaman vardır ve olacaktır da. Bu durum Jacques Derrida'nın yazıya yaptığı vurguya benziyor. O yazının, hiçbir zaman üstü kapatılmayacak bir uzam olduğunu söyler ki haklıdır da. Yazı dilinde fark edilebilen, konuşma dilinde ise yok olup giden ve hiçbir özü, kuralı, doğası olmayan bir "kavram-olmayan-kavram" olarak *différance* görüldüğü anda kaybolan, varolduğu anda kendini yokoluşa bırakan, yakalandığı anda kaçan, anlamı bulunduğu an kendini erteleyen bir şey olarak öne çıkar. Bununla Derrida, bir metnin daima uzamsal bir fark ve zamansal bir erteleme taşıdığını göstermeye çalışır. Genişledikçe kapladığı alanı kaybeden, sonu ol(a)mayan bir sonraya erteleme cereyan eder ve bu da her zaman sözcüklere, kavramlara ve *diferansiyel* bağlamlara olanak sağlar. O nedenle yazı eksiktir ve tamamlanmaya yüz tutan irili ufaklı müdahâlelere ihtiyaç duyar. Fakat daha evvel de ifade ettim, şimdi ise altını kalın çizgilerle çizmek istiyorum: Beden ile felsefe arasında sadece bir diyalog olabilir. Onun ötesinde felsefenin büyük sorularına damgasını vuracak bir etkiye sahip değildir. Çünkü beden, tekil bir etkiye sahip

olup sonludur (Spinoza'dan yardım alarak söylenirse, *sonlu modus* veya tözsel ilinek, yani özün bir modifikasyonu [*affectiones*] olarak ve de yüklemeleri [*attributum*] aracılığıyla oluşan kiplikler). Asıl mesele ise bu sonluluğun sonsuz bir fikirle ilişkilendirilmesidir. O da ancak felsefenin kurduğu bir ilişkidir. Bana sorarsan bizim felsefe cenahında bu meselenin çözülemez bir tarafı yoktur. Felsefe gibi soyutlama şansının olmadığı bir alan olan beden, meselenin anlaşılması adına epeyce çaba harcayan medikal süreçler için sürekli yeni ve üzerinde fikir birliğinin sağlan(a)madığı bir niteliktir. Herkes bir bedene sahiptir ve böylelikle potansiyel bir hata taşır. Bu sayede felsefe-beden ilişkisi, Deleuze'ün deyimiyle, 'gayri meşru' çocuklar doğurabilir.

Bir taraftan da beden meselesinin felsefeden kurtarılması gerektiği kanaatindeyim. Beden tartışması yürütülürken giderek daha az felsefeden dem vurulabilir. Felsefe dışında kalan bütün insanî ve hayvanî, kısacası canlılığa ilişkin bilimler sahasından meseleye dair geniş bir enformasyon katalogu çıkarılabilir. Çünkü beden, canlılık özelliği olan bir şey olduğu için alabildiğine değişkendir. O nedenle disiplinler-arası bir mesele olması gerekir. Bir disiplin sahasında tüketilebilecek kadar az sorunsala sahip değildir. Beden, nihayet, tekno-bilimsel gelişmelerle sürekli olarak yeniden konumlandırılan bir meseledir.

Beden meselesini inatla pompalamak, öte yandan, akademik bir sapmadır ve hatta boşlukları doldurma çabasıdır. Çünkü akademi ile felsefe arasında bir uyum olmak zorunda değildir ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Akademi, iktidarın kendini doğrulama aracıdır. Tam da bu nedenle sahtekârdır. İdeal olarak ifade ettiği bütün argümanlar, bir anlamda iktidarların fantezisiidir. İşte o yüzden ben felsefenin birer iktidar kurumları olan akademi(ler)den uzaklaştırılması gerektiğini düşünüyorum. Düşünelim ki Martin Heidegger gibi bir filozof bile bu yanılgıdan yakasını sıyıramamıştır. Hastalıklı ve *beyaz* bir kurum olduğunda ısrar edebilirim. Kısaca akademi, klasik biçimiyle skolastiktir. Bilginin bedeni olması bakımından akademi bir pozitiflik kurumudur. Beyaz olmayanın dışında bir şeye atıfta bulunmaz. Bulunsa da kendi söylemsel düzeni içinde yapar bunu. Buradan post-kolonyal, de-kolonyal belleğe ve birikime selâm çakmak istiyorum: Bununla ilgili Aimé

Césaire, Frantz Fanon, Albert Memmi ve daha adını sayamayacağım pek çok aktivist ve kuramcı mülâhazalarda bulunmuştur. Bu meselenin kolonyalizmin (değişen suretlerde) devamı olduğunu düşünüyorum. Sanırım sözü buradan Mbembe'ye ulaştırabilirim: Nekro-siyaset denilen şeyin tartışmamızla yakından ilgili olmadığı aşikâr. Açlık grevi, intihar eylemi vd. aksiyonlar bir başına politik zeminde sürdürülebilir değildir. Gruplaşma lehine her daim cazibe taşımazlar. Esasında bütün bu vurguları, beden tartışmalarının gerisindeki o liberal tınıyla hesaplaşmak adına yapıyorum. Bu nedenle *thanatopolitikayı* öneriyorum. Özellikle Roberto Esposito'nun etraflıca tartıştığı bir meseledir bu. Ancak Esposito'nun metinlerinde dikkatimi çeken nokta, aşınası olduğumuz şekilde yine bolca Hobbes, Rousseau, Nietzsche vurgusu yapmasıdır. O da Agamben gibi Foucault'dan etkilenip de ondan kaçma yollarını zorlayan bir dışarılıklardır; bunu söylerken pejoratif değil ama serinkanlı bir saptama yaptığımı zannediyorum. Ancak şunu ısrarla vurgulayabilirim ki beden meselesiyle ilgili olarak Foucault'dan kaçabilmek neredeyse olanaksızdır. Bunu söylerken bir şerh koyarak bitirmek istiyorum. O da, bedenin yaşam kavramının uzamında olmasıdır. O yüzden beden bir mesele olarak tartışılabilir. Asıl üzerinde durulması gereken, yaşam felsefesi olmalıdır. Nitekim Canguilhem bize şunu söyletir: Canlı organizma, ne bir makine, ne düşünen bir özne, ne de bir toplumdur; yaşam bilimi ise, nesne olarak canlı insanın bir girişimi olduğu için, yaşamı özne olarak ele alır... Filozofların "tanrının ölümü" temasındaki ısrarının nedeni, bu meselenin ardından gelen şeyle mücadele çabasıdır. Bu çaba, yeni bir düşünme yordamını doğurmak zorundadır. Bu, insan-merkezli bir düşünmedir. Ancak buradaki insan-merkezlilik, hümanist ideolojinin çerçevelediği bir insan-merkezlik biçiminde değildir. Daha ziyade antropolojik dolayımında açığa çıkan "insan-hayvan"dır. Bu, Aristotelesçi bir tartışmadan çok bir bedene, temsil edilemeyen arzulara, kısacası yalın bir yaşama sahip olan varlıkla ilgilidir. Bunun için Nietzsche'nin "bedenim ben, hem de ruh [ve] bütünüyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece" formülasyonu "burun", "kulak", "ağız", "kol", "el", "göz" ile yeniden düşünmenin kapısını aralar. Nitekim erken modern düşüncenin tartışmalarının yaslandığı *yaşam* meselesi Thomas Hobbes'tan başlaya-

rak günümüzde Foucault'nun katkılarıyla geliştirilen biyopolitika tartışmalarına uzanan politik bir hat izler. Bütün bunları bir araya getiren kavram takımı ise canlı, canlılık, yaşam ve en basit biçimiyle organdır. Organdır; çünkü buradan türeyen “organik”, “organize”, “organizma” gibi sözcükler yaşamın bir kartografyaya yayılmak suretiyle işlediğini gösterir ve buna göre organ, yaşam için temeldir. Xavier Bichat da, nitekim, organların yaşamsal özlere sahip olmalarını, kendi düşüncesinin merkezine yerleştirir. Bütün bunlar, düşüncenin başka bir zemine kaydırıldığını gösterir. O zemin de canlı kavramının yaslandığı beden felsefesinin alanıdır. Başka bir deyişle, altını kalın çizgilerle çizmek gerekir ki, beden felsefesinin temel dayanak noktasını canlılık ve yaşamın oluşturmastır. Nitekim Agamben, Foucault'nun ve de Deleuze'ün, gelmekte olan felsefeye mirasının “yaşam” kavramının yeniden düşünülmesi olduğunu ileri sürerken, bu iddiasını her iki filozofun da son makalelerinin (sırasıyla, *Yaşam: Deneyim ve Bilim* ile *İçkinlik: Bir Yaşam...*) yaşama ilişkin olduğunu hatırlatarak pekiştirmektedir. Yine ona göre, her iki filozof da yaşamı Bichat'nın tanımına uygun bir şekilde, “ölüme direnen fonksiyonlar kümesi” olarak kavramaktadır. Bu noktada, *insan-merkezlilik* dediğimde, “animalite” problemine ilişkin Heidegger'in Dasein'ın egzistansiyel analitiği ile çizdiği (tartışmanın nirengi noktasını, yani *Homo animalis* antropolojisinin ayağını kaydırmaya dönük) çerçeveyi ve *yaşam* dediğimde de, Derrida'nın hümanizm ve hümanist miras olarak “mitografya” eleştirisi bağlamında (“kültürel farkın yapısökümü”) sözünü ettiği, yalnızca “hayvan” ile sınırlı olmayan, canlı olanla ilişkili tüm kavramların sorgulanmasını içeren ve bu sorgulamayı (*otoimmünite* kavramıyla) bilumum hasarata ve giderek canlı-olmayana doğru genişleten bir yaşam fikrini teklif ediyorum gibi düşünülebilir. Fakat esas muradım, medikal ve biyolojik, yani gerçekçi etüdlerin daha çok öne çıkarılması gerektiğini vurgulamaktır. Son olarak, provokatif bir tartışma zemini kurmak ve gündelik olanı tartışılabilir kılmak için, Henri Lefebvre'ün *ritmoanaliz* tartışmasını önermek istiyorum. Bu da coğrafya-felsefe ilişkisini anlamak adına önem taşıyan kökensel bir göstergedir. Nitekim tıpkı Platon'un son dönem diyaloglarında da görüldüğü gibi, tartışmayı ucu açık bir zemine kaydırmak doğurgan bir niteliğe sahiptir.

KLINİĞİN KRİTİĞİ, UZAMIN TEKTONİĞİ, BAKIŞIN ELEKTRİĞİ:

TIP VE FELSEFE ÜZERİNE

Health is the state about which medicine has nothing to say.

– W. H. Auden, 1970.

Özen B. Demir: *Kliniğin Doğuşu*, diyerek başlayacağım ama evvelâ onun Türkçede ağırlanış serüvenine değinmek istiyorum; bu, meselenin açım lanmasına ferah bir optik imkân da sunacak. İki ayrı çevirisinin 2002 yılında eşzamanlı baskıları yapıldı. Bunlardan ilkinin (Doruk) tirajı tükendi; niteliğinin ise epey su götürdüğü aşikârdı, konuşuluyordu. İkincisi (İnci Malak Uysal çevirisi) 2006 yılında yeniden görücüye çıktı. Aynı yayınevi (Epos), bu kez başka bir çevirmenin (Şule Ünsaldı) “yeni” bir tercümesini 2014 ve 2016 yıllarında basarak kitabı tedavüle soktu (hâlen raflardadır). Doruk Yayınları’ndan Temel Keşoğlu ismiyle çıkan çeviride, eserin altbaşlığı “tıbbî görüşün arkeolojisi” olarak karşılanmıştı. Epos’taki ilk baskısında “tıbbî bakışın arkeolojisi” diye çevrilen bu kalıp, mevcut Şule Ünsaldı çevirisinde “tıbbî algının arkeolojisi” olarak nakledilmiş. Korkarım ki İngilizce tercümesinden (*‘medical perception’*) esinlenilmişse benziyor. Ekle-yelim ki, aynı kalıp, her üçünde de metin içinde “klinik/tıbbî bakış” olarak geçmekte.

İzninle bu üç tercüme eseri, kabaca birkaç nokta üzerinden ve kendi nosyonum açısından mukayese edeyim. Kitabın bana kalırsa asal çatısını oluşturan bir üçlü kavram seti var: İngilizcesiyle *sign, symptom, case*. Bu üçlü, sırasıyla, Keşoğlu çevirisinde “gösterge, belirti, durum”; Malak Uysal çevirisinde “bulgu, semptom, olasılık” ve Ünsaldı’da ise “belirti, semptom, vaka” olarak yer almış. Sonuncusu, sahiden de terminolojik açıdan büyük bir hatayı barındırıyor. Bana kalırsa bu üçlü “bulgu, belirti, vaka/olgu” şeklinde olabilirdi. Keşoğlu çevirisinde uç veren o gayretkeş Öztürkçecilik refleksi okuru boğuyor: *Semiyotik/semiyoloji* yerine ‘belirtibilim’, *nozoloji* yerine ‘sayrılıkbilim’ ve ‘ussal’, ‘görüngü’, ‘adıcılık’ şeklinde sürüp gidiyor. Bu anlamda ‘mekân’ yerine ‘uzam’ denişinde felsefi bir tercihten ziyade, aynı Öztürkçeci yaklaşımın izleri mevcut. Dahası, Keşoğlu çevirisi, gene aynı refleksin belki de bir doğal uzantısı olarak, cümlelerin sentaktik yapısındaki zaman kipleri açısından da oldukça çapraşık ve problemlidir ki, bu, akıcılığı baltalıyor. Yine, medikal terminoloji açısından dikkatimi çeken bir nokta daha var: Eserin onuncu ve son bölümü olan ‘Ateş Krizi’nde yer alan bir cümle. İngilizce tercümesinde (A. M. Sheridan) organik “*sick(ness)*” olarak geçen şey, yine sırasıyla Keşoğlu’nda “acı/hastalıklı”, Malak Uysal’da “ıstırap(lı)” ve Ünsaldı’da ise “ağrı(lı)” olarak karşılık bulmuş. Burada Malak Uysal’ın tercihinin görece uygun olduğu ifade edilebilir.

Soruya gelirsek, bu tercih(ler) bize ne söyler? Kitabın bütünlüğüne ilişkin önemsenmesi gereken bir detay mıdır, yoksa lüzumsuz bir takıntı mı?

Şurası konumuz da değil sorumluluğumuz da, fakat kendi payıma, bu üç tercüme kitaptan ehven-i şer olanın pekâlâ İ. M. Uysal’ın emeği olduğunu eklemek isterim.

Adem Yıldırım: Uzun bir pasajın içine yayılmış bir soruyu veya meseleyi (*la question*) yanıtlamanın bir kuralı varsa, o da sondan başlamak üzere girişe doğru kat etmektir. Çünkü bir evin çatısını oluşturmak için öncelikle zemini, duvarları, sütunları ve tavanı inşa edilmelidir. O nedenle yukarıdaki sonuncu sorunun yanıtı olarak, kesinlikle çok önemlidir demeliyim. Eklemem gerekirse bu durum bir tercihten

ziyade *damardan* bir karar vermedir. Bir kere bunun altını kalın çizgilerle çizelim; çünkü bir düşüncenin, duygunun, fikrin ya da eserin sunulduğu en az onun içeriği kadar önemli olabiliyor çoğu zaman. Yine çünkü anlam bütünlüğünün sağlanması için, biçimle içerik arasındaki tekabülîyet esastır. Aksi takdirde kimi anlamsızlıklarla karşılaşılabilir. Nitekim beyaz kurumlar olan akademilerin işlevi de bu uyumu yakalamaya dair *doktriner* birtakım öğretim süreçlerini içerir. Öyle ki çoğu zaman bu, akademinin her şeyi olabiliyor. Neyse, konumuzla doğrudan ilgili değildir bu. *Kliniğin Doğuşu*'nun ağırlanış serüvenine yeniden bakalım.

Doruk Yayınları'ndan yayımlanan çeviriden haberim yok. Ancak, İngilizce çevirisi dâhil, diğer ikisi şu an masamda bulunmaktadır; dediğin gibi İnci M. Uysal ve Şule Ünsaldı'nın çevirileri. Kabaca İ. M. Uysal'ın dilini ve üslûbunu kuru; Ünsaldı'nınkini ise görece daha edebî ve yumuşak buldum. İçeriğine bakıldığında, yer yer her ikisinin de çevirilerinde sıkıntılar bulunmaktadır. Bu durum, ya metnin çetrefil olup kötü bir üslûba sahip olduğunu ya da çevirmenlerin Foucault'ya ve medikal literatüre dair doyurucu bilgi haznesine sahip olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır ki, ben ikinci seçenekten yanayım. Çünkü İngilizce çevirisine bakıldığında metnin anlaşılır bir biçimde ifade edildiği görülür. Metnin bir akışkanlığı ve anlaşılabilirliği vardır, ancak Türkçesi öyle bir etki uyandırmamaktadır. Öyle ki kitabı elinize aldığınıza okuduğunuza pişman olabiliyorsunuz. Nitekim üç defa farklı kişilerin emeğiyle çevrilmesinin nedeni de bu olsa gerek. Zaten Foucault'nun kitaplarının çevirilerinde genel itibarıyla bir sıkıntı bulunmaktadır. Özellikle İmge Kitabevi Yayınları'ndan çıkan *Deliliği Tarihi* ile *Kelimeler ve Şeyler* büyük eksiklikler ve yanlışlıklarla doludur. Ancak telif hakları ve “çevirmeni kırmama” gibi birtakım gereksiz tutumlardan ötürü bu yanlışlıklara dair herhangi bir müdahâlede bulunulmamaktadır. Diğer taraftan *Bilginin Arkeolojisi*'nin çevirisi de aynı şekilde sıkıntılarla doludur. Hepsini bir araya topladığımızda Michel Foucault'nun ağırlanış serüveninin şimdilerde iyiye doğru gittiği kanaatindeyim. O da, yaklaşık 14 yıl süren Collège de France derslerinin gerek Foucault'yu gerekse de Fransızca'yı ve İngilizce'yi gayet iyi bilen akademisyenlerin çevirileri eliyle ve de nitelikli yayınevlerinden

çıkması sayesinde. Bunların kim oldukları biliniyor zaten; adlarını zikretmeye gerek yok.

Kliniğin Doğuşu metnine dönersek, bazı noktalara değinmek gerekir. Öncelikle Keşoğlu'nun ve Ünsaldı'nın çevirilerinde bulunan altbaşlıkların yanlış aktarıldığı ifade edilmelidir. Nitekim Ünsaldı'nın "Tıbbî Algının Arkeolojisi" tercihi, bana sorarsan bir skandaldır. İngilizce altbaşlığı "*An Archaeology of Medical Perception*", yani "Medikal Algının/İdrakın/Kavramanın/Anlayışın/Duyuşun Bir Arkeolojisi" olarak karşılık bulurken, aslında olması gereken "Medikal Bakışın Arkeolojisi" olmalıdır. Çünkü Foucault'nun kitaplarının neredeyse hiçbirinde kitabın içeriğiyle ilgili giriş cümlesi bulunmamaktadır. Bu tutum sadece *Kliniğin Doğuşu*'nun başında karşımıza çıkar; orada kitabın genel çerçevesini, gidişatını özetleyen bir cümle vardır. O da "*Il est question dans ce livre de l'espace, du langage et de la mort; il est question du regard*" cümlesidir; İngilizceye "*This book is about space, about language and about death; it is about the act of seeing, the gaze*" olarak aktarılan cümle, yani "Bu kitapta söz konusu olan mekân, dil ve ölümdür; bu kitaptaki mesele bakıştır." Buna göre kitabın en başından itibaren dört temaya vurgu yapılmaktadır; bunlar da mekân (buna yer yer *uzam* da denilmelidir), dil (diskur, *diskursif* oluşumlar), ölüm (yaşamla birlikte düşünmek üzere) ve bakış (görme edimi, görme rejimi) olarak açıkça sıralanmıştır. Bunların içinde algı, bilinç, duyu gibi doğrudan deneyimi içine alan, özneyi ilgilendiren bir bağlam söz konusu değildir. Nitekim buna birazdan değineceğim, fakat defaatle belirtmem gerekir ki başlık ya da ilk cümle neredeyse metnin içine yayılmış sorunsalların soyutlanmış hâlidir. İlgisiz olacak ancak çağırışım yaptığı için Albert Camus'nün *Yabancı* romanındaki (*novella*) ilk cümleye bakılabilir. O da şudur: "*Aujourd'hui, maman est morte*" yani "Bugün anne öldü" (ki, Türkçeye yaygın olarak, iyelik kipiyle "Bugün annem öldü/ölmüş" olarak aktarılmaktadır). Bu ilk cümle kitabın genel karakterini açıkça göstermektedir, yani buradaki nüans aslında genel çerçeveyi gözler önüne sermektedir; zira yabancı, en yakın olduğu düşünülene bile bir aidiyet (veya iyelik) ile bağlanmamaktadır. Bu, etik boyutlarıyla irdelenmesi gereken bir tartışmadır. Neyse, sanırım, başlıklarla ilgili önemin altını çizmiş bulundum.

Kliniğin Doğuşu'nun biçimsel çerçevesine dönersek, 'İçindekiler' bölümünün Türkçe çevirisinin ikinci bölümünde "Politik Bilinç" diye bir başlık görürüz. Orijinalindeki gibi "*Une Conscience Politique*", İngilizcesiyle "*A Political Consciousness*", yani "Politik Bir Bilinç" şeklinde olmalıdır. Burada bir bilinç, bilincin kendisi üzerine düşünmek anlamına gelmiyor. Çünkü kavramın özdeşliğinin karşılığı, onu oluşturan şeyleri soyutlamasıdır. Ancak ona değer verme (sayı, sembol) tekil bir şey üzerine düşünmeyi gerektirir. O nedenle burada önemli olan politik bilinç denilen şeyden ziyade bu bilincin bir bilgi nesnesine dönüşmesidir. Dolaysız bir şeyin epistemik alanla ilişkilendirilmek üzere dolayımlanması, üzerinde işlem yapılmasıdır. Netice itibarıyla burada şeylerin kendisiyle veya özdeşiyle uğraşan bir tür "egzistansiyel analitik"ten söz edilmediği aşikârdır.

Kitap içerisinde buna benzer yapısal hataları bulmak ve örnekleri çeşitlendirmek mümkündür. Bir örnek daha verip bu biçimsel boyutu bitirmek istiyorum. O da Ünsaldı'nın kulağı tırmalayan "kronolojik bilinç eşiği" ibaresidir. Sonuç bölümünde ikinci pasajın hemen başlarında geçen bu ibareyi İ. Malak Uysal "silinmez bir kronolojik eşik" şeklinde çevirmektedir. Benzer şekilde, bir tercümede "ontoloji" olan sözcük, ne hikmetse bir diğerinde "epistemoloji" olarak karşımıza çıkabilmektedir (bkz. 'Görünmez Görünür' kısmındaki bir başka cümle). Daha da uzatılabilir.

Ö. B. Demir: Maddî hataların salt biçimsel anlamda değil, muhtevaya ilişkin de söyledikleri var elbette. "Tercih değil, karar verme" tabiriyle birlikte düşünebiliriz bunu (ki esasen, klinisyenlik de bitimsiz bir karar verme pratisyenliğidir son tahlilde; hatırlarsın, "bir *kairos* olarak klinik karar" izleği üzerinden eşelemeye girişmiştim bir metinde). Gelgelelim, saptanabilecek onca hatalar arasında "bilinç", "algı/idrak/duyum" gibi ilişkili bir kavram setine dikkat kesilmişsin. Niçin? Genel olarak öznel deneyimi içine alan bağlam, Foucault tarafından men mi edilmiştir? "Bakış" neyin bakışıdır o hâlde? Ayrıca hasta-hekim ilişkisi, klinik bakışın ötesinde bir işteşliği, özneler-arası bir deneyimi barındırmaz mı? En basitinden, hastalığın öznel yaşanılanması, başlı başına bir fenomenoloji olanağı değil midir? "Özne-

ler-arasılık yoksa özne de yoktur,” terennümüyle Merleau-Ponty’yi düşünelim.

A. Yıldırım: İçeriye doğru kat ettikçe sanırım kitabın ortasından konuşma temrinleri başlar. O nedenle peyderpey ilerleyebiliriz. “Karar verme” süreci aslında zor bir meseledir. Bunu Pascal’daki ve Kierkegaard’daki yarılma yaratan karar verme ile, veya Derrida’nın yasa-adalet bağlamındaki karar-verilemezliğinde bariz bir felsefi tartışma zemininden ziyade daha gündelik ancak yaşamsal bir yere temas ettirmek gerekir. Bu anlamda buradaki “dışsal” öğelerin de muhasebesi yapılmalıdır: Ambrose Bierce, satirik ve *kinik* öğelerin baskın olarak yansıtıldığı *Şeytanın Sözlüğü*’nde (1911) “karar vermek” maddesinin karşısına şunu yazmıştı nitekim: Bir dizi etkiden daha baskın olan başka bir dizi etkiye boyun eğmek. Karar ediminin öznellik ile ilişkilendiği anları ölçülü bir tartıma tâbi tutmak gerekir. Çünkü bu, tekil olanın evrensel olana bağlandığı noktalardan biridir. Bir parantez ile, abartılı olmaktan kaçınmak kaydıyla Foucault’nun “spesifik entelektüel” dediği kişilere atfettiği ehemmiyet gibi düşünülebilir bu; çünkü o durumda öznel deneyim meselesi devreye girer. Birazdan “kimin bakışı” meselesinde daha da açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Tekil olanın evrensel olanla ilişkilendiği noktalar, dedim. Bu da hekimin verdiği karar ve bunun doğurduğu olumlu ya da olumsuz sonuçlardır. Belki de üzerinde durulması gereken şey, karar vermenin doğurduğu sorunlardır. Hekimin bu rolü, sadece bir iktidarın işleyiş kazanması değil aynı zamanda bir ayırım da koyabilmesidir. Örneğin hastalığa yakalanmış birinin semptomlarının yanında, ki tarihsel anlamda hastalığın uzamıdır bu, hastanın hikâyesini de bilen aile bireyleri, onu iyileştirme sürecinde katkı sağlayabiliyorlar. Ancak teşhis koyma, bir ayırımı ortaya koymayı gerektirdiği için ailesel uzamın ötesindedir. Buna göre teşhisi koyan aynı zamanda karar verendir. Bu da “medikal iktidar”ın yürütücüsü olan hekim dolayımında sağlanır. Aynı şekilde, iktidarın bilgisi ya da bilginin iktidarı değil, ancak bilgi-iktidar ilişkisinin eşzamanlı işlemesiyle sağlanabilir. Zira problemin nüksettiği ya da kırılmanın görüldüğü noktalarda hekimin karar verici müdahâlesi devreye girer. İkincisi, bu kararın izlenmesi ve nihayete bağlanması

yine onun karar verme süreciyle ilgilidir. Ancak bu karar, epistemik uzamın pozitifliği içerisinde verilen bir şeydir. Ne demek oluyor, diye sorarsan “kimin bakışı” sorusunu çözmeye başlayan ilk önerme karşılığını alabilirsin ilk etapta. O hâlde bilinç, bakış, idrak (hatta arzu) dediğimiz şeylerin bu karar verme süreçlerindeki rolüne daha yakından bakılmalıdır. Çünkü Foucault’nun bu kavram setiyle meramını anlatmaması aynı zamanda fenomenolojiyi teğet geçmesi ya da yardıma koşmaması anlamına gelir. Nitekim bu kitabın yazıldığı 1960’ların ortalarında, Almanya’dan Fransa’ya taşınan fenomenolojinin (Hegel, Husserl, Heidegger), Fransız entelijansiyası tarafından cayır cayır tartışılmasına karşın başka bir yolu deneyen, üniversitede akademisyen bile olmayan Foucault, nasıl bir özgüvenle buna karşı çıkmaktadır? Aslında “Akıl ve Akıl Dışı: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi” metni Foucault’nun ilk derli-toplu ve tartışmalı metnidir. Ancak ondan önce Hypolite (ki Collège de France’taki ilk dersinde ona teşekkür edecektir) ile Hegelyen etkiyi, varoluşçuluğu, Marksizmi ve de fenomenolojiyi görmek mümkündür. Nitekim bu etkiyle 1954’de “*Maladie mental et personnalité*” yani “Zihinsel Hastalık ve Kişilik” adlı bir metin yazmış ancak geliştirmemiştir. Bunun yerine Bachelard, Canguilhem ve Althusser’in *epistemesini* benimsemiştir. Burada yine bir parantez açalım ve o da “hata” meselesi için olsun. Canguilhem’in bu kavrama atfettiği önem ile bizim aradığımız yapısal uygunluk birbirleriyle ilişkili değildir. Daha sonra değinmek üzere bunu rafa kaldıralım. Algı, idrak, duyum, benlik gibi tasarımlar İngiliz deneyciliğinin temel tartışma sahasına girer. Esasında temel dertleri metafiziğe bir operasyondur ki, bu Tanrı, köken, mülkiyet gibi metafiziksel ağırlığı olan şeylerle mücadeleyi gerektirir. Bunu özellikle John Locke ve David Hume için söylemek mümkündür. Tıp eğitimi de almış olan Locke’un *tabula rasa* ilkesi, “aslı günah”a karşı yürütülen bir mücadelenin anahtar formülüdür. Diğer bir nokta ise, Locke’un zihne verdiği önemdir. “Zihnin göz gibi olduğunu, nesneleri görmemizi ve algılamamızı sağlamasına rağmen kendisini fark etmediğini” ifade eder. Bu örnekleri Berkeley ve Hume ile daha da çeşitlendirebiliriz. Bu tartışma daha sonrasında anlama yetisi, bilinç, öz-bilinç tartışmalarıyla sürdürülmüş olup özne tartışmalarında kilitlenmiştir.

Fenomenolojiye bakıldığında Husserl'in psikolojizmi alt etmek, felsefeyi kesin bir bilim olarak formüle etme girişimi genel anlamda başarısız olmuştur. Ancak Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'ye olan etkisi inkâr edilemez. Özellikle Sartre ve Ponty'nin Fransa'daki etkisi üzerine yoğunlaşmak gerekir. Çünkü gerek bakış, gerekse de bedensel özne tartışması bu iki düşünürün rahle-i tedrisatında işlenmektedir. Ponty bedensel özneyi anlaşılır kılmak için vücudun fenomenolojisi ve edimleri üzerinde durur; varlık olan insan kendisini bir varlık diye adlandırır ve bedeni tarafından başkasını, imlenen varlığı (*être signifié*) dünyaya adamıştır. İnsanî deneyimin derin bir birliği vardır. Her şey başlangıçtan gelen tek bir eylem içinde verilmiştir: Şey, beden, bilinç. Tin daima hareketlendirenin güdümlülüğünde; daima var olmuştur. Böylece felsefe en uç nesnellikten en uç öznelliğe doğru gider. İnsan aynı anda hem bedensel ben, hem de düşünen öznedir. Varlık yahut tensellik (*la chair du monde*) ise bölünmezcesine beden ve düşüncedir; kiyazmatik (*chiasm*) ve tümleşik bir matrikstir, başkasıyla karşılaşmanın kaynaşıklığı ve ortak mevcudiyetin kökenselliğidir. Bu anlamda özneler-arasılık meselesinde (Sartre'dan ziyade) Ponty'yi vurgulamakta haklısın. Bu vurgu önemlidir, önemi de şudur: Levinas'ın bahsini ettiği gibi, Hitlerizm'de de bir "ben-beden" özdeşliği düşüncesi vardır. *Başkası* ve özneler-arasılık elendiğinde kendinden menkûl bir biyolojizme savrulunabilir. Sonuç ise, konsantrasyon veya eksterminasyon kamplarıdır. Levinas bunu Parmenides'le başlayan kopuşa tarihlendirir ve bir-olmak, özdeşlik, aynılık ve asimilasyon üzerinde yükselen bir geleneğin mevcudiyetinden bahseder.

Ö. B. Demir: Sen devam etmeden, okurlar adına, bu meseleyi biraz da betimsel olarak semirtmeye, çeşitlendirmeye çalışmak istiyorum. Merleau-Ponty'ye göre duyumsayan ile duyumsanan arasındaki (*kimerik*) döngüsellik ve tersine çevrilebilirlik (*reversibilité*, geçişimlilik), tam da bedeni ontolojik açıdan özgün kılan noktadır. Tenselliği kuran motiftir. Algının öznesi benlik değil bedendir; dünyanın kişileşmemiş (*inpersonal*) bir parçası olarak bedendir. Ponty, söz konusu geçişimleri, bilhassa da gören ile görülen arasındaki kesişmeyi netleştirebilmek

adına birbirine dokunan sağ ve sol el örneğini verir. Gören görülene dönüşür, dokunan dokunulanla yer değiştirir; ikisi de hem hissededen, hem hissedilen konumundadır. Bu, esasen Husserl'in *Düşünceler*'i-nin (*Ideen*) ikinci cildinde (*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*) geçen bir örnektir. Buna Ponty, ilaveten "başka"sının elini de hesaba katarak değinecektir ve bu katkı önemlidir.

Husserl, bugün bedensel denge ve hareketin olmazsa olmaz parçası olarak addettiğimiz (uzamsal konumlanmaya dair girdi sağlayan) proprioseptif duyu(m)ların bir prototipi olarak kinestezik duyumlardan (*kinästhetische Empfindungen*) söz eder. Yine *hyletic data* (*hyletische Daten*), yani algısal deneyim ve *noesis* sayesinde yoğrularak bir biçime kavuşan duyumsal verilerden (*Empfindungsdaten*) bahseder. Zira duyarlık ve duyum (*Empfindung*) ise algısal deneyimin zorunlu bir unsurudur. *Biyofenomenoloji* açısından bu tür ipuçları önemlidir ama tikel ve solipsist bir zeminde kalakalır bu (en azından o riski taşır); başkalık deneyimi ikincilleşmiştir.

Gene Husserl, felsefe yapabilmenin önkoşulunu "doğal tavır" ile mesafelenmekte, onu aşmakta görür. Verili dünyaya olan inancı ve ampirisizmi sorgular. Anlamın kurulumunu açığa çıkarmak adına askıya almaya çalışır. Dolayısızlık peşindedir. Bu uğurda da varolanın verilmişliğinin kipini (*nasıl* sorusu eşliğinde) soruşturur. Dolayısız bir düzleme oturtma ve oturtana kadar geriye açılma niyetindedir; yaşan-tılamaya dışsallaşabilmek, bir adım geri çekilip ahvâli dışarıdan temaşa edebilmek. Sıkı (*rigorous*) ve sık dokunmuş bir tefekkür, ancak öncülleriyle, önermeleriyle, temellendirmeleriyle bir argümantasyon çabasıyla mümkündür.

Bilinç, o ki esasen somutluklara yataklık eder, somut deneyimlerin konusudur ve saf görünüştür; her türlü 'şey' için, onların kendilerini ortaya koyduğu yahut ele verdiği *Abschattung*'ların (profillerin) zemnidir ve de nesne, kendisini özneye *Abschattung* olarak, sonsuz nice-likte düşen gölgeler olarak veya bir fırça darbeleri gibi biri diğerinin tastamam aynısı olmayan ince temaslarla, imâlarla sunar. Ponty'nin devralıp sürdürdüğü bir kavramdır *Abschattung*: "Perspektival olarak kurulan ve henüz karşılaşılmayan, algılanmış ama henüz deneyimsel

anlamda sentezlenmemiş yahut bilinen ama henüz betimlenmemiş birtakım nitelikleri daima haiz olan, hâliyle çoklu varyasyonlara açık olan nesneler”den söz edecektir o da. Algı dünyasında şeyleri ve şeylerin görünme biçimlerini birbirinden ayırmanın olanaksız olduğunu ileri sürecektir. Karşıtlardan birinin diğerine boyun eğdirilemeyeceği, hatta tam da bu tahterevalli salınımı hâlinin (üstesinden gelmekten ziyade) birlikte kuşatılabileceği bir ikili bakış (*diplopie*), ve nihayet bizatihi bu durumun üzerine düşünecek, onun ontolojik kökenine inme girişiminde bulunacak bir felsefenin peşindedir. “Ten” de nitekim bu noktada devreye sokulur. Ona göre şeylerin, nesnelerin bize belirişinin neliği ile şeyleri birbirinden ayırt edemeyiz. Algı çok-biçimlidir (*polimorf*), ama Öklidyen bir forma bürünerek katılaştır. Ehlileşir ve küntleşir. Bunu yapan ise, esasen enformasyondur. Enformatik süreçler içinde deforme olmuş algıyı dolaysızca yeniden duyumsanabilir hâle sokmak ister Ponty. İçkinlik düzlemine taşıma niyetidir bu ve yine Husserl’le mukayese edildiğinde önemsenmesi gereken bir ayrım çizgisidir. Sürdürmeni istiyorum. Zannediyorum -şimdilik- Ponty’den çıkabiliriz artık.

A. Yıldırım: Özneler, bedenler ve özneler-arasılığın sinesinde kavuştuğu tensellikten detaylıca söz etmiş olduk. Öte yandan Foucault’ya yeniden uğradığımızda teşhis ederiz ki, onun Ponty’den farkı özneyi ortadan kaldırması, (edimselliğiyle kurucu varsayılan) özneyi söylemsel olan ve olmayan düzeneklerin kurduğu bir süreç olarak düşünmesidir. Örneğin, yine kıyaslanacak olursa, Sartre’taki bakış meselesi Varlık ile Hiçlik alanına göre belirlenir; çatışma ve ayrışmalarla gider. Sartre’ın bakış fenomenolojisinde, başkası-için-varlığın olumsuzlandığı dinamikler de ortaya konur. Eşitler-arası değildir; köle-efendi diyalektiğini andırır. Bu da onun düşüncesinde insansal olumsuzluğa ve politik karşılaşmalara da genişçe yer açılmasıyla alâkalıdır. Başkaları, siyahlarla beyazlar arasında olduğu gibi, asimetrik tahakküm ilişkilerinde, müzmin bir nesneleşme ve dolayısıyla bir “cehennem” anlamına gelebilir. Bunun yanında bakış, politik olup evrensel bir sorumluluğun yükünü de taşır. Ancak yine Foucault için bakışın böyle bir rolünden ziyade, *epistemenin* alanının ya da söylemsel

oluşumların düzeneği içerisindeki pozitifliğine vurgu yapılması söz konusudur. Epistemenin alanı, bilinç değildir; sebebini bilmediğimiz bilinçsiz kurallar toplamıdır, yani kültüredür; nitekim Foucault da “kültürel bilinçdışını görünür kılmak” istediğini söylüyordu. Buna göre fenomenolojiden çok göstergebilime, bilim tarihinin epistemolojik kopuşlarına, bilginin-bilmenin üretim süreçlerine/dağıtılmasına/düzenlenmesine olduğu gibi bilincin dolaysız yönelimine karşı bilginin arkeolojik pozitifliklerine de bakılmalıdır. Buna göre “özel deneyim” denilen şey ancak etik düzlemde (nitekim o da *kendilikle* ilgili olup çok sonraları irdelenecektir) bir karşılığa sahiptir, ama bilinçle ilgili değildir. *Ethos*la, bedenle, karakterle ilgilidir. Tekil deneyimleri içermekte olup indirgenemezdir.

Foucault’nun derdi özneyi öldürüp başka bir biçimde sunmak olmadığı için, özne için önem taşıyan bilinçle de uğraşmamaktadır. Kendi başına bir kavrama yaklaşmak yerine bir kavramlar takımı içerisinde bir ilişkiye yaklaşmayı tercih eder. Bu nedenle bilinç-özne bağlamına karşın bilgi nesnesi olan özel deneyim süreçlerinden bahsedilebilir. Bunun için yardıma koşmam gereken bir tartışma vardır: Foucault ile Noam Chomsky’nin “insan doğası” tartışması. Chomsky’nin “insan doğası” sorunsalının ana damarı Kartezyenizm’e ve Kantçı özneye dayanır. Herkesin doğuştan beraberinde getirdiği birtakım yetilerden ötürü dil öğrendiğini, doğuştan örgütlenmiş bilgilerle dünyaya yöneldiğini ve bunun biyolojik bir kesinlik taşıdığını vurgular. Chomsky’nin bu düşüncesinin varacağı politik nokta, adaletin tesis edilmesine kadar götürülmektedir. Ancak bunun Foucault’daki karşılığı başka biçimlerde olmaktadır. Onun problemi gündelik dil olmadığı gibi, psikolojik durumlarla da uğraşmamaktadır. Elimizdeki malzeme budur, demektedir kabaca, *kendinde* bir insan doğasından bahsedilemez. Çünkü insan doğası denilen şey son tahlilde hakikat adına, politik düzlemde, manipüle edilebilen bir kapıya çıkar. Bu da totaliter yönetim biçimlerinin boyunduruğuna sokabilir. Buna göre Foucault’da “insan doğası” denilen şeyin, ancak bir bilgi nesnesine dönüşmesi karşılığında anlaşılabilceği düşüncesi hâkimdir, denebilir. Bu da insanı kuran tarihsel ve kültürel koşullarla ilgilidir. Bunun kendisi ise arkeolojinin önemini bir kez daha devreye sokmaktadır. Çünkü bilen bir bilinçten

ziyade daha önce açığa çıkmış pozitifliklerin içinde oluşan ve kurulan (özel) bilme biçimlerinden bahsedilebilir. Ayrıca şunu da ifade etmem gerekir ki bu bilme biçimleri, uzamsal bir sürece tâbidir.

Bu uzun izahattan sonra, soruna artık cevap vermeyi hak ettim diye düşünüyorum! Foucault gibi bir düşünürün temas ettiği noktalara az da olsa değinmek zorunda olduğumuzun yükümlülüğünü taşıdığımız için bu kadar gecikme doğaldır belki de. Nitekim kliniğin serüvenini anlatmak için biraz yol kat etmek gerekir. Yani bir uzama yayılmak gerekir. Bu da aşağıda görüleceği gibi göz ile dilin yakınlığıdır. O hâlde artık sorunun yanıtına geçebiliriz.

“Kimin bakışı,” sorusu medikal bağlamda “Kim konuşuyor?” ile paralel bir sorudur. Her iki soruya verilecek yanıt, medikal süreçler olan tıp kurumudur. Bakış, doktorun değil tıbbın bakışıdır. Bu, hekimlerin karar vermesine yardımcı olan söylem-düzensel bir süreçtir. Hekimin müdahâlesi, dokunması, gözlemlemesi vd. edimleri bir söylem uzamı içerisinde karşılık bulur. Nitekim kitabın başında sayılan bütün ibarelerin kesiştiği aralık, formüle edilirse, kliniğin bakışının medikal uzamda dile gelmesidir. Buna göre (klinik) bakışın “hem algılayıp hem işitmeyi salık vermesi, dili işaret etmesi” anlamına gelir. Böylece göz ve kulak, dinleyen ve konuşan bir bakış biçiminde formüle edilir. Bu aşamada, “konuşan göz” olan kliniği Foucault şöyle betimler: “Tıbbî bakış, patolojik anatominin keşfinden itibaren lokal ve sınırlanmış bir bakış olmak kaydıyla ikiye ayrılır. Bunlar, duyu alanlarından yalnızca birini kapsayan ve görünür yüzeylerden başka bir şeyi asla incelemeyen, dokunmanın ve işitmenin sınırdaşı olan bakıştır.” Yine tartışma bağlamımız içinde yeniden karşımıza çıkacaktır ki, “[B]ir de mutlak bakış vardır, tamamen bütünleyen, tüm algısal deneyleri oluşturan ve onlara egemen olan. Gözün, kulağın ve dokunuşun çok alt düzeyinde ortaya çıkartılan şeye, bağımsız bir birlik yapısı veren odur. Hekim tüm duyuları açık bir şekilde gözlem yaparken, bir başka göz, şeylerin temel görünürlüğüne yönelir.” Bu, medikal bir niteliğe sahiptir. Bu durum hasta-hekim ilişkisini de düzenler. Bakış, hekimin olmadığı için düzenleyici olan da değildir. Hasta-hekim ilişkisi medikal bilgi düzeneğine tâbi olduğundan dolayı tam da buna uygun ola-

rak ifade bulmaktadır. Bağlırsak, medikal bilgi üretme ve düzenleme süreçleri, hekimin ve hastanın uzamsal mesafesini sevk ve idare eder. Karar verici, karara tâbi olan ve kararın dolaşımını sağlayan herkes bu sürecin birer parçasıdır. Kısacası kurumsal işleyiş ve süreç, deneyimlerin örgütlenmesini sağlayan bilinçdışı bütünlüklerdir. Buraya kadar tatmin edici noktalara temas ettiğimi düşünüyorum. Şu son pasajda söylediklerim, bir hekim olduğun için, senin hoşuna pek gitmeyebilir, doğrusu. Bir sempozyumda buna benzer şeyler söylediğimde orada bulunan bazı doktorlar salonu terk etmişlerdi. Umarım sonraki sorunun zorluk şiddeti, hekimlerin angaje olduğu kurallarla doğru orantılı olur. Diğer taraftan Foucault'nın akıl yürütme matematiğinin ciddi anlamda medikal bir karaktere bulandığını düşünüyorum. Tıbbın dili veya jargonu (*nomenklatur*) ile Foucault'nun ifade dizilimleri birbirine benzerlik göstermektedir. Nitekim *toplumsal ortopedi* dediği şeyde de, yönetimin bir "hastane modeli"ne öykünmesi (veya toplumun hastaneleştirilmesi) saptamasında da bunun yansımalarını görürüz; ama sadece bundan ibaret değil. Zaten sonraki tartışmamız bu kadirşinashlığın hakkını vermeye dönük olacaktır.

Ö. B. Demir: Doğrudur, Foucault, hekimlerin hoşuna gitmeyecek kadar bunaltıcı bir atmosfer solutur. Hiç unutmuyorum, hekimlikte 40 yılı geride bırakmış bir meslektaş olarak babam, Ivan Illich okuduktan sonra, kısmen istihza ile "O zaman ne yapacağız biz?" diye sormuştu. Fakat bu köşeye sıkışmışlık hissinin Foucault özelinde esneyebildiği anlar vardır. O ki bir tıp-karşıtı değildir. *Kliniğin Doğuşu*'na yazdığı önsözün sonunda, çalışmasının tarihsel ve eleştirel olduğunu, tıbbî söylemin yoğunluğundan tarihinin koşullarını çözümlemeye gayret eden bir yapısal etüd olduğunu ifade ederken, ona hassaten bir tür tıbbî diğerlerine karşı veya diğerine karşı bir başkasını savunmak adına, özcesi tıbbın karşısında ve bir tıp yokluğu lehine girişmediğini açıkça yazar. Evet, gerçekten de Foucault, klasik idealist metafiziğin üzerinde yükseldiği insan-biçimci ve insan-merkezci tözlerin, aşkın öznenin altını oyar. Bununla birlikte, bir *sosyal inşacı* olarak tasnif edildiğine sıklıkla tanık olunsa bile, bilimsel pratiğin kendi metodolojik olgunluğunu yakaladığı doğalcılıktan (*naturalism*) ayrı durmaz.

Bir mülâkatında, Brezilya’da enfeksiyöz hastalıklarla ilişkili sağlık problemlerinin yüksek oranıyla ilgili olarak, sanki ironiyle karışık *doğalcı* bir cümle sarf eder: “Parazitler, ne kadar ‘tıp-karşıtı’ olsak da, vardır; parazitler ortadan kaldırılabılır.” Aynı yerin devamında sözünü sürdürerek derdini şöyle özetleyecektir: “Bir tür tıbbî iktidarın, bir tür bedenle ilişki ve bir tür otoritarizmin (sonuç olarak bir itaat sisteminin) yerleşmesini desteklemeden ve bu sonuca varmadan, tedavi sonuçlarını (bunu inkâr etmek saçma olur) gerçekten nasıl edinilebileceğini bilmektir sorun.”

Ne olursa olsun, bana kalırsa, tıp pratiğinin bir prototipi ve karakteristiği olarak hekim-hasta ilişkisi ve minör muayenehane atmosferi, bir fenomenoloji durağıdır. Benzer şekilde, hastalığın öznel veya fenomenal yaşantılanması da önünde-sonunda bir *qualia* meselesidir. Müsaaden olursa bu noktayı biraz eşelemek isterim.

Biyoetik sahasının en saygıdeğer isimlerinden Edmund D. Pellegrino (1920-2013), 1998’de yayınlanan “Tıp felsefesinin ne olduğuna dair” başlıklı bir makalesinde, varoluşsalcılık ve fenomenolojiyi, tıbbın tahlil edilmesinde doğurgan olabilecek yaklaşımlardan sayar. Pellegrino, merak edilirse, hasta-hekim karşılaşmasını (*encounter*) merkeze alır, erdemler etiğini önemser ve fenomenoloji vasıtalarından çokça yararlanır. Yeniden kurguladığı, (Engelhardt’ın tabiriyle) *can verdiği* veya vaftiz ettiği tıp felsefesinin kalkış noktası olarak hasta-hekim ilişkisini tayin eder. Bana sorarsan, oldukça isabetli bir tercihtir bu. Klinik *phronesis* (pratik bilgelik) veya sağduyulu (klinik) karar almasının altını çizer; hekimin bilgi dağarı ve rasyonalitesi ile bunun hasta ile karşılaşmadaki uzantılarını kapsayan paradigmanın önemli bir göstereni olarak klinik *phronesis*i yordar. Tıbbın, tanığı olduğumuz bütün bu nevezuhur toplumsal değişim(ler) manzumesinde moral değerlere yer açabilmek adına yapar bunu. Kurguladığı ise Aristotelesçi bir erdemler etiğidir: Hekimin ahlâkî erdemleriyle bilgelik (*dianoetik*) erdemleri birbiriyle koşut olmalıdır buna göre. Aynı Pellegrino, 2010 yılında James Giordano ile yaptığı bir söyleşide “Kimim ben, neyim ben, dünya ne hakkındadır,” gibi soruların belki tıp tarafından çözüme kavuşturulamayacağını, ama ne olursa olsun tıbbın kendi konu-

munu tam da hastanın yaşamında tahakkuk ettirmesinin bu anlamda faydalı olabileceğini söyler. Empatik bir ses tonundan, (ki ona göre, potansiyeli itibarıyla insan bilimlerinin en bilimseli ve bilimlerin de en insancılı olan) tıbbın insancillaştırılmasının gerekliliğini vurgular. Şunu telaffuz eder: “Tıbbî pedagojinin o *kendinde* fizikalizmi hiçbir şeye yetmez; bir *sui generis* metafizik üstünde çalışılmalıdır. Her ne kadar hastalık ve sağlığın kavramsallaştırılmasında biyopsikososyal çerçevenin önemi vurgulansa da, indirgemeci bir fizikalizm formu işlerliğini sürdürür.” Tıpkı bugün, o kadim “hastalık yoktur, hasta vardır” söyleminin sık çiğnenen bir sakız olması gibi; çiğnenir ama yutulmaz, sindirilmez. Fuat Aziz Göksel de, Kant’ın *Prolegomena*’sından mülhem *Olası Bir Tıp Felsefesine Önsöz* başlığını koyduğu o meşhur metnine, tıbbın, “felsefe”nin hem diline, hem klasik savlarına, hem de metodolojisine iyice yabancılaşmış olmasından söz ederek başlıyordu. Sürdürüyordu: “[Oysaki] felsefenin [tüm] bu geleneksel problem alanları, dün olduğu gibi bugün de, tıp düşüncesinin pratik ve teorik sorunları olmaya devam etmektedir.” Devamında da şöyle özetliyordu: “Tıp [ise], her zaman kendini dayatmış olan bu ‘temel sorular’a, tarihinin hayli uzun süren bir aşamasında, felsefe ile içli dışlı olarak, hatta onunla bütünleşerek yanıt aramıştır. Bugünün tıbbi ise, bu kapsamlı soruların yanıtlarını, spekülatif felsefe sistemlerinin ürettiği çıkarım zincirlerine yaslanarak değil, kendisini sürekli olarak beslemeye devam eden ve kendi uğraş alanının teknik sorunlarını çözmeye yönelik araştırmalarında da tıbbı sağlam bir örnek oluşturan ‘pozitif bilimler’in metodolojisini benimseyerek aramaktadır.” Kısacası Göksel’e göre “[g]ünümüzün tıbbi, yarar amacına yönelmiş bir ‘bilimselleşmiş sanat’, tam anlamı ile [belirli pratik amaçlara yönelmiş] bir teknik disiplin, bir fendir.”

Dönelim: Edmund D. Pellegrino’nun mezkûr projesi son tahlilde *hümanizan* bir projedir. Psikoloji ve psikiyatride geçtiğimiz asrın ikinci yarısında ortaya çıkan *fenomenolojik* yaklaşımlar da, bir bakıma daha önceki psikodinamik ve davranışçı kuramlara karşı *hümanist* bir tepki olarak değerlendirildiler ve bu nedenle (yer yer *Gestaltçı* ve varoluşsalcı ekollerle bir arada) “hümanist yaklaşımlar” adını aldılar; bu şemsiye tanımlamanın bir ortak paydası kişiliğin, pasif bir alıcı olmaktan

ziyade, düşünümsel (*refleksif*) farkındalığı haiz seçimler ve tercihlerle aktif biçimde şekillendiği fikri ise, diğeri de bedenin veya bedensel özneliliğın bir “ilksel (*primordiyal*) referans” noktası oluşu fikridir.

A. Yıldırım: Fenomenoloji dediğinde haklı olarak şu soru çıkar karşımıza: *Hangi* fenomenoloji? *Husserlci* fenomenoloji deniliyorsa, o bile kendi içinde üç veya dört epizoda ayrılabilir. Düşünsel güzergâhında fenomenolojiyi sürekli yeniden keşfeder, yeniden adımlar, kendi tabiriyle “yeniden başlar”; hiçbirinde de diğerrinin aynısı olmaz ama bir yere de varmaz. O nedenle, hangisi diye sormak gerekir. Hep söylediğim ve söylemekten hoşlandığım gibi, *ayrım koymak* önemlidir (*tefrik* ve/veya *kritik*).

Ö. B. Demir: Döneyim: Burada, fenomenoloji dediğimde ne(yi) anlıyorum? İlk elde, bunun bir metodoloji olduğu söylenmelidir. Husserl’in 1907 yılında Göttingen Üniversitesi’nde verdiği o beş derste dile getirdiği şu çerçeve, yeterince açıklayıcıdır: “Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayrım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmmez; çünkü tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz.” Husserl telifli olan fenomenoloji bir tavır ve metodolojidir. Verimli bir başkaldırıdır ve Heidegger’in de söylediği gibi, Antik Yunan’dan o zamana dek uzanan düşünme biçimlerinin nihaî bir açılımıdır. Düşünce ve eylemlilik bağlamında devrimsel bir *motiv*dir. Kadim olanı muhatap alan bir çağrıdır. Kü-mülatif önvarsayımlardan sıyrılmak üzere radikal bir atılımdır, zembereğinden kopup gelmiş bir *impetus*. Praksisin *doxa*’lar parselinden, orayı yüklü sembolik yedeğimizi eşelemekten başlar Husserl. Mevcudiyetin neliğiyle yetinmez. Doğal işleyişi sorunsallaştırır. “Yaşanan yaşam küresi”nin mekanistik ve eğreti bir bilgi teorisine, *ad hoc* kuram kılıflarına sığdıramayacağını, bilginin giderek bir saplantıya dönüştüğünü söyler. Bilmekle yaşamayı, düşünmekle eylemeyi kavuşturur, ilikler. Bir yaklaşımdır onunki, yaklaşım ve temas; sözcüğün diri ve dolu anlamıyla.

Husserlci fenomenolojiyi tıp pratiğiyle ilişkilendirmekten söz ediliyorsa, merkeze kesinkes psikiyatri disiplinini koymak durumundayız. Psikiyatri dışındaki branşlarda bir tür semptomatoloji, tezahür dizgesi (*manifestation*) olarak geçer fenomenoloji; kısacası psikiyatride *semiyotik-semantik*, diğer branşlarda ise (nöroloji, fizik tedavi ve rehabilitasyon, vd.) *semiyolojik* bir işleme sahip olduğunu ifade edebiliriz. Açarak gidelim.

Freudyen “metapsikoloji” insanın psişik dinamiklerini adeta maddî bir süreç gibi ele almakta, mekânsal metaforlara ve bir yapısal topografyaya dayanan soyut ve simgesel bir dille alımlamaktaydı. Bu da onun “açıklama” yönelimli teorik çabasında işlevselleşiyordu. Öte yandan klinik fenomenoloji insanı deneyimleriyle, arzu ve fantezileriyle “anlama” çabası olarak karşımıza çıkar. Açıklama-anlama arasındaki gerilim, psikanalitik psikoterapinin sınırlılıklarına da işaret eder. Birtakım duygu, düşünce ve davranışların, genel itibarıyla hastalığın yaşantılanması sürecinin betimsel ve betimleyici özelliklerine yönelir; bunları bir bilimsel değerlendirme ve anlamlandırmanın kucağına sunar. Temelde bilinçli yaşantının doğasını açığa çıkarmakla uğraşan fenomenoloji, psikiyatri özelinde, psişik belirtilerin ayrıntılarını hastaların betimlediği gibi anlamak demektir ve söylediğim gibi, *semiyotik-semantik* bir çabadır. Bilişsel olmaktan ziyade yaşantısaldır. Hastanın başkalarıyla alışılmış ilişki kurma biçimleri ve -içinde yerleşen “başka”larıyla ilişki içinde- kendine bakma yöntemleri terapötik ilişkide yeniden yaratılır. Aynı şekilde, terapistle ilişkisi içinde kendini alıştığı yollarla, aynı zamanda da daha önce hiç hissetmediği şekilde yaşar. Böylece hasta terapinin destekleyici çerçevesi içinde kendisi ve başkalarıyla ilişkisi üzerine bir belirsizliğe atılır. Bu yapılırken, hastanın bazı belirtileri nasıl yaşadığını anlama sürecinin altında yatan felsefî ilkeler pek önemsenmez. Bir yöntem olarak işe koşulur; hâliyle işlevselci psikoterapötik çıktılar ikincilleşir. Klinik fenomenoloji bahsinde psikiyatri disiplinini merkeze aldıysak, psikiyatri özelinde de Karl Jaspers’ı anmak farzdır ve elverişli de olacaktır. 1913’teki *Genel Psikopatoloji*’sinde (*Allgemeine Psychopathologie*) bunu icra eder. Jaspers’ın en önemli katkısı, belirtileri, bu belirtilerin içeriklerinden çok, hastanın onları yaşama biçimine göre ayırt etmektir. Konuya iliş-

kin bir derleme makalede aktarıldığı gibi: “Örneğin, sanrılı [*delüzyonel*] algılamanın tanımı, algıya bağlanan anlamın anlaşılamazlığına dayanır. Bu yüzden, sanrılı algılama ile algıya-bağlı sanrısız anlayış arasındaki ayırım, tamamen, ilkinde anlam yaşantısının dolaylımsızlığına dayanır, öyle ki anlam algının içinde taşınır. Psikoterapötik değişimde de benzer bir süreç ortaya çıkar. Terapide hasta yeniden yaşantılar, ama daha önemlisi, kendini ve başkalarını yaşantılamaya ilişkin daha önceki pragmatik-paradigmatik yöntemleri terapötik ilişkinin niteliğiyle sarsıntıya uğrar. Bu süreci kolaylaştırmak için terapistin açıklayıcı ideolojiyi/kuramı/paradigmayı bir yana koyması ve hastanın iç dünyasını fenomenolojik olarak kavramaya çalışması gerekir.” Bu ise yalnızca açıklayıcı kuramın nezaretinden geçici olarak vazgeçmeyi değil, hastanın yaşantısına ve terapistin kendi yaşantısına yönelik olarak (psikoterapinin ham verilerinin ortaya çıkmasına izin veren) bir zihinsel tutum gerektirir. Psikoterapi o zaman bir başkasıyla ilişki içinde hastanın kendisini farklı biçimde yaşantılamaya başladığı bir süreç hâlini alacaktır. Hastanın psişik dünyasındaki pozitif değişimin kolaylaştırılmasında esas olan “düzeltici duygusal yaşantı” terapistin yorumlama becerisinden çok hasta ile terapist arasındaki ilişkinin niteliğinin bir sonucudur. Bu da bizi, az evvel değindiğim gibi, özneler-arasılığa taşır.

Jaspers’ın psikiyatrik projesi tanımlayıcı/betimsel (*deskriptif*) ve tanımsaldır (*diyagnostik*). Biçimden ziyade ‘içerik’e vurgu yapar. Zikredilen eserinin hemen başında bir psikopatoloji vaadi vardır; gerek kavramsal inşasında, gerek araştırma yöntemlerinde, gerekse de genel hatlarıyla bir yeni psikopatolojinin, “psişik bozukluk, esasında bir beyinsel (*serebral*) bozukluktur” ifadesinde somutlaşan dogmatik temelleriyle nöroloji ve tıbbın esiri hâline gelmemiş bir psikopatolojinin serimlenmesi olarak ortaya konur bu. Bir şerhi hak eder burası, onu düşüp ilerleyeyim: Biyolojik psikiyatri verimlerini hafifsememek gerekir. Öyle ki psikiyatrinin (tekmil tababet yelpazesinde) otonomisini sağlayan şey, tam da psikiyatrik antitelerin biyolojik altyapısıdır. Türkiye’de psikanaliz ve psikoterapinin öncü isimlerinden Prof. M. Orhan Öztürk’ün, ilerleyen yıllarda biyolojik psikiyatri verimlerine kucak açışını anımsatalım. Yahut da şu anekdotu: *Paramedikal* ve top-

lumsal-siyasal meselelerde de (Freud ve sonrası psikanaliz külliyyatına hâkimiyetiyle sivrilen) ufuk açıcı metinler yazmış olan bir başka meşhur psikiyatr olan Dr. Erdoğan Özmen, 1990'lardaki bir yazısında "Ben biyolojik psikiyatriden korkuyorum," diyordu. Neden sonra (geçtiğimiz yıl) rastlaştığımızda kendisine bu yargısını sormuştum ve bir tür entelektüel nedamet getirdiğine açıklıkla tanık oldum.

Jaspers'e döneyim: Fenomenolojik tutum ve yönelimsel edimi (*Akt*) profesyonel-kavramsal boyutta ('saha'sı ne kadar zayıfsa da) uygulamaya taşır o. Sezgisel (veya görüsel) deneyim (*Anschauung*) aracılığıyla yeniden üretim, yani muhatap öznenin bir bakıma konturlarını çizme (*Vergegenwärtigung*) olarak tanımladığı fenomenolojiyi, bir özneler-arası anlamlandırma düzeneği olarak kullanır; psişik yaşamın devingen süreçlerini, "bilinç"te prezente olan tikel gerçekliğini ihata etmeye çalışır. Oluşumsal (*genetic*) bir açıklama peşindedir; burada işe koşulan genetik fenomenoloji ise, deneyimin yapısallığının, öznel anlam verme süreçleri içindeki oluşumuyla hemhâldir. Öze ilişkin *transzendental* bir sezgiyi (öзgörü, *Wesensschau*) değil ama, psikolojizm eleştirisi ve yönelimsellik (*Intentionalität*) motifleriyle erken dönem Husserl verimlerini (bilhassa *Logische Untersuchungen* [Mantık Araştırmaları], 1900-1) kullanır Jaspers. Naif gerçekçi fenomenal ontoloji ile yetinir; şeylerin kendisine dönmeyen (*zu den Sachen selbst*), şeyleri künhüne varıncaya dek katman katman soymayan, doğal ve verili olarak kabul eden, çok çeşitli anlam içeriklerinin şeylere olan nüfuzunu paranteze almaya (*Einklammerung*) girişmeyen ve onlara yalnızca yaşantıda yapılandığı veya terkibe kavuştu(ruldu)ğu (*Konstituierung*) şekliyle erişmeye çalışan naif bir ontoloji ile. Onun, zihinsel durumların empatik, detaycı ve nötral bir tasvirine olanak sağladığına inanır. Psikopatoloji açısından "saf fizyolojizm" veya "gerçek-dışı bir fantezi" olma tehlikesini zikreder; fenomenoloji ise tam da bunlara karşı bir (tabir uygunsa) paratonerdir, o ki bedeninin salt bir nesne olarak alımlanmasına itiraz eder. Düşünsel serüveninin sonraki aşamalarında saf fenomenolojik betimlemeden ve oluşumsal açıklamadan uzaklaşacaksa da (ki yukarıda anılan eserin dördüncü ve sonraki bas-kılarında bunun izleri sürülmüştür), onu bir psikopatolojik vasıta olarak istihdam etmeyi sürdürecektir. Sonraki (filozofik) zamanlarında da

iletişime yaptığı vurguyla, “varoluşsal iletişim”i önemsemesiyle bana kalırsa hâlen hekimliğe dair vaatkârdır; tıpkı, Foucault’nun da vaktiy-le bir metnini çevirdiği Ludwig Binswanger’ın, hastanın iç deneyimini tahayyül etmeye yönelik bir teşebbüsü olarak “*Dasein-analiz*” gibi. Bergson ve Scheler’den yoğun olarak etkilenmiş olan Fransız psikiyatrist Eugène Minkowski (1885-1972) de, Jaspers’le birlikte anılması gereken önemli isimlerdendir. R. D. Laing onun çabasını “diğer kişinin yaşanmış deneyimini hesaba katan bir psikiyatrinin inşası adına ilk ciddi girişim” olarak selâmlıyordu ve nitekim *Bölünmüş Benlik*’in (1960) ilk sayfasını onunla açacaktı. Minkowski, bir semptomu maruz kalan kişiye yardım etmek amacıyla o semptomun kişisel anlamını fenomenolojik olarak keşfe koyulma tutumunun, semptomun katı nedenselliğini öncelediğine kânidir ve “gerçeklikle yaşamsal temas”ının koptuğunu (*dystonie*) söylediği şizofrenik hastalarını sağaltabilmek için basit sempatiden farklılaşan *empatik* bir kavrayışta ısrar eder; böylece hastasını yeni bir statüye kavuşturmuş olur.

Bıraktığım yerden özetleyerek devam edeyim. Fenomenolojinin, demek ki, klinisyen için barındırdığı olanaklardan önemli bir tanesi, hastanın hastalık yaşantısına ve bir tür anlatısallığına (*patografi*) dikkat kesilebilmesine sunduğu katkıdır. Burada, anlatısallığın insana ve insan beynine içkin bir nitelik olduğu gözden kaçırılmamalı: M. S. Gazzaniga’nın (beynin sol hemisferine özelleşmiş olarak ayırt ettiği) yorumlayıcı mekanizma, V. S. Ramachandran’ın *post-hoc* (veya *after-the-fact*) rasyonalizasyon, yani bitmek tükenmez bir “konfabulasyon” deryası olarak öykücü beyin olarak tabir ettiği şey; bir tür dünyayla başa çıkma, kronik stresi yönetme ve tutarlı bir inanç sistemi oluşturma manzumesi olarak ufak-tefek inkâr ve akılcı temellendirme mekanizmaları. Yine, bir başka açı taranır ve “Bilincin birinci şahıs bilimi, metodu, bulgusu, geleceği ve vaadi olmayan bir disiplindir ve bir fantezi olarak kalacaktır,” diyen Daniel C. Dennett’a kulak verilirse (bile), şöyle veya böyle aynı noktaya yeniden varmış oluruz: “Öykülerimiz örülmüştür; ama çoğunlukla biz onları örmeyiz, onlar bizi örür.”

Psikosomatik tıbbın öncü ismi ve medikal antropolog Viktor von Weizsäcker’ın (1886-1957) bir meselesi vardır. “Hastalık, hastaya ne

der?” sorusunun peşindedir o. Husserl ile felsefe de çalışmıştır. Temel niyeti, modern tıbbı “özne”yi yeniden davet etmektir. Gadamer de, sağlık dolayımında ürettiği ve otuz yıllık bir periyoda yayılan deneme ve tebliğlerini derlediği eserinin (*Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 1993, s. 111-120) “Doğa ile Sanat Arasında” (*Zwischen Natur und Kunst*) başlıklı metninde ismini sıkça zikreder ve önemser.

Fenomenoloji deltasını kazarken değerlendirilebilecek bir diğer nokta, *vital* olana, indirgenemez karakteristikleriyle canlılığa (fizikokimyasal niteliklerine ilaveten) nasıl bir özgün alan açılacağı yönündedir: *Kriz*’de (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1936) Husserl, salt fiziksel olana indirgenemeyecek ve tek taraflı çizgisel bir nedensellik ilkesine tâbi kılınamayacak bir gerçeklik kompleksi teşhis eder. Orada fenomenolojinin ödevini, tüm yapısal bağlantıları içinde yaşam dünyasını oluşturan varlıkların genel öz-öğretisi olarak bir yaşam dünyası ontolojisi geliştirmek olarak tayin eder. Hoş, burada, kalkışmasının (*Kriz*’le birlikte artık ayan beyan takınmış olduğu) *transzendental* boyutu(nu) söz konusu etmiyorum (aynı şekilde, Hegel veya Heidegger’de karşımıza çıkan *ontolojik* boyutla da ilgilenmiyorum); nitekim Husserl, senin de hatırlattığın üzere, *transzendental* fenomenoloji konusunda neden sonra yanlış anlaşıldığından yakınmış, yalnız kalmış, ekol de ana-akım felsefe cenahında çok geçmeden istikrarsızlaşmıştır. Fakat bir yaygın yanılsa müdâhil olmakta fayda var: Husserlci “ben”, transandantal ego, bir *solus ipse* olarak yorumlanamaz ve mutlak olana, ancak, öznel-arasılıkla varılabilir; zira bilinç odur ki, *ekstatiktir*, dışarıklıdır. Yaşayan beden (*Leib*) ile cismanî beden (*Körper*) ayırımının ilki lehine oluşundan, yahut son dönem düşünsel periyodunun asal unsuru olan yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramsallaştırmasından bunu kolaylıkla anlarız. Şunu üstelemek isterim: Husserl ve Heidegger etkisindeki biyoloji felsefesi çalışmalarında canlılığa ilişkin fizikokimyasal indirgemecilik dışlanmıştır; bunun meşhur örneklerinden biri (Heidegger’in de öğrencisi olan) Hans Jonas’tır: Modern biyolojinin kendi zamanındaki en yeni keşiflerine rağmen, canlı varlıkların gizemli karakterine ilişkin süregiden problemlerin hâlen karanlıkta kaldığında ısrar ediyordu ve buradan varoluşsal bir felsefe çıkarıyordu, bir felsefî biyoloji denemesi de olan *Yaşam*

Fenomeni kitabında (1966). Bunun kendisi ise, tıp pratiğine yönelik izdüşümleriyle ilham verici olacaktır; bir yönüyle Xavier Bichat veya G. Canguilhem gibi.

A. Yıldırım: Jonas, Heidegger'in öğrencisidir ama neden sonra siyaseten onu reddedecektir. Neyse, konumuz o değil. Kitabı, başlığına aldanılmamasını gerektirir: Gnostik düşünce, varoluşçuluk, Heidegger ve teoloji üzerine de metinlerinin yer aldığı (on bir denemeden oluşan) bir derlemedir. Senin de söylediğin gibi biyolojik olguları varoluşçu bir perspektife oturtur. Kartezyenizme, ikiciliğe saldırır. Zihnin, organik varoluş tarafından can verilen bir şey olduğunu öne sürer. Eserin en önemli yanı bu da değildir: Düşünceye tarihsel bir kapı aralamasıyla, klasik düşünceyle hesaplaşmasıyla ve örneğin, Darwinizm ile Eski Yunan atomistlerini bir araya getirebilmesiyle övgüye layıktır. Asıl metin İngilizce kaleme alınmıştır ve sonra Almanca edisyonları neşredilmiştir (1973'te *Organismus und Freiheit* ve 1994'te *Das Prinzip Leben* başlıklarıyla). Bir diğer önemli noktası ise, yaşamın kendi kendisini kuran bütünselliği ve tümleşikliği (*self-integration*) sayesinde "bireysellik" (veya tekillik) teriminin maddeten anlam kazandığını, bunun da onu, yani organizmayı salt fenomenolojik bir şey olmaktan çıkarıp esasen *ontolojik* bir zemine taşıdığını ifade etmesidir. Kitapta yer alan "Tanrı bir matematikçi midir?" başlıklı metinde, organik formun, maddeselleşmek için gereksinim duyduğu özgürlük (*Freiheit*) ile diyalektik bir ilişki içinde olduğunu yazar. Ontolojik bireyin ya da tekilin varoluşunu organizma ve onun maddesel tözü arasındaki ilişki üzerinden göstermeye ve formüle etmeye çalışır. *Otopoiesis* çağrışımlıdır ve üzerindeki Heidegger damgası açıktır.

Ö. B. Demir: Gelgelelim, tam da burada önümüzde bir boşluk açılır: Husserl biyoloji gibi, fizikokimya gibi olgu bilimleri (*Tatsachenwissenschaften*) ile bildiğim kadarıyla ilgilenmemiştir. Psikolojizm ve natüralizm/pozitivizm alerjisi nedeniyle ketlenmiş olabilir elbette. Aritmetik, cebir, geometri, matematik ve mantık gibi formel veya içerikli öz bilimleriyle (*Wesenwissenschaften*) hemhâl oldu. Onları elbette ki fenomenoloji ile aynı tasnifte değerlendirdi. Saffet M. Tu-

ra'nın buna koşut şöyle bir sorusu vardır: Fenomenologlar neden teorik bilimi ve mühendisliği sevmez? Ona göre, düşman kardeşler olan fenomenoloji ve pozitivizm, her ikisi de meta-fenomenal açıklamadan, yani (bilimsel) teoriden nefret ederler. Şöyle der: “Fenomenoloji, ister tarihselci-yaşam felsefeci-yorumsamacı yüzüyle (Heidegger), ister transandantal yüzüyle (Husserl) ortaya çıksın tanımı gereği daima meta-fenomenal varlığa kapalıdır; bu nedenle de ancak eksik ve yanlış bir bilgi ortaya koyabilir. Fenomenoloji, fenomenalin kendi içinde kalınarak kendi iç dinamikleri bakımından anlaşılabilceği varsayımına dayanır. Demek ki fenomenoloji bütün ‘kendiliğindenlik’, açıklık, doğrudanlık iddialarına rağmen bir tez niteliğindedir. Ama bu fenomenolojik tez, köktenci biçimiyle ortaya konduğunda yanlış bir varsayımdır; çünkü bizzat fenomenal dünyanın ortaya çıktığı yer (beyin), meta-fenomenal bir organdır.” Fakat vurgulamaya çalıştığım gibi, tıbbı büsbütün fenomenolojik bir etüd hâline getirmek gibi bir niyetim veya imâm yok. Sadece onun verimlerinin tıp özelinde açacağı yeni ufuklara kâni olduğumu ifade etmekle ve bunun altını doldurmakla yetiniyorum. Fenomenolojiyi benim için belli kertelerde önemli kılan şey, refleksivite vurgusu, bir oksimoron pahasına çağdaş psikolojik tabirlere başvurursam, içebakış (*introspection*) ve daha da önemlisi iç-görü (*insight*) edimi vurgusu, betimleme ve tasvir inceliğidir. Öz, özne (ve *transzendental* öznellik), bilinç gibi idealistik mefhumlar veya kesin (*streng*), saf (*rein*), apaçık (*evident*) gibi sıfatlar veya kesinlik (*Gewissheit*), yadsınamazlık/zorunluluk (*Apodiktizität*) gibi (esasinda bilim-dışı) durumlar veya pür felsefi *ontoloji* düzeyi değil yoksa. Ez-cümle, “bir anlamda deskriptif psikolojinin reddi” üzerine kurulmuş olan (saf bilincin) *transzendental* fenomenoloji(si) değil ama, Jaspers’in de ilhamını bulduğu (Brentano etkisinin eleştirel bir kıvamda da olsa hâlen yoğun olarak hissedilebildiği) Husserl evresi. O da, bir bakıma “hastanın ve hastalığın öğrencisi” olabilmek adına *utilitaryen* ve operatif bir kullanımla. Örneğin, aynı S. M. Tura’nın, *Toplum ve Bilim*’in 14. sayısında (1981; s. 125-136) yayımlanmış bir metni vardır ve metin şu olgunlukla noktalanır: “Hasta öteden beri hekiminin en iyi öğreticisi olmuştur. En iyi okul hastadır der hekimler. Ancak bugün psikiyatri ‘hasta’sından günlük klinik uygulamasını değil, fakat kendi

derinliklerini, kendi kuramsal sorunsalını öğrenmek durumunda. Psikiyatrinin tutsağı ve belki temel sorunsalının aydınlatıcısı büyük filozofu...” Bu vurgu, bir bakıma Foucault’nun deliye kulak kabartması ve çeşitli sembolik imgelemeler, teatral unsurlar veya metinler aracılığıyla deliliğin kendisinin bizzat kendini anlattığı bir tarihin peşinde olması gibidir. Evet, hasta ve hastalığı önemlidir. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*’de, çalışmalarını gerekçelendirirken ve “tıbbî bakışa ilişkin bir arkeoloji”nin hinterlandını sunmaya çalışırken, hastalığın hem bir düzensizlik, insan vücudunun ve hayatının merkezine kadar nüfuz eden bir *başkalık* ve hem de kendi içinde düzensizliklere, benzerliklere ve türlere sahip bir olgu olduğunu vurgular. “Deliye kulak kabartma” tercihinin bir benzerini Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Ödip*’i (1972) kaleme alma motivasyonunda da yakalarız: “Psikiyatri, hatta psikanaliz kitaplarında oldukça çarpıcı bir şey var, hasta olduğu varsayılan kişinin söyledikleriyle tedavi edenin hasta hakkında söyledikleri arasında bu kitapları kateden bir ikilik var: ‘Vaka’ ile vakanın yorumu ya da analizi arasında. *Pathos*’a karşı *logos*: Hastanın bir şeyler söylediği, tedavi edenin de bunların semptom ya da anlam düzeyinde ne demek olduğunu söylediği varsayılıyor. Bu, hastanın söylediklerinin ezilip geçilmesine, ikiye bölünmüş biçimde elenmesine yol açıyor.”

Az evvel Bichat ve Canguilhem’i andım. Yadırganmayacaksa, buradan, meramımı netleştirmek adına Susan Sontag’a uğramak isterim. Buraya kadar temas ettiğim hemen her şeye dair bir çerçeve sunacaktır çünkü.

Malûmdur: Sontag, başta militer olanları olmak üzere, hastalıkların birtakım metaforlarla sarmalanarak düğümlenmesine itiraz ediyordu. Kendisi de bir kanser sürecini atlatmıştı. Bu düğümlenme hâli bizatihi hastalık, illet, bozukluk, rahatsızlık ve giderek ölüm gibi fenomenleri doğallığından koparıyordu. Etkileyici bir derlemeydi giriştiği. İtiraz ettiği nokta ise bana kalırsa “hak verilebilir, ama haklı olmayan” denebilecek türdendi. Hatalı değildi ama eksikti. Hastalığın neliğine, “nite” ve “nice”sine dair tartışmalara dâhil olmaktan kendisini sakınmıştı. Yine sözgelimi, metafor kavramının da felsefî altyapısını pek kurcalamıyordu; Aristotelesçi anlamıyla yetinmişti, *Poetika*’sından

ödünç alarak kullanıyordu. Metaforlar ve mitler, ona göre birer “öldürücü tuzak”tı. Oysaki metaforun ne denli doğurgan, hatta yer yer kurucu bir eleman olduğunun izini George Lakoff’un (*kognitif semantik* izleğindeki) çabalarından sürebiliriz. Şöyle söyler o: “1978’de metaforun, şiirde kullanılan basit bir benzetme olmaktan ziyade zihnin temel bir mekanizması olduğunu keşfettim.” Zihin, beyin ve bedene bağımlıdır, dahası imaj şemaları ile kavramsal metaforlar sayesinde en detaylı matematiği yaratacak kapasiteyi haizdir; kavramsal metafor ise, kompleks matematiğin (basit aritmetikten küme kuramına, sembolik mantıktan kalkulus ve cebire varıncaya dek) gelişiminin kalbinde yatmaktadır. Söylemlerin, kurumların, düşünce sistemlerinin üzerine kurulu oldukları metaforik yapıyı tetkik etmeye çalışır. Bu girişimin kökenini Nietzsche’de bulabiliriz. O da, dürtüler (*Trieb*) arasında en temel olarak “metafor oluşturma”yı sayıyordu: Metaforlar, yıkıcı olabildiği gibi, filozofun *perspektivizm* (gerçekliğin çoklu kavranışı) vizyonu ile hakikatin altını olma gayreti düşünüldüğünde, gayet doğurgan bir olanağı da barındırıyordu; metaforlar ile imledikleri veya temsiline soyundukları “gerçek nesneler” arasındaki gediği genişletiyordu. Dahası, metaforun nedenselliğini incelerken, ‘bir metafor nasıl oluşur’ sorusunun peşinde Nietzsche, işitme ve imge oluşturma fizyolojisine eğilecektir. Devam edelim.

Sontag’ın temel derdi esasen stigmatizasyondur (Goffman): Kendisini *Metafor Olarak Hastalık*’ı yazmaya iten şeyin “kanserli hastaların nasıl damgalandığını keşfetmesi” olduğunu söyler. Kullandığı bir Nietzsche alıntısında yer alan ifadeyi aynen benimser: “Hastanın [. . .] hastalığından ziyade hastalığını kafaya takmaktan acı çekmek zorunda kalmaması”dır niyeti. Hastalıklar, sadece hastalıklardan ibarettir; bir apokaliptik lanet, ceza, felâket, uğursuzluk veya ölüm fermanı değildir. Sürdürür. *AIDS ve Metaforları*’nın başlarında şunu yazar: “Kanseri sanki sadece bir hastalıkmış gibi görmekten başka arzum yoktu. [. . .]’Anlam’ı olmayan bir şey.” Burada ifade bulan *nomotetik* naifliğin geçerliliğini kabul etmek öyle kolay değildir. Aynı şekilde, anlamı olmadığı iddiasına da katılmak mümkün değildir. Hastalığın toplumsal inşa boyutuyla gayet reel bir biçimde mevcut olan anlamsallığına çoğu kere müdâhil olunamaz. İnsanlar yaygınlıkla “epilepsiyim”, “ve-

remim” veya “kanserim” grameriyle (sanki bir kimlik unsuruymuş gibi) idrak ve tecrübe ederler hastalık süreçlerini. Hastalıklarıyla özdeşleşirler. Bir *qualia* marifetidir bu. Evrimsel temelleri de mevcuttur. Örneğe, beyin niçin kendisini fenomenal dünya olarak algılar, sorusuna S. M. Tura, “cemaatçi bir hayvan olarak insan” önermesiyle şöyle evrimsel bir yanıt verir: “*Homo sapiens* beyni kendini, muhtemelen anlam-değer-arzu cemaatleri oluşturmak için fenomenal dünya olarak algılar.” O hâlde hastalık, öyle ki, kişinin sonunda benzer türdeşleri arasında kendisini bulduğu bir mitostur ve özneyi biricik bir yolculuğa çıkarır; J. Campbell’den mülhem “hastanın sonsuz yolculuğu” diyebiliriz buna. Kanser ile yaşayan, hele hele HIV ile yaşayan bir öznenin aklına “ölüm” ve çağrışımlarının üşüşmemesini sağlamak, onları psişik travma yükünden alıkoymak beyhude bir çabadır. Elbette ki medikal terminolojinin enfeksiyöz hastalıkları bir muharebe anlatısıyla sunmasına itiraz edilebilir; mikrobik ‘ajanların’ işgâl, istilâ, imhâ, zafer, mücadele, risk, saldırı, abluka, pusu, sirayet gibi bir dizi sözcükle yan yana anılması, onlarla mühimmat marifetiyle (*armamentarium*) savaşılması, dahası “koğuş”larda yatırılarak tedavisi verildikten sonra “taburcu” edilen hastalar (söylemi) teşrih masasına yatırılabilir. Aynı şekilde, bu örtük militarizmin altında (tanımı gereği) yatan erkeklik ve *heteronormatif* zihniyet lanetlenebilir. Bedenin ve ruhun terbiyesinde, ahlâkî nizam bekçiliğinde, bireyleri disipline etme prosedürlerinde ve giderek nüfusun denetim ve kontrolünde, normalleştirici biyoiktidar mekanizmalarının işleyişinde rol çalarak bir hegemonya enstrümanına dönüşmesi ve hekimin de nevezuhur bir *yaşam koçu*, “sağlıklı yaşam gardıyanı” hâlini alması teşhir edilebilir. Bir söylemsel-kurumsal rejim olarak tıbbın toplumsal alanda üstlendiği rol ve edindiği işlevler, benim Foucault’nun ‘*homo medicus*’undan ilhamla “aşırı tabiplik” demeyi seçtiğim (kendi sınırlarının dışına taşıdığı) momentler mahkûm edilebilir. Yahut, ille bir “anlamsızlık”tan söz edilecekse, kolektif sembolik/simgesel varlığın sistematik tahribatıyla varılan *anomiye* veya çitlenen “genel zekâ”ya (Marx), yani küresel kolektif-bilişsel ağa dair çıkarımlarda bulunulabilir; bir evrensel dolaşım ve insanlığın cevheri olarak simgesellikten söz açılabilir ve bir topyekûn “neoliberal bir strateji” olarak değerlendirilebilecek simge-

sizleş(tir)meden veya simgesel erozyondan bahsedilebilir. Yine, AIDS ve HIV meselesinin tetiklediği kıyamet gibi sistematik ayrımcılık edimlerine, enfeksiyonun bir tür siyasal gerekçelendirme enstrümanı olarak istihdam edilmesinin getirdiği damgalama süreçlerine müdâhil olunabilir ve nitekim olunmaktadır. Sahiden de 1980'lerin başında ABD'de, Los Angeles ve Güney Kaliforniya'da, daha ziyade geylerin oluşturduğu vakalardan gelen raporlar hastalığa, tipik bir günah keçisi mantığıyla *GRID* (Geylerden Kaynaklanan Bağışıklık Yetmezliği Sendromu) isminin konmasına yol açmış, bir-iki sene kadar böylece anılmış; nihayet ismi AIDS olarak da değişse, kültürel bellekte (kolektif bilinçaltında) bıraktığı eşcinsel imgesi kalıcılaştırmıştır (*stigma*). Ronald Reagan ve şürekâsının akıl almaz tavırları, tüyler ürpertici çıkışları bilinir ve bunun küresel, yapısal veya ekonomi-politik içerimleri de vardır. Belli tip süfli barbarlıklar (neyse ki) geride bırakıldıysa da, meseleye dair oluşmuş tarihsel tortulun ve toplumsal muhayyilenin mühendisliğini talep etmek gayet naif bir tutum olur. Sontag'ın kendisinin de kabul ettiği ve silsilesini gösterdiği gibi "beden hakkında böylesine etkileyici bir genelleme düzeyinde metaforik düşünmenin tarihi" çok gerilere uzanır. Hastalığın doğasına ilişkin doğalcı (*naturalist*) bir görüşü seslendirdiğinizde ise, ister istemez tıbbi bir doğa/fen bilimi kategorisinde ağırlamış olursunuz ki, bu da hastayı hastalığından ibaret nötral bir laboratuvar objesi olarak telâkki etmek demektir. Laboratuvar (ile özdeşleştirme) yakıştırması şöyle dursun, hayır, tıp bir bilim (bile) değildir; uygulamalı bir bilimsel disiplindir. Özetle, hastalığın etrafına üşüşen metaforların toptan bir tasfiyesinin mümkün olmadığı ve bu uğurda da (hastalığın doğası bahsinde) *normativist* bir görüşün seslendirilmesi gerektiği kanısındayım (T. Engelhardt ve G. Canguilhem'e selâmla). Burada esasen, parantez içindeki bu iki kıymetli isme ek olarak, ömrünün çok erken zamanlarında üzerine eğilmeye başlamasıyla (*Theoretische Biologie und Medizin*'den [1936] başlayarak) ardında geniş bir külliyat bırakmış olan hayli önemli bir diğer *normativist* isme de müracaat edilebilir: Karl E. Rothschuh. Hastalar (*aegritudo*), klinisyenler (*nosos, pathos*) ve de toplum (*insalubritas*) indinde farklılaşan hastalık kavramsallaştırmalarını işaret etmiştir o. Gerçekten de "hastalık" denildiğinde, hekimin nesnel bul-

gularıyla saptadığı durum olarak hastalık/bozukluk (yapısal anomali veya işlevsel aksam; *disease* veya *disorder*) bir yandadır; insan öznesinin deneyimleri ile kendisini nasıl hissettiği (*illness*) ve buna ilişkin toplumsal yakıştırmalar (*sickness*) diğer yanda. Bunlar iç içe geçerek birbirine dolanır ve “hastalık”ın mana muhtevasını kurar. Yeterince uzattım. Evet, harcıâlem bir kullanımla, hastalık ve ölüm *doğal* fenomenlerdir; Nietzsche’den ilhamla, belki de yaşamın ta kendisidir ve olası bir barış, bir tür radikal olumsuzlıkla, yani zorunlulukların mevcudiyetine ilişkin bir tanışıklıkla (*amor fati*), karşılıklı doğal tanınmayla başlayacaktır. Hastalıklar doğaldır ama keşfedilmez; belli bağlamsal değişkenlerle *icat* edilirler. Bu fenomenlerin biyopolitik teknolojilerle belirlenim kazan(dırıl)mış içeriği boşaltılabilir pekâlâ, ve bu gereklidir de; gel gör ki, hastalığın öznesinin onu olası bütün boyutlarıyla yaşantılaması adına bir metaforik kavrayışa da ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç kaçınılmazcasına dışavurulur; “dil” de bu dışavurumun aslî bir unsurudur. Nihayetinde hastalık, beraberinde bir öznellik kurgusu taşır, bu kurgunun toplumsal uzantılarıyla giden bir bağlamı mevcuttur, aynı minvalde değerlerden soyutlanamaz ve bu bile hastalığı doğal olduğu kadar normatif de kılar. O hâlde doğal olan, hastalığın normatif doğasıdır. Normativite de, komplike biyolojik sistemlerin özlü ve özgün bir niteliğidir. Nitekim senin de sözünü ettiğin “hata” meselesi buraya ilişir. Canguilhem şunu söylüyordu: “Bir anomali, anormallik demek değildir; çeşitlilik [ve sapma], hastalık anlamına gelmez.” Bir standarda, bir kurala, orana, proporsiyona, bir ortalamaya uymayan, ondan sapan, onun dışında bir şeyi imleyen anomali (*anomaly*), anormallikten (*abnormality*) farklıdır. Anormallik bir patoloji iken anomali, bir data ve istatistik meselesidir: “Normal olan, olması gerektiği gibi olandır, normal olan, kelimenin en sıradan anlamıyla, düzenlenmiş bir türün durumlarının çoğunluğuyla birleşen ya da ölçülebilen niteliklerin standardını ya da ortalamasını oluşturan- dır.” Bu paralelde *anomali*, ucubelik ile yan yanadır. Dahası, çevresel ve bağlamsal olarak değişkendir; değişken bir varyabilite (çeşitlilik) ve stabilite (hayatta kalma ve üreme) meselesidir. Canguilhem için ise normallik, farklı durumlara ve çevreye uyum sağlama kapasitesiyle koşuttur. Buna göre, mevcut normlarda parçalanma sonucunda yeni

durumların içindeki yeni normlara uyabilmek sağlıklı olmak anlamını taşır. Canguilhem'in "normal"i niteliksel ve ilişkiseldir. Normal, hem kişinin bulunduğu belirli bir duruma işaret ederken, aynı anda bu durumun niteliğine göndermede bulunmaktadır. Buradan itibaren de, yaşayan organizma ve onun çevresinin normal olmadığı, onları *normal* yapanın aralarındaki ilişki olduğu söylenebilir. Şunu yazar: "Anomali, sözgelimi bir mutasyon (ki doğrudan bir kalıtsal anomalidir), patolojik değildir zira o, en sık rastlanan birtakım karakteristikleri taşıyan belli bir özgül tipten ortalamaları itibarıyla ayrılan veya ıraksayan bir şeydir sadece. [. . .] Bir anomali veya mutasyon, kendinde patolojik değildir. Bu ikili, yaşamdaki başka normların olanaklılığına gönderme yapar [ve de] normallikleri, tam da normatifliklerinden ileri gelir." Demek ki her klinik kararın son tahlilde (başka pek çok şeyin yanında) bir değer yargısı da oluşunun kabul edildiği normativite gerçeğiyle yüzleşmektir söz konusu olan. Bu ayrımın özgürleştirici olduğuna inanıyorum. Normativite ise, kendi başına içkin bir anlamlandırma dinamiği demektir. Nitekim S. M. Tura, bir söyleşisinde (Mayıs-2016) "fizikokimyasal-nedensel açıklama"ya bir alternatif olarak öne çıkardığı ve *niçin* sorusuyla ilgilenen, 'amaç'a dair bir açıklama sunan "biyofonksiyonel açıklama"ya değiniyordu: "Ben bir tıp doktoruyum. Dolayısıyla doğal olaylara, yani bedenimize, davranışlarımıza ve benzeri doğa olaylarına aynı zamanda normatif açıdan da bakmamız gerektiğini biliyorum. Normatif olmayan bir hastalık tanımlı yapılamaz. [. . .] Fizikte ise normatif problematik dile getirilemez. Yani fizik bozuk saati de betimler, çalışan saati de. Ama aralarındaki normatif fark sadece belli bir fonksiyonalizm çerçevesinde ele alınabilir. [. . .] İnsan davranışlarına böyle baktığınız zaman anlayabiliyoruz, biyo-fonksiyonalist kavramlarla düşündüğümüz zaman açıklayabiliyoruz anlamlı insan davranışını. Anlam dediğimiz şey zaten bu fonksiyonalist düzeyde ortaya çıkıyor."

Gelgelelim, bunun bir tür *rölativizm* doğurabileceği sakıncası akla gelebilir: Merak edilirse, Lawrie Reznick bunun böyle olmadığını makûl bir biçimde serimler (*The Nature of Disease*, 1987). Öte yandan, mantıksal bir bakış açısından, hem natüralist hem de normativist görüşün aynı anda tutarlı bir biçimde öne sürülebileceğini

serdedenler de vardır (bir örneği için W. J. van der Steen ve P. J. Thung'ın *Faces of Medicine: A Philosophical Study* [1988] kitabına bakılabilir).

Sözünü ettiğim o metaforların toptan bir tasfiyesinin mümkün olmayışı gerçeğinin en önemli sebebi, hastalığın toplumsal bir kiplik oluşunun da berisinde yatan özneler-arasılıktır. Jean-Paul Sartre, başyapıtı *Varlık ve Hiçlik*'in (*L'être et le néant*, 1943) 'Başkası-İçin' başlıklı üçüncü kısmının ikinci bölümünü 'Beden'e hasretmişti. Şu çok alıntılanan sözü de orada yer alıyordu: "[B]eden *ihmal* edilir, 'sessizce geçirtilen'dir, bununla birlikte bilincin *olduğu* şeydir; hatta bilinç bedenden başka bir şey değildir; bütün geriye kalan hiçlik ve sessizliktir." Yine orada, devamında, şu sözlerini yakalarız: "Rahatsızlığın bir animizmi vardır: Kendine özgü formu, süresi, alışkanlıkları olan, yaşayan bir varlık gibi sunar kendini. Hastalar onunla bir tür mahremiyet ilişkisi içindedirler; rahatsızlık ortaya çıktığı zaman bu, yeni bir fenomen gibi olmaz; hasta, 'ögle sonrası krizim tuttu' diyecektir." İlerleyen sayfalarda görüntü daha da netleşecektir: "Mide ve ülser, bana ait olan nesnenin kaçış yolları, yabancılaşma açılımları hâline gelir. İşte o zaman yeni bir varoluş katmanı ortaya çıkar: Katlanılan rahatsızlığa doğru yaşanan acının ötesine geçmiştik; [bu defa] *hastalığa* doğru rahatsızlığın ötesine geçeriz. Hastalık, *psşik* olarak elbette hekim tarafından bilinen ve betimlenen hastalıktan çok farklıdır; bir hâldir. Burada mikroplar ya da doku bozulması değil, sentetik bir tahribat formu söz konusudur. Bu form *ilke* olarak *benden kurtulur* [ve] nesnel yönden *başkaları için* saptanabilir: Onu bana başkaları öğretir, başkaları onu tanılayabilir; ben hiçbir şekilde bu formun bilincinde olmazken o, başkaları için mevcuttur. Şu hâlde bu form derinlerdeki yapısı içinde düpedüz bir *başkası için varlıktır*. [B] öylece bir başkası *benim hastalığım*dan sorumludur." Hastalık, birlikte yaşanır. Aile, eş-dost, komşu, mesai arkadaşı, giderek topluluklar ve toplum ile çok-boyutlu deneyimlenir. Yine, Merleau-Ponty'de de benlik, ilksel bir veri değildir, başkalarıyla 'ben'den yola çıkarak karşılaşılmaz: Başkasının zaten varolduğu kökensel bir toplumsallık vardır. Başkasının bedeni bu açıdan bizim bakışımıza kendini sunan kültürel nesnelerin ilkidir. 'Benim' dâhil olduğum, iştirak ettiğim

uygarlığa kayıtlıdır ve bu sıfatla, toplumsal olan hemen her şeyin damgasını taşır. Merleau-Ponty, tam da bu nedenle “öğrenilmesi gereken bir toplum” olduğunu söyler. *Algının Fenomenolojisi*’nde kültürel dünyanın oluşumunun başkasının oluşumuyla aydınlandığını ve bizzat başkasının bedeninin kültürel nesnelerin ilki olduğunu öne sürer. Buna göre, öznel-arasılık yoksa özne de yoktur. Bu, önemli ölçüde etik bir katmandır ve hekimin hastaya bakışında bir nirengi noktası olmayı çoktan hak eder. Gene, klinik pratiğin olmazsa olmazı olarak, Edith Stein ve Max Scheler gibi isimlerin üzerinde durduğu öznel-arası ilişkilere dair ilave bir kavram kümesini de tastamam fenomenolojinin sahasında kabul ediyorum: Empati (*Einfühlung/ Empathie*), duygudaşlık (*Sympathiegeföhle*) ve duygusal sirayet (*Geföhlsansteckung*). Husserl’in David Hume’dan devralarak kullandığı duygu etiği (*Geföhlethik*) birikimini de, ve yine, öznel-arası ilişkiyi (ben-sen ilişkisi; *Ich-Du-Beziehung*) özne-nesne ilişkisinden keskin bir kopuşla alıkoymasıyla Martin Buber’in de potansiyelini teslim etmek gerekir. Hastalık kavramsallaştırmasında ve hastaya yaklaşımda karşımıza çıkan biyomedikal modeli *pathos* ile tanıştırmamızın epistemolojik açıdan başka bir yolu yok. Enformatik şemalar, olgular, teknik detaylar ve kanıta dayalı nesnellikleriyle rasyonel (*logos*) ve karakter-yönelimli (*ethos*) olan câri sağlık endüstrisini bakım ve ilgi ile (*care/concern*), empatik bilgelik (*wisdom*) ile, acı çeken (*suffering*) özne ile tanıştırmamızın da. Bu sayede endüstriyel *iatokrasinin*, tıbbî klerikalizmin yelkenleri suya indirmesinin de.

Kliniğin Doğuşu’na dönersek, bedenler özelinde örgütlenen “anatomo-politika” düzeyi, dolaylı olarak, tıbbın *Kliniğin Doğuşu*’nda öncelikle epistemolojik işlenişini tamamlar ve sağlıklı bir bireyi tanımlayan tıbbî kalıp ve düzgülerin politik anlamını (geniş planda toplumsal ve ekonomik anlamı da sırtlanarak) netleştirir. Peki, disiplinci rejimin normatif söylem düzenine ve anatomo-politikasına dair ipuçları barındıran klinik bakışın (*gaze, regard*) bir disiplin, gözetim-denetim, kapatma ve tâbiyet-itaat teknolojisi olarak “panoptikon” formülasyonu ile ilişkisi var mıdır? Nereelerde aranabilir? Hülâsâ, eserde sunulan çerçevenin iktidar analitiği ve tartışmasıyla doğrudan yahut dolaylı ilişkisini merak ediyorum.

A. Yıldırım: Burhan Sönmez'in İstanbul İstanbul romanında yer alan "Aslında uzun hikâye ama ben kısa anlatacağım" *leitmotifi*, tartışmamızın biçimini özetleyen bir mottodur. Aslına bakarsak tıbbın hikâyesi oldukça uzun ancak, tartışmamızla bağlantılı olarak, Foucault'da klinik ile; fenomenolojik anlamda ise hastalığın hastadaki açığa çıkma biçimi ile anlaşılabilirliğini ve bununla da kısaldığını görmek mümkündür. Buna dair önemli bir kaynak olan Roy Porter'ın *Tıbbın Kısa Tarihi* altbaşlıklı metni, tarihsel ve açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Kitap "Hastalık" ile başlayıp "Modern Toplumda Tıp" ile biterken, isabetli bir çerçeve sunar. Bu, tıbbın tarihsel serüveninin 'kısacası'dır. Sen de biliyorsun ki tıbbın uğraşı hastalıktır, ki bu temel bir bilgidir. Niçin hekime gidilir? İyileşmek için.

Hastalıklara bakıldığında ise, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda, farklı biçimlerde temerküz etmiş olup zamanla dönüşmüş ya da problem olmayacak biçimde ortadan kalmıştır. En önemlisi de "salgın hastalıklar"dır. Bir parantez ile: Ana eksenimiz Yunan-Roma mirasını taşıyan Avrupa olduğu için ona dair daha fazla konuşmamız söz konusudur. Bu, Avrupa-merkezci olmaktan öte vakaların kayıt altına alınması geleneksel gerçeğidir; ayrıca Foucault'nun da Batı *epistemesini* eksen almasıdır. Bu salgınlar kısa bir zaman aralığında milyonlarca insanın yaşamını yitirmesine neden olmuştur. Yeni Ahid'den mülhem "Mahşerin Dört Atlısı"ndan dördüncüsü olan hastalık(lar) yaygın olarak veba, frengi, grip, kolera, tifüs, tüberküloz, çiçek hastalığı şeklindedir. Bu gibi salgınların toplumların kimyasını nasıl da altüst ettiğini düşünürsek tıbbın iktidarın merkezine doğru yuvarlanmasını da tarihsel bir olay olarak görmemiz olanaklı olacaktır (ve nitekim doktorların iktidarın ortağı olma serüveni, uzun erimli bir uğraştır ve bunun nedenlerinin başında da *yaşam* sorunsalı gelmektedir). Söz konusu hastalıkların toplumsal tarih boyutlarını irdeleyen Andrew Nikiforuk, örneğin vebanın feodalizmi çökerttiğini, sermaye birikimine yol açtığını ve doğaya olan inancı azalttığını ifade eder (nitekim *panoptikon* ile bakış ilişkisini bu bağlamla açıklamayı düşünüyorum, az sonra). Ya da frenginin ortaya çıkması cinselliğe tehdit olurken, bundan zarar görenlerde kelliğe neden olduğu için, peruğun yaygınlaşmasına yol açmıştır. Ancak her ne kadar mikropalara karşı etkileyici

ilaçlar geliştirilmiş olsa da günümüzde küresel düzeyde AIDS, Ebola, Marburg humması gibilerinin yaygınlığı görülmektedir. Yine de tıpta kaydedilen ilerlemelerin önemli olduğu ve desteklenmesi gerektiğini düşünmek gerekir. Buna karşıt olarak Ivan Illich'in 'tıp reddiyesi' sadece medikal muhtevaya ait değil ancak ilaveten modern kurumların altını oymaya dönük olup sahadan yoksun bir müdahâledir. Illich'in, medikal bir eğitime tâbi olmasına karşın sahaya dönük doğrudan deneyimine rastlamadım. En basitinden bir hastayı muayene etmiş mi? Hastaya, hastanın nekahet sürecine dair bir vaka incelemesi ya da ortaya koyduğu somut bir şey var mı? Bunun açıklığa kavuşturulmasını sana bırakıyorum. Yeniden fenomenoloji meselesine dönersek şu cümle ile devam edebiliriz: "Ne olursa olsun tıp pratiğinin bir prototipi ve karakteristiği olarak hekim-hasta ilişkisi, bir fenomenoloji durağıdır" (ve öncesinde *minör* hekimlikten dem vuruyorsun ki, görür görmez aklıma, senin de tutkunca hayranı olduğun Oliver Sacks geliverdi; tam da orijin itibarıyla bir akademisyen olmayışıyla ve özenli klinisyenliğiyle). Vurguladığın o fenomenoloji imkânını da Edmund Husserl başta olmak üzere Martin Heidegger, Karl Jaspers, M. Merleau-Ponty ve Hans-Georg Gadamer duraklarına uğrayarak destekliyorsun. Ancak burada üzerinde durulması gereken kişi Edmund Husserl ve bir yöntem olarak kullandığı fenomenolojidir. Bunun yanında Michel Foucault'ya uğramadan evvel de, Jacques Derrida'nın eleştirisini eklemem gerekir (1953-54'te yazdığı yüksek lisans tezinde de, ama esas olarak 1967'de [ki, bir felsefi strateji veya yordam olarak *dekonstrüksiyon*un artık vücuda gelmiş olduğu yıldır bu] yayımlanan *Ses ve Fenomen*'de [*La Voix et le Phénomène*] icra edilir bu).

Husserl fenomenlerin "her şeyi saf görme" ile anlayabileceğimizi; bunun "kuramlaştırmaz", "matematikleştirmez", "tüm dengeli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz" bir çerçeve doğrultusunda olabileceğini ifade ederken dili bu sürece dâhil etmez. Husserl'in fenomenolojisi, felsefeyi *kesin bir bilim* olma yolunda hem bir düşünce sistemi hem de yöntem olarak yeniden inşa etmeyi amaçlarken ilk elden metafizik gelenekten kopuşun yolunu açar. Bu anlamda Husserl, felsefenin psikolojizmden arındırılması gerektiğini savunur ve felsefesinde de bunu amaçlar. Özlere dönmemizi salık verirken herhangi

bir araca ihtiyaç duymamamız gerektiğini savunur. Husserl bu doğrultuda dilin henüz işe karışmadan önce, anlamın ve bilincin karşılıklı mevcut oldukları düşsel bir ânın varlığından söz eder. Ancak bu ânın bizim tarafımızdan hiçbir biçimde bilinemeyeceği açıktır. Bu, Jacques Derrida'nın eleştiri oklarından kaçamaz. Ona göre bir şeye yönelirken onu ifade etme noktasında dilin aracılığı her zaman işe karışır. Çünkü Husserl'in fenomenolojiyi dünyanın belli bir yerinin dolaysız deneyiminin güvenilir temelleri üzerine kurmak isterken, esasında böyle bir yerin olmadığını ifade eder. Yani Husserl'in "dolaysızlık kesinlik" vada, dili de paranteze alır. Dil-öncesi bir anlam varsayımıyla tikel fenomenleri tümel olarak kavrama yoluna gider ve tökezler. Derrida'nın itirazı, özetle, anlamın bütünüyle göstergeden bağımsız, bilince saydam bir biçimde verilmiş ve bilen bilincin, yani öznenin doğrudan gördüğü anlamı "başka"sına sunabilir oluşudur. Dahası Husserl'i, Descartes'ın felsefesini geliştirmeye çalışmasıyla suçlar. Çünkü Derrida, mevcudiyet ânının deneyiminin ileri atıldığını, süresiz olarak ertelendiğini ve geciktiğini savunur. Derrida'nın bununla, fenomenolojinin tüm metafizik varsayımları bir kenara bırakıp dünyayla dolaysız bir biçimde deneyimin (örneğin dil olmadan) mümkün olamayacağını ileri sürmesi, mevcudiyet metafiziğinin Husserl'de de kalıntıları olduğunu gösterir. Örneğin Husserl'in "[B]ilinç ve anlam arasındaki kökensel özdeşliğin, yani anlamın dil tarafından kirletilmeden önce bilinçte saf haliyle mevcut olmasını ileri sürmesi, bu eleştiriyi haklı çıkarır. Çünkü Husserl göstergeyi, *izi (trace)* ve sözcüğü ikincil bir fenomen olarak görür." Böylelikle Derrida'nın metafizik düşünceden sıyrılmaya çalıştığı felsefi söylemiyle saflığın (veya kesinliğin) mümkün bir şey olmadığını söylemesi, Husserl'i söküme uğratması için yeterli bir sebeptir (diğer taraftan Derrida'nın bu anlamda öncülünün, fenomenolojinin ve sezgisel temasın "başka"ya karşı şiddet demeye geldiğini öne süren Levinas olduğu anımsatılabilir ki, bu mesele *Aşırılığın Peygamberleri*'nde [1998] çok berrakça açılır; s. 445-461). Nitekim Foucault da G. Raulet ile yapısalcılık ve post-yapısalcılık üzerine yaptığı retrospektif bir mülâkatında (1983) dilbilimsel teorisinin (psikanalitik bilinçdışı çözümlemesiyle beraber) fenomenolojik özneyi diskalifiye edişi gerçeğini hatırlatır. Aynı şekilde Derrida'nın

eleştirisine yakından bakıldığında dilin deneyime olan kökensel bağlılığını görebiliriz. Buna göre *Kliniğin Doğuşu*'nun başında ifade edilen bakış, söylemin ve onun uzamının tanımlamasıyla yüklüdür.

Klinik Doğuşu'nda fenomenden ziyade göstergeden bahsedilebilir. Nitekim özellikle Foucault'nun altını çizdiği ve deliliğin izini sürdüğü Klasik Çağ'da (17. ve 18. yy) aslolan tablodur. Çünkü doğa tarihinde bulunan şeylerin temsili, tablo ile anlaşılabilir. Çünkü Klasik Çağ'da epistemik düzenin ikili özelliği *mathesis* (matematik; niceliksel ve soyut bilim) ve *taxinomia*'dır (sınıflandırma; niteliksel ve onun içinde konumlanabilen). *Mathesis* eşitlikler bilimi olup atıfların ve yargıların, yani *gerçek*'in bilimi iken *taxinomia* ise, özdeşlikleri ve farklılıkları ele alır. Bütün bunlar bir gösterge dizgesi içerisinde gerçekleşir. Buna göre bilinç, duyu/m, idrak gibi deneyimin dolaysız yetileri olarak formüle edilen şeyler, bir dolayım vasıtasıyla karşılık bulur. Buna göre Foucault "göstergenin bir betimlemede yer almasıyla semptom olabileceğini söylerken" hekimin dil aracılığıyla bu semptomu göstergeye dönüştürdüğünü söyler; yani asıl mesele, fenomenolojide olduğu gibi, gösterge açığa çıkarmaktan öte onu nihayete erdirmektir. Bu durum tıbbın ifade etme biçimlerine de uygundur. Peki tıpla dilin ilişkisi nasıl kurulabiliyor? Bunu sorunsal hâline getiren Roland Barthes, *Göstergebilimin Serüveni* adlı eserinin son bölümünde ikili bir ayrıma vurgu yapar. Buna göre hastalık belirtilerini inceleyen *semiyoloji* tıbbın dallarından biri olduğu için, Ferdinand de Saussure'ün dilbilimde geliştirdiği göstergeler sistemine de *semyotik* adı uygun görülür; nitekim sen de *Hekim ve Heybesi*'nde (2018) yer verdiğin ilk metninde *semyolojiyi* "muhakeme edilmiş semptomatoloji" olarak yorumlamıştın ve Barthes'ın da desteğini alarak "Hekimin düzenleyici bilincinin katıldığı, eklendiği *septom*[un], tıbbî semiyolojinin tanımında yer alan gösterge" olduğunu yazmıştın. Ancak daha sonra aynı isimli Fransız filologun telifinden çıkan bir sözlük olan (ki, 1863-1877 arasında yayımlanan Fransızcanın en kapsamlı sözlüğüdür bu) Littré'de *semyotik*, "[A]skerlerin hareketleri ses ile değil işaretlerle (göstergelerle) belirterek manevra yaptırma sanatına" verilen addır. Yani askerî bir terim olarak kullanılmaktadır. Buna göre tıpta ve dilbilimde bulunan göstergebilim *Kliniğin Doğuşu*'nda bir arada işlenir.

Bakış ise, senin ifade ettiği biçimiyle, ne Sartre, ne Martin Buber, ne de Ponty'deki anlamda bir diyalektik, bir karşılıklık, öznel-arasılık biçiminde işle(n)mez. Çünkü Foucault'nun daha sonraki eseri *Kelimeler ve Şeyler*'de Diego Velázquez'e ait olan *Nedimeler* tablosundan mülhem üzerinde durduğu ana tema bakıştır (söz konusu tablonun önemi ise, klasik düşüncede *temsil* fikrinin mükemmel örneği olarak öne çıkmasıdır). Buna göre ressam seyredene bakar, seyreden de ona. Bu karşılıklı bakış, öznenin kadir-i mutlaklığını tepetaklak etmektedir. Bir tek bakış (özne) yerine modelin bakışı, seyreden bakışı ve ressamın bakışı arasında her zaman bir karşılıklılığı gösterir. Nitekim Locke'un da ifade ettiği (ve daha önce zikrettiğim) gibi "zihnin göz gibi olduğu, nesneleri görmemizi ve algılamamızı sağlamasına rağmen kendisini fark etmediğini" ileri sürmesi, sabit bir bakışın olmadığı altını çizer. Buna göre bilinçle kurduğün ilişkide öznel-arasılık yerine ben *bakışlar-arasılık* adını vereceğim. Burada hekimin bakışı ile hastanın bakışı, tıbbî söylem düzeninin içerisinde tanımlanmaktadır. Her ikisi de bu ilişkiselliğin birer sürdürücüsüdür. Bununla, fenomenolojinin tıpta işlevsel olmadığını iddia etmiyorum ancak kliniğin işlevi, laboratuvar ve hastane de düşünüldüğünde, bir dizge/diyagram/tertibat içerisinde düşünülmesi daha uygun bir koordinasyon sağlayacaktır. David Hume'un, ki daha sonra Jean-Jacques Rousseau bunu dillerin kökeni ve doğa hâlini açıklarken araklayacaktır, empati, sempati, duygusal sirayet gibi kavramlarını değerli buluyorum fakat kliniğin dizgesi içerisinde ancak bir bilgi nesnesine dönüşürse anlamlı olabilir. Bu, elbette, aynı zamanda iktidar ile de ilişkilenmiş olur. Yani bakış, dil, mekân ancak bilgi/iktidar ilişkiselliğinde anlaşılabilir. Bunun göstergelerinden biri de Velázquez'in tablosunun içine yerleştirdiği kral ve kraliçenin bakışıdır. Kısaca fenomenolojinin klinikle bağlantısını yeterince betimlediğimi düşünüyorum. Şimdi de, müsaadenle, Susan Sontag'a kısaca değinip Aristoteles ile devam edip meseleyi senin sorunun sınırlarına taşımayı tasarlıyorum.

Susan Sontag'ın kendi hastalığını anlama çabasının bir ürünü olan *Metafor Olarak Hastalık* meselesine olan vurgunun *stigma* (damga) ile ilişkisini tahlil ederken bunu biraz acımasızca yapmamış mısın? Çünkü Sontag meselenin tekil bir biçimiyle ilgili olan kısmını öne

çıkarmaktadır. Neyse ki Sontag’a verdiği cevabı ben de Canguilhem üzerinden dolayı olarak zikretmiştim. Onun dışında Sontag’ın metafor meselesinden öte, hastalığın topografyasıyla ve metastazik etkisiyle, yani hastalığın uzamsallığıyla ilgileniyorum; örneğin kanser “yayılır”, “üreyerek çoğalır”, “yayılmıştır”; tümörler cerrahî yolla “kesilip çıkarılır” gibi bir söylemin betimlediği gibi. Ya da kanserli hücreler “istilâci”, “küçük ileri karakolları” (*mikrometastazlar*), “sömürgeci” gibi ibarelerle ifade edilir. Dediğim gibi topografyayla ilgilenen biri için faydalı şeyler söylemektedir. Günümüzde hâlen “Verem Savaşı” adında bir sağlık birimi yok mu? Neyse, daha fazla üzerinde durulması gerekmiyor. Sen söylenmesi gerekenleri ifade etmişsin zaten.

Son olarak önümüzde, Aristoteles’in erdemler etiği ile tıbbın ilişkisi var. Antikitede tıba yapılan katkıları söylemeye gerek yok. Tıbbiye-lilerin her sene mezun olmak için okudukları Hippokrates yemini ortadadır. Yüzyıllardır bu yemin metni okunuyor. Kimsecikler de çıkıp bir Lokman Hekim, Galen, Harvey ya da bir Bichat yemini olsun dememiştir herhalde. Hippokrates’in önemi büyüktür. Nitekim ustamız Platon da, iki yerde zikredecektir onu: İlki, *Protagoras* diyalogunda, eğitimci şapkasıyla (311B), diğeri de *Phaidros*’ta, bedene bütünsel yaklaşmasıyla (270C/E). Buna göre o, insan bedenini doğru kavramak üzere “doğa”ya referans yapmayı salık veren ve onu ancak doğal-bütünsel bir şema içine yerleştirerek anlamlandırmayı deneyen bir doktrinin kurucusuyken, beri yanda talebelerini de aynı doktrin çerçevesinde özenle yetiştiren bir ustadır. Neyse, varacağım nokta o ki, hekimlik mesleği kadim bir kıymete sahiptir. Bazı yerlerde hekim ile din adamı aynı kişi olmuştur: “Kam, şaman” gibi. Böylelikle hekimler yarı-tanrısal bir niteliğe sahiptirler. Bunun mitolojik zemini veya dinsel referansları da vardır. Tanrı(ça)-hekimler silsilesini düşünebiliriz: Mezopotamya’nın Gula’sı (Ninişina), Mısır’ın İmhotep’i, İyonya’nın Asklepios’u (Eskülap) veya Apollon, Hygieia ile Panacea’sı, Hindistan’ın Dhanvantari’si, Antik Roma’nın Salus’u... Günümüzde bile bu etki sürüyor. Örneğin Stanley Kubrick’in *Gözleri Tamamen Kapalı* filminde muktedirlerle ilişkisinde hekimin (tam da buna *doktor* diyelim var) rolü stratejiktir. Ancak Aristoteles için stratejik olmanın ne demek olduğu anlamsız ve anakronik olurdu.

Aristoteles'in erdem etiği, praksişle ilgili olduğu gibi *theoria* ile de ilgilidir. Kabaca erdem ya da *aretê* bir şeyin, kendinden beklendiği biçimiyle, maksimum fayda sağlamasıdır. Örneğin tıbbî bir aletin veya girişimin erdemi (yahut *aretêsi*), hastalığı en iyi biçimde iyileştirmesidir. Buna teleoloji ya da amaçsalılık adını veriyoruz. Hekimin hem karakter hem de bilgelik erdemlerini bir araya getiren *phronesis*'e (*practical wisdom*) sahip olması önemlidir. Nitekim Hippokrates, *Decorum*'da, bilgelik (*wisdom*) âşığı bir hekimin Tanrılara özdeş olduğundan söz ediyordu. Aristoteles için ise *phronesis* bir ömür boyu sürer. Bunun yanında referans verdiği Pellegrino'nun makalesine değinen bir makaleden yararlanmıştım tezimi yazdığım sıralarda. Jeffrey P. Bishop (ki Engelhardt gibi onun da hekimlik şapkası olduğu için ilgene özellikle mazhar olacaktır), *Foucault'da Mekân, Zaman ve Tıbbın Metafiziği*'ne dair ortaya koyduğu temel tartışmada tıbbın nirengi noktasına, Aristoteles'in varlığın oluşumunda ileri sürdüğü dört nedenden, "fail neden"i yerleştirir. Fail neden olarak tıp, egemen ile birey arasında bir aralıkta belirir. Kısmen egemenin yerini alır. Platon'un idealarını düzenleyen mimar *Demiourgos* gibi tıp da birey ile egemenlik arasındaki düzenlemeyi sağlar. Tıp bedenleri, ölümleri ve hastalıkları kontrol altına alır. Buna göre Aristoteles'te *fail nedene* dayandırılan tıbbın metafiziği, Foucault'da "biyopsikososyospiritüel tıp" olarak karşılık bulur. Böylece Foucault ile ilişkilendirildiğinde tıbbın bir praksisten öte metafiziksel bir boyuta sahip olduğu görülür bu çalışmaya göre. Bunun devamı ancak aynı metafiziksel boyutun başka alanlarda da işlerlik kazanıp kazanmamasıdır. Nitekim Foucault'nun çalışmalarını toparlayan soru ile teyellenecek nirengi noktasını birleştirmenin yolu arşitektonik bir dizgeyi oluşturmaktan ziyade eklenenebilir diyagramları ileri sürmekle sağlanır. Yani tertibatların ilişkiselliğinden bahsediyorum. O hâlde klinik bakış ile *panoptikon* arasındaki ilişkiyi Francis Bacon'ın modern aklın kurulumu çabalarına dek uzanarak açıklamaya çalışmakta yarar var. Hikâye uzun ancak ben kısa devreli dokunuşlarla bu yokuşu çıkmayı tercih ediyorum. Hikâye uzun ancak, dediğim gibi, biraz eklemleme yapacağım.

Ö. B. Demir: Oraya gelmeden, izinle Illich bahsinde attığın pası değerlendireyim: 1970’li yıllarda Ivan Illich, insanların bedenlerinin ve sağlıklarının kontrolünü kendi ellerinde tutmalarına dönük girişimlere imza atmıştı. Sağlıkta *amatörleşme* ve *özsavunma* kalkışmalarına bir dayanak teşkil ediyordu. Art arda patlayan sismik eserleri şöyleydi: 1971’de *Deschooling Society* [Okulsuz Toplum], 1973’te *Tools for Conviviality* [Şenlikli Toplum] ve 1976’da *Medical Nemesis (Limits to Medicine)* [Sağlığın Gaspı]. Tıbbın geçmişini bir aşırılıklar tarihi olarak okuyordu o. Esasen, 1970’lerde tıpta sermaye egemenliğine karşı yükselen tepkilerden biriydi onunki ve daha ziyade ‘farmasötik’ (ilaç ürünleri) pazar ekonomisine dayanmaktaydı. Ne ki bunu bir “karşı-kültür” ve tıp-karşıtlığı adına yapıyordu ayan beyan; sakıncası oydu. “Gasp”, “intikam”, “tekeli”, “emperyalizm”, “mafya”, “engizisyon” gibi bir dizi *ofansif* sözcükle üzerini karalıyor ve meydan okuyordu. Gerçekten de günümüzde internet dünyasındaki bilgi trafiğinin denetim-dışılığı, bilimsellik nâmına asgari bir kurumsal-akademik sistematığa olan yaşamsal ihtiyacı gözler önüne sermektedir. Mevcut statükodan kökten kopuş (Illich özelinde *anarşi*) fikri ve gerçekçiliği, gezegen sathındaki yakıcı problemlerin aciliyeti düşünüldüğünde zedelenir. Dahası ölüm gibi, bedensel mahremiyet gibi mefhumların toplumsal düzlemde isabet ettiği karşılıklar dönüşmediği sürece profesyonelliğin tasfiye edilmesi çağrısı, “hoş (ama boş) bir sadâ” olarak göğe yayılmakla kalır; kaldı ki Foucault’nun da *epistemik* bir nokta-i nazardan Illich’e yönelttiği eleştirileri de bununla yan yana okumak gerekir. Geleneksel kurumlarla irtibatlanmanın kısmî faydaları, uluslararası işbirliği ve planlı idarî seferberliğin esaslı bir başarısı olarak çiçek hastalığı (*smallpox*) ve çocuk felci (*polio*) örneklerinde (izolasyon, filyasyon, izlem, bildirim ve kitlesel aşılama ile) tecrübe edilmişti. Öte yandan hekimlerin teknik özerkliği ve güç dengelerinde sıkıntı uyandıran statüsü (görece) püskürtülmüşse de, sağlık göstergelerinin (hiç değilse sağlık hizmeti niteliğinin bile) iyiye gittiği söylenemez. Bunu fark etmek için de, senin de imâ ettiğin gibi, herhangi bir poliklinikte çok değil, yirmi hastayla geçirilecek bir günlük mesai bile yeterli olacaktır. Önemi hafıfsenen, karmaşıklığı indirgenen ve denklem-dışı bırakılan somut gerçeklikler birer tokat ola-

rak geri dönecektir. Aynıyla yaşanmıştır. Howard S. Becker, *Mesleğin İncelikleri (Tricks of the Trade)*, University of Chicago Press, 1998, s. 55-57) eserinde bir yaşıntıyı paylaşır. Sosyolojik bir araştırma programatığında (planlama ve yürütümünde), araştırmacıların etnografik sahada karşılaşılması muhtemel olan her şeyi öngördükleri izlenimine kapılmalarına, araştırmayı tekdüze ve birbirini ardışık olarak takip eden safhalar biçiminde kurgulamalarına değinmek ve saha metodolojisinde bir yaratıcı melezliğe alan açmak için aktarır bunları. Akıl hastalarının tımarhane dışına çıkarılması deneyimidir bu. 1960'larda bu konuya müdâhil olmuş Goffman, Foucault, Szasz (ve sâir anti-psikiyatrik yazın) etkisiyle, kapatılmış insanların serbestleştirilmesi, kurumların dışına taşınması (*deinstitutionalization*) ve topluma veya gündelik yaşama iade edilmesi söylemi ile pratiğinden söz eder. Bu yaklaşımı destekliyordu; fakat aynı yaklaşımın hesaba katmadığı pek çok unsur olduğunun da altını çizmektedir. Toplumun kurulumu ve aktüel dinamiklerine, toplumsallığın "ilişkisel ontolojisine" dair hesaba katılmayan unsurlar, bu insanların birer "normal yurttaşlar" olarak yaşamlarını idame ettirmesine engel olmuştur. Tam da bu nedenle beklentiler boşa düşmüş, başarısız bir pratik olarak kayıtlara geçmiş ve kısa erimde şehirlerde akıl hastalıkları gettoları ile bir evsizler yığını peydâ olmuştur. Dahası bunu, hiçbir politikacı veya sosyal bilimci öngörememiştir. Buradaki vurgum, bir kapatılma övgüsünden ziyade, retoriğin şehvetine kapılmanın eleştirisinedir. Haddizatında her ikisi de sempatik bulduğum isimler olan David Cooper ile R. D. Laing'in kurduğu terapi topluluğunun (*Kingsley Hall*) serencamını ve akıbetini düşünelim; "baskıcı tedaviler" nedeniyle yaşanmasına ket vurulduğu için şizofrenik semptomların ortaya çıktığını savladıkları, bir tür trans biçiminde idrak edilen o hezeyan yolculuğunu (*metanoya*) anımsayalım. Tarihsel değerlendirmenin hikmetine inanmalı (ki Foucault'nun çabası da bir tür tarihsel sosyoloji icrasıydı); peki ya bunu günümüze aynen uyarlama girişimlerine ne demeli? Unutmayalım ki bir kili-se-tarikat olarak *Scientology* de anti-psikiyatrik akıma bel bağlamıştı. Psikiyatrinin ve tıbbın da kendini (ağır aksak da olsa) güncelleyebilen akademik oluşumlar olduğu not edilmeli. Özet odur ki, *total* kurumların yapı-sökümü, tam da mezkûr kurumların derinlemesine-yapısal

kılcallarından ötürü, öyle kolay değildir. Diğer taraftan, tımarhanelere karşı mücadelede, Édouard Toulouse (1865-1947) figürü özelinde idrak edilen bir “hiyjenist proje” uğrağı da söz konusudur. Toulouse, kapatılmaya karşı çıkarken bir projenin de yaratıcısı olmuştur. Ulusun “enerji sermayesini onarmak”la hemhâl olmuş (çağdaş karşılığıyla) bir insan kaynakları projesidir bu. Neticede sosyal rehabilitasyonla yurt sathına yayılacak bir “psikiyatrik emperyalizm”in sözcüsü olup çıkmıştır. Müdahâlecî devlet politikasından yanadır ve sağlığı da bir “yurttaşlık ödevi” hâline getirir. Akıl hastalıklarının etkilerini sınırlandırmak için üremenin rasyonelleştirilmesine ve cinsel eğitime bel bağlar, zührevî hastalıklarla mücadele edilmesi gerektiğini savunur ve *anormal* göçmenleri denetlemek için hudutlarda nöbet tutulmasını savunur. Yaşanmaya değmeyecek hayatlar, ırksal hiyjen, kısırlaştırma ve öjeni meselesinde pek çokları için ilham kaynağı olmuştur. Hitler 1933’te iktidarı ele geçirdiğinde ise, o güne dek puslu bir fikir nüvesi hâlindeki şey bir gerçekliğe dönüşecektir... Gürültülü bir “yapı-söküm”e lüzum gerektirmeyen bir kendiliğinden dönüşüm lehine, bir diğer açı da şudur ve ıskalamamak gerekir: Tıbbî terminolojide *medikal* ve *organik* olan antiteler, genellikle psikiyatrik olanlardan ayrı tutulur. Psikiyatrik olana varmak adına “organik patoloji”nin ekarte edilmesi esastır. Tersî de geçerlidir ve “konsültasyon-liyezon” ile ifade bulur. Bu anlamda psikiyatriye yöneltilebilecek yerinde bir eleştiri, onun haddinden fazla biçimde (ve öykünmecî bir tarzda) medikal şemaya entegre olmasıdır. Nitekim E. Fuller Torrey de, insan davranışının açıklanmasına ilişkin işlerlik kazanan tıbbî modelin, bizatihi psikiyatrinin ölüm fermanını imzaladığını yazıyordu (1974). Tıbbî modelin, Kraepelin’in sınıflandırmacı (nozolojik) sistemi ile ve yine psikiyatrinin tıp içindeki yerini pekiştirmeye zorlayan Flexner Raporu (1910) ile birlikte konsolide edildiğini, böylelikle ikna gücü az verilerle seslendirilen büyük iddialarla örülen bir mitolojiye varıldığını söylüyordu. Tıbbî öykünmenin, sanki “felsefeden kopuş” anlamına geldiğini demeye getiriyordu. Torrey “psikiyatrinin ölümü”nden dem vururken, bunu, bir gelişimin ulaşmış olduğu “ölü nokta”yı vurgulamak üzere yaptığının altını çiziyordu: “Dolayısıyla, psikiyatrinin ölümü olumsuz bir olgu değildir.” Bir yenileşme ve yeniden-doğum demektir.

Minör hekimlik ve Oliver Sacks, denildiğinde ise bir durup nefeslenmek gerekir. Ufuk açıcı deneySELLİĞİ, vakaların tarihsel hafriyatını icrası, insana neliğini sorgulatan sıradışı paylaşımları, tanıklıkları, kendi hastalık deneyimleri ve hastalarını tam da bir “yaralı şifacı” olarak kavrayışı ve nihayet ölüm döşegine dek varan yazar emektarlığıyla başlı başına bir *baobab* ağacı olarak Oliver Sacks (1933-2015) gerçekten de özgül ve özerk bir çalışmayı, hele ki Almanların *Festschrift* dediği türden bir eseri çoktan hak ediyor. Dört tane rol model tayin etmişti kendisine, meslektaşları arasından: Hughlings Jackson, Kurt Goldstein, Henry Head ve A. R. Luria. “Klinik nörolojinin en temel ve vazgeçilmez isimleri” olarak selâmlıyordu onları. Bu isimlerin ortak paydası ise hastalara ve onların problemlerine, bunları somut düzeyde nasıl alımladıklarına (üstelik de şairâne bir dikkatle) yoğunlaşmalarıydı. Özellikle de nöropsikoloji, anlatısalılık, vaka hafriyatı ve interdisipliner bütüncül kavrayışlardan söz ediyorsak, A. R. Luria’nın, Sacks’ın da her fırsatta hayranlıkla andığı (ve de meşhur Vygotsky’nin de mesai arkadaşı olan) Luria’nın bir “romantik bilim” ürünü olduğunu söylediği o harikûlade öncü eserini zikretmeliyiz (Sovyetler’de yaklaşık 60 yıl beklemiştir günyüzüne çıkmayı): *The Mind of a Mnemonist*. Nitekim Sacks da, akademik kumkumalıktan ve hantal birtakım atıf sistematiklerinden ziyade, vakaların öykülemeci tarihçesine eğilmeyi seçmişti. Bunu, 1970’teki *Migren* eseriyle başlayıp ölümüne dek inatla ve tutkuyla sürdürmüştü. Hippokrates’tan mülhem bir kavrayışla, tasvir gücü oldukça gürbüz bir hastalıklar kroniği (olgu öyküleri) resmediyordu ve o meyanda güncel durumu sorguluyordu: “Hastalıkla ilgili bu tip [patolojik] tarihçeler, her ne kadar doğal bir süreci yansıtıyor olsa da, bize, kişinin hayatı hakkında bir şey söylemez. Kişinin, hastalıkla savaşıarak hayatta kalmaya çabalarken neler yaşadığını açıklamaz. Dar anlamda, [âhir zamanlara ait] bir vaka tarihçesinde özne yoktur. Modern vaka tarihçeleri de özneye dolaylı olarak bağlantı kurar ve kişiye sıradan bir isim verir (21 yaşındaki *trizomik albino*, gibi). Bu isim insanı anlattığı gibi pekâlâ bir fareyi de anlatabilir. Üzülen, acı çeken, savaşılan insanı, unutulmuş insan öznesini yeniden ortaya çıkartmak için vaka tarihçesini, derinlemesine bir hikâyeye dönüştürmek gerekiyor.”

Oliver Sacks'ın barındırdığı *Benjaminesk* olanak da nitekim burada yüzümüze çarpar: Dilin kökenlerinden koparılarak Aydınlanma'dan günümüze *nominalistik* bir dereceye indirgenmesi, dilin anlatısal deneyiminin özellikle I. Büyük Savaş sonrasında kayboluşu, giderek değişen ilişkilerin zamansal yıkımı, masal veya hikâye gibi deneyimi uzaklardan bugüne taşıyan türlerin yerini alegorik ve enformatik bilginin alması gibi unsurların gölgesindeki tababet ve bir "hikâye anlatıcısı" olarak Oliver Sacks, karşıdan bakıldığında kusursuz bir tezat gibi gözükür sahiden de. Kişiyi (*person*) ve kişiliği bizatihi klinik pratiğine katabilmesiyle, çoktan sırta kadem basmış bir geleneği diriltmeye çalışan bir *nöro-antropolog*, başlıbaşına bir yaşam *esteti* olarak Sacks, tıp felsefesindeki antropolojik geleneğin (V. E. von Gebattel [1883-1976] ve Erwin Straus [1891-1975]) ayrıncı niteliklerini taşıyordu: Kartezyen düalizmin reddiyesi, tıbbın mekanistik yaklaşımdan koparılarak "insan kişisinin bir bilimi" telâkki edilmesi ve hastalığın doğasına ilişkin kapsamlı bir kavrayış çabası. Fenomenoloji özelinde "betimleme" mesaisinin tıbbî pratik açısından değindiğim olanaklarını doğrular şekilde, "[B]enim olgu öykülerim tipik olarak bir karşılaşma, bir mektup, bir kapı çalınmasıyla başlar; çok daha genel bir araştırmayı kısıkırtan budur: Hastaların yaşantılarını betimlemeleri," diyecekti. Kendisini bilgeliğe taşıyan unsur tam da bu olmuştur zaten: "Hastalığı muayene ederken anatomi, fizyoloji ve biyolojiye ilişkin bilgelik kazanırız; hastalığıyla birlikte bir insanı muayene ederken ise yaşama ilişkin," diyordu. Her insanın biricikliğini öylesine derinlikle benimseyebilmiş, kendi tabiriyle "hissî (*sentient*) bir varlık ve düşünen bir hayvan" olarak bir bilge-hekim portresiydi. Tabiata, yaşamın o içkin biyolojisine, anlatısallığa (*narrativity*) ve müziğe olan tutkusuyla şavkıyordu. Sacks, "*medicus curat, natura sanat*" aforizmasında cisimleşmiş o Hipokratik geleneğin âhir zamanlardaki özümleyicisi ve sürdürücüsüdür. Hipokratik müdahâlenin klinik pratisyenidir: Anlatıya dayalı "epik" ile canlandırmaya dayalı "dramatik" olan arasındaki fark gibi tıpkı. Yani *özdeşleşim* prensibine dayalı dramatik canlandırmaya yönelik Brechtyen epik müdahâle (*Verfremdungseffekt*) gibi düşünülebilir bu: *Khronos*'u, ardışık sekansı kesintiye uğratan ve hastalığın süreçsel akışındaki dönüşüm dinamiğini yakalamaya çalı-

şan Hipokratik *krizin* işleme sokulması... Dahası, Sacks, aynı gele-
neğin modernitedeki yegâne temsilcisi olan o filozof hekim (*hakîm*)
Dr. William Osler'dan -handiyse- el almıştır. Osler'ın anahtar kavramı
olan '*aequanimitas*'ın, itidal ve ölçülülüğün vücuda gelmiş timsalidir.
Yine Sacks, bütünüyle, gerçek bir hekim olabilmek için kişinin te-
davi etmeye kalkışacağı bütün hastalıkları, tanı koymayı üstleneceği
ve hüküm saçacağı bütün kaza ve hasarları yaşamış olması gerektiği
şeklindeki *Platonik* yasaya kulak vermiş gibiydi.

Olgu öykülerinden söz etmişken, Freud'un "olgu öyküleri"ne de
(Dora, Küçük Hans, Schreber, vd.) uğramak gerekir. Tanımı gereği
biri 'analiz'dir bunlar; olgu/vaka tarihi veya öyküsü (*Krankenges-
chichte*), yahut tasviri veya açıklanması (*Fallschilderung*) olarak
isimlendirilmiştir. Şuradan başlamak gerekir: Psikanalizin keşfin-
deki aslan payı, kesinkes Josef Breuer'e (1842-1925) aittir. *Histerik
konversiyon*, bu noktadaki esas buluş ve cürettir; deyim yerindeyse
ardışık bir domino etkisi adına ilk buluşsal (*heuristic*) tetiğin çekilme-
sidir. İnatçı öksürük (*tussis nervosa*), tikler, ses kısıklığı veya yitimi
(*afoni*), kabızlık, kusma, migren, ağrılar, kısmî felçler (*paralizi*) gibi
semptomların (üstelik de tanısız olanakların hayli kısıtlı olduğu bir
çağda) salt klinik gözleme dayanarak psişik-histerik kökenine işaret
etmek ve bundan tatminkâr sonuç alabilmek, bir fizyolog-hekim için
oldukça devrimsel bir atılımdır (nitekim "klinik karar"ın tababet pra-
tiğindeki öneminin altını daha evvel çizmiştik). Evet, devrimsel bir
atılımdır; hasta ile doğru ve insancıl ilişkilenebilme lehine bir marifet-
tir. Not edilmelidir ki Breuer, *Histeri Üzerine Araştırmalar*'ın (1895)
Moebius ile bilimsel polemik yürüttüğü bir bölümünde, çok yerinde
sorular sorar, bugünden bakıldığında çok gerçekçi, sınırlılıklarını ze-
kice teslim eden bir muhakeme yürütür. Freud'un Breuer'in histeri
üstüne ortaya koyduklarına yaptığı ilave ise bizi terapötik iletişimin
kurumsallaşmasına götürür: Freud'un katkıları, tekniği yeni kavram-
sal buluşlarla inceltmesi, mekanizmaları açılması ve cinsellik fak-
törünü devreye sokarak dönüştürmesinin, ve de onu normal insanlara
ve gündelik yaşama (düşler, nükteler, dil sürçmeleri, sakar eylemler,
yani *lapsus* ve *parapraksi*) uyarlamasının yanında, hastanın mevcut
tablosunun bizatihi analiz sürecine de etki edeceği yönündedir. Bu

minvalde ketlemeler (inhibisyon, *Hemmung*), bastırma (represyon, *Verdrängung*), sansür (*Zensur*), aktarım (transferans, *Übertragung*), karşı-aktarım ve direnç (*Widerstand*) gibi bir dizi yeni kavramsallaştırma bizzat Freud tarafından türetilmiştir. Hipnotik ajan veya telkin ile deneyimlenen o Breuer telifli *katharsis* değil ama, serbest çağrışımla hastayı tükenene dek dolaysızca ve teklifsizce konuşturarak bir *abreaksiyon* peşindedir Freud. Bu noktada, ilerlemeden evvel, Freudyen psikanalizin o “kendinde otantisitesi”ni mümkün mertebe yıpratmak niyetindeyim: Davranış bozukluklarının altında yatan olguların ille de altta yatan beyinsel-kimyevî veya fizyopatolojik süreçlerle idrak edilmesinin şart olmadığı meselesi “hipnoz”a götürür bizi. Hipnoterapi bahsinde, A. Liébeault (öl. 1904) ve H. Bernheim (öl. 1919) isimleriyle maruf olan ve 19. asrın ikinci yarısına tarihlenen Nancy Ekolü’nü zikretmeliyiz. Hipnozu patolojik olmayan bir psişik durum olarak tanımlamasıyla Salpêtrière’de Charcot’nun başını çektiği (‘histeri’yi araştırma odağına koyan) Paris Ekolü’nden ayrılıyordu. Nancy taraftarlarına göre, telkine yatkınlığı ortaya koyan bir fizyolojik hususiyettir hipnoz. Freud da, bir senteze varmadan evvel Charcot’yu da (1885-86), Bernheim’ı da (1889) izlemişti. Bilinçdışını saklayan bilinç mekanizmalarını ortaya koyuşunda Bernheim’dan çok şey öğrenecekti. Bernheim’in telkine veya indüksiyona yatkınlık (*suggestibility*) teorisinin etkisi altındaydı. Ne ki bunu sistematize eden Breuer olmuştur. Freud’un farkı ise, iyi bir öğrenci ve sıkı bir arşivci oluşudur belki de.

Diğer taraftan histerinin semptomatolojisi deniyorsa, belki de Breuer’den önce, Charcot’nun öğrencisi de olmuş olan Pierre Janet (1859-1947) anılmalı. 1889’da yayımladığı Psikolojik Otomatizm (*L’automatisme psychologique*) ve 1892’de yayımladığı Histeriklerin Zihinsel Durumu (*L’état mental des hystériques*) başlıklı tezleri, bilhassa da ikincisi, Freud için oldukça ilham verici olmuştur. Nancy Ekolü’nün ıskı geçtiği bir şey varsa, o da herkesin verili bir yatkınlıkla hipnoz edilebileceğini varsaymasıdır. Bu, (Freud’un sonradan yeni kavramsal buluşlarla telafi edeceği) uygulayıcı ile uygulanan arasındaki ilişkiyi ıskı geçiyordu. Esasında bu parantezde Freud’un yaptığı, Bernheim’in ortaya koyduklarıyla, Pierre Janet’nin, psikolojik danışma veya

ilişkinin (*rapport*) tesisi veya danışan-danışılan arasındaki *manyetik çekim* meselesinde katkılarını sentezlemekten ibarettir. Bernheim'dan gündelik hayata uyarlama bahsini türetebilmiştir. Janet'nin Bernheim eleştirisinden ise *transferans* (aktarım) fenomenini türetmiştir. Nihayet Freud, kariyerinin başlarında bu iki isme (Breuer ve Janet) olan borcunu açıklıkla dile getirmişse bile, neden sonra bunu saklamayı tercih etmiştir. Stefan Zweig gibi isimlerin yazdıkları biyografiler eliyle Freud'un ilahlaştırılarak yere göğe sığdırılamayışı (*hagiography*) ise sanki otonom ve otantik bir Freudyen psikanaliz anlatısını perçinlemiştir. Sözgelimi, *Psikanalizin Kara Kitabı'nın* (*Le Livre noir de la psychanalyse*, 2005) da yazarlarından olan Mikkel Borch-Jacobsen bu konuda takıntılı denebilecek biridir. Psikanalizin, kendi öncellerine borcunu inkar edip, benzersizlik iddiasıyla çağdaşlarıyla arasına özellikle mesafe koymaya çalışması ve giderek bir ayrıcalıklı kültürel konuma erişmesini sorunsallaştırıyordu. İnşacı ve çok-boyutlu bir perspektiften Freudyen mitosları ayıklıyordu. Yine aynı bahiste *Unauthorized Freud* (ed. Frederick C. Crews, 1998) kitabı da anılmaya değerdir. O hâlde, özetle, psikanaliz ve onun entelektüel tarihçesinin Janet ve Breuer olmadan düşünülemeyeceğini söylememiz gerekir.

Dönelim: Psikanalitik *abreaksiyon* sürecinde belki hastanın veya analizanın iki dudağından çıkan her kelime dikkatle dinlenir, ama hasta, zinhar işbirliğine çağırılmaz. Nesneleştirildiğini apaçık duyumsar. Hasta araçsallaşır. Analist ise bir bilgiç ve guru hekim olarak kutsanır. Asimetrik bir ilişkilene vuku bulur. Tam da bu nedenle psikanaliz, Karl Popper'a göre, bilim felsefesi açısından metafizik bir masaldan ibarettir. Analistler bütün klinik olguları kendi teorileri çerçevesinde öyle yorumlarlar ki, sonunda olgunun teoriye uymaması diye bir şey söz konusu olamaz; teorinin câri yapısı yanlışlanmaya kapalıdır. Terry Eagleton da, psikanalizin bir anlamda 'modern metafizik' olduğunu söylüyordu. Geleneksel metafiziğin işlevine hizmet etmek üzere ikâme edilmişti. Ona göre psikanaliz, kadim teolojik soruları yeniden formüle ederek ve yeni bir dille ortaya çıkarmaktadır; ama fikrin kendisi bir sürekliliğin ürünüdür ve şaşırtıcı değildir. Doğrudur: "Bilinç-dışı"nın, hastanın (analizan), hekimine (analist) karşı çıktığında ya da direndiğinde ortaya serilmesi yöntemsel anlamda yetkin bir buluştur.

Fakat aynı şey, Hipokratik işbirliğini, yani diyalogu ve bakışmayı tâli kılar. ‘Divan’da uzanan, kendisini analiz edeni görmez. O arada sağaltım veya sağalma da kayıplara karışır ve zanaatkârın kutsanmasıyla sonuçlanan bir ritüel icra edilir. Kezâ, öznenin nevrotik ızdırabıyla, analist nezaretinde bir çeşit yüzleştirilmesi ve birtakım çatışmaların “tanı(n)ma”ya taşınması, insanın bağ(ımlı)lıklar, alışkanlıklar, ihtiyatlar, ritüeller, vd. unsurlarla katılmış sert kabuğunu kırarak bir boşluk açar ve yine onun kendisiyle sarılmasının yolunu açar ve bu yönüyle önemlidir. Ama bu varsayımsal iddia her zaman tahakkuk etmez. Gün sonunda elimizde, analistin hijyenikliği kalır. Nitekim Freud’un Fanny Moser vakasında, yaptığı hatalara ilişkin sonraki yıllarda getirdiği nedamet bununla alâkalıdır. Bir diğer “terapötik başarısızlık” olarak Dora’nın (Ida Bauer) Freud’a yaptığı tersköşe veya attığı çalım da (bilhassa feminist kuramcılarca) çok konuşulmuştur. Nitekim bu görüşü seslendirenlerden Janet Malcolm, Freud’u, hastasına yardımcı olmaya çalışan bir hekimden ziyade, zanlı peşindeki soruşturmacı bir polisiye müfettişten rol çalmakla suçlayacaktır. Dorothy Bloch da, Freud’un histerinin etiyojisine dair araştırmalarındaki tutarsızlığı soruşturur ve patriyarkal düzeni savunmak niyetiyle attığı geri adımları ifşa etmeye çalışır. Bir parantezle, Freud’un “genitalya”yı merkeze koyan bu *mizojinik* tavrını da öncellerine borçlu olduğu öne sürülebilir: Hikâyesi filme de alınan, Jean-Martin Charcot’nun (1825-1893) 14 yaşında La Salpêtrière’e yatırılan o meşhur hasta-numunesi Louise Augustine Gleizes de erkek kostümüne bürünerek kapatılmadan firar etmişti. “Histeriklerin kraliçesi” olarak nam salmış ve A. Brouillet’nin *Salpêtrière Hastanesi’nde Bir Klinik Dersi* (1887) başlıklı meşhur tablosunda resmedilmiş olan Marie ‘Blanche’ Wittmann’ın hikâyesi ise daha içler acısıdır (ironik bir biçimde, Charcot ise o arada “Nevrozların Napoleon’u”dur). Liste “Çılgın Kate”, “Kudurmuş Mary” gibi, bakışlara sunulmuş sâir meşhur “manyak kadın”larla uzatılabilir. Histeriklere yönelik ifade edilen “*penis vulgaris, bis repetitur*” reçetesini de anımsayabiliriz. Sırf bunun kendisi bile terapötik sistemin maskülen kurulumuna ilişkin *arketipal* göndermeler içerir... Fanny Moser ve Ida Bauer vakalarında yönteminin bir anlamda yetersizliğini idrak etmiş olan Freud da (tersine) Breuer’i hastasıyla ölçüsüzce “duygusal

yakınlık” kurmakla suçluyordu belki; lâkin Irvin D. Yalom’un kabul-
lenmeye ve yüzleşmeye dair bir diyalog-roman olarak kurguladığı
Nietzsche Ağladığında (1992) başlıklı eserinde, Breuer ile Nietzsche’nin analizan ile analistlik arasındaki rol değiş-tokuşlarına şahit
oluruz; bu karşılaşma, zamanla, ikili-yansıtımlı bir terapötik sürece
dönüşür. Nietzsche bizzatı Breuer’in psişik karmaşasında kulaç atar.
Sonuç olarak Breuer aracılığıyla Nietzsche, kendi kendisini sağaltmış
olacaktır. Bu karşılaşma salt kurgusal da olsa, alt-metninde bize söyledikleriyle önemlidir. Psikanalistin kendisini tarafsızlık, serinkanlılık, hissizlik ve mesafe ile kurmasına inat, demek ki “duygusal yakınlık”, sözde-profesyonel tutumun bertarafı anlamına gelebilir ve pratisyeni Sacks’ın söylediği anlamdaki o hissiz *vaka tarihçiliğinden* alıkoyacak bir supap işlevi görebilir.

Son olarak Sacks ve “hikâye anlatıcılığı”ndan söz etmişken, biraz daha somutlaştırmak adına yerli olduğu kadar evrensel de olan (*glocal*) bir ismi de zikredebiliriz: Uzun yıllar Ankara, Keskin, Bala ve köylerinde hekimlik yapmış olan Ercan Kesal, Mihail Bulgakov (1891-1940) ile birlikte düşünülmesi belki daha da isabetli olabilecek bir verimin adıdır. Zira o da, ilâmlı ve iradî bir taşra doktorudur ve meslekî öyküsüne sahip çıkarak bunu çok-yönlü sanatsal performanslarla donatır. Özellikle şu ifadeler, bu yaklaşmanın ipuçlarını sunar: “Çok uzun zamandır kasabadaki tek doktor bendim. Her gelen doktor kısa bir süre sonra bir fırsatını bulup kaçıyordu. Bozkırın ortasında terk edilmiş gibiydim. Bin yıldır buradaydım sanki ve bin yıl daha kalacaktım” (*Peri Gazozu*, 2013, s. 133-38). Kesal, hekimliği bir sanat dalı olarak görür. Anektodal belleğiyle şavkır ve kendisi hakkında “ruhumuzun *röntgenini* çektiği” sık söylenir. “Mesleğim gereği birçok hikâye gelip bana yapıyor zaten. Bu hikâyelerin hepsi yazdığım metinlere ışık tutuyor,” der. Nitekim 2013 yılındaki bir mülâkatında da “Ben hastalarımın sır kâtibiyim” diyecek ve *Cin Aynası*’nın (2016) hemen girişinde de buna paralel olarak şu satırlara yer verecektir: “Hekimlik için olmazsa olmaz kurallardan birincisi hastanın ‘sır kâtibi’ olmaktır. Yazar ya da hekim kimliğimle yaptığım iş, sır kâtibi olarak biriktirdiklerimi, sırta iman ederek ve onların arzuhalçisi olduğumu bilerek, yeniden yazmak olmuştur.” Hekimliği (otantik anlamıyla)

bir sanatkârlık olarak görmesinin yanında, “bilgelik” niteliğinin de altını defaatle çizecektir: “Şimdi bizim ihtiyacımız olan şey, bilgiden daha çok bilgelik; çünkü modern tıp, teknolojiye esir oldu. Doktoru tezgâhtara, ilaç ürünlerini pazarlayan bir tür teknisyene dönüştürdü.” Bir başka mülâkatında da: “Bilgiye değil bilgeliğe iman edilmeli. Hekimler kendilerinin de potansiyel hastalar olduklarını bilmeliler. Hekim; hasta, hasta yakını ve hekim üçlüsü olan bir sacayağın sadece bir parçası olduğunu unutmamalı. Bilginin iktidarından vazgeçmeli. Hastanın vücuduna izinsizce ve pervasızca girme serbestiyetini sorgulamalı.” Bu, Bulgakov’un öykülerinde de resmedilen bir motiftir. *Genç Bir Doktorun Anıları*’nda, hekimin yelkenlerini suya indirerek zaman zaman bir terapötik nihilizme savruluşunu görürüz: “Şimdi lambanın ışığında, gecenin o saatinde, bu ücra yerde gerçek bilginin ne demek olduğunu anlıyordum. “Bilginin tabiatı, gerçekte ne bil(in) diği ve de tıbbî nedenselliğin girift ilişkiselliği üzerine kafa yormayan, hastasıyla ilişkisinde “bilgelik” erdemlerinin yolcusu/tâlibi olmayan her hekim, Jules Romains’ın *Dr. Knock yahut Tıbbın Zaferi* isimli satirik piyesinde (*Knock ou le Triomphe de la médecine*, 1923) vücuda gelen “doktor” tiplemesine savrulma tehlikesini taşıyacaktır tam da: Dehşetengiz şarlatanlık jestleriyle, her olguyu eğip büken göreceli muhakemesi ve diskuruyla herkesi nasıl da (ve meğerse) hasta olduğuna ikna ediyordu! Bu anlamda, Dr. Ercan Kesal’a ait şu ifadeler de not edilmeli: “Masanın arkasına geçip, ‘Sen ne anlarsın, iç şu hapları’ diye iktidar kurmaktan vazgeçmek lazım. Sağlık sistemi yine kapitalist saiklerle bir pazar hâline getirilmiş durumda; hekim de onun satış elemanı. Bunu aşmanın yolu, bu bilginin iktidar aracı gibi kullanılmak yerine hastayla bir yolculuğa dönüştürülmesidir. Böylece hekimlik de zanaat olmaktan çıkıp sanat hâlini alır.” Kesal, aynı zamanda sosyal antropoloji eğitimi de almıştır ve bu yönüyle burada savunusunu icra ettiğim şeyi tamamlar: “Antropoloji o zamana kadar belki bir parça dağınık gibi duran tüm öğrendiklerimi bir araya getirdi, toparladı. Böylece dünyaya farklı bir açıdan bakma ve değerlendirme şansı verdi.” 1980’lerde mecburî hizmet kapsamında Ankara’nın Keskin ilçesinde hükümet tabipliği yapmıştır ve bir dönem için Beyoğlu’nda belediye reisliğine namzet olmuş, mahallede “yoksulun-yetimin ba-

rınma ve sağlık hakkının” peşine düşmüştür. Nitekim bir *novellasını* da, hekimin kendiliğinden (ve kendinden menkûl) bir kanaat önderi olarak portresini çizmeye hasretmiştir: *Nasipse Adayız*’da (2015) yerel seçimlerde bir partiden belediye başkanı adayı olmak için başvuruda bulunan (‘aday adayı’) bir doktorun başından geçenler aktarılır. Pazarlıklar, küçük hesaplar, yağdanlıklar, operasyonlar ve dümenler ile giden ikbal hesaplarını bütün hararetiyle yaşatan trajikomik bir anlatı sunarak, bir tesadüf eseri siyasete girmek telaşına düşen Doktor Kemal’in siyasetin o haşın çarklarındaki savruluşlarının hikâyesini resmeder. Doktor Kemal, yerli ve aşına bir *homo medicus* tiplemesi olarak, artık istese de yakasını sıyıramadığı bir hayhuyun parçası hâline gelir; bir girdabın içinde debelenir durur, oradan oraya sürüklenir. Sistemin çürümüşlüğü ile zehirleyici iktidar hırsı kol koladır romanda. Kahramanımız taşra siyasetinin sert sularında toydur, iş-bilmezdir, belki de masumdur; fakat *hamartia* tabir edilebilecek karakteristik zaafı da ortadadır. Bu da hekimi kuşatan geniş ölçekli bir ahvâlin neticesi olabilir: “Hekimliği sıradan bir teknisyenlik hâline getiren kapitalist sağlık düzeninin toplumsal ve politik bakiyesi [olarak] yaptığı işin insanı anlamak ve yol arkadaşlığı yapmak olduğunu unutan bir hekim, hastasına bir nesne gibi davranmaktan çekinmez. Onu anlayamaz, diğerkâm olamaz. Sorumluluk duygularından, vicdanî yükümlülüğünden ve kendine olan saygısından vazgeçmiş herhangi bir meslek mensubu en olmadık şeyleri yapabilir, yapar. “Soluklandığımıza göre, devam edebiliriz.

Eserin *panoptikon* ve iktidar analitiği tartışması ile ilişkisine bunun devamında girilecek sanırım. Hangi iktidardan bahsediyoruz peki burada; disipliner iktidar, egemen iktidar veya biyoiktidar? Ayrımları netleştirirken şu soru, meseleyi teyelleme mesaisinde sana eşlik etsin isterim: *Kliniğin Doğuşu*, hangi sorunsalları dayandırabileceğimiz bir çekirdektir? Bir kerteriz olarak tayin edilirse, neyi oradan başlatabiliriz? Bağlarken, patolojik anatominin ortaya çıkışı ve Morgagni-Bichat hattına ilişkin bir derkenar düşebilirsen müstefid olacağım.

A. Yıldırım: Yukarıda, ölümcül hastalıkların doğaya olan pozitif güveni ve inancı bertaraf ettiğini ifade etmiştik. Bunun akabinde

“o zaman bunun için ne yapıldığı” sorusunu dolaşıma sokma hakkı doğar. Buna verilmesi gereken yanıt yine Foucault’nun arkeolojik çözümlemesinde *tarihsel a priori* adını verdiği kavramsallaştırmayla mümkündür. İkili olan bu kavramsallaştırma, hem tarihsel yani oluşumsal hem de deneyimden azade olan *a prioridir*. Kısaca açığa çıkmış şeylerin tarihsel olarak uzamsallaşması sürecidir. Bu uzamın taşıdığı pozitiflikler, tekil bir dönemin koşullarına göre şekillenir. Bu anlamda “global tarih” yerine, bir şeyin tarihi olan “genel tarih” kullanılır. Yani sorunsal oluşturan bir olayın düşünce serüvenine katılması sürecinden bahsediyorum. O hâlde total bir yoğunluğa sahip, genel ve değişmez olana karşın jeolojik üst üste yığılmaları; bunun neticesinde sızmalar, kırılmalar ve kıvrılmalar biçiminde seyreden bir bilgi düzenninden bahsedilebilir; kopuşlarla, eşiklerle ilişki içinde olan tekillikler... Buna göre doğaya olan güvensizlik aynı düzeyde dinsel olana da yönelir. Bu aşamada Baconcu müdahâle devreye girer. Özellikle kullandığı metod ile, ki modern anlamda Tevrat Spinoza tarafından bu yöntemle okunmaktadır, “aklın doğa üzerinde bir güç” olması gereğini savunmaktadır. Epistemik anlamda ortaya koyduğu “idoller” meselesinde dinsel ve geleneksel olanın etkisini kırma operasyonunu yürütür. Doğayı aklın hükümranlılığı altına alma, sömürme nedenlerine yol açsa da, onu bilinemez olanın elinden kurtarmaya dönük de bir çabadır. Çünkü Herakleitos’un bir fragmanındaki “doğa gizlenmeyi sever” ifadesi, süregelen bir tartışmanın fitilini de ateşlemiştir ki, örneğin Martin Heidegger *a-letheia* ile bu meseleyi eşeler. Eşeler ancak Bacon’ın tersine. Buna göre (Marksist diskurla ifade edersek) doğaya karşı olan kültürün meşrulaştırıcı yönü, kötülüğün bir nedenlerin bilgisinden mahrumiyetiyle alakalıdır. Doğaya karşı kültür, yeni bir mantığın oluşturulmasını sağlamıştır ki, Bacon tam da bunu yapar. Peki bunu nasıl yapmaktadır? Süleyman (*peygamber* yani haberci anlamındaki Süleyman) [Gözetleme] Evi ile.

Yeni Atlantis’te anlatılan ‘Süleyman Evi’ bilimsel gelişmelere dayanan, refah içinde yaşayan, sağlıklı ve ilerici bir toplum yaratmak için çaba harcanan bir yerdir. Aslında bir fikirdir; olumsuzlukları doğuran her ne varsa onunla mücadele etme fikridir. Temel amaç, toplumsal uzamın hijyenik ve sağlıklı bir yapıya kavuşturulmasıdır. Örneğin şu

uzunca alıntı, bu amacın boyutlarını açıkça göstermektedir: “*Krallığımızın belli başlı kentlerine gidiyor ve ziyaretlerde bulunuyoruz; yeri geldikçe, hayırlı olacağını düşündüğümüz yararlı buluşlarımızı yayıyoruz. Hatta gelmeden önce, olabilecek doğa olaylarını haber veriyoruz; örneğin salgın hastalıkları, vebayı, zararlı böceklerin akınlarını, kutluğu, fırtınaları ve kasırgaları, depremleri, sel baskınlarını, kuyruklu yıldızları, yıl içindeki ısı değişimlerini ve bu türden başka olayları...*” Burada önleyici ve iyileştirici bir ton hâkim olup kendinden önceki bilgi düzeni arasında bir eşik ya da bir kırılmayla sağlanır. Bu hat izlendiğinde Leibniz’e ve Jean-Jacques Rousseau’ya yolumuz düşer. Özellikle Avrupa kültürünün hem romantik hem de *jacoben* taraflarını görme olanağını veren Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nde yücelttiği “yüreğe kazınan yasa”nın tesis edilmesi, “insanları özgürlüğe zorlama”nın sağlanması, “toplumsal düzlemdeki eşitsizliğin” giderilmesi bir ortaklığın zemin bulmasıyla ilgilidir. Bacon’ın “idoller” tartışmasında mantığın oynadığı rol, Rousseau’da “genel istenç” ile analogi kurularak karşılık bulur. Genel istenç yalnız ortak yararı gözetir. Ancak formül şudur: “Tikel istençlerden birbirini yok eden artı ve eksiler atıldığında geriye farklılıkların toplamı olarak kalan”-dır. Buna göre, artı ve eksilerin atılması; şeffaflığı, ayrıcalıksızlığı, nizamı ile herkesin birbirini gördüğü bir uzamın oluşmasına yardımcı olur. Bacon’ın ve Rousseau’nun çabaları üst üste konulduğunda, bilgi düzeni ve toplum düzeninde karmaşa yaratacak şeylere karşı sağaltıcı bir metod önerilmektedir. Bu, Leibniz’de “olanaklı dünyalar arasındaki en iyi” olma önermesini, düzenin daha iyi olması için bir çabanın gereğini husûle gelmesini sağlar. O hâlde, toplumda cereyan eden yaşamın akışını bozacak ne varsa ona yönelik bir teknik geliştirilmelidir. Bu da belirlenen nizama uyma, yani disipline tâbi olmadır. Bacon’ın “idoller” ile mücadelesi, Rousseau’da çocuk kavramının icadını ve çocuğun büyütülme serüveninde politik müdahâlenin yetişkin bakışına tâbi olmasını sağlar (eklemem gerekir ki, 17. yüzyılda çocuğa dair söylenen şeylerin bugün geçerliliğinin olmaması tıptaki gelişmelerle ilgilidir; bu konuyu az sonra sana havale edeceğim). Buradan da Jeremy Bentham’ın *panoptikon* meselesine bağlanmaya bir yol açılır. O hâlde Tanrısal bakışın ikâme edilme çabası, başka biçimlerde ilişki

kurarak, tarzının taklit edilmesine tekabül eder. Gözlem evinin bakışı, hekimin bakışı, mürebbiyenin bakışı aslında Avrupa fikrinin temaşa mantığının bir parçasıdır. Bunu ciddiyetle eleştirmeye yönelenlerden biri Derrida ise, diğeri de Adorno'dur. Özellikle Avrupa fikrinin totaliter öğelerini açığa çıkaran bu (ikinci) dâhi, *Negatif Diyalektik*'inde heretikler dışında bütün Batı metafiziğinin bir gözetleme deliği metafiziği olduğunu ifade eder. Bu, gerek Tanrılaştırılan özne gerekse de İdea'nın hâkimiyetinin sürekliliğiyle ilgilidir. Her ne kadar epistemik kopuşlardan bahsetsek de bir kaynak olarak işleyen bir düzen söz konusudur. Bu, kabul edip reddederek olur. Foucault buna 'bilinçsizlik' derken aslında ucu açık bir soru olarak da bırakır. Eğer yoktan bir şeyden bahsedilmeyecekse, demek ki açığa çıkması ve kristalize olması beklenen bir görünmezlik hâsıl olmaktadır. O hâlde buradan çıkan ilk sonuç, biyolojiyle ilgili bir meselenin aynı zamanda kentin yapısıyla da ilgili olmasıdır. Böylelikle asıl soruya gelirsek, bedenın rolü ile kliniğın işleyişı arasındaki ilişkinin tayin edici boyutları *nelerdir* sorusunun yanıtındadır. Bunun için çerçeveye yeniden girmek, onun için ise *Kliniğın Doğuşu* ile *Hapishanenin Doğuşu* arasındaki ilişkiyi yakalamak gerekir. O da yaşamın kaynağı olarak beden dolayımında olur. Bedenle ilgili kurulan ilişki, klinik bakışın tayin ettiğı bir şeydir. Özellikle burada vurgulamak istediğim bir isim var. O da Xavier Bichat'dır. Fakat onun öncesinde, bir eğitimci-felsefeci olarak çocuklara ve çocukluğa ilişkin bir parantez açmak istiyorum. Yukarıda Rousseau ve erken modern düşünüş özelinde konu ettiğim şey, bugün neye tekabül ediyor? *'Pediatri'*nin çağdaş klinik skalasındaki majör bir branş olduğı biliniyor. Daha evvel bir metin de yazdığını bildiğim bu konudaki görüşünü merak ettiğimi deklare edeyim.

Ö. B. Demir: On altıncı, hatta hatta on yedinci asırdan evvele denk düşen evrensel bir 'çocuk(luk)' tahayyülünden bahsedilemez, bugüne bugün. O ki, işmâr fişegi ancak o tarihlerde ateşlenmiştir. Philippe Ariès, Ortaçağ'da ama olumlu ama olumsuz yönelimli bir çocukluk duygusunun veya haddizatında, *duyarlılığının* bulunmadığını söyler, 1960'da yayınlanan meşhur kültürel tarih çalışmasında ('Eski Çağlarda Çocuk ve Aile Yaşamı', *L'Enfant et la vie familiale sous l'An-*

cien Régime). Çocukluğun kutsal kitabı olarak da sıkça anılan bu eser, “çocukluğun keşfi”nin gerçekleştiği 17. yüzyıldan 1789 Devrimi’ne kadar olan mutlakiyetçi rejim (*ancien régime*) dönemini kapsar. Tarihlendirmenin 17. asra kadar götürülebilmesi ise çokça şundandır: Ortaçağ’da çocukluğu yetişkinlikten ayıran konular hakkında hiçbir şey bilinmiyordu. Çocuğun ayrı bir kişilik, çocukluğunsa özgün bir yaşam periyodu telâkki edilmesi takriben 16. asrın sonlarını bekledi. Rönesans’ın, sonrasında Aydınlanma’nın sinerjik etkilerini sırtlayarak -belki de- en insancıl icadının çocukluk olduğu söylenir. Başta Rousseau olmak üzere, Locke, Voltaire, Hume, Goethe... Bir geçit resmi. Çocuk refahı alanına devletlerin kural koyucu, uygulayıcı ve kontrol edici olarak girmesinde tek tek etkili oldular. 17. yüzyılda zorunlu eğitimin yaygınlaşmaya başlaması, *yeni* çocukluğun temellerini artık iyiden iyiye atmıştı. 18. yüzyılda artık giderek artan endüstriyel emek-gücü ihtiyacı, çocukları, frensiz-tasmasız sanayileşme yürüyüşünün önüne ucuz işgücü olarak kattı. Aile çekirdekledi, ortadireğe kuruldu. Çocuk ölümleri azaldı. Çocuk hakları alanında ilk politika belgesi yüzyılın son çeyreğinde İsviçre’de kabul edildi. Modern çocukluğun erinliği buralardan geldi. Derken, iki muştı parıldadı ufukta: BM Çocuk Hakları Beyannamesi (1959), Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (1988). *Sözleşme*’de iki kesim, çocuklar ve büyükler göze çarpar. Çocuğun, yani büyük olmayanın varlığı, demek ki, büyük kertesinde teslim edilmelidir. Bu noktada, çocukluğun ayrı bir takvim kategorisi olarak kodlanması özgürleştirici bir hamle olarak kaydedilmelidir. Yetişkinlikten ayıran dışsal müdahâleyi kastediyorum. Nitekim yetişkin olmak ile çocukluğun kesin çizgilerle (*Distanz*) ayrımıyla müstakil bir olgu olarak çocukluk neşet edebilmiştir. Hatta bu noktada, örneğin, Lenin’in, çocukların “tek ayrıcalıklı sınıf” olduğunu ifade edişini de anımsayabiliriz... Çocukluğun kendi içindeki kategorileri (*infantia*, *pueritia*, *adolescentia*), çocuğun cinsel varoluşu, psikososyal ve bilişsel gelişimsel dinamikleri, erginleşme törenleri, kros-kültürel ayrımlar gibi unsurların tartışılabilmesinin, kısacası çocuğun yetişkinler dünyasındaki anlamının değerlendirilebilmesinin de hukukî ve ilkesel önkoşuludur. Bunun güvencesi, yani çocukların refahı, korunması ve desteklenmesi ise hukuksal devlete isnat edilir yine. Bu vurgu çok

güçlü, ve aynı ölçüde iç bayıcıdır. Ve fakat aynı zamanda hak mücadelesinde devletleri beynelmilel bir ittifaka da çağırması itibarıyla, vaat ettiği ile tutarlıdır. Hak dışında çocuğun yükümlülüklerine de yaptığı vurguyla -deyim yerindeyse- samimidir. Görülüyor ki, âhir zamanlar, tepip geldiği yolu nisyanın kor ateşinde buharlaştırmamışa benziyor. Bununla birlikte, Dewey-Montessori-Freire gibi isimler, malûm, geçtiğimiz yüzyıldaki o (otonom ve eleştirel) pedagojik aktivizmin bir çırpıda sayılan neferleridir ki, başlıbaşına verimli bir hat teşkil eder bu (ki senin de mesaisini yürüttüğün bir meseledir bu, yüksek lisans tezin ortadadır). Çocuk ve çocukluk dolayımındaki verili bilişsel şemalar, sanki hiç uğranmamış bir uzak adadan söz edilircesine turistik bir tonlama taşıyor. Tıpkı ‘annelik’ gibi. Belki (ve artık) ‘yaşlılık’ gibi. Parantez açılırsa: Yaşlılık, elbette ki sosyal olarak da inşa edilen bir kurum; farklı kültürlerde, zamanın toplumsal kurgusu başkalaştığı oranda farklı yaşlılık/ihtiyarlık içlemleri mevcut. Ne ki, kamusal hayata aktif biçimde entegre olmak, son tahlilde fonksiyonel olmayı mecbur kıldığı için, mental ve fizikî olarak, gerek gündelik yaşam aktiviteleriyle, bilişsel yetileriyle, gerekse de sosyal ilişkileriyle yaşlı insanın kamusallaşması, ‘geriatri’nin (yaşlı sağlığı) himayesindeki bir meseleymiş gibi tınıyor. Cicero, ‘yaşlılık’ üzerine olan meşhur nutkunda toplumda yaşlılara olan genelgeçer bakışları sorgular, onlara yanıt verir; bir yaşlı(lık) methiyesidir bu nutuk. Gezegenimizde insanın verili ömür ortalaması uzadıkça, yaşın kendinden menkûl bir erk temin ettiği geleneksel (Cicero’da ifadesini bulan) gerontokratik toplumlardaki sağduyulu yaşlı imgesi, yerini, kendi kendine yetebilen, kendisini toplumsal bir özne olarak sevk ve idare edebilen, hukuksal açıdan “hâlen fârik ve mümeyyiz kalabilmiş” yaşlı tanımına bırakıyor. Öteleniyor ve ‘çocuksulaşılıyor’. Devam edelim.

Çocuğun bir ‘masumiyet timsali’ olduğu turistik-önermesi, bizatihi bir büyükleme hezeyanıdır; köken kazısı ise Rönesans’a ve oradan mülhem o *antroposantrik* savruluşa dek götürülebilir. Çocuğun, erişkin telifli sakat bir ‘ehli/uysal hayvan imgesi’ne saplandığını, ancak yaşmaya es verildiğinde anımsandığını kastediyorum. Aksine, çocuğun, ara ara “Hobbes’u haklı çıkarabilecek” bir naturası da pekâlâ vardır. Öyle ki, söz konusu uysallık tasavvuruna iddialı bir anti-tez olarak Si-

neklerin Tanrısı (William Golding, 1954) anımsatılabilir: Orada, amiyane, “sabi” denecek yaşta bir grup çocuk, apokaliptik bir gezegenin unutulmuş bir adasında, uygar toplumun baskılarından uzak, rasyonel bir örnek düzen kurmak isterlerken, giderek Ralph ve Jack önderliğinde ayrışır, korku-endişe-hırs üçgeninde tek tek dehşetli bir kişiliği dokurlar. Walter Benjamin’den bir alıntıyla destekleyebiliriz bunu: “Çocuk yaşamının gaddar, grotesk, korkunç yönleriyle karşılaştı. Kuzu uysallığındaki pedagoglar hâlâ Rousseau’cu düşlerin peşinden giderken, Ringelnatz gibi yazarlar, Klee gibi ressamalar, çocuklardaki despotik ve insanlık-dışı yönü kavradılar.”

Eleştirel-psikolog Ian Parker da, F. De Waal gibi primatologların bulgularından hareketle yazdığı yazıda, “Şempanzeler Hobbes’cuysa, bonobolar Rousseau’cu olmalı,” diyordu. Bu iki türün (*specie*), modern insana filogenetik bakımdan en yakınsayan *Pan* cinsine (*genus*) ait türler olduğunu ise hatırlatmaya gerek yok. Dolayısıyla insan yavru-
ruları olarak her iki bileşenin de, belki üçüncüsü de dâhil olmak üzere, taşıyıcısıyız.

Mezkûr önermenin geçerli olduğu (olması gereken) yegâne saha, adli bilimlerdir, kriminolojidir, çocuk mahkemeleridir. ‘Adli psikiyatri’, nitekim, evveleminde bir pediatrik psikiyatri başlığıdır. Bunun böyle olması, ve hatta ülkemizde bizatihi pediatrik psikiyatriden (1960’lar) önce kurumsallaşmış oluşu, adetâ devletçi garantörlüğün damgasını bir başına alnında taşır: Başka pek çok şey gibi mutata bir malûl doğum hikâyesidir.

Psikiyatrinin sözü geçmişken, bir parantez açalım: Genel tababette, klinik bilimlerde ise çocuğun bir ‘erişkin minyatürü’ olmadığı nosyonunun belletilmesi alışkanlığı görece yeni sayılır. İpuçları çok eskilerde (Hippokrates, Celsus vd.) eşelenebilirse de, bugün takriben yirmi altı bilim-dalını ihata eden ‘pediatri’nin (çocuk sağlığı) kurumsallaşması, muhtariyetini elde etmesi (ABD) 19. yüzyılın son çeyreğini beklemişti. O günden bugüne ise çocuk, bir “erişkin minyatürü” olmaktan kurtulabilmiştir. Bu anlamda tıbbî gelişmelere prim vermekte haklısın. Yine, Jean Piaget’den beri teslim edilebileceği üzere çocuk, kişisel ve özgün bir anlam dünyasını ve yer yer iradî bir dürtüselliği

haiz bir organizmadır. Piaget'ye göre çocuklar, dünyayı anlamak için, deneyimlerle bizzat elde ettikleri kendi kavramlarını gene bizatihi dünyaya yüklerler. Bilgi, ilişkide olunan sosyal ve fiziksel çevreden dosdoğru alınmaz; çocukta baskın, ve de kapasitesi değişken olan zihinsel yapıya göre işlemiden geçerek oluşur. Kavramlar, böylece, artan deneyimlerle birlikte karmaşık görüşlere dönüşür... Ezcümle çocuk, dünyanın pasif alıcısı konumunda değildir; bilâkis bilginin kazanılmasında aktif bir rolü vardır. Bizzat eylemlere girişerek çevresini keşfeder ve bir şeyler öğrenir. Belki tam da o nedenle çocukluk travmaları, tanımı gereği birer 'örselenme' olduğu ölçüde, geri kalan ömürdeki (artçı) yankıları itibarıyla korkunçtur. Uyum bozukluğuna, yeniden yaşantılama (*reenactment*) tahribine, kırsırdöngü hâlinde sosyal etiketlenmeye ve ayrımcılığa/dışlanmaya yol açar. Telifisi zordur. Değil mi ki teşhisi, dile gelmesi dahi neredeyse olanakdışı iken. Nitekim Giorgio Agamben'de de gündelik yaşam, deneyime tercüme edilemez. Agamben dil olan (eklemlili bir dil; *logos*) ile dil olmayan (çıplak ve biçimsiz ses, saf dil; *phone*) arasındaki geçişliliği sorgularken, önce dilsel deneyim alanının ve ardından da insanî deneyim alanının açılışı üzerine, "bir sınır" üzerine eğilir. Saf dil ile insan dili, göstergesel ile anlamsal arasındaki sınırdaki, bu belirsizlik alanında *çocukluk* durmaktadır. Tabii bugüne bugün, televizyon ve enformasyon teknolojileri, *teknopoli* (N. Postman) ve çocukluğun yitimi, "dijital dünyanın yerlileri" olarak çocuklar, "çocuk yaşlılığı" ve yetişkinlikle çocukluk arasındaki sınırların erozyonu, vd. yeni meseleler, çok sayıda yeni tartışmayı da tetiklemektedir. Hatta bununla birlikte, anımsıyorum ki Richard Sennett, bir yerlerde, çağcıl emek piyasasında "çalışanların çocuklaşması"ndan söz ediyordu; sebepsiz hiddet krizlerinden, çocuksu kıskançlıklardan, beyaz yalanlardan, küçük intikamlardan ve hilekârlıklardan, başkalarının musibetine veya düşüşüne sevinme (*Schadenfreude*) gibi hissiyatlardan bahsediyor ve bunu işyerindeki yönetim sistemleri (verim ve performans denetimi, takip/izleme, hiyerarşi, prim sistemi, kalite politikaları, mekânsal düzenleme vd.) düzeneği eliyle özsaygının ve bireysel otonominin zedelenmesi ile, ofis ortamındaki yeni işyeri zorbalıkları ile ve nihayetinde "karakter aşınması" diyeceği şey ile ilişkilendiriyordu... Son olarak, Foucault'da

çocukluğa (veya sözcğelimi, kadınlığa) dair özgül bir fasıl var mıdır, doğrusu bilemiyorum. Bu uzunca gezintiden sonra sanırım bıraktığın yere, Xavier Bichat'ya dönebiliriz.

A. Yıldırım: Bichat, Foucault'dan evvel Arthur Schopenhauer tarafından vurgulu bir biçimde zikredilir. Buna göre Schopenhauer "tasarım olarak dünya"yı iki zorunluluğa ayırırken uzam ve zaman kalıpları olan nesne ile, algılayan varlık olan bütün ve bölünemez özneyi esas alır. Buna göre algılayan özne ortadan kalktığı zaman tasarımı da kalmaz. Ancak bu klasik ayrımı, öznel olan ile fizyolojik olanı, optik ve insan bedeniyle ilgili gelişmeler sayesinde, birleştirir. Bunu Bichat'ı takip ederek yapar. Çünkü bir yerde "Bichat'nın, kendi felsefesini fizyolojik olarak doğruladığını" ileri sürer. Farklı organlarda bulunan ancak dokuları kıyaslanabilen yapılar üzerine odaklanan Bichat, görünüşleri ve yaşamsal nitelikleri ayrı olan birtakım dokular tanımlar (ve sen de iyi bilirsin ki *histolojinin* kurucu simâsıdır). Bichat bu dokuların yapılarını, yaşamsal özelliklerini, yanıt verme yeteneklerini ve anormalliklerini tarif eder. Hastalıkların, organların lezyonlarından ziyade belli dokuların lezyonları olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Yani Bichat'da hastalıkların kaynağında bulunan esas faktör, vücudun tamamından ziyade "bazı organlar ve onların dokuları"dır. Bichat'nın "Bir kadavra açın," ilkesi ve dokular üzerine çıplak gözle çalışması sayesinde klinik bakışın görme rejimini doğrudan bedeninin en ince noktalarına kadar işler. Bu, bedeninin harita biçiminde görülmesine olanak tanır ve bedeninin bir organizasyon gibi formüle edilmesini sağlar. Bu haritada yaşamın içindeki ölüm haritalandırılır. Bununla, yine senin de iyi bildiğin gibi, patolojinin farklı bir gözle değerlendirilmesi neticesinde klinik tıbbın temelleri atılmış olur. Bir parantez açmak istiyorum. Hasta-doktor ilişkisinin fenomenolojisinden bahsederken onun, bir dolayısıyla yani medikal bakışın uzamıyla anlaşılması gerektiğini söylemiştim. Çünkü yıllarca hastanın başında notlar alınır; ne ki bir dizi karmaşık fenomenlerden oluşan semptomlar gözlenir ve iyileştirmek üzere müdahâle şansı olmaz. Ancak bir neşter vurduktan sonra belirsizliklerin kısa bir zamanda açıklığa kavuştuğu görülür. Buna *medikal bakışın müdahâlesi* denilebilir. Çünkü Bichat'nın bakışı, yaşamın içindeki patolojiyi/

arızayı, yani ölümü açıklığa kavuşturmaktadır. Bakışın müdahâlesine ilişkin olarak, bu noktada, *Kliniğin Doğuşu*’ndan bir alıntı yapalım: “Ölüm hâlinde, klinik hekimlerin çoğu son ve en kesin sonuca götüren mercii bakışa saklıyordu: Vücudun anatomisi. Sözle bakışın bu düzenli çarpışması içinde hastalık, yavaş yavaş doğruluğunu, görmeye ve duymaya teslim ettiği doğruluğunu dile getirir ve normalde tek bir duyusu olan metin, yadsınamaz bütünü içinde, ancak iki duyuyla oluşturulabilir: Bakan ve dinleyen duyularla.” Bunun yanında Bichat’ın *yaşam* için formüle ettiği “ölümüne karşı direnç” ilkesi, klasik ölüm anlayışını değiştirmektedir. Çünkü bir kırılma ânı, bölünmez bir olay olmaktan ziyade yaşamla eşzamanlı; tikel ve tekil ölümler söz konusudur. Foucault’ya göre Bichat’ın yaptığı, ölüm kavramını ayırlamaz, kesin ve telafi edilemez bir olay gibi görüldüğü mutlaklıktan çıkararak görelî hâle getirmektir. Onu detaylı ölümler, kısmî ölümler, yavaş yavaş ilerleyenler ve ölümün ötesinde bile tamamlanamayacak kadar yavaş ölümler şeklinde bölüştürüp yaşam içinde ortadan kaldırmıştır. Ayrıca ölüm, yaşama pozitif bir doğruluk verecek tek olasılıktır. Senin de değindiğin o canlının mekaniğe ya da kimyasala indirgenemezliği, yaşamla ölümün temel ilişkisine oranla ikinci sıradadır. *Vitalizm*, işte bu ölümcüllüğün temelinde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle bu görelîlik ve kısmîlik, yine *Kliniğin Doğuşu*’nda adı geçen Morgagni’nin de ağırlık verdiği gibi medikal ilgi, hastalıkların belirtilerinden hastalıkların yerlerine doğru kayar. Hastalığın belirtisi veya semptomlar kümesi, *topos* ile ikâme edilir. Yani fizyolojik hastalık teorisi olan hastalığın bütün organizmanın anormal bir koşulu oluşundan; ontolojik hastalık teorisi olan hastalığın, vücudun bir bölgesinde yer etmesi olgusu geçerli olmaya başlamıştır. Toparladığımızda, doğal bilimlerin (doğa bilimleri) yerine canlılar bilimi konulabilir. Çünkü doğal ölüm denilen şeyin yerini dokunun, hücrenin, organın yani canlının kısmî ölümü alır. Bichat’da doğa bilimlerinin “değişmez, çeşitlenmez ve aynılığına” karşın canlıların “değişebilir, istikrarsız ve düzensiz” niteliği söz konusudur; aynı şekilde yaşamsal yasaların da (doğa yasalarından ayrı olarak), nesnelerinden ötürü “değişebilir, düzensiz ve istikrarsız” oluşuna işaret eder. Bu durumda belirsizliği bertaraf etmenin yolu, bir tertibat kurmaktır. Bu da medikal bakışın aynı zamanda medikal iktidarı doğurduğunu gösterir.

Medikal olan ile siyasal olanın bir arada olduğu medikal iktidar, bir dönem Avrupa'nın farklı kentlerinde kurulan Genel Hastane sistemi eliyle, ekonomi-politik nedenlerden ötürü, toplumsal topografyayı düzenlemek için üretime katılmayan yoksul, evsiz, deli, fahişe ve sâir grupların kapatılmasıyla toplumsal uzamın düzenlenmesi sağlanmıştır. Daha sonra bu sistemden elde edilen kâr, zararından fazla olduğu için başka bir amaçla kullanılmaya başlamıştır. Yani bu hastaneler, delilerin iyileştirilme yerleri olmuştur ki, buna katkı sağlayanlar ilk etapta İngiltere'de William Tuke ile Fransa'da Philippe Pinel olmuştur. *Bicêtre*'deki mesaisinin ardından yaşamının son otuz yılında *Hôpital de la Salpêtrière*'de başhekimlik yapmış olan Pinel, *traitement moral* denilen “ahlâkî iyileştirme”yi esas alır; psikiyatrik hastaların kafesler veya zincirler ile insanlık-dışlaştırılmasına itiraz eder. Hastaların aileleriyle iyileşemeyeceğini ancak “tam tecrit edilmiş hastaların” daha kolay iyileşebileceğini savunur. Bununla, iyileşmenin ancak yalıtım yoluyla gerçekleşebileceğini ileri sürmüş olur. Çünkü ancak bu yalıtık mekânda, profesyonel destekle uysal olmak mümkün olabilir. Emil Kraepelin'den bir asır önce ilk nozografik kavramsallaştırmalara imza atarak modern psikiyatrinin zeminini de kurmuş olan Pinel'in (yani sisteminin) bakışı, delilik tarafından tanımlanmış olan dış yüzeyin ve sınırı bulunmayan mekânın içinde rol oynar. Delilik kendi kendini gö-rerek, kendi tarafından görülmüş olacaktır. 1792'de, York şehrinde, ‘ahlâkî iyileştirme’ye paralel uygulamalara sahne olmuş *The Retreat*'i kurmuş olan William Tuke'un da, hastanesini, hastanın etrafında bir ‘aile ortamı’ ambiyansı yaratacak şekilde dizayn etmesinin ve onu “insanca ve müşfik bir ortam” olarak tasvir etmesinin arkaplanında, hastanın sürekli olarak bir ahlâkî ve sosyal kontrole tâbi tutulması hedefi yatıyordu ki bu bir manevî kuşatmadır. Buna karşın *bakış* ve *uzam* ekseninde bir fark da açığa çıkar. Tuke'un önemsedığı bakış, “deliyi deliliğinin en az hissedilir işaretleri içinde bitkin düşürünceye kadar izlemenin, deliyi akılla, gizlice eklemeleştigi ve ondan kopmaya henüz başladığı yerde takip etmenin yolunu aramak zorunda” olmasıdır. Çünkü “o yalnızca *bakılan*’dır; akıl âlemine yeni gelen, son gelen kişi gibidir [ve] Tuke, bu bakış uygulamasının çevresinde koskoca bir törensel yapı kurmuştur.” Burada kıta ile ada, yani Kıta Avrupası

ile Anglo-Saksonlar arasındaki paradigmatic farkı da görmek mümkündür (dahası, psikanalizin Kıta'da ortaya çıkması da bununla ilişkilendirilebilir). Buna üzerinde durulması gereken bir not daha ilave edeyim: Sen de bilirsin ki anti-psikiyatri, köken itibarıyla Anglo-Sakson dünyasında şekillenmiştir; Foucault ise bir Kıta mahsulüdür. O hâlde Pinel ve Tuke'un zihniyetleri farklı olsa bile, bu iki yaklaşımın birleştirici ögesi doktorun varlığı ve yükselen bakışında yatar. Doktorun varlığı ise bilgiden ziyade, yeni bir ahlâkî ve hukukî yapılanma temelinde perçinlenmiştir. Toparlanırsa, Pinel ve Tuke'un pratiğinde karşımıza çıkan "filantropik psikiyatri", kapatılma ve ıslahın ('türdeşleştirme') inceltilmiş araçlarla sürdürülmesinden ibarettir. Hem baba, hem de yargıç olarak doktorlara ve onun dolaysız otoritesine emanet edilen deli, giderek radikal bir yabancıya dönüşür ve bu da modern öznenin algılayışından gözetlemeye uzanan bir bakış rejiminin ağına denk düşer. Yani delilik, rasyonalitenin *topos*undaki yerini almıştır. Akıl, delilik üzerindeki iktidarını kurmuş, *makûlleştirmiş* ve düzenin sürekliliği adına *normal* perçinlenmiştir. Deli, normalin yüzeyinden dışlanırken arşiv mekânına itilir. Söylemsel ifadeler, toplumsal normatifliği pekiştiren düzlemde dağılırlar. Buna göre politik düzendeki herhangi bir işleyişin dayanağı, tıbbî söylemin uzamına karışmaktadır. Anormalin arşivlenmesine karar veren tıp, aynı zamanda normal için yeni bir ufuk açar ve bu ufuk, medikal bakışın iktidar ufkudur. İleri sürülen ve sürülebilecek her türlü itirazlara karşı bir değerlendirme parantezi açtıktan sonra meseleyi *panoptikon* ile ilişkilendirip bağlayacağım. Yaygın olarak Foucault'ya yöneltilen eleştiri, Fransa başta olmak üzere Batı Avrupa ülkeleri üzerinde durması; etkisinin ise her yerde tartışılmasıdır. Birincisi, Avrupa fikri ve yer yer merkezi yapısı, bu etkinin ülkeler arasında olmasına olanak sağlar. Örneğin yaklaşık olarak üç haftalık bir programında gittiği Japonya'da, ele aldığı konularla ilgili olarak ona yöneltilen soruları, "burada nasıl olduğunu bilmiyorum ancak Fransa'da şöyle oluyor" şeklinde yanıtlamıştır. Ancak küreselleşen bir dünyada bu tarz soruların bir anlamı kalmamaktadır. Örneğin *Son Samuray* filmi (2003) modernleşmeye geçişi anlatırken Batı'dan alınan askerî teknoloji ve değişim mantığının yerleştirme biçimlerini anlatır. İkinci bir nokta ise, ilkinin des-

tekleyecek niteliktedir. O da hastane, klinik, laboratuvar gibi medikal işleyişin merkezinde bulunan yerlerin özellikle Fransız Devrimi'nden sonra dönüşüm geçirmesidir. Bu dönemde stetoskopun mucidi olan Laënnec, nefes sesi yoluyla bronşit, zatürre, tüberküloz gibi klinik ve patolojik tanımlamalarda bulunmuştur. *Klinik Eğitim Üzerine* metniyle Pierre Louis de semptomların (hissedilen) yerine işaretleri yani hekimin ortaya koyduğu bulguların (*sign*) öneminden bahseder. Bununla Laënnec ile Louis, canlılar ve ölülerdeki işaretleri kaydediyorlardı. Bu sayede değişken ve öznel olan semptomdan, sürekli ve nesnel işarete geçildiği görülür. Bu anlamda hastalıklar, gerçek şeylerdir. Bunun yanında Bichat'dan etkilenen F.-J.-V. Broussais'de, hastalık ve sağlığın niteliksel olarak farklı olmadığı görülür. Bu gelişmeler, tıbbın Fransa'nın dışına yayıldığını gösterir. Ayrıca bir diğer nokta, Fransız Devrimi'nde yığınla ölen insanların cesetlerinin kadavra niyetine kullanılmasıdır (Walter Benjamin'in şu önemli sözünü hatırla(t)mak gerekir: "Hiçbir kültür belgesi yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi de olmasın"). Fransa'daki bu gelişmeler, Kuzey Amerika ve Avrupalı tıp öğrencilerinin ilgisini çeker. Buradan aldıkları eğitimle, özellikle 1840'larda Londra ve Viyana'da, kendi ülkelerinde hastane temelli bir sistem kurarlar. Böylelikle mikroskop, laboratuvar ve klinik yoluyla yayılan medikal etki, Avrupa'nın pek çok yerine yayılır. Nitekim daha sonra akademilerin kurulması, sempozyumların (asıl anlamından farklı olan tıbbî karşılığı olmalı) yapılması bunun sürekli hâle getirilmesine dönük çabalardır. Örneğin bugün Hacettepe veya Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi'ndeki bir doktorun izlediği metodların temelleri en az 150 yıl öncesinde Fransa'da yapılmıştır. Bu durumda buradaki doktorun ifade birlikleri ve söylemsel oluşumları, bu kanalın devamı niteliğindedir. Yani Foucault'nun yalnızca Paris hastaneleri ve hekimleri üzerine yoğunlaşması, uzamsal açıdan sınırlı bir çalışma yanılığı yaratmamalıdır (eserine ilişkin başka bir sınırlılığa, zamansal-tarihsel sınırlara işaret ediyordu ve "[bu denemenin] tarihsel dayanağı sınırlıdır, çünkü sonuç olarak tıbbî gözlemin ve yöntemlerinin gelişimini en fazla yarım yüzyıl boyunca inceler" diyordu). Kısacası, dönemin Paris'i demek Avrupa demektir. Bu, tıbbî etüdler için olduğu kadar kültür, sanat, sosyal yaşam vd. için de geçerlidir. Bunun için

Stefan Zweig’ın derli-toplu bir bakış sunan *Dünün Dünyası* adlı otobiyografisini önerebilirim; günümüzü anlamaya yardımcı olabilecek önemli bir kaynaktır. Sanırım epey yol aldıktan sonra ‘Foucault’nun ele aldığı meselelerin taşıdığı ehemmiyet, Batı düşüncesinin epistemeleri içerisinde anlam bulmaktadır’ diyerek bir nokta üzerinde durabiliriz. Bu nokta uyarınca konuyu bağlamak adına Foucault’nun kliniğe dair ortaya koyduklarına, delilikle ve akıl-dışılıkla ilgili yaptığı çalışmaların kaynaklık ettiğini söylemeliyim.

Ö. B. Demir: Parantezde zikrettiğin Benjamin’den mülhem bir derkenar düşmek istiyorum. Batı-merkezli veya Avrupa-merkezli bakışın sakıncaları açık. Bu mesele yeterince eşelendi. Oryantalizm ve kolonyal/post-kolonyal düşün ve eylem dünyası muazzam bir külliyat olarak karşımızdadır. Öte yandan, girişte andığın Foucault-Chomsky tartışmasında, üstelik de vaktiyle tekmil külliyatını okumaya yoğunlaşmış biri olarak, Chomsky’yi daha çok önemsedığimi itiraf etmeliyim (özellikle de sınırlılıklarının farkında olan, her şeyi kapatıp mühürlemeyen bir Kantçı kavrayışı seslendirmesiyle). Doğru, Kantçı “evrensel”in sakıncaları ve tekinsizliği açıktır. Örneğin, Étienne Balibar’ın bir söyleşisinden (*Le Monde*, 9 Şubat 2017) alıntıyla tanık olalım: “Evrenselcilik ve ırkçılık zıtlarının ortak kaynağı, en iyi temsilcilerinden biri Kant olan burjuva modernliğinin imâl ettiği hâliyle insan türü fikridir. Kant hem insan kişisine kayıtsız şartsız saygının teorisini, hem de ırkların kültürel eşitsizliğinin teorisini nasıl olabiliyor? En derin bilmece, hatta muamma buradadır.” Yine, ırk meselesinin felsefe tarihinde ve filozoflarca nasıl ele alındığına dair kışkırtıcı metinleriyle bilinen R. Bernasconi de, bedenin ırklaştırılmasının felsefi sürecini Kant ile başlatır. Bir söyleşisinde şunu diyecektir: “Kant’ın sürekli barış fikri ve kozmopolitan bir tarih fikri ile ırkla ilgili fikirlerini bağdaştırmak, çok büyük bir sorundur.” Devamında ise ekler: “Ve bana öyle görünüyor ki, Kant’ın kozmopolitanizm üstüne fikirleri ile ırka dair fikirlerinin uzlaşabileceğini düşünebilmesinin mümkün bir yolu da onun bir gün geriye yalnızca beyaz insanların kalacağını düşünmesidir.” Buna koşut şerhler, Hegel ve Haiti Devrimi meselesi özelinde de düşülmüştür. Nitekim “Batı metafiziği” denen şeyin sö-

kümü de, süreklilik arz eden bir sistematik istikrarla devre-dışı bırakılmış olan ‘başka’nın devreye sokulmasıyla gerçekleştirilebilmiştir. Böyle olmasına böyledir de, bir asgarî evrensellik ufku olmadan yürümek de alabildiğine güçtür ve nitekim felsefe, hele ki bilim evreninde (*domain*) öyle görünüyor ki başka bir yol-yordam henüz icat edilmedi. O kadar ki Foucault’nun kendisi dahi bundan kaç(ın)amamıştır. Bunun kendisi ise gerekirci (*deterministik*) veya tözcü bir atfı barındırmaz; tüm bir gezegen tarihine yayılmış hegemonik asimetriyi soruşturan *Tüfek, Mikrop ve Çelik*’te (Jared M. Diamond) icra edildiği gibi tarihseldir, değişkendir ve iktisadî coğrafyayı da içine katan çok-yönlü bir bileşkedir. Magazinel ve kışkırtıcı bir detayla bu notu kapatayım. Hiç unutmuyorum ve hâlen gülümseyerek anımsıyorum: Mehmet Ali Kılıçbay, 1990’larda müdavimi olduğu açık oturumlardan birinde, “Osmanlı’da felsefe yoktur; bütün bir Osmanlı tarihinde, Kant’ın ‘*numen-fenomen*’ ayırımından haberdar olan bir kişi varsa, ben bildiğim her şeyi unutmayı hazırım,” demişti. Klinik bakış ve *panoptikon* ilişkisi üzerinden devam edelim isterim.

A. Yıldırım: Klinik bakış, temelde, medikal tertibatın düzenleyici ve organize edici söyleminin yükünü taşır. Foucault’nun belirlediği iktidar biçimleri olan egemen iktidar, disipliner iktidar ve pastoral iktidar ayırımında, söylemsel olan daha çok egemen iktidarla ilişkilendiriliyor. Üzgünüm ama disipliner iktidar ile egemen iktidarın da birbirinin içinde işlediğini söylemem gerekecek. Örneğin Hitler’in arı rıkkı yaratmak için beden(in) politikası denilen şeyi (*politics of body*), yani hem egemenliğin hem de tek tek ona tâbi olanların bedeninin korunması ve güçlendirilmesine yönelik bir birliktelik tesis etmek istemesi gibi. Analoji kurmak gerekirse, matematik ile geometri arasındaki farkı düşünelim. Geometriyi anlaşılır kılmanın yolu matematiktir. Egemen iktidar ile disipliner iktidarın ilişkisinin de böyle olduğu kanaatindeyim. Buna göre *Kliniğin Doğuşu*’ndaki medikal bakış ile gözetleme sistemi olan *panoptikon*, yaşam-beden aralığında ilişkilendirilebilir. Bu ilişkinin koşulu ise, iktidardır. Klinik bakış ile hâzır-nazır bakışın ilişkisi için biraz da *panoptikon* boyutuna değinerek meseleyi nihayete erdirelim artık.

Panoptikon, yaygın olarak sanıldığının aksine Jeremy Bentham değil, mühendis olan kardeşi Samuel Bentham tarafından tasarlanmıştır. 1784 yılında Samuel, esasında bir gemi inşa mühendisi olarak çalışmak amacıyla Potemkin'in Chicheff'deki malikânesine gider. Malikânenin temel işlevi Karadeniz'deki donanmaya destek olmaktır, ama tersane ile ilintili imalâthanelere ek olarak Cricheff'de cam imalâtı, çelik imalâtı, dericilik, damıtılmış içki imalâtı, bira imalâtı gibi birçok başka endüstriler veya üniteler de bulunmaktadır. Samuel çok sayıda Rus köylüsünün çalıştığı malikânenin tüm yönetiminin sorumluluğunu üzerine alır. Bu sıralarda, aynı zamanda bir mucit ve bir mühendislik dehası da olan Samuel Bentham, merkezî denetim ilkesine dayanan ve bu sayede çok sayıda işçinin denetim altında tutulmasını sağlayan "panoptikon"u tasarlar. Daha sonra Jeremy, bunun bir hapishane sistemi olarak uygulanabileceğini ifade eder fakat başarılı olamaz. Foucault, hapishane türü biçiminde irdelemişse de bana sorarsan bir kent formu olarak (da) okunabilir bu. Çünkü "*surveillance*" (Fransızca karşılığıyla kullanılır; *sürveyans*) denilen gözetleme, ki İngilizceye de olduğu gibi girmiştir, özellikle askerî, siyasî, ekonomik, demografik, mimarî, coğrafi ve bilimsel işlemlerin yürütülmesinde önemli bir rol oynamıştır (ki yine anımsıyorum, "halk sağlığı" literatüründe bugün hâlen sık geçen bir kavram olduğundan bir ara söz etmiştim). Özellikle de güvenlik amaçlı faaliyetlerin yürütülmesinde önemli bir paya sahiptir. Bir form olarak *panoptikon*, Zygmunt Bauman ve David Lyon'un *surveillance* ile ilgili tartışmalarına da dayanarak, "ban-optikon" (Didier Bigo), "sinoptikon", "polipanoptikon", "post-panoptikon" ve de Manuel DeLanda'nın her şeyi kaydeden sistem olarak öne sürdüğü "panspektron" gibi çeşitlemelere konu olmaktadır. Buradaki kasıt, kamusal düzenin tesisi ile buna tehlike oluşturulacağı düşünülen söylemsel olan ve olmayan şeylerin denetlenmesi, kontrolü, kısaca sevk ve idaresidir. Bu durumda klinik bakış ile *surveillance*'in kesiştiği noktalar olarak, kentin uzamsal düzeninden kurumların biçimlenmesine, cinselliğin kontrolünden çocukluğun denetimine dek bir dizi yapılanmadan söz edilebilir. Aklıma ilk etapta gelen şey, Martin Jay'ın Çağdaş Fransız Düşüncesinde Görmenin Karalanması [*The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*] adlı

eserinde Foucault ve Guy Debord'u bir başlık altında ele alması ve orada "Bakışın İmparatorluğundan Gösteri Toplumuna" şeklinde bir betimleme izlemesidir. Bu, daha önce de gösterdiğim gibi, Rousseau-Bentham hattıyla ilgili bir olgudur.

Sürveyans meselesine eğildik. Buradan "halk sağlığı"na uğramak gerekir. Foucault, Brezilya seminerlerinin ilkinde (1976) Ivan Illich'in görüşlerini eleştirirken II. Büyük Savaş sonrası yayımlanarak yürürlüğe giren *Beveridge Eylem Planı*'ndan bahseder. Plan, yaşam hakkından öte daha karmaşık bir hak öngörüyordur: "Sağlıklı yaşam hakkı". Bu plan vasıtasıyla devlet, sağlık hakkını üstlenecektir. Bu yeni bir şeydir; çünkü yirminci yüzyılın ortalarına kadar devletler bu tasarrufu çalışma gücü, üretim kapasitesi ve askerî güç çerçevesinde ulusal fiziğin sürekliliğini korumak adına kullanmıştır. Ancak ondan sonra (ırkçı olmamak kaydıyla) devlet tıbbının hedefleri, en azından ulusal bir ölçekteydi. Diğer taraftan bu planla birlikte sağlık, devletin hizmetine değil ama onun ilgi nesnesine dönüşür. Bireylerin faydası öne çıkar. "Kişinin sağlıklı olarak bedenini sürdürme hakkı" devletin bir etkinliğine dönüşür. Formüle edilirse "devletin hizmetinde sağlıklı birey" kavramı yerini "sağlıklı bireyler için devlet" kavramına bırakır. Bununla birlikte sağlık, devletin makro-ekonomik muhasebesine girer. Bu gelişme, sağlık ile iktidarın ufuklarını tam anlamıyla birleştiren bir uzam kazanır. Artık sağlıkla ilgili olan bir unsur aynı zamanda toplumsal düzenle ilgili bir şeye dönüşürken, medikal söylemin taşındığı zemin aynı zamanda politik bir çerçeveye kavuşur. Sağlık da tıbbî tedavinin bir nesnesi hâlini alır ve tıbbî tedavi de hastalıktan öte, bütün yaşamı kuşatan bir ilişki tarzına dönüşür: Temiz su, konut koşulları, kentsel yaşam biçimleri gibi düzenlemelere tıp müdahil olur. Bu durumda tıp, düzenleyici ve şekillendirici bir sosyal otorite; hava, su, arazi, kanalizasyon gibi hastalıktan farklı olan alanlarda görülen bir müdahâle alanı; bilgilerin kaydedildiği, toplandığı ve istatistiksel karşılaştırmanın yapıldığı medikal yönetimin mekanizmasına dâhil olan alan olarak hastane gibi geniş bir skalada örgütlenmiştir. Bu da toplumun hastaneleştirilmesi olarak karşımıza çıkar. O nedenle, bütün bu dökümden sonra, çağdaş bir tıp branşı olarak "halk sağlığı"na ilişkin görüşlerini ifade etmeni istiyorum.

Ö. B. Demir: Rudolf Virchow'un (1821-1902) meşhur bir sloganı vardır: "Tıp bir sosyal bilimdir ve politika da, geniş ölçekte, tıptan başka bir şey değildir." Anımsıyorum, meşhur *Patch Adams*'ta da (1998) benzer izlekler bol miktarda işleniyordu. Dahası, Che Guevara da bu minvalde cümleler sarf etmiştir; o ki daha gençlik yıllarında motosiklet turuyla Latin Amerika'yı baştanbaşa dolaşırken bu prensipte karar kıldığını biliyoruz. Che'yi en çok etkileyen seyahatlerden biri, arkadaşıyla birlikte kaldığı San Pablo'daki cüzzam hastanesidir. Bu hastanedeki hastalarla haftalarca vakit geçirirler. İnsana, insanlığa sonsuz bir sevgi ve bağlılık besleyen o yılların genç devrimcisi olarak Ernesto, orada tanışmış olduğu ve ölmek üzere olan yaşlı Maria'ya bir devrim sözü de verir. Bir keresinde o yıllara ilişkin şöyle söyleyecekti: "[Ö]ncelikle öğrenci sonra da doktor olarak gezdiğim için sefalet, açlık ve hastalıkları yakından gördüm. Birinin çocuğunu imkânsızlıklardan dolayı iyileştirememenin acizliğine, mütemadiyen sürmekte olan açlığın ve sefaletin yarattığı acıya, artık bir babanın çocuğunu kaybetmesinin bile tıpkı Amerika vatanımızın ezilen sınıflarında da pek çok kez yaşandığı gibi önemsiz bir kaza olarak görüldüğüne şahit oldum. Ve artık o dönemde gözüme meşhur bir araştırmacı olmak veya tıp bilimine ciddi bir katkıda bulunmak kadar önemli gözüken başka şeylerin olduğunu görmeye başladım: Bunlardan biri de bu insanlara yardım etmekti."

Dönelim: Virchow'un bununla kastettiği, sağlığın sadece biyolojik ya da genetik belirleyicilerle değil, çok daha geniş sosyo-ekonomik belirleyicilerin (*determinants*) bir sonucu olarak tanımlanması gerektiğidir. Diğer deyişle, sosyal ve ekonomik koşulların sağlık, hastalık ve tıp uygulamaları üzerinde derin etkilerinin bulunduğunu ve toplumların sağlığının son tahlilde bir "sosyal mesele" olduğunu ifade etmektir. Bu anlamda sağlığın geliştirilebilmesi için de politik-reformist bir aksiyon çağrısıdır. Ne ki Virchow'da bu, onun *patofizyolojik* verimlerine de sirayet eder. Örneğin, şöyle bir ifadesini yakalarız: "Beden, her hücresinin bir yurttaş olduğu bir hücreler devletidir. Hastalık da yalnızca, dışsal kuvvetlerin etkisiyle yurttaşlar arasında patlak veren çatışmadan ibarettir." Bunu, 18 ve 19. yüzyıl Almanya'sındaki polis biliminin (*Polizeiwissenschaft*), tıp polisinin (*Medizinalpolizei*)

ve giderek devlet tıbbının (*Staatsmedizin*) ortaya çıkışıyla bağlantılı okumak ve o arada tıbbî meselelere kamusal müdahâle düşüncesinin, nihayet başlıbaşına bir biyopolitik kurumsallaşma olarak kamu hijyeninin gelişimiyle bağlantısını kurmak, evet, düşünsel anlamda meşrudur ki, Foucault bunu Brezilya seminerlerinin ikincisinde “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” başlığı altında kotarmıştır. Öznelerinin refahını temin ve tahakkuk ettirmek amacıyla devletin erkini bilemesine yönelik kuram ve çözümler bütünü bu kavramlar çerçevesinde ele almıştır. Mezkûr toplumsal tıbbın öncü ismi Johann Peter Frank’tır (1745-1821). Ona belki bir ismi daha, “Aydınlanmanın hekimi” olarak da lanse edilen ve hemen her tıbbî konuda oldukça ilginç eserleri bulunan (Foucault’nun da ‘mastürbasyon ve sapkınlık’ meselesinde hassaten zikrettiği) Samuel-Auguste Tissot’yu (1728-1797) da ilave edebiliriz. Buradan giderek sosyal fizyoloji veya patoloji, sosyal hijyen, sosyal terapi gibi branşların ortaya çıkışı açıktır. Dahası, bugüne bugün halk sağlığı disiplininin olmazsa olmaz eşleniği “biyoistatistik”tir. Etimolojisi ile sicili yeterince (*Statistik/Staat-State*; yani “devlet” sözcüğü ile kökteş olmak üzere, “duran, verili/var olan, değişmeyen, bâki olan, kalan”) ortada olan istatistik, “nüfus” kavramı dolayısıyla biyopolitik bir görevi yerine getirir; siyasal iktidarın merkezî kapasitesinin oluşumu ile bu iktidarın yayılımı arasında bir köprü vazifesindedir: Foucault onun devletten topluma yönelen *pozitif* bir siyasal teknoloji olduğunu bildirir. Bu görüş de meşruiyet kesbeder. Ne var ki, çoğunluğu reformist de olsa, bütün bu (aşağıda sayacağım) yaklaşımlarla birlikte (veya sayesinde) Keynesyen refah devletinin işçiler, emekçiler veya genel itibarıyla yoksullar indinde kısmî faydalarının olduğunu (veya üretildiğini) yadsımak kategorik bir saçmalık olur. Bu birikimi sıfırlayamayız. Toplum sağlığı bahsinde daha iyisi henüz icat edilmediği için de, topluma ilişkin asgari kaygı güden herhangi bir hekimin buna gönül indirebileceğini zannetmiyorum. Başta yoksulluk ve eşitsizlik olmak üzere yaş, etnisite, eğitim, gelir düzeyi, işsizlik, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği, sakatlık, evsizlik, cezaevi, çocukluk ya da mültecilik/göçmenlik konumu gibi sağlığın “sosyal belirleyicileri” (*social determinants*) yadsınamaz ve bunu iyileştirmeye gayret etmek ille de bir tür sosyal mühendislik faaliyeti anlamına gelmez. Nitekim Bryan

S. Turner da, bilhassa kronikleşmiş hastalıkların nedenleri içine toplumsal süreçlerin (istisnasız) sızdığına ısrarla dikkat çeker. Bu bağlamda hassas (*vulnerable*) ve dezavantajlı toplumsal kesimlere dikkat kesilmeyi öngörür. Bu bir hakikattir. Bunun taşıyıcılarından biri olarak Virchow, sınıflı toplumda yaşadığının ve bu gerçekliğin sağlık sorunlarının etiolojisini nasıl da ortasından kestiğinin ayırtındaydı. Dolayısıyla, fincanı 'katırlarını ürküttüğünü de biliyordu. Nitekim 1848 yılında, sağlık hakikatine ilişkin bu çelişkiyi şöyle ifade etmişti: "Biri sokakta insanlara, 'Berlin'de ölümlerin onda dokuzundan fazlasının nedeni tüberküloz ve tüberkülozdan ölenlerin de yüzde 80'i işçi sınıfından' dese, bu ajitasyon olmaz mıydı?"

Ne olursa olsun, ayırım koyarak başlamakta fayda var: Bir yanda halk/kamu sağlığı (*public health*), diğer yanda da sınırlarının ayırında olan bir toplum hekimliği (*community medicine*) vardır. Bu iki tabir bugün denk kullanılıyor olsa da tarihsel hatlarına bir refüj koymak elzemdir. "Halk sağlığı"nın, Viktoryen Britanya'daki süratli sanayileşmenin doğurduğu sağlık sorunlarına sosyal reformist bir tepki olarak doğmasında E. Chadwick'in 1842 tarihli ve *Emekçi Nüfusta Sıhhi Durum* başlıklı raporu başlangıç fişeği olarak addedilir. Yine, endüstriyel devrim tam da islim üstündeyken bir sanayici olan babasının işleri doğrultusunda çalışmak üzere İngiltere'ye giden Friedrich Engels'in orada, Manchester'da iki yıl boyunca işçilerin yaşam/idame/çalışma koşullarını ve diyet alışkanlıklarını soruşturduğu meşhur eseri (1845) de aynı periyoda denk düşer ve önemlidir. Bu uğurda, bir parantezle üzerindeki ölü toprağını silkelemek zorunda olduğumuz önemli bir isim daha vardır. Üstelik, Engels'ten yıllar önce İngiltere'de işçi sınıfının yaşam ve çalışma koşulları üzerine oldukça sistematik bir çalışmaya kalkışmış olması bakımından daha da önem kazanır. Bu bağlamda özellikle de *Bir Paryanın Yolculukları* (1833-34) ve *Londra'da Gezintiler* (1840) başlıklı çalışmalarıyla bilinir. Öyleyse kadın özgürleşmesi veya kurtuluşu ile işçi sorununu aynı potada eritebilmiş bir ismi, kısacası kadınların "proleterin proleteri" ve yurtsuz bir "par-ya" olduğuna işaret etmesiyle sivrilen Flora Tristan'ı (1803-1844) zikretmeliyiz. Buradan hareketle, vurgulanması gereken elzem bir husus daha vardır: Halk sağlığı tarihine bakıldığında, halk sağlığının "do-

ğuşu”, tarihteki ilk halk sağlığı yasasının kabul edilmesi ve de halkların sağlığında elde edilen global başarılar incelendiğinde, bunların hepsinin, Vicente Navarro’nun da altını sıkça çizdiği gibi, gerçekleştikleri dönemdeki sınıfsal savaşımalarla bir biçimde ilişkili olduğu görülebilir. Bu anlamda, Avrupa’daki 1848 ayaklanmaları, *Komünist Manifesto*’nun yayınlanması ile 1848 Kamu Sağlığı Yasası’nın kabul edilmesinin aynı yıl içinde gerçekleşmesi alelâde bir tesadüften ibaret sayılamaz. Dahası “sağlıkta eşitlik” gibi halk sağlığı aksiyolojisinin temel ilkeleri, halk sağlıkçılar veya biliminsanları tarafından üniversite kürsülerinde değil, daha 1848’de Berlin barikatlarında formüle edilmiş ve yine ilk kez halk sağlığı uzmanları tarafından değil, tam da sıradan emekçiler tarafından Paris Komünü’nde (1871) yaşama geçirilmeye çalışılmıştır. Devam edelim: Modern halk sağlığı görüş ve eğitiminin dünyaya yayılmasında ise Rockefeller Vakfı’nın I. Büyük Savaş sonrasındaki katkılarını görmek gerekir; o tarihlerden itibaren çevresel mücadele (*hijyen* yahut *hıfzıssıhha*) kapsamında büsbütün çıkmış, bir uzmanlık hâlini alarak teknokratikleşmiştir. Çok geçmeden sistemin kendini yeniden yapılandırmasına eklenmiş, geri tepmiştir. Hastalık ve sağlığın sosyoekonomik kurulumu/belirlenimi gerçeği giderek elenmiştir. Chadwick’te temsil bulan dar mühendislik anlayışı ile Pasteur’ün *germ* teorisinin (ve bakteriyoloji postulatının) mutlaklaştırılmasının getirdiği indirgemecilik, bu erozyondaki başlıca etkenlerdir. Chadwick ile W. Farr arasında 1839 yılında geçen o tartışmalı ihtilaf, bu hayırsız gidişatın menziline dair erken bir ipucu olarak kaydedilebilir: Yaygın hastalıkların oluşumu bahsinde, *vital* istatistiğin kurucularından da olan Farr, görece daha toplumsal-demografik bir perspektife sahiptir orada. Aynı doğrultuda A. Grotjahn figürüne ışık tutulabilir: Sosyal hijyenin önemini, sağlığın bir gereksinim ve hak olarak geniş kitlelerin erişimine sunulmasını savunmuş, kamu erkine bu yönde bir teknokratik sorumluluk yüklemişti. Lâkin üreme hijyeninden pratik öjeniye, ırk ıslahına geçmesi çok sürmedi; nasyonal sosyalizmin, Nazizmin entelektüel öncülerindendi. Bütün bu tarihsel yük bir yana, “toplum hekimliği”nin ise ilkin 1960 yılında kullanıldığı bildirilir. Daha *hümanitaryen* ve *heterarşik* (yatay sıradüzenli) bir içeriğe sahiptir ve bilebildiğim kadarıyla, toplum sağlığının

teknokratik kılınmasının ve bir uzmanlık branşı olarak “halk sağlığı”na mihlanmasının karşısındadır. Didaktik bir yaklaşımla toplanırsa, adına (*halk sağlığı* değil ama) “toplumsal/sosyal tıp” denilen akımın eleştirel literatürde sıkça yer verilen bir *triosu* vardır: Engels, Virchow ve Allende. Engels’in İngiltere’de İşçi Sınıfının Durumu (1845) metni meşhurdur. Virchow ise 1847’deki bir salgın dolayında *Yukarı Silezya’daki Tifüs Salgını Üzerine Rapor*’u (1848) yazmıştır. Görüşlerini şekillendiren Salomon Neumann’ı (1819-1908) da anmak gerekir. Aynı şekilde, Virchow’la birlikte *Tıbbî Reform (Die Medizinische Reform, 1848)* gazetesinin kurucusu olan psikiyatrist Rudolf Leubuscher’i (1822-1861) de. Nihayet 20. yüzyıla geliriz ve 1970-73 arasında Şili başkanlığı yapmış (ve işbirlikçi darbeye yerinden edilmiş) bir hekim olarak Salvador Allende’ye varırız: 1932’de tıp fakültesinden mezun olur; *Journal of Social Medicine* dergisini kurar; Şili’nin Medikal ve Sosyal Gerçekliği (*La Realidad Médico-Social Chilena, 1939*) kitabını yazar. Bu noktada, 20. yüzyılda, Allende ile birlikte zikredilebilecek iki önemli ismi daha işaretleyip geçmeliyiz: Kanadalı Norman Bethune (1890-1939) ile Hırvat Andrija Štampar (1888-1958). Mezkûr toplumsal tıbbın bir öncülü olarak, yine, 1830’ların Fransız sosyal hijyenistlerini sayabiliriz. Başta ise bir harp cerrahı ve “sosyal epidemiyolog” olarak Louis-René Villermé (1782-1863) ile bir ortopedist olarak Jules René Guérin’i (1801-1886) zikredebiliriz. Paul Lafargue’ın da o meşhur *Tembellik Hakkı*’nda çalışmalarından yararlanırken zikrettiği Villermé önemlidir ve önemi ihmal edilmiştir: Toplumsal epidemiyolojiye ilk katkısı 1820 yılında yaptığı mahkûmlarla ilgili çalışmayla olur. Mahkûmların genel topluma göre dramatik şekilde yüksek olan ölüm oranlarını cezaevi tipi ve koşulları ile ilişkilendirmiştir. İkinci olarak yaptığı katkı da şudur: Paris’in semtlerinde yaptığı çalışmalar ile yoksulluk ve mortalite arasındaki bağı ortaya koyar (1822-1830): Ölüm hızları ve oranı üzerinde *miyazmatik* faktörlerin değil, yoksulluğun etkisi vardır. Villermé’nin bu çalışmaları ve akademik başarıları 1829 yılında yankı bulmaya başlar. Bu tarihten sonra işçi sınıfının sağlığı üzerine araştırmalara başlar. Endüstriyel toplumlarda uzunca bir süredir bilerek ihmal edilen, işçi sınıfının sağlığı ve sanayileşmenin etkisi hakkında geniş bir zamana yayılan ça-

lışmasına 1834 yılında başlar. Bu çalışma emekçilerin sağlık durumu ile ilgilenmiş ve emekçilerin yaşam koşulları üzerine değerlendirme yapan ilk bilimsel çalışma olarak tarihteki yerini alır. Altı yılın sonunda, 1840 yılında raporunu *Pamuk, Yün ve İpek Fabrikaları İşçilerinin Fiziki, Maddî ve Manevî Durumlarının Tablosu* adıyla iki cilt hâlinde yayınlr. Özetle, 19. yüzyılda neşvünemâ bulan toplumsal tıp başlığında Almanya’da Virchow ve Neumann; Fransa’da Villermé, İngiltere’de ise Chadwick’i zikredebiliriz.

Peki, az evvel kısaca bahsini ettiğim “toplum hekimliği”nden (*community medicine*) ne anlıyorum? Bunu netleştirebilmek adına, biyopolitik çağrışımlarıyla bir halk/kamu sağlığı değil ama sınırlarının ayırında olan bir toplum hekimliği kalkışması olarak okunabilecek “kır/köy/taşra hekimliği”nden söz etmek istiyorum. Bir “antropolojik tıp”a da göz kırpan bu olanağın ayırıcı yanı, hastanın yatırılmayıdır. Bir yataklı servis olmadığı için kapatılma ve doküman/arşiv/rapor ile bilimum kırtasiyecilik tahakkümü dolayımlanır. Gezici hizmet verilir. Vizitler, ailenin huzurunda bir ziyaret olarak icra edilir. Zamanla yarışılmaz; bakımın bakma ile buluştuğu uzun izlemler olanaklıdır. Hekim, hastasının sorumluluğunu tek başına üstlenir; bu da ahlâkî bir ilişkilenenin ve güvenin doğrudanlığını kurar. Hekimin kendisini de tedavinin bir parçası olarak sunduğu bir katılımcı ilişki formuna varılır. “Hastalık ve hekim” ikiliğinin galip-mağlup sıkışıklığından çıkılır, “hasta-hekim-hastalık” giriftliği ile örülü o Hipokratik üçgene dönülür; hasta özneleşirken hastalığın da beslenme, alışkanlıklar ve meslek gibi komponentleri de içeren toplumsal bir kurulum olarak ele alınmasına varılır. Diğer taraftan Foucaultcu bir zihin dünyasında köy hekimliği, pastoral çağrışımlarıyla, iktidarın kılcal uzantısı olarak bir tür ileri karakol misyonunu barındırabilir. Ne var ki, neoliberal kurumsalcılığın hekimleri sersem bir kurum tesviyesi hâline getiren (hâliyle katılımcı muhataplığı kurumların azametinde silikleştiren, hak talep edilecek merciye görünmez kılan) basıncı düşünüldüğünde bu, aurasıyla sistemi baypas etme potansiyeline sahip ehven-i şer bir aralık olarak da okunabilir.

Antropolojik bir karakter olarak havari yahut *büyücü* hekim, anlam dokusu içindeki bir boşluğu doldurur, ağrı/acı (*pain*) ve ızdırapla

(*suffering*) gelen anlaşılmaz şeyin önünü keser ve onu bir içeriğe kavuşturur. Hastasına dile getirilemeyeni ifade edebileceği bir dil sunar. Avcı-toplayıcı uzamın şifacısı olarak şaman, hastalığı bizzat yaşayarak sağaltır; o ki hastalıklarla sınanmak, bizatihi şamanın inisiyasyon (erginlenme) ritüelidir. Diğerinin arzu nesnesi olmayı arzulayan bir nevrotik özne (Lacan) değildir. Kusursuz ve heybetli bir role bürünerek hastayı hiçleştirerek *depersonalize* etmez; aksine onu tekinsizlikten (*Unheimlich*) çekip çıkarır. Hekimin şamandan ayrıldığı nokta ise sıkıntının kaynağını, patolojinin yaygınlığını bilmesi ve bu sayede tedavideki başarı ihtimalini kestirebilmesidir. Bir kurumsal-bilimsel gelenekle takdis edilmiş tıp, hastası ile aynı kültürel planı paylaşan bir köy hekimi tarafından, o sınırlı iletişimsel formasyonundan özgürleştirilir; salt biyolojik ve nesnel olan beden böylece kültürel ve gündelik bir kalıba girer. Hekim bir kulağa kavuşurken hasta da dillenmiş olur. Hastaya göre sıradan olan ve daha belirleyici olabilecek bir yakınmalar manzumesini (*sempmatoloji*) gölgede bırakan algılayışları değerlendirebileceği sözleri duyan hekim, engebeyi aşarak hastanın bedensel içeriğine nüfuz eder. Bu tip bir hekimliğin hastayla ilişkilmesini kuramsal düzlemde örneklendirmek adına da Jacques Lacan'ın verimine, onun "travma" üzerine söylediklerine müracaat edebiliriz: Travmatik deneyim neticesinde Gerçeğin içindeki güçler, Sembolik sistemin onu inşa ediş biçimini aşarlar. Gerçekle temas edince de dil-sizleşiriz. Yaşantımızı sözcüklerle ilişkilendiremeyiz. Gelişimsel açıdan Gerçek, kavram-öncesi ve pre-Ödipal bir döneme tekabül eder. Ayrımlar yoktur: Ben, dünya veya bir başkası henüz ayrışmamış bir bütünlük hâlinindedir. O hâlde travma, her şeyin henüz ayrışmamış olduğu Gerçek olanda yer alan ve zamanı askıya alan bir yaşantıdır.

A. Yıldırım: Az evvel sen "büyücü hekim" tipinden bahsedince aklıma bir şey geldi. O da şu: Walter Benjamin de, *Pasajlar*'ının bir yerinde, *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı* [1936] başlıklı meşhur bölümünde, kameraman ile ressamın karşılıklı konumlarını masaya yatırmak ve mukayese etmek için, cerrah (operatör) ile büyücüyü (pratisyen hekim) kıyaslıyordu. Onları simgesel anlamda karşıt kutuplara yerleştirirken, şöyle yazıyordu:

“Elini hastanın üstüne koyarak onu iyi eden büyücünün tutumu, hastanın bedeninin içine müdahâlede bulunan cerrahın tutumundan farklıdır. Büyücü, kendisiyle tedavi gören arasındaki doğal mesafeyi korur; daha kesin deyişle, bu mesafeyi bir yandan -elini koyarak- önemsiz ölçüde azaltırken [muhafaza ederken], öte yandan da -otoritesinin gücüyle- çok artırmış olur. Cerrahın davranışı ise bunun tersinedir: O, söz konusu mesafeyi -hastanın içine girerek- fiilen neredeyse yok ederken, elini organların arasında gezdirirken gösterdiği dikkat ve özen ile yine de bu mesafeyi görece artırmış olur. Özetle, operatör, büyücüden farklı olarak (ki, bugünün pratisyen hekiminin de biraz büyücülük yanı vardır) asıl önem taşıyan anda hastasına bir insan gözüyle değil, neşteriyle açacağı bir gövde gözüyle bakar.”

Ö. B. Demir: Kaldığım yerden sürdüreyim. Belki de *büyücülüğe* yakınsayan veya bu sıfatı haklı çıkaran edimlerden biri olarak, travma kurbanına kendisini ifade edebileceği bir dil sunmak ve onu Simgesel sisteme dâhil etmek, bir rehabilitasyona veya sağıltıma da kapı aralar. Burada travma örneğindeki ısrarın nedeni, insanlık hâllerine dair ayrımları netleştiren işlevsel ve ekstrem yüzeyleri barındırmasındandır; buna mukabil, esasında sağlık kurumlarına başvuru saikinin altında genel olarak bir “yardım çağrısı” ve öznenin kendi bedeniyle iletişileceği makûl bir elçi veya bir “empatik frekans” bulma ihtiyacı yattığını kuşkusuz pek çok hekim bizzat deneyimlemiştir. Bu noktada, Simgesel sistemin önemini biraz açmak gerekebilir: Dil, toplumun kültürel yasasını kurmak üzere yapılaşmıştır. Genel çerçevede bakıldığında Ödipal döneme geçiş, Simgesel döneme geçiştir ve Lévi-Strauss’un akrabalık ilişkilerinde gösterdiği gibi dil kurallarına göre yapılanmış olan Simgesel düzen, tüm insanlar-arası ilişkileri derinden belirler. Nitekim gelişimsel süreçte çocuğun da babayla özdeşleşmesi gerçek bir babanın varlığını gerektirmez ve “isim” üzerinden gerçekleşir; annenin söylemi gerçek bir baba olmasa da kültürün yasasını ortaya koyacaktır. Bu şekilde insanların, kültürün dünyasına girmesi veya bir insan olarak kimlik kazanması ise temelde onu belirleyen Simgesel düzene bağlıdır. Madan Sarup’un da özetlediği gibi, söylem, özneyi aşan, öznenin bütün tarihini yönlendiren simgesel bir düzendir.

Lacan, günlük dilin içine gömülü olduğumuzu ve bundan kurtuluş olmadığını söyler; fakat ayan beyan bir yapısalcı olmasına karşın özneye de yer açar, özneyi dile kurban etmez. Ona göre öznellik, tözsel bir atıf değildir; bir ilişkiler kümesidir. Öznellik, bir anlamlama dizgesine, bireyden önce var olan ve bireyin kültürel kimliğini belirleyen, etkinlik kazandırmakla oluşmaktadır. Netice itibarıyla bir Freudcu olarak Lacan'ın ısrarla altını çizdiği bir şey vardır: Semptom, psikanalizin her şeyidir. Özne, semptomda aranır ve giderek semptomunun ta kendisi olur, semptomuyla özdeşleşir. Bastırılmış bir gösterilenin göstereni olarak semptomlar ise dil yetisinde dolayımlanır. Dile gelir ve özne de, konuşurken ortaya çıkar. 'Fallus'un bir kavram-simgeye dönüştürülmesi gibi, 'semptom' da böylece tıbbîlikten arındırılmış olur... Dönelim: İnsanın bütünlüğünü tehdit eden bir travmatik deneyim ise, onun dünyayı anlamlı ve kabul edilebilir görme, kendilik saygısı ve özgüven gibi temel benlik bileşenlerini baltalar. Travmatik yaşantının öngörülemez niteliği, devlet eliyle yapılması ile gelen kaçınılmazlığı, kurbanın kaçış olanağını ortadan kaldırır ve onu bir çaresizlik anaforuna sürükler. Horlanan kişinin kendisini eskisi gibi algılaması olanaksızlaşır, kendisi ve dünya hakkındaki eski şemaları yıkıldıkça yerine yenileri ikâme edilir. Travmatik bir olay, yaşamın bir sürekliliği, düzeni ve istikrarı olduğuna dair inançları yıkar. Sürekliliği kesintiye uğratar; saplanıp bırakır. İnsanlara kontrol, bağ kurma ve anlam duygusu veren olağan (*adaptif*) davranış sistemini altüst eder. Entegre bir tarzda işlev gören karmaşık öz savunma düzeneğini işe yaramaz hâle getirir. Oysaki hiçbir olay, kendi başına (*per se*) travmatik değildir. Travmatik olma özelliğini, 'olgudan sonra', simgesel bir sistemin dolayımılamasıyla kazandığı anlamlılık ve bütünlük sayesinde kazanır. Dil(in)den, dolayısıyla o dile çakılı sosyokültürel normlardan kopan bir toplumsal kümenin tanığı olduğu, yaşadığı, içinde yer aldığı bir mezalimi daha sonra, 'olgudan sonra' anlamlandırma araçlarından ve olanağından yoksun kalınması ise travmatik yaşantıyı erteler. Geçmiş, anımsanarak yeniden bina edilir. Süreklilik ve kopuşlar, yeni bir başlangıç arama aşamasında 'geçmiş' oluşmasına yardımcı olur; yeni başlangıçlar, geçmişe dönüşle, geçmişin medetiyle mümkündür. Geçmiş, tam da unutulduğu için, bir itirazla karşılaşmaksızın hüküm sürer.

Şimdiki zamanda bir mevcudiyet kazanana dek, geçmiş herhangi bir anlam taşımaz. Travma daima bir saplanma (*fixation*) veya blokaja işaret eder; o da daima simgeselleştirilmemiş, Simgesel düzene dâhil edilmemiş bir şeydir. Burada dil, yer değiştirme ve ikâme için bir alan ve olanak yaratarak saplanmanın en esaslı panzehirini oluşturur. Bu psikiyatrik kavrayışın Lacancı psikanalitik ekolden ve onun Gerçek (reel), İmgesel (imajiner) ve Simgesel (sembolik) düzenler biçimindeki üçlü konfigürasyonundan aldığı ilham açıktır. Lacan ‘*nevroz*’dan ziyade ‘*psikoz*’a, *Ödip*’ten ziyade *Antigone*’ye alan açmasıyla bir olanağı barındırır. Slavoj Žižek de Freud’un, erken deneyimlerin dolaysızca histerik belirtilerinin (çatışmadan *sempoma*) ortaya çıkmıyor oluşuna karşılık olarak kullandığı ‘ertelenmiş etkinlik’ (*Nachträglichkeit*) kavramsallaştırmasına ilgi duyar (*The Metastases of Enjoyment*, 1994). Bu yaklaşıma göre travmatik bir olay, Simgesel ile Gerçek düzenleri arasındaki arketip bir ilişkiyi temsil eder; travma, Gerçeğin, Simgesel düzenin yumuşak işleyişini aksattığı noktayı tanımlar. Gerçek, Simgeselleştirmeye direnir; direnci kırıldığında ve bir anlam içeriğine kavuştuğunda, dolayısıyla Simgesel ile birlikte onun yorumlanma tarzı dönüştüğünde ise travma açığa çıkacaktır. Lacan’ın ilk kez 1936’daki bir seminerde sunduğu “ayna evresi”, fenomenolojik bir imkânın da koşuludur. Lacan özneyi insan olarak değil, insanı özne olarak düşünür ve bu da bir karşılaşmayla başlar. Özne(lilik) de verili bir yapılanma değil; İmgeselden Simgesele giden bir yolculukla meydana gelen, sürekli biçimlenen bir şeydir. Bana kalırsa öznenin, özneliliğin fenomenolojik karşılaşmalar üzerinden ve belki de sosyal inşacı bir açıdan kavranması, tıbbî veya psikiyatrik tanılama erkini de görece bertaraf eder. Bu noktada R. D. Laing’i anımsamamak güç olur: Hiçbir zaman akıl hastalığının varlığını inkâr etmemiştir ve temel itirazı, psikopatolojik süreçlerin salt biyolojik veya tıbbî modellerle açıklanmasına ve onun zorunlu uzantısı olarak etiketleme (*stigma*) düzeneğinedir. Tıbbî modelde dahi ters giden bir şeyler vardır: Akıl hastalıkları özelinde, tanılamanın muayene ve yardımcı tetkikleri önceleme gerçeği söz konusudur ve dahası psikiyatri de, tanının tavır örüntülerinden hareketle geliştirildiği, buna karşılık tedavinin ise biyolojik araçlarla gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir “yanlış epistemoloji” üzerine

kurulmuştur. Altı çizilesi şu sözler kendisine aittir: “Hiçbir zaman akıl hastalığını idealize etmedim, umutsuzluğu, çözülmeyi, işkence ve dehşeti hiçbir zaman romantikleştirmedim. [. . .] Izdırap verici zihin ve davranış biçimlerinin varlığını hiçbir zaman yadsımadım. Hiçbir zaman kendime anti-psikiyatrist demedim [ama] yine de psikiyatrinin şöyle ya da böyle toplumun dışlanması ve baskılanmasını istediği unsurları [zihin durumlarını ve davranış biçimlerini] dışlayarak ve baskılayarak işlev gördüğü konusundaki anti-psikiyatrik teze katılıyorum.” Psikanalitik ve varoluşsalci-fenomenolojik verimlerden de ciddi anlamda etkilenmiş olan Laing’e göre ‘hezeyan’ (*delüzyon*), saçma değil, hasta (‘deli’) ile çevresi arasındaki yerleşik ilişkilerin imgesel bir ifadesidir. Paralel şekilde, bir biyoloji-karşıtı olarak Lacan da, deliliğin bir söylem olduğunu, dolayısıyla çözümlenmesi gereken bir iletişim çabası olduğunu belirtir; bir “lezyon” arayışıyla nedensel veya etiyojik-organik açıklamalar sıralamak yerine deliliği anlamak gerektiğini söyler. Laing’e göre, öznenin tarihinin herhangi bir ânında çevresi ile iletişimi öyle bir düzeye ulaşır ki, ‘ontolojik emniyet’ ortadan kalkar ve ‘dayanılmaz konum’ (varoluşsal kriz) denen aşama ortaya çıkar. İşte o zaman hezeyan, gerçekliğin kaybı pahasına “içsel benliğin” kendisine (gerçekliğin erişemeyeceği) bir açıklama girişimi olarak uç verir; zira “ilk benliğin üzerine yıkıcı çarpmayı önleyecek bir muhafız olarak tasarlanan şey, bizatihi benliğin kaçamadığı bir hapisane duvarı hâline gelebilir.” Laing çevresel ilişkileri, “stres yatkınlık modeli” ismini verdiği çerçeve uyarınca asal belirleyen olarak işaretler; ailevi ortamı suçlar. Kronik şizofrenlerle uzun yıllar çalışmıştır ve *psikotik* semptomların insanın varoluşundan duyduğu güvensizlik sonucu ortaya çıkan bir tür savunma tepkisi olduğunu ileri sürmüştür. Zorlantının (*distress*) elzem bir dışavurumu olarak konuşma ve dilin sembolizminin gizemini çözmek ise muhatabı olan hekim bırakılmıştır. Laing işte tam da bu noktada bir *büyücü hekim* şapkasıyla öne çıkar; nitekim antropolog Francis Huxley onu bir “şaman” olarak nitelendiriyordu. Şizofreninin organik temellerini yadsımak bugüne bugün imkânsızsa bile, Laing önemlidir ve buradan tıbbî pratiyenliğin payına da bir ödev düşer. Nitekim Laing de, zarını geleceğe doğru atıyordu: “Bizim ‘şizofren’ olarak adlandırmış olduğumuz

şeyde (oldukça sıradan insanların sözcüsü olarak) kapalı zihinlerimizdeki yarıklara dolan ışığın içinde bulunduğu biçimlerden biri”nin gelecekte bir gün görüneceğine inanıyordu: “Ego kaybının aşkınsal deneyimini yaşayan birey, dengesini farklı tarzlarda yitirebilir ya da yitirmez. Öyleyse ona deli olarak da bakılabilir. Ancak deli olmakla ille de hasta olunmaz.” Buradan, giderek sağlığın neliğine uzanır ve dersini vermiş olur: “Bizim sahte zihinsel sağlığımızdan hareket edildiğinde her şey belirsizdir. Bu sağlık hakiki bir sağlık değildir. Diğerlerinin deliliği de hakiki bir delilik değildir. Hastalarımızın deliliği, bizlerin ve onların kendi kendilerine sebebiyet veren yıkımın bir ürünüdür.” Ona göre bir kaba taklit, bir karikatür, bir kurnazlık içinde yüzmekteyizdir. Bütün bu diskurdan, tıbbî pratisyenliğin payına düşen ise şudur: Değişmez/aşkın ve özcü bir öznellik anlayışını reddederek öznelliklerin kuruluş sürecini, onların tarihsel/toplumsal değişimler, sınıflar, ilişkiler, yapılar, kurumlar içinde ve onlar aracılığıyla dönüşümlerine eğilerek öznelliğin tarihsel/toplumsal bir kuruluşa tâbi olduğu tezi üzerinde diretmeliyiz. Bu yaklaşım veya bu muhakeme ise neyin, nasıl, ne zaman travmatik veya patolojik olabileceği sorusunu bulanıklaştırır, *nozografik* alışkanlıklardan ve tanılama davranışından tababeti uzak tutar, hâliyle onu bir sağaltım çabasına, desteğine zorlar. “Bakış ve *panoptikon*” meselesinde kaldığın yerden devam etmeni rica edeceğim.

A. Yıldırım: Klinikle ilişkisine bakıldığında, uzamın görsel kontrol yoluyla sağlanma süreci söz konusu olur ki bu da, bedeni gözlemleyen bakış ile toplumu denetleyen ve kontrol eden bakış arasında doğrudan bir ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Tıbbî bakış ile *panoptik*-politik bakışın nesnesi olan beden(ler); doktor ile polisin, öğretmen ile ebeveynin denetimi ve gözetlemesi altındadır. Aslında buna *müşahede* demeyi tercih ediyorum. Bu sözcüğün içinde “şahidlik” olduğu için ona rast gelme, belleğe kaydetme, izleme ve sâir edimlerin görmenin denetim adına yapabileceği bütün biçimlerini taşımaktadır. Bunun için polis ile cinselliğin kontrolü arasındaki ilişki şöyle yorumlanmaktadır: “Polis dinle dogmatik hakikat açısından değil, yaşamın ahlâkî niteliği açısından ilgilenir. Sağlığa ve mühimmat tedarikine göz-kulak olurken

yaşamı korumaya çalışır; ticaret, fabrikalar, işçiler, yoksullar ve kamu düzeni söz konusu olduğunda yaşamın rahatlığıyla ilgilenmektedir. Tiyatroya, edebiyata, gösterilere göz-kulak olurken hedefi, yaşamın zevklerinden başka bir şey değildir. Kısaca yaşam, polisin hedefidir. Polisin hakiki nesnesi toplum ve toplumsal varlık olarak insanlar, bütün toplumsal ilişkileriyle bireylerdir.” Polis bir kolluk kuvvetinden ziyade yeni bir politik teknolojinin cismanî adıdır. Bu anlamda “polis” sözcüğü, rasyonel yönetmeyi işaret ettiği için kamusal güvenliği olarak formüle edilir. Bu, politik bir uzamın her an denetlenip gözetlenmesini gerekli kılarken her şeyin kontrol edilmesi fikrine dayanır. Uygarlaşmayla birlikte varılan nokta odur ki, sapmaları ve kötülükleri azaltmanın yolu, modern anlamda, denetimi ve gözetimi sistematikleştirmektir. Nitekim *panoptikon* da, bu misyonu karşılayan metafiziksel bir bakıştır. Kısacası polis, tıbbî olan ile politik olanı bir araya getiren önemli bir noktadır; çünkü toplumu düzenleyici bir role sahiptir. Bu da doktor (dikkat edersen, artık *hekim* demiyorum) bakışının polisin bakışı ile çakışması anlamına gelir. Bu durum iktidarın işleyişiyle ilgili bir durumdur. Yani beden(ler) üzerine yönelen bakış, doktordan yönetim tertibatına uzanan bir etkiye sahip olduğu için varıldığı son aşama, biyopolitikadır. Foucault’ya yönelmiş bir eleştiriyi de burada zikretmek istiyorum. O da askerî itaatın tarihini ve üretilmesini inceleyen Ulrich Bröckling’in, Foucault’nun “iktidar metafiziği”ne yaptığı eleştiridir. Bu durumun gerçeği değiştiren bir müdahâleye sahip olup olamayacağının ucunu açık bırakıyorum. Ancak bağlamam gerekirse özellikle bedenin, aslında ise ruhun cezalandırılması, yönetilmesi, sevk ve idare edilmesi, inceltilmesi, kontrol altına alınması, kaydedilmesi, düzenlenmesi ve yerleştirilmesi gibi süreçlerin (günün sonunda) medikal karakterde bir durum olduğunu ifade etmem gerekir. Bu da klinik süreçlerin katmanlı biçimlerde işlemesiyle sağlanmaktadır. Sonuç olarak *Kliniğin Doğuşu* sadece tıbbî bakışın görünür/konuşulur medikal müdahâle alanları ve medikal ifadeler bütünüünün dolaşımını değil, ama aynı zamanda *toplumsal ortopedi* denilen sürecin yürütülmesini sağlayan disipliner kurumlara da kaynaklık sağlar. Çünkü beden(ler)in ıslah etme tertibatları ve sınırlarla kuşatılması, bedeni ve ruhu ilelebet ele geçirme amacı güttüğü için aklî/akıl-dışı

veya normal-patolojik gibi ayrımlarla disiplin formunu tüm toplum sathına nüfuz etme süreçlerini içerir. Bu da toplumsal düzenin yatay ve dikey düzlemde kuşatılmasını sağlar. Sen de biliyorsun ki, “toplumun röntgenini çekme”, “toplumun ruh sağlığı”, “insanları zehirleme” veya “arındırma/temizleme”, “bağırsaklarını boşaltma”, “kökünü kurutma” gibi ifadelerin politikacıların sıkça başvurduğu deyimlerden olması, politik söylemin tıpla olan evliliğinin ürünü olarak önemli bir gösteren ve göstergedir...

Sanırım önümüzdeki bilanço, tıbbî bakışın nerelere dek uzandığını gözler önüne seren uzun soluklu bir tartışma oldu. Kerteriz noktasının *biyopolitika* olduğunu söyleyip bu bağlama yaklaşık ve yaraşık bir soru daha formüle etmeni bekliyorum, sevgili hekimim.

Ö. B. Demir: Ayrımları netleştiren yetkin bir silsile oldu benim için, teşekkür ederim. “Yaşamın kaynağı olarak bedenlerin” disipline edilerek iktidarın ana eksenine oturtulmasını (kapatılma) görme ve bakış rejimi üzerinden sunan bir silsile serdin. Böylelikle “yaşamın uzamsallığı ile mekânın düzenlenme biçimleri arasındaki ilişki”ye dair bir tür kartografya çıkartmış oldun. Bununla beraber sen bunları söyledikçe, “saha” nosyonuna onca ehemmiyet atfetmeme karşın, büsbütün romantik ve naif bir konuma savrulduğumu hissediyorum. O ki tıp pratiğini bunca neoliberal-hegemonik basınçtan, yönetsellik düzeneklerinden, sağlık sisteminin ekonomi-politik açıdan işgâl ettiği tarihsel pozisyonundan; sağlığı ise pazar ekonomisi veya finans-kapital ile ilaç/sigorta/tıbbî cihaz endüstrisinden soyutluyormuşum gibi bir hisse kapılıyorum ve çok geçmeden kendime yabancılaşıyorum. Öyle ki kendisini Marksist addeden biri için sahidenden de hazmedilmesi güç bir durum. Elbette ki senin de felsefî altyapısını *uzam* üzerinden gösterdiğin gibi tıbbın, özellikle de 18. yüzyıl sonundan itibaren, Viktoryen rejimin prototipini oluşturduğu bütün bir 19. yüzyıl boyunca bir örnek/standart/makbûl insanı kerteriz ve model olarak bütün kapasiteleriyle hayatı söz konusu norm etrafında şekillendirmeye soyunması, bir hakikattir. Toplumu sımsıkı kuşatan üretim ilişkilerine ve baskı/itaat düzeneklerine, toplumsal yaşamın üzerinde yükseldiği normatif iskelete tıbbın veya kliniğin dâhli açık-

tır. Öte yandan, zemini de ıskalamamak gerekir: Tıbbın bu dâhli, pekâlâ iktidar odaklarınca *delege* edilmesinden ileri gelir. Bana kalırsa *kendinde* bir biyopolitikadan söz edemeyiz; çünkü biyopolitika, egemen (*sovereign*) veya hegemonik iktidar yapılanmasının esaslı bir sureti veya çalışma mantığıdır; ta kendisi değildir. Aslolan, “her gözeneğinden kan sızan bir canavar” olarak, yani her şeyi kendisine eklemleyerek bizatihi kendi suretinde yeniden üreten bir süreç olarak sermaye ve ürünün çağcıl formu olarak metanın ontolojisi; “tüm varolanları değişim değeri üzerinden birbirine eklemek suretiyle Varlık olarak örgütleyen ontolojik hareket”in doğasını hedef alan disiplindir. Bu noktada Rajan’ın *biyokapital* gerçekliğini kapitalizmin bir ‘septomu’ (veya biyopolitik bir formu) olarak okumasını imdada çağırabiliriz: Biyoteknoloji, ekonominin biyopolitik olmasının nedeni değildir; ekonomi ta başından itibaren tam da biyopolitik bir kurumsallaşma olduğu için biyoteknoloji kapitalizme ve gündelik hayata kolaylıkla eklenilebilmiştir. Hâsılı kapitalizm, yeni bilim-tekniknin ortaya çıkışında üst-belirlenimsel bir yer tutar; biyoteknolojiyi de “kapitalizmin yeni bir yüzü ve aşamasının temsili” olarak tartmak gerekir. Tersini iddia etmek, zımnî bir teknolojik determinizm sözcülüğünü imâ edecektir. Donna Haraway da eşdeğer bir pozisyonun taşıyıcısıdır: Biyolojik müteşebbislik ve teşebbüsleştirilmiş (*enterprised-up*) doğa üzerine yazar, 1970’lerden 1990’ların sonuna dek. Onun okumasıyla biyoloji, nevezuhur gelişmelerle ticarileşmesi ve metalaşmasıyla, kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin bir suretinden ibarettir. Bu önermelerin dışında konumlanmak yahut öyle bir izlenim bırakmak (kendi payıma) hata olur. Öte yandan bunun nüvelerini Foucault’da bulmak da mümkündür. Tıp, eğitim sistemi, psikiyatri, adlî bilimler ve hukuk gibi aygıtlar aracılığıyla iktidar, bedenlerin davranışlarına bir sınır çizmektedir. Tayin edilmiş sınırların dışına taşan bedenler çeşitli müeyyidelere tâbi tutulur ve bu işleyiş de bedenlerin politik ve ekonomik olarak işlevsel olmalarını sağlar. Foucault da nitekim, doktorların toplumsal sahnede ön sıralara tırmanmasını, ekonomi-politik bir ihtiyaca matuf olarak, yeni politik ve ekonomik sorunlar kümesinin (*nüfus olgularının* önemi) onlara yaptığı çağrının bir neticesi olarak değerlendirir.

A. Yıldırım: Delinin müesseses düzenin dışına itilmesini kolaylaştıran etken, zaten onun üretime katılmaması ve kentsel uzamın hareketliliğinden uzak oluşundandır. Senin de yazılarında tıbbın “işlevsellik takıntısı” ile vurguladığın o ekonomi-politik motivasyon zaten tarihsel bir belirleyen olarak modernitenin eşiğinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre “tutkularından arınamayan” ve hatta onlarla başı dertte olan delinin yurttaşlık sorunu, işgücü meselesiyle yakından bağlantılıdır. Dışlanmışlar, deliliğin biçimleri olarak tımarhane uzamında arşivlenirler. Arşiv ise söylemin maddî içeriğidir. Yani kapatılan delinin uyumsuzluğu, giderek tedavi edilebilir hasta ile ikâme edilmiş olur. Delinin büyüselliği ve bilinemezliği ortadan kalkarak iyi tanımlanmış toplumsal bireylere dönüşür. Çerçevelelenerek sınıflandırılan deliliğin ise bilgelik ile olan yakınlığı aşınır ve artık görkemli bir anlatıya sahip değildir. Temaşa mekânındaki grotesk görünüşünün yerini tehlikeli bir çılgın almıştır artık. Diğer taraftan bedenlerin sıkı gözetimi, kontrolü ve kayıt altına alınması salt hastane veya tımarhane uzamında gerçekleşmez. Cezaevleri, okullar, kiliseler, ordu ve kışlalar, bakımevleri de aynı maksada matuf uzamlardır. Diğer taraftan, Georges Bataille’ın *Lanetli Pay*’da işaret ettiği gibi, politik ekonomi ile, psişik-libinal ekonomi birbirinden o kadar da bağımsız ve ayrı değildirler. Benzer şekilde Judith Butler da iktidarın aldığı psişik formu sorunsallaştırıyordu; buna göre iktidar ile özne, birbirinin olanaklılık koşuluyla, aynı meyanda birbirine dışsal veya öncel olmayan, yani birbirine indirgenemez iki fenomendir. Örnekler uzatılabilir. Ne olursa olsun kapatma, toplumsal düzene yönelik kriminal nitelikli bir hamledir. Kentsel hareketin, akışların, dolaşımın ve kent içindeki toplumsal kontrolün yeni mekanizmasıdır. Kriminal olduğu kadar/için, ahlâkî ve psişik bir yükü de barındırır. Kapatma düzenekleri sefiller, sefihler, serseriler, aylaklar, dilenciler, suçlular, meczuplar, deliler vd. toplumsal karakterleri tek potada eriterek bir tür “karanlık asimilasyon”a tâbi tutar. Bu asimilasyon da, son tahlilde, ahlâkî düzenin tesisine dönük bir misyon taşır. Nitekim ahlâkın devlet yasası içinde eritilmesi gerektiği önermesi, siyasal topoğrafyanın temel karakteridir. Aile de, anormalin topografik düzlemini pekiştirmek üzere devlet ile işbirliğine girer. On yedinci asırdan on dokuzuncu asra kadar bir delinin kapatılmasının

tasarrufu bir hak olarak tanımlanarak aileye bırakılmıştır. Daha sonra, modernitenin eşiğinde tımarhaneler ile birlikte ise delilik, psikiyatrik söylemin ifade uzamında anlaşılan bir şeye dönüşür ve ayrımlar üzerinden detaylıca konumlandırılır; böylece deliliğe karar verme hak ve yetkisi el değiştirmiş olur. Egemen hukukî söylemin yerini psikiyatri söylemi alır. Kapatma da böylece sistematik bir bilgi rejimine kavuşarak daha katı bir forma bürünür.

Ö. B. Demir: Şimdi, birkaç imâ ile bu “işlevsellik” meselesini Foucault’nun ötesine taşımaya çalışacağım. Fakat onun da öncesinde, tartışmanın izleği adına değil belki ama, bu konu üzerine düşünenlere ilhamlar sunması bakımından değinilebilecek bir nokta var: Sağlık bilmecesi, gizi yahut *enigması* meselesi. Şuradan hareketleneyim: Nietzsche’de fizyolojik olan, *amor fati* ile, yaşamın olumlanması ile (şu veya bu ölçüde) muhakkak ilintili olarak karşımıza çıkar. “Büyük sağlık” dediği şey de, varlığın değil ama oluşun (*becoming*) fizyolojik koşullarını imler. Hastalığı o sayede kucaklar ve benimser. Sağlık-hastalık dikotomisini bir aşma denemesidir bu. Bu konuya ilişkin Şen Bilim’de yer verdiği fragmanlarında, sağlığın statik kavranışını aşmak ister ve onu, sahip olunamayacak ama bir sürgit edinim (ve sonsuz bir mücadele) sürecinde duyumsanabilecek bir şey olarak tarif eder (özellikle eserin ikinci baskısına [1887] yazdığı önsözde açıklar bu; zira belki de ilk baskıyla ikincisi arasına *Zerdüş* ile *İyinin ve Kötünün Ötesinde* girdiğindendir). “Sağlık nedir,” diye sormaz o. Daha ziyade “Sağlığı nasıl edinebiliriz,” sorunsalıyla meşguldür. Sağlık, ezcümle, sonu gelmez bir mücadele ve oluş hâlidir. Olası bir “tıp felsefesi” klasöründe Nietzsche oldukça önemlidir. Öyle ki Althusser de, hocası Canguilhem’le ilgili bir tanıklığını bildiriyordu: “Bir gün bana, kendisini biyoloji ve tıp tarihi alanındaki araştırmalarına yönelten şeyin Nietzsche’yi okumak olduğunu açıklamıştı.” Teyellemek üzere ilerleyelim.

Hans-Georg Gadamer de “sağlık gizi” der ve bu (*enigmatik* olan) sağlığın iç dünyamızda öyle bir başımıza ve bir çırpıda keşfedemeyeceğimiz bir durum olduğunu söyler; daha ziyade dünyada varolmayla, içermeyle, bir diğerinin insansal varoluşuyla birlikte varol-

mayla, gündelik ödevlerle etkin ve layıkıyla hemhâl olmakla ilişkili (ele avuca gelmez) bir durumdur bu ve ölçülemezliği (gizlenmişliği veya üzeri örtülmüşlüğü; *Verborgenheit*) ölçüsünde modern tıbbın gözünden kaçır. Filozof sağlığın enigmatik işlemini saptar ve iyilik hâlinin (*well-being*, *Wohlsein*) tıbbî bilimlerce tedarik edilemeyecek bir şey olduğunu söyler. Yine sürdürür: Salt işlevsellik anlamındaki sağlığın *restorasyonu* bilimsel tıbbın enigmatik-olmayan bir hedefi olabilir ancak. Bununla birlikte iyilik hâlinin duyumsanması ise tıbbın garanti edebileceği bir şey değildir. Hastalık da sağlığa zıt konumlandırılır ve acilen sıkıştırıp musallat olan, rahatsız eden, bir an evvel bertaraf edilmesi gereken bir tehlikelilik olarak gözüktür. Çarçabuk uzaklaştırılmalı, yatıştırılmalı veya (cerrah eliyle) alınmalı, çıkarılmalıdır. Ağrı başta olmak üzere, birtakım semptomlara yol açan arkaplan (*Hintergrund*) ele alınıp işlenmeli, dünyaya açılan kapı telaşla kapatılmamalıdır. Birtakım psiko-vejetatif ve somatik korelatları yahut eşdeğerleri (birtakım duygu değişikliklerine eşlik eden fizyolojik süreçler) olduğu ölçüde bir temsil gücünden söz edilebilir. Bu da Gadamer'in "yaşamın asıl boyutu, ağrıda sezilebilirdir" cümlesiyle koşuttur. Gadamer, ilgili deneme ve konuşmalarında, modern tıbbın artık kendisini tüketmeye başlayan bir sınıra dayandığını tespit ederek onu insancılaştırmaya çalışır.

Yine Gadamer, yüzüncü yaşında, Kasım-2000 tarihinde Heidelberg Üniversitesi Tıp Fakültesi Ortopedi Kliniği'nce düzenlenen bir sempozyuma davet edilir ve *Ağrılar* başlıklı kısa bir konuşma yapar. "İçinde yaşadığımız teknik çağında ağrıların neyi öğrenmeyi ödev hâline getirdiğine dair birkaç temel düşüncüyü" dillendirme niyetiyle yaptığı bir konuşmadır ve bu, onun toplum önüne son çıkışıdır aynı zamanda. Tıbbî katkı sunmaz; hasta, hekim ve tıbbın birbirileriyle nasıl ilişkilendiğini ortaya koymaya çalışır. Kendisi de çeşitli hastalıkların (22 yaşındayken yakalandığı çocuk felci, siyatik vd.) pençesinde ağrılı bir yaşam sürmüştür. Ağrı, tıbbı ilişkin değil, aksine müteessir olanın, muzdarip olanın kendisine yönelik bir meseledir ona göre. Muzdarip olanın bizzat kendisi ise, tedavi ve şifanın *protagonistidir*. Hasta, tıpla araçsallaştırılmaz; ağrı ızdırabının gelişiminin öznesi olur ve kalır. Bu gelişimin anlaşılabilmesi için hasta, tıbbî yardıma ihtiyaç duya-

bilir. Bunları söylerken terapötik hakkı feshetmez; terapistliğe inanır ve de terapiyi tanır. Hastaya da, hekime de ödevler yükler. İkisinin de sınırlılıkları yanında sorumlulukları vardır, işteş bir ilişkidir bu. Kendi kendini iyileştirmenin keşfinden söz eder ve de ağrıyı, biraz provokatifçe, ömür boyu *ödev* olarak tasvir eder: “Ağrı içindeyizdir (*im Schmerz*) ve ağrıyı kendimizden ayıramayız. Kezâ ağrı, yaşamımızı kapsayarak bize daima yeniden meydan okur. Ağrının talep ettiği şey çoktur. [. . .] [A]ğrı, büyük bir şans, belki de neticede bize ödev olarak verilmiş olanı ‘bitirme’ye yönelik en büyük şanstır. İnsan kendini aşamıyorsa (*überwinden*), yaşamın asıl boyutu, ağrıda sezilir.” Sağlıklı hissetmenin sevincine varmak üzere organizmatik kabiliyetlerin cıalanmasıdır aslolan: “Bu başarma, uyanmış bilinçlilik, ve bu uyanmışlıkta da yatan bağlılık ve adanmışlık sevincinin, herhalde, doğanın elimize verebildiği en iyi ilaç olduğunu inkâr edemem.” Ve yine: “Bana göre ağrılarla yaşam, bu ağrıları olabildiğince hızlı bir şekilde unutturmaktan ibaret değildir, daha ziyade tabiri caizse, bir insanı gerçekleştiren adanma sayesinde çekilebilir bir hayatı sürdürmeye bizzat kendini yetkilendirmeye çalışmak gerekir. [. . .] İçimizde, öyle kolayca kayıp gidemeyecek olağanüstü güçlere sahibiz; ne var ki doktor burada doğurtma esaslı [*maieutik*] bir işleve sahiptir: Doktor, bu güçlerin bilincine varmada bizi destekler, fakat bu bilinçlenme ağrı sayesinde gerçekleşir.” Bu minvalde “salt ilaç tedarik eden doktorları” eleştirecektir elbette. Kimyacılıktır bu. Şunu söyler: “[K]imyacı eczacılığın, büyük endüstrinin dayatması altında bulunur ve anlamlı olduğu durumlarda hastayı kav ramayı gittikçe daha fazla unuttur ve bu, kendisine ve genel olarak yaşama karşı kendi sorumluluğunda bulunur.” Kendisi de “alkaloid araştırmalarında adı olan bir kimya araştırmacısı ve eczacının oğlu”dur. Buna karşılık ağrının kimyasal yönetimine, adlı adınca farmasötik endüstriye karşı mesafelidir. Hafife almaz, önemini yadsımaz ama “yaşam tarzını kuvvetlendirme ve bu canlandırma sayesinde kendi beceri ve başarısını yeniden tecrübe edilebilir hâle getirme” deneyimine, yine “ağrıyı kendi yaşam gücüne yönelik büyük soruyla karşı karşıya” getireceği ölçüsünde daha fazla önem atfeder. Bir felsefi gezintiden sonra, özellikle de girişte sözünü ettiğim rezervler doğrultunda, ‘enigma’ meselesine ilişkin bir ampul

yakmakta fayda görüyorum: Columbia Üniversitesi'nde klinik epidemiyoloji departmanında profesör olarak çalışan Alfredo Morabia'nın etkileyici ve duru bir çalışması vardır. Sağlık ve Hastalık Bilmeceleri (*Enigmas of Health and Disease*; Columbia University Press, 2014) adındaki bu çalışmanın altbaşlığı ise, sanki meramını özetler gibidir: "Epidemiyoloji, bilimsel gizemlerin sır perdesini aralamaya nasıl yardımcı olur?" Orada bir "beşinci boyut"tan söz eder. Grupların (sağlıklı, hasta, kontrol) veya çeşitli toplumsal kümelerin mukayesesi olmaksızın, bir sağlık bilgisi de olamayacağını ifade eder ve bu bir istisna olmaktan ziyade, yasanın kendisidir ona göre. Bireysel ve tekil düşünüşten, düşüncenin popülasyonist ve toplumcu formuna geçmenin hemen herkes için ciddi bir handikap olduğuna hükmeder. Spontan olarak popülasyonlar ve riskler çerçevesinde düşünmeyiz, dedikten sonra bu yetiyi (uzam ve zamanın ötesinde) "beşinci boyut" olarak isimlendirir. Birçok sağlık ve hastalık bilmecesi, popülasyonlarca iskân edilmiş ve duyumsanamayacak ama akledilebilir bir evrenin tasavvuru sayesinde çözülebilecektir ancak. Bireyler ve şansın geçer akçe olduğu algılanabilir veya duyumsanabilir dünyanın ötesine, çok daha fazla sayıda ve özdeşleştirilemeyecek üyeleri olan ve fakat "ön-görülebilir" karakterdeki insan kümelerine geçilmelidir. Sağlık adına öğrenmemiz gereken şey budur. Feuerbach üzerine yazılan sekizinci "tez"i anımsatıyor bu, enikonu. Sahiden de bugüne bugün "epidemi-yoloji"nin, "klinik tıp" pratiğinin aksine, hastalıklara ilişkin olarak bizlere sunduğu çok-faktörlü, doğrusal-olmayan (*non-linear*), yekdiğerini belirleyen (*reciprocal*) nedensellik teklifi, biyotıbbın ana-akım sularını sarsan bir epistemolojik paradigma kaydırma denemesidir ve tıbbın "çocukluk hastalıklarını" sağalttığı ölçüde özgürleştiricidir.

Dahası da var: Bir 19. yüzyıl fizyologu olarak Claude Bernard, görkemli bir özgüvenle tıbbı, hastalığı ve de hastayı laboratuvara nakletmekte beis görmemişti; dahası, bunu bir yeni bilimsel-deneysel kesinlik adına yaptığını bildiriyordu. Canlılığın o *vital* karmaşıklığını çözümlediğine hükmetmişti. Katkılarıyla fizyolojiyi fizyoloji yapan isimdi belki ama (cüretkâr iddialarına bakılırsa) sadece orada kalmadı. Bir klinisyen değildi ve epidemiyolojinin de sonunu ilan etmişti. Evet, klinisyen değildi ama modern klinik tıbbın da temellerini atmış-

tı. 1865'teki *Deneyssel Tıp Araştırmalarına Giriş* eseri, çağdaş tıpta hâlen işlerliğini koruyan bir paradigmatik girişimdir: Canlılığı yalıtık ve *otarşik* (dahası, *fizyokratik*) bir hücreye hapseden işlevsel paradigma (*fizyolojizm*) ve kanıta dayalı tıp (*EBM*) özelinde. Şununla destekleyeyim. Bir patolog ve felsefeci olarak Yaman Örs, o bilindik mantıksal-pozitivist pozisyonundan Bernard'ı selâmlıyordu (ve bu hususta 1978'deki makalesinden ölümüne dek hiç geri adım atmayacaktı): “Evrım kavramının dışında, canlılık olgularının, cansızlar dünyasında geçerli olduğunu gördüğümüz nedensellik ve belirleyicilik yoluyla açıklanabileceğinin gösterilmesini, en başta deneyssel tıbbi ve canlılarda işlevsel bütünlük ve iç ortamın durağanlığı (‘sabitliği’) düşüncelerini geliştiren, Darwin’in çağdaşı büyük tıp (ve biyoloji) araştırmacısı Claude Bernard’a borçluyuz.” Nitekim Foucault'da da şu saptamaya rastlarız: “19. asırda tıbbî pratik; fizik, kimya veya biyolojideki deneyssel normlara benzer biçimde, bu bilimlerin söylemsel alanının bir parçası olan laboratuvarla bütünleşmiştir.” Buna mukabil yukarıda ismini andığım Weizsäcker'a göre ise, insanın kişisel sesi, bilim ortamında bir kurucu ilke hâline gelir. Sebep, etki ve sonuç kavramları, etiyojinin (nedenbilgisi) alışılmış işlevsel dağarcığında artık geçerli değildir. Onun yerine bir patik (*pathic*) nedensellikten söz etmeyi önerir. Yaşam salt vuku bulan bir “olay” değil, aynı zamanda acı çeken de bir şeydir, der. Yine, ille bir fizyolojiden söz edilecekse bu, F. J. J. Buytendijk'ın “antropolojik fizyoloji”si olabilir pekâlâ (ki Merleau-Ponty'den ve onun “beden-özne”sinden ciddi ciddi esinlenmiştir).

Canguilhem'in doktora tezinde (1943) saptadığı gibi, normal ve patolojik tanımları arasındaki ayrım, bizi gözlemcinin bağıllığına götürür. Bu saptamanın ardındaki temel motivasyon ise o pozitivist kuram-gözlem ayrımının reddidir. C. Bernard içinse tıp, hastalığın bilimidir. Sağlık ve hastalık durumları birbirinden niceliksel olarak ayrılırlar. Bunları kavrayan farklı prensipler yoktur; bu iki tür arasında yalnızca derece farkı vardır. Burada gizil olarak işleyen, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1947) söylendiği gibi, şeylerin ancak tahakküm altına alınabildiği ölçüde bilinebildiği bir bilim rejimidir. Bu rejimde “temsil edilebilirlik evrensel bir işlevsellığe” dönüşür. Sözelimi atom “temsilî olarak değil, maddenin bir numunesi” olarak parçalanır. Hâliyle

el atılan nesneler taşlaşır. “Dünyayı gizlerinden kurtarmayı” öngören bir program doğrultusunda ham düşler, bilgi vasıtasıyla alaşağı edilir. Bernard gibi mümesiller de, sayısız bileşeni ve unsuruyla bedeni tastamam kavramış olduklarına, kısacası doğayı nihayet alt edebildiklerine kendilerini ikna etmiş olurlar. Zira artık bilimci veya ‘bilimadamı’, nesnelerini yapabildiği ölçüde tanımaktadır. Giderek nesnelerin özü, her defasında aynı biçimde, yani “egemenliğin dayanağı” olarak ortaya çıkarlar ve doğanın birliğini de bu özdeşlik oluşturur. Nihayet “bilimin kendisine ilişkin anlayışı ile bilim kavramı birbiriyle çelişir” hâle gelmiştir. Bilim, “kendisini aşacak herhangi bir yönelimden yoksun, yalıtılmış göstergelerden oluşan bir sisteme” dönüşmüştür. Dahası, “teknik bir uygulama”dan ibaret olduğu için kolaylıkla araçsallaşmıştır. İdareci ve şeyleştirici bir düzeneğe bürünmüştür. Varlığın kendisi de aynı istikâmette “imâl ve idare etme gözüyle” muamele görmeye başlamıştır. Adlandırma ve sınıflandırmanın, kısacası nesnesini kuşatarak boğmanın geçer akçe olduğu bir periyotta, büyü ve mit de bir öteki olarak infaz edilmiştir. Katı bir nesnellik adı altında büyüsnel veya mitsel olan yitmiştir. Paradoksal şekilde kendi mitolojisini buradan türetmiş olan Aydınlanmacı bir jest olarak Adorno ve Horkheimer tarafından kayıtlara geçirilir bu. Hegemonik ve araçsal aklın kendi mitosunu *de novo* ve *in vitro* üreten totaliter tasallutu altında dünyanın büyüğü bozulmuştur. Nihayetinde ise göndere çekilen, beyazlığın ve erkekliğin bayrağıdır. Batı’da modern bilimin oluşum sürecinde ana-akımlaşma ve tutuculuk ile kol kola giden aynı “sapkınlaştırma” düzeneği, 15 ilâ 17. yüzyıllar arasındaki “cadı/büyücü avı”nın da müsebbibi değil miydi? Modern tıbbın gelişim öyküsü, sağlık hizmetlerinden ebelerin, ilksel hemşirelerin, büyücü kadınların şifalı ellerinin kesilmesiyle oldukça paraleldir şahiden de. Büyüsnel dünya tasarımlarının ve “dereistik” diyebileceğimiz düşünme tekliflerinin sistematik yıkımının boyutlarından biridir. Bu minvalde detayların yakalanabileceği bir kurmaca eser geliyor aklıma. “Öjeni” ve “aşkı karşıtlığı” gibi defolarıyla da anımsanan ilginç yazar George Bernard Shaw’ın *Doktorun İkilemi* (*The Doctor’s Dilemma*, 1906) başlıklı oyununda, döneminin sözcülüğüne soyunduğu bir tür terapötik nihilizmin alttan alta kendisini hissettirdiğine tanık oluruz. Beri yandan,

pek çoklarınca bir tür tıp-karşıtlığı olarak lanse edilmişse bile, bu metninde insancılığa, tababetin bir sanat türeği olarak olanaklılığına, koruyucu ve önleyici tıp pratiklerine ilişkin ipuçları da gözlenebilir. Esasen salt “bilimsel” etkinliklere saplanıp kalmış hekimlere duyulan kör inancın, insan sağlığına ilişkin sorunsal ve sorumlulukların büt-bütün onların sırtına yüklenmesinin bir eleştirisidir bu. Metinde, Sir Colenso Ridgeon karakteri özelinde “kimin yaşatılacağına” (ve bunun etik zeminine) dair bir karar ikilemi sahnelenir; çözüm ise (Shaw’ın sosyalizan zihniyetiyle de uyumlu olmak üzere) özel hekimlikten ziyade kamusal sağlık hizmeti sunumu lehinedir. Neyse, daha fazla oylanmadan devam edeyim.

Tıbbın uzun vadeli yapısal serüveni (*longue durée*) hesaba katıldığında, demin sözü edilen o araçsalci-teknik veya ölçüsüzcesine cüretkâr bilim rejiminin tevellüdünün modern-öncesi bir şey olduğu da vâkidir. Claudius Galenos, yani Bergamalı Galen (129-216) de kendisine muazzam bir otorite vehmediyordu. Roma döneminde Marcus Aurelius, Commodus ve Septimus Severus’un da aralarında olduğu önemli kişiliklerin gözde hekimiydi. “Hekimlerin imparatoru” olarak ilan edilmişti. Gladyatörlerin cerrahıydı. Hippokrates ekolünün o Empedoklesçi “dört suyu” doktrinini (veya kuramını) olduğu gibi dört mizaç doktrinine de sadıktır. Galen, Yunan geleneğinden kısmen ayrılarak tıp disiplinini felsefeden bütünüyle ayrı bir alan olarak düşünür. Ona göre hekim, felsefe okulunda yetişemez, tıp okullarında yetişmelidir. Galen’in hastadan ziyade hastalıkla ilgilendiği söylenir; gene, ‘prognoz’dan ziyade ‘diyagnoz’ ile. Hastayı, hastalığı anlamasını sağlayacak bir vasıta olarak görüyordu. İşlev ve hastalıklara özelleştigini düşünürken, Celsus’un ilk dört inflamasyon (yangı) belirtisine [*calor, rubor, tumor, dolor*] kendisi tarafından eklenen beşinci kardinal belirtiyi, “*functio laesa*” denilen fonksiyon bozukluğunu anımsatabiliriz. Hayvan anatomisi çalışmıştı, makak maymunlarının, domuzların ve toynaklıların da aralarında olduğu birtakım hayvan teşrihleriyle (viviseksiyon ve disseksiyon) eksik ve yanlış (16. yüzyılda Vesalius tarafından düzeltilecek) bir insan tıbbi dizgesi geliştirmişti. Yine, 17. asırda William Harvey’e kadar hüküm süren ilksel kan dolaşımı (daha doğrusu, med-cezir benzeri dolaşımsız kan devinimi) teorisini ortaya

attı. İlginçtir, bu çalışmalarıyla aynı zamanda deneysel fizyolojinin kurucularından olarak anılır. *Pneuma* denen ve kanda bulunan çok hafif bir buharın vücuttaki pek çok olaydan ve üç temel organın, beyin, kalp ve karaciğerin sağlığından sorumlu olduğunu öne sürdü. Hristiyan değildi ama teleolojiye inanıyordu ve insan ve hayvan formunda “zeki bir tasarım” bulunduğu sonucuna varmıştı; nitekim incelemelelerinde (Platon’dan mülhem) *Demiourgos*’un “bilgeliğini ve sağduyusunu” övdü. Demokritos’un atom kuramına karşı çıktı ki, zaten bunun örtüştüğü bir düşünsel altyapısı vardı: Galen, insan bedeni yapısının beden işlevlerine kusursuz bir biçimde uyarlanmış olduğunu, öyle ki “muhayyilede bile bunu daha iyi bir düzeye taşımanın olanaksız” olacağını düşünüyordu. Bu da doğal teolojinin, doğada bulunan kanıtlara dayanan bir Tanrı veya Tanrılar kuramının başlangıcıydı. Bu işlevselci ve idealist perspektifin Tanrı düşüncesiyle olan ilişkisinin bir etüdüne girişmek isabetli olur(du).

Ne olursa olsun, demek ki Galen, İbn Sînâ veya C. Bernard (ve hatta Freud) gibi (pre-modern veya modern) bir “tıp sistemi” inşa etmiş azametli isimler vasıtasıyla şuraya varmış olduk: İşlevsel paradigmanın gölgesinde tıp, mağlubiyeti kabul edemez. Ölçmeye, ayarlamaya, düzenleme kalkışır ve ölçüme tâbi tutamadığı (yapısal veya *morfolojik*) unsurları da işlevsellik-dışı bırakarak bir “sapma”ya indirger, “marj”a fırlatır, ucubeleştirir ve patolojik kılar. Tam da Gadamer’in “restorasyon” diye andığı şeyi kastediyorum ve bunun ekonomi-politik izdüşümleri de vardır kuşkusuz; günün sonunda verili üretim ilişkilerinin sürdürülebilirliğine hizmet eder ki, Foucault’ya göre de (bir eğitim kurumu olarak “klinik” değil ama) “hastane” hassaten buna özelleşmiştir: “Hasta kişi kuşkusuz çalışacak kapasitede değildir; öte yandan hastanede tedavi edildiğinde ise toplum için bir yük teşkil edecektir” (meraklısı olacaksa, tekrara düşmemek adına değinip geçeyim ki, bu hususu *Hekim ve Heybesi*’nde yer verdiğim son metinde uzun uzadıya kurcalamıştım; özellikle, s. 276-293). İşlevselciliğin ekonomi-politik anlamda ne demeye geldiğini Talcott Parsons aracılığıyla rahatlıkla izah edebiliriz. 1951’deki meşhur eseriyle Parsons; kurumsallaşmış bireycilik, adaptif yenilenme, bireysel konformizm gibi kavramsallaştırmalarıyla bu işlevsel çerçeveyi şahikasına vardırıarak mevcut düze-

nin sürdürülebilirliğinin yollarını arıyordu. Bütün meselesi Hobbescu bir düzen tesisinin modern yollarını soruşturmaktır denilebilir. “Hasta rolü” üzerine yaptığı çözümleme açıktır: “Sağlıksız bir organizma ya da hasta kişi kapasitesiz olacaktır.” Ona göre dışarıdan veya içeriden gelen etkilerle, bireyin işlevlerini yerine getirmesi için korunması gereken bir olgu olarak sağlık, toplumsal ve bireysel bir vasıta hâlini almaktadır. Toplumsal eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini görmezden gelerek, esasında mevcut değer ve normları yeniden-üretmekten ibaret olan sözde-evrensel kalıplar üzerinden kusursuz bir “status quo” ideolojisini perforce eden Parsons, bedeni de “davranışsal organizma” diyerek dışlar. Altını özenle çizelim ki, bütün bir ana-akım “iş sağlığı ve güvenliği” literatürünün bu paradigma ekseninde kümelenmesi, boşuna değildir; nitekim dikkat edilirse, bütün o ifade kalabalığının ardında basitçe “kâr, üretim ve verimlilik” endişesi yatmaktadır. Bu anlamda yürütülen asıl işin sekteye uğramaması ile “iş(in) verimi ve üretim(in) kalitesi”, başka her parametreyi önceler. İşyeri hekimliği ise, son tahlilde “performans”ı temel alan bir insan mühendisliğine, yani antropometrik ve biyomekanik prensipleriyle bir endüstriyel-ergonomik uğraşa dönüşür.

Son olarak şunu savlayabilirim: Canlılığa bakışımız ile toplumsal meseleleri tartma biçemimiz arasında görünür olanın ötesine geçen bir paralellik mevcut olabilir. Henüz bilinmeyenleri ve belki de bilinemeyecek olanları (bir başka fizyolog Emil du Bois-Reymond’un 1872’deki tabiriyle *ignoramus* ve *ignorabimus* sınırlılıklarını) açıklıkla teslim etmek gerekir. Birtakım yeni epistemolojik tutumlar (*affective turn*, yani duygulanımsal dönüş veya ‘yeni materyalizm’ gibi), tam da bu farkındalığın ve kavrayışın ürünü olabilir nitekim.

Buradan topu sana yuvarlayacağım ve bu birkaç adımda olacak. Bernard’ın bir uzam olarak içini oldurduğu *milieu* bahsinde ne düşündüğünü merak ediyorum; dikkat edersen, “otarşik ve yalıtık” olarak andım onu. Bir diğer nokta, senin de çok sevdiğin Thomas Mann ile ilgilidir; tartışmamız açısından bir kavşak noktası gibi görebiliriz onu. Hem bir kapatılma, hem de bir fenomenoloji solutan *Büyülü Dağ*’ın (1924) genç mühendis Hans Castorp’u, hastalığın somut yaşantısı ile,

tedavi ve kapatılma mekiğinde gezinir. Bir ikileme hapsolmuştur. İsviçre Alplerindeki sanatoryumda tedavi gören kuzenini ziyarete gitmiştir ve birkaç haftalık planlanan bu seyahat, 7 yıllık bir *konukluğa* evrilir; kendisi de tedaviye alınır. Okuyalı çok oldu ve detaylar da silikleşti belki, ama romandaki o *röntgen* deneyiminin beni çarptığını gün gibi anımsıyorum. Kahramanımız soğuk nedeniyle üşütmüş, ateşlenmiştir ve ciğerindeki o minik odak (tüberküloz), gövdesinin derin gizemlerini gözler önüne seren röntgen cihazına yakalanıvermiştir. Röntgen filmini gördüğünde ise aklına tek bir şey üşüşür: Ölüm. Sadece o da değil, dönemin gözde akımı psikanaliz de, döneminin tıbbi bilimlerinin hastalarına sunduğu bütün diğer olanaklarla birlikte işlenmiştir romanda. Castorp'un yaşadığının bir benzerini, eşi Katia tedavi altına alınan Thomas Mann da yaşamıştır 1912 yılında; bir ikileme yüz yüze kalmıştır fakat o, kendisine önerilen sanatoryum kürünü geri çevirmiş, belki de yaşama dönmüştür. Nitekim romanında da kendi yaşadıklarını deneyimler. Daha önce sen de “doktor” tiplemesinin muktedirlerle ilişkisine dair Kubrick’in *Gözleri Tamamen Kapalı* filmini zikretmiştin. Şimdi *Büyülü Dağ*’la birlikte senin verdiğin örneği düşündüğümde, belleğime bir film üşüşüyor: *A Cure for Wellness* (2016) filmindeki Dr. Volmer karakteri özelinde, yine İsviçre Alplerinde yer alan bir şifa merkezindeki *kapatılma* gerilimi, alabildiğine gotik-grotesk bir sinematografiyle resmediliyordu. Dr. Volmer ve ekibi birer “pastör” olarak kendi hükümranlığını “hastalarının” rızasını da yedekleyerek yeniden üretirken, “tedavi” ve “iyi hissetmek” gibi bir dizi tabir de dillerine pelesenk olmuş durumdadır. O kadar ki, bu yönüyle filmin, gayet yapısal bir okumaya tâbi tutulabilir nitelikte olduğunu düşünmüştüm.

A. Yıldırım: Yaptığın müdahâlelerin tesirli, provoke edici ve düşünmeyi çağıran niteliğini her zaman teslim ederim. Sosyal bilimsel tartışmalara bu kadar hâkim olman da takdire şayandır gerçekten. Tenzih ettiğim kişileri bir tarafa bırakırsam, sosyal bilimler camiasının büyük çoğunluğu grotesk bir yalanın içindedirler. Bundan kurtulmanın yolu olarak ise, asgarî düzeyde doğa bilimleri bilgisini haiz olmaları gerektiğini öne sürebiliriz. Metne dönersek, ara ara Karl Marx’ı hatır-

latmanı önemli buluyorum. Ruhun kuraklıklarına karşı onun tazyikli çeşmesiyle kendimize gelmemiz önemlidir. Eylemi *theoria* ile düşünmeyi salık vermesi her zaman provokatif ve heyecan verici olmuştur benim için. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin sekizincisi bize şunu söyler: "Tüm toplumsal yaşam, temelde pratiktir." Pratiğin yaşamla eşdeğer olması ile tıbbın *canlılığı* arasında doğrudan bir akrabalık söz konusudur. Nitekim bu akrabalığın öne çıkan çocuklarından birine Che Guevara diyeceğim. Özellikle Goethe'den ciddi anlamda etkilenmiştir; devrim sırasında, Sierre Maestra'da, yoldaşlarına *Faust*'tan pasajlar okur. Goethe'nin *Faust* eseri temelde "emansipasyon" meselesine dair bir klasik olmasının yanında uygarlığın dönüşümünü esas alan muazzam bir eserdir. O metni sadece alelâde bir klasik gibi okumak, büyük bir haksızlık ve kıyım olur. Dr. Faust'un Mephisto ile yolculuğundan birkaç örnekle bu bahsi virgüllemek isterim: "[B]irdenbire etrafındaki manzara bir mekâna dönüşür. Denizi, insanî amaçlar için uysallaştırmak üzere büyük projeler tasarlar", "[y]epyeni yerleşim alanları, yeni kasaba ve şehirler" inşâ edilirken "bütün bunlar daha önce tek bir insanın bile yaşamadığı yitik topraklar üzerinde" olmaktadır; "[t]oprağın kendine gelmesi, dalgalara bir set çekilmesi, okyanusun çevrelenmesi" gibi. Burası, uygarlaşmanın karakteristiğine ilişkin bir derkenardır. Bu anlamda Goethe'nin iz sürücüsü olarak Che'yi, onun hekimlik müessesesine kolektivitelyi çağırması dolayısıyla, kıymetli buluyorum. Bununla birlikte, Mephisto'nun söylediği o, "varolan her şey[in], yok olmaya, üstelik de sefilce yok olmaya yazgılı" olduğu fikrinin (ve genel olarak Faustçu sözleşmenin) izdüşümlerini materyalist-Marksist klasiklerde bulmak da mümkündür. Hegel de Faust'tan alıntılar yapar. Hatırlıyorum, John Fowles'un o meşhur romanının epigrafı da, Hegel etkisindeki genç Marx'ın bir sözüydü (1844): "Her türlü özgürleşme, insan dünyasının ve insanın insanla ilişkilerinin onarılmasıdır." Böylelikle tıba dair söyleyeceklerim ancak bu aşamada olabilir. Diğer taraftan Claude Bernard'a dair ortaya koyduğün eleştiriye karşılık verebileceğimi sanmıyorum, fakat konuya ilişkin minik bir deneyimimi paylaşabilirim. Geçen sene yazın Paris'te Panthéon civarını dolaşırken Foucault'nun seminerlerini verdiği Collège de France'ı arıyordum. O esnada Claude Bernard'ın bir

süre çalıştığı laboratuvarın önünde buldum kendimi. İsmi de herkesin görebileceği şekilde sokağa bakan duvara yazmışlardı. Ancak her gün binlerce insanın oradan geçip de bu ismi bilmediğini düşündüm bir an. O zaman tıba katkısı olanların benimle olan ilgisini düşündüm ki, bu da tabii ki Foucault'nun düşüncesiyle paralel olarak oluşmuş bir şeydir; o hâlde hariçten gazel okumanın uygun düşmeyeceği kanaatindeyim. Benzer şekilde, tıbbın bir zanaat oluşu noktası, Foucault'da da işlenmeyen bir noktadır; bakış, dil ve mekân temaları dolayımıyla işlenmesi ile sınırlıdır yalnızca. Şunu da koyutlamakta yarar var: Hiçbir doktorun (*hekimin* değil) tıp dışında bir hakikat kabul ettiğini düşünmüyorum. Bu taassup, pek çok meslek grubu için de aynen geçerlidir. Ancak bu durumun asal ve tek boyutlu olmasıyla, zamanla profesyonellerin iktidarına (Illich) dönüştüğü de görülür. Bu anlamda zanaatın kendisine yönelik yaklaşımım en fazla Iain Bamforth'un *Kütüphanedeki Beden* adlı eserinde, yazarların tıpla olan (yaşanmış veya kurgusal) deneyimini derlemesine benzer betimsel yorumlar gibi olabilir. Bunu söylerken de tıpla ilgili yönelttiğin zor soruları yumuşatmaya çalışacağım.

Gerçekten de Nietzsche'nin, "sağlıklı olma" ile ilgili ortaya koyduğu kimi önemli tespitler söz konusudur. Zaten beden meselesini önemseyen bir filozof olarak bununla ilgili başkaca ciddi katkıları olduğunu da söyleyebilirim; özellikle *Zerdüşt*'te yer alan bununla ilgili ifadeler, büyük önem arz etmektedir. Filozoflar bazında düşündüğümüzde bedeni medikal anlamda ilk defa ortaya koyan herhalde Nietzsche olmuştur. Ancak ondan sonra, spesifik anlamda, filozofların medikal ve fizyolojik olan üzerine düşündüğünü söyleyebilirim; örneğin Gadamer. Buna göre "ağrı", "sağlık bilmececi", "sağlıklı oluş hâli" gibi belirlemelerini, yaşamın bilinemez ve karmaşıklığı ile tıbbî çabanın belirsizliği arasındaki akrabalığı hatırlatmak suretiyle, didaktik bir aralık olarak görüyorum. Ancak medikal iktidar tartışması için "*milieu*" (*mi-lieu*; Fr. orta yer, yerin ortası, ortam) meselesine dair birkaç şey ifade etmek isterim. Sen bunu Bernard ile açıklamaya çalışmışsın ancak ben daha çok Georges Canguilhem ile ilişkisi dolayımında ele alma niyetindeyim.

Bernard'ın alet çantasına bakıldığında “*milieu intérieur*”, yani “içsel ortam” denilen bir kullanım görülür. Senin de dediğin gibi “canlılığı yalıtık ve *otarşik* bir hücreye hapseden” özeliğinin yanında organların ve organizmanın dengeleyici durumuna yönelik de bir vurgudur bu. Canguilhem'in katkısına geçmeden evvel, dilersen bu kavramın tarihsel izlerine bakalım. Buna göre *milieu* olarak ortam, biyolojik söylemin bir ifadesi olup Lamarck mahreçlidir. O, bu kavramın sürekli çoğul olan su, hava ve ışık gibi akışkanları içerdiğini ifade eder. Ancak Lamarck bir canlı üzerinde dışardan etkide bulunan etkilerin tümünü kastetmek istediğinde ona *ortam* yerine “etkileyici koşullar” adını verir. Buna göre Lamarck için “koşullar bir cinstir; iklim, yer ve *ortam* da onun türleridir.” Bunun yanında Georges Cuvier, bedenın iç kısmı olan “anatomik tutarlıklar ve fizyolojik uygunluklar” ile dış kısmı olarak da “kendi bedenini oluşturan ve içinde yer aldığı unsurların mekânı” olarak yaptığı ikili ayırımıda “yaşam koşulları” kavramını öne çıkarır. Böylece daha Canguilhem'e gelmeden *otarşik* olanın dağıldığı görülür. Çünkü organ “hem yapısıyla, hem de işleviyle” tanımlanırken ya üreme gibi “oynadığı role” göre ya da “biçim, büyüklük ve düzen gibi morfolojik değişkenlerinden hareketle tüketici bir şekilde okunabilen, iki girişli bir sistem gibi” tasarlanmaktadır. Bu “iki biçim [ise] tamamen örtüşür, ama birbirlerine nazaran bağımsız kalırlar, [ç]ünkü ilki yararlanılabilir olanı diğeryse belirlenebilir olanı bildirir.” Ancak Cuvier bu düzeni tepetaklak eder. Organın düzenini işleve tâbi kılar. Yani organın bağımsızlığını iptal eder. Organın öneminden ziyade onların işlevlerine dikkat çeker. Cuvier “var olma işlevlerinin ilişki işlevlerinden önce geldiğini düşünür; çünkü hayvan önce vardır, sonra hisseder ve hareket eder.” Yani Cuvier'den itibaren, “bir sınıflandırmanın dış olabilirliği algılanamaz ve tamamen işlevsel olarak sahip olduklarının içinde kuran yaşamda” olmuştur. Yani iç ve dış biçimindeki ikili bir durumdan bahsedilebilir. Canguilhem'e göre yaşam, senin de “hastalık” tartışmalarında işaret ettiğin gibi, normatif bir etkinliktir. Normu kuran anlamıyla normatiftir ve o da biyolojik normatifliktir. Bunun dışında Canguilhem'in tartışması; “hata”, “sapma”, “ucube”, “normal” meselesini de göz önünde bulundurduğumuzda, *ortam*daki canlının normatif iki boyutuna dayanır: Organik nor-

malliğe yönelen, *homeostatik* (denge kurucu) olanı sağlayan “kendini koruma” (ki *otarşik* dediğin buna denk düşer) ile daha dinamik olan “kendini ihlâl”dir. İlki, biyolojik olgu olarak genel bir etkinliğin aracı olan organizmanın bütünselliğini; diğeri ise, yeni yaşamsal değerlerin yaratılmasını ve organik dengenin ihlâl edilmesini varsayar. Bu normlar ya da normal durum ise sürekli tehlikeye atılan bir şeydir. Çünkü aksi takdirde canlı, organların işlevlerinin suni dengesi içinde dağılabilir Canguilhem’in canlılardaki sapmayı işaret ettiği “hata” dolayımı, canlıların çeşitliliğini gösteren de bir şeydir. Zira yaşam, hatalarının ve sapmalarının olanağından dolayı temelde değişebilir. Bu sapma ve hata, bizatihi yaşamsal bir dinamiği taşıyan temel bir canlı gibi görünür. Yaşam, canlıların farklı dinamikleri olan organik olanın kendini koruması ile bunun ötesine, yani organik dengelemenin yerine yaşamsal olanın kendini yaratması arasında kutuplaşır. “Kendini yaratma” edimi, “kendini koruma”dan bağımsız değildir. Buna göre Canguilhem, 19. yüzyılda yaşamı ne saf anlamıyla “ihlâl”, ne de “kendini koruma” olarak; ancak tam da bu ikisi arasında oluşan bir gerilim olarak görür. Canguilhem’de çevre-yaşam ilişkisinde ortaya çıkan yaşamsal normallik, bir asimilasyon ya da adaptasyon olmaktan ziyade verilmiş olana sürekli meydan okumadır (ki bu, Darwinci “uyum sağlama” ve adaptasyon meselesine de gönderme yapar ve onun yanlış okunmasına müdâhil olur). Asıl patolojik olan, bir canlının, verili bir norma ve *ortama* uyum sağlamamasıdır. Ancak kendi *ortamını* ve gene kendi normlarını yaratırsa normatif davranmış olur. Yaşam ikili bir normatif etkinliktir. Bir tarafta negatif değerlere, içsel ve dışsal *ortam*daki tehlikelere reaksiyon gösterme gerçeği vardır. Diğer tarafta ise yaşamsal normları ve *ortamı* üreten yaratıcı etkinlik ve pozitif olan vardır. Normallik “normları kırmayı ve yenilerini kurmayı” içerir. İçsel bir denge ancak böyle bir yaratıcı gücün arkaplanında olanaklıdır. Canguilhem’in denge durumunda (örneğin devletin ya da laboratuvarın üretmesi) sabitlenemeyen yaşam kavramı için organik normallik her zaman normatif sapmalara maruz kalır. Denge durumu her zaman düzenin içinde ihlâli gerektirir. Böylelikle verili olana karşı sürekli ihlâlin olanaklılığına işaret edilmiş olur. Öyle ki eğer yaşam sadece organik olsaydı bizzat patolojik olurdu. Bunun yerine, organik ve ya-

raticılık arasında duran kutupsallık ikâme edilebilir. Bu durumun Foucault'daki karşılığına bakıldığında ortam ile bilgi/iktidar ilişkilerinin işlediği kurumlar öne çıkar ki Canguilhem, bunun politik boyutlarıyla pek ilgilenmemektedir; hatta daha da ileri taşıyarak, bu meseleleri pek de anlamadığını bile düşünüyorum. Biyoloji ve tıp üzerine yahut beden ve makineler üzerine çözümlemeleri gayet sağlam bir zemine oturan Canguilhem, toplumsal yaşamdaki normların oluşumu ve idamesi hakkındaki meseleyi yanıtsız bırakmaktadır. Mesaisi daha ziyade kavramsal tarihçilikle sınırlıdır; bir bakıma 'hafriyat'ı 'arkeoloji'ye evriltememiştir, diyebiliriz. Böylelikle Foucault'nun iktidarla ilişkili olarak ortaya koydukları neticesinde *Monsieur Bernard*'a verilmesi gereken karşılığın çerçevesini tamamlanmış olduğumuzu söyleyebiliriz. Buna göre canlı, canlılık ve yaşam tartışmasında gelinen nokta, Foucault'nun biyolojik olanla politik olanı bir anlamda birleştirmiş veya kavuşturmuş olmasıdır. Aynı şekilde Foucault'nun Bichat ve Canguilhem'den ayrıldığı nokta, salt yaşamsal dinamiğin kendisinin analizini yapmamasıdır. Onun yerine yaşamı canlı, yaşamsal ya da dinamik olarak düşünebilmenin oluşumunu analiz eden *epistemik* vakayı incelemesidir. Bu durumda yarı-aşkınsal olan (emek ve dil) yaşam kavrayışı, Foucault'nun düşüncesinde yaşamın belirsizliğiyle anlaşılır. Bu da bizatihi yaşamın arkeolojisinin önemli bir göstergesidir. Nitekim Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de formüle ettiği gibi yaşam, epistemik kırılmayla ortaya çıkmış bir geçiştir. Bu, arkeolojik bir çıkıktır (*ektopi*). Sonucunda ise canlılar için önemli bir ayrım olan organik ile inorganik karşıtlığı tarafından doğal tablonun yerini, canlılar için önemli olan "organizasyon" kavramı almıştır. Bu arkeolojik çıkık, yaşamın kökensel olarak dinamik olduğunu gösterir. Yine buna göre yaşam, organik ile inorganik kutuplar arasındaki gerginlik ya da kutuplaşma olarak görülür. Canguilhem'in *normali* tanımlamasındaki "kendini koruma" ve "kendini ihlâl" eğilimleri de bu gerilime, bu kutuplaşmaya dâhildir. Burada, spesifik bir noktaya değinip bağlayacağım. Biliyorsun, Foucault'da mekânın düzeni üzerine çalıştım. Orada özellikle mekânla ilgili olarak, muhtevası belli belirsiz ancak etkileyici bir kavram geçmektedir: *Heterotopya*. Bu; düzeni bozan, başka düzenlere sirayet eden ve onları ihlâl eden bir tür çıkıntılıktır. Bunu *mi-*

lieu meselesiyle bağlarsak, bilgi/iktidar ilişkilerinde, her zaman bir ihlâl ile karşı karşıya olunduğu ve bunun da olumlu yönde seyredeceği bir durumun şöyle veya böyle ortaya çıktığı görülür. Nihayetinde Franz Kafka'nın *Şato*'sundan bahsedemediğimiz gibi (!) Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'ında geçen hastanın kapatılmasını da örnek olarak veremeyiz. Bunu destekleyen bir örnek de Jorge Luis Borges'in "İki Kral İki Labirent" başlıklı öyküsünde, hem bir çölün hem de yapılandırılmış kapalı bir yerin aynı anda labirent adını alabileceğidir. Ancak tersine, bununla ilgili benim de verebileceğim yapıt örneği var. O da François Truffaut'nun *400 Darbe* filminde aile, okul ve toplumsal düzenin içerisine sıkışan bir çocuğun, filmin sonunda kaçması, deniz ve gökyüzünün birleştiği bir ufka yolunun çıkmasıdır. Bu beni çokça etkileyen bir final olmuştu. Bundan sonra ne olacak? Bununla yönetmen bize, mutlu bir sondan ziyade gerçeğin yeniden kurulabileceği bakışı sunmuş olmaktaydı. Böylelikle söylenebilir ki, kliniğin yarattığı uzam ile bedenlerin kapatıldığı uzam arasında bir akrabalıktan bahsedilebilir. Ben Foucault'nun kurumlarındaki etkiyi bu şekilde, yani akrabalık mefhumu ile açıklamayı daha şık buluyorum. Bütün bu söylediklerime ilişkin bir özet geçecek olursam, Bichat ve onun Canguilhemci bir okuması sayesinde ölüm teması, yaşamı merkeze alan biyolojinin söylemiyle dilsel uzamdan uzaklaştırılmıştır. Ölüm öldürülmüş, yaşamdan ihraç edilmiş ve ölümü yaşamın içinde bilinebilir kılan bir süreç gündeme gelmiştir. İşte Foucault'nun imzası da bunu bir adım öteye taşır: Yaşamın yeni bir biçimde okunduğu bu teknik tarz, medikal bir iktisat temelinde gelişir. *Vitalist* temaların yeniden canlanmasıyla, yaşamın "*taksinomik* kavranışından *sentetik* kavranışına" bir geçiş idrak edilir. Bakışa sunulmuş şeyler, yeni bir varoluş tarzı kazanmıştır. Klinik de, yaşam adına örgütlenmiş bir epistemolojik uzamdır ve hastane organizasyonuna öncülük eder. Bedenlerin yeni dolaşım mekânıdır. "Ölüme karşı direnç" olarak yaşamı örgütleyen bütün söylemsel oluşumları içerir. Cuvier'nin sözünü ettiği "bi-reylerin bedenlerine ve organlarına yönelmeye başlayan bakışın tedavülü" aynı zamanda bir söylem düzenini imlemektedir. Böylelikle bakış ile dil arasında bir yoğunlaşma oluşur ve bu da, mekânın medikal düzenidir. Dahası da vardır ve bu da *uzam* meselesini öne çıkarır:

Canguilhem'in normal canlıya eşitlemesi, yaşam meselesinin bir pozitiflik biçimi olduğunu gösterir. Bu da, delilik veya ucubelik ile canlılık arasındaki ilişkinin pozitif olduğunu işaret eder. Oysaki yaşam veya canlılık rejiminin belirleyicisi olan medikal iktidar, aynı zamanda bunun düzenlenmesini de sağlar. Bu da bedenle ilgili işleyen söylem, bakış ve bilgi biçimleriyle ilgilidir. Bütün bunları kesen ise, yaşamın düzenlendiği (ve yaşamı düzenleyen) *uzam*dır. Klinik bakışın yöneldiği beden ise o arada hem bir *mekân* gibi işler, hem de mekânda düzenlenmiş olur.

Son olarak kışkırtıcı bir noktaya temas etmek istiyorum: Canguilhem'in *vitalizmi*, yaşamı koda, enformasyona, yaşam kavramına ve nihayetinde *kavrama* bağlayan bir doğrultuyu gözler önüne sermektedir. Yaşam, indirgenemez bir kavram olarak bilimin içinde yer alırken, anlamı ise organizmanın kendi deneyimi ve bizim gözlemlerimiz yoluyla oluşmaktadır. Bütün bu kavramlar ve genel olarak kavramsal faaliyet ise “yaşayan canlılar olarak bizim varlığımızın uzantısı”dır ve bir uzama yayılır. Abartılı olmaktan kaçınmak kaydıyla, “sürekli ihlâl uğrayan ve indirgenemeyen” canlılık özelindeki bu kavrayışın Derridacı bir jestle yan yana okunması olanaklı olabilir: *Logosun* veya Batı metafiziğinin ötesine geçme, dışına taşma, farklı stratejilerle ve çifte okumalarla yürütülen bir “ihlâl pratiği” olarak *dekonstrüksiyon*dan söz ediyorum. Bir bakıma “daimî olumsuzluk” olarak yaşamın rastlantısallığı ve sonsuzca, döne dolaşa serpilmesi gibi; imlediği bir nesnesi olmadığı için, *aporetik* olduğu için ve de bağlamı garantiye alınamayacağı için tanımlanması güç bir sözcük olarak “*différance*” da, sürekli bir teyakkuz hâli veya operasyonel durum olarak, metafiziğe karşı indirgenemez bir işlemdir. *Dekonstrüksiyonun* olanaklılığını açığa çıkarır ve o arada kavramsal ikiliklerin hiyerarşik şiddetini de sökmeye çalışır. Böylece anlâmın saçılmışlığı (*dissemination*) ve yinelenebilirliği (*iterability*) ortaya koyulmuş olur ki, bu da herhangi bir kavramın oluşumunda *karar-verilemezliğin* oluştuğunu gösterir. Nitekim Agamben de, bir önsözünde, *zoē/bios* veya çıplak/siyasal hayat gibi karşıtlıkların ancak diğerleriyle ilişkisi içinden kavranabileceğini, hayatın o *karar-verilemez* niteliğinin her seferinde ancak politik ve tekil olarak belirlendiğini vurgular. Kışkırtıcı değil mi? Ya da Cangu-

ilhemci “yaşam”ı Derridacı “adalet” ile yan yana koymaktan, bunu da yazı ve kavram uzamında gerçekleştirmekten söz ediyorum. Dahası, üzerinde durduğun o “otarşik hücre”yi, Derrida’nın sözünü ettiği, gösterenlerin ve semiyolojik oyunların sonsuzca cirit attığı, kendi başına anlamı ve anlamsızı üreten kapalı (ve sibernetik) bir sistem olarak tahayyül etmek de mümkün. Senin yaptığın müdahâleler gibi ben de kışkırtmaya çalışıyorum, hepsi bu.

Ö. B. Demir: Bu baştan çıkarıcı kışkırtmaya şimdilik icabet etmeyeceğim; fakat o kapalı-sibernetik sistem meselesini önemsedığimi ifade edeyim. Bunun etik-politik uzantıları da mevcuttur ve önemi de oradan gelir. Merleau-Ponty de, *Göz ve Tın*’de bir “sibernetik ideoloji”den söz ediyordu. Ona göre, ortada doğrunun ve yanlışın kalmadığı bir belirlenmişliğin ifadesidir bu. Ponty, Kartezyen mekanizmi tenkit ederek insanın özgür bir varlık olduğu saptamasına zemin hazırlıyordu. Yaşam-dünyasının (*Lebenswelt*) önceliğini ortaya koymak gerekliydi ve bunun için de, “algılanan dünya” her türden insanî etkinlik ve değerın yadsınamaz zemini olarak sayılmalıydı. Öyle ki bu, salt duyumlardan kurulu bir edim olmaktan çok, algının yaşam-dünyasıyla ilksel teması sağlayan öncelikli bir evreydi... Descartes’ın yaptığı, bedenselliği mekanizme hapsederek işlemsel (*operasyonel*) düşüncenin önünü açmaktı. *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ndeki pozitivizm eleştirisiyle sanki paralel bir konumdan, klasik bilimin, dünyanın kapallılığı duygusunu korumakta olduğunu ve gayesinin de, kurgularıyla dünyaya ulaşabilmek olduğunu yazıyordu: “Dünyanın, adsal tanımlamayla işlemlerimizin X nesnesi olduğunu söylemek, bilimsinin bilme durumunu mutlak olana erişitmektedir; sanki olmuş olan ya da şimdi olan her şey sadece laboratuvara girmek için varolmuş gibi. ‘İşlemsel’ düşünce, bir çeşit mutlak yapaycılık olmaktadır; sibernetik ideolojide görüldüğü gibi.” Şöyle imzalayacaktır: “Eğer bu düşünce türü insanı ve tarihi yüklenirse ve, onlar konusunda temas ve konum yoluyla bildiğimizi bilmiyor gibi davranıp onları [. . .] kimi soyut göstergelerden yola çıkarak kurmaya girişiyorsa ve böylece insan gerçekten, olduğunu düşündüğü *manipulandum* olmaktaysa, o zaman insanla ve tarihle ilgili artık ne doğrunun ne de yanlışın kaldığı bir kültür düzenine, hiç-

bir şeyin uyandıramayacağı bir uykuya ya da kâbusa giriliyor demektir. Bilim düşüncesinin [. . .] önceden bulunan bir ‘vardır’a yeniden yerleşmesi gerekir; hissedilir dünyanın alanına, zeminine. [B]enim vücudumla beraber, bir araya gelmiş vücutların; zoolojinin dediği tarzda hemcinslerim olmayan, ama kafamdan çıkmayan, kafalarından çıkmadığım, birlikte şimdi varolan, bulunan bir tek Varlık’ın yakasını bırakmadığım ‘başkalarının’ uyanması gerekir.”

Şimdi, bir define gibi göz kamaştıran bu pasajın da yönlendirmesiyle tıbbî epistemolojiye dalalım. Daha evvel de yazdığım gibi, câri tıpta yapıya ilişilmez; öyle ki görkemi biat uyandırır. Yirminci asrın ilk yılından bu yana ilgili alanın Nobel Ödülü, “fiziyojoloji veya tıp” olarak takdim edilir. Yapının bizatihi yapı olmaklığı dahi işlevsel addedilir. 1970’lerin sonlarına, yani *daha* düne dek temel kitaplarda, bugünün “biyokimya”sı *fizyolojik* kimya olarak geçmekteydi sözgelişi. Örnek olsun: “Karaciğer fonksiyon testi” dediğimiz şey, bir yapı testinden başka bir şey değildir; son kertede enzimatik (AST, ALT gibi transaminazlar) ölçüme dayalı bir hücresel (*hepatosellüler*) hasar göstergesidir. Görünen o ki, işlev aksamadıkça sükûn, hâkimiyetini öyle veya böyle idame eder, yapısal işlerlik (Canguilhem’den alıntıyla, *sessizlik*) konsolide edilmiş olur. Tam da o nedenle *patolojik* olanın zıddı (*anatomik* değil ama) *fizyolojiktir*; doğal veya normal olan durum ve yapılar için yakıştırılır. Bu da tastamam yapıya, “mikro-kozmos”a, yani bedenın veya *konstitüsyonun* ta kendisine dair neyin bilindiğiyle ilgili bir çıkmaz, bir mahkûmiyettir; o ki neticede tıbbın *dismorfoloji* karşısında yapabileceği herhangi bir şey (hâlen) yoktur. Mahkûmiyet, “anatomı kaderdir” kodunda kendini açığa vuran bir gerekircilikte somutlaşır. Bu mahkûmiyet, belki de her şeyden evvel bir epistemoloji problematığıdır ve Kant’ı ısrarla zikretmemin nedeni de odur. Dahası, yapıyı ikincilleştirirken sütün gerisinde onu bizzat ve kasten, üstelik de varoluşu (*existence*) ipotek ederek kuran sivri bir ukalalıktır da: Değil mi ki *deformasyon* (morfolojik kusur), ille *defisit* (fizyolojik kusur) ile sonuçlanmak durumunda değildir ve *ucube* (*freak* veya *monstre*) de, bir kavramsallaştırma olarak, esasında (artık) *vital* işlevselliğın aksamadığı momentlere aittir. Bir bilimler-arası disiplin olarak tıbbın (genel ölçekte ise bilimlerin) bu çıkmazı, Platon’un *Sofist* diyalogunda

sorunsallaştırılan meseleye (“gerçek bilge mukallidi ve aldatıcı görünüşlerin yaratıcısı”) benziyor. Gerçekten de bir meseleye ilişkin “aslında ne anlama geldiği” biçiminde bir soruyla onun künhüne doğru hamle yaparken *ignoramus* ayyuka çıkar. Bana kalırsa gerçek bir bilge olarak Gregory Bateson da, metinlerinin derlendiği eserinin (*Steps to an Ecology of Mind*, 1972) hemen başlarında bu meseleye dokunuyordu. Çağdaş psikoloji, psikiyatri, antropoloji, sosyoloji ve iktisada ait kavramlarının büyük çoğunluğunun bilimsel temellerin o ağısı yapısından kopmuş olduğunu söyledikten sonra, kendisine Molière’den bir örnek seçiyordu: Doktora mülâkatındaki bir hekime jüri tarafından “*opium*”un niçin hastaları uykuya yönelttiği sorulur. Doktor adayı hekim ise bu soruyu, hayli muzafferâne bir üslûpla “Zira uyku prensibi (*virtus dormitiva*) çalışır,” diye yanıtlayacaktır. Bateson burada nedensel açıklamanın, karmaşık-etkileşimli sistemlerde gayet kurgusal bir prensibe kurban edildiğinden yakınır ki, haklıdır. Dahası, ona göre tam da bu türden hipotezler eleştirel melekeyi (*critical faculty*) sekteye uğrattığı ölçüde “uyku prensibi”ni işletmektedir.

Fuat Aziz Göksel de, daha evvel zikrettiğim o özgün metninde [*Olası Bir Tıp Felsefesine Önsöz*], bir “tıp öğretisi” kurabilmek için bir bilgi platformu ve bir temellendirme gereksinimiyle, belli edinimleri önermelere dönüştürebilmek, sentezlemek, arasında mantıksal korelasyonlar kurmak, temel bilgileri çağının hâkim dünya tasarımı oluşturulan yapıtaşları arasından seçmek ve onları kullanmak ve nihayet giderek hipotetik önermelerle ‘nazarî’ bütünlükler inşa etmekten söz ediyordu. Tıbbın son tahlilde ampirik edinimlere dayalı bir uğraş olduğunu kabul ediyordu etmesine; fakat temel yargısı da şuydu: “Tıp sanatının ampirik edinimleri ve uygulamadaki başarıları ne olursa olsun, ‘teori’nin gerekliliği ortadadır.” Şöyle açmılıyordu: “Uygulamada kendini kanıtlayan başarı ne olursa olsun, hekimin bir ‘tıp kuramı’na, hatta kapsamlı bir tıp kuramına ihtiyacı vardır; çünkü ona neyi, niçin yaptığını; neyin ne olduğunu soracaklardır. Dahası, bildiklerini ve uyguladıklarını çırağına ya da öğrencisine, tutarlı bir ‘öğreti’ (doktrin) hâlinde öğretmesi ondan beklenecektir. O, kuracağı sistemi, (kendisinin algıladığı âlemi ona ‘anamlı bir bütün’ olarak sunan) dünya tasarımının (*Weltbild*) üzerine oturtacaktır.”

Bugüne bugün ise, tıp alanına “bilimsel araştırma” anlayışının yerleşmesi ve “sanat”ın bilimselleşmeye başlayarak “fen”e dönüşmesi süreci ayan beyan ortadayken, F. A. Göksel, bugün “tıbbın felsefi sorunları” olarak anılan şeyin, tıbbın felsefeye yaslanmış olduğu çağlarda, felsefenin özbeöz kendi problematikleri arasında yer aldığını söylüyordu. Ona göre böylece, hekimlerin ve tıp kuramcılarının “Ne yapıyorsun?”, “Niçin yapıyorsun?” sorularına vereceği yanıtlar için felsefe sistemlerine başvurma gereksinimleri giderek azalıyordu. Bu noktada Göksel, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ni yankılar şekilde, hedefi *pozitivizm* ile vuracak ve dünyaya, yaşama ilişkin sorunsallara kulak tıkama anlamında bir “pozitivist kaçınma”dan bahsedecektir: “Her bilim ve her teknik disiplin, eskiden beri felsefenin klasik sorunsallarından sayılıp da, bugün kendi ilgi ve uğraş alanında varlığını sürdüren soru ve sorunlara, kendi araştırma araçları ile, kendi kavramları ve düşünsel malzemesi ile yaklaşmakta ve onların kendi payına düşen bölümlerini, kendi yöntemleri ile çözmeye çalışmaktadır. Tıp için de durum tamamen böyledir.”

Gerçekten de tıp özelinde, belli bağlamlarda, önceden işlenmiş belli konvansiyonlar doğrultusunda ve çoğunlukla da sonradan geriye doğru *icat edilmiş* olan birtakım “performatif önermeler” (Austin) ve keyfi nominalitelerden söz etmek çok olasıdır. Modern psikiyatrinin kuruluşunda (psikiyatri için bir “doğa bilimi” statüsü talep eden) Krapelin örneğinde görüldüğü gibi, bir dizi tanımlama, adlandırma, sınıflandırma (*dementia praecox*, paranoya, katatoni, parafreni vs.) ama hiçbir şeyi açıklamayan nesneleştirici bir terapötik nihilizm alttan alta varlığını hissettirir. Antrparantez, Pinel ve öğrencisi Esquirol’e bakıldığında ise, *kapatılma* ve tecrit bağlamı paranteze alınırsa, bunun böyle olmadığı ve daha mütevazı bir Hipokratik kavrayışın hâkim olduğu görülür; aynı şekilde, psikiyatrik fenomenolojide isimleri sayılan Jaspers ve Minkowski de ölçülülüğü savunurken, sınırlarını bilmeyen bir hekimin psikotik muammayı kavrama konusundaki sözde-aşırılığına karşı çıktıkları gibi, “beyinsel mitolojiler” olarak nitelenen sözde-bilimsel açıklamalara da itiraz ediyorlardı. “Adlandırma” pratiğinde iyi temellendirilmemiş ve bazen salt retorik açıdan “operasyonel” olan kavramı sözcükler çoğaladursun, hâliyle doğru soruları sormaktan

alabildiğine ırak ve sırf “bildiğini göstermek” (*show-off*) üzerinden giden bir akademik kakofoni atmosferine de girilmiş olmaktadır. Tıpta kompartmanlar halindedir *nomenklatur*. Alışkanlıktır ve evrenseldir. Tamamen işleve dönüktür. İşlevselliği ise evrensel olduğu ölçüde geçerlidir. Hatta hatta, logaritmik çoğalan bir terimler ummanında, birtakım medikal tablolara, yapılara, prosedürlere buluşçusuna reverans (ve referans) kabilinden konan özel isimlerin (*eponim*) belleği zorlamasına itiraz eden sesler gürleşmektedir. Söz konusu işlevsellik, tıp pratiğine içkin olan *utilitaryen* mahiyetle ilgili bir durumdur. Tıbbî bilimlerde nominalite, geçici ve ilk fırsatta terk edilecek adlandırmalar üstünden gider. Çoğu kez de Platon’da *sodzein ta phainomena* olarak geçtiği söylenen “zevahiri kurtarma” adına araçsal bir biçimde istihdam edilir. İşlevselci karakteriyle fizyopatoloji bilgisi, tıbbın tam orta yerini işgâl eder; bu işgâl de onun bilimselliğini örseler. Antonio Damasio da yazar bunu: “Son üç yüzyıl boyunca biyolojik araştırmalar ve tıbbın amacı, yalnızca ana vücudun fizyoloji ve patolojisini anlamaya çalışmak olmuştur.” Tıbbî temel (*pure/hard*) bilimler de aynı meyanda “klinik yönelimli” olduğu ölçüde, hatta çoğu kere terapötik izdüşümleri olduğu ölçüde anlam kazanır. Bu *utilitaryen* kavrayışın kendisini soruşturmak gerekir. Yeniden Damasio’ya dayanalım: “İnsan organizması hakkında çarpık bir [Kartezyen ve işlevsel] görüşün, boğucu bir bilgi yığılması ve alt dallarda uzmanlaşma ihtiyacıyla birleşmesi, tıbbın yetersizliğini azaltmak yerine, artırmaya yaramaktadır.” *House M.D.* dizisinin meşhur anti-kahramanı Dr. Gregory House’un bir cümlesi hâlen kulağımdadır: “İdiyopatik, ‘biz aptallar [*idiots*] ona neyin yol açtığını bulamadık’ demektir.” Fizikçi Michio Kaku da, belki buna koşut bir şekilde, çağdaş fizikteki pek çok kavramın esasen “cehaletimizi saklamak” üzere kullanıldığını vurgular. Dediğim gibi, tam da bu bir epistemoloji problematiği olarak masamızda durmaktadır. Öte yandan, özellikle insana, onun *psîşesine* veya canlılık hareketlerine dair oylumlu girişimlerde şu veya bu ölçüde karşımıza çıkan işlevselci paradigmanın bizatihi mukadder olduğunu da düşünebiliriz. Hatta bu, Kant meşrebindeki bir bilinemezciğin zorunlu çıktısı da olabilir: Hiç değilse moderniteden bu yana, aklımızın sınırları nedeniyle insansal meselelerde bir “düşünsel mimari” oluşturabilmek veya bilimsel-fel-

sefi tasarım oluşturabilmek adına işlevselci olmak zorunda kalıyoruz. Nitekim G. Bachelard da, bilimsel etkinliğin rasyonel bütünler kurduğunu ve gerçekleştirdiğini söylüyordu. Modern bilimin tasarım üzerine kurulmuş bir temsiller düzeni olduğunu vurguluyordu. Onun dâhiyâne bir biçimde yaptığı, bilimselliği bilimsel topluluğun psikolojisi ve normlarıyla bağlamaktı.

Mezkûr ‘düşünsel mimari’ çabasının aşırılışması, Bernard veya Galen özelinde zikrettiğim bir tür Tanrı sendromuyla sonuçlanabiliyor ve orada bir başına kalmayıp, hayli sakıncalı etik-politik uzantılara da açılabilir. Bu noktayı epey önemsiyorum ve de Jean-Paul Sartre’dan, onun *realizm-idealizm* tartışmasına düştüğü derkenardan ve Tanrısal öykünme saptamasından yararlanarak (ve tabii biraz bükererek) açıklamayı umuyorum. *Varlık ve Hiçlik*, belki görece savruk bir metindir; ama çok çeşitli olanaklar barındırabilen ve gündelik olana temas ettiği ölçüde herhangi bir yerinden başlama teklifine açık olan da bir metindir. Sözüünü ettiğim malzemelerden biri (Sartre’ın derkenarı) “Kendisi-için-Varlık” başlıklı ikinci kısmın birinci bölümü ile “Hiçlik Sorunu” başlıklı ilk kısmın “Kendini Aldatma” başlıklı ikinci bölümünde yer almaktadır. Realizm-idealizm tartışması ise, daha ziyade kitabın ikinci yarısını oluşturan “Başkası-için-Varlık” başlığında kapsamlı biçimde yer almaktadır.

Sartre’ın pek alışık olunmayan bir yeni ‘ikici ontoloji’ denemesine giriştiği *Varlık ve Hiçlik*’te varlığın iki ayrı ve indirgenemez kategorisinden söz edilir. Eserin başlarında, bilinç, kendisi-için varlık (*être-pour-soi*) olarak kodlanır. “İnsan varlığının [bütünü değil fakat] anlık çekirdeği”dir. Bilinci “tahayyül etme” edimi veya kavramı, bir olanaklılık, hiçleyiş ve eksiklik demek olduğu ölçüde, bilince dair kendisi-için varlık modelinin temelini oluşturur. Kendisi-için varlık olarak bilinç, bir kendinde-varlık (*être-en-soi*) olduğunda veya olmasına zorlandığında, bir Tanrısal öykünme vuku bulur. Açarak ilerleyelim: Kendisi-için varlık, vurgulandığı gibi, bilinçtir. Sartre onu nesneleştirilmeye direnen bir şey olarak kavrar. Bir dinamizm olarak düşünür. Bilincin en esaslı karakteristiği, yönelimselliğidir. Aynı zamanda bir olumsuzlama, yadsıma ve hiçleme hareketidir bilincin doğası.

Bir kimliğe sığamama rahatsızlığı (*bulantı*) vardır. Sartre onun, bir kimliğe veya verili bir özelliğe sıkış(tırıl)ırsa nesneleştirileceğini ve kendinde-varlık hâline bürüneceğini söyler. Tam da bilincin varlığı nedeniyle özgürlüğe mahkûmuzdur. Onu hep kendinde-varlık hâline getirme eğilimi taşırız; bu eğilimin kendisi (bana kalırsa) bir tür Tanrısal kompleks sapmasıdır. Tanrı olma isteğidir. O ki kendinde-varlık, bir olanağı imâ etmez: “[M]ümkün de, imkânsız da değildir; o yalnızca vardır.” Ne ise odur. Hareketsiz, yetersiz ve ilişkisiz bir varolmanın bütünlüğüdür. Hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluğu veya çatlağı yoktur. Bu anlamda “mutlak bir saçmalık”tır. Sartre, düşüncesinde olumsuzluğa da olgusalığa da, yine aşkınlığa da içkinliğe de yer açar. İçinde bulunduğumuz koşullar nedeniyle bu ikilikler arasında mekik dokuruz. Fakat bu ikilikleri (reddedilemezcesine) aynı anda taşırız. Sartre insan-gerçekliğinin ikileşmesinden (*duplicité*) söz eder. Buna göre varoluşumuz hem olgusal, hem olumsaldır. Aradaki geçişlilik ise bir olanaklar alanıdır. Olgusalığa (*facticité*) ait olmak ama daima onu aşmak istemek, sözelimi, bir eylem olanağı yaratır.

Sartre, idealizm ile realizm arasında bir makûl kapı aralamaya çalışıyor gibidir ki, bu nokta daha ziyade “başkası-için varlık” (*être-pour-autrui*) meselesi kapsamında işlenir. Evet, realizm-idealizm tartışması özelinde, bir diğer varlık kipine de ihtiyaç duyar Sartre ve başkası-için varlığı bu iki konum arasındaki tartışmaya yerleştirir. Dış dünyanın varlığı konusunda zıtlıklarını koruyan bu iki konum, sıra başka zihinlerin varlığını tartışmaya geldiğinde zıtlıklarını sürdüremezler. Hatta bu konumlardan her biri zıddına dönüşür: Realizm idealizme, idealizm de realizme doğru dümen kırar. Sartre realizmin neden idealizme döndüğünü göstermek ister. “Başka”lık meselesi realist düşünüş tarafından ihmale kurban edilmiştir. Başkalarının varlığını *verili* ve *kesin* kabul edilmiştir. Buna rağmen aynı realizm, başkaları hakkındaki bilgimizin olasılıklardan ibaret olduğunu öne sürer. Başkalarına erişimimizi onlar hakkındaki bilgimizin sağlıyor olması gerçeğini bildirir. Ne var ki bu, daha ziyade idealizme has bir şeydir; varlığı varlık hakkında sahip olduğumuz bilgiyle ölçen, idealizmdir. Burada realizm, idealizme benzemiştir. İdealizmde ise, başkası benim bir temsilim olarak ortaya çıkar. Bu temsilde başkası bana hareket eden,

edimleri olan, çeşitli davranışlar sergileyen, mimikleri olan bir varlık olarak görünür. Fakat idealizm, temsilimi örgütleyen tüm bu biçimlerin benim dışımdaki bir birliğe gönderme yaptıklarını iddia eder. Böylece idealizm başka bilinçlerin benim bilincimden bağımsız olarak varolduklarını söylemiş olur ve zıttına, yani realizme döner. Sartre da burada devreye girer. Hem realizm ve hem de idealizm, meseleyi sanki yalnızca ‘ben başkasını görüyormuşum’ gibi tartışır. Oysa başkası benim gördüğüm değildir yalnızca, beni görendir. Sartre’ın daha sonraları “devrimci duygu” olarak anacağı *utanç* deneyiminin önemi, bu deneyimde ‘ben’in başkalarıyla ilişkisinin dışsal değil içsel bir ilişki olmasıdır. Oysa hem realizm hem de idealizm ben ile başkaları arasındaki ilişkiyi dışsal bir ilişki olarak ele alır, başkasını bir bilgi nesnesi olarak düşünür, onu yalnızca bazı temsiller aracılığıyla bildiğimizi savlar. Sartre başka zihinler sorununun yalnızca ben ile başkası arasındaki ilişkinin içsel bir ilişki olduğunun fark edilmesiyle çözülebileceğini öne sürer.

Ayrık gibi görünen bu iki noktayı ise, sanki şuradan yakınlaştırebiliriz: Sartre’ın metafiziğe yaklaşımında da Kantçı bir jest vardır. Yanıtlayamadığımız sorularda peydâ olmaktadır metafizik. Tanrı idesinin fenomenal tezahürleri olarak dinsel Tanrılar, Kant’a kulak verilirse, bizi insansal anlama yetisinin (*Verstand*) form veya kategorilerine götürmek zorundadır. Yine Kant’a göre akıl, duyu algısı ve deneysel tecrübenin sınırlarının dışına çıkarıldığında antinomilere hapsolmak kaçınılmazlaşır. Fakat ne olursa olsun (pratik) akıl buna (ruh/ölümsüzlük, evren/özgürlük, Tanrı gibi *transzendental* idelere) meyleder; doğa-ötesine, deney-ötesi tasarımlara hamle yapar ve *düzen* ile ölümsüzlükpostulatı ifadesini (bir kuruntu [*Schein*] olarak) “akledilebilir” bir Tanrı düşüncesinde bulur. Bu da insanın “doğal bir yatkınlığı”nın (*Naturanlage*) ürünüdür. Kant “doğal yatkınlık” kavramı ile, varlıksal özelliklerinin insanı doğanın ötesinde bulunması gereken nesneler tasarlamaya ve bu tasarımların hakkında olduğu şeylerin bilgisini elde etmeye sürüklediğini anlatır. Bu tasarımlar hakkındaki sorular ve bu sorulara verilen yanıtlardan oluşan metafizik, insan türünün yapısal (ve varlıksal) özelliklerinin ürünüdür. Türsel-varlıksal olarak insan, sosyokültürel müktesebatı ne olursa olsun, yanıt vermekte kifayetsiz

kaldığı bazı sorular (“sonsuzla kadar yinelenen sorular”) tarafından biteviye rahatsız edilir. İşte, insanın yanıtlayamadığı ama sormaktan da kaçınmadığı böylesi sorulardan oluşan “sonu gelmez çatışmaların savaş alanı” ise metafiziktir. Doğanın ötesinde bulunan nesneleri konu edinen metafiziğin insanın doğal bir eğilimi oluşu savı, paralel iki yolu eşzamanlı olarak yürütmeyi gerektirir. Bu yollardan biri (bilme olanaklarına ilişkin) *epistemoloji* iken, diğeri de (bu olanakların taşıyıcısı olan varolanın neliğine ilişkin) *antropolojidir*. Metafiziğin özüne ilişkin soru, giderek insansal “ruhsal bütünlüğün” (*Gemüt*) ana öğelerinin birliğine ilişkin soru(n) hâlini alır. Bu noktada metafiziğin Kant tarafından temellendirilmesi ise, Heidegger’in yazdığı gibi, epistemolojik karakterinden sıyrılarak daha da belirgin bir biçimde bir *antropoloji* biçimine bürünür. Bu da bizi insana ve sınırlılıklarına götürür. Burada şu nihaî noktaya varmak istiyorum: Kimi zaman bir *Tanrısal öykünme* olarak semptom veren idealizm, insanın neliğine (ve sınırlı kapasitesine) gönderme yapması nedeniyle ve ayıklanmasının güçlüğü itibarıyla bir “zor mesele”dir. Öyle ki, yüzleşilmeyen bu epistemolojik başarısızlık (Kant), bir ontolojik inşa ile telafi edilmeye çalışılır. Tanrı tözünün insanın yeryüzü serüvenindeki düşünsel başatlığı ve ne olursa olsun yerinden edilemeyişi bunu açıklamaya yeter: “Tanrı yokluktur; Tanrı insanın yalnızlığıdır.” Heidegger de, bağlamı farklı olsa da, 1966 yılında verdiği o son mülâkatında “Ancak bir Tanrı kurtarabilir bizi,” demiyor muydu? Nihayet Kojève de, Sorbonne’daki Hegel derslerinde (1934-39), Heidegger’i de imdada çağırarak antropolojik bir perspektif geliştiriyordu. Hegel’in diyalektik felsefesinin bir felsefî antropoloji olduğunu ve son tahlilde bir “ölüm felsefesi” olduğunu söylüyordu. Ölüm kavramı üzerinden, Heidegger etkisiyle, Hegel’in tam anlamıyla bir tanrıtanımaz ve sonlulukçu (*finitist*) felsefe ortaya koyduğunu söylüyordu. Bu bağlamda Ölüme-doğru-Varlık (*Sein zum Tode*), zamansal ve sonlu karakterini üzerine aldığı, ölümü bir olanak olarak gördüğü ve buna katlanabildiği ölçüde otantiktir. Kojève, bu dünyadan başka, öte bir dünyayı ve gerçek tin olarak aşkın bir varlığı reddederek sonlu bir insan tasarımını benimseyen bir Hegel karşımıza çıkarıyordu. Bunun kendisi ise, bize, Hegel’in önemine ilişkin olduğu kadar, idealizmin insan-ömür-ölüm üçgeninde dokunan

içkinliğine ilişkin ihtar çekmez mi? O ki sonlu olma bilinci ve bunun gerilimi, bir lanet olarak insan varlığının peşini bırakmaz ve tözsel inşalarla sonuçlanma tehlikesini barındırır. Bu noktada Hegel'in önemi de, kusura suza yakın bir idealizm tasarlayabilmiş olmasıyla bir içkinliğe işaret etmiş oluşudur belki de. Lacancı metapsikoloji ışığında (bir 'paralaks' hamlesiyle) Hegel'i diriltmeye çabalayan ve bizatihi "Hegel'i eleştirmenin kendisinin gene Hegelci diyalektiğin çevrimine mahkûm kalacağını" iddia eden Žižek'i düşünelim. Althusser de, Hegel'in düşünce dünyası üzerindeki hegemonik konumunu dert edinen (aynı meyanda kaçınılmazlığını teslim eden) çok sayıda metin kaleme almıştı. Benzer şekilde, örnekse Foucault'nun da aynı perspektiften çıkışları olmuştu: "Hegel'den gerçekten kurtulabilmek, Hegel'e karşı düşünmemize imkân veren bilginin hâlâ Hegelci olduğunu bilmeyi gerektirir."

Demek ki idealizm, sökülmesi zor meseledir ve Kant da, basitçe "idealist" denerek köşeye atılabilecek bir figür değildir. Nitekim Engels'e bakılırsa o bir "utangaç materyalist"tir. Ernst von Aster'ın saptamasına göre ise "tabiat bilimleri ile ilgili olan son filozof"tur. Meselenin komplike doğasının, yani aşkınlıktaki içkinliğin kavrayışını, kısacası *sökülmesinin* güçlüğüne idrak edişimizi ise esasen Feuerbach (Marx, 1845) eleştirisine borçluyuz. Ama özellikle de, en derli-toplu formuyla *Alman İdeolojisi*'ne (1845-46). M. Stirner ve B. Bauer gibi Genç Hegelcilerin, yani "kutsal aile"nin ve Almanya'da kendilerini "hakiki sosyalistler" olarak tanımlayan grubun "eleştirel eleştiri"si topa tutulur orada. Yer yer alayıcı, kelime oyunları ve göndermelerin gırla gittiği bir kıyasıya eleştiri, sert bir polemik yürütülür. İçerdiği bireylere görünmeyen sistemin ve tam da görünmeyeni kontrol eden sistematik mekanizmanın, insanın Tanrılaşmasını ve tabiatıyla Tanrı ideasını veya tözcülüğü doğuran egemen ideoloji olduğuna ilişkin sufler ve sismik vuruşlar barındırır. Şu satırlar önemlidir: "Egemen düşünceler egemen bireylerden ve en önemlisi de üretim tarzının verili bir evresinin sonucu olan ilişkilerden bir kez koparılıp böylece, tarihte daima düşüncelerin egemen olduğu sonucuna varıldı mı, söz konusu çeşitli düşüncelerden, tarihte egemen olan şey olarak 'düşünce'yi, fikri, vb. soyutlamak, dolayısıyla da bütün bu tek tek düşünce ve kavramları

tarikh içinde gelişen kavramın ‘öz-belirlenimleri’ olarak görmek son derece kolaydır. Bu durumda doğal olarak, insanlar arasındaki bütün ilişkileri insan kavramından, tasavvur edilen insandan, insanın özünden, insandan türetmek de mümkün olur. Spekülatif felsefe işte bunu yapmıştır. “İdealizmin egemen sınıflarla olan tehlikeli bağdaşıklığı üzerine bir saptamadır bu. Buna göre, “toplumun egemen maddî gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür.” *İdeoloji* denilen şey de, bu minvalde biçimlenen ve yine egemen sınıfların şekillendirdiği ve onların çıkarları doğrultusunda gelişen düşünce sistemleridir. Bu yapılırken, kaba materyalizmin metafizik karakteri ve popülizan tonu da ifşâ edilir. Orada ekonomi-politiğin temel kategorileri ve üretici güçler ile üretim ilişkileri gerçekliği henüz formüle edilmemiştir ve bu onun önemini daha da artırır. Felsefî görüşlerin etik-politik izdüşümlerine dair bir polemik yürütülür. Pratiğin, yani toplumsal yaşamın (işbölümü, değişim vd.) ve nesnel koşulların maddî belirleyiciliği vurgulanır ve giderek (bütün o idealistik sapmalarıyla) bilincin formasyonu eşelenir. Ne olursa olsun, Marx’ın entelektüel gelişim çizgisi özelinde bir kez daha, idealizm tuzağının öyle hafifsenebilecek bir şey olmadığına, dahası Kant ile Hegel’in aşılmasının ne denli zor olduğuna bir kez daha ikna olmamız gerekir. Bu dönüm noktası öyle önemlidir ki, *Genç Karl Marx* (2017) filmi de tam olarak bu kavşağa (1844-48) hasredilmiştir; Stirner ve Bauer’dan Arnold Ruge’ye, oradan Proudhon’a, *hakiki* Karl Grün ve Moses Hess’ten ütopyacı W. Weitling’e bir geçit resmi sunulur. Kavşaklar bununla da sınırlı değildir. Althusser de, Marx’ın çalışmalarını ‘gençlik eserleri’, ‘kopuş eserleri’, ‘olgunlaşma eserleri’ ve ‘olgunluk eserleri’ şeklinde sınıflandırmıyor muydu?

Aynı minvalde, diyalektik özelinde söylenen ‘ayakları üzerine dikmek’ (*vom Kopf auf die Füße gestellt*) tabiri, “fikir”in maddî dünyanın insan aklındaki yansımasından ve böylece düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey olmadığını ifade ederek ve “gölgeler âlemi”nden çıkışı işaret ederek idealizmin mistifikasyonunu dağıtma anlamına gelir. ‘Mistik kabuk’ (spekülatif felsefe) içindeki rasyonel çekirdeğin (diyalektik) sökü� çıkarılması veya yeniden yapılandırılmasıdır. Nesnel, doğası gereği de maddî dünya tarafından dolayım-

lanan bir idealizmden, tarih ve doğa temeline sıkıca sadık materyalist boyut doğrultusunda bir ekonomi-politik ve devrimci eleştiri sunuyordu. Şöyle yazmıştı: “Politik ekonominin teorik eleştirisi, ekonominin yol açtığı koşulların devrimci-pratik eleştirisi hâline gelir. Bilimsel dünya görüşünde teorik eleştiri, politik pratiğe dönüşebilecek şekilde biçimlenir.” Marx bizlere (özellikle de *Grundrisse*’de) oldukça önemli bir ihtar olarak, şunu belletmiştir: Maddesel varoluşun kendisi belirsizlikle malûldür ve ele-avuca gelmeyen bir heyulâdır; bu anlamda bir olanağı (*dynameia*) barındırır (nitekim tam da bu bağlamda Marx’ın iyi bir Aristotelesçi olduğu sık dile gelen bir şeydir). Madde isnadı, kendinde-verili değil, dışsal bir şeydir. İlişkilerin tümleşik toplamı olarak maddeyi, yani maddesel akışların maddesel bir ilişkisini kuran veya ortaya çıkaran şey, düşünme ve eylemedir. Nitekim tahakkümün yuvası olarak siyasal bir işlev kazanan tözcülüğün eleştirisi “ilişki”ye yapılan vurgudan ve bir ilişkisel düşünme sürecinden geçer. Oluşum/köken (*genesis*) ve nedensellik (*causality*) dinamiği ise bu düşünme sürecinin iki esaslı kategorisidir. Bu uğurda, şeylerin düzenine ilişkin saf bütünlük ve yalıtılmış mevcudiyet atıflarının (söylemler ve hakikat ekonomisi) sökülmesi de meşruiyet kazanır. Bu anlamda etkileşimleri, içkin ortaklıkları, muğlâklaşan sınırları, esneyen kalıpları, kayan ve üst üste binen çerçeveleri (*paralaks*), doğrusal-olmayan nedensellikleri, ayırtamazlığı veya indirgenemezliği gösterebilmek için, evvelâ sökmeyi denemek gerekir. O sayede belki de (*matterism* ile *materialism* ayrımını çağrıştıracak şekilde) bir “bütünlük” değil ama bir “bütünsellik”ten söz etmek olanaklı hâle gelebilir. Aynı şekilde, bu sayede, “bilim olarak Marksizm” kavrayışlarını Frankfurt Okulu’nun “insanî özgürleşmenin bilgisi olarak Marksizm” kavrayışıyla kıyaslamak da (ve belki ikâme etmek de) anlam kazanır: Eleştirel teori, insanî özgürleşmenin önüne dikilen her türlü tahakkümcü maddî ve düşünsel yapıyı deşifre etmek adına Marksizm’i işlevselleştirmiyor muydu? Bir özgürleşme hamlesi adına da, zaman zaman çelişkilerin indirgenemez karakterini teslim etmek gerekebilir. Bu ise sadece materyalizmin payına düşen ödevleri anımsatır: Maddenin özü tine indirgendiği için maddenin ya da bütünün karmaşıklığı üzerinde durulmamış olması, Althusser’in de takıntılarından biridir. Ona göre toplumsal oluşum,

ekonomi gibi tek bir düzeyin belirlenimine indirgenmeden, muhtelif özerklikteki düzeylerin ‘özgül etkililikte’ (*specific effectivity*) eklemeli olduğu “karmaşık bütün” temelinde kavranabilmeliydi. Bununla birlikte, dahası, çelişkilerle karşılaştığımızda, bir yönü diğerine indirgeyen her türlü çabayı reddetmek, yani çelişkinin indirgenemezliğini kabul etmek gerekebilir. Sözgelimi Kojin Karatani de, Kantçı ‘kendinde şey’i, bizim kavrayışımızın ötesindeki *numenal-aşkın* varlık olarak değil, sadece gerçeklik deneyimimizin indirgenemez çelişkili karakteri aracılığıyla görünebilir bir şey olarak okur.

Dahası, bir önceki tartışmamızda Foucault özelinde imâ ettiğim (“felsefenin bedeni”) gibi, her filozofun kişilik özellikleri, fenomenal dünyası, zihinsel kapasitesi, hastalıkları, biyolojik varlığı, toplumsal kimliği, vd. ile kurulu bir insansallığı, hasletleri, kısacası sınırlılıkları vardır; kısacası, spekülasyonum o ki, her filozofun verimleri son tahlilde bir “Kantçı özne”nin düşünsel serüveni gibi ağırlanabilir. Belki, senin de hep söylediğin bir şey ile, yani “filozofun kafasının nasıl çalıştığını kavrayabilme” meselesiyle birlikte düşünülebilir bu.

Biliriz ki Gilles Deleuze, tüm yaşayanların özdeşlik zemininde değil, bir değişim ve oluş çerçevesinde kavrandığı, yaşam türlerinin birliği olarak *arzu*yu ve “filozofların prensi” dediği Spinoza’dan mülhem bir ‘*ignoramus*’ bilincini merkeze yerleştiren bir yaşam ontolojisi peşindedir. Ben ise buna, *ignorabimus* mefhumu marifetiyle Kantçı bir “ne bilebiliriz” sorusunu ilave etmek yanılsıyım; bilgiyi tutku ile donatmaya, bilimsel tutumun özgürleştirilmesine ve insanın içkin sınırlılığına gönderme yapmak adına. Kant ve Kantçı düşünce hanesine yazılabilecek önemli bir sorunsal, sinirbilim tedarik eder bize. Yeniden Saffet M. Tura veriminden gidelim. Bir söyleşisindeki sözlerinden başlayalım: “Husserl okumamış olsam nöro-bilimi şimdi kavradığım gibi kavrayamazdım. Bir natüralist, hadi diyelim bazı çekinceleri olan bir materyalist olarak bu idealist filozoflara [Kant ve Husserl] çok şey borçlu olduğumuzu kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum.” *Histerik Bilinç*’te (2007) onu daha bir *fizikalist* görürüz, ama sonrasında fenomenolojik deneyimin birinci şahıs kuruluşunu çerçevesinde fizik bilimine indirgenmesi çabasına düştüğü şerhlere tanık oluruz. *Mad-*

de ve Mana'da (2011), nitekim, şunu yazar: “Düşünce beyinde geçen maddi bir olaydır. Bu olayın fiziksel özelliklerini nörofizyolojiyle, anlam özellikleriniyse nütüralist *hermeneutikle* anlarız. Bu iki yaklaşımla ortaya çıkan olgular arasında nedensel bir ilişki yoktur. Bu iki farklı epistemik çerçeve arasında derin metafizik (ontolojik) bir ilişki vardır yalnızca.” Orada kalmaz, bir adım daha atar: “Bu yeni anlayış fizik-kimya ile çelişmiyor ama onların problematiklerine, açıklama güçlerine sınır çiziyor. Bu sayede özdeşlik tezini fizikalist değil fizik biliminin araştırma alanının dışında ifade etme imkânını buldum. Kabaca fizik biliminin inceleyebileceği düzeyden daha derin bir özdeşlik durumu söz konusu doğada. Bu duruma ‘ontolojik özdeşlik’ adını veriyorum.” *Beynin Gölgeleleri*'nde de (2016) işte bu *ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik* tezini açıklar: “Kendi içine kapalı monadik-solip-sist bir yapı olan beyin, zifiri karanlıktaki elektrik fırtınalarında [nöral faaliyetler], içinde yanılısamalı birinci şahıs deneyiminin de olduğu koca bir fenomenal dünya inşa ediyor ve bu fenomenal dünya kendisini temsil eden nöral faaliyetlerle ontolojik olarak özdeşdir.” Fiziksel özelliklerin, fenomenal yaşantılarla aynı fiziksel uzay-zaman sürekliliğinde yer alması gerekmez. Fenomenal özellikler de fiziksel olmadığından, varlığın ontolojik yapısının fizikokimya biliminin tanımladığı tarzda olmadığını, bir fizikokimyasal sorunsalı olarak ele alınamayacağını söyler. Burada, fenomenal dünyanın birinci şahıs kipindeki formunun geçerli olduğunun altı çizilmelidir; zira “beyinde üçüncü şahıs statüsünde gözlediğimiz bütün olaylar son tahlilde fizikalist bir dille ifade edilebilir; fiziğe ve kimyaya indirgenebilir”dir. Özdeşlik tezinin ise insan muhayyilesinin kavrayış sınırları dışında kaldığı kanısında olduğunu ifade eder. Nihayet giderek Kantçı antinomilere dayanır Tura: “Zihin-Beyin ikililiği açısından zihinsel durumlar beynin fiziksel olmayan özellikleri midir? Evet, benim argümanım bu neticeyi veriyor bir bakıma. Üstelik bu ikisi derin bir ontolojik düzeyde özdeş. Aynı şey yani. Bunu hayal etmemiz, gözümüzün önünde canlandırmaya falan çalışmamız filan beyhude. Aslında küçük bir güneş sistemi olarak düşünmeye alıştığımız atomu bile anlamak imkânsızdır. Bilmekle anlamak aynı şey değil. Atomun yapısını biliyoruz ama anlayamıyoruz. Aynı şey nöro/fenomenal özdeşlik için de geçerli. Böyle

olması gerektiğini biliyoruz. Ama bu tam olarak ne demek, anlayamıyoruz. Aklımızın sınırlarına gelip dayanıyoruz sanırım.” O hâlde gündel bilişsel-bilimsel problematiklerde Kant, hâlen oracıkta bir çetin ceviz olarak sebat ediyor gibi durmaktadır. Benim burada yaptığım ise bu husus ile *ignorabimus* çıkışını iliklemeye (mümkün mertebe) gayret etmektir. *İdealizm* problematiğinin içkinliğine dikkat çekmektir. Bir tartışmayı kışkırtmaktır. Hâl böyleyken de Kant’ı zikretmenin bir bakıma farz olduğunu anımsatmaktır. Husserl de, detaylandırılırsa, aynı açmazlara takılmış gibiydi: Kant, zorunlu ve evrensel kategoriler arasında zaman ve mekânı saymıyordu. Zira zaman ile mekân, Deleuze’e bakılırsa, özelliğin kurulumunun olanağı olarak değerlendiriliyordu ve dünyanın açılımının koşulları hâline getiriliyorlardı. Zaman ve mekânın birer kategori olmaktan çıkarılıp varoluş koşulları hâline getirilmesi, yaşıntının ve deneyimin koşullarını sorguladığı ölçüde, fenomenolojinin de başlangıcını oluşturuyordu. Husserl, fenomenolojinin başlangıç fişliğini atan Kant’ın anaforuna girmişti. Saffet M. Tura’dan yardım alarak bu noktayı açımlayayım: O da Kant gibi zihnin (anlama yetisi; *Verstand*) bilgiyi *a priori* bir şekilde örgütlediğini (önyargı; *Vorurteil*) kabul ediyordu belki ama deneyimi örgütlemek için oluşturulan yapının bizi gerçeğe götüreceğini önvarsaymamıştı; bilincin deneyimi düzene sokma eğilimi askıya alınabilir, paranteze konabilirdi. Saf bilincin yönelimselliğiyle anlamı kuran özsel yapıları araştırılabilirdi. Özü yakalayan ve bu şekilde anlamı kuran bilincin *a priori* yapıları tanımlanabilirdi. Böylelikle bir tür indirgeme sayesinde biçimsel dayatmalardan, verili anlamlardan, yüklü verilerden (kanaatler, hükümler, teoriler) arınılabilirdi ve böylece *noetik-noematik* yapı içinde bir kavrayışa ulaşılabilirdi. O da Kant gibi bir tür bilginin olanaklılığına ve *a priori* koşullarına [sentetik *a priori* yargılar] ilişkin özgün bir soruşturma yürüttü; ne ki, Kantçı açmaz sebat ediyordu: Deneyime anlam vermeye yönelik evrensel eğilim, zihnin doğuştan gelen bir öz-niteliği olarak oracıkta duruyor olmasındı? İşte tam da bu açmaz, elbette bu mesele minvalinde (*cum grano salis*), kişiye ister istemez “*ignoramus*” dedirtiyor ki, bu noktada adına “zihin-beden pesimizmi” denen (yani sorunsalın etrafından dolaşan ve ‘materyal beyin durumları’ [nöral faaliyet] ile ‘bilincin zihinsel durumları’ [fe-

nomenal dünya] arasındaki formülasyonun kurulmasında teorik başarıyı olanaksız gören) görüşe prim vermektense, zamana ve geleceğe prim vermekte fayda vardır.

Aklımızın sınırları nedeniyle insansal meselelerde bir “düşünsel mimarı” veya bilimsel-felsefi tasarım oluşturabilmek adına işlevselci olmak zorunda kalışımızdan söz edildi. Örneğin bir Jean-Martin Charcot, bir Josef Breuer veya bir Wilhelm Wundt yerine, Sigmund Freud’un öne çıkması da (*bilinçdışının kâşifi* oluşunun da ötesine geçerek) bununla ilintili olabilir. Bu durum da, bana kalırsa, “ne bilebiliriz” sorusuyla kol kola gider. Freud, topografik şemasıyla ilk elde bir *yapısalcı* olarak addedilebilir. Lâkin bunu, anatomik-morfolojik olandan (nöroloji) işlevsel olana doğru bir düşünsel hamle sayesinde kotarabilmiştir (ve esasında bir *dinamikçidir*). Henüz kariyerinin erken aşamalarındayken nörolojiden *istifa* etmiştir. Charcot ile kıyaslandığında, üstelik de “anatomi kaderdir” prensibini ikrar edebilmiş bir işlevselcidir o. “Histeri”nin varlığı bile Freud’u işlevselcilik hanesine kaydetmemiz için yeterlidir. Histeri, organik olmayandır ve terapötik anlamda yönetilebilir olandır. Telkine kapılma yatkınlığıdır. Nitekim Freud da, bilinçdışı zihinsel süreçlere ilişkin pek çok veriyi bizatihi terapötik edimleri sırasında edinebildiğini söylüyordu. Histerinin de aralarında olduğu psikonevrotik durumlar, işlevsel bozukluklarla karakterize ve prezente olur. Terapötik etkinliğin kendisi ise hekimin veya analistin statüsünü konsolide edecektir. Dahası, söz konusu etkinliğin ve tekmlil bedenselliğin sınırları dil tarafından çizilmiş durumdadır; dilin anlattıklarının ve anlatabileceklerinin ötesinde bir olanaklılık ve ufuk taşımaz. Öyleyse Freud’dan bu yana *somatik*, hâlen etkisi sürercesine, işlevsel ve psikosomatik (dolayısıyla *ikici*) bedenın sıfatıdır artık; *soma* yitmiştir. Freud’un işlevselci şematğinde (nereydeyse bir kural olarak) şeyler ya ikiye ya da (iyi ihtimalle) üçe ayrılır. Onun “dinamik” kavrayışında her şey zıddıyla varolur ve bir karşılıklı kuvvetler karmaşası resmedilir; aynılar ile karşıtlar, çift-değerli (*ambivalan*) uzlaşmazlıklar ve çatışmalar, birbirini destekleyen ya da engelleyen içgüdülerin devinimi ve kendilerini ortaya koyuşu (*libido* vd.), kuvvetler ve enerjiler (*kateksis* vd.) birbirini izler. Bu anlamda Freud’un çalışmalarına damgasını vuran temel nosyonun, o vakitler

sahih bir pozitivist de olan Ernst Wilhelm von Brücke'nin fizyoloji laboratuvarında (1877'den itibaren) çalıştığı birkaç yıl olduğunu öne sürmek isabetli olabilir. Freud da nitekim aynı şeyi söyler; psikodinamiği şekillendirmesinde en çok katkı sunmuş isim olarak Brücke'yi anacaktır. İşte tam da bu nedenle Freud'da *psikasten*i ile *nevrasten*i [aktüel nevroz] arasında ikna edici bir ayrım bulunabilmesi olanaksızdır. *Psikozun* (paranoya ve sanrıların) kabuğunu soyamadığı için onu isabetsizce “narsistik nevroz” veya “savunma nevrozu” olarak sınıflandırması da aynı nedenledir: Schreber vakasını düşünebiliriz veya Kurt Adam (Sergei Pankejeff) vakasında E. Kraepelin'le düştükleri tanısıl ayrılığı hatırlatabiliriz. Bu da esasen “dil” sorunsalına ilişir. Yine bana kalırsa, bilinçdışı (*unconscious*, *Unbewusste*) ve bilinçaltı (*subconscious*, *Unterbewusste*) arasında (sembolik anlatının haricinde) ikna edici bir ayrım koymak da olanaksızdır (buna bilinçöncesi de [*preconscious*] dâhil edilebilir). Dahası bunlar, Freud'dan çok önce de, farklı filozoflar ve erken dönem psikologlarca çokça kullanılmış çağlar-ötesi ve *yüklü* sözcüklerdir; öyle ki ilki Schelling'e, ikincisi de Janet'ye atfedilir. Bu yalnızca, o güne kadarki psikoloji literatürüyle bir mesafelenme ve onun bir adım ötesine geçme çabası olarak okunabilir ki, Freud'un esaslı ihtirasının bu olduğuna daha önce değinilmişti. Bu sözcüklerin her ikisi de, uygun bir anlatımla alışkanlıklar, arzular, dilekler, fobiler, sezgiler, kompleksler, otomatize psişik tepkiler, düşler, bastırılmış hisler, uyku ve hipnoz-trans hâlleri, örtük/travmatik bellek unsurları gibi motifleri taşıyacak bir içeriğe sahip olabilir pekâlâ. Freud da nitekim ‘bilinçdışı’nı, kendi kuramında terim hüviyeti kazandırmak, yani *topografik* manada kullanıldığını açık etmek adına *işlevsel* olarak kullandığını ifade eder.

Demem o ki, yapısalcılığın veya yapısalcılık iddiasının kendisinde içkin bir işlevselcilik mevcut olabilir. Roland Barthes şunu söyler: Yapısalcı yaklaşımın ereği, nesneyi bozup yeniden kurmak ve o arada nesnenin işlev görme kurallarını dökümlemektir, işlevselliğini bilenebilir kılmaktır.

A. Yıldırım: Bu noktada sen “dil” sorunsalından ve yapısalcılıktan söz edince, ziyaret edilmesi zorunlu filozoflardan biri olarak Jacques

Derrida'nın ister istemez vurgulanması gerekir. Daha önce de "psikanalizin her şeyi olarak semptom ve dil"den söz etmiştin. Bu mesele Derrida'nın Claude Lévi-Strauss'u eleştirdiği "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" başlıklı bir dersini (1966) aklıma getirdi. Orada Derrida, Montaigne'den alıntıyla, "şeylerin açıklanmasından" ziyade, "açıklamaların açıklanmasını" icra eder. Aynı zamanda buradan, 1972 yılında yayınlanan *La dissemination* [Saçılma] başlıklı kitabının bir bölümü de olan *Platon'un Eczanesi*'ne de uzanmak mümkündür. Orada yazıya yüklenen ödevler, yazı-söz ikiliği bağlamında sorunsallaştırılır ve medikal diskurun da Antikitede yazı(t) ile özdeşleşmesine ilişkin güçlü vurgular vardır; bu nedenle ilgini özellikle çekebileceğini düşünüyorum. Yazı, Batı geleneğinin dışsallaştırdığı, ikincilleştirdiği bir alandır (söz ise içsel ve birincildir). Yazı hiçbir yerde bizzat görünmez. O, ancak sözün bir kopyası olarak varolma şansına sahiptir. Derrida, bu ikincilliğin dayandığı temelleri Platon'un *Phaidros* diyalogunu irdelediği söz konusu metninde gösterir. Orada kalıplaşmış ikili karşıtlıkların biri diğerini şiddet yoluyla dışsallaştıran mantığının yanlış olduğunu *pharmakon* sözcüğü özelinde (devâ/zehir) göstermeye çabalar. Bu anlamda Derrida, yazı ile söz arasında kurulan hiyerarşik ilişkinin dayanaksız olduğunu göstermesi ve iletişim ediminde denetimi tamamen konuşan/yazan kişiye veren gösterge kuramlarını tersine çevirmesiyle sivrilecektir. Söz konusu ikili-karşıtlıkçı mantık içerisinde düşünülmesinin temel nedeni ise *göstergedir*. Gösterge kavramının merkezindeki üçlü çekirdeğe (söz, ses, insan) hücum eder. Böylece Derrida "gösterge" kavramı yerine "iz" (*trace*) kavramını önerir ve "saçılma", "différance" gibi kavramlarla bu görüşünü destekleyerek, geleneksel-klasik göstergebilimin kavradığı biçimiyle iletişim sürecinin doğrusal bir niteliği olmadığını ortaya koymaya çalışır. Dilin sonsuz devinimi içinde bir "aşkın gösterilen"in buharlaştığına işaret eder ve böylece anlamın *karar-verilemez* niteliğinin altını çizmiş olur. *İz* kavramı, anlamlandırma edimini tarih ile kültür gibi birtakım değişkenlere bağlı olarak gerçekleştirdiği ve anlam sürecini sonsuz bir akış olarak tahayyül etmeyi sağladığı için *göstergededen* ayrılır. *Différance* düşüncesinin de temellerinde yatan Derridacı "iz", anlamlandırma sürecinde iktidarı yazara/konuşana

değil de okura/dinleyiciye verir. Bunun nedeni ise her izin kültürel ve tarihsel bir bağlamı olması ve anlamlandırma sürecinde bu bağlamı her kişinin zihninde yeniden kurmasıdır. Böylelikle ikili karşıtlıkların ve metinsel hiyerarşik ilişkilennmelerin safdışı bırakılacağı umulur...

Özetle Derrida, başlarda değindiğimiz fenomenoloji ve Husserl eleştirisi kadar, göstergebilimi de en temel dayanak noktalarına dek so-ruşturmuştur. Enflasyona uğrayan dil meselesini (*linguistic turn*) artık diğer sorunlar veya meseleler arasında herhangi bir tanesi olarak değil, “dil” sözcüğünün kendisinin de değeryitimini içerecek şekilde düşünmüştür o; yani dilsel göstergenin kendisinin uğradığı bu kriz, krizin *ta kendisi* olma mesabesindedir. Fakat gösterge, aynı zamanda, değeryitimine işaret ettiği ölçüde “metafizik-teolojik” bir kökene sahiptir (mevcudiyet metafiziği) ve bu yönüyle yapısökümüne de hizmet eder. Nihayet gösterge yerine *iz*, göstergebilim yerine de bir *gramatoloji* vücuda gelecektir. Göstergenin dönüştürülmesi ve metinsel birim olarak ikâmesi (*différance* ve *gramme*) de, bir ‘olanaksız olanaklılık’ çerçevesinde yeni bir akıl ve gerçeklik anlayışına da göz kırpacaktır.

Bu anlamda dilin sadece göstergebilimsel bir operasyona indirgenmesinin önüne geçmek, sessizliğin veya çok-sesliliğin yahut da söz-ötesinin vurgulanmasını gerektirir. Her halükârda, Batı-merkezci düşünceden maduniyet (*subalternity*) çalışmalarına dek oldukça uzun tartışmalara gebe olmuş olan bu meseleyi Michel Foucault’ya dönerek de bir çerçeveye oturtabiliriz. “Deliye kulak kabartmak” meselesinin tababet pratiği özelinde açacağı ufuklardan söz etmiştin. Foucault’nun düşüncesinde bunun sürekliliğinin nüvelerini keşfetmek (belki de türetmek) olasıdır. Nitekim tezimde de onun “heterotopya” kavramının dilsel uzamdaki olanaklılığını sorgulamaya girişmiştim (ve ayrım koymak üzere “heteratopya” olarak isimlendirmiştim). Böyle bir olanak mevcuttur; çünkü Foucault’nun heterotopya sözcüğüne yüklediği anlam, dış(arı) mekân(ı)dır (*I’espace du dehors*). Burada öne çıkan nokta, dışarı (*dehors*) kavramıdır. Bunu *dışarı-da-lık* olarak formüle etmek daha uygun olabilir. Çünkü Foucault yapısalcılıktan sıyrılmak adına dili, dışarı olarak ele alır. Buna göre dışarı, Foucault’nun M. Blanchot’nun edebî deneyiminde dilsel uzamın boyutlarını irdelediği

bir sorunsallaştırma olduğundan, heterotopyanın düzenlenme biçimlerinin formülasyonu için *dışarı-da-lık* kavramının kullanımı daha uygundur. Buna göre *toposun* dışı, heterotopyada, öncelikle edebî daha sonra da mimarî/kentsel boyutlarıyla iki şekilde içerilmiştir. Böylelikle heterotopya ihlâl, sınır-aşırı ya da bir sapma olarak düşünülebilir.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de, Borges'in *Çin Ansiklopedisi*'nden mülhem, Aynı ve Başka ayrımında, tarihsel a prioriye yaslanan söylem düzenleri resmedilir. Bilgi biçimlerinin haritalandırılma ve mekânlaştırılma süreci, yine Aynı'nın uzamında oluşmaktadır. Ancak Aynı'nın düzenini bozan ve bilgi biçimlerini çerçevelemeyen Başka'nın uzamıysa anomalidir. Buna göre anomali, düzensiz ve çıkık olan heterotopyanın (heteratopya) doğuşu da bu metindedir. Foucault'nun edebî heteratopyası; ütopya, ayna, tablo/resim, (ütopik) beden, tuval, fantastik labirent gibi, topolojik olmayan kavramlar ile açıklanabilir. Buna göre, olmayan-yer ya da yersiz-yer olan ütopya (*eu-topia*) ile yer-olmayan yer heteratopya arasında bir salınım vardır. Bunun için Foucault'nun çerçevesini tamamlayan izlek Blanchot'nun dışarı deneyimiyle dilin sınırı, Raymond Roussel'in kökenin labirentleştirilmesiyle dilin sonsuz uzamı (*Ölüm ve Labirent*) ile Borges'in kurgusal uzamlarıyla dilin mekânlaştırılmasıdır. Bununla Foucault'nun göstermeye çalıştığı, modern öznenin kurucu ve merkezî fonksiyonuna karşı, Aynı'nın sınırlarının (sürekli) bir biçimde ihlâl edilmesidir. Bu da Derrida'nın niyetiyle paralel bir jesttir.

Sapma, düzensizlik, sayılamayan çokluklar gibi tuhaf motifler, dilsel uzamın olanaklılığı çerçevesinde Başka'nın uzamsal ufkuna açılır; Edward Soja'nın *üçüncül uzam* dediği başka yerler, sınırlar, kaçış çizgileri, eşikler gibi. Bu başkalık ya da eşik hâli, yalnızca dilsel ve edebî değil ancak toplumsal ve kültürel de. Buna verilecek örnekler şunlardır: Kanonun dışında kalan sanat eseri, çok-sesliliğin uzamı, gözetim altına alan internet ağında, yani dijital/virtüel alanda oluşturulan karşı-yerler (örneğin *Wikileaks*), kimlikleri altüst eden karnavalesk bedenler, interseks bedenin ürettiği deneyim biçimleri, delilik deneyiminin dili gibidir. Kısaca "iktidarın her yerdeliği", onun dışına taşarak değil ancak içinden dışarıya yönelmek suretiyle sağlanabilir.

Bu dışarıdalık, karşı-bellek oluşturma sürecidir. Yani mutlak Başka'nın izini sürerek olabilir. Bu, kavramın özdeşliğini parçalayarak Başka'yı icat etme sürecidir. Bitimsiz bir uğraştır. Örneğin Batı'da tarihsel olarak güçlü olan kolonyal söylemin yerine dekolonyal ya da postkolonyal söylem, heteratopyanın akrabasıdır. Bunun yanında kamp sonrası deneyimin edebiyatı da bu akrabalığı taşır. Burada dil ve düşünce, Başka'nın sonsuz uzamına açılır. Bu, heteratopyayı sürekli bir olanağa açar. Heteratopyanın üçüncü bağlantı noktası, Deleuze ve Guattari'nin "minör edebiyat" şeklinde betimlediği Başka edebiyatıdır. Don Quichotte'un asalet temsiline karşı sıradanlığı, dolaysızlığı ve şişkoluğuyla Sancho Panza'nın anlatmaya başlayan edebiyatıdır. Minör, karşı-bellek kurmaktır. Majör söylemin düzenine karşı, görünürde olmayanın sesini taşır. Buna göre "minör edebiyat, minör bir dilin edebiyatı değil, daha ziyade, bir azınlığın majör dilde yaptığı edebiyattır." Bu bir çeşit *yersizyurtsuzlaşma* sürecidir. İçerideki dışarı ya da dışarı taşan içeridir.

Sonuç olarak Foucault'nun değinip geçtiği heteratopya, speküle edilebilir düzeydedir. Buna göre yönü geleceğe dönüktür. Çokluğu, tanımlanamaz olanı ve süreksizliği içerir. Çok-sesliliği taşır. Bir ilişki, akrabalık, bağlantı biçiminde işler. Üçüncünün gözü, ağzı, kulaklarıdır. Yazılmayı bekleyen üçüncünün bedenidir (LGBTİ'lerin kolektif serüvenleri ile bireysel deneyimleri gibi). Buna göre heteratopya, iktidar(ların) uzamının içinde Başka olanı çağırır. Başka olanı ifade eder. Bir kaçış gücüne sahiptir. Foucault da bize bu kaçışın boyutlarını gösterir. Kaçış, aynı zamanda temsilden de kaçışı ifade eder. Böylelikle yapılan bütün işlemler, *heteroklitiktir*, yani sapma biçimindedir. Böylelikle temsil krizini ve atopyatik olanı aşmanın yolu onu uzam-sallaştırmaktır. Nitekim heteratopya kavramının sınırı da heterotopyanın başladığı yere uzanır. Buna göre her iki kavramda öne çıkan nokta sapmanın, kaçışın ve ara-da olmanın gereğidir. Heteratopya, geleceğe aktaran bir şey iken şimdi ve burada olanın uzamı heterotopyadır. Yani heterotopya, "şimdiyi haritalandırma" süreçlerini içerir... Foucault'da dilin, temsilin, göstergelerin yerinden edilmesi, başka biçimlerde işlemesi şeklinde sürer. Bu durumda edebî heteratopya nasıl sarsıcı bir etkiye sahip olabilir? Bu, Blanchot ile dilin sınırlarını zorlamakla ola-

naklıdır. Öznenin kendi yok oluşunu deneyimleyeceği bir uzama açılmakla, içinde konuşan öznenin kaybolduğu dilsel deneyimi yaşam-sallaştırmakla, sessizliği yazıya çekmekle, kısacası kişisizleşme veya “gayri-şahsîleşme” ile olanaklıdır. Yani, yukarıda da söylendiği gibi, *dışarı* düşüncesiyle. Antonin Artaud’ya bakılırsa, “kalıpların kendisine dokunamadığı” bir yaşamsal uzam ile...

Ö. B. Demir: Gerçekten de, işlevselcilik özelinde söylediklerimin kökü Lévi-Strauss’a dayanmaktadır belki de. O ki Freud’la Lacan arasındaki köprüyü kuran esaslı bir figürdür; öyle ki Freud’dan ne denli etkilenmişse, Lacan’ı da o denli etkilemiştir. Lévi-Strauss’un imzasıyla yapısalcılık, insan fenomenini bedenleşmiş zihinsel faaliyetler olarak görüyordu. Buna göre insanın dünyayla ilişkisi, bu ilişkiyi kavramsallaştırmada kullandığı zihinsel araçlarla dolayım lanmaktaydı. Toplum, bir iletişim mübadelesi mekanizmasıdır ve toplumsal fenomenler birer iletiyken, dil de bu iletileri dönüştüren bir koddur. Kültür de tıpkı dil gibi bir simgeler manzumesidir. Simgeler, kendilerine yakıştırılan özgül anlamların taşıyıcısıdır. Yapılması gereken, tek tek simgelerin anlamından ziyade, onların örgütleniş tarzının, bütünsel bir sistem oluşturacak şekilde birbirileriyle ilişkilenme sistematizmasının çözümlenmesidir. Görünürdeki karmaşanın ardında yatan dizgesel düzeni kavramaya çalışmaktır. “Kültürün evrensel grameri”dir bu. Bu çabada başvurulacak anahtar ise “ikili karşıtlıklar”dır. Onlar da, tüm zamanların geçerli kavramsal karşıtlığı olan “doğa-kültür” ile akrabalık kurumunun da dayanağını oluşturan kökensel “ben-öteki” ayırımından itibaren çeşitlenir. Böylelikle Lévi-Strauss, muazzam bir değişkenliğe yayılan toplumsal ve kültürel olayların arkasında işleyen ortak ilişkilerinin birkaç temel ilkeyle (ikili karşıtlık ilkesi vd.) gösterilerek anlaşılır kılınabileceğine hükmetmiş oluyordu. İşbu hüküm, psikanalizin divanından antropolojiye sirayet eden bir ilham olarak pekâlâ saptanabilir. Analize tâbi tutulan vakanın kendi tarihçesi (*anamnez*), bireysel düş dünyası, çocukluk yaşantıları veya deneyimi üzerine ışık tutan toplumsal fenomen, dilden başkası değildir. Dil, evrenselliğin ve öznenin toplumsallığının kurucusu ve taşıyıcısı olarak işe koşulur. Bilinçdışı deneyime ait söz-öncesi ve belki toplum-öncesi

olgular da, kendilerini dile yerleştirilmiş olarak sunarlar. Özetle: Göstergebilimsel yapısalcılık, simgesel olanı merkeze alarak kurulur ve yine ikilikler üzerinde temellenirken, “dil”e özel önem atfeder. Fakat sahiden, senin de parmak bastığın üzere, burada es geçilen bir nokta vardır ve o da şudur: Dil, ille de bir göstergebilimsel dizgenin elemanı olmak durumunda mıdır? Foucault’nun “gösterenlerin monarşisi” dediği şeyi düşünelim. Yahut *Anti-Ödip*’te (1972) teşhir edilen (ve esasında ‘fallus’ta simgeselleşen) “gösteren diktatörlüğü”ne, giderek iktidar oluşumlarının gerçek işleyiş tarzını gizlemenin bir yöntemi olarak “gösteren”e ve onu arzu mikro-polikası ve bir “devrimci yarılma” olarak şizoanaliz ile tersine bükmeyi deneyen Deleuze ve Guattari’ye dikkat kesilelim. Bu soru bizi “temsil” ve “anlam” sorunsalına taşıyacaktır. Blanchot dolayımında ifadesini bulduğu gibi. Yahut da S. Beckett’tе karşımıza çıktığı şekliyle “dilın bedenselliği” ve bir stil olarak “dil kanseri”ni düşünelim. Nitekim şizofreni yahut psikoz da, gösterge ve fiziksel dünya ayrımının kaybolmasıyla da izah edilebileceğinden, beden ve dil arasındaki keskin ayrımın kaybına işaret eder. Kısacası bölünmüş beden veya öznenin dil kullanımı ile bu dilin fiziksellliği, beden ve dil arasındaki ayrımı yok etmektedir. Bu vesileyle, bedenın taşıdığı kültürel ve biyolojik “kodlar” ile bedenın deneyimi üzerinden üretilmiş “sınırlar” tartışmaya açılabilir ve bedenın kod-sınır bağlamındaki tanımının nasıl şekillendiği araştırılabilir. Beden, sahiden de kodların ve sınırların temsil ettiği bir oluşum mudur veya ondan mı ibarettir?

Dahası, sessizlik ve sözsüzlük aynı şey midir yahut sessizliğin bir dili yok mudur? Beckett’in o ağır fiziksel çöküşleriyle marja itilmiş, alt-üst olmuş (*disrupted*) zihinleri ve ızdıraplı (*anguished*) benlikleri, “uygarlığın dışkısı” olarak, olanca absürtlükleriyle ölümü (doğrusu, ölümle-rine ‘bedenlerinin karar vermesini’) beklerken şafak sayan ve hiçliğin çukurunda monologlar sayıklayan karakterlerini, oyun kişilerini yahut “metafizik palyaçoları”nı düşünelim. Fragmanlar, sessizlikler ve homurdanan iç sesler, kendisini ifade edemeyen karakterler, giderek sessizlik mutlakıyetini ilan edecek olan sessizlik, sırf sessizliğe ve hiçliğe tahammül edebilmek için çık(ırıl)an sesler; bütün sözsüz jestler bizleri salt varoluşun yalınlığıyla yüz yüze gelmeye zorlar. Dil askıya

alınırken bedenlerin sonsuz ve iradesiz akış süreci olarak *arzu* öne çıkar. Nitekim Beckett'in belleksiz serserisi Molloy, psikanaliz edilemez ve fakat *şizoanalitiği* olanaklıdır; bu bakımdan Deleuze'un düşünsel müttefiği olur. "Kuvvet"i kavramsallaştırırken onu imdada çağırır. Anımsanırsa, Deleuze'un felsefî projesi, eşleşmez tekilliklerin kuvvetlerini keşfetmeye dairdir. Yaşamın ta kendisine tekabül eden tekillikler varyasyonunu bir varlıklar dünyası oluşturmak adına indirgeyen temsil ve özdeşlik yöntemlerine sırtını dönerek, "fark"ın kuvvetlerini düşünmeye açılır. Her tekil yaratımın ancak o yaratıma içkin kuvvet ilişkilerinden hareketle kavranabileceğini öne sürer. Bu anlamda Beckett'in dağılmış bir öznelikten şizofrenik kuvvetlerin çokluğuna ulaşan evrenini önemser. Öte yandan sonsuz bir oluşun bir parçası olarak eylem, akıl yoluyla değil beden yoluyla anlamaya çalışılır; oluş ise bedenin sürecidir. Bu anlamda "oluş" hâlindeki Beckett karakterlerinin "kaçış çizgileri" veya "kıvrımlar" oluşturarak "yersizyurtsuz"laştığı ifade edilir. Yine, *Kapitalizm ve Şizofreni*'deki (bilinçdışı süreçleri ikâme eden) "arzulayan makineler" kavramsallaştırmasında ve "sayıklama/sabuklama"nın (*délire*) sahiplenilişinde de Beckett çokça işe koşulur ve bu tevekkeli değildir. Bütün bunların yanında Beckett, bir söyleşi-sinde (1956) şunu söyleyerek noktayı koyacaktır nitekim: "Benim yaptıklarımın sonunda adlandırılabilen her şey tuz buz olur." Yine: "İfade etmenin bir başarı olduğuna, öyle olması gerektiğine dair estetik bir kabul var. Benim naçizane keşfimse sanatçılar tarafından kullanılmaz diye itilen, tanımı itibariyle sanatla bağdaştırılmayan o varoluş alanının tümü. Bence şu aralar kendi deneyimlerinin nasıl olduğuna birazcık dikkat edenler, bunun bir bilmeyen [*non-knower*], edemeyen [*non-can-er*] deneyimi olduğunu görür. Diğer tür sanatçı –Apolloncu– bana tamamen yabancı." Organizma-karşıtı bedenselliğinin gümbürtüsüyle sözcükleri kasıp kavuran ve sürrealist otomatizm karşıtı "bedensel nefes"iyle (nefes-sözcükler, *les mots-souffles*) savaş-sonrası Amerikan avangart edebiyatı üzerindeki etkisiyle maruf olan Antonin Artaud da şunu demez mi: "Gerçek bir dil anlaşılmazdır. Dillerini ustalıklı kullananlar, sözcüklerin bir anlamı olduğunu sananlar, domuzdurlar."

Uzatmadan, Freud'da "beden" gerçekliğinin elendiğine dair notumu Ulus Baker'den bir cümleyle teyellemek istiyorum: "Gerçekten, hiç-

bir şey psikanaliz kültüründe ‘beden’ kadar eksik değildir.” Beden gerçekliğinin elenmesi, çocukluğun elenmesine de götürebilir bizi. Çocukluk, psikanalizin işlevselci bir jestle uğradığı ziyaretgâhı olarak sivrilir. Burada, yani dilin bedenselliği bahsinde, çocukluk deneyimini de devreye sokabiliriz. Wittgenstein, dile getirilemez olanın, aslında çocukluk olduğunu söyler. Yukarıda çocukluktan söz ederken, Agamben’in o meşhur eserini de anmıştım. Filozof orada şu soruyu sorar: “Dilsiz bir deneyim var mıdır? Deneyimin çocukluğu (*in-fancy*, yani dilsizlik) var mıdır? Varsa bunun dille ilişkisi nedir?” İlkel deneyim, öznel olmak şöyle dursun, “insanda öznedenden önce, yani dilden önce ortaya çıkan” şeydir. Terimin düz anlamıyla “dilsiz” bir deneyim, insanın çocukluğu, sınırını tam da dilin çizeceği yerdir. Bu anlamda insanın çocukluğu, “dilini öznesinden önce gelen ve somatik bir tözden yoksun olan aşkınsal-tarihsel bir bölge”ye denk düşer. Bu da kendi başına bir olanaklar izbeliğidir. Nitekim F. Guattari’nin *Kaçış Çizgileri*’nde yazdığı gibi, gösteren diktatörlüğünden kısmen de olsa kaçmayı başaran semiyotikleştirme tarzları, “çocukluk, delilik ve yaratı” tarafında kendini göstermektedir.

Öte yandan, kaldığım yerden sürdürürsem, demin söylediklerim, bilincin nörobiyolojik-fiziksel açıdan araştırılabilir veya parçalarına ayrılabilir bir *antite* olmaktan ayrı tutulması veya bilinci açıklamaya dönük faaliyetlerin yasaklanması anlamına gelmiyor elbette (ki, 1990’lardan bu yana giderek ivmelenen bir atılım mevcut). Fakat sadece konvansiyonel ve ikna edici olma iddiasındaki (teorik) izahatların bilimsel dokümantasyonunun sınırlılığına veya genel olarak semantik kalkış noktalarına (belki patinajlarına) işaret etmek isteniyor. Yani “bilincin *fundamental* ve indirgenemez karakteri” gibi ontolojik bir iddiada bulunulmuyor. Sadece mevcut *episteme* nizamının (ki buna Kuhn’un yardımıyla *paradigma* veya *disipliner matris* de diyebiliriz), bilimlerin mevcut hâlinin buna müsaade etmediğinin altı çizilerek problemin epistemolojik doğasına atıfta bulunuluyor. Dahası, deneysel ve metodolojik sınırlılıklar nedeniyle pratik anlamda ancak işlevlerin sekteye uğradığı durumlara mahkûm olunması ve bunun da bilimsel verilerin önündeki ufuk menzilini sınırladığı gerçeği hatırlatılıyor. Nihayetinde ise “zamana yayma” ve merakla izleme tutumu övülmüş oluyor. Ne-

ticede ise tıbbî epistemolojiye bir *metafelsefî* rezerv konmuş oluyor. Bu noktada, şunu söylemek de elzem bir görev olarak kendisini dayatacaktır belki de: Bu rezervi, Ernst Mach'ın (1838-1916) atomların gerçek mevcudiyeti üzerine yaptığı (bir 'duyulur/denel dünya', 'fenomenolojik fizik' veya 'akla yatkınlık' adına) yadsıyıcı spekülasyonlar gibi (ki bunun için, Max Planck gibi bir devle gürüşmesi [1909-10], dahası kimyasal tepkimelerdeki stokiyometrik bağlantılar [Danton], Brown hareketi, Perrin deneyi, Boltzmann'ın termodinamiği, gazların kinetik teorisi, görelilik kuramı gibi gelişmeleri elinin tersiyle itmesi gerekecekti), spesifik konular üzerine koymak isabetsiz olacaktır. Bu noktada, atomik parçacıkların rastgele/sürekli hareketliliğinin açıkça gözlemlenmesiyle yetinilmeyip atomun bizatihi kendisinin görülmek istenmesi talebinin, dinamik süreçlere vurgu yapan bir anti-mekanisist (Mach) için tutarsız oluşu anlamlıdır ve altı çizilmelidir. Yine Mach'ın öyle sıradan biri olmayışı, bu noktanın hayatîyetini katmerlendirir (öyle ki kendisine atfedilen pozitivizmi de, amprisizmi de, Kantçılığı da gayet kendisine özgü ve özgündür). Benzer şeyler, 1970'lerde oldukça cüretkârca ifadesini bulan, psikiyatrinin biyolojik uzantılarının toptan inkâr için de söylenebilir. Yanlışlandığı ortadadır. Tarih, ufukta beliren yeniliklere karşı yükselen huzursuzca tepkilerin birer nostaljik savruluştan farksız olduğunu bilimsel arenada defalarca ispatlamıştır nitekim. O hâlde bilinç problemi, evet, çözülemez değildir. Fakat yeni bilinmezliklere kapı aralayacağı da kesin gibidir. Diğer taraftan altı çizilmeli ki "bilinç", tümel uzantılarıyla, diğer bütün spesifik altbaşlıklardan kendisini ayırır.

Demek ki, dünyaya ilişkin bir "son söz" takıntısında ısrar etmemek gerekir. Nitekim tababetin güzelliği de tam olarak buradadır. *Hekim ve Heybesi*'nde, tababet pratiğini, yani klinisyenliği *mekanisist* karşılığıyla bir "insan mühendisliği" sanma (*doxa*) yanılgısına karşılık tercih ettiğim motto da o değil miydi: "Kendi başına (*per se*) bir bilim olmayan, bir bilimsel ve bilimler-arası disiplin olan tababette hiçbir şey 'yüzde yüz' değildir. Tıbbî pratiği zorlaştıran da, keyifli kılan da bunca olasılık ve olumsuzluk karnavalıdır." Buna koşut olarak Bakhtin de, peşinde olduğu o 'çok-sesli ideal'in yankılarını Dostoyevski'de bulmamış mıydı: "Henüz dünyada sonuç niteliğinde hiçbir şey ger-

çekleşmemiştir; dünyanın son sözü ve dünyaya dair son söz henüz söylenmemiştir; dünya açık ve özgürdür; her şey hâlâ gelecektedir ve daima gelecekte olacaktır.”

Öte yandan *ignoramus* kavrayışı ve hatta bunun bir *ignorabimus* hamlesiyle geleceğe doğru yönelmesi ve zamanın da bir anlamda nadasa bırakılması oldukça önemlidir ama bunu temellük edebilmek, sindirebilmek ciddi bir bilimsel-entelektüel olgunluğu gereksinir. O kadim “kuvve ve fiil” meselesidir. Senin de katılacağı gibi, şeylerin, durumların veya kurumların bir soybilimi (*genealogy*) ortaya konmadan, onların yapısal uzantıları kavranmadan toptan bir tasfiyesine kalkışmanın serencamı çoğu kere hüsrandır. Sözelimi, koskoca bir toplumsal cinsiyet (*gender*) sorunsalının kısa erimde çözümlenebileceğini ummak, diyelim ki bu minvalde telaşlı bir siyasî etkinliğe kalkışmak, basitçe bilişsel bir sapmadır (*bias*). Aynı şekilde, anti-psikiyatri özelinde yukarıda zikrettiğim yanılgi ve yanılsamaların da gayet *bilişsel* temelleri mevcuttur (bu anti-akademi, anti-tıp, anti-ırkçılık, anti-kolonyalizm, anti-tahakküm, anti-hiyerarşi ile çeşitlendirilebilir elbette). Esasında kültürel temsillerin maddesel doğasına ve dağılım rejimine, yani epidemiyolojisine ilişkin bir “bilişsel antropoloji” meselesidir (Dan Sperber’a selâmla). Zihnın semantik bağlamının doğalcı bir eksene oturtulması anlamında da bir “psikosemantik” meselesidir (Jerry A. Fodor); her ne kadar *eliminatif* materyalizm (Churchland) topyekûn tasfiye etme gayretine girişse de, mevcudiyeti her zaman ve zeminde kendisini anımsatacak olan gündelik yaşamın o genelgeçer veya sağduyusal (*folk*) psikolojisini sağlam bir teorik zemine taşımaya çalışmaktır. Aynı şekilde bunun, Fredric Jameson’ın ustalıklı yürütücüsü olduğu gibi, kültürel ürünlerin deneysellik-dışı bir yeni nesil hermenötik etüdüne (*Völkerpsychologie*) ve bunların insan yavrusunun yüksek bilişsel süreçleriyle ilişkisine de uzanan yönleri vardır. Mevcut bir durumun nasıl o hâle geldiğine yönelik etraflı bir soruşturma adına, kazı sahasına *in situ* bilimsel-kuramsal ekipmanların devşirilmesi gerekir. Sözelimi, hiyerarşik (veya dışlayıcı-ayırıcı) durumların mevcut formundan yola çıkarak hiyerarşinin bütünüyle reddiyesi pek mümkün olmaz; evvelâ onun toplumsal tarihteki oluşumsal evrimine dikkat kesilmek gerekir. Foucault da “şimdiki zamanın tarihi”nden söz ediyordu. Burada, Al-

man felsefe geleneğindeki ayrımla, eninde sonunda spekülasyonlara başvuran bir tarih metafiziği ve her şeyi “tin”e bağlayan, her şeyi bir tarihsel oluş olarak gören ve buradan genelgeçer bir dünya görüşü çıkarmak isteyen tutum anlamındaki “tarihsici” (*historisist*) değil ama, göreceliğe ve çoğulcu (*pluralist*) bir yöntem anlayışına dayalı bir bilgi ve bilim görüşü olarak “tarihselci” (*historist*) perspektifin altı çizilebilir. Geçmişin derinliklerinde yuvalanmış kimi öğeleri, sonsuzluğa yakınsayan bir gelecek tahayyülüne doğru yansıtmak, şimdiki zamanın değerlendirilmesine ilişkin de ölçütler sunar bize; geçmişin geleceğe doğru güncellenerek şimdiki zamanı eleştirebilmesi adına, başka bir zamanı tasavvur edebilecek bilişsel kategorilerin geliştirilebilmesidir aslolan. Bu da ancak düşünme momentini, verili olanın oluşuna iştirak etmiş bütün o kadim akışları gören bir zamansallığa doğru geri çekmekle mümkündür; Goethe’nin ve Latinlerin de sözünü ettiği gibi, daha ileri sıçrayabilmek için geriye doğru birkaç adım atmak... Aksi hâlde şimdiki zamanda ortaya çıkan aktörlerin aktüel pozisyonlarından, verili koşulların oynak zemininden konuşarak sonsuz bir şimdiki zamana hapsolür, tarih-dışlaşırsınız. Dahası, bu tarih-dışlaşmanın epistemik bir çıktılar bileşkesi olarak kalıplaştığı da ileri sürülebilir; nitekim Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’de modern *episteme* yapılanması eliyle “19. yüzyılın başında ortaya çıkan insan[in] *tarihsizleşmiş*” olduğunu söyler. Unutmayalım ki insan ömrü, Darwin’in damgasını vurduğu evrimsel bir zaman katalogunda, bir hiçten ibarettir (bir varoluşsalıcı çıkıp da yitimsellik [*finitude*, *Endlichkeit*] de diyebilir buna) ve tam da bu nedenle *idealizm*, yahut problematikleri bir çırpıda çözüme kavuşturma (yani bir zaman ufkuna yaymama) psişik durumu, insan yavrusunun bir çocukluk hastalığı olarak kalacaktır. Devrimci düşünüşe revân olmuş bizler için hazmedilmesi güç olan, tam da budur. Bu unsurlarla yüzleşmek, ilk elde materyalizmin gereğidir; zira materyalizm, bir bakıma “kendine masal anlatmayı bırakmak” (Althusser) demek değil midir? Peki bu bir *sinisizm* midir? Aksine, mücadele, Nietzsche’nin sağlık özelinde söylediğine koşut olarak, hiçbir zaman sona ermeyecek kesintisiz bir sürecin adıdır.

Bu noktada olası bir reçete, “doğa” ile sınanmak olabilir. Bir parantezle, bunu, Giorgio Agamben’in dünyevileştirmek (*profanare*) dediği,

hatta bir adım daha atıp “dünyevileştirilemez olanın dünyevileştirilmesi”nden söz ettiği yaratıcı edimle birlikte de düşünebiliriz. Nitekim Nietzsche de, cârî küstah aklın dizginlenmesinin yolunun, akli kendisi dışında bir şeyle, doğa ile yüzleştirmekten geçtiğini ifade eder. Dahası bizlere, doğaya kulak veren ve onun öğrenciliğine talip olan ucu açık ve ilişkiselsel, yani *Sofist*-olmayan-sofistike bir kurum veya tutum olarak, kavramlara (şayet entelektüel miadını doldurmuşsa) kutsiyet atfetmekten sakınarak geride bırakabileceğine dair ipuçları sunar. Gerçeklikten kopuk kuramsal öteberi (*minutiae*) ve sonuçsuz çekişmelere (*agony*) karşı, bir yaşam ve yeryüzü daveti yapar; bunu da bir Apollon-Dionysos diyalogisiyle gösterir. Gelgelelim bu o kadar kolay olmaz; sancılı bir süreçtir ve hakikat oyunları sağanağında bir mücadeleyi gereksinir. Zamana ve uzama yayılmayı icbar eder. Bu yapılırken, belki göremeyeceğimizin, belki de zaten hiç görülemeyeceğinin bilgisini bir yerlerde yedeklemek de gerekir. Çünkü Althusser’in de dediği gibi, “gelecek bazen uzun sürer.” Nietzsche’nin tabiriyle *Königsbergli Çinli* olarak Kant da, kapalı ve sınırlanmış bir sistem inşasından ziyade, “propedötik” (1781) ve “prolegomena”larıyla (1783) geleceğe doğru açılmaz mı zaten? Değil mi ki uzam, “şimdi ve burada” ile sınırlı değildir. Yine Sartre’ın da yazdığı gibi, gelecek, “olguşallığın (geçmiş), *kendisi-içinin* (şimdiki zaman) ve *kendisi-için için* mümkün olanın (gelecek) aniden ve sonsuza dek sıkıştırılmasının kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır.” Bu kavrayış, radikal ve yaratıcı politika için de esaslı bir maniveladır aynı zamanda. Nitekim Ilya Prigogine’in Nobel’le taltif edilmiş (1977) çalışmalarını vakfettiği “zaman oku teorisi” de, zamanın tersinir-olmayan doğasına dair bir bakış sunarken, Ulus Baker’in de değindiği gibi, kainatın o tek yönlü biçimde sonsuzluğa uzanan zamansal akışında yeni bir eylem ve özgürlük kavrayışının zorunluluğuna dikkat çekiyordu. Geçerken, “zaman oku” kavramının Einstein’ın “genel görelilik”ini ilkin anlayan, deneysel olarak doğrulayan ve yol almasına vesile olan Arthur Eddington’a ait olduğunu vurgulayalım. Prigogine’in geliştirmeye çalıştığı teori, “şimdi”yi önceleyen ve geçmiş ile geleceği de ancak kendisine referansla kurabilen, hâliyle de her ânı “şimdi”leştiren bir *khronos* kavrayışı yerine, başka bir za-

mansal kavrayışa geçmenin fırsatı olabilir. Ilya Prigogine sahiden de önemlidir. Bayağı anlamıyla bir *keyfilik* demek olmayan rastlantısallık ve onun yaratıcı değerini, geleceğin biteviye yapılandığını ortaya koymuştur. Galileo'dan bu yana "zaman" boyutu fiziğin artık yadsınamaz bir bileşeni olsa da, muhtemel ki R. Clausius ve onun 'entropi'siyle (ve ardından onu konumlandırmaya/yordamaya girişen L. Boltzmann ile) birlikte artık tersinmez bir biçimde "ok"laşmıştır; zaman, bir tersinmezlik vektörüdür. Dinamik süreçlerin fiziği ve onun bir rahmi olarak tersinmezlik, yine bayağı anlamda yıkıcı ve düzensizleştirici bir işlev gütmaz. Dengeden sapmalar ve oto-organizasyonlarla seyredir. Temel fizik yasalarının yeniden ve (kesinlikler değil ama) bir olasılıklar olarak formülasyonunu dener Prigogine. Bilim, ona göre, "doğa ile diyalog"dur, onun nasıl betimleneceği çabasıdır, insanı doğayla birleştiren ilişkilerin kurulduğu noktanın koordinasyonudur. Doğa diyalogunun olmazsa olmazı ise "oluş gerçekliği"dir. Bilim kesinlik, olasılık ise bilgisizlik ile (bundan böyle) özdeş değildir. Doktriner bir temize çekmenin, yeni bir bütünlük arayışının henüz başında olduğunu söyler. Bütün bunlar ise, genel bir bakışla tartıldığında, "*ignoramus*"u, önemsenmesi gereken bir etik-politik-estetik aralık ve yine bir özgürleştirici bilimsel tutum olarak öne çıkarıyor, konumlandırıyor ve cilalıyor, bana kalırsa.

Bağlamak üzere diyebiliriz ki, sibernetik sistemler, birtakım mekanistik ikili karşıtlıkları (doğa-kültür, doğal-yapıntı, ruh-beden, zihin-madde, madde-form, sağlık-hastalık vd.) ve bunların üzerinde yükselen anlamlandırma rejimlerini yeniden üretmekten başka bir şeye yaramazlar. Sürekli kendi üzerine kapanan bir sibernetik sistemin elemanlarına ikram edilmiş o sonlu ve sınırlı hareket kapasitesine inat, nöronlar da, genler de izole materyaller değildirler; ilki, olası kombinasyonları sonsuza yakınsayan nicelikteki sinapslar aracılığıyla birtakım devreler (*circuit*), traktlar, yolaklar (*pathway*), projeksiyonlar ve refleks arkı kurarken, ikincisi katlanma-kılıflanma, yer değiştirme, ifadelenme (*expression*), protein kodlama ve sonrasındaki kimi modifikasyonlarla daimî bir çok-bileşenli etkilenim ve doğrusal-olmayan bir devinim içinde işlerliğini sürdürür (ki Richard Lewontin *Üçlü Sarmal*'ında gen-organizma-çevre üçlüsünün birbirine nasıl da

sarmalanmış olduğunu örneklerle zenginleştirerek ustalıkla izah ederken, gen-merkezci programatiğin sakıncalarını da ortaya koymuş olur). Evrimsel seçilimin veya ödünlemenin (*trade-off*) nötral doğasının yerli yerine oturtulmuş olması birtakım mutasyonları, kusur veya bozuklukları *kendinde* olumsuz çağrışımlarından ayıklamaya yaramıştır. Gerçekten de, önce ‘sosyal Darwinizm’, sonrasında ‘sosyobiyoloji’ ve yakınlarda da ‘evrimsel psikoloji’ disiplinlerinin (*insan doğası* tözcülüğü ve bunun -sözümona- kaçınılmaz neticesi olarak cereyan eden üretim ilişkileri ve toplumsal örgütlenmeler bahsinde) duruşmaya çıkarılması sürecinde çok daha iyi idrak edildi ki, genler değişmez, sabit ve muhakkak bir işleve özelleşmiş yapılar değildirler. Tüm genler işlevsel olmadığı gibi, doğumda mevcut olan (*konjenital*) genler çevresel dinamiklerce değişip dönüşmektedir; bu da sadece materyalin kendisi ile sınırlı olarak değil, genetik yapının çalışma biçimleri ve kodlanıp sentezlenen proteinler kapsamında vuku bulabilmektedir. Bu çıkarsamaların kendisi ise anatomik kaderciliğin tasfiyesi anlamına gelir. Dahası, “hata” mefhumu ile barışmanın da kapısını aralar. Bu ufku bizlere *plastisite* gerçeği sunar: Erişkin beyin mimarisinin sosyo-sembolik düzen içinde çevreyle etkileşim ile, başka türlerde rastlanılmayacak kadar uzun bir zaman süreci içinde, her bir bireyin emsalsiz deneyimlerine dayanan bir biçimde yapısal olarak şekillenmesine gelişimsel nöroplastisite adı verilir ve bu, erişkinlikte de sona ermez. Erişkin serebral mimaride de öğrenme (*modülasyonel*) ve hasar kompensasyonu (*reparasyonel*) amaçlı olarak sürdürülür. Belki de öznellik ise, gelişimsel plastisitenin tersine, onu çalan, yıkıcı veya patlayıcı bir nöroplastisitenin ürünüdür. O hâlde öznellik, evrimin *teleolojik* zorunluluğu olarak değil, aksine *rastlantısal* bir biçimde ortaya çıkmış yan-ürünüdür. Öznel yaşantılarıyla insan ise, kuvvetle muhtemelen, çevreye uyum sağlama temelli (*adaptif*) bir canlılık formu değil, aksine çevresel yıkımları birer potansiyel olarak işlevselleştirerek bünyesinde taşıyan “maladaptif” bir türdür. Anımsatmış olayım: Ernst Mayr ile Carl Sagan arasındaki o meşhur tartışmada da (1995), insana atfedilen zekânın ve zeki davranışın bir “mutasyon” olması gerektiğinin altı çiziliyordu. Sahiden de evrene veya doğaya yönelik kusursuzluk veya mükemmellik atfı, bir safsatadan ibarettir; her birimiz kusurların, hataların, mutasyonların

ahfادییız (S. Hawking). Buradan mevcut “işlevselci” tıp pratiğine düşülen bir derkenar elbette mevcut; bunun bizatihi pratiğe yansımalarını ise zamana yaymakta fayda var belki de. Sonuç olarak bugün, çağdaş beyin araştırmalarının (19. yüzyıla damgasını vuran ve günümüze kadar uzanan, farklı işlevlerin kesin bir biçimde beynin farklı alanlarında konumlandığını savunan) *frenolojik lokalizasyonculuğu* aşarak (işlevlerin birbiriyle sürekli iletişim hâlinde olan beynin hemen tüm kısımlarına ait ve yine sürekli gelişme kaydeden bir nitelikte olduğu) *plastik* ve bağlantılandırınacı (*connectionist*) bir perspektife, yani “merkezsiz ve katmansız” bir kavrayışa geçtiği periyodu idrak ettiğimizi ve dahası bu geçişin, bir kutuptan diğerine sıçramayı imâ eden bir tür *ikicilik* senaryosu uyarınca gerçekleşmediğini hatırladığımızda, bütün bunlara *CRISPR* gibi bir dizi yenilikçi moleküler-biyolojik teknik ile “kuantum biyoloji” ve “kronobiyoloji” verimlerini de eklediğimizde, o hâlde karşımızda, *stokastik* fenomenleri ve kaotik dinamikleriyle bir “mikro-kozmos” olarak canlı bedenini; yani sayısız bileşenden oluşan *polinamik* bir denklemin uzandığına ikna oluruz. Evet, bilinenler ile henüz bilinmeyenler kıyaslanırsa oldukça moral bozucu olabilecek çarpıcı ve yenilikçi bir saha bu. Ne olursa olsun, varlığının farkındalığının bile ufuk açtığı bir tuhaflık ve tabii yeni bir epistemoloji muştusu. Başlı başına, uzam ve zamanı ıskalamayan biyo-semiyotik ilişkiselliğiyle bir anlamlandırma penceresi. Canlılığa ilişkin yeni bir bilimsel proje, doğalcılığı ve materyalizmi es geçmeyen bir optik imkân. Bizatihi tıbbi da sağaltacak bir *ervâh* felsefesi...

A. Yıldırım: Esasen bütün bu hususların uzun uzadıya ele alınması, belki de zamana telif ederek parçalı bir biçimde işlenmesi gerekir. Ancak şimdilik bu noktada söyleyebileceklerimi, ilham verici bir eserin marifetiyle seslendirmeyi uygun buluyorum: *Dr. Jekyll ve Mr. Hyde* adını taşıyan ve 1880’lerde Robert Louis Stevenson tarafından yazılmış, çok kereler sinemaya da uyarlanmış bir metin var. Bu metnin ana eksenini, bir *alter ego* yarılması üzerinden modern felsefede beden-zihin tartışmasıyla açığa çıkan özdeşlik/kimlik meselesinin, dahası hekimin imtiyazlı sosyal statüsünün vurgulanmasının yanında ‘iyi’, ‘kötü’ gibi kavramların işlenmesidir. Felsefi ya da psikanalitik tarafı

zihnimde saklı olmak koşuluyla, medikal boyutunun da aynı şiddette öne çıktığı görülmektedir. Çünkü oradaki doktor, iyi ya da kötünün anlaşılabilmesi için bunların hücresel/genetik, kısaca biyolojik bir temeli olup olmadığını test etmeye çalışmaktadır. Tam da bu kısmın seni ilgilendirdiğini düşünüyorum. Nitekim A. Damasio'nun irdelediği vakalar da bu uzamda ele alınabilir. Bu anlamda Descartes'ın düalizmine karşı John Locke'un ve Thomas Hobbes'un bunu aşma çabaları, modern düşüncenin başka kaynaklar üzerinden sürdürülmesi gerektiğini işaretlemektedir. Ancak bunun medikal saha özelindeki gerek majör gerekse de minör karşılıkları nasıl olmalıdır, sorusunu sormak gerekmektedir belki de.

Bu, senin yeniden gündeme sokulması ve sorunsallaştırılması gerektiğini savunduğun tıp epistemolojisi açısından da olumluyucudur. Bilinir ki Descartes'tan bu yana, neyi bildiğimizden ziyade nasıl bildiğimiz öne çıkarılmış, "nasıl" sorusu "neden" sorusunu öncelemiştir. Böylece bilme süreçlerine ilişkin hemen her şey bir yöntem meselesine indirgenmiştir. *Theoria* ile pratik düzlem arasındaki ilişki, pratiğin neye tekabül ettiği sorunsalının önemini yitirdiği, yani pratiğin tümüyle *theoria* tarafından tanzim edildiği bir ilişki hâlini almıştır. Bir bakıma araçsal akıl, "cogito" eliyle özdeşleştirildiği öznenin imalatına dönüşmüştür. Bu, epistemolojik açmazların ertelenmesidir. Oysa bugün, şayet mutlak bilginin altının oyulduğu ve evrensel öznenin de iptal edildiği zamanlarda olduğumuz doğruysa, retrospektif bir bakışla bunun felsefî altyapısının soruşturulması ve ana-akım akademik skolastisizmin önünü tıkadığı yeni/spekülatif tutarlı söylemlerin devşirilmesi de, kendisini bize dayatan bir ödevdir. Hatta bu doğrultuda Kant'ta karşımıza çıktığı şekliyle evrensel bilgi ideali, tümel veya genelgeçer hakikat olanağı da eleştirilebilir. Bu anlamda patika bağımlılığının (*path dependence*) bizleri hapsedtiği çıkmazlarla ve köhnemiş düşünsel alışkanlıklarla yüzleşebilmek için, bu türden disiplinler-arası karşılaşmaların örgütlenmesi artık bir zorunluluktur diyebilirim.

Ö. B. Demir: Bu söylediklerin bana kadim bir tartışmayı anımsattı. Yazışmamız sona yaklaşırken, bu vesileyle bir özetlemeye kalkışmak da yararlı olabilir.

Tababet, en kestirme tarifiyle, birtakım imleri yahut göstergeleri (Eski Yunan'daki karşılığıyla *semeia* veya *tekmeria*) bir bağlam içine yerleştirerek anlamlandırma zanaatıdır. Bedensel gerçekliğe, bizatihi kendisini ifade edebileceği bir dil sunma çabasıdır. Bu doğrultuda tıbbî tezahürleri algılayıp saptamak kadar, onları uygun bir bağlam içine yerleştirerek yorumlamak da gerekir. Klinik pratikte her an karşımıza çıkan semptomatoloji, etiyoloji, zanaat deneyimi, öğreti veya teori, yahut kısaca tıbbın *arşitektoniğini* dokuyan diyagnoz-prognoz-terapi sacayağı... Bu birkaç önemli unsur, Helenistik döneme tarihlenen Dogmatik, Empirik ve Metodik ekoller arasındaki ayrımları da şekillendirmişti. Aynı tartışma, premodern ve modern zamanlarda da başka isimlendirmeler ve felsefî tutumlar altında sürgit devam etti. Her halükârda işlerliğini sürdüren ve çoğu kere gözardı edilen ise, epistemoloji problematikleri olmuştu. Açıklama ve nedensellik, kısacası “nedensel açıklama” üzerine düşünen filozofların veriminde bunun izlerini sürmek mümkündür. Ama onun da öncesinde, söz konusu problematik, belki de en görünür biçimiyle “klinik karar” ediminde kristalize olmakta. Stahl'ın *De logico medica'sından* (1702) bu yana tedavülde olan tıbbî mantık, Laplace'ın “korelasyon”u ile Pierre Louis'nin (Pierre-Charles-Alexandre Louis; 1787-1872) nümerik metodolojisinden bu yana bir daha çıkmamacasına gündeme oturan algoritmik muhakemeler ile kantitatif istatistik yordamları, standardize ve randomize-kontrollü klinik deneyler (*RCT*), prosedürel tanılama süreçleri ve Bayes teoremi, kanıta dayalı tıp (*EBM*), o arada dramatik bir dönüşüme uğrayan hasta-hekim ilişkisi, mikrobiyolojik ve moleküler-genetik buluşlarla indirgemecilik (*reductionism*) ile bütünselcilik (*holism*) arasına sıkışmış tartışmaların müzminleşmesi, Abraham Flexner'ın (1866-1959) 1910 yılındaki meşhur raporunun modern tıp eğitimindeki yankıları ve ‘biyomedikal model’ bağlamında sıkça sözü edilen menfî sarsıntıları, 1877'de son hâli verilmiş olan Henle-Koch postulatında somutlaşan indirgemecilik, sonrasında bunun Austin Bradford Hill (1897-1991) tarafından geliştirilmiş olan “Hill kriterleri” eliyle daha komplike bir hâl alması, çoğul (*polythetic*) nedensel ilişkilere yaslanan çok-boyutlu hastalık antitelerini kuşatmak adına girilen farklı nedensellik modelleri veya ağları, nedenselliğin

doğasına ilişkin paradigmatik arayışlar ve bütün bunlarla ilgili çağdaş epidemiyolojik tartışmalar... Ne olursa olsun, Aristoteles, İbn Sînâ ve Bacon gibi önemli isimler eliyle “empirik” tutumların klinik kültürde (modernite ile birlikte) galip geldiğini söylemek yanlış olmaz. Bu noktada bir rezerv konmalı: Belli kırılmaları, ender kavşakları paranteze aldığımızda geçerlidir bu.

Burası, Aristoteles’i hassaten zikretmenin sırasıdır: Tıp pratiğinde deneyciliğin (*empiricism*) esaslı öncülerindendir. Tıp pratiğini doğa-üstü atıflarından modern gözlemsel (*observational*) karakterine, kısacası spekülatif yaklaşımlardan uygulamalı disiplin olma tanımına taşımıştır. Sözgelimi, Galen ve İbn Sînâ gibi sık anılan takipçileri dışında, İngiliz fizyolog William Harvey’in (1578-1657) de Aristoteles’in açtığı yolun (çembersel/sirküler hareket) yolcusu olduğu sık söylenir. Özetle, varmak istediğim nokta şu olacaktır: Rasyonalistlerin epistemolojik temkininin ve de bilginin kaynağı ile belirlenim kazanması üzerine duydukları şüphenin tıbbın tarihsel serüveninde elenmesinin, doğal olarak epistemolojik açmazların da ötelenmesine yol açtığını iddia etmek mübalağa olmayacaktır. Bu, aynı zamanda Canguilhem-Foucault hattının sorunsallaştırdığı normalizasyon süreçlerinin de tıbbın *kendiliğinden ideolojisi* içinde soğurulmasının da nedenlerindendir; bilhassa psikiyatrik söylemin, tam da bu yönüyle oldukça öğretici bir laboratuvar olduğu isabetle gösterilmiştir. Böylece nesnel görünümlü olduğu hâlde alabildiğine değer-yüklü önermeleri ile verili bir aksiyolojinin, adı anılmayacak kadar standart ve genelgeçer kılınmış bir epistemoloji içinde eritilerek nasıl da doğallaştırıldığı ortaya konmuştur. Buna karşılık tababet, yıllar geçtikçe bedenın diline olan *hâkimiyetini* (her iki anlamıyla da) artırıyor. Ne ki bu, epistemoloji meselesini ortadan kaldırmaya yetmediği gibi, bilakis daha da semizletiyor. Buna, bilgi küresinin yüzeyi genişledikçe, kürenin temas hâlinde olduğu bilinmezliğin de artması olgusu ile özetlenebilecek “cehalet paradoksu” da denilebilir. Nitekim Stephen Kern’in, o özgün eseri *Nedenselliğin Kültürel Tarihi*’nde (2004) çok farklı alanlardan örnekleyerek açmıladığı asal tema, “özgüllük-belirsizlik diyalektiği” olarak zikrettiği ilkeydi. Buna göre olguların nedenlerine ilişkin bilgimiz çoğaldıkça ve spesifikleştikçe, karşı karşıya kalınan belirsizlik

de o denli artıyordu. Bu da sonu gelmez bir çeşitlilik, karmaşıklık ve olasılığa denk düşüyordu. Gerçekten de tekrarın, özdeşliğin ve bir-örnek olmanın olanaksızlığı, klinik çalışmanın özünü oluşturur. Bu olgu, hastanın “biricikliğine” (*peculiarity* veya *particularity*), kısacası hasta-merkezli veya kişiye-özel klinik pratiğe köprüler kurar. Nitekim günümüzde Kanıta Dayalı Tıp ve genomik/proteomik rüzgârıyla savrulduğumuz yer tam da orasıdır. Öte yandan bir de insan organizmasının “sıradanlığı” olgusu vardır. Bu ıskalandığında, büsbütün *empirisist* bir sapma başgösterir. Pozitivizan bir körlük, sağlığı tasallut altına alır. Oysaki bütüne ilişkin havadar bir ufku da ıskalamamak gerekir.

Evet, hastayı merkeze alan ve tekil özgüllükleri önemseyen tababet teklifinin önemi saklıdır. Ancak kendisiyle barışılması gereken bir bedensel sıradanlık ve türsel ortaklaşma da yadsınamazcasına ortadadır. Bu da, daha kapsamlı bir çerçeveyi, bir tür kalıp veya örüntü (*pattern*) arayışını zorunlu kılar. Zira aksi hâlde bir “toplumsal tıp” olanağını hiçeştirmiş oluruz. Hippokrates’in de tenkit ettiği Knidos okulunun tedaviyi merkeze alan yaklaşımını, hastalıkları tek tek irdeleme (monografi) çabasını ve nozografik takıntılarını anımsayabiliriz. Şöyle yazmıştı: “*Knidos’tan Görüşler*” adlı kitabın yazarlarından bazıları her rahatsızlığın çok farklı yollarla kendini ortaya koyabildiğini biliyorlardı; fakat hastalıkların tümünü tek tek yazmaya çalıştıklarında hata yaptılar. [B]ir rahatsızlığın her formuna aynı ad verilmediğinde, bu hastalık farklı bir hastalıkmiş gibi ortaya çıkar.” Öyle ki Knidos, tam da bu *empirisist* vurgusuyla, çağcıl biyomedikal modelin öncülü sayılabilir.

Diğer taraftan, *rasyonalizm* dendiğinde, bu, 17. asırdaki klasik tartışmaları yeniden keşfe koyulmak demek değildir. Buradaki rasyonalizm, elbette ki Aydınlanma-sonrası bir içeriğe sahip olarak kullanılmaktadır. Belki Fransız tarihsel epistemoloji geleneğine referansla kullanıldığının da altı çizilmelidir. Bu noktada kastımız, Bachelard’ın yeni bilimsel zihin/tin dediği şeye denk düşen “*super-rasyonalizm*” olabilir. Arkaplanı muhayyile bileşimleriyle şekillenen bir *poetik* bilinçten söz ediyordu o. Esasında niyeti, bir ilişkiler ağına gönderme yapmaktır. Anımsayalım ki, aynı geleneğin taşıyıcılarından olan Canguilhem de “*vital rasyonalist*” olarak lanse edilmişti. Bu da, Lé-

vi-Strauss'ta karşımıza çıkan hâliyle, duyu(m)-algı ve akıl arasında bir senteze açılan bir olanaktı.

Kaldı ki, son tahlilde bir zanaat olan tababete dair dışsal-felsefî bir çerçevelemeye girişmek, ayakları yere basmayan bir çabadır aynı zamanda; senkretik ve anakronik olma tehlikesini barındırır. Zira klinisyenliğin özünde *pratik* kaygı yatmaktadır. Tıbbın temel meselesi, *utilitaryen* bir pratisyenliği rafine etmek ve o arada insancılığı ıskalamamaktan ibarettir. Tam da bu yüzden tıbbın epistemolojik tarihine bakış atan isimler arasında bir uzlaşma yoktur; tarihsel serüvende *emprisizmin* mi, yoksa *rasyonalizmin* mi galebe çaldığı (ki bu ekollerin kesişim noktaları da saklıdır) ancak spekülâtif bir düzlemde kalakalır. Nitekim *Mayo Clinic* dergisinde 2013-2014 yıllarında, tam da dışsal tasnifleri ve yapay antagonizmaları aşan bir senteze varma yolunda bir dizi metin yayınlanmıştı; ve nitekim ben de burada esasen kendi müktesebatım elverdiğince bir retrospektif spekülasyon icra ediyorum. Bunu yaparken de rasyonalizmin teori veya *grand* anlatı yanlısı, gözlemi ve deneyimi öteleyen, tikel olguları dışlayan anlamından ziyade, onu klasik karşılığıyla, üstenci ve hükümrân-buyurgan olana, dışsal otoriteye, dogmatik olana mesafelenmesiyle öne çıkarmayı yeğliyorum. Emprisizmi ise, Hippokrates'in Helenistik periyotta Bergamalı Galen tarafından saptırılması süreciyle özdeşleştirmeyi seçiyorum.

Bununla birlikte, söz konusu spekülasyonların anlamlı ve ikna edici bir zemine sahip olmayışını yeniden Hippokrates'e dönerek açımlayabiliriz: Retrospektif değerlendirildiğinde, onun için uygun düşün sıfat, belki de "empiriko-rasyonel" olabilir. Gerçekten de Herakleitos gibi, onu da kategorize etmek veya bir tanımsal çerçeveye tastamam oturtmak güçtür.

Diğer taraftan, tarihsel konturlarını da çizmek gerekir. Öyle ki o, Atinalı devlet adamı Perikles'in zamanına tarihlenen bir periyodun kutup-yıldızlarından bir tanesidir: Öteki büyük ve öncü isimlerle, yani coğrafyada Strabon, tarihte Herodot, felsefede Sokrates, mimaride/heykelde Pheidias ile çağdaştır.

Hippokrates'i bir çerçeveye oturtmanın güçlüğü, yine tam da onun filozofik iddiasının olmayışındandır. *Eski Tıp Üzerine*'de, "bir postulat-

tan yola çıkarak sanatta [*tekhne*; tıp] yaptıkları araştırmalarda yeni bir yöntemi benimseyenlerin teorisi”ni eleştirirken, “hipotetik argümanları tercih ederek sanatı basit bir ‘postulat’ meselesine indirgeyenlerin varsayımlarına dayanarak tedavi etmelerine” karşı şaşkınlığını gizleyemez: “Tıp konusunda konuşmak veya yazmak için daha önce gösterilen çabaların hepsinde yazarlar argümanlarında kendilerince bazı postulalar ortaya atmış, insanların yakalandıkları hastalıkları ve ölüm nedenlerini dar bir kapsama indirgemişlerdir.” Yine, Pre-Sokratiklerin insanın ve evrenin doğasına ilişkin yükledikleri “töz”leri (*arkhê*) nafile bulur (*İnsan Doğası Üzerine*): “Ben insanın hava, ateş, su, toprak veya bedenini açıkça oluşturan herhangi bir şey olduğunu öne sürmeyeceğim; tartışmaktan hoşlananlara kalsın bu meseleler. [...] Hepsi teori geliştirip aynı sonuca varıyor, her şeyin temeli olan tek bir töz bulunduğunu öne sürüyor; ama ona farklı adlar veriyorlar: Biri onun hava, diğeri ateş, öbürü su, bir başkası ise toprak olduğunda ısrar ediyor. Her biri kendi görüşünü destekleyen argümanlar ve kanıtlar ekliyor; fakat bunların hiçbirisi bir anlam ifade etmiyor.” Yine, şunu söylüyordu: “Doğa hakkında yazan Empedokles’in ve diğerlerinin yazılarında görülebileceği gibi, bu kişilerin söylemi felsefeye eğilim gösterir; bu kişiler insanın kökenlerini ve hangi maddeden yaratıldığını tartışırlar.” Sunduğu reçete ise, yalnızca *doğa* ile yüzleşmek ve onu kavramaya çalışmaktır; bunun yolu da “tıp sanatı”ndan geçmektedir. Tıbbın felsefeden kopuşunu Hippokrates’e tarihlendirebilsek bile, bu, tıp pratiğine içkin bir yaşam felsefesi geliştirme çabasından bizi men etmez.

Nitekim bütün bunlar, esasında tababetin “bilimsel” ve “teknik” yönlerine ait felsefî tartışma gündemleridir. Bir bakıma zanaatkârın me-saisidir. Bir de “antropolojik” (demekten hoşlandığım) bir yüzey vardır ki, netameli olduğu kadar keyifli motifleri de içerisinde barındırır. Klinisyenliğin mütemmim cüzüdür. Olmazsa olmazıdır. Değil mi ki Nietzsche, 1878’de şöyle bir ihtar geçiyordu: “Bir hekimin zihinsel güçlerinin en yüksek noktasında olmasının sebebi, sadece en son ve yeni yöntemleri beceriyle uygulaması ya da teşhis koyan hekimlerin ünlü yöntemleriyle, belirtilerden yola çıkarak sebeplere kolayca ulaşması değildir artık.”

O hâlde bu bahiste varılması gereken nokta, hasta-hekim ilişkisinin “fenomenal metafiziği”dir belki de. Oliver Sacks, yegâne başat (*cardinal*) kuralın, günün sonunda, birilerinin hastaya muhakkak “kulak vermesi” zarureti olduğunu söylüyordu. Kendisini ise bir “nöro-antropolog” addediyordu ve kesinkes haklıydı.

Hasta-hekim ilişkisinde, yeterince yoğunlaşırsa, gerçekten de bir esime hâli ve bir tür tılsım açığa çıktığı fark edilir. Gündelik hayatın kaçınılamazcasına maddesel fiziği ile henüz mekanizması serimlenememiş bir yaşamsallık iç içe geçer orada. Bu yönüyle, sahanın o nemrut somutluğundan emziren ama onun ötesine taşan bir *fenomenal metafiziği* icra edilebilir. Nitekim Dr. William Osler da, yaşamın hakiki şiirinin farkına varmaktan bahsetmişti. “Duende” gibi de düşünebiliriz bunu. Anımsanırsa, Lorca, *Duende’nin Oyunu ve Kuramı* başlıklı tebliğinde (1933), hemen herkesin duyumsadığı ama hiçbir filozof tarafından açıklan(a)mamış olan kuvvet olarak zikrediyordu onu.

Olası bir “tıp felsefesi”nin olanaklılığı, yani ihtimalinin imkân zeminine kavuşması ancak ve ancak hasta-hekim ilişkisinin özgünlüğünü kavramakla olabilir. Nitekim tıp felsefecisi Alfred I. Tauber de (d. 1947), tıpkı daha önce ismi geçen Edmund D. Pellegrino gibi, bu bahse ta başından kâni olmuş gibidir. Başka pek çok unsurun yanında, “otonomi” ve “güven” meselesini gündeme getirmesiyle tanınır. Tıp etiği bahsindeki temel odak noktası, hasta ve hekim arasındaki “dinamik ve sosyolojik karşılaşma”dır. Locke ve Kant’tan Hume ile J. S. Mill’e uzanarak, otonominin “topolojisini” kurmaya çalışır ve politikayı da ilgi alanına dâhil eder; verili (*presumed*) bir otonomiden ziyade, 2005 yılındaki eserinde (*Patient Autonomy and the Ethics of Responsibility*) zikrettiği şekliyle bir “ilişkiyel otonomi”den söz etmek yanlısıdır. İnsancıl değerlerin ve hasta haklarının, kısacası moral alanın da içkin biçimde bütünleştiği bir “şifa” programatiği tasarlar. Ayırıcı noktası, hekimi, yararlılık ve sorumluluk prensipleri çerçevesinde tam da hastanın otonomisinde etkinleşmeye çağırmasıdır. Bu da, bizatihi hastanın çağrısına kulak vermekte somutlaşır.

Bu minvalde, sade ve belki de indirgemeci bir spekülasyona girişilebilir gibi duruyor. Wilhelm Reich’in “orgon” enerjisi ve “orgono-

mi”si, Mesmer’in “mesmerizm”i [*animal magnetism*], Becher’in “flogiston”u, Bergson’un “*élan vital*”i, yahut da geleneksel Çin tıbbının “*chi*”si (*qi*), Hint ayurvedasının “*prana*”sı, Aristoteles’in yahut Hans Driesch’in “enteleky”sı, gene Aristotelesçi “spontan jenerasyon”, W. Cannon’un “homeostasis”i, C. Bernard’ın “*milieu intérieur*”ü, 18. yüzyıl vitalistlerinin sâir tözsel atıfları, dahası epistemolojik kifa-yetsizliklerle girilen Tanrı gibi onto-teolojik inşalar, ilksel kozmo-gonik anlatılar veya ebedî çark (*perpetuum mobile*) fikriyatı, *Demi-ourgos* gibi düzenleyici-faal kudretler, giderek kozmik “*aether*” veya “esir”, oradan bir mikro-kozmos olarak bedenin *biyoenerjetik* boyutu yahut harmonik bileşeni, vital kuvvet veya Hipokratik “*vis medicatrix naturae*”, bir bakıma Freudyen “libido”... Bütün bunlar, ferahfezâ bir sadeliğe varmak adına nüanslar tıraşlanacak olursa, bir boşluğu kuşatmaya hamle eden anlam arayışlarıdır. Pre-Sokratik “arkhe” gibi felsefî veya metafizik temellendirme çabalarıdır. Bana kalırsa hepsi de son tahlilde, hekim ile hastası arasındaki açıklanması güç bağın dola-yımı veya tarif denemesi olarak da okunabilir. Bir bakıma tıbbî hazne-ye tahvil edilebilir. Zira orada bedensel olan, bütün yaşamsallığıyla ve toplumsal-kültürel uzantılarıyla kendisini açığa vurur. Mahremiyetin yüklü ve engebeli içeriği boşalır ve bir “karşılaşma” vücut bulur. Bu; şifacıların, mistiklerin, azizlerin veya şamanların antropolojik kerte-riz arayışı olarak da düşünülebilir. Bir bakıma, basitçe “plasebo” di-namiğinin karmaşıklığı gibidir. Zira bu ilişki [hekim-hasta] dışında, yetkilendirilmiş, şöyle veya böyle bir ampirik standarda veya meşru protokole oturtulmuş bir veritabanı olmayabilir elimizde. Mekanisist kavrayışın askıya alınabileceği ve bunun neticelerinin beraberce, bel-ki bir fenomenolojik uzamda işteşlikle deneyimlenebileceği başka bir insansal olanak pek bulunamayabilir. Yahut “kontrollü” karşılaşma-lardaki olumsuzlukları test edebilme fırsatı ve bunun kadim bir meşru-iyetle tahkim edilmiş oluşu da... Göreceli tekillikler ve solipsistik spe-külasyonlar kayda alınmazsa, kaba bir düşünsel arşınlamayla, sahiden de heybemizde bunun eşi menendi pek yok gibidir. Felsefî düşünüş özelinde Hegel’in ardından gelen “totalite” boşluğu anımsanırsa, pekâlâ *minör* ve fragmental-*puantilist* boyutlarıyla felsefî bir atılımın taşıyıcısı da olabilir. Bu bağlamda, “Belki bir gün, tababet dışında bir

sanatın olmadığını anlarız,” diye yazan Le Clézio’yu alıntılamanın Gilles Deleuze’ü selâmlamak gerekir.

Esasında bu özgün durum veya fırsat, Hüseyin Batuhan’ın saptamasıyla, tam da tıbbın “olur olmaz spekülasyonlara”, “umut bezirgânlığına”, özetle şarlatanlık müessesesine (hele ki temel bilimlerle kıyaslandığında) fazlasıyla müsait ve elverişli olmasıyla sonuçlanacak bir dizi komplikasyonun da adıdır aynı zamanda. Hatta ve hatta manipüle edilebilirliği ölçüsünde, Edward Bernays gibi netameli tarihsel figürler düşünülürse, ajitasyon/propaganda makinesi, halkla ilişkiler ve pazarlama teknolojisinin icadına ve giderek hakikatin örselenmesine de yarayan bir şeydir bu. Evet, hasta-hekim ilişkisinin özgünlüğü, “şarlatanlık” gibi ezeli bir kurumsallaşmanın kurucu unsurlarındandır. İki temel nedeni vardır bunun: Bir sınama ile foyanın meydana çıkması için gereken minimum pratik sürenin görece uzun olması ve tıbbi bilimlerin (henüz çözilemeyen hastalık dertlerinin mevcudiyeti ortadayken) insan hayatına, devâ arayışına dair bir iddiasının bulunması ile yine bu alandaki olası alternatif reçetelerin birbiriyle amansız rekabeti...

O hâlde ödevimiz odur: Plasebo. Onu Kartezyen düalizmin sultanından kurtarmak gerekir. Deneysel olmayan herhangi bir terapötik müdahâlede (resmî reçetelerde) hükmünü (ortalama) %35 ilâ 40 oranında hissettirdiği sıkça yinelenen plasebo, sağaltım sürecinde klinik tıbbın da sır kutusunda saklayarak işe koştugu bir etmendir; bir sembolik etkinliktir. Doğaya ait olan bedenin kendisini iyileştirme kapasitesine (*vis medicatrix naturae*) gönderme yapar. Öte yandan tıpta, bir tedavi modalitesinin etkinliğinin (*efficacy*) ispatlanmasındaki asal rakiptir o, aşılmalıdır. Terapötik bir ajanın plasebodan üstün olduğunun (randomize ve çift-kör çalışmalarla) gösterilmesi gerekir; dahası, yan etki profili açısından güvenilirliğinin (*safety*) de rastgele atanmış bir hasta örnekleminde çalışılarak ortaya konmuş olması şarttır. Üstünlüğün gösterilmesi, girişte kilometre taşları sunulan bilimsel tıbbın o olmazsa olmaz metodik doğalcılığının (*naturalism*) da idamesi demektir. Aynı meyanda, plasebonun neliğine dair muamma da sürer. Zira bu, tıbbın değil ama medikal antropolojinin kendisine etüt nesnesi olarak

tain ettiği bir meseledir. Hastaya sahih bir bütüncül (holistik veya mekanik düşünceye karşıtlığı mesabesinde *Gestaltçı*) yaklaşım, ancak medikal antropolojinin, beşerî bilimlerin (*humanities*) ve çoğul bir tıp tarihi okumasının temin edeceği perspektifin yardımıyla olabilir.

Tanılama, bir işbirliğidir. Hastanın nesneleştirildiği, araçsallaştırıldığı, “hastalığının ele geçirdiği geçici numune” (Foucault) telâkki edildiği, beri yanda hekimin ise bir bilgiç ve *guru* olarak kutsandığı bir asimetrik süreç değildir. Dokunsal (*haptik*) işteşliği icbar eder.

İşteşliğin elzem zarureti, en çok da epistemolojik açmazlardan ötürüdür. Öyle ki bedensel mikro-kozmosa dair *gerçekte* ne bilindiği sorusu, bir sorunsal olarak havada salınmaktadır. Sahiden de, bedene ve hastalıkların çok-boyutlu patofizyolojisine ve oluşumsal zamansallığına (*genetic temporality*) dair acaba ne biliyoruz? Ne yapabiliriz? Giderek, “insan” nedir ve insan bedeninin şu sonsuzca devinip duran *ka-irotik* zamanla ilişkisi nasıl kavranabilir? Bugüne bugün kliniklerde hasta takibi yapılamıyorsa, her seferinde görülen hekim farklıysa, hâliyle hastanın öznel tarihçesine ilişkin kümülatif bir bilgi katalogu oluşturulamıyorsa, dahası hasta-hekim karşılaşmasına en azından 20 dakika bile süre ayrılamıyorsa, bütün bu hayhuy içinde bedeninden müşteki olan kişinin öznel yakınmalarına (*patografi*) kulak verilemiyor, özenilemiyor ve de bedensel ârâzlar detaylandırılmıyor, duyumsanamıyorsa; nasıl kavranabilir?

Sağlık hizmetlerinin metalaştırılarak devlet eliyle özel sermayeye açıldığı ve kâr hırsıyla (kullanım değerinden değişim değerine tanımlanarak ve hastanecilik, sağlık teknolojisi, ilaç patentleri gibi artı-değeri yüksek alanlara transferiyle) piyasalaştırılıp pazar ekonomisine devredildiği, rekabete açıldığı bir periyotta, yani böylesine insanlık-dışı ve sağlıklı bir ahvâlde, Hippokrates’in, Ramazzini’nin, William Osler’in, Martin H. Fischer’in veya Oliver Sacks ile Abraham Verghese gibi çağdaş ustaların elinde enikonu “antropolojik” bir mesai ile donatılmış kadim klinisyenliğin sırta kadem basmasından daha doğal ne olabilir? O arada (bizatihi sağlık çalışanları da dâhil olmak üzere) emekçilerin bedeninde akut hadiselerin göz göre göre kronik bir süreklilik kazanması ise, işten bile değildir.

Düşünümselliğine (*reflexivity*) ket vurulmuş tababet de, el mahkûm, ana-akım anlatıları doğallaştırarak ezeli ve ebedî bir süreklilik çerçevesinde temellük eder, kendisine yabancılaşır. Egemenlerin *kendiliğinden* ideolojisinin vokalini icra eder. Sağlık, muhtevastaki kadim hakikati tıraşlanarak “sağlık hizmeti”ne özdeşlenirken, insan bedeni de teknik-mekanik bir epistemolojinin vasatlığında ağırlanır. İşletme ideolojisinin teknokratik araçsalcılığı, insan bedenine, ama en çok da hekimin bedenine sirayet etmiştir. Hâl böyleyken, bugün artık her hekim, Marx’ın kapitalizmi tasvir etmek ve tam da onun cinaî tamahkârlığını ve kan emiciliğini vurgulamak üzere kullandığı cehennem tanrısı “Moloch”un bir kapıkuluna dönüşme potansiyeli taşımaktadır. Tamahkârlığı ile meslekî deontolojisi arasında sıkışmıştır. Sakıncalar ummanında boğulmamak adına netameli bir denge dansına mahkûm hâldedir...

Hasta-hekim ilişkisinin antropolojisine içkin o fenomenal metafiziğe ilişkin bu özgürleştirici olanak görmezden gelindiğinde yahut hakkı yeterince verilmediğinde, yaşamın salt biyolojik boyutu ile ilgilenen, onu da Kartezyen ve mekanik düzleme hapseden, potansiyel kapasitelerini törpüleyen, hayatta kalmayı temel kıstas sayan, ölümlülüğü/sonluluğu hasımlaştırarak canlılığı sayısal değişkenlere indirgeyen bir yüzeysellik kol gezer. Hâl böyleyken Ivan Illich de, haklı olarak, “tıp kurumunun denetlenemeyen bir otorite olarak, sağlığa bir ‘mühendislik modeli’ olarak yaklaştığı için insanların kendi insanî zaafı, incinebilirlikleri ve biriciklikleriyle, kişisel ve özerk bir biçimde baş etme potansiyellerini yok ettiğini”, hastalıkların mekanik bir arızadan ibaret görülmeye başlandığını kaydeder. Nihayet İngilizce gündelik dilde “empirik”in bir anlamı da “şarlatan/mütetabbib” olarak sözlüklerde yerini alır...

Evet, bir tek mil “beden felsefesi” yahut “tıp felsefesi” hekimlerin veya zanaatın birincil iştiğâli olmayabilir. Fakat bütün yaşamsal ve nitel boyutlarıyla hasta-hekim ilişkisinin göz kırptığı olanaklar eşelenmelidir. Bu, her şeyden evvel bir erdem olarak tanımlamamız gereken düşünümselliğin gereğidir. Aksi hâlde kapı, Molière’in *Le Médecin volant* (Hekim Uçtu, 1645), *Le Médecin malgré lui* (Zoraki Hekim,

1666), *Monsieur de Pourceaugnac* (1669) yahut da *Le Malade imaginaire* (Hastalık Hastası, 1673) eserlerinde ironi ve hicivle istihza ettiği dramatik figürlere çıkar. Anımsanırsa, orada Ortodoks ve kibirli yönelimlerin toplumsal parodisi icra edilir. Bu yapılırken, kimileyin bilge şifacıyla (majisyen veya inisiye aktörler, *asklepiadlar*) bir kontrast kurulur. Profesyoneller ile sıradan insanlar (*lay people*) arasındaki fark da gündeme getirilir; böylelikle medikal jargon kumkumalığı ve akademik seçkincilik topa tutulmuş olur. Her halükârda karşımızda duran, gülünç ve güvenilmez doktor tipleridir. Tayin edildikleri veya içine düştükleri sosyal roller çerçevesinde kifayetsizce bocala-yıp dururlar... Her şeye rağmen, gene de, diskurun şehvetine karşı uyanık olmalı: Ahlâkın sözümona bilimselleştirilmiş bir etik uğruna kurban edildiği, etiğin ise salt pratik/uygulamalı versiyonunun tedavülde olduğu, değerın “değişim değeri”nden ibaret sayıldığı, yaşamın ve varlığın şiirinin metaya tahvil edilerek kısıpaca alındığı, toplumsal-simgesel anlam toprağının erozyona uğradığı, dünyanın esrarengiz sırrının pul pul döküldüğü, *ontosun khrematos* ile ikâme edildiği, yine *logosun* derinliğinden yalınkat *lojiye* ve *kozmos* düşüncesinden salt ölçülebilir-biçilebilir olana, yani yer kaplayan “*res extensa*”ya geçildiği, metafizik çabanın kayıplara karıştığı, klasik anlamda ontolojinin çöktüğü, kapitalistleşme ve metalaşma ile birlikte insanın büsbütün işlevsel değerlere indirgendiği bunca yıkıcı bir *dekadans* atmosferinde ne kadar mümkün ise.

A. Yıldırım: Tıp özelinde hangi geleneğin [*rasyonalizm* veya *emprisizm*] galip geldiğini bilemiyorum; ama bildiğim bir şey varsa, o da mesela Bichat’ının yaptığı şeyin doğrudan deneyim ve gözleme dayanmasıdır. O arada Canguilhem’in ortaya çıkardığı gibi, *rasyonel* olanın da geçerliliğini sürdürmesidir. Öte yandan felsefe tarihine baktığımızda, rasyonalist ve emprisist ayrımının net ve belirgin olmadığı gerçeğini masaya koymamız gerekir. Leibniz veya Kant örnekleri düşünülebilir. Yahut, Hume ve Locke da esasında “töz”ü inkâr etmez. O hâlde bu gibi tasniflere ilişkin olarak, reel bir ayırmadan veya antagonizmalardan ziyade “okuma” biçimlerinden bahsedilebilir ancak. Medikal düzleme geldiğimizde, her ikisinin de aynı anda mevcudiyet-

tinden söz edebiliriz. Bu yönüyle Hippokrates'e "empiriko-rasyonel" derken sana hak veriyorum. Hekimin hastasının hikâyesini (*anamnez*) alırken, aynı zamanda röntgenini incelemesi, spekülasyon ile deneyin birlikte işlediğini gösterir. Unutmayalım ki, tıbbın temel derdi bir kavramsal çerçeve veya teorik iskele inşasından ziyade, senin de söylediğin gibi "*utilitaryen* bir pratisyenliği rafine etmek ve o arada insancılığını iskalamamak"tır. Deneyim ve gözlem ile spekülatif çaba kol kola gider. Hippokrates'in *tıp* tanımında da bunu yakalayabiliriz: "Tıp, hastanın hastalığını tamamıyla geçirmek, daha şiddetli hastalıkları hafifletmek ve tıpta her şeyin mümkün olmadığını bilerek hastalığın çoktan galip geldiği vakaları üstlenmeyi kabul etmemektir." Esasında, ille konumlandırmak şartsa, buna *pragmatist* demeyi daha uygun bulduğumu ifade etmeliyim; çünkü orada da ikiliği aşma motivasyonu karşımıza çıkar. Tıp, gerçekten de *pragmatik* bir yordamla sorunları çözmeye çalışır. Dahası, hekimlerin hastalığı veya bedensel süreçleri açıklama modelleri de, bizatihi hastalığı nasıl teşhis ettikleri ve bu esnada kullandıkları yöntemlere ilişkindir. Pratikte sınanır ve yaklaşım algoritması da pratiğe göre kurgulanır. Veriler ve pratik doğrular arasında rasyonel bir ilişki kurulabilir veya kurulamaz; zorunlu koşul değildir bu. Ne olursa olsun, ilgisiz ve hatta çelişik gibi görünebilen uygulamalar, kendi bağlamlarında işe yarıyordur. Diğer taraftan tıp, yaşamı savunur, olumlar ve bu yönüyle bir *pozitiflik* biçiminde işler. Hastalık ve sağlık hâllerinin metafiziği ve canlılık felsefesi de, günün sonunda tıp özelinde ("nasıl" sorusu eşliğinde) *etik* bir mesele olarak karşımıza çıkar. Hem *êthos* (kişi, karakter), hem de *ethos* (huy, alışkanlık) karşılığıyla düşünebiliriz bunu. Bu da, tartışmamızın başından itibaren lafzı geçen o "klinik karar verme" süreçlerinde karşımıza çıkar: Bir şeyi yapıp yapmamaya veya şu değil de bu eyleme girişmeye karar vermek. Bu da onun ahlâk ile olan bağıını açığa çıkarır. Basitçe, hekimin kendi işini sorgulayabildiği vicdanî ve öznel bir zemindir. Ancak senin de söylediğin gibi, piyasalaşan ve metalaşan sağlık sisteminde hekimlerin üzerindeki dışsal basıncın bu denli artmış olması otomatikman ahlâksızlaşmayı da beraberinde getirmektedir; çünkü özgürlük ve özerklik ortadan kalktığında, bir ahlâktan da söz edemez hâle geliriz. Pazar ekonomisinde performans ve ölçme-değerlendirme

mekanizmalarının korkunç hükümlerliği, “insan(lık) onuru” kavramının da içini boşaltmış olur. Hekimlik de böylece kadim aurasını yitirir. Kendi iradesini veya inisiyatifini kullanamayan hekim, verdiği kararların sonucuna katlanmayı göze alma erdeminden uzaklaştıkça, büsbütün mekanikleş(tiril)miş bir zanaatın içine hapsolmuş olur ve tükenir.

Ö. B. Demir: Bütün bu aktüel ve tarihsel-yapısal derkenarların ardından, son olarak, başa dönmemiz gerekecek: Türkiye telifli Foucault (ve biyopolitika) literatüründe mezkûr eserin ihmal edildiği, ötelendiği kanısındayım. Klasik olarak üç periyoda ayrılan Foucault’nun düşünsel serüveninin (1960’tan 1970’lere uzanan) “arkeoloji” dönemine ait bir eser olarak ismi anılır (*Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler* ile yan yana), yeterince eşelenmez. ‘Yeterince’ tabirini öznel bir konumlanmayla seslendiriyorum kuşkusuz. Tamamen farklı müktesebatlardan gelerek ve bu özgül hususta herhangi bir etkileşimde bulunmadan aynı öznel hissiyatı paylaştığımızı da biliyorum: *Kliniğin Doğuşu*’nu enikonu önemsiyoruz. “Medikal iktidar” kavramsallaştırmasına ilk kez bu kitapta yer verilmesi gibi bibliyografik malûmatların ötesine geçen bir önem atfediyoruz. Atfedilen bu önem/değer sâfi öznel midir? Yoksa yazarının külliyatı hesaba katıldığında nesnel bir zemine oturur mu? Arkeolojik araştırma sahasında yer alan diğer “türdeş” eserlerle arasına ayrımı nereden ve nasıl koyabiliriz? Nihayet, Türkiye’de ihmal edildiği saptaması gerçekçi midir veya niçin öyledir?

A. Yıldırım: Bu soruyla Türkiye’de sosyal ve beşerî bilimlerin yapıp-ettiklerine neşter vuruyorsun bir anlamda, ki hekim olduğun için şapkana ve zanaatına uygun olan bir müdahâledir bu. Onun etkilerini birazdan anlatacağım. Telif derken Foucault’ya dair literatürü esas alan ve Türkçe yazarlardan bahsediyorsan, çarpıcı bir şeye rast geldiğimi söyleyemem. Hatta yazılanların da onu anlamayı ve yorumlamayı esas aldığını söyleyebilirim ki “ihmal”den ziyade bir (ikincil) “anlama ve kavrama çabası” desek daha yerinde olur. Biyopolitikayla ilişkisine bakıldığında da meselenin çok farklı olmadığını söyleyebilirim. Zaten biyopolitikaya dair telif ve çeviri, toplamda iki

elin parmağını geçmez. Silsilevî açıdan en derli toplu çalışma NotaBene Yayınları'ndan çıkan, Onur Kartal'ın editörü olduğu iki ciltlik çalışmadır. Bu çalışma dışındaki eserlerle ilgili olarak denebilir ki, Canguilhem ile biyopolitika ilişkisi üzerine, bırakalım derli-toplu ve derinlikli bir yaklaşımı, “değininip geçme”nin ötesine geçebilen bir muhasebe yok gibidir. Hâlbuki Foucault'daki Canguilhem etkisi inkâr edilmeyecek düzeyde olup biyopolitikayı da içine alacak kadar geniştir; zaten *biyopolitika* da haddizatında medikal bir kavram olup bunu Roberto Esposito ve Thomas Lemke uzun uzadıya ele almışlardır. Foucault, 1965 yılında Canguilhem'e yazdığı bir mektupta şöyle söyler: “Eğer sizin yazılarınızı okumamış olsaydım, yaptıklarımın pek çoğunu kesinlikle yapamayacaktım.” Kendi *jenealojik* çalışmalarının da en önemli niteliği olan “süreksizliği” Canguilhem'e borçlu olduğunu söyler. Sanırım bu, durumun vahametini açıkça göstermektedir: Düşünsene, biyopolitika/biyoihtidar/biyoetik/biyoteknoloji/biyokapital gibi tartışmaları yoğun bir biçimde yürütüp bununla ilgili teorik artalanı refere edeceksin ancak Canguilhem gibi Foucault'ya elzem katkıları olmuş birine değinmeyeceksin. Aynı şey bir başka bağlamda, yani Heidegger ve Deleuze üzerine özelleşenlerde Uexküll (öl. 1944) için de geçerlidir; dolayımınarak bile bahsedilmemektedir. Nitekim YÖK'ün “ulusal tez merkezi”nde kabaca bir aratıldığında, 1992'den bu yana özet ve dizin kısmında Foucault geçen üç yüze yakın tez mevcutken, bunun Canguilhem veya Uexküll için sifıra yakın olduğunu görürüz. Buna, dediğim gibi (İ. Emre Işık ve *Gen-Politik*'i [2004] gibi birkaç istisna dışında) sosyal veya beşerî bilimcilerin entelektüel sefaleti demek istiyorum. Peki niçin Canguilhem'e neredeyse hiç değinilmiyor? Bunun başat nedeni Türkçede neşredilmiş kitabının olmaması ise (nitekim sen makalelerinden oluşan bir seçkiyi dijital ortamda çevirmiştin), diğerleri arasında Foucault'daki etkisinin bariz bir biçimde görül(e)memesi, sosyal bilimcilerin biyoloji veya tıp (ve genel olarak fen bilimleri) alanına dair ilgi ve bilgilerinin olmaması (ya da ancak Foucault dolayımında naklederek değinme rahatlığı) ve de ağırlıklı olarak iktidar ilişkilerine yoğunlaşılması gibi nedenler sıralanabilir. Tıbbın toplumsal tarihi üzerindeki sosyal bilimsel araştırmalarda, genellikle *beden* olgusu ihmal edilmiş ve daha çok (bir tür *sosyolojizm*

istikâmetinde) tıp ve toplum ilişkisi üzerine odaklanılmıştır; nitekim bedenın aşırđ soyutlanması, maddî içeriğinin boşaltılarak bir “unutuluş sürgünü”ne yollanması seninle yaptığımız ilk tartışmanın da konusunu oluşturmaktaydı. Bir karşılaşmamı anlatarak mevzuya devam edeceğim. İki yıl önce ODTÜ’de tertiplenen Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi’nde *cafcıflı* ve tumturaklı başlıklı bir oturuma denk gelmiştim. Orada, şimdi altını eşelediğimiz medikal meselelerle ilgili iki sunum vardı; ancak Foucault’nun dediklerinin bir betimlenmesi ve hatta tekrarından ibaret bir içerikle yetinilmişti. Ne Bichat, ne Cuvier, ne de Canguilhem’den bahsedilmişti. Aslına bakarsan sosyal bilimlerin çalışma mantığının bu düzeyde olduğunu da kanıksayarak kabul etmemiz ve daha fazla şey atfetmekten sakınmamız gerektiğini de bazen düşünüyorum. Bununla birlikte ben de -naçizâne- bir felsefeci olarak, bu eleştiriyi pekâlâ felsefecilere de yöneltebilirim. Sistematiğ olanı skolastik veya iyi ihtimalle *püriten* biçimlerde okuyan bir havanın ağırlıklı olduğunu söyleyebilirim. Hâlbuki Hegel’den sonra felsefe yapanların kaynağı, salt düşünme etkinliğı olmaktan öte düşünmenin yeni biçimlerde formüle edilmesine, yani bir tür *aranjman* faaliyetine dönüşmüştür. Artık Hegel filozoflar çağına ‘elveda’ demiş ve yol ayrımalarını teker teker işaret etmiştir; ve nitekim Stephen Hawking’in 2011’deki bir konferansında “Felsefe öldü” demesindeki maksat budur; felsefenin ontolojik yüzeyidir, ontik sorumluluğudur. Daha sonra ortaya çıkan Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürler, yıkıntıların getirdiğı ve getireceğı felaketleri görerek yeni bir varoluşçuluğı önermiştir. Özellikle bunların etkisindeki çağdaş Fransız düşünürleri, edebiyat başta olmak üzere biyoloji, jeoloji, mimarlık, coğrafya, sinema, tiyatro, fotoğraf gibi alanlarla felsefeyi okumayı veya bir başka surette diriltmeyi denemişlerdir. Filozoflar çağının hayalini kuran vasat ve iliştilrilmiş (*embedded* veya *Ersatz*) birtakım *homo academicus*’lar ise gündelik olanla ilişkisi olmayan felsefî ayrımların peşine düşerek bir boşluğun içinde dolanmaktadırlar. Bu durum ise başlıbaşına düşünme etkinliğıne ve genel ölçekte düşünceye yapılan bir haksızlıktır. Burada, H. Ünal Nalbantoğlu’nun meşhur bir metni (*Toplum ve Bilim*, 97. sayı, 2003) anımsatılabilir. Kültür endüstrisi ve neo-liberal ticarileşme/şirketleşme atmosferinde bir akademya eleştirisidir. Ona

göre, günümüz koşullarında akademik *ethos*u şekillendiren temel olgu, gelecek konusunda büyük bir umutsuzluk ve ütopyasızlık durumudur. Üç tür yabancılaşmadan (*Entfremdung*) dem vurur ve dar uzmanlaşma, müşteriyeleşen öğrenciler ve adına memurlaşma süreci de denebilecek akademisyen ahlâk(sızlığı)ına değinir. Felsefe özelinde ne yapılabilir, diye sorarsan, yanıtı şimdilik Jean-François Lyotard’a bırakmak isterim. Üç ayrı döneme ayrılacak kendi felsefi serüveninin ilkiyle ikincisi arasındaki bir eşikte, 1964 yılında verdiği “Niçin Felsefe Yaparız?” başlıklı dört dersin ikinci konferansını şu sözlerle noktalar: “Niçin felsefe ihtiyacı olduğunu biliyoruz: Birlik kayboldu ve Hegel’in dediği gibi bölünme içinde yaşıyor ve düşünüyoruz; bu kaybın gerçek, mevcut olduğunu, kendisinin kayıp olmadığını ve bu kaybın deyim yerindeyse zaman-aşırı bir birliği olmadığını da biliyoruz. Felsefe yapmanın kaybolmaya devam eden bu kayıpla, anlamın, birliğin bu biricik, sürüp giden kaybıyla ne yapması gerektiğini kendimize sormalıyız.”

Bir diğer husus olarak ise, Foucault’nun külliyatı özelinde sorduğun o ‘arkeolojik çözümleme, jenealoji ve etik’ ayrımının bir ders kitabı tasnifçiliği refleksi uyarınca yapıldığı gerçeği var ki, bu dönemlerin öyle kesin sınırlarla birbirinden bağımsız işlemediğini eklemem gerekir. Hatta bunları yatay ve diken ekseninde kesenin ne olduğu sorulursa, o da nüfustur. Bu da biyopolitikayla ilgilidir; yani nüfusun düzenlenmesi, dağıtılması, sabitlenmesi ve yayılmasının tüm boyutları biyopolitikayla anlaşılabilir. Nitekim biyopolitika hattı, *Deliliğin Tarihi*’nde Genel Hastane, delilerin dolaşımı, cüzzam vd.; *Kliniğin Doğuşu*’nda medikal bakışın beden(ler) üzerine olan tasarrufu; *Hapishane’nin Doğuşu*’nda bedenlerin gözetimi, denetimi; *Cinselliğin Tarihi*’nde ise bedenlerin kontrolü biçiminde ele alınmıştır. Esasını ekonomi-politik oluşturur ama daha evvel ifade ettiğim gibi, aşırı bir felsefîleştir(il)meye (*tefelsüf*) maruz kalmıştır. Ancak senin de söylediğin gibi, *Kliniğin Doğuşu*’nun önemini sanki daha çok vurgulamak gerekir. Senin bunu önemsemem, esasında formasyonun itibarıyla gayet doğal bir şeydir. Benim önemsememem ise şöyle bir hikâyesi var: Doktora tezimde Foucault’nun mekânın düzeni fikriyatına bakarken, çarpıcı bir biçimde medikal uzamın farklı boyutlarıyla karşılaştım. Bu, ge-

rek kliniğin uzamı gerekse de bedeninin lokal ve haritalandırılmış biçimlerine dair bir tablo çıkarıyordu önüme. Örneğin kliniğin ortaya çıkışı 18. yüzyılda hekim ile hasta arasındaki diyalogun değiştiğini gösteriyordu. Yeni bir gramerle doktorun “Neyiniz var?” sorusu, *klinik* yoluyla “Nereniz ağrıyor?” sorusuna evrilerek bedeninin uzamıyla ilgili bir şeye dönüşmüştü. Bu amaçla, aslen patolojinin kavramı olup da Foucault tarafından hareketlendirilerek edebî ve mimarî amaçla kullanılan *heterotopyanın* izini sürdüğümde ise, otomatikman kliniğin sahasına yönelmiş de oldum. Diğer taraftan, tıbbî bakışın etki alanının aynı zamanda bütün toplumu içine alan bir gözetleme rejimine dek uzatılabileceğini de görmüş oldum. Biyopolitikanın ‘biyo’sunun kaynağına bakıldığında da bunun tıbbî bir meşgâle olduğu gayet açıktır. Foucault’dan mülhem *bios* meselesi üzerinde uzun uzadıya duran Giorgio Agamben ve Roberto Esposito biyopolitikayı siyaset felsefesinin büyük harfleriyle yeniden okurken Foucault’nun, o etkileyici ve provokatif sorunsallaştırmasıyla onlara ne kadar katkı sağladığını görmek mümkündür (o nedenle Foucault’yu eleştiriyerek yeniden okumaya çalışan nevezuhur düşünürler, aynı zamanda bununla, dolaylı olarak ona teşekkür borçludur).

Kliniğin Doğuşu’nda ele alınan yaşam-ölüm sorunsalının, *Cinselliğin Tarihi*’nde *jenealojik* olan biyoiktidar, biyopolitika, *patria potestas*, yaşam hakkı, ölüm hakkı gibi bir kavramsal takım-yıldız malzeme temin ettiği söylenebilir. Çünkü Bichat tarafından kadavra dolayımında ölüm ile yaşam ilişkisini açıklığa kavuşturulması (günümüzde) biyopolitikada türün selâmeti ve mükemmelleş(tiril)mesine miras olarak kalır. Bu da, gerek tıbbî gerekse de politik sahanın kılcal hücrelere dek uzanan müdahâleleriyle sağlanır. Böylelikle 19. yüzyılın bir gelişimi olan *klinik* ve onun ürettiği medikal uzam, hastaneler yoluyla bütün topluma şamil olmuştur. Yani kliniğin bakışı ve söylemi, toplumsal düzenin faydasına dönüşmüştür. Bu da normatifin sürekli bir biçimde korunması ve sürdürülmesine yarar. *Klinikten hastaneye* kayan bakış ve müdahâle de böylece kamusal hijyenin sağlandığı bir zemine kavuşur. Bu, yeni bir bakış rejimiyle, bir bütün olarak toplumun hijyenik bir göze tâbi olması anlamına gelir: Konuşan gözden düzenleyen göze, hekimden politikacıya, sağlıktan savaşa. Böylece Foucault’nun bilgi ve iktidar

çözümlemesinin kaynağının, medikal bilgi ve oluşum süreçleri üzerine yoğunlaşan Georges Canguilhem ile epistemolojik açıdan bir kırılma ânını ifade eden Xavier Bichat'ın etkisiyle oluştuğu söylenebilir. Bu etki epistemolojik kopuşlar, bedenlerin ve yaşamın yönetilmesi ile patoloji/hata üzerine yoğunlaşmadan kaynaklanır. İlk bakışta çıkan sonuç bedenlerin *harita*, yaşamın da *ortam* ile okunması gerekliliğidir. Ekeleyelim ki Foucault'nun mekâna veya mekânsallığa ilişkin değinileri, bir H. Lefebvre veya D. Harvey'de karşımıza çıktığı şekliyle, doğrudan mimari ya da coğrafi değil yahut doğrudan Hegelyan veya Marksist bir mekân anlayışı değil ancak tam da bilginin ve beden(ler)in kartografik çözümlemelerine dönüktür. Buradaki *harita* tabiri, ne kadar işgâl ve tasallut da çağrıştırsa, başkaca gözlerde çıkışa veya kaçışa olanak tanıyan da bir şeydir. Anımsatalım ki Foucault'nun “iktidar her yerdedir” sözünün anlamı, “her şeyi kapsamamasından değil”, ancak “her yerden geldiği için, her yerde” olmasından kaynaklanır. Bir de, *toposun* dışını mesken tutarak sürekli ihlâli olanaklı hâle getiren *heterotopyalar* (*les hétérotopies*) ve *diyagramlar* vardır. Nitekim Deleuze, *Foucault* kitabında şunu yazıyordu: “Diyagram bir haritadır ve daha ziyade haritaların üst üste binmesidir. [. . .] Ayrıca birleştirdiği noktaların yanı sıra görece özgür veya bağımsız noktalar, yaratıcılık, mutasyon ve direnç noktaları barındırmayan diyagram yoktur; ve belki de bütünü anlamak için yola çıkmamız gereken nokta burasıdır.” Bu da her zaman dışarıyı ya da çıkışı çağırان bir güzergâh sunar.

En son sorduğın şeye karşılık verdiğimi söylerken Türkiye’de klinik bakış ile ilişkili bir metne değinerek mevzuyu tamamen nihayete erdireyim artık. Ulus Baker’in Godard’ın sineması ile klinik bakış arasında kurduğu analogi aklıma geliyor. Baker, *Beyin Ekran*’da yer verilen (s. 64-71) bir fragmanına “Neden Godard” gibi bir soruyla başlar. Orada Godard’ın sinemasında “görülebilirlik” konusuna işaret eder ve bunu *Kliniğin Doğuşu*’ndaki klinik bakışla birlikte, dolayımlemek suretiyle, yorumlar. Ancak *Kliniğin Doğuşu*’nda eksen aldığı ilk cümlelerin bileşeni olan “ölüm” teması ile onu çağrışımsal birtakım yerlerle ilişkilendirmesi, bize kliniğin serüveniyle ilgili pek de rafine bir bilgi sunmamaktadır. Bu minvalde bakış ile ölüm meselesinin sinema yoluyla anlatılmasının yollarından birisi Godard ise, diğer yolu/yolları

başkaları da olabilir(di). Bu, daha da genişleyen bir yelpazeye yayılabilir. Ben de bu konuda Abbas Kiyarüstemi'nin "bakış pedagojisi"ni önermek istiyorum. Özellikle *Kirazın Tadı*'nda ölüme bakış biçimini sorgulamaktadır. Seyircisine, ölümün törensel bir şeye dönüştürülmesinin absürdlüğüne vurgu yaparken onu yaşamın akışı içerisindeki bir şey olarak görmesini de sağlar. Bu sadece hızlıca düşünülmüş bir örnek olarak burada kalabilir. Ancak bu ilişkilendirme, olumsal bir biçimde gittiği yere dek speküle edilebilir de. Her halükârda köken iskanmış olur ve 'soyun bilimi' zarar görür. Bu anlamda, bir entelektüel ihtar olarak, Baker'in şöyle bir ifadesinin dikkatimi çektiğini eklemem gerekir: "Böylece Bichat ve Claude Bernard ile birlikte ölüme dair yeni bir felsefe imkânı doğuyordu." Bernard'da ölüme ilişkin pek bir şey bulacağımızı sanmıyorum ki, bu iki ismin, senin de gösterdiğin gibi yan yana ve paralel anılmasının isabetli olmadığını söylememiz şarttır. O hâlde çerçevemizi oluşturan tıbbın o ilk kuralını son cümle olarak da ekleyerek bağlayabiliriz. Neydi? Hippokrates'in *Epidemiler Üzerine* başlıklı eserinin ilk cildinde geçen "*Primum non nocere*", yani "Önce zarar verme". Zaten bu kodu yerine getirdikten sonra geriye, yaşamı daha nitelikli yapmak kalıyor. Bacon'ın *Denemeler*'inde hekimin birincil önemi sağlığı korunması ve hastalıkların tedavisi olarak karşımıza çıkar. Orada Bacon, yaşamın uzatılmasını, tıbbın en yüce ödevi olarak görür. Kastettiği salt niceliksel bir uğraş değildir. Nitekim tıbbî pratiğin bir felsefî sistemden yoksun olmasını eleştirir. Dolayısıyla yaşamın uzatılmasının koşulunu da, tıbbın tutarlı bir doğa felsefesi üzerinde yükseltilmesinde görür. Yoksa büsbütün empirik bir uygulamadan farksız olacağı konusunda uyarır. Ancak artık hekim o ideal noktada duramamakta ve yaşamı (niceliksel boyutuyla) uzatma çabasına dâhil olmaktadır. *Primum non nocere* ilkesi, Kantçı (ve buyruksal) bir edayla modern insanın da tâbi olması gereken bir prensip iken bugün devletlerin ve onu kesen sermayenin politikaları bunun uygulanabilirliğini olanaksız kılmaktadır. Senin "aşırı tabiplik" dediğin şeyin gölgesinde, tıbbî olan da salt tıbbî olan olarak kal(a)mamaktadır hâliyle. Hülâsâ, buraya kadar tepilen yolda, sanırım tıp ve felsefeye dair çalmadık kapı, basmadık alan, girmedüğümüz bahçe ve dolaşmadığımız muhit kalmadı.

Sona yaklaşırken, popüler tabirle bir “sosyal mesaj” vererek tartışmayı ucu açık bir uzama yaymak gerekirse, uygarlığın paldır küldür yuvarlanan bir ivmeyle kötüye gittiğini itiraf etmek gerekir. Bu gidişata karşı, özellikle beden ile tıbbın iyileştirici, hatta belki de kurtarıcı bir rolünün olup ol(a)mayacağını sorgulamamız gerekir mi? Yoksa acaba, Lars von Trier’in *Melancholia* (2001) adlı muhteşem filminden çağrışımla, uygarlığın çöküşüne karşı insanlığı kurtarabilecek şeffaf ve ulaşılabilir bir mağara olarak felsefeyi yeniden ve yeniden düşünmek ve o arada senin de kışkırtmak niyetiyle bir örneğini icra etmeye çalıştığının *metafelsefi* tartışmalara tutuşmak mı gerekir?

İsim İndeksi

A

- Adorno, T. 153, 188
- Agamben, G. 12, 13, 14, 15, 43,
52, 99, 100, 157, 199, 224,
228, 249
- Ağaoğlu, A. 83
- Akal, C. B. 38
- Allende, S. 171
- Althusser, L. 71, 107, 183, 209,
210, 211, 227, 228
- Arendt, H. 52
- Ariès, P. 153
- Aristoteles 33, 43, 51, 52, 55, 65,
70, 72, 73, 136, 137, 138,
234, 239
- Artaud, A. 221, 223
- Asad, T. 65
- Atwood, M. 88, 89

B

- Bachelard, G. 107, 205, 235
- Bachmann, I. 89
- Bacon, F. 36, 138, 151, 152, 234,
251
- Badiou, A. 32
- Baker, U. 38, 44, 59, 224, 228,
250, 251

- Bakhtin, M. 74, 75, 225
- Balibar, E. 163
- Barad, K. M. 94, 96
- Barnes, D. 83
- Barthes, R. 69, 135, 216
- Bataille, G. 17, 182
- Bateson, G. 202
- Baudelaire, C. 79, 80, 81, 82, 83
- Baudrillard, J. 17, 32, 40
- Bauman, Z. 17, 30, 165
- Becker, H. W. 140
- Beckett, S. 20, 91, 222, 223
- Benjamin, W. 36, 79, 80, 81, 83,
156, 162, 163, 173
- Bentham, J./S. 152, 165, 166
- Berardi, F. ("Bifo")
- Bergson, H. 120, 239
- Bernard, C. 31, 186, 187, 188,
190, 191, 193, 194, 195,
197, 205, 239, 251
- Bernasconi, R. L. 163
- Bernays, E. 240
- Bernheim, H. 145, 146
- Bethune, N. 171
- Bichat, X. 37, 42, 55, 94, 100,
122, 124, 137, 150, 153,
158, 159, 162, 197, 198,
243, 247, 249, 250, 251

Bierce, A. 106
 Bigo, D. 165
 Binet, A. 60
 Binswanger, L. 120
 Bishop, J. P. 138
 Blanchot, M. 91, 219, 221, 222
 Bloch, D. 83, 147
 Boesch, C. 44
 Bois-Reymond, E. d. 191
 Boltzmann, L. 225, 229
 Borch-Jacobsen, M. 146
 Borges, J. L. 198, 219
 Bourdieu, P. 26, 59, 62, 64, 65, 68, 70, 72, 73, 74
 Braidotti, R. 94, 95
 Brecht, B. 28, 34
 Breton, D. L. 29, 55, 95
 Breuer, J. 144, 145, 146, 147, 148, 215
 Broussais, F.-J. V. 162
 Bröckling, U. 179
 Buber, M. 131, 136
 Bulgakov, M. 148, 149
 Butler, J. 26, 27, 28, 86, 182
 Buytendijk, F. J. J. 187
 Byatt, A. S. 85

C

Campbell, J. 126
 Camus, A. 19, 104
 Canguilhem, G. 34, 37, 51, 52, 53, 54, 55, 70, 99, 107, 122, 124, 127, 128, 129, 137, 183, 187, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 234, 236, 243, 246, 247, 250
 Castorp, H. (*Büyülü Dağ*) 191, 192
 Césaire, A. 99
 Chadwick, E. 169, 170, 172
 Chalmers, D. J. 95
 Charcot, J.-M. 145, 147, 215
 Chomsky, N. 111, 163
 Cicero 155
 Cixous, H. 86
 Clark, A. 95
 Clausius, R. 229
 Colebrook, C. 94
 Colette 83
 Cooley, C. H. 66
 Cooper, D. 140
 Cuvier, G. 195, 198, 247

D

- Damasio, A. R. 39, 204, 232
- Darwin, C. 43, 45, 46, 50, 94, 187, 227
- Dawkins, M. S. 46, 53
- Debord, G. 166
- DeLanda, M. 165
- Deleuze, G. 31, 36, 38, 39, 42, 79, 86, 95, 98, 100, 124, 212, 214, 220, 222, 223, 240, 246, 250
- Dennett, D. C. 120
- Derrida, J. 13, 17, 31, 42, 79, 97, 100, 106, 133, 134, 153, 200, 217, 218, 219
- Descartes, R. 33, 38, 42, 44, 51, 54, 134, 200, 232
- De Waal, F. 44, 46, 47, 156
- Dewey, J. 155
- Douglas, M. 26
- Duras, M. 90

E

- Ece, (Ayhan) 93
- Eddington, A. 228
- Elias, N. 68, 69, 70, 73, 75
- Engelhardt, T. 114, 127, 138
- Erasmus, D. 74, 75

Erbil, L. 84

Esposito, R. 99, 246, 249

F

- Fanon, F. 99
- Farr, W. 170
- Feuerbach, L. 47, 186, 193, 209
- Feynman, R. 94
- Fichte, J. G. 66, 67, 71
- Fischer, M. H. 242
- Foucault, M. 12, 13, 14, 15, 25, 26, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 42, 51, 55, 56, 57, 75, 76, 79, 92, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 120, 124, 126, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 151, 153, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 179, 181, 183, 187, 190, 193, 194, 197, 198, 209, 212, 218, 219, 220, 222, 227, 234, 241, 245, 246, 247, 248, 249
- Frank, J. P. 168
- Freire, P. 155
- Freud, S. 90, 119, 144, 145, 146, 147, 176, 190, 215, 216, 221, 224

G

Gadamer, H.-G. 121, 133, 183,
184, 190, 194

Galen 137, 189, 190, 205, 234,
236

Galileo, G. 32, 51, 54, 229

Galton, F. 60

Gendlin, E. T. 95

Geras, N. 47

Godard, J.-L. 250, 251

Goethe, J. W. v. 35, 154, 193,
227

Goffman, E. 66, 125, 140

Golding, W. 155

Goldstein, K. 142

Goodall, J. 44

Gould, S. J. 60

Göksel, F. A. 115, 202, 203

Grosz, E. 50, 58, 94

Grotjahn, A. 170

Guattari, F. 124, 220, 222, 224

Guérin, J. R. 171

Guevara, C. 167, 193

H

Han, Byung-Chul 31

Haraway, D. 44, 58, 94, 96, 181

Harding, S. G. 94

Hardt, M. 255

Hawking, S. 231, 247

Hegel, G. W. 27, 66, 67, 107,
121, 163, 193, 208, 209,
210, 240, 247, 248

Heidegger, M. 17, 23, 24, 31, 36,
78, 95, 98, 100, 107, 108,
116, 121, 122, 123, 133,
151, 208, 246

Hippokrates, (Hipokrat) 137,
138, 142, 156, 189, 235,
236, 237, 241, 244, 251

Hitler, A. 141, 164

Hobbes, T. 12, 24, 25, 28, 32, 33,
42, 52, 99, 155, 156, 232

Hume, D. 33, 107, 131, 136,
154, 238, 244

Husserl, E. 31, 36, 107, 108, 109,
110, 116, 119, 121, 122,
123, 131, 133, 134, 212,
214, 218

Hypatia 51

Hyppolite, J. 107

I

Illich, I. 34, 113, 133, 139, 166,
194, 242

Irigaray, L. 58, 86

İ

İbn Sinâ 190, 234

J

Jackson, H. 142

Jameson, F. 226

Janet, P. 145, 146, 147, 216

Jaspers, K. 117, 118, 119, 120,
123, 133, 203

Jay, M. 60, 165

Jonas, H. 121, 122

K

Kafka, F. 198

Kaku, M. 204

Kandiyoti, D. 90, 91

Kant, I. 12, 15, 31, 33, 67, 72,
115, 163, 164, 201, 204,
207, 208, 209, 210, 212,
214, 228, 232, 238, 244

Kapoor, A. 36

Karatani, K. 38, 212

Keller, E. F. 94

Kepler 51

Kesal, E. 148, 149

Keskin, B. 89, 148, 149

Kierkegaard, S. 106, 247

Kiyarüstemi, A. 251

Kopernik 51

Kraepelin, E. 141, 160, 203, 216

Kubrick, S. 137, 192

Kuhn, T. 224

L

Lacan, J. 42, 173, 175, 176, 177,
221

Laing, R. D. 120, 140, 176, 177

Lakoff, G. 125

Lamarck, J.-B. 55, 70, 195

Lao-Tzu 10, 11, 13, 14, 20

Le Clézio 240

Lefebvre, H. 100, 250

Le Guin, U. K. 87

Leibniz, G. W. 33, 61, 70, 152,
244

Lemke, T. 28, 246

Lenin, V. İ. 63, 154

Lessing, D. 88, 89

Liébeault, A. 145

Linné, (Linnaeus) 44, 51
 Littré, É. 135
 Loach, K. 28
 Locke, J. 24, 33, 36, 42, 107,
 136, 154, 232, 238, 244
 Lombroso, C. 59, 60
 Lorca, F. G. 238
 Lorde, A. 86, 87
 Lorenz, K. 45, 46
 Louis, P. C. A. 162, 171, 231,
 233
 Luria, A. R. 142
 Lyon, D. 165
 Lyotard, J.-F. 248

M

Machiavelli, N. 12
 Madak, D. 89
 Malcolm, J. 147
 Mann, T. 191, 192, 198
 Margulis, L. 51
 Marmara, N. 89
 Marx, K. 42, 47, 63, 66, 126,
 192, 193, 209, 210, 211,
 242
 Mauss, M. 17, 64, 65, 70, 72, 73
 Mayr, E. 230

Mbembe, A. 93, 97, 99
 McGrew, W. C. 44
 Mead, G. H. 66
 Melville, H. 19, 20
 Memmi, A. 99
 Mengüşoğlu, T. 44
 Merleau-Ponty, M. 10, 36, 106,
 108, 130, 131, 133, 187,
 200
 Minkowski, E. 120, 203
 Molière 202, 243
 Montessori, M. 155
 Morabia, A. 186
 Morgagni 42, 150, 159
 Morin, E. 64
 Morris, D. 46
 Morrison, T. 87

N

Nalbantoğlu, H. Ü. 248
 Nancy, J.-L. 93, 145
 Navarro, V. 170
 Negri, A. 257
 Neocleous, M. 25
 Neumann, S. 171, 172
 Newton, I. 32

Nietzsche, F. 24, 35, 38, 43, 45,
48, 49, 50, 77, 78, 86, 99,
125, 128, 148, 183, 194,
227, 228, 238, 247

Nikiforuk, A. 132

Nishida, T. 44

O

Osler, W. 144, 238, 242

Ö

Özlü, T. 84, 89

Özmen, E. (Dr.) 119

Öztürk, M. O. (Dr.) 118

P

Parsons, T. 190, 191

Pascal, B. 62, 106

Pasteur, L. 170

Pavlov, I. P. 44

Pellegrino, E. D. 114, 115, 138,
238

Pennac, D. 78

Piaget, J. 156

Pinel, P. 160, 161, 203

Platon 10, 13, 32, 43, 58, 100,
137, 138, 190, 201, 204,

217

Plotinos 19

Plumwood, V. 25

Poe, E. A. 79, 80, 81, 83

Porter, R. 132

Preciado, B. 91

Prigogine, I. 228, 229

R

Rabinow, P. 29

Rajan, K. S. 29, 181

Ramachandran, V. S. 120

Reagan, R. 70, 127

Reich, W. 239

Reznek, L. 129

Rhys, J. 84

Rogers, C. 257

Rose, N. 29, 94

Rothschuh, K. E. 127

Rousseau, J.-J. 25, 72, 99, 136,
152, 153, 154, 156, 166

S

Sacks, O. 133, 142, 143, 144,
148, 238, 242

Sagan, C. 230

Sahlins, M. 64
 Sapolsky, R. 44
 Sartre, J.-P. 108, 110, 130, 136,
 205, 206, 207, 228
 Sartwell, C. 77, 89
 Scheler, M. 50, 72, 120, 131
 Schmitt, C. 12, 32
 Schopenhauer, A. 158
 Schrödinger, E. 94
 Sennett, R. 68, 157
 Simmel, G. 16
 Simondon, G. 31
 Sloterdijk, P. 63
 Smith, A. 25
 Snow, C. P. 95, 96, 97
 Sontag, S. 124, 125, 127, 136,
 137
 Soysal, S. 84
 Sönmez, B. 132
 Spinoza 10, 11, 12, 16, 38, 39,
 52, 55, 59, 61, 67, 71, 77,
 95, 98, 151, 212
 Stein, E. 91, 92, 131
 Stengers, I. 94
 Stevenson, R. L. 231
 Stiegler, B. 31
 Szasz, T. 140

T

Tarde, G. 59, 60, 61, 62, 65, 70,
 72
 Tauber, A. I. 238
 Thung, P. J. 130
 Tinbergen, N. 46
 Tissot, S.-A. 168
 Torrey, E. F. 141
 Trier, L. v. 252
 Tristan, F. 169
 Tuke, W. 160, 161
 Tura, S. M. 95, 122, 123, 126,
 129, 212, 213, 214
 Turner, B. S. 40, 65, 77, 169

U

Uexküll, J. J. v. 44, 52, 53, 246
 Uyar, T. 84

V

van der Steen, W. J. 130
 Varela, F. 95
 Verghese, A. 242
 Villermé, L.-R. 171, 172
 Virchow, R. 167, 169, 171, 172
 Voltaire 154
 von Gebattel, V. E. 258

W

Weber, M. 258

Weizsäcker, V. v. 120, 187

Winterson, J. 84

Wittgenstein, L. 224

Woolf, V. 85

Wrangham, R. W. 44

Wundt, W. 215

Y

Yakup Kadri 36

Z

Žižek, S. 17, 39, 63, 176, 209

Zweig, S. 76, 146, 163



Söyleşme ve yazışma edimlerinde kendini ortaya koyan *diyalojik* temalar, hele hele farklı akademik departmanların (sayısal/sözel, fen/edebiyat gibi) formasyonundan geçmiş isimlerin bir araya gelmesiyle örgütlenmiş karşılaşmalar günümüzde oldukça nadirattandır ve nitekim görüleceği gibi, elinizdeki yazışma deneyiminin de *leitmotifi*ni oluşturmaktadır.



NOTA
GENE

BEDEN, TIP ve FELSEFE



ÖZEN B. DEMİR

ADEM YILDIRIM

Yazışma formatında tasarlanıp yürütülen bir çabanın meyvesi olarak elinizdeki kitap, “beden ve tıp” temalarının “felsefe” ile ilişkilendirilme denemesinden çok daha fazlasını içeriyor.

Bir tıp doktoru ile bir felsefe doktorunun, yani bir hekim ile bir felsefecinin tanıştığı olacağınız bu karşılaşmanın da, ortaklaşan konular birer vesile kılınıyor ve sözü edilen *diyalojik* temas, çok geçmeden geniş aralıkları, çatlallanan yollara açılıyor.

Dokunan mekikler ile temas edilen uğraklar ise uzadıkça uzuyor: Platon ve Aristoteles, Foucault ve fenomenoloji, Canguilhem ve Bichat, Husserl ve Derrida, Nietzsche ve Spinoza, Blanchot ve Beckett, Marx ve ötesi, canlılık ve yaşam, insan ve hayvan, sağlık ve hastalık, gövde ve beden, psikiyatri ve antropoloji, psikoterapi ve psikanaliz, Freud ve anti-morfoloji, R. D. Laing ve anti-psikiyatri, bilim ve edebiyat, feminizm ve *queer*, biyoetik ve biyoteknoloji, biyopolitika ve mikro-sosyoloji, tıbbî epistemoloji ve tıp tarihi...

Uğraklar ve duraklar çeşitlenirken, “tıp felsefesi” literatürü özelinde Türkçedeki o geniş boşluğun bir nebze de olsa telafi edilebilmesi adına, okurların önüne keyifli bir fırsat çıkmış oluyor.

Ucu açık bir davet: *Vade mecum*... Birlikte yürümekten daha güzeli var mı?

Bu sarsak, mahcup ama mağrur yürüyüş davetine, Özgür Taburoğlu da “takdim”iyle icabet ediyor.



9 786052 601440