

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>

Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler

Derleyen
Armağan Öztürk



Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler

Derleyen
Armağan Öztürk



TOPLUMSAL ÜZERİNE

Yeni Perspektifler

Derleyen: Armağan Öztürk



Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler/ Armağan Öztürk
© Dipnot Yayınları

Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz
Kapak Resmi: M.C. Escher; Çizen Eller
Dipnot Yayınları 52
1. Baskı 2008 / Ankara
ISBN: 978-975-9051-55-6



Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.
GMK Bulvarı No 83/23 Maltepe / Ankara



Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 4192932 / Faks: (0 312) 4192532
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözölüşü mü?.....	5
<i>Armağan Öztürk</i>	
Hayali Bir Kriz Üzerinden Kurgusökümü Yeniden Yazmak	31
<i>Doğancan Özsel</i>	
“Bir Yıldız Kayıyor!”: Slavoj Zizek’in Türkiye Kültür Sahnesindeki Yükselişi ve Düşüşü	67
<i>Osman Şişman</i>	
Panopticon'dan Facebook'a: Foucault ve Görsel Kültür Analizi.....	87
<i>Harun Kaygan</i>	
Gramsci'de Doğruya Giden Gizli Yol: “Sensus Communis”	107
<i>Tanzer Yakar</i>	
Terör, Belirsizlik ve Politika Ötesi.....	127
<i>Ali Rıza Taşkale</i>	
İktidarın Yeni Görünmez Eli ya da Siyaset İçin Yeni Bir Araç: Biyopolitika	147
<i>Yavuz Yıldırım</i>	
Kişilik Çatışması ve Piyasa İdeolojisi.....	163
<i>Sema Ülper</i>	

ÖNSÖZ

Derleme kitapların yaratım süreçleri oldukça sancılı geçer. Özellikle sosyal bilimcilerin taraf olduğu çalışmalarda sıkıntı daha bir artar. Çünkü daha en başta ortaklaşa çalışma yapmayı engelleyen bir dizi bileşen ağırlığını belirgin bir şekilde hissettirir. Sosyal bilimciler sanıldığığının aksine pek sosyal insanlar değildir. Yalnızlığın egemen olduğu kendi mutlu dünyalarında ve muhtemelli ki özel alanları yerine geçen odalarında çalışma masalarına gömülmüş bir şekilde bilim üretmeyi tercih ederler. Tek tek yaşamaya ve çalışmaya alışmış kişileri ortak bir eser içinde bir araya toplama girişimi en önce alışkanlığın engelliyici etkisiyle baş etmek zorunda kalacaktır. Dahası herkesin malumu olduğu üzere bilimsel rekabet oldukça belirleyicidir bilim insanlarının birbirine karşı tutum alışlarında. Birbirimizi pek sevmeyiz açıkçası. Zarif övgüler, şık yargılar hemen her zaman tek bir şeyi örter: Kıskançlık. Dolayısıyla beğenmeme, bilgiyi başkasını sınamak, kınamak, yargılamak ve sorgulamak için kullanma, kendi etik duruşu ya da ideolojik kaygıları üzerinden diğer insanları mahkum etme oldukça yaygındır. Tabii böylesi bir kıyıcı ortam kolektif çalışmayı iyice zora sokar. Ayrıca bu derlemede olduğu üzere gençlerin başlıca katılımcı olduğu bir ortamda yaratım söz konusu olacaksa bu yaşlarda pek bir revaçta olan burnunun dikine gitme eğilimi herkesi daha bir gerer. Gençler kendi emekleri konusunda çok hassastırlar. Makaleler konusunda en ufak bir eleştiri büyük küslükleri beraberinde getirebilir. Yazı ile kişilik çoğu kez iç içe geçmiştir çünkü.

Tüm bu mizansenin metin yavaş yavaş ete kemiğe bürünürken editör ve yazarların hangi virajlarda birbirleriyle karşı karşıya geldikleri ve aynı zamanda bir derleme çalışmasını çepeçevre çevreleyen psikolojik ortamı zihninizde canlandır-

mak için kaleme alıyorum. Ayrıca yapılan itiraf tadındaki yorumlar ülkemizde ve aslında dünyada da derleme eserlerin neden çok da başarılı olmadığını bir ölçüde açıklamaktadır. Kolektif bir çalışmayı kararlı bir şekilde sürdürmek analitik değerlendirme kabiliyeti dışında tüm yoldan saptırıcı sosyopsikolojik uyarıcılara karşı oldukça katı bir savunmayı gerektirir. Ama buraya kadar dile getirdiğimiz tüm bu sorunlar listesinden elinizdeki metnin çılgınca bir cesaretin ürünü olduğu gibi yazarlarını insanüstü bir konuma çıkaracak nitelikte yorumlara ulaşılmalıdır. Kolektif çalışmayı mümkün kılan topluluk bilincine ulaşmamız noktasında birtakım gizli açık destekçilerimiz olmuştur hemen her zaman. Öncelikle makale yayın sürecindeki yakıması ilişkilere değinilebilir. Yazıların yayınlanması dergileri kontrol eden epistemolojik cemaatlerle bağlantı kurmayı gerektirir çoğu kez. Bu yozlaştırıcı süreç genelde yaşlı bilimciler ile dergi cemaatiyle kişisel bağlantısı olan kişilerin lehine işler. Tabii en çok zarar görenler ise henüz bir dergi çevresine girecek kadar *yetenekli* olmayan ya da daha doğru bir anlatımla yeterince *hesapçı* olamayan genç bilimcilerdir. Ama aslında kazanan veya kaybeden herkes bir biçimde kaybeder. Yazılarının yaratım ve yazım koşullarını ya da o bildik eski anlamıyla üretim araçlarını kontrol edemeyen bilim insanı nesneleşir. Liyakatçı bilim yapma tarzının zorlamasıyla bilim cemaati içinde kalabilmek için araçsal aklı benimsemek, yani çoğu kez kendi otantik varlığı dahil olmak üzere hemen herkesi ve her şeyi nesneleştirmek zorunda kalır. Elinizdeki eser yazarların belli bir konudaki tartışmalarını anlatmaz yalnızca. Aslında kitabın kendisi bir tartışmaya karşılık geliyor. Metaforik anlamda yeniden ifade etmek gerekirse endüstrileşmiş sinemaya karşı bağımsız sinemacı bir duruş vardır *Yeni Perspektifler* içinde.

Tabii bir de derlemenin kendisi ile ona katkıda bulunan yazarlar arasındaki ilişki için birkaç söz söylemek gerekir. Gençlerin *Yeni Perspektifleri* yazmasında hem şık, hem de ironik bir yan olduğu unutmamalıdır. Teori doğası gereği soğuktur çünkü; gerçeği sonradan takip eder. Demek ki yeni olan şeylerin yazılması başlı başına bir sorundur. Bir de zaten yeni olduğu için yazılmaması gereken şeyleri yeni insanların yazdığı düşünülürse, dert bir iken bin olur. Ama okuyucu ya-

zarların kaleme aldığı makaleleri yalnızca konuya dışarıdan bir bakış olarak görmez, yazarların da yazdıkları şeyin bir parçası olduklarını düşünürse işin rengi bir hayli değişir. Makalelerimizde yalnızca bir konuyu, bir bağlamı ya da bir kişiyi değil, onlarla birlikte, hatta onları gölgede bırakmak pahasına kendimizi tartıştığımızı fark edeceksiniz.

İki noktayı daha vurgulayarak aslında bir son söz olan ön sözümü tamamlamak istiyorum. *Yeni Perspektifler* içinde post yapısalcı bakış açısının ve kültür çalışmaları odaklı tartışma zemininin ön plana çıktığını göreceksiniz. Bu sonuç önceden belirlenmiş, taksim edilmiş bir görev paylaşımı ile değil, dünyanın şu anda nerede olduğu ve neyi tartıştığı ile ilgilidir daha çok. Son olarak yazarlarımıza editörlük konusunda tecrübesiz arkadaşlarının onlar üzerindeki komik iktidarına tahammül ettikleri için teşekkür etmek isterim. Onların sonsuz sabrı olmasaydı bu kitap hiçbir zaman ortaya çıkmazdı.

Armağan Öztürk
Ankara, 2008

II. RAWLS DÖNEMİ: BİÇİMSEL AKLIN ÇÖZÜLÜŞÜ MÜ?

*Armağan Öztürk**

Unutmamalı! Uçamayanlara, yükseldiğin ölçüde küçük görürsün

Nietzsche

Giriş

Makalem öncelikle Rawls'ın *Bir Adalet Teorisinde* ortaya koyduğu Kantçı evrensel sosyal adalet anlayışından gerek kuramına yönelik eleştirileri yanıtladığı uzun tartışmalar dönemi boyunca, gerekse *Politik Liberalizm* ve *Halkların Yasası* gibi nispeten geç dönem eserlerinde bir ölçüde taviz verdiği ve sonuç itibarıyla Rawls külliyatının kabaca ikiye ayrılması gerektiği yönünde bir iddiayı kendisine tartışma konusu yapacaktır. I. Rawls ile II. Rawls arasındaki ayrık noktalar deşifre oldukça hem Rawls'u adalet, kamusal adalet ve kamusal akıl noktalarında yeniden düşünmeye zorlayan baskının niteliği ortaya çıkacak (Rawls'ın giderek daha fazla cemaatçi zihniyete yaklaştığı olgusu gibi), hem de Rawls'daki bu ihtiyatlı dönüşümün liberal siyaset felsefesinin ideolojik iç tutarlılığı ile olan ilgisi sorgulanacaktır. Metin iddialarını *Halkların Yasası* üzerine kapsamlı bir eleştirel okuma ile tamamlar. Özel olarak *Halkların Yasasında* genel olarak ise tüm geç dönem çalışmalarında filozof liberal evrenselcilik ile değer çoğulculuğu arasındaki gerilimi oldukça özgün bir siyasal asimilasyon teorisi ile aşmaya çalışmıştır. Son kertede varacağımız yer ise Rawls'ın liberal meşruluk krizi için önerdiği kavramlaştırma

* ODTÜ Sosyoloji Bölümü

setlerinin sorunun mahiyeti karşısında yetersiz olduğu tezi ile ilgili olacaktır.

I. Rawls: Adalet Kuramının Etik Politik Mesajı

Rawls'ın *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde yapmayı denediği şey önemli ölçüde ekonomik çıkarımlar yapmaya müsait bir siyaset felsefesi tartışması ile liberal dünyanın içine düştüğü meşruluk krizini çözmekten ibarettir. Rawls'ın teorisi son kertede yaşadığı çağın liberal-sosyal düzenini meşrulaştırmak amacını güder (Magee, 1985; Barry, 1995: 5). Bu amaç ise özel olarak Amerikan refah devleti savunusuna indirgenebilir. Amerikan siyaseti ile Rawls arasındaki bağlantı yalnızca *Bir Adalet Kuramı*'ndaki ideolojik gündem ile sınırlı değildir. Amerikan siyasasını ıslah edilmesi amacı dışında filozof bu amaca ulaşma biçimi bakımından da yaşadığı toplumun düşün dünyasındaki hakim sınırlara önemli ölçüde sadık kalır. Bu bağlamda Amerikan siyaseti ile Rawls arasındaki bağlantı daha çok metodolojiktir ve haklar aracılığıyla sağlanır. Rawls bir hak kuramcısıdır. Siyasi sorunları hukuk sorunları cinsinden formüle etmeye alışkın Anglo-Sakson geleneğini modern zamanlara günceler (Skinner, 1991: 135-140). Birey-kamu ilişkilerini yeniden düzenleyecek apolitik politik anlayış *Bir Adalet Kuramı*'na damgasını vuran dili ifade eder.

Bir Adalet Teorisi yalnızca belli bir ülkenin etik politik-ekonomik politik sorunlar dizinine yönelik önerileri içinde barındırmaz. Daha derin bir okuma ile Rawlsçu teori liberal kuramın kendini sürekli yenileyen çelişkilerini çözmeye yönelik adımları ifade eder. Liberalizm hem herkesin itaat edeceği genel bir kamusal akıl, hem de farklılıkların, ayrıcalıkların korunacağı özel alanı birlikte meşru görür (Connolly, 1984: 222-3). Tabii bu ikili yapı gerçeğin kavranılmasına yönelik daha dipteki bir epistemolojik stilin türevi gibi durur. Bu bağlamda pozitivist olgu-değer ayrımı ile liberal kamu-özel ayrımı birbirlerini tamamlar (Köker, 1998: 62-4). Demek ki liberalizmin bahse dair ilk önemli gerilimi toplum-devlet, birey-toplum, yurttaş-birey, kamu-özel arasında kurduğu ve insan özgürlüğüne yönelik negatif bir siyaset felsefesinden etik meşruluğunu alan açıklama tarzıdır. Tabii böylesi bir tarz hem özgürlüğü,

hem de baskıyı mümkün kılan bir iktidar pratiğini beraberinde getirir. Liberal anlayış nihilizmin kuyusunda güçlü bir etik tarafsızlık öğretisini içinde barındırır. Bu bağlamda liberal değerler birey özerkliği, bireyin özgür seçimlerine toplumsal saygı, inanç, ahlak gibi konularda kurumsallaşmış bir hoşgörü mü mümkün kılar (Gray, 2003; Scruton, 1982: 265). Ama aynı liberalizm evrensel akıl adına halka baskı yapılmasına ya da moral kurtuluşa ulaşma yolunda daha uygar olanların geriye kalanları rehabilite etmesine onay verme eğilimindedir. Yine benzeri bir şekilde özgürlüğü gerekirse kaba halk çoğunluğuna karşı koruma eğilimi liberal öğreti içinde hatırı sayılır bir desteğe sahiptir. Bu son tartışma bağlamında liberal politik doğrultu politikaya şüpheyile bakmayı ve demokratik meşruluğunu ona dışsal bir dizi standart ile sınırlamayı makul görür. Demek ki liberal siyaset felsefesi liberalizm ile demokrasi arasında bir geriliminin olduğu/olabilecek olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Demokraside aşırıya gidilmesi özgürlüğü ortadan kaldırarak etik dramlarla sonuçlanacak olaylara yol açabilir. Tüm bu tartışmalara ek olarak liberalizmin önemli ölçüde sulandırılmış bir nihilizmden ibaret olması liberal düzende tartışmaları zorunlu olarak kısırlaştırır. Çünkü hiçbir iyi kendini haklı çıkarmaya çalışmaz. Daha da fecisi iyiler konusundaki etik tarafsızlık hakları iyiliğin üzerine çıkarır ve bu sayede tüm tartışmalar biçim tarafından koşullanmış olur (Hünler, 1997: 225-6). Peki *Bir Adalet Teorisinde* anlatılan tanıtlama zinciri liberalizmin bu bahsi geçen sorunlarını çözmede başarılı olabilmıştır?

Bu soruya kısmi bir hayır yanıtı vermemiz, I. Rawls ile II. Rawls arasındaki kırılmanın nedenleri ortaya koymak bakımından hayati derecede önemlidir. Şöyle ki Rawls *Bir adalet Kuramında* siyasal eşitlik ve toplumsal eşitsizliklerin bir arada söz konusu olduğu, toplumsal yaşamın etik politik temelinin adalet üzerine kurulu olduğu özü itibarıyla özgürlükçü bir toplum düzeni tasarlamıştır. Her biri tek tek ele alınan olası etik politik ve ekonomi politik itirazlar karşısında Rawlsçı adalet toplumunun sahip olduğu özellikler göz kamaştırıcıdır. Bu bağlamda Rawls oldukça başarılıdır (Wolff, 1996: 168-178). Çağdaş liberalizmdeki dirilişe önemli ölçüde katkı sağlayan yüksek siyaset felsefesi Rawls edebiyatının ilk kısmını oluşturu-

rur.¹ Ancak bizim bu tartışma içinde I. Rawls dönemi olarak karakterize ettiğimiz bahsi geçen tanıtılma zinciri liberal kuramın kamusal yaşamı demokratik bir şekilde yeniden kurmasına olanak sağlayacak nitelikteki imkanlardan yoksundur. Adaletin kuruluş biçimindeki biçimsel akılcı ton yerel akıllarla kendisini evrensel akıl yerine koyan liberalizm arasındaki tarihsel sürtüşmeyi ortadan kaldıracak nitelikte değildir (Öztürk, 2007: 57-86). Hatta Rawls teorisine yönelik cemaatçi itirazının verili varlığı, Rawls'un zaten liberalizmde mevcut olan sorunları aşmak bir yana, çelişkileri yeniden formüle ederek onların keskinleşmesine yardım ettiği gerçeğini ortaya koyar.

II. Rawls dönemine geçmeden önce I. Rawls'da tam olarak ön plana çıkan şeyin ne olduğu üzerine üzerinde kısaca durabiliriz. Böylelikle anlatının tarihsel önemi de açıklığa kavuşmuş olur. Bir kere böyle bir kitabın kaleme alınmış olması bile sosyalizm ve muhafazakârlık gibi iki rakip ideoloji tarafından reel politik ve kuram tartışmaları düzeyinde sürekli olarak aşındırılan liberalizmin önemli ölçüde kaybettiği kendi merkez pozisyonunu yeniden kazanmasına olanak tanıyan yeni bir süreci tetiklemiştir. Liberal siyaset felsefesinin yitirdiği saygınlığa yeniden kavuşmasında Rawls'un liberal bilgeliği modern zamanlara tercüme eden eserinin önemli bir payı vardır. Ayrıca bu eser modern toplumlarda baş gösteren meşruluk krizi sorununda yorumculara adalet kavramının analizleri derinleştirici gücünü açık bir şekilde göstermiştir. Genel olarak siyasal kurum çözümlemeleri yerine siyaset felsefesi tartışmalarının ve tabii ki özel olarak da siyaset felsefesinin ağırlıklı olarak eşitlik ve özgürlük üzerinden kodlanması alışkanlığı yerine adalet gibi daha köklü terimlere başvurulması seçeneğini ya da böylesi bir seçeneğin bu denli ön plana çıkmasını hemen tamamıyla Rawls'un adalet tanıtılmasına borçluyuz.

¹ Çağdaş liberalizmdeki diriliş için bkz. Matthew Festenstein, "Contemporary Liberalism", *New Political Thought*, (Der.), Adam Lent, London: Lawrance & Wishart, 1998, s. 17 ve N. Barry, *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, Çev: Mustafa Erdoğan, Ankara: Liberte Yayınları, 1997.

II. Rawls: Politik Liberalizm ve Makul Akıl

II. Rawls etik politiğı içindeki bahse dair ilk önemli tartışma liberalizm ile politik liberalizmi birbirinden ayırmaya dair ısrarlı çabayla ilgilidir. Rawls halk egemenliğı, ortak-kültürel sempatiler ve makul rasyonel ilişkiyi garanti altına alacak ah-laki ilkelere atıfta bulunarak moral bakımdan idealize edilmiş bir liberal toplum tarifi yapar (Rawls, 1999: 23-5). Ancak ona göre liberal toplumu bir arada tutan şey kapsamlı bir doktrin olarak liberalizm değil, bir dizi çekirdek ön koşul dışında siya-si toplumun kuruluş biçimine yönelik herhangi bir kapsayıcı-sınırlayıcı öneride bulunmayan politik liberalizmdir. Politik liberalizm liberal (bireyci eğitim), bireysel otonomiye saygı ve hakkaniyet olarak adaleti zorunlu olarak içinde barındırır. Ve Rawls'a göre sadece bunlara dayanarak, bir anlamda asgari müşterekte uzlaşarak liberal toplumu inşa etmek veya zaten elde bir liberal toplum varsa mevcut yapıyı korumak olanaklıdır (Rawls, 1993: 199-201).

Rawls modern siyasanın arkasındaki temel koşullayıcı gücün politik liberalizm olduğunu dile getirir. Dahası politik liberalizmden kapsamlı olmayan bir dizi asgari koşulu anlar. Böylelikle çoğulculuğı mümkün kılacak ve her bireye kendi iyisini takip etme olanağını tanıyacak özgürlükçü toplum düzenine bir adım daha yaklaşır. Rawls terminolojisi içinde bu bahsi geçen toplum düzeni iyi düzenlenmiş toplumdur. İyi düzenlenmiş toplum doğumla parçası olduğun, ölümle çıktığın ve toplumun sınırlı amaçlar etrafında bütünleştiğı bir yapıya karşılık gelir (Rawls 1993). Toplumun sınırlı amaçlar etrafında birleştiğı üzerine yapılan saptama liberal politik adaletin başka farklı kapsayıcı görüşleri de içine alabileceğini anlatır bizlere (Müftüoğlu, 2003: 37). Liberal anlayışının katı bir felsefe olmaması ve gevşek bir politikadan ibaret olarak görülmesi sonuçta akıl dışı olmayan kapsamlı öğretilere liberal toplum içinde yaşama hakkı verilmesine yol açar (Rawls, 1987: 1-25). Tabii çoğulculuğı garanti altına almak noktasında toplumun belli bir iynin çevresinde değil de, adalet temelli olarak örgütlenmesi ve geçerli adalet ilkesinin içeriğinin değil de sadece biçiminin olması hayati derecede önemlidir. İçerikten yoksun adalet tanıtlaması liberal ve liberal olmayan top-

lumlarda felsefi anlamda liberalizmi paylaşmayan insanların da kendi iyilerini takip etmelerine ve bu bağlamda özgür/özzerk bir varlık olarak yaşayabilmelerine olanak tanıyan yegane koşuldur. Rawls'un liberalizm ile politik liberalizm arasında yaptığı ayrım liberal toplumun katı, çok az kişi tarafından savunulan ve içeriğinde metafizik öğelerin ağır bastığı (faydacı, sezgici, mükemmeliyetçi) felsefi liberalizme olan ihtiyacını azaltır. Böylelikle en azından görünüşte liberal pratiğin kendi doğrularını paylaşmayan diğer yaşam biçimlerine makul bir çoğulculuk içinde yaklaştığı söylenebilir. Bu bağlamda katı evrenselci adalet kuramının dünyanın verili ilişkileri karşısında daha gerçekçi bir içeriğe kavuştuğu dahi iddia edilebilir. Sonuçta böylesi bir görüntünün etkisine fazlasıyla kapılan ve Rawls'un adalet teorisindeki iddiasından vaaz geçmesini ahlaken kınayan hatırı sayılır sayıda kişi tarafından da paylaşılan ortodoks bir liberal itiraz söz konusu olmuştur (Beitz, 2000: 687). Ancak Rawls'daki evrenselci aklın çözüldüğüne yönelik bu ilk tespitler fazlasıyla iyimserdir. Filozof belki biçimsel liberal akı adalet adına doğrudan dayatmaktan vaaz geçmiş ve böylelikle eski pozisyonunu terk etmiş, ama son kertede bir dizi çekirdek hakkı içinde barındıran politik liberalizm savunusu ile liberalizmi ortak akıl katına çıkarmaktan da kaçınmamıştır. Politik liberalizmin aslında inceltilmiş bir liberal asimilasyon teorisine karşılık geldiği tezi Rawls tartışılmasında adı sıkça geçen "makul akıl" ve "kamusal akıl" gibi bir dizi kavramı ayrıca ele almamızı zorunlu kılar.

Rawls liberal toplum düzenini inşa etme noktasında liberalizmi kapsamlı bir şekilde yorumlayacak bakış açılarına ihtiyaç olmadığını, sınırlı bir politik liberal standartlar dizisi ile de aynı sonuca ulaşabileceğimizi söyler. Ancak daha sonra filozof liberalizm ile politik liberalizm arasındaki ayrışmayı geçersiz kılacak şekilde bir makul kamusal akıl tanımlamasına girişir. Kamusal akıl politik uzlaşma ile ilgili bir kavramdır. Rawls *Bir Adalet Teorisinde* formüle ettiği hakkaniyet olarak adalet kavramına toplumsal uzlaşma ile ulaşabileceğini belirtir. Siyasi toplumun üyeleri siyasetin uzlaşmacı mekanizmalarını devreye sokarak adaletin gerekleri konusunda bir anlaşmaya varabilirler (Rawls, 1993: 35-6). Rawls böylesi bir uzlaşmada alınacak mesafeyi ve sonuçta ulaşılabilecek yeri kamusal akıl kav-

ramı ile nitelendirmeye eğilimindedir. Yani ona göre politik toplumun izleyeceği yol aynı zamanda kamusal akıl ifade eder. Rawlsçı terminoloji içinde kamusal akıl hem kamunun ortaklaşa iyiliğine hem de bu iyiliğin özelleşmiş içeriği olarak politik adaletin kendisine karşılık gelir (Rawls, 1993: 212-3). Kamusal akılda kristalize olan tartışma düzlemi liberal bir forum sunar kişilere. Ancak bu sayede anlaşma mümkün olabilir. Demokrasi ile liberalizmi demokratik iletişim özelinde uzlaştıran kamusal akıl bu ilk tanımlanma şekli itibariyle çoğulcu bir siyaset yapma etiğini ifade eder. Ancak Rawls kendi ayırımına sadık kalmayarak politik liberal bir kurum olarak tanımladığı kamusal akıl kararlı bir şekilde felsefi liberal bir içeriğe doğru dönüştürür. Çünkü düşünüre göre liberal kamusal aklın arkasında kamusal iletişimle ilgisi olmayan ve dolayısıyla kamusal da olmayan bir başka söylem düzeyi vardır (Rawls, 1993: 220). Bu belirleme bir kez ifşa edildikten sonra kamusal alan liberal kültürün kendisi olup çıkar. Böylelikle bir tür modüs vivendi olarak tasarlanmış tarafsız ya da asgari ölçülerde liberalizme taraf politik liberal anlayış daha derin bir liberal konsensüs tarafından güdükleştirilir (Mouffe, 2000: 32-4). Demokratik konsensüs yalnızca bir idealdir Rawls için. Hiçbir liberal düzen onu tam olarak karşılayamaz. Zaten önemli olan oydaşmaya ulaşmak değil, bu yönlü bir çabayla demokrasiyi derinleştirecek bir eyleme biçimine yaklaşmaktır. Ancak Rawls oydaşmadan pazarlıklar sonucu elde edilen bir üst anlaşma durumunu değil, zaten insanların en başında ortak karakter olarak aralarında anlaşacakları bir telosu, daha doğru bir anlatımla kurucu bir siyasi kültürü anlama eğilimindedir (Müftüoğlu, 2003: 38). Böylelikle tekrar başladığımız yere dönmüş oluruz. Asgari koşullar aracılığıyla liberal adaleti kurma girişimi olarak politik liberalizm siyaset etkinliğini liberal siyasi kültürden süzülen kamusal aklın denetimine vererek başlangıç kabulleri ile çelişir. Benzeri bir sorun makul akıl bakımından da söz konusudur.

Rawlsçu çözümleme içinde makul akıl politik liberalizm şeklinde formüle edilen ahlaki ilkeler bütünü kabul eden kişilerin sahip oldukları bir özelliği ifade eder. Rawls ancak makul kişilerin adaleti ortaya çıkaracak etkinliklere uyma konusunda işbirliğine hazır olduğunu düşünür (Rawls, 1993:

55). Bu önermenin pratik anlamı politik liberalizmi içtenlikle benimsemeyen ve dolayısıyla da makul olmayan kişi ve düşüncelerinin demokratik süreçte yer almaması gerektiğidir. Tabii politik liberalizm özü itibariyle inceltilmiş bir liberalizmden başka bir şey olmadığından Rawls kurgusu aslında bize liberal olmayanların politik düzenden dışlanması gerektiğini söyler. Rawls'un makul dediği kişiler ya liberal etiği tümüyle yegane politik ahlak biçimi olarak kabul eden ya da liberalizme kendi özel tutum alışları karşısında meşrulaştırıcı-denetleyici bir üst pozisyon vermeyi kabul eden kişilerdir. O halde makul olmak şu veya bu şekilde liberal olmayı gerektirir (Mouffe, 2000: 35-6). Ama sorun sadece çoğulculuk olarak sunulan kamusal aklın kısır bir tek biçimciliğe dönüşmesi meselesinden ibaret değildir. Rawls makul akıl ile makul olmayan akıl arasındaki farkın ahlaki bir fark olduğunu söyler. Böylelikle ahlak makul aklın arkasındaki politik liberalizmi ve politik liberalizmin arkasındaki liberalizmi görmemizi engelleyen ve gizleyici niteliği ağır basan ideolojik bir öge gibi iş görür. Filozofun nihai amacı politik kararları ahlaki zorunluluk haline getirerek apolitik bir ortam yaratmaktır. İronik bir şekilde politikaya daha fazla hareket alanı tanımak amacıyla kendini meşrulaştıran II. Rawls dönemi demokrasiyi politika-dan arındırarak kendi başlangıç saikini yadsır. Makul olmayan (liberal olmayan) doktrinler özel alanda kalırsa ancak kamusal alanda adaleti mümkün kılacak ölçülerde etik politik bir uzlaşmaya varabiliriz tezi kapsayıcı uzlaşmaya ulaşmak adına kamusal akıl ve kamusal alanı çıkar çatışmalarından soyutlayan antidemokratik bir siyaset projesine hizmet eder (Mouffe, 2000: 39-40). Bu haliyle II. Rawls dönemi argümanları da en az I. Rawls retoriği kadar evrenselci liberalizm kulvarında yer alır. Çoğulculuk konusundaki yüzeysel temenni ise özel alan ile kamusal alan arasında yapılan kesin ayırım ve politika ötesi akıl tanımlarıyla güdükleştirilir.

Sonuçta denilebilir ki politik liberalizm, makul akıl ve kamusal akıl belirteçleri bağlamında Rawls kuramı iki temel öneriye indirgenebilir: 1) Siyaset aracılığıyla adaleti tesis etmek mümkündür. Ancak böylesi bir sonuca ulaşmak noktasında güçlü etik politik çağrışımlar yapan kapsamlı bir liberal öğretiye ihtiyaç yoktur. Aksine liberal toplum felsefi liberalizm

olmadan da kurulabilir. Dahası felsefi liberalizm dahil tüm kapsayıcı görüşler kendi üstünlükleri konusunda oldukça ben merkezci olduklarından demokratik toplum için hatırı sayılır tehlikeleri içlerinde barındırlar. O halde adalete bir ahlak sistemi ya da bir din ya da belki de bu iki şeyin karışımı olarak bir ideolojinin rehberliğinde değil, yalnızca bir dizi tarafsız kuralın peşinden giderek makul kamusal aklın aracılığıyla ulaşabiliriz. 2) Liberalizme değil de politik liberalizme sadık olmak hem özgür bir toplum olabilmenin olmazsa olmaz koşulu, hem de makul çoğulculuğu garanti altına almanın yegane yoludur. Böylelikle esasında belirli bir tür iyiliğe karşılık gelen ahlaki liberalizmi kabul etmeyecek farklı görüşler (farklı iyi anlayışları) siyasi liberalizm içinde kendine yer bulabilir. Tabii bu tür bir sonucun mümkün olabilmesi için farklı iyi anlayışlarının politik liberalizmin tarafsız içeriğini benimsemesi ya da Rawlsçı jargonla makul aklın sınırları içinde kalmayı kabul etmesi gerekir.

II. Rawls'un İdeolojik Çıkmazı

Halkların Yasasını çözünlemeye geçmeden önce yazıya Rawls örneğinde kristalize olan liberal aklın dramı hakkında birkaç not eklememiz ileriki tartışmalarımızı bir hayli kolaylaştıracaktır. Liberalizm diğer tüm ideolojilerde bir benzerine rastladığımız üzere önermelerini tümel olarak kurma eğilimindedir. Yani liberal bir düşünür argümanlarını ortaya koyduğu ya da liberal bir politikacı her hangi bir sorun hakkında kendi pozisyonunu kamuya açıkladığında sadece kendisi için ve kendi adına değil, tüm insanlık adına konuşur. Yerel akıl yerel olduğunu bir an için unutarak iddiaları çevresinde evrensel olanı temsil ettiği sanrsını yaratır. Ancak ideolojinin evrenselde kurulması ile gerçek dünyada yürürlüğe konulması arasındaki ontolojik fark evrensel olan ile yerel olan arasında bir hesaplaşmayı zorunlu kılar. Liberalizm açısından bu hesaplaşma akıl-özgürlük ekseninde cereyan eder. Liberal ideoloji içinde hatırı sayılır bir çeşitliği barındırsa da bu çeşitliliği temsil eden hemen hemen tüm görüşler liberal etik politiği bir üst akıl olarak onama eğilimindedir. Mesela bütün liberaller için bireyin topluma karşı ve devlete karşı özerk var oluşunu korumak li-

beralizminin vazgeçilmezidir. Ama liberalizm aynı zamanda bireyin özerkliğini koruma noktasında özgür iradeye öncelik tanınması konusunda ısrarcıdır. Demek ki liberalizm hem iyi olanı evrensel akıl olarak savunur, hem de özgürlüğe yerel akıl olarak saygı duyar. Peki siyaset teorisi bakımından bu akıl-özgürlük ya da yerel akıl-evrensel akıl karşıtlığı ne gibi bir çıkmaza yol açar? Temel sorun çok uzun bir süredir modern siyasaya karşılık gelen ve dolayısıyla bir iktidar pratiği olarak iş gören liberal anlayışının liberal olmayan ideolojik pozisyon alışlara nasıl davranacağı noktasında düğümlenir. Liberal ideoloji bütün görüşler eşit miktarda meşrudur tezi ile yalnızca özgürlüğe değer veren liberal iyi meşrudur tezi arasında gidip gelir. Rawls örneğinde bu gidip gelme düşünürün entelektüel mesaisinin sonuçlarını kabaca ikiye ayırmamıza yol açacak kadar köklüdür.

I. Rawls dönemi hemen hemen tümüyle adalet teorisi tartışmasından ibarettir. Filozof adalet tanıtlamasını bir dizi karmaşık ilişkiyi içinde barındıran hakkaniyet olarak adalet idesinin içine yerleştirir. Aslında kabaca bütün teori bu idealin açılmış halinden ibarettir (Hünler, 1997: 26). Hakkaniyet olarak adalet anlayışına göre adalet toplumsal örgütlenmenin ilk hedefidir. Pazarlık ve çıkar hesaplaşmasının üzerinde yer almalıdır adalet. Ayrıca adaletin ülküsel değeri onu vaaz geçilmez kılmaya yönelik çabalarda somut içeriğine kavuşur. Bu bağlamda adaletsizliğe ancak daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak için katlanılabilir (Rawls, 1971: 3-4). Rawls bizim I. Rawls dönemi olarak karakterize ettiğimiz süreçte adalet kavramını kapsamlı bir liberal iyi olarak yorumlar. Toplumun tartışmaya açık olmayacak bir kesinlikle ve aklın gereği olarak bu iyunin çevresinde örgütlenmesi gerektiğini düşünür. Rawls'ın bu ilk metinleri liberal iyi dışındaki tüm rakip iyi anlayışlarını, hatta liberal etiğin Kantçı olmayan biçimlerini (faydacılık gibi) mahkum eder. I. Rawls neredeyse bir softa kesinliğiyle ve oldukça kararlı bir kapsayıcılıkla aklın kendi aklından farklı işleme biçimlerini meşru görmekten kaçınır.

1980'lerden itibaren bu kült Rawls felsefesinde bir dizi değişim yaşanır. Orijinal pozisyonun varlığı ve başlangıç ilkelerine yönelik eleştiriler Rawls'ı üslup değişikliğine zorlar. Evrensel insan doğası yerine kamusal modern liberal demokratik

toplum, doğa yerine kültür, rasyonel yerine makul kavramları ön plana çıkar mesela (Hünler, 1997: 260-1). Adalet teorisinde politik tutum alışa yeterince yer vermediğini kabul eden filozof kuramının evrensel geçerliliği yönündeki iddiasını usulca geri çeker. Ayrıca teorisini moral-metodolojik bir anlamda yorumlamaktan vazgeçerek yerel siyasi edimi ön plana çıkarmaya gayret eder. Ayrıca liberal kuramı etik metafizik bir şey gibi değil de politik bir anlatı gibi yorumlayarak daha dünyevi bir tutum takınır. Politik adalet kavramının doğuşu böylesi bir espri ile ilgidir. Peki bütün bu vazgeçmeler ve yeninden yorumlamalar sonucunda vardığımız yer, yeni Rawls gerçekten yeni midir? Ya da diğer bir anlatımla bizim II. Rawls olarak tanımladığımız dönem de Rawls gerçekten eski inançlarından sıyrılmış mıdır? Rawls evrensel akıldan vazgeçtiğini ve tarafsız bir politik kuram inşa ettiğini ifade eder. Peki biz bu iddiaya itibar etmeli miyiz?

Buraya kadar ki çözümlemelerimiz ışığında Rawls'daki değişimin yeterince doyurucu olmadığı ya da daha açık bir ifadeyle eski Rawls ile yeni Rawls arasındaki farkın beklenenden az olduğu gibi bir sonuca vardık. *Halkların Yasasını* ele aldığımız bölümlerde Rawls'ın kendisi hakkındaki iddialarına neden itibar etmememiz gerektiği meselesini daha bir açıklığa kavuşturmuş olacağız. Ama şu aşamada ileriki tartışmaları da bağlayacak şekilde şöyle bir yargıyı dile getirebiliriz: Rawls, Mill veya Kant tipi kapsamlı liberalizmden vazgeçtiğini, entelektüel ufkunu politik liberalizm ile sınırladığını ifade eder. Ancak bu iddianın içini doldurmakta güçlük çeker. Bir kere Rawls'un liberalizm yerine politik (sınırlı) liberalizmi desteklemesi, filozofu etik politik anlamda taraflı olmaktan çıkarmaz. Ne liberal adalet, ne de politik adalet tarafsızdır. Ayrıca Rawls liberal etiğe olan sadakatini aynen korur. Ancak bu sadakati ifade etme biçiminde bir ölçüde farklılaşma söz konusu olmuştur. I. Rawls döneminde önermeler daha yukarıdan ve buyurucu bir tonla dile getirilirken, II. Rawls yerel farklılıkları dikkate alan bir evrenselleşme stratejisini benimser.

Halkların Yasası: Evrensel Barış mı, Liberal Asimilasyon mu?

Halkların Yasasını II. Rawls tartışmasının bir parçası olarak ele almamız başlıca iki sebebe dayandırılabilir: Her şeyden önce Rawls bu kitabında adalet kuramı ve siyasi liberalizmden farklı olarak kapalı toplum kurgusunu terk eder. Önergelerin kuruluş biçimi ve aktörler belirgin biçimde dünyevidir. *Halkların Yasası* retoriği bizim II. Rawls hakkında ileri sürdüğümüz iddiayı –aslında Rawls’da esas bakımından bir değişiklik yok, daha sonraki çözümlemelerinde de, *Bir Adalet Kuramında* olduğu üzere evrensel akla sadıktır, ancak belki önergelerin tanıtılmasında bir üslup değişikliği söz konusu olabilir- kontrol etmemizi olanak sağlayan dikkate değer bir çalışma nesnesine karşılık gelir. Ayrıca *Halkların Yasası* bize evrensel akıl ile yerel akıl arasında gidip gelen liberal ikilemi ve bu ikilem özelinde Rawls’un sorunu giderme noktasındaki başarısızlığını açık bir şekilde gösterir. Liberal toplum liberal olmayan (yani kendisi kadar değerli olmayan) toplumlara saygı gösterirse evrensel eşitlikçi tutumundan taviz vermek zorunda kalacaktır. Bu durum kolaylıkla moral bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Her topluma kendi düzenini yaşamak şansını vermek ve bunu liberalizm adına onaylamak liberalizmi yok edebilir, çünkü yaşamasını liberal hoşgörü adına onayladığımız toplum liberal toplum aleyhine genişlemek (evrenselleşmek) isteyebilir (Pogge, 1994: 217). Ancak tersi bir eğilim, yani liberal toplumun liberal olmayan topluma hiç saygı göstermemesi halinde, liberal toplumun karşıtının otantik özgürlüğüne müdahale etmesi, baskı, asimilasyon, sömürgecilik gibi sorunlar söz konusu olabilir. Liberal olmayan toplumlara kendilerini bağlayan kurumlarla ilgili söz hakkı vermemek o toplumların nesneleşmesine yol açar. Bu sonuçta moral özerklik ve özgürlük gibi liberal ilkelerin çiğnenmesini beraberinde getirecektir (Kelly, 2001: 39).

Peki Rawls ne önerir? Ya da *Halkların Yasasında* ortaya konulan tasarı liberal tahayyül bağlamında nasıl yorumlanabilir? Rawls yerel zeminde uygulanmak üzere önerdiği adalet anlayışını *Halkların Yasasında* uluslar arası düzeye çıkarır. Filozof uluslar arası toplumu adalet ve barış içinde bir arada tu-

tacak ilkeler ileri sürer. Bahsi geçen ilkeler politik adalet idealinden kotarılmıştır ve son kertede bir halklar sınıflandırması içinde anlamlı hale gelecek nitelikte kurgulanmıştır. Rawls adalet ilkelerinin 5 tip halk için söz konusu olacağını belirtir. Bu halklar sırasıyla makul liberal, düzgün, yasa tanımaz, zorluk içindeki toplumlar ve iyiliksever mutlakiyet yanlısı halklardır (Rawls, 1999: 4-5; Rawls, 2006: 1-2). Bu halklardan yalnızca ilk iki tanesi iyi düzenlenmiş halklardır. İyi düzenlenmiş halk kategorisi Rawlsçı terminolojide liberal toplumlar ile liberal toplumlar tarafından hoş görülecek halkları bir arada ifade eder. Tabii böylesi bir kategorinin varlığı bile tek başına *Halkların Yasasındaki* gizil amacı deşifre eder niteliktedir. İyi düzenlenmiş halklar ibaresi liberal toplumlar ile liberal aklın varlığına bir süre tahammül edeceği nispeten değerli diğer halkların barış içinde birlikte var olabilme potansiyellerini düzenler. Rawls'a göre liberal halklar liberal olmayan halkların bir kısmı ile makul akıl çerçevesinde bir arada yaşabilir. Bu bir arada yaşama durumunu meşrulaştırmak adına Rawls bir dizi argümana başvurur. Bu araç ve araçlar aynı zamanda yeterince özgürlükçü olmayan, yurttaşlarına insanlık onuruyla bağdaşmayacak şekilde davranan yönetimlere karşı liberallerin neden ve nereye kadar tahammül etmesi gerektiği gibi bir sorunu kendisine muhatap alır (Ackerman, 1994: 383-4).

Öncelikle liberal olmayan ama yine de düzgün olan halkları aşırılıklardan uzakta bir yerde tanımlar filozof. Rawls'a göre düzgün toplumlar insan haklarına saygılı bir yönetim biçimine sahiptirler. Siyasi kararların alınması sırasında yurttaşlar önemli görevler üstlenirler. Ayrıca insan haklarına saygının gereği olarak her bir birey bütün karşısında haklara ve sorumluluklara sahiptir (Rawls, 2006: 68-71). Düzgün halkların gözle görülebilir tek sorunu temsilin bireyci olmamasıdır. Rawls düzgün toplumların liberal toplumlardan farklı olarak grupsal temsile, topluluk tipi ahlak ve siyaset kodlarına daha çok sempatiyle yaklaştıklarını belirtir (Rawls, 2006: 78). Demek ki sonuçta liberal toplumun varlığına tahammül edeceği düzgün halk tipi liberal idealden yalnızca bir adım geride bir yerdedir. Tabii iyi düzenlenmiş halk kategorisi altında liberal toplumlar ile liberal olmayan toplumların bir kısmının ortak

bir paydada buluşması gerçeği sadece liberal olmayanların liberal duruma yakın olmasından kaynaklanan bir başlangıç kolaylığı ile ilgili değildir. Rawls liberal aklın liberal olmayan farklı iyi yaşam biçimlerine belli sınırlar içinde saygı duymasının liberal kabullerinin gereği olduğunu savunur. Hiyerarşik toplumlara hiçbir biçimde ilişki kurmamak, onları ahlaken meşru kabul etmemek bu toplumlara karşı zorlayıcı önlemlerin gündeme gelmesine yol açabilir. Tabii böylesi bir sonuç da araçsal bakışın yerleşmesinin yolunu açar ve sonuçta insan hakları zarar görür. Bu bağlamda denilebilir ki liberal olmayan halklara saygı gösterilmezse bu halklar öz saygılarını kaybedebilirler (Rawls, 1999: 80; Rawls, 2006: 65). Oysa liberal etik için özerk varoluşa saygı hayati derecede önemlidir. Dahası filozofa göre liberal toplumlar diğer tüm alternatiflerinden daha üstün bir iyi anlayışını temsil ederler. Bu nedenle liberal hakların liberal olmayan haklara kendi özgün geriliklerinden sıyrılmaları noktasında baskı yapmasına gerek yoktur. Zaten barışçıl iletişim koşullarında geride olan (liberal olmayan) ileride olana (liberal olana) doğru dönüşecektir (Rawls, 1999: 62; Rawls, 2006: 66). Kymlicka'da da bir şekilde karşımıza çıkan liberal çok kültürcü tavır alışı² Rawls tarafından daha iddianın formüle edilmesi sırasında koşula bağlanmıştır. Bu bakımdan hiyerarşik toplumun liberal toplumca tanınması o toplumun liberal olmayan uygulamalarının ancak bir süre hoş görülmesi anlamına gelir. Amaç bu yolla liberalleşmeyi garanti altına almaktır. Ayrıca filozof liberal olmayan toplumlara hoşgörü ile yaklaşmanın özgürlükçü aklın tutarlılığı bakımından bir gereklilik olduğunu belirtir. Liberal toplumun içinde de liberal espri ile bağdaşmayacak değerleri paylaşan, hiyerarşi yanlısı örgütlenmeler, düşünce ekolleri ve sosyal hareketler vardır. İstisnai haller bir yana, modern liberal uygulama bu unsurlara saygı ile yaklaşma eğilimdedir. Demek ki yerel düzeyde kendi iyilerini takip etmelerine izin verdiğimiz farklı anlayışlara evrensel düzeyde de tahammül edebiliriz. Yine bu bağlamda liberal toplumlar ile öyle olmayan toplum-

² Çok kültürcülük-liberal iyimserlik üzerine Kymlicka'nın tezi için bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989, ss. 169-170.

lar arasındaki fark sanıldığından daha azdır (Rawls, 1999: 69-79). Son olarak Rawls işbirliği argümanına başvurur. Uluslar arası toplumun içinden geçtiği güncel gelişmeler bakımından yorumlanmaya değer bir öneri sunar. Ona göre liberal toplumlar ile az çok liberal topluma benzeyen ya da benzemeye çalışan düzgün halklar yasa tanımaz devletlere karşı güçlerini birleştirmelidir (Rawls, 1999: 98-9). Tabii Rawls bu argümanını Kantçı cumhuriyetçi barış düşüncesine dayandırarak formüle eder.³ Kant-Rawls retoriğine göre savaş ile oligarşi, barış ile demokrasi arasında güçlü bağlar vardır. Savaşların kaynağı oligarşi ile yönetilen iyi düzenlenmemiş halklardır. İyi düzenlenmemiş halklarda savaşa seçkinler karar verir çünkü. Ve seçkinler de iktidarlarını devam ettirebilmek adına savaş isterler (Rawls, 2006: 103). Bu olumsuz verili duruma karşın cumhuriyetçi demokrat siyasa barışı yerel düzeyde korumanın an garantili yolunu sunar bizlere. Yine benzeri şekilde bu tür siyasaların ağırlıklı olduğu milletler ailesi ile ancak barışı evrensel düzeyde koruyabiliriz. Sonuçta denilebilir ki Rawls *Halkların Yasasında* haydut devletlere karşı demokrat ile yarı demokrat rejimler arasında işbirliğinin yolunu açmaya çalışır. Bu bağlamda savaşa eğilimli rejimlere göz dağı verecek nitelikte bir barış ittifakı inşa etmek ilgili metnin nihai hedeflerinden biridir.

Liberal toplumların liberal olmayan toplumların bir kısmına belli sınırlar dahilinde saygıyla yaklaşması bizi iyi düzenlenmiş halklar arasında kurulacak demokratik bir işbirliğine götürecektir. Aslında *Halkların Yasası* ismi de ulusların birbirine yapabileceği edimleri ilkelere bağlamaya çalışan bu etik anayasa anlayışından gelir. Rawls adalet teorisindeki başlangıç durumu retoriğini tekrarlayarak halkların başlangıç durumunda ve bilgisizlik peçesi altında sosyal-ekonomik eşitsizlikler varken ortak bir sözleşme üzerinde anlaşacaklarını varsayar (Rawls, 1999: 32-5). Halkların üzerinde anlaştıkları me-

³ Kant'ın *Ebedi Barış* adlı çalışmasında dile getirdiği cumhuriyetçi barış etiğine yönelik bir eleştiri için bkz. Armağan Öztürk, "Kant, Adalet, Barış", *Cogito* 53, 2007, ss. 173-197.

tin bir tür birleşmiş milletler kuruluş sözleşmesi niteliğindedir. Bahsi geçen etik politik anayasa birkaç temel ayrıma indirgenbilir: Her şeyden önce halklar özgür ve bağımsızdırlar. Bu bağlamda her bir halk kendi otantik var oluşunu korur (1). Halklar bu yasa ile birlikte doğa durumundan çıkarlar. Dolayısıyla aralarındaki sözlere uymak başta olmak üzere bir dizi ahlak ilkesine koşulsuzca saygı duyması gerekir her bir halkın (2). İlk iki ayracın doğal bir gereği olarak savaşı kışkırtmak ve başka bir halkın meşru varlığına saygı göstermemek yasanın ihlalini beraberinde getirir (3). Savaş söz konusu olacaksa eğer, böylesi bir edim Halklar Yasası çerçevesinde ve ancak meşru savunma halinde maruz görülebilir. Halkların Yasası yalnızca savaşı değil, savaşın yapılış şeklini de sınırlar. Bu bağlamda savaş sırasında koşulsuz ve sınırsız bir yok etme eylemine girilemez (4). Tabii yasa halklara yalnızca kaçınma/korunma sorumluluğu yüklemeyiz. Diğer halklarla etik temelinde ilişkiye girmek isteyen bir halkın bu tür bir sonuca ulaşması ancak insan haklarına saygı duyan bir bilinç ile mümkün olabilir. Demek ki Halkların Yasası pozitif yönü ağır basan politik bir mesajı da içinde barındırır. Tabii insan haklarına saygının genelleştirilmiş bir kural olarak yasa içindeki ayrıcalıklı konumu buraya kadar ki tüm düzenlemeleri tehlikeye atacak nitelikte bir takım sonuçları beraberinde getirebilir. Çünkü Rawls halklar adil ve özgür bir rejime ulaşmalarını engelleyecek koşullar altında yaşıyorlarsa eğer, daha iyi durumda olan halkların esaret altında yaşayan halklara yardım edebileceğini söyler (5). (Rawls, 1999: 36-7). Sonuç olarak denilebilir ki Halkların Yasasında ağırlık merkezi insan haklarına saygıdır. Liberal olmayan toplumların liberal olan toplumlarla eşitlikçi bir ilişki kurabilmesi insan haklarına saygı duymalarına bağlıdır. Aksi bir durumda ise insan hakları adına siyasi toplumlara siyasi ceza uygulaması kaçınılmaz hale gelir. Demek ki liberal toplumlarla barış içinde bir arada yaşayacak/yaşamak isteyen liberal olmayan toplum "ben insan haklarına saygı duymuyorum" diyemez (Rawls, 2006: 72). Ancak Rawls bu noktada insan haklarına saygı ibaresindeki insan hakkının otantik özgürlüğünü tümüyle dışarıda bırakacak kadar evrenselci bir akılla yorumlanmasına karşı çıkar. Mesela ona göre liberal olmayan toplumlar daha az bireyci-

dirler. Genelde belli bir din kamu hayatında ayrıcalıklı bir pozisyona sahiptir. Dahası bu toplumların çoğunda kadın erkek karşısında eşit haklara ve fırsatlara sahip değildir. Rawls bahsi geçen sorunların katı bir gerekircilikle insan hakları eksikliği olarak yorumlanmasını doğru bulmaz (Rawls, 2006: 72-8). Demek ki insan hakları kriteri saygının yegane belirleyici ölçütü olsa da oldukça gevşek bir şekilde yorumlanır filozof tarafından. Çünkü insan haklarıyla yeterince barışık bir şekilde yaşamayan insanlar da insan haklarının otantik özü gereği insanca muameleye layıktırlar. Yine bu bağlamda nasıl suç işleyen birine tümüyle insan değilmiş gibi davranamıyorsak hiyerarşik toplumları da tümüyle haklar topluluğundan dışlayamayız (Rawls, 1999: 85). Peki gevşek bir insan hakları yorumuna rağmen bir devlet insan haklarını kararlı bir şekilde ihmal etmeye devam ederse Halkların Yasasında anlaşmış diğer toplumlar bu tür ihlalleri önlemek için ne yapmalıdırlar? Daha önce de bir ölçüde dile getirildiği üzere Rawls haydut devletlere karşı demokrasi yanlısı güçlerin yaptığı zorlayıcı ve dışlayıcı müdahaleleri olumlama eğilimindedir. Ama bu durumda da başka bir sorunla karşı karşıya kalırız. İnsan haklarını ihlal eden devletlere karşı güç kullanımı yeni insan hakları ihlallerine yol açar. Böylesi bir sorun karşısında Rawls'un verdiği yanıtlar son derece cılızdır. Rawls liberal devletlerin liberal olmayan devletlere müdahalelerinin bir ölçüde sınırlandırılabilirliğini düşünür. Fiziksel varlığın devamı için gereken asgari geçim olanakları ve temel hak olan yaşam hakkı güç kullanımının kapsamı dışında tutulmalıdır ona göre. Ama olası bir savaş anında bu tür korumaların ne ölçüde anlamlı olacağı belli değildir. Ayrıca liberal müdahale gücünün hem yaşama hakkına saygı göstermesi hem de haydut devleti yok etmesi nasıl mümkün kılınacaktır? Tabii Rawls bu kadarla yetinmez. II. Rawls olarak yaptığı önerilerin gerçek dünyada karşılığı olmadığı için tekrar I. Rawls enstrümanlarına başvurur. Mesela güçlü toplumların ekonomik ve(veya) siyasi anlamda emperyalizme yeltenmeyeceğini, yine bu bağlamda kendi aralarında diğer halkları boyundurluk altına almak için karteller oluşturmayacağını varsayar Rawls. Çünkü Bir Adalet Kuramındaki epistemolojik koşul Halkların Yasası için de geçerlidir. Bilgisizlik peçesi altında hangi ekonomi daha büyük,

hangi ekonomi daha küçük diye bir bilgi söz konusu olamaz (Rawls, 2006: 45). Rawls'a göre başlangıçtaki bilgisizlik hali emperyalist tutum alışı yok etme konusunda yeterlidir.

Eleştiriler ve Sonuç Yerine

Bu bölümde Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi* sonrasındaki dönemde dile getirdiği tartışmaları daha kapsayıcı bir şekilde eleştirme imkanını bize sunan bir dizi argümanla ilgileneceğiz. Ama böylesi bir soruşturmaya geçmeden önce, Rawls betimi ile birlikte okuyucuya sunulan bazı satır arası yorumlara tekrar göz atalım. Çünkü bu yorumlar son kertede daha derin bir Rawls çözümlemesinin öncül önermelerini içinde barındırıyor.

Her şeyden önce Rawls'un ilk dönem eserlerinde tezlerin kuruluş biçimi ve kullanılan dil güçlü bir evrensel akıl çağrışımı yapar. Bir hak kuramcısı olarak Rawls içinde var olduğu Amerikan siyasasının entelektüel ufkunu siyaset felsefesi olarak sunar okuyucusuna (1). Ancak 1980'lerden itibaren filozofun özellikle dışarıdan kendisine yöneltilen eleştirilerin koşullaması ile daha derin bir liberalizm okumasına giriştiği iddia edilebilir. Böylesi bir alternatif okumanın doğal sonucu olarak Rawls evrensel akıl ile otantik özgürlük arasında gidip gelen liberal ikilemin bilincine varmıştır. Hem her yerde ve herkes için geçerli bir evrensel ideolojik postulada ısrar etmek, hem de çoğulculuğu özgürlüğün gereği olarak onamak mümkün müdür? (2) Akıl ile özgürlük arasındaki gerilimi gidermek ve sonuçta *Bir Adalet Teorisini* argümanlarına daha fazla itibaren edilen bir başvuru kaynağı haline dönüştürmek isteği bizim makalede II. Rawls diye adlandırdığımız yeni bir dönemin başlamasına yol açmıştır. Bu yeni dönemde iki kavram ön plana çıkar: Bunlar sırasıyla politik liberalizm ve kamusal akıldır. Rawls kamusal aklın kuruluşunda politik liberal bir perspektifin ön plana çıkması halinde ancak hem asgari düzeyde özgürlüğün ve insan haklarının korunacağı hem de liberal olmayan farklı yaşam tarzlarına varoluş imkanı sağlanacağını belirtir. Ancak filozofun liberalizm ile politik liberalizm, makul akıl ile makul olmayan akıl arasında yaptığı ayrımlar aşmaya çalıştığı sorunun büyüklüğü karşısında oldukça yeter-

siz kalmaktadır. Bir kere politik liberalizm de en az liberalizm kadar liberal siyaset felsefesine ve liberal özgürlük etiğine sadık bir görünüm çizer. Dolayısıyla liberal olmakla politik liberal olmak arasındaki fark Rawls'un bizi inandırmaya çalıştığı'nın aksine son derece müphemdir. Politik liberalizmin aslında gizlenmiş bir liberalizm biçimidir. Bu tespit özellikle makul olanın tam olarak ne olduğu noktasında filozofun temennilerine göz gezdirildiğinde daha bir açıklığa kavuşur. Rawls farklı iyi anlayışlarına saygının makul akılla sınırlandırılması gerektiğini söyler. Tabii makul olan son kertede liberalizmin tek belirleyici referans olduğu bir değerlendirme seti sonucu ortaya çıkar. Bu bağlamda politik liberalizmi derinleştirmek adına formüle dilmiş makul akıl enstrümanı politik liberalizmi inceltilmiş bir liberalizm olarak devam ettirmekten başka bir işe yaramaz (3). Ama Rawlsçu etiği tehlikeli kılan asıl unsur politik liberalizm adı altında bir saklı liberalizm biçimi önermesi olgusunda yatmaz. Asıl sorun kanımca Rawls'un bu geliştirdiği politik liberalizmi ulusal ve uluslar arası bağlamlarda politik sistemi denetleyen bir üst referans noktası haline getirmesidir. Dahası filozof tüm bu sınırlamalar ve belirlemeler içinde politik liberalizme ahlaki bir anlam yükler. Politik liberalizmi kabul etmeyenlerin sistemden dışlanması ahlaki gereği olduğunu söyler mesela. Ya da tersten okursak politik liberalizm dışındaki her türlü seçenek liberalizmden farklılıkları ölçüsünde moral meşruluktan yoksun kalırlar (4).

Kısaca tekrarladığımız eleştiri setleri bize *Halkların Yasasını* ele almamızda yardımcı olacaktır. Böylesi bir yardımdan güç alarak öncelikle en derindeki sorunla liberal-merkezcilikle hesaplaşmamız gerekir. Rawls'un kuramı kaba bir gözlemin ışığında dahi batıcı-liberal esprinin kendi yerelini evrenselleştirme tutkusuna yenik düşmüş bir metin gibi durur. En tepede liberal toplumların olduğu ve diğer toplumların liberal olandan uzaklaştıkça değersizleştiği halklar hiyerarşisi sömürgecilik çağından miras kalmış bir ideolojik enstrüman niteliğindedir. *Halkların Yasasının* bir tür inceltilmiş emperyalizme karşılık geldiği tezi aslında filozofun kendisi tarafından da zımnen kabul görür. Çünkü Rawls'a göre *Halkların Yasası* uzun vadede liberal olmayan halkların liberal olmasını sağlamaya çalışır. Liberal toplumların geriye kalan dünyayı asimile

etmeye çalışması makul bir şeydir ona göre (Rawls, 2006: 133-4). Tabii liberal asimilasyon arzusu zorunlu olarak iki boyutu içinde barındırır. Her şeyden önce filozof toplumsal örgütlenme içinde hiyerarşinin ağır bastığı toplumları liberal toplumların yetişkin konumu karşısında çocuğa benzetir. Yani Rawlsçı terminoloji içinde liberal olmayan toplumların varlığına duyulan hoşgörü hiçbir biçimde bu toplumların meşrulaştırılması gibi bir sonucu içinde barındırmaz. Dahası bu kavramlaştırma sitili liberal olmayan toplumlara mutlak bir koruma sağlamak konusunda oldukça çekinceli davranır. Özgür olmayan toplumların üyelerine o toplumları özgürleştirmek için dışarıdan müdahalede bulunulması teori içinde açıkça onanır. Bu bağlamda Rawls insan haklarını insanlardan üstün tutan ya da insan haklarını bir tür rehabilitasyon enstrümanı olarak kullanan klasik araçsal batıcı/batılı aklı aynen devam ettirir. Aslında Rawls'un bu tanıtlaması ile uluslar arası ilişkiler alanında bugünkü verili durum önemli ölçüde birbirini tamamlar. İronik bir şekilde uluslar arasındaki doğa durumunu sona erdirmeyi çalışan *Halklar Yasası* başlangıçta önüne koyduğu amaçlarla büsbütün çelişen sonuçlara yol açar. Son kertede Rawls etik politiği liberal emperyalizme hizmet eden bir argümanlaştırma biçimini ön plana çıkar.

II. Rawls edebiyatındaki sorunlar yalnızca bu tip bir teorileştirme biçiminin zorunlu olarak inceltilmiş bir asimilasyon anlayışını ön plana çıkardığı tezi ile sınırlı değildir. Liberal emperyalizm gibi uzun vadeli yakınmalar dışında bazı kritik varsayımlar da eleştiri konusu yapılabilir. Bir kere liberal ve düzgün halkların yasa tanımaz devletlere karşı güç birliği edışı olgusu önemli ölçüde yasa tanımaz devletler ile savaş, liberal işbirliği ile barış arasında kurulan koşutluktan güç alır. Oysa liberal demokratik düzeni barış ile birlikte ele almamızı mümkün kılacak bir verili tarih durumu hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Kant'dan beri bolca propagandası yapılan ideal barış-cumhuriyet ideali tezi düpedüz bir yanılsamayı ifade eder. Yalnızca kapitalizm ile savaş arasındaki ilişkinin mahiyeti ve liberal rejimlerin aynı zamanda kapitalist olduğu hatırlatması bile, liberal hükümetlerin hiç de barışçıl olmadıklarını, ya da daha doğru bir anlatımla liberal düzenin savaşa olan araçsal bakışının onu herhangi bir başka düzenden ayırt et-

meye olanak sağlayacak derecede yoğun olmadığını gösterir. Yani daha barışçıl bir dünya için liberal rejimlere güvenmemizi makul gösterecek sebeplere sahip değiliz. Ama *Halkların Yasasında* Rawls bizim burada ileri sürdüğümüz iddianın tam aksi yönünde bir yorum üzerine çözümlemesini kurar. Aslında bu bağlamda *Halkların Yasası* liberal ilkelerin sınırladığı bir retorik içinde liberal rejimlerin liberal olmayan rejimlerin bir kısmı ile yaptığı bir barış anlaşmasına karşılık gelir. Oysa barışın garantisi olarak sunulan liberalizm hiç de barışçıl değildir. Dolayısıyla teori en baştan bir inandırıcılık sorunu ile baş başa kalır.

Son olarak kamusal alan meselesine değinilebilir. *Politik Liberalizm* ve *Halkların Yasası* kamusal alanın adalet temelinde yeninden kurumu gibi Rawls'un kendisine daha ilk çalışmalarından beri sorun edindiği bir mesele ile yakından ilgilidir. Rawls örtülü bir şekilde *Adalet Teorisinde* siyaset eksikliği gibi bir arzanın olduğunu kabul eder. Son derece ihtiyatlı bir üslupla filozof adaleti siyasetle işlemeye çalışır. Ancak bizim bu çalışmada belli bir ölçüde ima ettiğimiz üzere siyasetin teoriye eklenmesi biçimi son derece ikirciklidir. Kamusal alanın inşa sürecinde bolca kullanılan "makul akıl", "politik liberalizm" gibi enstrümanlar apolitik ve hatta antidemokratik bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla Rawls her ne kadar daha siyasi bir dil kullansa da, bu dili asla tartışmayı-çatışmayı içerecek ölçüde zenginleştirmez. Sonuçta tüm iyi niyetine rağmen filozofun son dönem çalışmaları en iyimser tahminle içinden politik çıkarımlar yapılabilen etik çözümlemeler olarak kalır. II. Rawls tartışmasını kapatırken, I. Rawls dönemi ile ilgili aynı sorun zihnimizde belirir. Rawls insanlık için konuşur, ama insanların çok uzağındadır.

Kaynakça

- ACKERMAN, Bruce, (1994), "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy* 91.
- BEİTZ, Chareles, (2000), "Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 110.
- BARRY, Norman, (1995), *An Introduction to Modern Political Theory*, London: Macmillan.
- BARRY, Norman, (1997), *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, Çev: Mustafa Erdoğan, Ankara: Liberte Yayınları.

- CONNOLLY, William, (1984), "The Dilemma of Legitimacy", (Der.), W. Connolly, *Legitimacy and the State*, Oxford: Blackwell.
- GRAY, John, (2003), *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev: Koray Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları.
- KELLY, Erin ve Lionel McPherson (2001), "On Tolerating the Unreasonable", *The Journal of Political Philosophy* 9.
- KYMLİCKA, Will, (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- KÖKER, Levent, (1985), *İki Farklı Siyaset*, Ankara: Vadi Yayınları.
- MAGEE, Bryan, (ed.), (1985), *Felsefe ve Siyaset-Ronald Dworkin İle Söyleşi*, Çev: Ümit Hassan, *Yeni Düşün Adamları*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- MATTHEW, Festenstein, (1998), "Contemporary Liberalism", (Der.), Adam Lent, *New Political Thought*, London: Lawrance & Wishart.
- MÜFTÜOĞLU, Aydın, (2003), "Liberal Kamusal Alan: Rawls'un Uzlaşmacı Liberal Kültürü", *Sivil Toplum* 2.
- MOUFFE, Chantal, (2000), *Demokratik Paradoks*, Çev: A. Cevdet Aşkın, İstanbul: Epos Yayınları.
- ÖZTÜRK, Armağan, (2007), "Kant, Adalet, Barış", *Cogito* 53.
- ÖZTÜRK, Armağan, (2007), "Rawls'da Adalet Teorisi Ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine", *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi* 37, 2007.
- POGGE, Thomas, (1994), "An Egalitarian Law of Peoples" *Philosophy and Public Affairs* 23.
- RAWLS, John, (1987), "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7.
- RAWLS, John, (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, John, (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John, (2006), *Halkların Yasası*, Çev: Gül Evrin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- SCRUTON, Roger, (1982), *A Dictionary of Political Thought*, New York: Hill and Wong.
- SKINNER, Quentin, (1991), *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der.), Alan Ryan, Ankara: Vadi Yayınları.
- WOLFF, Jonathan, (1996), *An Introduction to Political Philosophy*, London: Oxford University Press, 1996.
- ZELYÜT, Hünler, Solmaz, (1997), *İki Adalet Arasında*, Ankara: Vadi Yayınları.

HAYALİ BİR KRİZ ÜZERİNDEN KURGUSÖKÜMÜ YENİDEN YAZMAK

Doğancan Özsel*

“Metnin dışında hiç bir şey yoktur [metin-dışı yoktur;...]”
(Derrida, 1976)⁴

Başlarken: ‘Postmodernler’, Derrida ve Bir Krizin Belirtileri

“Metnin dışında hiç bir şey yoktur”. Postmodern adıyla çağırılan ve relativizm, kesinsizlik, pratik siyasete kayıtsızlık, gerçek ile ilişkisizlik, tutarsızlık, söylemle/edebi olana indirgemecilik gibi pek çok sıfat ile ilişkilendirilen bir ideal-tipe ne kadar da yakışan bir söz... Bu nedenle olsa gerek, Jacques Derrida’nın *Of Grammatology*’de (1976) kullandığı bu ifade, o günden bu yana Derrida’yı ve Derrida özelinde ‘post-modern düşünürler’i anla(t)mada açık veya örtülü olarak en sık başvuru referanslardan birisi haline geldi. “Derrida’nın da dediği gibi metnin dışında hiç bir şey yoktur!” diyerek hem postmodernizmin relativist özünü ifşa etmiş, hem de Derrida’nın ‘kurgusöküm’⁵ olarak adlandırılan felsefi yaklaşımını açıklamış oluyoruz.

Farklı bağlamlarda bu konu üzerine kalem oynatan pek çok kişinin hem ‘post-modernleri’ hem de özel olarak Derrida’yı bu minvalde değerlendirdiklerine ilişkin gözümüze

* Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

⁴ Metin boyunca İngilizce kaynaklardan yapılan doğrudan alıntıların çevirileri bana aittir.

⁵ *Deconstruction* kavramının ‘kurgusöküm’ biçiminde Türkçeleştirilmesi ile ilgili olarak bkz. (Nalbantoğlu, 2005: 8).

çarpan birkaç örnek hemen sıralanabilir. Örneğin sosyal epistemoloji hakkındaki bir çalışmada Susan Haack, diğer bütün bilgi türleriyle birlikte bilimsel bilgiyi de toplumsal bir üretim olarak gören, dolayısıyla bilgi kategorisini toplumsala ikincil addederek görelileştiren ‘postmodern’ fikirleri “yeni şüphelilik” olarak adlandırır ve “kahrolası İngiliz Edebiyatı profesörleri” şeklinde bir alıntı ile bu fikrin savunucularını tanımlar (Haack, 2004:36). Bu tanım, Derrida’nın da bir parçası olarak kabul edilebileceği postyapısalcı düşüncenin⁶ kimi çevrelerce herşeyi metne, edebi olana indirgeyen ve çoğunlukla edebiyat çevrelerinde popüler olan bir çeşit çağdaş relativizm şeklinde algılandığının göstergesi kabul edilebilir. Yine bu yaklaşımlara yönelik indirgemeci ve yüzeysel okumaların bir örneği olarak, Sait Yılmaz’ın kaleme aldığı ve 13 Ağustos 2007 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinin *Strateji* ekinde yayınlanan “Dünyaya Biçilen Kaos Elbisesi” (2007) başlıklı yazı gösterilebilir. 20. Yüzyılın ikinci yarısında beliren ve postyapısalcılığı da içerisine alan bütün felsefi anlatıları tekil bir “postmodernizm felsefesi” adlandırması üzerinden inceleyen Yılmaz, yazısının başlığından da anlaşılacağı üzere, postyapısalcı yaklaşımı kaosu ve belirsizliğin yüceltiği bir düşünce şekli olarak algılar. Ancak tespitlerinde Haack’den bir adım öteye giden Yılmaz, bu yaklaşımların relativist özünün stratejik(!) bir açıklamasını ve eleştirisini sunmar ve ‘postmodern fikirlerin’ ortaya çıkışını emperyalizmin ve Avrupa Birliği’nin emelleri ile açıklar.⁷ Yine belirtmek gerekir ki, Türk siyasetinin en etkin aktörlerinden silahlı kuvvetlerin bir temsilcisi olan Kara Kuvvetleri Komutanı İlker Başbuğ da bu yaklaşımla paralellik gösterecek biçimde 24 Eylül tarihli bir konuşmasında iç siyasetteki kimi ‘olumsuz’ gelişmeleri “kuralsızlığın kural olduğu bir dünya görüşü” ola-

⁶ Postmodern kelimesi yerine postyapısalcılık kelimesi kullanılarak yapılacak bir kategorileştirme çabasının, ‘modern’e ilişkin pek çok değer ve kaygının hala daha entelektüel çabayı ayakta tutan ana iskeleti oluşturuyor olması nedeniyle daha tutarlı olacağını düşünmekteyim.

⁷ Yılmaz’a göre postmodern fikirler ve değerler, ‘başkaları’ tarafından ‘biz’ için *uydurulmuş*, entelektüel bir değerden yoksun ve ‘biz’in aleyhine bazı politik-ekonomik sonuçlar doğuran ve kaosu temsil eden araçlardan başka bir şey değildir. “Post-modern değerler teorik olarak kaos içinde bir dünyayı temsil eden bizler için uydurulmuş elbisedir” (Yılmaz, 2007).

rak tanımladığı postmodernizmin yayılması ile ilişkilendirmekten çekinmemiştir (Başbuğ, 2007).

İddiam, Derrida külliyyatının mevcut entelektüel/iletişimsel bağlam açısından doğru bir okumasını yapmanın ve tek bir cümleye veya yüzeysel kanılara saplanmadan onu anlamaya çalışmanın, anılan örneklerin sık rastlanır hale geldiği bir entelektüel-politik ortamda daha da önem kazanmış olduğudur. Şu nedenle ki böyle bir çaba Derrida'nın yaklaşımının sunduğu olanakların daha çoğunu kavramanızı sağlamasının yanında, Derrida'nın metinlerine ve postyapısal düşünceye böylesi yersiz niteliklerin atfediliyor oluşunun zihin açıcı bir felsefi/siyasal okumasını da olanaklı hale getirecektir. Bu olanak bir işarete işaret eder ve bahsi geçen olguyu güncel politik ve ekonomik krizlere eşlik eden bir entelektüel krizin göstergesi olarak yorumlamaya imkan verir. Bir göstergenin göstergesi olarak o, güncel üzerine öteki bir dil oluşturmanın, başka bir farklılıklar-ertelenmişlikler dizgesi yaratmanın olanağıdır.

Derrida ve postyapısalcılığa yönelik söz konusu sığ okumalar, bu öteki dilde, 'incelenen fenomenin varlığını sürdürmesi ancak kendisini dayandırdığı ve varsaydığı temel nosyonların varlığını kabul etmemesine ve ardından bu kabul etmeyişi de kabul etmeyişine (yani bir çifte reddedişe) bağlı oluşu' anlamındaki kriz olgusunun entelektüel plandaki mevcudiyetinin bir belirtisi olarak gösterilir. Söz konusu kriz ve 'çifte red' okuması, krizlere kapalı bir söylemin dolaysız onamasının karşısına, krizi durumsal, geçici ve yokedilmesi gereken bir deneyim olarak adlandırmak yerine bir süreklilik olarak kavrayan ve kriz içerisinde varoluşu söylemsel varoluşun biricik olanağı olarak öneren bir dili koyar ve postyapısalcılığa dönük işaret edilen yaklaşımlarla bu dil üzerinden hesaplaşır. Bu açıdan bakıldığında önümüzde duran genel bir kriz halinin entelektüel plandaki yansımasının belirtisidir. Daha açık bir ifadeyle söz konusu olan, hem siyasal bir krize hem de ekonomik bir krize⁸ eşlik, ve hatta öncülük eden bir entelektüel krizdir.⁹

⁸ Cümlede değindiğim anlamda bir siyasal krizin mevcudiyetine dair güncel siyasi arenada bolca örnek mevcuttur. Özgürlük ihlalleri yoluyla özgürlüğü tesis eden, ve fakat bu durumun bir kendi kendisini reddeden

varoluş tarzı anlamına geldiği fikrine karşı çıkan siyasal aktörlerin yanında, güncel uluslararası ilişkiler, felsefe ve siyaset yazınında popülerite kazanan bir konu olarak *dirty hands* tartışmaları, bu anlamdaki bir siyasal krizin ilk akla gelen örnekleri olarak sıralanabilir. Bunun yanında, yine çifte reddeden doğan ekonomik düzlemdeki krize örnek olarak da, 'saf bir akılsallığın ve rasyonalitenin hakim olduğu alan' şeklinde nitelenen 'piyasaların' en makro ölçekteki aktörlerinin aslında, yine hakim söylem uyarınca rasyonalitenin tam da karşısında ve duygusal deneyim alanında konumlandırılan bir şey üzerinden, bir karşılıklı güven-güvensizlik ikiliği üzerinden hareket etmeleri ve dolayısıyla küresel ekonomik 'düzenin' çeşitli finans merkezlerine ve bir bütün olarak küresel sistemin geleceğine duyulan (rasyonel olmakran çok varlığını borçlu olduğu şeye duyulan sevgi ile açıklanabilecek) güven duygusu ile ayakta durması gösterilebilir.

⁹ Derrida, Giovanna Borradori'nin kendisiyle ile yaptığı bir söyleşide 11 Eylül'ün etkileri üzerine konuşurken, 11 Eylül'ün yarattığı krizin siyasal yönünden daha belirleyici olanın onun entelektüel yönü olduğunu ve 11 Eylül ile birlikte semantik-entelektüel dizgelerin tehdit altına girdiğini belirtirken, bir bakıma siyasal ve ekonomik krizlerle entelektüel krizler arasındaki temel bağa da dikkat çekmektedir: "Şu halde tehdit altında olan nedir? Bu süper güç tarafından az çok güvence altına alınan bu düzene bağlı olan, ABD'nin en kararlı düşmanlarınınkiler de dahil, çok sayıda kuvvet, güç ya da 'şey' değil, aynı zamanda çok daha radikal bir biçimde (bu noktanın altını çizmek isterim) tam olarak '11 Eylül' gibi şeylerin kavranılmasına ve açıklanmasına olanak tanıyan yorumlama sistemi, aksiyomatik, mantık, retorik kavramlar ve değerlendirmeler de tehdit altında. Dünyanın kamusal alanında yaygın, baskın ve hegemonik bir biçimde *güvenilen söylemden* söz ediyorum. Hali hazırdaki sistem (kamuyu, medya ve politikacıların retoriği ile çeşitli mekanizmalar aracılığıyla kamusal alanda konuşan ya da konuşma yetkisi verilen kimselerin sahip oldukları varsayılan yetkilerinin bir birleşimi) tarafından meşrulaştırılan şey normlardır: şiddet, saldırganlık, suç, savaş ve terörizm söz dağarcığını kullanarak, savaş ile terörizm, ulusal terörizm ile uluslararası terörizm, devlet terörizmi ile devlet terörizmi olmayan terörizm arasındaki varsayılan farklara başvurarak, egemenliğe, ulusal topraklara v.b. saygıya ilişkin kurulabilecek anlamlı gibi görünen her cümlemin içine işlemiş normlardır. O halde bu çifte *çarpma* aracılığıyla el sürülen, yaralanan, travmatikleştirilen sadece belli bir kaç şey mi? 'Ne' veya 'kim'? Binalar, stratejik kentsel yapılar, politik, askeri ya da kapitalist gücün sembolleri mi, yoksa çok farklı kökenlerden gelip, uzun süre saldırıya uğramamış bir ulusal toprağın bünyesinde yaşayan çok sayıda insan mı? Hayır *sadece* bunlar değil, belki de özellikle, bütün bunların yanı sıra kişinin '11 Eylül'ün' gelişini görmesine, onu kavramasına, yorumlamasına, tanımlamasına, konuşmasına ve adlandırmasına -bunu yaparken de travmayı etkisizleştirmesine ve bir 'yas tutma hali' yoluyla onu kabullenme-

Gerçekten de postyapısalcılığa ve Derrida'ya yönelik değişmiş olduğumuz yaklaşımların entelektüel normlarla arasındaki çelişki, topyekün bir krizin belirtisi olmaktan başka nasıl nitelenebilir? Bu yaklaşımların sığılığı, entelektüel topluluğun kendisini üzerine kurarak meşruiyetini ve itibarını devşirdiği norm ve standartların yok farzedilerek/unutularak bu topluluğun yeniden üretildiğinin, ve bu yeniden üretimin sürekliliği adına ilk unutmamanın, yani yok farz edişin de unutulduğunun bir göstergesi olarak açıklanamazsa eğer, başka nasıl açıklanabilir? Entelektüel-felsefi düzlemin alışıldık normları ve standartları düşünüldüğünde elimizdeki sorunsalla baş etmenin tek çıkar yolu bir kriz söylemi -ancak bu kez durumsal ve geçici olmayacak bir kriz söylemi- geliştirmektir. Başka türlü nasıl, relativist veya nihilist olmadığını açıkça ortaya koyan, yeni bir aydınlanmadan dem vuran ve kendisini hiç bir zaman *postmodern* olarak adlandırmayan bir düşünür hakkında, Smith'in "Derrida Miti" adını verdiği bir anlatının nasıl yaratılabildiğini ve Derrida'nın nasıl kendi metinleriyle pek çok noktada çelişecek fikirlerin savunucusu olan bir çeşit "akademik gulyabani" olarak görülebildiğini açıklayabiliriz (bkz. Smith, 2005, ss. 1-8)? Kurgusökümün kurguyıkıma, karar-verilemezliğin kararsızlığa ve bir bütün olarak Derrida düşüncesinin relativizm ve pasifizme eş tutulmasını başka türlü nasıl kavrayabiliriz? Veya Derrida'nın misafirperverlik fikri (bkz. Naas, 2006), sınırları sorgulayan yaklaşımı, gelecek-olandemokrasi düşüncesi ve Marx ile arasındaki ilişki üzerine metinleri (örn. Derrida, 2007) ortadayken, Derrida düşüncesini ve bir bütün olarak postyapısalcı söylemleri siyasetizlikle eş tutanları anlamamanın ve hala daha felsefi tartışmanın kendine özgü normlarından ve ahlakından bahsetmenin başka bir olanağı var mıdır? Bu sorular göz önüne alındığında denebilir ki Derrida ve postyapısalcılık tartışmalarındaki bu yaklaşımlar bağlamında söz konusu olan, entelektüel bir krizin belirgin hale gelmesidir. Üstelik bu kriz, ancak Derrida'nın daha tutarlı ve bağlamsal anlamda daha 'iyi' bir okuması yapılarak güçlü biçimde ortaya konabilir ve ancak Derrida'nın logo-

sine- olanak tanıyan kavramsal, semantik ve hatta denebilir ki yorumbilimsel bir aygıt" (Derrida ve Borradori, 2006:44-45).

sentrizm eleştirisi üzerinden etkili biçimde sorunsallaştırılarak bu krizden bir siyaset üretilebilir. Bu çalışmadaki amaç da böyle bir sorunsallaştırmanın öncüllerini ortaya koymak, bu bağlamda önce Derrida düşüncesinin genel bir okuması sunmak ve ardından yazının sonuç bölümünde, bu okumaya dayanarak ve Derrida'ya ve post-yapısalcılığa ilişkin vulgar yaklaşımlar üzerinden bir fikir cinnastiği yapmaktır. Bu fikir cinnastiği yapılırken söz konusu krizi bir çözüme ulaştırma çabasına girmekten ziyade, 'krizleri çözerek krizsizliğe ulaşmak ve kusursuz, sorunsuz, çelişkisiz bir yapı kurmak ve şeyleri gerçekte oldukları gibi saf, kendindeki halleriyle kavramak' yönündeki eğilimin bu krizi yaratan esas nokta olduğu vurgulanacak ve entelektüel, siyasal, ekonomik krizlerle iç içe varlığını devam ettirebilecek bir ahlak ve özgürlük fikri tartışılarak söz konusu özgürlüğün Derrida etik-politiğinde işaret ettiği siyasal gelecek uzamının altı çizilecektir.

LOGOSENTRİZM'İN SORUNSALLAŞTIRILMASI: İKİ ÖRNEK

Fenomenoloji: Kayıp Bir İdeal Olarak Geometri

Aşkınsal fenomenoloji, Edmund Husserl tarafından 20. Yüzyılın başında bilimlerin bilimi olması amaçlanarak kurgulanır (bkz. Husserl, 1997). Bu 'bilimlerin bilimi'nin, diğer bütün bilimlere ait bilgilerin kendisinden devşirildiği fenomen olgusuna yönelmesi, fenomenlerin bilgisinin ve bilgi fenomeninin nasıl mümkün olduğunu, varoluş koşullarını araştırması hedeflenir. Husserl'a göre bu araştırma ile aydınlatılmayı bekleyen en önemli sorunlardan birisi, bilginin nasıl ve hangi koşullar/sınırlılıklar altında kendi dışına çıkabildiğinin ve bir fenomenin bilgisi haline gelerek ilk durumda kendisine içsel olmayan bir şeyi içerebildiğinin açıklanmasıdır. Bu noktada Husserl, fenomenolojik indirgeme adını verdiği ve Descartes' cı indirgeme ile ortaklıklar arz eden bir yöntemle başvurarak söz konusu araştırmanın başlangıç noktasının 'kendinde bilginin' yani herhangi bir dışallığa referans vermeden kendi bilgisini içsel olarak içeren, dolayısıyla doğruluğundan kuşku duyulamayacak bilginin belirlenmesi olması gerektiğini önerir. Yazım hayatına aşkın fenomenolojinin kurucusu

Husserl üzerine yaptığı çalışmalarla başlayan Derrida'nın Husserl'a ilişkin eleştirel değerlendirmelerinin odağında da Husserl'ın bu stratejisi ve onun altında yatan, böyle bir stratejiyi teşvik eden düşünce tarzının ortaya konulması vardır.

Derrida, gerek yıllar sonra *Husserl'ın Felsefesinde Başlangıç/Doğuş Problemi* (2003) adıyla basılan doktora tezinde gerekse Husserl'ın *Geometri'nin Kökeni* başlıklı eserine yazdığı uzun giriş makalesinde (1978a) hep Husserl düşüncesindeki bir temel eğilime, kendinde verili bilgiye, kendi kendisini olduğu gibi içeren, herhangi bir dışsallığa referans vermediğinden doğruluğundan ve tamlığından kuşku duyulamayacak bilgiye ulaşma çabasına dikkat çeker. Buna göre Husserl, bilgi fenomeninin kendisi dışındaki gerçekliğe yani nesnenin özüne asla ulaşamayacağını teslim etmekte, bu bakımdan doğruluğundan kuşku duyulamayacak bilginin de ancak nesnesi de kendisine içsel olan, 'kendi kendisi hakkında olan' bilgi olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceden hareketle o, bilimlerin bilimi olacak bilimin yani fenomenolojinin besleneceği kaynağın ancak kendi kendisini içeren, herhangi bir dışsallığa veya fenomenolojik varoluşundan öte bir başka varoluşa referans vermeyen bilgilere, fenomenolojik indirgeme yoluyla ulaşılan/sınanan bilgilere dayanması gerektiğini ileri sürer. *Geometrinin Kökeni* başlıklı metnin başka herhangi bir disiplin yerine geometriyi konu edinmiş olması da Husserl'ın öznel bir tercihten ziyade, bu kaygının bir göstergesi olarak görülebilir. Zira Derrida'nın da belirttiği üzere geometri, bir matematiksel nesne olarak Husserl için "ayrıcalıklı örnek"tir. Kendi fenomenallığı içerisinde tükenen, fenomeni kendisiyle, özüyle aynı olan, kendisinden, kendisinin zihindeki kavranışından başka herhangi bir dışsal nesneye referans vermeyen, dolayısıyla tamamen şeffaf olan 'matematiksel nesne', Husserl tarafından, hali hazırda kendi fenomenine indirgenmiş olduğu için, zihninin açık seçik kavramasına hazır olduğu için, yani 'ideal' olduğu için seçilmiştir (Derrida, 1978a:27). Bu örnekte de görüldüğü üzere Husserl düşüncesi, dolaysızca bilgisine ulaşabileceğimiz bir başlangıç noktası arar, fenomenolojik indirgemeye ulaşılan bir ideal durum temelinden kendisini kurmaya çabalar. Bu bağlamda Husserl, tarihselciliğin, sosyolojik bakışın ve psikolojizmin her türünü reddeder ve ancak

fenomenolojik indirgeme yoluyla ulaşılabilecek olan tarih-dışı [ahistoric] bir doğuşun/başlangıcın [genesis] peşinden gider (Derrida, 2003bb:11). Onun için fenomenolojik indirgeme, bütün dünyevi kuruculara, ilklere, bütün dünyevi doğuş ve başlangıçlara elveda demenin ve 'dünyevi olmayan', fenomenolojik, zihnin nesneyle dolayimsız ilişkisi üzerine kurulu bir doğuşa odaklanmanın yoludur (Derrida, 2003bb:xix). Bu tarih-dışı başlangıç, kendinde verilmişliğinden ve tarihsizliğinden ötürü halihazırdalığı ve epistemolojik değeri tartışılmaz olan, dolayısıyla bütün bilimleri sağlam temellere oturtan bir merkezi nokta olacak, bilimlerin bilimi bu başlangıcın çevresinde kurulacaktır.

Derrida bu projeyi, bilimlerin dayanacağı sağlam ve kendinde verili bir başlangıç noktası, tarih-dışı ve fenomenolojik bir doğuş anı keşfetme çabasını baştan beri hep sorunlu bulur. Örneğin doktora tezinde, kronolojik bir başlangıca işaret etmeyen fenomenolojik başlangıç/doğuş düşüncesi karşısında o, belirli bir kronolojik dönemde ortaya çıkan fenomenolojik doğuşun nasıl olup da tarihsel doğuş düşüncesinin temeli olabileceği sorusunu sorduktan sonra (Derrida, 2003b:xix), her doğuşun, zamansallıkla zorunlu ve varoluşsal bir ilişki içerisinde bulunmasından dolayı, halihazırda bir 'gelenek' olarak doğuş olduğunu, fenomenolojik bir başlangıç/doğuş'un varlığının dahi onun zamansal düzlemdeki (geçmişi ve geleceğindeki) yokluğu ile anlaşılabilirliğini, dolayısıyla fenomenolojik indirgemenin tarih-dışı ve/veya 'geleneksel' olmayan başlangıç idealinin her zaman tarihsellik ve öznellik ile koşullanmak ve amacından sapmak durumunda olduğunu ileri sürer (Derrida, 2003b:xxiii). Aynı şekilde, *Geometrinin Kökeni*'ne yazdığı giriş metninde de Husserl'in tarihsellikten bağışık, 'ideal' kavramlara ulaşma çabasını sorunsallaştırır Derrida. Ancak özellikle bu ikinci sorunsallaştırmada yaptığı, kendisine aşkın bir özne ve metne dışsal bir otorite rolü biçen Kantçı bir kritik geliştirmek ve Husserl'in söz konusu eğilimini bu anlamda eleştirmek değil (bkz. Derrida, 1985:2-4), Husserl'in metnini yine Husserl'in kendisine karşı okuyarak ondaki ideallik arayışını tartışmaya açmaktır. Derrida bu okumasında bir noktaya özellikle dikkat çeker: Matematik nesneleri birer 'ideal kavram', kendilerinin zihinsel deneyimlenmesinden

başka herhangi bir gerçekliğe referans vermeyen fenomenler olarak kavrayan Husserl, bu kavramların kökenini incelediği eserinde, bu nesnelerin nasıl olup da kendilerini ilk kez keşfeden bireyin zihninden çıkarak nesnellik kazanmış olduklarını açıklarken zorunlu olarak dil olgusuna başvurmuştur. Bir diğer deyişle Husserl'ın metni, bu 'ideal' ve tarih-dışı nesnelerin insanlar tarafından deneyimlenmesinin, yani birer fenomen olarak ortaya çıkışlarının önkoşulu olarak, toplumsal iletişimi sağlayan ve nesnelliği, öznelarası [*intersubjective*] alanı kuran bir dilin varlığını zorunlu görmektedir. Ancak Derrida'nın da işaret ettiği üzere fenomenolojik indirgeme fikrine önem veren ve saf fenomene, yani tarih-dışı olandan, toplumsallıktan ve psikolojizmden bağımsız ideal nesnelere ulaşmaya ve onun üzerinden bilimlerin bilimini kurmaya çalışan Husserl'ın matematiksel nesneler gibi saf akıl yoluyla kavranabilen ve maddi dünyaya doğrudan işaret etmeyen nesneleri incelerken dahi dilsel alana atıf yapmak zorunda kalması ve onların nesnel varlığını ancak dilsellik içerisinde kurgulayabilmiş olması dikkat çekicidir:

Öyleyse geometrinin üzerinde konuşulabilir bir niteliğe sahip olup olmaması, onun tamamen **kazara** ve tali bir olgu olarak bir konuşma metninin içine düşmüş olması veya bir tarihsel ana doğru kayıvermiş olması ile ilintili değildir... Paradoks şudur ki, görünüşe göre algımızın ideal saflığını yabancılaştıracak olan bir düşünüş olmadan, dile ve dolayısıyla tarihe doğru bir geri düşünüş olmadan algımız psikolojik bir öznelliğe –kaşifin kafasının içine- hapsolmuş bir empirik kurgu olarak kalacaktır. Tarihsel vücudageliş [*incarnation*], aşkın olanı kısıtlamak yerine özgür bırakır. Öyleyse bu son nosyon, aşkın olan, yeniden düşünülmelidir (Derrida, 1978a:77).

Bu metinde de görüldüğü gibi Derrida, Husserl düşüncesinde önemli bir yer tutan aşkınlık düşüncesini, tarih-dışı olan ve toplumsal psikolojik koşullanmalardan arınmış aşkınlık kavrayışını, tarihsel olanın, yani zamansal, toplumsal ve psikolojik koşullanmaların aşkınlığı kısıtlamak yerine özgür bıraktığı, onu(n kavranmasını) olanaklı kıldığı iddiasıyla yeniden düşünmeyi önerir. Derrida'nın Husserl'ın metnine yazdığı giriş tam da bu yeniden düşünme üzerinedir zaten. O, bu giriş

yazısında Husserl'ı yine Husserl'a karşı, *Geometrinin Kökeni*'nindeki çeşitli düşünsel manevraları yine bu eserde hakim konumda olan ideale ulaşma eğilimine karşılık olarak okuyarak aşkınlık nosyonunu yeniden düşünmenin yollarını arar.

Derrida'nın penceresinden bakıldığında Husserl'ın ideale, tarih-dışı ve kendinde bilgiye ulaşma çabası ilginç bir geri dönüş sergiler. Zira "bahsi geçen idealliklerin bir örneği olan geometrinin arkeolojisini yapmaya çabalayan Husserl'ın çalışması, yazının maddi varoluşunu geometrinin ebedi doğruluğunun bir önkoşulu olarak tanımakla son bul[maktadır]" (Smith, 2005:23). Bir diğer deyişle bilimlerin temelinde duracak olan ideali, saf fenomeni, entelektüel saflığı ve her türlü durumsal koşullanmışlıktan arınmışlığı arayan Husserl, böyle bir ideal varoluşun en ayrıcalıklı örneği olması gereken matematiksel nesneleri dahi dilsellikten koparamaz, onların nesnel varoluşunun ancak dilin varoluşu sayesinde mümkün olabileceğini farkederek. Bu farkediş Husserl düşüncesi için bir geri dönüştür zira dilselliğin "geometrinin ebedi doğruluğunun [ideal varoluşunun] önkoşulu" olması geometri örneği üzerinden aslında bütün ideallerin bir geleneğe, bir tarihselliğe, bir geçmişe (ve geleceğe) sahip olması anlamına gelir. Öyleyse Husserl'ın matematik nesnelerin kökeni üzerine yaptığı çalışma aslında Husserl düşüncesinin imkansızlığının, kendi kendisini yanlışladığının sessiz bir itirafıdır aynı zamanda. Derrida metnin içerisinde varolan bu itirafı okuduğu için bütün ideallerin bir geçmişe sahip olduğunu, bütün doğuşların birer gelenek (olarak doğuş) olduğunu ve bütün geleneklerin de birer ilksel başlangıça/doğuşa dayandığını ileri sürer ve tarihsel olan ile felsefi olanın ayırlamayacağı düşüncesinden hareketle tarih felsefesini felsefe tarihinden ayırt etmeyen bir başlangıç/doğuş felsefesi önerir (Derrida, 2003b:xvii ve xxiii-xxiv).

Doğuşu gelenekten, felsefe tarihini tarih felsefesinden ayırt etmeyen ve tarih-dışı olanın ancak kendi tarihselliği içerisinde varolabileceğini, tarihselliğin de ancak tarih-dışı bir Arşimet noktasından anlamlandırılabilirliğini ileri sürerek aşkınsallığın yeniden tartışılması gerektiğini vurgulayan bu öneri Derrida için dar kapsamlı bir entelektüel diyalog içerisinde yalnızca Husserl'a yöneltilmiş bir itiraz ve onun düşüncesine

verilmiş bir yanıt değildir. Derrida, Husserl'in aşkınsal fenomenolojisinde görülen eğilimin, yani tarih-dışı, saf entelektüel bilgiye ulaşma ve gerçeklik ile aracısız ve doğrudan ilişki kurarak onun bilgisine yönelme, halihazırdalığı [*presence*], sabitliği, kesinliği ve evrenselliği öne çıkarma eğiliminin bütün batı felsefesinin, ve daha da geniş anlamda 'batılı' olan herşeyin altında yatan temel metafizik olduğunu düşünmektedir. Ona göre Platon'un idealarından Rousseau'nun doğallık algısına, Saussure'ün dilbilim derslerine ve Levi-Strauss'un yapısal antropolojisine kadar batı düşüncesinin pek çok farklı ürününde bu metafiğin bir örneği olarak görülemeyecek tek bir anlatı dahi yoktur. İşte Derrida'nın entelektüel yaşamının tamamı, doktora tezinden en son kendisiyle yapılan röportajlara değin 'Logosentrizm'¹⁰ adını verdiği bu batı metafiziği ile, -ki Derrida'ya göre batılı olmayan bir metafizik, logocentric olmayan bir batı ve/veya metafizik de yoktur- bu metafiziğin farklı düşünürlerin eserlerindeki görünüşleri üzerinden bir hesaplaşma olarak görülebilir. Bu hesaplaşma bir yandan Husserl örneğinde görüldüğü üzere logosentrik bakışın söylemi 'kapatamamasına', ideal olana ulaşıp bilgiyi sabitlemeye çalışırken sürekli olarak dilselliğin, tarihselliğin ve dolayısıyla bağlamsallığın alanına 'düşmesine' şahitlik ederken, öte yandan bu şahitlikten ve logocentric metafizikten arta kalan boşluktan ne gibi etik-politik olanakların devşirilebileceği üzerine bir kafa yorma faaliyetidir. Ancak bu etik-politik olanaklara geçmeden ve bu olanaklar üzerinden birinci bölümde bahsettiğim entelektüel kriz olgusunu anlamlandırmadan önce logosentrizm kavramı üzerinde biraz daha durulması, Derrida'nın Saussure'cü linguistiğe içsel logosentrizme nasıl şahitlik ettiğinin gösterilmesi, ve bu kez fenomenoloji yerine linguistik örneğinde Derrida'nın özgün şahitlik tarzının, öz-

¹⁰ Logosentrizm (*logocentrism*) kavramı, *logos* kelimesinin tanrısal akıl, tanrısal kelam anlamına gelmesinden hareketle, "söz/akıl merkeziliği" olarak kabaca çevrilebilirse de, böyle bir çeviri *logos* kavramının Hristiyan teolojisi ile ve Tanrısal akıl ve kelamın İsa Mesih'te maddileşmesi ile arasındaki anlamsal/çağrışımsal ilişkiyi yok etmesi bakımından tercih edilmemiş ve kavram orijinal haliyle bırakılmıştır.

gün okuma stratejisinin, yani kurgusökümün betimlenmesi gerekmektedir.

Linguistik: Unutulmuş Bir Yazı

Logosentrizm, biraz önce de değindiğim üzere, felsefe ediminin alında yatan temel metafizik kabul, batı düşünce tarzının temelindeki eğilim ve batılılığın genel bağlamıdır. Bu bağlam, Platon'dan beri, evrensel, değişmez, bağlam bağımsız, tarih-dışı olana ulaşmanın öne çıkarıldığı, varoluşun yokluk ile ilişkiselliğe gerek duymadan kendi kendisine yeter bir şekilde kavrandığı, bu anlamda varlığın, buradalığın, halihazırdalığın ve nesne ile dolayımız kurulan ilişkinin mümkün ve arzulanır görüldüğü bir kültürel ortama işaret eder. Derrida logosentrizmi Platon'dan beri içerisinde yaşadığımız bir çağ, "logos'un çağı" olarak adlandırır (Derrida, 1976:12). Bu çağ, aşkın akla ait kelamın (bu akıl ister dini ister felsefi bağlamda algılsın) egemen olduğu, bilginin aşkın akılsallıktan devşirildiği ve sınırların onun sayesinde kesin ve keskin olarak çizilmeye çalışıldığı bir çağdır. "Bir şeyin, retorik, tarihsel, metinsel, kültürel ve başka 'dışsallık' biçimlerinden bağımsız olarak kendi içinde doğru olabileceği düşüncesi[nin]" (Lucy, 2004:70) egemen olduğu Platonik çağda felsefe, bu kendinde doğruya, kendi kendisinin bilgisini içeren şeye, kendi kendisine yeten bir halihazırdalık durumunda olan gerçeğe ulaşma çabası olarak görülür. Lucy, kendi bilgisini kendinde içeren logos ile deneyimin felsefi açıdan tali önemdeki diğer öğeleri, biçimsel öğeleri arasında logosentrik düşüncenin varsaydığı ayrımı şöyle açıklar:

Batı'daki felsefe için bir model olan Platonik felsefe, stilistik araçları 'merkezi' argümanın kıyılarına iterek mantık ile retorik biribirinden ayırır. Bu durumda felsefenin amacı 'varoluşu/halihazırdalığı tekrar elde etmek' olduğundan ve metin yalnızca bu amaca bir destek veya ek olarak varolduğundan felsefe metne karşıt bir şekilde konumlandırılır (Lucy, 2004:71).

Burada bahsi geçen, madde ve form, öz ve biçim arasındaki kadim ayırmadan başka bir şey değildir. Başka herşeyin yanında logosentrizm bir *özel* bakıştır aynı zamanda. O, her şeyin bir özü, bir kendinde anlamı, 'gerçek' anlamı olduğu

varsayımdır. Konu edinilen şey her ne ise onda, kendisinden başka o şeye ilintilendirilen her unsurun ikincil, tali, ek, özsel olmayan ve özünde/aslında 'öteki' olarak kaldığı bir özün varlığı düşüncesidir logosentrizm (Lucy, 2004:72). Logosentrik düşünce, bilinmeye değer olanın, esas bilinmesi gerekenin, yani ideal bilginin işte bu özün bilgisi olduğu, zaman-mekandan bağımsız yasaların (örneğin tarihselliğin tarih-dışı yasalarının) bilgisi olduğu inancıyla kendisini kurar ve bütün düşünce sürecini biçimsellikten, retorikten, tali olandan ayırarak özün bilgisine ulaşmaya çalışır. Logosentrizmin bu idealist eğilimi, bilgiye yönelen özneye, yönelinen şeyin ideal ve mutlak olan, özsel olan olması sebebiyle bir iktidar da atfetmektedir. Logosentrizm, bağlamdan bağımsız ve tarih-dışı olanı, yani 'öz'ü mülkiyet altına almayı gerçek bir olanak kurduğundan, toplumsal iktidar ilişkilerindeki sistematik eşitsizliklerin, yani yönetme-yönetilme ikiliğinin bir katalizörü de olmaktadır aynı zamanda. Bilgi sahibi olan ister bir filozof, ister bir din adamı isterse de bir bilim adamı olsun, bilgi sahibi olmak, logosentrik düşüncede bilginin evrensellik ile zorunlu ilişkisi üzerinden kavranması ve yaşanan tarihsel veya bağlamsal olandan üstün bir gerçekliğe (daha gerçek bir varoluşa) ait olması sebebiyle, bilen özne için bir otorite iddiasını da beraberinde getirmektedir. Zaten logosentrik düşüncenin ilk açık temsilcilerinden Platon'un siyasal teorisinin merkezine kraları filozof veya filozofları kral yapma arzusunu yerleştirmiş olması da iktidarla logosentrizm arasındaki ilişkinin açığa çıkması değil midir?

Derrida, işte bu logosentrizm ile hesaplaşır, onun varlığını batı düşüncesinin farklı örneklerinde tespit ederek, bu tespitler üzerinden logosentrizmin 'ardına' nasıl göz atılabileceği üzerine düşünür. Derrida'ya göre logosentrik düşüncenin en temel tabularından bir tanesi linguistikte de etkileri belirgin bir biçimde görülen bir kategorik ayırım, yazı ile sözün hiyerarşik bir ilişkiye girecek biçimde birbirlerinden ayrılmasıdır. Of Grammatology'de Derrida tarafından enine boyuna ele alınan bu ayırım, Derrida'nın toplumsal olanı kavrama şeklini bize anlatması bakımından da büyük önem taşır. Of Grammatology'de Derrida, logosentrizmin, kelimenin etimolojik anlamına paralel bir biçimde söz-merkezcilik anlamına

geldiği tespitiyle işe başlar. Buna göre logosentrizmin mirasında sözün, konuşmanın ve sesin anlam ile olan ilişkisinin doğrudanlığı, kendiliğindenliği ve içselliği nosyonu bulunmaktadır. Bir başka deyişle logosentrik düşünce sesin anlam ile doğal bir ilişkisi olduğunu varsayar ve konuşmayı (sözlü iletişimi) anlamın en doğrudan iletim yolu olarak görür. Öyleyse logosentrizm aynı zamanda bir phonocentrismdir, ses-merkezciliktir, sesin ve varlığın, sesin ve varlığa içsel anlamın, sesin ve anlamın idealliğinin (halihazırdalığının ve kesinliğinin) mutlak biçimde birlikte bulundukları kanısıdır (Derrida, 1976:11-12). Derrida, Of Grammatology'nin başında logosentrizm ile ses-merkezcilik arasındaki bağa, logosentrik 'anlamın halihazırdalığı' ile ses-merkezcilik arasındaki güçlü birlikteliği vurgulayarak işaret eder: "...ses-merkezcilik varlığın anlamının tarihsel olarak bir halihazırdalık şeklinde belirlenmesi ile el ele gider..." (Derrida, 1976:12).

Bu bağ şu şekilde açıklığa kavuşturulabilir: Ses-merkezcilik düşüncenin önemli bir yansıması, tarih boyunca yazının ses ve söz karşısında aşağılanmasıdır. Söz, dilin özü, olmazsa olmazı, ilk ve en doğal hali, anlamın en dolaysız aktarılma biçimi olarak görülürken; yazı, dil olgusunu geliştiren ancak dilin varlığı için hayati bir öneme sahip olmayan, tali ve anlam ile ilişkisi de ses gibi doğrudan değil fakat dolaylı olan (sözün temsil edilmesi üzerinden anlama ulaşan) bir iletişim şekli olarak görülmüştür. Ses, anlam ile doğrudan ilişki kuran bir işaret/gösterge biçimi olarak övülürken, yazı, söze işaret eden, işaretin işareti olan, dolayısıyla daha değersiz, bağımlı ve ikincil bir olgu olarak görülmüştür. Hatta ünlü dilbilimci Saussure için yazı, dilin [sözlü, sözel dilin] korunması gereken, dili yani konuşma dilini kirleten, bozan ve onu saflıktan uzaklaştıran bir tehdittir (Derrida, 1976:34). Yazı ile söz arasında kurulan bu hiyerarşinin özündeki logosentrik, varlığın 'kendinde anlamı'nı varsayan ve ona yönelen idealist bakış işte bu noktada, yazının 'işaretin işareti' olarak görülmesi ve söz karşısında aşağılanması noktasında kendisini belli eder. Zira bu hiyerarşinin dayanağı, sözel göstergeler ile yazınsal göstergeler arasında olduğu varsayılan kategorik bir farktır. Buna göre sözel göstergelerde gösteren, yani söz (sesler yoluyla meydana getirilen işaret), bir kesin anlama, bağlam bağımsız

gerçekliğe işaret eder. Bir diğer deyişle sözel işaretlerde gösterilen hep kendine yeterli ve anlamını içsel olarak taşıyan bir halihazırdalıktır; gösterenden ve dilsel-bağlamsal-tarihsel olandan bağımsız bir kendinde varoluştur. Bir bütün olarak gösterge ise aslında bir 'şey'in varlığını, kendinde varlığını öngören, özünde logosentrik olan bir "nedir?" sorusuna verilen yanıtın başka bir şey değildir (Derrida, 1976:18). İşte bu logosentrizmi ve halihazırdalığı öne çıkaran açıdan bakıldığında yazının iyi bir gösterge olmadığı ortadadır. Yazı "nedir?" sorusuna verilen iyi bir yanıt değildir çünkü yazılı göstergede gösterilen bir öz, bir kendinde anlam değil bir başka gösterendir, sözlü gösterendir. Derrida'nın sözleriyle "logosun çağı, yazıyı, aracının aracı olarak ve anlamın dışına [kenarına] düşüş olarak görüp değersizleştirir" (Derrida, 1976:12-13) [vurgu bana ait]. Öyleyse yazı, bir ikinci derece gösterge, bir işaretin işareti olarak, varlıkla, anlamın ve bilginin kaynağı ile, ideal olanla dolaylı bir ilişki içerisinde ve kendi varlığı söze tabidir.

Derrida'nın ses-merkezciliğe karşı çıkışı, yazının da söz gibi 'gerçek' bir gösterilene işaret ettiğini öne sürmek biçiminde olmaz. Tam aksine Derrida, sözel göstergelerin de gösterilenlerini sorgulayarak ve logosentrizmin linguistikteki bu görünümünü sorunsallaştırarak, sözü yazının bulunduğu konuma çekmeyi önermektedir:

'Yazı' kelimesi işaretin işareti anlamına gelmeye son vermiş değildir fakat, görünüşe göre, kulağa ne kadar garip gelirse gelsin 'işaretin işareti' artık tali bir çiftlemeyi veya düşkün bir ikincilliği ifade etmemektedir. Tersine, 'işaretin işareti' dilin dinamizmini tanımlamaktadır: Bu dinamik dilin kökeninde olmakla birlikte, yapısı 'işaretin işareti' olarak açıklanabilecek bu kökenin kendi üretimi sırasında kendi kendisini gizlediğinden ve yokettiğinden şüphelenilebilir. Orada gösterilen, ilk andan beri bir gösteren işlevi de üstlenmektedir. Sadece yazıya atfedilmesi mümkün görünen ikincillik genel olarak bütün gösterilenleri etkiler; onları *oyuna girdikleri* andan beri zaten etkilemektedir. Tekrar ele geçirilse bile, dili kuran şey olan gösteren atıflarının [references] oyunundan kaçabilen tek bir gösterilen dahi yoktur (Derrida, 1976:7).

Burada da görüldüğü üzere onun stratejisi, yazıyı yüceltmek yerine logosentrik döneme ait olduğunu söylediği gösteren-gösterilen farklılaşmasını (Derrida, 1976:13) sorgulayarak sözü de yazının seviyesine, yani gösterenin göstereni, işaretin işareti seviyesine getirmektir. Buna göre dilsel alan, logosentrik görüşün inandığı gibi sözel göstergelerin şeylere içsel anlamlara işaret etmeleriyle kurulmaz. Dilsel alan, birbirlerinden farklılaşan göstergelerin birbirlerine, birbirlerinin yokluklarına atıfta bulunmaları sonucu kurulur. Her bir gösteren, gösterilen olarak öbür gösterenleri işaret eder. Gösteren öbür gösterenlerden farklılaşarak kendi anlamını kurduğu oranda, öbür gösterenlerin (ve dolayısıyla bizzat kendisinin) zamansal ve mekansal yoklukları, ertelenmişlikleri üzerine kuruludur ve bu kurulum şekli, her bir gösterenin kendi içerisinde izler [*trace*] taşıdığı, 'öteki'nin izini taşıdığı, ve daha-sı, nihai bir gösterilene işaret etmeyi başaramadığından, kendi imkansızlığının da izini taşıdığını gösterir.¹¹ Sonuçta Derrida için dil, birbirinden zamansal, mekansal ve anlamsal farklılaşma [*différance*] yoluyla ayrılan gösterenlerin karşılıklı olarak birbirlerini göstermeleri üzerinden oynanan bir anlamsal oyun, anlam yaratmanın ve dünyayı algılamının biricik yoludur. İster sözel ister yazılı olsun dilin yapısı gösterenlerin birbirlerini göstermesi temeline dayandığı için Derrida, sözün de aslında bir çeşit yazı olduğunu, dilin temelinde bir ilk-yazı [*arche-writing*] olduğunu, önce sözün değil yazının Varolduğunu ileri sürebilmektedir.

Dilin temelinde yazı olduğunu iddia etmek ve anlamı kuran şeyin gösteren-gösterilen çifti değil de gösteren-gösteren çifti olduğunu söylemek (ki bu ikinci 'çift'te, her bir gösteren başka pek çok gösterenle ilişkisi üzerinden varolduğundan artık sayısal bir ikilik değildir söz konusu olan) bir takım önemli sonuçları da beraberinde getirir. Her şeyden önce artık anlam sabit, kendine yeterli, gösterilenden bağımsız ve 'ideal' değildir. Göstergelerdeki gösteren bir gösterilene, anlamı içsel olarak taşıyan bir sabite değil de başka gösterenlere işaret ettikle-

¹¹ Belki de, göstergeler kendi imkansızlığının izini taşıdığı ve izler sayesinde varoldukları için dil, oluşurken kendi kökenini, yani imkansızlığını unutmak durumundadır.

rinden, anlam, bağlam bağımlı, tarihsel ve ‘metinseldir’. Anlam metinseldir, zira bir işaretin işareti olarak kurulmaktadır. Hatta logosentrizmin dayandığı temel nokta olan kendinde gerçek, ideal doğru, halihazırdalık ve katışıksız algı dahi metinsel olarak, gösterenler arasında kurulur (Derrida, 1976: 157).

Bu görüşe göre logosentrizm, gösteren-gösterilen ayrımına giderek, aslında metinsel, dolayısıyla tarihsel ve bağlamsal olan anlamı sabitleme, tekil ve tarih-dışı bir ‘ideal gerçek’ yaratmak uğruna metinsel olanakları, alternatif anlamları ve yorumları bastırma, ‘öteki’ni yok ederek apaçıklığı zorlama projesidir. Logosentrizm, gösterenlerin birbirlerine referans vererek oluştura geldikleri anlamsal hareketliliğin bir yerde kesilmesi, belirli bir gösterenin nihai gösterilen olarak belirlenmesi, tekdillik/tekil-anamlılık adına anlamın dinamizminin, bağlamsallığının görmezden gelinerek alternatiflerin silinmeye çalışılmasıdır. Derrida’nın bahsettiği “isimlendirmenin ilksel şiddeti” (Derrida, 1976:112) belki de bu noktadan, isim vermenin anlamı bir düzene sokması, bir tekilliğe indirgemesi noktasından anlaşılabilir.

Öyleyse Derrida yazının söz karşısındaki ikincil konumuna karşı çıkarken de, “metin-dışı olan hiçbir şey yoktur” derken de ve sözden önce yazının varolduğunu iddia edip bir *ilk-yazı*dan bahsederken de yapmaya çalıştığı şey aslında logosentrizmi sorunsallaştırmaktır. Derrida logosentrizmi sorunsallaştırır zira ona göre logosentrizm, aynı zamanda bir ethno-merkezciliktir [*ethnocentrizm*]. Logosentrik düşünce kuşkusuz yalnızca batıda değildir, sırf batılılar tarafından üretilmez, fakat hep *batılı*’dır. Ve batı, yani muasır medeniyet, hep ve yalnızca logosentriktir. Aslında bu nedenle kendisini *muasır* ve *medeniyet* olarak ve hep tekil olarak niteler. Batı ve logosentrizm arasındaki bu özel ilişki en çok, muhtemelen en ‘batılı’ kavram olan kolonyalizmin aynı zamanda en logosentrik kavram da olması noktasında kendisini belli eder. Logosentrizm, batı hegemonyasının ve kolonyal yayılcılığın altında yatan itki, bu yayılcılığı bir Moğol istilasından veya sıradan fetihden farklı, meşru ve olanaklı kılan düşünce tarzıdır. Bir kıtanın oraya giden ilk batılılardan birinin adıyla çağırılmasında ve/veya ‘medeniyeti’ getirerek Afrika’yı insanlığın

(batılığın) seviyesine, merkeze çekmeyi hedefleyen kolonyalistlerin sarsılmaz özgüvenlerinde saklı olan batı ethno-merkezciliği, anlamsal kapalılığın ve tarih-dışı olan mutlak anlama, Platonik felsefeye olan inancın, logosentrizmin bir yansımasıdır. Batının ethno-merkezciliği, metinlerin içsel çoğulluk ve olanaklarını bastırarak isimlendiren, o metinlerin her 'birini' tekilleştirerek *bir* isimle çağıran, birbirlerinden ve kendi kendilerinden böylelikle ayıran, ve bu tekil anlam üzerinden onların diğer olası okumaları, tarihsellikleri, mekansallıkları ve bağlamsallıkları üzerinde şiddet uygulayan, yani metinleri tekilleştirip metinlerarası alanı hiyerarşikleştiren logosentrizmin 'kültürel metinlere' uygulanmasından, farklı kültürlerin tekil birer olgu olarak görülüp logosentrik bir gözlükle, bir batılı tarafından okunmasından başka bir şey değildir. Kolonyalizmin entelektüel temeli Platonik felsefi idealdir. Öyleyse logosentrizmin sorunsallaştırılması bu kolonyal dönemin ufkunun ötesine bakma çabasıdır. Bu çaba aynı zamanda, en az 'post' ve 'kolonyal' kavramları kadar batılı olan ve bu nedenle de krizsel bir varoluşa ve sürekli sorgulanmaya, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde (2007) kullandığı bağlamda 'hayaletimsi' bir varoluş biçimine mahkum olan 'post-kolonyal'ın olanaklılığının sorgulanma çabasıdır.

Logosentrizmi Kurgusökerek Sorunsallaştırmak

Derrida logosentrizmi kurgusöküm sayesinde sorunsallaştırır. Çoğu kez Derrida'nın bütün felsefi anlatısının merkezi olarak görülen ve bütün anlatının adı olarak da kullanılan kurgusöküm, onun tarafından anlaşıldığı şekliyle, Amerikan dilbilim ve edebi eleştiri çevrelerince sıkça yanlış bir biçimde kavranılageldiği gibi tekil bir yöntem veya yöneldiği nesnesinden bağımsız, ve dolayısıyla yönelen-yönelinen ayrımını varsayan bir metot değildir (Derrida, 1985:2-4). Kurgusökümü belirli bir, ve sadece *bir* yaklaşım tarzı olarak görmek de isabetsizdir, zira Derrida her bir kurgusöküm ediminin sadece içerik değil fakat biçim olarak da tekil ve özgün olduğunu, ve dahası, tek tek her bir kurgusöküm ediminin olduğu kadar genel anlamıyla kurgusökümün de kurgusökülebilir olduğunu söyler (Derrida, 1985:3-4). Oysa, bir yöntem, bir metot veya

tarz hep biçimsel aynılığı, sistematikliği, tekil açık seçikliği gerektirir. Dahası hiçbir yöntem, metot ya da tarz kendi kendisine uygulanamaz. Şöyle ki, bu gibi kavramlar kendilerini birer biçim, birer form olarak, farklı içeriklere uygulanabilir olarak kurmalarının yanında, işlemleri için bir içeriğe (kendileri biçimsel varoluşlarından farklı bir inceleme nesnesine) de ihtiyaç duyarlar. Oysa bir yöntem kendi kendisine uygulamaya kalkıldığında, yöntemin kendisine bir içeriksel bir varoluş atfedilmiş, dolayısıyla onun saf biçimselliği ortada kaldırılmış olacaktır. Bu nedenle hiç bir yöntem, metot veya tarz, kendisini üzerine kurduğu biçim-içerik ayrımına sadık kalınarak kendisini konu edinemez. Örneğin pozitivist yöntemle yine pozitivist yöntemle yapılan tekil çalışmalar üzerine bir çalışma yapılabilir, ancak pozitivist yöntem pozitivist yöntemin kendisini konu edinemez. Veya içerik analizi metodu, metodun kendisinin içerik analizini yapamaz. Böyle bir çaba, mülakat kavramının kendisiyle mülakat yapmaya çalışmak kadar abestir. Bu durumda, Derrida'nın miras(lar)ına sadık kalmaya çalışarak kurgusökümü nasıl kavrayabiliriz?

Biraz önce anlatılanlardan yola çıkarsak, kurgusöküm ne bir yöntem ne de bir metot veya tarzdır. O her seferinde, kullanıldığı her bağlamda farklı bir biçim ve içeriğe tekabül ettiğinden, tekil bir biçim olarak tanımlanamaz ve inceleyen-incelenen, araç-nesne, içsel-dışsal ayrımlarını varsaymaz. Bu şartlar altında denebilir ki Derrida'nın kurgusökümü, en geniş anlamıyla 'metinlerin' yine en geniş anlamıyla 'okunması' sırasında belirli bir hassasiyetin öne çıkması durumudur.¹²

¹² Burada 'okuma' derken bahsettiğim edim, öznenen ayrı, öznenin karşısında halihazırda bulunan ve sınırları belli, içeriği ise ortaya çıkarılmayı bekleyen bir metne özne tarafından yönelinmesi değil, metnin sonsuz çoğulluğunun ve muğlak sınırlılık halinin öznenin yönelimi sonucu ortada kaldırılmaya çabalanması ve farklılık-iz ekonomisi içerisinde oluşan sonsuz potansiyelli metnin bir anlamda metafizik bir şiddete tabi tutularak 'isimlendirilmesi' ve dolayısıyla belirli bir biçimde yorumlanarak sınırlarının belirgin bir hale getirilmeye çalışılmasıdır. Dolayısıyla burada kullandığım anlamıyla okuma edimi, aslında bir tür yazma edimidir. Bu boyutuyla kurgusöküm, bir 'okuma' olarak, dünyayı anlamak-dünyayı değiştirmek ikiliğinin karşısına, söz konusu dikotominin iki ucunun birbirinden ne derece ayrılabilir olduğunu sorgulayarak ve kendisini

Kurgusöküm, metnin içerisindeki alternatifler, çokanlamlılıklar, anlam kaymaları, farklı okuma olasılıkları, logosentrik bakış tarafından bastırılmış, yokedilmeye çalışılan ihtimaller ve ethno-merkezcilik tarafından periferik (çevreye/kenara) iktirilen etnolara dair bir hassasiyettir. Kurgusökümsel okuma, metinlerde zaten varolan bu bastırılmış 'öteki'lerin ortaya koyulmasına hassasiyet gösterilerek yapılan bir okuma edimidir. Anlam hep kaçtığından ve metinler hiç bir zaman mükemmel bir biçimde isimlenip çağırılmadığından, logosentrizm hep merkezin etrafında bir çevrenin, logosentrizmi tanımlayan bir öteki-anlamın, yok edilmeye çalışılacak bir alternatif anlamın varlığını gerektirdiğinden, böyle bir okuma metnin dışına çıkmadan, metnin olanakları içerisinde gerçekleştirilir. Tek anlamlı olduğu varsayılan metin yine kendisine, aslında hiç bir zaman tam olarak 'kendisi' olmamış ve olmayacak olan tekilliğine karşı okunarak ona içsel potansiyel açığa çıkarılmaya çalışılır. Öyleyse kurgusöküm kavramı yalnızca belirli bir kaygıya, metne içsel ötekilere saygı gösterme ve dolayısıyla metne sadık kalma kaygısına ve bu kaygıyla yürütülen bir okumaya işaret eder. Kurgusöküm, metne sadık kalmak, metnin dışına çıkmamak ve metnin kaynaklarını kendisine karşı kullanarak onun varsayılan tekilliğini rahatsız etmek amacı güttüğü ölçüde (ki bu amacını gerçekleştirmesi açıklanacak nedenlerden ötürü mümkün değildir) 'asalak bir okuma' olarak isimlendirilebilir (Critchley, 1999:23). Kurgusökümsel okumalar asalaktır zira aslında her bir metin kendi kendisini kurgusöker, her ne kadar onları bastırmak için logosentrik bir eğilime sahip olsa da, kendi ötekilerini ve çoğul olanaklarını ortaya serer. Dolayısıyla kurgusöküm 'yapan' kişi, bu anlamda gerçek bir edime girişmemekte fakat belirli bir hassasiyet yoluyla metinde zaten varolan bir şeye şahitlik etmekte ve okunması sırasında metnin nasıl kendi kendisini sürekli olarak yeniden yazdığını izlemektedir.

Bu durumda kurgusöküm ne Kantçı anlamda bir eleştiridir ne de bir yanlışlama veya yıkımdır. Kurgusöküm, metinleri aşma çabası değil, metinlerde zaten bulunan bir çoğulluğa

'salt anlamaya çalıştığı için değiştiren', 'sadece okuyarak yazmış da olan' bir edim olarak kurgulayarak dikilir.

dikkat kesilerek metin içinde ve metinler aracılığıyla önümüzde yeni yollar açmak çabasıdır. Kurgusöküm, asalak olması ve metinden ayrı olduğunda 'yaşamını idame ettirememesi' sebebiyle her bir örneğinde tekil ve biriciktir. Dahası, tekil bir biçimden ziyade bir hassasiyete işaret ettiğinden, kurgusökümün kendisi kurgusökülebilir/ kurgusökülmelidir. Bir diğer deyişle kurgusökümsel hassasiyete, bu hassasiyetin öteleyerek içerisinden çıktığı sosyo-kültürel ve tarihsel metne içsel başka olanakları vurgulamak üzere yaklaşılmalıdır.

Derrida'nın Husserl okumasında da, Saussure üzerinden yazının konumunu sorunsallaştırmasında da, yapısalcılık ile hesaplaşmasında da ve Avrupa kimliği üzerine *Öteki Hedef* de (Derrida, 2003a) yürüttüğü zihin cimnastiğinde de asalak bir okumadan, metnin kendisini yeniden yazımına şahitlik ederek metinde varolan ötekilerin açığa çıkmasına hassasiyet göstermekten başka bir şey yoktur. Husserl'ın fenomenolojisinde matematik nesnelerin bile varoluşlarını dilsel ifadelendirilmelerine, dolayısıyla tarihselliğe bağlayan Husserl'ın aslında kendisinin önermekte olduğu fenomenolojik indirgemenin olanaksızlığına ve logosentrik idealizminin ardına işaret ettiğini gösteren, dolayısıyla öteki Husserl'ı Husserl'a açmaya çalışan Derrida ile Avrupa'nın kapılarını göçmenlere ve Avrupa Birliği'nin kapılarını Türkiye'ye açmayı salık veren Derrida arasında bir fark yoktur. Her ikisinde de çeşitli olanaklar, Husserl'da ve Avrupa'da zaten bulunan fakat onları tekil bir biçimde adlandırabilmek adına sahnenin kenarına itilmiş olanaklar tekrar sahnenin ortasına çağırılmaktadır.

Biraz önce de değinildiği üzere, Derrida'nın bu anlatısında kurgusöküm kurgusökülebilir bir şey olarak kurulur. Anlatıda kurgusökülebilir olmayan tek şey, bu hassasiyeti motive eden ve bizi kurgusöküme teşvik eden itki, yani ötekine karşı olan sorumluluğumuz, ötekine yönelerek onu olduğu şekliyle tanıma gerekliliğidir. Bu gerekliliği Derrida, Levinasçı bir tavırla meta-etik gereklilik, etiğin, sorumluluğun ve siyasetin *se qua non*'u olarak görür. Her an ve hep yeniden kurgusökülebilir olan, dolayısıyla 'başarısız' olmaya sona ermemeye mahkum olan kurgu ökünü logosentrik bağlamdaki bu 'eksikliğine' rağmen politik ve adil yapan, kurgusökümü bir toplumsal eylem biçimi, eşzamanlı bir adalet ve demokrasi

yönelimi haline getiren de bu kurgusökölemez sorumluluktur. Kurgusökömün Levinasçı etik-politiğı bu noktada başlar, ve biter.

Rahatsız Edici Bir Okuma ve Rahatsız Etmenin Ahlakı

Tarih-dışı ve değışmez doğruların, ideallerin varlığını ve değeriğini öne sürerek bu ideallere ulaşmaya çabalayan logosentrik batı metafiziğı karşısında Derrida, daha önce değindiğim üzere bütün fenomenlerin tarihselliğini vurgulamıştır. O, bu tarihselliğı fenomenlerin dilsel alanda kurulmaları üzerinden temellendirmiş ve dil içerisinde kurulması sebebiyle, gerek toplumsal, gerek kültürel, gerekse bireysel olan bütün fenomenlerin birer metin özelliğı gösterdiğini, bütün bu fenomenal metinlerin tıpkı dilsel göstergeler gibi ilişkişel olarak kurulduğunu, (bu kurulma fark ve iz üzerinden işlediğinden, tarafları kuran şey aralarındaki fark ve birbirlerinde zaman/mekansal yokluklarıyla bıraktıkları izler olduğundan, ilişkiye giren tarafların ilişkinin kendisi sayesinde ortaya çıktığı bir ilişkidir burada söz konusu olan) dolayısıyla çok boyutlu, çok anlamlı ve her zaman bağlamsal olarak (hep belirli bir 'dil'e özgü 'gramer kuralları' uyarınca) varolduğunu belirtmiştir. Derrida'ya göre logosentrizm, bu metinlerin metinselliklerinin, yani çok anlamlılıklarının, yorum gerektirir olmalarının reddi, onların tek anlamlı, yorum gerektirmeyen halihazırda bir anlama, tek bir anlama sahip, bu anlamın kendilerinden çıkarılmasını bekleyen yapılar olarak kurulmasıdır. Söz, söyleyen ile söylenilen arasında dolayımşız, kendinden ve doğrudan bir anlam birliğine işaret ettiğı oranda, logosentrizm fenomenlerin birer söz olduğu iddiasıdır. Bu iddia her zaman olmasa dahi çoğı kez, bilgi almanın yalnızca bir dinlemek edimi olduğu dolayısıyla dinlemesini bilen, kulak veren, doğru yöntemi uygulayanın (ki bu yöntem bir kutsal kitabın, tann *kelamının* yorumlanış biçimi olabileceğı gibi, 'doğanın sesi'ne kulak vermeye çalışan bir bilimcilik de olabilir) tekil doğruya, ideal ve değışmez bilgiye ulaşabileceğı düşüncesini de beraberinde taşır. Derrida ise metinsellik nosyonunda ısrarcıdır. Ona göre fenomenal olan her şey bir ilk-yazıya dayanır ve metinseldir. Logosentrizm, metinsel olanı sözel biçimde

algılama çabasıyla yazarı koşulsuzca yüceltmekte, anlamı söylenende halihazırda bulunan ve tekil olarak bulunan bir şey olarak alıp yazan-yorumlayan ayrımını hiyerarşik bir biçimde kurmaktadır.

Derrida'nın yapmaya çalıştığı şey ele aldığı konuların metinselliklerinin altını çizmek, bu metinlerin kullandıkları kavramları nasıl dikotomik biçimde bir 'iz ve farklılık ekonomisi' üzerinden ve hiyerarşik tarzda belirginleştirdiklerine dikkat çekmek ve onlarda indirgenemez biçimde varolan çok anlamlılığı ve yorumlanma potansiyelini öne çıkarmaktır. Daha önce de değinildiği gibi, bu çabanın, yani kurgusökümün amacı ele alınan nesneyi yıkmak, yanlışlamak veya ortadan kaldırmak değildir. Metinsellik, Derrida'nın algısında bir yokluğa değil, aksine, üzerinde konuşulabilir ve algılanabilir olan biricik varlığa, insani-olan/insan-için-olan tek varoluş biçimine tekabül eder. Öyleyse kurgusökümün metinsellik vurgusu, vurgunun hedeflediği metni yıkmak yerine onu bizim önümüzde ve bir kez daha, yeniden kurar. Bu yeniden kuruluştaki kılavuzumuz, kurgusökülemez olandır, yani ahlaktır.

Ahlak konusunda Derrida'nın yaklaşımı güçlü bir Levinas'çı etki taşır. Emmanuel Levinas'ın etik konusundaki temel noktası, ahlaki alanı yaratan şeyin 'öteki'nin varlığı olduğu ve ancak benin ötekiyle karşılaştığı bir durumda etikten bahsedilebileceğidir. Levinasçı ahlak, benin ötekine yönelmesi ve ötekini tanıması üzerine kuruludur. Derrida da bu öğretinin temel noktalarında hemfikirdir. Ona göre de ahlak ancak öteki söz konusu olduğunda ve ötekine karşı olan sorumluluğumuz üzerinden ortaya çıkar. Ötekinin varlığı, ahlakın ve sorumluluğun hem yaratıcısı hem de sınırır. Ötekinin olmadığı yerde ahlaki alan da yoktur. Salt varlığı ile ahlaki alanı kuran öteki karşısında bizim ahlaki sorumluluğumuz ise ötekine yönelmek, ötekini kendi olduğu şekliyle, öteki olarak, kendi kalıplarımıza uydurmadan ve isimlendirmeden tanımaya çalışmaktır.

Derrida'nın yaklaşımının merkezinde işte bu meta-etik ve etik uyarınca geliştirilen bir 'ahlaki okuma' vardır. Bu okuma tarzı, logosentrik batı geleneğinde bastırılmaya çalışılan 'ötekilerin' ortaya konulması ve ele alınan metindeki ötekilere (ki

öteki aslında hiç bir zaman tekil değildir) misafirperverlik gösterilmesi üzerine kuruludur. Bu anlamda denebilir ki Derrida'nın baştan sona bütün entelektüel çabası bir ahlaki motivasyona sahiptir. Derrida, bir yandan metinlere içsel çoğul gösterge dizgelerinden [*modes of signification*] birisi tarafından bastırılmış olan öteki dizgeleri vurgulamaya çabalar-ken, öte yandan her bir metin okumasının metinlerarası olmak durumunda olduğunu, belirli bir bağlamda meşrulaştırılan bir okuma olduğunu vurgulayarak, hem metnin hem de okumanın anlamsal/yorumsal kapatılamazlığını, sınırsız çoğulluğunu, metinselliğini, iz ve fark ekonomisi üzerine kuruluşunu vurgular. Öyleyse bir ahlaki tavır olarak kurgusöküm, diğer başka şeylerin yanında, ele aldığı metinlere içsel ötekileri ortaya çıkarmaya yönelik *sonugelmez* bir girişimin adıdır. Yalnızca metinlere içsel yorumlama olanaklarının sınırsızlığı değildir kurgusökümü sonugelmez kılan. Aynı zamanda (ve yine anlamın kapatılamazlığı ve metinselliği sebebiyle) her bir kurgusökümün ve kurgusöküm kavramının kendisinin de kurgusökülebilir olması, bizzat bizi kurgusöküme teşvik eden ahlakın böyle bir kendine dönmeyi talep ederek eldeki kurgusökümsel çabaları hep yapısallıkla, vulgarlıkla, indirgemecilikle işaretlememizi zorunlu tutması kurgusökümü sonugelmez, eksik, yetersiz, başarısız ve tam da bu sıfatları nedeniye değerli kılar.

Psikolojiden dilbilime, felsefeden edebiyata, ele aldığını metin ne olursa olsun bu sonugelmez ve başarısızlığa mahkum okumanın temel özelliği rahatsız ediciliğidir. Her asalak gibi kurgusöküm de rahatsız eder. Zaten sonsuzluk fikrinin sınırlardan ve bu sınırlarla belirlenmiş bir biçimden yoksunluk anlamına gelmesi sebebiyle Antik Yunan'dan beri batı düşüncesinde olumsuzlandığı gözönüne alınırsa (bkz. Arslan, 2006), kendisini eksiklik, yetersizlik ve sonugelmezlikle nitelleyen ve tam da bu nitelikleri sebebiyle değerli olduğunu iddia eden bir sosyo-felsefi yaklaşım olarak kurgusökümün 'batı'da ve 'batılı' bir entelektüel tarafından kurgulanması (bkz. Derrida, 2003a:81) dahi entelektüel dünyaya yönelik bir rahatsız etme girişi midir? Öyleyse kurgusöküm bir anlamıyla da statükoyu rahatsız etmek, hem varlığıyla hem de teşvik ettiği hassasiyetlerle onu rahat ettirmemek demektir.

Kurgusöküm bu amacını metnin kendisini üzerine kurduğu dikotomilerin geçerliliğini sorgulayarak, bazen metnin kendi kendisine koyduğu kuralları nasıl çiğnediğini göstererek veya metne içsel bazı anlam kaymalarına dikkat çekerek ve bütün bunların tekil anlama sahip bir metin, yani bir söz yaratmaya dönük imkansız ve daha önemlisi, ötekini silmeyi amaçlaması sebebiyle gayri-ahlaki olan bir çabanın ürünü olduğunu ileri sürerek gerçekleştirir. Üstelik bu edimi, o statükonun karşısına bir alternatif koyan, dolayısıyla statükoyu ontolojik anlamda onayan, bu bakımdan da onun için mutlak anlamda rahatsız edici olamayacak bir biçimde yapmaz. Kurgusöküm, aslında hiç bir zaman bir statükonun tam anlamıyla varolmadığını, statüko veya merkez olduğunu iddia edenin hep bir öteki tarafından, kendi varlığında bastırmaya çalıştığı yokettiği bir başkası, ötekisi tarafından ziyaret edildiğini, kabuslarında onu gördüğünü, onun hayaletlerinin kendi üzerinde dolaştığını hatırlatır.

Statükonun ontolojik varlığını tehdit ederek rahatsız etmenin, tekçi ve statik 'merkezi okuma'nın aslında kendi içinde sınırsız bir çoğulluk ve önlenemez bir dinamizm taşıdığını ileri sürmenin yarattığı eleştirel olanaklar sınırsızdır. Örneğin Kantçı eleştiri kavramının kendisinden başlayan bu 'eleştiri', tekil ve statik bir statüko biçiminde kurulu olan 'ben/kişilik' algısının karşısına benliğin çoğulluğunu ve onun toplumsal ile psikanalitik süreçler üzerinden gelişen gayri-iradi yanlarını vurgulayarak çıkabilir pekala. Veya Derrida'nın *Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences*'da (1978b) yaptığı üzere, kültürel formların tabii olduğu meta-kültürel dizgeleri arayan yapısalcılığın karşısına her yapının sahip olmak durumunda olduğu 'merkez'in aslında bir ikame-merkez olduğu düşüncesiyle karşı çıkmak, böylelikle 'keşfedilen' merkezlerden başka merkezlerin ve başka yapıların olasılıklarına dikkat çekmek yapısökümsel hassasiyeti taşıyan bir okuma olarak görülebilir.

Bu noktada yazının başında ortaya koyduğumuz tespite geri dönersek, kendisini aydınlanmayla, aklın rehberliği ile, sistematik düşünme ve gerçeğe dürüstlük ile tanımlayan çevrelerin Derrida'ya ve onun özelinde post-yapısalcı düşünceye karşı olan tavırları, bu düşünceleri karikatürize ederek ve vulgar

bir biçimde reddetmeleri, üstelik bunu, ilgili metinlere büyük bir ikiyüzlülük ile yaklaşarak yapmaları ne şekilde ele alınabilir? Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan, bir metnin kendi standartlarına, aydınlık, bilim, akademi, gerçeklik v.b. kavramlar üzerine kurulu olan ve bahis konusu ettiğim değerlendirmeleri yapanlara bir saygınlık atfeden metnin kendi kurallarına karşı gelmektir. Metnin kendi içerisinde kendi kurallarını yıktığının, üstelik bunun hiç de istisnai sayılamayacak bir yaygınlıkta gözlemlenmekte olduğunun, kendi varlığını şu an olduğu haliyle, şu anki tekilliğiyle devam ettirmek adına böyle bir çelişkiye düştüğünün tespitini yapmak, yani entelektüel metnin bir kriz, bir çifte reddediş içerisinde olduğunu söylemek, aslında en başından metin içerisinde böyle bir tekilliğin olmadığını ve söz konusu metne içsel çoğulluğun metafizik bir şiddet yoluyla bastırılmakta olduğunun gösterilmesi anlamına geliyorsa, bu durumda yazının en başında kurgulanan anlatı da bu fikirler üzerinden egemen düşünüş biçiminin nasıl kendi kendisini kurgusöküme uğrattığına, kurgusöküm asalağının nasıl egemen düşünüşün damarlarında gezindiğine şahitlik edilmesinden başka bir şey değildir. Peki, şahit olduğumuz bu kurgusöküm ve egemen düşünüş biçiminin bastırmaya çabaladığı 'öteki' düşünüş biçimleri bize ne gibi alternatifleri, özellikle de ahlaki ve politik anlamda ulus-devletten ve liberal küresellikten uzak ne gibi farklı olasılıklara, nasıl bir yarına işaret etmektedir? Bu sorunun yanıtı için yazının son bölümünde, bahsi geçen entelektüel kriz konusunda yola çıkarak yapılan bir zihin cimnaslığına dair notlar sergilenecektir.

Son Yerine Krize Dönüş: Kurgusöküm Oku(ya)mamaları, Krizsizlik Arzusu, Ahlaksız Bir Ahlak ve Öznelik Durumu

Daha önce de değinmiş olduğumuz bir riportajında Derrida, 11 Eylül örneğinde konuşurken, isimlendirme fenomenine ve dilsel alana odaklanmanın tam da "dil *ötesinde* tam olarak neyin sürüp gittiğini" anlamak için gerekli olduğunu belirtir (Derrida & Borradori, 2006:39). Ne var ki Derrida'nın bu ve buna benzer pek çok açıklamalarına karşın pek çok akademisyen ve düşünür özelde Derrida'nın genelde

ise bütün 'post-yapısalcı' düşünürlerin bireysel varoluşu dilsel alana indirgediklerinden ve bir çeşit idealizmin içerisine düştüklerinden kuşku duymazlar (bkz. Kızılçelik, 2002:200-201). Bu kendinden emin hal basit bir hatadan veya yanlış anlamadan ziyade kategorik bir dirence, ana akım düşünür ve akademisyenlerde kurgusöküm fikrine ve benzeri çıkışlara karşı gösterilen ve bu kişilerin kendi bilgi üretim normları ve pratiklerine karşı çıkmak pahasına gösterdikleri bir tepkiye işaret eder. Daha önce de belirttiğim üzere bu tepki ancak hedef alınan düşüncelerin sistematik bir yanlış okuması üzerinden, tepkiyi verenlerin toplumsal statülerini sağlayan bilgi üretim normlarının yok farzedilmesi sayesinde gerçekleşebilecek bir okuma üzerinden kurulabildiğinden, burada söz konusu olan basit bir yanlış anlamadan daha ciddi bir durumdur. Yapısöküm ile karşılaştığında, klasik ve aydınlatmacı düşünürlerin, stratejist aydınların ve bir bütün olarak entelijansiyanın kendilerini üzerine kurdukları söylemin krizsel varoluşu açık seçik ortaya çıkmaktadır.

Bu söylem, yani entelektüelitenin egemen metni, logosentrik bir kurgu olarak, kendisini söz ile eş görmekte, kendi söyleminin nesnenin özü ile doğrudan bir ilişki içerisine girecek onda bulunan bilgiye ulaştığını ileri sürmektedir. Bu iddia uyarınca söz konusu çevrelerin bilgi iddiaları kesin, tartışmasız ve tektir. Metinsel değil sözel olan, tek ve doğrudan olan ve kendinde doğru olan bu bilgi, yalnızca nesnelerin bilgisini değil, nesnelerin bilgisine ulaşmayı sağlayan yöntemin bilgisini de, yani entelektüelitenin egemen metninin bilgisini de kapsamaktadır. Daha sade bir ifadeyle 'modern' düşünürlerin logosentrik bilgi iddiaları, her şeyden önce kendi metodolojilerini, kendi üretim tekniklerini ve statülerini devşirdikleri metin hakkındadır. Buna göre modern dünyanın düşünme ve bilgi üretme yöntemleri, kendinde ve kesin doğru olan, tarihdışı bir mutlak varlık durumunda bulunan ve sadece mantığın çelişkisiz kurallarına tabi olduğu için kendisi de çelişkisiz olan yöntemlerdir. Öyleyse modern dünyada üretilen bilgilerin içerisinde çıktığı metnin kendisi de logosentriktir; kendi kendisinin mutlaklığını, doğrudanlığını, tarih-dışılığını ve çelişkisiz, saf varoluşunu öngörür. Bu çelişkisiz ve tarih-dışı bilgi üretim metni içerisinde kurgusökümün çelişkiyi, anlamsal kayganlığı,

çok yönlülüğü ve ahlakı kendisinde değil 'öteki'nde bulan dolaylılığı vurgulayan yapısı doğaldır ki bir değersizliğe ve yanlışlığa işaret edecektir. Zira bilginin kesin olduğu ve kesin olanın bilgi olduğu bir metinde kesinsizlik ancak cehalete işaret edebilir. Fakat bu noktada önemli bir açmaz karşımıza çıkar: kurgusökümü cehaletle ilişkilendirmek, egemen metnin logosentrik doğasının gereği olarak bir zorunluluk biçiminde ortaya çıktığı kadar, böyle bir ilişkilendirmenin yapılması da ancak logosentrik bilgi üretim normlarına sadık kalamayacak bir logosentrizmin okuması ile mümkündür. İşte kriz tam burada kendisini gösterir; logosentrik metin, kurgusöküm karşısında kendi tutarlılığını sürdürebilmek için yine kendi normlarını yok saymak durumundadır. Çünkü kurgusöküm, bir batılı tarafından, logosentrizmin batılı ve logosentrik bir eleştirisi olarak yazılmıştır:

'Yapısöküm' [kurgusöküm] dediğim şey, Avrupalı bir şeye karşı yapıldığında bile Avrupalıdır, Avrupa'nın bir ürünü, Avrupa'nın kendisiyle olan ilişkisi üzerinden yaşadığı radikal bir başkalık deneyimidir (Derrida, 2006:184).

Dolayısıyla kurgusöküm logosentrik bir logosentrizmin sonsallaştırması olduğu oranda,¹³ logosentrik bilgi üretim biçimleri de kendi sürekliliklerini ve kendi kendilerini reddetmekte, kendi normlarını çiğnemekte ve kendi oldukları gibi kalmaya ancak kendileri olmayarak edebilmektedirler. İşte Derrida için oluşun tek olası yolu olan bu kendi kendisini red hali, tutarlılık ve açık seçikliği arayan logosentrik bilgi üretim sistemi için bir kriz halinden başka bir şey değildir.

¹³ Elbette kurgusökümün batılı ve logosentrik olduğunu söylemek, onun ahlaki gerekçelerle ötekine yer açma çabasını görmezden gelmeyi veya kurgusökümü logosentrizmin başka örnekleriyle eş tutmayı gerektirmez. Kurgusöküm, her bir örneğinde farklılaşmaya ve bir asalak gibi yöneldiği metnin içinde kaybolmaya, bir hassasiyet olarak yokolup gitmeye çalışsa da, sonuçta bunu mükemmel bir biçimde başaramayacak, yapısallaşmaya meyledecek ve ortaya bir kurgusöküm metni çıkacaktır. Ancak kendi içindeki bu logosentrik eğilimin de farkında olan, kendi kendisini kurgusökülebilir olarak tanımlayan kurgusökümün diğer logosentrizmlerden farkı, logosentrizmini sürekli erteleme çabası içerisinde olmasıdır. Dolayısıyla kurgusökümün logosentrik olduğunu söylemek, isabetli fakat eksik bir tespittir.

Gelinen noktayı daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, bu krizin temelinde, söz konusu düşünme tarzının yani logosentrik bilgi üretme metninin kendi varlığını ve meşruiyetini kendi varoluş koşullarının reddinde bulması ve Derrida'nın anlatısı karşısında kendisini çelişikliği sayesinde üretebilmesi, ve fakat aynı zamanda, kendisi olarak kalabilmek için çelişiksizlikte ısrar etmesi vardır.¹⁴ Derrida metinleriyle veya bir bütün olarak postyapısalcı itirazla karşılaşıldığında literatürde bu derece bir direncin oluşmasının sebebi, bu itirazların ve metinlerin, güncel entelektüel alanın kendi imkansızlığı üzerine kurulu olduğu fikrini savunuyor ve üstelik bunu logosentrik normalara 'sadık' kalarak, yani batılı kalarak savunuyor olmasıdır. Buna gösterilen tepki ise, bir yandan Derrida'nın fikirlerinin bir onaması, yani logosentrik metnin kendi imkansızlığı üzerine kurulu oluşunun, kendi kendisini yanlışlayarak, kendi sınırlarını ihlal ederek ve kendini reddederek varolabildiğinin bir göstergesi iken, öte yandan yine aynı tepkiler, bu kendini reddederek varolma halinin bir devamı halinde, yine aynı metnin kendi kendisini reddetmesini de reddettiğini, dolayısıyla bir çifte reddediş içerisinde olduğunu gösterir. Krizi yaratan da aslında bu çifte reddediş durumudur işte. Egemen logosentrik bağlam, bir yandan kendi reddi üzerine kurulu olduğunu reddederek çelişkisizlik ve düzenlilik vurgusu yapmakta, öte yandan, Derrida'nın metinleri benzeri metinlerle karşılaştığında, bu metinleri kendi normlarına aykırı bir basitlikte okuyarak, kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir.

Peki bu kriz karşısında nasıl bir tutum takınılabilir? İlk akla gelen ve 'doğal' olarak nitelenebilecek tavır bu krizi çözmeye yönelmektir. Madem ki kendi kendisini reddederek varolmak her metnin tek varoluş imkanıdır, öyleyse krizi yaratan aslında bu ilk red değil, ancak reddin reddi anlamındaki ikinci reddediştir. Yani krizi yaratan şey aslında Derrida'yla karşılaşan logosentrik bilgi üretim metninin kendi normlarını reddetmek durumunda kalması değil, fakat kendi varoluşunun

¹⁴ Konumuz Derrida olduğu için bu örnek üzerinden gidiyorsam da, söz konusu olan elbette tek bir düşünürün metinleriyle karşılaşılmasından daha kapsamlı bir olaydır.

zorunlu olarak çelişkili olduğunu reddedişi, yani çifte reddin ikinci basamağıdır. Krizi yaratan bu ikinci red ise, yani metnin imkansızlığının reddi ise, bu durumda bu ikinci reddedişten vazgeçilerek krizden kurtulunabilir ve kendisiyle barışık, kendi kendisiyle saf ve mükemmel bir farkındalık ilişkisi içerisinde olan bir egemen söylem kurulabilir. Ne var ki bu düz mantık bir çıkmaz yoldur ve daha en baştan geçersizdir. Zira isterse ikinci reddi kurtulmayı ve metnin 'çelişik' doğasına açılmayı öngörsün, bu 'çözüm' mantığı aslında bizzat krizi yaratan ve ikinci bir reddi zorunlu kılan etmendir. Söz konusu krizi çözme yönünde gösterilecek bir irade, krizsizliği ve gerçeğin saf-aracısız deneyimini hedefleyeceği için logosentrik bir refleks olacaktır ve bugünün krizinin altında yatan şey de bu logosentrizmdir. Bu nokta şu şekilde de ifade edilebilir: Çelişkisizlik, halihazırdalık, mükemmeliyet ve ideallik arayışı içindeki bir felsefi tavrın, kendi varoluşundaki çelişkiler karşısında takınacağı tavır ne olabilir? Kuşkusuz ilkin bu çelişikliği reddedecek, ve fakat bu durumda da kendi kendisini olduğu gibi tanıma fırsatını ıskalamış olacağından kendisini bir krizin içerisinde bulacaktır. Ardından ikinci adımda, eğer ki bu krizi de topyekün reddetmeyecek ise, bu kez krizi çözmeye, krizsizliğe ve kendi kendisini gerçek doğası içerisinde tanıyarak yabancılaşmasından kurtulmaya yönelecektir. Bu durumda kriz ve kriz çözme arzusu denklemin iki farklı ögesine işaret etmekte, farklılıklarından ziyade bir birliği ve bir devamlılığı temsil etmektedirler. Krizi çözme arzusu saflığa, kendinde verililiğe ve krizsizliğe yönelen ve krizleri yapısal, durumsal ve geçici olarak niteleyen logosentrik düşüncenin bir ürünü ise, krizi çözme çabası en başta krizi yaratan şeydir.

Öyleyse elimizde, sonucunda ortaya çıkacak bir arzunun, yani krizi çözme arzusunun krizin nedeni olduğu, krizden önce geldiği bir 'hayali-kriz' vardır. Ancak kendisinin yok edilmesine dönük arzu kendisini öncelediğinde ortaya çıkabilen bu 'hayali-kriz', söz konusu arzu, yani öncül arzu üzerinden gerçeklik kazanır.¹⁵ Bu arzu, metafizik bir şiddet olarak sınır belirlemeye, dışlamaya, doldurmaya ve boşluklardan kurtul-

¹⁵ Burada kronolojik değil fenomenolojik bir öncüllükten bahsediyoruz.

maya çalışmak yoluyla hem deneyimlenen gerçeği hem de krizi yaratır. İşte bu son nokta sebebiyle, yani deneyimin temelinde bir kriz çözme, kategorize etme, düzen ve yapı kurma arzusu olması sebebiyle arzuyu yok etmek sonuçta deneyimin temelindeki noktayı yok etmek anlamına gelecektir ve bu yüzden de, tıpkı krizi çözme arzusunun krizi yaratan şey olması gibi, o arzudan vazgeçmek de krizi ortadan kaldırmayacaktır. Bilakis kriz kendi varoluş koşullarının reddinden kaynaklanan bir ontolojik buhran olduğu ölçüde, arzudan tümüyle vazgeçen özne de kendisini böyle bir buhranın içerisinde bulacaktır. Öyleyse logosentrizmin topyekün reddedilmesi, batıdan tamamen çıkılarak sadece ötekinde, doğuda ikamet edilmesi ve bütünsellik/yapısallık arzusundan mutlak olarak çıkılması bu anlamda mümkün değildir.

Ancak bu imkansızlık, içerisinde önemli bir düşünsel manevra alanı da barındırmaktadır. Şöyle ki kendisinden vazgeçilemeyecek olan bütünsellik/yapısallık eğiliminin çağrıştırdığı 'bütün' kavramı, ancak ötekinin sınırlandığı bir metafizik şiddet olarak, ötekinin ve kendi içindeki çoğulluğun sorunsallaştırıldığı bir homojenlik arzusu olarak ortaya çıkabileceğinden, ve dahası varolan bütünlerin de aslında hep metinsel, hep eksik-bütünler olmaları, *supplement* mantığına (ve ekonomisine) tabi olmaları sebebiyle, hep öteki ile ilişkiseldir ve alteriteyi öngörür. İşte ötekine doğru olan bu yöneliş, alterite, kendisinden mutlak olarak kaçınmanın mümkün olmadığı logosentrik bağlamı ahlaki olana/alana ilişkilendiren, metafizik şiddetin ancak ahlaki alan içerisinde kurulabileceğini anlatarak, ne kadar çelişkili görünürse görünsün bir 'ahlaki bir şiddet' olasılığının en azından imgesel olarak varolabileceğini gösteren noktadır. Burada, yani metafizik şiddetin de içerisinde kurulduğu öteki ile ilişkisellik alanında, metafizik şiddeti doğuran ve bir homojenlik, sınırlılık, belirlilik ve açık-seçiklik arzusu olarak beliren logosentrizm, 'saf bir ötekine yöneliş' anlamındaki ahlaki-psikanalitik arzu ile karşılaşır. Bu ikinci arzu etiğin başlamasının ve logosentrizmin meta-etik alan içerisinde kurularak ahlaka tabi kılınmasının sağlayıcısıdır. Zira Levinas'ın da dediği üzere, öteki metafiziğin ufkunda belirmediğinde içerisinde olduğumuz alan ahlaki alandır artık. Bu ahlaki alanda, sınırlama ve kendini tanıma arzusuyla girilen bu

alandaki öteki ile misafirperverlik ilkesi çerçevesinde kurulacak bir ilişki, metinleri yapı sökerek ve farklı bağlamlara oturtturarak onların çoğulluklarına, onlara içsel ötekilere işaret edecek ve bu ötekiler üzerinden 'kendi'ne bakmayı ve 'kendi'ni tanımayı da sağlayacaktır.

Burada logosentrizmin ahlaki bir eleştirisi ve onun ötekiye açılarak çoğullukla karşılaştırılması suretiyle 'terbiye edilmesidir' yapılan. Fakat bu terbiye etme logosentrizmin terkedilmesi anlamına gelmez.¹⁶ Böyle bir terkediş mümkün değildir. Logosentrizm bir öteki ile ilişki üzerinden sınırların netleştirilmesini ve *supplement* ile (tali olan ile) özsel olanın ayrılmasını öngördüğü oranda (ve bu bakımdan meta-etik alanda kurulduğu ve meta-etik konusu olarak ahlaka tabi olduğu oranda) ötekinin olduğu alan olarak etik alan da logosentrizme tabidir ve logosentrizm içerisinde, 'ben-öteki' kavram dikotomisi üzerinden kurulabilir ancak. Bir başka deyişle metafizik şiddetten arınmanın imkansızlığı nedeniyle ahlaki ilişkinin (öteki ile ilişkinin) her zaman logosentrik olacağı noktası bir yana, tam da ötekini *olduğu gibi, özsel haliyle, kendi apaçıklığıyla* kabul etmeye yöneldiği oranda, söz konusu olan bir logosentrik ahlaktır. Dolayısıyla ahlaki alan ötekinin ufukta belirmesiyle ve öteki ile ilişkinin başlamasıyla söz konusu oluyorsa, bu ahlaki alan kuruluşundan itibaren, yani 'ben'den ayrı bir ötekini varsaydığı ve onun özüne yönelişi hedeflediği andan itibaren logosentriktir, metafizik bir şiddet içerir ve dolayısıyla ahlaksızdır. Bir diğer deyişle ahlaki alan da kendi imkansızlığı, kendi kendisinin reddi üzerine kurulu bir alandır. Bu imkansızlığın bir krize yol açmaması için krizsizliği bir amaç olarak gören ve etik olana/alana ontolojik bir öncelikle bağlanan logosentrizmin, etik bu kendi kendini reddedişini, kendi imkansızlığı üzerine kurulu oluşunu reddederek onu bir kriz haline sokmasının ve kendisini olduğu gibi kabul etmeyeceği, ahlak ile ahlaki bir ilişkiye girmeyeceği, ahlaki tanımlayarak onu bir imkansızlık haline getireceği bir durumdan kaçınmak, ancak öteki ile her karşılaşmada, ötekine

¹⁶ Aslında tam da bu terkediş mümkün olmadığı için kurgusökmüsel okumayı tanımlarken son derece tektipleştirici, tekdilli ve şiddet içeren edimleri çağrıştıran bir fiili, 'terbiye etme' fiilini tercih ettim.

yönelik her misafirperverlikte, her ahlaki davranışta, ötekiden bir yanın açıkta kaldığının, unutulduğunun, dolayısıyla hep bir ahlaksızlığın mevcut olduğunun kabulü ile, dolayısıyla ahlakın ve adaletin ertelenmesi ile mümkün olur. Ahlakın kendi imkansızlığına rağmen deneyimlenmesi, bu imkansızlık üzerinden ahlaki olana ve adaletle dair kararın ertelenmesi, ötekine yönelişin sonsuzca devamının hedeflenmesi ve ahlaksızlığın ahlaki arayış ile birlikte bir süreklilik olarak algılanmasıyla olur ancak. Ahlakın imkanı ancak onun imkansızlığı üzerine kurulabilir. Ve mutlak ahlakın halihazırdalığının sağlanması için çalışılması ve ahlaki deneyimin sistematikleşmesinin, kurumsallaşmasının ve süreklileşmesinin hedeflenmesi, ahlaki alanın kapatılmasından, ahlaki olanın tamamen terk edilmesinden ve yeni bir imkan ortaya çıkaramayacak şekilde imkansızlaştırılmasının hedeflenmesinden başka bir şey değildir. Buna karşılık yapılması gereken, yalnızca ahlaki arayışın, hiç durmayacak bir arayış olarak ahlaki arayışın 'ahlaki arayış' olarak nitelenmesidir.

Derrida'nın adalet anlayışının hep bir eksik-adalet anlayışı olması, adaleti hep kararın ve kurumsallaşmanın ötesinde, 'gelecek-olan'da bulması, sorumluluğun temeline karar verilemezliği koyması hep bu ahlaki kavrayışın bir gereğidir. Burada yazı boyunca değinilen kriz olgusuna dair Derrida'nın özgün bakışı kendisini gösterir. Logosent-rizm'den kurtulmayarak hep batılı kalsa da ve krizi çözme arzusundan kaçınamayacak olsa da, kurgusökümün logo-sentrizmi, hep ertelenmeye çalışılan bir logosentrizm olduğu oranda, kriz olgusunu da bir dönemsellik, geçicilikle ilişkilendirmeyen ve ona tek olası varoluş durumu olarak bakma çabasıdır. Bir başka deyişle kurgusökümsel çaba, krizsellik ve krizsellik yaratan şey olarak krizi çözme arzusunu bir varoluş durumu olarak kabul etme ve bu dinamik durum içerisinde sürekli devinerek çoğul anlamsal, ahlaki ve politik olanakların altını çizme çabasıdır. Öyleyse kurgusökümün düşünürlere yüklediği sorumluluk, yazının başından beri anılan entelektüel, siyasal ve ekonomik krizlere çözüm bulmak değil, bu krizler üzerinden yeni olanaklara yönelmektir. Bu araştırmanın önemli bir kısmı da kuşkusuz siyasal olanaklara ilişkin olacaktır. Öyleyse bu çalışmayı bitirmeden, kısaca kurgu-

sökümün siyasal alandaki yansımalarına da değinilmesi gerekmektedir.

Kararın değil fakat nihai kararın ertelenmesi anlamındaki karar-verilemezlik ile gelecek-olan üzerine ve ötekine yönelik arzunun kendi logosentrizmini (yani bizzat kendisini) erteleyerek aşma çabası üzerine kurulu ahlak, Derrida'nın siyasal yaklaşımının da temelini oluşturur. Etikten temellenen bu siyasal yaklaşımın merkezinde bir gelecek-olan-demokrasi fikri bulunmaktadır. Bu siyasal biçim, öteki üzerinden bireyin kendisini ve ötekini tanımlanmasına dair logosentrik arzuyu erteleyen, dolayısıyla metafizik şiddetten siyasal misafirperverlik üreten, "bireyin kendisini kuran bağlamı, kendi olmayan ama kendini kuran ötekini tanıması ve o bağlam üzerinde etki sahibi olması" anlamındaki bir özgürlük fikrini temel alan ve bu özgürlüğün ancak ötekine yönelik süreklileştirildiğinde, siyasal tartışmalar çok boyutlandırıldığında, egemen anlamlandırma biçimlerinin ve hakim yorumlama tarzlarının bastırdıkları alternatifler (ötekiler) ortaya çıkarıldığında, siyasal sistemin bizzat kendisi bütün boyutlarıyla ve kesintisiz biçimde tartışma konusu haline getirildiğinde ve bu iş süreklileştirildiğinde gerçekleşebileceğini kabul eden ve asla tam olarak şimdi ve burada gerçekleşemeyecek, hep gelecekte gerçekleşecek bir siyasal biçime işaret eder. Bu biçim, sınırların ve sınırlılıkların sorgulandığı, özgürlük alanlarının genişletilmesine çalışılan, gerek ekonomik gerek sosyal düzenliliklere dair hakim anlatı biçimlerinin alternatiflerinin ve ötekilerinin sürekli tartışıldığı ve kararın aciliyetinden ötürü bu tartışmaların sürekli eylemde yansımaları olarak eylemden beslendiği katılımcı bir eksik-demokrasi tarzıdır. Bu eksik-demokraside ne uluslar, ne sınıflar, ne cemaatler, ne de bireyler sistemin en küçük birimleridir. Çoğulculuk, sorunsallaştırma, ötekisiyle karşılaştırma ve çoğullaştırma 'kendi'nden, 'birey' kavramından ve bireylerin içlerinden başlar. Siyasal tartışma ne liberal bir 'bireyler tartışması'dır ne de anti-liberal bir 'bireyliğin tartışılması'dır. O, daha en baştan, öznelerin kendilerini tartışmasıdır, birey-toplum ayrımının tartışılmasıdır. Ve bu tartışmanın hiç gelmeyecek olan sonu yine başladığı yerde, özne-

lik durumunun kendisinde, kendi tartışılabilirliğinde gömüldür.¹⁷

Kaynakça

- ARSLAN, Ahmet, (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Filozofları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BAŞBUĞ, İlker, (24.09.2007), *Kara Harp Okulu 2007-2008 Dönemi Açılış Konuşması*, 23.03.2008 tarihinde T.S.K. Kara Kuvvetleri Komutanlığı Web Sayfası:
http://www.kkk.tsk.mil.tr/BasinHalklaIliskiler/KonusmaMesajlar/Konusma/KKK_KHO_Konusma_Metni.doc adresinden alınmıştır.
- CRITCHLEY, Simon, (1999), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DERRIDA, Jacques, (1976), *Of Grammatology*. (G. C. Spivak, Çev.) Baltimore: The John Hopkins University Press.
- DERRIDA, Jacques, (1978a), *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, (J. P. Leavey Jr., Çev.) Sussex: Harvester Press.
- DERRIDA, Jacques, (1978b), Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. In J. Derrida, *Writing and Difference* (A. Bass, Çev.), London: Routledge.
- DERRIDA, Jacques, (1985), Letter to a Japanese Friend, *Derrida and Difference* (Wood & Bernasconi, Ed), Warwick: Parousia Press.
- DERRIDA, Jacques, (2003a), *Öteki Hedef (Başka Baş)* (M. Başaran, Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- DERRIDA, Jacques (2003b), *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, (M. Hobson, Çev.), London: The University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques & Borradori, Giovanna, (2006), Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar, *Cogito* (47-48), 37-60.
- DERRIDA, Jacques, (2006), "Kendime Karşı Savaşayım", *Cogito* (47-48), 174-185.
- DERRIDA, Jacques (2007), *Marx'ın Hayaletleri - Borç Durumu,, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal* (A. Tümertekin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HAACK, Susan, (2004), Fallibilism, Objectivity, and the New Cynicism, *Episteme* (1), 35-48.
- HUSSERL, Edmund, (1997), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (H. Tepe, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

¹⁷ Özenli okuması ve yorumları sayesinde metnin daha anlaşılır kılınmasını sağlayan Harun Kaygan'a teşekkür ediyorum.

- KIZILÇELİK, Sezgin, (2002), *Sefaletin Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- LUCY, Niall, (2004), *A Derrida Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.
- NAAS, Michael, (2006), "Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu, *Cogito* (47-48), 236-250.
- NALBANTOĞLU, H. Ünal, (2005), "Derrida'nın 'Kurgusöküm'ü: 'Özne'siz Bir Söyleme Doğru", *Toplum ve Bilim* 102.
- SMITH, James K. A., (2005), *Jacques Derrida: Live Theory*, London: Continuum.
- YILMAZ, Sait, (13.08.2007), "Dünyaya Biçilen Kaos Elbisesi", *Cumhuriyet Gazetesi Strateji Eki* .

“BİR YILDIZ KAYIYOR!”: SLAVOJ ŽIZEK’İN TÜRKİYE KÜLTÜR SAHNESİNDEKİ YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

*Osman Şişman**

Yapmadığınız bir şeyi yapmış olabileceğiniz fikri, onu ger-
çekten yapmaktan daha fazla haz verir.

Zizek

Giriş

Douglas Adams’ın *Ruhun Uzun Karanlık Çay Saati* adlı romanının bir bölümünde kahramanlardan biri, özel bir psikiyatri kliniğinin koğuşlarını kliniğin yöneticisi Dr. Standish eşliğinde dolaşırken, bir önceki günün borsa kapanış fiyatlarını ezbere mırıldanan küçük bir kızla karşılaşır. Kahramanın şaşkınlığı, Dr. Standish’in bu durumu olağan bir başarı olarak nitelendirmesiyle ikiye katlanır. Standish’in açıklaması pozitif bilimin epistemolojik yöntemine yaslanır görünmektedir: “Yani, bir bilim adamı olarak, kullandığı bilgi gizli olmadığı için, bunu normal kanallar yoluyla sağladığını düşünmek zorundayım. Bu durumda doğaüstü veya normalüstü bir boyut yaratmaya gerek yok. Occam’ın usturası. Varlıkları gereksiz yere çoğaltmamalıyız.” Neyse ki bir kaç sayfa sonra, Standish, kendini tavuk sanan Henri Amca’ya ilişkin fıkrayı duyunca (“Henri amca için çok endişeliyiz. Kendini tavuk sanıyor,” / “Öyleyse, niçin onu bir doktora göstermiyorsunuz?” / “Yapardık, ama yumurtalara ihtiyacımız var.”) son zamanlarda çok alıştığımız bir yönetime yaklaşarak daha tanıdık bir

* Anadolu Üniversitesi Endüstriyel Tasarım Bölümü

entellektüel kimliğe bürünür: “Yumurtalara ihtiyacımız var. YUMURTALARA ihtiyacımız var. Yumurtalara İHTİYACIMIZ VAR. ‘Onu doktora göstermiyoruz, çünkü YUMURTALARA İHTİYACIMIZ VAR.’ Beşeri durumun temel paradokslarını ve onları açıklayan adaptasyon rasyonelleri üretimindeki yorulmaz hünerimizi ifade eden şaşırtıcı bir sezgi.. Aman Tanrım.”

Psikanalizin, özellikle de Lacancı psikanalizin toplumsal alanın yorumlanmasında kullanımı, kariyerinin başından bu yana çeşitli biçimlerde eleştiri yağmuruna tutuldu. Kendi alanında dahi epistemolojik meşruiyet tartışmaları süredursun, psikanaliz, bireysel ve patolojik alanı aşalı çok oldu ve bugün toplumsal ve ideolojik alana dair kuram üretimindeki önemini muhafaza ediyor. Onlarca yıldır sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların yüklüce kısmının, (kültürel çalışmalar, feminist kuram, karşılaştırmalı edebiyat, sanat eleştirisi) neredeyse ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan psikanalizin özgün bir uygulayıcısı da, bir yönüyle Standish’in fıkra marifetiyle aydınlanmış halini andıran Sloven filozof Slavoj Zizek’tir.

Bu makalenin amacı, Alman idealist felsefesi, Marksist ekonomi-politik, Lacancı psikanaliz gibi kuramlardan devşirdiği kavramları popüler kültür ürünlerinin ve politik söylemlerin çözümlemesinde yetkinlikle kullanan, tam da bundan ötürü çok sevilen ve çok eleştirilen Zizek’in Türkiye’deki algılanışını; Zizek’in tanınma ve sunulma biçimlerini, kuramının uygulandığı alanları, eleştirildiği yönleri, çoğunlukla Türkçeye çevrilmiş metinler ve Türkiye’de yazılıp yayınlanmış olanlar üzerinden izlemektir. Dolayısıyla çalışma, sanılabileceği gibi *Zizek ve kuramı hakkında* olmaktan ziyade, kendisinininkiler de dahil olmak üzere *Zizek ve kuramı hakkındaki fikirler hakkındadır*.

Eğlenceli Felsefe Yıldızı Zizek: Magazin Seyir, Popüler Düşünce

Zizek’in düşünceleri ve bu düşüncelerin içerimleri hakkındaki fikirler, çalışmanın sonraki bölümlerinde değinileceği üzere muhtelif. Ne var ki, hem Zizek taraftarlarının hem de onu sert biçimde eleştirenlerin uzlaştığı bir nokta, Zizek’in

kültür sahnesinde son yılların en ilginç popüler figürlerinden biri olduğu.

80'lerin sonlarından itibaren Lyublyana Okulu olarak adlandırılan çevrenin kurucularından biri olarak özgün bir Lacancı kültür ve siyaset eleştirisi çizgisi oturtan Zizek'in metinleri ve kitapları 2000'lerin başında Türkçe'ye çevrildiğinde büyük bir heyecanla karşılandı. Zizek'e başka ülkelerde gösterilen ilgi de çok farklı sayılmazdı. Yorumcuları Zizek'in önemini 1970 ve 1980'lerdeki Foucault ile kıyaslamakta; ama Zizek'i okumanın çok daha zevkli olduğunu teslim etmekte, hatta bu okuma deneyimini 'eğlence' benzetmeleriyle betimlemektedirler. Sarah Kay'a göre:

Zizek'i okumak, anekdotlar, Kant, popüler sinema, bilim, din, Marx, opera, açık saçık fıkralar, güncel olaylar, modern sanat, Derrida, politikçe doğruluk, kanonik edebiyat, sibermekan vb. arasında, Hegeci diyalektiğin ve Lacancı teorinin virajlarında sarsıntılarla dolu, heyecan verici bir *roller-coaster* turuna çıkmaya benzer (Kay, 2006: 13).

Zizek'in, onu eleştirenlerce de "[t]utkulu, heyecan verici, tuhaf, bozguncu, tüketici, disiplinlerarası ve paradigmaları sallayıcı türden" bulunan çalışmaları (Robinson ve Tormey, 2005: 62) , "ışıltili bir içerik ve üslup canlılığı sergilemesi[nden]" ötürü ilginç ve eğlenceli bulunuyor (Özkan, 2007: 54). Kasım 2007'de İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde verdiği konferansı izleyenler tarafından felsefe, politika ve psikanaliz konularında kabul edilmiş kavramlarla oynamasından ötürü "ufuk açıcı" olarak nitelendirilen "kültürel incelemelerin Elvis'i" Zizek'in, kendi konumuyla sürekli dalga geçerek ve "derin konuları anlaşılabilir kılarak" akademisyenlerle dinleyiciler arasındaki bilgi birikimi farkından doğan sembolik şiddeti en aza indirerek iletişim kurması onu hayli popüler bir konuşmacı haline getiriyor (Yürür, 2007; Zaman Gazetesi, 2007).

Okuması ve dinlemesi eğlenceli bulunan filozofun bu denli popülerleşmesi, bir yandan da ele aldığı konuların ve örneklerin çoğunlukla popüler kültür alanından seçilmesine bağlanabilir. Akla sonradan gelen bir şeymiş gibi ele aldığı politikaya dair söylediklerinin çoğunun laf arasında, bir film ya da bir

roman gibi konuların çözümlenmesi arasında geçmesinden ötürü kimilerince eleştirilen Zizek (Robinson ve Tormey, 2005: 66), kimilerince tam da bu niteliğinden ötürü saygı görür. Bu alanları birbirinden kopuk algılamının karşısında olan Zizek söyleşilerinde şunları belirtir:

Burada popüler kültürün, diğer yanda siyasetin tarafında oynayabilirim; ama kesinlikle inandığım bir şey de bu ikisinin bağdaşmış olduğudur. Eski Yugoslavya'da, popüler kültüre, özellikle de *underground* kültüre göndermeler oldukça kesin ve iddia ediyorum, son derece ilerici bir siyasal gücüllüğe sahip. Bunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Yaklaşık bir yıl önce, 'Tanrım, ülkeniz alevler içinde yok olup giderken siz tutmuş Hitchcock'tan söz ediyorsunuz!', diyen Amerikan akademisyenlerinin eleştirilerine maruz kaldığımda şöyle demiştim: 'Evet, alevler içindeyiz, çünkü yeterince Hitchcock'umuz yok.' Bu, ulusçuluğa karşı en iyi panzehirdir. Öte yandan yeni liberal demokratik düzenin sonsuza dek sürmeyeceği, büyük olasılıkla çevrel kriz türü bir nedenden ötürü bir patlama anının olacağı, kendimizi o an için hazırlamamız gerektiği yönlü bir hayli geleneksel Marxçı bir inancım da var (Zizek ve Osborne, 1999: 79).

[...] son derece izole, delice bir yaşamım olduğunu söyleyebilirim. Her ne kadar günümüz durumu beni dünya meseleleri hakkında kafa yormaya iteklese de, ben sadece safça düşünmeye niyetli, arzulu, meyilli bir adamım aslında. Filmler seyredirim; Kant'ı, Hegel'i düşünürüm bir yandan da (Zizek ve Atasoy, 2007: 34).

'Yüksek kültür' ürünlerindense 'düşük' popüler kültür ürünlerinin, felsefe ve politika kuramları ile yanyana konarak çözümlenmesi, neredeyse Zizek'in (ve Lyublyana okulundan arkadaşlarının) alamet-i farikasıdır. Popüler kültürle yüksek teori arasındaki sözde uyumsuzluğun, tam da bunların karşılaşma zemini olduğunu iddia eden ve anlaşılması güç olan teorik kavramları nasıl algıladığını onların gündelik kültürümüzdeki yerlerini arayarak test eden Zizek (Kay, 2006: 77), MIT Press tarafından yayınlanan, editörlüğünü yaptığı *Short Circuits* (Kısa Devreler) adlı seriden çıkan kitaplara yazdığı ortak önsözde, yöntemine ilişkin ipucu verir:

Genellikle pek de bir şeye dokunmayan çapraz bağlamaya karşı en etkili eleştirel prosedürlerden biri, önemli bir klasiği

(metin, yazar, düşünce) alıp, onu kısa devre oluşturacak şekilde, “önemsiz” bir yazar, metin ya da kavramsal aygıtların (“önemsiz” kelimesi burada Deleuze’ün kavradığı şekilde alınmalıdır: “Daha az kalitede olan” değil, egemen ideoloji tarafından marjinalleştirilmiş, reddedilmiş olan ya da “düşük”, daha değersiz konuyla ilişkili olan) lensleriyle okumak değil mi? Eğer önemsiz örnek iyi seçilmişse böylesi bir prosedür yaygın algılarımızı tamamen sarsan ve yıkan düşüncelere varabilir (Zizek; Zupancic, 2005 içinde, vii-viii).

Gündelik olanla felsefi olanın böylece bir araya getirilişi Zizek için salt yöntemsel bir manevradan ibaret değildir, çünkü bir yandan gündelik olanın içindeki popüler kültür ürünleri belki seçkin sanattan çok daha açık biçimde hakim söylemin yapılarına işaret etme potansiyeline sahipken öte yandan felsefe, gündelik yaşamın kamusal olarak tartışılan konuları arasına tuhaf bir biçimde belki de dünya tarihinde ilk defa girmiştir. Zizek’e göre bir yandan gündelik hayat; biogenetik, ekoloji, klonlama, siberuzam, yapay zeka gibi konularla ilgili felsefi tartışmaların popülerleşmesiyle felsefeden ayrı biçimde ilerlemenin imkansızlaştığı bir alan haline gelirken; öte yandan, özellikle Batı Avrupa’nın ideolojik ve hayali alanı da herhangi türden köktenci metinlere yaslanarak değil, daha çok popüler kültür ürünleri üzerinden şekillenmektedir (Zizek ve Daly, 2004: 53-54; Zizek ve Atasoy 2007: 32-33).

Popüler kültür ürünlerinin Zizekvari okumalarının Türkiye’de de kimi örneklerini görmek mümkün. Sözgelimi, Zizek’in *Biri Totalitarizm mi Dedi?* adlı kitabının çevirimeni de olan akademisyen Halil Nalçaoğlu, “Aşk aslında komik bir şeydir” başlıklı yazısında *Hırsız-Polis* dizisindeki karakterler arasındaki aşk ilişkilerine dair Lacancı çözümlemelere girişip ‘nesne’, ‘yüce-nesne’, ‘gerçek’ gibi kavramları devreye sokar (Nalçaoğlu, 2006). “Akademik moda – poplaşan düşünce” başlıklı yazısıyla Nalçaoğlu ile polemige giren Aymaz (2006) ise söz konusu dizinin, giderek televizyon dizilerinin (ve belki de popüler kültür ürünlerinin) Nalçaoğlu’nun Lacancı çözümlemeleri için yeterli derinlikte karakterler yaratamayacağını; çünkü, sözgelimi bir Flaubert romanının üretiminde olduğunun tersine bir dizinin hikaye ve karakterlerinin üretiminde yapımcılar, yönetmenler, reklamverenler, kanal yöneticileri

gibi kalabalık bir rant kolektifinin müdahil olduğunu, seyirciyi yormama ilkesine dayanarak zihinsel katkı gerektirmekten özenle kaçınılan senaryo ve karakterlerin de Nalçaoğlu'nunki türünden bir çözümlemeye konu olmasının ümkansız olduğunu belirtir. Ona göre, Zizek'in etkisiyle gitgide yaygınlaşan popüler kültür ürünlerinin Lacancı analize tabi tutulması eğilimi; düşüncenin poplaşmasını, nesnesinden uzaklaşıp dilsel bir performansa dönüşen eleştirinin sistematik düşünce, rasyonel denetim ve sorumluluktan uzaklaşmasını beraberinde getirmekte, felsefi lafazanlığın ve nahoş bilgiçliğin teşhir edildiği spekülatif dil ise hiç bir şey açıklamamaktadır. Yazar, toplumsallık kaygısından uzaklaşmış, gerçekliği değiştirmek için pratik talepler öne sürmekten vazgeçmiş düşüncenin, ilgisiz mesele ve kavramları buluşturmakla meşgul olduğunu ileri sürer (Aymaz, 2006).

Aymaz'ın anlatı düzleminde 'yüksek sanat' – 'popüler kültür ürünü' ayrımı yapmasının nasıl haklı çıkarılabileceği sorusu yanıtsız kalmaktadır. Bundan daha da önemlisi, popüler kültür ürünlerinin kapitalist ekonomi içindeki konumlanışının, aslında tam da eleştirinin politikleşmesine olanak sağlayan şey olmasının gözden kaçırılmasıdır. Bir anlatı parçasının kendi içine referanslarla çözümlenmesinden üretim koşullarına, toplumsal kavrayış içinde konumlanmasına, kendi dışında olana dair içerdiklerine göndermeler yapacak şekilde kavranması, bir çok katmanda hakim olan ideolojik mekanizmanın işleyişini anlamak açısından daha verimli görünmektedir. Bu da ancak Aymaz'ın sistematik düşünce lehine kaçınmayı önerdiği karşılaşmalarla mümkün olur.

Zizek'in önerdiği bu okuma biçimi, sadece eleştirel düşüncenin moda yönelimleri açısından eleştirilmekle kalmaz. Gündelik/popüler olanla yüksek felsefe arasındaki mesafeyi kaldırması, Zizek'in psikanaliz söylemine ilişkin sorunlu görünen bir kabulüne de denk düşmektedir. Bireysel psikolojik alana ilişkin olan kendi alanında bile epistemolojik geçerlilik sorunlarıyla boğuşan psikanalitik yorum çalışmasının toplumsal alana aktarımı, kimilerine göre ancak metaforik bir fikir cımnastığı olmakla ve sadece çağrışım zenginliği sağlamakla yetinebilir. Tura'ya göre:

[T]opluumsal olaylar psikanaliz edilemez. Bu yönde yapılan çabalar da psikanalitik jargona metafor olarak başvuran sık söylemlerden ibaret kalmaya mahkumdur.

[...]

Demek istediğim, aslında toplumsal olayları psikanaliz filan etmezler. Bu alandaki bilgilerimizi kimi toplumsal fenomenlere benzetirler. Bu söylem, özellikle de belli bir belagatle sunulmuşsa, üstelik psikanalizin saygın ismi de hesaba katılırsa gevşek okuyan okurda ciddi bir kanıt izlenimi uyandırabilir ve yaygın şekilde ikna edici görünebilir (Tura, Tarık ve Akınhay 2007: 13-14).

Zizek ise, çoğu kez ruhsal süreçler karşısında toplumsal süreçlerin özelliğini yeterince gözetmeksizin psikanalitik kavram ve kurguları toplumsal düzeneğe yansıtmaktan başka bir şey yapmıyor gibi görüldüğü yönündeki eleştiriye, histeri örneğinden giderek kesin bir yanıt verir:

Kuşkusuz bu ulamları yalnızca benzeşimsel olarak kullanıyor değilim, çünkü Lacan her zaman söylem yapılarından söz eder. [...] Benim için isterinin kendisi zaten bir söylem yapısıdır, başka bir deyişle, toplumsal ilişki ağının belli bir yapısıdır. İsteri bir tür özel ruh durumu değildir. [...] Lacan için 'söylem' toplumsal ilişki ağına gönderide bulunur -'le lien social'. Bir kimsenin isterik olması için bütün bir öznelarası alanın belli bir biçimde yapılanmış olması gerekir - ancak bu anlamda, kapitalizmin 'isterik' olduğundan söz edilebilir (Zizek, Salecl ve Osborne, 1999: 66-67).

Sonraki bölümde değinileceği üzere, özellikle politika alanında sorunlu olarak algılanan bu anlayışa göre kültüre dair her şey söylemin tahakkümü altında inşa edildiğinden, psikanalizin yorumlamaya muktedir olduğu alana dahil edilir. Yine de Zizek, Lacancı psikanalizin kavramlarını kültürel çalışmaların araçsallaştırdığı anlamda çözümlemeye alet etmekten farklı olarak, ideolojik biçimlenmenin toplumsal üretimin tüm katmanlarına yayılmış baskınlığını tasvir etme amacını gütmektedir.

Zizek İle Politika: (Nereden) Nereye Kadar?

Zizek, Türkiye’de, popüler kültür üzerine yazdıkları, söyledikleri kadar, belki de daha fazla, kuramının politik içerimleriyle de gündemdedir. Zizek’in sol için yeni bir ufuk olduğuna inananlardan, psikanalizin bireyci bir pratik olmasını ileri sürüp toplumsal projeye bu yolla varmanın imkansızlığını savlayanlara; psikanaliz yönteminin epistemolojik sınırlarını toplumsal alana yaymanın metafizikle iştigal etmek olduğunu ileri sürenlerden Zizek’i yeterince radikal bulmayanlara dek bir çok yazarın bu konu çevresinde dönüp dolaşan metni ve söyleşi bulunmaktadır.

Tura, Akınhay ve Tarık ile yaptığı söyleşide (2007), Türkiye’de solun ilgisinin psikanalize yöneldiği dönemin 80 sonrası toplumsal hareketin dağılmasına denk geldiğini, Marksizmin askeri yenilgisinin, nedense, yanlış biçimde, teorik bir yenilgi olarak da yaşandığını tespit eder. Tura’ya göre, Marksist teorinin boşalttığı yeri, dünyadaki diğer düşünce akımlarına yönelmeye ancak o zaman fırsat bulan sol cenah nezdinde, hak etmese de, psikanaliz doldurmuş olabilir; 80 öncesi akım ve örgütlerin cemaatçi yapısı tarafından bireysellikleri bastırılan entellektüellerin yenilgi sonrasında psikanalizin “kucağına düşmesine” neden olmuş olabilir (Tura, Tarık ve Akınhay, 2007: 12-13).

Zizek’in Türkiye’deki ilk yayıncılarından Somay, Tura’nın tespitine bir örnek teşkil edercesine, psikanalizin, meta-teorinin adı kötüye çıkmadığı zamanlardaki anlamıyla bir meta-teori olduğunu; insanı, insanlar arası ilişkileri, insan-doğa ilişkisini anlamaya çalıştığımızda, bütün alanları birbirine bağlamaya çalıştığımızda psikanalizin uygun bir kılavuz-söz olarak algılanabileceğini ileri sürer. Böyle bir sözün herşeyi açıklaması gerekmekte, ama her şeyi anlamamız için bize yardımcı olacak bir önermeler silsilesi vermesi gerekmektedir. Kişinin davranış ve düşüncelerinin tamamıyla hakimi olmadığını, bunlara hakim başka faktörlerin olduğunu tespit eden psikanalizin, dünyadaki herhangi bir alanı, cinsiyet ilişkileri, sosyal ilişkileri, sınıf ilişkilerini anlarken kılavuz olma potansiyeline sahip olduğunu belirtir (Erten vd., 2000: 212-213).

Somay, Zizek'in yazılarını derlediği *Kırılgan Temas* adlı seçkinin sunuş yazısında, reel sosyalist dünya içinde Avrupa düşüncesine en yakın duran bölgede yetişen, liberal ideolojinin rahatlığında kendine yer bulmaktansa altüst edici bağımsız Marksist bir tavırla siyaset yapan Zizek'i, hiç bir alanda yerleşik düzene geçmemesi, çok farklı düşünce alanlarına sürekli akınlar düzenlemesi nedeniyle solun "İşte bu!" diye bağırına basacağı bir düşünür olarak görür (Somay, 2002: 7-11).

Kay (2006: 181), Zizek'i motive eden gücün temelde politika olduğunu, aslında filozofun, dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek istediğini ve bunu gerçekleştirmek için Lacancı analiz ve terapiye yöneldiğini ileri sürer. Bunun için de analitik politik teşhisler yapar ve çözümü, 'fantazinin öbür tarafına geçmek', 'özel yoksunluk' ve 'eylem' gibi terapötik kavramlarda arar.

Yoğunlukla post-yapısalcı anarşi kuramı üzerine yazıların yayınlandığı *Siyahi* dergisinde yayınlanan iki eleştiri yazısında Robinson ve Tormey (2005), Zizek'in ve genelde Lacancı kuramın politik alana uygulanmasıyla ilgili önemli karşı çıkış ve saptamalarda bulunur ve yukandaki kavramların politik anlamda geçersizliğini ilan ederler. Yazarlar, Zizek'in politik ılımlılığa karşı tavrını, radikal demokrasi, çokkültürlülük gibi kavramların liberal kapitalizmin açılımları olduğu yönündeki tespitlerini kabul etseler de sol politikaların besleneceği türden bir radikalliği Zizek'te bulamadıklarını belirtirler (2005: 62). Yazarlara göre, Zizek'in radikal demokrasinin karşısında yeniden dolaşıma sokmayı önerdiği sınıf çatışması kavramı, Hegelci ve Lacancı sofistike biçimlerde ifade edilmektedir. Bu yolla kavranan sınıf çatışması, kabul edilmiş, ampirik işçi sınıfı algısı üzerinden şekillenen sol anlamları görmezden gelir. Mitsel ve ideal bir proleterya tanımı yapan Zizek'in, anti-kapitalist hareket ve 68 ayaklanmaları gibi karşı duruşları reddediyor olması, alternatif politikanın inşasına dair bir kuramı ve aradığı bir toplum modeli olmaması, radikal teoride sıkça rastlanan bir problemi sürdürdüğüne işaret eder: Radikal politika ile direkt bağlantıya sahip olmaması (Robinson ve Tormey, 2005: 63-64).

Zizek'in politik eylem olarak önerdiği anlamda otantik, radikal Eylem, sadece konformist gözlemcileri değil, eylemde bulunana da dönüştürmelidir. Varolan simgesel sistemi, ettiği, politikayı, anlam ve bilgi sistemlerini askıya almadan gerçekleştirilemeyecek olan bu tür Eylem'in dışında kalan her şeyin mutlak kapitalizmle işbirliği içinde sözde-radikal yanlış-eylemler olduğunu söyleyen Zizek, yazarlar tarafından yine politik gelenek ve kazanımlara karşı dışlayıcı olduğu gerekçeyle eleştirilir (Robinson ve Tormey, 2005: 64-65).

Zizekçi anlamda Eylem kavramının psikanalizin klinik kökenleriyle doğrudan bağlantılı olmasından kaynaklanan bireyciliği ve yaşanmış tarihsel süreçler yerine simgesel düzenin reddini radikallik ölçütü haline getiren kategorik yapısı, onun felsefesini politiktan çok metafizik bir deneyim haline getirir; bu haliyle de birçok direniş biçimini reddeder. Bir simgesel kurgudan Eylem yoluyla bu tür bir radikal kopuştan sonra başka bir simgesel kurguyla yeni bir yaşama başlama öngörüsü de yazarlar tarafından sorunlu bulunur (Robinson ve Tormey, 2005: 65-68).

Zizek'e yapılan bu eleştiriler, Robinson'a göre Lacancı psikanalizi politikaya tercüme etme girişiminde bulunan tüm kuramcılara genişletilebilir; çünkü bu politik kuramın temelindeki 'kurucu eksiklik' fikri, solun yönelmesi gereken olumsuzluğu baştan eleyen, mitsel, ontolojik bir iddia olarak radikal teoriyi felce uğratmaktadır ve buna karşı çıkmak gerekir (Robinson, 2007: 146).

Olumsuzluğu dışlayan en önemli şey, yazara göre Lacancı kuramın, uygulandığı durumlara göre değişime uğramayan öncelikli yapısal bir matris öngörmesidir. Her olasılıkta sabit kalan bu temel, özel olguların gözlemlediği referans noktalarını oluşturur. Kuramı açıklarken kullanılacak olan örnekler ve olaylar, yapısal kuramı onaylayabilecek öneriler arasından seçilir ve açıklayıcı olmaktan ziyade propagandist ve pedagojik görünen Lacancı ifadelerle açıklanmaya uğraşılır. 'İndirgenemez farklılık', 'antagonizma', 'simgeselleştirilemeyen gerçek' gibi tarih dışı mutlaklar olarak konumlanmış varsayımlar, radikal bir söylem eleştirisini inşa etmede işe yarar gibi görünseler de pratik politik sonuçlara ulaşmada değil işe ya-

ramak, varolan politik kuramsallaştırmayı ve eylemin kazanımlarını reddederek ve durdurarak zararlı olmaktadırlar (Robinson, 2007: 149-156).

Marksizme ve psikanalize getirilen 'yanlışlanamazlık' eleştirisinin Lacancı politik kurama yöneltilmesi beklenebilir bir şeyken, bunun post-yapısalcı anarşist kurama yakın olanlarca yapılması hayli şaşırtıcıdır. İdeolojiden bağımsız nesnel bir bilim olma iddiasındaki bir kuramı eleştirirken kullanılabilecek olan savlar, Lacancı kuramı bağlamaz gibi görünmektedir. Tüm alanların söylemsel yapı ya da simgesel sistem tarafından biçimlendirildiği iddiası üzerine kurulu olan bir politik kurama ampirik gerçeklerden bahsederek karşı çıkmak geçerli bir eleştiri değildir.

Post-yapısalcılığa yaslanan bir eleştiri içinde tarih yazımının ideolojik niteliğinin göz ardı edilmesi de hayli şaşırtıcıdır. Toplumsal hareket ve eylemlerin aktarımının tarihsel anlatı niteliği taşıyacağı ve tarihten bağımsız biçimde gerçekleşemeyeceği düşünülürse, yukarıdaki eleştirilere sinik bir karakteri atfetmek pek de yanlış olmayacaktır.

Zizek'e göre asıl tehlikeli olan, ideoloji ile arasında mesafe bıraktığına, ideoloji dışında bağımsız, otantik bir konunun varlığına inanan sinik yaklaşımlardır, çünkü hayli ideolojik ve zararlıdır (Kay, 2006: 209).

Söylemsel yapının hakimiyetinden ancak anlam ve etikle bağların koparıldığı, geçmişin ve kimliğin silindiği bir Eylem'le çıkılabileceğini; ulaşılabilecek yeni, dile getirilemeyen bir ütopyaya yönelmenin gerekliliğini öne süren Zizekci kuramdan dolayimsız pratik formüller beklemek de hayli yersiz görünmektedir. Antagonizmanın, farklılıkların, kurucu eksikliğinin kabulü, hatta daha da ileri giderek keskinleştirilmesi önerisi; toplumsal dışlamayı kabul etme gibi olumsuz bir içermiden ziyade; çatışmanın, farklılaşmanın olmadığı, elimine edildiği ya da eşdeğer hale getirilip etkisizleştirildiği hakim söyleme bir karşı çıkış olarak alınmalıdır.

Göker (2007), Zizek'i hayli alaycı bir dille eleştirdiği yazısında, radikal akademik üretime pratik politik mücadelenin şekil, amaç ve yön verdiği zamanları özlemle anar ve toplumsal mücadelede var olmaktan istifa etmiş kuramın kendine

iman talebiyle inşa edilmiş bir konuma yerleştiğini varsaydığı Zizek'in radikal teoriden alınacak haz dışında bir şey önermediğini savunur:

Müritler okuyup kutladıkça kredi artar, birikir; haz veren, kutsal olana dönüşür. [...] Zira Slavoj Peygamber, kendinden önceki masalları, mitleri (yüce gönlünü popüler olana da açarak) birleştirip hak dinine çağırırken, dünyaları altüst ederken toplumsal mücadeleler alanının “kirli” işlerinin veremeyeceği hazlar verir müfessire: Sabah Lacan, Badiou, Hegel okuyabilir, öğlen liberalizmi ve insan haklarını yanlışlayabilir, akşam da ne parti hiyerarşisi, ne polis şiddeti, ne de araştırma külfeti ile uğraşmak zorunda olmadan Marksist-Leninist pozlar verebilirsiniz (Göker, 2007).

Göker'in aynı yazıda “cin fikirli olanların [akademisyenlerin] soyunup yattıkları yerden kameraya teori anlattıkları zamanlarda yaşıyoruz” diyerek dokundurduğu Astra Taylor'un yönettiği *Zizek!* adlı belgeselde, tam da yatağında çıplak yattığı yerden teori anlattığı sekanstan bir öncekinde Zizek, felsefenin görevinin sorunları çözmek olmadığını, yeniden tanımlamak olduğunu, bir sorun olarak deneyimlediğimiz şeyin aslında sorun olmadığını, gerçek bir sorunla karşılaştığımızda ise zaten felsefeye ihtiyaç duymayacağımızı anlatır. Yatak sekansında da filozof, felsefeye ilişkin ortalama beklenti ve tanımların dışına çıkarak, sorunlara çözümler, yanıtlar sağlamıyor olmanın, felsefenin yüceliğine işaret ettiğini belirtir. Felsefe, Zizek'e göre aslında çok mütevazı bir disiplin; mutlak varlığa, gerçeğe ilişkin bilgiye ulaşmaya çalışan, idealist sorularla işleyen bir akıl yürütme egzersizi değil, kimi kavramları kullandığımızda ne demek istediğimizi soran bir egzersizdir. Sorunlara çözümler sağlamıyor olmak, mücadelenin dışında olmayı gerektirmemektedir. Aslında tam da yukarıda eleştirilerini aktardığımız yazarların yaptıkları gibi kuramla pratiği birbirinden ayırıp pratik lehine beklentilerle yeniden ilişkilendirmeye çalışmak ve bu beklentilerin yerine gelmediği varsayılan kuramları sorumsuzlukla eleştirmek sorunlu bir yaklaşımdır.

Zizek, Daly ile söyleşisinde kritik bir soruya şöyle yanıt verir:

Daly: Bazı metinlerde (örneğin, *Gıdıklanan Özne*) sermayeye çağımızın Gerçek'i olarak gönderme yapıyorsunuz. Ne var ki, eğer sermaye, eksiğin olmadığı Gerçek ise, bu, kapitalizmin iktidar yapılarıyla politik olarak mücadelenin hiç bir olanağı bulunmadığı anlamına gelmez mi?

Zizek: Öncelikle değinmeliyim ki Lacan için Gerçek, sonsuza dek varolacak olan, mutlak değişmez vs. değildir. Kimilerinin düşündüğünün aksine, Lacancı 'Gerçek imkansızdır' nosyonu, basitçe Gerçek'e müdahale edemezsiniz anlamına gelmemekte. Psikanalizin temel iddiası, ya da umudu diyelim, sembolik vasıtasıyla Gerçek'e müdahale edilebileceğidir. Lacan'ın sinthome adını verdiği şey (semptomun Lacan versiyonu), Gerçek'tir; hazzınızı yapılandığı anlamda sembolik bir Gerçek. Önemli olan nokta şudur ki, sembolik müdahale ile bu yapılar dönüştürülebilir. Gerçek, farklı terimlerle sembolize etmek dışında hiçbir şey yapamadığınız dokunulmaz bir tür merkezi nokta değildir. Lacan, Gerçek'e müdahale edebileceğinizi iddia eder. Lacan için, en azından geç dönem Lacan için, psikanalizin temel boyutu artık sadece yeniden sembolize etmek değildir; bir şeylerin gerçekten vuku bulmasıdır. Psikanalizde hakiki bir değişim, sizin özne olarak tam anlamıyla Gerçek olan boyutunuzun, yani *jouissance* biçiminizin değişmesiyle gerçekleşir. Demek ki psikanalizin temel iddiası kelimelerle bir şeyler yapabileceğinizdir, haz biçimlerinizi vb. değiştirmenize yarayan şeyler (Zizek ve Daly, 2004: 150).

Zizek'in temelde Eylem'i yapan özneyi dönüştürmeye yönelik politik yaklaşımının tersine kimlik politikaları, kimliği olumlamaya çalışırlar. Belki de post-yapısalcıları en çok rahatsız eden, Zizek'in radikal politik tutumunun, postmodern çokkültürcülüğün eşcinsel hakları, etnik azınlıkların talepleri, hoşgörü politikası, ataerkillik karşıtı hareket vb. kimlikçi mücadelelerini, çağdaş solun geldiği düzey olarak kabul etmemesidir. Zizek'e göre bunlar sol için mücadele ufku olarak kabul edilmemesi gereken orta-üst sınıf fenomenleridir. Zizek, çokkültürcülüğe değil, sadece çokkültürcülüğün bugünün temel mücadelesini oluşturduğu fikrine karşı olduğunu ısrarla belirtir (Zizek ve Daly, 2004: 144). Her koşulda çeşitliliğin metalaştırılmasına direnmek; çokkültürcülüğe duyulan solcu heyecanın, sınıf farkına göz yumduğu, ya da perdelediği için aslında

solun kınaması gereken şeyle girdiği suç ortaklığı olduğunu ifşa etmek gerekir (Kay, 2006: 201). Çünkü Zizek'e göre geç dönem kapitalizmde üretilen öznellik biçimi tam da çoğul kimliklerin, kimliksizliğin, sınık mesafenin öznelliğidir. Yeni stratejiler ve yeni kimlikler icat etme yönündeki Foucaultcu uygulamaları, geç dönem kapitalizminin öznellik oyununa katılmak olarak niteler (Zizek ve Osborne, 1999: 74-75).

Kendi narsistik beninizden kopmadıkça temel bir uzlaşmazlığı kabullenmedikçe, ne özgür olabilir, ne de eylemde bulunabilirsiniz. Yabancılaşmamış tasarınızı gerçekleştirmek isteyip bir sınırla yüz yüze geldiğinizde, yabancılaşmadan kurtulmak sınırı ortadan kaldırmakla değil, bu sınırın aslında eyleminizin olumlu koşulu olduğunu görmekle sağlanır (Zizek, Salecl ve Osborne, 1999: 59).

[...] kökten demokrasinin barındırdığı bir tehlikenin de farkındayım. Sağduyunun bilgiç sesini duyar gibisinizdir: "tek yanlı olmamalısın, olabildiğince farklı bakış açılarına kulak vermelisin, vs...." Bence siyasal etkinliğin koşulu tam da tek yanlılıktır (Zizek, Salecl ve Osborne, 1999: 68).

Zizek için en rahatsız edici konum, "söylediğim şey koşullardan bağımsız değil, sadece bir hipotez" tavrıdır. Dogmatik biçimde nerede durduğunu belirtmenin eleştiriye açık olmanın tek yolu olduğunu savunan filozof, konum edinme riskini almayı salık verir (Zizek ve Daly, 2004: 45).

Kay'e göre (2006: 205) Zizek, durumun ümitsizliğine rağmen radikal değişimden umudu kesmez: "[Laclau'nun] post devrimci Toplumun bütüncüllüğünü haklı reddi, küresel bir sosyal transformasyonun herhangi bir projesinden vazgeçmemiz, ve kendimizi sadece tikel sorunları çözmeye sınırlandırmamız gerektiğini sonuçlamaz." Eğer olması gereken bir değişim varsa o, sadece onun "eylem" olarak adlandırdığı şeyin yapılmasıyla gerçekleşebilir: Evrenseli yeniden oluşturmayı mümkün kılacak radikal değişiklik. Bu tür bir eylem, "otantik tüm etik tutumları tanımlayan terörizm" olmadan gerçekleştirilemez. Zizek'in zaman zaman "kişinin 'imkansız gerçekleştirebilmesi' için bir Lidere ihtiyaç duyduğunu" belirttiği üzere, otoriter kurala bir dönüş gerçekten arzu edilebilir. "Otantik lider tam olarak gerçekte benim kendimi seçmemi

mümkün kılan Kişidir – ona itaat en büyük özgürlük eylemidir.” (Kay, 2006: 205-207)

Zizek’in “iyi terör”e, merkeziyetçi iktidar yapısına, lider yönetimine yönelen bu manevrası da post-yapısalcıların eleştirisine maruz kalır. Newman, bu şaşırtıcı hamleye ilişkin şunları söyler:

[Zizek’in] son derece sofistike Lacancı analizinden çıkıyor görünen siyasal sonuçlar hakkında kaygılarım var. İlk dönemlerindeki söylem analizi yaklaşımı ve radikal siyaset doğrultusundaki yöneliminden, oldukça otoriter Leninist tarzda devrimci öncü politikalarına ve yanı sıra bir tür nihilizme ve terörizme benzer ‘eylemli propaganda’ya destek verdiği sonraki çalışmalarına doğru düşüncesinde bir kayma oldu.

[...]

[L]iberalileri altüst etmek için kasti olarak kışkırtıcı olduğunu da düşünüyorum ve öte yandan basitçe küresel kapitalizmin kurumsal biçimi olarak gördüğü liberal-demokrasinin ideolojik deli gömleğinden çıkıp kurtulmak üzere bir Lacancı teoriden ciddi biçimde yararlanma girişimi var. Artık liberal demokrasinin mevcut sınırlarını aşmamız gerektiğinde ben de hemfikirim, ancak bu, onun destekler görüldüğü otoriter öncü devrimci politikalardan başka biçimler alabilir.

[...]

Bana göre Lacancı odak noktası, kimliğin yapısal olarak tamamlanmamışlığı ve arzu nesnesinin erişilmez tabiatı olduğu için bu bir açıklık ve olumsuzluk siyasetine denk düşer. Zizek’in biraz farklı bir Lacan okuması ve ve ondan farklı siyasal ve etik sonuçlar çıkıyor (Newman vd., 2006: 287-288).

Gerçekten de Zizek, her zaman bir özbölünmeyi ve fantazilerin benimsenmemiş -ve hep öyle kalması gereken- desteğini barındıran ideolojinin işleyişi önüne set çekebilmek için tam da bu dile getirilmemiş iç yüzü günışığına çıkarmak gerektiğini savunur (Zizek ve Osborne 1999: 73). Yine Zizek! belgeselinde, standart liberal muhalefetin tehdidinden sakınmak, liberal uzlaşmaya bir fikri kendine mal etme şansı tanımamak için aşırıya kaçmayı yeğlediğini belirten düşünür, Newman’a hak verircesine kasıtlı olarak gerçekleştirdiği bu

kışkırtıcılığın, analist konumuna uygun düştüğünü ileri sürer: Solun bir kuramdan beklentileriyle oynamak, onları sarsmak ve çürütmek; beklentilerin meşru olup olmadığını, bu beklentilerinin kendileri hakkında neyin ipucunu verdiğini sordurmak. Zizek'in, bu tavrının sonucunda totalitarizm taraftarlığı ile suçlanmasına da çekincesiz ve kışkırtıcı bir yanıtı vardır:

Bütün kariyeri boyunca totalitarizm, 'serbest radikalleri' ehliileştirmek, liberal-demokratik hegemonyayı garantilemek, rakip muhatap, Sağcı Faşist diktatörlüğün ikizi liberal demokrasinin Solcu eleştirisinden vazgeçmek gibi karmaşık bir operasyonu sürdürebilmiş ideolojik bir nosyon olagelmıştır. Ve 'totalitarizm' geri kazanmak için onu alt kategorilere bölmek de (Faşist ve Komünist çeşitlenmeler arasındaki farkı vurgulamak) yararsız bir çabadır: 'totalitarizm' nosyonu bir kez kabul edildi mi, artık liberal-demokratik ulkun içindesiniz demektir.

[...]

Konformist liberal şerefsizler bu yolla varolan düzeni savunurken, kendilerine ikiyüzlü bir tatmin bulurlar: Çürümüşlüğün, sömürünün ve bu gibi şeylerin diz boyu olduğunu bilirler ama gidişatı değiştirmek için bulunacak her girişim, 'totalitarizm' hayaletine verilen bir hayat öpücüğü ile ahlaki olarak tehlikeli ve kabul edilemez ilan edilip reddedilir (Zizek, 2006: 8-9).

Semptomatik Ayrım: Politik Sorumluluk Teorik Hazza Karşı

Çalışmanın sonunda Zizek'e ilişkin değerlendirmelerin, hem popüler kültür çözümlemelerinde hem de politik içerimlerde yoğunlaştığı kimi ortak noktaları işaret etmek ve sorgulamak yararlı olabilir. Zizek, genelde Lacancı kuram içinden değil, kuramın toplumsal alanda uygulanamayacağını düşünenlerce dışarıdan eleştirilmekte, epistemolojik meşruiyet, toplumsal sorumluluk, bireycilik, popülerlik gibi noktalarda sorgulanmaktadır.

Zizek'in Kant ile Sade'ı, Hegel ile Lacan'ı birlikte okuması, düşkün edebi örneklerle yüksek felsefeyi bir kısadevre yaratmak için kullanması, aslında zaten kuramını doğrulayacağı kesin taraflı okumalara örnek teşkil etmekten ziyade, bu örneklerin ait olduğu düşünsel koşulların birbirine koşut olduğu

iddiasının ısrarla yinelenmesi olarak da görülebilir. *İdeoloji-nin Yüce Nesnesi*'nin (2002), Alfred Sohn-Rethel'in iddiasıyla, Newton'un kuramının ve Kant'ın kategorilerinin, zaten meta biçiminde işleyen bir sürecin soyutlaması olduğu iddiasıyla başlaması manidardır. Kay'ın de iddia ettiği gibi (2006), toplumsal semptomlarla klinik semptomların karşılaştırılması, kapitalist dünyanın patolojik olduğu savını içerir. Zizek'in kitaplarında ve medyadaki görünürlüğünde analizci usulüyle performatif bir felsefe yapması, onu teorikten terapötiğe dönüştürür. Kuramın eylemle buluştuğu yer olarak psikanalitik müdahalenin belki de bu yolla siyasallaşması meşrudur. Zizek'in ısrarla popüler kültür ürünlerini okumasını, hatta bizzatıhi popüler kültür ikonu haline gelmesini değerlendirirken buradan yola çıkmak aydınlatıcı olabilir.

Psikanalitik kategorileri günlük politik yaşamın içine aktarmayı, psikanalitik tedavi süreciyle politik bağımsızlık sürecini eşdeğer bulmayı, Lacancı psikanaliz perspektifinden milliyetçilik, totalitarizm, ırkçılık tartışmalarına açılımlar getirmeyi meşru bir girişim olarak gören ve Türkiye'de yükselen milliyetçi havayı Zizek'in keyif ile milliyetçilik arasında kurduğu ilişki üzerinden çözümlemeye girişen Özkan (2007), Zizek'e göre, etnik gerilimlerin, farklı etnik keyifler arasındaki çatışkılarının, toplulukların kendi keyfiyle ilişkilerini yapılandırma tarzları arasındaki ihtilafların sonucu olduğunu aktarır. Arzusunu Öteki üzerinden örgütleyen özne, Öteki'nin hep dayanılmaz, sınırsız ve dehşete düşüren özel bir keyfe ulaştığını farzeder ve bu onun canını sıkar.

Göker (2007) Zizek gibi nevrotik bir felsefe şöhretinin bu denli önemsenmesinin akademik dünyada neyin semptomu olduğunu sorar, eleştirilerini dile getirmeden önce. *Zizek!*'te filozof, benzer bir soruya şöyle yanıt vermektedir: Zizek'e göre, metinlerinin en çok da sözde-mizahi yönleriyle gündeme gelmesi ve kendinin bu kadar popülerleşmesi, Göker'i şaşırtacak biçimde, radikal politik yönünün etkisiz hale getirilme manevrasıdır. Peki, Göker'in Zizek için sorduğu gibi sorarsak, *Zizek'i eleştirmenin* entellektüel alandaki bu yaygınlığı neyin semptomudur? Hele ki teorisinin verdiği hazzı pratik politikanın verebileceği acılarla karşı karşıya getirmek ne demektir?

Zizek'e göre bir yandan Öteki'nin ürküntü veren keyfini kendi keyfimize yönelmiş bir tehdit olarak algılarız, ama öte yandan Öteki'nin keyfinden bizde de, bizim içimizde de bir şey olmasından etkileniriz. Hatta giderek, Öteki'nin bu dehşetli keyfini bizden çaldığını, bu yüzden artık keyifsiz olduğumuzu düşünüyoruz. Bu hırsızlık atfıyla gizlediğimiz şey, bizden çalındığını iddia ettiğimiz şeye hiçbir zaman sahip olmamış olduğumuz şeklindeki travmatik gerçektir (Özkan, 2007: 57-61). Milliyetçilerin her Öteki'ye yönelttiği bu suçlamanın altında geleneksel toplumsal biçimlere ve antagonizmasız organik dokuya kavuşma iddiası vardır ve sola bu dönüşün imkansız olduğunu değil, öyle bir toplumsal yapının imkansız olduğunu, hiç bir zaman gerçekleşmediğini iddia etmektir. Buradan çıkarak, solun sola söylemesi gereken şeyi de aynı biçimde formüle edemez miyiz? Kuramla eylemin böyle muhafazakar biçimde birbirinden kopuk algılanmasındaki temel sorun bir yana, Göker'in özlediği toplumsal mücadelelerle yürüyen, oradan yeşeren kuramların şimdiye dek kurtarıcı olmadıkları malumken, acaba böyle bir kuramın asla varolmadığını da eklemek mi gerek?

Zizek'in biçtiği, doğru soruları sormakla yetinecek kadar mütevazi olma gömleği, felsefeye daha çok yakışmaktadır.

Kaynakça

- AYMAZ, G., (2006), "Akademik moda-poplaşan düşünce", *Radikal İki*, 09/04/2006
http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5748
- ERTEN, Y., KOÇAK, O., SAVAŞIR, İ., SOMAY, B., SÖKMEN, M. G., SÖKMEN, S., TOKGÖZ, G. & TURA, S. M., (2000), "Psikanaliz Ne İşimize Yarar?: Söyleşi" *Defter* 39.
- GÖKER, E., (2007), " '... Taç Yaptığım Zizekler', yahut, Radikal Teori Neden Haz Verir?", *Birgün*, 13/11/2007,
<http://www.birgun.net/bolum-64-haber-53057.html>
- KAY, S. (2006), *Zizek: Eleştirel Bir Giriş*, Çev: Z. Kuyumcu, İstanbul: Encore Yayınları
- NALÇAOĞLU, H., (2006), "Aşk aslında komik bir şeydir", *Radikal İki*, 02/04/2006
http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5721

- NEWMAN, S., EVREN, S., KIZILTUĞ, K. & KOSOVA, E., (2006), "Radikal demokraside yeni tahayyüller: Saul Newman ile söyleşi", *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Alist Oluşu* Çev. Kürşat Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- ÖZKAN, A., (2007), "Milliyetçilik bağlamında Zizek ve siyasi bir kategori olarak 'keyif'", *Birikim* 215.
- ROBINSON, A., & TORMEY, S., (2005), "Zizek bir radikal değildir" Çev: İlgin Yıldız, *Siyahî* 2.
- ROBINSON, A., (2007), "Kurucu Eksikliğin Politik Teorisi: Bir Eleştiri" Çev: İlgin Yıldız, *Siyahî* 9.
- SOMAY, B., (2002), "Sunuş", *Kırılğan Temas: Slavoj Zizek'ten Seçme Yazılar* (Der: B. Somay ve T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- TURA, S. M., TARIK, B. & AKINHAY, O., (2007), "Psikanalitik Söylemle Nereye Kadar? : Saffet Murat Tura'yla Söyleşi", *Mesele* 6.
- YÜRÜR, N., (2007), "İrkçiliğin Çözümü 'Hoşgörü' Değil..." 06 Kasım 2007, Salı, <http://www.bianet.org/bianet/kategori/kultur/102728/irkciligin-cozumu-hosgoru-degil>
- ZAMAN GAZETESİ, (2007), "Türkiye, Hristiyan Batı'nın kibrini kırabilirse sevinirim" <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=610312&keyfield=7A697A656B>
- ZIZEK, S., (2002), *İdeolojinin Yüce Nesnesi* Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- ZIZEK, S., (2006), *Biri Totalitarizm mi Dedi?: Bir Nosyonun (Kötüye Kullanımına Beş Müdahale* Çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos Yayınları,
- ZIZEK, S., SALECL, R. & OSBORNE, P., (1999), "Slovenya'da Lacan: Slavoj Zizek ve Renata Salecl", *Eleştirel Bakış: Entellektüellerle Söyleşi içinde*, (Der.), P. Osborne, Çev: Elçin Gen, Ankara: Dost Yayınları.
- ZIZEK, S. & OSBORNE, P., (1999), "Ek", *Eleştirel Bakış: Entellektüellerle Söyleşi içinde* (Der.), P. Osborne, Çev: Elçin Gen, Ankara: Dost Yayınları
- ZIZEK, S. & DALY, G., (2004), *Conversations with Zizek*, UK: Polity Press
- ZIZEK S. & ATASOY, R., (2007), "İyi bir kitap, iyidir... Ama iyi bir seksten sonra!", *Milliyet Sanat* 585.
- ZUPANCIC, A., (2005), *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi*, Çev: S. Bozkurt, İstanbul: Encore Yayınları.

PANOPTICON'DAN FACEBOOK'A: FOUCAULT VE GÖRSEL KÜLTÜR ANALİZİ

Harun Kaygan*

Giriş

Bu çalışmanın amacı post-yapısalcı bir görsel kültür çalışması olasılığı için Foucault'ya dönmektir. Bu amaçla, teorik bir çerçeve oluşturmaya yönelik bir seri eleştirel okuma yapılmıştır. Foucault'nun böylesi bir konuya hiç bir zaman doğrudan eğilmediğini göz önünde bulundurarak, yazılarını bu yönde yorumlayan veya yorumlama olanağına kapı açan Shapiro, Rodowick, Hirst, Deleuze gibi yazarlara dönülmüştür. Bahsi geçen yazarların metinlerini çaprazlayarak kesen bir anlatı kurularak, görselliğin bugünkü durumunu yorumlama gücüne sahip bir teori oluşturmak, elinizdeki metnin öncelikli hedefidir.

Başlamadan önce belirtmek gerekir ki, görsel kültür alanında Foucault'nun çalışmalarına halihazırda sıkça referans verilmiştir. Örneğin, alanın kurucu çalışmalarından sayılan *Introduction to Visual Culture*'ın yazarı Nicholas Mirzoeff, çalışmasının amacının görsel kültürün -Foucault'nun tanımladığı şekliyle- soykütüğünü çıkarmak olduğunu bildirir (1999: 13). Gillian Rose ise ders kitabı *Visual Methodologies*'de Foucaultcu anlamda söylem analizinin görsel malzemeye uygulanmasına iki bölüm ayırır (2001). Öte yandan, Sturken ve Cartwright'ın *Practices of Looking* isimli ders kitabında, Foucault'nun *Panopticon* ve *Ceci n'est pas une pipe* [Bu bir pipo değildir] üzerine yazdıkları belirleyici bir yere sahiptir

* ODTÜ Endüstri Ürünleri Tasarımı Bölümü

(2001: 15; 96-100). Nitekim Holly de görsel kültür çalışmalarının tarihinden bahsettiği bir röportajında buna değinir. 60'lar ve 70'lerin teorilerinin 80'lerde sanat tarihi alanına tercüme edilmesi ve burada uygulamaya konulması sonucu oluştuğunu iddia ettiği görsel kültür çalışmalarının "babaları ve anneleri" arasında Foucault'yu da sayar (Cheetham, Holly ve Moxey, 2005: 82).

Özellikle *Panopticon* üzerinden sıkça değinilen Foucault ve görsel kültür ilişkisi, seyrek olarak yöntembilimsel açıdan çalışılır. Oysa, yazarın yöntemle dair önerilerinin görsel kültür eleştirisine, özellikle son dönem görselliğini açıklamakta daha fazla katkıda bulunabileceği kesin. Bunun da, çalışmalarının eğreti bir söylem analizi yöntemine indirgenmesiyle gerçekleşmeyeceği açıkça görülüyor. Nitekim, yöntemle dair eleştiriler ve öneriler içeren elinizdeki bu çalışma, Foucaultcu pratik bir yaklaşım geliştirmek değil, konuyu bütün karmaşıklığıyla ele alarak bu alandaki tartışmaları harlamak niyetiyle kaleme alınmıştır.

Çözümlemenin Mekânsallığı

Foucault, özel olarak bilimlerin arkeolojisi üzerine çalışmaya başladığı *Kelimeler ve Şeyler* isimli kitabının girişinde, çalışmasının "fikirler veya bilimler tarihi alanına mensup" olmadığını belirtir (1994: 19). Kitabın amacı, pozitif bilimlerin varoluş koşullarının tarihini 17. ve 19. yüzyıllardaki epistemolojik kırılmaların ışığında okumak ve bu parçalı tarih anlayışını, bilimsel gelişmeyi sürekli bir hareket, bir ilerleme olarak tasarlayan anlayışın karşısına yerleştirmektir. Nitekim, fikirler tarihinin ne geleneksel analiz nesneleri, ne de yöntemi böyle bir tür okumaya uygundur: "Etki", "evrim" gibi kavramlar, süreklilik ima eden ilişki türleridir; "bilim", "edebiyat", "*oeuvre*", hatta "kitap" gibi birimler ise geçerliliği sorgulanmamış sürekliliklerdir. Süreksizlik üzerine çalışılmak için bu birimleri parçalamak ya da en azından sorgulamak kaçınılmazdır (Foucault, 1999: 39). Fikirler tarihinin çözümleme yönteminin kendisi de, çözümlediği söylemsel alan ve o alanı oluşturan ifadelerin *altında* yatana, satır aralarında, yazarın hayatında, niyetinde veya bilinçaltında gizleneni, kısacası,

“söylenmiş olan şeyin içinde söyleneni” aradığı sürece “alegoriktir” (Foucault, 1999: 42); eldekini çözümleyeceği yerde söylemin üzerine yeni bir söylem, bir düşünce sistemi kurar.

Bu yüzden, der Foucault, “kelimenin geleneksel anlamında bir tarihten çok, bir 'arkeoloji' söz konusu olmaktadır” (1994: 2). Eğer “delici” bir araştırmayı, bir kazıyı işaret etmiyorsa¹⁸ Foucault'nun yöntemi hangi açıdan arkeolojiktir? Shapiro (2003), metaforu uzun uzadıya açıklar: Arkeolog, bir kazı alanında her bir katmandaki bulguları (mimari düzenler, maddi eserler...) birbiriyle ilişkilendirerek ve katmanlar arasında karşılaştırmalar yaparak o alanda yaşamış kültürleri anlamaya çalışır. Katmanlara ayrılan kültürler, bir süreklilik anlatısı üzerinden değil, onları birbirinden ayıran dönemsel farklılıklar ve ayrışma noktalarını belirleyen yıkıcı olaylar (doğal felaket, savaş, salgın hastalık...) üzerinden okunur (Shapiro, 2003: 268-269). Söylemsel alanda yayılmış ifadelerin [énoncé]¹⁹ dağılımı ve varoluş koşullarını çalışmayı öneren Foucault'cu yöntem, arkeoloji adını bu bağlamda alır.

Bu tür bir okuma erken dönem yorumcularının Foucault'yu yapısalcı olarak adlandırmasıyla sonuçlanmıştır²⁰.

¹⁸ “Arkeolojinin, benim anladığım anlamda, ne -toprakaltının analizi olarak- jeolojiyle bağı vardır, ne de -başlangıç ve devamların tanımı olarak- soybilimle; arkeoloji, söylemin arşiv kipliği içinde analizidir.” (Foucault, 2004: 76)

¹⁹ Rodowick (2001: 51, ayrıca bkz. Bölüm 2, not 5), Foucault tarafından kullanılan *énoncé* kelimesinin İngilizce çevirilerde *statement* olarak yer almasının bir çeviri hatası olduğunu öne sürer. Çünkü, yazara göre, Foucault'nun kullandığı şekilde arkeolojik analizin birimi olan *énoncé* dilsel bir birime indirgenemez. *Énoncé*, önerme, cümle ya da -söylem çözümlemecilerinin kullandığı anlamda- “ifade aktı” [*speech act*] ile özdeş değildir (Foucault, 1999: 105). Bilhassa Deleuze'ün yorumunda, aşağıda göreceğimiz üzere, *énoncé* kavramının mekansal bir birim olma niteliği vurgulanır. Türkçe çevirilerde karşılık olarak kullanılan “ifade” kelimesi, yazılı bir birimden çok, bir dışavurum ima ettiğinden, Rodowick'in yorumuna İngilizce çevirisinden daha uygundur.

²⁰ Foucault'ya göre, *Bilgi'nin Arkeolojisi* “öncekiler gibi, -hiç değilse doğrudan doğruya ilk anda değil- (doğuyla, tarihle, oluşla karşılaştırılan) yapı hakkındaki tartışmanın içinde yer almaz” (1999: 30). Yazar, *Kelimeler ve Şeyler* hakkında bir röportajında ise arkeolojik yöntemin kaynağına

Oysa Foucault, arkeolojik yöntemi kurgulayarak *Zeitgeist* ve *Weltanschauung* gibi bir dönemi bütünleştirici kavramlardan ve bunların ait olduğu teleolojik tarih anlayışından kurtulmaya çalışmaktadır. Bunun için, Batı metafiziğinin ve Hegelci tarih anlayışının zamansallığına karşı, söylemsel alandaki mekansal-stratejik ilişkileri öne çıkarır (Foucault, 1980a: 69-70). Diğer bir deyişle, Foucault, söylem alanını mekansal bir anlatı içerisinde kurarak sadece Batı metafiziğinin zamansal düzlemde yeralan ilerleme anlatısını karşısına almakla kalmaz; bunun ötesinde, stratejileri -dolayısıyla güç ilişkilerini- çözümleme imkanı yaratır.

İmge ve İfade

Foucault düşüncesinin mekansal karakteri, coğrafya, mimarlık gibi alanlarda ilgi görmesine neden olmuştur. Örneğin Hirst, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki Rönesans *epistemesi* okumasını mimari üzerinden tekrarlar: Rönesans'ta mimari geometri, kozmik düzenin temsili değil, salt gösterimi olarak ortaya çıkar, çünkü temsil problemi ve gösterge kavramı dönemin *epistemesine* tamamen yabancıdır (Hirst 1995: 354). Aynı şekilde *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki modern hapishane tasvirini, *Panopticon* daha erken dönemin, eski düzenin hapishaneleri (Newgate hapishanesi, 1763 dolaylarında; ve Piranesi'nin *Carceri d'invenzione*' sindeki hayali hapishane çizimleri, 1761 dolaylarında) ile karşılaştırarak, disiplin ile "ibret-i alem" arasındaki farkı mimari yapılar üzerinden işler (Hirst 1995: 366).

Bir dönemin görünür ve söylenir biçimleri arasındaki ilişki, Foucault'nun çalışmalarında -özellikle Deleuze tarafından işaret edildiği üzere- çokça karşılaşılan bir temadır. Ancak Hirst, kendi disiplinine dair meselelerin ışığında bu ilişkiyi, neredeyse tamamen, teori-pratik ilişkisine indirger. Çünkü, Hirst için önemli olan, Foucault'un kurduğu arkeolojik yöntemin mimari ürünler ve teoriler arasındaki sınırı kaldırıyor

dair şöyle der: "[Nietzsche'ye] bu [tarih-dışı] statüyü vermek benim zayıflığımdı. Bu, aslında, arkeolojimi, kelimenin gerçek anlamıyla *yapısalcılıktan çok Nietzscheci soy bilime* borçlu olmama bağlıdır." (2004: 80; vurgu benim).

olmasıdır. Ürünler de teoriler de, Hirst'e göre, ifadelerdir ve mimari söylemin aynı derecede kurucu elemanlarıdır (1995: 351).

Foucault'nun yönteminin görsel kültür alanında kullanımına dair benzer bir öneri Rose'dan gelir. Rose, görselin analizinde kullanılan ve ana hatları Foucault'nun metinlerinden derlenmiş bir "söylem analizi" yöntemi²¹ tespit eder ve onu basitçe ikiye ayırır. Birinci alternatif çeşitli görsel malzemenin metinler arası okumasına, ikincisi ise bunları var eden kurumsal pratiklere yoğunlaşmaktadır (2001: 140). Özellikle ilk yöntem, görsel ve yazılı biçimlerin eşdeğer ifadeler olarak nitelendirilmesini gerektirmesiyle Hirst'ün yorumuna yaklaşır.

Rose, söylem analizi konusunu açıklamak için Panofsky'nin Rönesans ikonolojisi çalışmasına işaret eder. İkonolojinin Foucault'cu bir yöntem olmadığı konusunda okuyucuyu uyarırsa da (2001: 147), onun birinci tür söylem analizi ile paralellikleri olduğunu savunur: İki yöntemin ortak özelliği, metinler arası ilişki vurgulamasıdır (Rose, 2001: 149).

Panofsky'nin Rönesans resimlerini okumak için geliştirdiği ikonolojik analiz, detaylı bir biçimde açıklanmış üç adımdan oluşur. Bunlardan birincisi biçimlerin nesneleri tasvir ettiği ve okuyucunun salt gündelik deneyimiyle algılayabildiği düzeydir (Panofsky, 1982: 28). İkinci düzeyde, yani "ikonografik sembolizm" düzeyinde, temalar ve kavramlar tanınır hale gelir. Bunların okunabilmesi için yazılı kaynaklara başvurmak zorunludur (Panofsky, 1982: 38; 40-41). Üçüncü düzey, yani "ikonolojik yorum" düzeyinde ise, eserlerin altında yatan bir takım kaidelere işaret edilir. Bu kaideler sayesinde okuyucu, bir milletin, dönemin, sınıfın, dinin veya felsefenin özüne ulaşabilir ve onu tespit edebilir (Panofsky, 1982: 30). Bu düzey Panofsky'nin metodunun en önemli kısmı olmakla beraber,

²¹ Rose'un yorumu Foucault'nun metodunu -Rodowick'in Anglo-Amerikan dilbilimine mahsus olduğunu iddia ettiği şekliyle (2001: 51)- bir "söylem analizi" olarak alır. Bu yönde metodolojik çalışmalardan bir örnek için bkz. Tonkiss, 1998. Rodowick, eleştirdiği dilbilimcilere *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki "İfadeyi Tanımlamak" bölümünü [*définir l'énoncé*] okumalarını salık verir (2001: 51; bahsi geçen bölüm için, Foucault, 1999: 103-114).

Foucault'cu eleştiriye karşı en açık noktasını da oluşturur. Zira bu düzeyde tam da yukarıda eleştirilen anlamda “delici” bir çalışmadan bahsedilmektedir. Öyle ki, bir çalışmasında Panofsky (1995) Rolls Royce radyatörünün tasarımının uzun soluklu bir analiziyle İngilizliğin özüne ulaşmaya çalışır²².

İlginç olan nokta, Foucault'nun kendisinin Panofsky'nin kitapları için bir inceleme yazısı yazmış olmasıdır (bkz. Foucault, 2006). Shapiro'ya göre Foucault'nun incelemesi, sanat tarihçisinin araştırmalarını açıklamaktan çok, onlar aracılığıyla Foucault'nun söylenir ve görünürün ilişkisine dair kendi yorumlarını iletmesi bakımından önemlidir (2003: 209). Gerçekten de Foucault, Panofsky'nin metodunun öneminin, kendinden önceki ikonografi çalışmalarının aksine, görünür biçimleri yazılı olana indirgemiyor olmasında yattığını belirtir:

Émile Mâle'a göre, plastik biçimler, taşın içine, satırların ya da renklerin içine sokulmuş metinlerdi; bir sütun başlığını, bir tezhibi analiz etmek, bunun “ne demek istediğini” göstermekti: Sözü, daha doğrudan ifade edersek, kendi sözcüklerinden yoksun kaldığı yerde yeniden oluşturmak. Panofsky, söylemin ayrıcalığını ortadan kaldırıyor. Plastik evrenin özerkliğini talep etmek için değil, ilişkilerinin karmaşıklığını tarif etmek için: çaprazlaşma, tekbiçimlilik, dönüşüm, tercüme, kısacası, bir kültürü tarihin belli bir uğrağında niteleyen *görünür* ile *söylenir*'in tüm bu fistosu. (Foucault, 2006: 221)

Diğer bir deyişle, görünür ve söylenir biçimler metinler arası bir evrende buluşarak karışmaktadırlar. Böylece, Foucault'nun “kimi zaman” bağlacıyla listelediği bir seri ilişkiye girerler: Kimi zaman söylenir olan görünür olanda vücut bulur, kimi zaman onun içini doldurur, kimi zamansa iki tür biçim aynı kaynaktan beslenir. Sonuçta ikisinin de “kendi varlık kipi vardır ... Betimlenmesi gereken şey, karşılıklı işleyişleri” (Foucault, 2006: 222) ve her tarihsel dönemde tabi oldukları farklı hiyerarşilerdir (Foucault, 1983: 32-33).

Bu bağlamda, Rose'un önerdiği şekliyle ikonolojiye yaklaşan ve mekansal metinler arası ilişkileri vurgulayan görsel

²² Bu sorunun nasıl aşılabileceğine ve Türkiye'de tasarım alanına nasıl uygulanabileceğine dair önceki bir çalışmam için bkz. Kaygan, 2007.

söylem analizi yöntemi, Hirst'ün bir dönemin mimari teorisi ve mimari eserleri arasındaki ilişkiyi okumaya çalışan çözümlemesinden farklıdır. Foucault'nun ele aldığı şekliyle ifadenin salt dilsel bir eleman olmadığı açıktır²³ ve her iki çalışma da bunun üzerine kurulmuştur. Ancak -her ne kadar plan ve cephenin teoriye duhulüne kapıyı açan bir mimarlık tarihine indirgenmiş olsa da- Hirst'ün mimarlık okuması, görsel ve söylenebilir biçimler arasındaki karmaşık ilişkiyi yansıtmaya Rose'un önerisinden çok daha yakındır. Rose'un birinci tür söylem analizi olarak adlandırdığı yöntemin, bu karmaşıklığı göz ardı ettiği ve bu nedenle, göstergebilim ve onun yapısalcı okumalarıyla süreklilik kazandırdığı açıktır. Amaçlanan eğer Foucault'cu bir görsel kültür araştırmasının eskizini yapmak ise, her bir tarihsel dönemde farklı bir tür ilişkiye giren bu iki birbirine indirgenemez biçimi daha iyi çalışmak gerekmektedir.

Görünür ve Söylenir Biçimler

Foucault'nun yönteminde görünür ve söylenirin yerine yoğunlaşan önemli metinlerden biri Deleuze'ün *Foucault*'sudur. Yazar, Foucault'un okuduklarını, dikey ve yatay yerine çapraz hareketlere, yamuk bakışlara yol veren post-yapısalcı evrene²⁴, Deleuze'cü bir dünyaya taşır. Kant'a ve Goethe'ye dönerek görünürün ve söylenirin tartışmasına girdiği Foucault'cu bir dünya kurar²⁵.

²³ Bkz. not 2.

²⁴ Foucault, amacının yalnızca "olay"a dair bir tarih yazmak olmadığını açıkça belirtse de, gerek yapısalcılığı gerekse diyalektiği, tarihsel tartışmanın içkin okunurluğunu karşılıklara veya yapılarla indirgediğinden eleştirir. Bu bağlamda kendini "anti-yapısalcı" olarak nitelemekten kaçınmaz (1980c: 114-5).

²⁵ Öyle ki, kitabın sonunda bunu çizmeden edemeyecektir. Söylemsel alan ve dışarıya kadar, biçimler, ifadeler ve özne de bu çizimde yer alırlar. Peki, Deleuze'ün çiziminin, hem kitabın bir parçası, maddesel bir unsuru olan, hem de tümüne karşılık gelme iddiasında bulunan bu çizimin işlevi nedir? Metnin içinde çizime işaret eden hiç bir notun (örneğin, "Şekil.1" şeklinde) olmayışı, yazarın kendi fikrine başvurmasını engellemekte olduğu kadar, çizimle metnin ilişkisini belirsizleştirmektedir de.

Hapishanenin Doğuşu, Deleuze'e göre, Foucault'nun bu konudaki yorumlarında bir dönüm noktasına işaret eder. *Bilginin Arkeolojisi*'nde, bu iki "heterojen" biçim, söylemsel ve söylem dışı olarak isimlendirilir; ifadenin alanı olan söylem, kurumlardan ve onların uygulamalarından ayrılmıştır. Bu ikinci biçim, tam da söylemsel olanın dışında olmasıyla, negatif olarak tanımlanır (Deleuze, 2000: 31).

Söylemin görünür elemanları ancak *Hapishanenin Doğuşu* ile kendilerine pozitif bir biçim ve bir isim edinirler: Artık hapishane de bir biçim olarak incelenmeye başlar (Deleuze, 2000: 32). Öyle ki, bu iki biçim, her ne kadar birbirlerine bağımlı olsalar da, Rose'un yorumladığının aksine bir eşbiçimlilik, bir ortak işlev içermezler. Deleuze, örneğin, ceza hukuku ile hapishanenin biçimlerinin de, işlevlerinin de farklı olduğuna açıkça değinir (Deleuze, 2000: 31).

Kısıtlı bir özerkliği olan ve dil ile tarihsel olarak değişen biçimlerde ilişkiye giren bir biçim olarak görünür biçimler, salt gözün algıladığı biçimlere denk düşmez. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki yorumunu takip edersek, söylem dışı biçimler söz konusu olduğunda, kurumlar, politik ve ekonomik süreçler de söylem dışını oluşturuyorlarsa, artık bahsedilen görünürün kendisi değil düzeni olmalıdır. Basitçe, bütün görünür yapılar, resimler ve benzerleri bir görünürlük sisteminde mümkün ve anlaşılır kılınırlar. Foucault'nun sıkça başvurduğu imgeler (Velásquez'in *Las Meninas*'ı, Magritte'in *Ceci n'est pas une pipe* adlı tablosu, Bentham'ın *Panopticon*'u vb.) bu yüzden yalnızca açıklayıcı bir göreve sahip örnekler değildirler. Bunlar bizzat görünürlük sistemlerinin temsilidirler.

1. Örneğin, Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'in girişindeki *Las Meninas*'a dair *ekphrasis*inde, tabloda, "klasik temsilin temsili gibi bir şey ve açtığı mekanın tanımı"nı bulur (Foucault 1994: 42). Resim, karmaşık bir görünürlükler ve görünmezlikler sistemi olarak okunur; resmi perspektif bir derinlikte bize uzanan (ressamın bakışı), yansıyan (ayna), gözümüze ulaşan ve

Bu şekilde, çizimin kendisi kitabın belki de en önemli sorusunun, görünür olanın ve söylenebilir olanın ilişkisi sorusunun, vücut bulmuş hali değil midir?

ulaşmayan (tuval) vb. ışık çizgileri karakterize etmektedir. Klasik çağa özgü bu “saf temsil”de, bütün bu çizgilerin kesiştiği yerde eksik olan, görünmez olan, temsil edilmeyi bekleyen “insan”dır.

Bu *ekphrasis*, geleneksel sanat tarihinin resmin bağlamına dair tartışmalarından ve Velásquez’in biyografisinden arınmıştır. Ne ressam ne de eylemi, ne resmettiği kişiler ne de resmettiği mekan yazıya girer. Çünkü;

eğer dil ile görünenin ilişkisi açık tutulmak istenirse, eğer uyumsuzluklardan hareketle her ikisine de en yakın durumda kalmak istenirse, bu durumda özel adları silmek ve lekenin sonsuzluğu içinde kalmak gerekir (Foucault, 1994: 35).

Böylece, Foucault'nun *Las Meninas* okuması yalnızca klasik çağın temsil problemini tartışmakla kalmaz, görünür ve söylenirin düzeni üzerine düşünür de. Shapiro, bunun en iyi yansımasını Foucault'nun kullandığı dilde keşfeder. Tabloda yer almayan “insan”, Foucault'nun *ekphrasisi* boyunca, yorumun öznesi olarak “biz” kipinde ortaya çıkar ve o kipten konuşur. Böylece resmin perspektif sisteminde çözilemeyen temsil problemini, onu yorumlayan dilsel araçta tekrar üretmek için, metnin çözümlediği çağ ile konuştuğu yer arasına mesafe konulmuş olur (Shapiro, 2003: 243). *Ekphrasis*, yazarının otoritesi ve içinden konuştuğu pozisyonu bu şekilde sorgulanır kılarak, bugün buradan söylenebilir olanla, o gün orada söylenebilir olan arasındaki kapanmaz uçuruma işaret eder (Shapiro, 2003: 262).

2. Foucault tarafından tanımlenen bir başka görünürlük sistemi ise *Panopticon*'dur. Jeremy Bentham'ın hapishanesi, merkezi bir kule çevresinde organize olmuş hücrelerden oluşur. Üstlendiği terbiye işlevini, “tutukluda... sürekli bir görülebilirlik hali” yaratarak, kulede kimse olmasa dahi gözetlemenin sürekliliğini sağlayarak gerçekleştirir (Foucault, 1992: 298). Gözetleyenin anonimliği yüzünden *Panopticon*, kimse'nin sahip olmadığı bir makinedir (Foucault, 1980b: 156), ve bu şekliyle, Foucaultcu güç kavramını örneklendirir: Güç sahip olunan bir şey değil, mekansal düzlemde bir ilişkidir. Foucault'nun da bir röportajın en sonunda dediği gibi, belki de mahkumların kuleyi ele geçirmesi tam da mekanizmadan

beklenen şeydir, onun “nihai amacı”dır (Foucault, 1980b: 164-165).

Foucault'ya göre, mimaride 17. yüzyıldan itibaren askerin, öğrencinin veya hastanın daha iyi denetlenmesini sağlamak üzere, içinde dolaşanları görünür kılmaya dair bir sorunsal gelişmiştir (Foucault, 1992: 258). Diyebiliriz ki, bu mimarinin belirleyici özelliği görünür cephesi değil, içeriğinin görünür-lüğünü organize eden planıdır. Bu bağlamda, toplumumuz bir gösteri toplumu değil, bir gözetim toplumdur (Foucault 1992: 318; 1991: 217).

Hiç üretilmemiş bir binanın planı olması yanında *Panopticon* “genelleştirilmiş bir işleyiş modeli her tür özel durumdan kopartılabilen ve kopartılması gereken siyasal bir teknoloji biçimidir” (Foucault, 1992: 303). Bir hastane, okul veya hapishanede uygulanabilir genel bir mekanizma; bireylerin ve gücün özel bir tür mekansal dağılımıdır (Foucault 1991: 205; 1992: 303). Ya da Deleuze'ün tanımladığı biçimde, “insani bir çoğuluğa belirli bir düzeni dayatmaktır” (Deleuze, 2000: 34). Çünkü disiplin, öncelikle, mekanı analitik olarak parçalar, tanımsız toplumsal kütleyi bireylere böler ve onları kendilerine ait bölmelere yerleştirir (Foucault, 1991: 143).

3. Üçüncü bir örneğe Manet'nin tablolarında rastlanabilir. Shapiro, Foucault'nun bütün görsel kültür okumalarında rastlanabilen iki hareketten, mutlaklaştırma ve direniş hareketlerinden bahseder (2003: 200). Eğer birincisine örnek olarak *Panopticon*'u seçiyorsak, ikincisine örnek olarak Manet gösterilebilir. Toplumsal alanda bir görsel rejim olarak Panoptisizm, toplumu bireysel birimlere ayıran yaygın ve anonim bir bakışı, gözetlemeyi temsil ettiği ölçüde, Manet'nin resimleri bu bakışa direnen bir başka bakışı taşır. Örneğin, *Gare St-Lazare*'da, ressamın kendine has ışık kullanımı ile figürler havada asılı gibidirler, bakışları ise çerçevenin dışına, bilinmedik bir noktaya uzanır (Michel Foucault, “La peinture de Manet”den aktaran, Shapiro, 2003: 308). Gerek resmin içinde karşı karşıya gelen, gerekse çerçevenin dışına uzanan bakışlar, *Panopticon*'un anonim bakışı (veya öz portrenin aynaya bakışı) gibi bakılanı yakalama ve hapsetme gücüne sahip değildirler – aksine özgürleştirirler.

Diyagram

Panopticon, hem hapishane binasını düzene sokan, hem de buradaki işlevleri düzenleyen bir makine olarak ortaya çıktı. Ölçüde, Foucault buna “diyagram” adını verir (1992: 303). Her ne kadar kendisi bu kavramın üzerinde pek durmasa da, Deleuze diyagram fikrini, her bir arkeolojik katmanda yer alan kurucu güç ilişkilerinin haritasını tanımlamak için kullanır. Deleuze'e göre, her toplumsal alanın bir ya da birden fazla diyagramı vardır ve bu harita toplumsal mekanizmaların (örneğin; okul, atölye, ordu...) *nedeni* olarak ortaya çıkar (Deleuze, 2000: 34-35). Ancak diyagram, “ne aşkın bir ideayla, ne ideolojik bir üstyapıyla, ne de ekonomik bir altyapıyla ilintilidir” (Deleuze, 2000: 37); aksine, Deleuze'cü anlamıyla “içkin” bir nedendir: Toplumsal güç ilişkileri mekanizmaların üzerinde değil, dokusunun *içinde* yer alırlar. Diyagram da, bu nedenle, makro düzeyde bütün topluma biçim veren bir bütünlük değil, moleküler düzeyde kendini oluşturan ve kesin ve istikrarlı olmayan güçlerin arasındaki ilişkilerdir (Deleuze, 2000: 36-37).

Diyagramın, yani içkin nedenin, yani toplumsal güç ilişkilerinin haritasının, gerçekleşmesi tam da bu tekilliğe indirgenemez çoğulluğa bağlı olduğundan kurumsal mekanizmalar, işlevler ve onların içerikleri birleşerek çoğalırken bir yandan da bölünüp ayrışır. Deleuze'e göre, sınıflar, yöneten/yönetilen, kamusal/özel gibi ikilikler bu esnada ortaya çıkar. Kelimeler ve şeyler, görünür ve söylenir biçimler de bu esnada ayrılır. İçkin neden hem söylem dışı, görülebilir maddede (Panoptik mimaride, okulda...), hem de yasada, kuralda, eğitim kitabında, kısacası ifadeler bütününde, söylenebilir olanda vücut bulur. Her mekanizma, bu yüzden, bu iki biçimin karışımından oluşur. (Deleuze, 2000: 37-38).

Deleuze'ün bu Foucault yorumundan anlaşılacağı üzere, *Panopticon*'u, *Las Meninas*'ı ve *Gare St-Lazare*'i önemli kılan, onların görünür nesneler olması değildir; bunların her biri ışığın ve gölgenin, görünür ve görünmez, gören ve görülenin bir tür yerleşim şemasını oluşturur. *Panopticon*, gözetleyeni görünmez kılarak sürekli bir gözetlemeyi imkanı kılan bir diyagramdır – Manet'de altı oyulan bir diyagram. *Las Meninas*

ise izleyicinin, ressamın ve kralın birleştği o yere işaret etmesiyle merkezi boş bir güç diyagramı kurar. Deleuze bunlara "ışık sistemleri" adını verir (2000: 57-58). Bu sistemler, görünürü düzene sokan görsel rejimleri belirler.

Görsel Rejimler

Shapiro, *Archaeologies of Vision*'ın Foucault'ya adanmış bölümlerinde resim sanatının arkeolojisini yapmak amacıyla, birbirini takip eden görsel rejimleri tanımlamaya çalışır. Foucault da, *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonuna doğru böyle bir olasılığa işaret etmiştir (1999: 248-249). Shapiro'nun bu yönde sunduğu önerilerden biri *Kelimeler ve Şeyler*'deki *epistemeleri* belirli dönemlerin resim anlayışı ile eşleştirmektir ve bu amaçla, kitapta bahsi geçen dört döneme işaret eden bir anlatı kurar.

Panofsky'nin ikonolojisinin aslen ait olduğu yer olan Rönesans, resimlerin izleyicileri tarafından okunacak ve deşifre edilecek imgeler olarak algılandığı bir dönem olduğundan, yöntemin kendisini haklı çıkaran bir niteliğe sahiptir (Rose 2001: 145). Bu çağ, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki bilim *epistemesi* analizini takip edersek, bir Benzeşimler çağı kabul edilebilir. Hirst'ün örneği, kozmosun vücut bulduğu merkez planlı kilise yapıları iken (1995: 356), Shapiro'nun örneği mikro ve makro kozmosun mutlak ve karşılıklı yansımalarının okunabildiği Leonardo'nun insan çizimidir (2003: 271).

Klasik dönemde ise temsil, saf temsil olarak var olur: Foucault'nun *Las Meninas*'ta bulunduğu, klasik dönem temsili-nin diyagramıdır (Foucault, 1994: 42). Bu temsilde işaret edilen boşluk bir sonraki dönemde, insanın çağında doldurulacaktır.

Las Meninas'ın klasik çağın *epistemmesini* temsil edişine işaret eden Shapiro, modern çağı anlamak için bu kez Van Gogh'un ve Cézanne'in otoportrelerine bakmayı önerir (2003: 238). Bu tablolarla ressam, Velásquez'in *Las Meninas*'ta olduğunun aksine, temsile hakim bir duruşa sahip değildir. Otoportrede bir arayış vardır ve bu arayış eninde sonunda temsilin biricik nesnesine, ressamın kendisine, insana döner

gelir (Shapiro, 2003: 272). Otoportre, bir açıdan, *Panopticon*'un kurduğu görünürlüğün ve görünmezliğin düzenine aittir; bakarak yakalayan, görünür kılarak sorgulayıp denetleyen bakış, askere, hastaya ve ressama yönelmiştir (Shapiro, 2003: 292-293). Shapiro'nun, ünlü Van Gogh'un ayakkabıları tartışmasına getirdiği yorum bu açıdan ilginçtir. Shapiro, hem ayakkabıları bir dünyanın kurulması olarak gören Heidegger'in yorumunda, hem de onları Van Gogh'un kişisel portresi olarak yorumlayan Schapiro'nun eleştirisinde, Derrida'nın keşfettiği sahiplik ontolojisine işaret eder ve bunun tam da sanatçının sonluluğunun araştırıldığı modern döneme ait olabileceğini bildirir (Shapiro, 2003; bölüm 9, not 9).

Son olarak Foucault'nun, eşiğinde olduğumuzu hatırlattığı dönem gelir: "[İ]nsanın, tıpkı denizin sınırında kuma çizilmiş bir yüz gibi silineceği..." (Foucault, 1994: 499) bu dönem, aynı zamanda, *Panopticon*'u karakterize eden bakışın karşıtının, Manet, Magritte, Klee ve Kandinsky gibi ressamlar tarafından üretildiği bir dönemdir. Shapiro'ya göre, bir önceki dönemde otoportrede sorgulanmaya ve kurulmaya çalışılan ressamın kimliği de, imgenin kimliği de bu dönemde sonsuz bir tekrarlanma döngüsüne girerek yok olur (Shapiro, 2003: 244). Bu, suretlerin dönemidir: "Campbell, Campbell, Campbell, Campbell" (Foucault, 1983: 34).

Shapiro, görsellliğin arkeolojisini yazma amacından, resim sanatının arkeolojisini yazmaya geçmekte sakınca görmez. Bu sorunsuz geçiş, Rodowick'in Foucault ve Deleuze'e yönelttiği eleştiriye işaret etmektedir: Her iki düşünür de ilgilerini yüksek sanata yöneltmiştir (Rodowick, 2001: 70). Gerçekten de Foucault'nun sanat okumaları, kendisinin *Bilginin Arkeolojisi*'nin girişinde *œuvre* kavramına karşı takındığı sorgular duruşu bırakmış gibidir. Klee, Kandinsky ve Manet'nin tarzlarını birer bütün olarak sorgulamadan kabul eder. Öte yandan, yazılı metinler söz konusu olduğunda fikirler tarihinin soru ve cevap dizgisini yeniden üretmemek için "büyük isimlere" dönmekten çekinen Foucault, *ekphrasis*leriyle büyük sanatçı-

ları kayırmaktan kaçınmaz²⁶. Görünürdeki bu tutarsızlığın bir nedeni, resim sanatı konusunun Foucault'nun asıl çalışma alanı olmamasında aranabilir. Diğer ve daha doğru görünen bir cevap ise, yazarın Klee'ye attığı arkeolog statüsünde bulunur: Foucault bahsi geçen ressamı, çağlarının birer dışavurumu değil, o dönemde yaşamış birer araştırmacı olarak ele almıştır (bkz. Shapiro, 2003: 277). Diğer bir deyişle, Klee'nin tabloları dönemin ruhunu yansıtan kanonik eserler değildir; öyle olsaydı Foucault yeniden üretmekten ısrarla kaçındığı Hegelci anlayışa geri dönmüş olurdu. Aksine modern ressam, hakim görsel rejimi anlamaya çalışan bir arkeolog ve onu sorgulayan denemeler yapan bir aktivist olarak, mutlaklaştırılmaya karşı direnişi temsil etmektedir. Fakat bu yorum, ancak ressamın bir birey olarak varolduğu modern döneme ait olabilir. Diyebiliriz ki, en azından modern ressamın kimliğinin çoğalan imgeler arasında kaybolduğu yeni dönem için, resim sanatını özerk bir alan olarak tanımlamak imkansızdır.

Figural

Rodowick, Deleuze'ün *Foucault*'sunu takip eden okumasında bu eksikliği kapatmaya başlar. *Reading the Figural* isimli kitabında, gerek estetik felsefesinin, gerekse göstergebilimsel modellerin yetersizliğinden bahseder. Yöntemleri, bugünün MTV logolarında ya da Quicktime uygulamalarında tipik örneğine rastladığımız yeni tarz bir görsel biçimi, yani *figural*'ı açıklamakta başarısız olmuştur. Bunun nedeni yazara göre, söylemek ve görmek arasındaki, Hegel'den beri modern felsefede geçerli olmuş kesin ve hiyerarşik ayrımdır (Rodowick, 2001: 45-46). Bu ayrımı yok eden çalışmalardan biri olarak da Deleuze'ün Foucault yorumuna işaret eder ve Lyotard'ın *Discours, Figure* adlı erken dönem çalışmasından yararlanarak oluşturduğu *figural* kavramını, bu kez Foucault üzerinden yorumlar.

²⁶ Benzer bir eleştiri, Deleuze'e de kendi edebiyat eleştirisi çalışmalarıyla yönlendirilmiş, Bartleby'den Ahab'a, yüksek edebiyatın (anti-)kahramanlarına yoğunlaşması nedeniyle eleştirilmiştir (Rancière, 2004: 154-155).

Ancak Deleuze, yukarıda tartışıldığı biçimde ışık sistemlerini dil sistemlerinden ayırdığında, Rose'un ve Hirst'in teorilerinin ve Rodowick'in ısrarının aksine (bkz. not 2), görünür biçimleri de ifadelerden ayırmış olur: Artık görünür biçimler, ifadenin bir *türü* değildir. Görünürün söylenirle aynı şekilde okunması tanımları gereği mümkün olamaz; yalnızca belli bir tarihsel ilişki türü içinde bu iki biçim birleşebilir. Deleuze de, Foucault'nun Klee okumasına işaret ederek böyle bir birleşmenin tarihselliğine dikkat çeker (Foucault, 1983: 32-34, Deleuze, 2000: 68-69). Rodowick'in *figuralı* da bu anlayışla okunmalıdır.

Nitekim Rodowick'e göre, *figural*, Deleuzecü anlamıyla bir diyagramdır: Gerek televizyonda video kliplerde, gerekse içinde ve çevresinde dolaşan yerleştirmelerde bir güçler haritası olarak kendini gösterir (Rodowick, 2001: 51). İzlenen ile izleyenin karşılıklı ve izleyenlerin birbirlerine göre konumları düşünüldüğünde, *figuralın* görünürün ve görünmezin önceki görsel rejimlerden farklı bir tür dağılımına işaret ettiği ortaya çıkar.

Fakat *Panopticon*'un geometrisinin aksine, *figural* diyagram bulutsu bir hacimdir (Rodowick, 2001: 72). Foucault'nun tahminine paralel olarak, imge sonsuz miktarda çoğalmıştır ve bunu sayısallaşarak başarmıştır. Aynı şekilde, izleyici de bir nokta bulutu ile simgelenmektedir: Bir önceki çağın bireyinin yerini artık noktasal sayısal veri birimleri almıştır. Rodowick'in de dediği gibi, pazarlama artık tesadüfi örneklem teknikleriyle iş görmektedir, politikanın ise katılımı değil kamuoyu araştırmaları ile gerçekleştirildiği fikri hakimdir (2001: 73). Diğer yandan, çoğalan imgeler sayısallaştıkları ölçüde işlenebilir de (çoğaltılabilir, depolanabilir, değiştirilebilir, dağıtılıp farklı biçimde bir araya getirilebilir) olmuşlardır. Bu durum da, izleyicinin en özel deneyimine kadar izlenmesine olanak veren sonsuz bir gözetleme olanağını da beraberinde getirmiştir (Rodowick, 2001: 72).

Rodowick, Walter Benjamin'in mekanik çoğaltımda karşılaştığı gibi bir yol ayrımında olduğumuzu dikkat çeker: *Figural*, yabancılaştırıcı olabileceği gibi özgürleştirici işlevlere de sahip olabilir (Rodowick, 2001: 73). Kurduğumuz

Foucaultcu dile tercüme edecek olursak, diyagramın (bulutsu güç ilişkileri haritasının) görünür ve söylenirin üzerinde ancak moleküler olarak çalışan düzenleyici etkisi, direnişi de mutlaklaştırma kadar olanaklı kılar. Gerçekten de, ek\$isozluk'ten Wikipedia'ya, açık kaynak kodlu yazılımlardan ücretsiz paylaşım sitelerine kadar birçok özgürleştirici sistem, bu bulutsu alanın gözetleme ve şeyleştirme etkilerine karşı çalışır. Öte yandan, kullanıcıların internet taramalarından derlediği bilgilere göre rastlantısal reklam sunan Google Reklamları'ndan, kullanıcı bilgilerini sistemli bir şekilde derleyerek pazarlama bilgisine çeviren Facebook'a, gözetimi ve meta dağıtımını hızlandırmaya ve özel deneyimi şeyleştirmeye yönelik sistemler de diğerleriyle iç içe bulunmakta. Örneğin, Napster'ın müziğin bedava dağılımını sağlayan paylaşım, indirme, yükleme işlevleri, iTunes ve iPod tarafından meta dolaşımı sistemine dahil edilmişlerdir. İster iPod'la ister Nokia N-Serisi cep telefonlarıyla, meta dolaşımı ve *üretimi* sayısal evrenin mümkün kıldığı bu işlevler üzerinden yürür.

Bu durum “ilerleyen” teknolojinin sonucunda “gittikçe daha çok” atomize olan bireylerin, ve “gittikçe daha çok” sanallaşan ürünlerin teleolojik anlatısı değildir. Çünkü Nokia N-Serisini veya iPod'u var eden teknoloji, öncelikle teknik anlamdaki teknoloji değil, bir tür toplumsal teknolojidir. Diğer bir deyişle, bu ürünlerin üretilebilme koşulu, salt teknik olarak üretilebilirliklerinde aranamaz. Benzer bir biçimde Deleuze, Foucault'nun hapishane-makinesini ve benzerlerini üretenin “maddi teknoloji”den önce her zaman “insani bir teknoloji” olduğunu belirtir (2000: 39). Görünür işlev ve ürünler, içlerinden geçen ve varlıklarına nüfuz etmiş güç ilişkileri arasında (Rodowick'in bir nokta bulutu olarak tespit ettiği diyagramda) ve onların sonucu olarak var olabilirler. iPod'un gövdesinin malzemesine de, entegre olduğu paylaşım işlevine de biçimini veren bu içkin nedendir.

O halde, teknoloji ve nesneleri arasındaki ilişki ilerlemenin savunucularının düşündüğünden çok daha karmaşıktır. Foucault'nun tüfek örneği bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır:

[E]konomik nedenler ancak teknik bir dönüşümden itibaren belirleyici hale gelmişlerdir: tüfeğin icadı: alaybozandan çok daha kesin ve hızlı olan tüfek askerin becerisini değerlendi-

rebiliyordu....ve bunun tersine, her askeri muhtemel bir hedef haline getiriyor ve aynı anda, daha büyük bir hareketlilik gerektiriyordu; böylece bir kitle tekniğinin²⁷, birimleri ve insanları yaygın, nispeten esnek ve hareketli hatlar boyunca dağıtan bir sanatın lehine olmak üzere yok olmasına yol açmaktaydı (Foucault, 1992: 244-245).

Orduyu hareketli veya sabit bir kitle olarak gören eski savaş tekniğinin, yerini hareketli, tekil erlerden oluşan bir ordu anlayışına bırakması, tüfeğin gelmesiyle *tamamlanır*. Askerin ve silahıyla gerçekleştirdiği duruş ve hareketlerin mikroskopik düzeyde terbiye edilmesi, Panoptisizmin düzenleyici ve bireyleştirici gözü ile askeri kampta zaten gerçekleşmiştir. Bu, *Surveiller et Punir*'in İngilizce çevirisine dahil edilmemiş, ancak Türkçe çevirinin başında gördüğümüz (Giffart'ın 1696 tarihli *L'Art Militaire Français*'sından alınan) asker çizimlerinde oldukça net bir biçimde görünür²⁸. Silah ve işlevi, aynı iPod örneğinde olduğu gibi, toplumsal içkin nedenin temsil ettiği güç ilişkileri içinde biçimlenir.

Sonuç Yerine

Özetlemek gerekirse, Foucault'nun çalışmalarının görsel kültür analizi ve eleştirisinde verimli bir biçimde kullanıla-

²⁷ "a technique of masses" (Foucault, 1991: 162): Foucault burada tüfekten önce, orduyu hareketli bir kitle olarak gören savaş tekniğinden bahsediyor.

²⁸ Askerin tüfeğiyle yaptığı zamanlanmış eylemlerin sözdizimine Foucault "manevra" [*manoeuvre*] adını verir. Askerin silah tutuşu kadar, öğrencinin kalem tutuşu da disiplin altında manevraya tabidir. Gövdenin kısımları (askerin kolu, gözü; öğrencinin eli, dirseği...) nesnenin bölmele-ri ile (namlu, arpacık; kalem, defter, sıra...) birebir eşleştirilir, ortaya çıkan durumda "iktidar, bedenle kullandığı nesne arasındaki temasın tüm yüzeyine sızmış bulunmaktadır" (Foucault, 1992: 231). Manevra, eğer yaygın anonim bir bakışın düzenlediği bir toplumda özne-nesne ilişkilerini düzenleyen bir işlev ise, *figuralin* toplumunda bunun bir karşılığını aramamız gerekir mi? Kuşkusuz ki, bugün manevraya karşılık olarak sunulacak bir işlev, "misuse" [yanlış kullanım] kavramının yok oluşu ile kişiselleştirme, temellük etme ve kendin-yapmaya dair ilgiyi de göz önüne almalı, bu kavramların Situationist International'dan bu yana özel tarihlerine de bakmalıdır.

bilmesinin yolu, imgeleri bir Gösterilene işaret eden göstergeler olarak yorumlayacak ve onların metinlerle ve kendi aralarında girdikleri ilişkilerin zenginliğini bu şekilde yok edecek indirgeyici bir söylem analizi yönteminden geçmez. Görünür ve söylenirin karmaşık ilişkisini epistemolojik yarıklarla ayrılmış bir görsel rejimler tarihi boyunca incelemek ve her bir döneme ait diyagramlara işaret etmek, bu zenginliği korumak için zorunludur. Dahası, Rodowick'in önerisini takiben, olası bir görsel kültür arkeolojisi -tam da *figural*in çağının beklediği üzere- toplumsal alanın her yerinden (sinemadan, tüketim ürünlerinden, reklam kampanyalarından, graffitilerden) beslenmelidir. Bu da eskizini yaptığımız biçimde bir çözümlemenin kullanım alanını oldukça genişletir.

Okuyucunun merakını tatmin etmek üzere, yukarıda özetlenen biçimiyle bir görsel kültür analizine konu olabilecek bir takım başlıklar sıralanabilir. Bugün "teknolojik" olarak adlandırılan ürünlerin dahi varoluş koşullarının, onların maddi olarak üretilmesine olanak veren teknik bilim tarafından sağlanmadığına dair anlayış, gündelik nesnelerin çözümlenmesinde olduğu kadar insan-makine etkileşimi ve tasarım tarihi gibi alanlarda da etkili olabilir. Bu anlayışla incelendiğinde, iPod'un dokunsal arayüzü, teknik olarak mümkün olduğu andan itibaren insan-bilgisayar etkileşimini kolaylaştıran bir yenilik, etkileşimi doğal ve dil-öncesi bir alana taşıyan bir gelişme değildir. Aksine, etkileşim kavramının kendisi dahi tüketimin deneyimler halinde organize olduğu, tüfeğin soğuk rasyonalesinden uzak yeni bir dokunsal rejime aittir.

Türkiye'ye dönersek, gerek sayısal olarak Facebook' ta, gerekse maddi olarak araba camlarında veya meydanlarda çoğalan Türk bayrakları da bu tarz bir çözümlemenin konusu olmaya adaydır. Türbandan bayrağa politikliğin, vücut, araba veya bilgisayar ekranında görünür olduğu ve dahası, katılım yerine yalnızca bu görünürlük aracılığıyla iş gördüğü bu yeni dönemde, politik seçimler tüketim kararlarıyla üstüste çıkarılır. Gündelik nesnelerin üzerinde asalak bir şekilde çoğalan "Türklük" ve gelenek göndermeleri, alt ve üst kimliklere ayrılarak renkli bulutsular olarak temsil edilen halkın, gündelik hayatında politikaya dahil olmasının geçerli bir yolu olarak ortaya çıkar. Meydanlarda toplanan, bayraklarla damgalan-

miş kalabalıkların akışkan değil durağan hali, değişimi isteyen insanların sokağa dökülmesinden çok, bu bulutsuluğun gövde gösterisi olarak okunmalıdır.

Kaynakça

- CHEETHAM, Mark A., HOLLY, Michael Ann ve MOXEY, Keith (2005), "Visual Studies, Historiography and Aesthetics", *Journal of Visual Culture* 4, 75-90.
- DELEUZE, Gilles, (2000), *Foucault*, Seán Hand (der., çev.). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- FOUCAULT, Michel, (1980a), "Questions on Geography", Colin Gordon vd. (çev.), Colin Gordon (der.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde. Brighton: Harvester Press, 63-77.
- FOUCAULT, Michel, (1980b), "The Eye of Power", Colin Gordon vd. (çev.), Colin Gordon (der.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde. Brighton: Harvester Press, 146-165.
- FOUCAULT, Michel, (1980c), "Truth and Power", Colin Gordon vd. (çev.), Colin Gordon (der.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde. Brighton: Harvester Press, 109-133.
- FOUCAULT, Michel, (1983), *This is not a Pipe*, James Harkness (çev.). Berkeley : University of California Press.
- FOUCAULT, Michel, (1991), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (çev.). London: Penguin Books.
- FOUCAULT, Michel, (1992), *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel, (1994), *Kelimeler ve Şeyler*, Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel, (1999), *Bilginin Arkeolojisi*, Veli Urhan (çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel, (2004), "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", Işık Ergüden (çev.), Işık Ergüden ve Tuncay Birkan (der.), *Felsefe Sahnesi* içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 64-82.
- FOUCAULT, Michel, (2006), "Sözcükler ve İmgeler", Işık Ergüden (çev.), Işık Ergüden ve Tuncay Birkan (der.), *Sonsuza Giden Dil* içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 220-223.
- HIRST, Paul, (1995), "Foucault and Architecture", Barry Smart (der.), *Michel Foucault: Critical Assessments*, Vol. 4 içinde. London: Routledge, 350-371.

- KAYGAN, Harun, (2007), "Nationality Inscribed: An Iconological Analysis of Turkish Design", *7th International Conference of the European Academy of Design: Dancing with Disorder: Design, Discourse & Disaster* konferans bildirileri, CD-ROM. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi.
- MIRZOEFF, Nicholas, (1999), *An Introduction to Visual Culture*. London, New York: Routledge.
- RANCIÈRE, Jacques, (2004), "Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula", Charlotte Mandell (çev.), *The Flesh of Words: The Politics of Writing* içinde. Stanford: Stanford University Press.
- RODOWICK, D. N. (2001), *Reading the Figural, or Philosophy After the New Media*. Durham & London: Duke University Press.
- PANOFSKY, Erwin, (1982), "Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art", *Meaning in the Visual Arts* içinde. Chicago: The University of Chicago Press, 26-54.
- PANOFSKY, Erwin, (1995), "The Ideological Antecedents of the Rolls-Royce Radiator", Irving Lavin (der.), *Three Essays on Style* içinde. Cambridge: The MIT Press, 131-166.
- ROSE, Gillian, (2001), *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London, Thousand Oaks: Sage Publications.
- SHAPIRO, Gary, (2003), *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: The University of Chicago Press.
- STURKEN, Marita ve CARTWRIGHT, Lisa, (2001), *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- TONKISS, Fran, (1998), "Analysing discourse", C. Seale (der.), *Researching Society and Culture* içinde. London: Sage, 245-260.

GRAMSCI'DE DOĞRUYA GİDEN GİZLİ YOL: “SENSUS COMMUNIS”

Tanzer Yakar*

Giriş

Bu makalede Gramsci'nin Freud'cu psikanaliz üzerine embriyo halinde ortaya koyduğu bir tez ele alınarak kendi matrisinde geliştirilmeye ve kendi felsefesindeki diğer yapıtaşlarıyla organik bir ilişkiye geçirilmeye çalışılacaktır. Burada hedeflenen, Gramsci'nin felsefesinde temel bir yer işgal eden, çok açık olduğundan ötürü örtük kalan, kendisinin 'doğruya giden gizli yol' olarak tanımladığı²⁹ ortak duyu (sensus communis)³⁰ kavramının açık seçik kılınmasıdır. Gramsci'nin siyaset felsefesi üzerine muhtelif yorumlar arasında çıkan birçok ihtilaf³¹ bu noktanın göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü

²⁹ Bkz. (Gramsci, FSPN, 736).

³⁰ R. D. W. Glöre'un edisyonunu yaptığı, Oxford Latin Dictionary'de terim "bir davranış klavuzu olarak) aynı toplumdaki diğerlerinin duyumsadıklarını anlamak ["feeling for others in the same community (as a guide to conduct, etc.)"] olarak karşılanan bu terim, T.D.K'nca "sağ duyu" olarak karşılanmıştır. Gramsci'nin kullandığı bağlamda terim 'sağduyu'dan ayırt edildiğinden, bu terimin "ortak duyu" olarak karşılanmasını daha uygundur.

³¹ Bunlardan en çok göze çarpanı Gramsci'yi *liberal* bir kanata yerleştirenlerle, *muhafazakar* bir kanada yerleştirenler arasındaki ihtilafır.

Sensus Communis (Ortak Duyu)

Gramsci her insanın, kendiliğinden ve bilinçsizce de olsa bir dünya görüşüne sahip olması anlamında ideolojinin taşıyıcısı olduğunu söyler. İdeolojinin popüler bilinçte yansımaları dil, din, inanç, folklor v.b. unsurlarda olur. Gramsci, Marx'a benzer bir biçimde bu ideolojiler içinde en yaygın ve en geniş ölçüde kabul gören anlamında en popüler ideolojiyi din olarak görür.

Gramsci, Marx gibi teorinin ancak "bir halk içinde onun gereksinimlerinin gerçekleşmesi olduğu ölçüde gerçekleşeceğini" ya da "maddi güç" haline gelebileceğini düşünür (Marx, 1997: 202). Gramsci'nin kendi ifadesiyle bu 'maddi güçler tarihsel bloğun içeriği iken, ideolojiler ise biçimdir.' (SPN: 35). Bununla birlikte, Gramsci ideolojilerin maddi gücü ile geçerlilikleri arasında bir ayrım yapar ve ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmadığını belirtir. Gramsci, Croce ve Gentile'in her ikisini de aynı nedenle eleştirir: Felsefe unsurlarının ortak duyuyla birleştirilmesi ve bu nedenle felsefe ve ortak duyu arasında yeterli bir ayrımın sürdürülmemesi. Bu noktada, ortak duyunun maddi bir güce sahip olması onun geçerli olduğu anlamına gelmez. Gramsci, Marx'ın da ortak duyuya ve inançlara sıklıkla göndermeler yaptığını söyler (SPN: 775), Gramsci'ye göre Marx bu inançların geçerliliğine değil onların biçimsel katılığına ve davranış ölçütleri ürettikleri zaman akabinde buyruk niteliğine gönderme yapmaktadır. Gramsci bu göndermelerde yeni popüler inançların zorunluluğuna dair bir iddia, daha doğrusu yeni bir ortak duyu ve onunla birlikte popüler bilinçte geleneksel inançlarda olduğu gibi aynı katılık ve buyruk niteliğiyle kök salacak olan yeni bir kültür ve yeni bir felsefe iddiası görür. Gramsci'nin ortak duyuya olan ilgisinin nedeni, onun dönüştürülmesi üzerinedir. Ortak duyunun başlıca niteliği şöyle tanımlanmaktadır:

"Bu ortak duyu ya da felsefe, ortalama bir adam tipinin içinde geliştiği çeşitli toplum ve kültür çevrelerince benimsenen yaygın bir anlayış ya da eleştiriye dayanmayan bir dünya görüşüdür. Kamusal düşünüş her yerde ve zamanda olduğu gibi kalan, tek bir görüş değildir: Felsefenin "folkloru"dur; folklor gibi bunun da sayısız çeşitleri var: Başlıca niteliği, bölük pörçük, bütünlükten yoksun oluşu, ilkeleriyle

sonuçlarının birbirini tutmayışı ve böyle bir felsefeyi benimsemiş olan kalabalığın toplum ve kültür durumuna uygunluğudur...Tarihte, homojen (mütecanis) bir toplumsal grup meydana gelince, kamusal düşünüşe karşı bütünleşmiş, homojenliğe kavuşmuş, yani sistematik bir felsefe oluşur.” (SPN: 769).

Düşünümsel (reflektif) olmayan bir bilinç hali olarak ortak duyu eleştirel değildir ve düşünceler arasında birlik kurma kaygısından yoksundur. Bu nedenlerden ötürü dahil olduğu toplumsal grubun ona “mekanik” bir biçimde ve “zorla” kabul ettirdiği, öz kişiliğine vurulan bir damga olarak egemen dünya görüşüne bağlanır. Esasen bu süreç bilinçsizce gerçekleşse de kişi farkında olmadan içinde bulunduğu çevrenin dünya görüşünün taşıyıcısıdır. Gramsci kendiliğinden felsefe olarak tanımladığı sıradan insanların yaşam/dünya görüşlerinin taşıyıcı olarak 1) dil, 2) ortak duyu ve sağ duyu 3) inanç ve folklor adı altında bütün inanış sistemlerinde kendini açığa vurduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında dünya görüşü, yaşam görüşü anlamında ideoloji öncelikle bilinçsiz, edilgen bir biçimde bireylerde mevcuttur. Gramsci’nin vurgusu onun tarihsel bir ürün, bir oluş olması noktasıdır:

“Her sosyal tabaka temel olarak yaşam ve insana dair en yaygın kavrayış olan kendi ‘ortak duyu’suna ve kendi ‘sağ duyu’suna sahiptir. Her felsefi akım ardında bir ‘ortak duyu’ tortusu bırakır: Bu onun tarihsel etkenliğinin bir belgesidir. Ortak duyu katı ve devinimsiz bir şey değildir, gündelik yaşama girmiş olan bilimsel fikirlerle, felsefi görüşlerle kendini daima dönüştürür ve zenginleştirir. ‘Ortak duyu’ felsefenin folklorudur, daima esasen folklor ve felsefe; bilim ve uzmanların ekonomisi arasındaki orta-yoldur. Ortak duyu geleceğin folklorunu yaratır, yani, nispeten katı bir evre olarak verili mekan ve zamandaki popüler bilgidir” (SPN: 630).

Ortak duyunun maddi gücü ideolojinin içeriği, ideoloji de ortak duyunun biçimi olarak ortaya koyulsa da bu ayrım ‘didaktik’ bir amaç taşır. Çünkü, Gramsci için “maddi güçler, tarih bakımından şekil olmaksızın tasarlanamayacağı gibi, maddi güçler olmaksızın da ideolojiler bireysel ham hayallerden başka bir şey değildir” (SPN: 707).

Gramsci'ye göre praksis felsefesi doğası gereği bir yığın felsefesi olmaya eğilim gösterdiğinden, praksis felsefesi sadece polemiksel bir biçimde ve sürekli bir savaşın biçiminde kavranabilir. Ama başlangıç noktası daima çoğunluğun kendiliğinden felsefesi olan ve ideolojik olarak tutarlı kılınması gereken ortak duygudur.

"Felsefenin bir dünya görüşü olduğunu ve felsefi etkinlik sadece "bireysel" sistematik olarak tutarlı kavramların ayrıntılandırılması olarak kavranmaması gerektiğini, her şeyden önce popüler "zihniyet"nin dönüşümü için ve somut olarak —tarihsel ve sosyal olarak— evrensel hale geldiği ölçüde kendisinin "tarihsel olarak doğru" olduğunu kanıtlayacak felsefi yenilikleri yaygınlaştırmak için kültürel bir savaş olarak kavranması gerektiğini saptadık" (SPN: 663).

Gramsci'ye göre Fransız entelektüelleri, ideolojik olarak rehberlik etmek ve yönetici gruba bağlı kılmak için halka yakın" olduklarından Fransız felsefesi hegemonyanın nasıl geliştirileceğinin en iyi modelidir. Gramsci'nin ifadesiyle: "Fransız filozoflarının ortak duyuya karşı takındıkların kültürel tutum esasen hegemonik bir ideolojik inşa modeli sunar" (SPN: 772). Gramsci iddia eder ki: "geleneksel felsefenin büyük dizgeleri ve papazların liderlerinin dini—yani entelektüellerin ve yüksek kültürün dünya görüşü çoklukça bilinmez ve düşünce ve eylem biçimine doğrudan etkiye sahip değildir." Ama farklı türden bir etkiye sahiptir: "Bu sistemler halk yığınlarını dışsal bir politik güç olarak, yönetici sınıflar tarafından uygulanan bir baskı gücü unsuru dolayısıyla dışsal bir hegemonyaya tabiiyet unsuru olarak etkiler. Bu, yığınların dünya ve yaşama dair embriyonik ve kaotik bir biçimde düşündüğü şeyin iç dönüşümünün canlı bir mayasının pozitif etkisine sahip olmadan, halk yığınların orijinal düşüncesini negatif bir yönde sınırlandırır" (SPN: 772). Yığınların bu kendiliğinden felsefesi olarak görülen ortak duyuya tutarlılık vermek ne anlama gelir, dahası bu nasıl olanaklı olabilmektedir? Toto Schutz (1962) ve Jose Nun (1986) Gramsci'de tutarlılık kavramını ele alırken "doğal davranışta mevcut bilgi stoku" ve "ortak duyunun uslaamlama pratikleri" arasında bir ayrım yapılmasını gerekli görür:

"İlki gerçekte reçeteler, kurallar, tipselleştirmeler, maksimler, v.b. tutarsız diziler iken ikincisi herhangi bir zamanda

belirli bir durumda çözülmesi gereken soruna göre bu stokun sadece bir parçasını harekete geçirir. Bu durumda, tutarsızlık suçlamasını bu pratiklerden çok bilgi stokuna uygulamak daha doğru olacaktır. Bu pratikler her şeyden önce ilgi ölçütüyle yönetilir ve onların radikal tutarsızlıkları sosyal etkileşimin istikrarına karşı komplo kurmak olacaktır” (Nun, 1986: 208).

Madun sınıflar görüşlerini “*sağ* bir biçimde” değil az çok “düzensiz ve tuhaf bileşimler aracılığıyla” değiştirirler ve Aydınlanmanın hatası “her sosyal tabakanın bilinç ve kültürün aynı tarzda, aynı yöntemlerle, yani uzman entelektüellerin yöntemleriyle ayrıntılandıracağını hayal etmek olacaktır. Dolayısıyla aynı yöntem ayrı sosyal tabakalarda farklı etkilere yol açacaktır. Ve yine prizma analojisine başvurarak farklı bir biçimde ifade eder: “Farklı prizmalardan geçerken aynı ışık ışıını farklı kırılmalar verir, eğer aynı kırılma elde edilmek istenirse belirli prizmanın tüm kırılma serisine ihtiyaç duyulur” (SCW: 693). Ama yine de;

“Yanıtı basit değildir, çünkü gerçekte, eylemi karmaşıklığı içinde belirleyen asıl gücün yanı sıra, bir durumun ya da diğerinin somut belirleniminde bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir payı olan başka bir çok güç vardır ve bunlar bazen temel eylemin kendisinden daha güçlü bir biçimde hissedilir” (PL: 358).

Ortak duygudan hareket edilmesi gerektiği üzerine vurgunun doğrulardan tamamen yoksun olmadığı anlamında gelir. Fakat bu doğru her yana çekilebilir; çelişiktir; değişik biçimlerde görünür; bu yüzden kamusal düşüncüsü doğruyu bulmada bir denek taşı saymak anlamsızlıktır. Amaçlanan ona eleştirel bir temelde ideolojik olarak tutarlı bir bütünlük vermektedir.

Sağ Duyu

Gramsci’ye göre ortak duyuyu eleştirmek *zaten varolan etkinlik* eleştirel kılmak ve yenileştirmektir (SCW: 698). Bu ortak duyunun somut deneyimlerinde gerici unsurların yanı sıra ilerici unsurların da olduğunu varsaymaktır. Ama hakim sınıfların dünya görüşünü halk yığınlarının düşüncelerini pozitif bir biçimde etkileyerek değil, “negatif olarak” sınıflandırdığını

dan ötürü ortak duyudaki diğer unsurlar sağ duyuyu yok etme eğilimi gösterirler.

Gramsci'ye göre teori ve pratiğin birliği salt mekanik bir olgu değil tarihsel bir sürecin parçasıdır. salt içgüdüsel bir bağımsızlık, *farklı ve ayrı olmak* anlamındaki birincil ve ilkel aşamadan tek bir tutarlı bir dünya görüşüne sahip olmak anlamındaki aşamaya geçiş sürecidir. (SPN: 642). Bu "ilkel ve element halindeki evre" hem verili hem de kalkış noktası olarak alınır. Bu evre ortak duyunun ötesine geçmiş olsa da sınırlı bir eleştirel görüğe sahiptir (a.g.e). Gramsci'ye göre bunun nedeni hakim dünya görüşünün tam olarak değil kısmen aşılmasıdır. Ve genelde tarihin kriz dönemlerinde yaşanır. Bu durumda eski dünya görüşüne bağlı olan ortak duyu filizlenmekte olan sağduyuya direnç gösterecektir.

Gramsci'nin ortak duyu ve sağ duyu arasındaki ayrıma doğrudan referansı, Manzoni'nin *Nişanlılar* ("I promessi sposi") isimli tarihi romanıdır. Romanda bir kriz döneminde (veba salgını) ortak duyunun sağ duyu önünde nasıl tarihsel bir blok oluşturduğu anlatılmaktadır.³² Manzoni'ye göre sorun sağ duyunun olmaması değildir: "Sağ duyu eksik değildir ama ortak duyu korkusuyla gizleniyordu." (1956: 446). Gramsci *Not Defterlerinden* birine bu pasaj hakkında şunları düşer: "Orada doğruluğun gizli bir çıkış yolu var olduğunu görüyoruz—evcimen güvende." (FSPN: 557).

Gramsci bu kavramları yeterince ayrıntılı bir biçimde işlemese de "derinlemesine düşünerek bu kavramları sağlam bir biçimde tesis etmenin zorunlu olduğunu" düşünür (PN1: 173). Peki ama birlik ve bütünlükten yoksun ortak duyuya birlik verilmesi ne anlama gelir? Bu öncelikle düşünümsel (reflektif) olmayan düşüncenin düşünümsel hale getirilmesi anlamına gelir. Gramsci bunu "politik bir olay" olarak düşünür. Yığınların ortak duyusunda hissedilen, onlara birlik, özdisiplin veren organik entelektüelin teorisinin uyumuyla ger-

³² Manzoni'nin ifadesiyle: "Halkın bulduklarından, okumuş insanlar kendi fikirleri ile örtüşenleri; okumuş insanların bulduklarından, halk, anlayabildiklerini anlayabildiği biçimde alıyordu. Tüm bunlar halkı çileden çıkaran karışık, kocaman bir nedenler yumağı oluşturuyordu." (Manzoni, 666).

çekleşmektedir. Onu politik bir olay kılan hegemonya üzerine temellenmiş olmasıdır.

Gramsci “kendini bil” buyruğunun siyasi anlamını açık kılmak için, Vico’nun *Yeni Bilim*’indeki bir pasajdan yararlanır. Orada Vico, Sokrates’in mottosunu Solon’a götürerek izini sürer. Solon Atina da aristokratik devletin ilk zamanlarında pleblerin parti lideridir. Solon “halk hikmetinin bilgesidir”, kendilerinin tanrısal kökenli olduğuna inanan soyluların ve kahramanlarının gücünün üstesinden gelmiş ve tüm kamusal ve özel hakları kendi düzenleri dahilinde tutmuştur. Solon halka dönmüş ve pleblerin de “kendileri üzerine öz-düşünüm yeteneğine ve soylularla aynı insan doğasına sahip oldukları ve bu nedenle sivil haklar bakımında eşit olduğunu düşünerek soylulara meydan okumuştur. Gramsci’nin entelektüeli de Solon gibi halk hikmetinin bilgesidir ve yurttaşıyla diyalogo girebilir, onların varlık biçimini kabul etmez; onların “aşkınsal benler”, eşitler olarak öznelliklerimin bilincine varmalarını sağlar (SPN: 199).

Organik entelektüel bilir ve hisseder çünkü, Vico’nun önerdiği üzere, “imgelem”in “güç”üyle hareket eder. İmgelem “dramatik fantezi”dir, toplumun sorunları ve umutlarını zihin ve duyguda canlı bir biçimde temsil edebilen bir yetidir. Bu nedenle politika basitçe stratejik bir hesaplama yahut soyut bir modelin uygulanması değildir.

Gramsci’de kendini bilmek kendi olmak, kendinin efendisi olmak, kendini ayırt etmek, kaostan çıkmak, bir düzen, bir idealin peşinde öz disiplin unsuru olmak demektir. Kişi başkalarını, tarihlerini, yaratmış oldukları ve yerine kendimizinkini koymak istediğimiz uygarlığın yaratımındaki onları o kılan çabaların izliğini bilmeden bunu başaramaz. Gramsci’ye göre Freud’un psikanaliz yöntemi insanın kendiliğindenliğinde açığa vurulan, geçmişten miras kalan ve eleştirel olmayan bir biçimde benimsenen unsurların kökensel olarak izini sürdüğünden olumlu bir nitelik taşır. Kendi bilinci bu noktada kendini yaratan koşulların bilincine eşitlenir.

Öz Bilinç

Gramsci, ideolojinin en başta 'düşüncelerin analizi', 'düşüncelerin nereden geldiğinin araştırılması' anlamında kullanılırken daha sonraları "belirli düşünceler sistemi" anlamını kazandığına işaret ederek, Freud'u ilki bağlamındaki 'ideolog'ların sonuncusu olduğunu söyler (Gramsci 705).

Gramsci adını anmasa da bu bağlamda ideoloji kavramını kullanan ilk kişi Antoine Destutt de Tracy'dir. Tracy, *A Treatise on Political Economy or Elements of Ideology* isimli eserinde 'entelektüel yetilerin tam bir bilgisini vermek ve bu bilgiden diğer bilgi dallarımızın, daha sağlam başka bir temele asla dayanamayan, ilk ilkelerinin bilgisini türetmek için *İdeolojinin Öğeleri*'nin planının izini sürdüğünü söyler." (Tracy, 1817: 1x). Ve yine Tracy'nin eserinin bir başka yerinde gerçek mantıkla aynı şey demek olan ideolojiyi "fikirlerimizin formasyonu, ifadesi ve bileşimiyle ilgili olan" bir bilim olarak daha açık bir biçimde tanımlanır (Tracy, 1817: 1-2).

"Tracy'e göre insan onun entelektüel yetilerini bilmezse bir hayvanın eksik bilgisine sahip olur. İdeoloji zoolojinin bir parçasıdır ve her şeyden önce insan çalışmasıyla ilgili olarak bu bilim önem taşır. Böylece insan ve daha alt hayvanlar arasında niteliksel ayrım yoktur; metafiziksel, felsefi ve dini görüşler bilimsel soruşturmanın konusu olmadığından atılmalıdır.

David Mclellan, Tracy'nin ideaların kökeninin izini sürmekteki hedefinin bu ideaların kökenindeki evrensel ihtiyaçlarını ortaya çıkarılması ve onlara göre hazırlanan yasalarla doğal ve toplumsal yaşamın uyumunun sağlanması olduğunu söyler.³³ Terry Eagleton, aralarında Lolbach, Condillac, Helvetius, Josph Priestley, William Godwin ve Samuel Coleridge'nin de bulunduğu bu ilk tür aydınlanma ideologlarının hayalini şöyle açıklar:

İnsanların maddi yaşam koşullarından duyuusal deneyimlerine ve oradan da düşüncelerine ulaşan düz bir çizgi çekebilir ve hepsi bundan ibaret olan bu işlem radikal bir reform yoluyla tinsel ilerleme ve nihai mükemmellik hedefine yöneltilebilirdi (Eagleton, 2005: 104).

³³ Bkz. Mclellan (2005: 6.).

Dolayısıyla, ideoloji toplumsal kurumları insan doğasının bilgisi temelinde dönüştürülmesi programıdır. Gramsci'ye göre duyumculuk, Tracy'in durumunda da olduğu gibi, kolayca metafiziğe kayabilir. Nitekim, Tracy *İdeolojinin Öğeleri*'ni, *Ekonomi Politik*'e metafiziksel bir giriş olarak tasarlamaktadır. Gramsci'ye göre her ideoloji 'belirli bir ideoloji' olduğundan evrensel bir insan doğası şemasını topluma uygulamak hatalıdır. Her ideoloji üst yapı olarak tarihsel bağlamda incelenmelidir.

"Tarih bakımından organik, belirli bir yapı için zorunlu olan ideolojilerle, keyfi, rasyonalist, "kasıtlı" ideolojiler arasında ayırım yapmak gerekir. Tarih bakımından zorunlu olmaları nedeniyle bunların bir geçerliği vardır; bu da "psikolojik" bir gerçekliktir; bu ideolojiler insan yığını örgütler, insanların üzerinde harekete geçecekleri, durumların bilincine erecekleri, savaşacakları, vb. zemini hazırlar; "keyfi" olanlar ise bireysel "hareketlerden", polemiklerden, vb. başka bir şey meydana getirmez." (SPN: 707).

Tarihsel açıdan incelendiğinde ideolojiden, tek bir dünya görüşünden değil ideolojilerden, dünya görüşlerinden söz edilebilir. Bu durumda Gramsci için fikirlerin doğduğu maddi koşulların incelenmesiyle tarihsel olarak kendini ortaya koyacak olan tek bir insan doğası değil insan doğalarıdır.

Gramsci, Freud'u Tracy'nin tanımladığı ideoloji bağlamında iş gören bir 'ideolog' olarak ele alarak psikanalizi düşüncelerin kökenine ilişkin bir soruşturmaya indirgemekte³⁴ ve kökenin izlenimlerde aranması bakımından duyumcu olarak nitelendirmektedir. Gramsci'ye göre Freud'un duyumculuğunda olumlu olan yan, psikanalizin "hastalığa değil hastalara" bakması bakımından eski psikiyatriye üstünlüğü ve bir çok sa-

³⁴ Bkz. "Gerçek mantık fikirlerimizin formasyonu, ifadesi ve gelişimiyle ilgili olanla yani, şimdiye kadar ideoloji diye, anlığımızın genel grameri diye adlandırılanla aynı bilimdir, ...Tümü bu varlıkların üzerimizde yarattığı ilk ve doğrudan izlenimlerden yasal olarak türetildiği vakit varoluş fikrinin, algılarımızın gerçekliğinin açıklanması ve onlara neden olan varlıkların gerçekliğiyle zorunlu uyumluluğuna da vurguda bulunmam gerekti." (Tracy, 1817: 1-2.).

yıda tikel ampirik gözlemle genel felsefesini meydana getirmek istemesidir (PL: 29).

Gramsci'yle Freud'u ideolojik anlamda birbirine yaklaştıran ikisinin de homojen ve eşzamanlı bir şimdiden değil heterojen ve anakronik bir topolojiyle iş görmeleridir. Freud insan ruhunun topolojisini anlatırken bir kent metaforuna başvurur. Freud, Roma'yı homojen ve eşzamanlı bir yerleşim yeri olarak değil zengin bir geçmişi olan, eski ve yeni unsurların bir arada olduğu ruhsal bir bütünlük olarak tahayyül eder. Böylece Freud kentte toprağın altında kalan unsurların yok olmadığını aksine böyle korunduğunu söyler:

"Unutmanın bellek izinin yok olması anlamına geldiğini düşünme hatasından kurtulduktan sonra, karşıt görüşe yönelerek ruhsal yaşamda bir kez ortaya çıkan şeyin ortadan kalkmadığını, her şeyin bir şekilde korunduğunu ve uygun koşullarda (örneğin gerileme yeterince eskilere gittiği zaman) tekrar gün ışığına çıkabileceğini varsaydık." (Freud, 2006: 252).

Gramsci'nin, Marx'ın tarihsel metodolojisinden yola çıkarak yaptığı şu tespit Freud ile benzerliklerini ortaya koyar.

"Her durumda yapıyı, statik olarak (enstantane çekiliş bir fotoğraftaki resim gibi) tanıma güçlüğü; politika alanında, her belirli anda, yapıdaki gelişme eğilimlerinin yansımasıdır; yalnız bu eğilimlerin zorunlu olarak kendilerini açıkça belli ettikleri söylenemez. Yapının gelişmesindeki bir evre ancak, gelişme süreci sonuna erdiği zaman, somut olarak incelenebilir ve çözümlenebilir. Yoksa süreç devam ederken değil " (Gramsci, 2003: 115).

Gramsci'nin bu görüşü toplumsal ilişkilerinin toplandığı bireye uyguladığında karşımıza çıkan manzara yamalı bohça görünümündeki insandır:

"İnsanın dünya görüşü bir eleştiri süzgecinden geçirilerek, yamalı bohça olmaktan çıkarılmamış da içinde yaşanan anın etkisinde ve birlikten yoksun ise, kişiliği de acayip bir yamalı bohça görüntüsündedir: Onda mağara adamının düşünce, eğitim ve davranışlarıyla, çağımızın en ileri, bilimsel ilkeleri, geçmiş bütün tarihsel aşamalardan arta kalan acınacak kadar bölgeci önyargılarla, insan türünün gelecekte dünya ölçüsünde birliğini kurduğu zaman edineceği felsefe-

nin sezisiyle birbirine karışmış bulunur!" (Gramsci, 2003: 14).

Freud'un bireye bakışı da aynı doğrultuda gitmektedir. Freud'da her birey çok sayıda grubun bileşen bir parçasıdır, özdeşim bağları yoluyla birçok yönde bağlar geliştirmiş ve kendi ego idealini çok çeşitli modellere dayandırmıştır. Dolaşısıyla her birey çok sayıda grup ruhunda —ırkının, sınıfının, mezhebinin, ulusunun, vs.— belli bir paya sahiptir; ayrıca sahip olduğu bağımsızlık ve özgünlük derecesine göre bunları aşabilir de (Freud, 2006: 157).

Gramsci'ye göre tarihin bir anında zorunluluktan ötürü bastırılmış itkiler ortaya çıkacak uygun koşulları bulduğunda, (örneğin II. Dünya Savaşı ertesindeki ahlaki çöküntü) ortaya çıkabilir. Yine de bu *saf kendiliğinden* bir biçimde olmaz.

"Modern insanda ilkel olan her şey karşı koyulmaz bir biçimde yüzeye çıkar: un ufak edilmiş moleküller, en çok bastırılmış folk tabakasında hala mevcut olan esas (mahiyetler) karşılık gelen ilkelere/kaynaklara göre bir araya gelir." (Gramsci, I. P. L: 50).

Gramsci'ye göre psikanaliz "kategorik olarak bağlayıcı görünenle, eski alışkanlıklar ve eski düşünme biçimlerinin tortuları arasındaki çelişkilerin birçok zihinde yol açtığı tahribat üzerine çalışmayla, sınırlandırılabilir ve sınırlandırılmalıdır. Daha açık bir ifadeyle tarihin belirli bir aşamasında ortaya çıkan gerekliliklerle eski dönemin alışkanlıkları arasında yaşanan gerilimi konu edinmelidir.

Gramsci'nin "normal dönem" olarak adlandırdığı, altyapı ve üstyapı arasında birliğin sağlandığı dönemde bu tarz bir çatışma söz konusu değildir. Geleneksel entelektüeller ve halk arasında bir örtüşme vardır. Freud bu durumu şöyle betimler.

"Birçok bireyde ego ile ego ideali arasındaki ayrılık pek ilerlememiştir; ikisi hala kolayca çakışır; ego eski narsistik kendini beğenmişliğini korumuştur. Bu durum lider seçimini çok kolaylaştırır. Birçok durumda, söz konusu bireylerdeki tipik özellikleri özellikle belirgin ve arı bir biçimde taşıması ve daha büyük bir güce ve özgür bir libidoya sahipmiş izlenimi vermesi yeterlidir" (Freud, 2006: 157).

Öte yandan, böyle bir çakışmanın olmadığı zaman aşağılık duygusu eşlik eder. Bireyin ruh hali ideolojinin içeriği ile biçimi arasındaki denge ya da dengesizliklerle belirlenir. Freud'da bu egonun ego idealiyle çakıştığı zaman yaşadığı zafer duygusu ve ego ile ego ideali arasındaki gerilimin bir dışavurumu olarak suçluluk duygusu olarak anlaşılır (Freud, 2006: 160).

Psikanaliz bu dengesizlik durumlarının gerilimini altındaki bireyi konu edebilir. Gramsci'ye göre bu durum gerçek kişiliğini 'serbest bırakmak' için çaba harcayan, bunu başaramayan madun bir rolü pasif bir biçimde kabul eden bireyin içine düştüğü sıkıntıyı dile getirir." (Gramsci, PL: 64.)

Gramsci, 'Amerikancılık ve Fordizm'de I. Dünya Savaşı'ndan sonra doğan yeni bir endüstriyel üretim biçiminin (Fordizm ve Taylorizm) sosyal ve politik açıdan tarihte yeni bir evre olarak görür. Bu yeni ekonomik ilişkileri yeni bir tip insana ihtiyaç duyar. Alan Hunt, yerinde bir tespitle şu yorumu yapar: "Çağdaş endüstri işçileri doğmaz, yapılır." (Hunt, 1997: 278).

Geniş halk yığınlarının ahlak ve 'uygarlaşma'sını üretimin ekonomik araçlarının sürekli gelişiminin zorunluluklarına uydurmak: Böylece fiziksel olarak da yeni tipte insanlığa doğru evrim (Gramsci, 1971: 242).

I. Dünya Savaşı sonrası yaşanan ahlaki kriz, savaş sırasında zorunluluktan ötürü bastırılan dürtülerin savaş sonrası dönemin yarattığı özgürlükle kendini denetlenemez bir biçimde ortaya koyuşudur. Emsalsiz oranda bir "ahlak krizi" olduğunu ileri sürer. Savaş bir çok genç insanın normal cinsel yaşamının bastırılmasını; barış, birçok gencin ölümü ya da yokluğu sonucundaki denksizlikle şiddetlenmiş bir ahlak krizi doğurmuş, bir cinsellik patlaması doğurmuştur (Seidman, 1991). Bu krizin şiddeti fabrikalara empoze edilmeye başlanmış olan yeni Taylorist yöntemlerle çatışmaya başlamasıyla keskinleşmiştir.

"Bu yeni yöntemler [Taylorizm] cinsel dürtülerin (sinir sistemi düzeyinde) özenli bir disiplini ve geniş anlamda 'aile'nin güçlendirilmesini, cinsel ilişkilerin düzenlenmesi ve istikrarını talep eder" (Gramsci, 2003: 300).

Yaratılmak istenen yeni işçi tasarısı emeğin disiplinine ilişkin bir kaygıdan fazlasını ifade eder.

“‘Puriten’ inisiyatifler açıkça, iş dışında, yeni üretim yönteminde tüketilen işçinin ruhsal olarak dağılmasını engelleyen belirli bir psiko-fizyolojik dengeyi koruma amacı taşır.” (Gramsci, 2003: 303).

İşçinin ruhsal olarak dağılmasını engelleyecek tedbirler, Fordist üretim ilişkilerinin doğuşuyla ilişkili olan yeni ahlaki düzenleme tasarılarını beraberinde getirir. Bu ‘zor (iççi sendikacılığına saldırı) ve ikna’ (yüksek maaşlar ve haklar) yoluyla başarılmaya çalışılır. Gramsci’ye göre Amerikalı yeni kapitalistler zor ve iknanın hünerli bir bileşimini kullanmışlardır.

Gramsci’ye göre sivil toplumun olmadığı doğuda toplumsal dönüşüm anlarında “ikna” momenti eksik olduğundan bireylerin bu gerilimi daha zor atlatacağını söyler. Dahası sadece madun sınıflar değil aydınlarının da aynı gerilime maruz kaldığını ifade edilir. Gramsci “psikanalitik tedavinin sadece romantik edebiyatın “aşağılanmış ve incitilmiş”³⁵ diye adlandırmış olduğu toplum kesimi için yararlı olduğunu söylese de onların geleneksel olarak gözüktüklerinden çok sayıda ve çeşitte olduğunu söyler. Dostoyevski’nin romanında “aşağılanmış ve incitilmiş” ile işaret edilen en alt kertedir, devlet ve sosyal baskınının en mekanik en dışsal olduğu bir toplumdaki tipik ilişkidir. Onda devlet yasası ve doğal yasa arasındaki çelişkinin en derin çelişki olmasının nedeni batıda olduğu gibi devletin hizmeti altındaki entelektüeller tarafından sunulmuş olan dolayım gibi bir dolayımın yoksunluğunda aranmalıdır. Gramsci Dostoyevski’nin devlet yasasıyla asla dolayım lanmadığını aksine kendisinin onun tarafından “aşağılanmış ve incitilmiş” olduğunu söyler.

Gramsci’ye göre devlet ve siyasi eylemde ikili perspektif diye adlandırdığı iki moment arasındaki ilişki karşıt bir çift olarak tanımlanır.

“Bu ikili perspektif en aşağıdan en yukarıya, en ilkelden en karmaşığa kadar iki düzeyde kendini gösterebilir. Bu iki

³⁵ ‘Aşağılanmışlar ve incitilmişler’ Dostoyevski’nin aynı adı taşıyan romanıdır.

aşama Machiavelli'nin yarı hayvan yarı insan yaratığına (Centaure) benzer: Vahşi hayvan ve insan, zora başvurma ve anlaşma, otorite ve egemenlik, şiddet ve uygarlık, bireysel evre ve evrensel evre ("kilise" ve "devlet"), kışkırtma ve propaganda, taktik ve strateji, vb...Birinci perspektif ne kadar "doğrudan doğruya meydana gelir ve ilkel olursa, ikincisi de o kadar uzak (zaman bakımından değil, fakat diyalektik olarak), karmaşık, üstün olabilir." (Gramsci, 2003: 257-58).

Burada doğu toplumlarına özgü hegemonya sorunu karşımıza çıkar. Gramsci'nin hegemonya sorununa ilişkin saptamaları hatırlanacak olursa sorun daha açık hale gelebilir. Batıdaki devletler, bağlı oldukları "sivil" toplumlar çok karmaşık bir yapıya sahip oldukları için doğrudan doğruya ekonomik etkinin yıkıcı etkisine (bunalımlar, çöküntüler, v.s.) karşı koyarlar; toplumdaki üst yapılar, bir bakıma, çağdaş savaşta siper sistemini andırır (Gramsci, 2003: 294). Oysa doğu toplumlarında;

"Doğuda devlet her şey olduğundan "sivil" toplum ilkel ve pelteleşmiş bir haldedir; Batıda ise devletle toplum arasında düzenli bir ilişki olduğu için sarsılmakta olan devletin arkasında sağlam bir "sivil" toplum yapısı görülür. Devlet ileriki hattaki bir siperden başka bir şey değildir; arkasında sağlam bir siperler, kaleler ve kazamatlar zinciri vardır." (Gramsci, 2003: 296).

Gramsci'nin aydına biçtiği rol alt yapı ve üst yapı arasındaki organik birliği sağlayacak bir dolayım sağlamaktır. Gramsci doğu toplumlarında sivil toplumun olmamasının, başka bir deyişle dolayımı gerçekleştirecek kurumlarının olmaması nedeniyle aydın da madun sınıflar gibi "aşağılanmış" ve "incitilmiş" hale gelebilir. Gramsci'nin siyasi olarak etkin bir kimliğe sahip olan eşi Giulia'nın yaşadığı psikolojik rahatsızlığa ilgisinin temelde altında yatan neden, belirli bir dünya görüşüne, ideolojiye sahip olan böylece birlikli bir kişiliğe sahip olması gereken bireyin nasıl olup da madun sınıflara özgü bir bölünme yaşadığını açıklama ihtiyacıdır. Bunun tek olası görünen yanıtı bu noktaya kadar doğu aydınının özgül durumuyla açıklanabilir.

Kendiliğindenlik ve Disiplinin Anatomisi Olarak İdeoloji

Gramsci, Giulia'ya yazdığı mektupta (doğulu bir aydın olarak) onun sorununun psikanalizle çözülecek bir sorun olmadığını söyleyerek fikir değiştirir. Burada dikkat çekici olan Gramsci'nin Giulia'nın politik olarak etkin bir birey olmasına yaptığı vurgudur. Bunun anlamı belirli bir dünya görüşüne, bir ideolojiye sahip olmaktır.

“Bana öyle geliyor ki, gerçekte Giulia ‘çözülemez’ sorunlarla, asılsız sorunlardan ıstırap çekiyor, dağınık ve hummalı imgelemiyse çağrılan hayaletlerle kavga ediyor ve pek doğal olduğu üzere hiç kimseye olası bir çözüm sunmayan bir şeyi kendi de çözemediğinden dışsal bir otoriteye, bir ruh doktoruna ya da psikanalitik doktora bel bağlayacaktır. Dolayısıyla inanıyorum ki kesinlikle Giulia gibi kültürlü bir insanının (sözcüğün Almanca anlamıyla), toplumun etkin bir unsurunun...en iyi psikanalitik doktorunun ancak kendisi olması gerektiğine ve olduğuna inanıyorum” (PL: 139).

Gramsci, Marx'ın “*Ekonomi Politikin Eleştirisinin*” önsözünde ileri sürülen iki temel görüşün kapsamlı bir biçimde analiz edilmesi gerektiğini söyler. Bunlardan ilki toplumsal alt üst oluş anlarında geçmişle modern unsurların çatışmasına tutulan bireyin yaşadığı gerilime de uygulanabilir. Gramsci'nin hastalığının nedenini “çözülemez” sorunları kendine dert edinmek olarak görmesi, ‘aktif siyasal grupların oluşması sorunu’ ve ‘büyük kişilerin tarihteki işlevi sorunu’ ile ilgili olduğunu ve kapsamlı bir biçimde çözümlenmesi gerektiğini söylediği Marx'ın “*Ekonomi Politikin Eleştirisinin*” önsözünde ileri sürdüğü, ana görüşlerin ilkiyle ilgilidir:

“1. İnsanlık daima çözümleyebileceği, başarabileceği işleri ele alır...Bu iş (ya da sorun) çözümlenmesi için gerekli maddi koşulların bulunduğu ya da hiç olmazsa oluşum sürecine girdiği koşullarda ortaya çıkar.

2. Bir toplumsal kuruluş, içinde taşıyabileceği bütün üretim güçlerini geliştirmeden ya da daha yüksek yeni üretim ilişkileri bunların yerini almadan hiçbir zaman ortadan kalkamaz; bu yeni ilişkiler eski toplumun bağrından doğup gelişmeden yani bunları meydana getiren maddi koşullar gerçekleştirmeden yok olamaz. İşte ancak bu zemin üzerindedir ki,

her türlü mekanik anlayış ve batıl bir “mucize” inancı silinip süpürülebilir. İşte ancak bu yolla aktif siyasal grupların oluşması sorunu ve hatta son çözümlemede, büyük kişilerin tarihteki işlevi sorunu ortaya konulabilir.” (Gramsci, 2003: 149).

Gramsci’ye göre tarihsel maddeciliğe uygun ahlakın bilimsel temeli de yukarıda alıntılanan ilk görüş ile yakından ilişkilidir.

“Toplum gerçekleşmesi için gerekli koşulları henüz varolmayan işlerin yapılmasını amaç edinemez.” Eğer koşullar varsa “işlerin yerine getirilmesi “ödev”, “irade ise” özgür olur.” O zaman ahlak, iradenin özgürlüğü içim zorunlu koşulların belirli yönde ve bir hedefe doğru araştırılması ve bu koşulların varlığının saptanması olur. Bunlardan başka, tıpkı bunun gibi, varılacak hedefler arasında bir değer farklılığı (hiyerarşisi) değil, bir derecelendirme söz konusu olduğunu da saptamak gerekir. Çünkü “ahlak verilmek” istenilen yalnız başına birey değil, bu bireylerden oluşan bütün bir toplumdur.” (Gramsci, 2003: 117).

Gramsci yine de bu ideolojinin (praksis felsefesinin) tarihsel olduğunu söyler.

“Bu felsefede çelişkilerim tam bilincine erilmiştir; filozofun kendisi, birey ya da bütün toplum, yalnız çelişkileri kavramakla kalmaz, kendisini de bir çelişki ögesi olarak görür ve bu ögeyi bir bilgi ilkesine, bunun sonucu olarak da eyleme götürür.” (Gramsci, 2003, 111).

Praksis felsefesinin tarihsel olması onun çelişkilerin bilinci ve aşılması uğraşı olarak görülmesinden gelir. Çelişkilerin ortadan kalkması tanımı gereği praksis felsefesinin de ortadan kalkmasını beraberinde getirir. Dolayısıyla Gramsci’ye göre bu tarz bir düşünce henüz varolmayan özgürlüğe değil zorunluluğa bağlıdır: “Özgürlüğün” egemen olduğu bir çağda düşünce, çelişkilerin ve mücadele zorunluluğun zemini üzerinde doğamaz.” (Gramsci, 2003: 111).

Bunun politik anlamı karşı hegemonya geliştiren bireyin Giulia ya da Gramsci hala kendi içinde (geçmişin) kendiliğindenliğini ve (geleceğin) disiplin momentlerini kendi içlerinde taşıyacak olmalarıdır.

Sorun, çelişkilerin bilincine varan ve kendisini de bir çelişki ögesi olarak gören filozofun üzerinde insiyatif geliştireceği dolayımı sağlayacak koşullardan mahrum olmasından kaynaklanmaktadır. Aydının kişiliğindeki bu antinomiler içinde bulunduğu toplumun sahip olduğu antinomiler aşılmadan ortadan kaldırılamaz.

Ama bunun ötesinde asıl sorun kendi 'kendiliğindenlik'inin yerine madun sınıfın 'kendiliğindenlik'ini geçirmiş olan aydının, koşulların dayatmasından ötürü (Gramsci'nin durumunda hapishane koşulları, Giulia'nın durumunda sivil toplumun yokluğu) kendi kendiliğindenliğiyle baş başa kaldığından ötürü yaşadığı sıkıntıdır. Aydın ancak madun sınıfın kendiliğindenliğini disiplin altına alarak kendi kendiliğindenliğini dolayısıyla öz-bilincindeki antinomiye aşabilir. Bu durumda madun sınıfın ortak duyusu aydının öz-bilincin önünde hem bir engel hem de öz-bilinci elde etmenin koşulu olarak durmaktadır.

Gramsci'nin bir mektubunda ideolojinin bir ögesi olarak gördüğü dilde kendi içinde yaşadığı obsesif bir hal yaratan antinomiye şöyle betimler:

"Sana birçok şey yazmak isterdim, ama riske atılmayı, belirli bir suskunluğu alt etmeyi başaramıyorum. Sanırım bu zihinlerimizin kendi yeterli ifade araçlarını henüz bulmamış olan modern eğitimden gemesindendir. Daima biraz kuşkucu, ironiğim ve bana öyle geliyor ki istediğim her şeyi ifade etmiş olsaydım, neredeyse geleneksel dile dahil olan belirli bir uyarcılık ve belirli bir melodramatik tonun ötesine geemiyecektim. Dilin teknik formu üzerine yapmış olduğum kendi profesyonel çalışmam bende sürekli takıntı yaratıyor ve tüm sözlerimi bu kez bende tiksinti uyandıran fosilleşmiş ve kemikleşmiş formlarda önüme koyuyor." (PL: 247).

Burada Gramsci'nin yaşadığı sıkıntı, geleneksel gramerin kendiliğindenliği ile biçimsel gramerin disiplini arasındaki bu antinomidir ki bu aynı zamanda bir hegemonya ilişkisi olarak sunulmaktadır. Gramsci'ye göre bu antinomi, 'olağanüstü hallerde' bireyin kişiliğinde bir bölünme biçiminde ortaya çıkar. Gramsci olağanüstü halin ardından kişinin yine aynı kişi olarak kalıp kalmayacağı konusunda kuşkuludur.

"Pekala, sana bahsettiğim benzer bir değişim içimde gerçekleşiyor. En ciddi olan şey bu durumlarda kişilikte bir bln-

me olması; bir parçası süreci izlerken diğeri ona maruz kalmakta, ama gözlemleyen parça (bu parça varoldukça öz-denetim ve iyileşme olasılığı vardır) konumunun tehlikesini duyumsamakta, yani, işlevinin yiteceği bir noktaya varacağını, yani, artık öz-denetim ve tüm kişiliğin olamayacağı ve öncekinden farklı itkilere, inisiyatiflere, düşünme biçimlerine sahip yeni bir “birey” tarafından yutulacağını öngörmekte. Pekala, bu durumdayım. Gelişimin cereyanı içinde duyumsadığım bu değişim sürecinin sonunda benden geriye ne kalacağını bilmiyorum.” (PL: 279).

Yukarıda aktarılan alıntıda Gramsci’nin kendiliğindenlik ve öz-denetim arasındaki antinomiden dolayı yaşadığı obsesif hal bir süre sonra patolojik bir rahatsızlığın ertesinde bu kez bir kişilik parçalanması şeklinde kendini dilde açığa vurur:

Söylediğim üzere, ilk günlerde belirli tuhaf patolojik belirtiler deneyimledim...Örneğin, çok uzunca bir süre hiç kimse-nin anlamadığı bir dilde konuştum ve bu kesinlikle Sardunya diyalektiği, çünkü birkaç gün kadar önce bilinçsiz bir biçimde Sardunyaca sözcükler ve tümcelerle İtalyanca olanla-rı karıştırdığımı fark ettim.” (PL: 282).

Gramsci’nin ünlü “madunlar hissederler ama bilmezler, entelektüeller bilirler ama hissetmezler” sözü bu noktada anlam kazanır. Gramsci’nin altyapı ve üstyapı arasında dolayım unsuru olarak gördüğü organik entelektüeli kendi kendiliğindenliğini, yani geçmişin üzerinde bıraktığı tortuları ve bilincinde içselleştirdiği çelişkileri ancak madun sınıfların ortak duyusu dolayımıyla, onu değiştirerek aşabilir. Gramsci “İnsan Nedir?” isimli makalesinde belirttiği üzere ilişkilerin toplamı olan insanın ilişkiler ağını dönüştürmesi süreci “kişilik meydana getirme sürecidir”. (SPN: 669-70). Ama gerçekten de zor olan şey: “Disiplin ve sosyalliğe vurgu yapmak ama yine de içtenlik, kendiliğindenlik, özgünlük ve kişilik iddiasında bulunmaktır.” (SCW: 215).

Kaynakça

- CLARE, P. G. W., (1997), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- CROCE, B., (1913), *The Philosophy of Giambattista Vico*, Çev: R. G. Collingwood, London: Howard Latimer Limited.

- DOSTOYEVSKI, (2003), *Ezilenler* Çev: A. Ateşoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yay.
- FREUD, S. (2006), *Uygurlik Din ve Toplum*, Çev: S. Budak, İstanbul: Öteki Yay.
- GRAMSCI, A. (2003), *Hapishane Defterleri* Çev: A. Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.
- MANZONI, A. (2003), *Nişanlılar* Çev: N. Adabağ, İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- MARX, K. (1997), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* Çev: K. Somer, Ankara: Sol Yay.
- MCLELLAN, D. (2005), *İdeoloji*, Çev: B. Yıldırım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- NUNİ, J., Cartier, W. (1986), "The Legacy of Antonio Gramsci", *Boundary 14*.
- ÖZBEK, S. (2000). *İdeoloji Kuramları*. İstanbul: Bulut Yay.
- SCHUTZ, A. (1962). *Collected Papers 1*, Ed. M Natanson, La Haya: Nijhoff.
- TRACY, Destut de. (1817). *A Treatise on Political Economy or Elements of Ideology*, Georgetown, D.C.: W. A. Bind & Co, Printers.

KISALTMALAR

- FSP: *Further Selections from the Prison Notebooks of Antonia Gramsci* (D. Boothman, Eds. And Trans.). London: ElecBook (1999)
- SPN: *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Eds. And Trans.). London: ElecBook (1999)
- SPW1: *Selections from Political Writings (1910-1920)*, (Sel., Eds. and Int. by Quintin Hoare and Trans. by John Mathews). London: ElecBook (1999).
- SPW2: *Selections from Political Writings (1921-1926)*, (Q. Hoare, Eds. & Trans.). London: ElecBook (1999).
- SCW: *Selections from Cultural Writings* (D. Forgacs, & G. Nowell-Smith, Eds. and W. Boelhower, Trans.). London: ElecBook (1999).
- PL: *Prison Letters (V.2)*, (F. Rosengarten, Ed. & R. Rosenthal, Trans.). New York: Columbia University Press (1994).

TERÖR, BELİRSİZLİK VE POLİTİKA ÖTESİ

Ali Rıza Taşkale*

İstisna kuraldan daha ilginçtir. Kural hiçbir şeyi kanıtlamaz; istisna her şeyi kanıtlar: istisna sadece kuralı teyit etmez; aynı zamanda kural istisnanın yüzü suyu hürmetine var olur (Schmitt 1985: 15).

Giriş

Terörün ufkı, yani siniri, zamanın olağan akışını saran, sarsan ve bu akışı yerinden oynatan had safhada bir karmaşa, gizemli bir korku ve radikal bir belirsizliktir. Hayal edilen belki de artık gerçekleşmek üzere: aşın terör; istisna olarak amaçsız ve de uyarımadan, hiçbir yerden gelmeyen terör... İşte bu istisnailiği yüzünden hayal edilen bu durumun bilinen bir çıkış noktası yoktur ve işte tam da bu yüzden bu durum, sıradan insanın gündelik hayatını bozguna uğratar. Ayaklar altında çiğnenen kurbanların bakış açısından terör sembolize edilemeyen travmatik bir olaydır, bu nedenle, insanların hayallerinde yüceltilir.

Fakat bu durumu bir kez daha düşünelim, çünkü modern gözlerimizle resme tekrar döndüğümüzde ilginç olan şey, hayal edemediklerimizdir: istisnanın kuralı haline gelen terör. Aslında, 11 Eylül'den hızlı ama kararlı bir hareketle, *güvenlik politikasına* gelindiğinde, terör (ve teröre karşı savaş), 'olağan iş'i sarsmaktan ziyade, onu bizzat ayakta tutan en önemli toplumsal faktör haline gelmiştir. 11 Eylül'den bu zamana birçok yorumcu, terörün toplumsal köklerinin küreselleşmede, ekonomide, toplumsal adaletsizlikte bulunduğunu ve küresel toplumun bizzat kendisinin terör ürettiğini vurgulamışlardı. Bu-

* Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

nunla aynı önemde olan diğer bir durum ise, terörün toplumu üretmesi ve giderek ona yön vermeye başlamasıdır. 11 Eylül’den sonra terör artık basit bir ‘istisnai’ (gerçek veya hayali) felaket değildir, aksine önceki gerçeklikleri de aşarak ve güç ilişkilerini yeniden tanımlayarak çağdaş toplumsallık üzerine özel bir davranış biçimini, doğruluğun ve normalliğin yeni bir modelini empoze eden bir aygıtla dönüşmüştür.

Çağdaş bir bakış açısıyla söylersek, terör artık o bildiğimiz terör değildir. O, Irak’taki Amerikan Ordusu’nun ta kendisidir. İşgalci ok ve yay taşımamaktadır. O, “demokrasi getirmektedir”. Amerikan Ordusu’nun uçakları gidecekleri yere vardıklarında hiç kimse kargolarının yardım malzemeleriyle mi yoksa bombalarla mı yüklü olduğunu bilmez, bilemez: Burada işgalci ve de egemen güç her ikisini de (yardım malzemeleri, bomba) aynı zamanda dağıtır; çünkü burada yardım ve savaş aynı sona hizmet eder. Böylece, hayal edilemeyen, kestirilemeyen bizim gerçekliğimiz haline gelir. Bizler, istisna ve kural olarak terör belirsizleşmeye başladığında, gerçek felakete tanıklık etmeyi sineye çekeriz. Yani, modern bir çerçevede toplumsal yaşam, terörün bir teknik olarak kullanılmasıyla bozguna uğrar. Bu, artık, dışarıdan gelen istisnai bir terör değildir, içeriden gelen terördür; karmakarışık bir bölgeyi işgal eden ya da istisna ve kural diyalektiğini bozan bir terördür. Aslında, “bu, uygarlığın nihai sonucunun, en sonunda doğal teröre varışı gibidir” (Adorno ve Horkheimer, 1997: 113).

Güvenlik Eğilimi

Toplumu Savunmak Gerekir adlı eserinde Foucault, güvenlik eğilimleri (dispositif) ¹ ya da aygıtlar şebekesi olarak adlandırdığı bio-iktidara tezat olarak disipliner iktidarı sunar (2003a: 242–3). ‘Bio-siyaset’te ‘hayat’ denen şey, insanın bir

¹ “Bu terimle açıklığa kavuşturmak istediğim şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden-kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir” (Foucault, 2003b: 119–120).

tür olarak nüfuzuna gönderme yapan hayattır. Güvenlik eğitimi, disiplin stratejisiyle güç stratejisinin yerini değiştirmesine yardımcı olan soyut montajı gerçekleştirir. Foucault, zaten *Disiplin ve Ceza*'da, disiplinler eğilimin kurumsuzlaştırıcı yönünden bahseder. Bu eğilim disiplinler kapatılmadan kaçıp 'özgür' bir devlette hareket etmeye yöneliktir (Foucault, 1991: 211). Bu imge, Deleuze'un (1995) post-disipliner 'denetim toplumları'nın ortaya çıkış koşullarını tartışmasına yol açar. Post-disipliner toplumda disiplinin coğrafi/kurumsal sınırları, yani, içerisi/dışarısı ayrımı artık modası geçen bir yaklaşım haline gelmiştir. Disiplinin "anti-göçebe teknik" (Foucault, 1991: 215, 218) olarak lanse edilen kalıcı imgesine karşıt olarak, denetim toplumlarındaki iktidar göçebe hale gelir. Birey artık kapalı bir yerden ötekine (aile, okul, kışla, cezaevi vb.) hareket edemez; fakat iktidarın serbestçe-dolaşan biçimlerine tabi kılınır (Deleuze, 1995: 178). Bu açıdan, kontrol duvarları olmayan bir disiplinin hareketli bir biçimi haline gelir. Kapatılmış, istisnai bir iktidar pratiği olan disiplinden "genelleşmiş gözetim" (Foucault, 1991: 209) pratiğine hareket ederken, kontrol disiplini genelleşir; 'istisna' 'kural'a dönüşür. Biyolojik yaşama doğrudan ve yoğunlaştırılmış erişimle, "kontrol hiçbir dışarısını tanımaz ya da hiçbir istisnayı tanımaz" (Hardt & Negri, 2000: 413).

Bio-siyasete gönderme yapan bu yaşam ilişkisi kapsamında Foucault şunu sorar: "Öldürme gücü ve cinayetin fonksiyonu, hayatı hem nesnesi hem de hedefi olarak alan bu teknolojik güç sürecinde nasıl iş görecektir?" (Foucault, 2003a: 254). Ölüm ya da öldürme, yaşama nasıl bir katkı sağlayabilir? Bir yaşam biçimi bir başkası için bir tehdit olarak algılandığı zaman (Foucault 2003a: 256). Bu bağlamda, Foucault, ırkçılığı örnek olarak verir, fakat teröre karşı savaş da aynı derecede iyi bir örnek oluşturabilmektedir. Foucault şöyle yazar: Irkçılık devlet iktidarında yazılı olduğu zaman, onun biçimleri değişir; bio-siyasetin bir aracı haline gelir ve devlet ırkçılığına dönüşür (2003a: 254; Foucault, 1980: 55). Burada asıl tehlikeli olan şey toplumu, toplumsal gövdeyi biyolojik tehditlere karşı savunmaktır (2003a: 62). Toplum, sanki bir savaş durumundaymış gibi davranan, öteki devletlere karşı değil de, kendi halkının biyolojik refahını tehdit eden her şeye karşı olan dev-

let tarafından savunulmalıdır. Devlet, soyu korumak için vardır. Soyu korumak için de ötekini öldürmelidir. “Yaşamak istiyorsan, öteki ölmelidir” (2003a: 255). Böylelikle, düşman bir siyasi rakip olarak kalmaz ama bio-politik bir tehdit haline gelir. Öldürme, artık cinayet olarak algılanmaz; ama bir çeşit temizlik hareketi, bir tehlikenin ayıklanması haline gelir. Aynı zamanda, savaşlar var olmak için verilen mücadelelere, bazı insanların ölüm riskini arttırarak, ya da daha basitçe söylersek, siyasi ölüm, kovma, kabul etmeme vb. biçimlerde birilerinin ölmesine sebep olan araçlara dönüşür (Foucault, 2003a: 256). Sonuç olarak, ölüm hukukun egemenliği dışında kalan istatistiksel bir ölüme dönüşür: “Ölüm artık... Bireyin tüm iktidardan kaçtığında, sırt üstü düştüğü, doğrusunu söylemek gerekirse, kendi kişisel mahremiyetine geri çekildiği ana dönüşür. İktidar, gerçekten de ölümü göz ardı eder” (Foucault, 2003a: 248). Kısaca, güvenlik eğilimi, yaşamayı hak edenler ve ölmesi gerekenler arasındaki bio-politik alanın parçalanmasına öncülük eder (Foucault, 2003a: 254–5). Bu durum, ‘bizler’ ve ‘onlar’, ‘normal’ ve ‘anormal’ arasında ikili bir ayrım ortaya çıkarır (Foucault, 2003b: 316–7). Burada kesin olan şey, ‘anormal’ olanın ‘normal’in tanımını olanaklı hale getirip onu güçlü kılmakla kalmaması, aynı zamanda bu bio-politik yarığın, bu istisnanın bizzat hukukun kendisi tarafından *mümkün olanın kendisi* haline getirilmesidir. Bu bakımdan, eğilim (dispositif) olarak güvenlik mantığı, Schmitt’in hukukun paradoksal biçimde kendisini askıya alan *‘istisna durumu’*yla benzeşir. Aynı şekilde, güvenlik eğilimi istisnayı meşrulaştırır veya istisnai olanı normalleştirir. Bu süreçte, savaş ve politika arasındaki ayrım ortadan kalkmaya eğilimlidir ve savaş gittikçe politikanın temeli haline gelir (Hardt & Negri 2004: 12, 21).

Bu bakımdan, teröre karşı savaş tarafından yaratılan mekânlar, her şeyden öte, istisnanın (savaş) kural olduğu veya kalıcı olduğu mekânlardır. Örneğin, ünlü Ebu Ghraib Hapishanesi, tutukluların statüsünün ‘yasadışı savaşçılar’ şeklinde lanse edildiği ve kanundan ve insanlıktan muaf tutuldukları istisnai bir mekândır. *Kutsal İnsan*’a (Agamben: 1998) indirgenen ‘düşman’, yani sıraya dizilmiş tutukluların çıplak şekilde hücrelerinden dışarıda köpeklerin saldırılarına maruz bırakıldık-

larında, tecavüze, oral sekse ve birbirlerine mastürbasyon yapmaya zorlandıklarında, onların 'ödüllü fotoğrafları'nı çeken askerlerin saliverilmelerinin ardından patlak veren skandalla özellikle daha belirgin hale gelen düşman, kelimenin en basit anlamıyla kötüdür, gaddardır. Bir ceviz kabuğundaki resimler, insan ve hayvan arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktadır; tutukluları vatandaş ya da yasal düşman statüsünden çıkarır, onların yaşamlarını *kutsal insanın* istisnai bir mekânındaki çıplak yaşama, bir 'pornotopia'ya, yani müstehcen yapıtların betimlediği cinsel edimlerin geçtiği lâmekâna indirir. Bu açıdan bakıldığında, bütün ülkeler, örneğin 'haydut devletler', Ebu Ghraib Hapishanesi'ne benzetilebilirler. 'Haydut devletler' kavramı düzen ve düzensizlik, normallik ve sapkınlık, hukuk ve hukuksuzluk (despotizm) vb. arasındaki mantıksal ikilemler yoluyla ortaya çıkan bir olumsuzluğu özetler. Yine de, ABD ve 'haydut devletler' arasındaki farklılık yalnızca dikotomik bir farklılık değildir, yani, aynı sembolik ekonomi içerisindeki unsurlar arasında bulunan bir farklılık değildir. Buradaki farklılık, farklılık ve farklılıktan yoksunluk şeklindedir. Böylece, 'haydut devletler' imajı politik biçimden ziyade, biçimden yoksun olmayı belirten apolitik bir kategori olarak işlev görmektedir. Yani, şunun gibi: haydut devletler bir fantezi mekânını, bir toplumsallık öncesi 'doğa durumu'nu oluştururlar. Diğer bir deyişle, onlar, içinde hiçbir farklılığın bulunmadığı, toplumsallığın sıfır derecesi olarak, bir *simulacrum* olarak inşa edilirler. Ve bir fantezi mekânı olarak 'haydut devlet', tam manasıyla Batı demokrasisinin bir belirtisidir. Teröre karşı verilen savaşın kendi sapkınlığını, yani kendi hukuksuzluğunu (egemenlik, despotizm) -anayasal gücünü veya bir eğilim olarak yapısını inkâr ederek - 'haydut devletlerin' sınırlarının dışına kadar genişletmektir. Diğer bir deyişle, haydut devletler kavramı, kendidimsel işlevini, yani teröre karşı savaşın 'gerekli' bir sonucu olarak, dünyanın kendi düzeninin/düzensizliğinin bir aşırılığı olarak aktif bir şekilde yaratılan 'haydut devletler' gerçeğini gizlemektedir.

Foucault, *panoptikon*'un istisnai bir mekân olarak ortaya çıktığını, fakat sonradan kural haline geldiğini, yani, bütün toplumun *panoptikon* mantığına göre işlediğini göstermiştir. Aslında, Baudrillard'ın sözleriyle söylemek gerekirse, biri

panoptikonun, toplumun geri kalanının bir panoptikon olduğu gerçeğini gizlediğini söyleyebilir. Aynı şekilde, başka biri de güvenlik politikasının istisnai mekânları olarak 'haydut devlet' kavramının veya Ebu Ghraib Hapishanesi'nin, dünyanın geri kalanının - Amerikan İmparatorluğu'nun - bir haydut devlet olduğu gerçeğini gizlediğini de söyleyebilir. Gerçekten de, Ebu Ghraib Cezaevi'nde işkence fotoğraflarının, teröre karşı savaşın dayanaklarını (demokrasi, özgürlük vs.) yanlış temsil ettiğine halkın inanmaya teşvik edilmesine karşın, orada o halk için daha fazlası yok muydu? Ya resimler, birer istisna değil de kuralın kendisiyse? Resimlerin dikkat çekici benzerliği, resmettikleri şeyden kesinlikle daha korkunçtur, çünkü Susan Sontag'ın (2004) ortaya koyduğu gibi, resimler, günümüz toplumunda var olan röntgenleme çılgınlığının nerelere vardığını ifade ederler. "Bu açıdan düşünüldüğünde, fotoğraflar bizleriz" (2004). Fotoğraflar, şimdiye kadar bir istisna olan şeyin normalleşmesine işaret etmektedir.

Amerikan toplumunda gün geçtikçe artan zalimliğin kabul derecesini ölçmek çok zor, ama kanıtlar her yerde; genç erkeklerin başlıca eğlenceleri olan video oyunları ile adam öldürmeleri bu şiddetin bir başlangıcı. Gençlerin haz aldığı bu oyunlar toplumunda kendine özgü bir hale gelmiş durumda. Amerikan varoşlarından gelen gençlere dayatılan tahammül edilemez şiddetten, işçi sınıfı bar kültüründe sık rastlanan fiziksel şiddet ve cinsel aşağılamaya kadar şiddet Amerikan okullarında ve üniversitelerinde kurumsallaşmış durumda. Amerika fantezilerin ve şiddetin artan biçimde iyi eğlence ve zevk olarak görüldüğü bir toplum haline geldi. Bir zamanlar, aşırı sado-mazo arzular ve porno olarak görülen şeyler – Pasolini'nin seyredilmesi neredeyse imkânsız son filmi *Salò* (1975) gibi - şimdi emperyal Amerika'nın kavgaya bayılan yeni havarileri tarafından caka satma, hava atma yolu olarak görülüp normal kabul ediliyor (Sontag, 2004).

Abu Ghraib tutukluları, şimdiye kadar maruz kaldıkları aşağılanma ve işkencelerin yanında, Amerikan kültürünün demokrasi, özgürlük, kişisel özgürlük gibi değerlerine gerekli ilaveleri sağlayan bir dozluk 'zararlı diğer taraf'tan da tattılar. Gerçi belirgin bir farklılıkla: artık politik doğruluğa ihtiyaç duymaksızın, 'zararlı olan' normal tarafa dönüşme eğilimindedir (Zizek, 2004). Bu normalleştirme, güvenlik eğiliminin

(veya terörün) bir özelliğidir. Bugün savaş, toplumsal ilişkilerin hızla bir genel matrisine, "bir bio-iktidar rejimine, yani, sadece nüfusu kontrol etmeyi değil, toplumsal yaşamın tüm yönlerini üretme ve yeniden üretmeyi amaçlayan bir idare biçimi haline gelmektedir" (Hardt & Negri, 2004: 13). Esasında, güvenlik/terör önceki eğilimlerle, egemenlikle, disiplinle ve kontrolle bir araya gelmiştir. Birbirini ardı sıra kuşatma ve akış bakımından işleyen disiplin ve kontrolün aksine terör, belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlikle bağlantılı olan korku ortamına karşı işlev görür. Korku vasıtasıyla hareketsizleşir; yani, akışların işlevsel düzeni ve disiplinin uzamsal kapatılması olmayan bir disiplinerliktir.

Disiplin, istisnai kapatılma bölgeleri yaratarak işlemiştir. Kontrol bunu, disipliner toplum tarafından üretilen, duvarları yarıp geçme şeklindeki fanteziyi gerçekleştirerek değiştirmiştir. Hız zorunlu hale gelmiş ve kontrol altına alınan hareket 'özgürlüğü' (düzenlenmiş akışlar boyunca), disipliner ya da yerleşik kapatılma ile bir arada var olmaya başlamıştır. Böylece, kontrol toplumu tarafından üretilen ütopya düzenlenmemiş bir anarşist akış şekline bürünür. Bu bakımdan, terör kontrol toplumuna ve onun kaçış çizgilerine özgü bir ütopya haline gelir. O (terör), belirsizliğe, güvensizliğe ve emniyetsizliğe yatırım yaparak vatandaşı bir rehineye, *kutsal insana* (homo sacer) dönüştürür. Teröre karşı verilen politika ötesi savaşta, devlet güvenlik politikaları vasıtasıyla istisnanın kapsamını genişletir, istisna kalıcı hale gelir. Terör tarafından üretilen fantezi, başka bir şekilde söylemek gerekirse, güvenlik olur.

Aslında din, doğal felaketleri aşkın Tanrı'nın istencine veya Şeytan'ın işine başvurarak 'açıklayabiliyor' iken, günümüz toplumunda terör ters giden şeylerin yerini alır. 'Terörist' var olmayan, işlevsel olan yeni 'şeytan'dır. Aslında korku güvenliğe indirgendiğinde, yani, politik sorunlar askeri gereklilikler olarak yeni bir biçime sokulduklarında, teröristte ve durumların kendisinde maddileşen bir düşman bulur.

Çağdaş dertlerin en sinsi ve acı verici olanı, en iyi *Unsicherheit* başlığı altında toplanabilir; bu Almanca terim, İngilizce'de ancak üç aynı terimle iletilebilen deneyimleri bir araya getirir: *Uncertainty* (belirsizlik), *insecurity* (güvensiz-

lik) ve *unsafety* (emniyetsizlik). İktidarın büyük kısmının, hem de en can alıcı kısmının siyasetin dışına çekildiği hızla küreselleşen bir dünyada, bu kurumlar güvenlik ya da kesinlik sunmak için çok fazla şey yapamazlar. Tek yapabilecekleri ve sık da yaptıkları şey, yaygın ve dağınık endişeyi *Unsicherheit*'in tek bir bileşenine kaydırmaktır: içinde bir şeylerin yapılabileceği ve yapıldığının görülebileceği tek alan olan emniyete (Bauman, 1999a: 5).

Bu bağlam içinde çarpıcı olan, bir topluma karşı olan bütün tehditlerin terör olarak deneyimlene-bilmesidir. Baudrillard'ın kaleme aldığı gibi, doğal felaketler bile, sadece büyük ölçekli teknolojik kazaların terörünkine benzer sonuçlara yol açmasından değil, aynı zamanda terör gruplarının her türlü felaketin, her sıradan kazanın sorumluluğunu üzerine alabilmelerinden dolayı, bir terörizm biçimi olarak algılanabilmektedir. Her şey bir yana, akılcı olmayan olayların özelliği, herkese ya da her şeye mal edilebilmeleridir. Neyin suç işleme niyeti olarak algılanabileceği ile ilgili bir sınır yoktur (Baudrillard, 2003: 98–99, not 1).

Ve daha da önemlisi, güvenlik politikasının görünürdeki 'işlevsiz' yanları bile, bu bakımdan bir zaruriyet haline gelir. Eğilim olarak terörün aşırı bir eylemselleşmesi olarak işkence dahi, bu türden bir işlevsiz işlevselliğin güzel bir örneğidir. Bu yüzden, CIA yöneticisi Porter Gross, işkencenin 'işe yaramadığını', tutuklularla başa çıkmanın daha etkili yolları olduğunu söyleyebilmektedir (Klein, 2005). Öyleyse, işkence kullanımının faydası nedir ya da işkenceyi popüler kılan neden? Cevap, beklenmedik bir kaynaktan gelmektedir:

Lynndie England'a, - Ebu Ghraib'in 'zavallı' kızı - kendisini rezil eden mahkeme boyunca, kendisinin ve arkadaşlarının çıplak tutukluları neden bir insan piramidi yapmaya zorladıkları sorulduğunda, yanıtı "Onları kontrol altında tutmak için" olmuştu. Kesinlikle. Bir sorgulama aracı olarak işkence bir fiyaskodur. Ancak, iş toplumsal kontrole geldiği zaman, hiçbir şey işkence kadar işe yaramaz (Klein, 2005).

Yani, işkence bu 'işlevsiz' yanına rağmen değil, tam da bu işlevsizliği yüzünden amacına ulaşmaktadır. Tıpkı bütün

*maşinik*² montajlar gibi, güvenlik teknolojileri “parçalayarak” (Deleuze & Guattari 1983: 8), çalışmaktadır. Artık “herhangi birisi ve herkes birer rehine olabilir (Baudrillard, 1990: 34–5). Aynı şekilde, güvenlik politikaları vatandaşı, bir çocuk gibi korunmaya muhtaç korku içinde bir özne olarak yeniden tanımlar. Herhangi biri ve herkes korunmalıdır. Sonuç olarak, hem dost hem de düşman anlamsızlaştırılır; ‘düşman’ yasadışı bir savaşçıya veya köktenci birine indirgenirken, ‘dost’ ise güvenlik kavramının öznesine dönüştürülür ve masumlaştırılır.

Kalıcı Kıyamet

20. yy.da yaklaşık 200 milyon kişi devlet terörüyle yok edilmiş, bu yüzyılda devlet terörünün adı *güvenlik politikası* olarak adlandırılmış ve bu politika haklılık gerekçesini ve teröre ayna tutan yapısını bu referanstan alır hale gelmiştir” (Diken ve Taşkale 2007). Böylece, demokrasiyi korumak adına vatandaşlık haklarını çiğneyebilmekte, insanları despotlardan korumak adına onları öldürebilmekte ve insan onurunu korumak için işkenceyi meşrulaştırabilmektedir. “Güvenlik düşüncesi kendi içinde temel bir riski barındırmaktadır. Güvenliği yegâne görevi ve meşruiyet kaynağı olarak ele alan bir devlet, kırılgan bir organizmadır; terörizm tarafından daima terörist olmaya kıskırılabilir” (Agamben, 2004b).

Güvenlik kolayca yanlış yola saptırılabilir, yani teröre dönüştürülebilir. Terör ve devlet arasındaki ayrım ortadan kalkınca, bunlar politik olanın kendisini terörize edip karşılıklı olarak birbirlerini meşru kılmaya başlarlar. Bu anlamda, hem terör hem de güvenlik politikası ‘karanlık’ pakttaki politikayı aşmaya meyillidir. Güvenlik politikasının müstehcen/perde

² “Yeniden sahiplenme hakkı, çokluğun makinelerle olan yeni ilişkisini tanımlar. Bu bağlamda, yeniden sahiplenme bilgi, enformasyon, iletişim ve duygulanımlara özgür erişim ve onlar üzerinde kontrol demektir... Yeniden sahiplenme hakkı gerçekte çokluğun kendini kontrol ve otonomun kendini üretim hakkıdır. Yeniden sahiplenme hakkı, insan-makine ilişkisinin geldiği boyutu, insan-makine melezleşmesi ve insanların maşinik hale gelmesi koşullarında, makine ile insan arasındaki yabancılaşmanın ona erişim ve onu kontrol talebi yoluyla aşılacağını söyler” (Hardt, Negri, 2000: 406–407).

arkası gerçekliği, bu 'güvenliğin' peşi sıra çok daha fazla teröre sebebiyet vermesidir. "Güvenlik takıntısı, yani, kalıcı korku içinde yaşamak, terörizmin gerçek zaferidir" (Baudrillard, 2003: 81).

Şu anda içinde yaşadığımız durum, 'teröre karşı savaş', durmadan askıya alınan terörist tehditlerden biridir: Felaket (yeni terörist saldırı) doğal karşılanmakta ve durmadan ertelenmektedir. Aslında, her ne olursa olsun, hatta 11 Eylül'den daha korkunç bir saldırı bile olsa, bir türlü o asıl beklenen olmayacak. Ve bizim burada 'aşkın' bir dönüşümü başarmamız hayati önem taşımakta: gerçek felaket zaten budur; durmadan beklenen felaket tehdidinin gölgesi altında yaşamak zorunluluğu (Zizek, 2003: 143).

Teröre karşı verilen savaştan doğan en büyük felaket, siyasetin ortadan kayboluşudur. Bir anlamda, bu yüzden güvenlik politikasından bahsetmek yanıltıcı olacaktır, çünkü 'normal' politika ve güvenlik politikası arasındaki fark niteliksel değil, nicelikselidir. Farklılık, böylesi bir politika ve elde bulunan sorunların politik yapısını bilinçli bir şekilde reddeden politika arasındadır. Bu yüzden antagonizm, dünyanın güvenli bir yer olduğunu söyleyenlerle tam tersini söyleyenler arasında değildir. Daha ziyade, bunu güvenlik politikası ekseninde bir problem olarak algılayanlarla algılamayanlar arasındadır. Güvenlik politikası, her şey bir yana, politik meselelere apolitik çözümler üretmekle ilgilidir. Savaş, der Clausewitz, politikanın başka yollarla devam etmesidir; teröre karşı savaş ya da güvenlik politikası, politikanın yoksunluğunun devamı olarak görülmektedir (Diken ve Taşkale 2007)

Terörize Edilen Nedir?

Böylesi bir terör, sembolik otoritelerin çöktüğü, özgürlüğün özgürleşme olarak yaşanmadığı, ancak huzursuzluk ve belirsizlik olarak bir yük haline geldiği, özgürlük kavramının bu özgürlüğü ontolojik garantileri olmadan kullandığı modern post-ödiyal toplumun yaşadığı önemli problemin de çözümüdür. Zira ortada, seçim zorunluluğunu/yükünü taşımakla yetkili ve suçu kabul edebilen bir efendi olmadığı için, düşünümsel özne, sembolik bir otorite olmaksızın karar vermek zorundadır. Disiplin ve kontrol, 'öznesiz stratejiler' yo-

luyla iktidarın yeniden üretilmesidir. “Bugün bizler, tam tersi bir durumla karşı karşıyayız, öznelere kendi etkileşimlerini düzenleyen bir efendi olmaksızın, kendi eylemlerinin sonuçlarında yakalanmışlardır” (Zizek, 1999: 340).

Disipliner eğilimle üretilen özne, hareketliliği kapatılma, damgalanma vb. şeylerle sınırlanan/engellenen bir mahkûm gibidir. Kontrolle birlikte, hareketleri çoklu sistemsel yazılarla, kodlarla kontrol edilen ‘bölünen’ bir özne var elimizde. Bugünün paradigmatik, - gittikçe çocuksulaştırılan, - güvenlik politikalarının her türlü reaksiyona aynı tepkiyi vermeye zorladığı buyruk altındaki öznesi, sadece sembolik otoritelerin çöküşünü değil, bir *otorite eksikliği* olduğunu da gösterir. Özne, eskisinden daha fazla tehdit altında olduğundan değil (örneğin, terör daha da yakındadır), ancak güvenlik riskleri hayatı şeyler olarak algılanıp tecrübe edildiği için ve özne devletin güvenliğini temin edeceğine olan inancını yitirdiği için, güvenliği konusunda dinmeyen bir korku duyar (Diken ve Taşkale: 2007). Kafeinsiz kahveyle birlikte, özne hem güvenliği hem de özgürlüğü, hem demokrasiyi hem de yapay bir baba gibi davranan güçlü bir devleti arzulamaktadır. İlk modernitede özne “Ben açım.” gibi ihtiyaçlarla anılıyordu. İhtiyaçlar toplumu korku toplumuna dönüştürüldüğünden, bugün artık modern özne şöyle haykırmaktadır: “Korkuyorum” (Beck, 1999: 67).

Terör ve güvenliğe ilişkin öznellik artık bireysel sorumluluğa (disiplin) dayalı bir özgürlük düşüncesine veya ‘objektif sistemler’ yoluyla risk yönetimine dayalı güvenlik örnekleriyle ilişkilendirilemez. Bu iki katı nahoş duruma karşıt olarak, terör ve güvenlik politikaları belirli bir aktöre veya sisteme sorumluluk vermezler. Bu noktada Baudrillard’ın örneği aydınlatıcıdır: Bir araba, örneğin, bireysel özgürlük vaadiyle ve bireysel yetenek ve sorumluluk (disiplin) talebiyle ortaya çıkmıştır; sonrasında, araba sayısının artmasıyla sürüş, planlama ve kolektif bir anlamda (kontrol) sorumluluk almayı gerektirmiştir. Sonuç olarak, giderek daha çok arabanın üretilmesiyle, planlama sistemi çökmeye yüz tutar ve hareketlilik kendi karşıtına dönüşür: sürücü bir trafikte sıkışıp kalır ve hiç kimse otobanda bir yere hareket etmez (terör). Bu birlikte var oluş eğilimlerinin karşılıklı etkileşimi, birçok popüler filme konu

olmuştur. Örneğin, Cronenberg'in *Existens* ve *Videodrome* gibi filmlerinde her şey, - eğer kurallar öğrenilirse (disiplin) - eğlence vadeden bir oyun gibi başlar. Sonra 'oyun', dolaşımı bireyüstü kolektif bir düzenleme (kontrol) gerektiren bir eşyaya dönüşür. Ve sonuçta, terörün geldiği an, sistemden tek kaçış yolunun 'çarpışma' veya 'intihara meyilli ayaklanma' haline dönüştüğü zamandır.

Başka bir deyişle belirtmek gerekirse, disiplin eğilimi kontrol ve kontrol eğilimi de terördür. Bu bağlamda, modern güvenlik politikalarının post-panoptik kontrol sürecini bir toplumsallık formuna, bir yaşam biçimine dönüştürmesi halinin ta kendisidir. Bu süreçte, egemenliğin farklı eğilimleri, disiplin, kontrol, güvenlik/terör kendi içlerinde biri diğerinin unsurlarını içererek bir arada var olma, örtüşme ve çatışma görünümündedirler. Bu işleyişteki mantık şu şekildedir: 1, 1+2, 1+2+3...³ Güvenliğin birikmiş karakteri, farklı eğilimlerin bir arada var oluşlarına ilham kaynağı olmakta ve onları buna teşvik etmektedir.

Eleştiri

İhlâlin kural haline geldiği bir toplumdaki eleştiri sorunu, birinin gölgesinin üzerinden atlama, ihlal etme sorunu değildir; ama evvela bir gölgeye, bir geride kalana sahip olma sorunudur: "Artık bir gölgeye sahip değilseniz, onun üstünden nasıl atlayabilirsiniz?" (Baudrillard, 1994: 144). Eleştirinin yokluğu, kötülüğün bir iç kuvvet olarak görülmesinde yetersiz kalıyorsa, politika ötesinde insan ahlâki bir konumu nasıl alabilir? Bio-siyasete (teröre ve güvenliğe) ilişkin olarak, kategorik, Kantçı bir etik yeterli değildir. Artık can alıcı soru, ahlâki bir duruşun içeriği değil, daha ziyade etik olarak yaşama önceliğini taşıyanın kim olduğu kararının verilmesidir (Diken ve Taşkale, 2007). Diğer bir deyişle, önemli olan, haklara sahip olma hakkı, ortak bir insanlığa ait olma hakkıdır. Egemen istisnaya karşı, tam anlamıyla evrensel bir etik, bio-siyasetin

³ Nicel değişimlerin nicel değişimlerin bir anında nitel değişime yol açtığı ilkesinden yola çıkıldığında, sonuç şu şekilde gerçekleşir: Güvenlik+Güvenlik+Güvenlik=3xGüvenlik. Fakat Güvenlik+Güvenlik+Güvenlik= TERÖR.

öznesinin yüzüne ve çıplaklığına tanıklık edebilen bir şeydir. Peki, öyleyse, insan ötekinin 'yüzünden' bir öteki olarak topluma nasıl hareket edebilir? "Kayıtsız şartsız sorumluluktan, ötekinin öteki ötekisine doğru, üçüncü olarak ötekine doğru bir toplum?" (Bauman, 1999b: 153) Veya diğer bir deyişle, insan etikten siyasete nasıl gidebilir? Seyirci, "*par excellence* politik bir an" (Boltanski, 1999: 31) olan bir aktöre doğru nasıl dönüşebilir?

Politika ötesi, eleştiri ve eylem arasındaki bağlantının ortadan kaybolması anlamına gelmektedir. Yani, eleştiri ve teröre karşı savaş arasındaki ilişki politik bir sorundur, bir eylem sorunudur, sadece epistemolojik bir sorun değildir. Televizyonda Ebu Ghraib'te tutulan insanları izlerken şoke olabiliriz, fakat bu durum, bağlılığı hiçbir şekilde garantilemez. Böylesi durumlarda, uzaktaki ötekilere kayıtsız kalmak kolay bir seçenektir ve ahlâki bağlılığı gerçekleştirme olasılığı zayıftır (Diken ve Taşkale, 2007). Yine de gerçekleşirse, sık sık suçlama (örneğin, İngiliz askerlerinin kendi düşmanlarına işkence edebilmelerini inkâr etmek) veya aşırı duygusallık (hem 11 Eylül'e hem de çoğu insan için şu ana kadar teröre karşı savaş anlamına gelen durumlara verilmiş esas yanıt olarak) şeklini alır (Boltanski, 1999: 32).

Öyleyse, aşırı duygusallığın ya da suçlamanın hayali kazançları olmadan insan gözlerini kötülük üzerine çevirmeye nasıl cesaret edebilir? Konuşma gücüne olan güvene ilişkin bir bağlılık şekli, erdem tarafından bilgilendirilen politik eylemin, "yas politikasının" (Bkz. Butler, 2004) tek gerçekçi temelidir. Yani acı, yalnızca diyalog ve söz yoluyla, sadece kamusal alanda politik bir mesele olabilir. Yine de, Butler'ın gösterdiği gibi, kamusal alanın sosyallikten kaçışı ve aynı zamanda yastan vazgeçilmesi (düşmanın kötüye, gayri insaniye indirgenmesi yoluyla), çağcıl bio-siyasetin tipik özellikleridir. Şayet konuşma ve tanıma yas olasılığı için, sonuçları olabilen bir erdem için gerekliyse, bizim sorunumuz konuşmadaki güvenin ölümüne tanıklık ediyor oluşumuzdur; konuşmanın etkililiğine olan inancımızı kaybediyoruz, çünkü politik eylemin etkililiğine olan inancımızı kaybediyoruz (Bauman 1999a; Boltanski, 1999: 186).

Yüz, kişiyi kurulu etiğe bir istisna yapmaya/yaratmaya zorlar. Antigone için, bu eylem kanunlara karşı bir eylem olması- na rağmen, kardeşini gömmektir. Nazi Almanyası'nda bir Ya- hudi'yi saklamak *par excellence* bir etik/politik eylemdi. Bu- gün istisna etiğine eşit olan nedir? Kişi istisna durumuna nasıl bir istisna yapabilir? Bu husus, bu bağlamda, işkence skanda- lının faillerinden birkaçının Iraklı tutuklularla “yalnızca oyun oynadıklarını” iddia etmelerini anlatıyor aslında her şeyi (Allen-Mills, 2004). Peki, böylesi bir oyunun sebebi neydi? Skandalın ertesinde yayımlanan belgelere göre, bu, sadizmin, eğlencenin ve can sıkıntısının zehirli bir karışımıydı; Amerikan işkence muhafızlarının “canı sıkılmıştı” (Allen-Mills, 2004). Can sıkıntısı?

Mesela, bizler küçük, yalnız bir tren yolunun yavan istasyo- nunda oturuyoruz. Sonraki trenin gelmesine daha dört saat var. Çantamızda bir kitabımız var, yine de okuyacak mıyız? Hayır. Ya da bir sorun dolayısıyla bir takım sorular düşünecek miyiz? Bunu yapamayacağız. Oradaki tarifeleri ya da bu is- tasyondan daha önce haberdar olmadığımız öteki yerlerdeki istasyonlara olan uzaklıkları veren tarifeyi okuruz. Saate ba- karız, saatin yalnızca on beş dakikası geçmiş. Sonra ana cad- deye çıkarız. Bir yukarı bir aşağı yürürüz, sanki yapacak bir şeyimiz varmış gibi. Ama bunun hiçbir faydası yok. Sonra yol- daki ağaçları sayarız ve tekrar saatimize bakarız. Son baktı- ğımızdan bu yana tam olarak beş dakika geçmiş... vs. (Heidegger'den akt. Agamben, 2004a: 63–4).

Bu bırakılmışlık veya terkedilmişlik, çevremizdekilerin bize kayıtsız kaldığı, aynı zamanda bizlerin hiçbir eyleme geçme olanağımızın bulunmadığı ve bizim onlardan kendimizi kurta- ramadığımız can sıkıntısının temel deneyimidir (Heidegger' den akt. Agamben, 2004a: 63–4). Sıkılmak, tutsak alınmak gi- bidir. Böylesi bir can sıkıntısı insan ile hayvan arasındaki ya- kınlığı beklenmedik bir şekilde gözler önüne serer: “Canı sıkı- lan insan, kendisini hayvan esaretine ‘en yakın yakınlığın’ içinde bulur... İkisi de, en düzgün halleriyle, yakınlığa açıktır- lar; ikisi de inatla kendini reddeden bir şeye bütünüyle teslim olurlar” (Agamben, 2004a: 65).

Yine de, can sıkıntısı, paradoksal bir şekilde, kendinde bir olmama potansiyeline sahip olan bir varlık potansiyeli

(Dasein)⁴ olasılığını beraberinde getirir (Agamben, 2004a: 67). Başka bir deyişle, söz konusu olan ‘yakınlık’, insanın aynı zamanda kendisini hayvandan uzaklaştıran bir potansiyeldir. İnsanoğlu böylece, hayvanlığını askıya alarak, bir istisna bölgesinde yaşamın ele geçirildiği ve terk edildiği ‘özgür ve boş’ bir mıntıkaya kapılarını açabilir (Agamben, 2004a: 79). Hayvan, kesinlikle, çevre ile olan bağı kopararak, böylesi bir askıya almanın imkânsızlığı tarafından tanımlanır. İnsan, öte taraftan, insandır, çünkü kendisine bağlı olmayabilir. Yoğun bir can sıkıntısı anında, insan çevre ile olan bağı askıya alarak kendini riske atabilir; dünya sadece ‘ilişkisizliğe’ açık hale gelir (Agamben, 2004a: 69–70). Bu ‘çevrenin’ askıya alınması vasıtasıyla, insan yüz ile ilişki kurabilir. Bu tam da, işkencecilerin yapamadıkları, yapamayacakları şeydir. Onlar, en kötü ihtimalle, Iraklı tutuklularla olan sapkın arzularını veya ‘bağlarını’ askıya alamamışlardır. En iyi ihtimalle ise, “yalnızca işlerini yapmışlar”, komutanlarının emirlerini askıya almada başarısız olmuşlardır (Diken ve Taşkale, 2007).

Kanun ve bu kanunun askıya alınması arasındaki ilişkiselğin askıya alınması olarak tanımlandığında, bir istisna etliği şeklindeki yüz yüze erdem, bireysel eylem şeklinde bir ayaklanma olarak kalır. Fakat ilişkisizlik, kurulu etik kodlardan (eski ya da kutsal bir kitap şeklindeki) sapma ile politik bir bağlantıya nasıl sahip olabilir? Politik meseleye politika ötesi çözüm haline gelen etikten kaçınmak için, bir ayaklanma hareketi olarak yüz ve politik bir çizgi olarak insan hakları arasındaki kararsız ve belirsiz bir mıntıkada bulunan siyaseti düşünmek gereklidir. Diğer bir deyişle, görev tekillik (yüz) ve

⁴ Dasein (Varoluş, Being-there, Egzistans): Şey ve hayvan karşıtı olarak, insan varlığını belirten Heidegger’in bir terimidir. Heidegger’in merkezi ilgi alanı ‘Varlığın Anlamı’dır; fakat bunun aslında özellikle insan varlığı için “bazı varlıkların varlığının kipi” olduğunu söyler. Varlığın anlamı “Varoluş’un analizi” yoluyla keşfedilmelidir, savını işler. Bu ona göre varlık konusunda eski Yunan düşünürlerinden beri süregelen kördüğümü - bu kördüğüm hiç değilse Aristo’dan beri varlık yerine varlıkların tartışılmasından kaynaklanmaktadır - çözecek tek yoldur. Varlığa bir yaklaşım sağlayabilmek şeylerin değil varlığın kipinin (mode) incelenmesine bağlıdır ve bize en açık olan varlık kipi kendi varlığımızdır.

kolektivite (siyaset) arasında köprü kurmak, sunum ve temsil'i birbirine bağlamaktır (Agamben, 2004b: 121). Siyaset ('parti', agora, ...), tekilliği aşmak için gereklidir ve aynı sebeple, tekil-lik ('sınıf', 'kaçış', ...) politik bir dile tercüme edilebilecek etik deneyimlerin üretimini açısından vazgeçilmezdir (Bauman, 1999a: 87; Agamben, 2004b: 121).

Teröre karşı savaşın ikonu haline gelen yüz artık Levinasçı bir yüz değildir; tam olarak 'Marlboro Man'ın - Irak yanarken 'sigara tütüren' asker - yüzüdür:

Felluce'de yüzden fazla gazetede yeniden basılan fotoğraf, Miller'ı (sigara içen asker) 12 saatten fazla kesintisiz sürdür-
düğü ölümcül savaşının ardından, yüzü savaş boyası ile ka-
mufle edilmiş bir halde, burnunda kanlı bir yara iziyle ve du-
daklarında az önce yakılmış asılı duran bir sigarayla göster-
mektedir (Klein, 2004).

İlginçtir, Klein, 'Marlboro Man'ın yüzünün "Amerika'nın sürekli cezasız kalan bir ikonu" haline geldiğini kaydeder. Bu cezasız kalma durumu, "otoritenin kurbanın tarafından konu-
şanlara (sadece onlara) bahşedilmesi düşüncesine" (Zizek, 2003: 143) bel bağlamaktadır. Bu kendini üstün gören düşün-
cede saklı olan, pek tabii ki, Amerikan saldırganlığı ya da onun "kurt adam kompleksidir" (Duclos'tan akt. Agamben, 2004b). Öldürme zevki ve savaş arasında bir ayırım yapmaksı-
zın öfkeden deliye dönmüş gibi koşuşturmanın kibirli alışkan-
lığına dayalı olan 'çılgın savaşçı' miti, özellikle bu bağlamda ilgi çekicidir. Çağdaş istisna kültürü, derinlemesine olarak, öldürdüğünde kendi imgesini gören istisnai katilden ilham almıştır.

Bitirirken: Politika

Bitirirken şunlar söylenebilir: Bizler hepimiz, politika ötesi dönemde, analitik başlangıç noktası olarak 'kutsal insan'a indirgenmiş, bio-politik iktidarın öznelere haline gelmiş, güvenlik politikasının 'güvenlik' arzulayan bireyleriyiz. Aslında bu-
gün toplun yok, dolayısıyla toplumsallık da yok. Fakat biz adındaki özne, yaratıcı, üretken bir çokluk aynı zamanda. Gü-
venlik politikası ve çokluk arasındaki ilişkinin ne olacağını ta-
yin edecek şey ise, politika. Eğer iktidarın özünde 'sıkıyöne-

tim' ya da olağanüstü hal ilanı yatıyorsa, politikanın klasik tanımını 'toplumu değiştirmek', kurulu toplumsal ilişkileri askıya almak, bizim tarafımızdan yaratılabilecek bir karşıt 'olağanüstü hal'i yaratmaktır. Burada sorun biz denen öznenin kim olduğudur. Bu özne, var olan toplumla olağanüstü bir ilişki içinde olmak zorundadır.

Toplumsal hayattaki güvenlik eğilimi olarak terör politikayı reddettiği için politika ötesidir, yüz yüze erdemin düşmanıdır, ilişkisizliğin olanağıdır, toplumsal alanın sınırlılığını kaybetmesinin sebebidir, gerçek anlamda hiçbir duygunun ortaya çıkmamasını sağlamaktır, yani 'politika'nın olmamasıdır. Bu anlamda, politika ötesi tam da politikanın sona ermesidir. Bu çerçevede, bir kişinin hayal edebileceği tek gerçek olay, evrenselliği yeniden canlandırmak ve en basit tanımıyla 'düzen kurmak' anlamına gelen politikanın vazgeçilmezliğini kabul etmektir.

Sonuç olarak, bugün en önemli erdem kalıcılık değil, sürekli değişken olabilmektir. Bugünü geleceğe bağlamak isteyen, yarın endişesinin sonucu olarak doğmuş olan politika, planlama değil, hızlı bir şekilde, sürekli yeni fikirler oluşturma gerekliliğidir. Geleceği ipotek altına alıp sabitlemek değil, bugün üzerinde yoğunlaşmak ve esnek olabilmektir. Politikanın ön koşulu, alternatif bir olağanüstü hal yaratılabileceğine olan inançtır, ilişki kurabilmektir, güvenlik politikasının kurduğu ve istisnanın kuralı haline gelen ilişkisizliğin yerine olağanüstü bir ilişki kurabilme nosyonu geliştirmektir. Politika, toplumsal olanla politik olanı birleştirmektir. Çünkü politika toplumun ta kendisidir, yüz yüzeliktir, yüz yüze erdemin gerçekleştiği tarihsel ara yerdir, mümkün olan gerçekliğe yönelik bir gerçeklik duygusudur. Unutulmamalıdır ki, politik olan, kurucu olandır...

Kaynakça

- ADORNO, T. W., & Horkheimer, M., (1997), *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso.
- AGAMBEN, G., (1998), *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

- AGAMBEN, G., (2004a), *The Man Without Content*. Stanford: Stanford University Press.
- AGAMBEN, G., (2004b), "I am sure that you are more pessimistic than I am": An interview with Giorgio Agamben". *Rethinking Marxism* 16 (2): 115–24.
- ALLEN, Mills, (2004), "US torture guards were bored". *The Sunday Times*, May 23.
- BAUDRILLARD, J (1990), *Fatal Strategies*. Paris:Semiotext(e)/Pluto.
- BAUDRILLARD, J., (1994), *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- BAUDRILLARD, J., (2003), *The Spirit of Terrorism*. London: Verso, 2 edition.
- BAUMAN, Z., (1999a), *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z., (1999b), "The world inhospitable to Levinas", *Philosophy Today*, Summer 1999, ss. 151–167.
- BECK, U. (1999), *Siyasallığın İcadı* (Çev: Nihat Ünver), İstanbul: İletişim.
- BOLTANSKI, L. (1999), *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, J., (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- DELEUZE, G., (1995), *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- DELEUZE, G., & Guattari, F., (1983), *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia I*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- DİKEN, B., ve TAŞKALE, A. Rıza (2007), "Yüz etiği, can sıkıntısı, işkence ve politika ötesi", *Radikal İki*, 8 Nisan.
- FOUCAULT, M., (1980), *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings 1972–1977 by Michael Foucault*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- FOUCAULT, M., (1991), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, London: Penguin.
- FOUCAULT, M., (2003a), *Society Must be Defended*. London: Penguin.
- FOUCAULT, M., (2003b), *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974–1975*. London: Verso.
- HARDT, M. & A. Negri, (2000), *Empire*. London: Cambridge.
- HARDT, M. & A. Negri, (2004), *Multitude*. London: Penguin.

- KLEIN, N., (2004), "Smoking while Iraq Burns", *The Guardian*, November 26.
- KLEIN, N., (2005), "The true purpose of torture", *The Guardian*, May 14.
- SCHMITT, C., (1985), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: The MIT Press.
- SONTAG, S., (2004), "What have we done?", *The Guardian*, May 24.
- ŽIZEK, S., (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*. London: Verso.
- ŽIZEK, S., (2003), "The (mis)uses of catastrophes", *Distinktion*, Vol 6, ss. 137–144.
- ŽIZEK, S., (2004), "Passion in The Era of Decaffeinated Belief", <http://www.lacan.com>

İKTİDARIN YENİ GÖRÜNMEZ ELİ YA DA SİYASET İÇİN YENİ BİR ARAÇ: BİYOPOLİTİKA

*Yavuz Yıldırım**

Giriş

Siyasi düşünceler kavramlar üzerinde kurulur ve kimi anahtar kavramlar, günümüz siyasi düşüncelerinin belkemiğini oluşturur. Çünkü bunlar, siyasi ve sosyal alanın kuramsal boyutunu olduğu kadar pratik göndermeleri de açıklayacak özelliğe sahiptir. Bu çalışmanın amacı, özellikle 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren literatürde sıkça kullanılmaya başlanan, “biyopolitika” kavramını ele almaktır. Biyopolitikayı anlamak, “yaşamsal olan” ile “siyasete dair olan”ın birbirine en yakın olduğu alanı anlamayı sağlayacaktır. Bu yönde bir kavrayış, geçmişteki gelişmeleri ve günümüzde iyice iç içe geçen yaklaşımları anlamak kadar, gelecekteki olası değişimler için de önemli bir perspektif içerir. Çalışmada, biyopolitika olgusu ile ilgili genel bir çerçeve çizilerek okuyucunun zihninde konuyla ilgili bir harita çıkarılmaya çalışılacaktır; muhtemelen ki kavramın farklı bağlamlarda ele alınarak daha geniş bir konuma oturtulması mümkündür. Ancak burada, Antonio Negri ve Michael Hardt tarafından ortaya konan “çokluk” düşüncesine bağlı olarak kurgulanan biyopolitika algısı aktarılacaktır. Bununla birlikte, Negri ve Hardt’ın yaklaşımlarından önce, özellikle Michel Foucault ve Giorgio Agamben’in bakış açıları ve katkıları ele alınacaktır. Böylece, hem biyopolitika düşüncesinin gelişim seyri hem de Negri ve Hardt’ın konuyla ilgili farklı konumu açık hale gelecektir. Son

* Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

bölümde de, radikal demokratik öznelere ile rizomatik ağların, Negri-Hardt çizgisindeki biyopolitika ile eklemlenebileceği vurgulanacaktır.

Biyopolitik bakış açısının önemi, yaşamın bütünlüğünün daha yoğun bir şekilde siyasetin alanına girmesiyle, gün geçtikçe artırmaktadır. Siyasetin insan yaşamını her alanıyla – gelişim, üretim, tüketim, refah- belirleyen bir unsur olarak işlemeye başlaması, siyaset yapma alanını genişletirken iktidar ilişkilerinin birey yaşamının her alanına sızmasına da neden olur.

Biyopolitikanın Güncelliği

Özellikle, son yıllarda artan çevre kirliliği ve küresel ısınma konularındaki tartışmalar, biyoloji ile sosyal bilimler arasındaki ilişkinin sonuçları açısından, biyopolitika kavramının önemini artırmıştır. Genetik alanındaki çalışmalar, hastalıkların ve doğal felaketlerin kontrol altında tutulabilmesi, yaşamsal olanın yeniden belirlenebilmesinin önünü açmaktadır. İnsan türünün devamı açısından, çevresel faktörlerin öneminin artması, siyasette karar alma süreçlerinin bu yeni sorunlardan bağımsız düşünülmemeyeceğini ortaya koyar. John Marks'ın (2006) ifade ettiği gibi yasal çerçeveler, kimi normlar, hiyerarşiler ve istatistiksel analizler aracılığı ile yerleştirilmektedir. Bu çerçevenin oturtulmasında saf haldeki bilginin belli bir yönde biçimlendirilmesi ve yönlendirilmesi söz konusudur. Yasama, yürütme ve yargı organları yeni gelişmeler karşısında yeni normlar üreterek, günlük yaşamın ve geleceğin pratik temellerini yeniden kurmaktadır. Dolayısıyla, insan yaşamını etkileyen biyolojik gelişmeler, siyasetin her geçen gün daha da içine girmektedir.³⁶

³⁶ “Sosyal Darwinizm” olarak adlandırılan çalışma alanı, biyolojik bir varlık olarak insan türünün hayatta kalma mücadelesine dair çabaları ve bu çabaların siyasal davranış olarak yansımalarını ele alır. Dar anlamda biyopolitika, bu çalışma alanının da kapsamına girer. Siyasal davranışın biyolojik semptomlarla birlikte ele alınabileceğini, bilimler arası etkileşimin siyasete yansyacağını ve siyasete dair verilerin biyolojik verilerle ilişkilendirilebileceğini öneren dar anlamdaki biyopolitik yaklaşım, siyaseti sosyal-Darwinist bir bakış açısıyla, toplumda güçlü olanın ayakta ka-

Ancak bu süreçte, gündeme gelen konu, ilgili sorunların var olan sistemin içindeki güç ilişkileri açısından anlamlandırıldığı, diğer bir deyişle değişen koşullar içinde iktidar ilişkilerinin yeniden kurulduğu gerçeğidir. Biyoloji, bu güç ve iktidar dengesinin içinde bir konuma yerleşmektedir. Bugün, hangi hastalıkların ne oranda kontrol altında tutulacağı ya da hangi grupların yaşamının korunmasının daha önemli olduğu, hangi çevre sorunuyla öncelikli olarak mücadele edilmesi gerektiği, doğal ve kaçınılmaz olanla yönlendirilebilir olanın çizgisinin nerede çizilebileceği gibi konular yoğun biçimde tartışılmaktadır. Böylece, hayatın belli bir şekle sokulması, -karar alma meşruluğuna sahip- iktidarın kendini yeniden üretmesi anlamına gelmektedir (Marks, 2006: 333). Dolayısıyla, biyopolitika kavramı sadece siyasi davranışın açıklanmasının ötesinde, günlük yaşamın içinde bir yerde konumlanmaya başlamakta ve güncelliğini her geçen gün daha da artırmaktadır; diğer bir deyişle biyopolitika sadece kuramsal olarak değil pratikte de siyasetin önemli bir kavramıdır.

Bu bağlamda, biyopolitika, modern kurumların işleyişinde ve onların aşılmasını kritik bir öneme sahiptir. Sermaye birikiminin korunması açısından düzen ve disiplin arayışıyla gelişen modern toplum, sürekli sınırlar çizip ikilikler yaratarak kendini var ederken, zaman içinde bir sosyal organizasyon haline gelen bu eylemler, amacının ötesinde sonuçlar yaratmıştır. Başka bir söyleyişle, insanların refah ve mutluluğu için yaratılan iktidar, onların refah ve mutluluk sınırlarını belirlerken, özgürlüklerini sınırlamaya başlamıştır. İnsan yaratımı bir tür “yapay zeka” olarak görülebilecek devlet mekanizması, bugün kendiliğinden bir varlık halini almıştır. Diğer bir ifadeyle, doğal olan ile ruhani olan arasındaki ayrım kapanmış hatta ters dönmüştür. Modernizmin -alacağı rasyonel kararlarla hayatına yön verme kapasitesine sahip- bireyi, Tanrı’dan devraldığı kendi kutsallığını ve biricikliğini bir başka güce devretmiştir. Benzer şekilde, en üst karar merci olarak görülen

labileceği teziyle inceler. Bu bağlamda, söz konusu biyopolitik kavramlaştırmanın, siyaseti daha teknik bir mesele olarak ele aldığı söylenebilir. Çalışmanın ekseni kavramın daha geniş bir düzlemde ele alınması üzerinedir.

hukuk, onu yaratan kurucu iktidarın mantığından bağımsız bir şekilde ele alınmaktadır. Kişilerin hukuk önünde eşitliği yeterli görülürken, insanların ne tür bir hukukun önünde eşitlendiği sorgulanmamaktadır. Dahası hukuku askıya alabilme yetisine sahip meşru iktidar, hangi noktalarda bu yetkisini kullanabileceğini yine kendi belirlemektedir. Dolayısıyla yaşamsal bir önem atfedilen hukuk, yaşamla ölümün çizgisini, hukukun askıya alındığı “istisna halleri”ni belirleyerek kendini yeniden üretir ve yaşamsal olan dair anlamları yeniden kurular. Biyopolitik iktidar, işte tam bu noktada karşımızdadır: Hukuku ortadan kaldırarak onu iktidarın “merhamet”i haline dönüştüren güç karşısında bireyler, sürekli kendilerini affetmelerini bekleyecek kimselerin boyunduruğu altında kalacaktır (Zizek, 2004).

Kavramla ilişkilendirilerek daha net anlaşılabilecek bir diğer örnek, 11 Eylül saldırısı sonrasında ABD Başkanı George W. Bush’un yayınladığı 13 Kasım 2001 tarihli askeri buyruktur: “Bu buyruk, terörist faaliyetlere karıştığından kuşkulanan, ABD yurttaşı olmayan kişilerin ‘süresiz alıkoyulması’na ve ‘askeri komisyonlar’ca yargılanmasına yetki verir”. Egemen yine terörist olan/olmayan ayrımını kendince yeniden kurularak, belirsizlik mntikalarını genişletir. Söz konusu komisyonlar, savaş hukukunun öngördüğü mahkeme değildir. 26 Ekim 2001 tarihinde ABD Senatosu’ndan çıkan “Yurtsever Yasası”na atfen yürütülen bu buyruk, bir bireyin bütün hukuki statüsünün radikal bir biçimde ortadan kaldırarak, onu hukuki açıdan adlandırılmaz ve sınıflandırılmaz bir konuma sokar. Guantanamo Kampı’ndaki esirlerin durumu, tam bu konumdadır ve onlar çıplak hayatlarıyla bir istisna hali olarak egemenin boyunduruğu altındadır (Agamben, 2006: 11-12). Mülteciler ve kaçak işçilerin durumu da aynı şekilde ele alınabilir. Bir yandan sistemin işleyişine bağlı öte yandan da onunla resmi bir ilişki kuramayan bu insanlar, öldürülebilir ama kurban edilemez değerlerdeki/değersizlikteki konumları ile, iktidarın kendini var ettiği “belirsizlik mntikaları”dır

Dolayısıyla kavram, farklı zeminlerde tekrar tekrar üretilirken, günümüzün siyasi işleyişini anlamakta önemli bir noktaya yerleşmektedir.

Kökenler ve Tanımlar

Kavramın kökenlerini inceleyerek, egemenin işleyişinin bugünkü durumuna dair net bir çerçeve çizilebilir. Bu konuda, Foucault ve Agamben metinleri bu konuda bize yardımcı olur.

Kavramın doğuşu, 18. ve 19. yüzyılın teknolojik gelişmeleriyle, bilimin ve onu kontrol altında tutan iktidarın insan hayatı üzerinde kurduğu etkileyici, belirleyici ve dönüştürücü güçle ilgilidir. Buna göre, gerek pratik anlamda insanın günlük hayatın etkileyen icatlar ve mekanizmalar diğer taraftan salgın hastalık gibi kitlesel sorunlar yaratan durumların kontrol altına alınması, sosyo-ekonomik sonuçlar doğurmaktaydı. Özellikle genetik teknolojisinde görülen gelişimle ile artık insanoğlunun hastalık ve kazalara karşı “sadece” korunmasının yanı sıra, istenilen türde ve boyutta korunması ya da korunmaması anlamına geliyordu. Yaşam bilimi olarak biyolojinin, siyasetin sınırlarına girişi, bu noktada karşımıza çıkar. Artık yaşam ve özelinde insanoğlu, istenilen şekilde kontrol altında tutulabilmektedir. Agamben’in ifadeleri ile “biyosiyasetin ölüm siyasetine dönüşebildiği noktaya işaret eden sınır kesin değildir. Bu sınır hareket halindedir, hukukçulardan doktorlara, bilimcilere, uzmanlara ve rahiplere, ortak-yaşam ilişkisi içinde olduğu bölgelere kaymaktadır” (2001: 161).

Agamben’e göre (2001), kavramın kökenlerine ulaşırken, Antik Yunan’da insan hayatını tanımlamak için kullanılan “zoe” (yalın yaşam-canlılık olgusu) ve “bios” (bir bireye ya da gruba özgü olan yaşam biçimi) ayrımını yeniden gündeme getirir. Sıkça belirtildiği gibi, Atina’da bireyler kendi başlarına ayrı bir varlık değil, toplumsal bütünün içinde anlam kazanan bir unsur olarak düşünülür; dolayısıyla bu yapıda temel olan, bireylerin hakları ve özel alanı değil tersine polislin devamlılığı ve şehir hayatının işleyişidir. İyi hayat, polislin içinde ve ona bağlı olarak şekillenen bir hayattı. Bu bağlamda kabaca belli bir grubun pratiklerini ya da toplumsal yaşamı ifade eden “bios”, modern siyaset sistemlerinin yerleşme sürecinde de insanın yalın yaşamı üzerinde giderek belirleyici olmaya başlamıştır. Modern iktidar ilişkilerinde, “iyi hayat” a dair verilen cevaplar farklılaştıkça birey, farklı tür politikalarla kısa- ve

tında tutulmaktadır. Diğer bir deyişle, Antik Yunan'da olduğu gibi, modern siyasette de, gün geçtikçe zoe'nin bios tarafından çevrenlenmeye devam eder. Bu noktada Agamben'e göre (2001: 16) siyasete dair sorgulama, işleyişin kendini bu tür bir ikilik üzerinden kurmasında temellenmelidir: "Siyaset, hayatın kendini iyi hayata dönüştürmesi gerektiği ve siyasallaştırması gereken şeyin daima çıplak hayat olduğu yerdir. (...) Çıplak hayatın 'siyasallaştırılması'yla yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir."

Agamben çalışmasında "belirsizlik muntıkaları"nı sorunsallaştırır. Söz konusu alan, çıplak hayatı bir yandan yok görüp – çünkü olması gereken bios'un içindedir- diğer yandan onu dönüştürmeye çalışan –çünkü hayat, bios'ta anlam kazana-caktır- siyasetin içinde doğmaktadır. Bu belirsizlik alanlarında egemenlik yeniden üretilmektedir. Diğer bir deyişle, özel ile kamusal, sağ ile sol, mutlakiyetle demokrasi arasındaki sınırlar belirsizleştikçe, egemenlik kendini yeniden var eder; tıpkı Antik Yunan'da polisin devamlılığı ve şehir hayatının işleminin temel olması gibi, modern hayatta kurulu düzenin devamı ve kurumların işleminin esastır. İşte tam da bu yüzden, yaşamsal olana dair yeniden üretim süreci siyasi pratiklerle ilişkili olduğu için, biyopolitik bir anlam taşır.

Günlük ilişkilere kadar girmiş biyopolitik uygulamaların, yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü gibi, hukuk aracılığı ile modern devletin kurumsal yapısında somut bir biçim bulması, insan yaşamının iktidar ilişkileri içindeki konumunu açık eder. Bu durum modernizmle birlikte yeryüzünde tanrılığını ilan eden bireyin, yine kendi yarattığı iktidar mekanizmaları karşısında düştüğü teslimiyetçi tavrı simgeler. İnsanın yarattığı ve bir düzen hedefiyle kurduğu yapı, kendi hayatının sınırlılıklarını belirlemeye başlamıştır. Biyopolitik terimi, ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel arasındaki geleneksel ayrımların giderek bulanıklaştığını anlatır (Hardt-Negri, 2004: 123). Tam da bu bağlamda, biyopolitika, doğal ve ruhani olan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, biyopolitikanın zemini, "kendiliğinden olan" ile "kutsal bir yaratma gücüne sahip olan" arasındaki çelişkinin açık olduğu bir zemindir.

Foucault'ya göre, biyopolitika kavramı iktidarın varlık nedeni ve işleyişindeki değişimle paralellik gösterir. Feodal iktidarda, toprak sahibi ya da Kral, Hıristiyanlık düşüncesinden beslenen bir tür "çoban" statüsü ile hareket etmekteydi. Bu bağlamda, çoban, sürüsünü bir araya toplayıp onlara yol gösterir, önderlik eder, sürünün selametini sağlar ve sürünün her bir üyesiyle teker teker ilgilenir. Diğer bir tabirle bu iktidar, bireyselleştiricidir ve disipline edici gücünü her bir üyenin üstünde ayrı ayrı uygular. Bu noktada öldürmek ve ortadan yok etmek disiplin içindeki en uç noktadır. Ancak feodalizmin çözülmeye başlaması ve Hıristiyanlığın yeni formlar kazanması ile birlikte öldürme değil yaşatma pratikleri üzerinden yeni bir düzenlilik anlayışı gelişmeye başlamıştır (Foucault, 2005: 29-35). Dolayısıyla, ekonomik ilişkilerin değişimi, sermaye birikiminin artması ve burjuva sınıfının doğuşuyla paralellik gösterir. 18. yüzyılla birlikte nüfusun yaşatılması, gönenç altında bir arada tutulması düşüncesi, ekonomik ilişkiler bağlamında çeşitli düzenlemelerin devreye girmesinin önünü açmıştır.

Bu yöndeki düzenlemeler, biyopolitik pratiklerin de gelişmeye başladığı süreçtir. Foucault'ya göre, biyopolitiğin işi nüfustur: "Biyopolitiğin yöneleceği şey, kendi zamanı içerisinde ele alınan bir nüfus içerisinde meydana gelen belirtsiz, rastlantısal olaylardır" (2004: 251).

Nüfusun yaşatılma pratikleri, biyopolitikanın da doğuşu anlamına gelir. Doğum ve ölüm oranlarının belirlenmesi/kontrolü, hastalıkların kontrolü, güçlü bir ordunun var kılınabilmesi için gereken tedbirler gibi alanlarda, biyopolitik kararlar hayata geçmiştir. Bu aynı zamanda disiplinci yönetimden düzenleyici yönetime geçişin de göstergesidir. Dolayısıyla iktidar, yeni bir yönetim süreci hayata geçirmektedir.

Söz konusu yeni yönetim, "sadece siyasi yapıları ya da devletlerin yönetilmesini anlatmakla kalmıyor, bunun yanı sıra bireylerin ya da grupların davranışlarına nasıl yön verileceğini de gösteriyor. Son kertede "Yönetmek başkalarının eylem alanını yapılandırmaktır" (Foucault, 2005: 75). Bu bağlamda, modern iktidar, insanları köleleştirerek ya da esaret altında tutarak değil tersine özgürleştirerek kontrol altında tutar; çünkü "iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca

onlar özgür oldukları sürece uygulanır.” Özgür olmayan insanların hayatları kendilerinin değildir; dolayısıyla onların olmayan bir şey yönetilemez. Burada Agamben’in temel argümanı –zoe’nin bios tarafından çevrilmesi- tekrar gündeme gelir. Çünkü insanların çıplak hayatları, toplumsal olan’ın belirlenmesi sürecinde hem nesne hem de özne haline gelir. Sadece insana ait olan, “ev”in içindeki hayat, dışarısı-“iyi hayat”-tarafından çevrelenir ve yönetilir. Diğer bir ifadeyle, bizzat ya-lın yaşamların özgürlüğü üzerinden ve özgür yaşamların çeşitli araçlarla kontrol edilmesi üzerinden iktidar kendini yeniden üretir.

Bu bağlamda “hukuksal olmayan araçlar vasıtasıyla fiili olarak kurulmakta olan başka tür bir iktidar”dan söz edilebilir (Foucault, 2005: 158). “Başka tür bir iktidar”, zorunlu olarak asli ve temel bir iktidarı kastetmez; bunun yerine gittikçe günlük yaşamın içine yerleşerek çoğullaşan pratiklerden bahsedebiliriz; bu noktada iktidar sadece devletten doğmaz ama gittikçe devletleşir. 18. ve 19. yüzyıllarda yerleşen yeni yönetim şeklinde, bir bireyin bedenine bağlanmak söz konusu değildir. Bireyi ayrını düzeyinde değil, global mekanizmalarla, genel denge içerisinde ele alıp düzenlilik kurumları aracılığıyla, kısaca yaşamı biyolojik süreçleri içerisinde kurgulamak ve bunlar üzerinde bir disiplin değil bir ayarlama sağlamak söz konusudur. Feodal hükümdarın iktidarı, öldürür ya da hayatta bırakırken, yeni yönetimsellik aracılığı ile yaşatmak ve ölüme bırakmaktan ibaret olan, ayarlama/düzenleme/kontrol etme iktidarı denebilecek bir iktidar doğmuştur (Foucault, 2004: 252). Dolayısıyla bir kez daha yinelemek gerekir ki günümüzde egemenlik, öldürme değil, yaşatma/yaşam alanı, yaşamın “nasıl”ına müdahale hakkı üzerinden kurulur. Örneğin cinselliğin ve suç sayılan eylemlerin çeşitli şekillerde –özellikle kolluk kuvveti anlamında polis faaliyetlerinin geliştirilmesi ile kontrol altına alınması bu yönde düzenlemelerdir.

Foucault’ya göre (2004: 254) 18. yüzyılın sona dek ölüme görkemini kazandıran ve ayınleştiren şey, bir iktidardan diğere yapılan geçişin gösterisi olmasıydı. Ölüm ile birlikte bir yargı merciinden diğere, dünyevi olandan ruhani olana geçiliyordu. iktidarın üzerinde etkide bulunduğu şey ölüm değil, ölüm oranıdır. Ölüm hükümdarın mutlak iktidarının en açık

biçimde ortaya çıktığı nokta idiymken, şimdi ölüm tersine bireyin her türlü iktidardan sıyrıldığı, kendi kendisine döndüğü ve kendisinin özel alanına çekildiği andır. Bu yönde bir analiz, Agamben'in çıplak hayatın siyasallaştırılması yaklaşımı ve kutsal insan metaforu ile de örtüşür. Çünkü "öldürülebilen ama kurban edilemeyen" kutsal insan (homo sacer), bir belirsizlik mıntıkası olarak iktidarın nesnesi haline gelir. Yaşamaya terk edilerek, üzerinde hukukun işlemediği ya da yeni bir hukukun yaratılabildiği kutsal insan, yapıp ettikleriyle değil ama sadece bedeniyle siyasetin konusu haline gelir. Varlığına kutsallık atfedilse de, öldürülmesi için bir kurala ihtiyaç duyulmayan insanlar/gruplar, biyopolitikanın düzenleştirici eyleminin merkezinde yer alırlar.

Disiplinci olandan düzenleştirici olana yayılan iktidar alanının biyopolitik bir güç olarak, yeni bir norm geliştirdiği ve iyi hayata dair kodları yeninden ürettiği söylenebilir. Üretilcek normlar, düzenli kılınmak istenen bir nüfus kadar, discipline sokulmaya çalışılan bir bedene de uygulanabilir. Yeniden üretilcek toplum, disiplin normuyla düzenleme normunun kesiştiği bir noktada bulunur. Diğer bir deyişle disiplinci olandan düzenleştirici olana kesin bir geçişten bahsedilemez. Bu bağlamda Foucault, hem bedenin hem de yaşamın –beden ve nüfus kalıplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu üstlenen bir iktidarın içinde olduğumuzu belirtir (2004: 258). Örneğin atom bombasını ürettikten sonra bunu insanlar/topluluklar üzerinde kullanma kararı almak yaşamsal bir sorumluluktur. Benzer şekilde, insani müdahale olarak nitelenen uygulamaların hangi durumda uygulanacağı ve süre giden bir savaşa, uluslararası camianın hangi koşullarda müdahale edeceği ve hangi tarafına kurban ya da suçlu sayılacağı insanların ve toplulukların hayatta kalması ya da ölüme terk edilmesi anlamında kritik kararlardır. Dolayısıyla, biyopolitik iktidarın "devlet kurumları biçiminde devlet kurumlarının kanatları altında geliştirildiğini, rasyonelleştirildiğini ve merkezleştirildiğini söyleyebiliriz" (Foucault, 2005: 79).

Foucault, 18. yüzyıldan itibaren, farklı bir yönetimsellik olarak geliştirilen devlet aklı doktrini ve toplumun denetim altında tutulması için geliştirilen polis-bilimin, bu türde uygulamaların ilk örneklerinden olduğunu belirtir. Devlet aklı, dev-

let yönetiminin, Tanrı'nın dünyayı ya da bir babanın aileyi yönetmesinden nasıl farklı olduğunu ortaya koymaya çalışan bir akıl yürütmedir ve onun dünyanın genel düzenine saygı göstermesi; ilahi, doğal ya da insani kurallara bağlı kalması beklenemez. Amaç, devletin kendi gücünün farkında olarak, kendini idame ettirmenin yollarını aramasıdır (Foucault, 2005: 44-47). Polis ise, "devlete özgü bir yönetim teknolojisi"dir. Polisin ilgilendiği canlı, etkin, üretken insandır; diğer bir deyişle insanın canlı bedeninin ta kendisidir. Polisin rolü, devletin yaşam kaynağı olan insanlara biraz daha fazla güzel yaşam sunmak, böylece devleti biraz daha güçlendirmektir. Polis, bu amacı için insanlar arası iletişimi denetler. Böylece, devlet akıllı ve polis-bilimi ile modern iktidar biyopolitik sürecin temellerini atmıştır. Siyaset teknolojisi de bu şekilde hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici olur (Foucault, 2005: 47-50). Diğer bir ifadeyle, disiplinci yönetimle düzenleştirici yönetim arasında bir konuma yerleşir.

Toparlamak gerekirse, Foucault açısından, disiplinci iktidar, beden üzerinde yoğunlaşır, bireyselleştirici etkiler yaratır, beden manipüle edilir. Diğer tarafta bedene değil yaşama odaklanan bir teknoloji vardır; düzenleştirici-kontrol edici olarak nitelenebilecek bu boyutta bir nüfusa özgü kitle etmenlerinin bir araya getiren, canlı bir kitlede meydana gelebilen tehlikeli olaylar dizisini denetlemeye çalışan bir güç söz konusudur. Kontrol toplumu ya da düzenleştirici toplum ortak ve gündelik pratiklerimizi içsel olarak canlandıran normalleştirici disiplin aygıtlarının güçlendirilmesi ve genelleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Disiplinin aksine kontrol mekanizması esnek ve değişken ağlar yoluyla toplumsal kurumların kalıplaşmış alanlarının dışına uzanabilir. Kapitalizmin dönüşümüne ve değişen ekonomik güç ilişkilerine paralel seyreden bu dönüşüm, iktidarın, devlette ve onun kurumlarında cisimleşmekten çıktığını ortaya koyar ve onun günlük hayatın içine yerleştiği bir süreci simgeler.

Üretici Güç Olarak Biyopolitika

Kavramın yeni bir çerçeveye yeniden gündeme gelmesi, Hardt ve Negri'nin çalışmaları sayesinde olmuştur.

Biyopolitikanın, daha olumlanarak kullanıldığı bu yaklaşımda, iktidarın işleyişi ve düzenin işleyiş/değişmesi bağlamlarında biyopolitik boyut önem kazanmaktadır.

Temel olarak Hardt ve Negri için de biyopolitika terimi, ekonomik siyasal toplumsal ve kültürel olan arasındaki geleneksel ayrımların giderek bulanıklaştığını anlatır (2004: 123). Disiplin toplumunda devlet-birey ilişkisi durağanken, düzenleştirici toplumda bu ilişkiler bir ağ şeklinde örgütlenir ve daha kaygan bir zeminde hareket ederek çoğullaşır (Hardt-Negri, 2003: 48). Onlar da Agamben ve Foucault ile, modern egemenliğin mantığını anlamak için biyopolitikanın anahtar bir kavram olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak düşünürler, öncelikle biyoiktidar ile biyopolitika arasında bir ayrıma giderler. Buna göre, hem biyoiktidar hem de biyopolitika kavramları toplumsal yaşamın bütününe kapsar; ama bunu farklı şekillerde yapar. Biyoiktidar toplumun üzerinde aşkın bir güç, egemen bir otorite olarak durur ve düzeni dayatır. Biyopolitik üretimse topluma içkindir ve müşterek emek biçimleri aracılığıyla toplumsal ilişkileri ve toplumsal biçimleri üretir (Hardt-Negri, 2004: 110). Günümüzde modern biyo-iktidar, post-modern biyopolitikaya dönüşmektedir. Bu bağlamda, biyopolitika, modernizmin açmazları üzerinde konumlanarak ona karşı bir direnişi örgütlenme gücüne sahip olur. Biyo-politika, modernizmden postmodernizme geçişte kapitalizmin yeni yüzünü simgelerken, emeğin büründüğü yeni biçimi ve onun üreteceği yeni direniş gücünü de simgelemektedir. Diğer bir ifadeyle, Hardt ve Negri'nin, İmparatorluk'un çözülüşünde bir görev biçtikleri Çokluk, biyopolitik zeminde kurulur.

Hardt ve Negri için, biyopolitika, emek anlayışımızın sadece ücretli emekle sınırlı olmaması ve insanın yaratıcı kapasitesinin tümünü ifade etmesi demektir. "Maddi olmayan emek" noktasına yoğunlaşan düşünürler, artık sadece fabrikada çalışan işçinin değil, hizmet sektöründen kadın emeğine, iletişim teknolojilerinden günlük ilişkilere kadar çoğullaşan sömürü ortamında emek gücünün büyük oranda başkalaştığını ileri sürerler. Kapitalizmin her yanı kapsadığı bu ortamda, artık "dışarıyı yoktur"; direniş kapitalizmin içinden, onun kurduğu sistem üzerinden yürütülecektir. İktidarın artık yaşamsal özelliklere inmiş olması, ona karşı kurulacak direniş ağlarını da

beraberinde getirecektir. Diğer bir deyişle, düşünürler kavramı Foucault'dan daha geniş bir perspektifte, sadece var olan iktidar-insan ilişkileri çerçevesinde değil, bunların dönüştürülebilirlik kapasitesi boyutundan ele alır. Buna göre "biyopolitika ontolojik bir meseledir, çünkü sürekli yeni bir toplumsal varlığı, yeni bir insan doğasını yaratır" (Hardt-Negri, 2004: 362). Söz konusu yeni insan doğası, özneliliğin de yeniden üretimidir. Tekillikler ve ortak nosyonlar üzerinden kurulacak olan çokluk, kapitalizme içkindir. Komünizme giriş, biyopolitik bir başkalaşım içinde hareket etmek demektir (Negri, 2006: 284). Biyopolitik üretim, çokluğa özgü kararın toplumsal üretim süreçleri için bir çıkış noktasıdır (Negri, 2006: 244). Diğer bir ifadeyle, yaşamsal olanın kurgulanması, bir yandan insanın emeğine diğer yandan da onu çevreleyen sisteme bağlı gelişir. Çünkü "biyopolitik olan, yaşamın ne ölçüde tarihsel motor gücü ve öznesi olduğunun belli olduğu kavramsal ontolojik boyuttur (...) biyopolitik doku, kapitalizmin yaşamı kuşatmasına [ve] emek gücünün, yaşamın kendisinin, sermayeye karşı direnişine ve tepkisine tanıklık eder" (Negri, 2006: 224). Bu çift taraflı işleyiş, siyasetin yeni bir zemin üzerinde işlediğinin göstergesidir.

"Siyasal olan her şeyin biyopolitik" olduğunu belirten düşünüre göre "biyopolitiğin ontolojisi, siyasalın üretimi için bir ön koşul olarak, siyasal olayların tekilleştirilmesinin temeli olarak" düşünülmelidir (Negri, 2005: 284-285). Dolayısıyla, biyopolitika algılamasında yeni bir açılımla karşı karşıyayız. Emek gücünün kendini yeniden kurduğu, farklı hareketlerle eklemlenip ağlar oluşturduğu ve direniş gösterdiği bu zemin, kapitalizmin içe kapanışına karşı bir çıkış imkanı sunar. Biyopolitika, iktidarın hayatın her alanına sızmasına karşı, silahı tersine çevirmektir; süreci tersine işletmektir. Tabii ki bunun "nasıl" olacağı konusunda önemli şüpheler bulunur. Ancak Negri zaten siyasetin dilini ve komünizm algısını da bütünden değiştirmek gerektiğini vurgular (Negri, 2006: 253-241; Guattari-Negri, 2006).

Hardt ve Negri'ye göre (2003: 53) Foucault'nun analizinin eksikliği sistemin nasıl işlediği, onu kimin yönlendirdiği ve "bios"un kim olduğu konusunda cevabının olmamasıdır. Negri (2005b: 304), Foucault'nun diyalektik bir sonuç olarak

değil, soykütüksel üretim olarak biyopolitik dünyanın kurucu süreçlerini izlemeye çalıştığını belirtir. Benzer şekilde “Deleuze ve Guattari de toplumsal yeniden üretimin üretkenliğini keşfeder ama bunu yüzeysel ve belirsiz olarak, kavramamaz olayın damgasını taşıyan kaotik ve belirlenimsiz bir ufuk olarak ifade ederler”. Ancak düşünür, hem Foucault’nun hem de Deleuze ile Guattari’nin, iktidarın tek ve biricik bir şey olduğuna dair genel kanıyı yıktığını ve kendi biyopolitika analizlerini de bu yönde etkilediğini söyler (Negri, 2006: 285). Buna göre “Foucault’nun örtük olarak ortaya koyduğu, Deleuze ve Guattari’nin açık hale getirdiği şey bir iktidar paradoksudur; iktidar toplumsal yaşamın her ögesini kendi içinde birleştirip kuşatırken aynı zamanda da yeni bir bağlam, maksimum çoğulculuk ve sayısız tekilleşme içeren bir ortam – bir olay ortamı- ortaya çıkarır” (Hardt-Negri, 2003: 50). Söz konusu ortam, yeni bir tür üretkenliğin önünü açabilir. Diğer bir deyişle, biyopolitikanın içindeki potansiyel ile yeni bir toplumsal yapılanmanın yaratılabileceğini savunurlar.

Biyopolitik Zeminde Yeni Bir İktidar?

Bu noktada, iktidar ve biyopolitika arası ilişkisi yeniden vurgulanmalıdır. Modern biyosiyasette, hayat doğrudan doğruya siyaset ise o zaman bu birlik her türlü dışsal karardan bağımsız hale gelir ve çıplak hayat gibi bir şeyi ayırmanın imkansız olduğu çözülmez bir yapışkanlık hali oluşur (Agamben, 2001: 172). İktidarın kendini sürekli var ettiği bu yapışkanlık noktaları, onu bir bütün olarak ortadan kaldırmanın mümkün olmayacağını gösterir, ancak kavramların doğru bir analizi, sürecin yeni gerçeklikler yaratabileceğini de ortaya koyar. Biyopolitika, bir içkinlik düzlemi olarak, “imparatorluğun” ve kapitalizmin dönüştürülmesi için sağlam bir düzlem üretir.

Foucault’nun (2003: 176-177) vurguladığı gibi, iktidar ilişkileri, güç ilişkileridir ve her zaman tersine dönebilir; iktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar ve direniş çağrısı yapar. Negri’nin biyopolitika analizi bu yoldan ilerler. Benzer şekilde, Deleuze ve Guattari’nin (1988) analizleri de, siyasi sürecin belirli alanlara sıkıştırılmadan sürekli üretkenlik sağladığı bir bakış açısı geliştirmeye çalışırlar. Düşünürler,

“yersizyurtsuzlaşan” ve “çölü çoğaltan öznelere” ile yeni bir tür çok-kültürlülük çerçevesi çizer. Söz konusu çerçeve, ağaç-sı bir yapı gibi düzenli olarak büyüyen değil, rizomatik şekilde, merkezsiz, tek bir yönde ilerlemeyen kimi zaman gelişigüzel hareket eden ve geçtiği her yerde yeniden çoğalabilen bir yapı öngörür. Kendine göre yarattığı “kaçış hatları” ile yeni bağlantılar kurar. Bu yatay, eğilip bükülebilen, farklı şekiller alabilen yapı, siyasal olanın tek bir boyut olarak algılanmasının önüne geçerken, kurumların ve var olan işleyişin sınırlarının ötesinde siyaset için yeni alanlar açmaktadır. Biyopolitik boyut, toplumsal ve yaşamsal olanın yeniden üretildiği ve sistemin geniş düzleminin, kaçış hatları ile birbirinden koparıldığı tam bu noktalarda devreye girer. Farklılıkların ilişkisi, günlük hayat ve emek süreçleri ile birbirine bağlanır; diğer bir deyişle sistemin içindeki parçalar, var olan iktidar ilişkileri içinde birbirine eklenir. Böylece sistemin dışarısından kurulacak bir birliktelik yerine, onu içeriden ele geçirecek bir ağın temelleri böylece atılmış olur.

Diğer taraftan, iktidarın ortadan kaldırılamazlığı ve çelişkinin yok edilemezliği üzerine Laclau ve Mouffe’un (1992) radikal demokratik bakış açısında, ulaşılabilecek herhangi bir son kertenin imkansızlığı ve farklı eklemlemelerin önünün açılması ile demokratik ilişkilerin kendini sürekli ürettiği bir söylemsel ortamın var kılınmasını amaçlarlar. Liberal demokrasinin derinleştirilip genişletilmesi yoluyla hareket edecek olan radikal demokrasinin öznelere de, tek bir kimlik ya da tek bir boyutla ele alınamayan, herhangi bir üst kategoriye bağlı hareket etmeyen ve yaşadığı ortamı simgeleyen “serbest dolaşır” öznelerdir. Farklı imleyenlerle yeniden anlam kazanacak bu özneler, “dikişli bir toplum” oluşturmak yerine, sökülüp tekrar çoğaltılabilen hareketlilik içinde var olurlar. Dolayısıyla burada da bilinçli ve belirli bir hareket yerine, daha otonom ve kendiliğinden işleyen bir yapı öngörülmüşür.

Bu bağlamda, Deleuze ve Guattari’nin “yersizyurtsuzlaşma”sı, Laclau³⁷ ve Mouffe’un “serbest dolaşan özne”si,

³⁷ Laclau ile Negri’nin aynı şekilde konuyu ele almadıkları açıktır. Laclau (2007: 261-274), Negri ve Hardt’ın İmparatorluk ve Çokluk analizlerini eleştirirken, kendini farklı bir noktada konumlandırır. Ancak ka-

Hardt ve Negri'nin ele aldığı şekilde "biyopolitika", örtük bir biçimde olsa da aynı yapının sacayaklarını oluşturmaktadır. Bu sacayaklarının yükselttiği yapı, yaşamsal olanı belirleyen biyopolitik kararların farklı bir biçimde üretilebileceğini öneren bir kurgudur. Yapıların bozulup yeniden tanımlandığı bu süreçte, bir yandan gerekirciliğin-zorunluluğun bir yandan da idealist ve metafizik öğelerin her türlü reddedilir; özne, var olan iktidar yapılarının içinde ama onlara takılı kalmaksızın yeniden tanımlanır. Siyaset de böylece, kurumsal ve teknik bir bakış açısıyla değil, sürekli yeniden üretilebilen yıkıcılığı ve kuruculuğu birleştiren bir yapı kazanır.

Sonuç olarak, şu söylenebilir ki, yeni tür siyaset yapma biçimlerinin üretilmesinde, siyasetin yeni –merkez değil!- zeminler kazanmasında, biyopolitikanın çizdiği çerçeve kullanılabilir ve açılım sağlayabilir görünmektedir.

Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio, (2001), *Kutsal İnsan- Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- AGAMBEN, Giorgio, (2006), *İstisna Hali*, Çev: Kernal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları
- DELEUZE, Gilles – Felix GUATTARI, (1988), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press.
- HARDT, Michael – NEGRI, Antino, (2003), *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HARDT, Michael – NEGRI, Antino, (2004), *Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çev: Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GUATTARI, Felix – NEGRI, Antonio, (2006), *Bizim Gibi Komünistler*, Çev: İlkey Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, İstanbul: Otonom Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2000) *Enetelektüelin Siyasi İşlevi – Seçme Yazılar 1*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

nınca bu farklılık, köklü bir bakış açısı farklılığından çok kavram setlerine ilişkindir. Dolayısıyla görüşlerin tamamen örtüştüğüne değil, paralelliklerine vurgu yapmaya çalışmaktayım.

- FOUCAULT, Michel, (2003), *İktidarın Gözü – Seçme Yazılar 4*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2005), *Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2*, Çev: Işık Ergüden - Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2004), *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev: Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.
- LACLAU, Ernesto – MOUFFE, Chantal, (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev: Ahmet Karam - Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları.
- LACLAU, Ernesto, (2007), *Popülist Akıl Üzerine*, Çev: Nur Betül Çelik, İstanbul: Epos Yayınları.
- MARKS, John, (2006), "Biopolitics", *Theory Culture and Society*, Vol. 23, No. 2-3.
- NEGRI, Antonio, (2006), *İmparatorluktaki Hareketler*, Çev: Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları.
- NEGRI, Antonio, (2005), *Devrimin Zamanı*, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ZIZEK, Slavoj, (2004), "From Politics to Biopolitics... and Back"; *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, No. 2/3.

KİŞİLİK ÇATIŞMASI VE PİYASA İDEOLOJİSİ

Sema Ülper*

Giriş

Kişilik bir sorun olarak diğer üretim biçimlerinde söz konusu olmadığı ölçüde kapitalizmle birlikte gündeme geldi. Özel anlamıyla kapitalist toplumun ürünü olan “yabancılaşmış birey”in analizi, Aydınlanma çağının soyut insan kavrayışından farklı olarak ekonomik ve toplumsal koşulların sonuçlarını ortaya koyabilmek için zorunlu bir başlangıç noktası oldu. Marx’tan sonra ekonomik & toplumsal koşullardan bağımsız birey fikrini savunabilmek ne kadar olanaksızsa, modern bireyin çatışmalarla örülü kişiliğine vurgu yapmadan herhangi bir toplumsal bütünlüğü inceleyebilmek bir o kadar zordur. Modern bireyin parçası olduğu toplumsal yapıya ilişkin her sorgulama, bir ideoloji tartışmasına dönüşmeye hazır olduğu gibi, insana ilişkin daha derin bir sorunsala işaret etmekteydi. Bir adım atmaya izin verilirse sorun şöyle özetlenebilirdi: Kapitalist ideolojinin bireye yansıması neydi ve daha özel bir soruyla ise işin kişilik üzerinde ne gibi bir etkisi vardı? Bir başka anlatımla bu tartışma emeğin yabancılaşmasının dayandığı temeli aramaktaydı. Bu sorunun cevabını en yalın biçimiyle Marx verdi ve kapitalist üretim biçiminin iktisadi tanımlamaları içinden, modern insanın çatışmış kişiliğine de vurgu yapan bir insan kavrayışı ortaya çıktı.

1844 *Elyazmaları*’nda Marx, insanların dünyasının değersizleşmesi ile nesnelerin dünyasının değer kazanması arasındaki doğru orantıya işaret eder. Buna göre, işçi ne kadar çok

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü

zenginlik üretirse, kendisi o kadar yoksullaşmaktadır. “Emeğin gerçekleşmesi” Marx’a göre, emekçinin kendi gerçekliğini yitirilmesi ile sonuçlanır. Marx burada elbette ki işçinin somut yaşam koşullarından söz etmektedir. Gerçekliğin bu yolla yitirilmesi yani çalışarak yoksullaşma anlamına gelen emeğin gerçekleşmesi sonucu işçi kendi gerçekliğini de, açıktan ölecek denli yitirmektedir. Ancak ideolojinin olumsuz tanımlaması yani onun gerçekliğin tersine çevrilmiş biçimi olduğu yönündeki tanımlama göz önüne alındığında, bu çalışmanın da izini sürdüğü ideoloji ve kişilik, emeğin gerçekleşmesi ve “yanlış bilinç” oluşumu arasındaki ilişki anlamlı bir tartışma konusu haline gelir. Burada amaçlanan ideoloji kavramına olumsuz bir içerik yüklemek değil, topluma bütünlüğünü veren bir unsur olarak ideolojinin, bireyin kişiliğindeki etkisinin ne olduğunu ortaya koyabilmektir.

Marx ile devam edilecek olursak, aynı yapıtında Marx, emeğin yabancılaşmasının neye dayandığı sorusuna cevap verir. Ona göre emeğin yabancılaşması ilk olarak, emeğin işçinin dışında olması olgusuna dayanır. Bu belirleme bir açıklama gerektirmektedir. Emeğin işçinin dışında olması demek, Marx’a göre, emeğin işçinin özüne ilişkin olmaması, emeğinde işçinin kendini olumlamak yerine yadsımasıdır. Emeğin yabancılaşması olgusunu da Marx, daha belirleyici bir biçimde ise özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etmesi olgusuna dayandırır. Demek ki, daima baştan kabul ettiğimiz gibi kapitalist sistemde işçi özgür olarak emeğini satmaz. İşçiyi özgür olduğuna inandıran anlamlandırma kapitalist ideolojinin büyük bir başarısıdır. Kapitalizm, insanların kendi kişiliklerini evrensel ve özgür olarak olumlayacakları yaratıcı emeğin yerine, Marx’ın ifadesiyle “her bireye kendine uygun gelen işi sağlama yeteneksizliği” sayesinde yabancılaşmış emeği geçirir. İşçinin etkinliği bu nedenle özgür bir fiziksel etkinlik değildir. Yabancılaşmışlık, yaşamak için emeğini satmaya zorunlu oluşla başlar. Buradaki özgürlük ya emeğini satmak ya da açıktan ölmek arasındaki bir seçimden ibarettir. Amaç yaşamak olduğu için çalışma edimi hayatta kalabilmek için zorunluluğa dönüşür. Burada özgürlükten söz edilemez. Kapitalist sistemdeki işçiyi, feodal sistemdeki serften ayıran, yaşatma ve öldürme hakkını efendi-

sine verme dışında, işçinin ücretli oluşudur. Emegın yabancılaşma niteliğini bu kölece çalışma biçimi üzerinden Marx şu şekilde açıklar:

“Sonuç olarak işçi, ancak çalışmanın dışında kendi kendisinin yanında olma duygusuna sahiptir ve çalışmada kendini kendi dışında duyar. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir ve çalıştığı zaman da kendini kendi evinde duymaz. Öyleyse çalışması istemli değil istemsizdir; zorlama çalışmadır. Öyleyse bir gereksinmenin karşılanması değildir çalışma, sadece çalışma dışındaki gereksinimleri bir karşılama aracıdır. Emegın yabancı niteliği, fizik ya da başka bir zorlama ortadan kalkar kalkmaz çalışmadan veba gibi kaçılması olgusunda açıkça görünür.” (Marx, 1993: 143).

Bu alıntı, kapitalist yasaların hüküm sürdüğü bir toplumsal biçimlenişte, işçinin özgür emegının yerine geçen yabancılaşmış emeği betimlediği gibi, yabancılaşmış emek tanımlamasının kendisinin, kapitalist ideolojinin devamlılığını sağlayabilmek için nasıl bir işlev gördüğüne de işaret eder. Yabancılaşmış emeğiyle işçi çalışma esnasında kendini kendinde duymuyorsa, onun oradaki varlığı makinenin dişlilerinden birine indirgenmişse, işçinin iş esnasında herhangi bir kişiliğinden söz edilemez. Kişilik insanın kendini “insan” duyduğu, kendinin bir bilincine sahip olduğu ve bu bilinç üzerinden harekete geçme gücünü kendinde bulduğu yerde başlar. Kapitalizmin işçinin varlığında beslediği çatışmış kişilik, kelimenin tam anlamıyla kişiliksizliktir. Böyle bir üretim tarzında, giderek alçalmak, daha ucuza daha fazla iş çıkarmak ve giderek azalan bir ücret karşılığında zenginlik üreterek yoksullaşmak, iş esnasında bilincinde olunabilecek bir bilme konusu değildir.

İşçinin çalışmadığı zaman kendini evinde duyması, işçinin çalışmadığı zaman kendinin bilincinde olması, en kaba ifadeyle kendini “insan” duymasıdır. Öyleyse bu noktada sorulabilecek olan soru işçiye iş esnasında kendi bilincini kaybettiğinin ne olduğu sorusudur. Bu soru Richard Sennett’in yeni kapitalizm betimlemesi bağlamında incelenebilir. *Karakter Aşınması* adlı yapıtında Sennett, yeni kapitalizmde işin kişilik üzerindeki yıkıcı etkilerinden söz etmektedir. “yeni kapitalizm”, “esnek kapitalizm” denen sistem, Sennett’e göre okunması son derece zor olan bir iktidar rejimine karşılık

gelmektedir. Bu rejimde işçilerden risk almaları, seri hareket etmeleri, her an değişime hazır olmaları beklenmektedir. Ancak Sennett'in çalışma sürecinin doğasına ait bir kavram olan "rutin"e ve bu döngünün karakter üzerindeki etkisine daha fazla eğildiği dikkat çekmektedir.

Sennett, Adam Smith'in 1776'da basılan *Ulusların Zenginliği* adlı eserinin yayınladığında yeni kapitalizmin sözcüsü olarak algılandığına işaret eder. Bunun sebebi olarak da Smith'in kitabının başlangıcında serbest piyasayı savunan sözler sarf etmiş olmasını gösterir. Ancak Smith Sennett'e göre yalnızca ekonomik özgürlüğün havarisi olarak kalmamakta, aynı zamanda da ekonomik düzenin rutin zaman organizasyonu sayesinde başka bir olguyu da gün ışığına çıkarmaktadır: Piyasanın karanlık yüzü Smith tarafından tanıtılmaktadır. Sennett, *Ulusların Zenginliği*'nin tek bir büyük iç görü üzerine kurulu olduğunu belirtir. Bu iç görü, emeğin serbest dolaşımının, insanları giderek daha fazla uzmanlaşmaya zorlayacağı konusundadır. Serbest pazarın büyümesinin zorunlu sonucu olan toplumsal iş bölümü, Marx tarafından anılmadan önce Smith'in iktisadi çözümlemelerinde olumsuz bir niteliğe bürünür. Smith'in işbölümü kavramını açıklayabilmek için ortaya koyduğu "iğne fabrikası" örneği Sennett tarafından, rutinin kişiliği yok eden özelliği dolayısıyla ele alınmıştır:

"Ulusların Zenginliği çok uzun bir kitaptır; Smith'in zamanında, yeni ekonomi taraftarları kitabın sadece dramatik ve umut dolu başlangıç kısmına atıfta bulundular. Oysa kitap ilerledikçe daha karanlık hale gelir: İğne fabrikası giderek uğursuz bir yere dönüşür. Smith, iğne imalatında, işlemleri parçalara bölmeyi, iğne işçilerine saatler boyunca tek bir küçük işlem yaptırmak ve onları uyuşturucu ve sıkıcı bir işgününe mahkum etmek olduğunu fark etmişti. Rutin, belirli bir noktada zararlı hale gelmeye başlar. Çünkü insanoğlu kendi çabası üzerindeki kontrolünü yitirir; çalışma zamanı üzerindeki kontrolün yitmesi ise insanın zihnen öldüğü anlamına gelir." (Sennett, 2002: 37).

Sennett, endüstriyel rutinin işçiyi, işbölümü sürecinde "aptal ve cahil" bir varlığa dönüştürdüğünü ve pasifleştirdiğini, insan karakterinin tüm derinliğini yok etme tehlikesini içinde barındırdığını belirtir. İşbölümü arttığı ölçüde işin yalınlaştığı-

nı, işçinin özel ustalığının değerini yitirdiğini belirten Marx da, rutinin kişilik üzerindeki olumsuz etkisine aynı nedenlerle işaret etmektedir. *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı yapıtında Marx, üretimde insanların yalnızca doğa üzerinde değil, birbirleri üzerinde de etkili olduklarını belirtir. İşbölümü arttığı ölçüde işçi, yoğun bedensel ve zihinsel yetenek gerektirmeyen, herkesin becerebileceği işleri yapan, tek düze, üretken bir güce dönüşür. İşin bu denli öğrenilmesi kolay hale gelmesi ve yetenek gerektirmemesi, üretim maliyetini düşürdüğü gibi ücreti de düşürür. İşçinin işçiyi nasıl rakibi haline getirdiğini Marx, çalışma sürecine içkin olan bu olumsuz durum üzerinden açıklar:

“Dolayısıyla, iş (çalışma) doyurucu, zevk verici olmaktan uzaklaştıkça, işe (çalışmaya) karşı isteksizlik arttıkça, rekabet artar, ücret azalır. İşçi, ister daha uzun saatler çalışarak olsun, ya da ister bir saatte daha çok üreterek olsun, daha çok çalışarak aldığı ücretinin miktarını aynı tutmaya çalışır. Dolayısıyla, yoksulluğun itkisi, işbölümünün yıkıcı etkilerini daha da artırır. Bunun da sonucu şudur: daha çok çalıştıkça, daha az ücret alır ve iş arkadaşlarıyla olan salt bu rekabet yüzünden, iş arkadaşlarını da, kendisinin ki kadar kötü koşullarda satan birer rakip haline getirir. Bundan ötürü, son tahlilde, işçi sınıfının bir üyesi olarak kendisiyle rekabet eder.” (Marx, 1999: 48).

İşçi açısından kişilik üzerinde olduğu kadar yaşam koşulları üzerinde de yıkıcı olan bu döngüsellik ve bölümlenme, kapitalist açısından besleyicidir. Kapitalizmin “yeni” anlamı rekabet ve kendi emeği üzerinde denetimini yitirmenin yarattığı kişiliksizliği derinleştirmektedir. Sennett’e göre bu durum, kapitalizmin bir sistem olarak devam edemeyeceğine ilişkin en somut belirlemedir. Çünkü insanları birbirleri için kaygılanmaz hale getiren bir rejimin meşruiyetini uzun süre koruyamayacağı açıktır. Rosa Luxemburg, rekabet eğilimi nedeniyle yok olmaya zorunlu olan, yeryüzünü yutma ve diğer ekonomileri silme eğiliminde olan ve yanı başında hiçbir rakibi hoş görmeyen bu ekonomik sistemin aynı zamanda propaganda silahına sahip olan ilk ekonomi biçimi olduğunu söyler. Çalışan insanların gereksinimlerini karşılama konusunda son derece cimri olan bu sistemin devam edemezliğini ve sosyalist

bir çözümün zorunlu olarak geleceğini Luxemburg şu şekilde ifade eder:

“Evrensel olmaya gayret göstermesine karşın ve aslında bu eğilim nedeniyle çökmek durumundadır – çünkü içsel olarak evrensel bir üretim biçimi haline gelmeye muktedir değildir. Kapitalizm, yaşayan tarihi içinde kendi içinde çelişkilidir; bıkırının devinimi, çatışmaya çözüm getirirken aynı zamanda çatışmayı şiddetlendirir. Gelişmenin belli bir aşamasında, sosyalist ilkelerin uygulanmasından başka bir çıkış yolu kalmayacaktır. Sosyalizmin amacı birikim değil, tüm dünya üzerindeki üretken güçleri geliştirerek çalışan insanlığın gereksinmelerini karşılamalıdır.” (Luxemburg, 2004: 359).

Tüm sosyalist öngörüler, çalışan insanın gereksinmelerinin giderilmesi konusunda görüş üretmek zorundadır. Üreten insanın tüketim sorunudur bu. Yani emeğin karşılığının nesnel bir belirlenimi, emekçinin ürettiği değerden ya da zenginlikten payını alıp alamadığıyla ilişkilendirilir. Meta üretiminde özgürlüğün, eşitliğin ve kardeşliğin ne anlama geldiğini sorgulayan Luxemburg, herkesin yalnızca bir emek ürünü karşılığında bir şeyler alabildiği ve eşit değerlilerin mübadele edildiği yerde, genel üretimde servetlerdeki eşitsizliğin nasıl oluşabileceğini sorar. Kapitalist ekonomi insanların maddi durumlarındaki gözle görülür eşitsizlik ve giderek artan kitle yoksulluğu üzerinde temelleniyorsa, meta ekonomisi ve metaların değerlerine göre mübadele edilmesiyle kapitalizmin nasıl varolabileceği bir sorun olarak kalmaktadır. Bu soruya verilebilecek tek yanıt kapitalizmin ancak anarşi söz konusu aracılığıyla ayakta kalabileceğidir.

Luxemburg Marx’a dayanarak, toplumun ortak planlı çalışmasının bittiği oranda, toplumun tam özgür ve bağımsız özel mülkiyetli üreticilerden oluşan anarşist bir yığına dönüşüğünü ifade eder. Ortak toplumsal üretime dayanan komünal bir topluluk ile tek *tük özel üreticiler arasındaki* çalışma ve tüketimi ön plana çıkaran yeni bir toplum biçimini karşılaştırır. Sözü edilen yeni toplum biçimi tüm işleri toplumsal ekonomiye bağlayan bağın koptuğu, dağılmış, birbirinden kopmuş bir yapıdır. Bu yeni toplumda herkes, Luxemburg’un ifadesiyle toplumsal üretimin meyvelerinden yararlanmak istiyorsa, meta üretmek zorundadır. Yani onun toplumsal emekteki ve

üründeki payını belirleyen, “ürünlerine toplumsal olarak gerekli ve takas edilebilir ürün damgası” vurulmasıdır. Böyle bir toplumu ilksel komünal biçiminden ayıran, herkesin başkaları için üretiyor olması olgusu değildir. İlk biçiminde de birey başkaları için üretmektedir aslında. Hatta bu yeni toplumda birey, çalışmak istemediğinde onu zorlayıcı bir otorite de yoktur. Ancak Luxemburg’a göre, kişi çalışmadığı takdirde başkalarının çalışma ürününden de bir şey alamamaktadır. Ayrıca yalnızca çalışıyor olması da yetmez. Toplumun bir üyesi olabilmek için emeğinin ürününün talep görmesi gerekir. Aksi takdirde ortaya çıkan ürüne verilmiş olan emek, boşuna bir emektir. Topluma kabul alışverişin koşullarına göre belirlenir. Luxemburg, üreticinin emeğini kimse almak istemediğinde ortaya çıkan melankoliyi şöyle açıklamaktadır: “Çünkü evinde çorbasız kalacağı gibi, kendisine soğuk bir suskunlukla da olsa bir anlamda; toplum sana ihtiyaç duymuyor, senin emeğin gerekli değil, sen kendini asabileceğin gereksiz bir insansın denmektedir. (...) Ne tür ürünlerin ve çalışmaların gerekli olduğunu, yani toplumsal değerinin olduğunu ancak toplumsal mübadele belirlemektedir.” (Luxemburg, 1995: 112).

Bir adım atmaya izin verilen ürünlerin değerini belirleyen piyasa, yeni ekonomik yapılanmada kişilerin de değerini belirler. Saygı gören, bireylerin kişilikleri değil, ürettikleridir. Kişilerin değerli, gerekli ve saygı değer oluşları ürettikleri üzerinden tanımlanır artık. Sennett’in insan kavrayışında da açığa çıktığı şekliyle, bir kişinin karakterini tanımlayan, dışarıdaki dünyaya uyma kapasitesidir. Piyasa ideolojisinin emeklerinin ürünleri dolayısıyla karşı karşıya getirdiği emekçiler, bu ürünlerin değişimi yoluyla birbirleriyle ilişkiye girmektedirler. Dolayısıyla kapitalizmde bireyin değeri, emeğin ürünü dolayısıyla tanımlanır demek yanlış olmaz. Sennett, toplumun karakteri insanların saygı kazanma ya da kazanamamalarına dayanan üç yolla şekillendirdiğini belirtir. Çalışmanın doğasıyla ilişkin olduğu için burada yalnızca bu yollardan birincisine yer verilecektir. Sennett’e göre;

“İlk yol, kendini geliştirmek, özellikle de beceri ve kabiliyetleri geliştirmekten geçer. Yeteneğini boşa harcayan çok zeki bir kişi saygıyı hak etmez; kendisine daha az yetenek bahsedilmiş olmasına rağmen yeteneğini sınırlarına kadar kulla-

nan kişi ise saygıya layıktır. Kendini geliştirme, toplumsal itibarın bir kaynağı olur, çünkü toplum kaynakların israfını kınar ve kişisel deneyimdeki kaynakların da ekonomidekiler kadar etkin kullanımını dllandirir.” (Sennett, 2005: 73).

Burada kendini geliştirmenin, kapitalist sistemin doğası göz önüne alındığında sisteme hizmetle orantılı düşünülmesi, kişinin değerini ve topluma kabulünü belirleyenin ne olduğu- nu açığa çıkarır. Luxemburg’un yukandaki görüşleri de göz önüne alındığında, emeği toplumsal mübadelede rağbet gr- meyen, kendi yaşam araçlarını sağlayabilmede yetersiz kalan insanın toplumda herhangi bir karşılığı yoktur. Birinin zel işinin toplumsal bir çalışma olarak onay görmesi, kişinin ken- di yaşam araçlarını elde edebilme gücünü ifade eder. Yeni ekonomik düzenin şekillendirdiği yeni toplumun eski komünal toplum sisteminden ayrıranın ne olduğu, toplumda onay görmenin geçirdiği değişimi de açıklar. Luxemburg, eski toplumun, yeleri birbirine yapışık gibi büyüyen ve birbirleri- ni destekleyen büyük bir aile gibi katı organizma olmasına rağmen yeni toplumun gevşek, üyelerinin her an ayrılıp birleş- tiği bir oluşum haline geldiğini belirtir. Oldukça gevşek ve ha- reketli, tek tek yeleri bitmeyen bir döngü ile karakterize olan yeni toplumun, bir bireyinin durumuna, Luxemburg bu yeni toplumdaki kunduracının durumunu örnek gösteriyor:

“Gerçekten de kimsenin kunduracımıza çalışması gerektiği- ni, ne kadar ve ne üreteceğini söylemediğini gördük. Öte yandan, kimse gıda maddelerine ihtiyaç olup olmadığını, hangilerine ne lde gerek duyduğunu da sormuyor. Kimse onunla ilgilenmiyor, toplumun ona gereksinimi yok. Kendi varlığını topluma, meta pazarında emeğinin bir ürünü ile bildiriyor. Kendi varlığı ancak, ürünü onaylandığında onay- lanır. Kunduraları mübadele edildiğinde, toplumun çalışan bir yesi olarak kabul görür ve varlığı toplumsal bir gerekli- lik kazanır.” (Luxemburg, 1995: 115-116).

Toplumsal bütünde gerçekte bir yeri olmadığının bilinci ki- şisel bir çatışmaya yol açar. Meta üretebildiği, ürettiği meta mübadele edilebildiği oranda toplumun bir parçası olabilen emekçi, toplumla olan her an değişebilir bağ nedeniyle güven- sizliğin kişiliğinde yarattığı olumsuzlukla topluma katılır. Ka- pitalizmin getirdiği ilişki biçimi, insanın toplumsal ilişkilerin-

de duyulan esnekliktir. Sennett, *Karakter Aşınması* adlı yapıtında, esnek davranışların kişisel özgürlüğün yolunu açtığını kabul eder. Değişime açık olmayı, koşullara ayak uydurabilmeyi özgürlüğün koşulu olarak görür. Ancak göz ardı edilemeyeceği üzere, esneklik, beraberinde risk ve belirsizlikleri de getirir. Sürekli devam eden bir karmaşa durumu, kişiliğin sürekli yeni koşullara göre biçimlenmesi, kararlı bir bireysel bütünlüğü sekteye uğratır.

Joel Kovel, *Tarih ve Tin* adlı yapıtında anlamlı bir yaşamın “temellük edilen yaşam” olduğunu ifade eder. Kovel, temellük etmenin pek kullanılmayan sıfat haliyle etken, yaşamı kişinin parçası haline getiren, yaşama katılan anlamına sahipken, toplumsal olarak doğru davranışı anlatan bir sığata dönüşmesini ilginç bulduğunu belirtir. Bu konuda Kovel önemli bir belirsizliğe işaret eder. Bu belirsizlik, temellük etmenin, sanki yaşamı alıp kendinin kılmak anlamına geliyormuş gibi benliğin, başka bir anlatımla kişiliğin yayılması olarak görülüp görülemeyeceği konusundadır. Yoksa bu fiil, kişiliğin yaşama bir biçimde açılması olarak mı algılanmalıdır, tartışılması gerekenn Kovel’e göre budur. Kovel, ilk alternatifin kişiliğin sınırlarını ördüğünü belirtir, kapitalizm de bu ilk alternatifin tam bir örneğini sergilemektedir. “Ben” daha fazlaya sahip olacak, daha fazla başaracak, daha fazla üretecek, daha fazla toplumda kabul görmeye çalışacaktır. Kovel bunu bireyciliğin felsefesi olarak görür. Kapitalizmin anlamlı yaşamı, bu maksimizasyon üzerine inşa olur. Kovel şöyle devam eder:

“Bu sadece bir fikir değil, ekonomik birikimin tekerleğini çeviren insan ilişkilerinin temel yapılarıdır. Böylece anlamlı yaşam kişinin en fazla kar elde ettiği ve en büyük başarıyı sağladığı yaşam olarak anlaşılır. Benlik maksimizasyonu ilkesi kapitalist toplumun kişisel ideolojisidir: Bu ideoloji toplumun değerli görünmesini sağlar ve aç kemirgenlere zirveye ulaşmaları için tükenmez olanaklar sunar.” (Kovel, 1994: 147).

Kovel, sözünü ettiği gibi, dünyanın metaların yapıldığı bir pazar haline gelmesi ve emek gücünün kendisinin bir meta haline gelmesi, doğanın insandan, insanın doğadan koparıldığı bir dizi uygulama içi boş bir benliğe yol açmaktadır. Kovel’e göre, dünyayı bir pazar haline getirebilmek için kapitalizm

her şeyden önce mülksüz ve hareket kabiliyeti olan ücretli işçilerden oluşan bir yığın yaratır. Sermayenin bu yeni ifadesi Kovel'e göre, kişisel hayat açısından radikal biçimde yeni koşullar doğurmuştur. Kapitalizm, Marx ve Luxemburg'dan hareketle ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, Kovel tarafından da tanımı gereği yerel toplulukla işlevsel bir biçimde birleşmiş olan iş ile bunun sonucu olan ürün arasındaki bağı koparmıştır. Kovel, kapitalizmin özünün farklı bir görünüm almasını sağlayan bu kopuşa üretim hayatı ile ev hayatı arasındaki kopuşu ekler. Bu konunun üzerinde durmayı gerektirdiğini düşünen Kovel, bu ayrımın kapitalist toplumdaki bireylerin tüm varoluşlarının egemen bir özelliği haline geldiğini belirtir. Bu kopuşu Kovel şöyle açıklar:

"Konu biraz daha üzerinde durmayı gerektirmektedir; çünkü kapitalizm koşulları altında hem ekonomik hem de kişisel hayatın kendine has özelliklerinin temelinde bu yatmaktadır. Üretim ile ev hayatı arasındaki bölünme iki şeyin basit kopuşu değildir. Daha çok, her birinin ötekinin gölgesiyle birleşmesini sağlayarak ürettiği şeylerin karakterini kökten etkileyen tarihsel kopuşlardan biridir." (Kovel, 2000: 158).

Kovel bu belirlemesini Marx'ın "meta fetişizmi" kavramına başvurarak desteklemeye çalışır. Buna göre metalar basit mübadele ürünleri değildir. Onlar gizemli bir güçle donanmış ürünlerdir. Marx'tan hatırlanacak olursa metaların gizemli oluşları, onların kullanım değerlerinden gelmez. Emek ürününün anlaşılmaz özelliği, meta biçimine girer girmez ortaya çıkar. Marx, *Kapital*'in en bilinen cümlelerinde, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedenini, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliğinin, insanın bu ürününü nesnel bir nitelikte damgalamış olarak görünmesinde bulur. Burada üreticilerin kendi aralarındaki ilişki kendi aralarında değil de, emek ürünleri arasındaki ilişki olarak görünür. Benzer bir örnek vermek için Marx, "din aleminin sislerle kaplı katlarını" dolaşmak gerektiğini belirtir. Burada insan beyninin ürünleri ona nasıl bağımsız varlıklar gibi görünüyorsa, metalar dünyasında da durum aynıdır. Marx, fetişizm tanımlamasını kısaca şöyle yapar: "Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum." (Marx, 1997: 83).

Peki Kovel üretim hayatı ile ev hayatı arasındaki kopuşu neden meta fetişizmi kavramına dayanarak açmak ister? Çünkü ona göre, bu iki alanın kopuşu, her birinin ötekinin gölgesiyle birleşmesini sağlayarak ürettiği şeylerin karakterini kökten etkilemiş olan kopuşlardan biri olmuştur. Kovel görünüşte kişisel olmayan ekonomik faaliyetin, ev hayatının ritim ve ilişkilerinden soyutlandığı ölçüde, ekonomik olanın fetişleştirildiğini düşünür. Burada fetişleştirildiği belirtilen ekonomik olan, Sennettçi ifade ile kişilerin otoritesini ortadan kaldıran piyasa düşüncesine karşılık gelir. Piyasa ideolojisi Sennett'e göre toplumda büyük bir çatlamaya yol açmıştır. İster bireysel, ister toplumsal açıdan incelensin piyasa ideolojisi ve piyasanın işleyişi hep bir çatışma, bir çatlama ve bir kopuş ile ilişkilendirilmiştir. Kişi açısından kapitalist toplumun karakteristiği olan benliği Kovel şöyle tanımlar:

“Ücretli emek bomboş bir benliğin tüketmesi için adi metaller üretiyorsa, çekirdek aile de ücretli emeğin tüketeceği ve dahası boşaltarak fırlatıp atacağı çekirdeği çıkarılmış bireyler üretmektedir. Ücretli emek, emek gücünün yabancılaşmasında, bireysel benliğin kendisinden kopmasını talep eder, bu arada çekirdek aile içten nevroza kurban olan, ama kısmen psikolojinin verdiği garantiler sayesinde kazandığı, dışsal bir güven ihtiyacı duyan bir benlik üretir. Kopan iki parça birbirini güçlendirir ve karşılıklı birbirini etkileyerek kapitalist toplumun karakteristiği olan bir benlik üretir: Kabarmış, hırpalanmış ve içi boş bir benlik.” (Kovel, 2000: 174).

Kovel buradan hareketle “çağımızın nevrotik kişiliği” diye bir kişiliğin tartışılabileceğini söyler. Ona göre, kapitalizm nevrozu yaratmaz, ancak onun bütünlüğünün bir parçası olmasını buyurur. Daha somut olarak Kovel, kapitalizmin kişiliğe ilişkin bir farkındalık yaratması gibi nevroza ilişkin de bir farkındalık yarattığını düşünür. Aslında kapitalizmin nevrozu yaratması ya da onun kişiliğin zorunlu bir ögesi olmasını istemesi arasında da özsel bir fark yoktur. Her iki durumda da bireysel bütünsellik sağlıklı olma durumundan uzaktır. Burada Wilhelm Reich'in *Kişilik Çözümlemesi* adlı çalışmasındaki, kişiliğin oluşumunda toplumsal işlevin etkisini inceleyişine yer verilmelidir. Buna göre, belli insan yapılarına belli toplumsal düzenler yön vermektedir:

“Başka deyişle, her toplumsal düzen ayakta durabilmek için gereksindiği kişilikleri kendisi yaratır. Sınıflı toplumda, yönetici sınıf üstünlüğünü aile kurumları ve eğitim yoluyla, egemen öğreti diye kabul ettirdiği öğretileri toplumun bütün bireylerine yayarak güvence altına almaktadır. Ama burada yalnızca birtakım öğretileri, davranışları ve kavramları toplumun bütün bireylerine zorla kabul ettirme yoktur; gerçekte, her yeni kuşakta, toplumun bütün katmanlarında yerleşik düzenin aynası olan ruhsal yapıyı yaratacak köklü bir süreçle karşı karşıyayızdır.” (Reich, 1997: 24).

Daha kapsayıcı bir anlatımla, Reich’in bu değerlendirmesi, Althusser’in “ideolojinin somut olarak nasıl işlediği” sorusuna verdiği yanıtta da bulunmaktadır. Althusser’e göre her özne, aynı anda birden çok sayıda ideolojinin etkisi altında yaşamaktadır. Althusser, bu ideolojilerin tabi kılma etkilerinin ise, öznenin kurallarla belirlenen edimlerinde bir araya gelip düzenlendiklerini belirtir. Bu “düzenleniş”in tek başına olup bitmediğini konu ettiği satırlarda ise Althusser, “görev çatışmaları”, “vicdani bunalım” temalarını işler. Soru şudur: Gerektiği durumlarda, ideolojiler arasında bir çatışma durumu yaşadığında; aile, ahlak, din, siyaset vb. alanlardaki görevler nasıl birbiriyle uyumlu kılınabilir? (Bu soru çalışmada sadece “çatışma”ya sebep olan durumu betimlemesi nedeniyle incelenecektir.) Bu soruya bir örnekle açıklamaya çalışan Althusser, Katolik Kilisesi’nin Hıristiyan kadınları, din ideolojisi ile aile ideolojisi arasında, doğum kontrolüne ilişkin bir çatışmaya sürüklenmesini göstermektedir. Burada Althusserci anlamıyla “vicdani çatışma”, “ideolojik aygıtlar arasında nesnel sürtüşme” niteliğine bürünmektedir. Althusser burada daha başka örnekler bulma işini ise okurların imgelem ve deneyimine bıraktığını ekler. Açık bırakılan bu kapı, çalışmanın odaklandığı konuya, yani kişisel tutarlılık ve bireyin ideolojik bütünlüğü sorununa geçişi kolaylaştırmaktadır.

Bu noktadan hareketle sorun, Althusser’in kavramlarıyla her toplumsal formasyonun ideoloji ile işlediğine göndermede bulunarak şöyle özetlenebilir: Her toplumsal biçimleniş, “yerleşik düzenin aynası olan ruhsal yapıyı” yaratmaya zorunlu olduğuna göre, kapitalist ideolojinin birey üzerindeki etkisi nedir? Ek olarak bu etkinin açığa çıkardığı çatışma durumu-

nun kapitalist ideolojinin devamlılığına etkisi nedir? Bu soru Althusser bağlamında yeniden ele alınabilir.

Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı yapıtında, DİA'ların, üretim ilişkilerinin işleyişinin kendisini mümkün kıldığını göstermeye çalışır. Egemen ideolojinin gereksindiği tutarlı devamlılık DİA'ların başarılı bir biçimde işleyişiyle sağlanacaktır. Burada birey açısından da bu durumun benzeri bir gelişim gösterdiğine dikkat çekilmelidir. Althusser'e göre üst yapı ve alt yapının iç içe geçtiği başlıca yapı olan DİA'ların aynı zamanda, egemen ideolojinin gereksindiği özellikleri taşıyan bireyi şekillendirecek temel belirleyiciler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kişilik çatışması denilen durum tam da bu yaratıcı sürecin, beklenen ve olumlu olduğu kabul edilen uyumlu durumu yaratmakta yetersiz kaldığı durumda ortaya çıkar. Althusserci anlamıyla kişilik çatışması, yerleşik düzeni devam ettirmeye yarayacak tutarlılık durumunun bozulması olarak tanımlanabilir.

Althusser, çeşitli ideolojilerin yarattığı etkileri, bunların nasıl bir araya geldiklerinin ve birbirlerine nasıl ters düştüklerini göstermek için, bir işçinin pratik yaşamında yerine getirdiği bazı kuralların durumunu örnek gösterir. Bu örnekte Althusser, işçinin fabrikadan çıktığı andan itibaren yaptıklarını ele alır. İş günü sona erdiğinde işçi, her şeyi olduğu gibi bırakacak ve evine döndüğünde fabrikayla hiçbir ilgisi olmayan biri olarak, kendini başka bir kurallar bütününe (aile ideolojisinin) içinde bulacaktır. Aynı işçi pazar günü kiliseye gidecek, belki bir sendika üyesi olarak, hiçbir geçiş yaşamadan, başka ideolojik yapıların içine girecektir. Ertesi gün fabrikaya döndüğünde işçi işinin başına geçtiyse, Althusser'e göre bu durum şöyle özetlenebilir:

"Hiçbir şey olmuyorsa, Devletin İdeolojik Aygıtları kusursuz biçimde işledi demektir. Artık işlemez olduklarında, yani üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini öznelere tümünün 'vicdanında' sağlamaz olduklarında, şu ya da bu ölçüde vahim 'bir şeyler olmaya' başlar, tıpkı 68 Mayıs'ında olduğu gibi, genel bir ilk provanın başlangıcı gibidir bu. İşin ucundaydı, şu ya da bu gün, uzun bir yürüyüşün sonrasında Devrim..." (Althusser, 2003: 126).

Egemen ideolojinin gereksindiği “ikna oluş ve tutarlı bütünsellik” toplumun tümünde sekteye uğradığında Althusser’e göre devrimden söz edilebilir. Ancak Althusser bu durumun tek tek bireyler boyutunda kaldığında yarattığı çatışma durumundan söz etmez. Toplumsal formasyonda “uyumlu olmakta yetersiz” bu bireyin analizi ise, akla ilk olarak Michel Foucault’un “delilik ve toplum” konusundaki görüşlerini getirecektir.

Foucault, hangisi olursa olsun her toplumun bir kısıtlama sistemine sahip olduğuna ve hemen her toplumda da bu kısıtlama sistemine boyun eğmeyecek kişilerin olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, her toplumun toplum olarak işleyebilmesi için, bazı bireyleri, bazı davranışları, bazı karakterleri kendi alanı ve sistemi dışında bırakan bir dizi zorunluluk parçalarına ayrılması gerekir. Foucault, “deli”yi, kabaca tüm toplumlarda bulunan dört dışlama sisteminden de dışlanan kişi olarak tanımlar. Bu dışlama sistemleri kısaca, çalışma ve ekonomik üretim, aile, söylem karşısında ve oyun karşısındaki dışlamalardır. Burada yalnızca ekonomik üretim ağının parçası olmayan, yani yeniden üretim döngüsünde bir yeri olmayan bireylerin toplumun dışına nasıl itildiği üzerinde durulacaktır. Althusser’in toplumun tümünde görüldüğünde köklü bir değişime neden olacağını düşündüğü bu “uyumsuz” durum, tek tek kişilerin toplumun dışına itildiği düzlemi oluşturur. Foucault, Avrupa toplumlarında “deli”nin esas olarak çalışma karşısındaki belli bir dışlama statüsünden yola çıkılarak tanımlandığının söylenebileceğini şöyle ifade eder:

“Bizimki gibi toplumlarda, çağdaş toplumlarda, delinin esas olarak çalışamaz durumdaki kişi olduğuna dair üstünde ısrarla durmayı gerektirecek kadar çok kanıt ya da işaret vardır. Bir kimsenin kendini hasta kabul etmesi ya da başka birini hasta olarak kabul etmesi, kendini ya da ötekini çalışmaz durumda görmesinden başka nedir ki? Mesleki yenilgi başarısızlık, toplumsal statüsünün adamı olamama, ne de olsa, bizim gözümüzde, akıl hastalığının ortaya çıkışının, ilk kırılma çizgisinin kendini gösterdiği ilk ve temel izdir. Akıl hastası, kendini çalışmaz halde hisseden ya da başkalarının böyle hissettiği kimsedir ya da çalışmadan dışlanmış olan-
dır.” (Foucault, 2003: 219-220).

Buradaki “deli” tanımlaması, bu çalışmanın konusu olan “kişilik çatışması” olgusunun en uç biçimi olarak okunabilir. Bireysel bütünlüğün bozulması, piyasa ideolojisi açısından kişinin iş görme etkinliğine etki ettiği zaman bir anlam kazanır. Çatışma durumu kapitalist piyasa sisteminde kişinin kendi içsel problemi olduğunda değil, kişi ile piyasa arasındaki bir karşıtlığa ve ilişkisizliğe dönüştüğünde sorun olarak görülür. Bu sistemde piyasa, insan açısından değil, insan piyasa açısından tanımlanır ve değerlendirilir demek yanlış olmayacaktır. Kişinin piyasa açısından olumlu tasviri, iş gücü olarak katılımının verimliliği dolayısıyla mümkündür. Yani bu sistem içinde “değer”, kişilerin kendi varlığına ilişkin değildir. Kişiliğin temel çatışması, toplumsal bütünde “değer”li bir yerinin olmadığı bilinciyle başlar. İnsanca yaşamaya kendini “değer” bulmak ile kişiyi böyle yaşamaktan uzaklaştıran piyasanın işleyiş biçimi arasındaki aşılmaz gerilimi, insan yaşamının temel trajedilerinden biri olarak ortaya koymak hiç de olanaksız değildir. Sennett’in, kapitalizmin özel yaşamın doğasını değiştirdiği yönündeki tezi bu olgular ışığında bir kez daha okunabilir.

Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı yapıtına kamusal alana ilişkin belirlemelerine yer vererek başlar. Roma devri ile modern çağ arasındaki farkın, “özel yaşam”a ne anlam verildiğinde yattığını belirten Sennett, kişilik çatışması tartışmasına da temel olabilecek bir ayrımı ortaya koymaktadır. Ona göre Romalı birey, özel yaşamında kamunun karşısına koyabileceği, dünyanın dinsel bakımdan anlaşılmasına dayanan bir ilke aramaktaydı. Modern çağda ise bu arayış bir ilke değil, psişenin ne olduğuna ilişkin bir düşünümüne yerini bırakmıştı. Sennett, modern insana ait belirleyici özellikleri, modern insanın kişiliğini ve bu kişiliğe ait temel belirleyenleri, kamunun karşısına koymak için aranan bu düşünümünden hareketle ortaya koymaktadır. O, kişiliği toplumsal bir kategori olarak kamusal alana sokanın ne olduğunu sanayi kapitalizmi ekonomisine ek olarak kişiliğe karşı duyulan seküler inanç üzerinden açıklamaktadır. Bu seküler inanç ve yeni ekonominin kaynaşması kişiliğin kamusal alandaki yerini açıklamak için Sennett’e göre yeterlidir. Yeni seküler inancın kamusal alana getirdiği kendine has mantığı Sennett, piyasa ilişkileri içinde

emekçinin durumunu nitelendirebilecek bir özellikte açıklar: Kısaca ilişki içerisinde pasif bir konum almakla açıklanabilecek bu durum, kamusal alanda olup biteni anlayabilmek için sessiz kalmak anlamı taşımaktadır. Kamusal yaşamda bir karşılığının olmadığı bilinci, kamudan geri çekilme, mümkün olduğunca sınırlı ve belirli ilişkiler içine girme sonucunu beraberinde getirir. Kamusal insanın çöküşü bu anlamıyla, kişiliğin geçirdiği çatışmanın sonuçlarından biri olarak yorumlanabilir. Sennett, kapitalizm ve kamusal coğrafya arasındaki etkileşimin iki yönlülüğünü, kamudan aileye geri çekilme ile kamusal görünüş konusundaki kafa karışıklığı olarak ortaya koyar. Ancak buradan yola çıkarak yaptığı bir vurgu üzerinde durulmalıdır. Bu vurgu, sanayi kapitalizminin tek başına kamusal alanın meşruluğunu ve bütünlüğünü yitirmesine yol açtığı sonucuna varılsa bile, bu sonucun kendi mantığı içinde bile kabul edilemez olduğuna ilişkindir. Sennett, sanayi kapitalizminin tek başına kamusal yaşamı değiştirmediğini, yeni seküler inancın bu değişime katkısını ortaya koyar. Buna göre sanayi kapitalizminin kamusal yaşama etkisi onu ahlaki anlamda meşru bir alan sayan anlayışı zayıflatmak olurken, yeni sekülerizmin etkisi bu alanı ters yönde zayıflatmaktadır. Kamusal yaşam üzerindeki etkileri göz önüne alındığında bu iki etkeni bile kapsayıcı bulmayan Sennett bu konudaki görüşlerine şöyle devam eder:

“Gel gelelim, kapitalizm ve sekülerizm bir arada incelendiklerinde bile, değişim faktörlerinin kamusal alandaki etkisinin ne olduğuna ilişkin eksik bir bakış açısı, daha doğrusu, çarpıtılmış bir resim sunmaktadır. Zira bu iki gücün toplamı toplumsal ve bilişsel felaketin tamamlanması demek olurdu. Yabancılaşma, çözülme gibi bilinen bütün mahşeri klişelerin sıralanması gerekcekti o zaman. Gerçekten de kamusal boyutun çatırdayışının öyküsü bu kadarla bitseydi, burjuvazi içinde kitlesel ayaklanmalar, politik fırtınalar ve özü farklı da olsa sosyalistlerin 19. yüzyıl kent proletaryasında ortaya çıkacağını umut ettikleri düzeyde bir öfke patlaması yükselmiş olurdu.” (Sennett, 1996: 40).

Buradan hareketle görüleceği gibi, yabancılaşma ve modern insanın bunalımları konusunda Marx'ın görüşleriyle paralellik gösteren Sennettçi insan anlayışı, kamunun inşası ve

sanayi devrimini sonrası oluşmuş yeni kamusal alan anlayışı konusunda ekonomik biçimlenişin ve buna bağlı olarak gelişen kültürel yapının gerekli ama yetersiz koşulları sağladığını düşünür. Ona göre yanlış, belli bir yaşam koşulunun başka bir duruma geçerken bulanıklaştığını görebilmek konusunda başarısızlıktan öte bir anlam taşır. Sennett'e göre, 19. yüzyılda ortaya çıkan bunalımın yanlış betimi, hem kültürel ayakta kalma gerçeğini hem de tüm devralınan şeyler gibi, bu mirasın yeni bir kuşakta yarattığı sorunları kavrayamamaktan ileri gelmektedir. Sonuç olarak Sennett, kapitalizme özgü olduğu düşünülen tüm bunalımlı atmosferi, yaşam koşullarının değiştiği tüm dönemlerde yaşanmış olan genel durum olarak açıklar. Yani Sennett, kapitalist toplumda bireyin yabancılaşmış ve çatışmış kişiliğine incelikli bir açıklama getirme konusunda ne denli başarılıysa, kapitalist toplumun yarattığı çatışmanın içinde yetiştirdiği sisteme özgüllüğünü ortaya koymak konusunda o denli çekimserdir. Kaldı ki Sennett, kapitalizm eleştirdiği yazılarında dahi Marx'ın adını neredeyse hiç anmaz. Marx'tan söz ettiği sınırlı satırlarda Sennett, maddi koşulların bilinci belirlediğini söyleyen sloganın kolayca vulgarize edildiğini ve edilmekte olduğunu belirtir. Sennett, getirdiği bu eleştirinin ardından Marx'ın bu düşüncesiyle ne demek istediğini ortaya koymaya çalışır. Bu ifadenin Sennettçi yorumu, Marx'ın toplumdaki her yeni maddi durumun inançların yeniden belirlenmesini getirdiğini, bunun tek nedeninin de dünyanın bu inançları değişmeye zorlaması olduğunu kastettiğini belirtir. Sennett, diyalektik düşünmeyi, kişinin kendi inançlarını yeniden belirlemesi olarak yorumladığı için çatışmış kişiliği bu diyalektik süreç üzerinden açıklar. Kişinin inandığı şey onun kimliğini belirleyecek duruma geldiyse, o zaman bu inançlardaki herhangi bir değişim Sennett'e göre, benliğinde büyük alt üst oluşlara sebep olmaktadır. İnanç kişilikle ne denli ilişkiliyse onun değiştirilmesinin o denli zor olduğunu belirten Sennett, tam da bu nedenden dolayı diyalektik düşüncenin olanaksız bir insani güç gerektirdiğini düşünür. Burada Sennett'in inanç olarak nitelendirdiği düşünüş biçimini "ideoloji" olarak genelleştirmek, bireyin bütünselliğini sağlayan şeyin ideoloji olup olamayacağına yönelik sorgulamasında ve kişilik çatışmaları açısından ideoloji tartışmasında Sennett'i

sunduğu kapitalizm eleştirisinden uzak bir yere taşır. Sennett, insanı aşan bir güç gerektirdiğini düşündüğü bu altüst oluşun toplumsal bir değişime neden olabileceğini düşünmez. Bu yüzden bireysel bütünlüğün bozulmasına neden olabilecek bir ideoloji kaybı Sennett'e göre toplumsal bir dönüşümün zeminini olamaz. Onun yabancılaşma konusundaki düşüncelerini farfılaştıran nokta budur. Ancak, toplumun bütünselliğini oluşturan ideolojinin, birey açısından da toplum karşısında bir bütünsel tutarlılık getirdiği fikrine yol açan düşünceleri, modern bireyin analizinde Sennett'i önemli kılmaktadır. Toplumsal dönüşümde, olumsuz bir durumu tasvir eden çatışma durumunun son bulacağı yeni bir toplumun varlığını öngörmek ise, Marx'tan beri insana ve topluma dair söz söylemenin mümkün olduğu temeli sunmaktadır.

Kaynakça

- ALTHUSSER, L., (2003), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- FOUCAULT, M., (2003), *İktidarın Gözü*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KOVEL, J., (1994), *Tarih ve Tin*, Çev: Hakan Pekinel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KOVEL, J., (2000), *Arzu Çağı*, Çev: Ferma Lekesizalın/ Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- LUXEMBURG, R., (1995), *Ulusal Ekonomiye Giriş*, Çev: A. Cavidan, İstanbul: Belge Yayınları.
- LUXEMBURG, R., (2004), *Sermaye Birikimi*, Çev: Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları.
- MARX, K., (1999), *Ücretli Emek ve Sermaye*, Çev: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K., (1993), *1844 Elyazmaları*, Çev: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K., (1997), *Kapital, Birinci Cilt*, Çev: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- REİCH, W., (1997), *Kişilik Çözümlemesi*, Çev: Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları.
- SENNETT, R., (2002), *Karakter Aşınması*, Çev: Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- SENNETT, R., (2005), *Saygı*, Çev: Ümmühan Bardak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SENNETT, R., (1996), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev: Serpil Durak/ Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler

- II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?
Armağan Öztürk
- Hayali Bir Kriz Üzerinden Kurgusökümü Yeniden Yazmak
Doğançan Özsel
- "Bir Yıldız Kayıyor!": Slavoj Žižek'in Türkiye Kültür
Sahnesindeki Yükselişi ve Düşüşü
Osman Şişman
- Panopticon'dan Facebook'a: Foucault ve Görsel Kültür Analizi
Harun Kaygan
- Gramsci'de Doğruya Giden Gizli Yol: "Sensus Communis"
Tanzer Yakar
- Terör, Belirsizlik ve Politika Ötesi
Ali Rıza Taşkale
- İktidarın Yeni Görünmez Eli ya da Siyaset İçin Yeni
Biyopolitika
Yavuz Yıldırım
- Kişilik Çatışması ve Piyasa İdeolojisi
Sema Ülper



dipnot yayınları

Selânik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32

dipnotkitabevi@yahoo.com

