

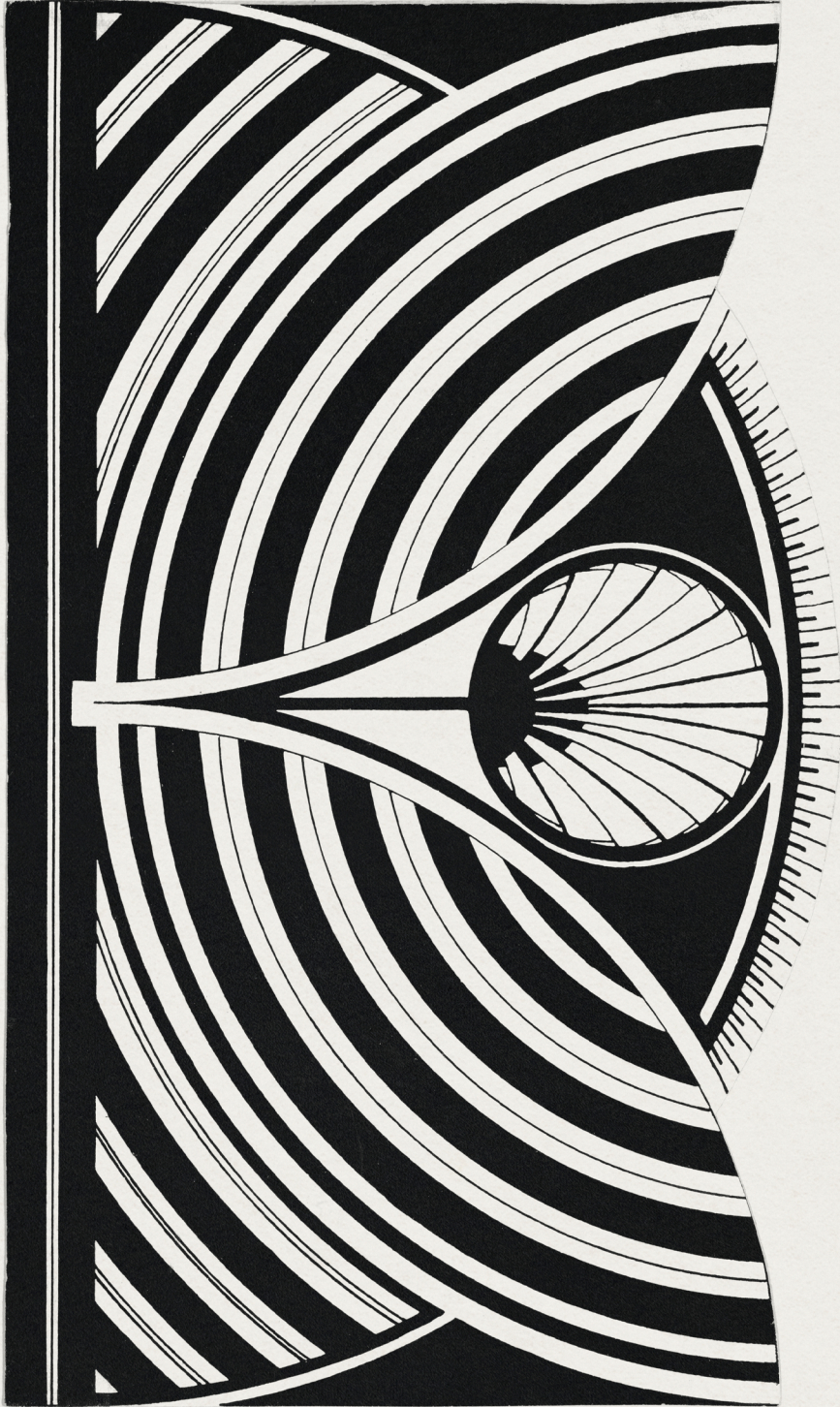
# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Aralık /December 2023

Volume/Cilt: 12

Sayı/Issue: 2



ISSN: 2147-1622

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

**Cilt: 12 • Sayı: 2 • Aralık 2023**

ISSN: 2147-1622

## **Editör**

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

## **Sayı Editörü**

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe Üniversitesi)

## **Kitap İncelemesi Editörü**

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi)

## **Yabancı Diller Editörü**

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

İlhan Burak TÜZÜN

## **Yayın Kurulu**

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Hakan ATAY (Mersin Üniversitesi)

e. Murat ÇELİK (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray Üniversitesi)

Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi)

Refik GÜREMEN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Emre KOYUNCU (Ankara Üniversitesi)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara Üniversitesi)

Gülben SALMAN (Ankara Üniversitesi)

Ezgi SARITAŞ (Ankara Üniversitesi)

Ezgi SERTLER (Utah Valley University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu**

Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)  
Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)  
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)  
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)  
Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)  
Emrah GÜNOK (Bağımsız Araştırmacı)  
Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)  
Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)  
Nilgün TOKER KILINÇ (Bağımsız Araştırmacı)  
Juan MENESES (University of North Carolina)  
Nicolae MORAR (University of Oregon)  
Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)  
Daniel W. SMITH (Purdue University)  
Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)  
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)  
Halil Ş. TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:** Cemre Su KAVALLALI  
**Kapak Görseli:** Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),  
Stylized floral pattern (Gestileerd bloemmotief)

### **İletişim**

Ankara Üniversitesi  
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Felsefe Bölümü  
Ankara, TÜRKİYE  
0 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>  
[editor@possible.org](mailto:editor@possible.org)

Possible: Felsefe Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli ve açık erişimli bir e-dergidir. 2016 yılından itibaren The Philosopher's Index'te, 2019 yılından itibaren SOBIAD'da dizinlenmektedir. Dergimizin yayın politikası ve yazım kılavuzunu için web sayfamızı ziyaret edebilirsiniz.

Possible: Felsefe Dergisi tüm değerlendirme ve yayın süreçlerinde COPE (Committee on Publication Ethics) ilkelerine göre hareket eder.

Possible: Felsefe Dergisi'nde yayımlanan yazılar Creative Commons Atıf Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında korunur.

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

**Cilt: 12 • Sayı: 2 • December 2023**

ISSN: 2147-1622

## **Editor**

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

## **Guest Editor**

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe University)

## **Book Review Editor**

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara University)

## **Language Editor**

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal University)

İlhan Burak TÜZÜN

## **Editorial Board**

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl University)

Hakan ATAY (Mersin University)

e. Murat ÇELİK (Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray University)

Bora ERDAĞI (Kocaeli University)

Refik GÜREMEN (Middle East Technical University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Fine Arts University)

Emre KOYUNCU (Ankara University)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara University)

Gülben SALMAN (Ankara University)

Ezgi SARITAŞ (Ankara University)

Ezgi SERTLER (Utah Valley University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe University)

### **Advisory Board**

Metin BAL (Dokuz Eylül University)  
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)  
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)  
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University)  
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)  
Zeynep DİREK (Koç University)  
Emrah GÜNOK (Independent Researcher)  
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)  
Ahmet İNAM (Middle East Technical University)  
Nilgün TOKER KILINÇ (Independent Researcher)  
Juan MENESES (University of North Carolina)  
Nicolae MORAR (University of Oregon)  
Barış PARKAN (Middle East Technical University)  
Daniel W. SMITH (Purdue University)  
Ayhan SOL (Middle East Technical University)  
Harun TEPE (Hacettepe University)  
Halil Ş. TURAN (Middle East Technical University)

**Visual Design and Typesetting:** Cemre Su KAVALALI  
**Cover Image:** Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),  
Stylized floral pattern (Gestileerd bloemmotief)

### **Contact**

Ankara University  
Faculty of Language, History and Geography  
Department of Philosophy  
Ankara, TURKEY  
+90 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>  
[editor@possible.org](mailto:editor@possible.org)

Possible: Journal of Philosophy is a peer-reviewed open-access e-journal published biannually. It has been indexed by The Philosopher's Index since 2016 and by SOBIAD since 2019. Please visit our website for our publication policy and submission guidelines.

Possible: Journal of Philosophy conforms to COPE's (Committee on Publication Ethics) guidelines in every step of the publication process.

All articles published in Possible: Journal of Philosophy are licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0).

# POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ontolojik Kayıtsızlığa Etik Başkaldırı Figürleri Olarak Antigone ve Rispa Bath Aya: Levinasçı Bir Okuma <b>Cevriye Demir Güneş</b> .....	109
Seyir Emeği ve İşsizlik, <b>Özgün Yorga ve Gökmen Karsavran</b> .....	127
Hayden White'ı Michel Foucault ile Okumak: Soybilim, Anlatı ve Tarihin Kurgusallığı, <b>Şilan Kesler</b> .....	144
Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Kavramlarını Yeniden Düşünmek, <b>Rahmi Yurttakalan</b> .....	166
Michel Foucault'da "Sözce" Kavramının Deleuzecü Analizi, <b>Kudret Aras</b> .....	180

### Çeviri / Translation

Yapıdan Makineye: Deleuze ve Guattari'nin Dilbilim Felsefesi, <b>Güncel Oğulcan Ülgen &amp; Simone Aurora</b> .....	201
Anlatı ve Yeniden İnşa: Felsefe Tarihine İlişkin Yöntemin Temelleri, <b>M. Taha Tunç &amp; Claude Panaccio</b> .....	224

### Değini / Short Notice

Lyotard'dan Postmoderne Bir İtiraz, <b>Özge Ejder Johnson</b> .....	231
Bir Çeviri Deneyimi: <i>Ses ve Fenomen</i> , Jacques Derrida, <b>Gülben Salman</b> .....	236

## Kitap İncelemesi / Book Review

Bruno Latour, Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl

Bulacağız?, **M. Gökalep Çuhacı**.....240

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Ontolojik Kayıtsızlığa Etik Başkaldırı Figürleri Olarak Antigone ve Rispa Bath Aya: Levinasçı Bir Okuma

**Cevriye Demir Güneş**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
cevriye.demir@hbv.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6539-0527

### Öz

Levinas'ın felsefesi etiği, ben ve Başkası arasındaki sonsuz sorumluluk ilişkisiyle düşünür ve son dönemi itibarıyla mutlak bir kutsiyet felsefesine dönüşür. Bu dönüşüm, bir yandan etiği tekil etik ilişkiler düzeyinde sarsılmaz kılarken, diğer yandan çok sayıda Öteki'lerin veya Üçüncü'lerin olduğu bir dünyada, kaçınılmaz olarak çoğulluğu, eşitliği, karşılıklılığı, adaleti ve evrenselliği tartışmayı gerekli kılar. Ancak bu gereklilik Levinas için kutsi etik ilişkiden vazgeçmek veya etik düşüncenin ana hattını bütünüyle değiştirmek anlamı taşımaz. Aksine, kökenini ontolojik düşünüşün dinamiklerinde bulan metafizik geleneğin doğurduğu ve Levinas tarafından Başkası'na karşı kayıtsızlık/ilgisizlik olarak dillendirilen ontolojik bakışın temeline yerleşmesi gereken bir etik duyarlık ihtiyacı olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Bu doğrultuda Antigone ve Rispa Bath Aya da özgürlük ve karşılıklılığı talep eden ontolojik kayıtsızlığa karşı mücadele veren direnişçiler olarak konumlanırlar. Grek Tragedyasının ebedi karakteri Antigone ve Yahudiler'in Antigonesi Rispa, Başkası'nın ölümü ve ölü bedeni karşısında gösterdikleri etik tavırları ve tuttıkları yas nedeniyle hem tragedya geleneği ile Yahudi geleneğini bir arada düşünmeyi sağlamakta, hem de Levinasçı etiğin -Başkasının sonsuz sorumluluğu, Başkası'nın rehini olma, Başkası'nın ölümü ve sorumluluk, Başkası'nın yerine geçme, etik ve politik adalet ilişkisi- kavramları aracılığıyla kutsiyet etiğini politik alanda işlevsel hale getirmektedirler. Biri kurmaca diğeri gerçek olan bu iki kadın figürün Levinas'ın kutsiyet etiğiyle birlikte ele alınması bitimsiz Antigone yorumlarına bir yenisini katma girişimidir. Makalenin amacı, Antigone ve Rispa'nın "Başkası'nın ölümü" karşısında gösterdiği "sorumluluk ve feragat" eylemleriyle Levinasçı kutsi etik sembolleri ve etik ile politika arasındaki çatışmayı etik lehine dönüştüren aktörleri olduğunu göstermektir.

Anahtar Sözcükler: Levinas, Antigone, Rispa Bath Aya, Kutsiyet, Başkası'nın Ölümü, Sorumluluk.

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2023, 12(2), 109-126.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438777>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 15.11.2023

Kabul Edildiği Tarih: 13.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023



# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

## Antigone and Rizpah bat Aiah as Figures of Revolt Against Ontological Indifference: A Levinasian Reading

**Cevriye Demir Güneş**

Ankara Hacı Bayram Veli University  
cevriye.demir@hbv.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6539-0527

### Abstract

The philosophy of Levinas considers ethics in terms of the relationship of eternal responsibility between the self and the Other and transforms into an absolute ethics of sainthood in his later career. This transformation not only renders ethics unshakable at the level of singular ethical relationships but also makes it inevitably necessary to debate such issues as multiplicity, equality, mutuality, justice, and universality in a world where there are multiple Others or “the third men.” However, this necessity does not amount to the renouncement of ethics of sainthood or a complete restructuring of Levinas’s ethical thinking. On the contrary, the ethics of sainthood subsists as a need for an ethical sensitivity which is supposed to underlie the ontological view born in the dynamics of ontological thinking characterised by Levinas as indifference/listlessness towards the Other. In this respect, in Levinas’s thinking, Antigone and Rizpah bat Aiah transpire as figures of revolt against ontological indifference that demand freedom and mutuality. Antigone, the undying character of Greek Tragedy, and Rizpah, the Antigone of the Jews, not only make it possible to consider the tradition of Greek tragedy and the Jewish tragedy in tandem due to their ethical stance towards the death of the Other and the Other’s dead body as well as their mourning but also render the ethics of sainthood functional in the political field by means of such concepts of Levinasian ethics as infinite responsibility from the Other, being hostage to the Other, the death of the Other and responsibility, substitution for the Other, and the relationship between ethics and political justice. The consideration of these two female figures – one being fictional and the other real – in terms of Levinas’s ethics of sainthood is an attempt at providing a new interpretation of Antigone. The aim of this article is to show that Antigone and Rizpah are symbols of the Levinasian ethics of sainthood due to their acts of responsibility and renunciation in the face of the death of the Other as well as actors that transform the clash between ethics and politics in favour of ethics.

Keywords: Levinas, Antigone, Rizpah Bat Aiah, Sainthood, the Death of the Other, Responsibility.

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2023, 12(2), 109-126.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438777>

Category: Research Article / Date Submitted: 15.11.2023

Date Accepted: 13.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

# Ontolojik Kayıtsızlığa Etik Başkaldırı Figürleri Olarak Antigone ve Rispa Bath Aya: Levinasçı Bir Okuma

Cevriye Demir Güneş

## Giriş

Makalede, Antigone ile Rispa Bath Aya'nın Levinas'ın *prima philosophia* olarak tanımladığı etik yaklaşımla incelenecek, tartışılacak ve ontolojik kayıtsızlığa etik başkaldırı figürleri olarak düşünülecek olmaları, esin kaynağını Levinas'ın *Talmud* 'derslerindeki yorumlarından alır. Filozof olduğu kadar bir *Talmud* yorumcusu da olan Levinas, teolojik olanla felsefi olanı bütünüyle birbirinden ayrı görmediğini ve felsefenin köklerini Yunan düşünce geleneğinde bulan üslubuyla, kaynağını Yahudi sözlü kültür geleneğinde bulan *Talmud*'un üslubunun aynı düzlemde kesiştirilebileceğini iddia eder. Bu bağlamda *Talmud*'u kullanmış olduğu ironik, kışkırtıcı, diyalektik ve rasyonel anlatım dili nedeniyle *Tevrat*'tan farklı görür (Levinas 2011a, 15). Ona göre, *Talmud*'un gösterenin (signifiant-lafzi olanın) ötesindeki gösterileni (signifié) açığa çıkararak ve sembolü zenginleştiren düşünme tarzı, salt imana dayalı dogmatik ve teolojik tutumun dışındadır. Örneğin *Paris Okulu Hareketi* denilen *Talmud* yorumlama girişimi *Talmud*'a içkin olan bilgeliğin modern bir forma büründürülmesini ve hakikatin izini süren bir okuma arzusunu ilke edinir (Levinas 2011a, 17). Levinas'ın *Talmud* okumalarının gayesi ise, *Talmud Bilgeliğini* Yunan felsefe diline tercüme etmek ve bu geleneği bizzat Yunan bilgeliğiyle örtüştürmektir. Bunu gerçekleştirmek için de *Kitabı Mukaddes*'teki anlamı değişmez

---

1 Talmud, İsrail'in sözlü geleneğinin yazıya geçirilmiş halidir, M.S. 2. yy'dan itibaren hahamların kaleme aldıkları *Tevrat* yorumlarının bütünüdür. "Talmud'da ne kutsal kitapla ilgili tarihsel geleneklerin bilgisi, ne de bir ayini açıklamayı amaçlayan dindar yorumlar önceliklidir. Aksine, kutsal metinlere kıyasla tamamen özgür ve filolojik takıntuların yasakladığı yaklaşımlara izin veren yorumlar esastır. Bu metinlerde gözüpeklik gerektiren cüretkâr okumalar yapılır. Talmud yorumlarında, metni doğrulamak veya kendini onunla haklı göstermek değil, fakat yaşamın tüm anlamını içerecek şekilde insani yaşama hayat vermek öngörülmektedir" (David 2010, 84).

görünen ayetleri ve *Talmud*'daki yorumları çağın insanına hitap edecek şekilde *aranan anlam* boyutuyla düşünmeyi öncelikli görür (Şaman 2012, 85-87).

Yunanlılar'ın Antigonesi'yle, Yahudiler'in Antigonesi Rispa'yı<sup>2</sup> kutsiyet/azizlik (saintété)<sup>3</sup> etiğiyle bir arada düşünmeyi sağlayan iki temel unsur söz konusudur. Bunlardan ilki, Levinas'ın *Başkasına Karşı* metninde etik ve adalet tartışmasında Rispa'yı<sup>4</sup> Başkası'na kayıtsız kalamayan etik özne olarak belleklerimizimize kazımış olması, ikincisi ise, *Ölüm ve Zaman*<sup>5</sup> eserinde Hegel üzerine yaptığı okumalarda Antigone'yi adını anmadan ölümle veya ölüyle ilişkisinde ele almasıdır. Bu iki unsura ek olarak, Martin Buber'in Rispa'yı adalet tartışmasında *Yahudilerin Antigonesi* ve barışın temsili olarak meşrulaştırmış olması da önemli bir etkidir. Makalede, ontolojik kayıtsızlığa etik başkaldırı figürleri olarak simgeleştirilen Antigone ve Rispa, Levinas'ın kutsiyet felsefesine ait olan, "sonsuz sorumluluk", "feragat", "Başkası'nın ölümü", "Başkası-için-olma", "Başkası'nın rehini olma", "Başkası'nın yerine geçme" gibi kavramlarla ilişkilendirilecek ve bu ilişkiselliğin ontoloji ve etik tartışmasında adalet ve etik adına yeni ve verimli bir okumaya tanıyacağı imkânlar gösterilmeye çalışılacaktır.

Tragedya kahramanı Antigone ile Yahudilerin Antigonesi Rispa'yı tarihsel koşulları bertaraf ederek yan yana getirmek, her şeyden önce tragedya geleneğiyle<sup>6</sup> Yahudi

2 İlk kez *Kutsal Kitap Samuel 21*'de adı geçen Rispa Bath Aya, Martin Buber tarafından *Kutsal Kitap*'taki hikâyeden yola çıkılarak *Yahudiler'in Antigonesi* ve barışın temsili olarak anılır (Buber'den akt. Weber 1991, 461). Oysa gerçek bir karakter olarak Rispa, hem Antigone'den önce yaşamış hem de Antigone'nin ölü gömme ve koruma edimine benzer bir davranışı sergilemiştir, dolayısıyla adının niçin *Yahudiler'in Antigonesi Rispa* olarak anıldığı, onun yerine niçin Antigone'nin *Yunanlılar'ın Rispası Antigone* olarak anılmadığı sorusu akla gelebilir. Bu septik düşünceye, Antigone'nin Antik Yunan felsefi düşüncesinin başlangıcında yer aldığı, mitostan logos'a geçiş döneminin önemli karakterlerinden birisi olduğu ve Yunan düşünce geleneğini anlamada önemli bir yere sahip olduğu gerekçeleriyle bir son verip Rispa'nın adının *Yahudiler'in Antigonesi Rispa* olarak anılmasının en çok da Yahudi tarzındaki Antigone olarak anılmasının uygun olduğunu söyleyebiliriz.

3 *Saintété* sözcüğü, makalede çoğunlukla kutsiyet ve kutsi olan şekilde bazen de azizlik olarak kullanılmaktadır.

4 Levinas *Başkasına Karşı* metninde Rispa'yı bağışlama ve adalet tartışmasında, etik ve adalet karşıtlığına yeni bir yön verecek etik bir figür olarak konumlandırır (Levinas 2011a, 44-49).

5 *Tanrı, Ölüm ve Zaman* eserinde Hegel'i *Tinin Fenomenolojisi*'nden hareketle inceleyen Levinas, Antigone'yi Hegel'de etiğin insani yasa ve tanrısal yasa şeklindeki ikili görünümünde, tanrısal yasa bahsinde adını anmadan ele alır. Levinas'a göre tanrısal yasa alanına ait aile etiği, yeryüzü ahlakından çıkılarak yeraltı dünyasına indirgenen ve ölümleri gömmekten ibaret olan bir etikdir, bu bağlamda ölümle veya ölüyle ilişki de tanrısal alandadır (Levinas 2011b, 80-82).

6 George Steiner'a göre tragedya Yahudi dünya anlayışına yabancıdır. Tanrı, Eyüp'ü uğradığı tahribat ve çektiği ıstıraptan kurtardığında orada trajediyi değil, adaleti gerçekleştirir. Yahudilikte büyük bir gurur ve yük olarak üstlenilen telafi, trajik olanla olmayanı ayıran bir farktır. Öyle ki "Yehova hiddetliken bile adildir." Eski Ahit'te anlatılan kanlı savaşlar ağır olmalarına rağmen, trajik olan veya trajik olmayan olarak değil, adil ve adil olmayan olarak ayrılmaktadır. Yunan kültüründe ise trajik olan (Pelopennes Savaşları'ndaki gibi) muğlak felaketler ve yanlış hükümler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yahudi düşüncesinde felaket varsa orada ahlaki bir hata veya anlayış bozukluğu söz konudur. Grek tragedya şairleriye yaşamları şekillendiren veya yıkıma uğratan kuvvetlerin aklın veya adaletin hükmü dışında olduğunu öne sürerler. Trajik tasarıda hemen herkes felakete doğru sürüklendiğinin farkında olsa da yolundan dönmez. "Örneğin Eteokles, yedinci kapıda öleceğini bilir ama yine de yolundan dönmez. Antigone başına gelecek felaketlerin farkındadır ama bilgiden daha yoğun veya birincil olan hakikatlerin hâkimiyetinde başına gelecek vahşi yıkıma doğru ilerler. Oysaki Yahudiler için trajik durumdukinin tersine- bilgi ve eylem arasında bir süreklilik vardır. Bu Grekler için alay edilesi abes bir durumdur. Steiner'a göre her gerçekçi tragedya felaketten yola çıkılır ve sonu da kötü biter. Tragedya onarma veya telafi söz konusu değildir, eskiden çekilen acıların adil bir edimle telafisi mümkün değildir. Yahudilikte Tanrı önce Eyüp'ü mağdur ederek ona ders verir sonra da Eyüp'ün kaybettiklerinin telafisini yaparak (kaybettiği eşeklerin iki katını vererek) adaleti sağlar. Oysaki "Oidipus'a ne kör olan gözleri ne de gözlerinin manzarası geri verilir." Daha geniş bilgi ve tartışma için bkz. (Steiner 2011, 3-6). Bu çalışmada, Steiner'ın altını çizdiği şekilde tragedya geleneğiyle Yahudi düşünce geleneği arasındaki fark bütünüyle reddedilirse de, Antigone ve Rispa'yı trajik durumları ve Başkası'nın ölümü karşısındaki tutumlarından hareketle kutsiyet etiğiyle bir araya getirmekte herhangi bir ikileme düşülmemiştir. Öyle

düşünce geleneğini birlikte düşünmek anlamını taşır. Bu iki düşünce geleneğinin birbirinden oldukça farklı olduğu açık olmakla birlikte, aralarındaki farklılıklar onları çağımızdan hareketle, Levinas etiğinin Yunan düşünce kuramıyla Yahudi düşünce kuramını yana yan getiren kutsiyet etiği kavramlarıyla birlikte düşünmeye engel değildir. Kaldı ki Levinas, *Talmud* incelemelerinin felsefeleri besleyen önemli deneyim kaynakları olduğu iddiasındadır (Levinas 2011a, 10). Benzer bir düşünceyi Ricoeur tragedyaya için ileri sürer ve “etiğin tragedyadan alacağı sıra dışı dersler” (Ricoeur 2010, 34,343) olduğunu dile getirir. Öyle ki, Aristotelesçi *phronesis*’in kaynağında bile bu öğretici trajik bilgeliğin olduğuna vurgu yapar. Nietzsche ise, tragedyanın “seyircisini arındırmadığını aksine borçlandırdığını, her bir Başka’nın ölümünü sırtında taşımayı öğrettiğini, izleyicinin sırtına büyük bir yük yüklediğini” söyler (Sümbül&Demir Güneş 2019, 30). Tragedya ve *Talmud* geleneği, Antik Yunan felsefe geleneği aracılığıyla bir araya getirilebilseler de makalenin ana teması, trajik düşünüşün ne olduğu ve Yahudi dini düşüncesiyle ayrıldıkları veya benzeştikleri noktaları sorunsallaştırmak değildir. Çalışmanın temel motivasyonu, Sophokles’in Antigonesi’yle Yahudilerin Antigonesi Rispa’yı, Levinasçı kutsiyet etiğinin düşünme araçlarıyla okumaya çalışmak ve bu iki kadın figürü eylemlerindeki ortak noktalar üzerinden, adalet talebiyle görünür olan Üçüncü Taraf’ın yüz yüze etik ilişkiyi kesintiye uğratmasıyla açığa çıkan sorunları aşan biricik kutsi etik özneler olduklarını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda makalede önce, Levinas’ın ontolojik kayıtsızlık ve kutsiyet etiğine ilişkin fikirlerine yer verilecek, ardından da ontolojik kayıtsızlığa etik başkaldırı figürleri olarak Antigone ve Rispa’nın Başkası’nın ölümü karşısında gösterdikleri tutumları nedeniyle kutsiyet etiğinin sorumluluk, fedakârlık ve feragat kavramları aracılığıyla birlikte düşünülmelemlerini sağlayan etik zemin gösterilecektir.

## 1. Ontolojik Kayıtsızlık ve Kutsiyet Etiği

Levinas, etiği ve etiğin anlamını, *aynı* fikrine öncelik tanıyarak Başka’yı görmezden gelen Batı metafiziği eleştirisinden hareketle temellendirir. Etiğin anlamı sorunu, *Başka*, *Başkası*<sup>9</sup> sorununa, *yakınım* karşısında *kayıtsız olmama*’ya tabi kılınarak ele alınır. Etiğe *Başka* kavramı üzerinden atfedilen bu yeni anlam, varlığa kayıtlı veya fiziğin ötesi şeklinde düşünülen metafiziğin alışıldık anlamının dışındadır. Levinas

---

ki, Steiner’in verdiği örneklerin aksine ne Antigone’ye kaybettiği hayatı ne de Rispa’ya kaybettiği oğulları geri verilmiştir. Burada esas olan, bu iki kadının Başkası ve Başkası’nın ölümüne olan ilgileri, onlara karşı duydukları sorumluluk ve gösterdikleri fedakarlıktır.

7 “Tragedyanın işlevinden söz etmek gerekirse, bunun est-etik bir işlev olduğu söylenebilir. Nietzsche’nin terminolojisiyle, bencil duyguları değil, istenci açığa çıkarma işlevidir bu. Benden dışarıya doğru çıkan sorumluluk istencidir. Her bir izleyici, izlediği tragedyadan kendince bir sorumluluk fikri çıkarır. Bu sorumluluk Başkası’na doğru, sonsuz şekilde yönelimsel ve edilgen kılan bir sorumluluktur. Sahnedeki ölüm aracılığıyla ölümü hatırlayan (etik) izleyici duygusal bir arınma ve boşalma değil, bir çeşit yüklenme yaşar. Tragedya izleyiciyi arındırmaz, borçlandırır. Her bir başkasının ölümünü sırtında taşımayı öğretir. İzleyici tiyatro salonunu sırtında daha büyük bir yükü terk eder” (Sümbül&Demir Güneş 2019, 30).

8 Bernasconi’ye göre, “Levinas Başkası’na yaptığım yanlış kabul etmemin, hatta belki de ondan dolayı pişman olmamın bir üçüncü kişiyi incitebilmesi durumunu göz önüne almıştır. Dolayısıyla, Levinas üçüncü tarafı Başkası’nın yüzü’ne yüz yüzeyi bir çift olmaktan çıkarmak için sokmuştur” (Bernasconi, 2011a, 37).

9 Levinas’ın eserlerinde *Autrui* olarak geçen sözcük, metin içinde çoğunlukla Başkası bazen de Öteki olarak kullanılmıştır.

düşüncesinde etik özne, kendi *conatus*'unu (varlıkta sürme çabasını) sürdürmeyi ve haklılandırmayı değil, *Başka için*, *Başkası için* var olmayı ve ona kendini adamayı, kurban etmeyi öncelikli görür. Etik özne olmanın seyri, *Başkası* demek olan, yakına yabancıya, komşuya, dolu ellerle gitmekle başlayıp, onun rehini olmaya, onun için ölmeye, ona karşı sonsuzca sorumlu olmaya ve kendini *Başkası*'nın yerine ikame etmeye dek varan bir adanmışlıkta ilerler. Etik öznenin adanmışlığı, *Varlıktan Başka Türülü veya Özün Ötesinde* eserinden itibaren *Başkası için* rehin olmayı da aşan bir kutsiyete/azizliğe evrilir.

“Aynı olanın Ayrı olan tarafından kesintiye uğratıldığı” (Levinas 2006, 133) anlamıyla etiğin, radikalleşerek bir kutsiyet felsefesine dönüşümü, ontolojik olanla etik olan arasındaki çatışmalı ilişkinin aşkınlık ve mutlak başkalık fikri denetiminde yeniden tartışılmasına ve varlıktan başka türülü olanın düşünülmesine imkân verir. Kutsiyet felsefesi, etik başkalığı ortaya koyduğu gibi, felsefenin, Tanrı'nın, sorumluluğun, özgürlüğün ve adaletin anlamlarını dönüşüme uğratarak yeniden sorgulanır hale getirir. Peki, kutsiyet ilişkisi nasıl bir ilişkidir ve bu dönüşümü nasıl sağlar?

Etik ilişki, ben ve *Başkası* arasındaki ayrılığı kabul etmeyi, *Başkası*'ndan karşılık beklememeyi, özgürlük fikri yerine *Başkası*'nın sonsuz sorumluluğunu temele almayı ve *Başkası*'na karşı ilgisiz kalmamayı, yani kendi varlığına değil de *Başkası*'na ilgi göstermeyi temele alır. Etik ilişkide ben *Başkası*'nı bir yakını olarak görür, ancak bu yakınlığın kan bağıyla veya mekânsal yakınlıkla bir bağlantısı yoktur; bilakis ben ve *Başkası* arasındaki yakınlık, sorumluluk esasına dayalı özsel bir yakınlığa karşılık gelir (Levinas 2003a, 331). Öyle ki, etik ilişkide ben'in *Başkası*'ndan sorumlu olması için onu tanıması veya bilmesi gerekli değildir. *Başkası*'yla ilişkide olmanın anlamı, hem sorumlulukla hem de sorumluluk aracılığıyla kurulan sosyal ilişkiyle ortaya çıkmaktadır. İbrahim peygamberin *İşte buradayım!* Sözleriyle tanrısal sonsuzluğa tanıklığında olduğu gibi etik ilişkide ben, *Başkası*'nı önceleyerek, kendinden feragat ederek *İşte ben!* (*me voici!*) (Levinas 2003a, 331) *senin için buradayım!* diyebildiği için sonsuz sorumluluğa kendini adayan kimsedir. Levinas, sonsuz sorumlulukla kurulan etik ilişkide hem insan tinini hem de insanlararasılığı inşa etmenin formülünün bulunduğunu düşünür. Bu formül, etik ilişkiyi aynı zamanda *Başkası*'nın yüzü'yle de ilişkilendirir. Fenomenal anlamın yani görünürlüğün (suretin) ötesini imleyen *Başkası*'nın yüz'ünde insanlığın anlamı vardır. İnsanlık *Başkası*'nın yüzü'nde öldürmeyeceksin! talebiyle belirir ve bu talep, etik özneyi bitimsiz bir sorumluluğa sürükler. Etik ilişki, ben ve *Başkası* arasındaki karşılıklılığa/simetriye değil asimetriye dayalı olduğundan, etik ben karşısında *Başkası*'nın taşınması gereken herhangi bir sorumluluktan bahsedilemez. Çünkü ben'in özne olmasının koşulu *Başkası*'na tabi olması ve ona boyun eğmesidir. Etik ilişkide her şeyi üstlenen ben, daima bitimsiz bir sorumlulukla baş başadır: “bilfiil bana ait şu veya bu suçtan ötürü, işlediğim kabahatlerden ötürü değil; başkalarının onlara ait her şeyin ve hatta sorumluluklarının bile hesabını veren (*répondre de*) bütünsel bir sorumluluktan sorumlu olduğum için. Ben daima tüm diğerlerinden daha fazla sorumludur” (Levinas 2003a, 332, 333). Levinas bir yandan kutsi etik ilişkinin yegâne ilişki olduğunda ısrar ederken, diğer yandan da önerdiği etik ilişkinin ben için insani sınırları zorlayan zor bir tasavvur olduğunun farkındadır. Fakat, kendisini ancak kutsi ilişkide açığa vuran insanın insanlığının gerçek anlamını varlıktan başka türülü olan, ama bu dünyayla da bağı koparmayacak bir şekilde düşünmek gerektiğinin

altını çizer.

Kendi varlık koşulunu tahrip eden bir var olan olarak Levinasçı etik öznenin en önemli özelliği, çıkar gözetmezliğidir (*dés-intér-essement*). Dolayısıyla insanın *esse*'si *conatus* değil, çıkar gözetmemesi, veda edebilmesi ve Başkası'nın rehinesi olabilmesidir (Levinas 2011b, 20-25). İnsani koşulun, yalnızca kendi *conatus*'unu düşünen ontolojik özne olmakla uyuşmadığını belirten Levinas, "insan olmanın anlamının, varlıklar arasında bir varlık değilmişçesine yaşamak" (Levinas 2003a, 334) olduğunu söyler. Dolayısıyla etik özne, kendinden feragat eden, Başkası'nın sorumluluğunu üstlenen ve herkesin yerine geçebilen ama kimsenin onun yerine geçemediği biricik insan sayılmaktadır (Levinas 2003a, 334). Levinas, özellikle *Talmud* okumalarında kutsiyeti/azizliği görünür kılmak ister ve insanlığın azizlikle başladığına ve azizliğin insanlık için ilk değer olduğuna dikkat çeker. Levinas'a göre saf kutsiyet<sup>10</sup> kendisini, iki kişilik ilişkide insanlık şeklinde açığa vurur (Levinas 2008, 175). "Azizlik, başkalarının varlığına kendi varlığından daha bağlı olmakla" ilgilidir (David 2010, 84, 99). İyilik ve kötülüğün bir arada düşünüldüğü asimetrik azizlik ilişkisinde etik ben'in hiçbir kârı yoktur, onun bu ilişkide herhangi bir kazanç elde etmeyişi bir kayıp olarak görülmez. Öyle ki "azizlikte, adalet ölümü direnmeden kabul etmekle, hiçlik de iyilik ve değer ile eşdeğer görülmektedir" (Cheron 2015, 31).

Levinasçı etik, kutsiyeti/azizliği tekil ilişkiyle sınırlamış olsa da, toplumsal yaşamda çok sayıda Başkası olduğunu yadsımaz ve iki kişilik tekil ilişkinin temsilinde erişmek istediği evrensel insanlık değerinin sınırlarını genişletmeyi ve çoğullaştırmayı dener. Böylece kutsiyet etiği bir noktadan sonra Başkası'nın radikal önceliğinin adalet uğruna ılımlılaştırılması gerektiğini kabul eder. Bu bağlamda "üçüncü, başkasının gözlerinden bakar" (Levinas 1971, 234) diyen Levinas, yaşadığımız dünyada bir başına olmadığımızı, yalnızca bir tek Başkası'yla karşılaşmadığımızı, dünyada hep bir Üçüncü taraf'ın olduğunu ve o Üçüncü'nün de etik öznenin Başkası, yakını olduğunu vurgular (Levinas 2003b, 242). Üçüncü'yü tek bir Başkası'nın yüzü'ne ve bakışlarına sığdıran Levinas, ben ve Başkası arasındaki iki kişilik adil etik ilişkinin düzlemini zorunlu olarak ontolojik, politik adalet düzlemine doğru kaydırır. Üçüncü taraf ya da Üçüncü'lerin adalet arayışı, simetrik etik ilişkinin asimetrik ilişki kadar gerekli ve zorunlu olduğunun altını çizer. Üçüncü'nün eşitlik ve karşılıklılık talebiyle etikten adalet düzlemine geçildiğinde tekil Başkası, politik ve hukuki alanın içinde ete kemiğe bürünmeye, fenomenal bir varlığa dönüşmeye ve etik özne karşısında tüm ayrıcalık ve önceliğini kaybetmeye başlar. Levinas, Üçüncü'lerin yer aldığı politika ve hukukun alanına geçişi etik bir gereklilik olarak görse de, kurumlar tarafından yürütülen adaletin, başlangıçtaki kişiler arası tekil etik ilişkinin kutsi, çıkar gözetmeyen, asimetrik doğası tarafından daima denetlenmesi gerektiğini düşünür. Böylece etiği gözetmeyen nötr bir ontolojidense etiği gözetken bir ontolojiye dönüş sağlanmış olur (Levinas 2003a, 328, 329). Levinas'ın etik düşüncesi, gelmiş olduğu son nokta itibarıyla politika karşısında pasif kalmış görünse de etiğin olmadığı bir ontolojinin ve politikanın düşünülemediği ve tek başına adalet talebinin insani

10 Levinas'a göre, "Kendine karşı çıkar-gözetmezlik olan kutsiyet, bir egoloji değildir ve saf kutsiyet iki kişinin olduğu bir insanlıkta mümkündür. Sayı üçe çıktığında, yani üçüncü taraf ilişkiye dâhil olduğunda ise artık devlet ve Başkası'na saygıyı dışlamayan bir adalet vardır. İyilik ve kötülüğü aynı anda taşıyan kutsiyet, olumlu bir şeyi gerçekleştirmek anlamı taşımakla birlikte nihayetinde hiçbir kazanım getirmemektedir" (Levinas, 2008, 175).

ve toplumsal meseleleri çözmeye yetersiz kalacağına işaret etmesi bakımından önemlidir. O halde bu varsayımı desteklemek için artık bu yazının ana motivasyonunu teşkil eden meseleye, yani Antigone ve Rispa'nın ontolojik kayıtsızlığın direnişçileri ve kutsiyet etiğinin temsilleri olarak düşünölmelerini incelemeye başlayabiliriz.

## 2. Başkası'nın Ölümü: Antigone ve Rispa

Levinas ölümü bir muamma olarak, ben'in hâkim olamadığı, kendisinden kaçamadığı ve üstlenemediği bir olay olarak düşünür. Ölüm bir ilişkidir ancak tamamıyla başkalık taşıyan bir şeyle ilişkidir. Ölümün başkılığı, gelecekle, ele geçmeyen, şimdiye indirgenemeyecek olanla, mutlak bir Başkayla ve insan olarak Başkası'yla ilişkidir (Levinas 2011b, 223). Ben'in ölüm üzerine düşünmesi ise, kendi ölümünü değil, Başkası'nın ölümü veya onun geride bıraktığı sorumluluk ve suçlulukla ilgilidir. Ölüm bir yanıt yokluğu olduğu gibi, aynı zamanda bir varlık tarzı olan yüz'ün yok olmasıdır. Acılı bir durumdur ölüm, vefattır, bilinmeyene doğru bir yola çıkıştır. Başkası'nın ölümünde her türlü teselliye boşa çıkaran bir duygulanım vardır (Levinas 2011b, 12). Levinas Başkası'nın ölümünde, deneyimin dışında, etik ben'i ilgilendiren bir sorumluluk bulur. Başkası ölse de yüzündeki ifade/anlam kaybolup bir maskeye dönüşse de, yüz'ün görünüşüne indirgenemeyecek olan sorumluluk bütün sonsuzluğuyla orada var olmaya devam eder. Ben ve Başkası'nın yüz yüze karşılaşmasıyla başlayan ilksel sorumlulukta, Başkası, ben'in kendisinden sonsuzca sorumlu olduğu bir emanet gibi kabul edilir. Kutsiyet etiğinin etik ben'i, Başkası'nın öncelikli olduğu asimetric bir sorumlulukla hareket eder ve bu asimetric ilişkide ben, Başkası tarafından adeta rehin alınır. Çünkü insanın özünü belirleyen *conatus* (kendi varolma çabası) değil, Başkası tarafından rehin alınmadır (Levinas 2006, 27).

Ölüm bir muamma olduğu kadar bireyi kaygılandıran bir olaydır, fakat Levinas ölüm karşısında duyulan kaygıyı “varlık-yokluk” veya “varlık-hiçlik” kavramlarına indirgeyerek ele almaktan kaçınır. Zira ölüm, yalnızca *conatus* olarak düşünölen insan varlığından hareketle ele alınırsa tek bir ilişkiye, varlık-yokluk ilişkisine indirgenmiş olur. Oysa etik ilişkide kendi-için varlık olarak adlandırabileceğimiz *conatus* insanından değil, başkası-için olan sorumluluk insanından söz edilir. Etik ilişki, asimetric bir ilişki olduğundan yakınım gibi konumlanan Başkası'nın ölçülemez yükseklikteki ölüm sorgulaması, ben'i onun yüzü'ne yani sorumluluğuna açar (Levinas 2006, 128, 129). Dolayısıyla Başkası'yla sonsuz sorumluluk üzerinden kurulan ilişkide, yakınlığın artması ona ne kadar yanıt verilebildiğiyle doğru orantılıdır. Daha açık ifadeyle, Başkası'nın sorularına “Ne kadar cevap verir ve sorumlu olursam, yükümlü olduğum ve uzak olduğum yakınım o kadar yaklaşıyorum” (Levinas 2011b, 228). Yine de etik ben'in Başkası'na yakınlığı ne kadar artarsa artsın, Başkası'na yakınlık, hiçbir zaman ona olan borcumun/sorumluluğumun bittiği, tamamlandığı veya tam bir ödeşmenin sağlandığı bir ana karşılık gelmeyecektir. Levinas'a göre, “Ötekine yaklaşma, mesafe kat edildikçe giderek daha kesinleşen bir yükümlülüktür. Yaklaşıldıkça giderek uzak olan ya da uzaklaşan bir şey gibi; giderek daha aşılmaz bir mesafe gibi. Yükümlülüğün artmasını sağlayan şey sonsuz'dur, bir ün'dür ya da mesafeyi kat ettikçe aynı mesafenin kat edilmek üzere kalmasıdır” (Levinas 2011b, 186). O halde şimdi Antigone'yi Levinas etiğinin kavramlarıyla okumaya geçebiliriz.

## 2.1 Başkası'nın Ölümü, Sorumluluk ve Fedakârlık: Antigone

Sophokles'in *Antigone*<sup>11</sup> tragedyası konusunu, "Labdakos Ailesi'nin" efsanesinden alır. Oidipus farkında olmayarak babasını (Laios'u) öldürür ve bilmeden annesiyle (İokaste) evlenerek ülkesinin kralı olur. Bu evlilikten iki oğlu (Eteokles ve Polyneikes adında) ve iki de kızı (Antigone ve İsmene) olur. Oidipus'un gerçek kimliği ortaya çıkınca karısı (İokaste) kendini asar, Oidipus da kendini kör eder. Bunun üzerine Oidipus'un oğulları dönüşümlü olarak tahta geçme kararı alırlar, ancak Eteokles sırası geldiğinde tahtı kardeşine bırakmak istemez ve Thebai savaşında karşı karşıya gelerek hayatlarını kaybederler. Tahta geçen Kreon, savaş sonrasında Eteokles'i "kahraman," Polyneikes'i ise "vatan haini" ilan ederek, Polyneikes'in yasının tutulmasını ve devlet töreniyle gömülmesini yasaklar hatta yasağı daha da sertleştirerek Thebai'nin örf ve adetlerine karşı gelerek cesedin *polis* dışında açıkta bırakılarak kurda kuşa yem edilmesini emreder. Antigone'nin öyküsü de, Kreon'un Polyneikes'in cesedini gömme ve yasını tutma yasağı karşısında gösterdiği direnişle, yani devletin yasası/yasağı karşısında yeraltı yasasını (tanrısal yasa) savunma mücadelesiyle başlar. Antigone, kardeşinin cesedinin gömülmesini yasaklayan Kreon'un kararının ölümsüz Tanrı yasalarıyla (Thesmoi) çeliştiğini söyler ve Tanrı yasalarını savunur. Antigone'ye göre, *polis*'in yasası ile Tanrısal yasa uyum içinde olmalıdır. Bilhassa "iyi" ve "kötü" nün değerinin Hades'te aynı olduğunu söyler, aynı zamanda iyi ile kötünün tanımının Tanrılar katında başka türlü olabileceğine de dikkat çeker (Antigone 2017, 515, 520). Dolayısıyla Antigone, devletin yasaları tarafından "kötü" ya da "vatan haini" olarak tanımlanan Polyneikes'in, değersiz bir var olan olarak yas merasiminden mahrum bırakılmasını mutlak doğru olarak kabul etmez. Bu yaklaşımıyla Antigone, Kreon'u "Thesmoi" yasalarına (Zeus ve adalet Tanrıçası Dike'ye) karşı gelmekle suçlar ve abisini yasağa rağmen toprağa gömer. Kreon ise Polyneikes'i gömme ısrarı üzerine Antigone'yi *polis*'in yasalarına itaat etmediği için bir kaya mezara diri diri kapatarak ölüme mahkûm eder (Cokona 2017, V-VIII). İlahi yasayla beşeri yasayı karşı karşıya getiren ölü gömme veya cenaze merasimi, Yunan düşüncesinde, bu dünya ile öteki dünya arasındaki sınırı gösterir, aynı zamanda da kralın hükmünün sona erdiğinin bir işaretidir. Dolayısıyla, Yunan dünyasının yazılı olmayan yeraltı yasaları, ölümlerin bir merasimle gömülmesini, onların öte tarafta huzur bulmaları için zorunlu görür, oysa Kreon ilahi yasanın buyruklarını bilmesine rağmen, bile isteye bu yasağı çiğner ve devletin yasasının daha üstün olduğunu göstermeye çalışır. Böylece, Kreon da Antigone gibi bir yasayı, yasağı (ilahi yasa) çiğnemiş olur.

Felsefe tarihinde Antigone'nin rolüne ilişkin egemen görüşün kökeninde, büyük oranda Hegel'in yorumları yer alır. Hegel Antigone'yi etik bilinç açısından ele alır ve Tanrı yasası ile devletin yasası arasındaki ilişkinin/çatışmanın örneği olarak sunar. Etik durum, insani yasa ve tanrısal yasa olarak ikiye ayrıldığında, insani yasanın eril, politik, devletin yasası olarak, tanrısal yasanın ise ocağın (ailenin), dışının yasası olarak belirlendiği görülür. Levinas'a göre Hegel'in bakışıyla aileye özgü etik, yeryüzü ahlakından yola çıkarak, yeraltı dünyasına indirgenir ve ölümleri gömmekten

<sup>11</sup> *Antigone*; *Anti* (bedel, karşılık, denklik, karşı, karşısında) ve *genos* (tohum, doğum, rahim, soy, cins) sözcüklerinden oluşur. *Anti-genos* soya karşı anlamına gelmekte ve *anti* sözcüğü, Antigone'nin ailesine ait olan eneset ve baba katli tabusunu da içermektedir.



ibarettir. Çünkü ölümle ilişki cesetle değil, ölüyle, ölen kişiyle ilişkidir. Hegel’de etik eylem, bütünsel tekil varlığa ya da kendisi evrensel olan tekil varlığa indirgenerek düşünülür. Bu durumda “ölüyü gömme eylemi yaşayanı değil, ölüyü ilgilendirir.” Aile ölüyle yani gölgeyle ilişki halindedir ve ailenin yegâne erdemi ölüyü gömmesi, toprağa vermesidir (Levinas 2011b, 82, 83). Levinasçı tabirle söyleyecek olursak, hayatta kalan etik ben’in Başkası’yla ilişkisi sonsuz sorumlulukla kurulduğu için, Başkası’nın/ölünün ardından onunla ilgili sorumluluğu bitmeyen, ödenemeyen bir borç gibi var olmaya devam eder.

Hegel’in Antigone’yi ölümle, ölüyle, evrensel etik üzerinden düşünmesi ve Levinas’ın Hegel’in ölüm düşüncesini ele alması, bu çalışmada yapılmak istenen Levinasçı Antigone okuması’nın meşru zeminini oluşturur. Antigone üzerine doğrudan bir yorum yapmamış olmakla birlikte Levinas, Hegel’in *Mantık ve Tinin Fenomenolojisi* eserlerinde ölüm ve varlık ilişkisini incelerken Antigone’yi dolaylı yoldan ölüm kavramı üzerinden tartışmış olur.<sup>12</sup> Levinas’a göre Hegel ölümü, aralarında bir ayrım görmediği saf varlık ve saf hiçlik kavramlarıyla birlikte düşünür. Oysa bir başkalık figürü olan ölüm, sadece varlık veya sadece hiçlik kavramına bağlı kalınarak düşünülemez. Ölümü anlamının yolu, onu Başkası’nın ölümü üzerinden düşünmektir. Ölümde varlığa ilişkin bir yok oluşu değil, bilakis ahlaki sorumluluğu da düşünürüz: “Ötekinin ölümünde kendini duyuran, ilgilendiren, ürküten ve kaygılandırılan ölüm, varlığın ve hiçliğin mantığı içinde yerini bulamayan bir yok oluşur; bir skandal olan ve sorumluluk gibi ahlaki kavramların gelip eklenmediği bir yok oluş” (Levinas 2011b, 78). Levinas Hegel’e rağmen *Tinin Fenomenolojisi*’nde başka bir ölüm kavramı, ucu sonsuzluğun ölçsüzlüğüne varan bir ölüm kavramı bulabileceğimizi düşünür. Ona göre, *Tinin Fenomenolojisi*’nde bazı metinler ölümü, Öteki’nin ölümü karşısında duyulan bir sorumluluk ve her yeni ölümün yarattığı bir skandal olarak ele alır. Çünkü ölüme pozitif bir düşünce olarak değil de ölümün ölçüsünde ya da ölçsüzlüğünde bir sorumluluk olarak bakmak gerekir. Levinas’a göre sorumluluk olan ve aslında bir cevap olmayan cevap, bir dünya ölçülülüğünde değil, sonsuzluğun ölçsüzlüğünde olan cevaptır (Levinas 2011b, 78). Burada yok oluş olarak düşünülen ölüm kavramı dışında, ölümün ölçsüzlüğüne vurgu yapan bir sorumluluk vardır.

Sorumluluk aracılığıyla Başkası’na veya yakınına yaklaşabilme, (ölüyü gömme ediminde olduğu gibi) bir o kadar da ölüyle ilişkiyi sürdürme anlamı taşır. Bu durum, Antigone’nin abisinin cesedini gömme eyleminde de kendini gösterir. Antigone Polyneikes’in cesedini gömmeyi Başkası’na karşı duyulması gereken bir sorumluluk, zorunluluk olarak görür. Polyneikes bir vatan haini olarak ölmüş olsa bile cesedi etik sorumluluk gereği toprağa verilmelidir. Ölüm, Başkası’nın yüzündeki bütün etik içerikleri sıyırıp alsa da, etik ben ölüyü gömme sorumluluğunu yerine getirmelidir. Çünkü, ben’in Başkası karşısındaki suçluluğu ve sorumluluğu Başkası öldüğünde sona ermez, bitimsizdir; ben’in Başkası’na olan borcu ödense bile hiçbir zaman bitmeyecek bir borç olarak kalır. Antigone için de Polyneikes’i

12 “Bugün, ölümün yalnızca varlık düşüncesinde rol oynayan bir an olmadığı *Fenomenoloji*’nin ünlü sayfalarından birini sunmaya çalışacağız. Bölüm, Jean Hypolite’in çevirisinin ikinci cildinin 14. ve devamındaki sayfalarda bulunur.” Bu ifadelerden yola çıkıldığında Levinas’ın adını anmasa da Hegel’in Antigone yorumu üzerine bir refleksiyonda bulunduğunu saptamak hiç de zor değildir. Hegel Antigone’yi, kan bağı ortaklığına ve cinsiyet farklılığına bağlı, Töre ya da insani olmayan tanrısal yasa bölgesine ait görür (Levinas 2011b, 80).

gömünce sorumluluk sona ermemekte, kendisi hayatta olduğu sürece Başkası'nın sorumluluğu devam etmektedir: "Ötekiyle ilişki ötekiyle ilişkisini asla bitirmemiş bir ilişkidir, bir "ilgisizlik olmayan" ve her görevin ötesine giden, ödenebilen borç gibi ortadan kalkmayan farklılıktır" (Levinas 2011b, 156). Dolayısıyla Antigone, artık hayatta olmayan Polyneikes'in ardından sorumluluğunu sürdüren, onun cesedini canı pahasına gömmeyi göze alan etik bir öznedir. Antigone'nin tutumunun etik olduğunu, İsmene'nin Polyneikes'in cesedini gömmeye yanaşmayan, Levinasçı tabirle ontolojik kayıtsızlık tutumuyla kıyasladığımızda açıkça görürüz. İsmene, yasak olduğu için veya yasalara karşı gelemeceği için abisinin cesedini gömmeyeceğini, devletin yasalarına itaat edeceğini ve Antigone gibi davranıp başından büyük işlere kalkışmayacağını söyler. Antigone ise, soyuna ihanet etmeyeceğini, ölüyü gömeceğini, İsmene gibi hayatını kurtarma derdinde olmayacağını, bunun için hayatı değil de ölümü seçtiğini, doğruyu bu tarafta, beşeri yasa tarafında değil, öteki tarafta ilahi yasa tarafında aradığını söyler (Sophokles 2017, 550-555). Antigone bu tutumuyla, kendisini kardeşinin yerine ikame ettiğini, kendi hayatından feragat ettiğini göstermiş olur: "Böyle bir ölümle ölmek hiç acı vermez bana. Oysa toprağa vermeden bıraksaydım anamın ölen oğlunu, içim paralanırdı" (Sophokles 2017, 465). Levinasçı etik ilişkide Başkası'yla kurulan ilişki bir diakonoz/hizmetli ilişkisine benzetilir. Bunun anlamı, Başkası-için olmak, Başkası'nın hizmetinde olmak yani Başkası'nın rehini olmak demektir. Öyle ki bu ilişkide etik özne, "ikame edilecek kadar, öteki için acı çekecek ve kefaret ödeyecek kadar, hatta ötekinin günahları için ve onun kefaretinin varana dek azledilir" (Levinas 2011b, 157). Levinasçı etik özne olarak Antigone, *Öteki-için-biri* veya *Biri-öteki-için* şeklinde pasif bir konumda, adeta yerini yitirmiş bir öznedir. Antigone'nin etik özne olarak edilgenliği, soyundan gelen yazgıdan kaçamayışı veya diri diri mezara konulması olarak değil, Polyneikes'in ölüsüne kayıtsız kalamayışı (nedeni ister kan bağı ister tanrı yasaları olsun) ve yaşamını kaybetme pahasına cesedi gömme arzusuyla ilgilidir.<sup>13</sup> Antigone'nin edilgen tutumu, ilahi yasaya boyun eğmesi ya da kadere razı olması değil, sonucu ne olursa olsun, bir an olsun kendi varlığını ve özgürlüğünü öncelememiş olması, Polyneikes'i ve ölüsünü toprağa vermeyi öncelikli görmesidir.

## 2. 2 Başkası'nın Ölümü, Sorumluluk ve Fedakârlık: Rispa

Martin Buber'in Yahudilerin Antigonesi olarak adlandırdığı ve aynı zamanda "barış"ın temsili olarak gördüğü Rispa, Davut peygamber döneminde yaşamış İsrailoğulları'nın ilk kralı Saul'ün karısıdır. Tevrat'ta, Davut zamanında üç yıl süren bir kıtlıktan bahsedilir. Kıtlık ve kuraklığın nedenini Tanrı'ya soran Davut, kıtlığın nedeninin "Givonlular'ı öldüren Saul ve kan şehri" olduğunu öğrenir. İsrail soyundan gelmeyen Givonlular ise, Kral Saul tarafından haksızlığa uğrayarak katledilen ve İsrail'in dışına sürülen yabancı bir kavimdir. Bu yabancı kavim, uğradıkları haksızlık nedeniyle Davut'tan adalet talep eder ve kan bedeli olarak Saul'ün soyundan yedi çocuk prensin kendilerine teslim edilmesini ister. Davud, Saul'ün kızı Merav'ın beş oğlu ile Saul'ün karısı Rispa'nın iki oğlunu Givonlular'ın adalet taleplerini yerine

<sup>13</sup> "Nasıl bir yasadır bu, beni sevdiğilerimin gözyaşından bile mahrum, kayaların içindeki benzeri görülmemiş mezarıma gönderen? Ah kadersiz başım; ne ölümlerin ne sağların arasında, ne sağ ne de ölüyüm" (Sophokles 2017, 850).

getirmek üzere teslim eder. İkisi Rispa'nın olmak üzere yedi çocuk prens, Givonlular tarafından Saul kayalıklarına çivilenerek katledilirler. Yüz yıllar sonra, eylemiyle kendisinden "Yahudilerin Antigonesi" olarak söz ettiren Rispa'nın öyküsü de bağışlama ve adalet tartışmasında, etik fedakârlığın ve barışın sağlanmasındaki devrimci rolüyle başlar. Rispa, kısas adaleti gereği katledilen ve aralarında kendi oğullarının da olduğu yedi çocuğun ölüsü başında altı ay boyunca<sup>14</sup> gece gündüz nöbet tutar ve işkenceye uğramış bedenlerin üstünü çuvallarla örter. Kayalıklara asılı cesetlerin Rispa tarafından korunduğu haberini alan Davut, eylemi nedeniyle -Kreon'un Antigone'ye yaptığı gibi- onu cezalandırmak yerine, kendi hatasını anlayarak önce, işledikleri suç nedeniyle kral mezarlığına gömülmesi yasaklanan Saul ve Saul'ün oğlu Yonatan'ın kemiklerini kral mezarlığına gömdürür, ardından da, Givonlular'a karşı işlenen suçun bedeli olarak katledilen çocuk prenslerin cesetlerinin gömülmesini emreder (Levinas 2011a, 43-46).

Rispa'yı dünyaya Yahudilerin Antigonesi olarak tanıtan Buber, tragedya ile Yahudi düşünce geleneği arasında bir ilişki kurar ve *approche* ve *sacrifice*<sup>15</sup> sözcüklerinin Tevrat'daki kurban kavramıyla karşılanıp karşılanamayacağı tartışmasında Rispa'ya yer verir. Bu örnekte Rispa, *Tevrat*'ın *Samuel 21.* bölümünde kendisini Başka'ya sunarak, Başka'yı anlamlandırmaya tanıklık eden etik-politik bir figür olarak öne çıkar. Atalarının/babalarının yapmış olduğu hataların bedeli olarak, kayalıklara çivilenen prenslerin yanında altı ay boyunca kalarak üzerlerini örten ve onları gökyüzü ve yeryüzü hayvanlarından koruyan Rispa, bu eylemi nedeniyle Yahudilerin Antigonesi olarak anılmayı hak eder. Bu hak ediş ve adlandırma Antigone'de olduğu gibi, Rispa'nın kendi yaşamıyla ilgili trajik bir açmaza veya trajik bir sona neden olmasa da, Buber'e göre, Davut'un kavmindeki kuraklığın sona ermesinin ve iki düşman kavim arasındaki barışın sağlanmasının asıl nedeni, Givonlular'ın kan talebinin yerine getirilmesi değil, Rispa'nın cesetlerin üstünü örtmesi ve onları korumasıdır. İşte Yahudiler'i ebedi Antigone'yle daha doğrusu Yahudi tarzındaki Antigone'yle tanıştıran da bizzat Rispa'nın bu eylemidir (Weber 1991, 460, 461). Zira, Tanrı'nın öfkesi Rispa'nın eylemi sayesinde diner ve yine Rispa sayesinde Davut da iki halk arasında uzlaştırıcı bir role sahip olur ve adaletin yerini bularak barışın sağlanmasına aracılık eder.

Levinas'ın bağışlama sorununu tartıştığı *Başkası'na Karşı* metninin son bölümünde Rispa'yı adeta başrol vererek öne çıkarmasının nedeninin, etik ile adalet arasındaki tartışmalı ilişkinin geriliminde yattığı görülür. Çalışmanın ilk bölümünde de değinildiği üzere, ben ve Başkası arasındaki iki kişilik kutsi tekil ilişki, Üçüncü'lerin ilişkiye dâhil olmasıyla kaçınılmaz bir şekilde eşitlik, özgürlük ve adalet odaklı politik bir yaklaşıma dönüşmekte ve ilk felsefe olarak etiği yerinden etmekteydi. Levinas

14 *Kutsal Kitap*'ta Rispa'nın cesetlerin üstünü örttüğü süre, "altı ay" olarak değil, "Biçme zamanının ilk günlerinden cesetlerin üzerini gökten yağmur yağana dek Rispa orada kaldı; cesetleri gündüzün yırtıcı kuşlardan, geceleyin yabani hayvanlardan korudu" diye geçer (*Kutsal Kitap*, 2001, *Samuel 21*). Dört *Talmud Okuması*'nda ise "Aya Kızı Rispa, arpanın ilk hasadı mevsiminden (Fısıh Bayramı'nın hemen sonrasında itibaren) ilk yağmurlara (Sukkot zamanına) kadar cesetlerin yanında kalmıştır" diye geçer, ancak Levinas metin içerisinde altı ay ifadesini de kullanır (Levinas 2011a, 46).

15 *Approche* sözcüğünü yaklaşma, yakınlaşma olarak *Sacrifice* sözcüğünü ise kendini feda etme, kurban etme ve özveri anlamlarıyla düşünebiliriz. Levinas *approche* sözcüğünden hareketle daha çok *proximité* (yakınlık) sözcüğü üzerinde durmuştur. Hatta *sacrifice* (kurban), *proximité* ve *approche* sözcüklerini mutlak Başka olan Tanrı ve Başkası'sıyla ilişkide mesafeyi azaltan anlamlarının öne çıkarılarak kullanılması gerektiğini vurgular. Bu üç kavram arasındaki ilişki için bkz. Elisabeth Weber'in "Quelques remarques sur Martin Buber et Emmanuel Levinas" (Weber 1991, 455-463).

açısından zorunlu bir şekilde Üçüncü'lerin olduğu çoğul dünyanın varlığı kabul edilse de, adalet arayışında tekil etik ilişkideki dinamiklerden bütünüyle vazgeçme zorunluluğu yoktur. Bunun en önemli örneklerinden birisi Rispa'nın cesetleri koruyan eylemidir. Levinas'ın Rispa'yı, bağışlamanın olanaklı olup olmadığı veya bağışlamanın çok yüksek ve trajik bedelleri gerektirebileceği tartışmasında öne çıkarmasının nedeni, özellikle kan talep eden kısas adaletinin ve rasyonel düşünüşle çözülemeyen sorunların tekil kutsi etik ilişkisinin, karşılıksız, asimetric, sonsuz sorumluluk sahibi, fedakâr ve kendinden feragat<sup>16</sup> edebilen, Başkası'nın rehini olabilen, Başkası'nın ölümünde kendi suçluluğunu bulan tekil etik özneler işe koşulduğunda çözüme kavuşacağına olan inancıdır.

Yahudi dini düşüncesinde bağışlama ile adalet ilişkisi ve Holokost'a ilişkin bağışlamanın tartışıldığı *Başkası'na Karşı* metni, bağışlamanın güçlüğü Kitapı Mukaddes'ten alıntılanan "trajik bir durumla" (2. Samuel, 21. Bab) izah eder. Levinas, Davud'un Givonlular'a karşı gösterdiği adalet yaklaşımından hareketle, bağışlamanın "adalet", "acıma" ve "iyilik"le ilişkisini sorgular ve tartışmasını tekil kutsiyet örneği olarak nitelendirebileceğimiz Rispa'nın eylemindeki etik sorumluluğa, fedakârlığa ve feragate vurgu yaparak tamamlar. Levinas'ın "Tanrı'nın adına saygısızlık edilmesindense Tevrat'ın bir kelamının yok sayılması daha iyidir" (Levinas 2011a, 47) şeklinde formüle ettiği ilkenin hem bağışlamanın güçlüğü hem de ağır bedele rağmen mümkün oluşuna vurgusu önemlidir. Bağışlama ve adalet konusunda evrensel ve tekil olanı birlikte düşünen Levinas'a göre, Davut'un yabancı ve mağdur edilmiş Givonlular'ın taleplerine karşı gösterdiği saygıyla Tanrı'nın adına gösterilen saygı eşdeğerdir. Mağdur Givonlulara adalet dağıtan Davut, eylemiyle Tanrı imgesine saygısını göstermiş, Saul tarafından Givonlular'a karşı yapılan hatayı onlara kısas hakkı tanıyarak telafi etmiştir. Yine Tevrat'ın yaşama rağmen cesetlerin altı ay boyunca açıkta bırakılma hatasını, krallık kabri verilmeyen Saul'e karşı yapılan hatayı da aynı ilkeye<sup>17</sup> bağlı kalarak, Saul'ün ve oğlunun kemiklerinin krallık rütbesinin şerefiyle gömülmesi yaşama kaldırmak telafi etmiştir. Levinas burada, Davut'un adaleti veya adaleti uygulama şekline dair bir sorgulamadan çok, etik adaletin acıma, merhamet, yüce gönüllülük, tevazu ve karşılıksız iyilik kavramlarını hiç sayan Givonlular'ın yedi çocuk prensi gözlerini hiç kırpmadan kayalıklara çivileyebilmesindeki etik yoksunluğa ve bir bakıma kendisini merhametsizlik olarak açığa vuran biçimsiz, ontolojik adaletin görünümüne dikkat çeker. Levinas'a göre katı bir yasayla adalet talep eden Givonlular, iyilikle iç içe geçmiş bir acıma ve merhamet duygusundan yoksundurlar (Levinas 2011, 48).

Yukarıda detaylarıyla anlatılan hikâyeden yola çıkıldığında, Rispa'nın Levinasçı etik düşünce bağlamındaki bağışlama ve adaletle ilişkin tartışmada, ontolojik düzlemde düşünülen adalet talebinde kutsiyet etiğinin işlevini açığa çıkaran bir etik figür olduğunun altını çizmek gerekir. Levinas Rispa'yı, Buber'in yaptığı gibi Yahudiler'in Antigonesi olarak adlandırmaz, ancak onu, ontolojiye karşıt olarak inşa ettiği kutsiyet etiğini ontolojik alanda görünür kılan bir aziz veya azizlik figürü olarak sembolize eder. Öyle ki, *Başkasına Karşı* metninde Rispa, insanlık durumu ve adaletle

16 Levinas, ben'in kendisini unutmasının adaleti canlandırdığını/canlandıracağını söyler (Levinas, 1978, 248).

17 "Tanrının adına saygısızlık edilmesindense Tevrat'ın bir kelamının yok sayılması yeğdir" (Levinas 2011a, 47).

ilişkin kasvetli bir sahnede, rasyonel düzene içkin zulme ve zalimliğe bir başkaldırı simgesi olarak gösterilir. Levinas, Rispa ile insani ve Tanrısal adaletin kurbanlarının yani Öteki'lerin ölümüne ve ölüsüne kayıtsız kalamayan, cesetleri koruyan kutsi bir kadın, kutsi bir anne ve adı yüzyıllarca anılacak bir Rispa imgesi yaratır. Rispa'nın etik eylemi, temelini yalnızca akrabalık ilişkileri veya annelikten almaz, Rispa gerçekte anne olsa bile, cesetleri korumaktaki fedakârlığı bir annelik duygusu veya dürtüsü olarak görülemez. Çünkü Levinas'ta annelik, insanlık durumunun en yüksek evresi, hatta azizlik olarak görülür. Dolayısıyla Rispa, göstermiş olduğu bireysel fedakârlık ve sorumluluk aracılığıyla ontolojik adaleti, etik adalet lehine dönüştüren bir etik özne olarak görülmelidir. Levinas anneliği, hayat verme, tenselden tinselse geçme ve arzuyu, tensel olanı aşarak bitimsiz bir sorumluluğa dönüştürme olarak betimler (Cheron 2015, 71). Kutsiyet etiğinde annelik, Başkası için sorumlu olmak, başkası için-olmak, Başkası'nın yerine geçmek anlamı taşır. Annelikte kişinin yakınına, komşusuna ya da yabancıya karşı duyduğu sorumluluk doruk noktaya ulaşır ve anne olmak Başkası'nın rehini olmak anlamı taşır. Buradan hareketle denilebilir ki Levinas'ın gözünde Rispa, ontolojik adaletin salınımlı zemininde kendine dosdoğru ve sağlam bir yol bulan etik adalet anlayışının tekil fedakârlık örneğidir:

İnsanlık durumuna ve adalete ilişkin bu kasvetli sahneden geriye kalan ve rasyonel düzene (ya da kısaca düzene) içkin olan zalimliğin üstünde yükselen şey, altı ay boyunca göğün kuşları ve tarla hayvanlarından korumak için oğullarının ve onlarla birlikte ölenlerin cesetlerini, yani insanların ve Tanrı'nın adaletinin bu amansız kurbanlarının cesetlerini örten bu kadının, bu annenin, bu Rispa Bath Aya'nın imgesidir. Ölümsüz ilkeler adına dökülmüş onca kan ve gözyaşından geriye kalan, adaletin ve onun tüm çelişkili yön değişikliklerinin diyalektik geri sıçrayışları arasında tereddüt etmeden kendine dosdoğru ve sağlam bir yol bulan bireysel fedakârlıktır. (Levinas 2011a, 49)

### 3. Sonuç

Bu çalışma, Levinas'ın "her anlamama anlamanın yetersiz bir tarzıdır" (Levinas 2003c, 79) sözlerinde içerildiği üzere, kutsiyet etiğinin dışil iki yüzü olarak adlandırabileceğimiz Antigone ve Rispa'yı Levinasçı kutsiyet etiğiyle okuma çabasında kusursuz ve mutlak bir anlama iddiası taşımasa da, bu iki kadın figürün etik ve adalet arasındaki çatışmalı ilişkiyi kesintiye uğratmak yerine ilişkiyi dönüştüren kutsi etik özneler olduklarını düşünme çabasının bir sonucudur. Antigone ve Rispa'nın Başkası ve Başkası'nın ölümü karşısında sergilediği etik tutum, kendi *conatus*larıyla değil, Başkası'na karşı duydukları sonsuz sorumluluk ve bağlanımla ilişkilidir. Antigone Polyneikes'in cesedini gömmeye, Rispa da çocuk prenslerin cesetlerini korumaya çalışırken, artık hayatta olmayan, fakat bedenleriyle hâlâ varlık alanına ait olan Öteki'lerin dil ile ifade edilemeyen, ancak kendisini bir borç olarak dayatan taleplerini karşılamının duyarlılığıyla hareket ederler. Onların başkaldırısı, insan onurunu hiçe sayan, Başkası'nın varlıktaki yerini ve etik değerini görmezden gelen ve ontolojik kayıtsızlığa göre işleyen politik adaletin tekinsizliğine karşıdır.

Her iki kadın da, Başkası'na veya Üçüncü'lere karşı insanilikle, *philia* ile iç içe geçmiş bir adalet talebinin altını çizerler. Antigone ve Rispa, eylemleriyle ben'in kendisini ya da kendi ölümünü anlamaya çalışmasını değil, Başkası'nın ölümünü ve ondan geriye kalan sorumluluğu anlamaya/üstlenmeye çalışmanın önceliğini gösterirler.

Levinas'a göre, etik asimetri yerine ontolojik simetriyi benimseyen adalet anlayışındaki katı rasyonelliğin etik iyilikle ılımlı bir hale getirilmesi, adalete ilişkin meselelerin çözümünde vicdanı rahatsız ederek başkası'na karşı kayıtsız kalmama işlevini yerine getirecektir. Nitekim Antigone'nin eylemi, iş işten geçmiş olsa da, Kreon'un hatasını anlayıp Polyneikes'in cesedinin gömülmesini, Rispa'nın eylemi de, Davud'un yaptığı politik hatayı anlayıp Saul ile oğlunun ve katledilen prenslerin cesetlerini toprağa vermesini, aynı zamanda Tanrı'nın Davud kavmi üzerindeki gazabının sona ermesini sağlamıştır. Bu iki tekil örnekten hareketle, Levinas'ın hayal ettiği gibi bir kutsiyet etiğinin politik alanda yasayı düzeltici bir rol üstlenebileceğini ve böylelikle politik yasaya içkin hale getirilebileceğini söyleyebiliriz.

Antigone ve Rispa, Başkası'nın ölümü karşısında etikten yoksun ontolojik kayıtsızlığın dehşetli yüzünü değil, etik adaletin yani yüz yüze tekil ilişkideki merhameti ve üstünlüğü savunurlar. Her iki etik figür de, politik yasanın yol açtığı hataları, bireysel fedakârlık, feragat ve Başkası karşısında duyulan sonsuz sorumlulukla onarmaya ve dönüştürmeye çalışırlar. Onlara göre etik ve adalet ilişkisi karşıtlıkla veya çatışmayla değil, aksine ilahi başkalıkla kurulan ilişkide olduğu gibi, politik olanı etik olana açan başkalık duyarlılığıyla birlikte düşünülmelidir. Antigone ve Rispa'nın bir Başkası olarak yakını/yakınları karşısındaki eylemleri, Levinasçı etiğin *biri-diğeri-için* olma veya etik öznenin kendini *Başkası'nın yerine ikame etme* tutumuyla aynıdır. Zira Antigone kendisini Polyneikes'in açıkta bırakılan cesedini gömmeye, benzer şekilde Rispa da kendisini atalarının suçu nedeniyle haksız yere katledilen oğullarının ve onlarla birlikte katledilen diğer beş çocuğun cesetlerini korumaya adan, o halde ölümü bir sınır olarak görmeyip Başkası'na kendisini adayarak bu iki etik öznenin edimleri, ölen kimselerle yani Başkası'yla kan bağı ve akrabalık bağlarının öncesinde bir etik yakınlık ilişkisi içinde olduklarını, aynı şekilde bu yakınlığı mutlak ayrılık anlamına gelen mutlak Başka'yla (Tanrı ya da Tanrısallıkla) ilişkilendirdiklerini gösterir. Etiğin anlamını<sup>18</sup> yeniden düşünmeye soyunan Levinasçı etik, Antigone ve Rispa'nın etik politik eylemlerinde, abisinin yasını tutan bir kız kardeş veya çocuklarının yasını tutan bir anneden çok daha fazlası olan Başkası'na karşı adil olmayı ve Başkası'na saygıyı bulur. Nitekim tarihteki ilk cinayet olan Hâbil-Kâbil hikâyesi kan bağının, ben ve Başkası arasındaki etik ilişkiyi inşa etmede, ontolojik kayıtsızlığa karşı koyarak etik yakınlığı kurmada, kardeşinden sorumlu olmada ve kardeşini öldürmeyi yasaklamada biyolojik bağın, etik bir temel sağlayamadığını göstermiştir. Böylece Başkası'nın ölümünde açığa çıkmış olan yanıt yokluğu, etik ben'e Başkası'na karşı suçluluğa dönüşmüş bir saygıyı hatırlatmış olur (Levinas 2006, 17). Oysa, gömülmesi devlet tarafından yasaklanan Polyneikes'in cesedi karşısında "Devlete karşı koyacak gücüm yok" (Sophokles 2017, 75) diyen İsmene'nin kardeşine kayıtsız tavrı ve "Kardeşimin

18 Bernasconi'ye göre Levinas politikadan bağımsız bir etiğin düşünürü değildir: "O politikasız etiğin, politika ile etiğin kesişim noktasının düşünürüdür. Yüz yüze ilişkinin hep zaten bir üçüncüye göndermeyi içermesi olgusunun anlamı da budur" (Bernasconi 2011b, 30).

bekçisi miyim” diyen Kâbil’in kardeşi Hâbil’e karşı kötücül<sup>19</sup> ilgisiz tavrı karşısında Antigone ve Rispa, kendi özgürlüklerini ve haklarını hiçe sayarak bu çalışmada birer Öteki olarak konumlandırılan cesetleri gömerek ya da koruyarak Öteki’ne saygının, sorumluluğun ve adanmanın örneği olmuşlardır. Antigone ve Rispa Başkası’nın ölümü karşısındaki etik tutumlarıyla, cesedi gömme’ye içkin olan töresel ve dini anlamı öne çıkarıyor gibi görünseler de, ölüleri gömme edimini, fenomenal düzlemin ötesinde düşündükleri, ölümü sorumluluk için bir sınır olarak görmedikleri, kan talebi ve ten’in anlamını yeniden düşündürmeyi denedikleri ortadadır. Zira, onlar için cesedin yüzü fenomenal canlılığını kaybetse bile, yüz olmayandaki etik anlam açıkta bırakılan cesetlerde var olmaya, sorumluluk, anlamını sürdürmeye devam etmektedir.

---

19 Kabil’in kardeşine ilgisiz ve kötücül tavrını ve Levinas düşüncesinde kötülük problemini ayrıntılı bir şekilde incelemek için Elis Şimşon’un Kabil’in İlgisizliği: Levinas’ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu makalesine bakılabilir. (Şimşon 2017, 119)

## Kaynakça

- Bernasconi, Robert. 2011a. "Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi." *Levinas Okumaları* içinde, (Ed.) Zeynep Direk, 33-51. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Bernasconi, Robert. 2011b. "Şüphe Etiği." *Levinas Okumaları* içinde, (Ed.) Zeynep Direk, 9-32. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Cheron, Michael. 2015. *Emmanuel Levinas İle Söyleşi: Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine*. Çeviren: Işık Ergüden. İstanbul: Alfa Felsefe Yayınları.
- Cheron, Michael. 2008. "Kutsiyet Felsefesi Üzerine." Çeviren: Cevriye Demir Güneş. *Lapsus Dergisi*, sayı III. (Güz): 169-182.
- Cokona, Ari. 2017. "Sunuş," *Antigone* içinde, V-X. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- David, Alain. 2010. "Köpeğin Adı ya da Doğal Hukuk." Çeviren: Nevra Aydoğan. *MonoKL Levinas Özel Sayısı 4*, (Sonbahar) no: VII-IX. 79-100.
- Kutsal Kitap, 2006. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. 2011a. *Dört Talmud Okuması*. Çeviren: Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. 1971. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel. 2006. *Ölüm ve Zaman*. Çeviren: Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. 2003a. "Etik ve Sonsuz." *Sonsuza Tanıklık* içinde. Çeviren: Özkan Gözel, 295-344. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. 2011b. *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. Çeviren: Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınevi.
- Levinas, Emmanuel. 2003b. "Felsefe, Adalet ve Aşk." *Sonsuza Tanıklık* içinde. Çeviren: Medar Atıcı, 241-259. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. 2003c. "Varlıkbilim Temel midir?." *Sonsuza Tanıklık* içinde. Çeviren: Erdem Gökyaran, 76-86. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ricoeur, Paul. 2010. *Başkası Olarak Kendisi*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Sophokles, 2017. *Antigone*, Çeviren: Ari Cokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Steiner, George. 2011. *Tragedyanın Ölümü*. Çeviren: Burç İdem Dinçel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sümbül, Yiğit&Demir Güneş, Cevriye. 2019. "Başkası'nın Ölümü ve Tragedya'nın Kathartik Boyutu: Levinasçı Bir Okuma." *Flsf Dergisi*, 28 (Güz): 17-33.



- Şimşon, Elis. 2017. "Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu." *Cogito Dergisi*, 86, (Bahar): 109-123.
- Şaman, Burak. 2012. "Levinas'ın Talmud Okumaları Bağlamında Filozof ve Dini Metin İlişkisi." *Dini ve Felsefi Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildirileri içinde*, 77-87. Cilt 1, no: 8. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları.
- Weber, Elisabeth. 1991. "Approche, Ritspa, Esther, Quelques remarques sur Martin Buber et Emmanuel Levinas." *Cahier de L'herne Emmanuel Levinas içinde*, 454-463. Paris: L'Herne.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Seyir Emeği ve İşsizlik

### Özgün Yorga ve Gökmen Karsavran

Özgün Yorga  
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi  
ozgun.yorga@mku.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2973-0942

Gökmen Karsavran  
Ankara Üniversitesi  
gkmnka@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-3192-1892

#### Öz

Üretim araçlarının hızlı gelişiminin çalışma imkânlarını azalttığı koşullarda, yeni iş fırsatlarının yaratılması veya çalışmadan bağımsız bir gelir sisteminin kurulması ihtimalleri öne çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında seyir emeğinin bu yeni çalışma biçimlerinden birisi olup olamayacağı, üretkenlik soruları eşliğinde değerlendirilmektedir. Değer ürettiği tartışmalı seyir edimleri için yeni iş olanağı yaratma kapasitesi sorgulanırdır. Bu anlamıyla seyir emeği, insanlara bir gelir sağlama kapasitesine sahip olabilecekse bile üretim sürecinde değil, bölüşüm sürecinde aranacak bir yeniden dağıtımın sonucu olarak ortaya çıkacaktır.

Anahtar Sözcükler: Değer, Seyir Emeği, İşsizlik, Medya, Üretim Araçları

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2023, 12(2), 127-143.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438827>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 14.11.2023  
Kabul Edildiği Tarih: 06.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

## Audience Labor and Unemployment

**Özgün Yorga and Gökmen Karsavran**

Özgün Yorga  
Hatay Mustafa Kemal University  
ozgun.yorga@mku.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2973-0942

Gökmen Karsavran  
Ankara University  
gkmnka@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-3192-1892

### Abstract

In conditions where the rapid development of means of production diminishes job opportunities, possibilities arise for the creation of new employment opportunities or the establishment of an income system independent of labor. Within the scope of this study, the potential of audience labor being one of these new forms of work is being evaluated in tandem with productivity questions. The capacity to create new job opportunities for its contentious audience behaviors is questioned. In this sense, audience labor, even if they may have the potential to provide income to individuals, will emerge as a result of a redistribution sought not in the production process but in the distribution process

Keywords: Value, Audience Labor, Unemployment, Media, Means of Production

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2023, 12(2), 127-143.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438827>

Category: Research Article / Date Submitted: 14.11.2023  
Date Accepted: 06.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

# Seyir Emeği ve İşsizlik

## Özgün Yorga ve Gökmen Karsavran

### Giriş

Klasik türden işlerin azaldığına dair yorumlar giderek yaygınlaşmaktadır. Yakın gelecekte yeni işlerin miktarında ve de bu alanda çalışan insan sayısında artış beklemek, genel görüş haline dönüşmektedir. İşlerin çeşitlenmesi sorunları, kapitalizmin sınırları üzerine yorum geliştirmeye aracılık edebilir. Lakin bu çalışma kapsamında ana anlatı seyir emeği ile sınırlı tutulacaktır. Yeni bir emek kategorisi olarak seyir emeğinin varlığı/yokluğu tartışma gündeminin bir yönüdür. İkincisi olarak, üretkenlik varsayımından bağımsız, seyir edimlerinin işsizliği azaltıcı etkileri üzerine yorum geliştirilecektir.

Dijital emek, içerik üretimi ve yazılım işleri gibi edimlere tekabül ederken, seyir emeği<sup>1</sup> bu üretilen içeriklerin ve ayrıca diğer medya içeriklerinin tüketilmesi anında ortaya çıkan çalışma edimlerini içermektedir<sup>2</sup>. Bir seyircinin izleme faaliyetinin bir çalışma sayılıp sayılamayacağı ise tartışmalı konumunu yakın gelecekte de sürdürmeye adaydır.

Yeni emek tanımları bağlamında seyir emeği ile benzerlikleri ve yer yer de farklılıkları olan gayri maddi emek kavrayışı üzerine değini yerinde olacaktır. Bu karşılaştırma, değer tanımları üzerine olan anlatıyı daha anlaşılır kılma hedefinde olacaktır. Kullanım değeri, değişim değeri, sembolik değer, biyopolitik üretim kavrayışları

---

1 Kavramın Türkçe karşılığı olarak seyirci, izleyici ve katılımcı gibi farklı kullanımları da mevcuttur.

2 Fuchs (2014, 5) dijital emeği bir meslek ya da iş türüne indirgemek yerine özellikle iletişim teknolojileri endüstrisini destekliyor ve sermayesine katkı sağlıyor olmasına odaklanmaktadır. Dijital emekçilerin farklı işlerde çalışıyor olsalar dahi düşmanı olarak sermayeyi konumlandırmaktadır ve ona karşı mücadele etmelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

ve sonuç olarak bir bütün olarak üretim sürecinin anlatısı gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

İletişim alanındaki dört anlayış üzerine düşünce geliştirilecektir. Bunlar; Frankfurt Okulu, Birmingham Okulu, *prosumer* yaklaşımı ve rant üzerinden iletişim sürecinin anlatısı. İlk ikisi kültürel çalışmalar olarak nitelendirilmektedir ve iletişim alanının ideolojik işlevi üzerine odaklanmaktadır. Medya çalışmalarında rant kavrayışı, marksist rant teorisinin iletişim alanına aktarılmasıdır. Verilerin işlenmesi bir tür tekel gücü yaratmakta ve bu ayrıcalığa sahip olmanın gelirden yani daha önceden üretilmiş değerden pay alma kapasitesini doğurduğu varsayımları yapılmaktadır. Prosumer yaklaşımı ise (özellikle Fuchs'un katkıları) medyanın ekonomi politikası sorunsalı üzerine eğilmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse bu alandaki sermaye döngüsünü açığa çıkarma hedefi ile tartışmalar gerçekleştirilmektedir. Çalışma boyunca ana gündem prosumer yaklaşımı çerçevesinde geliştirilecektir.

### İşsizlik ve Yeni Olanaklar

Yakın gelecekte robotların bildiğimiz üretim ve hizmet işlerinin birçoğunda insanların yerini alabileceğine dair kuşku sıklıkla dile getirilir olmuştur<sup>3</sup>. Makine ya da robot teknolojisi adına her ne denilirse denilsin bu yeni biçimin üretim alanında daha çok görülmeye başlandığı ortadadır<sup>4</sup>. Araştırmacılar içinde artan teknolojik (robotik ve otomasyon alanında) gelişimin net iş kayıplarına ve dahası daha düşük ücretlere neden olduğu görüşünü savunanlar her geçen gün artmaktadır (Thereza ve Adam 2018, 8-9).

Rifkin (1995, 15), daha 100 yıl öncesine kadar teknolojik ilerlemenin üretim maliyetlerini düşürdüğü ve ucuz malların arzını artırdığı görüşünün hâkim olduğu, dahası düşen fiyatlar ve sonucunda artan talep ve en sonunda genişleyen piyasa ve yeni iş olanakları şeklinde kendini büyüterek devam eden bir sürecin varlığının varsayıldığını ifade etmektedir. Diğer yandan yakın geçmişte bu iyimser tablo yerini teknolojik ilerlemenin getirdiği sorunlara, özellikle de işsizlik artışına bırakacaktır<sup>5</sup>.

Gelecekte insan emeğinin üretim alanlarından çekilmesi halinde bu kimselerin yeni çalışma alanlarına sahip olup olmayacağı, çalışıp çalışmamlarından bağımsız olarak geçimlerini sağlamak için evrensel bir temel gelire sahip olmaları gerekebileceği gibi görüşler ortaya çıkmaktadır<sup>6</sup>. İşsizlik ve geçim sorunları ihtimali, farklı saiklerle de olsa araştırmacıların değindiği bir gündemdir. Araştırmacıların bir kısmı devlet

3 Bu alandaki önemli yazarlardan birisi Jeremy Rifkin'dir. Rifkin, bilgisayar tabanlı endüstriyel değişime kadar makinelerin insanın fiziki gücünün yerini ikame ettiğini, yakın dönemde ve muhtemelen gelecekte ekonomik faaliyette insanın yerini "düşünen makinelerin" alacağını iddia etmektedir (1995, 5).

4 Emek verimliliği artırıcı teknoloji ve otomasyon ayrımı. İlki teknolojinin emeği tamamen üretimin dışına itmediği bir durumu ifade ederken, ikincisi insan emeği yerine makinenin geçmesini ifade eder nitelikte tanımlanmaktadır (Benanav 2019, 9).

5 Konunun bir diğer çetrefilli tarafı çalışma zamanının düşürülmesi ihtimaline yöneliktir. Leontief ve bazı çalışma arkadaşlarının çalışma saatinin azaltılması ve geliri eksik gelenlere sosyal yardımlar eliyle bir destek üretilmesi gerekliliği üzerine görüşleri aktarılmaktadır. Patronlar arasında ise çalışma zamanının görece azalışının artan işgücü maliyetine tekabül edeceği ve sonuç olarak küresel rekabette dezavantaja dönüşeceği türünden görüşlerin yaygın olduğu belirtilmektedir (Rifkin 1995, 229-231).

6 Evrensel temel gelir vurgusunun farklı biçimlerde de olsa Samuelson, Hayek ve Friedman gibi daha liberal yazarların ya da piyasa müdahalesi taraftarları sosyal demokratlara kadar geniş bir yelpazede karşılık bulduğu belirtilmektedir (Howard ve Lansley 2016, 10).

müdahalesini engelleme gayesiyle temel gelir önerisinde bulunurken, bir diğer kesim sosyal devletin yeniden dağıtım mekanizmalarının bir gereği olarak evrensel temel bir geliri savunmaktadır. Negri ve Hardt (2009, 309) ise üretkenliği de artıracak zaman özgürlüğü kavrayışı için bir geliştirici araç olarak çalışmaya bağlı olmayan temel gelir önerisini sunmaktadırlar<sup>7</sup>.

Tarihi çatışan sınıf kategorilerinde anlamlandırmak, tarihsel süreçleri kavramada kolaylaştırıcı bir araç olacaktır. İkinci Dünya Savaşı'ni takip eden dönemde (özellikle refah devleti dönemi) kapitalist sistemin çalışanları da kapsayacak şekilde bir "bolluk" yarattığı iddiası ortaya konulmaktadır (Bottomore 2017, 38-40). Çatışmanın ortaya çıkmasını en azından geciktiren bu bolluk rejiminin batılı ülkeler de dâhil olmak üzere ücretli iş yaratma kapasitesi sermayenin giderek yoğunlaşan yapısı nedeniyle işlerliğini kaybetmenin eşiğinde olabilir.

Evrensel temel gelir önerisini ise toplumda ortaya çıkabilecek uyuşmazlıklara (Benanav 2019, 6-7) yönelik bir ön alıcı gelişme olarak yorumlamak mümkündür. Bazı biçemlerinde temel gelir fikri çalışanların kendisini geliştirmesini de sağlayacak boş zaman, iş ve eğitim için ayrılan zamanı optimaile götüren bir araç olarak düşünülmektedir (Howard ve Lansley 2016, 10). Bu yönüyle de değişen üretim biçimine uyum sağlayanların istedikleri işlerde çalışmayı beklemek kapasitesine ve/veya yeterli uyumu sağlayamamış olanlarının kendini geliştirmesine fırsat yaratacak koşullara sahip olmasına işaret edilmiş olur. Bu türden görüşlerin azalan çalışma imkânlarının etkilerinden ziyade emek piyasasında oluşması muhtemel piyasa başarısızlıklarına düzenleyici müdahaleler olduğu düşünülebilir. Diğer yandan çalışmanın yeni yapısı, sadece piyasa başarısızlığı bağlamında çalışanların yeni olana uyum<sup>8</sup> sağlayamaması anlatısı kadar naif değildir. Makine ve insan emeği arasındaki mücadele yakın dönemlerde daha açık dile getirilir olsa da 19. yüzyılda makine kıran Ludist hareketin makineleri kırmadaki teşviki yine aynı uzlaşmaz çelişkiye dayanmaktadır.

Makinelerin giderek üretim alanlarında görünür olması, başlı başına bir soruna işaret etmeyecektir. Ancak faktör dağılımı kavram setiyle sorunu değerlendiren ana-akım iktisat anlayışı, işçi (emek) ve makine (sermaye) arasında birbirini ikame eden iki faktörün değişimini görecektir. Bu anlayış, sermayenin ve emeğin marjinal getirisi ikiliği ile konuyu irdelemeyi sürdürecektir. Diğer yandan üretim araçlarının sahipliğinin bir sınıfın elinde cisimleşmediği başkaca koşulları kategorik olarak dışarda bırakan bir anlayış dizgesi serimlenmiş olacaktır. Makinelerin üretimde aldığı yerin büyüklüğünden ziyade bir bütün olarak üretimin sonucunda ortaya çıkan değerın nasıl paylaşıldığı önemlidir.

Benanav (2019, 5), makinelerin yükselişi fikrine dahi şüpheyle bakılması için nedenlerin olduğunu belirtmektedir. Robotların kapı açamadığından, elbise katlayamadığından bahseder; dahası bir AVM'nde güvenlik iken süs havuzuna düşen

7 Hardt ve Negri mücadele olmaksızın kapitalizmde böyle bir reformun olma olasılığının imkânsızlığına da vurgu yaparak sınırlara bağımlı kalmaksızın hareket edebilme özgürlüğünün ve patronun da müdahale edemediği bir bireysel zaman özgürlüğünün üretkenliği artıracağı savını öne sürmektedirler (2009, 309).

8 Mckinsey gibi kimi danışmanlık şirketleri müşterilerine yaptıkları öneriler ile tanınırlar. Mckinsey (2023) birçok konu gibi iş'in geleceği hakkındaki çeşitli raporları ile de müşterilerini bilgilendirmektedir. Temel vurgu dijitalleşme ve yeni iş üzerinedir. Çalışanlara ve/veya çalışmak isteyenlere düşen ise yeni olana adapte olmaktır.

robotun varlığı gibi örnekleri aktarıp insan müdahalesi olmadan işlerin o kadar da mükemmel ilerlemesinin mümkün olmayabileceğini vurgular<sup>9</sup>. Diğer yandan bu sistemler tam olarak etkin olarak kullanılmıyor olsa da San Francisco’da asgari ücretin yükselmesi taleplerine<sup>10</sup> karşı patronların işçiler yerine otomatik ekranları koymayı bir tehdit aracı olarak kullanmış olmaları, gelecekteki iş olanaklarına dair şüpheleri destekler niteliktedir.

### Emeğe Biçilen Yeni Biçimler

Amerikan Çalışma İstatistik Bürosu’nun (2022) raporunda istihdamda 2021 ila 2031 arasında en çok artış öngörülen meslek grupları arasında “evde sağlık ve kişisel bakım yardımcıları”<sup>11</sup>, “restoran işleri” gibi işlerin yazılımcıları geride bırakacağına işaret edilmektedir. Beklenen artışların büyük bölümünün de hizmet sektörü adı verilen alanın çalışma alanlarında hayat bulması öngörülmektedir. İstihdam yapısı klasik üretim alanlarında zorlukla yer bulurken olası iş imkânları hizmetler sektörüne doğru meyletmektedir. Çalışabildiği dönemde tasarruf edebilmiş kimselerin evde bakım için emek zamanını kiraladığı “bakıcılar” eliyle kapitalist ekonominin çarklarının dönebilmemesi olası değildir. “Bu çarkın dönmesi gerekli mi?” sorusu yine başkaca bir araştırmanın gündemi olabilir. Burada daha ölçülü ve dar kapsamda verili işler içerisinde iş bulamamış ya da bulmuş olsalar bile reklam, sosyal medya gibi araçlar eliyle bir değer ürettiği varsayılan kimseler (izleyiciler, seyirciler) üzerine odaklanılacaktır.

Daha açığı bu çalışma kapsamında emeğe biçilen tüm yeni biçimler araştırma konusu edilmeyecektir. Daha ziyade otomasyonun sonuçları da olan istihdam kaybının çalışmaksızın gelir desteği ve/veya ekran başında geçen saatlerin bir emek biçimine dönüşmesi şeklinde gelişen yeni ve medya ile ilişkilendirilebilecek olan emek biçimleri konu edilecektir. Bir farklı kavrayış olarak gayri maddi emek de açıklayıcı bir geçişle irdelenecektir. Gayri maddi emek ile seyir emeği arasındaki farklar burada özel bir vurguyu hak etmektedir.

Emeğin tanımı ve ortaya konuluşu temel bir ayrışmaya işaret edecektir<sup>12</sup>. Kullanım değerini yaratan emeğin toplumların ekonomik sistemlerinden bağımsız olarak (Marx [1859]2007, 52) insan türünün kendini tekrar var etmesinin ön koşulu olduğu ifade edilebilir. Değişim değeri ise alınıp satılır olma koşulu ile ortaya çıkan iki metanın ölçülebilir olan insan emeği ile bir tür oranlanmasıdır. Daha formel bir

9 Günümüzde çok etkin makineler olduğu ve üretim alanlarında yer aldığı gerçeğini yadsımak elbette güçtür. Yine de bir üretim aracının ulaşılabilir ve yaygın hale gelmesi koşulu ile ancak işsizlik üzerinde belirli bir etkiye sahip olabileceği söylenebilir.

10 “Fight for Fifteen” hareketi asgari ücretleri en azından 15 dolar seviyesine yükseltmek için mücadele vermektedir (Benanav 2019, 5). İşverenlerin tedirginliği ve sonucunda tehdidi bu hareketin kısmi sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

11 Bu türden işlerin dahi otomasyon ile yapılmasının daha ekonomik olabileceği koşullar mümkün olabileceği saptamasına rağmen, kişisel etkileşim tercihinin karşı etki olarak etkin olabileceği ifade edilmektedir. Bakım hizmetlerinde makine ile karşılaştırıldığında insanların avantajlı durumunun devam ettiği ve yeni iş imkânlarının bu alanda artmasının beklendiği belirtilmektedir (Thereza ve Adam 2018, 12-16)

12 “... metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalanmış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir.” (Marx [1859]2007, 82).

anlatımla, kullanım değerinden değişim değerine geçiş nitel bir hesap aracı olarak emekten nicel olana yani ölçülebilir olana geçişi gerektirecektir (Marx [1859]2007, 57).

Kapitalizmin tarihsel eğiliminin her şeyi metalaştırmak yönünde olduğu (Wallerstein 2006, 13) belirtilmektedir. Bu anlatım Ollman'ın şu aktarımı ile değerlendirildiğinde piyasa koşullarına tabi olması hem emeğin hem de üretim aracının nihai durağıdır.

Marx bir şeyin gelecekte olabileceği biçimle, güncel durumdaki tezahürü arasındaki zorunlu ve içsel ilişkiyi göstermek amacıyla genelde 'kendinde' (in itself) ifadesini kullanır. Örneğin para ve meta için Marx 'kendinde' nitelimesinde bulunmuştur.(...) Aynı şekilde Marx her tür emeği ücretli-emek, her tür üretim aracını da sermaye olarak soyutlar çünkü kapitalist toplumda emek ücretli emeğe, üretim aracı da sermayeye dönüşme doğrultusunda evrilir. (Ollman 2006, 57)

Kullanım değeri üretme potansiyeline sahip her bir emeğin piyasa ile karşılaştığında ücretli emeğe dönüşme potansiyeli, piyasa için değişim değeri üretme kabiliyetinin varlığının apriori kabulüdür.

Bu noktada şu soru büyük önem kazanmaktadır: Reklam ve televizyon izleme aktiviteleri (esasında bir bütün olarak izleme, okuma ve yorumlama faaliyetleri) emek kategorisi içine alınabilir mi? Bu eylemin emek kategorisi içine dâhil edilmesi zımnen sermayenin bu alanı da içermeye çabasına girişeceği kabulünü getirecektir.

### **Maddi Olmayan Emek**

Emeğin maddi olma yönü geçmişten günümüze beklenir özelliğidir<sup>13</sup>. Post-fordist dönemde fabrika alanlarına sıkışmış bir sınıftan ziyade (konuştuğunda, izlediğinde ve hatta tükettiğinde artı-değer üreten ve maddi üretimden olmayan) bir çokluk<sup>14</sup> ya da kalabalık adına ne denilirse densin bir tür yığından bahsedilmektedir (Özgün, 2017). Bu yeni dönem için özellikle de Negri'nin katkılarıyla üretken ve üretken olmayan emek ayrımının geçersiz hale geldiği iddia edilmektedir<sup>15</sup>. Böylece sinerji,

13 Bolin tarafından maddi olmayan emek kavramı, meseleyi kavramaktan uzak olarak betimlenmektedir. Bir kere emek değil, emeğin ürünü gayri maddidir. Anlam üretme çabasının fiziksel çalışmadan farklı olmadığını ve çalışanın çalışma kapasitesini sattığını iddia etmektedir. Çalışmanın entelektüel veya fiziksel olmasının bir şeyi değiştirmeyeceğini vurgulamaktadır (2012, 809). Özellikle gayri maddi emek ve rant kavrayışlarından uzaklaşmanın temel argüman seti gibidir bu sözler. Özellikle Fuchs ve Mosco'nun kavrayışları bu anlatının teorik serimlemesi gibidir.

14 Farklılıklar arasında "özerklik, eşitlik ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri" ile karakterize edilen bir kavram olarak kurguladıkları "çokluk" ("multitude") yeni dönemde mücadele potansiyeli içeren bir küme olarak betimlenmektedir (Negri ve Hardt 2009, 111). Çokluk aynı zamanda Cumhuriyet rejiminin temeli olan mülkiyet rejiminin dışında kalmış geniş halk kesimlerini (Negri ve Hardt 2009, 39) kapsar şekilde tanımlanmaktadır. "Mülkiyet hakkı" üzerine bina edilmiş "büyük modern burjuva cumhuriyeti anayasalarının" burjuva karakterin iki yönelimi olarak ortaya çıkan diğerlerine karşı kendini önceleyen bireyciliği ile fakir halka karşı bir bütün olarak ortaya çıkan burjuva sınıf çıkarları arasında bir denge kurma hedefinde olduğu belirtilmektedir. Hardt ve Negri daha zengin olanların yoksulluğa olan nefretinin oradan mülklerine gelebilecek saldırıya dair korkudan beslendiğini ifade etmektedir (2009, 45).

15 "Emekçi sınıflara üretken olan ve olmayan emek arasındaki ayrımın dayatılmaya başlanması, böyle bir hane yapısı bağlamında olmuştur. Fiilen, üretken emek (başta ücret olmak üzere) para getiren emek olarak, üretken olmayan emek ise, çok gerekli olmakla birlikte yalnızca 'geçim' etkinliği olduğu ve



marka değeri ve gösterge değeri gibi daha öncesinde ekonomik anlam ifade etmeyen değerlerin bu yeni dönemde belirleyici olduğu savı öne sürülmektedir<sup>16</sup>.

Otonomcu post-marksistlerin bir kavrama çerçevesi olarak ortaya çıkan gayri maddi emek, toplumsal ilişkileri üreten emek olarak nitelenmekte, toplumsal ilişkiler de “artı değer üretim sürecini daima genişletecek ve sekteye uğratmayacak” edimler şeklinde tanımlanmaktadır (Savul 2015, 297). Kavramın tarihsel olarak gelişiminin ise Maurizio Lazzarato 1996 yılında ortaya atışı ve sonrasında Paulo Virno’nun kavramsal çerçeveyi gerçekleştirmesi ile devam ettiği belirtilmektedir. Günümüzde sıkça atıf alan şekliyle gayri maddi emek tanımlamasının Michael Hardt ve Antonio Negri’nin “İmparatorluk”<sup>17</sup> ve “Çokluk”<sup>18</sup> adlı eserlerinin katkısıyla ortaya çıktığı (Savul, 2015: 299) saptanmaktadır. Çokluk, değişen küresel sisteme karşı mücadele potansiyeli taşıyan bütün kesimleri kapsar şekilde, yer yer proletarya<sup>19</sup> ile özdeş anlamda elbette farklı bir içeriği kastederek (Savran, 2011: 181) kullanılmaktadır.

Gayri maddi emek tanımlaması ile Negri’nin önceki ekonomistlerin emek süreci olarak saymadığı alanları kendi özgül koşulları ve toplumsallığı içinde kavrayıp, siyaset felsefesinde yeni bir güce işaret ettiği belirtilmektedir (Özgün, 2017: 7). Bu küme, esasında yeni toplumsal hareketler ile de sıklıkla örtüşecek şekilde kullanılmaktadır. Toplumun her bir ediminde orada olan, ama bir o kadar da kendi eylemlerinde tekilliğine vurgu yapılan bir kalabalık.

Beden işleri ile kirlenmemiş yeni, dirençli ve “özgür ruhlu” toplumun daha çok değeri ürettiği varsayımı, sanayi toplumu dönemi kadar sömürünün naif olmadığı vurgusu ve Foucault’dan esinle biyo-politikanın hayatı kuşatan edimlerine vurgunun öne çıktığı bir anlayış (Negri ve Hardt 2009, 31) yeşermektedir. Sermayenin bu yeni koşullarda “biyopolitik sömürü” yoluyla değeri gasp ettiği savlanmaktadır. Buradaki emek yani “biyopolitik emek” giderek daha özerk olmakla nitelenmektedir<sup>20</sup>.

---

bu nedenle başkaları tarafından el konabilecek bir ‘artık’ üretmediği söylenen emek olarak tanımlanır olmuştur. Üretken olmayan emek, ya düpedüz metalaştırılmamış, ya da küçük (ama bu durumlarda gerçekten küçük) meta üretimi içeren emektir” (Wallerstein, 2006: 21).

16 Hardt ve Negri klasik değer teorisinin bugünü kavramada yetersiz kaldığı görüşündedir. Post-endüstriyel dönem adını verdikleri zaman diliminde değer, işçilik edimlerinden değil, finansal piyasalar ve çağdaş kapitalizm gibi faktörlere dayalı hale geldiği görüşünün yaygınlaştığını dile getirirler. Kapitalistlerin değeri bir matematiksel düzey haline getirdiğini kendilerinin görevinin ise bu tahribatı ekonomik değer, “işbirliği faaliyeti (zihinsel, manuel, duygusal veya iletişimsel) tarafından gerçekleştirilen taşıma ve aşma süreci tarafından tanımlanan” halini öne çıkarmaları ile giderilebileceğini belirtmektedirler (2009, 312-321).

17 “Hardt ve Negri’de ‘imparatorluk’ somut olarak emperyalizmin gününü doldurmuş olduğunu vurgulamak, onun yerini alan, ondan farklı bir dünya sistemini tanımlamak için kullanılmış bir terimdir.” (Savran, 2011: 206)

18 Hardt ve Negri’nin farklı düşünelere sahip olabileceği imasında bulunur Savran. Hardt’ın sosyalist hareket içinden geldiğini (İtalya Komünist Partisinin sol kanadı), Negri’nin düşünsel dünyasını post-Marksizmin oluşturduğunu ifade eder. Bu karşıt görünen düşünüş yapılarının kitapta (İmparatorluk) karmaşaya neden olduğunu belirtir. Bazı satırlarda Laclau ve Mouffe’in hegemonya (Gramsci’den alarak geliştirdikleri ve fakat Savran’a göre ‘tuhaf bir hegemonya’) tanımlamasına karşı çıkarken, sonra başka bir bölümde ikilinin yeni toplumsal hareketlerin temeli olarak aldıkları hegemonya olmasına karşın, yeni toplumsal hareketleri en iyi tanımlayanın Laclau ve Mouffe olarak nitelendirmeleri, Savran’a göre ciddi bir kafa karışıklığı. (Savran 2011, 164-168).

19 “Bu proletarya Marx’ın, çifte anlamda ‘özgür’ ücretli emekçisinden farklıdır. [Hardt ve Negri’ye] göre bugün proletarya, ister ücret biçimi altında olsun, ister başka tarzda, kapitalist disipline şu ya da bu biçimde tâbi olan, sermayenin ‘içinde’ olup onu ayakta tutan bütün katmanları kapsar” (Savran 2011, 181).

20 Vurgu emeğin daha eğitilmiş olması gibi dışsallıklara yönelmektedir. Yazarlar dışsallıkların rolünün arttığı bu yeni halin kâr ile değil kapitalist rant ile ilintili olduğu saptamasını yapmaktadırlar (Negri ve Hardt 2009, 141-142).

Maddi olmayan emeğin olana göre daha keyifli ve kişisel olabileceği (Fisher 2019, 144) yine de emek ortaya konulduğunda metalaşmış olduğu ve dahası artı-değer yarattığı iddia edilmektedir<sup>21</sup>. Elbette çalışılan işin çalışan için getirdiği keyif ya da azap, değerler ortaya çıkışını değiştirmeyecektir. Değer, bu anlamda üretim olarak kavranabilecek bir sürecin varlığına bağlıdır.

Gayri maddi emek grubundaki tipik örneklerden birisi ise kültür işçileri olarak tanımlanan bileşendir.

Kültür işçilerinden oluşan bu ‘yedek işsizler ordusu’ kültür şirketlerinin finansal riskini absorbe ederek bireylere yükler. Üretimin yaratıcı aşaması asla tamamen rasyonelleştirilemediği için şirketler, görece özerkliği, sözleşme ve freelance statüsü yoluyla daha yüksek artı-değer elde etmek için takas eder, böylece sermayeyi riskten korumuş, emek maliyetini düşürmüştü ve iş için rekabeti artırmış olur. (S. Cohen 2019, 63)

Burada bir itiraz geliştirilebilir. Bu anlatıda çalışanın ortaya koyduğu emek ve ücret arasındaki ilişki tutarlı görünmemektedir. Marx’ın anlatısının aksine bir emek değer süreci teşekkül etmektedir<sup>22</sup>. Şöyle ki; Marx’ın anlatısındaki değişen ve değişmeyen sermaye ayrımı yerine sermayenin girişi ve çıkışı arasında bir fark üzerinden konu aktarılmaktadır. Örneğin fabrika rejimi öncesinde “putting-out” sisteminde (üretim işinin başkalarına gördürüldüğü) üretim araçları sermayenin sahiplerince sağlanmaktaydı. Freelance tarzı işlerde üretim araçları olan teknolojik araçlar ise çalışan bireylerin kendi uhdesindedir. Bu anlamıyla dışarıda iş yapma özelliği ihtiva eden “freelance” çalışmalarının sermaye yatırımının nasıl yapıldığı ve değerler nasıl aktarıldığı sorusu ortada durmaktadır. Bir işin yapılmış olması, ızdırap verici ya da keyifli olması ile değil, “sermaye meta sermaye” (P-M-P’) döngüsünü (Marx [1859]2007, 151-160) içeriyor olmasıyla önem kazanır. Sonuçta kapitalistin sermayesine ek olarak ortaya çıkan emeğin ödenmemiş biçimi artı-değeri oluşturacaktır. Dahası üstteki türden bir anlatıda fiyat ve değer ilişkisi de sapmalı bir hal alabilir.

Fiyatla değer büyüklüğü arasındaki nicel uyumsuzluk olasılığı, ya da fiyatın değer büyüklüğünden sapma olasılığı, fiyat-biçiminin kendisinde var olan bir şeydir. Bu bir kusur değil, ama tersine, fiyat-biçiminin, iç yasaları birbirini gideren, açık yasadız düzensizliklerin bir ortalaması olarak kendisini gösteren bir üretim biçimine çok iyi bir biçimde uyumlanmasıdır. (Marx [1859]2007, 110)

21 Emeğin üretimle olan ilişkisi ters yüz edildiğinde böyle bir sonuca varılması şaşırılacak bir durum değildir. Oysaki emeğin sermaye olan ilişkisi üretimle somutlaşan ve yeniden genişleyen bir biçime sahiptir.

22 Yaşama hali biyo-politik üretimde çalıştırılan ve nihai olarak çıkan ürün olarak kabul edilmektedir. Marx’ın kavradığı türden bir organik bileşimi reddederek sermayenin giderek daha fazla dışsal hale geldiği ve üretim sürecinde giderek daha az işlevsel bir rol aldığı saptamasını yaparlar (Negri ve Hardt 2009, 142). Bu bağlamıyla hem emeğin yerini bütün olarak yaşama edimi almış, hem de sermaye merkezci rolünü yitirmiş varsayılmaktadır.

Negri ve Hardt, değer kavrayışını farklı bir noktaya yönlendirerek konuyu açma niyetindedir. Marx'ın anlatısından “sermayenin esas olarak bir toplumsal ilişki olduğunu veya gerçekte üretim yoluyla artı değerın yaratılması yoluyla sürekli olarak bir toplumsal ilişkinin yeniden üretimi” olduğu fikrini dayanak göstererek biyopolitik üretim dedikleri kavrayışın anahtarının bu ifadede gizli olduğunu vurgulamışlardır. Biyopolitik ürünler, klasik marksist geleneğin nicel ölçüm sınır kalıpları içine sığamayacak kapsamlar olarak tanımlanmaktadır. (Negri ve Hardt 2009, 135-136). Bu anlamıyla anlatıları marksizm içinden görünse de revizyonist bir kurgu olarak hayat bulmaktadır. Tekil kapitalistin üretilen kullanım değeri ile ilgisinin o değer bir değişim değeri ürettiği sürece olacağı saptaması, temel bir argümandır. Elbette tekil kapitalist bir meta koleksiyoneri gibi davranma eğiliminde değil, aksine artı değer çekme niyetindedir<sup>23</sup>. Sorun Hardt ve Negri'nin insan davranışlarının neredeyse bütünü bu faaliyet biçimi olarak yorumlamasıdır. Oysa ki emek, özellikle Hardt ve Negri'nin yadsıdığı üretken emek kategorisi, sınırları belirli bir üretim biçiminde anlamlıdır ve tanım gereği artı değerın kaynağı olarak görülmektedir<sup>24</sup>.

Emek Marx'ın ifadeleriyle şöyle ortaya konulmaktadır: “Emek-gücü ya da emek kapasitesi sözünden insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı anlaşılmalıdır” (Marx [1859]2007, 171). Kapitalistlerin de kullanım değeri üretmesi ancak “değişim değerinin özü ve taşıyıcısı” olduğu sürece devam edecektir. Kapitalist için bu üretim sürecinde tam denetimle işçinin çalışmasını düzenlemesi ve üretim sonucunda ortaya çıkan malın da sahibi olması gerekli koşuldur (Marx [1859]2007, 187-188). Sonuç olarak, kullanım değeri üretmeyen, aynı zamanda denetimden azade gayri maddi emek süreçlerinin değer üretmediği ifade edilebilir.

### Seyir Emeği

Dijital araçların son on yıllarda sıradan bireylerin dahi yaşamında yerinin giderek arttığı görülmektedir. İki aşamada konu irdelenebilir; birincisi bu dijitalleşen araçların emek süreçlerine etkisi ve ikincisi olarak bireylerin bir tür seyirci<sup>25</sup> olarak bulunduğu medyanın değer üretmesi tartışmaları<sup>26</sup>. Frankfurt ve Birmingham

23 Negri ve Hardt kapitalist birikimin üretim sürecinin dışına çıkarak ortak mülkiyetin gaspı şekline büründüğünü belirtmektedir (2009, 137). Diğer yandan bu unsur kapitalist birikime değil servet aktarımına, kamu mallarının yağmasına işaret edecektir. Harvey (2012) bu süreci “mülksüzleşme yoluyla birikim” olarak adlandırıp “genişleyen yeniden üretim”e baskın geldiğini iddia ettiği görüşleri ile Hardt ve Negri'nin görüşlerine yaklaşmaktadır.

24 “Örneğin bir günlük emek yalnızca işçiyi yaşatmaya, yani emek gücünü yeniden üretmesine yetiyorsa, mutlak anlamda, işçinin emeği üretkendir, çünkü yeniden üretmektedir. Yani tükettiğine eşit değeri sürekli olarak yenilemektedir. Ama kapitalist anlamda, bu emek üretken değildir, çünkü hiçbir artı değer üretmemiştir.(...) Sermayenin varlığı, bu türden [üretken] ücretli emek üzerine kurulmuştur.” (Marx 2013 [1862-63], 138).

25 Bir insani etkinlik kapasitesi olan izleme aktivitesi ile Marx'ın anlattığı katı değer gibi basit bir şey olmadığı, aksine bir şey yapabilme kapasitesini ifade ettiği belirtilmektedir (Jhally ve Livant 1986, 126).

26 Medya çalışmalarında iki temel çözümleme biçiminden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi, kültürel çözümlemeler ve üstyapıya odaklanıp medya içeriğinin kapitalizmin yeniden üretimi sürecindeki rolüne odaklanmaktadır. Bu çözümleme biçiminde Frankfurt Okulu ve Birmingham Okulu iki ana aksı oluşturmaktadır. Frankfurt okulunun izleyicileri pasif varsaymakta, Birmingham okulu ise aktif bir şekilde mesajları okuyan ve yeri geldiğinde “direnen” kimseler olarak tanımlanmaktadır. Fisher bu iki kavrayışın farkları olmakla birlikte önemlerini şöyle ifade etmektedir: “...ister izleyiciler anlam yaratma sürecine aktif bir şekilde katılan olarak görülsün,[görülmesin] marksist araştırmanın bu dalı medyanın

Okulları'nın (kültürel çözümler) üstyapı odaklanması yaklaşımının karşısında "ekonomi politik çözümler[nin] medya kuramlarında zorunlu kılınan üretim ilişkilerini açığa" çıkardığı ve dahası medyayı bir üretim aracı olarak ifade edilen bir fenomene dönüştürdüğü belirtilmektedir (Fisher 2019, 121). Üretim aracı tespitinin yerinde olup olmadığı da çalışmanın ana eksenlerinden olacaktır. Tartışma sürecinin üretken emek tartışmaları ile doğrudan ilintili kurgulanması, üretim araçları ve emek ilişkisini yerli yerine oturtmayı da kolaylaştıracaktır.

Dallas Smythe'in ünlü "Batı Marksizm'inin kör noktası" olarak tanımladığı, medya çalışmalarında iletişim araçlarının ekonomik işlevi yerine ideoloji sayıltılarına fazlaca odaklanılmış olmasına karşı çıkışı bu alanda üretim, tüketim gibi ekonomik süreçlere dair tartışma (Jhally ve Livant 1986, 129) çabasının geçerli ve gerekli olduğunun irade beyanıdır.

Medyadaki sermayenin emekle artı-değer yaratımı şeklinde kurduğu ilişkinin yansımaları bağlamında yeni bir emek kategorisi tartışmasına ihtiyaç vardır. Bu alandaki eleştirel yaklaşımlar, kullanıcı emeğini iki çerçevede değerlendirmektedir. Birinci yaklaşım, Fuchs'un da içinde yer aldığı prosumer yaklaşımıdır. Prosumer kavramı İngilizce producer (üretici) ve consumer (tüketici) kelimelerinin birleşimiyle oluşmuştur. Buyaklaşım, Smythe'nin izleyici emeği üzerine yaptığı değerlendirmenin genişletilmesiyle oluşturulmuştur. Eleştirel yaklaşımların ikincisi ise Marx'ın rant teorisine dayanmaktadır. Bu da daha çok su gibi doğal kaynaklardan verimli yöntemlerle emek olmaksızın faydalanılmasını ifade etmektedir. Medya alanındaki karşılığı ise kullanıcı zamanlarından ziyade datalara ulaşmanın sağlayacağı rant odaklanmayı içermektedir (Allmer, Sevignani ve Prodnik 2015, 160-161). Makale kapsamında medyayı izleme faaliyetlerini değer yaratıcı bir edim olarak gören çerçeve, ana araştırma gündemini oluşturmaktadır. Çünkü istihdamın yaratılması ihtimali, yapılan işin değer üretme kapasitesi ile doğrudan ilintilidir. Rant ise bir bölüşüm sorunudur. Bu bağlamıyla yeni iş kapasitesi yaratsa bile bu ancak sınırlı bir düzeyde kalacaktır. Hem üretici hem de tüketici olan seyirci kavrayışı ise zımnen bu kimselerin bir ücrete kavuşabilme ihtimalini imlemektedir.

Jhally, Smythe'in meta çözümlerini es geçtiğini ve izleyici emeğini doğrudan meta saydığını vurgulayarak aslında tartışmanın bu anlamıyla eksik kalabileceği kaygısındadır. Bu kapsamda, şu özelliklerin varlığının meta olmanın koşulu olarak Jhally tarafından ortaya koyulduğu aktarılmaktadır. "(i) İzleyici metası kullanım değerine sahip midir? ; (ii) İzleyici metası nesnel bir varoluşa sahip midir? ; (iii) İzleyici metası mübadele değerine sahip midir? ; (iv) İzleyici metası değer yaratan emek tarafından mi üretilmektedir? ; (v) İzleyici metası, belirli kapitalistlerin mülkiyetinde midir?" (Jhally 1982, 204, aktaran Kıyan 2015, 240). Smythe, seyirci metasını tüketim alanına, Jhally ve Livant ise izleme zamanı metasını dolaşım alanına yerleştirmektedir. Reklamlar ise reklamı yapılan ürünün dolaşım hızını arttırma özelliğine sahiptir. Bu nedenle Smythe de Jhally ve Livant da iletişimin kendisini sermaye olarak ele almamaktadır. İletişim, sadece sermaye için gördüğü işlev boyutuyla kuramlarının ilgi alanındadır (Nixon 2014, 716).

---

ideolojik bir alan olarak çözümlenmesine katkıda bulunur." (Fisher 2019, 120-121). Jhally ve Livant (1986, 128) da hem ana akım hem de eleştirel medya çalışmalarında temel eksenin medyanın oluşturduğu mesajlara ilişkin olduğunu belirtmektedir. Bu mesajların nasıl kullanıldığı ve insanlar arasında nasıl etkileşimler oluşturduğu gibi hususlara odaklanıldığı ifade edilmektedir.

Fuchs (2012) da izleyici emeği (seyir emeği) konusunda çokça atıf yapılan Sut Jhally'nin çalışmalarından çıkarımlar yapmaktadır. Jhally'nin izleyicilerin ticari kanalları izlediğinde hem değer hem de artı-değer ürettiğini, bu ağların ise seyircilerin “izleme gücü”nü satın aldığını aktarmaktadır

Fuchs ve Mosco (2019, 26), Baudrillard'ın marksist üretim kuramını sadece maddi üretimle ilişkilendirmesi fikrini yersiz bulduklarını belirtirler<sup>27</sup>. Mosco'nun (2012, 572) Marx'ın Grundrisse adlı eserinden çıkardığı sonuç şudur; özellikle insanın toplumsal birey olarak doğayı değiştirme kapasitesini ortaya çıkaran “üretken gücü” önemlidir. İnsanın emeğine veya çalışma süresine değil, insanın kendisine vurgunun hâkim olduğu görüşündedir<sup>28</sup>. Esasında Fuchs ve Mosco, ayrışmak istedikleri “kültür üretimi” ve gayri maddi emek gibi kavrayışlara yaklaşmış olurlar. Diğer yandan üretim kuramının medya ilişkilerini de içerecek şekilde genişletilebileceği iddiaları daimdir. Şu özetlerinde Marx'ın çalışmalarında medya içeriği ile ilişkilendirilebilecek alanlar tasnif edilmektedir:

Meta üretiminde:

- Özgül: Medya endüstrisinde teknolojinin rasyonalizasyonu olarak medya teknolojisi.
- Özgül: Medya sektöründe sermaye yoğunlaşması ve temerküzü(merkezileşmesi) süreci.
- Özgül: Medya sermayesinin üretimi; medya şirketlerinde ücretli emekçiler olarak bilgi işçileri.
- Genel: Sabit ve değişken sermaye paylarını düşürmek amacıyla üretimin uzamsal ve zamansal eşgüdümü için iletişim teknolojileri.
- Genel: Kapitalist üretimin uzamsal genişlemesinin araçları olarak iletişim teknolojileri.

Meta dolaşımında:

- Özgül: Medya altyapıları sermayesinin birikiminin araçları olarak iletişim teknolojileri.
- Özgül: Reklamların taşıyıcısı olarak medya.
- Genel: Sermayenin dolaşımı ve devir süresini<sup>29</sup> azaltmanın araçları olarak iletişim teknolojileri.
- Genel: Dünya ticaretinin küreselleşmesinin araçları ve sonuçları olarak medya.

27 Baudrillard Marks'ın aksine tüketimi temel alarak kullanım değeri-değişim değeri değerlendirmesine “sembolik değer” kavramını eklemektedir. Sembolik değer, tükütildikçe “sosyal statü” üretmektedir (Bolin 2012, 802-804).

28 Marx (2013 [1850-59], 230) bu eserinde “üretken güç” varsayımında “emeğin üretken gücü”nün “sermayenin üretken gücü” olduğu saptamasını yapmaktadır. Vurgu somut işçi emeği üzerinedir. Aslında Mosco'nun aktardığı pasajdaki fikir somut insan edimlerinin soyut ve toplumsal sonuçlarıdır.

29 Türkçe çeviride “süresini” yerine “hızını” kullanılmış. Küçük bir çeviri hatası. Fakat hızını olarak kullanılması halinde aksine olumsuz bir etki ortaya çıkmış olacaktır ve bütün anlatı tersine çevrilmiş olacaktır.

- Sermayenin uzamsal temerküzünün(merkezileşmesi) araçları olarak medya.

Düşüncelerin dolaşımı ve alımlanmasında

- İdeolojilerin taşıyıcısı ve dolaştırıcısı olarak medya.

Alternatif medyanın üretiminde, dolaşımında ve alımlanmasında

- Alternatif bir biçimde üretilen, dağıtılan, yorumlanan ve sınıf mücadelesinin ve eleştirel düşüncelerinin dolaşımının araçları olarak medya. (Fuchs ve Mosco 2019, 29-30)

Fuchs (2012), üretken emek kategorisini sosyal medya tüketicileri için genelleştirmektedir. Bu tüketicilerin sosyal medya kullanımının azalmasının sosyal medya şirketleri için daha az reklam anlamına geleceği, sonucunda şirketlerin iflasa uğrayabileceği görüşü öne sürülmektedir. Bu türden görüşler, esasında artı-değerin üretimle doğrudan olan ilişkisini tersine çevirir gözükmektedir<sup>30</sup>. Fuchs (2014, 46-47), Marx'tan yaptığı alıntılar eşliğinde metaların değerinin onu üretmek için gereken ortalama emekle belirlendiği tespitini yapmaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının ücretsiz kullanıcı emeği ortaya koyduğu ve ücret almaksızın (yani sonsuz sömürüye maruz kalarak) Facebook şirketine 2011 yılında 1 milyar dolar gelir elde ettirdiğini saptayıp, gelirin kaynağının soyut emek olduğunu iddia etmektedir (Fuchs 2014, 106). Diğer yandan soyut emek değişim değerinin belirlenmesinde önem arz eden bir nosyondur. Fakat bir şirketin yıllık cirosundan masraflarının çıkarılmasının ardından ortaya çıkan fazlanın kaynağı olacağı imasını ise doğrudan taşımaz. Esasında soyut emek kavramı somut emeğin varlığından ayrıştırılarak tekrar yorumlanabilecek bir içeriğe sahip değildir. Somut bir çalışmanın olmadığı koşulda o ürünün üretilmesi için gerekli soyut emeğin bir karşılığı olmayacaktır.

Marksist üretim süreci varsayımı için üretilen kullanım değerinin önemi önceki pasajlarda ortaya konulmuştu. Fuchs ve Mosco'nun marksist yazından da esinlendikleri değer kategorisini şu uzun pasajda ortaya koyarken kaygıları, değişim değerine geçişi önceleyen kullanım değerinin medya alanında nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamaya yöneliktir:

Medya ve medya teknolojilerinin kullanım-değeri öncelikle onların enformasyon sağlama, iletişimi olanaklı kılma ve kültür yaratımını geliştirme kapasitelerinden kaynaklanmaktadır. Kapitalist toplumda, kullanım-değeri, meta haline gelen ürünlerin mübadele-değeri tarafından baskı altına alınır. Medya meta biçimini aldığı anda, kullanım-değeri sadece kapitalistlerin elindeki parasal sermaye birikimini sağlayan mübadele yoluyla tüketiciler için kullanılabilir hale gelir. Medyanın parasal fiyatı enformasyon ve iletişimin mübadele değeri tarafını temsil ederken, medya ve teknolojiler somut ürünler olarak enformasyon ve iletişimin kullanım değeri tarafını temsil ederler. Meta sayılışı

30 İletişim sermayesi, kültürel üretimin kontrolünü elinde tutarak rant elde etmektedir. Büyümesi de bu kontrole ve ranta bağlıdır. Bu kapsamda diğer kapitalistlerden reklam aracılığıyla pay ödemesi şeklinde gelir sağlamaktadır. Bu gelir, diğer reklam veren kapitalistlerin elde ettiği artı değerın yeniden dağıtımını yoluyla iletişim sermayesine akmış olmaktadır (Nixon 2014, 725, 726).

medyanın mübadele boyutunu ele almaktadır. İdeoloji sayıltısı ise medyanın kullanım-değerinin mübadele değeri tarafından baskı altına alınmasının, tahakkümün meşrulaştırılması ve yeniden üretilmesi sürecinde medya için nasıl bir rol yarattığını göstermektedir. (Fuchs & Mosco, 2019: 33)

Her ne kadar gayri maddi emek savunucularının anlatısından farklı olarak kullanım değeri tanımlama çabasına girişmiş olsalar da tutarlı ve geçerli cevaplar verdiklerini söylemek kolay görünmemektedir<sup>31</sup>. Meta haline gelebilen bir kullanım değeri varsayıldığında elbette piyasa koşullarında bir değişim değeri de ortaya çıkmış olacaktır. Ve fakat bu söylem bir totolojiden ibarettir. Öncesinde metalaşma varsayımı yapılmış bir kullanım değeri zaten tanım gereği değişim değerine sahip olacaktır. Dahası üretimi sonucunda yatırılan paradan fazla gelen kısmının artı-değer olarak ifade edilmesi gerekecektir. Temel sorun ise TV programı (ya da üretilen içerik vb.) ve reklam ikiliğindeki sermaye parçalanması geçerli değilse (sırasıyla değişmeyen sermaye ve değişen sermaye) ve dahi TV programı ve reklamlar kullanım değerine haiz değilse bütün varsayımları boşa düşecektir.

Bolin (2012, 807, 808) ise Baudrillard'dan devraldığı sembolik değer kavrayışı ile dijitalleşme çağında kullanıcıların ürettiği kültürel ürünlerin sermayenin el koyabileceği ve gelir elde edebileceği bir biçime büründüğü tezini ileri sürmektedir. Folbre'den devraldığı kadınların ev içi emeğinin de metalaştığı görüşünden hareketle, seyircilerin edimlerinin metalaştığını ve ücretsiz emek kategorisine dahil olduğunu savlamaktadır. Bolin'in yaklaşımının (medya çalışmalarının aldığı bir tür ekonomi-politik biçim) açıklayıcı kapasite sahibi olduğu varsayılsa bile marksist değer teorisinin içinde kaldığı söylenemez.

Toparlarsak, tanım gereği marksist değer teorisi kapitalist sistemin işleyişinde anlamlıdır. Sistemin bir bütün olarak işleyişindeki istihdam yaratmasının kaynağı da bu işleyişte gizlidir. Tekil kapitalist ancak çalışan ona verdiği daha fazlasını almasını sağladığı sürece onu istihdam etme eğiliminde olacaktır. Seyir emeği gibi bir çalışma biçemi bir emek kategorisi sayılsa bile tekil kapitalistin ücret ödemeye gönüllü olacağı bir bileşen olması yakın gelecekte güç gözükmemektedir.

Diğer yandan medya sektörünü ekonomik sebeplerle açıklama çabalarının yani hem rant kavrayışının hem de prosumer kavrayışının gelecek süreçte yeni çalışmalar ile devam etmesi muhtemeldir.

## Sonuç Yerine

“Batı Marksizm’inin kör noktası” olduğu iddia edilen medyanın ekonomi politik sorunsalı bugünden yarına çözülebilecek gibi görünmemektedir. İzleyicinin reklamla olan ilişkisi neden satılabilir bir meta olarak kavranmalı? Bu soru halen cevap bulmadı. Esasen bir reklam, üretilmiş bir ürünün fiyatıyla doğrudan ilintili bir masraf kalemi (muhasabe girdisi) olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan medyanın ekonomi politik anlatısı, tüketici de olan kimseyi reklam izleme sürecinde bir

<sup>31</sup> Cohen (2021) ise gayri maddi emek varsayımlarını medya çalışmalarına uyarlayan yazarlardan birisidir.

metaya çevirmektedir. Böylelikle süreci de bir bütün olarak metalaştırmaktadır.

Daha az iş bulma ihtimalinin olduğu günlere çok uzak değiliz. Giderek artan makine kullanımı her çalışma alanında emekçileri yerlerinden etmektedir. Bu yeni dünya koşullarında evrensel bir temel gelir mi yoksa yeni yaratılan işler mi istihdamın dışına itilmişlerin yeni geçim kaynakları olacak? Bunu zaman gösterecektir. Üretim araçlarının gelişme düzeyi doğrudan emekçilerin olumsuz etkilenmesi anlamına gelmeyecektir. Sorun üretim araçlarının sahipliğinin belirleyiciliği altında hayat bulacaktır. Bölüşüm açısından sonuçlarının nasıl ortaya çıkacağı tarihsel mücadelenin belirleyiciliği altında ortaya çıkacaktır.

Yakın gelecekte reklam izlemek için mi yoksa izlememek için mi bireylerin para ödeyeceği hususu belirsizliğini korumaktadır. Gölgesi satılmayan ağacı kesen kapitalizmin hâkim olduğu koşullarda reklam izlememek için dahi kimselerin her yayıncıya para ödemek zorunda kalması beklenir olmalıdır. Fuchs'un reklam izleyip de ücret almadığı için sömürüldüğünü söylediği bu kitlenin yakın gelecekte aksine her platforma para ödemek zorunda kalması muhtemeldir.

Her ne kadar sosyal medya siteleri şimdilik sermaye temelli şekillenmiş olsalar da farklı eylem ve direnişler için de önemli mecralar haline gelmesi ihtimali de vurgulanmaktadır. Bu kapsamda sitelerin kâr amaçlı kullanımı ortadan kaldırıldığında, “sosyal öğrenmenin, sosyal bilginin ve bilgi paylaşımının” mecraları olarak kısıtlamalardan arınık bir yapıya dönüşme potansiyeline sahip olduğu söylenebilir (S. N. Cohen 2021, 18,19).



## Kaynakça

- Allmer, Thomas, Sebastian Seignani, ve Jernej Amon Prodnik. "Mapping Approaches to User Participation and Digital Labour: A Critical Perspective". *Reconsidering Value And Labour In The Digital Age* içinde, yazar Eran Fisher ve Christian Fuchs, 153-171. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- Benanav, A. "Automation and the Future of Work". *New Left Review* 119 (2019): 5-38.
- Bolin, Goran. "The Labour of Media Use". *Information, Communication & Society* 15, no. 6 (Ağustos 2012): 796-814.
- Bottomore, Tom. *Siyaset Sosyolojisi*. Çeviren Erol Mutlu. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2017.
- Cohen, S. N. "The Valorization of Surveillance: Towards a Political Economy of Facebook". *Democratic Communique* 22, no. 1 (2021): 5-18.
- Cohen, S. N. "Bir Mücadele Alanı Olarak Kültürel İş: Freelance Çalışanlar ve Sömürü". *Marx Geri Döndü Medya Meta ve Sermaye Birikimi* içinde, yazar C. Fuchs ve V. Mosco, 45-82. Ankara: Nota Bene, 2019.
- Fisher, E. "Sosyal Paylaşım Sitelerinde İzleyici Emeği". *Marx Geri Döndü Medya Meta ve Sermaye Birikimi* içinde, yazar C. Fuchs ve V. Mosco, 119-150. İstanbul: Notabene, 2019.
- Fuchs, C. "Dallas Smythe Today - The Audience Commodity, the Digital Labour Debate, Marxist Political Economy and Critical Theory. Prolegomena to a Digital Labour Theory of Value". *Triple* 10, no. 2 (2012): 692-740.
- . *Digital Labour and Karl Marx*. New York; London: Taylor & Francis, 2014.
- Fuchs, C., ve V. Mosco. *Marx and the Political Economy of the Media*. Leiden: Brill, 2013.
- Fuchs, C., ve V. Mosco. "Marx Geri Döndü: Günümüzde Eleştirel İletişim Çalışmalarında Marksist Kuram ve Araştırmanın Önemi". *Marx Geri Döndü Medya Meta ve Sermaye Birikimi* içinde, yazar C. Fuchs ve V. Mosco, 21-44. İstanbul: Notabene, 2019.
- Harvey, David. "'Yeni' Emperyalizm: Mülksüzleşme Yoluyla Birikim". *Praksis*, 2012: 23-48.
- Howard, Reed, ve Stewart Lansley. *Universal Basic Income: An idea whose time has come?* Compass, 2016.
- Jhally, S., ve B. Livant. "Watching as Working: The Valorization of Audience Consciousness". *Journal of Communication*, 1986: 124-143.
- Kıyan, Z. "Eski(meyen) Bir Tartışma: İzleyici Metası". *Akdeniz İletişim Dergisi*, 2015: 230-255.
- Marx, Karl. *Artı-Değer Teorileri Birinci Kitap*. Ankara: Sol Yayınevi, 2013 [1862-63].
- . *Grundrisse Birinci Kitap*. Ankara: Sol Yayınevi, 2013 [1850-59].
- . *Kapital Cilt 1*. Ankara: Sol Yayınevi, [1859]2007.

Mckinsey. *What is the future of work?* Mckinsey, 2023.

Mosco, V. "Marx is Back, But Which One? On Knowledge Labour and Media Practice". *tripleC*, 2012: 570-576.

—. *The Political Economy of Communication*. London: SAGE Publications, 2009.  
Negri, Antonio, ve Micheal Hardt. *Common Wealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Nixon, Brice. "Toward a Political Economy of 'Audience Labour' in the Digital Era". *Triple C: Communication, Capitalism & Critique* 12, no. 2 (2014): 713-734.

Ollman, B. *Diyalektiğin Dansı Marx'ın Yönteminde Adımlar*. İstanbul: Yordam Kitap, 2006.

Özgün, A. "Kılçıksız Emek, Yağsız Sermaye: Gayrı-maddi Emek Tartışması". *Birikim*, 2007.

Rifkin, Jeremy. *The End of Work*. New York: Putnam Book, 1995.

Savran, S. *Kod Adı Küreselleşme: 21. Yüzyılda Emperyalizm*. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.

Savul, G. "Gayri-Maddi Emegın Üretkenleşmesi: 'Talihsizliğin' Görünümleri". *Çalışma ve Toplum Dergisi*, no. 1 (2015): 293-322.

—. *Sınıfın Yeni Görünümleri ve Bilişim Sektörü – Maddi-Gayri-Maddi Emek*. İstanbul: Notabene, 2018.

Scholz, T. *Digital Labor the Internet as Playground and Factory*. Newyork and London: Routledge, 2013.

Statistics, U.S. Bureau f Labor. *Occupational Outlook Handbook*. 2022. <https://www.bls.gov/ooh/most-new-jobs.htm>.

Thereza, Balliester, ve Elsheikhi Adam. *The Future of Work: A Literature Review*. ILO, 2018.

Wallerstein, I. *Tarihsel Kapitalizm*. Çeviren N. Alpay. İstanbul: Metis yayıncılık, 2006.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Hayden White'i Michel Foucault ile Okumak: Soybilim, Anlatı ve Tarihin Kurgusalılığı

**Şilan Kesler**

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi  
silan.kesler@msgsu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-0850-9250

### Öz

1980'lerle beraber, postmodernizmin yükselişine dair görüşlerin peşi sıra, tarihin öznelliğine ilişkin fikirler doğmaya başlamıştır. Bu tarih fikrinde; indirgeyici tutumlara karşı çoğulluğu savunmak ve tarihin geçmişten çok şimdiyle, iktidarla ve iktidar-bilgi ilişkisiyle bağlantılı olduğu düşüncesi merkezidir. Temelinde 19. yüzyılın geleneksel tarihçiliğine eleştirileri barındıran bu görüşler, tarihe dair açıklamaların, dilin sınırları içerisinde olduğu fikrine dayanırlar. Tarihyazımının bilimsellik ve nesnellik boyutu sorgulanırken, dilbilimsel öğeler ve bunları takiben estetik boyut da bu sorgulamalara eklenmektedir. 20. yüzyılda Hayden White, geleneksel tarihyazımındaki tutarlılık ve bütünlük iddialarına, anlatının aslında estetik açıdan biçimlendirildiğine vurgu yaparak, tarihsel söylemin ve onu yaratan dilsel kapsamın birbirinden ayrıştırılmayacağı fikriyle itiraz eder. Tarihçi kimliğini reddederek, tarihin kurallarını tehdit eder cinsten anti-tarihsel bir tarih kavrayışı oluşturan Michel Foucault'nun insan bilimlerine eleştirileri, tarihsel dönemleri epistemeler arası geçişler olarak inceleyişi ve Nietzsche'den esinle kullandığı soybilim, White'ın kendi Foucault okumasında sahiplenilmektedir. Dolayısıyla Foucault'nun da tıpkı Nietzsche gibi bir şair-tarihçi kimliğine bürünerek "estetize edilmiş bir tarih" anlayışını irdelediğini; White'la bu estetizasyonu ele almanın yanında, bilimcilik ve oliguculuk eleştirileri bakımından da ortaklaştıklarını düşünebiliriz. Bu makalede, White ve Foucault'da gördüğüm bu paralellikleri soybilim, anlatı ve "tarihin estetizasyonu" temaları üzerinden izleyerek yaptığım analizlerin sonuçlarını sunmayı amaçlıyorum. White ve Foucault'nun konularının ve geliştirdikleri tarih kavrayışının, tarihin kurgusal yönünü ve söylemlerdeki örtük tercihleri ifşa edebilme potansiyeli taşıdığını göstermeye çalışıyorum.

Anahtar Sözcükler: Soybilim, Episteme, Tarihsel Anlatı, Olguculuk, Mecaz, İktidar.

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2023, 12(2), 144-165.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438795>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 12.11.2023  
Kabul Edildiği Tarih: 10.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

## Reading Hayden White with Michel Foucault: Genealogy, Narrative and the Fictionality of History

**Şilan Kesler**

Mimar Sinan Fine Arts University  
silan.kesler@msgsu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-0850-9250

### Abstract

In the 1980s, following the rise of postmodernism, ideas about the subjectivity of history began to emerge. Central to this notion of history is the defense of plurality against reductive attitudes and the idea that history is more connected to the present, power, and the power-knowledge connection than to the past. Grounded in a critique of the traditional historiography of the 19th century, these views are based on the idea that explanations of history are shaped within the limits of language. As the scientific and objective dimension of historiography is questioned, linguistic elements and subsequently the aesthetic dimension are also added to these enquiries. In the 20th century, Hayden White confronted the claims of coherence and unity in traditional historiography with the view that historical discourse and the linguistic context that creates it cannot be separated, emphasizing that the narrative is actually aesthetically structured. Michel Foucault's criticism of the human sciences, his analysis of historical periods as transitions between epistemes, and his use of genealogy inspired by Nietzsche, who rejects his identity as a historian and creates an anti-historical conception of history that threatens the rules of history, are upheld in White's own reading of Foucault. Takes on the identity of a poet-historian and examines the understanding of an "aestheticized history"; in addition to addressing this aestheticization with White, we can also think that they are in common in terms of their criticisms of scientism and factualism. In this article, I here aim to present the results of my analysis of these parallels I observe in White and Foucault through the themes of genealogy, narrative and the "aestheticization of history." I attempt to show that White and Foucault's positions and the conception of history they develop have the potential to expose the fictional aspect of history and the implicit choices in discourses.

Keywords: Genealogy, Episteme, Historical Narrative, Factualism, Tropology, Power.

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2023, 12(2), 144-165.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438795>

Category: Research Article / Date Submitted: 12.11.2023

Date Accepted: 10.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

# Hayden White'ı Michel Foucault ile Okumak: Soybilim, Anlatı ve Tarihin Kurgusallığı

Şilan Kesler

## Giriş

19. yüzyıl Alman tarihçilik geleneği, tarihçiyi var olan gerçeği olduğu gibi resmedebilecek olan kişi<sup>1</sup>, tarihi ise kurumsallaşarak bilim olma vasfını elde edebilecek bir disiplin olarak görür. Hayden White, “belge tarihçiliği” fikriyle öne çıkan Alman tarihçi Leopold von Ranke'nin kurucusu olduğu bu tür bir tarih metodunu, kendi tarih yaklaşımı doğrultusunda açıklar. Buna göre Ranke; kullandığı tarih yönteminin, ancak Sir Walter Scott'ın romans romanlarında bulunan temsil ilkelerine karşıtlığı bakımından anlaşılabilmesine işaret eder. Böylece Ranke, Orta Çağ'da gerçek hayatın herhangi bir romanda anlatılandan daha büyüleyici olduğunu bu romanlar vesilesiyle fark ettiğinden dolayı, kendisini yalnızca belgesel kanıtların tanıklık ettiği olguları yeniden sunmakla kısıtlar. Ranke, tarihsel alanı dolaysızlığıyla ve canlılığıyla görmeyi engelleyen her şeyi reddedecek bir tarih metodunu haber veriyordur.<sup>2</sup> Buradan itibaren görürüz ki, 19. yüzyıl bir olgular çağı olmuştur. Hayden White'ın Avrupa'nın tarihsel imgelemine ele almak üzere incelediği 19. yüzyıl, birbirini her ne kadar tamamlasa dahi, aslında birbirinden farklı iki tür tarihsel düşünme biçiminin etkisi altındaki bir dönemi meydana getirmiştir. Bu tarihsel düşünme biçimlerinden biri, arketipik açıdan yansımalarını Georg W.F. Hegel'in ve Auguste Comte'un çalışmalarında bulan ve tarihe yaklaşımları bakımından birbirine az veya çok benzer nüveleri barındıran biçimdir.<sup>3</sup> Bu tarihsel biçim,

1 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?* İstanbul, İletişim, 2021, 59.

2 Hayden White, *Metatarih: On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul, Ketebe, 2022, 193.

3 Megill, Allan. 1973. “Foucault, Structuralism, and the Ends of History.” *The Journal of Modern History* (The University of Chicago Press) (51): 494.

odağına “gelişim” temasını almakta olup, tarihsel olarak aşamadan aşamaya giden ve birtakım yasalara bağlı bir hareket fikrini merkezinde tutmaktadır. Bu noktada temel varsayım, herhangi bir olgunun doğasının yeterli düzeyde kavranabilmesi için, onun gelişim süreci içerisinde işgal ettiği yerin anlaşılması gerektiği yönündedir. Bu varsayım, 19. yüzyılın entelektüel tarihine önemli ölçüde yön vermiştir. Tarihsel düşünme biçiminin ikinci versiyonu ise, daha ziyade bireyselciliği merkezine alan yaklaşım olmuştur. Buna göre, her tarihsel varlığın kendine özgü ve kıyaslanamaz bir değeri söz konusudur. Bu fikir, zamanla idealist kökenlerinden arındırılmış ve tarihin bilimsel ve nesnel olması gerektiği fikriyle beraber varlığını sürdürmüştür.<sup>4</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*<sup>5</sup> de, 19. yüzyılın kendine güven ve iyimserlik taşıyan bir dönem olduğunu ve olguların bu dönemde genellikle doyurucu sayıldıklarını bildirirken; dönemin ruhuna, tıpkı Adam Smith’in liberal ekonomik öğretisi gibi, tarih görüşünde de gizli bir elin evrensel uyumu sağlayacağı inancının hâkim olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Bu türden tarihsel düşünme biçimlerinin örnekleriyle, her ne kadar 19. yüzyıl tarihçilik geleneğinden öncesinde de karşılaşılıyor olsak bile, bunların entelektüel alanın sahnesine yerleşmesi ve elzem hâle gelmesi, ancak 19. yüzyılda gerçekleşebilmiştir.<sup>6</sup>

Makalenin ilerleyen bölümlerinde Foucault üzerindeki tartışılmaz etkisi nedeniyle üzerinde duracağımız Friedrich Nietzsche, tarihsel olanın değerindeki bu artışa şiddetle tepki göstermiş ve Tragedyanın Doğuşu’ndan kısa bir süre sonra yazdığı ve bu metni üzerinde bir tür odaklama işlevi gören Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası adlı denemesinde, kendi zamanında tarihsel kültürün aşırı artışı olarak gördüğü şeye sert bir şekilde saldırmıştır. Nietzsche, henüz metnin ilk sayfalarında, hepimizin tarihsel bir ihtiras durumundan mustarip olduğunu belirtir.<sup>7</sup> Nietzsche’nin bu noktada kendi zamanına yönelik şikayeti bu dönemin tarihsel olması değil, fazla tarihsel olması olmuş; Nietzsche böylelikle tarihten değil, tarihin fazlalığından mustarip gördüğü bir çağın eleştirisini yapmaya girişmiştir.<sup>8</sup> Bu yönüyle Nietzsche, Hayden White’a göre de tarihçilerin 1830’lardan itibaren kullanageldikleri tarihsel analiz kategorilerini reddetmiş; bu tür kategorilerin yönlendireceği bir tarihsel süreci de yadsımıştır. Bu bakımdan, White’a göre Nietzsche’nin amacı, tarihin nasıl olup da trajedinin yaptığına benzer bir biçimde, yaratıcı bir hayal gücü yoluyla dönüştürülebileceği ve bir trajik sanat hâline gelebileceği olmuştur.<sup>9</sup> Böyle düşündüğümüzde, tarihin estetizasyonunun en çarpıcı biçimlerinden biriyle Nietzsche’de karşılaştığımızı saptamamız yanlış olmaz.

Öte yandan, 20. yüzyılda, her ne kadar farklı rotaları takip etmiş olsalar da, çıkış noktasını 19. yüzyılın tarihçilik geleneğine bir eleştiriden alan ve tarihyazımının dille irtibatını ortaya koyarak, tarihin estetize edilme ve dille ilişkilendirilme biçimlerini fark ettiren isimlerden biri Hayden White, diğeri ise Nietzscheci soybilim kavramını geliştirerek farklı bir tarih kavrayışı ortaya koyan Michel Foucault olmuşlardır. Her

4 a.g.e. 494-495.

5 Carr, *Tarih Nedir*, 71.

6 McGill, “Foucault, Structuralism”, 495.

7 Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul, İş Bankası, 2018, 2.

8 McGill, “Foucault, Structuralism”, 496.

9 White, *Metatarih*, 356.

ikisi de tarihin olgusallığına karşı yeni tarih kavrayışları geliştiren bu iki ismin, geleneksel tarihyazımının katı nesnellik ve kesinlik arayışını sorgulayan ve dilin kullanımının tarihyazımındaki etkisini ifşa eden yönleriyle önemli bir ortaklaşma durumu sergilediklerini ve yine oldukça kritik görünen bir tespite vardıklarını görebiliriz. Bu tespitin, 19. yüzyılın tarih anlayışında göz ardı edilmeye çalışılan, tarih anlatılarındaki kurgusal unsurun varlığı olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle hem Foucault hem de White, tarihyazımını ve tarihi yazanları, ortaya çıkardıkları üründe, dilden kaynaklanan ve zorunlu olarak var olan tarihsel söyleme ve bu söylemlerdeki otoriteden kaynaklı örtük tercihlere karşı uyarılmış ve onları daha duyarlı hâle getirmişlerdir.<sup>10</sup> White'a göre, tarihçi tarih anlatısına verdiği estetik biçimin sayesinde, gerçekliğin bazı kısımlarını dışarıda bırakabilirken, bazı kısımlarını da kendi toplumsal politik konumuna göre şekillendirip indirgemeci bir tutum sergileyebilmektedir. Yine aynı sebepten dolayı, White'ta ve Foucault'da ortak olan bir başka unsurun, bir bilimcilik eleştirisi olduğunu söylememiz mümkündür. Bu açıdan Foucault, White'ın kendi Foucault okumasında da ileri sürdüğü gibi, insan bilimindeki özcü gerçekçiliğin reddedildiği bir tarih anlayışı ortaya koyar; bu tarih anlayışı ve kullandığı stratejilerden biri olarak soybilim, anti-tarihsel bir tarih anlayışına, paradigma inşa etmekten ziyade, var olan paradigmayı yok eden bir tarih okumasına götürür cinstendir. Benzer şekilde, hem White hem de Foucault, insan bilimlerinin dilin kullanımı konusundaki değişken ve muğlak tutumu konusunda da ortaklaşırlar.

### 1.Hayden White ve Michel Foucault: Olguculuk Eleştirisi ve Tarihin Söylemsel Yapısının İfşası

Tarih felsefesi, bir süredir bilim felsefesi ve toplumsal bilimden ayrılarak sözbilime, sanata, edebiyata ve estetiğe doğru yönelme eğilimi göstermiştir.<sup>11</sup> Bu eğilime en fazla dikkat çeken örneklerden biri, Amerikalı tarihçi Hayden White olmuştur.<sup>12</sup> Hayden White, insanlığa ait her şeye dair bir etkileşim süreci olarak betimlenen tarih disiplinin, esasında temel hedefi Batı'da gelişen eğilimler olan bir bilim olarak, "icat edilmiş" ve "üretmiş" olduğunu düşünür.<sup>13</sup> Fakat daha temelde ise White, "anlatının özerkliğini" savunur. Bu açıdan anlatı, White'a göre, kurgusal yapısı itibarıyla, kendi ifade ettiklerine indirgenemeyecek türden niteliklere sahiptir ve bu sebeple White için anlatı, "genişletilmiş bir mecazdır". White anlatı olarak tarih şeklindeki fikriyle, tarihyazımı ve kurgu arasındaki, Batılı yazında çetrefilli bir mesele olarak duran sorunu gidermeye ve aradaki açığı kapatmaya gayret eder.<sup>14</sup> White'a göre tarihçi,

10 Bu iki figürden White için, White'ın zengin ve yıllara yayılan yoğun külliyatı üzerinden önemli sonuçlara varmış, anlaşılır ve yol gösterici bir makale için bkz. Selim Tezcan. 2018. "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu." *Turkish History Education Journal* (7): 650.

11 Lorenz, Chris. 2013. "Tarihler Doğru Olabilir mi? Anlatıcılık, Olguculuk ve 'Mecazi Dönemeç'". *Cogito (YKY)* (73: Tarihyazıcılığı): 226.

12 Bir başka isim ise, Narrative logic: a semantic analysis of the historian's language isimli çalışmasıyla bilinen Frank Ankersmith'tir. Ankersmith, tarihsel araştırmanın geçmiş gerçekliğe yönelik doğru, tekil ve betimleyici ifadeler ürettiğini ve tarihsel anlatıların da bu ifadelerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu düşünür. a.g.e. 235.

13 White, Hayden. 2013. "Tarihsel Olay." Çeviren Sanem Paker. *Cogito (YKY)* (73: Tarihyazıcılığı): 62.

14 White, Hayden. 1985. "The historical text as literary artifact." *The tropics of discourse: Essays in cultural criticism* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University, 122.

geçmiş üzerine edebi ve dilbilimsel bir yapıyı dayatır.<sup>15</sup> Bu yönüyle tarihçi, anlatıları yazarken, mecazlarda söz konusu olduğu gibi bakış açıları yaratmaktadır.<sup>16</sup> White, 19. yüzyıl tarihçilerinin, olguların kendiliğinden konuştuğu zannına kapılsalar bile, bütün bilimsellik iddialarına rağmen, aslında tarihin kurgusal yönünü gözler önüne serdiklerini iddia eder.<sup>17</sup> Bir 19. yüzyıl tarihçisi olarak Ranke'ye baktığımızda, tarihyazımında her türlü kurgudan uzak durulması gerektiğini savunur. Ancak White'a göre, 1980'lerde gerçekleşen "anlatıya dönüş" eğilimi, tam da tarihçilerin tarihsel olguyu ele alırken edebi bir yorumun gerekli olduğunu fark etmelerinden kaynaklanmıştır. Olgu odaklı tarihyazımının, kesinliğin ve açıklığın yerini, bundan böyle dil tarafından sağlanan mecazlar ve hikâyeleştirme almıştır.<sup>18</sup> Öyle ki White'a göre, gündelik hayattaki en basit kıyas ve mantık cümlelerinde dahi kurgusal bir seçim yapmaktayızdır.<sup>19</sup> Dolayısıyla White, dönemin tarihçilerinin birbirine benzemeseler bile aynı geçerlilikle ve tutarlılıkla tarihi yazıyor gibi göründüklerinin farkındadır; ancak esasen yazdıkları şeylerin, aralarında olsa olsa estetik veya ahlâki gerekçelerle tercihte bulunulması mümkün olan farklar bulunan şeyler olduklarına işaret eder.<sup>20</sup> Dolayısıyla estetik tercihlerin tarihsel anlatıya biçim vermede sahip olduğu etkinin üzerinde durulması şarttır.

Foucault'ya bakacak olursak, Lucette Finas'a verdiği röportajda, Hakikat Cesareti adlı kitabındaki kurgusal karakter hakkında kendisine sorulan soruya karşılık söyledikleri dikkat çekicidir:

Kurgu sorununa gelecek olursak, bu benim için oldukça önemli bir sorun: Kurgudan başka bir şey yazmadığımın tamamen farkındayım. Kurguların gerçeğin ötesinde (hors verité) olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmek istemiyorum. Bana öyle geliyor ki, kurguyu hakikatin içinde çalıştırmak, kurgusal bir söylemle hakikate uygun etkiler yaratmak ve hakikat söyleminin henüz var olmayan bir şeyi ortaya çıkarması, onu 'inşa etmesi' ve böylece onu 'kurgulaması' şeklinde işlenmesi mümkündür. Kişi bir tarihi, onu doğru kılan bir siyasi gerçeklik temelinde 'kurgular', böylece henüz var olmayan bir siyaseti, tarihsel hakikat temelinde 'kurgulamış olur'.<sup>21</sup>

Bu satırların peşi sıra, Foucault'nun kurgu konusunda White ile benzer bir okuma yapmaya elverişli bir isim olduğunu düşünmek mümkündür. Bu meseleyi makalenin ilerleyen bölümlerinde daha derinlikli olarak ele almaya çalışacağım. Ne var ki öncesinde şu meseleye değinmemiz faydalı olacaktır. Foucault'nun metinlerindeki

15 Lorenz, "Tarihler Doğru Olabilir mi", 228.

16 a.g.e. 229.

17 Hayden White, "The historical text as literary artifact", 125.

18 White, Hayden. 2000. "An Old Question Raised Again: Is historiography art or science? (Response to Iggers)." Rethinking History: The Journal of Theory and Practice (9)'ten akt. Selim Tezcan. 2018. "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu." Turkish History Education Journal (7): 650.

19 White, Hayden. 1985. "Introduction: Tropology, Discourse, and the modes of human consciousness." The tropics of discourse: Essays in cultural criticism içinde, Baltimore: Johns Hopkins University, 3.

20 a.g.e. 124-125. ve Tezcan, "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu", 641-642.

21 Finas'la yapılan röportajdan akt. Megill, Allan. 1973. "Foucault, Structuralism, and the Ends of History." The Journal of Modern History (The University of Chicago Press) (51), 499. (Çeviri bana ait.)



analiz biçimleri, bu analiz biçimlerinin karışıklığı, nedenselliğe ilişkin birtakım soruları göz ardı edişi ile provokatif görülecek kadar, döneminin alışlageldik tutumların dışına çıkışı ve araştırmasının başlığı karşısında aldığı tutumun belirsizliği birçok zaman çetrefilli bulunmuş; metinlerindeki hatalı kurgudan dolayı da olumsuz eleştirilmiştir. Üstelik, Foucault'nun tarih disiplininin içsel değerini aşırı bir şekilde kenara attığını savunanların yanı sıra, yazılarının tehlikeler içerdiğini ve temkinli yaklaşılması gerektiğini ileri sürenler dahi olmuştur.<sup>22</sup> Keith Michael Baker, *Kelimeler ve Şeyler'e (Les Mots et Les Choses)* ilişkin olarak, Foucault'nun Aydınlanma düşüncesinin altında yatan epistemolojik prosedürlere dair analizinin ne ölçüde parlak ve düşündürücü ise, bu epistemenin doğasına ilişkin tanımlamasının da o derece kafa karıştırıcı olduğunu saptamaktadır. Yine Roger Hahn, Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu'nu (Naissance de La Clinique)*, “korkunç bir kitap” olarak nitelendirirken, yazarın geleneksel dili manipüle ederek yeni kavramlar yaratmaya ilişkin kasıtlı çabasının ve sürekli olarak sıradan olanı aşmaya yönelik arzusunun, korkunç derecede can sıkıcı olduğunu ileri sürer ve kitabın kurgusunun hatalı olduğunu savunur.<sup>23</sup> Gelgelelim tüm bu olumsuz tabloya rağmen, İngilizce konuşulan dünyada, Foucault'nun çalışmalarına karşı sempati duyan kişi, 1973 yılında *History and Theory*'de yayımlanan uzun bir makalesinde *Kelimeler ve Şeyler*'in retorik ya da tropolojik, yani mecazi alt katmanına dair geniş kapsamlı bir yorumlama girişiminde bulunmuş; yine 1977 yılında *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak'a (Surveiller et Punir: Naissance de La Prison)* ilişkin *American Historical Review*'da yayımlanan incelemesi aracılığıyla, Foucault'nun kitaplarından herhangi birinin İngilizce bir tarih dergisinin eleştiri sütunlarında ilk kez yer almasını sağlamış olan isim, tarihçi Hayden White olmuştur.<sup>24</sup>

White, Foucault'yu geleneksel tarihyazımı standartlarına göre yargılamanın bir “kategori yanlışı” yapmak anlamına geldiğini ortaya koyar. Nitekim Foucault, gerçekten de geleneksel tarihyazımıyla uğraşmamaktadır. Bunun aksine, bir disiplin, bir bilinç tarzı ve bir (toplumsal) varoluş biçimi olarak tarihi, adeta onu yok etmek için yazmakta gibidir.<sup>25</sup> Bu bakımdan tarih yazarken, geleneksel tarihyazımında kullanılagelmiş her türlü kuralı neredeyse tehdit edercesine konum alması, onun *anti-tarihsel bir tarihçi* olduğu şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Foucault'nun metinlerinde gerçek anlamda bir tarih teorisinin olup olmadığı da bir bakıma soru işareti olarak kalır.<sup>27</sup> Esasen yaptığı şey, geleneksel tarihyazımında karşılaştığımız ve Ranke'ye ait olan, “şeylerin oldukları haliyle sunulması” (*Wie es eigentlich gewesen ist*) fikrinin karşısında durmaktır. Bu açıdan asıl amacı, bir yandan bugünün tarihini yazarken, bir yandan da mevcut düzene saldırmakmış gibi görünür.<sup>28</sup>

Foucault, özellikle *Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi, Deliliğin Tarihi ve Kliniğin*

22 James Henretta, *Social History as Lived and Written*'dan akt. Poster, Mark. 2008. Foucault, Marksizm ve Tarih. Çeviren Feride Güler. İstanbul: Otonom, 83.

23 Megill, “Foucault, Structuralism”, 456.

24 a.g.e. 455.

25 a.g.e. 456.

26 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 82.

27 a.g.e. 82.

28 Allan Megill, 2021. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis, 245.

*Doğuşu* metinlerinde, odağını dil ve söylem yapılarına yöneltir. Bu yönüyle, 1963-1969 arasında yazdığı metinleri, Nietzsche'nin estetizminin izlerini taşır.<sup>29</sup> Dolayısıyla Foucault'nun tarihi ele alış biçimi, ancak onun üzerindeki Nietzscheci ilhamı ve etkiyi bir miktar anlamakla açığa kavuşabilir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda karşılaştığımız Apollon ve Dionysos arasındaki çatışmayı, yukarıda değinmiş olduğumuz *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* adlı denemesinde de sürdürerek, kendi zamanının tarihsel kültürünü, bilime ve mantıksal anlayışa olan önyargısıyla miti yok eden ve şiiri kendi topraklarından uzaklaştıran Sokratik öğretiyle ilişkilendirir.<sup>30</sup> Bununla birlikte Nietzsche, geçmişe dair tüm bilgiyi reddeden bir pozisyona sahip de değildir. Bunun yerine konumu, yüksek kültürün ancak bir hafızayla mümkün olduğunu vurgulamak biçimindedir. Esasen Nietzsche, okuyucudan, bir bireyin, bir topluluğun ve bir kültür sisteminin sağlığı için tarihsel olmayanın ve tarihsel olanın eşit düzeyde gerekli olduğunun anlaşılmasını talep eder.<sup>31</sup> Bir gerçekliği yeniden sunmak veya temsil etmek anlamındaki, "bir temsil olarak tarih" yaklaşımını reddeder; bunun yerine bir edebiyat, şiir veya mit olarak tarihin yeniden yaratılmasından yanadır.<sup>32</sup>

Nietzsche'ye göre tarihsel bilgi, sonu gelmeyen bir kaynaktan adeta üzerimize akmakta gibidir. Ancak aynı zamanda, insanın bu türden bir akışı ve yükü, dolayısıyla böylesi yüklü bir bilgiyi sindirmeyi başaramadığını metin boyunca pek çok yerde dile getirir.<sup>33</sup> Nietzsche'nin bu çeşit bir tarihsel düşünce biçiminin karşısına yerleştirdiği bir başka tarih anlayışı yine de vardır. Göreceliği odağına alan bu tür bir yaklaşımın aracılığıyla Nietzsche, yaşam ve tarih arasındaki açıklığı, saflığı ve doğallığı yeniden tesis etmeye çabalar. Dolayısıyla bizim, geleceğe ve şimdiki hizmet edebilmesi adına tarihe ihtiyacımız vardır. Nitekim, Nietzsche'ye göre geçmiş, yalnızca "şimdiki zamanda en yüksek olanın" yardımıyla açıklanabilecektir.<sup>34</sup> Bu yolla ortaya koyduğu tarih anlayışı, beraberinde, şimdiki zamanın tarihsel olarak, doğası gereği, perspektifleri merkezine almasını getirecektir. Bu yüzden şimdiki zamanın sağlaması beklenen, 19. yüzyılın geleneksel tarih anlayışından farklı olarak, geçmişin hakikatini elde etmek yerine, bu defa artık geçmişe dair bir bakış açısı edinebilmeyi mümkün kılması olacaktır.<sup>35</sup> Nietzsche benzer bir şekilde Ahlakın Soykütüğü Üstüne'de, tarih üzerine yazarların olayların aynası gibi olması, dolayısıyla bilimsel olması şeklindeki iddialarının karşısında; tek bir hakikatin yerine, şeylerin çoklu hakikatlerini savunmayı hedefler.<sup>36</sup>

Sonuç olarak Nietzsche, hem her türden görmenin hem de her türden bilmenin perspektife dayandığını savunan bir konum alır. Foucault'nun, gerek toplumsal analizlerinin gerekse de tarihe dair yaklaşımının da Nietzscheci izler taşıdığı görülür. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*'de baş rolü dil üstlenir; öyle ki burada dilin

29 Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 244.

30 Megill, "Foucault, Structuralism", 495.

31 a.g.e. 496.

32 Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 248.

33 Örneğin; Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, 29.

34 a.g.e, 51.

35 Megill, "Foucault, Structuralism", 496.

36 Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, 3d essay, s. 29'dan akt. Megill, "Foucault, Structuralism", 496.

konumu tam da Heideggerci ve elbette ki Nietzscheci anlamıyla dildir.<sup>37</sup> Bu Nietzscheci ilhamın yanı sıra, Mark Poster'ın da saptadığı üzere; Foucault'nun liberal ve Marksist tarihyazımının zorluklarından sakınmaya gayret eden yeni bir tarih türü geliştirmeye çabaladığını görmemiz gerekir.<sup>38</sup> Bu açıdan Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak* çalışmasında ortaya koyduğu analiz, hem yöntemi açısından hem de kavramsal açıdan, Marx'ın, üretim tarzının tarihin *bütünleştirici* dinamiği olduğu fikrinin yerine, Nietzsche'den ilham alan ve onun soybilim kavramını kullandığı bir pozisyona işaret eder. Öyle ki, "Bugünlerde Nietzsche hakkında sessiz kalmayı tercih ediyorum [...] İddialı olmak gerekirse, yaptıklarına genel bir başlık verecek olsam 'ahlâkın soybilimi' ifadesini kullanırdım." cümleleriyle bu ilhamı dile de getirir.<sup>39</sup> Aynı şekilde, Nietzsche'nin üzerinde yarattığı etkiyi, kendisini bir "çoğulcu" olarak tanıtarak teyit eder.<sup>40</sup> Tüm bunlardan hareketle, Foucault'nun tarihi ele alma biçimini karakterize eden özelliklerden birinin, bütünleştirici bir tavır karşısında aldığı çoğulcu tutum olduğunu söyleyebiliriz. Foucault bunun yerine, dolayısıyla tarihsel bir uğrağı bütünüyle yakalayan bir yaklaşımın yerine, çoğulcu bir yaklaşımı yeğler.<sup>41</sup> Böylesi bir toplumsal teori, bütün bir toplumsal oluşumu yalnızca tek bir anahtar kavram üzerinden veya bir şema üzerinden kavramanın yerine; her bir söylemi ve pratiği katman katman çözümlenmeyi, anlamlarını irdelenmeyi ve bu anlamları gittikleri yol boyunca takip etmeyi esas alır. Bu anlamda, Paul Veyne'e göre de Foucault felsefesinin bir "ilişkiler felsefesi" olarak değerlendirilmesi gerekir.<sup>42</sup> Böylece Foucault, küresel bir tarihin yerine, çeşitli pratiklerin içine yerleşmiş olan ilişkiler ağını, bu ilişkilerin birbirine bağımlılığını ifşa etmeyi amaç edinir.<sup>43</sup> Fakat Foucault'nun üzerine çözümlenmeler yaptığı bu pratikler, o güne kadar hiç bilinmeyen yeni merciler değillerdir. Foucault birbirini takip eden pratiklerin sınırlarını gizleyen örtüyü bir anlamda kaldırmaya çaba harcar. Örneğin söz konusu bir hükümetin pratiği ise, bu pratikten ancak onun üzerindeki örtünün yırtılmasıyla söz edilebilir.<sup>44</sup>

Foucault'nun bu açıdan bilgiyi ve iktidarı birbirine nasıl eklediğini anlamak, tıpkı üzerindeki Nietzsche etkisini anlamak kadar önemlidir. Foucault, Marksist geleneğin anladığı türdeki "sermayeden" daha başka bir iktidarı ve onun tüm somutluğu içerisindeki düzenini açıklamaya girişir.<sup>45</sup> Buradan itibaren iktidar, yalnızca kapitalistlerin üretim araçlarını ve ürünleri alıp sattığı, artık değere el koyan, kâr payını bölüştüren veya bunları yeni yatırımlarda kullanan bir iktidardan ibaret değildir. Panoptik bir zaman-mekân düzenlemesini, gözetlemeyi, hiyerarşi kurmayı, normlar geliştirmeyi hedefleyen; bazı durumlarda üretime,

37 Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 204.

38 Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 78.

39 Foucault *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*'ten akt. Mark, Poster. Foucault, Marksizm ve Tarih. Çeviren Feride Güler. İstanbul, Otonom, 101.

40 Foucault, Michel, "History, Discourse and Discontinuity." Translated by Anthony Nazarro Salmagundi, no. 20 (1972), 226.

41 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 97.

42 Paul Veyne, 2019. "Foucault Tarihte Devrim Yapıyor". P. Veyne içinde, *Tarih Nasıl Yazılır?* (N. Özyıldırım çeviren). İstanbul: Metis, 415.

43 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 97.

44 Veyne, "Foucault Tarihte Devrim Yapıyor", 391.

45 Bidet, Jacques. 2016. Foucault'yu Marx'la Okumak. Çeviren Zehra Cunillera. İstanbul: Metis, 60.

bazı durumlarda ıslaha, bazı durumlarda ise tedaviye yönelen bir iktidardır. Bu noktada da psikiyatrin, yargıcın veya eğitimcinin bilgisine ihtiyaç duyması kaçınılmazdır; dolayısıyla Foucaultcu iktidarın faaliyeti; ayıran, ayrıştıran, tabi kılan, özneleştiren ve nesneleştiren bir iktidar olması anlamında, bilime dönüşecek bir bilgi arayışındadır. İktidarın tahakkümünün nesnesi, ruhsallığını, bireyselliğini, davranışını bir gözetleme altına aldığı, genel anlamıyla insandır. Bu basitçe bir insan değil, bilime dönüşecek bir iktidar bilgisinin nesnesi olarak, “bilinebilir” olması hedeflenen insandır.<sup>46</sup> Fakat Foucault açısından insan ancak, “sahte bir nesne” olarak iş görebilir. Böylelikle Foucault bize, bilimin nesnelere, hatta bilimin kendisinin bir hakikat olmadığını da fark ettirmek ister.<sup>47</sup> Foucault’nun bilimlere yönelik bu eleştirisini, tarihi bilimselleştirme gayretindeki girişimlere yönelik bir eleştiri olarak da okumamız gerekir.

## 2. Bilimcilik Eleştirisi ve Tarihin Dille İlişkisinin İfşası

Tekrar White’a dönelim. White en genel anlamıyla, tarihte herhangi bir bakış açısının yerine bir diğerini edinmenin, ahlâki ve estetik gerekçelerden kaynaklandığını savunur. Dolayısıyla anlatılar, kaynaklarını tarihçinin bireysel seçimlerinden alırlar. Bu bakımdan tarihin tek bir doğru anlatısının olduğunu savunmak ve olup biten her şeyi bu tek doğru anlatıya indirgemek sakıncalıdır. White’ın anlatı olarak tarih fikri şu unsurlara dayanır. Tarihçi, bulgularını bir anlatı formuna getirirken, hayal gücü yardımıyla ve içinde yaşadığı kültürün ona sağladığı özellikleri kullanarak yaratıcı bir iş gerçekleştiren kişidir. Bu açıdan, anlatı hâline getirme etkinliği sırasındaki tercihleri nedeniyle, tarihsel olaylar kronoloji ve neden-sonuç analizlerinin ortaya çıkardığı açıklamaların ötesinde bir anlamla doldurulmuş olurlar. Tarihçinin hayal gücü, anlatının ortaya çıkışında etkin pay sahibidir; zira, anlatıyı temel olay örgüsü tiplerinden hangisine uyarlamayı tercih edeceği, tamamen tarihçinin hayal gücünün güdümündedir.<sup>48</sup> Hayal gücü sayesinde ortaya çıkan bu sözel imge, esasen söylemseldir.<sup>49</sup> White’ın tarihyazımı üzerine fikirlerinde, hayal gücünün pozisyonu özellikle önemlidir. Zira White, tarihçilerin nesnelere şu an mevcut ve görünür olmayan türden nesnelere olduklarına işaret eder. Tarihçinin geçmişten kalmış olan bu görünür olmayan nesnelere aşına hâle getirmesi gerekecektir. Bu sebeple tarihçi, Giambatista Vico’nun dilin mecazları için sıraladığı metafor, metonimi, synecdoche ve ironiden yararlanır.<sup>50</sup> Ancak White bu sıraladığı mecaz türlerinin determinist bir yapı taşımadığının da altını çizer. Dolayısıyla *Metatarih* adlı çalışması boyunca ele aldığı Michelet, Ranke, Tocqueville ve Burckhardt gibi çeşitli 19. yüzyıl tarihçilerinin yazdıkları tarih biçimi, olay örgüleri bakımından birbirinden farklı şekillerde kombine olabilir durumdadırlar.

White’a göre temel problem, tarihin kurumsallaşarak bir bilim hâline gelmesiyle birlikte ortaya çıkmış olup, tarihçiler zamanla tek bir mecaz türünü kullanır hâle

46 a.g.e. 61.

47 Veyne, “Foucault Tarihte Devrim Yapıyor”, 413.

48 Selim Tezcan, “Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu”, 641.

49 a.g.e. 632-633.

50 Hayden White, “The historical text as literary artifact”, 94.

gelmişlerdir. Böylelikle tarihsel gerçeklik adeta kendi iç tutarlılığına sahipmişçesine, bir “doğru ve ortaya çıkarılmış hikâyeye” olarak sunulmuştur.<sup>51</sup> Oysa White şunun altını çizer: Gerçekliğin kavranmasında mesafe kat edilebilmesi, ancak farklı versiyonların bir araya getirilmesiyle mümkün olacaktır. Tam da bu sebepten dolayı, gerçeklik son derece karmaşıktır ve tek bir doğru hikâyeye indirgenmesi hata olacaktır.<sup>52</sup> Ancak yine de tarihinin anlatıya estetik bir biçim verebilme olanağına sahip olması, ona, gerçekliği daha gizil bir hale getirebilmesi için de olanak sağlar.

Hayden White’ın Foucault üzerine yaptığı okuma, bu açıdan White’ın kendi tarih metoduyla Foucault’nun tarihi kullanma ve yazma biçimi arasındaki benzerlikleri ve 19. yüzyıl tarihyazıcılığına yaptıkları eleştirinin paralelliklerini kavrayabilmek adına oldukça verimli ipuçları sunar. White, Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’den itibaren peşinde olduğu şeyin, genel olarak insan bilimlerinin bilimsel olmayan doğasını göstermek olduğunun altını çizer. Bu açıdan White’a göre *Kelimeler ve Şeyler*, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar insan bilimlerinin gelişimini incelerken, bu bilimsel olmayan doğanın “yaşam”, “emek” ve “dil” gibi kategorilere doğru yayılışını takip etmemizi sağlar. Buna göre, Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’nde akıl sahibi olanlarla olmayanlar arasında takip ettiği ilişki, burada artık genel anlamıyla dil sorununu da kapsayacak şekilde genişletilmiştir.<sup>53</sup>

Buna paralel bir şekilde, White’a göre Foucault’nun bu metninde karşımıza çıkan tabloda, vurgu artık, farklı insan doğası anlayışlarının ortaya çıktığı bir toplumsal matristen, bu anlayışların kökenini teşkil eden bir dilsel matrise doğru kaymaya başlamıştır. White, daha da ileri giderek, Foucault açısından biyoloji, psikoloji, antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi, sosyoloji, tarih, filoloji vb. insan bilimlerinin alanında olan konuların, bu disiplinlere ve bilimlere ait fenomenlerin oluşturulduğu çeşitli dilsel protokollerin şeyeleştirilmesinden başka bir şey olmadığına işaret eder. Bu sebeple de Foucault için kendi çağının insan bilimleri, eskatolojik ve pozitivist olma eğilimindedir. Başka bir ifadeyle, bir taraftan değerlerin nötr tutulduğu eğilimleriyle pozitivistken, toplumu yeniden tanımlama vasfına sahip olduklarını düşünmeleri bakımından da eskatolojiktir. Bu bakımdan, “insan” hakkındaki temel düşünce sistemlerinde bir taraftan Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein ve Noam Chomsky’de görülen türden bir biçimselleştirme eğilimi söz konusuysen, diğer taraftan da Jean-Paul Sartre, Sigmund Freud ve Martin Heidegger’de görülen türden bir yorumlama eğilimi söz konusudur.<sup>54</sup>

Genel itibarıyla White, *Kelimeler ve Şeyler*’in temel iddiasını doğru ve aydınlatıcı

51 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 98.

52 White, Hayden. 1985. “Historicism, History and the Figurative Imagination” The tropics of discourse: Essays in cultural criticism içinde, Baltimore: Johns Hopkins University’den akt. Selim Tezcan, “Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu”, 650. Gerçekliğin kavranmasında “mesafe” kat etmek meselesinin, dolayısıyla “mesafe” meselesinin, olguculuğu merkezine alan tarih anlayışının karşısında duran, oldukça önemli bir uğrak olduğunu düşünüyorum. Mesafe kavramı bu bakımdan mikro-tarih çalışmaları bakımından ele alınabilir gibi gözükmektedir. Ancak bu yazının amaçlarını aşan bu meseleyi, mesafe kavramını ele almış iki figürün mikro-tarih açısından karşılıklı okunması, başka bir yazıda mümkün olabilir. Biri, Kracauer, Siegfried. 2022. Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis. Diğeri ise, Ginzburg, Carlo. 2022. Tahta Gözler: Mesafe Üzerine Dokuz Düşünce. Çeviren Aysun Şişik. İstanbul: Metis.

53 White, Hayden. 1973. “Foucault Decoded: Notes From Underground.” History and Theory (Westleyan University) (12): 28.

54 a.g.e. 43.

bulur. Yani, 16. ve 20. yüzyıllar arasında ortaya çıktıkları şekliyle insan bilimleri, her birinin ne ölçüde dilin esiri olduğunu fark edememeleri, dili bir sorun olarak görememeleri bakımından benzerdirler. Burada sorun, insan bilimlerinin dil üzerinde çalışmamakta oluşu veya genel bir sorun olarak temsil ile ilgilenmemeleri değildir. Ancak Foucault'nun, insan bilimlerinin dilin kendisi karşısındaki tutumlarının muğlak olduğu konusundaki iddiası, White'a göre haklı görünmektedir. Bu bilimlerin hepsinin yaptığı şey, düşüncenin doğal dillerin kısıtlamalarından kurtarılabilmesi için değerden bağımsız diller inşa etmeye çalışmak olmuştur. İnsan bilimlerinin değerden bağımsız bir dil hayal etmesinin ardında, fizik bilimlerinin verilerinin analizine, öngördükleri matematiksel işlemleri uygulamakta başarılı olmaları bulunur.<sup>55</sup> Foucault insan bilimleriyle uğraşanların, araştırma nesnelere özlerini, inceledikleri bütünlüklerin parçalarından birinde veya diğerinde aradığını tespit eder. Dolayısıyla White'a göre bu insan bilimleri, Linnaeus'un *taxonomia universalis*'indeki<sup>56</sup> gibi, varlıkları bir şeyler düzeni olarak birbirine bağlayan ilişkiler ağını ortaya çıkarmaya çalışan nitelik tabloları inşa ederler. White şu saptamayı yapar: Foucault'nun 19. yüzyıl bilincine atfettiği şeylerin düzeninin zamansallaştırılmasının temelinde, şeylerin yalnızca birbirlerinden farklı olmakla kalmayıp, yaşam döngüleri boyunca kendi içlerinde de farklılaştıklarının keşfi bulunmaktadır:

Gelgelelim bir şeyin parçalarının, parçaların toplamından daha büyük olan bir bütünü yönleri olarak “bir arada kavranması”, bir sistemdeki unsurların bir araya gelmesine bu bütünlük ve organik birliğin atfedilmesi, tam da synecdoche mecazı tarafından dilde verilen ilişkilerin kipliğidir (*modality*).<sup>57</sup>

Hayden White'a göre Foucault, tüm bu sebeplerden dolayı, bir açıklama teorisinin yanı sıra bir dönüşüm teorisi geliştirir. Aklın, bilimin ve bilincin gelişiminin bir teorisini meydana getirir. Öyle ki, bu hem bir sisteme hem de bir teoriye denk düşen şey, Giambatista Vico'ya, hatta Rönesans'ın dil filozoflarına kadar uzanan bir dilbilimsel tarihselcilik geleneğinden kaynağını almaktadır. Paul Veyne'in, Foucault'nun felsefesini bir “ilişkiler felsefesi” olarak okumaya yönelik önerisini de bu noktada hatırlamamızda yarar vardır. Zira White'a göre de Foucault, dilin yalnızca şeyler dünyasını temsil etmekle kalmayan, aynı zamanda şeyler arasındaki ilişkilerin kipliğini de keşfeden bir teori ve sistem sunar.

Fakat 17. yüzyıla gelindiğinde, bilim retorikten koparılmış ve bilimin kendi şiirsel doğasına dair farkındalığı da belirsizleşmiştir. White, Foucault'nun amacının ise, tüm bu tarihsel seyir içerisinde, düzyazıyı bir şiire dönüştürmek olduğunu belirtir. Bu nedenle Foucault, White'a göre, insan bilimlerindeki tüm düşünce sistemlerinin temsil etme ve açıklama iddiasında oldukları şeylerden ziyade, sözcüklerin

55 a.g.e, 43.

56 İsveçli biyolog Carl Linnaeus'un hayvanları, bitkileri ve mineralleri sınıflandırmak için oluşturduğu, biyoloji bilimindeki özel bir sınıflandırma sistemi.

57 a.g.e. 47. (Çeviri bana ait.)

dünyasıyla onların şiirsel olarak tamamlanışlarının terimsel biçimlendirmelere denk düştüklerini gösterir.<sup>58</sup> Bu yönüyle Foucault, kaynağını romantizm geleneğinden alan ve 19. yüzyılın son çeyreğinde Nietzsche tarafından ele alınan tarihsel düşünce geleneğinin devamının bir temsilcisidir.<sup>59</sup> Nitekim Nietzsche'nin Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası'nda, akademik tarihyazımının evcilleştirici etkisini eleştirerek, akademisyenliğin insani olan her şey karşısında yarattığı zayıflatıcı etkinin karşısına bir panzehir olarak ironiyi çıkarması da bunu destekler niteliktedir. Bu açıdan Nietzsche, şair olarak tarihçiye bazı görevler tanımlar. Şair olarak tarihçi, tanıdık olanı tuhaf kılan, gündelik olana sonsuzluk damgasını vuracak olan ve sıradan olması muhtemel bir temayı evrensel bir melodinin ihtişamına kavuşturan kişidir.<sup>60</sup>

White ve Foucault arasında belirlemiş olduğumuz paralelliklerin yanında, bu iki figürü birbirinden farklı kılan bir durumun bu olduğunu söyleyebiliriz. White, geçmişte kalan ve bu açıdan o günün insanı olarak tarihçi için aşına hâle getirilmesi gereken tarihsel nesnelere anlamındaki tarihsel olayı ayırt etmek niyetiyle tarihin estetize edilme biçimlerini gözler önüne sererken; Nietzsche'den ilham alan Foucault ise, tam da tanıdık gözükene şeydeki tuhaflığı gözler önüne sererken şair-tarihçi kimliğine bürünerek tarihteki estetik yönü ifşa etmektedir. Böylece kendisini kesin, tutarlı ve bütünlüklü bir anlatı olarak sunan bir bilim olma gayretindeki tarihi ve bu tür bir tarih fikrindeki tarihsel anlatının gerçekliği gizleme eğilimlerini ortaya koymaktadırlar.

### 3.Soybilim ve Anlatı: Tarihin Kurgusallığının İfşası

Makalenin ilkbölümünde ele aldığımız, 19. yüzyıl tarih geleneğinin meydana getirdiği tarihyazımının yükü karşısında verilen Nietzscheci soybilimle ilgili yanıtı yeniden bakalım. Bu yanıtın odak noktasını, tarihsel gerçekliğin perspektifsel olarak yeniden yorumlanmasında, bu gerçekliği süregelen şimdiki zamanın ihtiyaç ve çıkarlarına uydurma umudu tesis etmez. Nietzsche, tarihsel gerçekliğin inkârıyla, "tarihsel gerçekliğin" yalnızca şimdiki ihtiyaç ve çıkarların bir izdüşümü olduğu iddiasında bulunur.<sup>61</sup> Foucault'nun soybilimi ise, tarihteki güç ilişkilerinin tersine çevrilmesi anlamında birtakım güç ilişkilerini barındırır. Tarihçi de bu noktada, geçmişin imgelerini tersine çevirebilecek ve mevcut düzeni derinlemesine irdeleyebilecek olan kişidir.<sup>62</sup> Foucault hem soybilimi hem de arkeolojiyi merkezine alan stratejileriyle, devamlı olarak reddettiği yapısalcılık "suçlamalarından" kendisini kurtarmış olur.<sup>63</sup> Arkeoloji ve soybilimi, farklı fenomenlerdeki değişen yapısal stratejileri araştırmak için kullandığı unsurlardır. Burada arkeoloji ise, söylemlerin oluşum kurallarını

58 a.g.e. 48.

59 a.g.e. 50.

60 Nietzsche, The Use and Abuse of History'den akt. White, "Foucault Decoded", 51.

61 Allan Megill, "Foucault, Structuralism", 498.

62 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 98.

63 Foucault, Fransa'da onu yapısalcı olarak tanıtan çeşitli yorumculara, yapısalcılığın anahtar terimlerini, yöntemlerini ve kavramlarını kullanmadığını belirterek sert bir şekilde cevap verir. The Order of Things, s. xiv, "Monstrosities in Criticism," s. 58, ve The Archaeology of Knowledge'ten akt. Megill, "Foucault, Structuralism", 459.

yakalamayı amaçlayan analiz düzeyini göstermek için kullanılır.<sup>64</sup> Arkeoloji terimi, farklı bilgilerin yalnızca çeşitli versiyonlarının olabileceği gerçek bir epistemik yapıyı ortaya koyar gibi görüldüğü ölçüde, Foucault'nun yapısalcılıkla özdeşleştirilmesi için bir işaret gibi gözükse de Foucaultcu yorum bundan farklıdır. Bu yönüyle *Kelimeler ve Şeyler*'in alt başlığına dikkat etmek gerekir. Zira mesele burada bir arkeoloji yapma meselesi olarak duyurulmaz; daha ziyade, insan bilimlerinin bir arkeolojisini yapma çabası vardır. Arkeoloji, farklı söylemsel olayları ve yerel bilgileri iktidara eklemleyen mekanizmaların yatay bir kesitine işaret eder.<sup>65</sup> Arkeolojide böylece hem *arkhe*, dolayısıyla başlangıç meselesi vardır hem de tarih çalışmalarında da kilit bir rol üstlenen arşiv kavramı merkezdedir. Foucault arşivi nasıl kullandığını ise şöyle açıklar:

Arşivi, bir uygarlığın koruduğu metinlerin toplamı veya bir uygarlığın yaşadığı felaketlerden geride kalan izlerinin bir toplamı olarak değil de, bir kültürdeki ifadelerin ortaya çıkışını ve ortadan kayboluşunu, kalıcılıklarını ve silinmelerini, olaylar ve şeyler olarak paradoksal varoluşlarını belirleyen kuralların etkileşimi olarak tanımlayacağım. Söylemin olgularını arşivin genel unsuru dahilinde analiz etmek, bunları (gizli bir anlamın veya bir yapı kuralının) belgeleri olarak değil, anıtları olarak ele almak anlamına gelir; ona, herhangi bir jeolojik metaforun haricinde hiçbir köken tayin etmeksizin, bir arkeolojinin başlangıcına yönelik ufak bir hareket gerçekleştirmeksizin, etimolojinin muzip hukuku uyarınca, bir tür arkeoloji diyebileceğimiz bir işlem yapmak demektir.<sup>66</sup>

Görüldüğü gibi arşiv, Foucault için geçmişin ölü izini aramak anlamına gelmez. Nitekim arkeoloji de esasında şimdiyle (*présent*) ilgilidir. Foucault arkeolojiyi, “şimdi ne olduğumuzu bilmek için kullandığını” dile getirir.<sup>67</sup> Böylece Foucault, şimdiye odaklanan bir tarihe vurgu yapar. Yani bilgi nesnelere tarihselliği sorusunu sormak, aslında hem verili bir söylem rejimine hem de bir iktidar konfigürasyonuna aidiyet durumumuzun bir soruşturmasını yapmak anlamına gelecektir.<sup>68</sup> Bilgi Foucault için her daim iktidara bağlı olduğundan dolayı, bir tarihsel metni yazan kişinin, kendi pozisyonu için bir hakikat iddiasında bulunurken her zaman kendisini sınırlandırması zorunludur.<sup>69</sup> Böylelikle Foucault, tarihinin zaman içerisinde bir tür geriye doğru gitme pratiğiyle, farklılık tespit edene kadar kazı çalışmasını sürdürdüğü bir tarihsel kavrayışı ortaya koyar. “Damiens’in gördüğü işkence” gibi

64 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 98.

65 Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, 7.

66 Michel Foucault, “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, Cahiers pour l’analyse, n° 9, été 1968, DE’den alınmış, vol. 1, texte, 59. (Çeviri bana ait.)

67 “Si je fais cela, c’est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd’hui.” “Dialogue sur le pouvoir”, içinde S. Wade. Chez Foucault, Los Angeles, Circabook, 1978, DE’den alınmış, vol. 3, texte no 221’den akt. Revel, Le Vocabulaire de Foucault, 7.

68 Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, 7.

69 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 100.



çeşitli farklılıkları saptayınca kadar tarihçi geriye gider. Foucaultcu yöntemde tarihçi, yabancı söylemleri, pratikleri ve fenomenlerin rasyonelliklerini ifşa edecek şekilde bir araştırmayı gerçekleştiren kişidir.<sup>70</sup>

Hapishanelerin doğuşuyla ilgili analizinde episteme kavramının konumu bu açıdan hem belirgin hem de önemlidir.<sup>71</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda ve *Cinselliğin Tarihi*'nde, daha önceki episteme kavramından kaymayı meydana getiren bir durum olarak bilginin ve iktidarın çokluğunu ve dağılımını ortaya koyar. *Kelimeler ve Şeyler*'de ise tarih, tüm söylemleri açan kilit unsur olarak epistemelerin bir silsilesine dönüşür. Foucault, episteme kavramı aracılığıyla, iki şeyi bir arada sağlamaya çalışır; bu yönüyle hem değişimlerin meydana geldiği yerde takip edilmesi hem de vurguyu süreksizliğe yapabilmesi için bir zemine kavuşabilmiş olur. *Bilginin Arkeolojisi*'nde, tarihsel kavrayışında ve toplumsal analizinde etkin yer tutan "süreksizlik (*discontinuité*)" kavramının yerini şu şekilde açıklar:

Süreksizlik, kopukluk, eşik, sınır, seri, dönüşüm kavramlarının oyuna sokuluşu, her tarihsel analizde, yalnız yargılama usulüne ilişkin sorunları değil, teorik problemleri de ortaya koyar. Burada incelenecek olan problemler bunlardır [...] Bununla birlikte bu problemler ancak özel bir alanda göz önüne alınacak: Sınırları o denli belirsiz, fikirlerin, düşüncenin, bilimlerin veya bilgilerin tarihi adı verilen içerikleri içerisinde o denli istikrarsız olan bu disiplinlerin içinde. İlk olarak olumsuz bir işin sona erdirilmesi gerekiyor: Süreklilik temasını her biri kendi tarzında çeşitlendiren bütün bir kavramlar oyunundan kurtulmak.<sup>72</sup>

Episteme kavramı, *Kelimeler ve Şeyler*'deki (1966) analizlerin merkezinde yer alır. Episteme, hem sistem kavramından hem de yapı kavramından farklı olduğu için pek çok tartışmaya yol açmıştır. Gelgelelim Foucault aslında, Collège de France'taki kürsüsünü kendi talebiyle "düşünce sistemleri tarihi kürsüsü" olarak değiştirenceye dek, sistem kavramını hiç kullanmamıştır. Foucault'nun episteme ile kastettiği, aslında farklı söylem türlerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme tekabül eden bir dizi ilişkidir: "Bir dönemin episteme'si olarak tanımladığım şeyi oluşturan, bilimler arasındaki ya da farklı bilimsel söylemler arasındaki tüm bu ilişki olgularıdır."<sup>73</sup>

Soybilim kavramına geri dönecek olursak, Foucault'nun üzerindeki Nietzscheci etkiyi anlamak ve bu açıdan soybilimsel tarih anlayışını kavrayabilmek için kaleme aldığı oldukça önemli bir makalesi, 1971'de yayımlanan *Nietzsche, Soybilim ve Tarih (Nietzsche, la généalogie, l'histoire)*'tir. Foucault'nun bu makalesinde ortaya koyduğu analizleri dikkate alındığında; Foucault, şimdiki zaman tarihçiliğinin perspektivizmi odağına alması gerektiğinin farkında görünür. Bu yazısı boyunca,

70 a.g.e 98-99.

71 Mark Poster, Foucault, Marksizm ve Tarih, 98.

72 Michel Foucault, 2014. Bilginin Arkeolojisi. Çeviren Veli Urhan. İstanbul, Ayrıntı, 34.

73 Les problèmes de la culture'den akt. Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault. Paris, Ellipses, 2002, 25. (Çeviri bana ait).

Ortodoks tarihyazımı ile Nietzscheci soybilimi karşılaştırmaya girişir. Foucault'nun "tarihçilerin tarihi" dediği tarih yaklaşımı, bu yazıda, kendisine zamanın dışında bir dayanak noktası veren ve her şeyi bir çeşit kıyamet nesnelliğine göre yargılama iddiasındaki, daima kendisiyle özdeş olduğunu savunan bir bilinci varsayar. Bu tür bir tarih modelinde, tarihçi başkalarının sahneye girebilmesi ve söz alabilmesi adına kendi bireyselliğini silmiş olan kişidir.<sup>74</sup> Buna karşılık, Nietzscheci soybilim ise perspektifsel bir bilgi olmaktan imtina etmez ve korkmaz, bu yönüyle de kendi adaletsizliğinin farkında olup bu adaletsizliği reddetmez. Ortodoks tarihyazımının aksine, Foucault'nun Nietzscheci soybilim versiyonunu ortodoks tarihyazımından ayıran şey, farklı ve görünüşte çelişkili perspektiflerin basitçe tek bir değişmez gerçekliğin değişen profilleri olarak alındığı perspektivizm değil, çok daha radikal, yani tarihsel gerçeklik kavramının kendisinin reddedilmesidir. Zira Nietzsche, geçmişin katı gerçekliğine çeşitli açılardan bakmanın meşruiyetini savunmaktan çok daha fazlasını gerçekleştirerek, geçmişin katı bir gerçeklik olmadığını iddia etmektedir. Böylece her sözde tarihsel gerçekliğin yalnızca bir önsöz, bir maske, keyfi bir durma noktası olduğunu, başka "gerçekliklerin" sonsuzluğunu örttüğünü de iddia eder. Kısacası soybilim, tarihsel anlatının nesnesi olabilecek bir şeyin varlığını reddeder. Bunun yerine her tarihsel gerçekliğin, yorumlamanın engin ve bitmek bilmeyen oyununda, başka bir noktada değil de sadece bir noktada durmamız için bir bahane olduğunu savunur.

Benzer bir eleştiriyi White dayapar. White, anlatının estetik olarak biçimlendirilişyle, tarihyazımının yalnızca anlatının evrimsel bir çizgi içerisindeki duraklar olmadığını, bunun yerine, esasen tarihsel gerçeklik hakkındaki farklı alternatif kavrayışlar olduğunu göstermeye çalışır.<sup>75</sup> Tarihçinin ne nesnelere ne de bu nesnelere, dolayısıyla tarihsel olayların cereyan ettiği tarihsel alan artık görünür olduğu için, tarihçi bahse konu olayda söz konusu olan ilişkileri kurgusal biçimde oluşturmak adına, öncesinde bunları hayal gücü yoluyla canlandırmaya mecburdur. Ancak bu canlandırma ve tefekkür (*reflection*) etkinliğinin mitlerle, fabllarla veya edebi sanat ürünleriyle karıştırılmaması gerekir. Tarihin mitle veya kurgusal edebiyatla ortaklaştığı nokta ancak her ikisinin de zemininde dil unsurunun bulunması olabilir.

Benzer bir şekilde, tarihçinin anlatı olarak ortaya çıkardığı ürün de diğer mezkur ürünler gibi, yazarının içinde bulunduğu toplumun ve onun kültürünün izlerini taşır. Tarihçi de bu öğelere dayanarak bilgi üreten kişidir.<sup>76</sup> Hayden White'ın fikirlerinin, makalemizin önemli uğraklarından, biri olan "tarihin estetizasyonu" meselesi açısından önem teşkil eden bir sonucu ise şudur. Tarihçi bir insan topluluğuna ait hukuki düzenin ve bundan kaynağını alan otoritenin bilincinde olduğundan dolayı, tarihçinin seçimleri de esasen ahlâki ve estetik seçimlerdir. Böylece tarih anlatısının tümüyle tutarlı ve uyumlu bir hikâye olarak biçimlendirilmesi için ahlâki bir moment de söz konusudur; bundan dolayı White, bizi etik bir durumun estetik bir şekle büründürülmesi konusunda uyarır, hatta bu seçimlerdeki ideolojik yönlere

74 Foucault, Michel. 2021. "Nietzsche, Soybilim, Tarih." Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar içinde, yazar Michel Foucault, çeviren Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı, 250.

75 Selim Tezcan, "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu", 637.

76 Hayden White, "The historical text as literary artifact", 94-95.

dikkatimizi çekmeye çalışır.<sup>77</sup> Dolayısıyla White'ın tarihi bir anlatı olarak ele alan yaklaşımı, birçok açıdan kayda değerdir; White hem 19. yüzyıldan itibaren yerleşmiş olan geleneksel tarihyazımının olguculuk konusundaki yaklaşımına karşı bir eleştiri yapmakta hem de tarihin estetizasyonu yoluyla tarihe yüklenebilen kurgusal yönü ifşa etmektedir. Bu yaklaşıma göre; tarihçiler geçmiş olayları anlatırken, halihazırdaki bir olay örgüsünü keşfetmemekte, kendi ahlaki ve estetik seçimleriyle belirlemiş oldukları bir olay örgüsünü tarihsel olaylara empoze etmektedirler.<sup>78</sup>

## Sonuç

Tarih genellikle, içindetemsiliyeti debarındıran bir sözeletkinlik olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan dışa dönük bir etkinlik olduğu kabul edilegelmiştir. Ancak anlamın içe yönelik olduğu mitle, şiirle ve genel itibarıyla edebiyatla ne açıdan farklılaştığı da çoğunlukla soruşturulmuştur.<sup>79</sup> Nietzsche'nin, tarihte temsili reddetmesi ve dilin hakikati aktarabilme olanağını yadsıması, aynı zamanda tarihin kendisinin de reddi anlamına gelmiş, ancak Nietzsche tarihi mitle, şiirle ve edebiyatla yeniden yaratma yoluna gitmiştir. Fakat bunu gerçekleştirirken, dikkatimizi tarihsel olandaki yüke ve aşırılığa da çekmiştir. Hayden White, Nietzsche'yi, "metaforik" tarihyazımı başlığı altında incelerken, Nietzsche'nin tarihyazımını, tarihsel açıklama ve kurgulamanın geleneksel kurallarını ortadan kaldıran bir araç olarak kullanımına işaret eder.<sup>80</sup> Ancak Foucault'nun, zeminini Nietzsche'de bulan tarih anlayışı ve soybilimi, her ne kadar tarihin kurallarını ortadan kaldıran bir tarih anlayışı ortaya çıkarsa dahi, dolayısıyla Nietzscheci esinler taşısas dahi, Foucault esasen yeni bir tarih önerir. Bu yeni ve farklı yol, hem tarihin ve tarih yazmanın hem de tarihi, şimdinin politik mücadeleleri içinde kullanmanın farklı ve yeni bir yoludur.<sup>81</sup> Foucault, White'a göre, insan bilimlerinin tarihçesi açısından, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar uzanan dört "çağın", dolayısıyla "şeylerin düzeninin" temelde farklı dilsel protokoller tarafından ayrı ayrı temsil edildiğini ifşa etmiştir.<sup>82</sup>

Foucault, tarihçinin görevini, geçmişe semptomatik bir okuma yapmak olarak belirler. Dolayısıyla tarihçinin görevi, insanların söylemlerinin, gerçekte ne anlama geldiğini tespit etmektir. Böylelikle tarihçi, bu söylemlerin altında yatan ve bu söylemleri belirleyen gizli semptomları bulabilmelidir.<sup>83</sup> White ise, tarihi bir anlatı olarak görmek şeklindeki yaklaşımıyla, olguculuğa karşı duran ve tarihsel olay kavramını sorgulatan bir yaklaşımı ortaya çıkarır. Buna göre tarihçiler, her koşulda, yorumlayıcı stratejiler arasında bir seçim yapmak durumunda kalırlar. Tarihsel olaylar, tarihi yazarlar tarafından her zaman belli bir kurgu çerçevesinde aktarılırlar. Bu açıdan White, anlatıdan kaçışın mümkün olmadığını vurgularken, anlatının kendisinin doğal olmadığına vurgu yapmaya gayret eder. Bu yönüyle White'ın anlatıya duyduğu bir güvensizlikten söz edebiliriz. Fakat White'ın güvenilirmez

77 Selim Tezcan, "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu", 639.

78 a.g.e. 642.

79 Allan Megill, "Foucault, Structuralism", 498.

80 a.g.e. 498.

81 Hayden White, "The historical text as literary artifact", 82.

82 Hayden White, "Foucault Decoded", 51.

83 Allan Megill, "Foucault, Structuralism", 482.

bulduğu anlatı, 19. yüzyıl hikayelerindeki gibi bir anlatı değildir. White bunun yerine, tüm bu biçimlerin birer anlatı olduğunu vurgularken, modern eleştirinin araçlarını kullanarak bunların kolaylıkla analiz edilebileceğine işaret eder. White'ın sorguladığı şey ise, anlatının anlamı doğal görünecek şekilde sunma konusundaki yeteneğidir. Böylece White, anlatısallığın olaylara bir olay örgüsü vermek suretiyle, mitik bir yön yaratıyor oluşunu sorgular.<sup>84</sup>

White'ın, tarihyazımına anlatısal boyutu eklemleme hedefi, böylece tarih felsefesindeki estetik boyutun ele alınması girişimi, birtakım eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bunlardan birisi, Chris Lorenz'in yaptığı eleştiridir. Şöyle söyler:

Kim tarihi yalnızca anlatısal biçimiyle nitelendirirse tarihin motor yakıtını yok saymış olur: Tarihçiler tek bir hikaye iddiasında değil doğru hikaye sunmak iddiasındadır ve bu doğruluk iddiası tarihin ayırt edici özelliğidir: Tarih felsefesi olarak mecazi anlatıcılıkla ilgili temel sorun mecazi anlatıcılığın tarihsel hikayedeki bireysel söz dizilerinin doğruluk iddiasını kabul etse de bu farklılığı hesaba katmıyor olmasıdır.<sup>85</sup>

Lorenz eleştirisini, tarihin sadece olaylarla değil, bu olaylardan ortaya çıkan bir dizi muhtemel ilişkiyle ilgili oluşu üzerinden ortaya koyar. Lorenz'e göre, White'ın yaklaşımı benimsendiğinde, bu ilişkiler ancak tarihçinin zihninde var olabilirler. Dolayısıyla kendi doğalarında var olmalarından söz edilemez. Bu sebeple de White'ın yaklaşımı, Lorenz'e göre, güçlü bir idealizm etkisi karşısında dirençsiz kalacaktır.<sup>86</sup> Ancak 19. yüzyıl tarihyazımı geleneği açısından da tarihçi ve nesnesi arasında bu türden bir idealizme düşme riskini varsayabiliriz. Dolayısıyla Lorenz'in eleştirisi, tarihyazımının pek çok şekline yöneltilebilecek türden bir eleştiri gibi görünür. Oysa White, tarihçilerin belgeleri ve birtakım tarihsel kayıtları kullanarak tarihsel gerçeği araştırma amacını reddetmez veya hatalı bulmaz. Ayrıca, geleneksel tarih anlayışında da tarihçinin yaşanmış geçmişe sempatiyle yaklaşması ve bu geçmişi hayal gücünde canlandırması söz konusudur.<sup>87</sup> White'ın yaptığı şey bir bakıma, tam da tarihyazımındaki tarihçi faktörüne ve tarihyazımının bir "büyük ve doğru, tek anlatı" hâline gelmesi riskine karşı bir uyarıda bulunmak gibi gözükmektedir. Zira makalenin birçok yerinde değindiğimiz üzere, White açısından anlatı, toplumsal bir bilinçle ortaya çıkar ve toplumsal bilincin inşasının gerektirdiği her türden siyasi ve ideolojik arka planla birlikte, bu bilinci üyelerine temsil etme zorunluluğunu ve yükünü de beraberinde taşır.<sup>88</sup>

Foucault'nun da tarihe yaklaşımını ve oluşturduğu yıkıcı perspektifi bu açıdan paralel gördüğümüzü belirtmiştik. White, Foucault'nun açtığı tartışmayı aydınlatıcı ve haklı bulur. White'ın *Kelimeler ve Şeyler* ile ilgilenirken amacı, Foucault'nun ortaya

84 Hans Kellner. "Narrativity in History: Post-Structuralism and Since." *History and Theory* 26, no. 4 (1987): 24.

85 Lorenz, "Tarihler Doğru Olabilir mi", 246-247.

86 a.g.e. 235.

87 Selim Tezcan, "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu", 648.

88 Kellner, "Narrativity in History", 24.

koyduğu tarihsel iddiaları ele almak veya eleştirmek değildir. White, Foucault'nun insan bilimlerinin ifade edildikleri dilin tutsağı oldukları şeklindeki iddiasına odaklanır.<sup>89</sup> Bu noktada White'ın Foucault'ya ilişkin, Foucault'da dilin zorunlulukla mecaz olarak karşımıza çıktığı şeklindeki vurgusu önemlidir. Ancak Foucault'da karşılaştığımız ve özellikle, daha önce makalenin başlangıç kısımlarında da değindiğimiz üzere; *Kelimeler ve Şeyler*'de baş rol üstlendiğini gördüğümüz dilin ayırt edici konumunu tekrardan vurgulamamız şarttır. Dil, Foucault için özerk ve kendi kendisine gönderimde bulunan ve dünya yaratıcı bir varoluşu olan anlamıyla dildir. Allan McGill'in özellikle Heidegger'den ve Nietzsche'den aldığı ilham üzerinden ele aldığı şekliyle, Foucault'da dil ontolojik ve inşa edici bir sanat yapısı gibi karşımıza çıkar.<sup>90</sup> Foucault böylelikle estet Nietzsche'nin tarih fikrinden yola çıkarak bu defa kendisine özgü yeni bir tarih fikrini ortaya çıkarır. Nietzsche'den aldığı ilhamla Foucault, anekdotlardan oluşan bir anlatıdan ziyade, pitoresk bir çeşitliliği meydana getiren bir tarih fikri oluşturur.<sup>91</sup> Bu yönüyle White, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'de karşımıza çıkan Foucault'nun geçmişin doğru bir temsilini aramadığını, bunun yerine doğru temsilin hiçbir yerde bulunamayacağını savunduğunu saptar. White'a göre Foucault, tüm batı episteme'lerinin tasviri olan, günümüz insan bilimlerinin temelini de oluşturduğu varsayılan sistem de dahil olmak üzere, tüm temsil sistemlerinin aslında ölüme mahkum olduğunu ortaya koyar. Zira Foucault böylece, değerden bağımsız temsil sistemlerinin de imkansızlığını bildirmiş olur.<sup>92</sup> Buradan başlayarak, otoriter ve değerden arınmış söylemleri tekrar tekrar inceler. Özellikle de ıslah etme görevi atfedilen modern yapılar olan, tıp veya psikiyatri gibi kurumların yarattığı söylemleri, soybilimsel olarak ortaya çıkaracak şekilde masaya yatırır.

Kurgusallık ve hakikate dair vurgusunu da buradan itibaren düşünebiliriz.<sup>93</sup> Her ne kadar inşa edilmiş olduğunu ortaya koysa bile hakikat kavramından da vazgeçmez; bunun yerine, hakikatin söylemi, söylemin de hakikati yaratma şeklini irdeler. Böylelikle bize, tarihyazımında merkeze yerleşmiş olabilecek güç biçimlerini, bunlardaki örtük ilişkileri ifşa edebilmeye yönelik bir olanak sağlar. Hayden White da kendi oluşturduğu yaklaşımında; tarih çalışmalarının tarihi retorikten arındırarak bir disiplin yaratmış olduğunu gözler önüne serer.<sup>94</sup> Bu retorikten arındırma süreci-tıpkı Foucault'da karşılaştığımız türden- belli başlı bazı örtük tercihlere işaret eder. Bu yolla tarih, gerçekliğin anlamlı bir temsili olduğunu iddia ettiği bir "bilim" şeklinde yapılır. White bizi tam da aslında, arkasında estetik ve etik kaygılar barındıran bu örtük tercihlere karşı uyarmaktaymış gibi görünür. Sonuç itibarıyla, tarih bir anlatı olarak dil yoluyla üretilir ve içinden çıktığı toplumun kültürel dokusunun, egemen kurumların çıkarlarının izlerini taşır. Tarihin anlatısal yönünü gözden kaçırarak bir yaklaşım hem White için hem de Foucault için, tarihin içindeki tutarsızlıkları gizlemeye neden olarak, tarihinin bakış açısındaki ahlaki konumların üstünü örtmeye sebep olur; böylece tarihin kurgusallığının ve inşa

89 Allan McGill. "The Reception of Foucault by Historians." *Journal of the History of Ideas* 48, no. 1 (1987): 128.

90 Allan McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 264.

91 Veyne, "Foucault Tarihte Devrim Yapıyor", 413.

92 Allan McGill, "The Reception of Foucault", 128.

93 Kellner, "Narrativity in History", 6.

94 a.g.e. 22.

edilmişliğinin üzerini örter. Dolayısıyla her iki figürün eleştirisi de, tarihsel olayların keşfedilmediklerine, her durumda tarihçi tarafından bir anlatı hâline getirilmekte olduklarına ilişkin, farklı biçimlerdeki birer hatırlatma; böylece tarihin estetize edilme ve dille ilişkilene biçimlerine dair birer uyarı gibidir.

## Kaynakça

- Bidet, Jacques. 2016. *Foucault'yu Marx'la Okumak*. Çeviren Zehra Cunillera. İstanbul: Metis.
- Carr, Edward Hallett. 2021. *Tarih Nedir?* İstanbul: İletişim.
- Foucault, Michel, "History, Discourse and Discontinuity." Translated by Anthony Nazarro *Salmagundi*, no. 20 (1972), 225-248.
- . 2014. *Bilginin Arkeolojisi*. Çeviren Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı.
- . 2021. "Nietzsche, Soybilim, Tarih." *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar* içinde, yazar Michel Foucault, çeviren Ferda Keskin, 231-256. İstanbul: Ayrıntı.
- . "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, été 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte, 59.
- Kellner, Hans. "Narrativity in History: Post-Structuralism and Since." *History and Theory* 26, no. 4 (1987): 1-29.
- Lorenz, Chris. 2013. "Tarihler Doğru Olabilir mi? Anlatıcılık, Olguculuk ve "Mecazi Dönemeç"." *Cogito (YKY)* (73: Tarihyazıcılığı): 225-251.
- Megill, Allan. 1973. "Foucault, Structuralism, and the Ends of History." *The Journal of Modern History* (The University of Chicago Press) (51): 451-503.
- . "The Reception of Foucault by Historians." *Journal of the History of Ideas* 48, no. 1: 117-41.
- . 2021. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Nietzsche, Friedrich. 2018. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası.
- Poster, Mark. 2008. *Foucault, Marksizm ve Tarih*. Çeviren Feride Güler. İstanbul: Otonom.
- Revel, Judith. 2002. *Le Vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- Tezcan, Selim. 2018. "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu." *Turkish History Education Journal* (7): 632-661.
- White, Hayden. 1973. "Foucault Decoded: Notes From Underground." *History and Theory* (Westleyan University) (12): 23-54.
- . 1985. "The historical text as literary artifact." *The tropics of discourse: Essays in cultural criticism* içinde, yazar Hayden White, 81-100. Baltimore: Johns Hopkins University.
- . 1985. "Introduction: Tropology, Discourse, and the modes of human consciousness." *The tropics of discourse: Essays in cultural criticism* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University
- . 2000. "An Old Question Raised Again: Is historiography art or science? (Response to Iggers)." *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice* (9): 391-406.

— . 2013. “Tarihsel Olay.” Çeviren: Sanem Paker. *Cogito* (YKY) (73: Tarihyazıcılığı): 61-87.

— . 2022. *Metatarih: On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupası’nda Tarihsel İmgelem*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ketebe.

Veyne, P. 2019. “Foucault Tarihte Devrim Yapıyor”. P. Veyne içinde, *Tarih Nasıl Yazılır?* (N. Özyıldırım, Çeviren s. 377-423). İstanbul: Metis.



# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Kavramlarını Yeniden Düşünmek

**Rahmi Yurttakalan**

Hacettepe Üniversitesi  
rahmi.yurttakalan@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4988-4068

### Öz

Bu çalışmanın temel hedefi modern devlet anlayışının özgürlük ve eşitliği nasıl ortadan kaldırdığını Arendt felsefesinin temel kavramları üzerinden tartışmaktır. Arendt felsefesinin temel kavramları ile modern devlet anlayışını birlikte incelerken karşımıza Fransız İhtilali'nin Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik üçlemesi çıkmaktadır. Bu üçlemenin bugünün politikasına dair neler söylediği bu çalışmada ana hatlarıyla tartışılmıştır. Bu iki kavram setinin birlikte incelenebilmesi amacıyla öncelikle ilk bölümde Arendt felsefesinin temel kavramları açıklanmıştır. İkinci bölümde ise bu iki düşünce bir araya getirildiğinde kardeşlik kavramının günümüz politikasına dair nasıl bir görüntü çizdiği ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde ise bizim tüm bu fikirlerden yola çıkarak nasıl bir öneri sunabileceğimiz Aşk kavramı üzerinden sunulmuştur. Sonuç olarak Arendt felsefesinin günümüz politikası üzerine düşünürken ne denli kullanışlı olduğu, bu felsefenin pratiğe açılan yönünde kendi önerilerimizin de nasıl gerçekleşebileceği tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik, Aşk

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2023, 12(2), 166-179.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438810>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 01.05.2023

Kabul Edildiği Tarih: 10.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

## Reconsidering the Concepts of Liberty, Equality and Fraternity

**Rahmi Yurttakalan**

Hacettepe University  
rahmi.yurttakalan@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4988-4068

### Abstract

The main goal of this study is to discuss, by making use of the basic concepts of Arendt's philosophy, how the conception of the modern state eliminates freedom and equality. As we examine the basic concepts of Arendt's philosophy in light of the conception of the modern state, we encounter the Freedom, Equality, Fraternity trilogy of the French Revolution. This study discusses in detail what this trilogy says about contemporary politics. In order to examine these two sets of concepts together, the basic concepts of Arendt's philosophy are explained in the first section. In the second section, when these two ideas are brought together, it is shown how the concept of brotherhood shapes contemporary politics. The third section not only brings together the insights gained from the two previous sections but also reconsiders these insights from the vantage point of the concept of Love. In conclusion, the paper both evaluates the usefulness of Arendt's philosophy when considering issues in contemporary politics and raises the question of how our own suggestions can be realized in terms of steering philosophy toward praxis.

Keywords: Freedom, Equality, Fraternity, Love

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2023, 12(2), 166-179.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10438810>

Category: Research Article / Date Submitted: 01.05.2023  
Date Accepted: 10.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

# Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Kavramlarını Yeniden Düşünmek

Rahmi Yurttakalan

## Giriş

20. Yüzyılın önemli düşünürlerinden Walter Benjamin, günümüz dünyasında zamanın mekanikleştirildiğini ileri sürmektedir. Benjamin'e göre zamanın mekanikleştirilmiş olmasından kasıt, geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarının birbirinden ayrı ve kopuk olarak ele alınmasıdır. Bu şekilde bölünmüş ve birbiriyle bağlantısız olan zaman algısını doğuran bir tarih anlayışı ancak bir yanlısı alanı yaratabilir. Çünkü Benjamin'e göre geçmiş tek başına ele alındığında sadece galiplerin geçmiştir. Böylesi bir geçmiş ise sadece galiplerin iktidarını sağlamlaştıracak bir temel hazırlayabilir. Oysa Benjamin, bu şekildeki bir mekanik zaman yerine; geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan mesiyenik zamanı yani *şimdinin zamanı*'nı (*Jetztzeit*) ortaya koymakta ve hakikati bize gösterebilecek parıltının bu zaman içerisinde olduğunu dile getirmektedir.<sup>1</sup> Buradan hareketle bizim de Arendt'e atfedebileceğimiz ilk şey, onun bir "şimdi" filozofu olduğudur. Ancak söz konusu şimdi, tam da Benjamin'in işaret ettiği *şimdinin zamanı*'na gönderme yapacak tarzdaki bir şimdidir. Çünkü Arendt'in de *İnsanlık Durumu* adlı eserinde dile getirdiği üzere, kendisi bu noktada bir çözüm önerisi sunmak yerine yalnızca insanlık durumunu yeniden düşünmeyi vaat etmiştir (Arendt 2016: 33). Arendt, insanlık durumunu yeniden düşünürken, bütün bir insanlık tarihini kat eden bazı kurucu kavramları önce ait olduğu tarihsel gerçeklik üzerinden bir değerlendirmeye alıp, ardından da bu kavramların nasıl bir dönüşüm geçirerek bugüne geldiğine işaret etmektedir. Emek, iş ve eylem olan bu söz konusu kavramlar, Arendt tarafından yeniden tartışılıp, tasnif edilerek bugün için geleceğin sınırında bir yeri inşa etmek üzere kullanılır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha

1 Benjamin tarih anlayışını daha detaylı olarak incelemek için bkz. Benjamin 2016: 37-49.

detaylı açıklanacak olsa da hemen en başta düşüncemizi daha açık kılmak amacıyla bizim yapmamız gereken ayırım, emek ve işin geçmiş ve şimdide olduğu, eylemin ise geleceğe yönelik olduğudur. Dolayısıyla Arendt'in kurguladığı yapı, bütünlüklü olarak geniş bir şimdi zamanını tekrar düşünmek üzerine kuruludur.

Bu şekilde kurgulanmış bir felsefi yapı ise bugünün siyaset felsefesinin bazı açmazlarını yeniden tartışabilmenin imkanını bize sunacaktır. Çünkü bu felsefenin emek, iş ve eylem kavramları üzerinden açtığı düşünme biçimi, bugün hala karşımızda güncel olarak duran özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla ilgili pratikteki sorunları kamusal alan ve özel alan ayırımı çerçevesinde düşünebilmemize olanak vermektedir. Bu olanağın en önemli yanı güncel politik tarafların ve aygıtların (konum ayırt etmeksizin) bir propaganda malzemesi olarak kullandığı kardeşlik kavramının aslında Arendt'in, zorunluluğun ve eşitsizliğin konumu olarak gösterdiği özel alana ait olduğunu bize tekrar hatırlatmasıdır. Ancak bu noktada sorulması gereken soru, böylesi bir olanağın bize nasıl bir kapı açacağıdır. Fransız İhtilali'nden itibaren, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri demokrasinin en önemli sacayakları olarak kabul edilmektedir.<sup>2 3</sup> O halde söz konusu kavramları günümüz modern devlet anlayışının oluşmasını sağladığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi Arendt felsefesinde özgürlük ve eşitlik kamusal alana ait kavramlarken kardeşlik, özel alana ait bir kavramdır. Bu durumda söz konusu kavramları temele alan modern devlet anlayışının özel ve kamusal alanı birleştirdiğini böylece de özgürlük ve eşitliği baştan ortadan kaldırdığını söylememiz gerekir. Bu durumda temel hedef bu anlayışın nasıl gerçekleştiğini Arendt felsefesi kavramları üzerinden sunmaktır.

### 1. İnsanlık Durumunu *Vita Activa* Üzerinden Düşünmek: İş, Emek ve Eylem

Arendt, bugün "insanlık durumu"nu yeniden düşünebilmemizin olanağını aslında *vita activa* kavramını baştan ele almakta görmektedir. Etkinlik yaşamı olarak Türkçeye çevrilebilecek bu kavram, kendi içerisinde aynı anda üç farklı kavramı bir arada barındırabilecek bir toplama işaret eder. Bu üç kavramın tekrar düşünülmesinin sebebi aslında emek, iş ve eylemin felsefe tarihinde çoğunlukla birbirlerinden ayrılarak düşünülmemiş olmasıdır. Arendt'in buradaki temel yönelimi bu kavramların birbirinden nasıl ayrıldığını ve bugün nasıl bir konuma yerleşeceklerini açıklamaktır. Bu anlamda açıklayacağımız ilk kavram emek kavramı olacaktır. Arendt'in emek için verdiği doğrudan tanım, "yaşam zorunluluklarına bağlı, bütün yaşamı kapsayan etkinlik" şeklindedir (Arendt 2016: 35). Başka bir deyişle aslında emek, bizzat yaşamın kendisi için değil, yaşamın getirdiği zorunlulukların temini için yerine getirilmesi gereken etkinlik olarak düşünülmalıdır. Nitekim Arendt, böylesi bir etkinliği yerine getirmeye zorunlulukla bağlı olmanın Antik

2 Bütün bir çalışma boyunca temele aldığımız "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" üçlemesi aslen bir dördüncü kavramı da kendisinde taşımaktadır. İlginç bir biçimde bu mottunun orijinali "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ya da ölüm"dür. Başka açılardan ölüm fikrinin nasıl topluluk kurucu bir fikir olabileceğinden dair bir tartışma için bkz. Esposito 2018.

3 Fransız İhtilali'nin mottosu olan "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" in günümüz demokrasi anlayışının temeline nasıl yerleştiği ve Rus Devrimi ile arasındaki farkların nasıl oluştuğunu daha detaylı olarak incelemek için Edgar Morin'in Le Monde gazetesinde yayınlanan "L'humanisme et la Révolution française ont battu la Révolution russe" başlıklı yazısını incelemek faydalı olacaktır; bkz. [https://www.lemonde.fr/archives/article/2001/12/23/edgar-morin-l-humanisme-et-la-revolution-francaise-ont-battu-la-revolution-russe\\_4224021\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2001/12/23/edgar-morin-l-humanisme-et-la-revolution-francaise-ont-battu-la-revolution-russe_4224021_1819218.html)

Yunan düşüncesindeki yerine değinerek, bu durumun kölece görüldüğünü ifade edecektir. Arendt'e göre Antik Yunan'da yaşamı sürdürmek için böylesi mesleklerin zorunlulukla olması aslında köleliği de zorunlu kılmaktadır (Arendt 2016: 137). Arendt'in köken olarak aldığı başka bir felsefeyi bütün bir çalışma boyunca aklımızda tutmamız gerektiği aslında burada kendisini açık bir biçimde göstermektedir. Aristoteles'in *Politeia*'sında yurttaş, hem yönetmeden hem de yönetilmeden pay almalıdır. Bu yüzden de soyluluk, özgürlük ve zenginlik söz konusu devletin yurttaş için olmazsa olmazdır (Aristoteles 2011: 111). O halde politik öznenin kendini var edişi, emeğin zorunluluğuna tabi olmamaktan ileri gelir. Bu yüzden hemen en başta söyleyebileceğimiz şey, emek alanının içerisinde yer alan, zorunluluğa tabi olan dolayısıyla da özgür olmayan bireyin politikaya katılımı da söz konusu değildir. Bu durum *Vita Activa* içerisindeki emeğin politik olmadığını göstermektedir. Yine hepimizin bildiği Aristoteles'in meşhur savı *Zoon Politikon*'u düşünecek olursak, emek alanına dahil olanlar için yeni bir ad belirlemek gerekir. Arendt'e göre emeğin zorunluluğu içerisinde insanın adı *animal laborans*, yani çalışan hayvandır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Arendt'in söz konusu kavramları bugün tekrar ele almasının nedeni, birbirlerinden ayrıştırılmasının doğru yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada üstünde özellikle durmamız gereken şey, emekle işin birbirine nasıl karıştırıldığıdır. Çünkü bu şekilde yapılmamış bir ayırım, *animal laborans*'ın *animal rationale* mertebesinde ele alınmasını sağlamıştır. Arendt'e göre, iş ve emek arasında ayırım yapmak yerine bugüne kadar üretici olan ve üretici olmayan emek, vasıflı ve vasıfsız iş, kafa ve kol emeği ayrımları yapılmıştır (Arendt 2016: 139).<sup>4</sup> Emeğin bir yanıyla üretici olarak ele alınması, tam da modern dünyada *animal laborans*'ın daha üstün bir konuma yerleştirilmesinin sebebi olacaktır. Böylece de Arendt düşüncesinde Marx'ın ortaya attığı, insanın tanrı tarafından değil, emek tarafından yaratıldığı, insanı hayvandan ayıranın akıl değil emek olduğu fikri açığa çıkmaktadır. Oysa emeğin doğası yaşamın zorunluluğuna dayandığından, üretim fazlası çıkartmak bir kenara dursun, üretildiğinden daha hızlı bir biçimde tüketilmeye mahkum ürünleri açığa çıkartabilir. Ancak yine de emeğin üretim anlamındaki gücü, sistematik bir çalışma ve zenginliğin ortaya çıkmasını sağladığından, sanki devamlı olarak kendisini sürdürebilecek bir sistem yarattığı yanılgısını oluşturmaktadır (2016: 142-144).

Bu noktada Arendt'in yaptığı ayırım tam da *animal laborans* ile *homo faber* arasındadır. Bu ayırım bizi, emek ve iş arasındaki ayırma da götürmektedir. Doğal ortamın dışındaki etkinlik olarak iş, alet üretimine işaret etmektedir. Zaten, *homo faber*'in dilimize doğrudan çevirisi, alet yapan insandır. *Homo faber* olarak insan, alet yapma etkinliğiyle ortaya çıkartmış olduğu şeylerle yeni bir dünyayı oluşturmaktadır. Emekten ayırabileceğimiz en temel nokta olarak, işin sonucunda dünyaya kalıcı

4 Bu noktada parantez açmamızı gerektiren Arendt'in bir tespiti ile karşı karşıya kalmaktayız. Arendt'e göre iş ve emek arasında yapılması gereken ayırımın yapılması gerektiği gibi değil de üretici emek ve üretici olmayan emek olarak yapılmış olması, bir noktada üretici olan emeği daha üstün bir pozisyona taşımaktadır. Hatta Arendt, birbiriyle zıt birer kutup olarak düşünülebilecek Adam Smith ile Marx'ın üretici olmayan emeği aşağılama noktasında bir araya geldiğini ifade etmektedir. Burada üretici olmayan emeğin karşılığı, üretilen ama aynı hızla da tüketilen ve geriye hiçbir fazlalık bırakmayan bir duruma işaret etmektedir. Tam da bugün Türkiye'deki mültecilere yönelik bakış açısında gerçekleşen bir ortaklığın izlerini burada görmek mümkündür. Arendt'in doğrudan Adam Smith'ten alıntılacağı gibi "tembel misafirler" olarak Türkiye'deki mülteciler büyük bir çoğunluk tarafından, "artı değer üretmeyen köleler"den başka bir şey olarak görülmemektedirler (Arendt 2016: 141).

bir nesne bırakılır ve bu nesne insan türünün yaşamını ve öğrenmesine doğrudan etkiler.

Bedenimizin emeğinden ayrı olarak elimizin işi –emek harcayarak “şeyleri birbirine ekleyen” *animal laborans*’tan farklı olarak bir şey yapan ve kelimenin tam anlamıyla “[malzemeyi] işleyen” *homo faber*– bir araya gelerek insan eseri [dünyayı] oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirir. Bunlar bilhassa değilse de çoğunlukla kullanım nesnelere ve Locke’un mülkiyeti temellendirmek için gerek duyduğu sürekliliğe, A. Smith’in de Pazar piyasası için gerek duyduğu “değer”e sahiptirler; ve Marx’ın insan doğasının mihengi olduğunu anladığı üretkenliğe tanıklık ederler. Amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar ve insan eseri [dünyaya] istikrar ve dayanıklılık kazandırır; bu olmadan, istikrarsız ve ölümlü bir yaratık olan insanı barındırmada insan eseri [dünyaya] güvenilemezdi. (2016: 205-206)

Yukarıda verdiğimiz alıntı tam da iş ile emek arasında nasıl bir ayrım yapılabileceğini ve işin *Vita Activa* içerisinde nasıl bir konuma yerleştiğini eksiksiz olarak açıklamaktadır. Ancak vurgulamamız gereken temel fark *animal laborans* olmak ile *homo faber* olmak arasındaki fark ile birlikte doğaya karşı kurulan tahakkümün açığa çıkma biçimidir.<sup>5</sup> Arendt’e göre *homo faber*’in doğada saf olarak bulunan nesneyi işleme ve tahrip etmesiyle doğadan ayrı yeni bir şeyler dünyası oluşturması doğaya bir tür egemenlik kurmasıdır. Oysa *animal laborans* diğer canlıların efendisi olabilir ancak yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalacaktır. Tüm bu egemenlik ilişkileri söz konusu olmasına rağmen bu kavramların ikisi de politikanın sınırında durmaktadırlar. Çünkü belirttiğimiz gibi *animal laborans*’ın egemenliği doğanın içindeki bir alanda olabilir. Aynı zamanda *homo faber*, şeyler dünyasını bir tahakküm kurarak oluşturur fakat *homo faber*’in egemenliği altına aldığı şey sadece doğa alanı olabilir. Politika ise, tıpkı Aristoteles’ten bahsettiğimiz kısımda görebileceğimiz gibi, tamamen şeyler dünyasının ya da kültür dünyasının içerisinde gerçekleşebilir.

Arendt felsefesi içerisinde politikanın tecelli ettiği kavramı ortaya koyuyor olmak bizi eylem kavramının kendisine taşımaktadır. *Vita Activa* içerisinde politik olan yegane kavram eylemdir. Çünkü eylem şeylerin ve maddenin aracılığından bağımsız olarak insanlar arasında gerçekleşen bir etkinlik şeklinde bu sistemde yer almaktadır. Eylemin böylesi politik bir etkinlik olması Arendt için onun doğrudan kendi içerisinde çoğulluğu taşıdığını göstermektedir (2016: 36). Arendt’in şiirsel ifadesiyle aktaracak olursak, “çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşamış, yaşamakta olan ya da yaşayacak başka herhangi biriyle asla özdeş olmayacağı tarzda insanız” (2016: 37). Buradan

5 Arendt ayrıca, tekniğin gelişmesiyle birlikte aletlerin hareketine yön veren insanın makine tarafından yönetilen insana dönüştüğünün altını çizmektedir. Arendt’in vurguladığı bu değişim dikkate değerdir çünkü bu durum iş, emek ve eylem ayrımını Heidegger’in tekniğe dair fikirleriyle birlikte düşünebilmenin olanağını açmış olur ve işin doğa üzerinde kurabileceği tahakküm açısından politikanın nasıl gerçekleşebileceğini düşünmemizi sağlayabilir (Arendt 2016: 216–226). Bu bağlantıyı daha açık bir biçimde incelemek için bkz. Heidegger 1998: 52–80.

da anlayacağımız üzere eylem, bir etkinlik olarak insanın topluluklar içerisindeki özel yerini mümkün kılan fakat aynı zamanda onu o topluluğun da bir parçası haline getiren yapıyı oluşturmaktadır. Arendt, çoğulluk fikrinin açtığı toplumsallığı ve insan varoluşunun bu toplumsallıktaki yerini hem Roma İmparatorluğu'nda yaşayan kişinin toplum içinde olarak adlandırılması, ölen kişinin toplum içinden ayrılan kişi olarak adlandırılması üzerinden, hem de *Kitab-ı Mukaddes*'te tanrının insanı kadın ve erkek olarak yarattığını belirtmesi üzerinden örneklendirmektedir. Bu durumda eylemin siyasi yapılar kurarak belleği, tarihi ve toplumsallığı oluşturduğunu söyleyebiliriz (2016: 37). Eylemin böylesi bir gücünün olması aslında sahip olduğu çoğulluğun kendisiyle birlikte zorunlu olarak getirdiği iki kavrama dayanmaktadır. Söz konusu kavramlar ise eşitlik ve farklılık kavramlarıdır. Arendt'in tasnifine göre, insanlar eşittir çünkü birbirlerini anlayabilir ve birlikte bir gelecek tasarlayabilirler. İnsanlar aynı zamanda farklıdır çünkü kendilerini anlaşılır kılmak için konuşmaktadırlar. Eğer burada belirtilen farklılık kavramı söz konusu olmasaydı eyleme, yani konuşmaya ihtiyaç olmazdı (2016: 258-260). İnsanın bir eylem olarak konuşmayı gerçekleştiriyor oluşu onu tam da politikanın alanına yerleştiren şey olacaktır. Yine Aristoteles'e dönecek olursak, bu durumda *zoon politikon* ikinci bir tanımlama olarak *zoon logon ekhon* (konuşmaya muktedir varlık)'a dönüşecektir (2016: 63).

Böylece toplumsallığın temeli eyleme, eylem ise konuşmaya bağlanmış olur. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanın diğer insanlar arasındaki özel yerini, kendi benliğini ya da kimliğini açığa vurabilmesinin yolu konuşma olacaktır. Eylemin politik alanda tecelli etmesinin tam açıklanışı aslında toplumsallıkla kurulan ilişkinin başlatıcısı olmasından kaynaklanır. Çünkü Arendt'e göre insanın bir etkinliği tek başına ya da sırf kendisi için yapıyor oluşu onu azami olarak *animal laborans* yapabilir.

Böylece eylemin, hiyerarşik olarak *Vita Activa*'nın en üst basamağında yer alması bakımından, eşitliğe, özgürlüğe<sup>6</sup> sahip kişinin etkinliği olduğunu dile getirmemiz yerinde olacaktır. Bu düşünce ise özgürlüğün, eşitliğin ve toplumsallığın eylemle kurulduğu politik bir alanın olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada Arendt'in *Vita Activa* kavramlarını Antik Yunan'ın *polis* yaşamına uzanan tarihsel bir gerçekliğe dayandırarak sistemleştirdiğini görebiliriz. Buna göre, kamusal alan ve özel alan ayrımından bahsedebiliriz. Arendt'e göre kamusal alan eylemin, dolayısıyla özgürlük ve eşitliğin gerçekleştiği yerdir. Eğer eşitliğin, özgürlüğün, yani politikanın tecelli ettiği bir kamusal alan varsa onun tam karşısında bu kavramların negatifini içeren bir özel alan da söz konusu olacaktır. Arendt haneyi, yani özel alanı, istek ve ihtiyaçların güdümünde bir arada yaşamak olarak göstermektedir. Böylesi bir özel alan fikri, bireysel yaşamın sürdürülmesi ve türün bekası adına ortaklaşma ve eşlenme olarak görülmektedir. Tam da bu nedenle özel alan tamamen zorunluluğun alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu alanda erkek güvenlik için çalışmaya, kadın ise türün devamı için doğurmaya zorunludur (2016: 67-68).<sup>7</sup> Özel alanın dışına çıkarak

6 Eylemde bulunan kişi, zorunluluklardan sıyrılmış kişidir. Ancak zorunluluğun olmadığı durumu başlı başına özgürlük durumu olarak göstermek yanlış olacaktır. Bu durumu eylem olarak kendi kimliğini özgürlüğün alanında ifade etme olarak gösterebiliriz. Nitekim bu fikirler bizi doğrudan kamusal alan (polis) özel alan (aile) ayrımına taşıyacaktır.

7 Bu noktada vurgulamamız gereken şey, tıpkı Hegel'in sisteminde aile içerisinde erkek kardeşin

kendisini kamusal alanda konuşmasıyla var eden birey, kendi kimliği üzerinden eşit ve özgür bir biçimde politik alanda kendisini var etmektedir. Çünkü bu kişi özel alandan çıkıp kamusal alana katılmasıyla aile içerisinde taşıdığı zorunluluklardan sıyrılmış olacaktır. Kişi kamusal alanda artık denkleriyle beraberdir.

Bu noktaya kadar *Vita Activa*'yı ve içerdiği kavramlarla birlikte, kamusal alan ve özel alan ayrımını da dikkate alarak açıklamış olduk. Burada unutmamız gereken şey, özellikle son kısımda Antik Yunan'ın tarihsel gerçekliğine dayanarak açıklamış olduğumuz ayrımın bugün artık geçerliliğini yitirmiş olmasıdır. Çünkü toplumsallığın kurulabildiği kamusal alanda tecelli eden politika doğrudan demokrasinin mümkün olduğu Antik Yunan polis'ine özgüdür. Böylece bir sonraki bölümde günümüz koşullarında bu sistemin nasıl işlediğini ve bu kavramların bugün nereye oturduğunu inceleme fırsatı elde etmiş olacağız.

## 2. Özgürlük ve Eşitliğe Rağmen Kardeşlik

Bir önceki bölümde de vurguladığımız gibi kamusal alan ve özel alan ayrımı Antik Yunan'ın tarihsel gerçekliğine dayanmaktadır. Bugün ise bu ayrımın tamamıyla değişmiş olarak karşımıza çıktığını belirtebiliriz. Aslında bu değişim süreci bir yanıyla doğal bir sonuca işaret eder, çünkü Antik Yunan polis'inde gerçekleşen kamusal alan için imkan veren dar bir popülasyon söz konusudur burada. Kamusal alana katılabilen herkesin sesinin duyulduğu, herkesin birbirini ikna edebileceği ve aynı zamanda bu biçimde denkliğini kurabileceği bir polis ancak görece az insanın bulunduğu, Aristotelesçi bir şekilde söylersek sınırları gözle görülebilir yerin bir alameti olabilir.

Diğer bir taraftan bütün bir toplumun modernist fikirler çerçevesinde günümüz dünyası içerisinde işçi kategorisi altında birleştirilmiş olması, Antik Yunan'a özgü kamusal alan fikrinin imkanını ortadan kaldıracak etkenlerdir. Dolayısıyla bugünün dünyasında bütün insanların çalışmanın odak noktasında birleştirildiğini söylememiz yerinde olacaktır. Hatta bu noktada Arendt'in verdiği örnek ilgi çekicidir. Arendt'e göre krallar, başkanlar ve başbakanlar bile bugün kendilerini toplumun yaşayabilmesine dair emek gösteren birer işçi konumuna yerleştirmektedirler (2016: 32). Bu durumun yarattığı tehlikeyi Arendt'in kolektif suç üzerinden dile getirdiği, herkesin suçlu olduğu yerde kimse suçlu değildir fikrini başka bir biçimde terse katlayarak ifade etmek yerinde olacaktır. Buna göre herkesin işçi olduğu yerde kimse özne değildir (Arendt 2019: 23).

Böylesi bir kolektif işçilik fikriyle öznenin kamusal alandan tamamen siliniyor oluşu bizi ancak anonim kişi olarak insan anlayışına götürebilir. Bu durumda yönümüzü tekrar demokrasi meselesine çevirmemiz gerekmektedir. Bu noktada basitçe ifade edebileceğimiz şey Arendt'in temsili demokrasi yerine doğrudan demokrasiyi tercih edeceğimizdir. Çünkü insanın kendisini, kimliğini ve farkını söz yoluyla eyleme dökemediği durumda özgürlüğü de söz konusu değildir. Politik bir yapı olarak demokrasinin koşulu ancak iknanın tümüyle öznenin kendisi tarafından yapılmasında yatar. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi günümüz dünyasında böylesi

---

dışarının yasasına, kız kardeşin de içerinin yasasına uygun düştüğü düşüncesinde olduğu gibi, ailenin içerisinde erkeğin ya da hanenin reisinin diğer üyelere karşı asimetrik bir egemenliğe sahip olduğudur.



bir durumdan söz etmek pek olanaklı değildir. Arendt için artık bu düzen içerisinde konuşma eylem değil basit bir hareket olabilir. Yani aslında Heideggerci bir biçimde söylersek eğer, insan böylesi bir toplumsallığın içerisinde sadece lakırdı edebilir.<sup>8</sup> Bu durum totaliter rejimlerin tamamıyla iktidar alanlarını kaplamasını sağlayacaktır. Çünkü toplumun kendi içerisinde bir zorunluluk alanına dönüşmüş olması ve kendi arasındaki ilişkileri anonim kişiler olarak kurması durumunda tıpkı aile reisinin aile üyeleri üzerinde kurduğu hegemonyaya benzer bir tahakkümün kurulması olanağını belirgin kılacaktır. Kısacası aslında bütün bir toplumun kendisi büyük bir aileye dönüşecektir.

Popülist iktidarların söylemleri üzerinden ilerleyecek olursak, bugünün politika anlayışına damga vuran *gemi* analojisi tekrar aynı eşlemeye işaret etmektedir. İktidarların sıkıntılı durumlarda birliği sağlamak için kullandıkları *hepimiz aynı gemideyiz* ifadesi tam da sabitlenmiş eşitsizliği ifşa etmektedir. Çünkü bu gemide yolcular da vardır, forsalar da vardır, aynı zamanda kaptanlar da vardır. Bu yüzden toplum içerisinde kardeşlik özneliği altında birleştirilmenin hem eşitliği hem de özgürlüğü ilga ettiğini ifade etmemiz gerekir. Öte yandan, tıpkı Rancière'in de belirttiği gibi, kardeşlik ilkesi altında birleştirilen emekçiler başkası için üretimi devam ettirecek sadakati edineceklerdir. Ancak aynı zamanda böylesi bir kardeşlik çatısı altında birleşmek ötekiyi dışarıda bırakmayı da daha kolay hale getirecektir (Rancière 2007: 94). Böylece yine burada da görebileceğimiz üzere kardeşlik, kardeşler için değil bazı durumlarda sadece baba için fayda sağlamaktadır.

Göründüğü üzere günümüz politik iktidarları ya da sermaye sahipleri tam da bütün toplumsallığımızı aile olmamız üzerinden kurgulamaktadırlar. Devlet tarafından, dayanışmayı gerçekleştirebilmek için bütün topluma yayılan “hepimiz kardeşiz” sloganları ya da büyük sermaye sahibinin global şirketler tarafından mevcut sömürülerine kılıf biçebilmek için kullandıkları “biz büyük bir aileyiz” sloganları bu durum için gösterebileceğimiz yeterli örnekleri sağlamaktadırlar. Bugün özellikle Fransız İhtilali'nin sonrasında da günümüz Fransa'sının mottosu haline gelmiş *Liberté, égalité, fraternité*, yani özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlüsünü tekrar düşünmemiz gerekmektedir. Bu noktada sormamız gereken soru söz konusu denklem içerisinde madem özgürlük ve eşitlik söz konusudur, o halde neden ayrıca kardeş olmamıza ihtiyaç vardır? Çünkü tam da yukarıda belirttiğimiz gibi, özel alan, zorunluluğun alanıdır ve böylesi bir alan hem özgürlük ve eşitliğin olmadığı hem de çoğu zaman despot bir reise ihtiyaç duyulan bir alana işaret eder. Bu durumda özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramları yan yana geldiğinde özgürlük ve eşitlik bir niyet, kardeşlik ise zorunluluğun gerçekliği olacaktır. Bizim bu durumdaki uygun okumamız, Arendt'i de devreye sokacak bir biçimde, ancak şöyle olabilir: özgürlük ve eşitliğe rağmen kardeşlik. Ancak bu ifadeyi anlaşılır kılabilmek amacıyla fikirlerimizi biraz daha açmakta fayda vardır.

Fransız İhtilali'ni modern anlamda devlet fikrinin kendisini göstermeye başladığı *moment* olarak belirlemek yerinde olacaktır. Ancak Schmittyen bir biçimde ifade

8 Toplumsal alan içerisinde kolektif işçilik fikri altında birleştirilen insan ve insanın bu durumda konuşmasının boş bir harekete dönüşmüş olması düşüncesi, Heidegger'in hergünlüğü içerisinde *Das Man* (herkes, biri, hem herkesi, hem de biri; düşmüş kişi) olarak görünen insan ve *Das Man* olmanın görüntülerinden biri olan boş konuşma düşünceleriyle birçok noktada paralellik göstermektedir; bkz. Heidegger 2021: 257-270.

edersek eğer, Fransız İhtilali'nden doğan fikirler üzerine kurulmuş modern devlet fikri tarihsel bir kopuşun değil, tarihsel bir yer değiştirmenin sonucudur. Bu durumun en açık ifadesi, *Kadir-i mutlak Tanrı'nın Kadir-i mutlak yasakoyucu'ya dönüşmüş olmasıdır*. Ancak biz, burada bahsettiğimiz dönüşümde odağı yasakoyucu egemenden, hukuksal bir zemin oluşturan devlet fikrine çevirerek düşüncemizi Schmitzen olmaktan kopartmaktayız. Böylece modern devleti hukuk zemininde incelemenin olanağını elde etmiş oluruz. Söz konusu zemini elde etmenin olanağı ise tam da Fransız İhtilali'nden aldığımız özgürlük ve eşitlik kavramlarını temele yerleştirmekte yatmaktadır. Ancak özgürlük ve eşitliği özdeş biçimde düşünerek yeniden kavramsallaştıran Balibar'a göre iki kavramın biraradalığı hukukun kuramsal istikrarını sağlamaktan acizdir (Balibar 2016: 84). Çünkü *İnsan=Yurttaş* fikri iki kavramın aynı anda varlığını çelişkili hale getirebilme tehlikesini taşır. Balibar bu istikrar için kardeşlik (ya da cemaat) adı altında, antitez mahiyetinde, bir dolayım ihtiyacı duyulacağını ifade etmektedir. Ancak burada görülen sorun bir aşırılık tehlikesidir. Kardeşliğin aşırılığı, bir grubun ya da cemaatin, bireyin üzerinde tahakküm kurarak onun ortadan kaldırması sonucunu doğuracaktır (2016: 86-87). Böylece modern devlet özgürlük ve eşitliği aynı anda bireye sunar ancak bireye kardeşlik adı altında bütün bireyleri silmenin zorunluluğunu dayatır. Bireyin özgürlüğü cemaat karşısında, eşitliği ise cemaat içinde ilga edilmiş olur. Çünkü bireyin kardeşler arasına katılmama özgürlüğü, kardeşler içinde farkın silinmemesiyle ise eşitliği ortadan kaldırılır. Kısacası bizim temel hedefimiz, özgürlük ve eşitlik fikrinin imkanı için dayatılan kardeşliğin aslında tam da özgürlük ve eşitliği silen düşünce olduğunu göstermektir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, zorunluluğun alanı olan özel alan bu şekilde bütün bir toplumu kapsayacak bir yapıya dönüşecektir. Böylece kamusal alan tüm toplumca genişletilmiş bir özel alan haline gelmektedir. Bu durumda bir sonraki bölümde son birkaç yüzyıldır politika alanında farklı biçimlerde süregelen özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlemesi yerine farklı bir öneri sunma imkanını tartışmış olacağız.

### 3. Özgürlük ve Eşitlik İçin Yeni Bir Öneri: Aşk

Geldiğimiz noktada sormamız gereken soru; toplumsallığı kurabilecek, politik bir özneliği kardeşlikten başka bir biçimde düşünme fikrinin mümkün olup olmadığıdır. Burada, Arendt'in ifade ettiği bir fikir bizim de çıkış noktamız olarak görünmektedir:

Örneğin dostluktan farklı olarak aşk, kamusal alana çıkarıldığı anda öldürülmüş, daha doğrusu yok edilmiş demektir. Özsel olarak dünyaya yabancı oluşu nedeniyle aşk, dünyanın değiştirilmesi ya da kurtuluşu gibi siyasi amaçlarla kullanıldığında olsa olsa bir hata, bir dalalet olup çıkacaktır (Arendt 2016: 94).

Aşk ve politika fikri, belli bir açıdan, yan yana getirildiğinde tıpkı Arendt'in de ifade ettiği gibi, ortaya çıkacak sonuç ancak bir hata olabilir. Bunun nedeni, Schmitzen anlamda, politik olanın dost-düşman ikiliğine sahip olmasının zorunlu olarak görülmesidir. Ancak Badiou'ya göre aşk politikanın aksine içeriğinde

düşman barındırmayan bir yapı sunmaktadır. Oysa politika alanında birilerini sevmemek kaçınılmaz olacaktır (Badiou 2011: 51-52). Ancak Arendt'in ilk bölümde açıkladığımız fikirleri, politikaya dair bakışın değişmesine ve aşkın yeni bir olanak olarak ışmasına imkan vermektedir. Bu düşüncede politik eylemin özünü konuşma oluşturur. Kamusal alanda kendisini var eden kişi öznelliğini konuşma eylemi dolayısıyla ortaya koyabilmektedir. Bütün bir toplum kardeşlik çatısı altında birleştirildiğinde böylesi bir konuşmaya ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü insanları kardeşlik çatısı altında birleştirenler içeride olanları ve dışarıda bırakılanları zorunlu olarak sabitleyeceklerdir. Proletarya oluş ya da bir ırka mensup oluş konuşma ile değiştirilebilecek şeyler değildir. Oysa aşk, kardeşliğin zorunluluğunun aksine söz ile var edilip söz ile yıkılmaktadır. Bu durumda özgürlüğün de imkanı kendisini gösterecektir. Aynı zamanda Badiou'nun aşkın temeline koyduğu karşılaşma anının kestirilemezliği sürekli yeniden kurulabilecek ilişkiler için sonsuz olanaklar açmaktadır. Bu olanakların çokluğu ve temeline şansın yerleştirilmesi de eşitliğin imkanı olarak düşünülebilir. Tıpkı Platon'un kendi diyalektik öğretisini bir şema halinde aşk üzerinden örneklendirdiği gibi, tek tek insanlarla karşılaşarak güzelin kendisine ulaşma imkanı açığa çıkacaktır (Platon 2018: 56). Ayrıca, daha önce belirttiğimiz gibi, kamusal alandaki politik eylemin kendisi haline gelmiş aşk, Arendtçi anlamda özgürlüğün ve eşitliğin de ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu durumda Fransız İhtilali'nin üçlemesini yeni bir biçimde formüle edebiliriz: Özgürlük, Eşitlik ve Aşk.

Yine de Arendt'in, bakıldığı zaman kamusal alanın oluşabilmesi için daha yüce olarak görülebilecek bir öznelik biçimini tercih edeceğini söyleyebiliriz. Arendt'in tercih ettiği öznelik biçiminin muhtemelen Aristoteles'e yakın bir noktada dostluk olacağını ifade edelim. Aristoteles'in *Politeia*'sı özünde bir dostluk anlatısına işaret eder. Aristotelesçi anlamdaki dostluk kavramı da temelde sevgi duygusuna dayanmaktadır (Aristoteles 2011: 103). Oysa tam da sevimli olduğu için aşağılanacak olan, bu yüzden de politik alana uygun görülmeceği aşk, bizim için farklı bir düşüncenin olanağını açmaktadır. LGBTİ+ hareketinin onur yürüyüşlerinde kullandıkları *Love Wins* ifadesi belki de bu durumu yeniden düşünmemiz için bize farklı bir pencere sunabilir. Kamusal alanda kendilerini aşkın birer öznesi olmak bakımından politik olarak vareden bu düşünce, karşıtları tarafından tam da aile kurumunun yıkılmasına yönelik bir tehdit olmak bakımından dışlanmaktadır. Aşkın politik alandaki bu biçimi aslında onları Arendt'in yerleştirdiği sevimli ve zararsızın alanından çıkartıp bir *düşman* olarak var edecektir. Diğer yandan, aşkın öznesi olma durumunun, bakıldığı zaman, kardeş olmanın beraberinde getirdiği eşitsizlikleri ve zorunlulukları taşımadığını söylemek de böylece mümkün olacaktır. Tıpkı Badiou'nun da formüle ettiği gibi, aşk tam da şans faktörünün devrede olduğu bir karşılaşma ile varolabilecek bir ana ihtiyaç duyar. Aşkın sahip olduğu bu olaya dayalı durum onu ailenin zorunluluklarına uzak bir konuma yerleştirecektir. Ancak ortaya koyduğumuz bütün bu fikirler politikanın pratik alanında nasıl bir sonuç verebilir? Bu soruyu sonuç bölümünde Arendt'in devrim kavramı üzerinden verdiği yanıtlarla tartışmış olacağız.

## Sonuç

Arendt düşüncesinde devrim, Türk'ün ifade ettiği gibi, eyleme olanak tanıyan sahnenin kuruluşuna ve ayrıca kurulmuş bu sahnenin devamlılığını sağlayacak kuramsal çerçevenin inşasına yönelik olduğu için merkezi bir konumda yer alacaktır (Türk 2018: 186). Bu nedenle sonuç olarak ortaya koyduğumuz fikirlerin imkanının pratikte nasıl ortaya çıkabileceğini devrim fikri üzerinden açıklamamız gerekmektedir. Ancak bizim Arendtçi devrim anlayışını açıklayabilmemiz için öncelikle özgürlük ve özgürleşme arasındaki farkı ortaya koymamız önemlidir. Çünkü Arendt'in belirttiği bu fark bizi tam da insanlık durumunu düşünürken gerçekleştirdiğimiz teorik etkinlikten devrimi oluşturacağımız pratiğe geçişimizi sağlayacaktır:<sup>9</sup>

Özgürleşme (liberation) ile özgürlüğün (freedom) aynı şey olmadığı; özgürleşmenin, özgürlüğün bir koşulu olabileceğini fakat asla doğrudan onu götürmediğini; özgürleşmeyle kastedilen serbestlik (liberty) fikrinin ancak negatif olabileceğini ve bu yüzden de, özgürleşme girişimi ile özgürlük arzusunun bir tutulamayacağını söylemek klişe görülebilir (Arendt 2017: 35).

Buna göre Arendt zorunluluklardan kurtulma anlamındaki özgürleşme ile özgürlük arasındaki farkı birinin negatif diğeri pozitif olması bakımından göstermektedir. Buradaki özgürlük kavramının eylem olanaklı kılındıktan sonra yaşanan bir fenomen olarak söz konusu olabileceğini söylememiz yerinde olacaktır. Yukarıda devrimin eyleme olanak tanıyan kuruluşu gerçekleştirdiğini ifade etmiştik. Bu durumda devrimin tesis etmesi gereken şeyin özgürlük olduğu da açıktır. Daha önce de kamusal alanda eylemin kendi içerisinde eşitliği de taşıdığını açıklamıştık. Buna göre Arendt düşüncesinde devrim sonrasında bir egemen ya da iktidarın kurulması söz konusu olmayacaktır. Çünkü herhangi bir sabit egemenliğin getirebileceği yegâne şey özgürlük ve eşitliğin tekrar ortadan kaldırılması olacaktır. Özgürlük eğer devrim sonrası yaşanabilecek bir durum ise ve aynı zamanda özgürleşme de bu durumun negatif noktası ise özgürlük ve eylem özgürleşenlerin tesis ettiği bir yer olarak mümkün olacaktır (Türk 2018: 187).

Dolayısıyla Arendtçi devrim düşüncesi temeli şiddete dayanmayan, aksine söze dayanan ve sonucunda bir egemenlik öngörmeyen bir yapıya işaret etmektedir. Hatta Karatani'ye göre bu durum Arendt'in Antik Yunan'daki *izonomi* fikrini öne çıkarttığı yer olacaktır (Karatani 2019: 29). Ancak Arendt'in böylesi bir biçimde, Amerikan devrimine ve Aristotelesçi fikirlere dayanarak kurguladığı devrim fikri sadece ütöpik bir refah toplumunda mümkün olabilmektedir. Bizim özgürlüğün ve eşitliğin imkanı olarak politik öznellik bakımından aşkı ileri sürdüğümüzde verdiğimiz LGBTİ+ örneğinin, bütün toplumlarda devlet şiddetinden azade olarak düşünülemeyeceği açıktır ve zaten görülmektedir. Bu sebeple kamusal alanın özgürlükçü ve eşitlikçi yapısı, bir yandan uygun bir politik ortamı düşünebilmemizin olanağını açarken

9 Burada belirttiğimiz teori ve pratik arasında gerçekleştirilen geçişin özgürlük kavramı üzerinden yapılması Arendt'in Kantçı bir işlem yapıyor olduğuna işaret edebilir. Yine de hatırlatmamız gereken şey Arendt'in Kant felsefesindeki asli politik unsurları özgürlük kavramından değil, yargı yetisi kavramı üzerinden görmesidir. Bu tartışmayı daha detaylı olarak incelemek için bkz. Arendt 2021.

diğer yandan gerçeklikle arasına büyük bir kopuşu yerleştirmektedir. Arendt'in kurguladığı bu yapıda yürünecek yol (eğer uygun bir benzetme yapacak olursak) bugün ile yarın arasında derin gediğin mevcut olduğu bir yoldur.

Bütün bir çalışmanın sonucunda gördüğümüz şey, Arendt felsefesi üzerinden ortaya koyduğumuz politikadaki kardeşlik fikrinin bugünün yapısına dair sorunları açığa çıkarmakta önemli olduğu, ancak pratikte bu sorunların çözümüne dair kısa vadede bir yanıt veremediğidir. Mevcut koşullar altında bizim önerdiğimiz, aşkın kamusal alan için belirleyici bir (politik öznellik açısından) kurucu kavram oluşu, görüldüğü üzere yalnızca refah toplumlarında geçerli olabilir. Yine de bu, bugünün politik koşulları göz önüne alındığında varılmış bir sonuç olarak ele alınmalıdır. Arendt'in farklı açılardan tartıştığımız fikirleri, özgürlüğün ve eşitliğin mümkün olabileceği bir politika düşünmenin, geleceğe dair umudu devam ettirebilmenin olanağını taşımaktadır.

## Kaynakça

- Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu* (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Devrim Üzerine* (çev. Onur Eylül Kara). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Sorumluluk ve Yargı* (çev. Müge Serin). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Arendt, H. (2021). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer, İsmail İlgar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *Politika* (çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Badiou, A, Truong, N. (2011). *Aşka Övgü* (çev. Orçun Türkay). İstanbul: Can Yayınları.
- Balibar, E. (2016). *Eşitliközgürlük: Siyasal Denemeler 1989-2009* (çev. Oylum Bülbül). İstanbul: Metis Yayınlar.
- Benjamin, W. (2016). *Pasajlar* (çev. Ahmet Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Esposito, R. (2018). *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi* (çev. Onur Kartal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. Doğan Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Platon (2018). *Şölen-Dostluk* (çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ranci re, J, (2007). *Siyasalın Kıyısında* (çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Karatani, K, (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* (çev. Ahmet Nüvit Bingöl). İstanbul: Metis Yayınları.
- Türk, D. (2018). Arendt, Devrim, Egemenlik: "Başlangıçta Söz Vardı." *Mülkiye Dergisi*, 42 (2). 183-207.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12 / Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Michel Foucault 'da "Sözce" Kavramının Deleuzecü Analizi

**Kudret Aras**

Bingöl Üniversitesi  
karas@bingöl.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3764 5107

### Öz

Bu yazıda, Michel Foucault'nun ortaya koyduğu "sözce" kavramı, Gilles Deleuze'ün yorumları ile birlikte ortaya konulacaktır. Foucault, ilk dönem çalışmalarında, bilgidен ve bilimden önce gelen "söylemsel düzenlerin" temel yapıtaşları olan, "sözceler"i açığa çıkarma girişiminde bulunmuştur. Bu kavram daha sonra açığa çıkacak olan "iktidar" kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlayacak olan önemli bir kavramdır. İlk dönem çalışmalarının kavramsal içeriğini ortaya koyan Bilginin Arkeolojisi, bir sözceler teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözceler, söylemlerin en küçük yapıtaşlarıdır. Sözceler, aslında gizli değildirler, söylemler içinde şimdiden zaten söylenmişlerdir. Ama söylemlerde ilk bakışta görülenler, önermeler, cümleler ve söz edimleri olduğu için ve bunlar da ivedilikle genel bir hakikati ortaya koyma eğiliminde oldukları için, sözceleri görmek imkânsız hale gelir. Bu nedenle sözceleri ortaya çıkarmak güç bir iş olmaktadır. Foucault'nun özgünlüğü bu güç işi ilk çalışmalarından itibaren başarmış olmasıdır. Foucault, sözceleri, bir dönemde hakikat olarak ortaya çıkan söylemlerin üretim, düzenleme, dağılım, dolaşım ve işleyişi çerçevesinde düşünerek açığa çıkarma girişiminde bulunmuştur. Deleuze'ün kendi felsefi çalışmalarında da sözce kavramı önemlidir. Çünkü içerik verili olduğunda (majör edebiyat) ona uygun bir sözce bulunur, buna karşın içerik verili olmadığında (minör edebiyat) önce sözcemekle işe başlanır sonra içerik kurulur. Öyleyse her iki filozof için de içerikten önce gelen sözcelerin teşhisi çok önemlidir.

Anahtar Kelimeler: sözce, söylem, düzenleme, fonksiyon, tekrar, çokluk.

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2023, 12(2), 180-200.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8167561>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 20.07.2023

Kabul Edildiği Tarih: 22.10.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

## Deleuzian Analysis Of The Concept Of "Statement" In Michel Foucault

**Kudret Aras**

Bingöl University  
karas@bingöl.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3764 5107

### Abstract

This article presents the concept of "statement" introduced by Michel Foucault together with the comments of Gilles Deleuze. In his early works, Foucault attempted to reveal "statements", which are the basic building blocks of "the orders of discourse" that precedes knowledge and science. This concept is important as it paves the way for the emergence of the concept of "power", which would be revealed later. The Archeology of Knowledge, which reveals the conceptual content of his early works, appears as a theory of statements. Statements are not actually hidden, they have already been said in discourses. However, as they are propositions, sentences, and speech acts that first appear in discourses and they tend to reveal a general truth immediately, it becomes impossible to see statements. Therefore, it is a difficult task to reveal statements. Foucault's originality is that he could accomplish this difficult task from his earliest works. Foucault attempted to reveal statements considering them as the discourses, which emerged as the truth in a period, within the frame of their production, arrangement, distribution, circulation and operation. The concept of statement is also important in Deleuze's own philosophical studies. Because when the content is given (major literature), an appropriate statement is found, whereas when the content is not given (minor literature), it starts with stating and then the content is reconstructed. Therefore, it is very important for both philosophers to examine the statements that precede the content.

Keywords: statement, discourse, arrangement, function, repetition, multiplicity.

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2023, 12(2), 180-200.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8167561>

Category: Research Article / Date Submitted: 20.07.2023

Date Accepted: 22.10.2023 / Date Published: 25.12.2023



# Michel Foucault'da “Sözce” Kavramının Deleuzecü Analizi

Kudret Aras

## Giriş

Bu yazıda Foucault'nun “sözce” (énoncé) kavramı, Deleuze'ün Foucault'yu okuması ve anlaması çerçevesinde, ele alınacaktır. Bunun için, Deleuze'ün, 1985'te, Paris Üniversitesi VIII Vincennes/St Denis'te, Foucault üzerine verdiği derslerin ilk bölümünü oluşturan “Tarihsel Formasyonlar” bölümünden ve Foucault üzerine yazdığı kitaptan yararlanılacaktır. Foucault başlangıçta, daha çok bilgi ve özne kavramlarına eleştirel bir bakış açısı yönelterek, tarihsel/arkeolojik bir bakış açısıyla, Batı düşüncesinin temel dinamiklerini anlama girişiminde bulunmuştur. Kliniğin Doğuşu, Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler ve Bilginin Arkeolojisi, henüz iktidar kavramının ortaya çıkmadığı hazırlık çalışmaları olarak düşünülebilir. Deliliğin Tarihi'nde iktidar kavramına gereksinim ortaya çıkmış ve Hapishanenin Doğuşu'nda da iktidar kavrayışına giriş yapılmıştır. Cinselliğin Tarihi ise artık iktidar düşüncesinin tamamen çerçevesinin çizildiği son dönem çalışmasıdır. Ancak Deleuze, ilk dönem çalışmalarında oldukça önemli bir yer işgal eden “sözce” kavramının, “iktidar” kavramına hazırlık niteliğinde olduğunu ve bu kavrama zemin hazırladığını belirtir (Deleuze 05/11/1985). Aslında Foucault, başından beri, iktidar kavramının açıklayabileceği sorgulamalar yapmıştır ancak ilk eserlerinde bu kavram henüz üretilmediği için Deleuze, ara boşlukların “iktidar” kavramı ile doldurulup daha anlaşılır hale gelebileceğini ileri sürer (Deleuze 05/11/1985).

Deleuze'ün temelde Spinozacı bir filozof olduğu ve daha çok fark, tekrar, çokluk, teklik, içkinlik ve Bir-Bütün düşüncelerinin izini sürdüğü düşünüldüğünde, onun Foucault okumalarının da bu kavramsal araştırmalardan nasibini aldığı söylenebilir. Deleuze, Foucault'nun ürettiği kavramları, sadece tarihsel çerçeve içinde,

Foucault'nun gözünden yazılmış bir değerlendirmeler yığını olarak ele alınan ötesinde, ontolojik ve metafizik bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Frederic Gros'nun da belirttiği gibi Deleuze, Foucault okumasında, bir yandan ondaki gizli metafiziği açığa çıkarmak istemiş diğer yandan da, eğer o bir metafizikçi olsaydı, ürettiği düşünceler ve kavramların hangi mahiyetlere bürüneceklerini anlamak istemiştir (Gros 2016, 129).

Deleuze, Foucault'nun "sözce" kavramını, çokluk ve tekrarın yaratıcı gücünü açığa çıkarmasına olanak vermesi açısından önemsemıştır. Şimdi sözcenin ilerleme düşüncesine karşı "tekrar"a olanak veren yaratıcı özelliği üzerinde durulacaktır.

### İlerlemeye Karşı Tekrar

Foucault, özünde sözceleri görememenin önündeki engellerden bahseder. Bunların başında, hep kökenleri araştırmaya, öncüllerin çizgilerini sonsuzca geriye götürmeye, gelenekleri yeniden kurmaya, evrim eğrilerini izlemeye, teleolojileri yansıtmaya ve sürekli olarak hayatın metaforlarına başvurmaya alışık olmamız ve sanki farklı düşünmede, mesafeleri ve dağılımları betimlemede, kimliğin güven verici biçimini ayırt etmede özel bir isteksizlik içinde olmamız gelir, diyor (Foucault 1969, 21). XIX. yüzyıldan itibaren, öznenin merkeziliği, antropoloji ve hümanizm figürleri (Foucault 1969, 22) o kadar baskın hale geldi ki yaşanan değişimlerin arkasındaki hareket ettirici güçleri (sözceleri) değerlendirebilmek neredeyse imkânsız hale geldi. Foucault'nun da belirttiği gibi Marx, her ne kadar üretim ilişkilerini, ekonomik belirlemeleri, sınıf mücadelesini, tarihsel çözümlemeye tabi tutarak merkezden kaydirmaya çalışmış olsa da, bu çaba, tutarlı bir medeniyet tipine geri götürülebileceği şeklindeki düşüncelerle, merkeze kaymaya başlamıştır (Foucault 1969, 22). Bu durumda yapı, tarihsel düşüncenin dinamizminin önünde bir engel olarak ortaya çıkmıştır. Foucault, bu engeli aşmak için, yaptığı çalışmalarda, düşüncelerin tarihine özgü temaları ve sınırları yeniden gözden geçirme girişiminde bulunmuştur. O, kendi çalışmalarının, ne yapısalcı ne de antropolojik çalışmalar olduğunu ileri sürer (Foucault 1969, 25-26). Kendi çalışmalarının, yapı hakkındaki tartışmanın içinde yer almadığını ama insan varlığı, bilinç, başlangıç ve özne hakkındaki soruların ortaya çıktıkları, birbirine karıştıkları ve birbirlerinden ayrıldıkları alanın içinde yer aldığını belirtir (Foucault 1969,26)

"Sözce", bu olaylar alanı içinde, her şey olup bittikten sonra, önceden kavranamayanları kavrama girişimi olarak karşımıza çıkar. Bunu gerçekleştirebilmek için Foucault, öncelikle, süreklilik düşüncelerine karşı, Batı kültürünün episteme'si içinde beliren iki büyük süreksizlik noktasını birbirinden ayırmakla işe başlar. Bunlar "klasik çağı başlatanı (xvii. yüzyılın ortasına doğru) ve xix. yüzyılın başında bizim modernliğimizi belirleyeni"dir (Foucault 1994, 20). Foucault, süreklilik temasını çeşitlendiren, gelenek, gelişme, evrim, zihniyet ve akıl gibi kavramların, bizi yanıltmalarına müsaade etmemek gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü edebiyat, bilim, kitap, eser, hepsi de söylemin içinde ortaya çıkarlar. Söylem olgularının alanı yani süreksizliğin alanı, sınırsız ama tanımlanabilen bir alandır: "bu alan bütün gerçek sözcelerin (ki onlar konuşulmuş ve yazılmıştır) birliği tarafından, olaylara bölünmeleri ve her bir olaya özgü olan anın içinde kurulur" (Foucault 1969, 38).

Bu açıdan “sözce”, bir dönemde “hakikat” olarak ortaya çıkan söylemler içinden bulunup açığa çıkarılmalıdır. Foucault’nun çıkış noktasını anlayabilmek için şu sözü önemlidir:

“... Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Başka bir deyişle, her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ve prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.” (Foucault 2020, 81).

Ve yazının devamında Batı toplumlarının hakikat ekonomisinin beş dayanağı olduğunu belirtir. Bunlar: 1- bilimsel söylemler; 2- ekonomik ve siyasi söylemler; 3- dağılım ve tüketimin işleyişi; 4- birkaç dev siyasi ve ekonomik aygıtın denetimi; 5- bütün siyasi ve toplumsal çatışmaların (ideolojik mücadeleler) üretimleri. Kısacası hakikat, “sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır” (Foucault 2020, 82). Demek ki sözceler, hakikat olarak ortaya çıkan söylemlerin “üretim, düzenlenme, dağılım, dolaşım ve işleyişi” çerçevesinde düşünülerek açığa çıkarılmalıdır.

Paul Veyne, Foucault’nun kendi çağının hakikat bildiğine mesafe almasını, akvaryumdaki kuşkucu balığın tutumuna benzetir. Her çağın hakikat bildiği şeyler karşısında o çağda yaşayan insanlar akvaryumdaki balıklar gibidir ve akvaryumlarının sınırları üzerine düşünmeden yaşayıp giderler. Oysa

“kuşkulu ikili bir varlıktır: Düşündüğü sürece akvaryumun dışında durur ve akvaryumda dönüp duran balıklara bakar. Fakat yaşaması gerektiği için, o da kendini akvaryumun içindeki balık olarak bulur ve gelecek seçimlerde hangi adaya oy vereceğine karar verir (yine de kararına hakikat değeri atfetmez)” (Veyne 2014, 10-11).

Bu nedenle, Foucault, bilim ile ilgilenmez. Söylemlerin çıkış noktaları, tarihsel süreçten bağımsız bir biçimde, bilimsel bir zemine dayandırılarak, genel bir bilgiymiş ve ilerlemeye katkıda bulunuyormuş gibi ileri sürüldüğünde, birçok yanılgı ortaya çıkmaktadır. Bilimsel bir bilgi temeliyle ortaya çıkan bu söylemler; aslında, önermeler, cümleler ve söz edimleriyle birlikte, bir söylem düzeni oluşturmaktadırlar. Öyleyse bir bilgi olarak ortaya çıkan önermeler, bir bilgiyi oluşturmak yerine, bir söylemsel düzeni ortaya çıkarırlar. Eğer, söylemsel düzen içindeki sözcelerin çıkış noktaları, önceki ya da diğer söylemlerden ayrıldıkları noktalar gösterilebilirse, bu durumda, söylemlerin, aslında, öteden beri ilerleyen ve geleceğe doğru doğrusal olarak ilerleyecek olan bir bilgi olmadığını, tamamen kopmalara ve ayrılmalara uğrayan söylemsel düzenler oldukları anlaşılır. Bu nedenle Foucault ortaya konulan ve bilgi diye dayatılan söylemleri, klasik bilgi anlayışından ziyade “söylemsel düzenler” açısından değerlendirir. “Sözce” de söylemlerin en küçük yapı taşları adeta atomları

olmaktadır (Foucault 1969, 106-107).

Foucault, bu nedenle, söylemlerin, genelleştirici, donuklaştırıcı diktelerine muhatap olmamak için, onların kurucuları olan sözceleri dikkate almak ve incelemek gerektiğini ortaya koymuştur. Çünkü söylemde kırılmaların olduğunu herkes görmektedir ama cümleler ve önermeler bu kırılma noktalarını “ilerleme” açısından ele alarak söylemleri yeni durumdan itibaren kurarlar. Oysa sözceler, aslında bir “tekrar”ı dile getirirler. Deleuze, “tekrar” kavramına kendi düşüncesinde de merkezi bir yer verdiği için, sözcedeki tekrar edebilme özelliğini ön plana çıkarmıştır. Bir cümle yeniden kurulabilir, bir önerme yeniden aktüelleştirilebilir ama yalnızca “sözce” tekrar edilebilme kapasitesine sahiptir. Foucault, sözceyi, bir kavramın içsel değişkenliği anlamında kavramıştır. Deleuze, “türler evrilir” cümlesinin örneğini vererek, bu cümlenin sözcüsünün, XVIII. yüzyıl doğa tarihinde formüle edilmiş hali ile XIX. Yüzyıl biyolojisinde formüle edilmiş halinin, aynı sözceler olmadığını belirtir. Demek ki aynı cümleler, farklı dönemlerde farklı anlamlara sahiptir ve tekrarı harekete geçiren de bu farklı anlamlardır. Ama bu sözce, önerme olarak söylendiği andan itibaren bilimsel bir gelişmeyi ve ilerlemeyi belirtir. Deleuze, bu durumu şu şekilde belirtir “Darwin’den Simpson’a kadar dahi, tasvirin tamamen farklı ölçü birimlerini, mesafeleri ve dağılımları ve hatta kurumları vurgulamasına bağlı olarak, sözcenin aynı kalmadığını söylemek gerekir” (Deleuze 2013, 32). Demek ki “türler evrilir” cümlesi, bilimsel bir hakikat olarak görülür, tarihsel kırılma noktalarından geçerek bu günkü haline gelmiş olduğu düşünülürse, bu cümlenin sözcüsü, tekrar edebilme ve farklı anlamlar ortaya koyma şansından mahrum olur. Bu da “evrim” kavramının canlılığını zamanla ortadan kaldırıp donuklaştırır. Bu günkü gelinen noktanın, öteden beri aranan bir hakikat noktası olduğu düşünülürse, “sözcüler”, önermeler ve cümlelere dönüşür ve farklılanarak/farklılaşarak tekrar edemez. Zaten söylenmiş bir hakikat (hâlbuki dönemseldir), yeni bir şey katılmadan, geçirdiği evreler ve değişimler dikkate alınmadan aynen yinelenirse, bunlar cümleler ve önermelerdir (Deleuze 2013, 32).

Öyleyse önemli olan, doğru sözceleri yanlışlarından ayırma işidir. Bu durumda sözceleri bulmadaki temel düsturlardan biri, farklı düşünebilmeyi, mesafeler oluşturabilmeyi, farklı dağılma noktalarını gösterebilmeyi bilmektir. Çünkü sözce, “cümle, önerme ya da dil edimiyle aynı türden bir birlik değildir” (Foucault 1969, 114). Onlardan farklı olarak, dışarı ile doğrudan bağlantılı olduğu için, onlardan önce gelir. Böylece sözce kavrayışı, bağlam incelemesi yapmanın ötesinde bir düşüncedir. Bağlam, sözceye, kendi iç dinamizminin bütünlüğü içinde bir anlam verir ve bu durumda sözce, önermelere ve cümlelere bağlı olarak ortaya çıkar. Oysa Foucault, farklı tekillikleri görme olanağı sağladığı için, sözceyi dışarı ile doğrudan bağlantılı olarak ele alır. Böyle bir bakış açısı çok önemli bir yanılgıdan kaçınma olanağı verir. Sözcenin ait olduğu söylemsel formasyonu belirlemekle, yanlış tekrarları ifşa etmek söz konusudur. Aslında farklı formasyonlarda aynı sözce dile gelir ama farklı bir anlamdadır, asla öncekiyle aynı anlamda değildir. Örneğin, “Deliler tımarhaneye” XVIII. yüzyılda mahkûmların delilerle aynı kefeye konmasına karşı söylenen bir sözce iken, XIX. yüzyılda delilerin mahkûmlardan ayrılabilmesi talep edilmesi veya bugün hastane ortamında yapılmak istenen reformlara bağlı olarak, birbirinden tamamen ayrı söylemsel formasyonlara ait olabilir (Deleuze 2013, 32).

Dışarı, saf tekillikleri belirlenimsizler olarak sunar. Bu anlama Foucault bir grafiğin, bir piramidin, bir eğrinin sözce olduğunu ama onların temsil ettiklerinin sözce olmadığını söylerken, sözce ile ilgili çok önemli noktaları belirtir aslında. Mesela Fransızca klavyenin üzerindeki ilk harfler olan AZERT harfler dizisi bir sözcüktür, der (Foucault 1969, 114). Bu harfler klavye üzerinde iken sözce oluşturmasa da yazıldığı andan itibaren sözce olur. Çünkü bilgisayarın üzerinde harfler donuktur ve sadece sabit yerlere sahiptirler. Oysa harfler her defa yeniden ve yeniden yazıldığında, farklı dağılımlar ortaya koyarlar. Bu nedenle sözcüğü gizli bir tekrar canlandırır. Her yeni durum için ayrı bir eğri söz konusudur, her grafik ayrı bir tekil durumu ortaya koyar. Klavyede yazılan hiçbir cümle, diğerlerinin aynısı olamaz. Aynı olsa bile anlamları farklıdır. Tıpkı AZERT sözcüğünün, bundan sonra yazılacak tüm cümlelerin ve önermelerin, uzamsal ve zamansal koşulu olması gibi, sözcükler de, her zaman, cümlelerden, önermelerden önce gelerek, bunların koşulu olurlar. Mader'in de belirttiği gibi, Deleuze'e göre, tüm bilimsel girişimler "içsel dayanıklılık ve dışsal değişkenlik" kavram çiftini kullanırlar. Foucault'nun sözce kavramı, içsel çeşitlilik üzerine temellenir; çeşitlilik, sistemin, kural ya da fenomenin kendisine dâhildir (Mader 2016, 215).

Bu nedenle, Deleuze'ün de dediği gibi "sözce" kendi içinde tekrardır, her ne kadar tekrar ettiği, "kendine tuhaf bir şekilde benzeyen ve neredeyse özdeş" olabilen "başka bir şey" olsa da. Foucault için en büyük problem, sözcüğün varsaydığı bu tekilliklerin mahiyetini açığa çıkarmak olacaktır. Foucault buradan itibaren, bilgiyle birleştiği ölçüde iktidarın alanına girer. Yine de Bilginin Arkeolojisi'nde AZERT'in örnek verilmesi, bir ipucunu barındırır. Zira Fransız alfabesindeki harflerin bu şekilde daktiloya dökülmesi ile daktilo edenin parmakları arasında bir iktidar odakları bütünü ve kuvvet ilişkileri bütününe ortaya konduğu düşünülebilir (Deleuze 2013, 33).

Sözce kavramı, tekrara olanak vermesiyle "ilerleme" düşüncesinin karşısında yer aldığı gibi, çokluğa olanak vermesiyle de "yapı" düşüncesinin karşısında yer alır. Şimdi de sözce-çokluk ilişkisi incelenecektir.

### **Yapıya Karşı Çokluklar**

Deleuze, Felsefe tarihinden, Leibniz ve Kant düşünceleri üzerinden bağlantılar kurarak, Foucault düşüncesinin başlangıç noktasını belirlemeye çalışmıştır. Kant, alırlık ve spontanelik olmak üzere iki düzlem ayrımı yapmıştır. Uzam ve zaman iki alırlık formudur, kavram ise düşüncenin spontaneliğidir. Kant, bu ayrımı, insan zihninin yapısını temele alarak yapmıştır. Bilgi, insan zihninde, iki ayrı yoldan itibaren ilerleyerek ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, Deleuze, Leibniz örneğini vererek, aslında veri ve kavram ayrımının, şeylerin insan için veri olduğu andan itibaren meydana geldiğini yoksa Tanrı açısından her şeyin kavram olduğunu belirtir. Biz insanlar sınırlı olduğumuz, her şeyin kavramını bilmediğimiz için, iki ayrı yaprağa da yaprak diyerek iki ayrı yaprağı aynılaştırıyoruz oysa Tanrı için ikisi de ayrı kavramlardır. Öyleyse Leibniz için, farklılıklar kavramdadır. Bu durumda Kant'a göre veri asla kavrama indirgenemezken, Leibniz, veriyi kavrama indirgemmiştir. Çünkü Kant'ta kurucu olan insan zihni iken, Leibniz'de kurucu olan Tanrısal zihindir (Deleuze 19/11/1985).

Deleuze, bu anlamda, Foucault'nun Kant düşüncesini takip ettiğini belirtir. Ancak Foucault, insan zihnine ait alırlık ve spontanelik ayrımını değil, “sözce”ye ait “görme” ve “konuşma” ayrımını esas almıştır. Çünkü Foucault'da “düşünüyorum” yoktur, onun yerini dilin varlığı (il y a du langage) ya da mırıldanma (on murmure) almıştır. Bunun yanında “ben”in yerini de “o” (il) ya da “biri” (on) almıştır (Deleuze 19/11/1985). Bu nedenle Foucault'nun sözce kavramını daha iyi anlamak için “düşünen bir ben olarak özne” düşüncesinin ötesine geçmek, bu düşünceyi delerek geçmek gerekmektedir. Artık Foucault için, özneyi ve beni, sabitlik noktası olarak belirleyen düşüncelerin ötesinde belirsiz “biri” ve “o”nun sözcesi önem kazanmıştır. Sözce, cümle ve önermenin ortaya koyduğu homojen bir sistem içindeki hareketlilik yerine, bir sistemden diğerine geçen içsel çeşitliliktir (Deleuze 19/11/1985). Sözceyi görebilmek için bir sistemden diğerine giden yolları takip edebilmek gerekir.

Çokluk düşüncesi açısından, sözce öznesi ve sözceleme öznesi ayrımını yapmak gerekir. Cümleler, sözceleme öznesine göndermede bulunur. Sözceleme öznesi gramatikal kişiye, yani “ben”e işaret eder. Her “ben” değil, sadece gramer kişisi olan “ben”ler vardır. Mesela “ben yürüyüş yapıyorum” dediğimde “o yürüyüş yapıyor” ile arasında doğa farkı yoktur. Burada söylenen “ben” de “o” da sözce öznesidir. Çünkü kişi yürüyüş yapıyorum diyerek yürümez. Ama mesela “yemin ederim” cümlesindeki “ben”, sözceleme öznesidir yani gerçek gramer kişisidir. Çünkü yemin ederken sadece “yemin ederim” diyerek yemin edilir. Bu nedenle sözceleme öznesi “o”ya indirgenemez. Sözce öznesindeki “ben” ise çok sayıda özneye işaret ettiği için “o”ya işaret eder ama “biz” e indirgenemez. Heterojen ve çok sayıda özneye işaret eder (Deleuze 12/11/1985).

Sözceleme öznelerinin formel sabitliğine karşı, sözce, öznenin çeşitli pozisyonlarına işaret eder. Sözcüler, tüm “ben”lerden daha derin olan “biri”nin figürleridir. Blanchot, bu anlamda Foucault için önemlidir. Lengüistik kişiliği yerinden etmiştir. “biri” ya da “o” yararına, gramatikal kişiliklerden vazgeçmiştir. Özel isim ancak konuşulanın (on parle) bir figüründen başkası değildir. Sözceleme öznesinin “ben”i, içsel bir sabitliğe bağlıdır, sözcenin “ben”i ise “ben” diyebilen tüm bireylerdir ve dışsal çeşitliliğe sahiptir. Sözce, heterojen sistemler arasındaki geçiş kurallarıyla tanımlanır. Bunun dışında öznenin her bir pozisyonu “biri”nin bir figürüdür. Deleuze böyle bir düşüncenin, mutlak anti-personalizm olduğunu belirtir. Söz konusu olan artık ne içsel sabitlik ne de dışsal çeşitliliktir sadece sözcenin içsel çeşitliliği vardır. Önermede olan şey içsel sabitliktir. Önermede çeşitlilik varsa da bu hep onun dışında olur (Deleuze 12/11/1985).

Deleuze, Mader'in de belirttiği gibi, Foucault'nun söylemsel düzenlere dair ontolojisini, Emile Benveniste, William Labov ve Noam Chomsky gibi seçkin dilcilerin düşünceleriyle bağlantı içinde değerlendirerek ayrıcalıklı yerini ortaya koymuştur (Mader 2016, 214). Foucault, diğer dilcilerden farklı olarak, sözceleri, titizlikle, önermeler, cümleler ve konuşma edimlerinden ayırmıştır. Çünkü sözce, önermeleri, cümleleri ve konuşma edimlerini yapan şeyin adıdır. Bu durumda sözce, önerme, cümle ve konuşma edimi değildir. Tam tersine sözce, anlamlı olanı kurar, kurallar ağı yaratır. İşte bu kurallar, önermelerin, cümlelerin ve konuşma edimlerinin ön koşullarıdır.

Bir cümleye karşılık gelen sözceyi çekip çıkarmak için lengüistik önermeler

araştırılmamalıdır ama bir sistemden diğerine geçerken cümlenin kaç defa açıldığını belirlemek gerekir. Sözcüler çoklukla beraber ilerler ama her bir sözcü kendisi bir çokluktur. Deleuze “dilsel önermeler”in daimiliklerle tanımlandığını, homojen bir sisteme ait olduklarını belirtir. “Sözcü” ise tam tersine heterojen bir sistemle ve çoklukla açıklanabilir. Bu nedenle “sözcü” yapıyı yerinden ederek çokluğa kapı aralar. Sözcüyü her düşündüğümüzde çokluğu seçmişiz demektir, her segment ne kadar küçük olursa olsun, iki heterojen sistem arasındaki geçiş söz konusudur. Sözcü, sadece geçişlerin olduğunu gösterir.

Geçiş sağlayan temel kavram “çokluklar”dır. Sözcü kavramı, farklı çokluk biçimlerini düşünebilme imkânı vermektedir. Bu noktada Deleuze, Bergson örneğini vererek, onun, uzamsal çokluklara karşı süre kavramını öne sürerken, farklı bir çokluk türüne zemin hazırladığını belirtir. Burada öne sürülen “çokluk”, başlangıca gereksinim duymayan ve özneye kayıtsız bir çokluktur. Bu nedenle de “yalnızca seyrek çokluklar vardır; tekil noktalarla, bir an gelip özne işlevi görecektir olanların dolduracağı boş yerlerle ve birikebilen, tekrarlanabilen ve kendini kendinde muhafaza eden düzenliliklerle...” (Deleuze 2013, 35). Deleuze, bu anlamda Foucault’nun Bilginin Arkelolojisi kitabının, çoklukların teori-pratiğinde atılmış belirleyici bir adım olduğunu belirtir. Sözcünün, çokluk açısından ele alınması öncelikle öznenin kurucu, derleyici ve birleştirici etkisini ortadan kaldırır. Çokluklar, hem öznenin saltanatından hem de yapının imparatorluğundan kurtulur. Demek ki cümleler, önermeler ve konuşma edimleri özneye ve yapıya işaret ediyorken; “sözcüler”, özne ve yapının hâkimiyetinden kurtulmuş, yeniden tekrara olanak veren tekil yaşam noktalarıdır. “Yapı” önermeseldir ve homojen bir sistem oluşturur hâlbuki “sözcü”, düzeyleri çaprazlamasına kesen “olası bir yapılar ve birlikler alanının içinden geçen ve bunları somut içeriklerle zaman ve mekânda açığa çıkaran bir çokluktur” (Deleuze 2013, 36). “Özne”, cümlesel ve diyalektiktir, söylemi başlatan birinci şahıs karakterine sahiptir. Hâlbuki “sözcü”, özneye dair bir şeylerin yalnızca üçüncü şahısta ve türetilmiş bir fonksiyon olarak tutunabildiği ilkel bir anonim fonksiyondur. Bu nedenle, sözcüyü aramak, içsel çeşitlilik çizgilerini ve heterojen sözcü gruplarını aramaktır. Bu anlaşıldığında Foucault’nun “hiç yapısalcı olmadım” sözü de anlaşılır (Deleuze 19/11/1985). Çünkü yapı, içsel dayanıklılıklara göre homojen olarak belirlenen bir sistemdir. Sözcü ailesi, heterojen sözcülerin dağıldığı alandır. Bir sözcü, öznenin çok sayıda pozisyonlarına sahip olabilir. Bu açıdan özne, sözcünün içsel çeşitliliğidir. Özne, sözcüden ileri gelir, tersi değil. “Ben” bir sözcüden diğerine değişmezken, aynı sözcü öznenin birçok pozisyonuna sahiptir. Öznenin pozisyonları nedir? Bunlar üçüncü kişinin modülasyonlarıdır, üçüncü kişinin içsel çeşitliliğidir. “Ben”den sonsuzca daha derin olan “o”nun modülasyonlarıdır.

Foucault’ya kadar hâkim teknikler, biçimselleştirme ve yorumlamadır. Bu tekniklerde yalnızca söylenenin basit işlenimine odaklanmak çok güçtür. Deleuze’ün de belirttiği gibi Foucault, tam da bu güç duruma girişmiştir. Çünkü onun için sözcü, söylenenin basit işlenimidir, dictum’un pozitivitesidir (Deleuze 2013, 36). Foucault, sözcüye gizli bir manayı keşfetmek üzere yaklaşmaz. Sözcü doğrudan görünür de değildir, mantıksal bir yapı kadar açık da değildir. Hiçbir sözcünün örtük varlığı yoktur çünkü sözcü, etkin olarak söylenene dairdir. İçerdiği eksiklikler veya boşluklar gizli anlamlarla karıştırılmamalıdır ve bunlar sadece sözcünün bu “aile”yi oluşturan dağılım alanındaki varlığına işaret eder. Cümle, doğrudan algılanmaz ama daima,

cümleler ve önermelerle örtülüdür. Bunun “kaide”sini keşfetmek, bunu cilalamak, icat etmek gerekir. Ve sözce “ancak oluşturulması gereken bir çokluk dâhilinde, söylenenin basit işlenimi olarak alınabilir” (Deleuze 2013, 37). Yorumlama ve biçimselleştirmeler ancak sözceyi önkoşul olarak aldıklarında gerçekleşebilirler.

Deleuze’ün de belirttiği gibi, Foucault, kuralları icat ederek ilerlemiş ve kendi problem alanını oluşturmuştur. Sözcenin temellerini, “tekillik” noktalarında aramıştır. Bir dönemdeki sonsuz tekillikleri değil, özelleşmiş ve dönemsel külliyatları ele almıştır. Foucault, dilin önerdiği yönlere gitmek yerine, dilin ortaya çıktığı uzamdan hareket etmiştir. Dilin önerdiği yönler, gösterge, gösteren ve işaretten hareket ediyorken, dilin ortaya çıktığı uzam, dilin “burada”sına odaklanır. Bu nedenle Foucault’nun arkeolojik incelemesinde, sözceyi bulmak, bir beyin ve düşünme meselesi değildir, sözce, söylemler içinde şimdiden zaten söylenmiştir. Foucault bunu şu şekilde belirtiyor:

“Her gerçeklikte, bilimle, romanlarla, siyasi söylemlerle, bir müellifin eseriyle yahut da bir kitapla meşgul olmadan önce ilk tarafsızlığı içinde incelememiz gereken materyal, genel söylemin alanı içindeki bir olaylar topluluğudur”(Foucault 1969, 38).

Foucault söylemleri incelemek için öncelikle bir “külliyyat” oluşturmuştur. Çünkü Sözcüler, külliyyat ile anlam kazanırlar. Elbette bir külliyyat oluşturmak, güçlü bir sezgiyi gerektirir. Foucault külliyyat oluştururken sadece konunun uzmanlarının söylediklerini değil, daha çok söylemin yayıldığı her alandaki uzman olmayanların konuşmalarını külliyyatına dâhil eder. Ayrıca bir kavramı bağlı olabileceği her alandaki söylemler ile birlikte değerlendirir.

Çokluğa ve tekrara olanak veren bir sözce kavrayışı ortaya koymanın en etkin yolu, görmek ve konuşma arasındaki doğa ayrımını iyi yapabilmektir. Deleuze, Foucault’nun, çağının dil-varlığını ve ışık-varlığını tasvir etmeye çalıştığını belirtmiştir. Buna göre dil-varlığı söylenebilir, ışık-varlığı ise görülebilir şeyler açısından tarihsel bir a priori oluştururlar. Dolayısıyla dil-varlık ve ışık-varlık tarihsel formasyonlara göre değişiklik gösterir fakat kırılgenliklerini korurlar. Işık ve Dil’den oluşan, bu iki dışsallık formları, görünen ve sözcelenen için dağılım uzamlarını tanımlamaktadırlar. Birbirlerine indirgenemezler ve birbirlerine dışsaldırlar. Bu durum, böyle bir düşüncenin fenomenolojiden radikal ayrılığını ortaya koyar. Deleuze, bu noktada Foucault ve Blanchot arasındaki benzerlik ve bağlantıyı oluşturan ilkeye dikkat çekmiştir: “konuşmak görmek değildir”. Şimdi de sözce kavramı, konuşma ve görme ayrımından itibaren incelenecektir.

### **Konuşmak Ve Görmek Ayrımında Sözce**

Deleuze, Foucault açısından “sözce” kavramını anlamak için, konuşmak ve görmek arasındaki ayrımı anlamının son derece önemli olduğunu belirtir (Deleuze 22/10/1985). Bu nedenle Foucault, kavramsal çalışmalarını, tarihsel formasyonlar yoluyla ortaya koymuştur. Çünkü bir dönemde görülenler ve konuşulanlar başka bir dönemde görülen ve konuşulandan farklıdır. Modern çağ artık, klasik düşüncelerdeki, temsil, evrensel, ide, logos, akıl vs. kavramlarının çok ötesinde bir



söylem ve görüntüye yer vermiştir. Foucault, modern dönemin geldiği bu noktanın, lengüistler ve analitikçilerin düşündüğü çerçevenin çok daha ötesinde olduğunu belirtir. Bu anlamda analitikçiler ve lengüistler hala, görünenin, söylenenin arta kalanı olduğunu düşünürler. Oysa Foucault, görünür olan ile sözceyi birbirinden ayırmıştır. Bu nedenle Deleuze, Foucault'nun "sözce"ye daha önce kimsenin vermediği bir anlam ve statü verdiğini belirterek, Bilginin Arkeolojisi'ni bir sözceler teorisi olarak nitelendirmiştir.

Deleuze Foucault'da gördüğümüz "bilginin tarihsel formasyonu"nu kendisinin kullandığı "katmanlar" kavramıyla birlikte düşünerek anlama girişiminde bulunmuştur. Deleuze'e göre Foucault'da sözcenin ne olduğunu anlamak için, onun, bilginin ne olduğu ile ilgili ileri sürdüğü düşüncesini anlamak gerekir. Bilgi, Foucault'da, görünürlük ve sözce olmak üzere iki temel dayanağa sahiptir. Görünürlük ve sözce, ikisi birbirinden doğaca farklıdır. Böyle bir düşünce, klasik ide düşüncesinin karşısında yer alır. Klasik düşüncelerde, görünür olan ve duyumsanır olan düşünceye ya da ideye indirgenebilir niteliktedirler. Deleuze, Foucault'nun tarihsel çalışmasının, davranış ya da zihinsel bir tarih çalışması olmadığını belirtir. Çünkü Foucault'nun tarihsel çalışmaları, davranışı değil "Görmeyi"; zihni değil "Konuşmayı" esas almaktadır. Deleuze Foucault'nun yeni bir arşivci olarak iş gördüğünü ve diğer arşivcilerden farkının da "sözcelerden başka hiçbir şeyi dikkate almaması" olduğunu belirtir (Deleuze 2013, 23). Foucault sözceyi, söylemin kurucu elemanı olarak düşünmüştür: "kurucu elemanı olduğu bir kumaşın yüzünde görünen pütür" (Foucault 1969, 106-107). Sözce, söylemin basit birliğidir. Sözce önerme, cümle, ifade aktı değildir; basit, tam ve otonomdur.

Foucault'nun özgüllüğü söylemin temelini sözcelerin oluşturduğunu söylemesidir. Söylem, ampirik konuşanlarla (konuşan birey ya da sözcelerin yazarı) ilgilenmez ama bizzat sözcelerle ve sözcelerde ifade edilen öznellik ile ilgilenir. Söylem kavramı Foucault'da sözceler birliğini ortaya koyan ve dil-söz karşıtlığı aşarak "söylemin düzeni" olarak ele alınmıştır (Demir, Güneş 2013, 56). Söylem, heterojen alanlara (doğal tarih, zenginlik teorisi gibi) ait sözceler toplamıdır. Foucault, saf lengüistik boyutla (sözceleyen), söylemsel boyutun ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir. Onun amacı, farklı sözceleri "bir dünya kavrayışının" homojenliğine getirmek değildir tam tersine, tüm bir dönemi kat eden heterojenliği, tekillikleri, süreksizlikleri öne çıkarmaktır.

Davranmak ve bir fikre sahip olmak bir özneyi ve onun her şeyden bağımsız olarak seçim yapabildiğini ileri sürerken, "görmek" ve "konuşmak" bir formasyonun öncelikli olduğunu varsayar. Esasında Kliniğin Doğuşu'nda, hastalığın farklı tarihsel formasyonlarda nerede görüldüğünü ve nasıl konuşulduğunu; Deliliğin Tarihi'nde farklı formasyonlarda deliliğin nerede görüldüğünü ve nasıl konuşulduğunu araştırmıştır. Bu nedenle Foucault:

"Kliniğin Doğuşu'nda, araştırmamın temel noktası, xviii. yüzyılın sonunda ve xix. yüzyılın başında, doğal söylemin sözce biçimlerinin değiştirilme şekli idi; demek ki çözümleme, kavramsal sistemlerin kuruluşuna ya da teorik sistemlerin oluşumuna, statüden, kurumsal zeminden, söylemde bulunan öznenin durumundan ve yerleşme

biçimlerinden daha az dayanıyordu” (Foucault 1969, 86)

diye belirtir.

Görmek ve konuşmak saf öğelerdir. Görmek davranış değildir, konuşmak da ide değildir. Görmek ve konuşmak, görünürlük ve sözcelenebilirliğin koşullarıdır. Sözceyi öncelikle idenin karşısında düşünmeliyiz. Foucault’da sözce önceliklidir ama bu asla görmeyi sözceye indirgemez. Velasquez’in, Magritte’in tablolarını betimlemelerini de bu açıdan değerlendirmek gerekir.

Foucault’da eşbiçimcilik (izomorfizm) ve uygunluk (konformizm) yoktur. Bununla birlikte, görmek ve konuşmak arasında doğa farkı vardır. Foucault’nun, fenomenolojiden ayrıldığı nokta da buraya dayanır. Foucault’ya göre, bilmeden önce bir yaşanmışlık ve deneyim yoktur. Kelimeler ve Şeyler’de ortaya çıkan şudur: gördüğümüz asla söylediğimiz değildir, söylediklerimiz, metafor yoluyla ortaya çıkar, söylediklerimiz asla gördüklerimizi bize söylemez. Konuşmak görmek değildir, görmek, konuşmak değildir:

“Bunlar birbirlerine indirgenemez niteliklerdirler: gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilmeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer, gözlerin gördüğü değil de sentaksın ardışıklığının tanımladığı yerdir” (Foucault 1994, 35).

Arkeolojik inceleme de görünenin ve sözcelenenin formunu araştırır. Bu anlamda Frederic Gros’un da belirttiği gibi, Deleuze, Foucault için arşivin, işitsel-görsel olduğunu ileri sürer (Gros 2016, 130). Foucault yaptığı dönemsel incelemelerde, ayrımları, kırılma noktalarını göstermeyi hedeflemiştir. Her dönem diğerlerinden gördükleri ve söyledikleriyle ayrılmaktadır. Arkeoloji, arşivlerin incelenmesidir. Bu da Foucault’nun “pozitiflik” dediği “tarihsel formasyon”u meydana getirmektedir. Bir dönemin gösterdiği ve gördüğü; söylediği ve söylettiği aynı şeydir. Deleuze bunun özgün bir bakış açısı olduğunu belirtir.

Foucault modern çağa gelindiğinde “ne oldu da deliler tımarhaneye konuldu?”, “ne oldu da suçlular hapisaneye konuldu?”, “ne oldu da hastalar hastaneye konuldu?”, “ne oldu da cinsellik çocuk cinselliğinden itibaren işlenip cinsellik bilimi ortaya çıktı?” sorunlarının cevabını ararken, sözcenin, konuşma ve görme ayrımından itibaren anlaşılması gerektiğini fark etmiştir. Bu soruların cevabı, görünenin ve konuşulanın ötesine işaret etmektedir ki işte bu işaret, ilk çalışmalarda “sözce” ve sonraki çalışmalarda “iktidar” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hapishanenin Doğuşu, xviii. yüzyılda, suçun cezasının görünür hale geldiği yer olan hapishaneler ile suçu yazılı olarak sözcelenen ceza hukukunun, iki ayrı formasyon ve rejim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iki formasyon daha sonra buluşacaklardır. Yani ceza hukuku geliştğinde, hâkimler için hapishane diye bir düşünce yoktu. Foucault’nun araştırdığı şudur: “Hapishaneler ceza hukukundan ayrı bir formasyona ve amaca sahipse, hapishanelerin yapılmasının arkasında işleyen güç nedir?”; “Hapishaneler hangi maksatlarla yapılmıştır?” Foucault,

“suçlular hapishaneye” sözcüsünün arkasında yer alan maksadın, suçluların cezasını çekmelerini sağlamaktan çok, onları “gözetlemek” için olduğunu düşünür. Çünkü ceza Hukuku açısından hapishane, diğer yaptırımlardan biridir sadece. Deleuze, aslında ceza Hukuku’nun hapishanelerden hep rahatsız olduğunu belirtir. Aslında onlar hapishaneler karşısında “bu bir hapishane değildir” diyebilirler. Çünkü ceza hukuku, yaptırımı, hapishane olmaksızın düşünmektedir. İşte buradan da konuşma ve görmenin iki farklı rejim olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, hapishanenin kökeninde hukuk değil “disiplin teknikleri” vardır. Bu teknikler, okulda, orduda vs işleyen tekniklerdir. Bunlar hukuk dışı tekniklerdir (Deleuze 22/10/1985). XVII. yüzyılda ceza hukukunun sözceleri “suçluluk”tan hareket etmektedir. Bu nedenle, suçluluk sözceleri ile hapishanenin görüntüsü arasında heterojenlik vardır. Foucault, XVIII. yüzyılda suçun, yeni bir tarzda görüldüğünü ve yeni bir sözcük biçimine sahip olduğunu belirtmek istemektedir. Klasik çağda sözcük formu suçlu, suçun görünürlüğü ise kralın infaz kararı iken, modern çağda sözcük biçimi suç, suçun görünürlüğü de hapishane olmuştur. Artık suçluya ve cezaya değil de suça ve disipline etmeye odaklanılmıştır. Bu anlamda, Deleuze’ün de belirttiği gibi, hapishaneler, kapatılma yeri olmaktan çok, açıklık ve görünürlük yerleridir.

Deliliğin Tarihi, XVII. yüzyılda deliliğin görüldüğü yerin, genel hastane olduğunu gösterir. Çünkü o dönemde, deliler, hırsızlarla, yankesicilerle, dilencilerle beraber gruplandırılıyordu. Çünkü delilik, XVII. yüzyılda akılsızlık olarak görülüyordu. Bu çağ, rasyonalizm çağı olduğu için, deliliğin, akılsızlık olarak ifade edilmesi klasik çağa aittir. Ama XVIII. yüzyıldan itibaren delilik, akla referansla değil, hastalığa referansla ifade edilecektir. Deleuze’ün de belirttiği gibi XVII. yüzyılda deliliğin görünme biçimi “genel hastane”; sözcüğü, “akılsızlık”tır. XIX. yüzyılda deliliğin görünme biçimi “tımarhane”; sözcüğü ise “hastalık”tır. (Deleuze 29/10/1985). Çünkü delilik, Klasik çağda tıbbî dâhil olarak ele alınıyorken, Modern çağla birlikte, psikiyatrinin alanına dâhil olmuştur. Foucault, delilikle ilgili incelemesinin sonucunda, delilerin tımarhaneye yatırılmasının kökeninde, “tıp” değil “disiplin teknikleri”nin olduğunu ileri sürmektedir.

Kliniğin Doğuşu’nda, “hastalar farklı dönemlerde hangi semptomlara göre gruplandılar ve bunlara karşı hangi tıbbî usuller geliştirildi?” sorunları ele alınmıştır. Foucault, bu kitapta, klasik çağda tıp bilimi ve hastanede görünenlerle, modern çağdaki tıp bilimi ve hastanede görünenlerin birbirinden farkını ortaya koymuştur. XVII. yüzyılda Genel Hastane’de gördüklerimiz tıpla ilgili değildir. Genel hastanede deliler, suçlular, işsizler, yankesiciler vs. bir aradadırlar. Bunun da sağlıkla ilgili değil de “Emniyet” ile ilgili olduğu anlaşılabilir. Yani genel hastanede görünenler tıp bilgisini yansıtmamaktadır. Genel hastanenin formasyonu ile tıp bilgisinin formasyonu birbirinden ayrıdır (Deleuze 22/10/1985).

Bütün bu araştırmalardan çıkan sonuca göre, “sözcük”, hem görülenlerin hem de konuşulanların ötesinde bir gerçeklik alanını işgal etmektedir ve görülenler ve konuşulanlar, bu gerçeklik alanına bağlı olarak söylemsel bir düzeni meydana getirirler. Bu da Foucault’nun tüm analitik felsefelerden ayrılışının temelini oluşturur. Bizi söylemin kemikleşmiş, bedenlenmiş yapısından kurtaracak olan, söylemin temel yapıtaşları yani sözcüklere, Şimdi sözcüğün konuşulanlardan ve görülenlerden öncelikli varoluşu incelenecektir.

## Sözcenin Görünen Karşısında Öncelikli Varoluşu

Sözce, konuşulan ve görülen bir şeyin genel bir anlamla dondurulamayacağını, içinin her çağ ve durumda aynı anlamla doldurulamayacağını ortaya koyar. Bu durum, bir görüntü ile sözce arasında sonsuz ayrım olduğunu ve birbirlerine indirgenemez olduklarını ifşa eder. Bu açıdan, Magritte'in, bir pipo resminin altına yazdığı "bu bir pipo değildir" tablosu, Foucault'nun ilgisini çekmiş ve bununla ilgili bir yazı kaleme almıştır. Bu tabloda Foucault'nun ilgisini çeken şey, Magritte'in görme ve söyleme arasındaki ayrımı çok iyi bir şekilde yapmış olmasıdır. Pisonun resminin olduğu tablo, bir pipo değil, pisonun resmidir. Bu nedenle de pisonun resminin yapıldığı tablo ile ilgili "bu bir pipodur" cümlesi değil "bu bir pipo değildir" demek daha uygundur. "Bu Bir Pipo Değildir" konuşmak ve görmek arasındaki kavganın resmedildiği yerdir. Bu kavgada ortaya çıkan aşikâr durum, sözcenin kendisidir. Sözce bizzat bu ayrımın kendisini ifade etmektedir. Sözce, görünenin, konuşulana ve yazılana, sığmadığını, bu ikisinin formlarının ayrı olduğunu ve aralarındaki ilişkinin karmaşık bir ilişki olduğunu ifade eder.

Ama asıl mesele "görmek" ve "konuşma"nın nasıl bir araya gelebileceği üzerine düşünebilmektir. Deleuze, Foucault'nun bu ilişki ile ilgili şu üç adımı gözettiğini ileri sürmektedir: İlk olarak Foucault, konuşmak ve görmek arasındaki radikal ayrılığı onaylamıştır. İkincisi, sözcenin görünür olana önceliğini onaylamıştır. Üçüncü olarak da ikisi arasında karşılıklı varsayımların ve zapt etmelerin varlığını onaylamıştır (Deleuze 26/11/1985). Bu üçüncü aşama daha çok "iktidar" kavramı ile birlikte, iktidarın güç ilişkileri olarak ele alınmasıyla daha da açıklık kazanacaktır.

Sözcenin, görme karşısındaki öncelikli var oluşu, önemli bir nokta olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Bilginin Arkeolojisi'nde görmekten çok sözceden bahsedilmiştir. Çünkü belirleyici olan sözcelerdir, görünenler ise söylemsel-olmayan ya da sözcenin tamamlayıcıları olarak negatif olarak ele alınmıştır. Foucault'nun Bilginin Arkeolojisi'nde bahsettiği "söylemsel-olmayan" kavramı, görüneni belirtmek için kullanılmıştır ve kendisinin de belirttiği gibi söylemsel olanlar, söylemsel olmayanlarla, söylemsel ilişkilere sahiptirler. Deleuze, "Bu Bir Pipo Değildir" yazısından itibaren, Foucault'nun, görünen ile sözce arasındaki ayrılığı üç şekilde gösterdiğini belirtir: mizahi, mantıksal ve tarihsel yolla.

Mizahi açıdan yaklaşıldığında, Bu Bir Pipo Değildir'de pipo ile onun yazısı kesin bir şekilde ayrılmıştır. Görünen şey pipo değil, pisonun resmidir, bu nedenle de bu resmin sözcüsü "bu bir pipo değildir" şeklinde söylenmelidir. Görünen ve resim ayrımının radikalliği "bu bir pipo değildir" yazısını yazma hakkı vermektedir. "Bu" (ceci) eğer resmedilen pipo ise, bunun sözcüsü "bu bir pipodur" olamaz. O halde bunun sözcüsü "bu bir pipo değildir" olabilir. Mesela üzerinde güzel bir kız resmi olan bir portre olsa ve portrenin altında da "bu kız dünya güzeldir" diye yazsa, bu yazı, tablonun sözcüsü olabilir mi? Hayır. Aslında bunun sözcüsü "bu kız dünya güzeli değildir" olmalıdır. Çünkü bu resim tüm zamanların en güzeli değildir. Unutmamak lazım ki Foucault için sözce, görüntüden önceliklidir.

Mantıksal açıdan bakıldığında da "bu" (ceci) resmi yapılan pipo değildir, "bu"

sözcedir. O halde “bu” görünen pipo değildir. Çünkü tabloda görünen piponun karşısında “bu bir pipodur” “bu bir pipo değildir”e dönüşüncüye kadar “bu bir pipodur” diyemeyiz. Bu nedenle, resmedilen pipoya karşılık gelen sözce, “bu bir pipo değildir” olacaktır. Magritte de bu nedenle piponun resmedildiği tablonun altına “bu bir pipo değildir” diye yazmıştır. Bu da Foucault’nun sürrealizmle olan bağını gösterir.

Tarihsel açıdan bakıldığında ise, Kliniğin Doğuşu, Foucault için görünenin ve sözcelenenin birliğinin, aslında bir rüya olduğu düşüncesini pekiştirir. XVIII. yüzyılda klinik, semptomların ve göstergelerin uygunluğu paralelinde ortaya çıkmıştır (görünen hastalık ve sözcelenen hastalığın birliği): görünür olan her şey ifade edilebilirdir ve tamamen ifade edilebilir olması nedeniyle de tamamen görünürdür (Foucault 2002, 152). O dönemde hastalık, hem okunuyor hem de görülüyordu. Oysa XIX. yüzyılda, anatomi ile birlikte, görünen ve söylenen birbirinden ayrılmış ve bu rüyadan uyanılmıştır. Klasik çağda, zihnin dışarı ile uygunluğu düşüncesi hâkim olduğu için, hastalığın görünen yanı ile bilinen yanı özdeş kabul ediliyordu ama Modern çağda, görünen ve konuşulunun ayrı olduğu anlaşılınca, semptomların ve göstergelerin ayrı olduğu anlaşılmıştır.

Modern tıp, yaşamla ölüm arasındaki anlaşılmaz bağı, tıp bilgisi ile aydınlatma girişiminde bulunarak, hastalığı ölümden itibaren gören bir gözle bakmaya başlamıştır: “Bu canlı bir gözün değil, ölümü görmüş olan bir gözün bakışıdır” (Foucault 2002, 185). Bu nedenle modern tıp, hasta gözlemek yerine kadavra incelemesi yapmanın, sonuca daha yakın olduğunu gösterir (Foucault 2002, 188). Foucault, klinik ile anatominin ayrılma noktasına odaklanarak bugün gelinen noktada gözden kaçan noktanın “... genç bir bilgi gövdesiyle eski inançlar arasında değil, iki bilgi tipi arasında” olduğunu belirtir (Foucault 2002, 163). Yeni anatominin yöntemi “tahlildir” ve “vakaların ve fenomenlerin sözlü sentaksından ziyade, şeylerin uzamsal parçalanabilirliğini tanımlayan bir tahlil” (Foucault 2002, 169). Tıp artık sık tekrarların kaydedilmesi yerine sabit noktanın saptanmasını kullanacaktır. Hastalıklar genelleştirilerek, hastalıklar hakkında bir bilgi külliyatı doğmuştur ve hastaların hastalıklarının dışında, bir hastalıklar bilgisi çoğalmıştır. “Hastalık sözceleri” hastalara değil, hastalıklara karşı ortaya çıkmıştır.

Modern tıbbın ortaya koyduğu sözce, “düzenleme” olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern tıpla birlikte teori ve düşlerden uzaklaşarak, hasta bedenini gözleme öne çıkmıştır. Ama Foucault için bu yeni ruh “hastalığın epistemolojik olarak yeniden düzenlenmesinden başka bir şey değildir ve bu kalıpta görünürün ve görünmez sınırları yeni bir yol izlemektedir. Hastalığın kendisi olan dipsiz derinlik, dilin ışığında ortaya çıkarılır” (Foucault 2002, 243). Ortaya çıkan hastaneler ise hastanın iyileşmesinden çok başka düzenlemelere meydan vermiştir:

“hastaneye ayrılmış alanın yeniden düzenlenmesi, hastanın toplumdaki konumunun yeniden tanımlanması, hem yardım ve deney hem de yardım ve bilgi arasında belli bir ilişkinin kurulması gerekmiştir; hastanın kolektif ve homojen bir mekâna dâhil edilmesi de zorunluluğa dönüşmüştür. Aynı zamanda dili de yepyeni bir ilgi alanına açmak zorunluluğa dönüşmüştür: Görünür ve sözcelenebilir olanın daimi ve

nesnel olarak kurulmuş bağılılaşımı” (Foucault 2002, 244).

Modern dönemde tıp da bilimsel söylevden yararlanmış yani görülen neyse, onu, sözce aracılığıyla göstermiştir. Böylece tıp dili de derinlerden yüzeye çıkmıştır. Öyleyse modern hastaneler karşısında “burası hastaların tedavi oldukları yerdir” değil “burası hastaların gözlemlendiği yerdir” demek daha uygundur.

Hapishanenin Doğuşu’nda, Foucault, Bentham’ın xviii. yüzyılda kullandığı “Panoptikon” kavramına değinmiştir. Bu kavram mahkûmların kalacakları yerin mimari biçimini ortaya koymaktadır. Foucault, böyle bir hapishane mimarisinde ortaya çıkan görüntü, ışık ve gölge ayırımını ayrıntısıyla anlatmaktadır (Foucault 2006, 295). Gözetleyenler, mahkûmları görmekte ama mahkûmlar gözetleyenleri görmemektedir. Öyleyse modern dönemde ortaya çıkan hapishane, aslında mahkûmların cezalandırıldıkları yer olmanın ötesinde, gözetlendikleri yerdir. Bu nedenle, hapishane karşısında “burası mahkûmların cezalarını çektikleri yerdir” değil “burası mahkûmların gözetlendikleri yerdir” demek daha doğrudur. Hapishaneler, suçluların cezalarını çektikleri yer olmaktan çok, suçun görüldüğü yerlerdir. Artık suçludan ziyade, suç üzerinde yoğunlaşmış ve hapishanelerle birlikte, suç görünür alana çıkmıştır. Suçlu insanların değil, işlenen suçların analizi daha ön plana çıkmıştır. Böyle olunca bir suçlunun bir suçunu neden yaptığına yönelik araştırmalar, yerini, suçların genel olarak neden ve nasıl işlendiği şeklindeki genel ve içi boş analizlere bırakmıştır.

Öyleyse klasik çağda görünen ve söylenenin birliği varsayılıyorken, modern dönemle birlikte bunların ayrılığı ortaya çıkmıştır. Eğer hala sözce, görünenle eş varoluş olarak görülürse, görüntünün sözceyi aşması söz konusu olur. Şimdi de sözcenin, konuşma karşısındaki öncelikli varoluşu ele alınacaktır.

### **Sözcenin Konuşma Karşısında Öncelikli Varoluşu**

Foucault, bilginin kökeninde farklı tarihsel dönemlerin olduğunu ve her bir farklı tarihsel dönemlere göre bilginin farklılaştığını ileri sürer. Bu nedenle bilginin sözceleri, doğrudan verili değildirler. Doğrudan verili olanlar kelimeler, önermeler ve cümleler, söz edimleridir. Sözceler verili değildirler çünkü dönemseldirler ve tarihsel formasyonlara işaret ederler. Ama bununla beraber sözceler gizli de değildir. Doğrudan okunabilir olmasalar da okumayı bilirsek sözceler gayet rahat okunabilirler. Sözceleri gizlendikleri yerden ya da göründükleri yerden çekip çıkarmak gerekir, bunu da ancak onları okumayı bilen arkeologlar yapabilir. Arkeoloji tarih değildir, tarihçilerin bakış açısından ayırmak için ve kendi yöntemini belirginleştirmek için Foucault arkeoloji kelimesini kullanmıştır.

Bu nedenle Foucault, sözcelerin asla kelimelere, cümlelere ve söz edimlerine indirgenemeyecekleri belirtir. Ancak bu durum, kelimeleri, cümleleri ve söz edimlerini yok saymak demek değildir. Önemli olan sözceleri bunların arasından çekip çıkarabilmektir. Sözceleri çekip çıkarmak için, söylenen kelimelerin, cümlelerin, söz edimlerinin ve önermelerin ötesine geçmek gerekir. Cümlelerde ve önermelerde kalındığı sürece, öznenin ve nesnenin ya da epistemoloji ve zamanın ruhu mefhumlarının dar kıskacına sıkışmış oluruz. Oysa sözcenin, cümle ve önermelerden önce geldiği gerçeği üzerinden hareket edilirse, dışarının ve çokluğun

üretimine kapı aralanır. Deleuze bu nedenle şöyle der:

“Arkeoloji'nin sonucunun davet ettiği, etkin “söylem”in benim hayatıma ve ölümüne kayıtsız bir “dışarı”nın dâhilinde olduğu ve devrimci pratikle buluşturulması gereken genel bir üretim teorisi değilse nedir?” (Deleuze 2013, 34).

Mesela cinsellik kavramına bakılırsa, cinselliğin xix. yüzyılda Freud ile beraber bilimsel bir kavram niteliğini kazandığı görülmektedir. Cinsellikle ilgili önermelere ve cümlelere bakılırsa, çocuğun cinselliği de bu cinsel bilimle birlikte keşfedilmiştir. Ama Foucault bunun doğru olmadığını ileri sürmektedir. Foucault için sözceler, bilimin üreteceği bir gerçekliği ihtiva etmezler, sözceler dışarı ile (ileride iktidar) ilişkide üretime geçen çokluklardır. Eğer bunun farkına varılırsa, bu üretim ilişkileri ve üretim noktaları hesap edilebilir ve bir karşı edim gerçekleştirilebilir. Ama eğer sözceler, zamanın ruhu, evrensel logosun dili açısından düşünülerek, önerme ve cümle olarak algılanırsa, o zaman bu kaynak karşısında pasif kalmamak neredeyse imkânsız hale gelir. Deleuze bu durumda yapılacak şeyin itaat etmek olmadığını belirterek şunu ifade eder: “sözcelerin oluşturduğu söylemsel formasyonlar gerçek pratiklerdir ve bunların konuştuğu diller, evrensel bir logos’tan ziyade bir takım mutasyonları harekete geçirmeye ve bazen de dışa vurmaya yönelik ölümlü dillerdir” (Deleuze 2013, 34). Örneğin çocuk cinselliğine dair psikanalistler cümleler ve önermeler ileri sürdüğünde ortaya çıkan söylemin sözcesi yani tekil noktalar sorgulandığında, söylemlerin aslında, cümlelere ve önermelere dökülmeyen bir uzamsal alanda var olduğu görülür. Çocuğun cinselliği, psikiyatristler tarafından değilse de süt anneler tarafından zaten biliniyordu. Bu nedenle çocuk cinselliğinin sözcesine ulaştığı yer, psikiyatrist açıklaması değil, süt annelerdir. Freud’un ve diğer psikanalistlerin söyledikleri karşısında “cinsellik bunların, söyledikleri şey değildir, bunların söyledikleri cinsellik bilimidir” demek lazımdır. Psikiyatristlerin kelimelerle, cümlelerle ve önermelerle ifşa etmesinden önce de çocuk cinselliği vardı ama konuşulmuyordu. Freud, çocuğun cinselliğinden bahsettiğinde, bunlar sözceler değil, önermelerdir. Bu nedenle Foucault için, cinsellikle ilgili süt annelerin söyledikleri, psikiyatristlerin söylediklerinden daha önemlidir ve cinsellik bilimsel bir açıdan yaklaşılacak bir konu değildir (Deleuze 05.11.1985).

Foucault’nun çabasından anlaşılması gereken şudur ki aslında söylemler, farkında olunmasa da açık ya da kapalı olarak bir durumu ifşa ederler. Bu durumda farkında olunmayan ve “işin aslı” denebilecek gerçek tekil noktalar, bir durumun “sözce”si olacaktır. Modern dönemde cinselliğin bu denli konuşulması, söyleme dökülmesi onun gizinin aralandığını, artık cinsellikle ilgili aranan her şeyin açıklandığını göstermez. Foucault bu durumu şu şekilde belirtir:

“Cinsellikten bu denli söz etmek, söz edilmesi için bunca ısrarla mekanizmalar oluşturmak, buna karşın tüm bunları çok sıkı koşullar altında yapmak, cinselliğin gizliliğe gömülü olduğunu ve asıl arananın onu aynı yerde tutmak olduğunu kanıtlamaz mı?” (Foucault 2013, 32).

Burada farkına varılması gereken nokta, cinselliğin “söylem dışı” olduğudur. Aslında insanların cinsellikle ilgili aradıkları “cinsellik bilimi” değil, arzusunun açığa çıktığı

“erotik sanat”tır. Bu da konuşulacak değil deneyimlenecek bir durumdur. Foucault şöyle söylüyor: “... biz Avrupalılar, binlerce yıldan beri niçin zevkin yoğunluğuna erişmek yerine cinselliğimizin hakikatini öğrenmek istedik, istiyoruz?” (Foucault 2020, 216). Foucault’nun ortaya koymak istediği şey, cinsellikle ilgili bilimsel bir temelle hangi önerme ve cümle söylenirse söylensin, cinselliğin, tüm söylenenlerin ötesinde sözcisel bir varlığa sahip olduğudur. Bu nedenle herhangi bir bilimsel önermeden yola çıkarak “cinsellik budur” demek, cinselliği sadece donuklaştırır, onun tekillğe, oluşa ve çokluğa açık varoluşunu, bir tanıma indirgeyerek, yaratıcı gücünü ortadan kaldırır. O halde bir deneyim konusu, insan doğasına izafe edilerek açıklanmaya çalışılırsa durum ne olur? Ne gibi sorunlar ortaya çıkar? Foucault başından beri bu soruların izini sürmüştür diyebiliriz.

Deleuze cinselliğin sansürlenmesi, yasaklanması durumunda ortaya çıkan duruma örnek olarak Krafft-Ebing’in yazmış olduğu *Psychopathia Sexualis* başlıklı kitaptan bahseder. Kitap Almanca yazılmıştır ancak cinsel içerikler noktasında, sansürlenmesi gereken yerler Latince yazılmıştır. Yazar, bu kitabın özellikle hâkim ve doktorların kullanımı için hazırlanmış olduğunu da belirtmiştir. XIX. yüzyılda, cinsellikle ilgili gizli olan şey kelimeler, cümleler ve önermeler değildir çünkü o dönemde Freud ve diğer psikiyatristlerin araştırmaları, bilimsel açıklamaları var ama sözceler gizlidir. Foucault, XIX. yüzyılda cinselliğin yasak olmamasına rağmen, tam tersine Viktoryen çağın, cinsel sözcelerin çoğaldığı çağ olmasına rağmen, cinsellikle ilgili her şey gizliydi söyleminin arkasını irdelemiştir. Bu aslında gerçek sözcelere ulaşamadığını göstermektedir. Foucault bu durumda nasıl bir yöntem izleyerek cinsel sözcelere ulaşmıştır?

Foucault’ya göre cinsellikle ilgili sözceleri, cinsel bilimin önermelerinin dışında aramak gerekir. Bu nedenle Foucault, cinsellikle ilgili sözceleri, öncelikle, Kilisede yapılan itiraf tekniklerinde aramıştır. Papaz, çocuk cinselliğini, ilk günah göstergesinin çocuklukta olduğunu elbette bilmektedir. Deleuze de 30. Konsilin, cinsellik sözcelerini üretme gayreti içinde olduğunu belirtir. Cinsellikle ilgili sözceleri, ikinci olarak da devlet politikalarında aramak gerekir. Devlet, biyopolitika içine girerek bir yaşam yönetimi geliştirmiştir. Yaşam yönetiminin baş yönelimi ise insanların cinsel hayatlarını yönetmeye dair olacaktır. Üçüncü yer ise okullardır. XIX. yüzyılda cinsellik yok demek için kör olmak gerekir. Amaç çocukları cezalandırmaktır elbette. Bunun için de konuşmak gerekir. Okullarda çocukların gözetlenmesi ve düzenlemelerin yapılması sadece cinsellik sözcelerini çoğaltmıştır (Deleuze 05/11/1985).

Cinselliğin konuşulur hale gelmesi, konuşulmasının gerekli olması mevzusu bile, cinselliğin aslında önermelerin ötesinde bir gerçekliğinin olduğunu bize gösterir. Cinsellik konuşuldukça açıklanacak, aydınlanacak bir mesele değildir aslında. İşte cinselliğin sözcisi aslında cinselliğin konuşulanlar olmadığı, bunların çok ötesinde olduğudur. Cinselliğin bilim haline gelip konuşulmaya başlanması ile birlikte, okullarda, derslerde ya da aileler önünde hocalar cinsel içerikli noktaları utanmaksızın konuşmaya başlamış ve herkesin ciddiyetle dinlemesi gereken bir konu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü konu konuşulması gereken, ciddi bir konu olarak ortaya atılmıştır. Cinselliği daha düşünürken bile yasaktan itibaren düşünmemiz, aslında cinselliğin ne kadar iktidarı gereksindiğini ortaya koymaktadır. Yani



cinselliğin hazların kullanımı ile doğrudan teması, iktidarın konuyu ele almasıyla birlikte, kavram ve önermelere dönüşmüş ve onun sözcesini gizlemiştir. Öyleyse görünenin ve konuşulanın ötesinde, cinsellik ancak hazların kullanımı ile gerçek sözcesine kavuşabilecektir. Bu durumda konuşulan cinsellik karşısında “bu bir cinsellik değildir” denebilir. Dahası, iktidarın cinselliği konuşulur hale getirmesiyle birlikte, cinsellik yasaklamının da ötesinde korkunç sorunlarla karşılaşmıştır. Çünkü konuşma vesilesiyle, iktidar (psikiyatri söylemleri) cinselliği formüle etmiş, onunla ilgili bilimsel açıklamalarda bulunarak onu şekillendirmiş ve nihayet onu bir çerçeveye hapsetmiştir. İktidarın işlevi susturmamak ama konuşurmak, harekete geçmeyi engellemek ama harekete geçirmektir. Ardından da disipline etmek ve normalleştirmektir (Deleuze 10/12/1985).

“Çocuk cinselliği” denince akla gelmesi gereken şey, oluşan dünyada, çocukların cinselliklerini nasıl keşfedecekleri ve deneyimleyecekleri olmalıyken, anne babalar ve öğretmenler, onları cinsel sapkınlıklardan koruma tekniklerini geliştirmeye yönelmiştir. Foucault bu tekniklerin gittikçe çoğaldığına vurguda bulunarak, artı üretimlere karşı bizi uyarmaktadır: “çocuk cinselliğinin denetimi, hedefine, kendi iktidarıyla bu iktidarı uyguladığı nesnenin aynı anda yayılmasıyla ulaşmayı umuyor, sonsuza uzanan çifte bir artma yöntemine başvuruyordu” (Foucault 2013, 37). Bu nedenle Foucault’nun çabası, insan bilimlerinin ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan olumsuz sonuçlarla bir yüzleşme çalışması olarak değerlendirilebilir. Her alanda yapılan hümanist bir toplum çağrıları, disiplin ve kontrol noktalarının artması ile sonuçlanmıştır. Yaşamsal deneyimlerin, bilimsel ve bilişsel mekanizmalara indirgenmesiyle ortaya çıkan sonuç bizzat insanın kendi yıkımı olmuştur. Şimdiki yaygın sözce de “çocukları asla yalnız bırakmayın, hiç kimseye güven olmaz, hep gözünüzün önünde olsunlar” değil midir? Her yeri sis gibi bürüyen bu cümleler, özne, nesne ve kavramlardan önce gelen güç noktalarıdır. Bu güç noktaları çıkış noktalarından itibaren denetlenirse yanlış tekrarların da önüne geçilmiş olunur. Sözce analizi de bu nedenle önemlidir.

## Sonuç

Tüm bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, sözcenin en önemli özelliği, bir “fonksiyon” olmasıdır. Bir matematik fonksiyonunun birçok tanımı olsa da, onun ortak tanımı bir dizinin öğelerinin bir diğerinin üzerine eşlenmesi kuralıdır. Deleuze, Foucault’nun sözce için kullandığı fonksiyon tanımına oldukça önem vermiştir. Bu, tam olarak neyi anlatmaktadır? Sözceler fonksiyonlardır, fonksiyonlar da kurallardır öyleyse sözceler de bir tür kural çeşitlerini ortaya koyarlar (Deleuze 10/12/1985). Mary Beth’in de belirttiği gibi, Foucault özelleştirerek sözceler, olay-sözceler ve şey-sözceler olduğundan bahsetmiş ve sözceler epistemolojik anlamda değil de ontolojik olaylar olarak anlaşılmasını istemiştir. Böylece sözceler, olaylar-kuralı ve şeyler-kuralıdır (Mader 2016, 213). Örneğin, Deleuze’ün de belirttiği gibi, Foucault’da hapsetme, bir fonksiyon değildir, farklı fonksiyonların altında işleyen bir araçtır. Çünkü xvii. yüzyıldaki ıslahhaneler ile xix. yüzyıldaki hapishaneler kapatma alanlarıdır ama aynı sosyal fonksiyonlara sahip değildirlere (Deleuze 10/12/1985).

Foucault, söylemsel pratiklerin düzenliliğinin, tarihsel önceliği üzerinde durmuştur.

Buna göre, söylemsel pratiklerin arkasında bir bilgi yoktur, söylemden önce gelip söylemi belirleyen bir ön bilgi yoktur. Tarihsel düzenliliğin bu söylemsel hesabının şaşırtıcı yönlerinden en önemlisi Foucault'nun "sözce" kavramına başvurmasıdır. Foucault'nun Bilginin Arkeolojisi'ndeki "düzenlilik" kavramını anlamak için, "sözce" kavramını anlamak son derece önemlidir. O, bu düzenlilikleri "söylemsel düzenlilikler" (les regularites discursives) olarak adlandırmıştır. Sözcenin, düzenlilik ve dizi oluşu, Foucault'nun anti-yapısalcılığını ortaya koymaktadır.

Buradan şu çıkıyor ki bilimsel yaklaşımlarla cinsellik, delilik, hastalık, suçluluk üzerine söylenenler, cümleler, önermeler ve söz edimleridir, sözceler değildirler. Foucault bu söylenenlerin külliyatlarını, dönemsel okumalara tabi tutarak, onları adeta yararak arkalarındaki sözceleri bulma girişiminde bulunmuştur.

## Kaynakça

- Deleuze, Gilles. 2013. *Foucault*, çev. Burcu Yalım- Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk.
- Deleuze, Gilles. 1985. "Foucault Üzerine Dersler"; "Tarihsel Formasyonlar"; [https://www.webdeleuze.com/cours/foucault\\_ formations](https://www.webdeleuze.com/cours/foucault_ formations)
- Demir, Güneş, C. 2013. "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar", *Kaygı*, 21, 55-69.
- Foucault, Michel. 1994. *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel. 1969. *Archeologie du Savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel. 2002. *Kliniğin Doğuşu*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos Yayınları.
- Foucault, Michel. 2006. *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel. 2013. *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel. 2020. *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Gros, Frederic. 2016. "Deleuze's Foucault: A Metaphysical Fiction". In *Between Deleuze and Foucault*, Ed. Nicolae Morar, Thomas Nail, Daniel W. Smith, Translated by Samantha Bankston, Edinburg University Press, 128-139.
- Mader, Mary Beth. 2016. "The Regularities of the Statement: Deleuze on Foucault's Archaeology of Knowledge". In *Between Deleuze and Foucault*, Ed. Nicolae Morar, Thomas Nail, Daniel W. Smith, Edinburg University Press, 212-223.
- Veyne, Paul. 2014. *Foucault, Düşüncesi, Kişiliği*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Alfa Basım.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Yapıdan Makineye: Deleuze ve Guattari'nin Dilbilim Felsefesi

**Simone Aurora /  
İngilizce Aslından Çeviren Güncel Oğulcan Ülgen**

Hacettepe Üniversitesi  
ogulcan.ulgen@hacettepe.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-0934-6940

### Makale Bilgileri:

Aurora, Simone. 2023. "Yapıdan Makineye: Deleuze ve Guattari'nin Dilbilim Felsefesi." Çev. Güncel Oğulcan Ülgen. *Posseible: Felsefe Dergisi* 12, no.2: 201 - 223.

Kategori: Çeviri / Gönderildiği Tarih: 07.07.2023  
Kabul Edildiği Tarih: 16.08.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

Bu metin Brill'in izniyle basılmış olup Creative Commons lisansı dışındadır.

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

## From Structure to Machine: Deleuze and Guattari's Philosophy of Linguistics

**Simone Aurora /**

**Translator into Turkish: Güncel Oğulcan Ülgen**

Hacettepe University  
ogulcan.ulgen@hacettepe.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-0934-6940

### Article Information Tag:

Aurora, Simone. 2023. "Yapıdan Makineye: Deleuze ve Guattari'nin Dilbilim Felsefesi." Translated by Güncel Oğulcan Ülgen. *Posseible: Journal of Philosophy* 12, no.2: 201 - 223.

Category: Translation / Date Submitted: 07.07.2023  
Date Accepted: 16.08.2023 / Date Published: 25.12.2023

Published with the permission of Brill, this translation is outside of the Creative Commons License.

# Yapıdan Makineye: Deleuze ve Guattari'nin Dilbilim Felsefesi<sup>1</sup>

Simone Aurora  
Çev. Güncel Oğulcan Ülgen

## I. Giriş

Deleuze ve Guattari dilbilimci değildir.<sup>2</sup> Dilbilim tartışmalarında ya da dil felsefesi üzerine yapılan çalışmaların geniş sahnesinde onların çalışmalarına pek atıf bulunmaz. Buna rağmen, Bin Yayla'nın üçüncü "bölüm"ünde, Deleuze ve Guattari dilbilim felsefesiyle ilgili sahici bir çalışma ortaya koyarlar.<sup>3</sup> Dil felsefesi esasen dilsel anlam ile gönderimin doğasından kaynaklanan meselelerle ilgilenirken, "dilbilim felsefesi" ifadesi bilim felsefesinin dilbilimle ilgilenen özel bir dalına işaret eder. Dilbilim felsefesinin genel olarak ilgilendiği sorular şunlardır: (1) dil nedir? (2) dilbilimin kuramsal amaçları nedir? (3) dilbilimsel kuramların biçimi nasıl olmalıdır? (4) neler dilsel bir veri olarak sayılabilir? Daha özel konular ise dil öğrenimi, dil değişimi, yeterlilik-performans ayrımı, dil ile lehçe arasındaki ayrım, söz edimi kuramları gibi konulardır.

Bu makale dilbilim araştırmaları alanında ilk kez Deleuze ve Guattari'nin dilbilim felsefesinin kimi olası etkilerine genel bir bakış sunuyor olup dilbilim uzmanları topluluğunda Deleuze ve Guattari'nin fikirlerine yönelik bir ilgi uyandırmayı, böylece Deleuze ve Guattari'nin çağdaş dilbilim araştırmalarındaki konumunun ilk geçici değerlendirmesini sunmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte bu çalışmanın ilk amacı Deleuze ve Guattari'nin dil anlayışlarını savunmak değil, çağdaş dilbilim

---

1 Makalenin Türkçeye çevrilmesine izin veren Simone Aurora'ya teşekkür ederim. Makalenin orijinali için bkz. Aurora, Simone. "From Structure to Machine: Deleuze and Guattari's Philosophy of Linguistics". *Deleuze Studies* 11, no. 3 (2017): 405–28. <http://www.jstor.org/stable/45331894>. (ç.n.)

2 Bu çalışmanın ilk versiyonu 14–16 Temmuz 2014'te İstanbul'da yapılan "Modeller, Makineler ve Anılar" Uluslararası Deleuze Çalışmaları Konferansı'nda sunulmuştur. Lorenzo Cigana ve Federico Aurora'ya çalışmanın ilk taslağını okuyup benimle tartıştıkları için teşekkür ederim. Ancak yazıya dair sorumluluk tamamen bana aittir.

3 Aslına bakarsanız Bin Yayla alışıldık bölümlenmeyi takip etmez, o daha ziyade yaylalara ayrılmıştır. Bu kararın tamamen felsefi bir anlamı olsa da bu çalışma bu meseleyle daha fazla ilgilenmeyecektir.

alanındaki kimi temel bakış açıları ile onların görüşleri arasındaki farklılıkları ve yakınlıkları göstererek onların konumunu anlamak için mütevazı bir katkıda bulunmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda ilk olarak, Deleuze ve Guattari'nin açıkça karşı çıktığı malum dil yaklaşımını, yapısal dilbilimi tanıtmak gerekir. Deleuze ve Guattari gerçekten de görüşlerinin temelini, özellikle bir makine olarak dil kavramını, bu konuma getirdikleri eleştirilerle atarlar.

## II. Yapısal Dilbilim

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure genellikle yapısal dilbilimin kurucusu olarak kabul edilir. İşin aslı, ölümünden sonra, 1916 yılında *Cours de linguistique générale* [Genel Dilbilim Dersleri] başlığı altında yayınlanan en önemli çalışmasında Saussure, her ne kadar “yapı” sözcüğünü çok nadir –ve hiçbir zaman teknik anlamda da değil– kullanmış olsa da onun dilbilim kuramı yine de modern dilbilimin tarihinde önemli bir kırılmayı temsil eder ve yirminci yüzyılda dile yönelik yapısalci yaklaşımların önünü açar. Saussurecü kırılmada önemli olan şey dizgesel yaklaşımının tanıtılmasıdır.

Gerçekten de Saussure'e göre “dil, her bir terimin değerini yalnızca diğerlerinin eşzamanlı mevcudiyetinden kazandığı, birbirine bağlı terimler dizgesidir”,<sup>4</sup> ayrıca [dilin] “parçaları eşsüremliliğe göre değerlendirilebilir ve değerlendirilmelidir”.<sup>5</sup> Saussure ayrıca dizgenin parçaları karşısındaki önceliğini güçlü bir biçimde olumlar. Hatta şöyle der:

bir terimi, basitçe belirli bir ses ile belirli bir kavramın birliği olarak değerlendirmek fena halde yanıltıcıdır. Onu böyle tanımlamak terimi ait olduğu dizgeden yalıtır; bu, terimlerden başlanabileceğini, onları bir araya getirerek dizgenin oluşturulabileceğini varsaymak anlamına gelir, aksine, başlanması gereken nokta birbirine bağımlı olan bütündür ve bütünün öğeleri de analiz yoluyla edinilmelidir.

Saussure'e göre tüm dilsel göstergeler keyfidir. Bu, onların semantik değerini belirleyen ya da güdüleyen şeyin göstergesi oldukları şeyler değil, dil dizgesinin içine gömülü olan diğer göstergelerden farklılık ilişkileri olduğu anlamına gelir. Roy Harris şöyle der: “Saussure'ün doğası gereği keyfi olan dilsel göstergesinin temel özelliği, yalnızca yapılandırılmış bir dizgeyi beraber inşa ettikleri aynı doğadan göstergeler karşısında tanımlanabilmesidir”.<sup>6</sup> Bu, dilbilimin filolojiye, felsefeye, sosyolojiye ya da başka bir disipline tabi bir bilim olarak değerlendirilmesinden önce onun kendi kendine yeten bir bilim olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirten

<sup>4</sup> Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin (New York: The Philosophical Library, 1959), 114. Vurgu bana ait.

<sup>5</sup> Saussure, 84.

<sup>6</sup> Roy Harris, “Translator's Introduction”, Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* içinde (LaSalle: Open Court, 1986), x.

“otonomi yanlısı görüş”ün<sup>7</sup> tasdiki demektir. İşin aslı, bu görüşe göre, dilbilimin nesnesi olan dil dizgesi, yalnızca dizgenin öğeleri olan dilsel göstergelerin farka dayalı ilişkilerinin betimlenmesi aracılığıyla araştırılabilir.

Gerçekten de Saussure’ün dil tanımı “kendi organizması veya dizgesinin dışında olan her şeyin dışarıda bırakılmasını gerektirir”.<sup>8</sup> Bu noktayı daha açık hale getirmek için Saussure dili bir satranç oyununa benzeten şu meşhur analogiye başvurur:

Oyunun Perslerden Avrupa’ya geçmiş olması dışsaldır; buna karşın, dizgesi ve kurallarıyla ilgili olan her şey içseldir. Ahşap satranç taşları yerine fildişi satranç taşları kullanıyor olsaydım bunun dizgenin üzerinde hiçbir etkisi olmazdı, fakat satranç taşlarının sayısını azaltsaydım ya da arttırsaydım bunun oyunun “gramer”i üzerinde derin bir etkisi olurdu.

Öyleyse “neyin içsel, neyin dışsal olduğu her zaman ayırt edilmelidir. Her durumda fenomenin doğasını belirlemek şu kuralı uygulayarak olanaklıdır: dizgeyi herhangi bir şekilde değiştiren her şey içseldir”.<sup>9</sup> Bu doğrultuda, öyle ya da böyle dil ile ilişkilendirilebilecek etnolojik, politik, kurumsal ya da coğrafi vb. dilsel olmayan tüm değişkenler “dışsal” değişkenler olduklarından, bu nedenle “her dilde kalıcı ve evrensel olan kuvvetleri” açıklamak “her bir özel tarihsel fenomenin indirgenebileceği genel yasaları”<sup>10</sup> türetmek için tamamen yetersiz olduklarından dilin biliminden dışlanmalıdır. Bu fikir özellikle Noam Chomsky’nin bilimsel projesi dikkate alındığında açık hale gelir.<sup>11</sup> Örneğin *Aspects of the Theory of Syntax* [*Sentaks Kuramının Veçheleri*] kitabında Chomsky şöyle der:

Dilbilimsel kuram öncelikle bütünüyle homojen bir söz topluluğunda yer alan, dilini kusursuz bir biçimde bilen, hafıza sınırlılıkları, dikkat dağınıklıkları, odak ya da ilgi kayması, (rastgele ya da karakteristik) hatalar gibi gramatik açıdan ilgisi koşullar tarafından etkilenmeyen, dil bilgisini gerçek performanslara uygulayan bir ideal konuşan-dinleyenle ilgilenir. Bana modern genel dilbilimin kurucularının da konumu buymuş gibi geliyor [Chomsky açıkça Saussure’e atıf yapmaktadır], ayrıca bu öneriyi değiştirmek için güçlü bir sebep de yoktur.<sup>12 13</sup>

7 Ranko Bugarski, “The Autonomy of Linguistics”, *The Emergence of the Modern Language Sciences: Methodological Perspectives and Applications 2* (1999): 30.

8 Saussure, *Course in General Linguistics*, 20.

9 Saussure, 23.

10 Saussure, 6.

11 Chomskyci dilbilimi Saussure tarafından başlatılan yapısalcı geleneğe dahilmiş gibi kabul edip etmemenin ne kadar meşru olduğu tartışmalıdır. Bkz. Koerner 1976; Matthews 2003. Her durumda, Deleuze ve Guattari yapısalcı dilbilime yönelttikleri eleştirileri eşit derecede Saussure’e ve Chomsky’ye de yönelttikleri eleştiri olarak değerlendirirler. Bkz. Deleuze ve Guattari 1987: 524: “Aynı paradoks Saussure’dan Chomsky’ye kadar yineler”.

12 Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge: MIT Press, 1965), 3-4.

13 Weinreich, Labov ve Herzog Chomsky’dan alıntılanan bu pasajı şöyle yorumlarlar: “Söz davranışlarının fiilen gözlemlenmiş çeşitliliğini aşma girişimleri Paul ve Bloomfield’in çalışmalarında olduğundan daha fazla hiçbir çalışmada önerilmemiştir; Saussure’le uyum içinde ama çok daha açık bir



Ne var ki, Saussure'e göre dilbilim, yalnızca "bir toplumda göstergelerin yaşamını araştıran bir bilim"<sup>14</sup> olan, onun Semiyoloji olarak adlandırdığı yeni, daha genel bir bilimin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Gerçekten de dil temelde "bir yazı dizgesiyle, sağır-dilsizlerin alfabetiyle, sembolik ritüellerle, incelikli formüllerle, askeri belirtkelerle vs. karşılaştırılabilir ve fikirler ifade eden bir gösterge dizgesidir".<sup>15</sup> Öyleyse "dilbilim, yalnızca daha genel bir bilimin, semiyolojinin bir parçasıdır; semiyoloji tarafından keşfedilen yasalar dilbilime de uygulanabilir olacaktır; ikincisi antropolojik olgular yığını içinde kendine iyi tanımlanmış bir alan çezecektir".<sup>16</sup>

Yine de Saussure'e göre dil, "tüm bu dizgelerin en önemlisidir".<sup>17</sup> Bunun sebebi dilin tüm diğer semiyolojik dizgelerin kodlarını kendi koduna çevirme yetisine sahip tek dizge olmasıdır. "Bu açıdan" der Saussure "dil her ne kadar kendisi özel bir semiyolojik dizge olsa da dilbilim semiyolojinin tüm dallarının ana modeli olabilir".<sup>18</sup> Öyleyse dil, en azından yapısalcı çerçevede, en temel ve en güçlü semiyolojik dizge olarak görülmeli; böylelikle dilbilim en önemli, en temel semiyolojik bilimi temsil etmelidir. Dilbilimin öncelikli konumu yapısalcı gelenek içinde yaygın bir kabul olmuştur. Örneğin 1945 yılında yazdığı *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie* [Dilbilimde ve Antropolojide Yapısal Analiz] makalesinde Fransız antropolog ve yapısalcılığın öncü temsilcilerinden Claude Lévi-Strauss şöyle der: "dilbilim sosyal bilimlerde özel bir yer tutar";<sup>19</sup> ve üstüne şöyle bir öngöründe bulunur: "Yapısal dilbilim sosyal bilimlerde nükleer fiziğin fizik bilimlerinde oynadığı aynı yenileyici rolü oynayacaktır".<sup>20</sup>

### III. Yapıdan Makineye

Félix Guattari 1971 yılında *Machine et structure* [Makine ve Yapı] başlıklı, François Dosse'un daha uygun bir biçimde "Yapıya karşı Makine" olarak adlandırmayı önerdiği, bir makale yayınladı.<sup>21</sup> Makine kavramının ilk defa tanıtıldığı bu metin, aynı zamanda Guattari'nin Deleuze'e, daha doğrusu Fark ve Tekrar ile Anlamın Mantığı'na atıfta bulunduğu ilk metindir. 1969 yılında yayınlanan ikinci metinde Deleuze "genel itibariyle bir yapının asgari koşulları"<sup>22</sup> ortaya koymuştu. François Dosse'un işaret ettiği üzere "Deleuze'ün tezlerini başlangıç noktası olarak kabul eden Guattari, olaylar ile devinimi tekrar başlatmış farklılaştıran öğeyi takdim etmek için makine fikrini kullanma ihtiyacı duydu"<sup>23</sup> ya da, başka bir şekilde ifade edersek, yapının zamandışı eşsüremliliğinden ve sözde kendine yeterliliğinden kopan şeyi

---

biçimde Chomsky bu çeşitliliğin kuramsal açıdan ilgisiz olduğunu belirtir".

14 Saussure, *Course in General Linguistics*, 16.

15 Saussure, 16.

16 Saussure, 16.

17 Saussure, 16.

18 Saussure, 68.

19 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), 31

20 Lévi-Strauss, 33.

21 François Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, çev. Deborah Glassman (New York: Columbia University Press, 2010), 223.

22 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, ed. Constantin V. Boundas, çev. Mark Lester ve Charles Stivale (New York: Columbia University Press, 1990), 50.

23 Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, 224.

takdim etme ihtiyacı duydu. “Zamansallaşma makinenin içine tüm yönlerden [öyle bir] sızar [ki] makinenin ortaya çıkışı, yapısal temsilden farklı bir tarihi, bir değişimi işaretler”, başka bir ifadeyle, yapıyı yöneten yasalardan çıkarsanamayacak bir değişimi işaretler.

Deleuze tarafından ayırt edilen koşullardan ilk ikisi yapısalcılığın klasik formülasyonlarını takip ederken üçüncü koşul alışılmışın dışındadır, zira bu koşul, Guattari'nin “Machine et structure”de açıkça ifade ettiği üzere yapı kavramını daima zaten makine kavramına zorlayacak derecede “tamamen makinenin düzeniyle ilgilidir”.<sup>24</sup>

Deleuze ilk koşul hakkında şöyle der: “Biri ‘gösterimde bulunan’ [*signifiant*] diğeri ‘gösterilen’ [*signifié*] olarak belirlenmek üzere en az iki heterojen dizi olmalıdır”.<sup>25</sup> Saussure’e göre dilin, dilsel göstergelerin bir dizgesi olarak tanımlanabileceğini zaten gördük. Saussure için dilsel bir gösterge “kavram ile işitme imgesinin birleşimi”<sup>26</sup> olarak tanımlanabilir; örneğin ağaç kavramı ile ona bağlı psikolojik işitme imgesi. Saussure böylece “kavram” ile “işitme imgesi” terimleri yerine “gösterilen” [*signifié*] ile “gösteren” [*signifiant*] terimlerini kullanır. İngilizce çevirisinde, Saussure’ün “gösteren” terimi açık bir biçimde Deleuze alıntısında geçen “gösterimde bulunan” çevirisine karşılık gelir. Orijinal Fransızca metinde ise Deleuze’ün terminolojisi Saussure’ün kullanımıyla birebir uyumludur. O halde genel itibarıyla bir yapının ilk asgari koşulu bir anlama sahip öğelerden oluşan bir gösterilenler dizisi olan bir kavram takımı ile gösterimde bulunan öğeler dizisi olan bir psikolojik işitme imge takımı olmasıdır; yani bir yapı bir kavram ile ilişkileri dışında hiçbir anlama sahip olmayan keyfi ve biçimsel öğelerden oluşur. Gerçekten de “tek bir dizi bir yapı oluşturmak için yeterli değildir”.<sup>27</sup>

Deleuze ikinci koşul hakkında şöyle der: “her dizi birbirleriyle sürdürdükleri ilişkiler aracılığıyla oluşan terimler tarafından kurulmalıdır”.<sup>28</sup> Gerçekten de Saussure’dan aktarırsak, iki dizi de “sıkıca birleşmiş olup birbirini çağırır”.<sup>29</sup> İşin aslı, gösterilen dizilerinin öğeleri gösterimde bulunan dizilerin öğelerinden bağımsız olamaz; gösterimde bulunan dizilerin öğeleri de onlara karşılık gelen gösterilenler olmadığı sürece herhangi bir anlama sahip olamazdı. Saussure’ün ifadesiyle söylersek, “gösterilen ya da gösteren fark etmez, dilsel dizgeden önce dilde ne düşünce ne de sesler vardır”,<sup>30</sup> bu da demek oluyor ki onların karşılıklı yapısal ilişkiler ağının dışında ne düşünce ne de ses vardır.

Son olarak, Deleuze’e göre genel olarak bir yapının üçüncü bir asgari koşulu vardır. Bu, Deleuze’ün yapının yapısalcı kavrayışından koptuğu, böylece makine mefhumunun önünü açtığı “geleneksel-olmayan” koşuldur. Bu koşul şöyle ifade edilir:

24 Félix Guattari, “Machine and Structure”, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics* içinde, çev. Rosemary Sheed (New York: Penguin Books, 1984), 111.

25 Deleuze, *The Logic of Sense*, 50.

26 Saussure, *Course in General Linguistics*, 67.

27 Deleuze, *The Logic of Sense*, 50.

28 Deleuze, 50.

29 Saussure, *Course in General Linguistics*, 66.

30 Saussure, 120.

Bir yapının iki heterojen dizisi onların “farklılaştırıcısı” olan paradoksal bir öğeye yakınsar [...] [bu öge] iki diziyi birbirine ekleme, birini ötekinde yansıtma, onları iletişime sokma, birlikte var kılma ve çatallaştırma işlevine sahiptir.<sup>31</sup>

Bir yapının işleyebilmesi için yapının kendinde içermediği bir şeye ihtiyacı vardır; bu şey, içinde ortaya çıktığı yapının mantığına tabi olmadığı için “paradoksal” olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, “paradoksal” burada çelişkili bir şeye işaret etmez. Zaten *Anlamın Mantığı*’nda “paradoksal”ın eş anlamlısı “anlamsız” veya “absürt” değil, ‘şansa-bağlı’dır; o şansa dayanan bir şeydir, bu nedenle öngörülemezdir ve bir yasadan çıkarsanamaz.<sup>32</sup>

Dil, işlevini görmek için her zaman o dil-dışı öğeye ihtiyaç duyar. Örneğin Saussure’ün dilsel göstergenin keyfiliği kavramını akla getirebiliriz. Gerçekten de Saussure’e göre “gösteren ile gösterilen arasındaki bağ keyfidir”.<sup>33</sup> Örneğin:

“Kız kardeş” düşüncesi Fransızcadaki göstereni s-ö-r seslerinin birbirini izlemesiyle herhangi bir şekilde içsel bağa sahip değildir; diller arasındaki farklar ve başka dillerin varlığı onun herhangi bir sıra aracılığıyla eşit derece temsil edilebileceğini kanıtlar.<sup>34</sup>

Saussure’ün göstergenin keyfiliği tezi uylaşımcılığın bir versiyonundan ibaret değildir. Gerçekten de Saussure’e göre dilsel gösterge keyfiliği olsa da onun değiştirilmesi mümkün değildir. Göstergenin keyfiliği, ilkin, gösterilen ile gösteren arasında ussal veya güdümlü bir bağlantı olmadığı; ikincileyin, bağlantının yalnızca dil dizgesine gömülü olan ilişkiler açısından meydana geldiği anlamına gelir. Ancak Deleuze ve Guattari’nin savını takip etmek isteyenler, Saussure’e karşı dilsel göstergenin keyfiliğinin tam da karşıtını ima ettiğini, yani dile dışsal ve dilin yapısal yasalarına bağlı olmayan bir şeyin var olduğunu iddia etmelidir. Gerçekten de “kız kardeş” düşüncesi ile s-ö-r seslerinin birbirini izleyişi arasındaki bağlantının, dillerdeki farklılıkların da kanıtladığı üzere, herhangi bir diziliş tarafından da temsil edilebileceği olgusu bağlantının yalnızca dilsel ıraksamalardan kaynaklanmadığını, farklı dillerin kurulduğu olumsal ve geniş bağlamdan da kaynaklandığını göstermektedir. Yoksa İngilizce ya da Fransızca dilsel dizgeler neden aynı düşünce başka gösterenlerle ifade etsin ki? Başka bir ifadeyle, Saussure farklı dilsel dizgelerin varlığını yalnızca varsaymaktadır, ancak onları açıklamamaktadır. Dahası, Saussure dilbilim alanından dile dışsal olan her şeyi dışlayarak böyle bir açıklamayı olanaksız hale getirir.

31 Deleuze, *The Logic of Sense*, 50–51.

32 Bkz. Deleuze, 103, 166, 174.

33 Saussure, *Course in General Linguistics*, 67.

34 Saussure, 67–68.

Böylece Deleuze ve Guattari'ye göre dilsel göstergenin keyfiliği dile dışsal, radikal ölçüde olumsal, dolayısıyla tamamen öngörülemez bir şeyin eylemini gerektirir. Dilin işlemlerini sağlayan şey, bu paradoksal öğedir. Deleuze bu paradoksal, şansa-bağlı öğeyi “olay” olarak adlandırır. Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda açık açık şöyle der: “Dili olanaklı kılan olaylardır”.<sup>35</sup> Olay, verili bir yapının dışında meydana gelse de yapının çalışmasına etkide bulunabilir. Etkide bulunduğu yapıya göre olay her zaman öngörülemez, dışsal, olumsal ve kontrol edilemezdir.

Makine kavramını tam da yapı ile ona bağlı yapısal-olmayan ya da paradoksal öğelerin, bir yapı ile o yapıyı çalıştıran olayların bir birleşimi olarak tanımlayabiliriz.

Yapı modelinden makine modeline kaymayı baz alarak, Deleuze ve Guattari'nin Bin Yayla'nın dördüncü ‘bölümü’nde belirli bir ölçüde keyfilikle “dilbilimin dört koyutu” olarak adlandırdıkları şeyi reddedişlerini temel alan dilbilimi için bir çeşit Prolegomena tanımlamanın mümkün olduğunu düşünüyorum.<sup>36</sup>

#### IV. Makinesel Dilbilimin Koyutları

##### *Dil, Bilgilendirici ya da İletişimsel Değildir*

Deleuze ve Guattari'nin atıfta bulunduğu dilbilimin ilk koyutu şunu bildirir: dil bilgilendirici ya da iletişimseldir. Sonuç olarak, Deleuze ve Guattari'nin dilbiliminin ilk koyutu tam da bunun karşıtını yani dilin bilgilendirici ya da iletişimsel olmadığını söyler.<sup>37</sup> Burada söz konusu olan şey dilin biliminin bütününün muhtemelen en temel sorusu, tam da dilin doğasının ne olduğu sorusudur. Bu soruya çağdaş dilbilim temel olarak iki tür cevap verir: Noam Chomsky'nin yaklaşımına kadar götürülebilen biçimci cevap ile örneğin Michael Halliday'in oldukça etkili dizgesel işlevsel dilbiliminde görebileceğimiz işlevselci cevap.

Chomsky'ye göre:

Dilin “özünde” araçsal amaçlara hizmet ettiğine ya da dilin “özel amacı”nın iletişim olduğuna ... inanmamız için hiçbir sebep yoktur; hiç olmazsa “iletişim”den anlaşılan sıkça olduğu gibi bilgi aktarmak ya da bir inanca yol açmaksa.<sup>38</sup>

Bu konuya daha fazla açıklık getirmek için Chomsky şöyle bir analogi önerir:

Elbette kalbin bir işlevi vardır: kan pompalamak. Kalbin yapısının bu işlev tarafından belirlendiğini söylemek akla yatkındır. Fakat varsayalım

35 Deleuze, *The Logic of Sense*, 181.

36 İşin aslı Deleuze ve Guattari her ne kadar analizlerine genel bir geçerlilik atama eğiliminde olsalar da bu analizler esasen yapısalcı paradigma ve Chomskyci dilbilimle sınırlandırılmalıdır.

37 Birinci koyutun daha kapsamlı bir incelemesi için bkz. Aurora 2012.

38 Noam Chomsky, *Language and Responsibility: Based on Conversations with Mitsou Ronat*, çev. John Viertel (Hassocks: Harvester Press, 1979), 87. Her ne kadar Amerikalı dilbilimcinin çalışmaları Deleuze ve Guattari'nin dilbilimi ele alırken oldukça önemli olsa da Bin Yayla'da adı geçen tek Chomsky kitabı budur.

ki şu ontogenetik soruyu sorduk: Kalp nasıl olduğu şey olur? Bireyde embriyodan yetişkin organizmadaki nihai biçimine doğru nasıl gelişir? Bunun cevabı işlevsel olmayacaktır: Kalp belirli bir işlevi gerçekleştirdiği için gelişmez, bir genetik program geliştiği biçimde gelişmesini belirlediği için gelişir.<sup>39</sup>

Buna karşın, Halliday'ın 1973 tarihli bir makalesinde söylediği üzere, işlevselci bakış açısına göre:

Doğal dilin içsel örgütlenmesi en iyi biçimde dilin hizmet ettiği toplumsal işlevler ışığında açıklanabilir. Dilin olduğu gibi olmasının nedeni yapmak zorunda olduğu şeydir. Dil işlevi ile dil yapısı arasındaki ilişki bir çocuğun dilindense tamamen gelişmiş erişkin dizgesinde daha az doğrudan ve daha karmaşık yollarla görünür.<sup>40</sup>

Bu bakış açısından Deleuze ve Guattari'nin konumu dile işlevselci yaklaşımın bir çeşitlemesi gibi görünmektedir. Yeri gelmişken 1972 yılında Catherine Backes-Clément ile yaptıkları bir söyleşi sırasında açık bir biçimde şöyle dediklerini de söylemeliyiz: “Biz katı işlevselciyiz: ilgilendiğimiz, bir şeyin nasıl çalıştığı, işlediğidir – makinenin bulunmasıdır”.<sup>41</sup> Buna karşın, yalnızca dilin sözde bilgilendirici ve iletişimsel doğasının –bu, işlevselci kuramlarda<sup>42</sup> tipik bir fikirdir– radikal eleştirisinde Chomsky'ye katılmakla kalmazlar, aynı zamanda işlevselci dilbilimciler tarafından tanımlanan dilsel işlevlerin çokkatlılığını eşsiz bir makro-işleve, yani emir-sözcüğü işlevine indirgerler; bu da “dilnin başkalarının davranışlarını kontrol etmek, çevredeki insanları manipüle etmek için kullanımı olan ‘dediğimi yap’ işlevi”ne<sup>43</sup>, Halliday'ın tabiriyle “düzenleyici işlev”e denk gelir. Gerçekten de Deleuze ve Guattari'ye göre “dilnin –önermenin– temel ögesi emir-sözcüktür”.<sup>44</sup> İlkin, Deleuze ve Guattari “emir-söz” terimiyle “(örneğin buyruk gibi) belirgin önermelerin özel bir kategorisi”ne değil, “her sözcüğün, her önermenin örtük

39 Chomsky, *Language and Responsibility: Based on Conversations with Mitsou Ronat*, 86.

40 Michael Alexander Kirkwood Halliday, “The Functional Basis of Language”, *On Language and Linguistics* içinde, 3. Cilt (Londra ve New York: Continuum, 2006), 309.

41 Gilles Deleuze, *Negotiations, 1972-1990*, çev. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), 21-22.

42 Mitsou Ronat'ın işaret ettiği gibi işlevselcilerin fikirlerine göre “dildeki her şey iletişime katkıda bulunmalıdır ... bunu tersine çevirdiğimizde ise iletişime katkıda bulunmayan hiçbir şey dilsel sayılmaz” (Chomsky 1979: 85). Çağdaş dilbilimin önemli yaklaşımlarından biri olan Bilişsel Dilbilimin destekçileri de dilin doğasına dair aynı görüşlere sahiptirler. Hatta bu yaklaşıma göre dil yalnızca iki ana işleve sahiptir sembolik işlev ve etkileşimli işlev. İlki “düşünceleri ve fikirleri ifade etme [işlevi olarak tanımlanabilir]. Yani dil düşüncelerimizi kodlar ve dışsallaştırır. Dil bunu sembolleri kullanarak yapar” (Evans ve Green 2006: 6); ikincisi ise “‘fikirlere aktarma’ başka bir ifadeyle iletişim kurma [işlevi olarak tanımlanabilir]. Bu, konuşmacı tarafından bir aktarma sürecini, dinleyici tarafından da kodu çözmeye ve yorumlama sürecini içerir, bu süreçler zengin kavramsallaştırmaların inşasını içerir”. (Evans ve Green 2006: 9).

43 Halliday, “The Functional Basis of Language”, 306.

44 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: Bloomsbury Publishing, 1987), 76.

varsayımlarla olan ilişkisi”ne<sup>45</sup> gönderimde bulunurlar. Öyleyse, emir-sözcükler “‘toplumsal zorunluluk’ aracılığıyla önermelere bağlanan her edim”i ilgilendirir.<sup>46</sup> Ne var ki, “Her önerme, doğrudan ya da dolaylı olarak bu bağlantıyı gösterir ... dilin tek olanaklı tanımı belirli bir anda bir dildeki tüm emir-sözcüklerin, örtük varsayımların ya da söz edimlerinin bir kümesidir”.<sup>47</sup> Labov’un işaret ettiği ettiği üzere, bir kız çocuğu annesiyle konuşurken genellikle “isteğini yumuşatır”; Gerçekten de “[bir kızın] annesine ‘anne derhal eve gel!’ demesi, anne bunu kızına rahatlıkla diyebilse de, güçlü bir toplumsal kısıtlamayı ihlal ederdi”.<sup>48</sup> “Yumuşatmanın derecesi ile isteğin gerçekleştirilmesi” diye yazar Labov “yaş, sosyoekonomik sınıf, konuşmacının, dinleyicinin görelî durumu, bir önceki sözcelemenin biçimi gibi birkaç değişkene bağlıdır”.<sup>49</sup> O halde Deleuze ve Guattari’ye göre dil, yapısının biçimsel öğeleri ile dilin içinde çalıştığı toplumsal bağlam olan dilsel olmayan örtük varsayımlar takımını birleştirdiği sürece bir makine olarak anlaşılmalıdır.<sup>50</sup> Gerçekten de Deleuze ve Guattari için sözcelemenin özsel olarak her zaman toplumsal bir karakteri vardır.

Böyle bir dil anlayışı açık bir biçimde yapısalcılığa meydan okur, zira yapısalcılık dilin yapısının kusursuzca belirlenebileceği “dil dizgesini ideal bir bireyin anlaşılmasına” ve “toplumsal etkenleri konuşanlar olarak etkin bireylere bağlar”.<sup>51</sup> Deleuze ve Guattari’ye göre ise tam aksine “bireysel sözceleme yoktur” ve “hatta sözcelemenin öznesi bile yoktur”, “her ikisi de emir-sözcüklerin doğasına ve aktarımına bağlı olduğundan” yani “belirli bir toplumsal alandaki” önermelerin doğasına ve aktarımına bağlı olduğundan “ne egemen anlamlandırmalardan bağımsız bir anlam ne de kurulu bir öznelleştirme düzeninden bağımsız bir özneleşme vardır”.<sup>52</sup> Her önerme öznenin konuştuğu toplumsal alanı yöneten semiyotik düzeni yansıtır. Dolayısıyla, her önerme her şeyden çok ilkin semiyotik düzen ile “toplumsal gramer”in aktarımını gerektirir; bu anlamda her önerme “bir toplumsal davranış”ın uygulanmasını zorunlu kılacak ölçüde bir emir-sözcüğü oluşturur. Örneğin “zorunlu eğitim makinesi bir bilgi aktarmaz: bir çocuğa gramerin (eril-dişil,<sup>53</sup> tekil-çoğul, isim-fiil, önermenin öznesi-sözcelemenin öznesi, vs. gibi) tüm ikili temellerini barındıran semiyotik koordinatları dayatır”.<sup>54</sup> <sup>55</sup> Ancak, bu,

45 Deleuze ve Guattari, 97.

46 Deleuze ve Guattari, 79.

47 Deleuze ve Guattari, 79.

48 William Labov, *Sociolinguistic Patterns* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), 257.

49 Labov, 257.

50 O halde Deleuze ve Guattari “dilde ‘her şey uyar’ biçimi”ni savunmazlar. Aksine yapmak istedikleri “bir dizgeyi açıklamaktır, fakat bu dizge kısmi bağımlılıklar aracılığıyla tanımlanan bir değişkenler dizgesidir; bu dizgenin maksimleri doğa yasalarına benzeyen kurallar gibi kullanılmaktansa yönergeler olarak kullanılacak ve çiğnenmeye açık olacaktır” (Lecerle 2002: 96).

51 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 524.

52 Deleuze ve Guattari, 79.

53 Dale Spender 1980’lerde yazdığı bir makalesinde şöyle der: “Dili ataerki bir toplumda öğrenerek dünyayı anlamlı hale getirecek diğer alternatif yolları dışladık, dünyayı ataerki bir düzene uygun bir biçimde sınıflandırmayı ve idare etmeyi öğrendik” (Spender 1985: 3).

54 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 75–76.

55 Bu meselede Deleuze ve Guattari’nin formülasyonu hatalı ya da en azından yanıltıcı görünmektedir. Gerçekten de tipolojik çalışmaların gösterdiği üzere gramerler zorunlu olarak “ikili temeller”e sahip değildir. Örneğin cinsiyete bakarsak “bir dil iki veya daha fazla cinsiyete sahip olabilir” (Corbett 1999: 1) görüşünü kabul etmemiz gerekir. Örneğin Zaire, Sudan ve Orta Afrika Cumhuriyeti’nden 700000 konuşanın olduğu Zande dilinde eril, dişil, hayvansal ve nötr olmak üzere dört cinsiyet vardır. “İlk

dilin iletişim ve bilgi aktarma aracı olduğunun reddi değildir, sadece dilin temel olarak iletişim ve bilgi aktarma aracı olduğunun reddidir. Gerçekten de Deleuze ve Guattari'ye göre, "bilgi, emirlerin buyruklar olarak yayılmasının, aktarılmasının ve gözlenmesinin tek asgari koşuludur".<sup>56</sup> İletişim daima toplumsal yükümlülüklerin aktarımını sağlamak için işlevseldir, bilgi ise yalnızca emiri belirginleştirir: "Kişi 'ateş!' ve 'atel!' i birbirine karıştırmayacak kadar bilgilendirilmiş olmalıdır".<sup>57</sup>

Bu görüşler küçük çocuklarda dil edinim sürecinin yaygın Chomskyci yeniden inşalarına meydan okur. Gerçekten de bu çerçeveye göre, "Çocuklar için dil öğrenmek, çeşitli durumlar altında, kısıtlı zamanda (örneğin duydukları şeyler gibi) olumlu kanıtlara dayanan belirgin bir öğretim olmadan gerçekleşen çaba gerektirmeyen bir başarıdır".<sup>58</sup> Buna göre, yetişkinlerin dayatmaları, düzeltmeleri, yani "olumsuz kanıtlar" çocuğun dil öğreniminde, herhangi bir etkiye sahipse bile, görece oldukça az bir etkidir. Guasti'nin de iddia ettiği gibi:

tartışmalı bir mesele olsa da, yaygın kanaat olumsuz kanıtın tüm çocuklara her durumda sunulmadığı ve genel olarak rahatsız edici, ayrıca yetersiz olduğu yönündedir. Dolayısıyla olumsuz kanıt güvenilir bir bilgi (information) kaynağı değildir. Çocukların dili olumlu kanıtla, çevrelerinde duyduklarına göre öğrenme şansı daha yüksektir.<sup>59</sup>

Daha yakından incelendiğinde bu son görüşlerin Deleuze ve Guattari'nin savıyla çelişmediği görülür. Gerçekten de daha önce gördüğümüz gibi emir-sözcükler örneğin buyruk biçiminde ifade edilen belirtik komutlarla veya bir yetişkinin bir çocuğun dilini düzeltmesi gibi sade dayatmalarla sınırlı değildir. Başka bir deyişle, Deleuze ve Guattari'nin nezdinde olumlu kanıt her ne kadar örtük olsa da yine de bir toplumsal dayatma biçimidir.

Bu bakış açısından Deleuze ve Guattari'nin analizleri 1975'te Lakoff tarafından oluşturulan ve Dil ve Toplumsal Cinsiyet olarak bilinen araştırma alanında "tahakküm yaklaşımı" olarak adlandırılan yaklaşımın radikal bir versiyonu olarak görülebilir. Bu araştırma alanıyla ilgili çalışmalar genel olarak dilin fenomenal seviyede betimlenmesiyle ilgilense de bu çalışmaların Deleuze ve Guattari'nin genel dil kavrayışlarıyla uyumlu olduğunu ve ikincisinin birincinin kuramsal çerçevesinden faydalanabileceğini düşünüyorum. Gerçekten de, Penelope Eckert ile

---

iki cinsiyet oldukça açıktır: erkek insanları belirten isimler eril cinsiyete sahiptir ... Dişil cinsiyette de benzerdir. Küçük bir karışıklık küçük çocuklar için hayvanlar için kullanılan zamirin kullanılmasıdır" (14). Kendimizi Deleuze ve Guattari'nin analizlerinin baz aldığı Hint-Avrupa dilleriyle sınırlandırsak bile oldukça kompleks bir resimle karşılaşırız: Gerçekten de "pek çok Hint-Avrupa dilinde cinsiyet vardır (bazılarında üç cinsiyet vardır; bazılarında ise ikiye indirgenmiştir); bazılarında cinsiyet kaybolmuşken bazılarında örneğin Slav dillerine ait grupta yeni alt-cinsiyetler tanıtılmaktadır" (2). Gelgelelim talihsiz formülasyonlarına rağmen Deleuze ve Guattari'nin tezi basitçe yapısı ne olursa olsun gramerin her zaman verili bir toplumsal alandaki güç ilişkilerini yansıttığı ve dayattığı yönündedir.

56 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 76.

57 Deleuze ve Guattari, 76.

58 Maria Teresa Guasti, *Language Acquisition: The Growth of Grammar* (MA ve Londra: MIT press, 2002), 2-3.

59 Guasti, 2-3.

Sally McConnell-Ginet'in özetlediği üzere, "tahakküm çerçevesiyle ilişkilendirilen analizciler genellikle kadınlar ile erkeklerin dillerindeki farklılıkların erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu tahakkümden kaynaklandığını ve kadınların erkeklere bağlılığını sürdürmek için devam ettirdiğini iddia ederler".<sup>60</sup> Böylece Deleuze ve Guattari, William M. O'Barran ve Bowman K. Atkins'in "toplumsal cinsiyete yönelik anlamlar diğer toplumsal anlamlardan beslenir"<sup>61</sup> diyen 1980 tarihli 'Women's Language' or 'Powerless Language'? [Kadınların Dili" mi Yoksa "Güçsüz Dil" mi?] adlı etkili makalelerindeki öneriyi örtük bir biçimde takip ederek tahakküm yaklaşımını radikalleştirir ve geliştirir. Gerçekten de eğer tahakküm yaklaşımının destekçilerinin olağan soruşturmaları, belirtik ve programatik iddialarına rağmen, tipik olarak toplumsal cinsiyete odaklanıyorsa Deleuze ve Guattari'nin araştırmaları daha çok güç ilişkilerinin belirli bir toplumsal alandaki çeşitli örneklerini hesaba katar.<sup>62</sup> Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'ye göre basitçe –Dale Spender'in önemli bir kitabının<sup>63</sup> başlığını da alıntılırsak– "dili yapan erkek"tir diyemeyiz; daha doğrusu, dil iktidarı ellerinde tutanlar tarafından, yani –en azından Batı kültürlerinde ve toplumlarında– "sıradan yetişkin-beyaz-heteroseksüel-Avrupalı-erkek standart bir dil konuşan [bireyler]" tarafından sürekli "yapılmaktadır".<sup>64</sup>

Bağlamın tümcelerinin anlamını ve yapısını nasıl etkilediğini ve "konuşmacıların söylemek istediklerini kiminle, nerede, ne zaman ve hangi koşullar altında söylediklerine göre nasıl düzenlediklerini dikkate almayı gerektiren" dilbilimin alt alanı olan pragmatik tam da bu anlamda her şeyden önce "dil politikası" olarak anlaşılmalıdır.<sup>65</sup> Bu açıdan, Deleuze ve Guattari'nin konumu 1970'lerin sonuna doğru Norman Fairclough tarafından bulunan, "eleştirel söylem analizi" olarak da bilinen yaklaşımla pek çok yakınlık göstermektedir. Gerçekten de Fairclough şöyle der:

"Eleştirel" söylem analizinden anladığım genellikle şeffaf olmayan (a) söylemsel pratikler, olaylar ve metinler, (b) daha geniş toplumsal ve kültürel yapılar, ilişkiler ve süreçler arasındaki nedensellik ile belirlenim ilişkilerini dizgesel olarak araştıran söylem analizidir: bu pratiklerin, olayların ve metinlerin ideolojik olarak biçimlendirilmiş güç ilişkilerinden, iktidar mücadelelerinden nasıl doğduklarını ve nasıl olduklarını araştırmaktır ... Saydam olmayışa işaret ederken söylem, ideoloji ve iktidar arasındaki bu bağların onlara dahil olanlar için açık olmayabileceğini, daha da genel olarak toplumsal pratiklerimizin hiç de

60 Penelope Eckert ve Sally McConnell-Ginet, *Language and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 2.

61 William M. O'Barran ve Bowman K. Atkins, "'Women's Language' or 'Powerless'", *Language and Gender: A Reader* içinde, ed. Jennifer Coates (Routledge, 1998), 386.

62 Hatta Therese Grisham'ın işaret ettiği üzere "Onların şemasında, cinsiyet kategorisi cisimsiz dönüşümün sınırlayıcı tiplerinden biri olurdu" (Grisham 1991: 52).

63 Dale Spender, *Man Made Language* (Londra, Boston, Melbourne ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985).

64 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 105.

65 Daha kesin olarak "pragmatik terimi hem dil yapısının bağlam-bağımlı yönlerini hem de dil kullanımının ve dili anlamının dilsel yapıyla çok az ilgili ya da hiç ilgisi olmayan ilkelerini kapsar" (Levinson 1983: 9).



görünür olmayan neden ve etkilere bağlı olabileceğini öneriyorum.<sup>66</sup>

Saussurecü ve daha genel olarak biçimsel ve otonomist yaklaşımlarda – farka dayalı içsel ilişkilerinin soyut dil dizgesi olan – langue’ın incelenmesine – dil kullanımının somut örneği olan– parole’un karşısında bir öncelik tanınırken; Deleuze ve Guattari buna karşı çıkararak dilin kullanımına ve her söz-ediminin altında yatan –çoğunlukla örtük ve genellikle şeffaf olmayan– toplumsal ve politik yatırımlara odaklanan bir sözün dilbilimini veya, göreceğimiz üzere, daha uygun bir ifadeyle, “sözcelemenin kolektif öbekleşmesi”nin dilbilimini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle, “dil ve söz arasındaki ayrımı sürdürmek imkânsızdır” derler, “çünkü söz” biçimsel yaklaşımlarda olduğu gibi “birincil anlamlandırmaların dışsal ve bireysel kullanımına, önceden olan sözdizimlerinin değişken uygulamalarına göre tanımlanamaz”. “Aksine” derler, radikal işlevselciliklerini baz alarak, “artık dilin anlamı ile sözdizimi varsaydıkları söz edimlerinden bağımsız bir şekilde tanımlanamaz”.<sup>67</sup> Böylece pragmatik “[semantik, sentaks, fonoloji ve benzeri gibi] tüm diğer boyutların ardındaki varsayım haline gelir”<sup>68</sup> öyle ki, “dilbilim dilin olanaklılık koşulunu, dilsel öğelerin kullanımını tanımlayan pragmatik olmadığı sürece bir hiçtir”.<sup>69</sup>

#### *Dilde Herhangi bir Dışsal Etkene Başvurmayan bir Soyut Makine Olamaz*

Deleuze ve Guattari “önermenin öznesi” ile “sözcelemenin öznesi” mefhumlarını “sözcelemenin kolektif öbekleşmesi” kavramıyla değiştirir. “Bireysel önermeler yoktur” derler Bin Yayla’nın ikinci “bölüm”ünde ve şöyle eklerler: “hiçbir zaman yoktur”. Gerçekten de, dilsel yapı ile dilsel olmayan varsayımların çokluğunu barındırdığı sürece “her önerme makinesel öbekleşmenin bir ürünüdür”, ki bunlar, olaylara ya da Deleuze ve Guattari’nin cisimsiz dönüşümler dediği şeylere karşılık gelir. Bireysel sözcelemeler böylelikle kolektif sözcelemelere yol verir. Her söz edimi konuşmacı için erişilmez olan kolektif öbekleşmelerin ve kişisel olmayan unsurların bir araya gelmesinin sonucu olduğundan, bireysel olmaktan uzak, doğası gereği toplumsaldır: bir yanda belirli bir dilin fonolojik, sözdizimsel ve semantik unsurları; diğer yanda söz edimlerinin gerçekleştiği dil dışı senaryo.

Böylelikle, dil –Deleuze ve Guattari’nin olumlu bir şekilde adını andığı çok az dilbilimciden biri olan– William Labov’un “toplumdilbilimsel değişkenler” olarak adlandırdığı kümelerin ağı olarak tanımlanabilir. Labov’a göre, bir toplumdilbilimsel değişken “bir toplumsal bağlamın (konuşmacının, alıcının, dinleyicinin, ortamın vs.) dilsel olmayan bir değişkeniyle ilişkilendirilmiş” dilsel bir değişkendir.<sup>70</sup> Hakikaten “dilsel ve toplumsal etkenler dil değişiminin gelişiminde birbirine sıkıca yakın” olduğundan “dilsel yapılar ... sözlü topluluktaki çeşitlenmeyi yöneten kurallar

66 Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (Londra ve New York: Longman, 1995), 132–33.

67 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 81.

68 Deleuze ve Guattari, 78.

69 Deleuze ve Guattari, 85.

70 Labov, *Sociolinguistic Patterns*, 237.

aracılığıyla konuşmacılar ile biçimlerin düzenli ayrımlanmalarını barındırmalıdır”.<sup>71</sup>

Dahası, Deleuze ve Guattari’ye göre, bir yanda bedenleri etkileyen etkinlik ile tutkular, diğer yanda bir önermenin cisimsiz nitelikleri olan edimler arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Deleuze ve Guattari cisimsiz nitelikten ya da cisimsiz dönüşümden ne anlaşılması gerektiğine dair pek çok örnek verir. Örneğin:

Bir uçak kaçırıldığında, uçağı kaçırmanın bir altıpatları sallama tehditi açıkça bir eylemdir; eğer gerçekleşirse rehinelerin infazı da öyle. Fakat yolcuların rehinelere, uçak-cismin hapishane-cisme dönüşmesi cisimsiz bir dönüşümün örneğidir.<sup>72</sup>

Sözcelemenin kolektif öbekleşmesi tam olarak “önergeler” (uçağı kaçırmanın tehdidi) “ile onların ifade ettiği cisimsiz dönüşümler ya da cismani olmayan nitelikler” (yolcuların rehinelere ve uçağın bir hapishaneye dönüşmesi) “arasındaki” ilişkiye işaret eder.<sup>73</sup> Böylelikle, Deleuze ve Guattari’nin dilbiliminin ikinci koyutu, “dışsal dilbilim”in Saussurecü dışlanışına ve Chomsky-tarzı dilbilime doğrudan karşı herhangi bir dışsal faktöre başvurmayan soyut bir dil dizgesi olamayacağını söyler. Deleuze ve Guattari’ye göre yapısalcılık tam da dili makine olarak düşünmeyi beceremez. Bilakis, “gerçekten soyut olan bir makine tamamen bir öbekleşmeye aittir...” Bu da içeriğin yalnızca bir gösterilen, ifadenin ise yalnızca bir gösteren olamayacağı anlamına gelir; “daha ziyade, ikisi de öbekleşmenin değişkenleridir”, dilsel ile dilsel olmayan arasındaki etkileşim tarafından belirlenir. O halde, “soyut makineye bağımlı olan dildir, tersi değil”.<sup>74</sup> Homojen olmak şöyle dursun, dil, her zaman, zorunlu olarak heterojen bir dizge olarak tanımlanmalıdır ya da – Weinreich, Labov, Herzog’un ifade ettiği biçimiyle– “ayrılmış bir dizge” olarak tanımlanmalıdır. Tıpkı toplumdilbilimsel yaklaşımın seleflerinden biri sayılabilecek William Dwight Whitney’in 1867 yılında söylediği gibi:

Dil kişisel bir mülk değildir, aksine toplumsaldır: bireye değil, bir toplumun üyelerine aittir ... O halde insan ilkin düşünmek için değil düşüncesini bildirmek için konuşur. Toplumsal ihtiyaçları, toplumsal içgüdüleri onu dile getirmeye zorlar. Yalnız bir insan hiçbir zaman bir dil tasarlamazdı.<sup>75</sup>

*Dilde Onu Homojen Bir Dizge olarak Tanımlamamızı Sağlayacak Sabitler veya Evrenseller Yoktur*

71 Uriel Weinreich, William Labov, and Marvin I. Herzog, “Empirical Foundations for a Theory of Language Change”, *Directions for Historical Linguistics: A Symposium* içinde, ed. Winfred Philip Lehmann ve Yakov Malkiel (Austin: University of Texas, 1968), 188.

72 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 81.

73 Deleuze ve Guattari, 81.

74 Deleuze ve Guattari, 91.

75 William Dwight Whitney, *Language and the Study of Language: Twelve Lectures on the Principles of Linguistic Science* (Hildesheim ve New York: Olms, 1973), 404.

Dilde onu homojen bir dizge olarak tanımlamamızı sağlayacak sabitlerin veya evrensellerin olmadığını öne süren üçüncü koyut, dilbilimin, özellikle de yapısal dilbilimin Bin Yayla'da bulunan en radikal ama belki de en sorunlu eleştirisini temsil eder. Aslında, William Croft'un yazdığı gibi her ne kadar "zorunlu veya evrensel olarak kabul edilen bir kanaat [oluşturmasa da] ... tüm diller için geçerli olan önemli sayıda evrenselin olduğu konusunda genel bir mutabakat vardır".<sup>76</sup> Deleuze ve Guattari'nin hatırlattığı üzere "yapısal değişmezler meselesi ... dilbilimin vazgeçilmezidir. Dilbilimin sadece bilim olma, tüm diğer dışsal ve pragmatik etkenlerden bağımsızlık yani saf bilimsellik talebine zemin sağlayan budur".<sup>77</sup>

Dilsel sabitlerin ya da evrenseller kavramının reddi birçok ampirik kanıtla ters düştüğünden problemlili görünür.<sup>78</sup> İşin aslı, Roman Jakobson 1958 yılında yazdığı bir makalesinde "dillerin biliminin zengin deneyimi bizim herhangi bir zamanda neredeyse-sabitlere (yani yüksek istatistiksel ihtimale sahip kurallara) dönüşmesi oldukça zor sabitleri ortaya çıkartmamızı sağlar" diye yazar. Gerçekten de, örneğin "ilk sesli ve/veya son sessiz hecelerden yoksun diller vardır, ancak ilk sessiz hecelerden veya son sesli hecelerden yoksun dil yoktur".<sup>79</sup> Jakobson, sabitlerin yalnızca neredeyse-sabitler yani yüksek olasılıklı kurallar ve tekbiçimliliğin de yalnızca neredeyse-tekbiçimlilik çıkma olasılığını kabul eder. Ancak Jakobson'a göre bu olasılık, basitçe ampirik verilerden yoksun olmamızla açıklanabilir. "Hiç şüphe yok ki" der Jakobson, "dünyadaki dillerin daha kesin ve etraflı bir betimlemesi genel yasaların kodlarını tamamlayacak, düzelterek ve kusursuzlaştıracaktır".<sup>80</sup> Gelgelelim bu veri eksikliği çağdaş tipoloji araştırmalarında hala büyük bir sorundur ve Jakobson tarafından sunulan öngörülere benzer öngörülere kesinlikten uzak hale getirmektedir.

Nicholas Evans ile Stephen C. Levinson, 2009 yılında yazdıkları önemli bir makalede, oldukça önemli bir gözlemde bulunurlar:

Günümüzde 5000 ile 8000 arası ayrı dil konuşulmaktadır. ... Bu dillerin %10'undan azının (bütüncül bir gramer ile sözlüğe sahip olmak gibi) düzgün betimlemeleri vardır. Sonuç olarak, insan dilinde neyin olanaklı olduğuna dair genellemelerin neredeyse tümü yalnızca 500 dillik bir örnekleme dayanır (pratikte ise daha da azdır – Greenberg'ün ortaya koyduğu o meşhur dilin evrenselleri fikri 30 dile dayanmaktadır), her yeni dil betimlemesi ciddi anlamda sürprizlerin olabileceğini garanti eder ... Eğer zamanda geriye gidersek muhtemelen en az yarım milyon insan dili olmuştur ... dolayısıyla elimizdeki insanlığın dilsel çeşitliliğinin

76 William Croft, *Typology and Universals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 4–5.

77 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 92.

78 Deleuze ve Guattari'nin dilsel evrenselleri reddi genel olarak evrensellerin felsefi eleştirisinin bir parçasıdır. Bkz. Deleuze 1995: 145: "Evrenseller diye bir şey yoktur ... bazen birleştiren, özneleştiren, ussallaştıran süreçler vardır yalnızca, bunlar yalnızca süreçlerdir".

79 Roman Jakobson, "Typological Studies and Their Contribution to Historical Comparative Linguistics", *Selected Writings I: Phonological Studies* içinde (The Hague: Mouton, 1962), 526.

80 Jakobson, 526.

tamamının %2'lik rastgele-olmayan bir örnektir.<sup>81 82</sup>

Jakobson'un iddialarına karşıt bir biçimde Deleuze ve Guattari'ye göre neredeyse-sabitlerin ya da neredeyse-değişmezlerin olasılığı bir *quaestio facti* [olgu meselesi] değil bir *quaestio juris*'tir [yargı meselesi]. Bu açıdan Deleuze ve Guattari, Martin Joos'un dilbilimde "Amerikan geleneği" olarak adlandırdığı şeyi takip eder; bu geleneğe göre –Joos'un 1957 tarihli ünlü bir pasajda kısaca özetlediği gibi– "diller sınırsız ve öngörülemeyen şekillerde birbirlerinden farklılaşabilir" böylece "bir dil, ne olması gerektiğine dair önceden var olan herhangi bir şema olmadan daha iyi tanımlanabilir".<sup>83</sup> Daha da önemlisi, Deleuze ve Guattari'nin analizleri, Evans ve Levinson'dan aktarılan alıntıda görülen, "Amerika geleneğinin" yeni bir sonucu olarak değerlendirilebilecek dilsel evrensellerin radikal eleştirisinin –en azından kuramsal bir bakış açısından değerlendirildiğinde– habercisi olarak görülebilir. Gerçekten de Joos'tan aktarılan pasajı yankılayarak Evans ve Levinson "diller, betimlemenin (ses, gramer, sözlük, anlam gibi) her aşamasında birbirinden o kadar temel biçimlerde ayrılır ki paylaştıkları tek bir yapısal özellik bile bulmak oldukça zordur"<sup>84</sup> der. Makalelerinde tüm dillerin sahip olması gereken özelliklerin bir listesini sunduktan sonra bu "'tartışmasız olguların' hiçbirinin tüm diller için doğru olmadığını" gösterirler.<sup>85 86</sup> Evans ve Levinson elbette Deleuze ve Guattari'ye hiçbir atıfta bulunmaz. Yine de makalelerinde dilin sadece bir bileşeni olduğu bilişsel dizgeden bahsederken Deleuze ve Guattari'nin ifadelerinden çok da farklı olmayan terimlerle bahsetmeleri dikkat çekicidir. Tam da şöyle derler:

Bu görüşe göre, bilme hazır aletlerden oluşan alışıldık bir alet çantası gibi değil, daha çok özel işler için özel aletler üretebilen bir makine alet gibidir. Aletler ne kadar genişletilirse altta yatan mekanizmalar da o kadar güçlenir. Kültür, hesap yapmak, piyano çalmak, sağdan sola okumak ya da Arapça konuşmak gibi pek çok farklı türde yeni alet için itici güç sağlar.<sup>87</sup>

Eğer dil, Deleuze ve Guattari'nin ifade ettiği gibi bir yapı değil, yapının da yalnızca bir bileşeni olduğu bir makineyse, o halde dilsel olmayan varsayımlar, öngörülemez olaylar ve cisimsiz dönüşümlerle daima ilişkili olduğu sürece "dil evrensel olmadığını, hatta genel olmadığını, aksine tekil olduğunu" belirtmek gerekir.

81 Nicholas Evans ve Stephen C Levinson, "The Myth of Language Universals: Language Diversity and Its Importance for Cognitive Science", *Behavioral and Brain Sciences* 32, no. 5 (2009): 432.

82 Birkaç sayfa sonra Evans ve Levinson şöyle bir eklemede bulunurlar: "henüz ortaya çıkmamış dillerden bahsetmiyoruz bile" (Evans ve Levinson 2009: 439).

83 Martin Joos, *Reading in Linguistics I: The Development of Descriptive Linguistics in America 1925–56* (Chicago ve London: Chicago University Press, 1966), 96.

84 Evans ve Levinson, "The Myth of Language Universals: Language Diversity and Its Importance for Cognitive Science", 429.

85 Evans ve Levinson, 430.

86 Tüm dillerde olduğu varsayılan asli evrensellerin bir listesi için bkz. Evans ve Levinson 2009: 431, Kutucuk 1. "Her dilde x vardır, değil mi?"

87 Evans ve Levinson, "The Myth of Language Universals: Language Diversity and Its Importance for Cognitive Science", 447. Vurgu bana ait.

Öyleyse “dilde değişmez veya zorunlu kurallar değil, tıpkı her hamleyle kuralları değişen bir oyunda olduğu gibi çeşitlemenin kendisiyle durmadan değişen seçime bağlı kurallar vardır”.<sup>88</sup> O halde, mutlak evrenseller yoktur, en fazla, “istatistiksel evrenseller” ya da “güçlü eğilimler” vardır.<sup>89</sup> Deleuze ve Guattari’ye göre bunun nedeni ne kadar icra varsa o kadar önerme olmasıdır; ayrıca “değişkenlerin yalnızca durumsal olduğunu ve önermenin ilkece sabit kaldığını söylemek için hiçbir sebep yoktur”.<sup>90</sup> Gerçekten de, örneğin “yemin ediyorum!” ifadesini ele alalım, Deleuze ve Guattari’nin de yazdığı gibi “[bu ifadenin] bir çocuk tarafından babasına, aşık bir adam tarafından sevdiğine veya mahkeme önünde bir tanık tarafından söylediğine bağlı olarak farklı bir ifade olduğunu”<sup>91</sup> söylemek mümkündür. Dahası:

Birey tek bir gün içinde durmadan bir dilden bir dile geçiş yapar. “Baba-oğul” olarak konuşmaktan patron olarak konuşmaya; aşık olduğu kişiyle çocuksulaştırılmış bir dilde konuşmaya; uyurken düşsel söyleme, telefon çaldığında ise bir anda profesyonel dile durmadan geçiş yapar.<sup>92</sup>

Kuşkusuz ki tüm bu dillerin aynı dilin çeşitlemelerinden başka bir şey olmadıkları her zaman söylenebilir fakat böyle bir cevap Deleuze ve Guattari’ye göre bir sonraki paragrafta da göreceğimiz üzere sadece (politik) bir önyargıdan ibarettir.

*Bir Çeşitlemenin Düzenlenmiş, Sürekli, İçkin Süreci Tarafından Henüz veya Halihazırda Etkilenmemiş Bir Homojen Dizge Tanımlamak Olanaksızdır*

Deleuze ve Guattari tarafından ele alınan bu son koyut dilin bilimsel olarak yalnızca standart veya majör dilin koşulları altında araştırılabileceğini ifade eder. Edward Finegan’a göre standart şöyle tanımlanır:

gazeteler, radyo yayınları, politik söylevler, üniversite dersleri ve benzeri gibi kamusal söylemlerde bir grup insan tarafından kullanılan çeşit. Başka bir deyişle standardı çeşitli aktiviteler veya çeşitli durumlarda kullandığımız çeşit olarak tanımlayabiliriz. Alternatif olarak, gramer kitaplarında ve sözlüklerde betimlenmek üzere düzenlenerek ve bu tür referans eserlerde kodlanarak bir standartlaştırma sürecinden geçen çeşidi standart olarak tanımlayabiliriz.<sup>93</sup>

88 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 100.

89 “Evrensel Gramerle ilgili iddialar ya ampirik olarak yanlış veya yanlışlanamazdır ya da katı evrensellerdense eğilimlere işaret ettiklerinden yanıltıcıdır”. Bu nedenle “Yapısal farklar ... oldukları gibi kabul edilmeli ve ... çeşitliliği merkeze yerleştiren ... yeni bir yaklaşıma entegre edilmelidir” (Evans ve Levinson 2009: 429). Evans ve Levinson’ın savunduğu tezlere dair daha genel ve eleştirel bir tartışma için makalelerine yazılan yirmi dört eleştiriye ve makalelerinin sonunda bu eleştirilere verdikleri yanıtlara bakabilirsiniz.

90 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 94.

91 Deleuze ve Guattari, 94.

92 Deleuze ve Guattari, 94.

93 Edward Finegan, *Language: Its Structure and Use* (Boston: Warsworth, 2012), 13.

Jakobson, 1931 yılında yazmış olduğu *Phonemic Notes on Standard Slovak* [Standard Slovakça Üzerine Fonemik Notlar] adlı makalesinde ilgilendiği şeyin “sadece normatif ders kitaplarına giren, bir takım geçerli doğru telaffuz reçeteleri olarak kodlanan öğelerden oluşan standart dil olduğunu”, yani belirli bir sözlü geleneğin içindeki doğru telaffuzların kuralı olduğunu, böylece “edebi normu tutarlı bir biçimde gözlemleyen eğitilmiş insanların sayısının ne olduğuyula ve örneğin standart dilin şiveye dayalı çeşitlemeleri gibi sapmaların ne kadar yaygın olduğuyula”<sup>94</sup> ilgileneceğini söyler.

Deleuze ve Guattari standart ile standart-olmayan dil arasındaki bu ayrımı tamamen reddederek bu ayrımın bütünüyle politik olduğunu ve dilbilimle hiçbir alakası olmadığını belirtir. İşin aslı standart dil sadece bir standardizasyon sürecinden geçmiş bir dil çeşididir; bu sayede hukuki ya da yarı-hukuki bir statü elde etmiştir; dahası standart dil Deleuze ve Guattari’ye göre çoğu zaman egemen bir toplumsal grup tarafından konuşulan dil çeşidi olan majör dile karşılık gelir.<sup>95</sup> Böylelikle “sabitleri ve sabit ilişkileri çıkartmaya yönelik bilimsel girişim, daima bunları konuşanlara dayatan ve emir-sözcükleri aktaran politik girişimin yanındadır”.<sup>96</sup> O halde Deleuze ve Guattari’ye göre bir dili içinde çalıştığı semiyotik makineden ayırmanın bir anlamı yoktur. Böylece olumlu bir formülasyon olarak Deleuze ve Guattari’nin dilbiliminin son koyutu “bir çeşitlemenin düzenlenmiş, sürekli, içkin süreci tarafından henüz ve halihazırda etkilenmemiş bir homojen dizge”<sup>97</sup> tanımlamanın olanaksız olduğunu iddia eder. Belirli bir dilin standart yapısını, onu sürekli etkileyen dilsel olmayan örtük varsayımlara, olaylara ve cisimsiz dönüşümlere başvurmadan tanımlamak olanaksızdır. Gerçekten de standart ile standart-olmayan “iki dil ... yoktur” “fakat aynı dilin iki olası ele alınışı vardır”.<sup>98</sup> Saf dilbilimsel bakış açısından Britanya İngilizcesini standart İngilizce, Siyahi İngilizcesi olarak adlandırılan İngilizceyi de standart İngilizceden bir sapma olarak değerlendirmenin bir anlamı yoktur. Bu fark “dili homojenleştiren, merkezileştiren, standardize eden, iktidar dili haline getiren, majör ya da egemen dil haline getiren” politik bir farktır.<sup>99</sup> Bu iddialar, Max Weinreich’in 1945 yılında –dikkat çekici bir minör dil olan Yiddiş için– öne sürdüğü “dil bir ordusu ve donanması olan bir şivedir”<sup>100</sup> iddiasını yanıklar. Aslında, Lecercle’in de belirttiği gibi standardizasyon süreci “bilimsel langue’ın bariz bir biçimde bir rapport de forces [güç ilişkisi] aracılığıyla yaratılması, iktidar işaretlerinin dayatılmasıdır”.<sup>101</sup> Gerçekten de, “gramer açısından doğru cümleler kurabilmek normal bir birey için toplumsal yasaya dahil olmanın ön koşuludur. Kimse gramere uygunluk konusunda cahil olmamalıdır; olanlar

94 Roman Jakobson, “Phonemic Notes on Standard Slowak”, *Selected Writings I: Phonological Studies* içinde (The Hague: Mouton, 1962), 221.

95 Bu açıdan Deleuze ve Guattari’nin majör dil mefhumu toplumdilbilimsel “egemen dil” mefhumuna yakın gibi görünür. Bkz. Patrick 2010: 176-7: “Egemen dil çeşitleri dilin resmi ve ulusal biçimleri ile devletler ve kurumların içinde ve onlar aracılığıyla meşrulaştırılan küresel olarak egemen dilleri içerir”.

96 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 101.

97 Deleuze ve Guattari, 103.

98 Deleuze ve Guattari, 103.

99 Deleuze ve Guattari, 101.

100 Max Weinreich, “Der YIVO Un Di Problemen Fun Undzer Tsayt”, *YIVO Bleter* 25, no. 1 (1945): 13.

101 Jean Lecercle, *Deleuze and Language* (Basingstoke ve New York: Springer, 2002), 89.

ise özel kurumlara aittir".<sup>102</sup> <sup>103</sup> Dolayısıyla, "dil birliği temelde politiktir".<sup>104</sup> O halde dil bilimsel olarak ayrıştırılıp incelenebilecek nötr bir yapıya sahip değildir; aksine belirli bir anda belirli bir toplumsal alanda kullanılan dilsel ile dilsel olmayan değişkenlerin iç içe geçtiği bir ağın "harita"sıdır, bir makinedir.

Nitekim Deleuze ve Guattari de şöyle der:

Eğer Britanya İngilizcesi ya da Amerikan İngilizcesi gibi bir dil dünya çapında majör olduysa, bunu farklı çeşitleme prosedürlerini kullanıp tüm minörlükleri kendi faydasına kullanarak yapmıştır. Gal İngilizcesinin ya da İrlanda İngilizcesinin İngilizceyi nasıl çeşitlendirdiğini düşünün. Ya da Siyahi İngilizcesinin ya da herhangi bir "getto dil"in Amerikan İngilizcesini nasıl çeşitlendirdiğini, öyle ki New York artık neredeyse bir dili olmayan bir şehre dönüşmüştür.<sup>105</sup>

Dolayısıyla standart bir dil ya da standart İngilizce diye bir şey olamaz; deyim yerindeyse yalnızca "İngilizce-etkileri"nin, yani dil makinesinin sürekli çalışmasıyla üretilen (Britanya İngilizcesi, Siyah İngilizcesi, İrlanda İngilizcesi gibi) çeşitli kombinasyonların bir haritası olabilir.<sup>106</sup>

Jack Chambers ile Peter Trudgill'in yazdığı gibi "'Dil' terimi ... dilbilimsel bir bakış açısına göre teknik bir terim değildir".<sup>107</sup> Bu nedenle "Yorkshire İngilizcesi", "Leeds İngilizcesi" hatta "orta-sınıf Leeds İngilizcesi" gibi "özel dil türleri"ne<sup>108</sup> atıfta bulunabilmek için Deleuze ve Guattari'nin "çeşitleme" [variation] terimiyle de uyumlu görünen "çeşit" [variety] terimini kullanmayı önerirler. Böylece Deleuze ve Guattari şöyle bir özet sunar: "kendinde dil yoktur, dilsel evrenseller de yoktur yalnızca şivelerin, lehçelerin, argoların, özelleştirilmiş dillerin bir çokluğu vardır. Dahası homojen bir dilsel topluluk olmadığı gibi ideal konuşanlar-dinleyenler de yoktur".<sup>109</sup>

## V. Sonuç

Deleuze ve Guattari'nin dil üzerine görüşleri çağdaş dilbilim araştırmalarındaki

102 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 101.

103 Burada Deleuze ve Guattari Chomsky'nin "sentaksın kurallarına uyan düzgün kurulmuş sözcükler dizisini tanımlayan" (Fromkin ve diğerleri 2011: 580) gramere uygunluk mefhumuna gönderme yaparlar. O halde, gramere aykırılık kural koyucu gramerler anlamında doğru olmayışa karşılık gelmez. Gramere aykırı Chomskyci tipik bir örnek "kızgınca uyurlar fikirler yeşil renksiz" tümcesiyken "renksiz yeşil fikirler kızgınca uyurlar" tümcesi gramer kurallarına uygun olsa da anlamsızdır.

104 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 101.

105 Deleuze ve Guattari, 102-3.

106 O halde Deleuze ve Guattari'ye göre "yapabileceğimiz tek şey çeşitlemeleri haritalamak, dilin heterojen akımlarının çizelgesini yapmaktır" (Lecerle 2002: 89). Bu açıdan Deleuze ve Guattari'nin iddiaları lehçebilimin temel öncülleriyle kusursuz bir uyum içindedir. Bkz. Chambers ve Trudgill 2004: 3: "örneğin standart İngilizce İngilizcenin diğer biçimleri kadar bir lehçedir ... bir lehçenin başka bir lehçeden dilsel olarak üstün olduğunu varsaymanın hiçbir anlamı yoktur".

107 Jack K Chambers ve Peter Trudgill, *Dialectology* (Cambridge University Press, 2004), 5.

108 Chambers ve Trudgill, 5.

109 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 7.

işlevselcilik, toplumdilbilim, şive araştırmaları, toplumsal cinsiyet dilbilimi gibi büyük akımlarla büyük oranda uyumludur. Bu nedenle Deleuze ve Guattari'nin dilbilimini disiplinin tarihi ile bir süreklilik içinde bulmasına rağmen onların dilbilimini “disiplinin kendisine özgü nesnelere, meseleleri, yöntemlerini kullanarak değerlendiremeyeceğimizi”<sup>110</sup> söyleyen Therese Grisham'a katılmıyorum. Aksine dilbilim alanının tam da merkezi meseleleriyle ilgilendiklerinden Deleuze ve Guattari'nin soruşturmalarının disiplinin kuramsal ve metodolojik temelleriyle ilgilenen dilbilimciler tarafından sonuna kadar kullanılabilceğini düşünüyorum.

Ayrıca ilginç biçimde Deleuze ve Guattari'nin analizleri yeni özellikler de sunar:

1. 1. Yapı kavramının makine mefhumuyla ikame edilmesinden türetilen yeni bir söz dağarcığı (makine, sözcelemenin kolektif öbekleşmesi, olay, cisimsiz dönüşümler) tanıtılır; bu da işlevselci, sosyodilbilimsel veya pragmatik bakış açısından dil fenomenine daha kesin bir tanım getirmekte faydalı olabilir.

2. Chomsky'nin yaklaşımına açıkça karşı çıkarak işlevselci bakış açısını destekleseler de işlevsel dilbilimcilerin iletişime tanıdıkları önceliği reddederler; işlevselciler tarafından tanımlanan dilin işlevlerinin çok katmanlılığını eşsiz bir makro-işleve yani düzenleyici işleve ya da Deleuze ve Guattari'nin kendi ifadeleriyle “emir-sözcük işlevi”ne indirgerler.

3. Toplumsal cinsiyet dilbiliminde tahakküm yaklaşımı olarak adlandırılan yaklaşımı toplumsal cinsiyetin ötesine taşıyarak güç ilişkilerinin genel çevresine kadar, belirli bir toplumsal alandaki tüm çeşitli örneklemeleri de göz önünde bulundurarak genişletirler.

4. Nötr ve yalıtılmış dil yapısı fikrine meydan okuyarak, dilbilim ile toplumsal yapı arasındaki zorunlu biraradallığı sürdürerek “ayrışmış bir dizge” olarak toplumdilbilimsel dil kavramını radikalleştirirler. Klasik toplumdilbilim açısından Deleuze ve Guattari'nin tezlerinin aşırı olduğunu belirtmek gerekir. *Sociolinguistic Patterns*'de [Toplumdilbilimsel Örüntüler] Labov açıkça şöyle der:

Toplumsal etkenlerin dilsel evrimdeki etkilerinden bahsederken toplumsal değerler ile dilin yapısı arasındaki iletişimin ve örtüşmenin boyutunu abartmamak gerekir. Dilbilim ile toplumsal yapı katiyen birbirleriyle bağlantılı değildir. Dilsel kuralların büyük bir kısmı toplumsal değerlerden epeyce uzaktır.<sup>111</sup>

5. Son olarak, tıpkı Evans ve Levinson'ın 2009 tarihli makalelerinde yaptıkları gibi, Bin Yayla'nın yayınlandığı 1980 yılında Deleuze ve Guattari o dönemlerde öyle çokaklayatkin bir eleştiri gibi görünmese de dilsel evrensellere yönelik bugün oldukça yaygın olan ama o gün eşi benzeri yokmuş gibi görünen bir eleştiriyi yaklaşık otuz yıl önce dile getirmiş ve dilsel evrenseller kuramının geçerliliğine saldırmışlardır.

110 Therese Grisham, “Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics”, *SubStance* 20, no. 3 (1991): 36.

111 Labov, *Sociolinguistic Patterns*, 251.



## Kaynakça

- Bugarski, Ranko. "The Autonomy of Linguistics". *The Emergence of the Modern Language Sciences: Methodological Perspectives and Applications 2* (1999): 29–41.
- Chambers, Jack K ve Peter Trudgill. *Dialectology*. Cambridge University Press, 2004.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT press, 1965.
- — —. *Language and Responsibility: Based on Conversations with Mitsou Ronat*. Çev. John Viertel. Hassocks: Harvester Press, 1979.
- Croft, William. *Typology and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Negotiations, 1972–1990*. Çev. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.
- — —. *The Logic of Sense*. Ed. Constantin V. Boundas. Çev. Mark Lester and Charles Stivale. New York: Columbia University Press, 1990.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: Bloomsbury Publishing, 1987.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*. Çev. Deborah Glassman. New York: Columbia University Press, 2010.
- Eckert, Penelope ve Sally McConnell-Ginet. *Language and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Evans, Nicholas ve Stephen C Levinson. "The Myth of Language Universals: Language Diversity and Its Importance for Cognitive Science". *Behavioral and Brain Sciences* 32, no. 5 (2009): 429–92.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Londra ve New York: Longman, 1995.
- Finegan, Edward. *Language: Its Structure and Use*. Boston: Warsworth, 2012.
- Grisham, Therese. "Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics". *SubStance* 20, no. 3 (1991): 36–54.
- Guasti, Maria Teresa. *Language Acquisition: The Growth of Grammar*. MA ve Londra: MIT Press, 2002.
- Guattari, Félix. "Machine and Structure". *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics* içinde. Çev. Rosemary Sheed, 111–20. New York: Penguin Books, 1984.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood. "The Functional Basis of Language". *On Language and Linguistics* içinde, 3:298–323. Londra ve New York: Continuum, 2006.
- Harris, Roy. "Translator's Introduction". *Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics* içinde, ix–xvii. LaSalle: Open Court, 1986.
- Jakobson, Roman. "Phonemic Notes on Standard Slovak". *Selected Writings I: Phonological Studies* içinde, 221–30. The Hauge: Mouton, 1962.

- — —. “Typological Studies and Their Contribution to Historical Comparative Linguistics”. *Selected Writings I: Phonological Studies*, 523–32. The Hague: Mouton, 1962.
- Joos, Martin. *Reading in Linguistics I: The Development of Descriptive Linguistics in America 1925–56*. Chicago ve Londra: Chicago University Press, 1966.
- Labov, William. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1972.
- Lecerle, Jean. *Deleuze and Language*. Basingstoke ve New York: Springer, 2002.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.
- O’Barr, William M. ve Bowman K. Atkins. “‘Women’s Language’ or ‘Powerless’”. *Language and Gender: A Reader* içinde, Ed. Jennifer Coates, 377–88. Routledge, 1998.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Çev. Wade Baskin. New York: The Philosophical Library, 1959.
- Spender, Dale. *Man Made Language*. London, Boston, Melbourne ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Weinreich, Max. “Der YIVO Un Di Problemen Fun Undzer Tsayt.” *YIVO Bleter* 25, no. 1 (1945): 3–18.
- Weinreich, Uriel, William Labov ve Marvin I. Herzog. “Empirical Foundations for a Theory of Language Change”. *Directions for Historical Linguistics: A Symposium* içinde, Ed. Winfred Philip Lehmann and Yakov Malkiel, 95–189. Austin: University of Texas, 1968.
- Whitney, William Dwight. *Language and the Study of Language: Twelve Lectures on the Principles of Linguistic Science*. Hildesheim ve New York: Olms, 1973.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

## Anlatı ve Yeniden İnşa: Felsefe Tarihine İlişkin Yöntemin Temelleri

**Claude Panaccio / Fransızca Aslından Çeviren: M. Taha Tunç**

Hacettepe Üniversitesi  
tahatunc@hacettepe.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1803-0107

### Makale Bilgileri:

Panaccio, Claude. 2023. "Anlatı ve Yeniden İnşa: Felsefe Tarihine İlişkin Yöntemin Temelleri." Çev. M. Taha Tunç. *Posseible: Felsefe Dergisi* 12, no.2: 224 - 230.

Kategori: Çeviri / Gönderildiği Tarih: 09.11.2023  
Kabul Edildiği Tarih: 11.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

Bu metin Brill'in izniyle basılmış olup Creative Commons lisansı dışındadır.

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

Précis de Récit et Reconstruction

**Claude Panaccio / Translator into Turkish: M. Taha Tunç**

Hacettepe University  
tahatunc@hacettepe.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1803-0107

## Article Information Tag:

Panaccio, Claude. 2023. "Anlatı ve Yeniden İnşa: Felsefe Tarihine İlişkin Yöntemin Temelleri."  
Translated by M. Taha Tunç. *Posseible: Journal of Philosophy* 12, no.2: 224 - 230.

Category: Translation / Date Submitted: 09.11.2023  
Date Accepted: 11.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

Published with the permission of Brill, this translation is outside of the Creative Commons License.

# Anlatı ve Yeniden İnşa: Felsefe Tarihine İlişkin Yöntemin Temelleri<sup>1</sup>

Claude Panaccio  
Çev. M. Taha Tunç

Geçmişteki filozoflarla diyaloga girebilir miyiz? Kendi felsefi tasalarımızın yol açtığı soruları onlara sorabilir, bu soruları kendileri sormamış olsa dahi, onlardan ilgi uyandıran cevaplar alabilir miyiz? Yirmi beş yılı aşkın bir süre önce *Les mots, les concepts et les choses*'da<sup>2</sup> [Kelimeler, Kavramlar ve Şeyler] yaptığım buydu; 14. yüzyılda yaşamış bir İngiliz Fransisken Ockhamlı William'ı<sup>3</sup> Jerry Fodor, Donald Davidson ve Nelson Goodman başta olmak üzere son dönem analitik felsefecilerle tartışmaya sokmuştum. Başta ortaçağcılar olmak üzere bazı meslektaşlarım bu hususta endişeliydi: Anakronizme düşmek değil miydi bu? Ne de olsa ortaçağ düşünürleri bizimkinden çok farklı bir entelektüel bağlamda çalışıyordu, sordukları sorular bugünkü sorulardan farklıydı, kavramsal aygıtları da bizimki gibi değil; nasıl olur da onlara çağdaşlarımız, meslektaşlarımız olarak muamele edilir? Aynı güçlük Yunanlar, 17. ve 18. yüzyıl filozofları için de pekâlâ geçerli olabilir.

Beni kendi çalışmalarım, daha genel olarak da geçmişteki yazarların felsefi kullanımı üzerine daha derin düşünmeye sevk eden bu oldu. Bunu bilhassa Fransız ortaçağ uzmanı Alain de Libera'yla diyalog dahilinde yaptım, ikimiz de kendi başımıza 1990'lı yıllardan bu yana bu metodoloji meseleleri hakkında düzenli olarak yazdık.<sup>4</sup> De

1 Metnin aslı şurada yayımlanmıştır: “Précis de *Récit et reconstruction*”, *Philosophiques*, no. 46, 375-380. Çeviri için yazardan izin alınmıştır. Metinde yer alan köşeli parantezler çevirmene aittir. (ç.n.).

2 Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992.

3 Günümüzde Frankofon ortaçağcılarının büyük çoğunluğuyla beraber, bu kitapta ele alınan yazarın adının “Occam” yerine “Ockham” yazımını benimsemişimdir o zamandan beri.

4 Özellikle bkz. Alain de Libera, “Retour de la philosophie médiévale?”, *Le Débat*, 72, 1992, s. 155-169; “Le relativisme historique: théorie des ‘complexes questions-réponses’ et ‘traçabilité’”, *Les Études philosophiques*, 1999, s. 479-494; “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”, K. O. Apel vd., *Un siècle de philosophie 1900-2000* içinde, Paris, Gallimard, 2000, s. 552-587; ve de kitabı *L'archéologie philosophique*, Paris, Vrin, 2016; Claude Panaccio, “De la

Libera, mesela tümeller üzerine oylumlu kitabında, felsefede en çok ilgimi cezbeden temalardan birinin doğrudan üzerine gidiyor, Yunan ve ortaçağ düşünürlerindeki tümeller sorununun, günümüzde analitik felsefecilerin aynı ad altında tartıştığı sorunla *aynı sorun* olmadığını göstermeye koyuluyordu.<sup>5</sup> De Libera, düşünce tarihinde süreksizlikler ve kopuşlar üzerinde çokça duran Michel Foucault'ya göndermede bulunarak “arkeolojik” olarak nitelendirdiği bir yöntem geliştirmişti yavaş yavaş.

Süreksizliğe yapılan bu vurgu, İngiliz filozof R.G. Collingwood'un felsefe tarihine dair düşünceleriyle<sup>6</sup> veya Thomas Kuhn'un bilim tarihine dair düşünceleriyle de uyum içindedir. Collingwood, Kuhn, Foucault ve de Libera felsefe, düşünce veya bilim tarihine yönelik kolaycı görüşe karşı haklı bir tepki gösteriyordu; bu kolaycı görüşe göre yüzyıllar boyunca farklı yazarlar, hep aynı kalan az sayıda sorun karşısında yerleşiyordu; öyle ki Platon'un, Ockhamlı Guillaume'ın, Spinoza'nın veya Hegel'in fikirlerini Russell'ın, Husserl'in ya da Quine'inkilerle karşı karşıya getirilebiliyordu doğrudan. Son elli yılda felsefe tarihine ilişkin özellikle *bağlamsal* bir yaklaşım gelişmiştir; bu yaklaşım, soruların kendilerinin bir dönemden diğerine farklılık gösterdiğini ve bir öğretiyi ortaya çıktığı bağlamdan söküp başka bir bağlama nakletmenin zor olduğu görüşünü benimser.

Gelgelelim, benim şahsi kalkış noktama göre, günümüzde üniversitelerde, akademik dergilerde, kongrelerde veya kolokyumlarda icra edildiği haliyle Felsefe disiplini, kendi tarihiyle oldukça özel bir ilişki sürdürüyor. Felsefeciler, uzak selefleriyle (Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Descartes, Hume, Kant, Hegel vb.) tartışma ve kendilerini onlarla *aynı felsefi düzlemde* ilişkiye sokma ihtiyacını diğer disiplinlerde olduğundan daima çok daha fazla hisseder. *Récit et reconstruction*'daki<sup>7</sup> [Anlatı ve Yeniden İnşa] maksadım da bağlam, sorgulama, önvarsayım, kavramsal aygıt farklılıklarının ötesinde, geçmişteki filozoflarla kurulacak böyle bir diyalogun olanaklılık koşullarını aydınlatmak.

Yapıt beş bölümden oluşuyor. İlk bölümde, felsefe tarihçilerinin gönderimde bulunduğu konulara/nesnelere dair bir yoklama yapıyorum. Felsefe tarihi yaptığımızda ne'den söz ederiz? Fikirler, öğretiler, teoriler, düşünceler olduğunu söyleriz sıklıkla... Peki bütün bunlar neyle alakalıdır? Nedir bu öğretiler, fikirler, teoriler? Bu konuda nominalist bir perspektife sahibim: Felsefe tarihçilerinin nihai anlamda gönderdiği nesnelere (ister kabul etsinler ister etmesinler) uzay-zamansal olarak yer edinmiş tekil antiteler, belli durumdaki (*en l'occurrence*) sözcükleme olayları, somut söylemsel edimlerdir; tek tek insanlar bunlarla sözlü veya yazılı sözcük dizileri üretir. Bu nominalist (ya da dilerseniz, tekilci) yaklaşım, felsefe tarihçisinin söylemini tabiri caizse yeryüzüne indirmeye ve işinin nihayetinde cisimden arınmış,

---

reconstruction en histoire de la philosophie”, G. Boss (der.), *La philosophie et son histoire* içinde, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, s. 173-195; “Philosophie analytique et histoire de la philosophie”, P. Engel (der.), *Précis de philosophie analytique* içinde, Paris, P.U.F., 2000, s. 325-344; “Grasping the Philosophical Relevance of Past Philosophies”, J. Pelletier ve M. Roques (der.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy* içinde, Dordrecht, Springer, 2017, s. 439-451.

5 Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

6 Özellikle bkz. R. G. Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Auto-biographie d'un philosophe archéologue*, çev. G. LeGaufey, Paris, Epel, 2010.

7 Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019, 230 s.

tarihsiz bir uzayda yüzen soyut antitelerle değil, dil felsefecilerinin deyişiyle, dilsel *token*'larla, yani uzayda ve zamanda yer edinmiş tekil söylemsel tesadüflerle (*occurrence*) olduğunu kavramaya müsaade eder.

İkinci bölüm, felsefe tarihçilerinin geçmişin bu söylemsel olaylarıyla ilişki kurarken kendilerini mesleki olarak adadıkları temel işlemleri gözden geçiriyor: öncelikle okuma, bilgi toplama, metin edisyonu, çeviri. Felsefe tarihçileri, her şeyden önce, yeni metinler, şerhler, analizler ya da bağlaştırmalar üretir. Bu son kategorideki çalışmalar bizzat tarihçi tarafından, kendi dilinde, kendi okuru için kaleme alınır. Her zaman (ya da neredeyse her zaman) iki şey mevcuttur: bir yanda “öğretileri” bir tarih içine yerleştiren *tarihsel anlatılar*, öte yanda ise *öğretilerin yeniden inşası* – burada “bağlamsal” da olsa tarihçi sözvarlığının naklinde ve kavramların aktarılmasında durmadan seçimler yapıp bunları gerçekleştirerek incelediği fikirleri yeniden ifade edip yeniden düzene sokar.

İster metin edisyonu veya çeviri olsun, isterse de tarihsel yazı veya öğretinin yeniden inşası olsun, bu işlemler *daima* iki gerekliliğe tabidir: bilfiil olup bitene, esas yazarların bilfiil söylediği veya yazdığına yönelik bir *sadakat (fidélité)* güçlüğü; ve tarihçinin kendisinin tasarısına yönelik bir *uygunluk (pertinence)* güçlüğü. Aslında bu tasarılar son derece çeşitlilik sergileyebilir ve her tasarı sadece çalışılacak malzeme seçimini değil, aynı zamanda bu malzemenin incelenme veya ele alınma şeklini de belirler. Demek ki, tasarı ne olursa olsun, bu anlamda uygunluk güçlüğü, sadakat güçlüğüne bir önceliği bulunur: Verili bir tasarı bakımından uygunluk gerekliliği, felsefe tarihçisinin kendi çalışmasına ve ürettiği metinlere uygun düşecek sadakat tarzını ve düzeyini belirler.

Bu da beni üçüncü bölümde, felsefe tarihinde süreklilik meselesini ele almaya götürüyor. Buradaki fikir şu: Her felsefe tarihçisinin çalışması, yaşadığımız *dünyanın sürekliliğini* varsayar. Bilhassa anlam sürekliliği dediğim şey üzerinde duruyorum: Bugün dillendirilen belli ifadelerin eskiden dile getirilmiş belli ifadelerle anlam bakımından eşdeğer olması ve çoğu durumda geçmişteki yazarlarla aynı nesnelere gönderimde bulunmamızın mümkün olması, felsefe tarihi pratiği için zorunlu bir koşuldur.

Bir filozofun açıkça ortaya çıkardığı sorular ile filozofun teorik teşebbüsünün açıklaması gereken fenomenler arasında da ayırım yapmak lazım ayrıca. İlki, dünyanın sürekliliğine tabi de olsa bağlamsal açıdan belirlenmiş bir terminoloji dahilinde dile getirilmiş dil edimleridir; ikincisi kendi içinde teoriden bağımsız, zamanaşırı fenomenlerdir. Felsefede çoğu kez doğruluk, yüklemleme, değerlendirme, çok-anlamlılık (*équivocité*), öz-gönderim, kiplikler, önermesel tutumların isnat edilmesi ve dahası gibi mantıksal-dilsel düzen fenomenleriyle ilgilenildiğini ileri sürebilirim. Felsefe dil analizine indirgenemez. Yüklemleme gibi mantıksal-dilsel bir muammanın aydınlatılmasının, büyük ölçüde metafizik düşüncelere başvurmayı gerekli kılmasının önüne hiçbir şey geçemez. Tabii bir de fizik, biyolojik, psikolojik vb. başka tür zamanaşırı fenomenler var, fakat bunlar genelde felsefi teorilerden ziyade bilimsel teorilerin sahasına giriyor.

Geçmişe ait felsefi metinlerin kendi tartışmalarımıza uygun düşmesi için yapılması gereken, bu metinleri felsefenin hâlâ ilgilendiği fenomenlere kısmen de olsa bağlayabilmek ve mazide kalmış bu yazıların zamane okura uygun şekilde

açıklanabilmesidir demek ki. Bunun için üç koşul gerekli: 1) Tarihçinin açıklamak istediği metinleri iyi anlamış olması gerekir, çoğu durumda bu, bağlamı, kaynakları, terminolojiyi ve dahasını incelemiş olması gerektiği anlamına gelir (bütün bu bilgileri kendi okuruna her zaman vermek zorunda olmasa bile); 2) açıklamak istediği metinleri felsefenin hâlâ incelemek zorunda olduğu bu zamanaşırı fenomenlere, öncelikle de mantıksal-dilsel olanlara bağlayabilmesi gerekir; 3) her durumda upuygun bir öğreti inşası gerekir; tam da süreksizlikçilerin (*discontinuistes*) dikkat çektiği bu terminolojik özgülüklerden ötürü, orijinal metinlerden alıntı yapmak yeterli değildir aslında. Bölümün sonunda ise Thomas Kuhn'un anladığı anlamda kıyaslanamazlığın bu koşulların karşılanması karşısında aşılmaz bir engel olmadığını göstermeye çalışıyorum.

Felsefe tarihinin günümüzdeki tartışmalara uygunluk biçimi, felsefe tarihçilerinin alışkanlık haline getirdiği iki başat işlemin incelenmesiyle daha iyi ortaya çıkar: tarihsel anlatılaştırma ve öğretinin yeniden inşası. Son iki bölüm buna hasredilmiştir. Dördüncü bölümde ele alınan tarihsel anlatılar çeşitli şekillerde olabilir; felsefi ilgileri de buna göre değişiklik gösterir. Bu çeşitliliği dört anlatı tipi tanımlayarak sistemleştirmeyi deniyor, dördünü de ayrı inceliyorum. Öncelikle *bağlamsal açıklamalar* geliyor; bunların amacı, geçmişe ait felsefi metinlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak. Felsefe tarihine ilişkin ikinci anlatı tipi ise verili bir öğretinin zaman içinde bir veya daha fazla yazarda nasıl geliştiğini, ortaya çıkardığı muammaları, kışkırttığı tartışmaları, uğradığı değişimleri, diğer yaklaşımlarla olan bağlarını ve gerekirse terk edilme gerekçelerini göstermeyi amaçlıyor. Buna *öğretisel tarih* diyorum. Üçüncü bir yaklaşım ise *tematik soruşturma*'dır. Bu durumda külliyat, ya ortak nesnelere gönderimle ya da aynı terminolojiye hiç olmazsa kısmen başvuruyla bütün haline getirilir. Son olarak, *soykütüksel yaklaşımlar* ise felsefede günümüzde bulunduğumuz noktaya nasıl geldiğimizi göstermeyi amaçlıyor. Bu yaklaşımlar eleştirel bir niyetle, tersine meşrulaştırma görüşü açısından ya da sırf günümüzde filozofların yaptıklarını daha iyi anlamak için sürdürülebilir. Bunlar felsefenin bir disiplin olarak durumu, belirli bir felsefi sorun veya tartışma kümesinin mevcut durumu ya da önkabulleri, görevleri, riskleri ve eksiklikleriyle birlikte ait olunan daha genel entelektüel gelenekle ilgili olabilir. Tarihçinin çalışmasında tam olarak neyin tehlikede olduğunu hakkıyla kavrama şeklini her bir durumda tartışıyor, her bir yaklaşıma özgü gerekliliklerin yanı sıra dördü için de ortak olan gereklilikleri belirlemeyi deniyorum. Başka şeylerin yanı sıra, hepsinin asgari düzeyde de olsa bazı öğretileri yeniden inşa faaliyetini gerektirdiği ortaya çıkıyor. Bu da bizi son bölüme getiriyor.

Öğretilerin yeniden inşası ise farklı tarzlarda olabilir. Tüm felsefe tarihçileri, kendi metinlerini ürettiklerinde, ilişki kurdukları eski söylemleri yeniden yapılandırır; fakat bazıları esas sözvarlığı ve ifade edişlere daha yakın kalırken, diğerleri incelenen metinlerin felsefi ilgisini daha iyi ortaya koymak ve onları güncel tartışmaların bir parçası haline getirmek için onlardan daha da uzaklaşır. Kitabın tezlerinden biri de bu çeşitliliğin meşru olduğu ve ilke bakımından, tasarıya bağlı olarak geçmişteki fikirleri sunmanın nice kabul edilebilir biçimi olduğudur. Bunun sebebi ise hedefi ne olursa olsun, öğretinin yeniden inşasının imtiyaz tanınan halinin *dolaylı söylem* olmasıdır: Aristoteles, Ockham, Descartes şöyle der, şöyle düşünür, şunu destekler vs. Genel anlamda bir dolaylı söylem teorisi, felsefe tarihindeki yeniden inşalarda



olup biteni anlamak için gereklidir bu yüzden ve beşinci bölüm bu yolda anlam eşdeğerliği fikrine dayalı, dolaylı söyleme ilişkin nominalist bir yaklaşımın taslağını sunmaya koyulur. Buradan da hareketle, başkalarının söylemlerini iletmenin çok sayıda makbul yolunun oluşturduğu yelpazenin nasıl açıldığını, felsefe tarihinde tezlerin isnat edilmesi ve argümanların yeniden inşasının ilke bakımından nasıl işlediğini gözler önüne seriyorum. Özellikle şarih, derste, kolokyumlarda veya yayınlarda pek sıklıkla yapıldığı üzere, incelediği metinlerin felsefi erimini görünür kılmak istediği vakit, zorlu koşullar kendini dayatır: Hiç olmazsa bizzat geçmişteki yazarların bahsettiği gerçekliklere gönderimde bulunabilmek icap eder, belli tezleri veya belli argümanları ortaya çıktıkları külliyattan koparıp bu şekilde sınırlandırılan konuları günün tasalarına göre belirlemek icap eder – bunun pahası, sözvarlığının büyük ölçüde yer değiştirmesi ve esas yazarların her zaman öngörmeyeceği sonuçlara yol açması olsa bile.

# Lyotard'dan Postmoderne Bir İtiraz

Özge Ejder Johnson<sup>1</sup>

“Postmodern” terimi felsefi sözlüğe Jean-François Lyotard'ın 1979'da yayımlanan *La Condition Postmoderne* adlı eseri ile girmiştir. Bu eserin İngilizce çevirisi 1984 yılında, ilk Türkçe çevirisi de 1990 yılında yayımlanmıştır. Türkçeye *Postmodern Durum* olarak çevrilen eserde Lyotard, Wittgenstein'in dil oyunları kavramsallaştırmasından hareketle 19. yüzyılın sonlarından itibaren bilim, sanat ve edebiyatta oyunun kurallarının nasıl bir değişim geçirdiğine bakar. Lyotard kendi metnini iki birbirinden farklı dil oyununun bir tür bileşimi olarak serimler; filozof ve uzmanın. Uzman neyi bilip neyi bilmediğini bilirken, filozof bilmez ancak sorgular. Lyotard'a göre felsefe, özgün hatta doğru bir iddia ya da hipotezlerin gerçekliğe uygunluğu yerine sorunsallarına dair stratejik bir değere işaret ettiğinde belirsizleşir.

Postmodernizme dair hızlıca yapılan genellemeler, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında Fransız felsefesinin üretken düşünürlerine ve onların felsefelerine, aralarındaki radikal farklar yok sayılarak atfedilen niteliklere dönüştü. Gerçek olana dair şüpheciliği ortak bir felsefi tavır etrafında geliştiren ve hakikat iddiasındaki söylemlerin farklı bağlamlarda analizlerini yapan bu düşünürler, çoğu zaman düşüncelerinin incelikli kıvrımlarına, felsefi sorgulamayı belirli bir takım ideolojik ya da epistemolojik anlatılara feda etmeye karşı gösterdikleri tüm dirence rağmen, postmodernizme alaycılıkla yaklaşanlarca hafife alındılar. 20. yüzyılın ikinci yarısında postmoderni pejoratif anlamda kullananlar ile hızlıca sahiplenerek kötüye kullananlar arasındaki gerilim ve çekişmenin felsefi içeriğinin zayıf olduğunu söylemek gerekir. Oysaki 1954'te yayımladığı ilk kitabı olan

---

1 Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi  
ORCID: 0000-0002-0918-2088  
ozge.ejder@msgsu.edu.tr  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10444480>

*Fenomenoloji*'de<sup>2</sup> şöyle yazar Lyotard: "Gerçeklik, fenomenolojinin betimlemesi sonunda bulunan ve yaşanmışlığın, hakikatinin köklerini içine saldıği evrendir"<sup>3</sup> Lyotard'ın fenomenolojik yöntemden hiç vazgeçmeden, düşüncesine rehberlik eden ilke, yöntem, bilim ve anlatıları sorgulamak ve insanın etkinlikleriyle ortaya koyduğu tarihe anlam verebilmek için onların dışına çıkma gerekliliğini kabul ettiği söylenebilir.

*Postmodern Durum*'un Fransızcada yayımlanmasından yedi sene sonra 1986'da Lyotard, University of Wisconsin'de yaptığı bir konuşmaya, konuşmanın başlığı için "Re-Writing Modernity",<sup>4</sup> yani "Modernitenin Yeniden Yazımı" başlığını öneren meslektaşlarına teşekkür ederek başlar ve bu başlığın kesinlikle 'postmodernite', 'postmodern', 'postmodernizm' ve benzeri önerilerinden daha isabetli olduğunun altını çizer. Lyotard'a göre *Postmodern Durum*'da<sup>5</sup> ortaya attığı düşünceyi dile getirmede 'modernitenin yeniden yazımı' formülasyonu birçok açıdan bir iyileştirmedir. Zira Lyotard bu yolla hem modern teriminden hem de post önekinden aynı anda kurtulur. Post öneki ile modern sonrasına atfedilen yazma eylemini, İngilizce "re-" öneki ile tekrar moderne dahil eder. Kültürel tarihin post, pre gibi öneklerle, 'öncesi', 'sonrası' gibi zamansal kavramları kullanarak gerçekleştirdiği anlamsız dönemselleştirmenin yerine şimdiki sorgulama vurgusunu yerleştirir. Bunu yaparken de Aristoteles'in *Fizik*'in 4. Kitabında yer alan zaman analizini hatırlatır. Geçmiş olan (*proteron*) ve henüz gelmemiş olan (*hysteron*) arasındaki farkı bir şimdiki referans vermeden ayırıştırmanın imkansızlığına vurgu yapar Aristoteles. Bununla birlikte tek bir anda sürekli kayan, kaybolan ve bilinç, yaşam, olay ve benzerinin akışında yitip giden şimdiki anı yakalamak da bir o kadar imkansızdır. Hep ya çok geçtir ya da henüz erkendir onu kavramak için. Lyotard, şimdiki anın bu hep ya çok geç ya da henüz erken olması durumunun varlığı burada ve şimdi tanımak, kavramak sözkonusu olduğunda bir tür aşırılığa işaret ettiğini söyler. Bu moderniteye uyarlandığında ne modernitenin ne de postmodernitenin birbirinden kesin sınırlarla ayrılacak tarihsel entiteler olmadığı sonucu çıkar. Tersine, der Lyotard, eğer modernitenin kendi dışına dair bir iddiası ya da geleneksel anlatılarının politik bir amacı ya da ütöpik bir hayali varsa postmodern olarak betimlediğimiz tavrı zaten halihazırda modern olanda ima edilir. "Modernite kesinlikle ve sonuna kadar postmoderniteye gebedir"<sup>6</sup> Lyotard'ın postmodernin anlaşılacağı anlamlarının içini boşaltması öncelikle onu yerleştirildiği dönemsellikten çekip çıkartarak ve modern ve postmodern arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak olur. Burada önemli olan Lyotard'ın bunu postmoderni yeniden yazarak yapmasıdır.

Lyotard'a göre bu yeniden yazma, yazma etkinliğini ön plana çıkaran başka bir metod olan Sigmund Freud'un *Durcharbeitung*,<sup>7</sup> yani Türkçede 'sağaltım' olarak karşılanan

2 *La phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1954 (Phenomenology, translated Brian Beakley, Albany, NY: State University of New York Press, 1991).

3 Lyotard, J. F. (2007). *Fenomenoloji*. (İ. Birkan, çev.). Dost Yayınları, 128.

4 Lyotard, J. F. (1987). "Re-Writing Modernity", *SubStance* 16 (3), 3–9. <https://doi.org/10.2307/3685193>

5 Lyotard, J. F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge [La condition postmoderne: rapport sur le savoir]*. (G. Bennington and B. Massumi, trans.). Manchester: Manchester University Press.

6 "Re-Writing Modernity", 4.

7 Jean Laplanche ve Jean Bertrand Pontalis'in psikanaliz sözlüğünde terim şu şekilde karşılanmaktadır; "Analizde bir yorumun ortaya konması ve takiben yorumu gösterilen dirençlerin

metodu ile benzerliğinde modernizme de uyarlanabilir. Lyotard Freud'un sağaltım tekniğini, önyargılarda, projelerde, programlarda, beklentilerde saklı kalmış olay ve anlamların düşünülmesi işi olarak görür. Freud'un psikanalitik yöntemden bahsettiği ilk metinlerine geri döner ve bu metinlerde tekrar, yeniden anımsama ve sağaltımı birbirinden özenle ayırmasına dikkat çeker. Freud bunları ayırırken birbirilerine kolayca karıştırılabileceği kaygısıyla hareket eder. Buna göre tekrar, nevrotik ya da psikotik kişinin şimdiki yaşamındaki istenç gerçekleşiminin bir aracı olmaktan başka bir şey değildir. Bu araç sayesinde danışan yaşamını kader ya da talih üzerinden çizer. Bunun en güzel örneği Oedipus'un hikayesidir. Oedipus'un yaşamı Apollo kahininin dile getirdiği istek etrafında şekillenmiştir. Kralın geleceğini, bilmediği geçmişi belirler. Kral yaşamı boyunca bu geçmişi gelecekte tekrar edecektir. Lyotard Sofokles'in tregedyasındaki Oedipus'un da Freud'un divanındaki danışanın da dönüp dolaşıp çocukluklarında bulacakları bir neden arayışı içinde olduklarını söyler. Bunu da bir tür dedektif romanına benzeter ve der ki; sonuçta anımsanan üzerinden bir ikinci olay örgüsü kurulur ve bunun ilki üzerinde sebep sonuç ilişkilerine hâkim olmak bakımından bir üstünlük kurması kaçınılmaz olur. Bu modele göre anlaşıldığında moderniteyi yeniden yazmak, modernitenin suçlarını, günahlarını dalaverelerini ortaya çıkarmakla sonuçlanacak bir anımsama sürecine indirgenebilir. Ancak bu türden bir yeniden yazma moderniteyi bir kader olarak yeniden kurmanın ötesine gitmez.

Lyotard bunun için felsefe tarihinden de Nietzsche'yi örnek verir. Nietzsche, kendisinin de dahil olmak üzere düşünceyi özgürleştirmenin metafizik eleştiriden geçtiğini görmüş ve bir köken, temel, ilke, Platoncu idea ya da Leibnizci yeter neden benzeri arayışlardan bağımsız olmaya çalışmıştır. Zira ister bilimsel olsun ister felsefi tüm söylemler neticede birer bakış açısını, dünya görüşünü yansıtır. Lyotard tüm bunlara karşın Nietzsche'nin tam da kaçınmaya çalıştığı şeye direnemeyerek güç istenci kavramsallaştırmasını, görüşlerine temel teşkil eder hale getirdiğini söyler. Bu sebeple de Nietzsche'nin metafiziği tekrar etmekten kurtulamayarak Batılı bütün felsefi sistemlerde ima edilen istencin metafiziğini bile isteye yaptığını iddia eder.

Freud'un analizindeki ayrımların üzerinden gitmeye devam ettiğinde tekrar gibi anımsamanın da istencin işgörmesi olduğunu söyler. Anımsamada çok şey isteriz der Lyotard, geçmişi yeniden ele geçirmek isteriz. Geçmiş gitmiş olanı kavramak, kayıp başlangıçları bulup onlara hükmetmek isteriz. Asıl suçluyu ortaya çıkarmak derdindeyizdir, sanki onu arka planındaki suçluluk, utanç, gurur, kaygıdan ayrıştırabilirmişiz gibi. Tekrar ve anımsama olarak yeniden yazmada, yazıya dökmenin, kaydetmenin, işaret etmenin susturucu, baskılayıcı, önleyici nitelikleri korunur. Lyotard, Friedrich Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Düşünceler*'de tarih yazımı ile ilgili olarak buna değindiğinden bahseder. Freud'un tekrar ve anımsamanın işlevini yeniden gözden geçirerek analizin hedefi olarak yaşanmış, tanık olunmuş ilksel bir sahne arayışı hipotezini terk etmesini de buna bağlar. Psikanalizin tedaviyi sonu gelmeyecek bir süreç olarak yeniden tanımlamasının arkasında anımsama olarak yeniden yazmanın yerine, üzerinde çalışma ya da sağaltım geçirmesinin etkisi vardır. Anımsamanın tersine sağaltım, amacı olmayan, istençten yoksun bir iş

---

üstesinden gelinmeye çalışılması süreci. Sağaltım, öznenin bazı bastırılmış unsurları kabul etmesine ve kendisini tekrar mekanizmasının pençesinden kurtarmasına olanak tanıyan bir tür ruhsal çalışma olarak kabul edilir.”

olarak tanımlanabilir. Daha doğru bir deyişle bir amaca yönelik olmamakla birlikte amaçsız da değildir sadece amacının kavramının rehberliğinde iş görmez. Freud'un 'eşit yüzen dikkat' adını verdiği bir kural etrafında geliştirdiği sağaltımda psikanalist danışanın bütün davranışlarına, jestlerine, sözlerine ne olursa olsun eşit derecede ilgi gösterir, dikkat eder. Kısaca sağaltım kuralı gereği, önyargılardan bağımsız, hatta her tür yargıyı askıya almış olarak danışanla münasebette ortaya çıkan herşeye ortaya çıktığı anda eşit derecede bir ilgi ile yaklaşmayı ve cevap vermeyi gerektirir. Buna karşılık danışan da analistinkine simetrik bir tarzda konuşmasını koyverir ve kelimelerinin üzerindeki baskıyı, kontrolü elinden geldiğince kaldırır. Kelimeler seçilmemiş, baskılanmamış ve düzensiz olarak çıkarlar danışanın ağzından.

Freud'un bu teknikte, zihnin yeni bir anlayışla yeniden organize olmasının olanağını aradığını söyleyebiliriz. Bu yeniden organize olmada, varolan modellerden çok olan bitene verilen anlık cevapların, tepkilerin ve bilinmeyen karşısındaki tedbirsiz tavrın belirleyici olması esastır. Freud buna, bir cümleyi mantıksal, etik, estetik, hiçbir kaygı olmadan bir diğerine bağlamak anlamına gelen serbest çağrışım adını vermiştir. Lyotard bu tekniğin duyguların ifadesi yoluyla, bir akıl yürütmeden, temellendirmeden, üzerine düşünmeden bağımsız olarak bir cümleyi, bir kelimeyi anında bir diğerine bağlama işi olduğunun altını çizer. Böylelikle bir şeyler sizin için görünür olmaya başlar. Onu çizmeye başlarsınız, ne olduğunu bilmiyorsunuzdur, emin olduğunuz tek şey geçmişe dair olduğudur. Hem eski hem yakın geçmişe, sizin ve diğerlerinin geçmişine dairdir. Sıklıkla karıştırıldığı gibi; kayıp zamanının şimdide temsil edildiği bir tablo değildir bu, aksine kayıp zamanda ortaya çıkan ve onu kaydeden bir tablodur. Bu yeniden yazma, der Lyotard, bize geçmiş ile ilgili yeni bir bilgi vermez. Freud da bu konuda hemfikirdir. Sağaltım Freud için bilimsel değil sanatsal bir tekniktir. Bir yeniden yazma olarak geçmiş tanımlamaz, geçmişin bu tabloyu ortaya çıkarmak için zihne araçlar sunmasına yardımcı olur. Lyotard, Marcel Proust'un *Kayıp Zamanının İzinde*'si ve Walter Benjamin'in *Tek Yön Sokak* ya da *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk'u* tam da bu tekniği işleterek yazdıklarını düşünür. Sanatsal bir teknik olarak sağaltımın ortaya çıkardığı tablo hem bir yeniden yazmadır hem de yenidir. Zira yeni duygusu verir. Geçmiş onun etrafındaki bir auradır. Lyotard sonuç olarak şunları söyler:

Her ne kadar Freud bu tekniğin sanatsal bir teknik olduğunu düşündüyse de sağaltımda, özgürleştirme sürecinde bilinçaltının retoriğinin yapıbozumu olarak okuduğu bir anın kaydedildiğinin de hakkını verir. Bu önceden düzenlenmiş bir dizi gösterge etrafında kurulmuş nevrotik ya da psikotik araçların yaşamı bir kader olarak dikte ettirmesinin retoriğidir.<sup>8</sup>

Lyotard modernitenin yeniden yazımında gördüğü olanağı bir başka düşünceye daha bağlar. Onu uzun süre meşgul etmiş olan ve üzerine çokça yazdığı bu düşünceye göre yeniden yazmanın üretken tanımı, Kant'ın imgelem kavramsallaşması yoluyla sorunsallaştırdığı güzelin analiziyle benzerlikler göstermektedir. Öncelikle

8 "Re-Writing Modernity", 8.

duyusallığa açtıkları mekân bakımından benzerdirler. Ancak daha önemlisi estetik saf hazda serbest bırakılan formlara yaptıkları vurgu bakımından benzerdirler. Zira bu serbest bırakma empirik ve bilişsel olandan ayrılma şeklinde kendini gösterir ve fenomenin uçucu, kaçıcı ve kaygan olduğu oranda güzel olduğunu iddia eder. Lyotard Kant'tan iki örnek verir. Bu örneklerde Kant, sorunsal iki metafor üzerinden ele almaktadır. İlkinde şöminedeki ateşte parıldayarak yer değiştiren alevleri, ikincisinde de akan bir suda ortaya çıkan ve hızla kaybolan figürleri düşünmemizi ister. Lyotard'a göre Kant, imgelemin zihne düşünmek için çok fazla şey verdiğini iddia etmektedir. Anlamanın, kavramlarla iş görmenin verdiğinden de çok. Tam da bu noktada zaman analizi tekrar önem kazanır; zira düşüncenin bu türden formlarına estetik erişim ancak kavramsal sentezin zaman üzerindeki tahakkümü kalktığında mümkün olur. Mesele zihin tarafından zihinde verili olanın tanınması değil, her ne olursa olsun akışın sürdürülebilmesidir. Akışa karışan her ne olursa olsun. Bu her anın her şimdinin kendi başına bir açıklık olarak anlaşılması demektir. Bu noktada Lyotard pozisyonunu savunmak için Ernst Bloch ve Theodor Adorno'yu yardıma çağırır. Özellikle Adorno'nun *Negative Diyalektik* ve tamamlanmamış eseri *Estetik*'te modernitenin yeniden yazımının hatta kendini yeniden yazmasının zorunlu olduğu iddiasını hatırlatır. Ancak bu yeniden yazım ancak mikrolojiler adını verdiği, sözgelisi Benjamin'in *Pasajlar*'ında tutturduğu form türünden olursa anlamlı olacaktır.

Konuşmasının sonlarında Lyotard bu bahsettiği şeyin 1980'lerin sonunda çağın ideolojileri ile uyum içinde, postmodern adı altında dolaşımda olan şey ile hiçbir ilgisi olmadığını tekrarlar. Yirminci yüzyılın sonlarına kadar etkisini pek de yitirmemiş olan bu postmodern anlayış, moderni parodileştiren mimari, teatral, sanatsal anlayıştır. Lyotard buna kısa hikâye ve romanlarda geleneksel anlatı formlarını benzer bir muameleye tabi tutanları da katar ve kabaca temelde bir epsitemoloji eleştirisini provokatif bir tarzda ortaya koymak amacıyla ürettiği postmodern teriminin yanlış anlaşıldığını söyler. Bu yanlış anlamada terimin kendisinin de rolü olduğu aşıkardır. Postmodernizm, meşruiyetini insanlığın özgürleşmesi temelinde kuran modernitenin adeta bir kazanımını gibi gösterdiği bazı niteliklerinin yeniden yazımıdır. Bu türden bir yeniden yazım halihazırda modernitenin içinde aktiftir.

Modernitenin içindeki bir olanağın işletilmesi olarak postmodernitenin sorunu modernitenin kendisi ile değil, onu belli bir tanımın içinde mutlaklaştırmaya çalışan meta anlatılardır.

Lyotard postmodern adı altında dolaşımda olanın da yaratıcı bir yeniden yazmanın değil, bir tekrar ya da yıkıcı, suçlayıcı bir anımsama olarak yeniden yazmanın ürünü olduğunu; bunun da neticede modernitenin başka bir olanağı olduğunu söylemektedir.

Lyotard'ın kendi projesinin bu farklı alımlanmalarına dair hissettiği hayal kırıklığı –ki bu felsefede olduğu kadar çağdaş sanatta da can sıkıcı boyutlara ulaşmıştır– burada özetlenen metin özelinde postmodernizmi modernitenin yeniden yazımı olarak, yeniden yazımı ise tekrar ve anımsamadan ayırıp sağaltımın bir metodu olarak yeniden kavramsallaştırmış, modernite ile ilişkimizde zaten varolan ama yeni etkisi yapması bakımından önemli olan bir ufuk açmıştır.

# Bir Çeviri Deneyimi: *Ses ve Fenomen*, Jacques Derrida

Gülben Salman<sup>1</sup>

Bu yazıyı bir kitap çevirme deneyimini paylaşmak için kaleme alıyorum. Bu deneyimi üç ayrı başlık altında ele alacağım. Öncelikle çeviriyi nasıl yaptığımız hakkında bilgi verecek, daha sonra yeniden okuma sürecinden bahsedip bu süreçte karşılaştığımız kavramlar ile ilgili çeviri sorunlarına odaklanacak, son olarak da bir akademisyen olarak çeviri yapmanın akademik hayata yansımalarından söz edeceğim.

\*\*\*

Jacques Derrida'nın *Ses ve Fenomen: Husserl Fenomenolojisinde Gösterge Problemine Giriş* kitabının çevirisini Zülfükar Emir Özer ile bir senede tamamladık. Sabahları bir sayfa Emir çevirdi, akşamları ben o sayfayı okuyup bir sayfa ekledim. Bir sonraki sabah Emir tekrar okuyup devam etti. Bazı günler aksadı, bazen uzun aralar verdik, bazen çok daha hızlı bir şekilde ilerledik. Örneğin giriş bölümünde çok zaman harcadık, sonra biraz hızlandık. Çeviriyi son iki bölüme kadar bir sayfa birimiz bir sayfa diğerimiz şeklinde sürdürdük. Son iki bölümü aramızda paylaştık. Çeviri tamamlandıktan sonra en son bir kere okuyalım diye düşündük ve bu son okumayı Emir yaptı.

Çeviri sürecinde doğal olarak bazı kavramlara karşılık bulmakta zorlandık. Bir

---

<sup>1</sup> Ankara Üniversitesi  
ORCID: 0000-0002-6673-9719  
gsalman@ankara.edu.tr  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10444417>

yanda Husserl, bir yanda Derrida varken ve ikisi de oldukça özgün iki filozofken, kavramların çoğunun henüz Türkçe çevirilerde yerleşmemiş olması beklendik bir sonuçtu. Derrida'nın 1967 senesinde *Ses ve Fenomen* ile aynı anda çıkan diğer iki kitabı, *Yazı ve Fark ve Gramatoloji* daha önce çevrilmiş olsa da bu kitaplar Derrida'nın yapışökümü işlettiği kitaplar olduğu için Husserl bahsi ve kavramları pek erişilebilir değildi. Husserl'in de özellikle ana kitapları henüz Türkçeye çevrilmemiş olduğu için yerleşmiş bir kavram seti mevcut değildi.

Sonuç olarak Derrida'nın Husserl üzerine yazılarına dair bir terminoloji yoktu. Derrida, Husserl üzerine çalıştığı on beş yıl boyunca esas olarak üç eser ortaya koymuştur: *Husserl Felsefesinde Oluşum Problemine Giriş*, *Geometri'nin Kökeni'ne Giriş* ve *Ses ve Fenomen*. Biz çevirinin edisyonunu tamamlarken *Geometri'nin Kökeni* adıyla Derrida'nın yazdığı giriş ve Husserl'in kısa makalesinin kitabının çevirisi yayımlandı. *Husserl Felsefesinde Oluşum Problemine Giriş* kitabının çevirisinin yapılması ise oldukça zor bir iş olduğundan kısa vadede yapılacağını öngörmüyorum. Sonuç olarak biz kitabı çevirmeye başladığımızda Derrida'nın Husserl üzerine diğer eserleri henüz yayımlanmış değildi. Kavramlara kendimiz düşünerek ve araştırarak karşılıklar bulmak durumunda kaldık. Husserl ve Derrida üzerine daha önceden Türkçe bir makale yazmış olduğum için biraz hazırlığım vardı ve o süreçten de faydalandık. Yer yer Türkçe yazılan makale ve çevrilen kitaplara da bakıp bu şekilde kavramları olabilecek en doğru biçimde çevirmeye çalıştık. Çeviriyi yaparken hem yeni hem de yerleşmiş kavramlar arasındaki tutarlılığı önemsedik. Ayrı bir sözlük dosyamız vardı, kavramları ve kelimeleri bu dosya altında listelemiştik; çeviri sürecini bunlara bakarak ilerlettik. Yine de son ana kadar revize edilen kavramlar oldu. Şimdi çeviri aşamasında bizi en çok düşündüren birkaç kavramdan bahsetmek istiyorum.

Husserl düşüncesinde zaman kavramına ilişkin terminoloji üzerine çevirilerde henüz uzlaşmış değil. Zaten Husserl'in çok az eseri Türkçeye çevrildi ve çeviriler Husserl düşüncesinin daha genel hatları etrafında şekillenmekte. Bu nedenle Husserl'in oldukça özgün olan zaman üzerine kavramsallaştırmasını düşünmemiz gerekti. Ben 2019 senesinde *Dört Öge* dergisinde yayımlanan *Ses ve Fenomen* kitabı üzerine yazdığım "Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl" isimli makalede kimi kavramları düşünüp bazı şekillerde karşılamıştım. Özellikle zaman üzerine olan pasajları çevirirken bu makalede çevrildiği biçimine sadık kaldık. Husserl'e göre şimdi, hiçbir zaman yalın bir noktasallık zinciri olarak algılanamaz. Bir başka deyişle şimdi, tek tek anların yan yanlığında bir an olarak anlaşılabilir. Husserl'e göre eğer zamanın böyle bir yapısı olsaydı, biz bir melodiyi duyamazdık. Husserl'e göre şimdinin bir kalınlığı vardır; bu kalınlık, henüz geçmiş anlar, şu an ve gelmekte olan anlar şeklinde en iyi şekilde bir kuyruklyıldızın akışında resmedilebilirdir. Şimdinin kalınlığı, saklı-tutulan anların da, bir an sonra gelecek olan anların da şu anda ihtiva edildiğini ima etmektedir. *Rétention* kelimesi, Husserl tarafından henüz geçmiş bir anı betimlemek için kullanılmıştır. Bu zaman kuramına sadık kalarak *rétention* kelimesini saklı tutulan olarak çevirdik. *Présentation*, *représentation* ve *re-présentation* kelimelerini sunum, temsil, yeniden sunum şeklinde çevirdik. Türkçe karşılıkları çevirilerde bu şekilde yer alıyordu. Derrida'nın Almanca olarak bıraktığı kavramları biz de Almanca asıllarıyla bıraktık. *Vouloir-dire* kavramını söylemek-istemek olarak çevirdik. *Monstration* kelimesini gösterme olarak çevirdik. *Soliloque*



kelimesini içsel monolog olarak çevirmeyi uygun bulduk. Başka olarak çevirisi git gide yaygınlaşsa da *autre* kelimesini öteki olarak bıraktık. Diğer bazı kavramları açıklamak istediğimizde ise köşeli parantez veya dipnot kullandık.

\*\*\*

Sonrasında Zeynep Direk ile ben Zoom üzerinden çeviriyi birinci bölümden başlayarak karşılaştırmalı olarak çalışmaya başladık. Birinci bölümden son bölüme doğru bir gidişat izledik. Giriş bölümüne en son geri döndük. Süreç bu şekilde ilerledi ve aşağı yukarı bir sene sürdü. Saymadık ama elli civarı toplantı yaptığımızı sanıyorum. Ekranın bir yanında çeviri, bir yanında Fransızca aslı, okuyarak ve karşılaştırarak ilerledik. Her buluşmamızda bir buçuk saat civarı konuşuyorduk ve en fazla 2.5–3 sayfa ilerleyebiliyorduk; tabii bazen sadece 1 sayfa, bazen 3–4 sayfa. Edisyonun sonuna kadar revize ettiğimiz kavramlar oldu. Şimdi çeviri aşamasında bizi en çok düşündüren kavramlardan birinden bahsetmek istiyorum.

Edisyonun sonuna kadar kafamızı meşgul eden kavram yine zaman üzerine düşünürken karşımıza çıktı: *le présent* ve *maintenant* arasında ayrım. Derrida ikisi arasında net bir ayrım öneriyordu. Biz çevirmeye başladığımızda ve mevcut çevirilere baktığımızda, *le présent*'in şimdi-burada-mevcut şeklinde çevrildiği ve *maintenant*'in şimdi olarak çevrildiği örneklerle karşılaşmıştık. Çeviriyi tamamladığımızda *le présent* şimdi-burada-mevcut ve *maintenant* da şimdi olarak çevrilmişti metin boyunca. Fakat Zeynep Direk ile çeviriyi yayına hazırlarken bir türlü söz konusu kavramların bu şekilde çevrilmesine ikna olamadık. Haklı olarak Zeynep Direk buradaki mekân ve buradalık vurgusunun uyumsuzluğuna dikkat çekti ama hemen bir sonuca varamadık. Bir süre sonra *le présent*'in şimdi ve *maintenant*'in şu-an olarak çevrilmesinde hemfikir olduk. Bu kararı metnin sonlarına doğru verdik ve ben geri dönüp bütün kitabı revize ettim.

\*\*\*

Son olarak akademik olarak bu çeviriyi yapmanın nedenli meşakkatli bir iş olduğundan bahsetmek istiyorum. Her ne kadar akademik olarak akademide halihazırda çalışan insanların kitap çevirmesi terminolojiye hâkim olma açısından ve düşünürlerin düşünceleri üzerine bilgi sahibi olma bakımından avantajlı görünse de, bu günün sonunda çeviri yapan ve çeviri yapmak isteyen akademisyenler için bazı durumlarda dezavantaj oluşturuyor. Özellikle bazı üniversiteler çeviri etkinliğini yeniden atama kriterleri, yükselme kriterleri veya performans beklentisine dahil etmiyor. Doçent olmak için de çeviri yapmanın ÜAK nezdinde bir karşılığı yok. Şu anda akademide asıl kabul gören makale yazmak, atıf almak ve proje yapmak. Böyle bir durumda bir kitabı, hele de zor bir kitabı çevirmek için iki sene zaman harcayabilmek oldukça lüks görünüyor. Sonuç olarak şu anda akademik yükselmesini tamamlayan hocalarımızın çeviri yapabilmesine izin veren bir sistem var gibi görünüyor. Genç

akademisyenlerin ise birikimlerini kitap çevirerek paylaşmak için bu akademik yükselme basamaklarını bitirmeleri gerekiyor. Diğer türlü çoğu üniversitenin atama-yükselme kriterleri veya doçentlik kriterleri açısından hesaba katılmayan bir iş için iki sene zaman harcanmış oluyor. Bu durum çeviri yapmak açısından oldukça şevk kırıcı bir gerçek. Her ne kadar son yıllarda büyük bir atılımla önemli kitapların çevirisi birer birer çıkıyor olsa da özellikle felsefe alanında atanma-yükselme veya doçentlik kriterlerinde çeviri etkinliğine yer verilmesi, alanda çalışan isimlerin çeviri yapmasını teşvik edebilir.

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 2 / Aralık 2023

ISSN: 2147-1622

Kitap İncelemesi:  
Bruno Latour, Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl  
Bulacağız?

**M. Gökalp Çuhacı**

Ankara Üniversitesi  
gokalpcuhaci2@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1527-4955

## Makale Bilgileri:

Çuhacı, M. Gökalp. 2023. Kitap İncelemesi: Bruno Latour, *Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?*  
*Posseible: Felsefe Dergisi* 12, no.2: 240 - 245.

Kategori: Kitap İncelemesi / Gönderildiği Tarih: 18.11.2023  
Kabul Edildiği Tarih: 16.12.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.12.2023

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 2 / December 2023

ISSN: 2147-1622

Book Review:

Bruno Latour, *Rota: Politikada Yönumümüzü Nasıl Bulacağız?*

**M. Gökalp Çuhacı**

Ankara University  
gokalpcuhaci2@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-1527-4955

## Article Information Tag:

Çuhacı, M. Gökalp. 2023. Review of *Rota: Politikada Yönumümüzü Nasıl Bulacağız?* by Bruno Latour. *Posseible: Felsefe Dergisi* 12, no.2: 240 - 245.

Category: Book Review / Date Submitted: 18.11.2023  
Date Accepted: 16.12.2023 / Date Published: 25.12.2023

Bruno Latour, *Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?*, Kolektif Kitap, 2019, 128pp, ISBN 9786052205310.

### M. Gökalp Çuhacı, Ankara Üniversitesi

Latour bu kitapta “Yeni İklim Rejimi” olarak adlandırdığı (10) yerkürenin mevcut durumunda, nasıl politika yapılabileceğini belirlemeye çalışır. Mevcut politika yapma tarzları yerküreyi etkisiz bir mevcudiyet, doğayı da insandan ayrı olarak düşündüğü için, Antroposen çağında geçerliliğini yitirmiştir. Artık, yerküre kendini devletler-üstü bir otorite olarak göstermeye başlamıştır (48). Latour, bu yeni politik failin, insanlardan intikam almak için geri döndüğünü göstermek ister.

Jeoloji kaderdir. İnsanların içinde bulunduğu durum bir ölüm kalım mücadelesidir. Latour’a göre cephelerin net olmadığı hem açıkça ortada olan hem de çoğu kişinin görmeyi reddettiği muallakta bir savaştayız (96). Latour, savaş durumunu betimleyerek, politika yaparken “ayağımızı nereye basabileceğimizi” (105) belirlemeye çalışan bir deneme sunar.

Basabileceğimiz bir toprak bulmak oldukça önemlidir. Nitekim, Latour’a göre nesnesiz politika düşünmek saçmadır. Politikalar her zaman dünyanın mevcut durumu, yani bir “toprak” ile alakalıdır (60). Topraksız kalma tehdidiyle karşı karşıyayken, bu gerçeğin farkına varamamış politikaların ne anlamı kalır?

Latour’un ne demek istediğini anlamak için politik tarihi nasıl kat ettiğine bakmalıyız. Yerküreyi mahvettiğimiz fark edilene kadar, politika, hep bir tarafta “küreselleşme”, diğer tarafta “yerellik” arasında sıkışıp kalmıştır. Latour’a göre bunlar kutuplar, yani çekim merkezleridir ve politik hareket hep bir doğrultuda, tek bir vektör üzerinde, bir çekim merkezinden diğerine doğru gerçekleşmiştir (34-36). Latour, dünyanın mevcut politik çılgınlık haline nasıl geldiği sorusuna bir çeşit spekülasyonla cevap verir: Çevrecilerin çok uzun yıllardır göstermeye çalıştığı şeyi 80’li yıllardan itibaren egemen devletlerin “seçkinleri” fark etmiş ve refah devleti yalanını devam ettirmeyi bırakmışlardır. Bütün ulusların küreselleşme yolunda paylaşabilecekleri bir gezegen yoktur (23). Yerkürenin kaynakları sınırlıdır ve yerküre aşırı kullanıma karşı tepki vermeye başlamıştır. Topraksız kalmakla karşı karşıya kalan seçkinler, küreselleşmeden, gezegeni paylaşmaktan vazgeçmiştir (26). 1789’dan beri iş gören vektörün artık kullanılamaz oluşu; küreselleştirirken “kuralsızlaştırmaya”, tüm dünya genelinde eşitsizlik patlamasına ve yeni iklim rejiminin sistematik bir şekilde inkâr edilmesine yol açmıştır (9). Politikada histerik tepkiler gözlemlenmiştir. Latour, bu gerçeği bize gösteren dört olay sunar: Brexit, Trump’ın seçilmesi, göçlerin korkunç boyutlara ulaşması ve son olarak 2015 Paris İklim Anlaşması’nın imzalanması (11-14).

Yirmi bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümünü bahsettiğimiz tespitler oluşturmaktadır. Üçüncü bölüm ile dokuzuncu bölüm arasında mevcut politik durumun analizi yapılmakta; politik tarih ve bu tarihi oluşturan çekim merkezleri, Antroposen’in verileriyle çekim merkezlerinin nasıl bozulmaya uğrayarak kendilerinin “negatiflerini” oluşturduğu, modernleşme vektörünü terk etmemizi

sağlayacak yeni çekim merkezinin belirlenmesi ve bu merkezin aleni düşmanı olan Trumpizm ile Brexit tutumunun oluşturduğu diğer merkez ele alınmaktadır. Onuncu bölüm ile on üçüncü bölüm arasında süregelmış eko-politiğin neden başarısız olduğu, neden bir türlü sosyalist politikalarla iş birliği sağlayamadığı ve toplumsal sınıf mücadelesinin nasıl “jeo-toplumsal yer mücadelesine” (71) dönüştürülebileceği tartışılmaktadır. İlerleyen bölümlerde pozitif bilimlerin çalışma şeklini düzenleyerek, doğa kavramını nasıl yeniden tanımlayabileceği, Antroposen’de hayatta kalmaya devam edebilmek adına, yerkürenin “kritik bölge” olarak belirlenmesi (85) ve buna bağlı olarak yenilenmiş pozitif bilimlerin yardımıyla “yaşam alanlarının” nasıl betimlenebileceği üzerinde durulmaktadır (93-96). Kitabın son iki bölümü ise Latour’un tatmin edici bulmadığım çözüm önerilerine ayrılmıştır.

Bana göre Latour’un bu kitabının en büyük katkısı politikadaki çekim merkezlerini tanımlamasıdır. Çekim merkezi fikrinin anlaşılması için kitabın sonunda oldukça etkili çizimler mevcuttur (114-115). Latour’a göre, çekim merkezleri politik tarih içinde kendi negatiflerini oluşturur. Latour bunları artı-küresellik, eksi-küresellik (ya da “eksi-dünyasallaşma”), artı-yerellik, eksi-yerellik şeklinde tanımlar (21, 39). Küreselleşmenin önceden herkes tarafından paylaşılabilirdiği bir ufku varken, gezegenin bu proje için yetersizliği fark edildikten sonra küreselleşme kendi negatifine, “sapkın modernliğe” dönüşmektedir (94). Benzer şekilde, bir yurda sahip olma, bir toprağa bağlanma gibi önemli değerleri paylaşan yerellik kutbu sapkın modernliğe reaksiyon göstererek “nostaljiye” dönüşmektedir (78). Fakat, modernleşme yerelliği, çoktan yerle bir etmiş durumdadır, yerelliğe geri dönülemez! Latour’a göre artık, küresellik ve yerellik politik bağlamda savunulabilecek ilkeler değildirler (41). Fakat, insanlar kimi zaman olağan politik vektörü fazlaca içselleştirdiği kimi zaman da yeni iklim rejimini yeterince ciddiye almadığı için negatif kutupları savunmaya devam etmektedirler. Antroposen’in verilerini inkâr eden histerik gruplar da mevcut olup bunlar da gerek yerelliği gerekse modernliği sonsuza kadar genişleterek “gated community”lere doğru “kaçış” eyleminde bulunmayı tercih etmektedirler (39). Örneğin, gerekirse Mars’a yerleşileceğini savunan sapkın ilerlemeci grup veya halen ulus-devletin sınırlarını korumanın en önemli şey olduğunu düşünen milliyetçiler.

Antroposen’in politikada paradigma değişikliği sağlaması, “Yerküresellik” olarak sunulan, üçüncü çekim merkezinin herkes tarafından tanınmasına bağlıdır. Latour’a göre, bu merkez henüz pek de çekici değildir; bununla birlikte, “içi boş olmayan” bir politika yapmanın da tek yoludur (47-48). Yerküresellik kutbu, yerellikten “toprağa bağlı olma mefhumunu”, küresellikten ise “sınırlara bağlı kalmamayı” devralmalıdır (62). Böylece, hem çekim merkezlerinin negatiflerinin etkilerinden sıyrılmak hem de tek bir vektör üzerinde takılı kalan sağ-sol dikotomisinden kurtulmak olanaklı olur. Ayağımızı üçüncü çekim merkezine basmayı, politikada daha kolay hücum etmemizi sağlayacağı için basketboldan ödünç bir terimle eurostep olarak adlandırabiliriz. Fakat, turnike atmak o kadar da kolay değildir zira Latour’un Trumpizm ile özdeşleştirdiği dördüncü kutup Yerküreselliğin tam karşısında konumlanmaktadır (42). Hem birleşik devletlerin sınırlarını koruması gerekliliği konusundaki obsesyonuyla hem de “Make America Great Again” sloganıyla refah devleti yalanını sürdürmeye çalışmasıyla emsalsiz bir politikadır bu (38, 44). Bu

bağlamda Trump'ın seçilmesi, bize politikada gerçekten de paradigmanın değiştiğini gösterir. Öyle ki, 21.yüzyılda rasyonel olan değil, absürt olan politika kazanmıştır; tekrardan *credo quia absurdum* yaşamaktayız.

Toprak-dışı çekim merkezi, çok tehlikelidir, çünkü: Yerkürenin kritik durumunu inkâr edebilmek ve insanları bilimsel olgulardan uzak tutabilmek için yüklü yatırım yapılmaktadır (32). Yerelliğin ve küreselliğin olumsuz özellikleri vurgulanmaktadır, bunun üzerine modernler sıradan halkı hor görürken haklı olduklarını zannetmeye devam etmektedirler (33). Böylece, eski vektör asla terk edilememektedir ve Yerkürecilik potansiyel müttefiklerinden mahrum kalmaktadır. Dolayısıyla, Trumpizm bir ihanet, yüzüstü bırakma eylemi olarak yorumlanmalıdır (30-31, 74). Birleşik Devletler ünlü Monroe Doktrinini çiğneyerek, küresel politikada aktör olmuştu, şimdi “artık gezegeni sizinle paylaşmayacağız ne haliniz varsa görün” diyerek tekrar kabuğuna çekilmektedir (12).

Eko-politikanın neden başarısız olduğunun anlaşılması, halen modası geçmiş iki çekim merkezine inanan insanları Yerküresellik merkezine yönlendirmek açısından önemlidir. Latour, çevrecilerin neden sosyalist politikaların yarattığı enerjiyi devralmadığı üzerinde durmaktadır. Latour'un tespitleri oldukça yerinde: çevre sorunları toplumsal olgulardan bağımsız şeylermiş gibi tasarlandığı zaman insan ve çevre arasında seçim yapmak zorunda kalırız (66). Sosyalist politikalar, doğayı üretim kaynaklarını sunan, sarsılmaz ve değişmez kendi kendine bir gerçeklik olarak kabul edip kültürle doğayı birbirinden ayrı olarak düşündüğü sürece, reform hareketlerinin mi yoksa kökten bir devrimin mi gerektiği konusundaki tartışmalara takılıp kalır (68). Üretim araçları ve üretim ilişkileri çözümlenmeleri, her zaman, modernleşme vektörüne içkin olan mekanik doğa kavramıyla yapılmıştır. Latour, bize Yerküresellik politikalarının çözümlenmelerinin artık üretim sistemleri üzerinden değil, kültürle doğayı bir bütün olarak kabul eden “doğurma sistemleri” üzerinden yürütülmesi gerektiğini göstermektedir (89).

Benim açımdan kitabın en öğretici kısmı ise yerkürenin atmosferi ile birlikte kritik bölgeolaraktanımlanması konulan bölümler oldu. Latour pozitif bilimlerin çalışma şekillerinin değişmesi koşuluyla, onlara güvenmemiz gerektiğini göstermektedir (73). Bu tarz bir akılcılığı kaybetmemiz (80), Antroposen'i anlamlandırma yolunda bizi tamamiyle sakat bırakabilir. Her şeyden önce kritik bölgenin betimlenmesi bilimsel bir iştir (87). Bu betimleme etkinliği, aslında bir çeşit demirbaş listesi oluşturma olarak düşünülebilir. İnsanlığın hayatta kalabilmesi için nelere ihtiyacı olduğunun sayılıp dökülmesi. Yani, Antroposen'de yaşam alanları tanımlamak. Latour burada, yıllar boyu faşizm ile özdeşleşmiş olan “Lebensraum” terimini orijinal anlamında kullanarak, çarpıcı bir tersine çevirme işlemi gerçekleştirmektedir (91). “Bir yerkürelili açısından yaşam alanını tanımlamak... yaşamı pahasına savunmaya hazır olduğu şeyleri listelemek demektir.” (101) Burada esas nokta, pozitif bilimlerin üzerinde çalıştığı doğaya ilişkin kavrayışını değiştirmeyi becerebilmesidir. Bir yerkürelili bilim insanı için doğa artık “dışarıdan izlenen” bir nesne olmamalı (76); bizzat içerisinde yaşanan, bağımlı olunan, diğer bütün canlıların insanlarla birlikte fail olduğu ve onlarla paylaşılan ortak yaşam olarak görülmelidir (90).

Çözüm önerilerine gelince, ne yazık ki birtakım sorunlarla karşılaşmaktayız. İlk olarak, Latour, yerelliğe ve küreselliğe inanan insanlarla ittifak yapılmasını ve

onların Yerküresellik merkezine çekilmesini umar (59). Bunun oldukça zor bir görev olduğunu kendisi de belirtir, fakat ona göre bunun nedeni Yerküreselliğin kısmen katastrofik bir yaşamı öngörüyor olmasıdır (98). Peki, müttefikler bulmak düpedüz uzlaşmaktan nasıl farklılaşmaktadır? Politikada paradigmanın değiştiğini fark eden insanlar zaten kendiliğinden eski vektörü terk ederler, Antroposen'in ciddiyetini fark edemeyenler ise müttefik olarak tartışmamıza yeni boyutlar katmaktan uzak olurlar. Bu davayı savunanlar, şimdilik, küçük bir azınlık olarak kalmaya mahkûm gibi görünüyor. İkinci eleştirim ise, Latour'un, yaşam alanları tanımlama görevinde Avrupa'nın sorumluluğunu oldukça abartması. Latour, küreselleşmenin ihanetine uğramış azınlıkların kendilerine yurt olarak Avrupa'yı seçebileceğine, Avrupa'nın herkes için toprak olma görevini üstlenebileceğine inanmaktadır. Hatta, daha da ileri giderek, ulus-devletleri ortaya çıkaran ideolojinin, işlediği "günahlar" yüzünden, bir bakıma bunu yapmakla yükümlü olduğunu dile getirmektedir (110-111). Latour'a şu soruları yöneltebiliriz: Avrupa Birliği sunulduğu gibi hem hukuki hem de politik örgütlenme bakımından gerçekten homojen bir yapı teşkil ediyor mu? Avrupa, Avrupa-olmayana sınırlarını açmak konusunda gerçekten de istekli mi? Daha da önemlisi, kendisini halen ulus-devlet olarak tanımlayan büyük Avrupa toplumlarının vereceği olası tepkiler düşünüldü mü? Bütün bu sorular Latour'un resmettiği Avrupa'nın, Avrupa-olmayanın bakışındakinden oldukça farklı olduğunu gösteriyor.

Kitap, genel olarak bakıldığında, günümüz politikaların anlamsızlığını keşfetmiş okurlar için muazzam bir kaynak. Aynı zamanda, eko-politikanın kamu spotu mertebesinde, toplumsal değişim yaratma gücüne nasıl ulaşabileceğini tartışması bakımından, bütün çevreci hareketler için mutlaka okunması gereken bir eser. Diğer canlılarla empati kurmak gibi kısmen olanaksız olan denemelerden uzaklaşıp; duygusallıkla hareket etmeyen (94), gerçekçi, sınıf mücadelesi fikrinin yerine geçecek bir eko-politikanın gerekliliğini göstermeye çalışır, Latour. İnsanın çıkarıcı ve bencil yapısını asla göz ardı etmemektedir, insan-merkezciliğin geride bırakılamayacağını da en baştan kabul eder. Zira, insanın çıkarına olmayan bir politika düşünülemez (92). Sonuç olarak, 21.yüzyıl için yeni politikalar tahayyül ederken Latour'un "rotası" bize çıkar yollar gösterebilir.