

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**TELEVİZYON TARTIŞMA PROGRAMLARINDA
HAKİKAT OLGUSU: FOUCAULT’CU BİR DEĞERLENDİRME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Oktay KARA

KOCAELİ 2019

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**TELEVİZYON TARTIŞMA PROGRAMLARINDA
HAKİKAT OLGUSU: FOUCAULT’CU BİR DEĞERLENDİRME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Oktay KARA

PROF. DR. EMEL KARAGÖZ

KOCAELİ 2019

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**TELEVİZYON TARTIŞMA PROGRAMLARINDA HAKİKAT
OLGUSU: FOUCAULT'CU BİR DEĞERLENDİRME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan : OKTAY KARA

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 26.06.2019/18

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Enel Karagöz

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Ayni Fatih Tunc Yaman

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Ayni Ben Döner

Jüri Üyesi :

Jüri Üyesi :

ÖNSÖZ

Teknolojinin tarafsız bir şekilde ilerlediğini düşünenler, muhtemelen onun tarihinden habersiz olanlardır. Nitekim ortaya çıktığından beri sürekli gelişen, temsili alanı bir hayli geniş ve bir araç (medium) olarak yediden yetmişe her türlü izler kitleye hitap eden televizyon; günümüzde toplumsal hakikatin üretimi, yönlendirişi ve yeniden üretimi rolünü temsil eder. Ancak bir farkla, otuz yıl önce “televizyon kültürel biçimler üretir mi yoksa onu yansıtır mı” sorusuna cevap aranırken şimdilerde kanıksar durumumuzun ürettiği doğallıkla hemhâl olmaktadır. Televizyonun ürettiği hakikat biçimlerini, öylesine hızlı öylesine içten kabul etmekteyiz ki çelişkiler bize rahatsızlık vermemekte, uygunsuzluk ve anlamsızlık ise bizde uygun ve anlamlı hale gelmektedir. Elinizdeki çalışma, yukarıdaki soruyu da göz önüne alarak üretilen hakikat iddialarının kimin ve neyin hakikati olduğunu ifşa etmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Öncelikle çalışma konusu belirleme sürecinde bana özgür bir alan açan ve çalışmanın hazırlanma sürecinde değerli bilgilerini, tecrübelerini, zamanını esirgmeden bana her fırsatta yardımcı olmaya çabalayan ve en önemlisi beni, kendime özel hissettiren çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Emel Karagöz’e; ders aşamasında mütevazı yaklaşımıyla ve yapıcı sohbetleriyle beni her konuda cesaretlendiren ve bilimin kutsallığını öğrenmemi sağlayan saygıdeğer hocam Dr. Öğr. Üyesi Özgür Velioğlu Metin’e; çalışma boyunca desteklerini hep hissettiğim çalışma arkadaşım Kubilay Kara’ya; değerli bilgilerini benimle her fırsatta paylaşan Arş. Gör. Safer Elmas’a, sevgili arkadaşlarım Gökhan Kara, Özge Akkaya, Ezgi Akkaya, Oğuzhan Kara’ya; ayrıca çalışmanın oluşma aşamasında kitaplarını ve çalışmalarını büyük bir zevkle okuduğum, bilgilerinden olabildiğince verimli bir şekilde yararlanmaya çalıştığım sevgili hocam Prof. Dr. Hüseyin Köse’ye ve üzerimde emeği olan bütün değerli hocalarıma sonsuz teşekkür ederim.

Ayrıca bu çalışma; benim için büyük fedakârlıklar yapan başta Anneme olmak üzere Babama, ağabeyim Tanju Kara’ya ve bütün aileme armağan olsun.

KOCAELİ 2019

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER	II
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VI
RESİMLER LİSTESİ.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL SÜREÇ İÇİNDE “HAKİKAT” TARTIŞMALARI	6
1.1. THALES'TEN NİETZSCHE'YE “HAKİKATIN” NELİĞİ	6
1.1.1. Doğa Filozoflarının Varlık ve Hakikat Yaklaşımları	6
1.1.1.1. Milet Okulu	7
1.1.1.1.1 Thales	9
1.1.1.1.2. Anaksimandros	10
1.1.1.1.3. Anaksimenes.....	11
1.1.1.2. Herakleitos ve “Varlık” Tartışmasının Diğer Tarafları	12
1.1.2. Hakikatin “Görecilik” Yönü Sofistler	14
1.1.2.1. Protagoras	15
1.1.2.2. Gorgias	17
1.1.3. Sokrates ve Öldüren Hakikat.....	19
1.1.4. Mutlak Hakikat Savunucusu Platon	23
1.1.5. Aristoteles ve Hakikatin Tikele İçkin Oluşu	29
1.1.6. Tanrısal Olanın Hakikati Orta Çağ Felsefesi.....	35
1.1.6.1. Aziz Augustinus	37
1.1.6.2. Aziz Anselmus.....	39
1.1.6.3. Ockham'lı William	41
1.1.7. Rönesans'ın Doğası ve Hakikatin Bireyselliği	43
1.1.7.1. Montaigne	45
1.1.7.2. Giordano Bruno	47
1.1.8. XVII. Yüzyıl Felsefesinin Epistemolojik Hakikati	49
1.1.8.1. Francis Bacon	50
1.1.8.2. René Descartes	52
1.1.9. Nietzsche: Hakikat Oyunlarının Perspektifli Sanatı.....	57

İKİNCİ BÖLÜM

2. FOUCAULT'DA HAKİKAT OLGUSUNUN FELSEFİ DAYANAKLARI: İKTİDAR/BİLGİ VE SÖYLEM/HAKİKAT İLİŞKİSİ.....	61
2.1. İKTİDARIN MUĞLAK VE TANIMLANMAMIŞ DOĞASI	61
2.1.1. Üreten İktidar.....	67
2.1.2. İktidarın Heryerdeliği	72
2.2. FOUCAULT'DA BİLGİNİN DOĞASI VE MAHİYETİNDEKİ GÜÇ.....	76
2.2.1. Değişen Bilgi Değişen Tarih	76
2.2.2. Foucault'da Bilginin Arkeolojik, Soybilim ve Etik Hali.....	79
2.2.3. Bilgi ve Bilme.....	81
2.2.4. Bilgi iktidar ilişkisi	84

2.3. FOUCAULT' CU SÖYLEM VE SÖYLEMSEL OLUŞUMLAR	89
2.4. FOUCAULT'NUN HAKİKAT ANLAYIŞI	94
2.4.1. Hakikat İktidar İlişkisi	95
2.4.2. Hakikat Söylem İlişkisi	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. FOUCAULT'NUN HAKİKAT ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE TV TARTIŞMA PROGRAMININDA HAKİKAT ÜRETİMİNE BİR ÖRNEK: GECE GÖRÜŞÜ	102
3.1. BİR HAKİKAT SUNUŞU OLARAK “GECE GÖRÜŞÜ” PROGRAMINDA BİLGİ/İKTİDAR VE SÖYLEM/HAKİKAT İLİŞKİSİNİN TARAFLARI	105
3.1.1. Gece Görüşü Programına Katılan Konukların Görüş Birliği ve Ayrılığından Doğan “Hakikat Oyunu”	106
3.1.1.1. Hakikat Bakanlığı ve Memurları	112
3.1.1.1.1. Hakikatin Etkili Yüzleri: Entelektüeller	115
3.1.1.2. Bilgi iktidar ilişkisinden Doğan Söz Hakkı Dağılımı	120
3.1.2. Bir Dispositif Olarak Gece Görüşü Programında Söylem/Hakikat İlişkisi Üzerinden İşleyen “Hakikat Rejiminin” İzler Kitleye Etkisi	123
3.1.2.1 Hazırlanmış Hakikat	126
3.1.2.2 Hızlandırılmış Hakikat	130
SONUÇ.....	136
KAYNAKÇA	141
ÖZGEÇMİŞ.....	149

ÖZET

Her toplumun kendine ait, tarihsel olarak oluşturulmuş doğru ile yanlış bir birinden ayırmaya yarayan, genel bir düzen üzerinden işleme sokulan hakikat sistemleri vardır. Foucault, bunu kendi kavramsal literatürüne “hakikat rejimi” olarak tanımlar. Nitekim Foucault açısından, öznel deneyimler böyle bir hakikat rejimi üzerinden oluşur ve özne, kendini ancak bu öznel deneyimlerin “öznesi” olarak kurma eğilimdedir. Ki Foucault’nun sorunsallaştırmaya çalıştığı şey de, öznel deneyimin, kimliğin ve bireyselliğin tarihin belli döneminde “hakikat oyunları” üzerinden nasıl kurulduğu hakkındadır. Bu noktada Foucault, mevcut öznellik biçimlerinin kurulmasını, söylem ve söylemsel olmayan pratiklerin üretilmesini; kurumsallaşmış yapıları da bünyesine barındıran dispoitif nosyonuna yükler. Bu çerçevede çalışmamızda, bir dispoitif olarak gördüğümüz televizyon tartışma programında söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle nasıl hakikat rejimine katkıda bulunduğu sorusunu, Foucault’nun söylem analizini hermeneutik analizle destekleyerek cevaplandırmaya çalıştık.

Bu bağlamda çalışmanın amacına uygun olarak ilk bölümde, hakikatin neliği, tarihi çağlara ve bilginlere göre değerlendirilme biçimleri, Thales’ten Nietzsche’ye değin anakronizm dikkate alınarak tartışılmıştır. İkinci bölümde, Foucault’nun böyle bir felsefi arka plan üzerinden kendine has oluşturduğu hakikat görüşleri, bilgi-iktidar ilişkisi ve hakikat-söylem ilişkisi göz önüne alınarak açıklanmıştır. Son bölüm ise Foucault’nun kavramları çerçevesinde, konu hakkındaki literatürü de işin içine katmak koşuluyla “Gece Görüşü” adlı televizyon tartışma programında “üretilen hakikat” üzerinedir. Nitekim bütün bir çalışma, hakikat olarak görülen şeylerin, dışa kapalı ancak temsilî alanı hayli geniş televizyon tartışma programında oynan “hakikat oyunlarının” aktörlerini de işe katarak ifşası hakkındadır.

Anahtar Kelimeler: Hakikat, Hakikat Rejimi, Dispoitif, Hakikat Oyunları, Öznel Deneyim

ABSTRACT

Every society has its own system of truth, which is established through a general order to distinguish between historically established right and wrong. Foucault describes this in his conceptual literature as the “regime of truth”. Thus, for Foucault, subjective experiences are formed through such a regime of truth, and the subject tends to establish itself only as the “subject in of these subjective experiences. What Foucault is trying to problematize is about how subjective experience, identity and individuality are established through “games of truth” in certain periods of history. At this point Foucault establishes the concept of “dispositivo”, which includes the establishment of existing subjectivity forms, the production of non-discourse and non-discourse applications, and the institutionalized structures. In this context, by supporting Foucault's hermeneutical analysis and discourse analysis, we tried to answer the question of how he contributed to the truth regime through non-verbal and non-verbal practices in the television discussion program we see as dispositivo. In this context, in our study, we tried to answer Foucault's discourse analysis by supporting hermeneutical analysis with the question of how she contributed to the regime of truth through discursive and non-discursive practices in the television discussion program that we see as a dispositivo.

In this context, in accordance with the purpose of the study, in the first part, the nature of truth, the ways of evaluating it according to historical ages and scholars are discussed by considering anachronism from Thales to Nietzsche. In the second part, Foucault's own views of truth created by such a philosophical background are explained by considering the relationship between knowledge and power and the relationship between truth and discourse. The last part is about the fact that Foucault has been produced in the television discussion program “Gece Görüşü”, in the context of Foucault's concepts, as well as incorporating the literature on the subject into the work. Indeed, an entire study is about the disclosure of the things seen as truth by adding the actors of the “truth games” that play in the television discussion program, which is closed to the outside, but has a very wide representation area.

Key Words: Truth, Truth Regime, Dispositivo, Truth Games, Subjective Experience

KISALTMALAR LİSTESİ

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

CNN: Cable News Network

VB: Ve Benzeri

TV: Televizyon



RESİMLER LİSTESİ

Resim 1: Hande Fırat'ın tartışma sırasındaki duruşu	109
Resim 2: Renê Magritte'in 1929 yapımı “ <i>La trahison des images</i> ” [İmgelerin İhaneti] resmi (Hitz, 2017).	126



GİRİŞ

“Hakikat” kavramı, taşıdığı anlam itibarıyla “gerçek” kavramıyla sürekli olarak etkileşim halinde anlam kazanmaktadır. Hata bazı bilimsel veya bilim dışı tartışmalarda iki kavrama biçilen rol neredeyse aynı düzlemde. Ancak felsefi olarak *hakikat* kavramı, *gerçek* ve *gerçeklik* kavramlarından titizlikle ayrılması gerekir. Çünkü *gerçek*, nesnel ve somut olarak var olandır. *Hakikat* ise *gerçek* olanmayan şeylerin zihinde yansıması, tezahür etmesiyle açıklanabilir (Hançerlioğlu, 1997: s.215; Cevizci, 1999 s.395; Timuçin 2004: s.240). Dolayısıyla her *gerçek* kendisine *hakikat* olarak kurma potansiyeli taşıırken hiçbir *hakikat* tam olarak gerçek ve gerçeklik değeri taşımaz. Başka bir deyişle zihnin, herhangi bir somut varlığı anımsaması, kavram yoluyla açıklaması; gerçekliğin yansıması veya yeniden yorumlanması olabilir. Örneğin, bir *taş* sadece şekliyle, kavramsal karşılığıyla veya yansıttığı rengiyle her zihinde farklı bir imgeye, imaja veya izlenime sahip olabilir. Ancak *taş* gerçekte bir kayaç olarak çeşitli mineraller, taş parçacıkları içeren ve asla sözcüklerle tam karşılığını sağlayamadığımız somut bir nesnedir.

Şu halde felsefi olarak bir hakikat tartışması yapmayı amaçladığımızda, bu ayrımı gözetmemiz gerekir. İnsanlık tarihi bu bakımdan aslında bir hakikat ve hakikati arama tarihidir. Toplumsal bireyin yaşam alanını algılama ve belli bir çerçevede değerlendirme deneyimi, mutlaka bir hakikat zemininde ortaya çıkar. Yoksa ben benim deyip kendi kendini kuramayacağına göre, mutlak olarak toplumsal hakikat yığımına ihtiyaç duyar. Tıpkı Foucault’nun her toplumun kendilerine ait hakikat rejimi, doğruları, hakikatlerinin var olduğunu ve bu hakikatler üzerinden öznel deneyimlerin kurulmuş olduğunu iddia etmesi gibi, her birey üyesi olduğu toplumsalın ürünüdür.

Bu doğrultuda eğer bireyin hakikatinin, toplumsal olarak hazır edildiğini iddia etmeye kalkışırsak, o zaman toplumun hakikat anlayışını belirleyen etmenler nelerdir, bu hakikat; kimin ve neyin hakikatidir, eşdeğeri olarak nasıl oluşturulmuştur? Gibi soruları irdelememiz gerekir. Bu bakımdan Foucault’nun önerdiği gibi, sıra dışı olanı inceleyerek işe başlamak ve içinde pratiği

hareketlendiren “iktidar/bilgi” işleyişinin bulunduğu toplumsal yaşama ait söylem ve söylemsel olmayan öğeleri (dispositif) keşfetmek (Küçük, 1994: s.234) devamlılığı sürdürmek adına değerli karşılanacaktır. Bu açıdan özellikle kitle iletişiminin de iktidar ilişkileri ağı içinde gerçekleşirken belli bir hakikat oluşumuna tekabül etmesi ve sıra dışı olması; bir dispositif olarak gördüğümüz kitle iletişim araçlarını da incelemeyi zorunlu kılar. Nitekim Marshall McLuhan, televizyon çağını kast ederek toplumların her daim iletişimin kendi özünden çok, bireylerin birbiri ile iletişim kurdukları medya-televizyon aracılığıyla şekillendiğini iddia eder. Ona göre: “*Medyanın nasıl çalıştığını öğrenmeden, toplumdaki sosyal kültürel değişimleri anlamak olanaksızdır*” (McLuhan’dan aktaran: Baldini, 2000: s. 5). Dolayısıyla bir toplumsal hakikat üreticisi-dağıtıcısı olarak gördüğümüz televizyon tartışma programlarını da bu düzlemde incelemek gerekir. Ki çalışmamızın ana eksenini de Gece Görüşü adlı televizyon tartışma programının Foucaultsal bir değerlendirme üzerinden onun özellikle hakikat, bilgi, iktidar, söylem anlayışlarını da işin içine katmak şartıyla bir sorunsal oluşturma hakkındadır.

Böyle bir bakış açısıyla söz konusu televizyon tartışma programında hakikatin yapılanışı sorunsalı, tıpkı Teun A. van Dijk’ın varsayımsal olarak haber çözümlemelerinde iddia ettiği gibi; kamusal tartışmanın yapılanışını ve gündemini oluşturan, aynı zamanda da kimin, neyi, hangi biçimde tarif edileceğine “*karar verenlerin*”; toplumsal olarak bilginin, anlayışın, inançların, değerlerin, ideolojilerin vb. gibi anlayışların üreticisi olan *grupların* (Küçük, 1994: s.337) ve *suç ortaklarının* incelenmesi sorunsalıdır. Bu sebepten dolayı medya aktörlerinin bilgi/iktidar ilişkisi ve söylem/hakikat ilişkisi bağlamında, hakikat oyununun oyuncularını olarak üstlendikleri rolleri incelemek kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bourdieu’da aynı düzlemde özellikle kamuoyunun gündemine etki eden televizyon düşünürlerinin ve seçkinlerinin gücünün üzerinde önemle durulması gereken bir konu olduğunu vurgular ve onun için televizyon düşünürlerinin dili “*sembolik kapitalin*”de dilidir (Köse, 2004: s.14). Başka bir deyişle çığırta kanlar uzlaşmanın güvenceleridirler.

Gündelik hakikat, yaşadığımız çağda, geçmişe oranla çok hızlı bir şekilde oluşturulmaktadır. Virilio’nun vurguladığı üzere: “(Bilim) *önceden olduğu gibi Tarih’in ilerlemesinin öznesi değil, hakikatin hızlanmasının yarattığı baş dönmesinin*

öznesidir”(2003: s.9). Hakikat işleyişinin kazandığı boyut, gerçeklikle girdiği ilişkisi, yeniden üretiminin arka planını anlamak adına felsefi hakikat tartışması yapılması gereklidir.

Nitekim ilk bölümde hakikat tartışması, Thales’ten başlatılıp Nietzsche’ye değin böyle bir arka planla ilerletilmektedir. Burada ki amaç, felsefi olarak hakikat tanımlamalarının (anakronizm dikkate alınarak) karşılaştırılmasını yapmak ve yeri geldiğinde tartışmaktır. Bu bakımdan İlk Çağ filozofları hakikat tartışmalarına; varlığın ilk biçimini, temel yapısını, *arkhe*’sini aramakla başlanmış doğayı anlama çabası ve varlığı biçimlendiren, var eden şeyin ne olduğu üzerine odaklanmışlardır. Bu bakımdan insanların hakikati anlama ve kendi yaşam alanlarını tanıma ve tanımlama arzusu bu arayışın en temel sebebi olarak görülmektedir. Şu halde hakikat olan nedir, nasıl oluşmuş-turulmuştur, varlıkla eş değer şey midir yoksa rastgele olarak mı vardır? Sorunsalları felsefenin ilk temel sorularındandır. Tıpkı Aristoteles’in, “*Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.*” (1985: s.149) varsayımında olduğu gibi, insanların kendini ve doğal çevresini anlama çabası bu arayışın en temel sebebidir.

Böyle bir arayış Orta Çağ’a kadar felsefi olarak hakikat *ne* olabilirliği arayışı üzerine olmuşken Orta Çağ’da daha çok dinsel belirlenim yoluyla oluşturulmuş olan hakikat iddialarının açıklama çabasına dönüşmüştür. Nitekim Rönesans’a kadar bu atmosferde değerlendirilen hakikat, Rönesans ile birlikte doğayı anlama çabalarıyla farklı boyutlara ulaşmıştır. Böyle bir tarihsel süreç içerisinde Nietzsche’ye değin hakikatin temel varsayımı çeşitli temel varsayımlar üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Bacon, bilgi yoluyla tabiatı itaat ettirme anlayışıyla bilginin güçle eş değer olduğu varsayımını ön plana çıkarırken, hakikatin ancak deney yoluyla ulaşılabilir olduğuna tam kanaat getirmekteydi. Ancak buna karşın Descartes, aşırı kuşkuyla hakikatin aydınlığına varılabileceğini savunuyordu. Öyle ki Descartes dünyanın varlığı ve kendi varlığından bile şüphe duyacak kadar ileri gidecekti. Yine her iki filozofta hakikat bilgisine veya doğru bilgiye ulaşmanın temel prensibi olarak doğru metodu kullanmanın şart olduklarını özellikle vurgulamaktan da geri durmadılar.

Bu tartışma hâli içinde Nietzsche'nin perspektifli hakikat görüşleri ise geleneksel felsefi görüşlere nazaran radikal sayılabilir. Nitekim onun açısından hakikat, güç istenci ile açıklandığında ve genel hakikat görüşüyle karşılaştırıldığında kendinde bir tür “hakikat dışılığı” barındırır. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre, herkesçe kabul edilebilir bir hakikat olağan dışıdır. Çünkü değerlerden kopuk, ön yargısız, tarafsız bir akıldan söz edilemeyeceğine göre hakikatin kesinliğinde de söz edilemez. Başka bir deyişle hakikat perspektiflidir.

İkinci bölümde, çalışmamızın ana omurgasını oluşturan Foucault'cu düşünme biçiminin felsefi arka planı; bilgi iktidar ilişkisi ve hakikat söylem ilişkileri bağlamında açıklanmaya çalışılacaktır. Burada güdülen amaç, Foucault'nun hakikati tanımlarken başvurduğu temel kavramları tanımlamak ve bu kavramları olabildiğince açık bir şekilde çalışmamızla bağdaştırmaktır. Foucault, ana sorunun, hakikatin *şeyleri* ne şekilde etkilediği ve yine *şeylere* ne şekilde fark ettirmeden dâhil olduğu sorunsalı olduğunu vurgular (Foucault, 2015: s. 263-264). Dolayısıyla hakikat Foucault için iktidar ilişkileri ve iktidar mekanizmalarını göz önüne alınarak tartışılması gereken bir kavramdır. Çünkü ona göre, “hakikat üretilir” ancak bu üretim bünyesinde rastgelelik barındırmaz. Hakikati iktidar mekanizmaları mümkün kılar.

Bu bağlamda Foucault açısından iktidar ilişkileri bir kişinin başka bir kişi üzerinde onun eylemini etkileyecek bir biçimde eylemede bulunması olarak kişiler arası bir ilişkiler ağıdır. Bu iktidar ilişkileri ancak özgür özneler üzerinde ve özgürlükleri sürdüğü sürece işler. Yani başka bir deyişle iktidar ilişkileri zorlamanın, tahakkümün, şiddetin olduğu alanda işlerlikten yoksundur (Foucault, 2014a: s.75). Peki, iktidar ilişkileri nasıl bir analizle ortaya çıkarılabilir? Burada Foucault'nun verdiği yanıt aslında çalışmamızın temel amacını yansıtır derecededir. Foucault'ya göre, iktidar ilişkileri sınırları dikkatli bir şekilde belirlenmiş (tıpkı dışı kapalı bir iktidar oyunu olan televizyon tartışma programları gibi) kurumlara eğilerek ancak yapılabilir. Bu şiarın takipçisi olarak televizyon tartışma programlarında işleme sokulan gündelik hakikatlerin iktidar ilişkilerinin bir yansıması olarak üretildiğini iddia ettiğimizde bir derece M. Foucault'ya sadık kalabiliriz.

Üçüncü bölümde ise Foucault'nun çizdiği felsefi taslak ile çalışmamızı yakından ilgilendiren bazı literatürler üzerinden “Gece Görüşü” adlı televizyon tartışma programında üretilen hakikatin aktörleri; bilgi/iktidar ilişkisi ve hakikat/söylem ilişkisi bağlamında, Foucault'nun söylem analizi hermeneutik analizle desteklenerek tartışılacaktır. Bu aktörler; “televizyon aydınları”, “sunucular” ve üretilmekte olan gündem belirleyici hakikatin etkilenen tarafı “izleyici kitledir”. Bourdieu, televizyon ekranına çıkan entelektüeller, uzmanlar hatta gazetecilerin kendilerine sorması gereken bir takım soruların olduğunu vurgular. Bu sorulardan biri televizyonda söylem üreticisi olarak “*bu söylem herkes tarafından duyulmalı mıdır?*” (1997: s.19) sorusudur. Bu noktada Butler'in vurguladığı gibi, Foucault açısından, hakikat zeminini tanımaktan başka seçeneği bulunmayan özne (izler kitle) için bir hakikat dayatan bilgi rejimlerinin üreticisi var gibi görünmektedir (2014: s.285). Bu hakikat rejimi üzerinden bilgi rejimlerini üreten dispoitiflerden biri de televizyondur. İşte bu noktada Bourdieu'nun sorumluk yüklediği televizyon profesyonelleri veya çığırkanlarına, Foucault'nun “*konusan kim?*” sorusuyla da izleyici-dinleyici kitleye aynı sorumluluk yüklenilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL SÜREÇ İÇİNDE “HAKİKAT” TARTIŞMALARI

1.1. THALES'TEN NİETZSCHE'YE “HAKİKATİN” NELİĞİ

1.1.1. Doğa Filozoflarının Varlık ve Hakikat Yaklaşımları

*Yığın anlayışsızdır, her şeyin dış yönüne takılıp kalır,
boş inançlar içinde yuvarlanıp gider.*

Herakleitos

Felsefe MÖ 6. yüzyıl ile 5. yüzyıllar arasında kalan herhangi bir dönemde dünyanın pek çok noktasında başlamıştır. Akdeniz'in doğusunda, kuzeyinde, güneyinde; Çin ve Hindistan'da; bir takım bilge insanlar yaşadıkları çağa ait sorunları, üyesi oldukları kültürlerin yerleşik alışkanlıkları gibi kendi istekleri doğrultusunda gerçekleşmemiş düzenlere eleştirel yaklaşım analiz etmeye başlamışlardır. Bu doğrultuda özellikle kendi hakikat sistemini oluşturmaya çalışan birçok bilge, evrensel olanı aramaya çalışmıştır. Bu bilgiler: Çin'de Konfüçyüs, Lao-Tzu, Hindistan'da Buda, İran'da Zerdüşt olarak sayılabilir (Cevizci, 2009: s.11).

Ancak çoğu kaynak bu dönemleri, felsefi gözleme, şüphenin yeterince olmamasına ve genel doğmalara dayanmasını neden göstererek felsefe etkinliğini Thales ile başlatır. Dolayısıyla felsefe etkinliğinin temeli batı felsefesiyle kurulur. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinde Thales'i batı felsefesinin ilk filozofu ve babası olarak ele alır. Thales MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve özellikle neyin var olduğu, neyin gerçek olduğu soruları üzerinde durmuştur (Cevizci, 1999: s.845). Bu sorular Thales'i, felsefe tarihinin başlangıcına yerleştirmekle kalmaz, farklı bakış açılarıyla ve farklı sorma biçimleriyle günümüze kadar bizim de ilgilendiğimiz gerçeklik, hakikat tartışmasının temeline yerleştirir.

Peki, gerçek nedir? Hakikat gerçek midir? Doğruluk olarak hakikat nasıl kurulur? Klasik olarak doğruluk, bir düşüncenin doğruluğunun, gerçekle uyuşmasından doğar. Böyle bir tanımlama K. Adjukiewicz göre, anca bir skolastik formasyon üzerinden var olabilir. Ona göre bu tanım filozoflara saçma gelebilir. Nedeni ise, düşünceye içkin olan doğruluğun ve hakikatin nasıl olur da kendisinden tamamen farklı olan bir şeyin eş değeri ya da benzeri sayılabilmesidir? Örneğin, düşünceyle susuzluğumuzu gidebilir miyiz ya da düşüncede bir küp nasıl olabilir? O zaman bir düşünce gerçekliğe benzemeyebilir ancak bu onun doğru olduğu anlamına gelmez (Adjukiewicz, 1994: s.17). Çünkü gerçeklik düşünceden bağımsız olarak var olan bir olgu veya nesnedir. Gerçeklik, “*doğruluğu sağlayan*” varlığın bir özelliğidir. Yani doğruluk; düşüncenin, ifadenin bir özelliğini temsil ederken, gerçeklik düşünceden, öznenen bağımsız olarak var olmuşluğun bir özelliğidir (Çüçen, 2005: s.88). Dolayısıyla düşünürler, gerçeklik veya doğruluk olarak algılanan hakikat kavramını, uğraşlarımız açısından bilinçli olarak ayırmamız gerektiğini vurgularlar.

Hakikat, Cevizci’ye göre en genel anlamı içinde; din, bilimsel, ahlaki gibi hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı varlık alanı ile alakalı temel doğrular bütünüdür. Özel olarak ise bazen doğruluk bazen de gerçeklik alanında kullanılmasıyla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi içerisinde örtüsü açılarak görünmesi ve insanın bunun bilincinde olması anlamına gelmektedir (Cevizci, 1999: s.365). Ancak filozofların hakikat görüşleri, bu tanımda olduğu gibi sözlük anlamı üzerinden değerlendirilmemekte, onların kendi felsefi görüşlerine paralel olarak spesifik bir düzlemde karşımıza çıkmaktadır.

1.1.1.1. Milet Okulu

İnsanlık tarihi araştırmalarında ne kadar geriye gidersek gidelim, her zaman insanların kendilerini çepeçevre saran doğayı araştırma, inceleme, değerlendirme amacıyla çeşitli yollar aradığını görebiliriz (Arslan, 2006a: s.77). Örneğin kaynakların çoğunun felsefenin başlangıcı olarak değindiği İlk Çağ doğa

filozoflarından oluşan Milet Okulu¹'nin üyeleri, kendi yaşam alanlarından başlayarak yaşamın ve varlığın ilk kaynağını aramaya ve çeşitli yorumlarla dünyanın yapısını anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Milet Okulu (İyonya okulu), felsefenin ilk Okulu olarak bilinir ve bu yüzden Batı Anadolu kıyılarındaki İyonya'da Antik Yunan felsefesinin başlangıç merkezi olarak görülür. Bu okulun felsefi geleneği: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi hiçten, hiçbir şeyin çıkmayacağına inanan düşünürler tarafından oluşturulmuştur. Onlar “görünüş” ile “gerçeklik” ayrımını ilk olarak MÖ 6. yüzyılda yapmakla kalmamış, o yüzyıllarda evrenin nasıl meydana geldiği sorunsalıyla uğraşmıştır.

Ayrıca, Cevizci'ye göre, söz konusu bu üç filozof her şeyden önce mito-poetik düşünceden kopmayı ve felsefi bir düşünce zeminine geçişi de simgelemektedir. Dolayısıyla Miletli filozoflar, daha önceki dünyayı açıklama yolu olan mitolojik bakış açısına, alternatif bir bakış açısı getirmiş ve felsefi bir bakış açısının temsilcisi olmuşlardır. Yine bu filozoflar, herhangi bir çıkar amacıyla değil, sadece ve sadece bilme isteklerini tatmin etmek amacıyla felsefe yapmışlardır. Dahası Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in yaşadığı çağda bir made-ruh ayrımı yapılmamış olsa da onlar felsefenin ilk materyalistleri olarak görülürler (Cevizci, 2009: s.32).

Milet, felsefe tarihinin ilk olarak başlatıldığı okul olarak önemlidir. Bu noktada özellikle Thales ile başlayan gerçekliği anlama çabası günümüze kadar tartışılmış ve insanlık tarihi boyunca da tartışılmaya devam edecektir. Bu nedenle bir felsefi kabul olarak “hakikat” tartışmasına Thales'le başlatmak, bu tartışmayı sistematik olarak daha anlamlı kılmaya çalışmak olacaktır.

¹ Milet veya Miletos (İyonya), İzmir'in güneyinde, Söke- Milas yolunun batı tarafında bugünkü Balat köyünün bulunduğu mevkide yer alır. Çok eskiden deniz kıyısı olarak bilinir ve Büyük Menderes nehrinin yığıdığı çamur birikintileriyle kara halini almıştır (Gökberk, 1961: s.20).

1.1.1.1.1 Thales

Thales ve birçok doğa filozofu MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında kendi düşünme sistemleri içerisinde gerçekliğin ne olduğu sorunsalıyla uğraşmışlardır. Bunun en büyük nedeni o güne kadar yapılan bütün yorumlamalara ve genel kabullere şüpheyile yaklaşmalarından ileri gelmektedir. Bu bağlamda onarın en önemli araştırma aracı ise gözlemleridir. Bu yöntem -doğa üzerine yapılan gözlem sonucunda varlık ve doğa hakkındaki genel çıkarım- Benzer'e göre, Thales ile başlayıp, Sokrates ve Sofistlere kadar uzanan hakikat arama sürecinin belirleyici yöntemlerinden biri olmuştur (Benzer, 2014: s.7).

Milet'li filozofların zihinlerini meşgul eden şey; doğadaki tüm varlıkların yapısında yer alan genel taşıyıcı veya bütün değişimlerin ardında değişmeden varlığını sürdüren aynı zamanda her şeye kaynaklık edebilen ana maddenin ne olduğu sorunsalıdır (Çelik, 2010: s.21). İşte bu sorunsalın cevabını ilk olarak Thales, var olmanın temelini veya “arkhe²” yi doğanın sürekli değişiminden, dönüşümünden kendini muhafaza etmeyi başaran şey olan “su” olarak verir.

Onun felsefesinin özünde su yer alır çünkü ona göre, her şey sudan ürer ve en sonunda yine nihai olarak suya döner. Düz bir tepsi gibi olan yer, sonsuz bir okyanusta (okeanos) yüzmektedir. Onun öğretisinin, mythos öğelerle tamamen ilgisiz olmadığı kolayca görülebilir. Gökberk' e (1961: s.21) göre, Yunan mitolojisinde okyanus tanrılar ve insanların babası olarak görülür. Ki bu onun suya tanrısallık atfetmesiyle yakından ilişkilidir. Peki, böyle mitsel özellikler taşımasına karşın Thales'i felsefenin babası yapan şey nedir? Onu felsefenin başına yerleştiren şey; doğa hakkında deneylere başvurusu ve bu deneyleri de düşünce ile işlemeye ve sonuçlandırmaya çalışmasından ileri gelir. Örneğin, gökbilimcilere göre Thales'in, MÖ 585 meydana gelmiş olan bir güneş tutulmasını önceden bilmiş olması onun

²Arkhe, İlk çağ felsefesinde ilk olarak Anaksimandros tarafından kullanılmıştır. Antik Yunan felsefesinde, her şeyin kendisinden oluştuğu, varlığa geldiği ilk töz olarak bilinir. Arkhe, ayrıca Yunan bilim ve felsefesinde bir dizide ilk olan, kaynak ya da ilke anlamın da gelmektedir (Cevizci, 1999: s.77).

doğa ile ilgili sadece mitsel ögeler ile ilgilenmediği aynı zamanda matematiksel problematiklere de girdiği gösterir.

Thales, diğer Milet Okullu filozoflarla kıyaslandığında hakkında çok az şey bilinen bir filozoftur. Ancak gene de onunla ilgili pek çok söylenti bulunmaktadır. Russell'e (1983: s.128) göre, bir güneş tutulmasını önceden bilebilmek Thales adına bir deha belirtisi değildir. Çünkü Babil'i gökbilimciler, güneş tutulmasının aşağı yukarı 19 yıllık bir dönem esasına göre ortaya çıktığını biliyorlardı. Fakat bir yerde görülüp başka bir yerde görülmemesinden dolayı bu konuda başarısız olmuşlardı. Bu bilgi, Lydia ile Babil arasından kültürel bağlar kurması ve Lydia'nın Miletos ile birleşmesiyle Thales için ulaşılabilir bir bilgidir. Ancak nereden bakılırsa bakılsın Thales'in böyle bir bilgiyi kendi üretmemişse olsa, sayısal veriler ile doğayı anlama çabası onun deneysel yönden sadece üretilen ile yetinmeyip bunu düşünce yoluyla işlediğinin göstergesi sayılabilir.

1.1.1.1.2. Anaksimandros

Milet Okulu'nun ikinci filozofu Anaksimandros'tur. Anaksimandros, Thales'in dostu ve öğrencisi olarak bilinir ve o öğrencisi olduğu Thales'in varlığın temeli saydığı, gerçekliği üreten şey olarak gördüğü su varsayımına karşı çıkar. Ona göre su gibi nicelikçe sınırları belli olan bir maddeden sonsuz varlık kütlesi olamaz. Evrendeki her şeyin kendisinden *Apeiron*'dan yani belirsiz, hiçbir duyuşal maddeyle özdeş olmayan soyut bir ilkedan meydana geldiğini iddia eder.

Anaksimandros, Thales'ten farklı olarak varlıkla ilgili düşüncelerini ya da felsefe ile ilgili kanılarını kâğıda dökmüş ve günümüze ulaşamayan "*Peri Physis*" (Doğa Üstüne) adlı yazını kaleme almıştır. Anaksimandros'da felsefeyle bilim içi içe geçmiştir ve felsefenin yanında azımsanmayacak derecede bilimle de uğraşmıştır. Örneğin, Cevizci'ye (2009: s.34) göre Anaksimandros, düz bir taban üzerine yerleştirdiği dik bir çubukla günün değişik saatlerinde meydana gelen gölge yerleri ve uzunluklarına bakarak saati belirleyen ilk kişi olarak bilinir. Ayrıca onun hem güneş saatini bulan hem de ilk harita çizen bilgin olduğu söylenir. Yine Cevizci'ye (2009: s.35) göre, Anaksimandros, Thales'i sadece bilim alanında değil aynı

zamanda *arkhe* ya da maddi tez alanında da aşmıştı. Anaksimandros'a göre, sonsuz sayıda evren vardır ve su kütlesi böyle bir sonsuzluğu kapsamak konusunda oldukça yetersizdir.

Bu bakımdan Aristoteles'e göre Anaksimandros, bilincin ana unsurlarının birbirine zıt olduğunu iddia etmiştir. Şöyle ki; hava soğuk, su nemli, ateş ise sıcaktır. Bunlardan biri eğer sonsuz olsaydı geri kalanlarının onun etkisi ile ortadan kalkması gerekirdi. Dolayısıyla ana töz bunlardan bağımsız olarak böyle bir kozmik çatışma içerisinde tarafsız olmalıdır (Russell, 1983: s. 130). Yani tükenmez yok olmaz bir ana madde var olmalıdır ve ilk madde sadece sonsuz değildir aynı zamanda sonsuz olandır. Çünkü filozofa göre, ona yakın olan başka bir belirlenim yüklenemez. Bu özellikleri karşılayan şey de onun için “*Apeiron*” dur (Gökberk, 1961: s. 22).

Ayrıca Thales'in düşündüğü gibi yer Anaksimandros'a göre düz tepsi biçiminde değildir. Yer tıpkı bir silindir bir yuvarlak sütun biçimindedir ve boşlukta serbest bir biçimde yer alır. Gök ise yerin etrafında döner. İlk canlılar su içinde balık biçimli canlılardır. Filozofa göre insanda bu tür balıksı ilk yaratıklardan meydana gelmiştir (Gökberk, 1961: s.23).

Anaksimandros'un kendi yaşam alanından başlayarak evreni açıklama girişimi gerçeklik tartışmaları, canlıların nasıl oluştuğu hatta ve hatta evrimsel tartışmaların özel bir hâl-ı muhasebesini bünyesinde taşımaktadır. Bu açıdan günümüz varlık merkezli tartışmalarının Anaksimandros katkısı dikkate değerdir.

1.1.1.1.3. Anaksimenes

Anaksimenes ise millet okulunun son filozofu olarak felsefi ve bilimsel düşüncede bir anlamda geriye dönüşü temsil ettiği söylenebilir. Ona göre, varlığın *töz*'ü ya da *arkhe*'si havadır. Bunun nedeni ise, maddenin bütün niteliksel farklılıklarının bir temel maddeye dayanak olarak havada meydana gelen değişiklik, sıklaşma ve seyrekleşme dereceleriyle açıklamaya çalışmasından ileri gelir (Cevizci, 1999: s.596; Cevizci, 2009: s.37).

Anaksimenes'in kaynaklarda belirtilen yönü yorumlandığında, daha çok somut olana ilgi duyduğu görülebilir. Çünkü o Anaksimandros'un *apeiron*'nun nasıl bir oluşum olduğunu ve neden görülmediği ya da gizemli olması noktasında yetersiz görür. Onda hakikat noktasında gerçekliğin varlıksal belirlenimi, kaynağının belirli olmasından ileri gelir görüşü hâkimdir. Çakmak'a (2015b: s.61-62) göre, Anaksimenes, *apeiron*'u gözlem ile görebilir olmadığından dolayı bir şekilde değiştirmek ister ve yaşamın temel oluşturucu maddesini gözlemleyebileceğimiz hava olarak sunar. Ardından filozof dönemin karşıtlığını, sıcaklık ve soğukluk durumunu havaya uygulamaya çalışır. Hava yoğunlaşıp (sıcak soğuk etki yoluyla) sise, suya ve soğuğun çok daha fazla olması durumunda toprak ve daha sert katı maddelere dönüşmeye yatkındır. Hava veya *aer* daha az yoğun olduğu zamanlarda ise daha sıcak olup ateşe dönüşebilir (Guthrie, 1999: s.36).

Ayrıca filozofa göre, gök ile yer arasında sürekli bir alış verişi vardır. Yağmur, kar, dolu, nem, sis vb. alışverişi. Bu bakımdan yer, havada duran bir tepsi biçimindedir. Yeri çevreleyen yıldızların bazıları (bir değirmen taşı gibi) devingen bazıları ise devinimsiz ve hareketsizdir. Anaksimenes ile birlikte Milet (Miletos) Okulu Perslerin 494'te Miletos'u eline geçmesiyle tarihe karışır. Ama bu okulun felsefi karakteri, deneyleri ve yazımları dalga dalga yayılır ve yeni felsefi anlayış biçimlerine önemli katkılar sağlar (Timuçin, 2010: s.189).

Doğa filozofları, herhangi bir hakikat, gerçeklik ayırımına tutunmadan direkt doğayla bütünlüklü gözlem ve şüphe ile bütün varlıkların kaynağını açıklamaya çalışmışlardır. Daha doğrusu spekülasyonlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda çevresini açıklamaya çalışan filozofların gerçeği açıklamaya çalışırken kendilerine ait düşünceleri yani göreceli doğruları, hakikat olarak sunmaları, aslında bir gerçeklik değil hakikat arayışı olarak görülebilir. Çünkü elde edilen veriler düşünce kaynaklıdır ve gerçekle uyuşmamaktadır.

1.1.1.2. Herakleitos ve “Varlık” Tartışmasının Diğer Tarafları

Milet Okulu'ndan sonra var olanların ilk gerçek temelini, karanlık bir üslup kullanmasından dolayı “*Karanlık Herakleitos*” diye anılan Herakleitos aramıştır.

Onunda başlıca ilgisi gerçek varlığın, ana maddenin (arkhe) ne olduğu üzerinedir. Herakleitos'a göre, evrenin ilk maddesi ateş'tir. Ateş ona göre, bütün var olanın en gerçek temelidir. O bütün karşıtlıkların birliği ve bütün karşıtlıkların eğriliğine sahiptir. Bu bakımda onun varlık üzerine temellendirdiği savı Milet okuluna benzer ancak, Miletli filozoflar ana maddeyi kalıcı, kendisiyle özdeş, doğanın değişime uğramayan tözü sayıyorlardı. Buna karşılık Herakleitos, her şeyin daima değişim içinde olduğu, evrenin akan bir süreç ve başı sonu belli olmayan bir değişimler silsilesini temsil ettiğini vurgular. Ona göre, değişim içinde olmayan hiçbir şeyden söz edilemez (Gökberk, 1961: s.25). Dolayısıyla gerçeklikten söz edebilmemiz için olaya değişimin ne olduğu üzerinden bakmamız gerekir. Bu değişim yasasına ve dengeye Herakleitos, *logos*³ adını verir. Soccio'ya (2010: s.128) göre, Herakleitos'un *logos* ile kastettiği insanlığın ve insan ruhunun temel yapısını ve onun evrensel ilkeler ile bütün varlıklarla görünür hale gelmelerine dair bağlantısını vurgular. Ona göre bu evrensel ilkeler *logos* olarak adlandırılır.

Herakleitos'un değişim değerlendirmesine karşılık Elea Okulu üyelerinden, Parmenides ve Zenon rasyonel mantık açısından değişimin varlık üzerinden söz konusu olamayacağı savunurlar. Ancak her ne kadar mantık açısından değişimin olmayabileceği belirtilse de duyularımızın algıladığı kadarıyla bir değişimin varlığından söz edebiliriz. Bu bağlamda Parmenides, asıl güvenmemiz gerekenin akıl olduğunu belirtir ve duyularımızın bizi yanıltacağına vurgu yapar. Bu nedenle Parmenides ismi genellikle ilk akıllı filozof olarak öne çıkmaktadır (Benzer, 2014: s.8). Aslında bakıldığında Elea Okulu hakikat arayışı içerisinde duyularımızın yanıltıcılığına vurgu yapan ilk düşünürleri bünyesinde barındırır. Bu nokta önemlidir çünkü düşünme sistemimiz içerisinde, bize doğrulukları toplayıp hakikati iddialarını sunan duyularımızdır. Eğer duyuların edindiklerine eleştirel bakılabilirse hakikat iddialarının da konusu sorgulanabilir.

Antik Yunanda "neyin gerçek olarak var olduğu" üzerine yoğunlaşan bir başka okulda Demokritos ve Leukippos'un temsilcisi olduğu Atom Okulu'dur. Özellikle

³ *Logos* Antik Çağ felsefesinde en karmaşık ve en zengin kavramlardan biridir. *Logos*; akıl, mantık, hitap, söylem, düşünce, kelime, anlam gibi birleşik anlamları içerir. Sosyoloji ve psikoloji de olduğu gibi "log" (kayıt), "logo" (mantık) kökü "loji"(bilim) son eki bulunur. Özellikle Herakleitos, bütün varlıkların yerine getirilmesinde uygun kurallar ve yasalar olarak *logos*'u görür (Soccio, 2010: s.128).

Demokritos (MÖ 460-340), atomcu kuramın kendisine mal olması açısından önemlidir. Demokritos’a göre, çokluk yani doğadaki tüm nesneler, maddeden meydana gelmiştir. O, birliği yani maddeyi, otonom adını verdiği küçük ve bölünmez parçacıklar olarak tanımlar. Dolayısıyla Demokritos gerçekliğin var oluşunu, değişmez töz ya da *arkheler* olarak atomlara bağlamış ve duyuşal dünyada açıkça gözlemlenebilir olan varlığa geliş ve yok oluşu, atomların bir araya gelmeleri ve ayrılışları olarak görmüştür (Cevizci, 2009: s.59).

Bu görüşlerin yanında belirtilmesi gereken diğer önemli değerlendirme de Pythagorasçılar’a aittir. Onlara göre bütün varlıkların ilk ilkesi (gerçekliğin temelli) sayılardır. Pythagorasçılar için “*sayı ilkesi*” bütün gerçekliğin temellidir ve her şey için geçerlidir. Bu yüzden onlar, Batı’daki ilk sistematik matematiğin kurucularından sayılırlar. Onlar rasyonalite ve hakikatin üretimini tavizsiz olarak sayıların gücünden bulurlar (Soccio, 2010: s130). Dolayısıyla hakikat olgusunu Pythagorasçıların temellendirmesi üzerinden tartışmak istiyorsak, sayı doğrularına yaslanmalıyız. Çünkü hakikatten söz edilmesi onlara göre, evrensel olarak aynı sonuca varma yoluyla gerçekleşebilir. Keskin görüşe sahip Pythagorasçılar tüm evreni, zıt unsurların uyumluğunu sağlayan bir bütünlük olarak görmüşlerdir.

Sonuç olarak genel hatlarıyla doğa filozoflarının *Arkhe* tartışmaları ele alındığında, onların doğayı açıklama adına bir hakikat olgusuna ulaşma arzuları görülmektedir. Dolayısıyla varlığın temel oluşturucusu olarak, ister su, apeiron ya da hava, ister matematik, değişim içerisindeki ateş veya değişmeyen rasyonellik ya da otonom olsun, bütün görüşler hakikati bulma istenci içerisinde oluşmuştur. Bu nedenle doğa filozoflarını, felsefenin çağlar boyunca yapıla gelen varlık, bilgi, hakikat vb. tartışmalarının fitilini ateşleyenler ve yönünü tayin edenler olarak okuyabiliriz.

1.1.2. Hakikatin “Görecilik” Yönü Sofistler

Doğa filozoflarının, gerçeklik üzerine yaptıkları değerlendirmelere eleştirel bir tavırla yaklaşan Sofistler, onların evrensel olanı, bir hakikat olarak ortaya koyma arzularına, hakikatin gerçekte var olup olmadıklarını göz ardı etikleri için mesafeli

yaklaşırlar. Gerçekten de Benzer'e göre, Doğa filozoflarının bir hakikat arayışı içinde olmalarına rağmen “*hakikat*” olarak hakikatin varlığı üzerine bir tartışma yürütmedikleri için bu temel bir felsefi problem olmamıştır (Benzer, 2014: s.10). Dolayısıyla Sofistler, ilk kez hakikatin var olup olmadığı konusunda yaptığı gözlemlerle şüpheci bir tavır ortaya çıkarmışlardır.

Ünlü bir tarihçi ve denemeci olan ve 4. yüzyılda yaşamış Ksenophanes'in, “*her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar.*” Ve Platon'nun, bir oltacının suda balık avlaması gibi ve ondan farklı olarak karada yaşayan evcil hayvanları (insan) avlayan, sanat sahibi kişiler olarak tanımladığı Sofistlerin en önemli temsilcileri sırasıyla: Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles diye sıralıyabiliriz. Varlık problemine son derece kayıtsız kalan Sofistler, tüm dikkatlerini insan üzerine yoğunlaştırdılar. Onlar rasyonel bilgiye değil de daha çok ampirik bilgi ve deneyim üzerinde durmuş hakikati bu bakış açısı çerçevesinde değerlendirmişleridir (Platon, 1988: s.15; Cevizci, 2009: s.69-70).

1.1.2.1. Protagoras

Sofistlik geleneğinin muhtemel başlatıcısı sayılan Protagoras, onların en ünlüsü sayılabilir. Arslan'a göre, Protagoras'tan bize kalmış en ünlü sözlerinden biri hiç şüphesiz onun *Hakikat* veya *Keskin Kanıtlar* adlı eserinde geçtiği söylenen “insan her şeyin ölçüsüdür” cümlesidir. Protagoras'ın bir şeyin görünürlüğünün insandan insana farklılık göstermesinin doğal olduğunu çünkü hakikatin göreceli olduğunu savunması yukardaki ünlü sözünün açıklar niteliktedir. O bu görüşünü bir örnekle pekiştirmeye çalışır: Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise doğal olarak rüzgâr soğuk değildir (Arslan, 2006b: s.28). Bu bağlamda aslında hakikatin bireyden bireye değişebileceği düşüncesinin modern çağda savunulmasının temelini Sofistler tarafından atıldığını iddia edebiliriz. Özellikle onların, fenomenlerin herkese göre farklı algılanacağı rölativizm⁴ görüşleri bu iddiayı perçinler niteliktedir.

⁴ Rölativizm (görecilik) Kişiden kişiye değişmeyen bir nesnel hakikatin ve herkes için nesnel doğruluğun bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların kişiden kişiye, toplumdaki topluma ve bireyden bireye göreli olduğunu savunan anlayış. Bu bakımdan evrensel hakikatin imkânsızlığını savunan ve

Bu bağlamda özellikle varlığın nesnel ve genel geçer bilgisine sahip olmanın imkânsız olduğunu savunan Sofistler, bilgi söz konusu olduğunda da kuşkulu bir zihni devreye sokmuşlardır ve onlar Septisizmi üç şekilde anlamlandırmışlardır: 1. İnsan algılarının, zihin dışındaki nesneleri değil sadece fenomenleri, zihindeki ideleri bulabileceklerini, bu nedenle zihin dışındaki herhangi bir şey hakkında önerme kurmanın pek anlamlı olamayacağını savunan fenomenalizm, 2. Bilginin en önemli kaynağının deneyim (özellikle duyu deneyi) olduğunu savunan ampirisizm, 3. Hakikatin bağımsız olmadığını bireye ve içinde bulunduğu bireysel duruma bağlı olduğunu belirten rölativizm (Cevizci, 2009: s.71). Onların şüpheci tavırları şey'lerin insanların onları gördükleri gibi oldukları yönünde tavır almalarına yöneltmiştir. Dolayısıyla onlara göre, nasıl ki gökyüzünde bulunan bir bulutun şeklinin binlerce yoruma tabi olacağı mümkünse, bilgide öyle. *“Bilgi görelidir”*.

Sofistlere göre, bilgi bir merakı gidermekten çok yaşamın, pratiğin bir erdemi olarak görülmelidir. Ve böyle bir anlayışla yapılması gereken bilgili, yararlı yurttaşlar yetiştirmek olmalıdır. Bu bağlamda Gökberk (1961: s.44), Sofistlere şöyle bir soru sorulması gerektiğini belirtir: Eğer her şey rölatifse bilgili olmanın, yararlı olmanın ölçütü ne değildir? Böyle bir soruyu Protagoras, bilgiyi doğruya değil *yarara* bağlayarak çözmeye çalışır. Yani bir sanı, başkası ile kıyaslandığında daha doğru olmayabilir, ancak daha yararlı olabilir. Daha iyi ve daha yararlı olan sanılara sahip kimse bilgilidir. Dolayısıyla başkaları daha iyi yararlı sanılara sahip kimseler olarak yetiştirilebilir. Bu yüzdendir ki, Sofistler daha pragmatik olarak yararlı kimseler yetiştirmek amacıyla felsefelerini kullanıp bunu bir ücret karşılığında yapabilmişleridir. Gerçekten de o dönemde bilgiyi yarar kategorisinde kullanıma sokmak, hakikate yeni bir yorum eklemek olarak görülebilir. Çünkü Sofistler, hakikati öznel sayılabilecek bilgiye indirgemiş, bilgi üretimini de hakikatlerin oluşturucusu olarak görmüşlerdir.

Protagoras'ın görelilik anlayışı ile politik ve etik alanındaki düşünceleri birbiriyle uyumludur. Özellikle politik bir yaklaşım olarak Protagoras'a göre,

aksini iddia eden idealleri reddeden tavır. Rölativizm anlayışına göre, bir kimsenin görüşünün, başka insanların görüşü kadar doğru ve değerlidir (Cevizci, 1999: s.383).

bireylerin yapması gereken diğer bireyleri kendi anlayışı ve hakikati doğrultusunda ikna etmektir. Ona göre, her söylem ikna ediciliği ve meşru kılınabildiği ölçütünde diğerlerine göre hakikat olarak sayılabilir (Benzer, 2014: s.12). Ancak burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, özellikle bireyin toplum içerisinde ikna kabiliyetini kullanabilmesi, toplumsal değerlerin ve inançların kullanımıyla doğrudan ilişkilidir. Hakikat, bireyin yaratıcılığından daha fazla tarihsel bağlam içerisinde demlenen toplumsallığına aittir.

Bu bağlamda Protagoras, modern sosyal bilimlerde tartışılan konuları MÖ 5. yüzyıllarda etüt etmiştir. Onun özellikle bir şeyi doğru veya yanlış yapan şey nedir, hakikat nedir, biz onu keşfedebilir miyiz? Gibi sorulara uzun seyahatler boyunca yaptığı gözlemler sonucunda ulaşmaya çalışır. Ona göre değerlerimiz; ait olduğumuz kültür, şartlar, tecrübeler ve biyopsikoloji tarafından belirlenir. Dolayısıyla Protagoras göre, kültürden ve bağlamdan ayrıştırılmış bir inançtan söz etmek ve böyle bir inanç yaratmak imkânsızdır (Soccio, 2010: s.162-163).

Aslına bakılırsa Soccio, Protagoras'ın diğer Sofistlerle mukayese edildiğinde daha esnek fikirli olduğuna vurgu yapar. Çünkü Protagoras, toplumsal hakikate başkaldırı değil, uyum sağlamamız gerektiğine vurgu yapar. Ona göre en iyi yapılacak şey, kendi toplumumuzun inançlarını, ananelerini kabul etmektir. Hem bu tavır, töreler tarafından kontrol edilmek yerine, bizim onları kontrol etmemize olanak sağlar (Soccio, 2010: s.165).

1.1.2.2. Gorgias

Sofistlerin diğer bir önemli ismi olan Gorgias'ın ise önemli görüşlerini açıkladığı *Var Olmayan Üzerine* veya *Doğa Üzerine* adlı yazısında varlık soruşturmasını yok eden üç tezi vardır. Birincisi “hiçbir şeyin var olmadığı,” ikincisi “herhangi bir şeyin var olmuş olsa bile bilinemeyeceği,” üçüncüsü ise “herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile başkasına iletilemeyeceği,” dir (Arslan, 2006b: s.46). Gorgias, gerçeklik ile ilgisi açısından bireyi yetersiz gördüğü açıktır. Daha doğrusu onun fikirlerini gerçeklik ve hakikat ayırımına tabi tutmak bile imkânsızdır.

Çünkü Gorgias, olağan şeylerin, var olduklarına şüphe ile yaklaşımdan öte onların aktarılamayacağı dolayısıyla bir hakikatten söz edemeyeceğimizi iddia eder.

Gorgias, bireyin yaptığı davranışlar konusunda sorumlu olmadığını iddia edecek kadar bireyin iradesini sınırlar. *Helen'e Övgü* adlı eserinde ona göre, Helen yaptığı eylemlerden sorumlu değildir. Çünkü o böyle davranmaya itilmişti veya böyle davranması tanrıların isteğiydi ya da şiddetli baskıların sonucuydu pekala ikna edilmenin gücüyle de hareket etmiş olabilirdi (Hadot, 2017: s.28). Dolayısıyla Gorgias'ın felsefi açıklamalarına göre, birey şekillendirilmiş bir varlıktır. Onun çevresinde algıladığı hakikat, önceden belirlenmiş veya her gözlemciye göre farklılık gösteren bir hakikattir. Yani kendimize ait bir hakikat rejimine sahip olamayız ancak ödünc alabiliriz. Ödünc aldığımız hakikat ise bizim gözlemlerimiz değişinceye kadar geçerli olmaktadır. Ancak bu hakikatlerin bize kim veya ne tarafından ulaştırıldığı belirsizdir. Çünkü ona göre, varlığın bilinemez ve aktarılamaz yönü gerçeği algılamamızı imkânsızlaştırmaktadır.

Sofistler, aşkın evrensel bir hakikat oluşumunun mümkün olamayacağını özellikle vurgularlar. Bu görüşlerini de kendi politik ve gündelik yaşamına yansıtırlar. Onun içindir ki retorik sanatının işlevi onlar için son derece önemlidir. Zira dil ile aktarılan düşünce, ikna edebilirliği kadar hakikat özelliği taşır. Örneğin Platon'nun işlediği üzere, Sokrates'in Gorgias'a sanatının ne olduğu sorusu üzerine: *“Benim sanatım retoriktir Sokrates,”* (Platon, 1999: s.8), cevabını verir Gorgias. Onlara göre, yapılması gereken ortaya en güçlü politik söylemle çıkıp iradeleri ikna etmeye çalışmaktır. Tabii burada, gerçeklikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü dil varlığın gerçekliğini yansıtacak güce sahip değildir. O ancak eğip bükerek düşünce aktarıcı yönüyle anılabilir. Dolayısıyla düşünce ile gerçeklik iki ayrı yönü temsil eder. Biri bireye ait hakikatler dünyasını, diğeri ondan tamamıyla ayrı özerk bir hakikati yansıtır. Sofistlerin, hakikati ve gerçekliği öncelikle ayırıp sonra genele yaymaktan kurtarmaları, gelecekte yapılacak hakikat tartışmaları açısından son derece önemlidir.

1.1.3. Sokrates ve Öldüren Hakikat

Sokrates, (MÖ 469-399) bazı değerlerin tamamen arkasında duran bazılarını da tamamen karşı gelen biriydi. Bu yüzden talebesi Platon, onu karmaşık ama özünde kararlı bir kişiliğe sahip biri olarak betimlemektedir. Özellikle eski değerlerin hüküm sürdüğü Sofistike bir toplumsal yapıda Sokrates gibi aleni yetenekleri olan bir bilgenin, sade yaşamı ve sarıh duruşu kafa karıştırıcı hatta öfkelenendiriciydi. Hatta bu öfke, o kadar güçlüdür ki zamanı geldiğinde hayatına karşılık gelecektir. Soccio'ya göre, özellikle Sokrates'in: "Kendini bilmek", şiarlı düsturu her dönemden, her coğrafyadan insanlar için meydan okuyucu bir mesaj olarak okunmalıdır. Sokrates, o zamanın en önemli meselelerinden "*Ben kimim?*", "*Nasıl bir hayata sahip olacağım?*", "*Gerçek kimliğimi nasıl keşfedebilirim?*" gibi kendini bulmayı amaçlayan meseleler ile yola koyulmuştur (Soccio, 2010: s.182).

Sokrates'in günümüze ulaşan herhangi bir yazılı eseri yoktur. Ancak Platon bazı eserlerinde Sokrates'i ele almıştır. Platon'un "*Gorgias*" adlı eserinde Sokrates, mutluluğu; iyi ve şerefli olana bahşetmiş ve Büyük Kral bile olsa eğer adaletsiz ve ahlaksız ise ona doğru yoldan ayrıldığı hakikatini söyleyeceğini belirtmiştir. Sokrates: "*Böyle demekle gerçeği söylemiş olurum; çünkü bu kralın bilgi ve doğrulukla olan ilişkilerini bilmiyorum.*" (Platon, 1988: s.25). Sokrates, bu bakımdan Sofistlerden keskin çizgilerle ayrılır. O Sofistlerin öne sürdüğü, evrensel bir hakikat olamayacağı, bireyin şey'leri algılamalarına göre oluşan bireysel bir hakikat görüşünü reddeder.

Sofistlere göre, kişiden kişiye değişen ilkelerin, değerlerin Sokrates için evrensel olarak var olan ve toplum için ahlaki ödev teşkil eden hakikatler olarak algılanması gerekir. Evrensel niteliğe sahip hakikatlerin kişiden kişiye değiştiğinin zannedilmesinin nedeni; kişinin bedensel ihtiraslarının peşine takılarak yanlış bilgiler ile ikna olmasıdır (Benzer, 2014: s.15). Dolayısıyla bireyin bilgisi iyi olana yönelik ise irade zayıflığı söz konusu değildir. O iyi olanın hakikatine (hikmetine) bu bilgisi üzerinden erişebilir. İyi olandan uzaklaşması ise ruhun değil bedensel arzularının

peşine takılmayı ifade eder. Yani Sokrates’e göre doğru bilgi -doğruluktan kasıt evrensel iyiliği yansıtan erdem- mutluluğun en önemli ilacıdır. Sokrates kişisel görüşünü şöyle açıklar: “...her kim ki dürüsttür, o mutludur; her kim ki doğru yoldan ayrılmıştır ve kötüdür, o mutsuzdur bence.”(Platon, 1988: s.25).

Sokrates’in en temel amaçlarından biri, insanların kendileri üzerine düşünmesini sağlayacak soru cevap tekniğini kullanmasıydı. Çakmak’a göre, Herakleitos bireyleri, “uyuyanlar ve uyanmış olanlar” diye ayırması üzerinden Sokrates, görevinin insanları uykusundan uyandırmak olduğunu belirtir. Uyanmayı sağlayabilmenin yolu ise “insanın kendini bilmesi, kendini tanıması”dır (Çakmak, 2015a: s.108). Dolayısıyla ona göre sorgulamanın önemi; hakikati bulmak ve daha doğrusu yaşayabilmenin en başat özelliğidir. Çakmak’ın vurguladığı gibi Sokrates’i Sokrates yapan tanım ve bilgi konusunda bir sonuca ulaşmasa bile, aramaktan, sorgulamaktan hiçbir zaman vazgeçmemesidir (Çakmak, 2015a: s.107). Bu konuda, tarihi değere sahip ünlü sözü: “sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değer değildir” onun hayat felsefesini açıklar niteliktedir.

Sokrates, kendi yöntemiyle -sokratik yöntem, özü itibariyle bir şey bildiğimizi düşünürken aslında hiçbir şey bilmediğimize, kendimizi ikna etmeye çalışmaktır- algılayabilmelerini sağlamak koşuluyla, hakikatin bir şekilde herkesin içinde olduğuna inanmaktadır. Ona göre, eğitimin rolü, bilgiyi boş zihinlere doldurmak değil, karmaşık ve dağınık ruhun hikmetini ve hakikatini çekip çıkartmaktır. Bu bir ebeğin çocuk doğurmaması ama annenin çocuk doğurmasına yardımcı olmasına benzetilebilir. Sokrates’in öğretisi de buna benzerlik gösterir. O bulunanı ortaya çıkartmaya ve insanların algılayabilmelerini sağlamaya yardım eder (Soccio, 2010: s.195). Dolayısıyla Sokrates, sorgulanmadan kabullenilmiş olanın hakikat olarak değil, kuruntu ve ihtiras olarak görür. Bu yüzdendir ki ruh ve beden ayırmasına gider ve ruhun soru cevap tekniği ile doğruya ulaşmasını ister.

Sokrates’e göre hayatı sorgulamak “bütün sorulara cevap bulmak anlamına gelemmez” ancak daha fazla öğrenmek ve bilgi toplamak için adanan bir hayatın gelişimi, yanlış inançları ortadan kaldıran, sahtekârlığı yok eden bir hayata yol verir. Sorgulanmamış hayat ise en başta ruhun feda edildiği bir hayattır. Yanlış inançların

egemenliğinde, yığın hakikati oluşur. Geçmişten üretilene -ne kadar işlevsiz olsa da- güven sonsuzdur ve tapılır. Sorgulanmamış bir hayat aslında bilinçsiz ve en alt düzeyde yaşanan bir hayattır (Soccio, 2010: s.205). Sokrates, sorguyu bireyde saklı olan evrensel iyi hakikati bulmanın yolu olarak kullanmayı önerir. Gerçekten de bir takım menfi nemalanmalar nedeniyle saklı tutulan hakikatler ancak sorgulanarak, görünenin ötesine ulaşılarak varılabilir. Sokrates'in "bildiğimi zannediyorum" savı bu noktada son derece aydınlatıcıdır.

Sokrates, öğretilerinde bireyi maddi (beden) ve manevi (ruh) boyutlara sahip birleşik bir varlık olarak ele alır. Ona göre insanın gerçek varlığına tekabül eden ve ona hakikati sağlayan onu her ne ise o yapan öge ruhtur. Ruhun özünü ise Sokrates, akılda arar çünkü ona göre, her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir var oluş amacı vardır. Bunlar hareket, büyüme ve üreme gibi her canlının sahip olduğu temel yaşam gereksinimleri değildir. İnsanın aretesi⁵ (erdem) diğer canlı türlerinden onu keskin bir biçimde ayıran aklının işlevselliğidir (Cevizci, 2009: s.80). Sokrates, akli melekelerle yaşanan hayatta, ahlaki iyi olanın keşfedilebileceği, bunu ise bireyi mutlu edebilecek evrensel ve nesnel hakikate eriştirebileceğini savunur. Bu noktada tamamen Sofistlerden ayrılır. Ancak Sokrates, her ne kadar bu nesnel ve evrensel hakikat olgusuna erişebileceği vurgusunu yapsa da; onun ne olduğu, nasıl bir yaşamda görülebileceği, neleri barındırdığı gibi soruları cevapsız bırakır.

Bu noktada Sokrates'in tanımlama yapmamasına rağmen, onun yaşamı, aslında tüm suallerin en hakiki cevabı olabilir. Özellikle inandığı hakikat uğruna geri adım atmadan ölümü göze alması, onun üzerine düşünmenin zorluğunu tarif eder niteliktedir. Cevizci'ye göre, Sokrates'in savunduğu değerlere uyumlu davranışları, sergilediği kahramanca tutumları, ahlaki olarak inandığı hakikati her şeyin üzerinde tutması kendine veya ruhuna verdiği önemden ileri gelir (Cevizci, 2009: s.81).

Sokrates, bilginin davranışları şekillendireceğinden bahseder. O bilgiyi inancın kaynağı olarak görür-bilgisizlikte bir tür inanca hizmet eder- dolayısıyla davranışsal

⁵ Arete, her ne veya kim olursa olsun varlığına uygun işleri yapana, kendisine ait işlevi yerine getirene, gerçek amacına erişene; Yunan'da *aretesi* olan veya erdemli bir kimse denilirdi. Örnek olarak makasın aretesi iyi kesmektir. Nedeni ise makasa en uygun iş ve işlev kesme işini yapmasıdır. Yine insan için ise insana özgü olan faaliyet türleri bu bağlamda düşünülebilir. Yani arete akılla ilgili olandır (Cevizci, 1999: s73).

sonuçların bir bilgi ürünü gibi değerlendirmemizi ister. Çünkü Sokrates'e göre davranışlar her zaman inançlar tarafından yönlendirilir; eğer önümüzdeki bardaktaki suyun zehirli olduğu bilgisine sahipsem onu içmem. Tabii eğer ölümün yaşamdan daha iyi olduğuna inanmıyorsam (Soccio, 2010: s.2014).

Mutluluğun en büyük kaynağı Sokrates'e göre *bilgidir*. Ona en büyük engel ise mutluluğun ne olduğu hakkındaki *bilgisizliktir*. Arslan'a (2006b: s.129) göre, aslında Sokrates bilginin, bilgi olarak insanı mutlu ettiğini, en büyük mutluluğun bilgili olmaktan geçtiğini anlatmaktan öte onun derdi *eylemektir*. Yani hakikat için hakikat veya kendisi özelinde bir hakikat değildir. Ona göre doğru bilgi ya da hakikat “doğru eylem veya davranışın gerçekleştirilmesinin tek yolu olduğu için, iyidir.” Yani aslına bakılırsa bu bilgi “insan doğasının bilgisi” veya “insanın bir “ne” lik için dünya gelmiş ve getirilmiş olduğunun bilgisidir. Dolayısıyla hakikati aramak insan odağında olmalıdır. Birey kendi benliğini, doğasını, ereğini bilmiyorsa erdem (arete) bilgisinden yoksundur.

Gerçekten de Sokrates, yaşadığı çağın ilerisine geçmekteydi. Dolayısıyla bu bilginlik durumunun cezasını çekti. Sokrates'in açık seçik ve inandığı hakikati doğrudan sunması, bütünü kendine düşman olan Sofistlerin düşüncesi ile bir tutuldu ve iki gerici yurttaş tarafından gençleri baştan çıkartmak, -hakikat kimi zaman acı verir- ve devletin tanrılarına inanmamakla suçlandı (Guthrie, 1999: s.83-84). Sokrates, her zaman Sofist öğretili olan göreceliğe (rölativizm) ve ahlaki gerçekliğe yani “güç haklıdır” görüşüne karşı durmuştur. Ayrıca karşı çıktığı bir diğer durum ise bilgiyi satma işidir. Ona göre, öğrettiği şeyler üzerinden para alanların hakikati asla öğretemeyecektir (Soccio, 2010 s.226).

Sokrates'in öğrencileri Platon ve Ksenophon tanıklığına göre, o sorgulayıcı bir hayat yaşadı. Kendi yöntemiyle çeşitli soru cevap tekniği ile doğruluğu keşfedene kadar yapmış olduğu mücadele ona kendi deyimiyle evrensel ve nesnel hakikati sundu. Zaten bu hakikat iyiye yönelik değil miydi? Dolayısıyla Sokrates, kendi inandığı hakikati savunmak için hayatını ortaya koydu.

Kendi deyimiyle; “*Bu yüzden, ey hâkimler, öleceğim için gayet mutluyum ve katiyetle biliyorum ki ne bu hayatta ne de öteki dünyada iyi bir insana hiçbir kötü şey olmaz. İyi kişi tanrılar tarafından görmezden gelinemez.*” (Aktaran: Soccio, 2010: s.223). Ve “*...hakkımda ister aklanma kararı verin ister vermeyin; her halde, iyice bilin ki, bir değil bin kere ölmem gerekse bile, yolumu asla değiştirmeyeceğim.*” (Platon, 1998: s.65). Onun bu kararlı duruşu, kendi tarifi ile ulaştığı hakikate ne derece bağlı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

1.1.4. Mutlak Hakikat Savunucusu Platon

Platon (MÖ 427-347), düşünce tarihinin tanıdığı, Batı dünyasının belki en büyük, en gösterişli ve etkileyici filozoflarından biridir. Guthrie’ye (1999: s.87) göre, Platon’nun her şeyden evvel temel ödevi, Sokrates’in sahiplendiği yüce ve onurlu görevi, onun bırakmak zorunda kaldığı noktadan itibaren başlayarak hocasının öğretimini pekiştirmek ve onu söylentilere karşı savunmaktır. Ve Platon bunu başardı. Ancak bu ödev sadece, salt bir kişisel sempati ve muhabbetten ileri gelmiyordu. Platon, özellikle Sokrates’in Sofistlere meydan okuyuşunun altında yatan fikirleri kabul edip ve geliştirileceğine inanıyordu.

Bireyler ve toplumlar Platon’a göre, hakikati bulma konusunda yetersizdir. Ona göre “sıradan insanlar” -çoğunluk- arzularına mahkûm oldukları için doğruyu elde etmede muvaffak olamazlar. Onlar, birey veya toplum için gerçekten “iyi” olan akılcı düşüncelere değil, ihtiraslarının ve hislerinin isteyecekleri tepkiler verir. Platon bu düşüncesini, Soccio’ya göre, Sokrates’in yargılanması konusunda ki tepkisiyle açıklığa kavuşturmaya çalışır; “*Hangi delil insanların yetersiz olduğunu, Sokrates’in gerçek mesajını fark edememiş olmalarından daha açık dile getirir ki?*” (aktaran: Soccio, 2010: s.236). Platon, katıdır ve bilginin değişmeyen rolüne vurgu yapar. Bilgi, gerçeklik hakkında onu aydınlatan tek olgudur. O, Sofistlerin Yunan toplumu üzerinde olumsuz bir hava bıraktığı ve bunun mücadelesine haiz olduğuna inanır.

Platon, hocası Sokrates gibi mutlak ve kesin bilginin var olabileceğine dair dogmatik bir tavır takınır. Ona göre, değişen (görecilik) bilinemeyeceği için, insan zihninden bağımsız değişmeyen varlık olmalıdır. Yani mutlak ve kesin bir bilgiye

ulaşmak ve onu bir başkasına iletmek durumundaysak o zaman dünyada değişmez sabit bir takım varlıklar olmalıdır. Ve bu değişmez, sabit ve kalıcı varlıklar ona göre, *idealar*dır⁶ (Cevizci, 1999: s. 686). Dolayısıyla Platon, Sofistlerin tikel ve değişen bilgi/değişen hakikat derecesine karşı sert bir tavır takınmış ve tikel olanın, beş duyu yoluyla elde edilen deneyimsel bilgiye değil, akıl yoluyla elde edilen rasyonel bilginin kalıcı ve kesin olduğuna inanmıştır.

Platona göre, Sofistlerin hakikati keşfedememelerinin nedeni onların Herakleitos'un duyulur dünyası ile daima değişim alanlarına çok fazla takılıp kalmalarından ileri gelir. Ancak bilgi, değişmezliği temsil eder. Hakikat olan daima hakikattir. Bu yüzden de her ne ile ilişiği olursa olsun, *sürekli bir değişen* üzerinden şeylerin doğruluğundan veya hakikatinden söz edilemez (Soccio, 2010: s.241). Ve ona göre, bilgi ve hakikat görünenin ve değişenin ötesindedir. O ancak akıl yoluyla keşfedilebilecek kadar gizlidir. Değişenin hakiki olduğunu söylemek hakikati göz ardı etmek olur. Çünkü zaten değişmiştir.

Bilgi hakkında, ilk pozitif öğretilerinin izlerine rastlandığı *Menon* adlı diyalogunda Platon, ilk defa üç önemli tezini sunar. Bunlardan birincisi, ruhun yani akılsal ruhun ölümsüzlüğü ve tanrısallığıdır. İkincisi onun bilgisinin, nesnelerin duyularımızla algıladığımız bilgisinden farklı olduğu, ancak akılla algılanabilecek gerçek varlıklardan olan idealar olduğu. Sonuncusu ise bilginin özü, ruhta ve akılda bulunana şeylerin bir *hatırlanması* olduğu sürecidir (Arslan, 2006b: s.305). Platon, Sokrates etkisi taşıyan bu öğretileri, birbirinden ayrılmaz bir şekilde sürekli farklı yönleriyle karşımıza çıkartır.

Platon, ruh konusunda Gökberk'e göre, Sokrates'i açan bir tavır takınmaktadır. Ona göre ruh ölümsüzdür ve birçok defa yeryüzüne gelmiştir. Ruhtaki doğru tasavvurlar, öncelikle zihinde bilinçsiz bir halde bulunurlar. Ancak bunlar uygun sorular, yöntemler ve araştırmalar yoluyla kalıcı bilgi haline gelebilirler. Bu açıdan yaklaşıldığında Platon'a göre, öğrenmek eskiden edinilmiş bir şeyin tekrardan

⁶ İdea, Antik Yunan Felsefesinde özellikle de Platon'da ezeli-ebedi doğa veya öz, doğru ve kesin bir bilginin nesnesi, duyularım ile algıladığımız şeylerin yetkin ilk örneği olarak görülür. Platon öncesi Yunan Felsefesinde ise daha çok form, şekil, tür anlamı taşmaktaydı. Bu noktada idealar özellikle Platon yaklaşımında, zaman ve mekân içinde bulunan somut nesnelerden ayrı olarak kendilerine ait bir soyut varlıklar evreninde var olurlar (Cevizci, 1999: s.44).

hatırlanmasından ya da *anımsanmasından* başka bir şey değildir. Doğru *sanı* da süreksiz ve sallantılı bir yapıya sahiptir. Bilgi ise bu noktada sağlam bir temele ve nedenlerin sorgusuna dayandığı için sağlam ve sürekli olur (Gökberk, 1961: s.62). Eğer bilgiyi öğrenme, *anımsamaktan* ibaretse insan doğuştan bilgili midir?

Platon'un bu soruya cevabını, Sokrates diyaloglarıyla verdiği söylenebilir. Evet, ona göre bilgi *doğuştan vardır* ve öğrenmek onu tekrar hatırlanmaktan öte bir şey değildir. Platon bu görüşüyle Arslan'a (2006b: s.307) göre, bir taşla birden fazla kuş vurduğu söylenebilir. Nedeni ise bir yandan hocası Sokrates'in insanlarla diyaloglarında onları eğitmek ve hakikati kendisi öğretmeksizin onlara buldurmak yönündeki soru cevap yöntemli önermesine sağlam epistemolojik ve ontolojik temel atmış olur. Diğer yandan yine Sokrates'in insanların ciddi bir şekilde düşünüp konuştuklarında, ahlaki erdemler hususunda anlaşılmaya varabilecek niteliklere sahip oldukları görüşünün altını doldurur.

Varlık konusunda doğa felsefecilerinin maddi *arkhe* görüşünden tamamen farklı olarak *idealardan* yararlanan Platon, *ideaların* zaman ötesi özlerden ve tözlerden meydana geldiğini savunur. Soccio'ya (2010: s.241) göre, bu tür metafizik bir anlayış, kimi zaman aşkınsal olarak açıklanır. Çünkü bu tür bir düşünce, bizim sıradan varoluşumuzun ötesinde var olan bir varoluştan bahseder. Dolayısıyla herhangi bir şeyi aşmak demek, nitelik olarak olduğundan çok farklı bir seviyeye erişmek üzere öte tarafa geçmeyi temsil eder.

Platon, soyut ve kavramsal olan gerçek *idealar* evreni ve somut ya da algılanır olan değişkenliğe sahip fakat yarı gerçek sayılan nesneler evreni olarak evreni ikiye ayırır. Bunlardan ilki bilgiyi karşılarken ikincisi daha çok sanıyı veya kanaatleri karşılar. Bu bağlamda varlık olarak bilginin düzeyi bir nevi aklın da en yüksek düzeyi sayılırken bilginin ait olduğu nesneler de gerçek olarak görülür. Demire göre, bilgi ile kanaatin ve bunları karşılayan iki ayrı evrenin oluşu, Platon tarafından insanların ikiye ayrılmasını gerekli kılmıştır. Bir tarafta diyalektiği anlamlandırabilen ve *ideaların* bilgisine sahip filozoflar, diğer yandan diyalektiği anlamlandıramayıp kullanamayan, bir düş evreninde yaşama sanısına sahip ve *ideaların* bilgisinden habersiz sıradan insanlar (Demir, 2015: s.192).

O bunu Phaidon adlı eserinde Sokrates üzerinden şöyle aktarır: *“Anlatayım, bilgiyi sevenler, bak hangi fikirle kendilerini felsefenin eline bırakmışlardır: ruhları tenlerine sımsıkı bağlı ve yapışmıştır; nesneleri aslında ne iseler öyle değil de, tenin yardımıyla tıpkı bir hapis evi demirleri arasından görür gibi görürler. Mutlak bir bilgisizlik içine gömülmüşlerdir. Felsefe bu kapanışın korkunçluğunu iyice görmüştür : Bu kapanış tutkuların işidir. Mahpusun kendisi bu bağların sımsıkı bağlanmasına yardım eder. Bilgi sevenler bilirler ki, ruhlarını bu durumda ele alan felsefe, diyorum, ruhların cesaretini tatlı tatlı artırır, onları kurtarmağa çabalar, gözlerin öğrettiklerinin, kulakların ve öteki duyuların öğrettikleri gibi, aldatıcı olduğunu gösterir; ihtiyaç olmadıkça, onu bunlardan çekip ayırmağa uğraşır.”*(Platon: 1989:s.58).

Bu ayrımın üzerinde sık sık duran Platon, özellikle bilgi ve kanaat arasında temel ayrımı; bilginin sonsuza dek, mutlak, sabit ve doğru olmasına dayandırır. Oysa kanaat veya sanı dayanıksızdır her an değişme potansiyelini kedinde barındırır. Bu yüzden ona göre *“tikele ait bilimsel bilgi imkânsızdır”*. Bu yüzden “bilim” bilimin üzerine çalıştığı formlar veya nesneler hakkındaki evrensel hakikatlerden ibarettir. Platon’un metafiziğinde değişim Soccio’ya göre, gelişme ve gerileme, yaşama ve ölüm *oluş* düzeylerini temsil eder. *Oluşun* oluşturduğu yapı içerisinde kanaatler, doğru veya yanlışla doğru farklılaşabilir (Soccio, 2010: s.247).

Bu bağlamda hem hakikat ve sanı hem de iki evren ayrımı noktasında tamamlayıcı olarak Platon’un mağara alegorisi örneği önemlidir. Benzetme, Platon’un en ünlü metinlerinden biri olan Devlet’in VII. kitabında yer alır. Buna göre: Sokrates, Glaukon’dan mağaraya çocukluğundan beri boyunlarından ve ayaklarından zincirlenmiş ve mağaranın ışık gelen tarafı olan ağız kısmına sırtları dönük, hareketsiz duran insanlar tasavvur etmesini ister. Sadece önlerini gören bu insanların, arkalarında yüksek bir yerde ateş yanmaktadır. Ve ateşle mağaradaki mahkûmlar arasındaki yolda bir duvar bulunmaktadır. Duvarın arkasında insanlar, elleri boş veya bir şeyler (tahta, eşya, kukla) taşıyarak ve hayvanlar geçmektedir. Mağaranın en dibinde olan mahkûmlar, yalnızca ateşin aydınlığı ile duvarda yansıyan gölgeleri görmektedirler. Bu mahkûmlar, duvara yansıyan nesnelerin

gölgelerini nesneden ayrı gerçeklik olarak algılamakta ve duvarın arkasından yankılanan seslerin doğrudan doğruya gölgeden geldiğine inanmaktadırlar (Platon, 2013: 514a; Cevizci, 1999: s.565; Brun, 2007: s.36).

Bu mahkûmlardan biri zincirlerinden kurtulup ayağa kalkar ve dışarda olan biteni görmeye kalkarsa elbette dönüşümü ve onun açısından inandığı hakikatlerin değişmesi çok sarsıcı olacaktır. Bunun nedeni ise insanların inandıkları ve belli mantık çerçevesiyle -ya da düşünülmeden- edindikleri alışkanlıkların - ki hakikat de bir alışkanlıklar bütünü olarak görülebilir- terk etmelerindeki güçlükten ileri gelir. Ancak dışarda olan bitenin asıl olduğunu içerdeki duvara yansıyan gölgelerin güneş veya ateşin aydınlığıyla sadece yansıma olduğunu anladığında ve değişime uğramış bir algıya sahip olarak mağaraya döndüğünde; bunları anlatmaya kalkar ve diğerlerinin zincirlerini çözmeye çalışırsa muhtemelen direnişle karşılaşacaktır. Belki de diğer mahkûmlar onu öfkelerinden öldürmeye çalışacaklardır. Çünkü bir yanda gördükleri gölgelerin zihinlerinde oluşturduğu hakikat, diğer yandan farklı bir dünyayı açıklayan -görmedikleri- ve duvardakilerin aldatıcı olduğu iddiasının savunucusu...

Cevizci'ye göre bu benzetme bilgi açısından yorumlanacak olursa, mağaranın içindeki söz konusu bilgiyi, Platon'un küçümsediği ve duyusal bilgiye karşıt getirdiği söylenebilir. Bu bağlamda özellikle, duyusal dünyanın sürekli bir biçimde değişen nesnelerini konu edinen, bolca televizyon seyredip ikinci elden bilgilerle yetinen, gerisindeki hakikati hiçbir zaman sorgulamayan ortalama insanın hali, mağaranın dibinde zincire vurulmuş mahkûmların haline benzemektedir (Cevizci, 1999: s.565). Eş deyişle hakikat için çaba sarf etmeyen birey, kendi mağarasında mahkûmiyet yaşamakta ve hakikat ve görünüşler arasındaki farkı öğrenmeden rüya hayat sürdürmektedir. Hakikati tesadüfî olarak öğrense bile, mağaradaki mahkûmların tepkileriyle karşı karşıya kalmaktadır.

Soccio'ya göre, Platon'a göre bu noktada her şey görüldüğü gibi değildir. Mesela özgürlük olarak görülen şey, hakikatte bir çeşit kontrol noksanlığıdır. Aynı şekilde iktidar olarak görünen şey ise bir çeşit kölelikten başka bir şey değildir (Soccio, 2010: s. 272). Görünüş, her zaman güvenilir değil ve aslında bireyi en hızlı

ve en fazla inanma noktasına kolaylıkla sürükleyen, yanılgılarla dolu duyum dünyasında yer alır. Dolayısıyla görünenin ya da algılananın hakikat olmadığına inanmak çok zorlu olabilir. Çünkü hakikat olmayanın hakikatine inancımız, görünenin gücünün sonucudur.

Günümüzdeki insanların çoğunun; görümsel (empirik) bilginin tamamen gerçek ve en güvenilir bilgi olduğunu ve bilginin algıya dayandığını koşulsuz kabul ettiğini savunan Russell'e göre, Platon ve başka okulların filozofları arasında, "bilgi" adı verilecek hiçbir şeyin duyularla üretilmeyecek olduğunu belirtmeleri ve hakiki tek bilginin kavramlarla ilgili olduğunu savunmaları bu çoğunluğa eleştiri niteliğindedir. Onlara göre, " $2+2=4$ " gerçek bilgidir. "Kar beyazdır" türünden bir duyu yolu bilgi ise belirsizlik dolu olmasından dolayı "hakikat" öbeğiyle anılmamalıdır (Russell, 1983: s.263).

Platon'un bu noktada dikkat çeken diğer benzetmeleri de "ayrık çizgi" ve "güneş benzetmesidir." Bu benzetmelerden ayrık çizgi; bilgi ve sanı, gerçek ve görünüş, varlık ve oluş evrenleri arasındaki farkı anlatmak için kullanmıştır. Güneş benzetmesiyle ise *iyiliğin mutlak formunu* güneş ile karşılaştırır ve ona benzetme yapar. İyilik güneş gibi her şeyin varlığını mümkün kılar, iyiliğin neliğine gelince ise o beş duyu organı tarafından gözlenemez, sadece saf zekâ ile kavranabilir (Soccio, 2010: s.274).

Sonuç olarak Platon, ilk düşünce ve yazım yıllarında daha çok Sokrates öğretileri üzerinden felsefî bir hakikat arayışı içinde olmuşken daha sonra Sokrates'in "bilgi" ile "erdem" görüşlerini aynı kategori üzerinden incelemesine farklı bir boyut getirerek kimine göre onu aşmıştır. O, hakikati hem bilgi yönünden hem de doğru sanı yönünden ele alarak iki farklı düzleme yerleştirir. Bunu da özellikle iki ayrı evren üzerinden ele alır: Bir duyu yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin olduğu rölatif bir evren, diğer yanda ruhun ölümsüzlüğü mantığıyla paralel olarak işleyen *idealar* evreni. Platon'a göre gerçek evrende var olan *ideaları* bilme olanağımız mevcuttur. Çünkü bu maddi evren (duyular evreni) *idealar* evrenine benzer. Çevremizdeki varlıklar bu yüzden belli yönleriyle *idealara* benzer.

Dolayısıyla ruh bunu anımsayabilir. Yani birey, kendinde mevcut olan hakikat oluşumunu felsefi uğraşıyla ortaya çıkartma olanağına sahiptir.

Bundan dolayı filozof, Platon için önemlidir. Çünkü topluluk için “iyi” olanı bulma ve yönetme işini ancak filozof niteliğine sahip kişiler yapabilir. O yığını, erdemi ve iyi olanı bulma konusunda yetersiz görür. Gökberk’e göre, Platon, özellikle filozofun hayatını, ölüme ulaşmayı göz önüne alan bir yaşayış olarak görür. Nedeni ise ruhun *ideaları* özlemesinden ileri gelir. Bu özleyiş ise ancak ve ancak diğer dünyada giderilebilir. Dolayısıyla “*Beden ruh için bir hapishanedir; bu hapishaneden ruh kendisini ancak bilgi ve erdem ile kurtarabilir.*” (Gökberk, 1961: s.68).

Platon, hakikatin tam olarak ne olduğunu anlamak ve aktarabilmek için sürekli mücadele etmiştir. Okul kurmuştur, gezilere çıkmıştır, eserler kaleme almıştır. Onun için hakikat bitmez tükenmez bir arayıştır. Dolayısıyla ona göre: “*Bilginin gerçek âşığı doğal olarak, hakikat için mücadele eder ve genel yargılardan hoşnut kalmaz. Şeylerin asıl yapısını elde edinceye kadarda yorulmak bilmez ve coşkulu bir tutkuyla yükseklerle tırmanır.*” (Soccio, 2010: s.247). Platon’un hakikat ile ilgili şiarıyla yol almak sürekli mücadeleyi gerektirir ve biz ancak bitmek bilmez bir mücadelenin ürünü olarak gerçekliğin (*ideaların*) hakikatiyle mükâfatlandırılabiliriz.

1.1.5. Aristoteles ve Hakikatin Tikele İçkin Oluşu

Platon’un Akademi okulunda on dokuz yıl eğitim alan Aristoteles (MÖ 384-322), damarlarında bilim kanı dolaşan bir bilgin olarak felsefe tarihine geçmiştir. Platon’un ölümüne kadar onun yanından ayrılmayan Aristoteles, o öldükten sonra Atina’dan ayrılmış ve antik dünyanın en büyük hükümdarı olan İskender’in hocalığını yapıp ardından tekrar Atina’ya geçip kendi okulu olan Lykeion kurmuştur. Daha sonra Atina’da özellikle devletin tanrılarına karşı ilgisiz duruşundan dolayı Atina’yı ve Lykeion’nu tekrardan terk etmiştir. MÖ 322’de Atina’nın dışında Khalkis kentinde hayatını kaybetmiştir.

Aristoteles'in bir filozof olarak en belirgin özelliklerinden biri Guthrie göre, onun bu dünyanın tümüyle gerçek olmadığına olan inanca karşı çıkan güçlü sağduyusuydu. Ve onun anladığı yönüyle felsefe, doğal dünyayı açıklığa kavuşturmaya yarayan bir tür girişim olarak görülmeliydi. Yoksa eğer bundan yoksun olarak doğal dünyayı özü itibarıyla doğal devinim yanı sıra ele almadan, gizemli ve aşkın özelliği barındıran bir örnek ideal dünya getirerek açıklamaya çalışıyorsa, o vakit felsefe başarısız olmuş demektir (Guthrie, 1999: s.128). Aristoteles, insan ve doğa çalışmalarını öylesine birbirine uyumlu hale getirmiş ki kimilerine göre bu bir araya gelişin tekrarı olmayacak kadar değerlidir.

Bu konu üzerine kafa yoran Soccio'ya göre Aristoteles'ten sonra herhangi bir kimse, birbirinden bu kadar farklı birçok alana önemli ölçüde bu kadar katkı sağlayamamıştır. Aristoteles, felsefi natüralist bir ilk örnek olarak yalnız başınadır. Ve natüralist olmanın anlamı gerçekliğin dünyada var olduğu inancına duyulan derin saygı ve inançtan ileri gelir. Natüralistlerin zihnindeki evrenine göre, her şey doğanın kanunlarıyla uyumludurlar ve keşfedilebilir özelliğe sahiptirler (Soccio: 2010: s.284). Dolayısıyla Aristoteles, hakikatin bağımsız bir şekilde var olduğuna inanır. Ona göre, hakikat, onun üzerine konuşma yapan kişilerin anlattıklarından bağımsız bir şekilde vardır. Özellikle bilimde söz konusu olan kanılar değil, şeylerin gerçekliğidir. Yani hakikatin kaynağı ve dayanağı sözce veya kanılar değil, eşyanın kendisine ait doğası ve bu doğayı dile getiren yargılardan aklın çıkardığı zorunlu sonuçlardır (Arslan, 2007: s.108). Bu durumda hakikatin bireyden bağımsız olarak var olduğunun bir savunucusu olarak Aristoteles'i görebiliriz. Nitekim o doğanın gerçekliğini her şeyin üzerinde görür. Birey ise bu gerçekliğin ürünü olarak bilme ereğini gerçekleştirmeye çalışır. Bu yüzden ki onun ünlü sözü “*Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler*” (1985: s.149) böyle bir yaklaşımı tamamlayıcı niteliktedir.

Aristoteles, her bir varlığı ayrı ayrı ele alan ve bu varlık türleriyle ilgili özel problemler ile ilgilenen ve inceleyen “*bağımsız bilimler*” kavramını ilk kez ortaya atan ve konu, yöntem, amaçlar ile özellikle bu bilimlerin sınıflandırması yapan ilk filozoftur. Bu aynı zamanda bilgiyi üreten aklında bir sınıflanması olarak sayılabilir. Aristoteles'e göre, insanın sahip olduğu üç tür bilgi, bilim veya düşünme vardır: Birincisi, daha çok görmeye (teorik, nazari) dayanır. İkincisi yapmaya, üretmeye

(poetik) ve üçüncüsü ise daha çok herhangi bir davranışta veya fiilde bulunmaya (praksis) dayanır. Bunlara örnek olarak ise; bir meşe ağacı veya bir kar yağışını hakkında onun ne olduğunu, nasıl oluştuğunu, hareketlerini anlamak istiyorsak gözlemlememiz, anlamak için üzerine düşünmemiz gerekir ki bu işin teorik yönüdür. Buna karşılık eğer bu ağaçtan bir sandalye, kâğıt ya da bir alet yapıyorsak bu poetik olarak görülür. Çünkü artık ondan farklı bir şey üretmekteyiz. Ancak biz bunla da yetinmez bu sandalyeyi başka şeylere de yönelirsek örneğin; sahip olduğumuz bilgi ışığında iyi, erdemli, cömert davranışlar üzerinden sandalyeyi işlevli hale getirirsek işte bu da Aristoteles'in praksişi devreye girer (Arslan, 2007: s.39-40). Bu noktada Aristoteles, son iki gruptakilere kıyasla gözlemlemeyi ve anlamaya çalışmayı daha kıymetli görür. Çünkü her şey anlamlandırmaya çalışma ile başlar. Dolayısıyla bir marangozun ürettiğinden ve ahlaki değerlerin davranışa yansımından daha kıymetli bir şey varsa o da gözlem (teorik, nazari) ve anlamlandırmadır.

Hakikati arama noktasında Aristoteles, hocası Platon'dan keskin bir biçimde ayrılır. Çünkü Platon'un özdeşlik ilkesine dayanan ve değişmezlik ilkesini kendinde barındıran varlık olarak adlandırdığı *idealar* kuramının, Aristoteles'e göre, değişime açıklık getirmesi mümkün değildir. Özellikle Aristoteles'e göre, *ideaları* ayrı varlıklar olarak ele alma girişimi, değişimi açıklamaktan kaçmayı tercih etmek anlamına gelmekten ileri gidemez. Onun için açık açık *idealar* birer soyutlamadan başka bir şey değildi. Dolayısıyla Aristoteles açısından gerçeklik, aslında tek tek bireysel tözler veya varlıklardı. Cevizci (2009: s.127), iki filozof arasındaki bu söz konusu farklılığın daha derinlerde olduğunu savunur ve bu da onların mizaç olarak birbirinden farklı olduklarını gösterir. Nitekim Platon, genel anlamda her zaman pratik siyasetin problemlerini tartışırken yetin olanın fiili dünyada gerçekleşmeyeceğini gördüğü için hayalî bir çözüme yönelir ki; bu onun mükemmeliyetçi yapıya sahip olduğunun kanıtı gibidir. Bunun karşısında Aristoteles ise pratik ve ampirik yaklaşımı benimseyen biri olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles doğru öncüllerden doğru sonuçlara ulaşma bağlamında bir ispat yöntemi izler. Ona göre ilk zorunlu tümellerin doğruluğu, bizi doğruca hakikate

ulaştırır. İlk zorunlu doğrulara ise *nous*⁷ ile ulaşılır. Özer'e göre ilk zorunlu bilgi ise insanın doğal olarak bilmek istemesidir. Aristoteles bunu açık olarak ispata gitme yolunu tercih etmemektedir. Çünkü buna us ile ulaşıldığı için ispat olarak gayet açık olduğuna inancı tamdır (Özer, 2017: s.1529).

Aristoteles, "Nikomakhos'a Etik" adlı eserinde, hakikat ile alışkanlıkları birbirinden ayrı tutarak hakikati korumak uğruna alışık olduklarımızı bir kenara bırakmamız gerektiğini telkin eder. O, eğer filozof olarak ikisini sevmeye durumundalarsa hakikate öncelik tanımının daha doğru olacağını özellikle vurgular (Aristoteles, 1997: s.6). Dolayısıyla da o aslında algılarımızın gücü yettiği kadarıyla, hakikate yönelmemizi ister. Nasıl ki Platon, görünen-algılanan dünyanın *idealar*ın bir tasviri olarak bulunduklarını iddia edip onların hakikatine ulaşmak için *idealar* dünyasına akılla varmamız gerektiğini savunuyorsa; yine Aristoteles'te görünen dünyadaki tekil nesnelerin tözleri içerisinde zaten hakikati barındırdığını savunur ve onu yine us ile bulmamızı telkin eder.

Aristoteles'e göre, nesnenin varlığı veya yokluğu, önermenin doğruluğunu ve yanlışlığını belirler. Şöyle ki; gerçekte insan varsa, kendiyle o insanın var olduğunu iddia ettiğimiz önerme doğrudur. Tersinin de haklılık payı vardır. Yani eğer insanın var olduğu doğru bir önermeyse o zamanda insan vardır. Ancak Aristoteles'e göre, hiçbir doğru önerme, herhangi bir şekilde varlığın sebebi olamaz. Dolayısıyla o zaman şunu savunabiliriz; önermenin veya bir görüşün hakikat olarak var olmasının sebebi herhangi bir şekilde onun nesne olmasıyla bağlantılıdır (Aristoteles, 1989: s.59-60).

Yine Aristoteles'e göre, duyuların kendilerinin kendi başlarına yaşadığımız dış dünya ve içinde bulunan nesneler hakkında bize doğru duyular vermelerinin yanı sıra, aklın ve düşüncelerin eseri olarak sayılan kavramlar da dış dünyada gerçekte var

⁷ *Nous*, Aristoteles felsefesinde, insan zihninin gerçekliğin temel öğelerine ya da gerçeklik ile ilgili temel doğrulara ilişkin sezgisel, entelektüel akıl parçasına karşılık gelir. Aristoteles, *nous*u ikiye ayırır. Bunlardan birincisi *naus pathetikos*; zihin pasif bir akıl olarak duyunun deneyimleyerek verdiği malzemeyi anlamlandıran parçacıklara karşılık gelir. İkincisi *naus poietikos* ise zihnin gelip geçici fenomenleri konu almayıp sadece zihnin akılla kavranır, anlaşılabilir tözleri ya da formları kavrayan parçasına karşılık gelir. Bu noktada *nous poietikos* pasif akla karşılık etkin akıl olarak anlaşılabilir (Cevizci, 1999: s.634).

olan tümel şeylerin bir karşılığı olarak bize şeylerin hakikatli bilgisini verir (Arslan, 2007: s.67). Zaten Bolay’a göre Aristo felsefesinin ana omurgası onun bir kavram felsefesi oluşudur. Çünkü Aristoteles’e göre mutlak olarak fikir yok, ancak kavram yukarıda da ifade edildiği gibi varlığın karşılığı olarak vardır. Esasında Bolay’a göre Aristoteles’te kavramın tarifine rastlanmaz. Ancak onda kavram, eşyanın tarifi olarak düşüncede nesnelerin özlerinin tarifidir. Ve yine ona göre, bir şeyin “kavramın” hakiki konusu olabilmesi için ilk cevher olarak var olabilmesi gerekir (Bolay, 2015: s.259).

Aristoteles’e göre basitçe bir şeyi bütünüyle anlamak için o şey’i oluşturan maddelerin ne olduğunu öğrenmeliyiz (Soccio, 2010: s.292). Yine aynı şekilde eğer bir bireyin davranışlarını, söylemlerini, yaklaşımlarını anlamayı istiyorsak onun nedenini bilmeliyiz. Örneğin; bir televizyon tartışma programında, konuşmacılardan biri; ağaçların kesilmesinin kötü bir şey olduğunu savunan bir konuşmacıya karşı, ağaçların kesilmesi gerekir çünkü artan nüfusun daha iyi şartlarda yaşayabilmesi için yaşama alanlarına ihtiyaç vardır gibi bir önerme sunuyorsa; buna açıklık getirmek için nedenini sorgulamak gerekir. Muhtemel nedenlerin bir kaçı; ağaçlık alanda ev inşa edecek düşüncesinin olması, bundan kazanç elde edecek yakınlarının bulunması ve daha ötesi, yapılacak evlerin ormandan daha yararlı olacağını savunan ideolojiye masum gözükmeleri olabilir. Dolayısıyla Aristoteles’in şey’in var oluşunu ve onu harekete geçiren hadiseleri neyin tetiklediğini ve bunun amacının belirtilmesinin önemi hakikati ortaya çıkarma noktasında önemlidir.

Çoğu mistik inancın öğretilerinde, ruhun bedene göre daha kıymet verilesi yönleri bulur. Özellikle de ölümsüzlük üzerinden ele alınan ruh, güzelleştirilmek adına bedeni çeşitli aktivitelerle (ibadet, iyi davranışta bulunma, acı çekme) meşgul etmek gerekir. Bu yönüyle asıl hakikat ruhun gizil yönlerinde saklıdır, Onu tamamlamakla bunu keşfetmeye yaklaşılr. Bu noktada Aristoteles’inde belli noktalarda ruh dikkatini çeker. Soccio’ya göre, Aristoteles aralarında ilişki bulunan yani birbirini içeren üç tür ruhtan söz eder. Ruhun sürekliliğini ve hakikate yaklaşımını sağlayan kademeler attıkça geride kalanı içerisinde bulundurucu özelliği vardır. Aristoteles’e göre ruhlar hiyerarşisi, yaşamın en naif, sade kısmından karmaşıklığa doğru ilerler. Ruhun en düşük düzeyini *bitkisel* veya *besleyici* ruh iştâl

eder. Besleyici ruh Soccio'ya göre diğer varlıkların maddelerini kendine katar. Ruhun ikinci seviyesi *duyum* seviyesidir. Duyarlı ruh, algıladıklarının *formlarını* göz önüne alarak bilgiyi kaydeder. Ancak kendine katmaz. Ruhun üçüncü ve hakikati tadan düzeyi ise *rasyonel (rational)* ruhtur. Bu düzey hem besleyici hem de duyum halindeki ruh düzeylerini kendinde bulundurur. Bu ruh düzeyi analiz etme, ilişkilerin değişik yönlerini görebilme ve karar verme özellikleriyle hakikati keşfetme noktasında daha sorgulayıcı bir niteliğe sahiptir (Soccio, 2010: s.298).

Bu bakımdan en alt düzeyde bulunan ruha sahiplik, entelektüel bir yaklaşımı kendinde barındıramaz. Çünkü bu ruh düzeyi en düşük gizil gücü kendinde barındırır. Bundandır ki daha geniş kapasiteye ve yeteneğe sahip olmazlar. Dolayısıyla hakikati sorgulayarak ortaya çıkarma arzuları tatminsiz kalır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin özellikle birinci bölümünde bu konuya değinir. Aristoteles, ruhun sözgelişi olarak bir yanının akıldan yoksun bir yanının ise akıl sahibi olduğunu açık derslerinde vurguladığını belirtir. Ruhun akıldan yoksun bölümünü bitkilerle ortak görür. Örneğin büyüme, gelişme, değişme gibi... Ancak onun akılla donatılan yanını ise hakikate yönlendirendir. "...o, (rasyonel düzeye sahip ruh) *doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder.*" (Aristoteles, 1997: s.22; Durak, 2015: s.293).

Sonuç olarak Aristoteles varlığı açıklarken onu doğa içerisinde kendi var oluşuna, kendi iç dinamiklerine tabi olmasıyla ele alır. Yani bu bir tür "iç dürtü" olarak var olma biçimidir. Doğa zaten her varlığa bunu bahşetmiştir ya da zaten her şey doğa olarak vardır. Bu yaradılış biçimi üzerinden bireyi açıklamaya çalıştığımızda da özellikle devreye ruh girer. Çünkü Aristoteles'e göre hakikat ile ilgili olan ruhun hiyerarşisiyle de ilgilidir. Ona göre, kabul edilmelidir ki ruh hakkında bilginin artması hem hakikat lehine hem de doğayı algılayış tarzımıza büyük katkıda bulunur. Çünkü ruh bir anlamda canlı hayatın temelini oluşturur (Soccio, 2010: s.319). Bu bağlamda Aristoteles'in özellikle bizim kast ettiğimiz toplumsal hakikatten daha fazlasını kast ettiği açıktır. Çünkü o hakikati keşfetme yolunu rasyonel ruh tipine verir ve ruhun hakikati keşfetmesinde beş şey üzerinde durur bunlar: *Sanat, bilimsel bilgi, pratik bilgelik, teorik bilgelik ve anlayış yetisi*

(Durak, 2015: s.295). Yine Aristoteles, hakikatin toplumsal olandan değil, doğal olanın özü çerçevesinde bulunabileceğini iddia eder.

1.1.6. Tanrısal Olanın Hakikati Orta Çağ Felsefesi

Buraya kadar tartışmanın ana omurgasını, filozofların genel değerlendirmeleri ve kişisel fikirleri oluşturmaktaydı. Ancak Orta Çağ'da daha katı bir biçimde toplumun genel hakikat görüşünü, geniş bir tabana hitap eden bir başka hakikat kaynağı oluşturmaktaydı. Bu; *Tanrı'nın sözüydü*. Bu sözleri topluma aktaran, kendini Tanrı'nın temsilci olarak gören kilise ve din adamları da tam yetkili hakikat bilginleri olarak görülmekteydi. Dolayısıyla böyle bir toplumsal yapı içerisinde doğan ve büyüyen bireyin hakikat algısı, mistik özellikler taşımaktaydı.

Antik Çağ ile Orta Çağ arasına keskin bir sınır çekmek bir hayli zordur. İmdi, özellikle MS 4. yüzyılın son çeyreğinde Hristiyanlığın devletin resmi dini olarak kabulü, yeni bir çağın habercisi olmuş ve daha sonraki gelişmeler Orta Çağ'ın fikirsel yapısının oluşturmaya başlamıştır. Çotuksöken ve Babür'e (1993: s.11) göre, bu iki çağ arasında yapılan her keskin ayırım, bir saymaca olmaktan kurtulamaz. Ama illa bir ayırım yapılmak isteniyorsa bu; VI. yüzyılın başında yaşanan gelişmeler temel alınarak yapılabilir. Bu yüzyılda Platon'un Akademi'si kapatılmış ve Norcialı Benedictus'un belirlediği kurallara göre manastırın tekrardan düzenlenmesi olarak Montecassino Manastırı kurulmuştur.

Yine aynı yüzyıl içerisinde Avrupa ve Akdeniz ülkelerinde, toplumsal olarak önemli siyasi, kültürel değişiklikler hâsıl olmuştur. Örneğin; 527 ile 565 yılları arasında imparator olan Justinyen (İustinianos), Roma imparatorluğunu tek bir dine sahip olarak bir araya toplanmış ve Roma hukuku sistemleştirilmiştir. (Çotuksöken ve Babür, 1993: s.11-12). Bu büyük gelişmeler her alanda olağanüstü değişimlere yol açmış ve toplumun dünyayı algılayıp yorumlama biçimi, imparatorluk kaynaklı olarak dönüşüme uğratılmıştır.

Bu değişimin en bariz örneklerinden biri, şüphesiz mimari yapıların ve tapınakların kilise biçimini alarak cemiyetin hakikat algısının yönlendirilmesi olmuştur. Bu dönemde özellikle kendi gücünün bir göstergesi olarak imparator Justinyen, otuz bin ölüyle -ölülerin sayısını daha fazla veya daha az gösteren kaynaklar da vardır- sonuçlanan Nika (532) ayaklanmasını bastırdıktan sonra, kendi gücünün göstergesi olarak -Tanrı kaynaklı bir güç- eserler inşa ettirmiştir. Örneğin, Roth'un *Mimarlığın Öyküsü* adlı esrinde belirttiği üzere, Justinyen'in kendi döneminde -Nika ayaklanmasının bastırılması etkisiyle- hâkimiyetinin bir anıtı olarak ve dinsel etkilerin doruklara ulaştığı bir yapıtın inşa emrini verir. Bu yapıt günümüze kadar birçok dini yapıtın mimari özelliğini de belirleyen Ayasofya'dır (Roth, 2015: s.349). Bu doğrultuda toplumun hakikat anlayışları, yaşam biçimleri mimari yapıların şekillenmesinin ve değişmesinin en genel nedenlerinden biri olarak sayılabilir.

Antik Çağ döneminden faydalanılan görüşlerin ışığında, Orta Çağ felsefesi iki başlık altında toplanabilir: 1. Patristik felsefe 2. Skolastik felsefe. Bu iki felsefi görüşün birbirinden ayrılmasına sebep olan nedenlerin başında; bunların iman-akıl ve tümeller problemine ilişkin görüşlerinin birbirinden farklı oluşu gelir. Antik Yunan felsefi geleneğinden süre gelen evrensel hakikat anlayışı, tanrısal bir hakikat algısına dönüşürken bu noktada hakikatin nasıl aktarılacağı sorunu doğmaktadır. (Benzer, 2014: s.32). Çünkü bir taraftan tamamen tanrısal olanın kabul edilip boyun eğildiği bir hakikat zemini, diğer taraftan insan iradesinin tezahür etmesinin uğraşçısı ve zorlayıcı olarak akılsal olanın hakikati...

Bu minvalde özellikle Patristik felsefe, Yeni-Platoncu⁸ felsefeden esinlenen, henüz tam olarak oturmamış ve inancı (dinsel) akıl temelli açıklama yoluna giden bir felsefi nitelik taşır. Yani diğer bir yönüyle Patristik felsefe, Hristiyanlığın Antik

⁸ Yeni-Platoncu Felsefe, Mısırlı Plotinos tarafından temelli atılmış ve Platon'un varlık anlayışına uygun bir varlık anlayışı ile geliştirilmiştir. Plotinos'a göre asıl varlık, nedenlerin ilki ve en iyi olan "BİR" dir. Bir (hen), ona göre akılla kavranamayan, herhangi bir niteliğe sahip olmayan, zaman ötesini temsil eden, cisimsiz ve şekilsizdir. Bu bağlamda o her şeyin nedeni olarak görülür. Bir, hiçbir şeye yönelmez ancak her şey ona yönelme eğilimindedir. Bir, ne doğa, ne *nous*, ne madde, ne de ruhtur. Bir, ancak ve ancak sezgiyle kavranabilir. Akıl bu noktada işlevini yitirir. Çünkü ona ulaşmanın yolu sevgi sezisinden geçmektedir. Sezgi sevgisi ise esrimedir (duyulur dünyanın ötesine çıkarak kendini Tanrı ile birleşmiş olduğunu düşünme durumu). Böylesi bir esrime durumu da ancak yüksek erdemi istemekle olur (Çüçen, 2013: s.9).

Yunan felsefesi ile temellendirme girişimi olarak sayılabilir (Çüçen, 2013: s.7). Skolastik felsefi anlayışında ise, inancı akıl yoluyla kanıtlama uğraşına gidilmiş veya mistik bir hakikat ile yalnız insan aklının gücüyle ulaşılabilen hakikati birbirinden ayırmaya yolu tercih edilmiştir (Çotuksöken ve Babür, 1993: s.12).

Bu noktada özellikle Partistik felsefe anlayışının en önemli savunucularından Aziz Augustinus'un Yeni-Platoncu görüşleri aydınlatıcıdır. Çünkü Çüçen'e göre, özellikle Orta Çağ felsefesindeki teolojik hakikati ve felsefe temalarını açık seçik olarak ilk kez onda görmek mümkündür.

1.1.6.1. Aziz Augustinus

Aziz Augustinus'a (354-430) göre, bireyin dünya üzerindeki görevi, dünyayı anlamalı kılan ve her şeyi yaratanla ilişkili olarak Yeni-Platoncu görüşün dikkatli yorumlanması sonucu ortaya çıkan Hristiyanlığa imandan başka bir şey değildir (Çüçen, 2013: s.23). Çünkü ona göre Platoncu öğreti, Hristiyanlık anlayışına başka hiçbir öğretinin yaklaşamayacağı kadar yakın düşer (Arslan, 2010: s.359).

Augustinus, Antik Yunan düşünürlerinin üzerinde pek durmadığı “zaman” kavramına yoğunlaşarak “varlık” ve “zaman” olgularını birlikte ele alan ve sistemleştirmeye çalışan ilk filozoflardan biridir. Bu yönüyle, kendisinden sonra gelen Sartre ve Heidegger'e de öncülük ettiği söylenebilir. Ayrıca Aziz Augustinus, *De Beate Vita* (Mutlu Yaşam) adlı eserinde “*Şüphe etmediğimiz şeyler Nelerdir?*” (Çüçen, 2013: s.56), diye sorar ve bu sorunun cevabını, eğer ki biz şüphe etmeye başlamışsak bu bizim varlığımızın kanıtıdır diye cevaplar. Dolayısıyla o, böyle bir sorudan öncül elde ederek septik felsefenin şüpheci tavrına karşı kullanmayı dener. Ayrıca kendi şüpheciliğinden, varlığını kanıtlama yoluna gitmesi; Orta Çağ felsefesinin sonunu getiren öğretileri ortaya koyan, Descartes'ı önemli ölçüde etkiler.

Günümüze kadar birçok filozofun düşüncelerinin filizlenmesine büyük katkısı olan Augustinus'un, özellikle bilgiye bakış açısı önemlidir. Çünkü onun hakikat görüşlerinin temelini bilgi oluşturur. Bu nedenle onun bilgi görüşü bir yönüyle

hakikat görüşlerinin de gizil bir ifadesidir. Onun bütün felsefî anlayışında olduğu gibi bilgi felsefesinde de mutluluğu başköşeye yerleştirdiği görülmektedir. Türkben'e (2015a: s.631) göre, Augustinus'un bilgi anlayışı ile mutluluk arasında bağ vardır. Ona göre, entelektüel mutluluk kesin bilgiye bağlıdır. Dolayısıyla mutluluk kesin bilgiye içkindir ve eğer zihin kesin bilgiyi elde edemezse kararsız ve boşlukta kalır. Bu noktada Augustinus, hakikatin veya doğrunun yalnızca akademik amaç için değil, aynı zamanda gerçek mutluluğa ve güzelliğe ulaşmanın bir ögesi olarak araştırılması gerektiğini savunur. Türkben'nin ifadeleriyle, “*Yalnızca bilge insan mutlu olabilir ve bilgelik hakikatin bilgisini gerektirir.*” (Türkben, 2015a: s.631).

Augustinus'a göre, iki tür bilgiyi elde etme yolumuz vardır. Bunlardan 1. Ruhun duyu verileriyle ulaştığı bilgi: “*Duyu bilgisi*” ve 2. Ruhun kendi verileriyle elde ettiği bilgi türü: “*Zihin-akıl bilgisi*”. Ancak duyuların yanılgısının olağan olduğunu savunan düşünürlerden ve felsefî öğretilerinden farklı olarak Augustinus, yanılgılığın duyu verilerinde olmadığını savunmuştur. Ona göre, duyular doğrudur. Duyuların yanılgısı vermesi söz konusu değildir. Çünkü onlar bize olanı olduğu gibi (evrende bulunan somut şeyler kastedilmektedir) ve herhangi bir yargıda bulunmadan yansıtırlar. Eğer duyulardan alınan verilere yargı katılırsa o vakit, doğru veya yanlış bilgidен söz edilebilir. O halde doğru ve yanlış bilgi zihindedir. Ne zaman istenç duyularla algılanan veya algılanmayan hakkında yargıda bulunmaya başlarsa o zaman hakikat olan ve olmayandan söz edebiliriz (Çüçen, 2013: s.58). Söz konusu olan Augustinus'un algısına göre *yorulama* biçimidir. Dolayısıyla eğer görünen, duyulan ve hissedilen hakkında zihinde herhangi bir çıkarım oluşuyorsa o vakit hakikat ve hakikat olmayandan söz edilebilir. Farklı bir deyişle öznenin, verileni hangi kültürel öğelerle değerlendirdiği ve sonuçlandığı doğru ve yanlışın özeline girer.

İnanma ve inanç esasına akıldan daha fazla önem veren Augustinus, hakikate ulaşmak için öncelikle inanmaya ihtiyacımız olduğuna vurgu yapar. Zihnin bu noktada yargıyı hakikate ulaştırması için inanç esasına ihtiyacı vardır. Bu yüzden ki o, “*anlamak için inanıyorum: Crede ut intelligas.*” şiarını benimser (Çüçen, 2013: s.61). Ancak Arslan'a (2010: s.370) göre, Augustinus inancı sadece dinsel olana ait olan bir olay olmadığını; gündelik hayatta ve bilimde de belli bir yere sahip olduğu,

belli bir çerçeve içerisinde kullanıldığı gibi, akıl da iman ile ilgili olandan bahsederken tamamen işlevsiz bir halde değildir. Dolayısıyla iman ve özellikle inanç noktasında Augustinus, akli işlevsiz halle getirme bir yana dursun ona işlev katmayı savunmaktadır. Ancak yine Çüçen'e göre o, bilgi ile inancı da farklı noktalara oturtmaktadır. Ona göre bilgi akılla elde edilir. Ancak iman bilinmeyendir. Dolayısıyla da bir kişi inanıyorsa bilmiyordur. Aynı zamanda inanç ve bilgi aynı anda mümkün değildir (Çüçen, 2013: s.61).

Yani kısaca Augustinus'a göre, Tanrı inancına akıl yoluyla değil, kutsal kitap ve kutsal kitabı bize getiren insanların tanıklığı üzerinden öğreniriz. Bu sonuç ona göre şu anlama gelmektedir: *“biz aslında Tanrı'ya inandığımız için İsa'ya inanmayız, tersine İsa'ya inandığımız için Tanrı'ya inanırız.”* (Augustinus'tan aktaran: Arslan, 2010: s.373).

Sonuç olarak Augustinus, bilgi yoluyla mutluluğa ulaşılabilmesine inanmış ve hakikatin de böyle bir mutluluğa içkin olduğunu düşünmüştür. Ancak onun düşündüğü mutluluğu elde edip hakikate ulaşmanın yolu Tanrı'ya yaklaşmadan geçmektedir. Gökberk'in deyişiyle Augustinus'a göre, her bilgi, kesinliği ile ruha dirlik ve esenlik ya da mutluluk sağlayan doğruyu aramadır. Bu dirlik ve esenlik de kişinin kendisini tamamen Tanrı'ya vermesiyle elde edilebilir (Gökberk, 1961: s.154). Dolayısıyla bireyin hakikate yaklaşma olanağı tanrısal olan ile ilgilidir. İman ve inanç noktasında elde edilecek bilgiler, bireyi hakiki olana ve mutluluğa ulaştıracaktır. Augustinus'un hakikat anlayışı, ilahi olanda saklıdır.

1.1.6.2. Aziz Anselmus

Patristik felsefe anlayışının ardından Orta Çağ'ı temsil eden diğer bir Hristiyanlık düşünme sistemi Skolastik felsefedir. Çevizci'ye göre, bu felsefe öğretisinde, belli bir gelenek ve vahye dayanan ve din çerçevesinde belli bir otoriteye duyulan saygı esası mevcuttur. Yani aslında Skolastik dönemde felsefe, inanca, inanç ise vahye dönüşmek zorundadır. Bu dönemin önemli felsefi figürleri, akıl ve inanç arasında bir ayrım yapmaya çalışmış ve bazen de felsefenin bağımsız olmasını savunmuşta olsa da çözüme kavuşturulacak problemlerin kendileri ve çözümü de

dâhil olmak üzere hemen her şey teolojik bir anlayış doğrultusunda belirlenmiştir (Cevizci, 1999: s.779). Skolastik erken döneminde Aziz Anselmus, akıllıda ön plana çıkarmaya çalışan filozoflardan biridir. O inancın sınırlarını akılla yoluyla temellendirme noktasında önemlidir.

Eserlerinde en çok Augustinus'un etkisi görülmesine karşın en az onun kadar Platon'dan da etkilenmiştir. Aziz Anselmus'un en önemli eserleri *Mologion*, *Cur Deus Homo (Neden Tanrı İnsan Oldu)*, *De Veritate (Hakikat Üzerine)*'dir. Filozofun uğraşları içinde en çok yoğunlaştığı konular arasında Tanrı'nın varlığını ispat etme çabası vardır. Ki Öçal'a göre, edebi bir eser niteliğine sahip *Proslogion* adlı eserinde Tanrı'ya yakarışını belirten cümlelerden oluşmaktadır. Bu eserinde filozof Tanrı'nın varlığını kanıtlama peşinde olduğu ve hakikatin Tanrısal olanda olduğuna vurgu yapmaktadır. Anselmus'un bu konudaki mantıksal ilerleyişi ise Tanrı'yı kendisinden daha mükemmeli olmayan en mükemmel varlık olarak görmesidir (2015: s.712-713).

Anselmus, Tanrının varlığını akıl yoluyla kanıtlamaya çalışır. Ona göre bilgi ancak doğru yargılarla kurulup gerçekleşebilir. Yargının doğruluğu ise sonuç çıkarmada kavranır. Bir yargı var olana uygunsa doğrudur, hakikidir. Yani doğruluğun olabilmesi için, ilgili olduğu objenin de var olduğunu bilmek gerekir. Bunun gibi var olan şeyler de mutlak bir varlığın olduğunu varsayar. Bu mutlak varlık ve mutlak iyinin varlığı Tanrı'nın varlığıdır (Gökberk 1961: s.161). Aziz Anselmus, inancın akıl temelli olmasına önem verir. Ancak akılın süzgecinin kullanılmasından önce iman yani Tanrı inancının bireyde var olması gereklidir. Dolayısıyla hakikat, dinsel iman ve inancı var olan bireyin akılını da bu arayış için kullanmasıyla elde edilir.

Bu bakımdan Anselmus aklın yerine inanç veya imana, felsefe veya bilgi yerine ise otoriteye daha fazla ağırlık verir. Dolayısıyla Anselmus'a göre bireyin en üstün derecedeki hakikati (tanrısal hakikat) bilebilmesi ve anlayabilmesi için imana başvurması gerekir. Yine filozofa göre, imanla öğrenilen şeyin nedenini soruşturmadan önce inanmak gerekir (Cevizci, 2001: s.222). Anselmus için inandıktan sonra inancın öğrettiği her şey akılla kanıtlanabilme özelliği taşır. O zaman yapılması gereken akıl rehberliğinde herhangi bir tartışmaya girmeden önce,

aklın gizemlerine inanmak ve sonrasında inanılanları kavramaya çabalamaktır (Çotuksöken ve Babür, 1993: s.155).

Filozof ayrıca insanı, ruh ve bedenden oluşan iki ayrı töze böler. Ruh tüm bedene yayılmıştır ve ruh-beden bütünlüklü bir yapıdadır. Ancak burada ölümsüzlüğe nail olan ruhtur ve ölümsüz olan doğruyu anlamaya Tanrı'ya bağlanmaya programlanmıştır. Bu doğrultuda Tanrı'ya en yakın canlının insan olduğunu belirtir ve insana, ruhunun her şeyiyle hakikatin en muhteşemine yükselmesini öğütler. Çünkü ruh ancak ve ancak doğruya bu şekilde ulaşabilir (Timuçin, 2010: s.411).

1.1.6.3. Ockham'lı William

Skolastik felsefenin son dönem felsefecisi ve Orta Çağ'ında en önemli felsefecilerinden olan Ockham'lı William'ın yaşantısı hakkında bilgiler yetersizdir. O muhtemel olarak 1290 yılların içinde doğmuş ve 1349 ya da 1350 yılında ölmüştür. Ockham'lı dönemin kilise papazını eleştiren yazılarından dolayı papa tarafından aforoz edilmiştir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi bağlamında varlığı, birliği, sonsuzluğu tam olarak kanıtlanamaz. Bu noktada tümel gerçeklik üzerinde duran William, bir tümel gerçeklik olarak insan zihninde var olan şeylerin, isim ve kavramdan ibaret olduğunu belirterek dönemin kiliselerinin felsefi olarak realizme dayandırmaya çalıştıkları temelleri sarsmıştır. Çünkü Tanrı ve kilise kavramları dâhil, dinin ele aldığı bütün iddialar tümel özellik taşır (Çoban, 2015: s.616). Yani daha açık bir ifadeyle O. William temel gerçekliğin tek tek tekil şeylerde olduğunu düşünür. Şöyle ki ona göre, tüm hakikat “*individual*” olan tek nesnelerden, bireylerden oluşmuştur ve ancak tek ve birey olanın hakikatinden söz edilebilir. Tümel kavramlar ise bizim sonradan bu tek tek olan nesnelere verdiğimiz yapay adlardan başka bir şey değildir (Akyürek, 1994: s.96-97).

Tümeller ona göre, ortak bir uzlaşma yoluyla, yöntem olarak bir kolaylık sağlamak amaçlı başvurulmuş kavramsal genellemenin adıdır. Yani tümeller ne şeylere aşkın ne de onlara içkin bir varoluşa sahiptirler. Hatta ve hatta zihin dışında bile herhangi bir gerçeklik değerlendirmesine indirgenemezler. Yine farklı bir deyişle

tümeller öznenin zihninde olan ve ancak varlığı öznenin varlığına dayanan şeylerdir (Benzer, 2014: s.36) Dolayısıyla tümellerin gerçekliğinden ve hakikatinden somut olarak var olmadıkları için bahsedilemeyeceğini düşünen William, bu yönüyle modern düşünceye yaklaşmaktadır. Hatta bundan dolayı çoğu felsefe tarihi yazarları, William'ı Skolastik felsefenin yıkılışının habercisi olarak ele alır.

Bu konu üzerine duran ve Ockham'lı hakkında düşüncelerini Ernest E. Moody'nin "*Ockham'lı William'ın Mantığı*" adlı yapıtına dayandıran B. Russell ise Moddy'den güç alarak bunun yanlış olduğunu savunur. Modern felsefe tarihçilerinin ele aldığı kişileri, özellikle kendilerinden sonra gelenlerin üzerinden yorumlama eğiliminden dolayı böyle bir yanlışa düşüldüğünü belirtir ki, aslında Ockham'lı sadece Aristotelesi yorumlamaya girişmiştir (Russell, 1972: s.256).

Gene de Orta Çağ XIII. yüzyıl sonrası hakkında sorulan bir soruya B. Çotuksöken, O. William'ın dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi gündeme sokmasıyla birlikte, günümüzde felsefi, psikoloji diye adlandırılan çalışmalarda yeni bir yol izlendiğinden bahseder. Ki bu bakımdan İngiltere'de yapılan söz konusu alandaki çalışmalar yoluyla John Locke gibi bir aydının ortaya çıkmasına şaşırmamak gerekir. Daha ilerisi deneyci bakış açıları, mantıksal yönünü Çotuksöken'e göre Ockham'lı dan alacaklardır. (2005: s.193).

Sonuç olarak Orta Çağ felsefi hakikat anlayışı genel hatlarıyla değerlendirildiğinde ortaya insan iradesinin gerçekliği somut dünyada değil, soyut dünyaya yönelik arama eğiliminde olması gerektiği çıkar. Çünkü bu anlayışa göre insan yaratılmış bir varlıktır ve yaradılış amacı vardır. O amaca yönelik çalışmalıdır. Hakikat ise onun yolundan sapmaması için bilgilenme yoluyla elde edilir. Bu bilginin kaynağı deney ve gözleme ait değil, kutsal kitaplara ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcine aittir. Bu noktada insan, kısa süre için yaşadığı *dünya devletine* değil, asıl gerçek olarak var olan *Tanrı Devletine* çalışmalıdır. Orta Çağ'da akılın işi son derece basittir. Çünkü onun görevi Tanrı'nın varlığını bilmek için bilgi toplamaktır. Bilgi bu anlamıyla sadece inanca hizmet için vardır. Hakikat ise zaten yol gösterici İsa ve kutsal kitap tarafından sunulmuştur. Yani birey, ancak *uygunluk* koşuluyla hakikat dedektifliği yapabilir. Ancak genel hatlarından farklı olarak bu

düşünceден radikal bir biçimde ayrılan filozoflar da vardır ama bunların görüşleri Orta Çağ genel yapısını yönünü farklı yöne tayin edecek güçte değildir.

1.1.7. Rönesans'ın Doğası ve Hakikatin Bireyselliği

Orta Çağ ile Modern Çağ arasında bir köprü görevi üstlenen Rönesans (Renaissance), Fransızca bir kavram olarak “*yeniden doğuş*” anlamını karşılar. *Yeniden doğuş*, özelinde bir Antik Çağ felsefi özlemi olarak görülebilir. Çünkü bu dönem, yeniden veya tekrardan eski yunan eserlerinin incelenip yorumlandığı, eskinin yaşam standartlarının -Orta Çağ baskısı nedeniyle- işlevsellik kazanması gerekliliğinin bir göstergesi olarak ortaya çıkar. *Yeniden doğuş*un bir diğer yönü ise Avrupa'nın gerçekten kültürel yönü başta olmak üzere, her yönüyle büyük bir değişime, gelişime hasıl olması demektir. Bilimsel ilerlemeler, yeni felsefi tartışmalar, büyük sanat etkinlikleri ve sanatçılar... Yani kısaca Avrupa bu dönemde, tarihsel olarak birbirinden radikal biçimde farklı iki dönem arasında, kendi geleceğini oluşturacak yönleri seçmeye başlamıştır.

Ancak Rönesans Bloch'a göre, yaygın bir şekilde yorumlandığı gibi, sadece geçmişe ait bir şeyin veya Antik Çağ'ın yeniden ortaya çıkışı olarak görülmemelidir. Bu dönem insanlığın hiçbir zaman tasarlayamayacağı bir çağın doğuşu, yeryüzünde o döneme dek fazlaca görülmemiş mücadelecı ve üretici kişilerin ortaya çıkışıdır. Ona göre Rönesans, dünya üzerinde fazlaca görülmemiş bir dönüşümü temsil eder ve bu anlamda biriciktir. Bir çağın devamı veya başlangıcı sayılamaz (2002: s.7).

Her yeni değişim farklılıklarıyla heyecan uyandırmıştır. Büyük gelişmeler bu heyecanın en somut nümayişleridir. Gökberk'e (1961: s.161) göre, tarihte yeni düzenlere ulaştıran geçişler eksik olmamıştır. Hatta tarih, böyle geçişlerin örneklerinin tarihi olarak görülebilir. Bu bakımdan geçişlerin bazıları yavaş yavaş ve sessiz olur. *Yeni* kendini pek sezdirmeden sakince gelişir; bazı geçişler ise çok canlı, pek gösterişli ve toplum nezdinde heyecan uyandıran boyutlarla olgunlaşırlar. Gönülleri sürükleyip coştururlar. İşte Rönesans bu ikinci türden bir değişimi ifade eder. Bu dönem fazlaca canlı bir kaynaşmayı, heyecan dolu yüreklerin coşmasını ayrıca çok geç bir yaratma sevgisini; *yeni* ye doğru cesurca atılımları temsil eder.

Rönesans, bireyin günahkâr bir kul olarak Tanrı dünyasına hizmet etmesi anlayışına karşılık; kendi dünyasını doğayla uyumlu bir şekilde yaşamasını vaadini sunan hümanizma öğretisini topluma sunmasıyla da önemliydi. Tabii ki hümanizma bu kadar dar bir anlama sığdırılmaz. Akyürek'e göre, Orta Çağ boyunca iman ve inanın bir parçası olarak algılanan birey, Rönesans'ın fikişel yayılımıyla birlikte kendi başına kalmış ve ne olduğunu sorgulamaya başlamıştır. Bu bakımdan Rönesans felsefesi arzuladığı bireyi, Antik Çağ'da bulmuştur. Böyle bir birey, tek başına ayakta durabilen, kendi hakikatini özgürlüğü çerçevesinde bulmaya çalışan, kendini çok yönlü geliştirmeyi arzu eden ve doğayla uyumlu bir şekilde bu dünyada ki zaferine odaklanmış olarak var olmalıdır (Akyürek, 1994: s.120). Dolayısıyla bilinmeyen yerine algılanabilene duyulan istek doruklara ulaşmış ve birey kendi hayatı özelinden çevresini yorumlamaya başlamıştır.

Bu dönemde Orta Çağ'a ait olan Tanrı'ya aşkın (transcendent) hakikat görüşü yerini doğasal olana, somut olana, duyusal olana bırakmış ve doğayla uyumlu bir birey yaratma arzusu bilim, kültür ve sanat alanında geçerlilik kazanmaya başlamıştır. Benzer'e göre, Rönesans döneminde Orta Çağ'ın imgesel olan hakikat görüşünün, içkin (varlığın içinde bulunan, varlığın yapısına karışmış olan) bir hakikat anlayışıyla yer değıştirmesi, aşkın tanrısal hakikate sırtını yaslayan ve bunu yorumlayıp hakikat olgusu olarak ortaya koyan kilise politikalarına olan güveni sarsmıştır. Bu durum doğaya olan saygıya katkı sağlamış bu dünyaya içkin bir hakikat anlayışının yeşermesini sağlamıştır (2014: s.39).

Rönesans öncesi Batı Avrupa'sında entelektüel bir ilerleme ancak VII. yüzyıla kadar yazılan küçük çaplı eserleri temsil eder. Çünkü Skolastik düşünce bütün entelektüel hayatı kuşatmış ve kendi başına tekrar eden doğmalara dönüşmüş durumdaydı. Nitekim Haçlı seferleri ve Doğu ile girilen ilişkilerden sonra hakikatin *diğer dünyaya* ait dinsel metaforlar olmayıp yaşanılan dünyanın özelinde mutluluğun ve insani gelişmenin bir ürünü olduğunu görüyorlardı. Dolayısıyla Coşkun'un vurguladığı gibi, haçlı seferleri ve Endülüs mirasıyla birlikte Yakın Doğu İslam tecrübesiyle kurulan ilişki, Batı Avrupa'ya büyük zenginlikler katmıştır (Coşkun, 2012: s.56).

Avrupa'nın Rönesans hareketlerinin, Doğu ile girişilen bu ilişkilerin sonuçları bakımından en büyüğü olduğu söylenebilir. Çünkü Avrupa toplumunda somut olana duyulan huşunet, soyut olanın ise hakikat olarak algılanması dünyevi şeylerin anlamsızlaşması hızlandırmaktaydı. Onlar açısından en hakiki hakikat dinsel metaforlar ve onu şekillendiren din insanlarının ürettikleriydi. Dolayısıyla büyük bir sefalet ve geri kalmışlık kaderini kabullenmiş Avrupa, Doğunun bilime, ekonomiye ve rasyonaliteye verdiği önemin karşılığını anladıklarında bu, onları sadece Rönesans'a taşımakla kalmaz aynı zamanda geleceklerini de şekillendirir.

Bu dönem de antikiteye olan ilgi neredeyse bütün Rönesans düşünürlerinin eserlerine yansımıştır. Özellikle Platon'un ve Aristoteles'in düşüncelerini dini görüşlerle bütünleşik hale getirmeye, onları kaynak göstermeye çalışan Orta Çağ düşünürlerine karşılık, bu dönemde Antik Yunan düşünürleri tekrar yorumlanmaya başlanmış ve bu etki dönem eserlerinin daha şüpheli, eleştirel, yapıcı, yenilikçi metinler olmasına katkı sağlamıştır.

Bu bağlamda Montaigne'nin, Sofistler'le başlayan şüpheli ve bilginin kaynağının kişiden kişiye değişebileceği yaklaşımını daha da ileri taşıması, Copernicus'un Güneşin evrenin merkezinde olduğu ve Dünya'nın hem kendi etrafında hem Güneş etrafında döndüğünü açıklayan Kopernik devrimi olarak anılan yaklaşımı, Bruno'nun bu ilerlemeden yararlanarak Güneşin birbirinden bağımsız ve sınırsız sayıdaki gök cisimlerinden sadece biri oluşu (Güneş sistemi) katkısı ve buna benzer hakikat değiştirici nitelikteki bilimsel yönelimler Rönesans'ın karakterini oluşturmuştur.

1.1.7.1. Montaigne

Rönesans felsefesinde yeniden canlanan Antik Çağ kuşkuculuğu, hakikat anlayışının değişmesi bakımından önemli kabul edilebilir. Bu bakımdan kuşkuculuğun en önemli temsilcisi Montaigne (1533-1592)'dir. Denemeler adlı ünlü eserinde, Antik Yunan kuşkucularının bilginin imkânsızlığıyla, özellikle duyu algılarının rölatif oluşuyla, aklın göreliliği aşıp mutlak hakikate ulaşabilmenin olanaksızlığıyla,

özne ve nesne hâllerinin sürekli değişimleriyle, değer yargıların bireylerin anlayışlarına göre farklı yorumlanmasıyla ilgili argümanları yeniden ortaya koydu. Bu bakımdan özellikle insanın hayvan karşında üstünlük algısının, beyhude ve temelsiz olduğu sonucuna vardı (Cevizci, 2009 s.463). Bu bakımdan genel hakikat görüşüne Montaigne'nin olumsuz yaklaşması doğaldır. Çünkü o, doğa kurallarına büyük önem verirken bireyin doğanın bir parçası olarak mükemmel bir varlık olmadığını, yanılmaya, değişime açık olduğu dolayısıyla mutlak hakikati elde edecek güçte olmadığını savunur.

Relativity, kavramı hakikat tartışması açısından son derece önemlidir. Çünkü çoğu zaman hakikat, tümüyle gerçek olanla eş değer olmaya yatkın bir kavramdır. Ancak sofist Protagoras (MÖ 490-491), rölativizm tanımlanmasından sonra hakikat ve gerçeklik arasında bağın çokta güçlü olmadığı anlaşıldı. Rönesans'a kadar özellikle Orta Çağ felsefi tartışmalarında kavram olarak yeterli değeri görmedi ancak Montaigne'in radikal olarak aşırıya kaçan şüpheci rölativizmi Rönesans kavramı gibi farklı bir hava yarattı. Voget'in vurguladığı gibi Montaigne'nin rölatif düşünceleri Pico della Mirandola, Cusanus ve Giordano Bruno gibi dönemin yazarlarının bakış açılarıyla ilişkili olmasına rağmen nitelik olarak farklıydı. Çünkü onun relativizmi yukarda ifade edildiği gibi aşırı radikal ve aynı düzeyde şüphe içeriyordu (Voget, 1977: s. 29).

Montaigne bütün yaşamı boyunca “*Ne bilebilirim?*” sorusunu cevaplamaya çalışır. Bu soru karşısında aklın yetersiz olduğunu savunan Montaigne, yapılması gerekenin hayatın olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğidir. Hatta daha da ileri giderek insana düşen asıl şeyin, kedisini tanrısal vahye teslim etmek olduğudur. O, doğan her bireye doğa yoluyla belli karakter yapıları verildiğini savunur. Ancak bireyin bu karakterinin, skolastik yöntemlerle şekillendirilmesi yerine, onun özgürlüğünü ve yaratıcılığını ortaya çıkarabilecek eğitim verilmesini tavsiye eder. Ancak gene de Montaigne birçok problemin açık net çözümünün olmadığını düşüncesiyle şeyleri gerçek doğalarının ne olduğu konusunda genel septik görüş olarak; “*hiçbir görüşün diğerinden daha doğru olamayacağı*” anlayışını benimsedi (Cevizci, 1999: s.607; Cevizci, 2009: s.463). Montaigne açısından kuşku; doğru diye ifade edilen hiçbir

şeye tam olarak bağlanmadan, her doğru olarak nakşedileni kabul etmeden ancak hakikati aramaktan da hiçbir zaman vazgeçmemekten geçiyordu.

Montaigne insanın elde ettiği bilgiye fazla itimat edilmemesi gerektiğini vurgular ona göre: “...bizim varlık düzenimiz nesneleri kendine uydurur, her şeyi kendine göre değiştirir, aslında dünyanın ne olduğunu bilmez oluruz; çünkü her şey bize duygularımızla bozulmuş, aslından ayrılmış olarak gelir. Pergel, gönye, cetvel bozuk oldu mu onlara dayanan bütün orantılar, onlara göre yapılan bütün yapılar da ister istemez kusurlu, sakat olur. Duyularımız kesin olmadığı için, onların ortaya koyduğu hiçbir şey de kesin değildir (Montaigne, 2016: s.250-251). Sonuçta Montaigne, hakikat kavramını hiçbir etkiden, stereotipden, kültürden, dilden arındırılmış olarak düşünölemeyeceğı konusunda katıdır. Dolayısıyla onun için hakikat birinin hakikatidir, evrensel olamaz ve rölatif yapıdadır.

1.1.7.2. Giordano Bruno

Rönesans döneminin en ünlü filozof, matematikçi ve astronomlarından biri olarak anılan Bruno, eski ile yeniği bir araya getiren bir simge olarak anılır. Çünkü Cevizci’ye göre, ona ihtiyaç duyduğu terminolojiyi kendisinden önceki felsefi gelişmeler sağlar. Özellikle İtalyan hümanistlerin ve N. Cusanus’un birikimleriyle Yeni Platoncu görüşü miras alan Bruno, doğayı, ilahi birlikten gelen varlıklar çokluğu olarak ele alır (2009: s.474).

Bruno, katı bir Aristoteles karşıtı olarak Aristoteles’in akıl yürümesini doğayı açıklama konusunda yetersiz olduğunu her ortamda dile getirmiştir. Ona göre, evren dağılması olanaksız yetkin bir bütünlüktür ve biçimle madde içi içedir. Yani başka bir deyişle ne biçimsiz madde ne de maddesiz biçim düşünölebilir. Ancak madde sürekli olarak biçim değiştirebilir ki bu onun yok olacağı anlamına gelmez. Evren Bruno için sonsuzdur. Bu sonsuz evren de Tanrı’dır. Doğadaki her nesne Tanrı’dan bir parça olarak vardır (Timuçin, 2012: s.103-104).

Bruno’nun özellikle astronomi ile ilgili çoklu evren görüşü bilim insanlarının ve tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda Koperniçi hipotezi benimseyip

geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre, dünyanın merkezi Dünya ve Güneş değildir. Yaşadığımız yer kürenin Güneşi sadece diğer yıldızlardan biridir ve filozofa göre sonsuz evrenimizde çok sayıda güneş sistemi vardır. Bruno, bu açıklamalarında dinsel kaynaklı Dünyanın evrenin merkezinde yer aldığı Orta Çağ hakikatine karşı inandığı doğruları savunmaya çalışır (Kenny, 2017: s.34). O, aynı zamana da cesur bir şekilde kilisenin hakikat olarak sunduğu Tanrı'nın İsa ile bütünleştiği ve Hristiyanlığın gerçek tanrısal bir din olduğu ana akım öğretilerine karşı durduğu için de Engizisyon mahkemelerince kendi hakikati uğruna ölümle cezalandırılır.

Ancak Kenny'e göre, Bruno'nun çoklu evren teorisi günümüzdeki kozmologlar arasında çokça rağbet görmesine rağmen, Bruno'nun bir bilim kurbanı olduğunu düşünmek hatadır. Nedeni ise onun yaptığı akıl yürütmeler deney ve gözlemden ziyade geleneklere ve apriori bir felsefi çalışmaya dayanmasıdır. Hatta Bruno, Copernicusçu sistemi savunduğu için değil, sihirle uğraştığı için Mesih'in (Hristiyanlara göre İsa) kutsiyetini reddettiği için ölüm cezasına çarptırılmıştır (Kenny, 2017: s.34).

Ancak Kenny'in iddialarının aksine birçok yazar Bruno'nun sadece bilim kurbanı değil aynı zamanda hakikati uğruna mücadele ettiği ve dini iktidar mekanizmasının tıpkı bir endüstriyel makine gibi ürettiği hakikat görüşlerine gözlem, deney ve akıl yürütmeleriyle karşı çıktığı için öldürüldüğünü düşünür. Bu açıdan bakıldığında Berggren'e göre, Bruno, dini müstehcenlik ve bilimsel rasyonalizm arasındaki sonsuz mücadelenin ve hakikat kavgasının büyük bir sembolüne olarak görülmesi gerekir.(Berggren, 2016: s.25).

Anlaşılabacağı üzere Rönesans felsefesinde kendinden önce yaşanan Orta Çağ'dan farklı olarak dinsel ya da teosentrik merkezli bireyden bağımsız hakikat algısı terkedilmeye çalışılarak yerine doğayı ve bireyi öne çıkararak, akıl merkezli, deney ve nicel araştırmalara dayalı bilimsel bir hakikat zemini benimsenmeye çalışılmıştır. Bu anlayış Avrupa açısından günümüze ulaşana kadar değişik yönleriyle ele alınsa da genel olarak benimsenmeye devam etmiştir. Dolayısıyla Rönesans, öncelikle Modern Çağ ve sonrasında Aydınlanma Çağ'ına giden sürecin başlangıcı ve belirleyicisi açısından son derece kıymetlidir.

1.1.8. XVII. Yüzyıl Felsefesinin Epistemolojik Hakikati

Modern felsefe; temeli Avrupa’da XV. yüzyılda atılıp XX. yüzyıla kadar etkisi devam eden ve düşünsel akıntısına katılan bütün toplumları; bilimsel, teknolojik ve felsefi olarak değiştirip geliştirme ivmesi kazandırmayı amaçlayan, felsefi bir değişimdir. Bu değişim ve gelişmeler pozitif bilimin ilerlemesine katkı sağlamış ve özellikle XVII yüzyıl felsefesinde ana dayanak noktası olarak matematik ve fiziği öne çıkarmıştır. Örneğin, Gökberk’in (1961: s. 251) vurguladığı üzere bu döneme damga vuran aydınların birçoğu matematik, fizik okullarından mezun olmuşlardır; Descartes, analitik geometri ile geometrik optiğin kâşifidir; yine aynı şekilde Leibniz, differential ve integral hesabının kurucularından biridir.

Bu dönemin oluşumu, gerçekliğin sübjektif değerlendirmelerden öte objektif yönünü kanıtlamaya çalışan Rönesans bilginlerinden Nicolaus Copernicus’ın astronomi sisteminde görülebilir. Bu noktada Copernicus’ın üç şeyi tepetaklak ettiği söylenebilir: 1. Gözümüzle algıladığımız görünüşü; 2. Kilise felsefesinin dünya görüşünü; 3. Orta Çağ resmi felsefesi olan Aristoteles felsefesini. Bu bağlamda gerçekliğin aslında hiç de algılanan gibi olmadığını, sadece kişisel ve hiçbir bilimsel temele dayandırılmadan sunulan dağınık görüşlerden meydana geldiğini vurgulayan Copernicus, aslında durduğumuz yerin ayaklarımızın altında sapasağlam olduğunu, güneşin, ayın ve yıldızların bizim etrafımızda dönüp dolaşmasını algılarız. Hatta her gün şahit olduğumuz bu gözlemden sağlam ne olabilir ki? Ancak Copernicus’ın öğretisi bize, her gün kendi gözlerimizle şahit olduğumuz olguların yanlış ve yanıltıcı olduğunu, duyularımıza ait kuruntulardan ileri geldiğini ve aslında bizim duruş ve bakış noktamızla ilgili sübjektif bir görünüş olduğunu gösterir (Gökberk, 1961: s.252). Çünkü aslında ayaklarımızın altında ki küre de dönmektedir, bizde dönmekteyiz ve bizim gezegenimiz din bilginlerinin iddia ettiği gibi evrenin merkezi de değildir.

Copernicus, Hristiyan kilisesinin bağlı olduğu evren tasarımını -ki bu tasarımın başlangıcı Âdem ile başlar ve kıyamet ile son bulur- pozitif bilimin yardımıyla yıkmaya çalışmıştır. Yine 17. yüzyılın neredeyse bütün filozoflarına göre, hakikat

dini metin ve kaynaklardan aktarılan bir şey değildir ve olamaz; hakikat, aklın rehberliğiyle özgür ve tarafsız bir şekilde araştırılıp keşfedilendir. Bunun anlamı Cevizci'ye göre filozofun bakışı doğaüstü olana yönelmek ve mistik varlık alanlarını sorgulamak yerine, artık yeryüzüne yönelip doğal olanı konu edinmektir. Bu modern dünya veya en genel anlamıyla rasyonalizm, insan aklına duyulan sınırsız imanı aynı zamanda gelişmenin, ilerlemenin aracı olarak bilimsel yöntemlere duyulan inancı ifade eder (Cevizci; 2009: s.522).

XVII yüzyıl felsefesi, özellikle Rönesans ile başlayan bilimsel ilerlemenin ve yeni felsefe anlayışının İngiltere'de Francis Bacon'la, Fransa'da René Descartes ile farklı boyutlara taşınıp pekişmesini ifade eder. Bu bağlamda konumuzla bağlantılı olarak bu filozofların hakikat tartışmalarını hangi boyutta ele aldıkları ve tarihsel olarak bilime yaptığı katkıları sunmak konunun pekişmesi ve insicam açısından önemlidir.

1.1.8.1. Francis Bacon

Doğru bilgiye ulaşmanın tartışılmaz şartı, doğru yöntemi kullanmaktır. Böyle bir yöntem anlayışına sahip doğru yöntemi olgusalılık ile ilişkilendirerek felsefi araştırmanın içeriğini, çerçevesini genişleten ve bilim felsefesi denilince akla ilk gelen isimlerden olan XVII. yüzyılın önemli siyasi figürlerinden biri şüphesiz F. Bacon (1561-1626) dur. Ona göre, hakikatin veya doğruluğun yolu deneyden geçer. Bacon, ilk Rönesans fikriyatında görülen doğayı kutsama fikrini; doğayı bilgi ile itaat ettirme özeline döndürerek doğal güce karşı, bilgilenme yolunu önerdi. Özdemir'in vurguladığı üzere, Bacon bilgi ile gücü eş değerde ele alırken tabiatın bilgiye itaat ettirilerek idare edileceğini savunur. Ayrıca ona göre doğa; akıl ve duyumdan fazlaca bir şeydir ve onun varlığı zihinden tamamen bağımsızdır (Özdemir, 2015: s.19).

Bacon'un "*Knowledge is power*" (bilgi güçtür) önermesi burjuvazinin dönemin ekonomik ve politik güce aç olanlar olarak; bu gücün bir ayrıcalıktan veya doğumdan gelmeyeceğini, dolayısıyla daha fazla çalışmaya ve bilgilenmeye yönelmenin yarar sağlayacağı noktasında bir uyarı olarak anılır. Bloch'a göre bu

soylu feodalitenin hakikat algısına karşı bir saldırı olarak anlaşılmalıdır. Burada önemli bir nokta da bilgi bir zenginlik kaynağı olarak sayıldığı gibi zenginliğin gücünde, gücün zenginliği karşısında diz çökmek zorunda kalır. Yani Bacon felsefesi, endüstri devrimini hazırlayıp destekleyen bir ideoloji olarak ortaya çıkar (Bloch, 2002: s. 88-89).

Doğaya hakim olabilmenin temel argümanının bilgi olduğunu düşünen Bacon, bilimsel bilgi yoluyla, doğa olaylarını daha kolay bir şekilde anlayıp çözümledikten sonra doğaya hakimiyetimizin artacağını belirtir. Yani başka bir deyişle olayların insanları yönetmesinden, insanların olayları yönetmesine ancak bilgi vasıtasıyla geçilebilir. Böyle bir bilgi gücü besler (Çelik, 2010: s.219).

Bacon'un hakikat görüşü bir takım *anlama* eşiklerinin yönetimiyle değerlendirilebilir. Şöyle ki; ona göre, insanın *anlamasını* bir takım idoller ve yanlış kavramlar yönetmektedir. Böylece doğru ya da hakikat, bireyin zihnine girebilecek yol bulamamaktadır. Çünkü idoller insan zihninin stereotipleridir (ön yargı) ve birey bunlardan arınabildiği düzeyde hakikatle buluşabilir. İnsanı yönlendiren, basmakalıp düşüncelere iten idollerden birincisi; kabile ya da soy idolleridir ve bu kaynağını insanın doğasından alır. Bu yüzden bütün bireyler için ortaktır. Bu idol nedeniyle nesne ve şeyleri istediğimiz gibi görür onları kendimize benzetiriz. İkinci idol; mağara idolüdür ve bu bireysel insana aittir. Her bireyin kendisine ait özelliği, eğitimi veya başkaları ile geçtiği iletişimden doğan mağarası vardır. Çüçen'e göre, mağara idolünü Bacon, Platon'un mağara alegorisinden esinlenerek oluşturmuştur. Bu idolün önemli bir özelliği de hakikat olarak algılananın bir kabullenilmiş ve inanılmış otoriteden de kaynaklanabilir oluşudur. Üçüncü idol, bizim dışımızda olan insanlarla ilişkilerimizden doğan çarşı market idolüdür. Bu idol Bacon'a göre direkt olarak dille ve sözcüklerle ilgili olduğu için en kötüsüdür. Örneğin; bizim bilgimiz kelimelerle açıklayacağımız kadardır. Bu yüzden düşüncelerimiz bir nevi kelimelerin tutsağıdır. Son idol ise çeşitli felsefi dogmaları kendinde barındıran ve kanıtlama ilkeleriyle insan zihnine göç eden Tiyatro idolüdür (Çüçen, 2013: s. 275-276).

Bacon'a göre, bu idollerden yani ön yargılardan ve hiçbir kanıtlanabilir yönü olmayan kanılarımızdan kurtulduğumuz an hakikati bilir ona ulaşabiliriz. Bu tür bir

ilerleme bize doğayı bilme ve ona egemen olma fırsatı verir. Dolayısıyla insanın amacı Bacon için bilgi sahasını genişletip doğaya üstünlük kurmaktır. Çüçen'in deyişiyle Bacon'un bilgi; bilim ve hakikate götüren tek güçtür önermesi Modern Çağ'ın parolası olmuştur ve bu parola aydınlanma felsefesine giden yolu açmıştır (2013: s.277).

Hakikat olgusunun bu şekilde yorumlanıp anlaşılmasını M. Horkheimer pragmatik olarak görür ve faydacılar ona göre, doğa bilimlerine tapınmasının sonucu olarak tek geçerli yolun deneyden geçtiğine inanırlar. Bacon'nun öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım düşünceyi eşya gibi ele alır ve doğa üzerindeki teknik egemenlikten elde edilenler hariç her türlü hakikat görüşünü tasfiye eder. (Horkheimer, 1998: s.88; Kahraman, 2017: s.232). Aristoteles, doğayı anlamak için bir yöntem geliştirmiş ve ona müdahale edilmeden tamamen dışarıdan gözlemlerle hakiki bilgiye ulaşılabilceğini savunmuştur; bunun tersi olarak Bacon ise hakiki bilgiye ulaşmanın yolunu doğaya doğrudan müdahalede görmüş ve doğaya egemen olunarak hakikate yaklaşılabileceğini savunmuştur.

Bacon ile birlikte modern düşünme şekillenmeye başlanmıştır ancak B. Magee'ye göre, özellikle üniversitede “*Modern felsefe*” denildiği zaman bu, Modern felsefeyi; ilk Çağ felsefesini, Orta Çağ felsefesinden ayırmak için kullanılır. Bundan dolayı, Modern felsefe 20. yüzyıl felsefesi anlamına gelmez; o Reformasyondan itibaren gelişmeye başlayan felsefe anlamına gelir. Ki gerçekten de, genellikle Modern felsefenin başlatıcısı olarak anılan biri var: Descartes. (Hegel'de Modern felsefenin başlatıcısı olarak Descartes'i görür) Öyleyse, daha açık bir şekilde ifade edersek; Modern felsefe Descartes'tan itibaren anlama gelir ki buna Magee açık bir şekilde katılır (Magee, 2001: s.69).

1.1.8.2. René Descartes

Varlıklı aristokrat bir ailenin çocuğu olarak Fransa'nın Touraine şehrinin La Haye kasabasında dünyaya gelen René Descartes (1596-1650) bir parlamento üyesi olan babası tarafından dönemin üst okullarından La Fleche Cizvit okuluna vermiştir. Burada matematiğe ilgisi artan Descartes, fizikle de ilgilenmiş ve düşüncelerinden

dolayı sürekli Cizvitlerle karşı karşıya gelmiştir. Otuz yıl savaşları boyunca ordunun teknik işleriyle ilgilenirken boş vakitlerinde felsefe ve metot konularına yoğunlaşmış ve bilginin genel metodunun ilkelerini tespit etmiştir. Özden'e göre bu Descartes'in hayatının dönüm noktası ve düşüncesinin gelişmesi açısından son derece önemlidir. Descartes bir rasyonalist olarak insanlardan kaçan gizlenen biridir. Bunun hakikate ve güzel hayata yönlendirdiğine dem vurup “*iyi saklanan iyi yaşar*” şiarıyla yaşamını sürdürmüştür (Özden, 2015: s.32; Zelyüt, 2017: s.128).

Descartes açısından bir şeyi açık seçik olarak bilmek; doğru ve sağlam olarak yalını bilmek anlamına gelir ki buna da öncelikle sezgi yoluyla ulaşılır. Descartes'in bu konudaki yöntemi şöyle işler: 1. Apaçıklık kuralı: Hakikati apaçık bilinmeyen hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek. Başka bir deyişle hızlı ve peşin hükümler vermekten kaçınarak sadece şüphe edilmeyecek kadar açık olduğu bilenen kabul etmek. 2. Analiz kuralı: Ele alınacak yeni bir konunun mümkün olacağı en son unsuruna kadar parçalarına ayırmak. 3. Sentez kuralı: Öncelikle en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlanarak en karmaşık olana yavaş yavaş yükselme yoluyla ilgili unsurlar arasında bir sıra belirleyip düşünceyi bu sıraya göre birleştirmek. Son olarak 4. Kontrol kuralı: Bu kuralda ise tıpkı matematikte sağlama yöntemi olduğu gibi bütün işlemleri baştan sona tekrardan gözden geçirip emin olmak (Descartes, 1998: s.27-28). Anlaşıldığı gibi Descartes metodu; ayrıntılarına kadar açık olmayan veya analiz, sentez ve kontrol kurallarından geçirilmeden hiçbir düşünce, söylem ve önermenin hakiki olduğuna inanılmaması gerektiğini öğretir.

Descartes için hakikat, ilimler yoluyla elde edilecekse bunu metotsuz yapmak yerine yapmamak daha yerinde olacaktır. Çünkü yöntem, hakikati bulmada başat göreve sahiptir. Dolayısıyla hem zaman kazanmak açısından hem de hakikate veya doğruya ulaşmak için metoda muhtacız. O, bu noktada hakiki bilgiyi kuşku temeline dayandırır ve yine onun kuşkusu, yöntemli bir kuşkudur: Hakikati elde etmek için kuşkulanan zorunluluktur. Her şeyden kuşkulanabilirim ancak tek kuşkulanmayacağım şey kuşku duyan ben'in kendisidir. Dolayısıyla Aziz Augustinus'un “kuşku duyuyorsam varım” önermesini Descartes, yine aynı yönde kullanarak “*cogito ergo sum*”a yani “*düşünüyorum öyleyse varım*”a ulaşır (Timuçin, 1998: s.8).

Descartes, bilimsel doğruyu ve hakikati araştırırken o kadar kuşkuludur ki bunu dünyanın var olup olmadığına kadar götürebilmektedir. Nitekim kendi deyimiyle bu girdaptan çıkışı ise şöyle açıklar: “...uyanırken zihnimde bulunan bazı düşüncelerin, hiçbirisi doğru olmamakla birlikte, uyurken de aklıma gelebildiğini görerek, o zamana kadar zihnime girmiş olan tüm şeylerin düşlerimdeki yanlışlıklar kadar doğru olabileceğini varsaymaya karar verdim. Ama hemen sonra, böylece her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen "ben"in zorunlu olarak herhangi bir şey olması gerektiğini gördüm. Düşünüyorum öyleyse varım doğrusunun kuşkuların tüm aşırı varsayımlarıyla sarsılmayacak kadar sağlam ve güvenli olduğunu belirlerken, bu doğruyu, araştırdığım felsefenin ilk ilkesi olarak hiçbir kuşkuya düşmeden alabileceğime karar verdim.” (Descartes, 1998: s.39).

Bu dönem aydınları; özellikle Descartes, Leibniz buna Spinoza’da dâhil genel olarak kendi zihinleriyle *açıkça* düşünebildikleri şeyi, kendi zihinlerinin dışında dış dünyada var oldukları kabul ederler. Özellikle belli idelerin insan zihninde doğuştan var olduklarını ve gereken fırsatlar verildiğinde deneyimin bu doğuştan olanı ve hakikati kendiliğinden açık hale getireceğine kanaat getirirler. Özelinde Descartes göre, Orta Çağ hakikat anlayışına yaklaşıırken “*vahyedilen hakikatlerin*” insanların aklının tamamen ötesinde olduğunu savunur. Böylece bu hakikatler hakkında düşünürken başarılı olması için bireyin yukarıdan yardım alması ve düz sıradan bir insandan daha fazla bir şey olması gerekir (Zelyüt, 2017: s.134). Ancak Descartes, böyle bir şeyin olacağına pek inanmışa benzemez, çünkü o insan aklının güçleriyle hakikate ulaşmak için mücadele eder bunun metodunu aramaya çıkar.

Belirtmek gerekir ki Descartes insanın ulaşabileceği hakikat ile Tanrısal olanı ayırır ama Tanrı konusunda, her şeyin hakikati hakkında tam bilgi sahibi olan diye bahseder. Ve ona göre Tanrı tam bilgedir. Yine Descartes’a göre, insanlarda daha önemli hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları ölçüde bilge sahibi olabilirler (Descartes, 1997: s.6). Bu noktada tartışma ortamlarında ki hakikate değinen Descartes, birçok tartışmada görülen eksikliklerden birini; tartışmaya konu olan iki hakikat iddiasının birbirlerini çürütme girişiminde görür. Ancak ona göre,

her bir görüş, ötekini çürütmeye ne kadar fazla yeltenirse o oranda hakikatten uzaklaşmış olur (Descartes, 1997: s.11).

Modern Çağ olarak adlandırdığımız dönemde, düalizm⁹ ile en çok özdeşleşen isim Taslaman'na göre Descartes olmuştur. O, zihni maddi olmayan, mekândan bağımsız ve en temel özelliği düşünmek olan bir cevher olarak görür. Bu bağlamda Descartes, madde dışında tek bir cevhere sahip olan insan (zihin-ruh) ile hayvanı birbirinden ayırır ve hayvanları birer makine olarak tanımlar. (Taslaman, 2008: s.108). Yine düalizm ayrımının neliğini açıklamaya çalışan Lewis, Descartes'in insan ruhuyla bedenın gerçek biçimde ayrılmış bulunduğunu ancak yine onları tek bir nesneymiş gibi iç içe ele alıp birleşik olduğunu düşündüğünü savunur (Lewis, 1993: s.51). Bu tartışmanın hakikat araştırmasında ki önemi şüphesiz zihin yetisinden yoksun herhangi bir canlının doğru/hakikat olanı algılayamayacağıdır. Çünkü komuta edilenin hakikatinden söz edilemez. Dolayısıyla Lewis'in açıklamasına göre, zihin ve beden birlikteliğinde “ortaya çıkan” ancak bireyi apaçıklığa ulaştırır.

Descartes özelinde Modern felsefe açısından hakikat, epistemolojik olarak herhangi bir şeyin varlığından emin olunacak şekilde düşünülebilir. Yani Benzer'in de belirttiği gibi onun bilgisine, hakikatine ulaşp ulaşmamak onu değerlendirme biçimine göre değişikliğe uğrayabilir. Bu bağlamda bütün çıkarımlar ister dış dünyada isterse de iç dünyada olsun bütünü, öznenin kendi rasyonel faaliyetleri çerçevesinde değerlendirilir (Benzer, 2014: s.49-50). Ancak Descartes'ın “*Felsefenin İlkeleri*” adlı eserinin ilk bölümünü açan cümlesi: “*Hakikati arayanın hayatında bir defa bütün şeylerden gücü yettiği kadar şüphe etmesi gerekir.*” (Descartes, 1997: s.23), onun bu yöndeki şiarını açıklar niteliktedir.

Yine Descartes hakikati arama noktasında bizim en önemli araçlarımızdan biri olan felsefeyi ağaca benzetir. Bu ağacın kökleri metafizik, gövdesi fizik ve gövdeden çıkan bütün dalları da öteki bütün ilimler olarak görür (Descartes, 1997: s.17). Türkben'e göre, Descartes'in felsefi ağacı göz önüne alındığında aslında mutluluğun

⁹ Düalizm (ikicilik), Genel anlamda herhangi bir alanda birbirinden farklı olarak ve birbirine indirgenemeyen iki ilke ya da tözü kabul etmek olarak görülebilir. Örneğin dış dünya ile zihin, madde-ruh veya gözle görülebilir veya akılla anlaşılabilir dünya. Yani başka bir deyişle fenomenel gerçeklik ile numenal gerçeklik türünden birbirini içermeyen iki ayrı alandan geldiğini savunan öğretisi (Cevizci, 1999: s. 419).

hakikat ile ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır Nitekim kök olmadan ağacın meyve vermesi tahayyül edilemez (Türkben, 2015b: s.56). Ancak Descartes'ın bu ağacı bir bütün olarak ele aldığı ve bölümlerini bir girift bir şekilde felsefeye tahsis ettiği bellidir. Dolayısıyla onun bakış açısıyla, doğru bilgi veya hakikat, bu girift ilimler ve rasyonalite çerçevesinde ortaya çıkabilir.

Sonuç olarak 17. yüzyıl büyük filozoflarının genel hakikat kanısı; dini otoritenin bir hakikat tahsis edici olarak artık görevini tamamlamış olması ve akılın egemenliği bitene kadar emekliliğe ayrılması olmuştur. Dolayısıyla hakikat, bu yönüyle akla dayalı ve yeryüzünde keşfedilmek üzere tartışmaya açılmıştır. Cevizci'ye (2009: s.524) göre, 17. yüzyıl felsefecileri, insan aklının epistemolojide, bilimde, bilimsel bilgide somut hale gelen başarısını, felsefede de bilimdekine benzer hakiki ve kesin bilgiye ulaşmayı göstermek amacıyla Descartes ile başlayarak yöntem arayışı içine girmişlerdir. Bu doğrultuda hakikatin keşfini özneye ve öznenin zihin aktivitesini uyguladığı yöntem çerçevesinde bir arayış üzerinden keşfedileceğine inanmışlardır.

Buraya kadar konumuz bağlamında ele alamadığımız birçok değerli, ufuk açıcı görüş vardır. Yine ge hakikat görüşlerini, tarihsel konjonktürden belli bir ilerleme çerçevesinde birikimli olarak aktarmaya çalıştık. Ancak bundan sonra hem hakikat temalı tartışmaların seyri üzerinde hem de Foucault'nun felsefi tarzı, üslubu, fikriyatı üzerinde derin etkiye sahip XIX. düşünürü Friedrich Nietzsche'nin hakikat görüşleri, tartışmanın seyri açısından faydalı olacaktır.

Foucault, kendisini iktidar teorisyeni olarak görenlere, kendisinin iktidar teorisyenliği yapmadığını, asıl yaptığının tarih olduğunu ve “hakikat söyleminin oluşum tarihi” yaptığını belirtir (Foucault,2011a: s.341). Öyleyse Foucault için “hakikat” neyi ifade eder, nasıl ortaya çıkar, kimler tarafından oluşturulur ve evrensel midir? Gibi sorulara geçmeden önce, onun, pek çok yönden etkilendiği hatta 1967 yılında P. Caruso ile yaptığı söyleşide: “*Nietzsche'nin benim üzerimdeki fiili etkisine gelince, bunu belirtmek benim için hiç kolay değildir, çünkü bu etkinin ne kadar derin olduğunu ölçebiliyorum. Size şu kadarını söyleyebilirim ki, Nietzsche'yi okuyuncaya kadar ideolojik olarak “tarihselci” ve Hegelci olarak kaldım.*”

(Foucault,2011a: s.96), yorumunun da desteklediği gibi Foucault'nun hakikat görüşünün şekillenmesinde büyük rolü olan Nietzsche'nin konu üzerine düşüncelerini incelememiz gerekir.

1.1.9. Nietzsche: Hakikat Oyunlarının Perspektifli Sanatı

Adorno'nun (2001: s.206), tüm eserleri yaşam diye adlandırıldığı şey üzerinden, felsefenin resmi geleneğini reddeden filozof olarak gördüğü Nietzsche'nin (1844-1900) hakikat görüşleri; geleneksel hakikat görüşlerine göre fazlaca radikal sayılabilir. Dede'ye göre, Nietzsche'nin düşünsel olarak hakikat sorunsallığı üzerinden özgünlüğü, onun hakikat olarak sunulan oluşumların arka planında işleyen “*hakikat dışı'lığı*” ifşa etmesinden ileri gelir. Ki onun hakikat yorumunda, hakikatin, mutlak ve değişmez doğruluklar sarmalı değil, sadece toplum için var edilen bir değerler bütünü oluşu önemlidir (Dede, 2017: s. 70). Dolayısıyla Nietzsche açısından hakikat nedir sorusu yerine; geçerli cevabı alma yolunda sorulması gereken soru; gelenekleri ve toplumsal istencin farklılığını vurgulayan “*tüm hakikat istencinin anlamı nedir?*” (Nietzsche,2011b: s.170) sorusudur.

Nietzsche gibi bir düşünürü anlamak kolay değildir. Sonuçta onun düşüncelerini anlamak isteniyorsa, mutlaka onun çocukluğuna kadar gidilmesi gerekir. Tefik'in vurguladığı gibi, Nietzsche'nin hakikati araştırma konusunda gösterdiği eğilimin sebeplerinden birini mutlaka ailesinden aramak gerekir. Çünkü o, çocuk düşünceli son derece tutucu bir aile sahipti. Bu etki altında hakikati arama aşamasında dini duygularına zarar vermemek adına kendine sürekli söz verdi ancak, din ile bilim arasındaki çatışmada bu sözü tutamayacak kadar bilim, kendi lehine onu etkiledi (2001: s.281).

Aslında Nietzsche açısından tarafsız, değerlerden kopuk, ön yargısız bir aklın var olduğuna dair duyulan şüphe, onun hakikat görüşlerinin çerçevesini kurar. Dede'ye göre (2017: s.71), böyle bir şüpheyle Nietzsche, *perspektifsizim*, *güç istenci* ve *oluş* kavramlarıyla savunduğu aklın, tarih-üstü, tarafsız, özerk olmadığını göstererek “*hakikatin*” hakikat dışı doğasını keşfeder. Yani Nietzsche için evrensel doğruluk, mutlak hakikat, tartışılmaz gerçeklik gibi belirlemeler tümüyle uydurulmuş

şeylerdir. Hakikat üretilmiştir ve üretilmiş bu değerler tüketilme oranına göre değerlendirilir. Ayrıca değerlerin psikolojik açıdan muhasebesi yapıldığında, insansal bir gücün, hegemonyanın idamesi ve giderek yükseltilmesi amacıyla belirli bir “perspektiften” yapıldığı da zaten görülecektir (Nietzsche, 2002: s.28).

Nietzsche, hakikat oluşturma'nın bir tür güç istencinden kaynaklandığını belirtir. Becermen 'in de Nietzsche üzerinden vurguladığı gibi; hakikatin ve hakikat söyleminin kendisi aslında bir güç istemidir. Çünkü Nietzsche açısından hakikat istemi, ayrıca bir hakikat belirlenimi üzerinden iş gören, iktidar zeminini oluşturan söylemi de üretir. Bu tür söylemler yoluyla her şey akıllaştırılır ve salgın hastalık gibi etkilenen üzerinden işleyeme başlar. Dolayısıyla hayatın bütün noktalarına sirayet etmiş bu güç istemi -tıpkı Foucault'nun iktidar yaklaşımı gibi- toplumsal yaşamda bir hakikat istemi ve iktidar istemi doğurur (Becermen, 2010: s.362).

Aslında Nietzsche açısından *her şey* güç istemine göre tarif edilebilir. Atbakan'a göre, Nietzsche, güç istemiyle olan biten ve gerçekleşen bütün şeyleri yorumlamayı dener. Nietzsche, kimi zaman güç istemini “yaşam” ile eş anlamda kullanır, kimi zaman “varlığın özü” olarak görür ve kimi zaman “dünyanın özü, hatta “dünyanın kendisi” olarak da tarif eder (Atbakan, 2017: s.35). Dolayısıyla, Nietzsche için her belirlenim güç ile ilgilidir ve perspektivizm de böyle bir düşünceden ortaya çıkmıştır. Çünkü Nietzsche göre: “(…)[B]ir şekilde meydana gelmiş olan bir şey, kendinden üstün bir güç tarafından yeni amaçlar doğrultusunda sürekli olarak yeniden yorumlanır, yeniden ele geçirilir, yeni bir yarar doğrultusunda yeniden yapılandırılır ve yönlendirilir; canlılar dünyasında olagelen her şey bir boyun eğdirme, bir efendi olmadır; öte yandan tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmalar da o zamana kadarki "anlam"ı ve "amaç"ı zorunlu olarak bulanıklaştıracak ya da bütünüyle silecek birer yeniden yorumlama, yeniden düzenlemedir.”(Nietzsche,2011b: s.73).

İnsanın değerlendirme sınırlılığından kaynaklanan belli bir açıdan yorumlama çabası, perspektivizmi kaçınılmaz kılar. Perspektifli yaklaşımının zorunluğu da bilgi ile hatanın iç içe geçmesini doğurur. Bu ise Kuçuradi'ye göre, insan sorunlarının sürekli yeniden ele alınabileceği ve her ele alışta da yeni “hakiki” bir şeyin

kavranabileceği anlamına gelir (Kuçuradi, 1967: s.165). Dolayısıyla Nietzsche'nin hakikate perspektifli olarak yaklaşımının sonucuna göre, hakikat var olan veya bulunacak bir şey değil o yaratılacak, değiştirilip dönüştürülen bir şeydir. Toplumsal güç dengelerinin bir yansımasıdır. Güç istencinin göstergesidir (Kuçuradi, 1967: s.166). Öyleyse Aruoba'göre Nietzsche anlaşılamazdır. Tek bir tutarlı, birlikli bakışa sahip olmamasından değil; onun her yazdığının perspektifli olmasından dolayı anlaşılmalıdır. Çünkü o bir konuyu ele aldığı zaman çeşitli açılardan bakmayı dener, onun aradığı hakikat değildir. Bilir ki hakikat sayılan bakış açılarından ibarettir; mutlak hakikat denilen bir şey yoktur ve zaten felsefede bir hakikat arama işi değil yaşam sorunlarını çözme işidir (Aruoba, 2001: s.267-268).

B. Williams ise hakikati ret edenler olarak tanımladığı bazı aydınların, yukarıda değinildiği gibi Nietzsche tarafından hakikatin yok sayıldığı önermesine karşı çıkar. Williams "Hakikat ve Hakikatlılık" adlı eserinde Nietzsche'nin "hakikat istencinin" koşulsuz olarak hakikate inanmamız gerektiği anlamına gelmediğini vurgular. Nietzsche, hakikatin asıl anlamı kim olduğumuz öğrenmek, var olan hataları düzeltmek ve özellikle de kendimizi kandırmaktan vazgeçmeyi öğütler. Şöyle ki çeşitli değer kalıpları hayatımız için vazgeçilmez olabilir ancak bu onların hakikat olduğu anlamına gelmez (Williams, 2006: s. 29). Vazgeçilmez değer yargıları da aslında hakikat olarak kendilerini bıçakla etimize kazılmadıkça derinlerde onlara karşı bir hor görme yargısına zaten sahibizdir. (Jaspers, 2013: s.219). Başka bir deyişle hakikat olarak vazgeçilmez gördüğümüz putlar bile yıkılma potansiyeline sahiptir. Tabii ki bakılan perspektife göre.

Sonuç olarak Nietzsche felsefe tarihi boyunca eşine çokça rastlanmayan bir tutum sergileyerek çelişkilerden uzaklaşmak yerine çelişkilerle çalışmıştır. Onun eserleri incelendiğinde, yaşamın anlamlı değerinin çelişkiler üzerine var olduğu, bununda sürekli güç istemini harekete geçirdiği görülür. İşte perspektivizm de bu çelişkilerin sonucudur ve güç istemi zaten perspektifi zorunlu kılar. Dolayısıyla onun açısından hakikat bu perspektifle kendini dışa vurur. Her ne kadar perspektifli açı varsa eş değeri kadarda hakikat meydana gelir.

Bu tarz bir arayış çağdaş Fransız felsefesinin en önemli düşünürlerinden sayılan Michel Foucault'da farklı boyutlara ulaşmıştır. İmdi onun bilgi-iktidar-

söylem-hakikat ilişkisi üzerinden işlemeye çalıştığı ve hakikatin kodlandığı bölgeleri; herkesin, her an dile getirebileceği prosedürler bütünü olarak ele alması gerçekten dikkat çekicidir. Bu noktada, tartışma programlarında bir emtia (ticari ürün, piyasa ürünü) edasıyla topluma sunulan hakikat sözcelerini Foucaultsal bir değerlendirmeye tabi tutmadan önce; Foucault'nun düşünsel alt yapısını, konu bağlamında tartışmaya açmak faydalı olacaktır.

Foucault, belirtmek gerekir ki; kendisini herhangi bir ideolojik veya bilimsel grup içinde tanımlanmamasını özellikle ister. Hatta ve hatta o yazar olarak ürettiği eserlerde isminin kullanılmamasını ve bunun Fransa'daki yazarlar tarafından bir yıl boyunca uygulanmasını önerir. Canpolat'ın (2005: s.76) da vurguladığı gibi Foucault, eserlerin önyargısız ve ideolojik saplantılardan arınmış olarak değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. Bizde onun bu önerine sadık kalarak ve onu dönemine ait herhangi bir akıma yerleştirmeden tartışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

2. FOUCAULT'DA HAKİKAT OLGUSUNUN FELSEFİ DAYANAKLARI: İKTİDAR/BİLGİ VE SÖYLEM/HAKİKAT İLİŞKİSİ

2.1. İKTİDARIN MUĞLAK VE TANIMLANMAMIŞ DOĞASI

*İnsanlığı özneleştirme tarihi, aynı
zamanda bir hakikat tarihidir.*

M. Foucault

İktidar; toplumsal ilişkinin doğası gereği ortaya çıkan hukuki, siyasi, kültürel, ekonomik ve askeri gibi güç yayılımının tanımlayıcı kavramlarından biridir. Aslında açılanması halinde özünde toplumsal hayatın şekillenmesi ve algılayış biçiminin oluşması açısından, doğrudan etkili bir kavramdır. Gianni Vattimo ve Santiago Zabala'nun (2012: s.35) vurguladığı gibi hakikat iddiaları aynı zamanda politik, hukuki iktidarında iddialarıdır. Yani söz konusu olan doğruluğun üretiliştir. Üretilen doğruluk ise iktidarın işleyişinde hayati öneme sahiptir. Dolayısıyla hangi tür iktidardan bahsederek bahsedelim -krallık iktidarı, siyasi iktidar, ekonomik veya kişiler arası iktidar ilişkileri- hepsinde bir mücadele alanı mevcuttur.

Tarihsel döngü içerisinde farklı düşünce biçimlerinin egemen olduğu çağlarda, elbette ki farklı iktidarlar da mevcuttur. Örneğin ilk avcı toplayıcı toplumlarda dinsel bir iktidar otoritesinden bahsedilemezken, Orta Çağ Hristiyan döneminde dini iktidarın neredeyse bütün toplumsal olgularda etkisinin görüldüğü bir çağ olmuştur. Yine Aydınlanma dönemi, böyle bir aşırılığa karşı rasyonaliteyle kurtulmaya çalışmış, ancak bu seferde aklın iktidarı aşırılığa bulanmıştır. Öyle ki Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiği" adlı eseri bu yöndeki

eleştirileri anlamada en önemli kaynaklardan biridir. Eserde aydınlanma, düşünce tarihi boyunca tapınmanın veya mitolojik yasağın bir gereği olarak vardır (2014: s.155). Ve eski iktidarların kendisini oluşturan ana hedefleri, aslında kuramsal olarak yanılsamadan ibaret olduğunu ibraz eder. Aydınlanma aynı zamanda bolluk olanakların yardımıyla eski iktidarın zeminini de yok eder (2014: s.143). Ancak aydınlanmanın rasyonallitesi, bu bağlamda hem tam manasıyla bir hile hem de kendisini kabul ettirmeye çalışan bir zorlayıcıdır (2014: s.247).

Aydınlanma eleştirisinde Adorno ve Horkheimer aklın araçsallaşmasından ve bunun da aslında bir akıl iktidarına neden olmasından dem vurmakla kalmayıp Aydınlanmanın aslında kendini yok saymasına de değinir. Örneğin Kızılcıceliğe (2013: s.200) göre, Horkheimer ve Adorno Aydınlanmanın Diyalektiği’de, aydınlanmanın kendi özünde kendi iktidarıyla kendini tahrip edişinin kritiğini yapmışlardır.

İktidar, tartışma alanının farklılığına göre birçok açıdan tanımlanabilir. Örneğin M. Kapani, iktidarı tanımlarken geniş anlamda başkalarının davranışlarını yönlendirebilme, etkileyebilme ve kontrol altına alma olarak görmektedir. Ona göre bir kimse, başkalarını kendi isteği doğrultusunda yönlendirebilirse orada bir iktidar söz konudur (Kapani, 2009: s49). Bu tür iktidar işleyişinin yapısında maruz kalanın kendi bilinci dışında yönlendirilişi vardır. İktidar yönlendirir, etkiler ve kontrol altında tutar. Makro düzeyde ele alındığında ise dini, ekonomik, siyasi, krallık vb. gibi iktidar sistemlerinin işleyişinin temelinde yatan müdahale mantığıyla örtüşür. Çünkü aslında yönetebilmenin işlemesi için öncelikle kontrollün sağlanması, ardından etkileme ve yönlendirmeye ihtiyaç duyulur.

Ancak bu durumun gerçekleşmesi için kimi bilim insanlarına göre, iktidar, sahip olduğu üretim araçlarını yani ekonomi, askeri veya siyasi güç gibi olguları kullanır. Kimilerine göre ise, şiddet ve güç üreten mekanizmaların iktidar üretme gücü 18. ve 19. yüzyıllarda yerini daha etkin bir iktidar biçimi olarak görülen gözetime bırakmıştır.

Bu görüşü savunan en önemli aydınlardan biri şüphesiz M. Foucault'dur. Onun J. Bentham'ın hapisane tasarımından esinlenerek tüm toplumsal varyantlara uygulamaya çalıştığı mimari panopticon örneği ile açıklamaya çalıştığı anlamda iktidar işleyişi; artık toplumsalın, güç ve terbiye ile dışlanması değil; toplum nezdinde bireylerin yerinin belirlendiği ve gece gündüz gözetlenerek kendi isteğiyle boyun eğdiği bir tanrısal iktidara dönüşmüştür.

Bazı bilimsel öğreti geleneklerinde ise, iktidar konusunun tamamen güce dayalı olduğu ve tahakküm göstergesi olarak makronun (iktidar gücü), mikro (birey, özne) üzerinde kurmaya çalıştığı ve etkisinin maruz kalanı tamamen pasif duruma düşürene kadar devam ettiği savı yıllardır savunulmaktadır. Örneğin Christopher Falzon, hümanist öğretide “iktidar” insanların üzerinde dış sosyal etki ve bütünüyle kendi mahiyetini belirleyen (kendi kendini belirleyen) aynı zamanda onlar üzerinde bütünüyle otonom varlıklar olmaları için çalışan bir yapı olarak anlaşıldığını vurgular (Falzon, 2001: s.67).

Aynı şekilde iktidarı, siyasi yapılanma içerisinde çözümleyip varlığını siyasi erklerin isteklerine göre şekillendiği görüşleri de mevcuttur. Örneğin Güçbilmez'e (2005: s.4) göre J. Freund ve B. de Jouvenel gibi düşünürler iktidar yapılanmasını siyasetin baskıcı tarafına değinerek açıklamaya çalışırlar, dolayısıyla iktidarın siyasi oluşum tarafından emir-itaat ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini iddia etmeleri bu bağlamda doğaldır. Benzer bir yaklaşımla Mills ise, iktidarı ekonomistler, siyasetçiler ve askerlerden oluştuğunu vurgulamaktadır.

Böyle bir iktidar işleyişi tanımlamasına şu soruyla karşılık verilebilir: İktidar sadece askeri, siyasi, ekonomik vb. gibi güçleri elinde bulunduran örgütlenmiş yapılardan mı gelir? Bu soruya verilebilecek en farklı cevaplardan biri şüphesiz Foucault'ya aittir. Foucault'nun çoğu açıklamaya çalıştığı konular gibi iktidar konusunda da tek bir bakış açısı ve tanımlaması yoktur. İnsan toplumsal bir varlıktır ve toplumsallığın en büyük yansımalarından biri olarak diğer üyelerle anlaşabileceği bir dil ve kültürü benimsemek zorundadır. Böyle bir yapılanmanın içerisinde iktidarın oluşup oluşmaması sorusuna ise Foucault'ya göre, toplumsallık özellikleri göz önüne alındığında ulaşılabilir. Nitekim iktidar, insanlar arasındaki ilişkiler olarak

görülebılır. Bu ilişki, iletişim araçlarını kullanma zorunluğuna sahip olsanız bile iletişim yoluyla aynı düzene ait olamayan bir ilişkidir (Foucault, 2017: s.129).

Ancak açık bir şekilde belirtmesine karşın, Foucault'nun kullandığı iktidar kavramı, epey yönden talihsizdir. En azından G. Kendall ve G. Wickham göre, İngilizce yönünden bu böyle. Onlara göre, Foucault'cu akademi dünyasında şöhret kazandıran kavramlarda olduğu gibi “iktidar” kavramı da bir anda her şey anlamına gelir oldu. O kadar ki bu kavramı kullanan çoğu kişiye göre iktidar, perde arkasında kirli işlerle uğraşan ve bizim göremeyeceğimiz gizli bir şeydir (Kendall ve Wickham 2016: s.114).

Aslında bu tarz iktidar görüşleri mahiyetinde muğlaklık, görünmezlik ve gizlilik barındırdığı için iktidar oluşumunu tanımlamak isteyenlerin daha fazla arzusuna dokunur olmuştur. Örneğin Frankfurt okulu aydınlarından Marcuse'un, Magee ile yaptığı bir söyleşisinde bireyler üzerinde işleyişini egemen konumda bulunan iktidarın, insanların sadece bilinçlerini değil aynı zamanda yarı bilinçli olarak bulunduğu alanları ve bilinçaltılarını da şekillendirip denetlemektedir (Karataş, 2012: s.955) der. Bu bakış açısının haklılığı burada tartışılmayacaktır ancak böyle bir güce sahip olunması bağlamında iktidarın belli bir kurumsal örgütlenme tarafından insanların ruhsal sahipliklerine dahi erişebilecek güçte olduğu, ciddi sayılabilecek önemdedir.

Foucault yönünden de böyle bir yaklaşım yanlış değildir ancak o iktidarın biricikliğine ve tek yönlü (yukardan aşağıya) ilerleyişine karşı çıkar. Ama muğlaklık, görünmezlik bağlamında Foucault'nun iktidarı da aynı özelliklere sahiptir. Bu yüzden birçok eleştiriyle de karşı karşıya kalmıştır.

J. Revel “Foucault Sözlüğü” adlı eserinde Foucault'nun iktidarı (Pouvoir), bir iktidar ilişkisi olarak hiçbir şekilde tutarlı, birlikli ya da durağan bir kendilik değil aksine varoluşunun karmaşık tarihsel koşullarını varsayan ve kendinde barındıran aynı zamanda pek çok etkiyi de içeren bir ilişkiler ağı olarak ele alır (2012: s81).

Anlaşılabileceği üzere Foucault iktidar konusunda tarihsel koşulları ve karmaşık ilişkileri göz ardı etmez. Örneğin ona göre, iktidar ilişkilerinin yayılma yoluyla oluştuğu savunulamaz, ancak toplumsal bir sınıfın diğeri üzerindeki etkisini, bir grubun veya bir bireyin diğeri grup ve birey üzerindeki tahakkümünü, bir bütün olarak olanaklı kılan iktidar ilişkilerinin, iç içe geçmesi savunulabilir (Foucault, 2015: s.162). Bu yaklaşıma göre, aslında iktidar kavramının Foucault'nun açıklaması özelinde tek başına yetersiz olduğu anlaşılabılır. Çünkü ona göre iktidar mahiyetinde ilişkiler, deneyimler barındırmakta ve bu yolla ortaya çıkmaktadır. İlişkiler içerisinde oluşmakta ve bu ilişkilerin barındırdığı tarihsel koşulların göz önüne alınmasıyla anlaşılabilmektedir.

Foucault'nun iktidarı, yukarıdaki tartışmadan da anlaşılabileceği gibi sadece siyasi, ekonomik, askeri değil aynı zamanda bireysel ilişkilerden de ortaya çıkabilecek bir heryerdeliğe sahiptir. Ancak Foucault'da zaman zaman iktidarı devlet örgütlenmesine dayandırmıştır. Örneğin, “*Deliliğin Tarihi*” başlıklı eserinde sık sık krallık iktidarı ve kilisenin kurumlar ve toplum-birey üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Foucault söz konusu eserde XVII. yüzyılda çok geniş kapatılma kurumlarının bulunduğu bilinmekte ancak burada Paris halkının birkaç ay boyunca yüzde kaçının tutulduğu pekiyi bilinmediğini belirtir. Aynı zamanda “mutlak iktidarın” (krallık iktidarı) keyfi olarak hapsetmelerinin bilindiğini ama bunu hangi hukuk bilincinin harekete geçirildiği ise fazla bilinmemektedir der (Foucault, 1992(a): s.79). Foucault, aslında güç uygulayan ve birey nezdinde toplumu kendi anlayışı doğrultusunda -iktidar yapısı, kendi genel öğretilerine karşı tehdit olarak algıladığı hareketlenmeleri hastalık olarak nitelemesi- ıslah etmeyi amaçlayan bir iktidar oluşumundan bahsederek, yukarıdaki Marcus'un değerlendirmesine yaklaşmaktadır.

Yine Marcus ve Foucault'dan farklı olarak, Weber'ya göre, genelde güç (iktidar) kavramının, bir veya birden fazla kişinin toplumsal eylem içinde, o eyleme karşı direniş olsa bile kendi eylemlerini gerçekleştirme şansı olarak anlaşılabileceğini belirtir (Weber, 2014: s.289). Ancak onun için güç (iktidar) sadece spesifik bakımdan ekonomik gücü, siyasi gücü elinde bulundurma değil o aynı zamanda kendi başına bir değerler ifadesi olarak da anlaşılabılır. Örneğin, getireceği sosyal

onur için iktidar peşinden koşulduğu olunur. Ancak Weber açısından her güç, sosyal onur sağlamayabilir. Yine örneğin, salt ekonomik güç ya da çıplak para gücü, sosyal onur için bir şey ifade etmeyebilir (2014: s.290).

Weber için iktidar, belli bir amaç için bilinçli sahip olunmaya çalışılan bir olgu olarak görülebilir. Yani bilinçli uygulamaya konulur. Ekonomik zenginlik yoluyla kullanılabileceği gibi sosyal onur sahibi olmak içinde kullanılabilir. Weber, iktidarı, sosyal onur veya itibar için kullanılırsa bu *siyasi gücün temelindeki sosyal onuru*, ekonomik güçle bile elde edilemeyeceği kadar farklı görür.

Aslına bakılırsa iktidar özünde bir güç ilişkisidir ve güç ilişkilerinden bahsedildiği ortamda -mikro veya makro olsun- mücadeleden de bahsedilebilir. Dolayısıyla Foucault, Weber'nın iktidara karşı direniş uygulansa dahi onu işleyebilir kılma vurgusundan farklı olarak egemenliğin ve tahakküm mekanizmasının tam olarak uygulandığı bir ilişkinin ve iktidarın söz konusu olamayacağını belirtir (Foucault,2015: s.176). Bunun nedeni ise direniştir. Direniş bir mücadele alanı doğurur ve bu anlamda Foucault'ya göre, üç tür mücadele alanı mevcuttur. Bunların birincisi: Tahakküm biçimlerine yani etnik, toplumsal, dinsel vb. güçlere karşı yürütülen mücadeleler. İkincisi: Bireyleri ürettikleri ürünlerden ayıran sömürü şekillerine karşı yürütülen mücadeleler ve son olarak: Bireyi kendisine bağlayan ve bu şekilde de diğerine tabi kılınan duruma karşı mücadelelerdir (Foucault, 2014a: s.63).

Foucault'nun iktidarı özünde “özgürlüğe” ihtiyaç duyar. Bu nedenle iktidar anlayışının karakteristik özelliklerinden biri, bazı insanların başka insanların davranışlarını belirleyebilmesinde yatar. Ancak şiddet uygulayarak, tahakküm altında ki bir bireyin davranışın değişmesinde iktidar ilişkisinden bahsedilemez. Foucault buna örnek olarak bedeni üzerinde şiddet uygulanan biri için şöyle der: “*Zincire vurulup dövülen bir adam kendisi üzerinde güç uygulanmasına maruz kalmaktadır. Ama bu iktidar değildir.*” (Foucault, 2014 s.55). Çünkü aslına bakılırsa şiddet ilişkisi ya bir beden ya da şeyler üzerinden uygulanır. Ve Foucault' ya göre, şiddet herhangi bir direniş ile karşılaştığında onu en aza indirmekten başka bir şansı olmadığından dolayı zorlar, işkence uygular, bükür ya da tahrip eder (Foucault, 2014a: s.73).

Bu bağlamda aslında kişiler üzerinden (şiddet, baskı) uygulanmaya çalışan iktidar ilişkisinden değil, deneyimler, eylemler yoluyla oluşturulan iktidar ilişkilerinden bahsedilir. İktidar uygulaması Foucault'ya göre, eğer başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlanırsa ve bu eylemler insanların başkaları tarafından yönetilmesiyle karakterize edilirse; o zaman böyle bir uygulamaya “özgürlük” unsurunun dâhil olması gerekir ki bu da aslında iktidarın yalnız özgür özneler üzerinde ve onların özgürlüğü devam ettiği sürece uygulanabilir (Foucault, 2014a: s.75).

Aslında günümüzde artık insanları kontrol altına almak tımarhaneleri, hapishaneleri, okulları çokta gerekli kılmıyor. Foucault açısından modern ruhlarımız, özgürlük hapishanesi yoluyla kontrol altında tutulmaktadır. Akay'a (2016: s.75) göre Foucault, bu yeni iktidar mekanizmasıyla bize; hapishane, hastane, okul veya dini kurumları belli bir tarihin gerekli kurumları olarak gösterir. Ancak bugün iktidar ilişkileri, halkları işletme düzenine soktuğuna göre artık televizyon gibi kitle iletişim araçları yoluyla onların en özel alanlarına izinsiz girebilmekte, arzularını, ihtiraslarını, alışkanlıklarını kalp hızlarına kadar değiştirebilmekte; reklam aralarında tuvalete gitme zamanını belirlemekte ve hatta elektrik kesilme anında onlara çocuk yaptırma iznini sağlamaya kadar açık seçik bir yolla işler. Bu yolla artık insanların bir yerlerde alı konmalarına gerek kalmadan deneyimlerini kontrol altına alma becerisini kazanmış bir iktidar ilişkileri ağı gelişmiştir.

2.1.1. Üreten İktidar

Foucault, bazı eserlerinde savunduğu merkezi iktidar görüşlerini ileride yetersiz bulacak ve iktidarı sadece baskılayan, güç gösteren, işkence eden, öldüren vb. gibi olumsuz genellemelerden alıp üreten, var eden, oluşturan bir olgu olarak tartışacaktır. Bu bağlamda, Foucault 1970'li yıllarda geriye dönüp eski iktidar anlayışlarına baktığında (1960'lı yıllar) iktidara tamamen olumsuz bir kategoriden baktığı için çalışmalarını yetersiz bulur. Örneğin, Foucault'nun bazı yapıtlarında tecrit eden, kapatan, sansürleyen, bastıran, maskeleyen ve dışlayan bir iktidar vardır. Oysa 1970'li yıllardaki çalışmalarında iktidar anlayışını farklı bir çizgiye kaydırarak

olumlu bir havada işler. Öyle ki iktidar üretir; gerçekleri, hakikat ayinlerini ve nesne alanlarını üretip var eder. Bu düşüncesi özellikle 1975 yılında yazdığı *Surveiller et punir: Naissance de la prison*¹⁰ adlı eserinde net bir şekilde görülür (Merguior, 1986: s.144; Megill, 1998: s.356; Canpolat, 2005: s.99).

Hapishanenin Doğuşu’da Foucault (1992(b): s.243), iktidarın etkilerinin her zaman kötü olarak tasvir etmekten vazgeçmemiz gerektiğini ve iktidarın sadece baskı, tahakküm ürettiğini düşünmenin yanlışlığını savunurken aslında eski Foucault’ya da bir eleştiri vardır. Ancak “üretim” kavramından kasıt, güç ilişkilerinde boyun eğen bir öznel deneyimin ortaya çıkarılması anlaşılmamalıdır. Aksine özellikle söz konusu eserde, hapishanenin suçluları egemen düşüncenin toplumsal yapıyı şekillendirme anlayışı doğrultusunda baskılanmış özneler yerine, aslında suçluluğu üreten bir yapıya dönüştürdüğünden bahseder (Foucault, 1992(b): s.352).

Aynı şekilde Coulon’un da üzerinde durduğu gibi “etiketleme teorisi” gibi teorilerle sosyal dünyanın önceden verili olmadığını, aksine üretildiğini ve inşa edildiği vurgulanır. Örneğin, sapkınlık diye tanımlanan davranışlar, toplumsal bir yargılama ürünüdür. Daha da ötesi toplumsal olarak dışlanan davranışların “sapkın” diye etiketlenilmesi sonucu sapkınlık oluşur. Başka bir deyişle kişi, sapkın etiketine yüklenen anlam sonucunda üretilir (Coulon, 2015: s.16-17).

Foucault’nun iktidar ilişkilerine üretim özelliğini vermesinin nedeni, aslında ilişkilerin doğasında üretimin ortaya çıkmasındandır. Üretilen karşıtlık, direnme yaratabilir; boyun eğme ve rıza gösterme de olabilir dolayısıyla eylemsizlik söz konusu değildir ve “üretimsiz” bir ilişki aslında özünde mümkün değildir.

Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde, iktidar ilişkilerinin, başka türlü ilişkilerde olduğu gibi dışsallık etkisinin olmadığına değinir. Örneğin ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri ya da cinsel ilişkileri dışsal özellikli olarak görür. Ona göre, iktidar ilişkileri dediğimiz şey dışsallık konumunda olan ilişkilere içkindir ve bundan

¹⁰ Michel Foucault, “Hapishanenin Doğuşu” Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara 1992.

dolayı iktidar içinde bölüşüm, eşitsizlik ve dengesizlikler oluşturur. İktidarı basitleştirmeye de karşı olan Foucault, sadece yasaklama ya da sürdürme rolü olan üstyapı konumunda olamayacak bir iktidardan bahseder ve ona göre iktidar var olduğu yerde doğrudan üretici rol oynar (Foucault, 2016: s.70).

Böylece iktidarın üretimden bahsederken aslında iktidarın aşağıdan gelmesi söz konusu olmaktadır. Foucault'ya göre, iktidar ilişkilerinin kökeninde, egemen olanlarla, onlara bağımlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık toplumsal olana işlemiş ve daha derinlere değin gitgide daha küçük gruplar üzerinde etki gösteren bir ikilik oluşmuştur. Yani *iktidar aşağıdan gelir* (Foucault, 2016: s.70), ve bu bireyler arasında doğan ilişkiden büyük iktidar mekanizmasına doğru işleyen bir süreçtir.

İktidar eğer toplum içine sızmış bütün ilişkiler mahiyetinin bir tür özelliğiye, o vakit Kraliyet iktidarı gibi güçler (siyasi, ekonomik, kurumsal) sadece grupları yönlendirmek için üretkenliğe başvurur. Dolayısıyla bu açıdan yaklaşıldığında planlanmış bir etkiden bahsedilebilir. Çünkü böyle bir teoriye göre bu oluşum gücünü, grupları egemen ideoloji yönünde ehlileştirmek için kullanır. Dolayısıyla üretimi sağlarken sadece belirlenmiş olan ile ilgilenir. Ancak Foucault'nun iktidar ilişkilerinden bahsediyorsak ve hayatın her alanına yayılmış bir iktidar teorisi varsa ortada, o zaman iktidar üretiminin belirlenmemiş yönünü en alttan başlatmalıyız. Çünkü orada planlanmamış bir ilişkiden de söz edilebilir. Aniden ortaya çıkan, değişim içerisinde olan, süreksizliğe bürünmüş bir iktidar.

Üreten iktidar bireyin, grupların, toplumsalın, sınıfların hakikatine de katkı yapar. Akay göre, Foucault'nun bakışında iktidar sadece saf bir şiddet olmadığına bilgi, hakikat, söylem üreten bir makine olduğuna göre, o halde iktidar kendi kendisinin içerisinde sabit olmayan bir güç ilişkileriyle görünür hale gelmektedir (Akay, 2016: s.13). Yani iktidar, özünde zaten kendisini var eder ve varoluşunu değişen güç ilişkilerinin mahiyetinde aramak gerekir. Eğer ilişkiler eşitsiz boyunduruğa sahip ise dizginleriyle kontrol edilebilen bir iktidardan bahsetmek, Foucault açısından zor görünmektedir. Bu da özünde iktidarı bir güce mal etmenin anlamsızlığını doğurmaktadır ki Foucault'nun aslında istediği de bu tarz bir yaklaşımdır. İktidar anlayışının üretkenliğin nereden geldiği veya hangi dinamiğe

tekabül ettiği sorunsalının cevabı Megill'e (1998: s.357) göre, Nietzsche'nin Zerdüş'tünün çok iyi bildiği, en üst düzeyde Dionysoscu bir iç görüdür. Yani bir nevi yaratıcılıktır.

Foucault'nun bilgi-iktidar sarmalı üzerinden, özneyi ve disiplinsel doğruluğu tartışan Hülür'e (2008: s.150) göre, bir merkezde ya da birilerinin iradesi altında bulunmayan iktidar; ruh, beden, düşünce gibi bireyin var olabilmesini sağlayan bütün ögeleri üretir ve denetler. Foucault'nun tartışılan iktidar görüşlerine şunun da eklenmesi gerekir ki: Foucault, eserlerinde merkezi bir iktidarı ret etmemekle birlikte sadece "iktidar ilişkileri" üzerinden merkezileşmenin yetersiz kalacağını vurgular. Nitekim Foucault ve Chomsky'nin 1971'de Technische Universiteit Eindhoven'de yapılan "İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet" konulu tartışmada, iki filozofunda üzerinde durduğu "iktidar" görüşü bastıran, şiddet uygulayan, şekillendiren, uygun hale getiren bir iktidar görüşüdür. Örneğin tartışmada Foucault'ya göre, toplumsallığı fiilen denetleyen, ezen, bastıran bütün siyasi iktidar ilişkilerini gizlenseler bile bulmamız ve gözler önüne sermemiz gerekir ve ona göre tıp gibi, bakım kurumları da böyle bir iktidarın işleyişine yardımcı olurlar (Chomsky, 2005: s.44).

Foucault'ya (2015: s.177) göre, aslında iktidar ilişkileri özünde bir güç ilişkileri olarak görülebilir. Bu güç ilişkilerine, her zaman tersine dönebilen çatışmalar olarak yaklaşabiliriz. Çünkü ona göre tamamen başarılı olup tahakkümü sınırlandırılmayan bir iktidar ilişkisinden bahsetmek olanaksızdır. Dolayısıyla böyle bir süreklilik ilişkisinde var olan *güç odağına* karşı, direniş mümkündür. Foucault, iktidarın heryerdeliğinin söz konusu olduğunda, direnişin mevcut olamayacağı konusunda sert eleştirilere maruz kalır. Bu eleştirilere, iktidarın üreten bir ilişkiler ağı olduğu üzerinde durarak, iktidar ilişkilerinin kaçınılmaz olarak direniş ürettiğini savunarak cevap verir.

Ve şöyle sürdürür: *"Öyle ki; benim ortaya çıkarmaya çalıştığım şey, tek tipleştirici bir aygıtın donuk ve istikrarlı tahakkümünden çok, sürekli ve çokbiçimli mücadeledir. Her yerde mücadele halindeyiz -ana babasını kızdırmak için yemek masasında parmağını burnuna sokan çocuğun isyanı her an vardır, bu da bir isyandır denebilir- ve her an, isyandan tahakküme, tahakkümden isyana gidilir ve*

benim ortaya çıkarmak istediğim şey bu sürekli hareketliliğin tümüdür.”(Foucault, 2015: s.177).

Foucault’nun, 1978’in sonlarında Duccio Trombadori ile yaptığı ve “Remarks On Marx”¹¹ adıyla yayımlanan söyleşinin ön sözünde, özellikle iktidarın açıklanması gereken bir sorun olarak, ilkelere, temellere ve özellikle bunların ekonomiyle ilgili olanlarıyla değil, oluşturunca, üretici mekanizmalarının, işleyişinin, ilişkisinin ve onu üreten söylemlerin kendisiyle ilgili olan olarak görülmesi gerektiği vurgulanır (Foucault, 2004: s.37). Bu bağlamda, özellikle iktidar mekanizmasının, belli kalıpla sadece tahakküm ve kontrol mekanizması üzerinden kendini var etme eğilimli görüşe karşılık; özneliliği üreten, bilgiyi, söylemi ve dolayısıyla hakikati üreten bir iktidar ilişkisi karşımıza çıkmaktadır.

Foucault, söz konusu eserde, üreten iktidarın olumsuz yanına da vurgu yaparken kendisinin yapığı şeyin sonuç olarak belirli kurumların akıl ve normallik üzerinden yerleştirilmiş davranış, oluş, eyleyiş ve söylem biçimlerine göre onları; akıldışılık, anormallik, delilik gibi yaftalamalar ile birey grupları üzerinden iktidar kurmalarının izini sürmek olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2004: s.151). Dolayısıyla iktidar ilişkileri ile üretilen söylem biçimleri; davranış, düşünüş ve yaşam hakikatinin oluşmasına yol açar ki bu da kurumlarca üretilir. Adliye, hastane, hapisane, kitle iletişim araçlarıyla yayılan içerikler bu bağlamda Foucaultcu yaklaşıma göre, endüstriyel işleve sahiplerdir.

Son olarak Foucault, iktidarı olumsuz gören ve tek işlevi bastırma, cezalandırma; bireyi boyun eğdirene kadar törpüleme, araçsallaştırma olduğunu varsayarak ele alan Marksizm gibi yaklaşımların, iktidarın üretici yanını göz ardı ettiklerini düşünür. Foucault’ya (2015: s.42) göre, özellikle baskı kavramına abartılı rol biçen Markus gibi düşünürlerden uzak durmak gerekir. Çünkü ona göre iktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı veya yalnızca sansür, engelleme ve negatif biçimde uygulanır olsaydı çok kırılgan ve dayanıksız olurdu. İktidarın güçlü olması arzu düzeyinde ve bilgi düzeyinde pozitif etkiler üretiminden ileri gelir.

¹¹ Bkz. Michel Foucault “Marx’tan Sonra Söyleşi: Duccio Trombadori” Çev: Gökhan Aksay, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2004.

2.1.2. İktidarın Heryerdeliği

İktidar ilişkileri kuşatıcıdır. Ancak onun bir ürün ya da meta gibi bir kişi veya kişiler tarafından sahiplenilmesi söz konusu değildir. Butler'e göre, iktidar, birinin sahip olduğu veya benimsediği bir şey olarak gördüğümüzde onun ayırt edici özelliklerini anlayamayız. O ne sahiplenilebilir ne de benimsene bilinir ve nerden bakarsanız bakın o öznenin bu iki özelliğinden ayrı bir şey olacaktır. Yani bir özne ona ne sahiptir ne de sahip değildir (Butler, 2012: s.276-277). Butler, özellikle iktidarın muğlaklık yönüne vurgu yapmaktadır. Nitekim sahip olunan bir şey yoksa ve aslında iktidara aynı anda hem sahip olunup hem de sahip olunamıyorsa onun varlığından ya da yokluğundan nasıl söz edebiliriz?

Böyle bir soruya cevap olarak, Megill'in "Aşırılığın Peygamberleri" adlı eserinde, Foucault'un iktidarını teizm tanrısına benzetmesini alabiliriz. Adı geçen eserde, özellikle böyle bir iktidar anlayışının, klasik metafizik incelemelerde töze ayrılan anonimleşme niteliğini barındırdığı görülür. Nitekim bu tür bir iktidarın; yeri, kimliği ve sınırları yoktur. Aynı anda hem her yeredir hem de hiçbir yerde değildir. Bu her yerdeliği teizmin tanrısına benzer. Ancak bu tanrı anlayışının tersine, Foucault'nun iktidarının baskın bir yönü, kalkış noktası ve bitiş noktası yoktur. Ve bu iktidar hepimizi ağına düşürmesi bakımından "doğulu" bir metafizik güce benzer (Megill, 1998: s.355-356). İktidarı bu yönü Foucault'nun bazı eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur. Bu eleştirilerin bazıları iktidarın *muğlaklık* ve *kurmaca* olduğu savı üzerinde toplanmıştır.

Foucault'ya eleştirel bir tavırla yaklaşan tarihçi J. Léonard, iktidarın her yerdeliği konusunda Foucault'nun muğlak olduğunu savunur. Ona göre, her yerde karşımıza çıkan bir şey olarak resmedilen iktidar, muğlaktır ve Foucault failin ne ve kim olduğu sorusundan kaçmanın çeşitli yollarını bulmuştur. Mesela dönüşlü filleri, mastarları ve Fransızcadaki kişi belirtmeyen "on" zamirini bol bol eserlerinde kullanır ve aynı zamanda strateji, taktik gibi laflar eder. Ancak bunun kimin stratejisi veya kimin taktiği olduğunu belirtmekten kaçınır (Megill, 1998: s.356). Bu bağlamda örneğin Foucault, 1978 yılında yaptığı bir söyleyişinde onun yazılarını

okuyanların gülerek “*insan sonunda söylediklerinin (Foucault kast edilmektedir) kurmacadan başka bir şey ifade etmediğini anlıyor*” eleştirilerine şu karşılığı verdiğini belirtmektedir: “*Kurmacayla hiç ilgisi olmayan bir şey yazdığını düşünen kim?*”(Foucault, 2004: s.55).

Bu tarz eleştirilerin bazılarını kabul eden Foucault, aslında neyin kurmaca olmadığını da sorgulamamızı öğütmektedir. Aslına bakılırsa toplumsal hayatta Nietzsche’nin üzerinde durduğu üzere hakikatin kişilere göre değişebilir niteliği, kurmaca olmayan şeylerin sadece gerçekler olduğunu bize göstermektedir. Örneğin, somut olarak gezegenimizin varlığı bir gerçektir. Ama üretilen her türlü söylem en üst derece hakikat ya da doğru sayılabilir. Bir şeyin hakikatini bütün farklı görüşlere göre değiştiğini varsayarsak, bu insan sayısına bile denk gelebilir. Ancak gerçeklik tektir. Dolayısıyla hakikatin kurulumu bizi kurmacaya götürür ki, Foucault’nun neyin kurmaca olmadığını sorması, bu bağlamda anlamlı olarak görülebilir.

Yine Foucault, L. Finans ile söyleşisinde (1977) *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinin *Bilme İstenci* başlıklı ilgi bölümüyle ilgili, yazdıklarının kurmaca olduğunu kabul eder. Ancak bunun hakikat dışı olduğu anlamını taşımadığını özellikle vurgular. Çünkü ona göre, kurmacayı hakikat özelinde çalıştırmak ve bir kurmaca söylemi üzerinden hakikat etkileri yaratmak aynı zamanda bir hakikat söyleminin var olmayan bir şeyi kışkırtması, imal etmesi mümkün bir önermedir. (Foucault, 2015: s.115-116).

Foucault’nun iktidar anlayışının bütün ilişkilerde ortaya çıktığı sahiplenilebilir. Örnek olarak kraliyet iktidarı gibi yukardan aşağıya bir güç üretimi insanlık tarihinde sık sık rastlanır. Ancak sadece iktidar mekanizması krallar ve yönetimindeki halk ile münasebeti ardında çalışmamaktadır. Foucaultsal bir iktidar anlayışında özellikle toplumun her alanında güç ilişkileri mevcuttur. Buna; danışman-öğrenci, ebeveyn-çocuk, çocuk-çocuk, işçi-işveren veya doktor-hasta vb. gibi ilişkiler örnek olarak gösterilebilir. Aslında topluma ait göstergelerin var olduğu her noktada bu tarz ilişkilere rastlanabilir.

Foucault, özellikle monarşi bir krallık tarzı merkezi iktidar düzenlerinin on sekizinci ve on dokuzuncu yıllarda değiştiğini ifade eder ve bu çağlarda artık gözetlemenin, cezalandırmadan daha etkili ve daha verimli olduğunu vurgular. Bu durum Foucault 'ya göre, iktidar mekanizmaları düşünüldüğünde iktidarın, bireyin bedeninden tohumuna kadar ulaştığını ve hal, tavır, söylemlerin bu şekilde oluştuğunu göstermeye çalışır (Foucault, 2015: s.23). Öyleyse gözetim iktidarıyla, bireylerin özneliliği ya da düşünme yetisinin biricikliği ortadan kalkar mı gibi bir soru aklı gelebilir ki; buna verilecek cevap: Foucault'nun direnç ya da direnme oyunları ile karşılıklı mücadeleyi örgütlemesi olabilir.

Philip Smith'de bu perspektif üzerinden Foucault'nun iktidar ilişkilerine değinirken, kan damarlarının vücudun her noktasına nüfus etmesine benzetme yaparak, toplumsal yaşamın her yönüne işleme yolunu onda bulur. Ona göre Foucault, hegemonyanın, sermayenin ve genel güç odaklarının hakkındaki genellemeler ile iktidarı açıklamaktan çok iktidarın bireysel, kurumsal ve yerel anlamdaki işleyişine önem verir (Smith, 2007: s.174). Tabii ki bu ilişkiler karmaşık tarihsel kökenlerine inilerek açıklamaya çalışılırsa ancak Foucaultcu iktidar anlayışını mahiyetine yaklaşılmış olunabilir.

Foucault'ya (2014: s.147) göre, eğer iktidar analizi yapmaya çalışıyorsak, sadece iktidardan değil iktidarlardan bahsetmemiz gerekir. Tıpkı Marx'ın Kapital'in II. cildinde yaptığı gibi. Burada tek bir iktidardan değil birçok iktidardan bahsedilir. Örneğin orduda, atölyede, köleci tipteki bir mülkiyet yapılanmasında veya buna özelde bir ev ortamını bile ekleyebiliriz. Yine Foucault, (2014: s.235) bir görüşmesinde; iktidardan söz edildiği zaman, insanların aklına hemen bir siyasi yapılanma, güçlü bir toplumsal sınıf veya hükümet geldiğini belirtir. Ancak ona göre, iktidar ilişkileri insanlar arasındaki bütün ilişkilerde kendini gösterir bu ister sözlü iletişim olsun veya bir aşk ilişkisi ya da kurumsal, ekonomik bir ilişki hepsinde bir iktidar ilişkisi vardır.

Daha iyi anlaşılması için ise şu örneği verir: *“Benim daha yaşlı olmam ve sizin ilk başta bu yüzden çekingen olmanız durumu konuşma içerisinde tersine dönebilir ve tam da daha genç olduğu için birinin önünde çekingen durumuna düşen bu sefer*

ben olabilirim.”(Foucault, 2014a: s.235). Aruoba (1982: s.85) göre ise bu anlamda tartışıldığında Foucault’nun kastettiği anlam iktidarın heryerdeliğidir, ama bu her şeyi kuşattığından dolayı değil her yerden çıktığından dolayıdır.

Foucault’ ya göre güç ilişkileri eşitsiz seviyede olduğundan dolayı, ortaya sürekli iktidar durumlarını çıkartır. Bunlar ise yerel ve dengesiz bir yapıdadır. Dolayısıyla iktidar her yerdedir ve bu her yerdelik iktidarın bir noktadan ötekine uzanan bütün ilişkilerde ortaya çıkmasından kaynaklanır. İktidar bütün ilişkilerden çıktığından dolayı ise ne bir kurum, ne bir yapı, ne de bahsedilmiş herhangi bir güçtür. İktidar toplumların doğasında bulunan bir karmaşık ilişkiler bütünüdür (Canpolat, 2005: s.99).

Foucault’ya göre iktidar ilişkilerinin özel olarak toplandığı veya kaynağının bir mekân, yer ya da kişiden söz etmek yanlıştır. İktidar tüm toplumsal damarlara, dokuya yayılmıştır. İktidar ilişkilerinden arınmaya uğramış veya tamamen böyle bir etkiden yoksun bir toplumsal alanda söz edilemez (Bozdoğan, 2013: s.95). Dolayısıyla bir toplumsallıktan söz ediyorsak, Foucault’dan anlaşılacağı üzere, mutlaka iktidar ilişkilerinden de söz etmemiz gerekir.

Foucault, iktidarı bir ilişkiler ağı içerisinde sadece egemen güce atfetmekten kaçındığı *Hapishanenin Doğuşu* adı esrinde, *modern* iktidarın toplumun en derinliklerine kadar sızdığını belirtir. Ancak iktidara sahip olmayanların üzerinde bu iktidar yalnızca bir zorunluluk ve yasaklama olarak kendini göstermemektendir, o aynı zamanda onları kuşatmakta ve hatta onların derinliklerine geçmektedir (Foucault, 1992(b): s.32-33). Bu sayede iktidar, her ilişkinin içinde yer alabilir. Böylece ilişkinin varlığından söz ettiğimizde iktidarın varlığına da değinme imkânımız ortaya çıkar.

2.2. FOUCAULT'DA BİLGİNİN DOĞASI VE MAHİYETİNDEKİ GÜÇ

2.2.1. Değişen Bilgi Değişen Tarih

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana, insanların birbiriyle, diğer canlılarla ve doğayla ilişkisinde sürekli bir mücadele alanı mevcuttur. Ancak tarihsel süreç terasisiz olduğundan, bu güç ilişkileri süreksizlik içerisinde ilerleme göstermektedir. Örneğin, ilk çağlarda belirlenim gücü daha çok doğaya aittir. Çünkü doğa hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan insanlık ancak ve ancak doğanın şekillendirmesine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda örneğin, Charles Darwin'in "*The Descent Of Man*"¹² adlı eserinde "*insan ırklarının tükenişi*" üzerine tartışırken, özellikle kabilelerin birbirleriyle mücadelelerinin ve daha çok "iklim şartlarının" (kuraklık, sel baskınları vb.) tükenmenin en büyük nedenleri arasında sayar. Darwin bu duruma örnek olarak, Güney Amerika'da yitip gitmiş bir kabilenin konuştuğu dilin sadece bir tek sözcüğünü tekrar eden bir yaratıkla karşılaşan Humboldt'tan bahseder. Bu yarattık ise papağandır (Darwin, 1978: s.258-259). Papağanın bir kavramsal ezberi seslendirışı, bizi kabilenin var olduğu bilgisine götürmektedir. Nitekim Foucault: "*Bilgi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alandır*" (Foucault, 1999: s.233), değerlendirmesiyle bilginin aktarımda kavramsal değeri özellikle vurgular.

Bilgi, sadece bu türden tanımlamaya hasıl olmamalıdır. Bilgiyi elde etme yolları her çağda farklılık göstermiştir. Bu durum da özellikle insanlığın ilerleyişini bazen hızlandırmış, bazen durdurmuş, bazen de gerilemesine sebep olmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse; İlk Çağ'da daha çok görülen, algılanan, hissedilen dünyanın bilgisini benimseyen insanlık, bazı bilim insanlarının katkılarıyla değişik bakış açıları geliştirmiştir. Örneğin, Sofistlerin, bilgiyi karşıdakini etkilemek için geliştirilen söylem olarak gördüğünü ve söylemin ya da kullanılan bilginin doğru ve yanlışlığına bakılmadan polemiğe girilene karşı işe yarayıp yaramadığını yündeki kullanımını gördük. Bu konuda karşıt bir düşünceye sahip olan Platon, bilginin salt

¹² Bkz. Charles Darwin, "İnsanın Türeyişi" Çev: Önder Ünal, Onur Yayınevi, Ankara 1978.

tartışma yoluyla başarı kazanma aracı olarak görülemeyeceğini, onun değer olarak görülmesi gerektiğini savunur. Platon'un bu görüşü tarihsel olarak bilginin kullanım pratiğine yeni bir hareket kazandırdığı açıktır. Platon'a göre, bilginin tek ve değişmez kaynağı vardır oda akıldır.

İlk akılcı filozoflarından Aristoteles ise bilginin duyumla başladığını ancak tek başına duyum olamayacağını vurgular. Ona göre, duyumun yanında akılın işe karışmadığı noktalarda asla bilgiden ve dolayısıyla bilimden bahsedilemez. Buna karşılık Platon daha sert bir yaklaşımla, bilgi duyumla doğmaz ve ona ihtiyaç göstermez der. Duyum bilgiyi edinme noktasında akılla yardımcı olması şöyle dursun, ona engeldir (Arslan, 2012; s.70). Becermen'e göre, Platon, sadece görülen, duyulan ilgilerin karşısına düşünülen ve değişmez dünyayı koyar. Böylece hakikatin, akılsal olana tabi kılmasıyla özellikle felsefe, artık kesin değişmez bilgiler peşinden koşmaya başlar (Becermen, 2009: s.1).

Antik Çağ ilerlemesi, insanların doğaya egemen olmayı kendilerine amaç edinmelerinden ileri gelir. Bunun nedeni ise, rahatlığa ve mutluluğa ancak doğaya hükmetmekle kavuşacağını düşüncesidir. Ancak bu durum, özellikle Orta Çağ'da son bulmaya yüz tutmuş ve bilgi edinme yolları eskiden daha fazla dinsel öğretilerin egemenliği altında, metafiziksel bir yön kazanmıştır. Bu çağda *bilginin* yönlendirici gücü, teolojik bir yaklaşım ve dinsel öğretilerin belirlenimi ile her alanı açıklamaya girişilen bir dinsel bilgi ile tanımlanmaya çalışılmıştır (Çüçen, 2013: s.265). Ancak Rönesans ile birlikte bu durumun da büyümesi bozulmaya ve yeniden bir Antik Çağ özlemi olarak doğaya egemen olma şiarı; *bilgi* oluşum aşamalarına “*yenilik getirmiştir.*” Çüçen, Rönesans dönemi bilimsel çalışmalarına değinirken özellikle bu dönemki bilim insanlarının, “doğaya egemen olmak, onun yasalarını bilmekle mümkün olur” anlayışında düşünme yöntemlerini değiştirerek doğanın karşısında aciz ve zavallı durumdan, etkin konuma geçtiklerini savunur (Çüçen, 2013: s.269).

Bu dönemin önemli düşünürlerinden ve siyasi yüzlerinden olan F. Bacon, doğanın insanlar tarafından dönüştürülebileceğine inanır. Bu minvalde doğaya egemen oluna bilindiği kadar güçlü olan insanın aynı zamanda bilgisi de artar. Çünkü “*bilgi güçtür.*” Bu *bilgi* de özellikle pratikle olan ilgisinde, bilimsel veya teknolojik

bilgidir (Becermen, 2009: s.2; Çuçen, 2013: s.269). Ona göre *bilgi*: “*Yaratanın şanını ve görkemini artırmak, insanın halini düzeltmek*” (Bacon, 2012: s.14), amacıyla aranmalıdır. Yine modern düşüncenin babası sayılan R. Descartes, “*cogito, ergo sum*” önermesiyle insanın kendi bilgisine ulaşmanın yolunun yine kendisinde olduğunu vurgular. Zelyüt’e göre böyle bir yaklaşıma sahip, sırasıyla Fransız, Hollandalı ve Alman üç kıtalı rasyonalist, Descartes, Spinoza ve Leibniz; insan zihninin hem insan hem de hakikatin kaynağı olarak görürler (Zelyüt, 2017: s.123-124).

Nietzsche ise yukarıdaki açıklamaların tam tersini düşünür. Ona göre bütün değerlendirmeler, herhangi bir kişiyi, bir ulusu, bir toplumu, bir kültürü veya bir inancı korumak amacıyla bir perspektiften yapılır. Dolayısıyla akla sonsuz güven duymanın ve özniteliklerin ebedi hakikatlerine inanmanın aslında şeylerin kendilerine ait bilgi veremeyeceğini savunur. Nietzsche göre, akılsal düşünme şeması, kurtulamadığımız bir düzenlemeler bağlamında yorumlanmaktadır (Becermen, 2009: s.28). Bilginin yorum içerdiğini belirten Z. Bauman’da bu konuda Nietzsche’yi destekler açıklamalar yapar. Bauman’na göre, düzenli bir vizyon ve düzenin bir vizyonu olan her *bilgi*, bir bakış açısı ve dünya yorumu içerir. Genelde bu bilgiler dünyayı inandığımız gibi yansıtmaz. Şey’ler daha çok sahip olduğumuz bilgi ile anlam kazanır (Bauman, 2017: s. 278). Dolayısıyla anlam kazandıran, yön veren, düzenleyen, kategorileştiren ve sınıflandıran bizim *bilgi* edimimizdir. Ancak bu bilgi bize belirli bir organizasyondan verilir. Bakış açısı ve yorum bu çerçevede anlam kazanır.

Nietzsche, *bilgiye* yaklaşım tarzıyla, akılcı filozofların kutsallaştırdıkları yaklaşıma belli bir “perspektif” önermesi ile karşı durmuştur. Onun bakış açısına göre, bilgi belli bir menfaat için üretilir ve şartlara göre değişkenlik gösterir. Başka bir deyişle; *bilgi* ile hakikat aynı şeylerdir. Üretilen *bilgi* değiştirildiği an hakikat da değişime uğrar. Bu nedenle yorumlamanın sayısı kadar *bilgi* ve hakikate ulaşılabilir. Nietzsche’nin “*Şen Bilim*” adlı eserinin ön sözünde; düz bilim yoluyla hakikat üzerine gerçekleştireceğimiz her araştırmanın, her kuramın hakikatin bir taklidi, karikatürü ya da parodisi olarak görülebileceğinden dem vurulur (Nietzsche, 2011a: s.7). Dolayısıyla Nietzsche bağlamında “hakikati” savunmanın bilim dünyasında ne

kadar hakiki olduğu da ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü Nietzsche, özellikle hakikatin sadece tarihsel yorumlamalara gebe olduğu ve kişiye göre değişeceğini şiddetle savunmaktadır.

Nietzsche’de, bilgide nesneye uyumluluk veya onu kendine katma ilişkisi değil onda bir tahakküm ve mesafe ilişkisi vardır. Ve ona göre, bilgi oluşturma süreci geçici bir *iktidar* sürecini temsil eder (Doğan, 2014: s.58). Bu bakımdan Foucault’nun bilgi anlayışı da bu görüşe paralellik gösterir. Ona göre, özellikle insansal bir şey hakkında gerçekten bilinmek istenen varsa o vakit filozoflara değil siyasal aktörlere yaklaşmak, mücadele ve iktidar ilişkilerinin yapısını burada anlamak gerekir (Foucault, 2000: s.58). Bu öneri Foucault’nun, sık sık dile getirdiği Nietzsche etkisinin tezahürlerinden biridir. Megill’in de belirttiği gibi, Nietzsche’nin önerdiği ve Heidegger’in özellikle ikinci döneminde benimsediği perspektif, bir başka ifadesini Foucault’nun spekülatif, parlak ve bazen de rahatsız edici yazılılarında görülür (Megill, 1998: s.79). Bu bakımdan kapsayıcı ve kendine has bilgi görüşleriyle Foucault’nun bilgi tanımlamasını dikkatle incelemek gerekir.

2.2.2. Foucault’da Bilginin Arkeolojik, Soybilim ve Etik Hali

Foucault, incelemelerini, düşüncelerini belli bir sistematik bütünlük içerisinde oluştururken tek bir yöneme bağlı kalmamış, incelediği konu ve düşüncenin yapısına göre yöntemini güncellemiştir. Dolayısıyla onun bilgiyi elde etmek için izlediği yol, ulaşmak istediği sonuca göre zaman zaman değişik gösterir. Örneğin, Gutting’e göre, Foucault, Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler ve Bilginin Arkeolojisi adlı gibi kitaplarını “arkeoloji”, Hapishanenin Doğuşu ve Cinselliğin Tarih’inde “soybilim”, ayrıca Cinselliğin Tarihi’nin devam ciltleri olan, Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı’nda ise “etik” olmak üzere üç ayrı metot kullanmıştır (Gutting, 2006: s.1-2).

Foucault’nun yöntemlerinden arkeoloji, söylemsel oluşumların olabilirlik şartlarının oluşması ve tarihsel olarak bir epistemenin¹³ (söylemsel pratiğin), yerini

¹³ Episteme: Bu terime Foucault, tarihte çok belirgin olmayan kimi kavramların veya deneyimlerin soykütüğünü çıkarırken yaptığı arkeoloji çalışmalarıyla farklı bir anlam kazandırmıştır.

başka bir epistmeye bırakmasına açıklık getirmektedir. Arkeolojinin asıl sorunu bir tarihsel çalışma içerisinde “bilgi” sorununa eğilmektir. Bunu takip eden soybilim, daha çok iktidar ilişkilerinin ve bu ilişkileri izleyen siyasi araçların açıklanmasıdır. Yani pratiklere, kurumlara odaklanmanın sonucudur. Son olarak etik, daha çok iktidar ilişkilerine yer verildiği noktada özellikle özgürlük ve kendilik teknolojilerine ihtiyaç duyulduğu anda ortaya çıkmıştır (Foucault, 2016: s.119; Keskin, 2011: s.15-16; Balcı, 2015: s.27;).

Örneğin Foucault, cinselliği açıklarken yöntem olarak nasıl bir yol izlediğini şöyle açıklar: “ *Cinsellik*’ten, tarihsel olarak özgül bir deneyim olarak söz etmek, aynı zamanda, özgün karakterleri ve birbirleriyle olan bağlantıları bakımından cinselliği oluşturan üç eksen de çözümleyebilecek araçlara sahip olmayı gerektiriyordu. Bu üç eksen, cinselliğe göndermede bulunan bilgilerin oluşumu; cinsellik pratiğini düzenleyen iktidar sistemleri ve kişilerin, içinde yer alarak kendilerini bu cinselliğin öznesi olarak görebildikleri ya da görmek zorunda kaldıkları biçimlerdir.” (Foucault, 2016: s.118).

Ancak Foucault’nun kullandığı yöntemleri sert ve katı bir ayrıma tabi tutmak, oldukça zordur. Örneğin, Deleuze göre, Foucault’nun yöntemlerinde arkeolojik olanın, sadece söylemsel olmadığını aynı zamanda ona denk gelen söylemsel olmayan pratikleri de kapsadığı görülmesi gerekir. Buna örnek olarak ise 18. yüzyılın sonlarında klinik tıptaki söylemlerin bir formasyon olduğunu ancak bu söylemlerin ilişkisinin başka bir tür söylemsel formasyon olmayan kurumlara, siyasi olaylara, ekonomik süreçlere ihtiyaç duyduğunu onlarla ilişki içerisinde var olduklarını

Foucault’nun episteme olarak gördüğü, tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli olarak görülen ve kendisinden sonraki gelene kadar varlığını devam ettiren; içinde dilsel, deneyimsel, kavramsal vb. alabildiğince farklı öğelerin bir arada bulunduğu kendi içinde bütünlüklü bir söylem alanıdır. Bu bağlamda episteme; bir çağ içinde neyin düşünülebilir, neyin düşünülemez, neyin dile getirilebilir neyin dile getirilemez, neyin görülebilir neyin görülemez, neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu koşullandırıp belirleyen çok kapsamlı bir söyleme, anlama, görme, duyma çerçevesi olarak görülebilir (Foucault, 2004: s.111-112). Merguior, epistemenin verili bir dönemde bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesneleri tanımlayan, insanların günlük yaşamlarının kavrayışlarını teorik güçlerle donatan ve ayrıca hakikat olarak görülen şeyler hakkında söylem geliştirilme koşullarını tanımlayan “tarihsel önseller” olarak görmektedir (Merguior, 1986: s.47). Ayrıca Episteme, ilk Çağ Yunan felsefesinde, inanç, sanı, kanaat anlamlarına da gelmekte ve doğru bilgi (anakronolojik olarak hakikat), sistematik bilgi, ilk ilkelere başlayarak kanıtlanabilir olan zorunlu bilgi içinde kullanılmaktadır (Cevizci, 1999: s.306).

gösterir (Deleuze, 2013: s.50). Dolayısıyla bu görüşe göre arkeoloji anlayışının soybilimi, soybilim de arkeolojiyi tamamen dışarıda bırakmamıştır.

Yukarıdaki yaklaşımların aksini savunan düşünürlerde mevcuttur. M. Barrett, Foucault'nun çalışmalarında yöntem olarak yer yer sert kopuklukların olduğuna vurgu yapar. Bu bağlamda Barrett, özellikle Foucault'nun “Cinselliğin Tarihi” gibi sonlara doğru kaleme aldığı eserleri, “*teori karşısında pratiği kollamaya dayanır*” vurgusunu yapar ve dolayısıyla söylemi örgütlenmiş (kurumlar) pratikler çerçevesinde anlar. Sonuç olarak ona göre, arkeoloji, ilkesel bir yöntem olarak soykütüğe yol vermiş olur (Barrett, 2004: s.186-187).

2.2.3. Bilgi ve Bilme

Foucault, bilgi nesnesi olarak özneye değindiği “L’archéologie du savoir”¹⁴ adlı eserinde özellikle belirleyici bir özellikler tablosu üzerine bakan ve zaten tanımlanmış bir tipi dikkate alan şeyin, özne olduğunu belirtmektedir. Özellikle öznenin durumları ya da konumları, kendisine çeşitli alanlarla veya nesne gruplarıyla aynı şekilde meşgul olma imkânının verildiği olgular tarafından belirlendiğini vurgular. Bu da Foucault’ya göre belirli bir program çerçevesindeki bilgilenme ediminin dinlenmesidir (Foucault, 2016: s. 72).

İmdi, anlaşılacağı üzere öznenin bilgi ağları ile şekilleneceğini ima eden Foucault, özellikle kurumsal yapıların bu işleve bilgi üreterek hizmet edeceğini düşünür. Örnek olarak “delilik” kavramına yüklenen bilgi yapısının zihinlerde oluşturduğu imge, her bilgi değişimine paralel olarak değişecektir. Kavramlar ile düşündüğümüzde “bilgi ağı” içinde ne derece özgün olduğumuzda, Foucaultsal bir değerlendirmeyeyle oldukça tartışmalı görünmektedir.

Foucault bilgiye vurgu yaparken özellikle güce ve iktidara yönelir. Çünkü iktidarın üretici yanı hem güç, hem söylem, hem zevk hem de bilgi üretir (Foucault, 1980: s.119). Ancak Foucault'nun bilgi ile bilme için yaptığı ayrımı gözden

¹⁴ Bkz. Michel Foucault, “Bilginin Arkeolojisi” Çev: Veli Urhan Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016

kaçırmamak gerekir. Foucault “*bilgi*” (Savoir) yi “*bilme*” (connaissance) den keskin bir biçimde ayırır. Ona göre bilme, (connaissance) bilinebilir yargı nesnelerinin sınıfları üzerine söylem pratiği oluşturmaya ya da bilen öznenen bağımsız bir şekilde nesnelerin rasyonelleşmesi, sınıflandırılması ve diğer nesnelerden ayırt edilmesi olarak ele alınması gerekir. Bilgi (Savoir) ise öznenin bilmek amacıyla gerçekleştirdiği iş anında değişikliğe uğradığı süreci temsil eder. Aynı zamanda bilme’ ye göre daha derinlikli teorik ve homojendir. (Revel, 2012: s. 27; Urhan, 2007: s.101-102).

Yine Foucault, yaptığı bir söyleşide “*bilgi*” (savoir) sözcüğünü, “*bir bilme*” den (connaissance) farklı kullandığını özellikle vurgulamaktadır. İlkinin öznenin bildiği şey ya da bilmek üzere giriştiği çaba aracılığıyla değişime uğradığı süreç olarak ele alır. Yani öznenin değişimin ve nesnenin kuruluşuna olanak veren şeydir. “*Bir bilgi*” ya da *bilme* veya connaissance ise araştırmada rol alan özne değişmeden, bilinebilir nesnelerin çoğalmasına, daha fazla anlaşılır olmalarına ve onların rasyonalitesinin yorumlanmasının işlerliğidir (Foucault, 2004: s.87).

Böyle bir ayırmadan yola çıkan Çelebi’ye göre, Foucault’nun *bilgi* kavramı iktidara karşılık gelir. Çünkü bilgi iktidar araçlarıyla -medya bunun önemli bir ayağını oluşturur- şekillendirilip yayılır. Bu çerçevede bilim ise aydınlanma düşünürlerinin savunduğu şekliyle bir özgürleştirme aracı değil, tersine iktidarın denetim mekanizmalarının tamamlayıcısı ve hapsedicidir (Çelebi, 2013: s.515).

İktidarın (baskılayan araç olarak) olduğu yerde, bilginin bulunmasının güç olduğu ve ancak iktidarın bir güç mekanizması olarak kendini dışarıda bıraktığı durumlarda bilginin var olabileceği savına, Foucault karşı çıkar. O böyle bir iktidar tanımlanmasının sorunlu ve yetersiz olduğunu göstermeye çalışır.

Foucault’ ya göre, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alınacağı ortamda var olabileceği geleneğinden, artık vazgeçmemiz gerektir. Böyle bir algının tersine iktidarın sürekli olarak bilgi ürettiğini ve öyle ki iktidar ile bilginin dolaysız olarak birbirlerini içerdiklerini düşünmemiz gerekir. Çünkü ne eş güdümlü bir bilgi alanı olmaksızın herhangi bir iktidardan söz edilebilir ne de iktidar ilişkilerini var

saymayan bir bilgi oluşumundan bahsedilebilir (Foucault, 1992b: s.33-34; Aruoba, 1982: s.89-90).

Bu görüşün temel argümanlarından biri, özgürlük anlayışına bağlıdır. Çünkü iktidar ilişkileri özgürlükten söz edildiğinde var olmaktaydı. Dolayısıyla baskı tahakküme veya direnişe yol açacağından Foucault' ya göre, iktidar ilişkilerinden söz edilemez. Bu doğrultuda iktidar ilişkisinin olmadığı yerde, bilginin oluşumu sorunlu hale gelecektir. Ancak Foucault, böyle bir mantığında bilgiyi analiz etmede yetersiz bulur.

Foucault' ya göre, *bilgi iktidar* ilişkileri, iktidar sistemlerine bağlantılı olarak yukarıda değinildiği gibi sadece özgür olan veya olmayan bir bilgi öznesi temellinde analiz edilmemelidir. Tersine bilen özneye, bilinebilecek nesnelere ve bilgi kipliklerine *iktidar/bilginin* bu içerimlerine ve bu içerimlerin geçirdiği tarihsel değişimlere bakılmalıdır. Ona göre iktidara yararlı olan veya ona direnen bilgi bütününe üreten şey bilgi öznesine ait faaliyetler değildir. *Bilmenin (connaissance)* biçimlerini, alanlarını belirleyen şey iktidar/bilgidir (Megill, 1998: s.368).

Foucault, 1970'li yıllarda ders vermeye başladığı *College de France*'ta ki derslerinin biri de “*bilme istenci*” başlığı taşır ve burada Foucault, Aristoteles'in “*bütün insanlar doğal olarak bilmek ister*” (1985: s.149), düşüncesini sorgulamaya ve ayrıntılı analizini yapmaya girişir.

Foucault, söz konusu derslerde Aristoteles'ten başlayarak bilme ve hakikate ulaşma arzusunu sarmakta olan doğallık, evrensellik, tarihdışılık yaklaşımına eleştirel olarak yaklaşmıştır. Bu bağlamda ona göre, insanın bilgiye yönelmesini, onu kendisi için değerli ve arzulanan olarak görmesi ayrıca onu nesnel bir hakikat ile birlikte düşünmesi, bilgiyle ilişkisini daha güvenilir bir temelle oturtmak için “doğru-yanlış” rejimini oluşturması ancak belli bir tarihsel süreç sonunda oluşabilir (Eksen, 2012: s.1). Dolayısıyla bilgi, öznenin *doğal* isteği sebebiyle var olmaktadır yaklaşımı, Foucault göre yetersiz bir yaklaşımdır. Bilgi; oluşumu, değişimi, gelişimi, yok oluşu değişik süreçlerle var olur. Aynı zamanda bu dengeleri oluşturan tarihsel güç ilişkilerinin de hesaba katılması gerekir.

Hakikatin üretilmesi de belli bir tarihsel süreç için ve o tarihsel sürecin bilgiyi denetleyen mekanizmasının anlayışı doğrultusunda gelişir. Dolayısıyla bilgi, doğru/yanlış herhangi bir değer var olabilmesi için kilit öneme sahiptir. Foucault'ya göre, konvansiyonel olarak bilim, doğruluk üzerine çalışan çeşitli uzmanlık alanlarındaki *bilgi* oluşumlarına karşılık gelir. Ona göre *bilgi*, hakikate ulaşmak için üretilir. Üretilen bu bilgi, içeriklerin gelişimsel olarak ortaya çıkışı olarak değil, söylemsel olan pratiklerin ürünüdür (Hülür, 2008: s.151). Dolayısıyla bilginin varlığından söz etmeye başladığımız andan itibaren, devreye iktidar da sokmamız gerekir ki Foucault'nun bu ilişki üzerinden açıklamaya çalıştığı hakikat görüşlerine yaklaşılabilir.

2.2.4. Bilgi iktidar ilişkisi

Doğayı egemenlik altına almayı bilgi gücüne yükleyen düşünürler, bilginin gücünü en üst makamdan ele alarak değerlendirmelerini buna göre oluşturmuşlardır. Foucault, bu konuda bilginin tarihsel süreçler içerisinde hangi bağlantılarla ilişki kurularak, nasıl üretildiğine sadece doğa üzerinde değil, özelde özne ve genelde toplumsallık üzerindeki işleyişini sorunsallaştırmaya çalışır. Foucault, 1977'de S. Hasumi ile yaptığı söyleşide, asıl sorununun bilgi ile iktidarın ve hakikat ile iktidarın arasındaki bağlantıyı ve ayrımı bulmak olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2015; s. 173). Bu yolla ancak bu 4'lü ilişkinin nasıl geliştiğini, nasıl yayıldığını ve sonucunda neleri ortaya çıkardığını keşfetme olanağı bulabiliriz.

Bilgi ve iktidar Foucault'ya göre sürekli birbirini içerirler ve biri var olmadan diğeri varlığını sürdüremez. Ona göre, kabul etmeliyiz ki iktidar bilgi üretir ve bilgi ve iktidar bir adada bulup birbirlerini kapsarlar. Foucault, bilgi ve iktidar görüşlerini açıklarken, iktidarın süreli bilgi ürettiğini, iktidarla bilginin dolaysız olarak birbirlerinin içinde var olduklarını, ne bilgi olmaksızın bir iktidarın var olabileceğini ne de iktidar ilişkileri olmaksızın bir bilginin var olabileceğini vurgular (Foucault 1995: s.27; Canpolat, 2005: s. 87; Hülür, 2008: s.154).

Foucault muhatap alınarak yöneltilen: “Vicdan muhasebesinin daha genel, daha belirleyici, daha açık, daha cesaretli tarihini kim yapacaktır? Çünkü ince bir teknik işi olan bu işin; *tüm bir bilgi alanı ve tüm iktidar alanları seferber edilecektir.*” gibi bir sorunsala o şöyle yaklaşmaktadır: Ona göre tarih boyunca iktidar mekanizması asla tüm inceliklerine kadar incelenmemiştir. Ancak ve ancak iktidarı elinde bulunduran kişilerin incelenmesi ile sınırlı kalmıştır. Aslında bu, krallarla, generallerle ilgili bir hikâyecilik tarihidir. Yeterince incelenmemiş bir diğer şey ise iktidar ile bilgi arasındaki ilişki ve birinin diğeri üzerindeki etkileridir. Bu doğrultuda hümanizmanın anlayışı uyarınca, iktidara ulaşıldığında bilginin sona erdiği kabul edilir: Bu anlayışla yalnızca iktidara mesafeli durup zorbalığa bağlı olmayanlar, odalarına, ocaklarına, meditasyonlarına kapananlar *hakikati* keşfedebilir (Foucault, 2015: s.35).

Oysa Foucault, bunun bir iyimserlikten öte kaygılandırıcı olduğunu belli ettirir: “*iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi içeriğine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesnesi yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. (...) İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar.*” (Foucault, 2015: s.35).

Ancak bilgi ve iktidar işleyişi üzerinden yapılan analizlerde Foucault, bazı yanlış değerlendirmelerin gülünç olduğunu belirtir. Bunlar keskin biçimde “bilgi iktidardır” ya da “iktidar bilgidir” yorumlarıdır. Bu yanlışın Foucault’nun iyi anlaşılmadığı noktasına çekebiliriz. Çünkü onun yaptığı bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi incelemektir. Ona göre, eğer özdeş iki şey olsaydı, onların arasındaki ilişkiyi incelemek zorunda kalmanın anlamsızlığını ortadadır (Foucault, 2011a: s.345; Foucault, 2001b: s.53). Foucault bu iktidar analizlerinde, iktidar ilişkilerinin aslında her daim bilgi alanı oluşturduğu; bilginin ise buna karşılık iktidar ilişkilerini güçlendirdiği ve bu ilişkinin işleyişini mümkün kıldığını belirtir. Bu bağlamda bilimsel söylem olarak bilgi tarafından aktarıldığı iddia edilen hakikat, iktidarla döngüsel olarak ilişki halindedir. Dolayısıyla Keskin’e göre ikisi birlikte bir iktidar rejimi oluşturur (Keskin, 2011: s.23).

Foucault'ya (2001a: s.433-434) göre klasik çağda iktidar, söylemin iktidarıdır. Bu açıdan bakıldığında dilsel bir bilgi ağıyla kurulmuş iktidar oluşumundan söz etmekte olduğu söylenebilir. Ona göre, klasik çağda şeyleri ve düzeni anlamının yolu kelimelerin hükümlerinden geçmektedir. Ama bu kelimeler Rönesans döneminde olduğu gibi şifreyi çözecek damgalar veya egemen olunan araçlar olarak görülmemelidir. Bunlar varlıkların kendilerini dışa vurdukları ve temsillerin düzene girdikleri görünmez şebekeyi meydana getirmektedir (Foucault, 2001a: s.434). Dolayısıyla yaşadığımız çağa kitle enformasyon araçları üzerinden bu analizi uygulamaya çalışırsak özellikle *görünen ve söylenen* (söylem) birlikteliğinden doğan bilginin yol açtığı iktidardan söz edebiliriz. Bu tartışma açıkça son bölümde sürdürülecektir ancak belirtmek gerekir ki bilgi üreten mekanizma aynı zamanda iktidarını sürdürme amacı da güder. Başka bir deyişle bu mekanizma bilgiyi iktidar ilişkisi içinde bilgiyi iktidarın bir bütünleyicisi, tamamlayıcısı olarak kitleye sunar.

Foucault bilgi/iktidar ilişkisinin bir araya getirdiği hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratiklerin var olduğunu belirtir. Bu pratiklerin toplamına *dispositif*¹⁵ adını veren Foucault, *dispositif*lerin deneyimler kurarak bireyleri bu deneyimlerin öznesi haline getirildiğinden dem vurur. Bu bağlamda bireylere kendileri ile ilgili hakikati dayatır ve aynı zamanda da şiddet kullanmaksızın beden işgal edilir. Aynı bilgi iktidar ilişkisi; böyle bir etkiyle hemhal olan birey üzerinden üretilir. Yani Aksay'ın da vurguladığı gibi, iktidar kurduğu ya da oluşturduğu birey üzerinden işler (Aksay, 2004: s.12-13).

Yine Foucault üzerinden gittiğimizde tarihin bireye sunabileceği tek bir bilgi ve hakikat olgusunun olmadığını; aksine birbirinden ayrı, kopuk, süreklilik göstermeyen hakikatlerin olduğunu, bunların da aslında bir tarafıyla bilgi ile inşa edildiğini görebiliriz. Foucault'nun bilgi-iktidar sarmalı üzerine düşünen Hülür'e

¹⁵ “*Dispositif*” terimi Foucault'nun teknik terimlerinden biridir. Giorgio Agamben' na (2012: s.13-14) göre bazı düşünürler kendi düşünce eksenini oluşturan buna benzer terimleri tanımlamazlar. Tıpkı Platon'nun kullandığı ve en önemli terimi olan “ideayı” asla tanımlamaması gibi. Foucault, asla *dispositif* teriminin birebir tanımını vermese de 1977'de yapılan röportajda ondan bahseder; “[*Dispositif*] adı altında araştırdığım, her şeyden önce söylemler, kurumlar, mimari yapılar, tüzel kararlar, yasalar, idari önlemler; felsefe, ahlak ve insan severlik düsturları gibi son derece heterojen unsurları içeren bir bütündür. Yani hem sözel unsurları var *dispositif*in hem de söz dışı...” (Foucault, 2011b: s.119; Agamben, 2012: s.14).

(2008: s.150) göre, bireye ait olduğu düşünölen tercih, ihtiras, niyet, irade, bilinç gibi yetiler aslında bireysel değil, iktidar ilişkileri kaynaklıdır. Başka bir deyişle bu ögeler toplumsalla yayılmış iktidar ilişkileri yoluyla belirlenip dağıtılır. Dolayısıyla birey üzerinden dağıtılan bilgi/iktidar sarmalından söz edilebilir. Bireyin bunu üstlenmesinin nedeni ise modern iktidarın baskıya değil özgürlüğe dayanmasıdır. Yani bir yönüyle gönüllölük esastır.

Aslına bakılırsa bilgi-iktidar ilişkisi bilinçli olarak ortaya atılan bir birliktelikten ziyade, kendiliğinden ortaya çıkan toplumsal bir ilişkinin ürünü olarak ele alınabilir. Nedeni ise Foucault'nun kendi iktidar yaklaşımını ortaya koyarken vurguladığı *“iktidar ilişkisi bilinçli bir üst merci tarafından görünmez bir elle oluşturulmuş değildir”* anlayışında saklıdır. Bu nedenle iktidar ilişkilerinin sahipsiz bir ilişkiler ağı olduğunu iddia edebiliriz. Ancak gene de bu ilişkiler ağını etkileyen, bir bilinç oluşmasını sağlayan, bilgi üreticisi ya da aktarıcısı olarak işleyen kurumsal ve kurumsal olmayan dispoitifler vardır. Bunlardan bizi ilgilendiren ve kurumsal olarak işleyen özellikle kitle iletişim araçlarının işlevleridir. Kitle iletişim araçlarının üretilen bilgiyi serpmeye, dağıtma ve yayma işlevi vardır. En basit kitleye ulaşma yolu olarak bilinen bu araçlar her bilgi sahibini cezbeder. Örneğin Foucault'ya (1980: s.102) göre, bilginin oluşması ve yayılması sadece ideoloji ile açıklanıp sunulamaz. O ideoloji olandan hem daha fazla hem de az olandır. Dolayısıyla bilginin oluşumu; yayılımı ve birikimini sağlayan araçların üretimidir.

Foucault'nun, bilginin yayılmasını bir yönünle iktidar araçlarına bağlı olduğunu kastettiğini savunan Çelebi'ye (2013: s.515) göre, bilgi iktidar araçlarıyla şekillenerek yayılır. Bu bağlamda aslında bilimin de iktidarın bir parçası olarak nasıl bir bilgi üreticisi olduğu çözümlenebilir. Foucault'ya göre, bilimin aydınlanma filozoflarının kastettiğı gibi bir özgürleştirme aracı değil aksine bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında iktidar denetim mekanizmalarından biri olarak hapsedici olduğu görölebilir. Ancak Çelebi'nin vurguladığının ötesinde iktidar ilişkisi en küçük mikro ilişki içerisinde bile var olduğu için bilgi-iktidar ilişkisi de her an işleyen bilinçli bir üretimden daha çok bilinçsiz bir ilişki yoluyla yayılmaktadır. Ancak bu ilişki üzerinden üretilen hakikat vardır ki bilinçten söz edilebilir.

Zaten “hakikat siyaseti” (politics of truth) kavramıyla Foucault, var olan iktidar ilişkileri ve yeniden iktidar kurma pratiklerinin söylem yolu inşa edilmesini kastetmektedir. Hakikat söylemleri ise iktidar ve iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılması açısından kullanılan “bilgiler” bütünün sadece bir parçasıdır. Yani başka bir yönüyle Foucault açısından hakikat söylemleri, bir hakikati kastetmekten çok var olan bir iktidar yapısının (ekonomik, siyasal, askeri vb.) hakikat olarak inşa etmeye çalıştığı bilgiler ile alakalıdır (Oranlı, 2014: s.44-45). Dolayısıyla bilgi, bir iktidar sürdürme ve üretme aracıdır ve bu ilişkide devingenlik esastır.

Foucault’ya göre, yaşadığımız çağda iktidarın çoğu işlevinin bilgi yolları ile yayıldığı söylenebilir. Ayrıca bunlar karşısında bireyin direndiği de düşünülebilir. Ancak bu bağlamda söz konusu olan bilginin bilgisi ile sınırlı değildir bu; teknoloji, teknokrasi gibi bilgi ağlarını içeren geniş anlamda kastedilen bilgidir. Foucault, iktidar mekanizmasının işleyişine karşı bireylerin direnişi üzerinden verdiği örneklere bakıldığı da yine bireylerin bilgi-iktidar ilişkisi yoluyla ürettikleri mekanizmalara rastlanır. Örneğin ona göre “...mutlak monarşi çağında, kamu görevi yerine getiren mültezimler vardı, bunları kral finanse ediyordu ve karşılığında da halktan azami vergi topluyorlardı. İnsanlar buna dayamadı ve günümüzün gangsterlerinkine benzer bu tavra karşı isyan ettiler.” (Foucault, 2015: s.244).

Ancak Foucault’ya göre, günümüz iktidar mekanizmaları artık böyle bir gangster örneğine uymamaktadır. Çağımız iktidar mekanizması işleyebilmek için değil aynı zamanda gizlenebilmek içinde geniş çerçevede bir bilgi ağına ihtiyaç duymaktadır. Ve bu bilgi ağının sırlarını ortaya çıkarma görevini büyük oranda entelektüellere verilmiştir. Ona göre, her türden bilgi ağını iktidar mekanizmasıyla ilişkili olduğu ölçüde ve o zamana kadar sadece uzmanları bilgisi olarak gizli kalmış veya mahrem kalmış bilgileri topluma sunma görevini entelektüeller üstlenebilir. Yine Foucault’ya göre, bu sırları, gizlilikleri ortaya çıkartmak aslında “*iktidarın işleyişini denetlemeyi sağlayacaktır.*” (Foucault, 2015: s.244).

Sonuçta bilgi ile iktidar arasında oldukça sıkı bir ilişki vardır. İktidar ilişkileri bilgi yoluyla anlam kazanır ve bilgi, bu ilişkiler üzerinden yayılarak iktidar üretir. Karakehya’nın (2017: s.114) Bacon’un bilgi kavramına yüklediği anlamından yola

ıkarak vurguladığı gibi; bilginin gücü iktidarı meşrulaştırır ve aynı zamanda da onu etkili kılar. Bu bağlamda bilgiye sahip olmak iktidara ve güce de sahip olmak anlamına gelir. Belirtmek gerekir ki bilgi topluma hangi yönden yayılıyorsa o ynn iktidarını ve gücünü temsil eder ve üretir; Orta ağ, bu ynn teolojik kısmına katkı yapmaktaydı; Rönesans'tan sonra ise bu yön, aklın egemenliğine kendini teslim etmeye başladı. Aydınlanma ve Sanayi devrimi ise bilginin kıldığı iktidar ilişkilerini bambaşka boyutlara taşıdı. Nietzsche, bu boyutu çağın bilim insanlarını rahiplere benzeterek gösterir. Ona göre, kutsal yalanın kökeni iktidarın iradesindedir. Gücü, rahiplikle yanlış bilgiden doğruluk çıkartarak uygulanır. Toplum bu bilginin eğrisiyle yönlendirilir (Nietzsche, 1968: s.92). İmdi ağımızın modern rahipliklerine bilim insanları soyunur (Akkuş, 2016: s.1155). Bu açıdan Foucault, hocası olarak gördüğü Nietzsche'den farklı olarak bilgi-iktidar ilişkisinin arka yüzünü, sırlarını ortaya çıkarma bakımından entelektüellere daha iyimser bir sorumluluk verir ve ona göre, bilginin iktidar kullanımına sadece bilim insanları değil; avukatlar, psikiyatrlar hatta ve hatta herkes karşı çıkıp uygulanmasını engellemeye katkı yapabilir. (Foucault, 2015: 245).

2.3. FOUCAULT' CU SÖYLEM VE SÖYLEMSEL OLUşUMLAR

Söylem teriminin sosyal bilimlerde kullanıma başlaması dil üzerine yapılan çalışmaların etkisiyle olmuştur. Geleneksel dilbilim çalışmalarında, daha çok dilin gündelik yaşam içindeki yeri veya toplumsal olanla ilgisi değil; sözcükler, ekler, kökler, noktalama işaretleri gibi ögeler üzerinde durulmuştur. Daha sonra dil üzerine yapılan çalışmalar; öznenin dil ile ilişkisi, dilin güncel yaşamdaki yeri; dilin tarihsel yansımaları, değişimi ve dinamizmi gibi konuları da kapsamaya başlamıştır. Dolayısıyla dil artık tarihten kültüre, siyasetten ekonomiye, tıptan teolojiye birçok bilim alanının araştırma nesnesi haline gelmiştir. Söylem ise bu gelişmenin etkisiyle popüler bir terim olarak sosyal bilimler literatürüne girmiştir. Söylemle ilgili analizin geçmişi Aristoteles'e kadar dayanmakla birlikte asıl ilerleyişin ilk öncüleri olarak Ferdinand de Saussure, Roland Barthes ve bizim üzerinde durduğumuz Michel Foucault sayılabilir (zdemir, 2001: s. 110; Cevizci, 1999: s. 795).

Çağımızda “hakikat” temalı olarak yapılacak tartışmalarının içeriğini, 20. yüzyıl keşfi olan “söylem” ve “söylemsel pratikler” olmadan doldurmak neredeyse imkânsızdır. Söylemin keşfinden sonra, evrensel hakikatten bahsetmek artık mümkün değildir. Hakikat, söylem ve söylemsel pratiklerle inşa edilen şeyler olarak vardır. Sözen’in de vurguladığı gibi; her söylem ayrıca bir hakikat inşacıdır ve söylemlere tekabül eden hakikatler söz konusudur (Sözen, 2017: s.9). Öte yandan söylem, tüm toplumsal ilişkileri; buna katılan düşünceleri, inançları, anlayışları, tecrübeleri düzenleyen özgül dilsel ya da göstergesel araçları kapsayan bir kavramdır (Purvis ve Hunt, 2014: s.12-13). Daha yıkıcı bir yönüyle söylem, hem yaşamı kuran ve hem de onu yıkan şey olarak görülebilir (Megill, 1998: s.342).

Bu bağlamda söylemin fonksiyonları olan iktidar, bilgi, güç, hegemonya, hâkimiyet, otorite ve tüm bunlar dilde varlık kazanırlar. Bilginin dilde kullanımı, iktidarın ve retoriğin dilde kullanımı, gücün dilde kullanımı birer dilsel eylemdir ve ancak söylem içerisinde anlamlı kılınabilirler. Söylemi anlamlı kılan ise nerede, ne zaman, hangi şartlarda, nasıl ortaya çıktıkları ve beyanatı veren aktörlerin kimliğine bağlıdır. Dolayısıyla Sözen’e göre: “Söylemi anlaşılabilir kılan, onu kullanan aktörler ya da faillerdir. Terside doğrudur elbette, aktörlere kimliklerini veren şey, kullandıkları söylemdir.” (Sözen, 2017: s.10-11). Örnek vermek gerekirse, buhran dönemlerinde ücretsiz öğretmenler ve bu dönemlerin kitle yatıştırıcıları olarak görülen demagoglar; becerilerini sömüren iktidar sahiplerinin gücünü sürdürmesi bakımından önemlidir (Weber, 2014: s.121-122). Bu açıdan Weber, dini söylemlerin kitlelere aktarıcı görevi üstlenen din adamlarının, laiklere söylem yoluyla hizmetine de ayrıca parantez açar.

Ancak Foucault dil ile söylemin ayırt edilmesi noktasında bizi uyarır. Çünkü ona göre dilyetisini en küçük söylemde tüketmek gibi acı bir ihtiras vardır. Bu söylem ile dil arasında var olan dengesizlikten doğar. Dil, sonsuz sayıda söz ve sözce kurmamızı sağlar. Ancak söylem ne kadar dağınık, uzun, esnek olursa olsun her zaman sınırlı ve sonludur. Söylem uzunluğuyla dilin sonuna varmak imkânsızdır. Bu yüzden ile söylem pratiklerini birbirinden ayırmak gerekir (Foucault, 2014b: s.50).

Yine Purvis ve Hunt'a (2014: s.21) göre, söylem teorisini anlamlandırmak için başvurulması gereken en uygun araçlardan biri, onu türlerin toplumsal tarihinin birincil özellikleri içinde, toplumsal olandan ne anladığımızı temellendirmeye yönelik bir çaba olarak görmektir. Foucault'da özellikle bu doğrultuda söylemin üretimini; bütün toplumlarda onun gücünü ve tehlikelerini bertaraf etmek, belirsiz olagelişlerin önüne geçmek, ağır ve korkulu maddiliğini uzaklaştırmak aynı zamanda denetlenmiş, ayıklanmış ve örgütlendirilip yeniden paylaşılacak olarak belirler (Foucault, 1987: s.23). Yani bir yönüyle söylemin doğuracağı tehditler yine söylem yoluyla önlenmeye çalışılır. Söylem hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak üretildiğinde bir etki pratiği olarak karşımıza çıkar. Adams'a göre Foucault, tarihin koşullandırmasıyla, bilgi ve anlam üretici sistemini tanımlamak için "söylem" kavramına başvurmuştur. Söylem onun zihin laboratuvarında sistematik bir şekilde hakkindan konuşulan nesneleri kuran pratikler olarak görülür (Adams, 2017: pragra.2).

Foucault *Cinselliğin Tarihi* başlıklı çalışmasında söylemin baskılama, denetleme veya kontrol altına alma gibi işlevlerini 17. yüzyıldan örnek vererek açıklamaya çalışır; Foucault'ya göre, bu yüzyıldan başlayarak cinselliği baskılamak isteyen burjuvazi düzeni, öncelikle cinselliğin adının kullanımını güçleştirmiştir. Cinselliği gerçek düzeyde denetlemek için onu dil düzeyine indirgemek ve onun söylem içindeki serbest dolaşımını denetlemek açısından; cinselliği aşırı derecede belirgin biçimde hatırlatan, belirgin kılan sözcükleri susturmak gerektirmiştir. Bu yönüyle ona göre: "*Kendileri susa susa, sessizliği zorla kabul ettiren suskunluklardır bunlar. Sansür...*" (Foucault, 2016: s.19).

Foucault'nun dünyayı söylemlerle örülmüş bir ağ ve bireyleri de bu ağları kullanma potansiyeline göre etkilenen (üretilen ve düşünselliği belirlenen) varlıklar olarak gördüğünü iddia etmek yanlış olmasa gerek. Nitekim ona göre, bizler tamamen söylemler ile çepeçevre sarılı ve söylemlerle iç içe geçmiş bir dünyada yaşamaktayız (Foucault, 2014b: s. 370). Yine Megill, Foucault'nun dünyayı sanki söylemiş gibi gördüğünü özellikle vurgular. Bu önemli vurguya göre eğer dünya söylemsel bir şeye denkse; o zaman mevcut ideal düzende söylemseldir. Dolayısıyla tamamı söylemsel düzene sahip olan dünyanın kendisi aynı zamanda söylemsel

saldırılarına açık demektir. (Megill, 1998: s.353). Nitekim bu ağır tespitler üzerinden ilerlediğimizde varacağımız en önemli sonuçlardan biri; bireyin söylemsel bir ürün olarak görülmesidir. Nitekim Lacan'da öznenin bir söylem ürününe denk geldiğini ve öznenin bu noktadan başlayarak anlaşılması gerektiğini vurgular (Lacan, 1994: s.50).

Söylemin, tarihsel yansımaların etkisiyle sistematik olarak hakikat olgusuna etkisi doğrudandır. Çünkü hakikat olgusu kavramların, göstergelerin zihinde oluşturacağı katı veya esnek tasavvurla kendini gösterir. Buradaki “katı” tamamen bir inanılmış vazgeçilmesi zor, adanmış bir yönelişi temsil eder. “Esnek” ise her bilgiye, zamana, güce vb. ögelere göre değişme potansiyeli taşıyan fikriyatlarla ilgilidir. Dolayısıyla söylem, epistemolojik (Foucault'nun kastettiği epistemoloji) olarak belli bir çağın genel oluşum biçiminin, fikriyatının, ihtiraslarının, yasaklamalarının, kültürünün belirlenmiş konumunu işgal eder. Gene de her şeye söylemiş gibi bakmak tehlikeli bir yorumdur. Çünkü söylem sadece “hakikat” üzerinde kendini gösterebilir ancak hiçbir “gerçeği” karşılayacak gücü sahip değildir.

Foucault'nun söylem anlayışı, bilgi biçimlerinin somut dünya ile dilin kesiştiği noktalarda praksisle ortaya çıkışını anlamayı gerektirir. Dolayısıyla Young'a göre bu bağlamda sadece soyutlanmış metin ve metinler arası referansları okumak söylem analizi açısından yetersizdir. Ona göre, E. Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eserinde böyle bir yanıla düşmüştür. Asıl yapılması gereken söylemlerin bedenler, pratikler gibi maddesellik içinde ortaya çıkışına, işleyişine ve tersine çevirmelerine ya da yok olup gitmelerine odaklanmaktır. Böyle bir analiz pratikle işlerliği gerektirir (Young, 2001'den aktaran: Köse, 2014: s. 465). Young'ın haklılığı Foucault'nun bazı eserlerinin dikkatli incelenmesi ve söylemi hangi değerlerle ele aldığı değerlendirildiğinde ortaya çıkacaktır.

Foucault, örneğin 1835 yılında annesini, kız kardeşini ve erkek kardeşini budama bıçağıyla öldüren 20 yaşındaki Normandiyalı Pierre Rivière'in hatıratını, Collège de France'ta ekibiyle birlikte bir yıl boyunca incelemelerinin nedenini kitabın sunuş kısmında şöyle açıklar: “*Sanırım, aramızda bütün ilgi ve yaklaşım farklılıklarına rağmen bizi bu çalışmaya yönelten şey bunun bir “dosya” olması yani, kaynakları biçimleri, örgütlenişleri ve işlevleri açısından farklı olan*

söylemlerin –sulh yargıcının, savcının, ağır ceza mahkemesi başkanının, adalet bakanının; köy hekiminin ve Esquirol’un; ve belediye başkanları ve rahipleriyle birlikte köylülerin; ve son olarak da katilin söylemlerinin- kesişme noktasını oluşturan bir vaka, bir durum, bir olay olmasıydı.” (Foucault, 2007b: s.16). Bu noktada Foucault, bu tür olayların söylem incelemesi yaparken birçok hareket noktasından yararlanmaktadır. Megill’in belirttiği üzere ilgili olay, söylemlerin birbiriyle veya aralarında sürdürülen garip çekişmeyi, bir iktidar ilişkisi, bir söylem savaşını ortaya çıkardığını söyler (Megill, 1998: s.353).

Aslına bakılırsa Foucault açısından önemli olan özne kavramının tekrar yorumlanması, incelenmesi değildir. Yani tek başına Rivière’in öznelliği, çokta onu araştırmaya itecek önemde olmasa gerek. Çünkü bu tarz incelemeler günümüze kadar defalarca yapılmıştır. Dolayısıyla da onu asıl ilgilendiren öznel deneyimlerdir, öznel deneyimlerin tarihsel süreç içerisinde herhangi bir ihtiyaca cevap vermek üzere kurulması ve tek olmasıdır. Foucault’ya göre, öznel deneyimlerin açıklamak için öznenin ve bilincin iktidar ilişkisi yerine o deneyimi inşa eden söylem ve söylemin kaçınılmaz olarak ilişkili olduğu iktidar sistemlerinin tarihsel analizini yapmak gerekir (Eroğlu, 2016: s.41). Başka bir deyişle öznel deneyimin inşa süreci, tarihsel perspektifli olarak iktidar, bilgi ve söylem ilişkisi üzerinden analiz edilmesi gerekir.

Foucault’ya göre benlik ise, denetleme süreçlerinin zorunluluklarıyla üretilen ve mevcut bir söylem içinde sürekli olarak yeniden tasarlanan soyut bir oluşumdur. Ona göre, bu tür söylemlerin soy kütüğü incelemesi yapıldığında benliğin onun doğasına ait teorilerden öte bir şey olmadığını anlayabiliriz. Buna örnek olarak ise tarihsel süreç içerisinde sürekli olarak değişen cinsellik söylemini verebiliriz (Foucault vd. 2001c: s.123). Genel kanıya göre 19. yüzyıl burjuvazisi tarafından şekillendirilmeye çalışılan üretim ilişkileri, belli bir cinsel baskı içinde oluşmuş ve insanların bu ilişkileri ancak emek gücü üretimi ve aile politikaları doğrultusunda kontrol altında alınabilmiştir. Bu yüzyılda cinsellikten bahsetmek tıpkı bir tabu gibi yasaklanmalarıyla ünlüdür. Söz konusu yasaklanmalar ise Freud’un ortaya çıkışına kadar sürmüş ve Freud ile birlikte cinsellikten söz edilmeye yavaş yavaş başlanmıştır (Akay, 2016: s.42). Dolayısıyla dönemin söylemlerinin değişimi, şeylere yüklenen anlamları, anlayışları, politikaları değiştirmiştir. Bugünün cinsellik veya beden

söylemleri –toplumsal anlamda- bir asır öncesinden farklıdır. Hatta birey nezdinde kitle iletişim araçlarından aldığı bir mesajla daha az bir zamana tekabül eder.

Hangi toplumda olursa olsun Foucault’ya göre, sayısız iktidar ilişkisi toplumsal kitleyi belirler, onu şekillendirir, düzenler ve üretir. İktidar ilişkileri de gerçek bir söylemin üretimi, dolaşımı, işlemesi ve birikmesi olmaksızın ne işleyebilir, ne kalıcı hale gelebilir ne de ayır edilebilir. Ona göre, iktidar tarafından belli bir hakikat üretimine bağlanırsınız ve ancak bu hakikat üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz (Foucault, 2002: s.38). Yani başka bir deyişle söylem, iktidarın aracı veya sonucu olabileceği gibi, aynı zamanda ona karşıt bir strateji olarak ta işleyebilir (Sözen, 2017: s.63).

Sonuçta tarihsel olarak kendi toplumları içinde şekillenen ve deneyimleri bu yolla oluşum gösteren öznelerin, söylem devinimleri dışında tutmak imkânsızdır. Güneş (2013: s.64), Foucault’nun söyleminde, aklın sessizliğinin bile söylem unsurlarına hizmet ettiğini iddia eder. Çünkü Foucault söylemi insanlığın yaşam alanlarının her noktasına yerleştirir. Bu alanların söylem yoluyla üretildiği ve söyleminde bu alanlarda üretildiğini savunur. Ayrıca ona göre tarihsel bağlam içerisinde her söylem alanı epistemeye denk gelir. Dönemi açık ve seçik olarak yansıtır. Deneyimleri, göstergeleri tanımlar. Bilgi ve iktidar ilişkileri yoluyla dağılır, birikir, süreksizlik ve anlam kazanır. En önemlisi de hakikatin üretilmesine, işlerlik kazanmasına en basit yolla zihinlere işlemesine olanak verir.

Söylemler ve söylemler oluşumlar, hakikat olarak görülen her şeyin yayılmasında en etkili güçtür. Bu noktada Foucault, hakikati “...sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü...” (2011b: s.52), olarak görmemiz gerektiğini vurgular.

2.4. FOUCAULT’NUN HAKİKAT ANLAYIŞI

Her toplumda genel anlamda toplumun yararına veya belli bir kültüre, ideolojiye, ulusa yarar sağlayan “doğruluk” olarak zihinlere kazınması gereken

hakikatler vardır. Bu hakikat mekanizması tarihsel olarak kurgulanabileceği gibi - tıpkı Foucault'nun "delilik" ve "cinsellik" kavramlarının tarihsel olarak nasıl belli hakikat göstergeleriyle dönüşüme uğradığını göstermeye çalıştığı gibi- kısa süreli olay ve olgularda da toplumu ikna etme ve düşünme yönünü tahin etmeye çabası adına da kurulabilir. Yani zihinleri meşgul eden kendisini tartışmasız olarak kabul ettiren her doğru, bir kurgu ürünü olarak görülebilir. Foucault'a göre "*Hakikat üretilir. Bu hakikat üretimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir; çünkü hem bu iktidar mekanizmaları bu hakikat üretimlerini mümkün kılar, bunlara yol açar, hem de bu hakikat üretimlerini kendinde bizi bağlayan, birleştiren iktidar etkileri vardır.*" (Foucault, 2015: 173-174). Dolayısıyla, hakikatin kendiliğinden var olma potansiyeli yoktur. Bir ilişkiler ağı içinde var olur ve ilişkilerin yönünü, doğru veya yanlış noktasında tahin eder. Bu ilişkilerden Foucault'nun en çok üzerinde durduğu şüphesiz hakikat-iktidar ilişkisidir. Kendisinin vurguladığı gibi "*Beni ilgilendiren şey, hakikat iktidar, bilgi iktidar ilişkileridir.*" (2015: 174).

2.4.1. Hakikat İktidar İlişkisi

Her iktidar ilişkisi, kendi hakikat rejimi oluşturma bağlamında doğruluklar ağı kurmakla işe başlar. Bu ilişkiler temelde sürekli birbirinden farklı nitelikte işler. Çünkü her iktidar ilişkisinin aynı hakikat sistemi üzerinde işleme olanağı yoktur. Bundan dolayı bir kültürel relativizm vurgusu yapmak gerekir ve bu da her toplumun hakikat anlayışını, her bireyin hakikat görüşünü belli ölçülerde farklı yapar. Başka bir deyişle perspektifli hakikat görüşü böyle bir yaklaşımın aslında temel omurgasıdır.

Aslında Foucault, kendisinin de böyle bir düşünce yapısı üzerinden yoğun uğraşının şey'lerin nasıl oluştuğunu anlamamanın peşinde olduğunu belirtir. Onun asıl arayışı hakikat temellidir. Ona göre: "*İktidar mekanizmasının analizi örneğin, ekonomik dönüşümlerin tarihlerine katılabilir. Ama benim yaptığım şey - ne yapacağımı kestirdiğimi söyleyemem, çünkü bunun hakkında bir şey bilmiyorum-tarih, sosyoloji veya ekonomi değildir. Fakat benim yaptığım bir şekilde, tamamen basit bir sebepten dolayı, endişelendiren bir şey olan felsefedir, başka bir deyişle hakikat politikasıdır, doğrusu "felsefenin" bundan başka tanımını göremiyorum.*" (Foucault, 2007a: s.17). Foucault, neredeyse tüm eserlerinde hakikatin nasıl

oluşturduğunu, tarihsel olarak neden değiştiğini, bunun hangi yöntemle apaçık ortaya çıkarılacağını soruşturmaya girişir.

Foucault'nun iktidar ilişkilerine hangi açıdan bakılırsa bakılsın; tekdüze işleyen, yönü belli ve homojen olduğu söylenemez. Çünkü iktidar ilişkileri sürekli değişen bir ilişkiler bütünü içinde yer alır. Dolayısıyla hakikat/iktidar ilişkisi de bu yapıdadır. Bilgiler bu ilişkinin en önemli parçasıdır ve üreticilik niteliği taşırlar. Foucault açısından bilginin iktidara ve dolayısıyla hakikate bağlı bulunmayacağı tek bir an bile düşünülemez. Foucault, bu konudaki temel düşüncelerini Nietzsche'nin *güç istenci* kavramından alır (Çelik; 2012: s.63).

Foucault özellikle son döneminde iktidarı bir bireyin başka birey üzerinde onun eylemlerini etkileyecek biçimde edimde bulunması yönünde kişiler arası ilişkiler olarak görmeye başlar. Bu bağlamda iktidar ilişkileri bir zorlama ve şiddet ilişkilerinden ayır edilmelidir. Çünkü böyle bir iktidar ilişkisi sadece özgür özneler üzerinde ve özgürlüğü oranında uygulanabilir. Yeryüzüne ait olan hakikat ise Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin düzenli etkilerini yönlendirir (Becermen, 2009: s.9). Bu ilişkiler bütünü içinde “*neden hakikate ihtiyaç duyuyoruz?*” sorusu önemlidir. Foucault'ya göre, hakikatsiz; nesnellik, özlük hatta öz gibi şeyleri belirleyen ve gizliliğini sağlayan kesinlik belirten kavramların zayıf kalacağından dolayı hakikate ihtiyacımız vardır (Becermen, 2009: s.139).

Peki, bu kadar önem atfettiği hakikat Foucault için neyi ifade eder, ortak hakikatler bütünlüğünden söz edilebilir mi? Foucault için hakikati keşfetmek uğruna sürekli bir kavga vardır. O yukardaki soruları şöyle cevaplandırır: “*Gerçekte, hakikatten anladığım şey, bir tür genel norm, bir dizi önerme değildir. Doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünüdür hakikatten benim anladığım. Üst merci diye bir şey kesinlikle yoktur. Bu hakikat etkilerinin tam anlamıyla kodlandığı bölgeler vardır; bu bölgelerde, hakikatleri sözccelemeyle sağlayan prosedürler önceden bilinir, kurallardır. Bunlar kabaca bilimsel alanlardır. ...Dahası, bilimlerin dışında, enformasyon sistemlerine hakikat etkileri de vardır: Birisi, radyo ya da televizyon spikeri size bir şey duyurduğunda, ister inanın isterse inanmayın, bu binlerce insanın kafasında hakikat*

olarak işleme başlar, tek hakikat olarak, çünkü o şekilde, o tonda, o kişi tarafından, o saatte sözcelenmiştir.” (Foucault, 2015: s.177).

Bu bakımdan modern iktidar ilişkileri hakikati düzenler, denetim altında tutar ve en önemlisi kurumlaştırır. Dahası böyle ilişkiler hakikati sürekli deforme etmek suretiyle yıpratır ve sürekli yenilerini talep eder (Dillon, 2014: s.507). Zira televizyon spikerinin yaptığı da bu talebi karşılamaya çalışmaktır. Aynı şekilde entelektüelin işlevlerinden biri de budur; hakikati düzenlemek, belli bir yöntemle sürekli yeniden üretimine yardımcı olup katkı sağlamak. Dolayısıyla bir kurumsal hakikat tasarlayıcı olarak sunulan televizyon, doğruluklar ağı üretilip yayarken; entelektüellerden ve bunu yöneten açık oturum yöneticilerinden (moderator) destek alır. Foucault’ya göre entelektüel, toplumun yapısı ve işleyişi açısından vazgeçilmez bir değere sahip hakikat rejimi düzeyinde etkili olup mücadele edebilir. Bu mücadele kavramından anlaşılacağı gibi hakikat uğruna ve hakikat dair kavgada yer almaktır. Ancak Foucault böyle bir hakikati şu vurguyla açıklar: *“Bir kere daha belirtiyim. buradaki "hakikat", keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür. Yani söz konusu olan, hakikat "namına" yürütülen bir kavga değil; hakikatin statüsü ile oynadığı siyasi ve ekonomik rolle ilgili olan bir kavgadır.” (Foucault, 2011b: s.52).*

Hakikat/iktidar ilişkisinden doğan hakikat statüsü, pekâlâ yukarıda Foucault’nun vurguladığı üzere bir siyasi ve ekonomik rollerle alakalı mücadeledir. Bu noktada bir deneyim kümesinin içinde ya da dayatılma yoluyla belli bir öznel deneyimle bireyi, o öznel deneyimin öznesi haline getirmek aslında kurulmuş bir hakikatler zemini üzerinde bir öznelleştirme hareketi olarak görülmelidir. Bu noktada Keskin’e göre, Foucault için eğer kimlik, bireysellik, öznellik gibi aitlikler temel bir sorun oluştuyorsa (kurulu düzen açısından), öznelliğimizle kurduğumuz derin bilinç ilişkinin değiştirmek gerekiyorsa o zaman geleneksel anlamlandırma, sınıflandırma *doğruluklarını* sorgulamamız veya daha da ileri gidip *“doğruluk”* ve *“hakikat”* kavramlarının kendisini sorgulamak gerekecektir (Keskin, 2015: s.19). Nitekim bu ilişki ve sorgulama kendini söylem içinde de var ettiğine göre hakikat ve söylem ilişkisini de irdelememiz gerekir.

2.4.2. Hakikat Söylem İlişkisi

Foucault için hakikat olarak gördüğümüz şey aslında sözcelerin üretilmesi, düzenlenmesi, dağıtımı ve işleyişi için düzenlenmiş prosedürler bütünü olarak anlaşılabilir (Foucault, 2011b: s.52). Örneğin XVII. yüzyılda cinselliğin denetim altına alınması, söz dağarcığının buna uygun olarak değişime uğraması, eğitici (genel kural ve normlara ayak uydurma işi) toplumun ana omurgası olan kurumlarca şatafatlı bir dille hazların lanetlenmesi, nüfusun güvence altına alınması, iş gücünün yeniden ve yeniden üretilmesi, toplumsal ilişkiler biçiminin -belli bir düzen üzerinden- sürdürülmesi; kısaca ekonomik olarak yararlı bir cinsellik düzeni kurmakla bağlantılı değil mi? Foucault'nun bu soruya verdiği cevap bilmiyorum olmuştur (Foucault, 2016: s.33). Ancak yukarıda değinildiği gibi; sözcelerin üretilmesinin hakikatle ilişkisini ve “Cinselliğin Tarihi” kitabının ilk cildinde Viktoryen zihniyetin cinselliği akılcı ve muhafazakâr görüşleriyle dışlamasıyla, cinsellik kavramının *ayıplanma*, *dışlanma* sorunlarıyla yüz yüze kalması; adeta sorunun cevabını niteliğindedir.

Foucault, özel ve kendisine has olan iktidar etkilerinin hakikat olarak söylemlerin etrafında nasıl kurulduğu anlamaya çalıştığını söyler. Bu bakımdan yine cinselliği bastırmak isteğinde olan burjuva düzeni işe cinsellik söylemlerinin kullanımı güçleştirmeye başlamıştır. Foucault'ya göre bu düzen “*Sanki cinselliği gerçek düzeyinde denetmek için önce onu dil düzeyine indirgemek, onun söylem içindeki serbest dolaşımını denetlemek, onu söylenen şeyler arasından çıkarıp kovmak ve aşırı derecede belirgin biçimde mevcut kılan sözcükleri susturmak gerekmiştir. Hatta bu yasakların bile cinselliğin adını anmaktan çekindikleri söylenecektir.*” (Foucault, 2016: s.19). Aslında hakikat olarak algılanan her türlü iyimserlik ve kötümserlikler, söylem içine kazanmış bir şekilde toplumun kabulüne sunulmuş tüketim emtialarıdır. Bu sunum, çağımızda her türlü iletişim aracıyla – bireyde işlevsel bir araçtır- ulaşılabilirlik açısından sürekli gündem kurma yoluyla kabul ettirilmeye çalışılır. Ancak bu tıpkı Foucault'nun iktidar ilişkisi üzerinden vurguladığı gibi; zorlama amacı gütmeyen rıza yoluyla kabul ettirilmeye çalışılan türden bir hakikattir.

Foucault, söylemi, hakikat ile ilgisi bakımından tıpkı hocası olarak gördüğü Nietzsche gibi bireyden bireye farklılık göstereceğini savunmuştur. Foucault'ya göre, her birey farklılıklarıyla var olur ve bu farklılık hem bireyin söylemlerini hem de hakikatini farklı kılar. Buna ek olarak her farklı tarihsel dönemde insanlık farklı kendilik maskeleri kullanmıştır (Çelik ve Ekşi, 2008: s.100). Özellikle bu maskelerin teşhiri açısından bir söylemin, farklı tarihsel dönemlerde kullanım biçimlerini analiz etmek gereklidir. Bu hakikatin algılanışı içinde böyledir. Bu bakımdan Elliot'ın belirttiği gibi Foucault'nun söylem açıklaması; sadece söylem sınırlarında düşünebildiğimizi gösterir. Foucault'ya göre inşa edilen bir nesne, ifade sistemi içinde tanımlanır -aksi takdirde söylem ve hakikat arasındaki ilişkinin katı bir ayrıma tabi tutulması gerekir- kurumlarca desteklenir, iktidar ilişkileri ve ideolojik etkisiyle yeniden ve yeniden üretilir (Elliot, 1996: s.65). Dolayısıyla söylemin üretiminden tüketimine kadar geçen süre hakikatin oluşum ve işleme sürecidir. Bu hakikatin zihinlerdeki tasavvuru yine aynı süre aittir.

Foucault'ya göre “ söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, bellisiz olagelişini dizginlemek, ağır, kokulu maddiliğini savuşturmak olan bir takım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaşılmıştır.” (Foucault, 1987: s.23). Foucaultsal yaklaşım açısından söylem, gücü açısından tehlike arz eder ve bu yüzdendir ki her isteyen, her söylemi, her alanda söyleme özgürlüğüne sahip değildir. Sadece hukuki kısıtlamalar ve maddi yaptırımlar nedeniyle değil; aynı zamanda kültürel, ahlaki ve insani denilen belli değer yargıları ya da stereotipler (basmakalıp düşünce) bu sınırlamaya alet edilmiş gibi görünmektedirler. Zaten “delilik” söylemini arkeolojik yöntemle çözümlemeye çalışan Foucault için, XVIII. yüzyıla kadar söyleme özgürlüğü nedeniyle delilerin toplum tarafından yadırganmadığı hatta sempati topladığı vurgulanmaktadır. Ancak günümüz toplumlarında söylem kısıtlanmasından nasibini alan “delilik” söylemi var olan özgürlüğünü çoğunlukla tımarhane çevresinde sürdürebilmektedir.

Bu bağlamda hakikat söyleminin düzenlenmesi bakımından söylemsel pratiklere de değinmemiz gerekir. Söylemsel pratikler, saf söylemin üretim yönüyle

açıklanamaz. Bu pratikler Foucault'ya göre, kurumlarda, davranış kalıplarında, iletişim, yayın ve pedagojik oluşumlarda ortaya çıkıp söylemi somutlaştırır (Şahin, 2017: s.129). Yani söylem, söylem pratikleri yoluyla bir hakikat görünümüne kavuşmadıkça çokta anlamlı değildir. Sonuç olarak aslında Foucault, kendisini bir iktidar teorisyeni olarak görülmesine karşı çıkar çünkü yaptığıın söylem yoluyla öznel deneyimlerin işlerliğinin nasıl hakikat değeri kazandığıdır. Dolayısıyla, Foucault bunu şöyle açıklar: “(...)iktidar ilişkilerini inceliyorsam, iktidar teorisi yapıyor değilim, fakat, öznenin dönüşlülüğü ile hakikat söyleminin kendi aralarında nasıl ilişkide olduklarım bilmeyi sorun edindiğim ölçüde, eğer benim sorum, "özne kendi hakkındaki hakikati nasıl söyleyebilir?" ise, bana öyle geliyor ki, iktidar ilişkileri benim analiz etmeye çalıştığım bu ilişki içindeki belirleyici öğelerden biridir. (...) Dolayısıyla, ben asla bir iktidar teorisyeni değilim.” (Foucault, 2011a: s.340). Foucault, delilik, cinsellik, kapatılma, disiplin, ceza, etik, biyopolitika vb. konular üzerine incelemelerinde özne ve hakikat arasındaki ilişkiyi değil, öznenin ve hakikatin; hakikat söylemlerinin üretilme biçimleri araştırır (Öztürk, 2012: s.5).

Nitekim sözcelerın üretimi ve söylem pratikleri yoluyla tüketimi en nihayetinde hakikatinde tüketilmesini anlamına gelir. Bu noktada bir diğer Fransız düşünür Jacques Ellul “The Humiliation of The Word” adlı eserinde, televizyonun bir imajlar dünyası ve hakikat üretmeye yeltendiğini vurgular. Ona göre “İmajlar ekranı, benimle dünya arasına yerleşir -bu öyle bir imajlar çemberidir ki kendi kendime onlardan kurtulamadığım hayatımdan çok daha hakiki bir şeye dönüşür. Televizyon en kuvvetli uyuşturucudur.” (Ellul, 2012: s.153).

Foucault'nun özellikle entelektüeller üzerinden hakikatin üretildiği ve entelektüelin spesifik her hangi bir alanda uzmanlığıyla hakikat (siyasi, ekonomik, kültürel) üretim rejimine hizmet edebileceğini vurgular (Foucault, 2011b: s.84). Bunun tersi olarak entelektüelin direnişin temsilcisi olması da doğrudur. Ancak televizyon tartışma programları özelinde, entelektüeller ve moderator üzerinden konun hakikat rejimine uygun bir şekilde düzenlenip kitlesel yayılımı Foucault'yu destekler niteliktedir.

Bu bağlamda hakikat tartışmalarını felsefi kökteni ve Foucault’nun böyle bir felsefi kökten yararlanarak “kendisine özgü” oluşturduğu kavramsallaştırmaların çerçevelerini oluşturduktan sonra yine bu çerçeve içinde bir “kitle hakikat rejimi yayıcısı” olarak gördüğümüz televizyon tartışma programlarını Foucault’nun hakikat düşüncelerinden yararlanarak tartışacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. FOUCAULT’NUN HAKİKAT ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE TV TARTIŞMA PROGRAMININDA HAKİKAT ÜRETİMİNE BİR ÖRNEK: GECE GÖRÜŞÜ

Artık örtüleri çıkarıldığında hakikatin hakikat olarak
kaldığına inanmıyoruz; inanamayacak kadar çok yaşadık
F. Nietzsche (ŞenBilim)

Foucault’nun eserlerinde çözümlemeye çalıştığı şey, her hangi bir dönemde yaşamış insan davranışları veya temsil ettikleri düşünce kalıpları değildir. Onun asıl derdi tarihsel süreç içerisinde belli şeylerin neden ve niçin “sorun” teşkil ettiğidir. Nitekim kendisinin “*sorunsallaştırma*” olarak gördüğü bu belirlenimi şöyle açıklar: “*Örneğin neden belli bir tarihsel anda belli davranış biçimleri “delilik” şeklinde nitelenir ve sınıflandırılırken, başka benzer biçimler tamamen yok sayılıyordu; aynı soru suç ya da suça eğilimlilik ya da cinsellik için de geçerli olabilir.*” (Foucault, 2014d: s.144). Foucault için bir toplumun hakikat anlayışını belirleyen şartlar ancak bu tür sorunsallaştırmalar ile yapılacak muhakemenin sonucuyla birlikte tartışılabilir. Kendisinin vurguladığı gibi: “*Sorunsallaştırma, gerçek bir somut duruma verilen bir “cevap”tır.*” (Foucault,2014d: s.145).

Bu bağlamda özellikle televizyonda söylemi, hakikat olarak maddileşmeye katkı sağlayan bir tür sorunsaldır. Foucault için bir sorunlaştırma her açıdan bir yaratıma denk gelir ve bu süreçte düşünce ile gerçeklik arasında bir ilişki oluşturur. Böyle bir ilişki Poyraz göre, televizyon gibi kitle iletişim araçlarında dünyayı kendi söylemine çevirme girişimdir. Örneğin televizyon programları var olan hakikatleri farklı açılardan yeniden kurgulayarak ve hatta bozarak aktarmaktadır. Hakikate en yakın gibi görünen haber programları bile, yaşanmakta olan hakikatle aktarılan

arasında büyük bir farklılığa imza atmaktadırlar (Poyraz, 2002: s.13). Çünkü televizyon belli bir ideoloji çerçevesinde kitle oluşturma görevi üstlenirken üretilen hakikatin buna uymasını sağlar. David Sholle ve Stan Denski bu bağlamda özellikle televizyonun –hakikati üretim süreci açısından- ideolojik işlevlerini 8 başlık altında sıralamıştır. Bunlardan, konumuzu yakından ilgilendiren beş tanesi şöyledir:

1. **Şeyselleşme (Reification):** Televizyonun olanı doğallaştırma işlevidir. Nesnelerin bilinçli olarak yorumunun ve olguların belli bir algılama yaklaşımıyla sabitleştirildiği söylem pratikleridir. Şeyselleşme, televizyon söylemlerinde, pratiklerinde aşırı uçlu eleştirel yorumları ve radikal söylemleri dışlama amacı güder. Doğrudan bir metin yoluyla kurgulanmazken televizyon programları üretim sürecindeki sınırlamalar sonucunda doğar.

2. **Uyarlama (adaptation):** Bu işlev, belli bir süre zarfında, yavaş yavaş gerçekleşen uyumluluğun gerçekleştirilmesidir. Televizyon görülen hakikatin, akılcı bir söylem alanı olarak kurgulayıp sunan bir görsel kültür üreticisidir. Var olan özellikle belli bir bakış açısına göre yeniden yorumlanır. Böyle bir görsel kültür, yaşam tecrübeleri üzerinden öznel deneyimleri klişe bir biçimde üretimine ve tüketimine dayanır. Bu öznel deneyim yoluyla da televizyon toplumdaki bireyler açısından belirlenmiş roller ve bu rolleri yapacak aktörlerin yaratılmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla özne, belli bir öznel deneyim rollerini tıpkı bir eğitim kurumundaki uygulamaları ders gibi kendi öznel deneyimlerine uyarlayarak kabul eder.

3. **Depolitizasyon:** Televizyon bu işlevi ile önemli politik sorunların kamusal tartışma alanlarından dışlama görevini üstlenir. Belirlenen gündem kurma öğelerini toplumsala sunarken asıl sorunları perdeleyebilir. Söylem özellikle siyasi olanı dışlar ve sorunları kişisel bir alana indirger. Bu yolla asıl pratik sorunları kamusal alanın gündeminden kaydırır.

4. **Fosilleşme:** İşleyen alternatif söylemlerin önünü kesme işlevidir. Televizyonda en etkili ideolojik işlevlerden biri olarak görülebilir. Değiştirme yetisinden yoksun olarak farklı yöndeki yaklaşımları dışlama ve hakikati tek yönden

verme uzantısı olarak işler. Köse'ye göre, böyle bir işlev yoluyla; televizyon tartışma programlarında söz hakkının eşitsiz biçimde dağıtımı bile bir olay veya olgunun farklı yönlerde görüşleri sınırlayarak hakikatin etkisinin azalmasına yol açar (Köse, 2003: s.163).

5. Ters Yönde Tartışma (Reserve Contestation): Bu işlev, çalışmamızın ana omurgasını oluşturan, televizyonun hakikat üretme işlevi olarak görülebilir. Çünkü bu işlev yoluyla genelde kitle iletişim araçları, özelde televizyon ve tartışma programları; aktarılan hakikati yeniden kurgulayan, yapılandıran, başka bir yön tahin ederek yeniden hakikat sunan bir sanayi tipi seri üretim aracı gibidir. Bu bakımdan tartışma programında ele alınan bir konu istenilen açıdan (perspektif) değerlendirilip yönlendirilebilmektedir. Hakikat, bu değerlendirme açısından işlemeye başlayıp tüketici olarak izleyiciye sunulmaktadır (Sholle ve Denski 1994'ten aktaran: Poyraz, 2002: s.24).

Sholle ve Denski'ye göre, mevcut toplumsal oluşum göz önüne alındığında, kitle iletişim mekanizmaları ağırlıklı olarak baskının çıkarları -iktidar ilişkileri, bilgi/iktidar, hakikat/iktidar- doğrultusunda işlemektedir. Bu çıkar basit olarak görülmemeli çünkü doğasında bir ideolojik boyunduruğun işlemlerini sağlayan bütün öğeleri barındırır. Özellikle çağdaş popüler medya ürünleri –tartışma programı gibi- günlük yaşamı kontrol altına almak, tarihsel koşulları bir amaç uğruna değiştirmeye çalışır. Marjinal ve güçsüz olarak gördüğü sosyolojik yapının ihtiyaç duyduğu bilgi tabanını parçalar, tehdit eder ve siler (Sholle ve Denski,1994: s.131).

Aslında bu bağlamda medya ya da bir ürün olarak televizyon tartışma programı, sadece bozan, dağıtan, yozlaştıran özellikler içerisinde hakikat üretmemektedir. Aynı zamanda tıpkı Foucault'nun iktidar ilişkilerini baskılayan, hegemonya oluşturan bir ilişki olmadığı yönde tanımlaması gibi; tartışma programı özelinde aslında özne ile samimi ilişki kurma ya da istemeden eleştirel düşünmeye yönlendirebilme özelliğini de barındırır. Çünkü her fikir dayatılma çabası, özünde bir dirence yol açma potansiyeli barındırır. Özellikle bu alandaki entelektüelin aracı

olarak olguları açıklama teşebbüsü -bir *parrhesia*¹⁶ edası içinde- bir alternatif bakış açısını seçme girişimi olarak da işlem görebilir.

3.1. BİR HAKİKAT SUNUŞU OLARAK “GECE GÖRÜŞÜ” PROGRAMINDA BİLGİ/İKTİDAR VE SÖYLEM/HAKİKAT İLİŞKİSİNİN TARAFLARI

Gece Görüşü programı özelinde, bilgi/iktidar ve söylem/hakikat ilişkisinin tarafları iki bakımdan önemlidir. Bunlar:

1. Bilgi/iktidar ilişkisi üzerinden sunucu ve konuklar arasında görüş birliği veya ayrılığıyla tezahür eden “hakikat oyunları”.
2. Bir dispoitif olarak programda söylem/hakikat ilişkisi üzerinden İşleyen “Hakikat Rejiminin” diğer yönü olan: İzleyici Kitleleri.

Bu önemli iki başlık, Gece Görüşü ve buna benzer tartışma programlarının çözümlenmesinde, Foucault’nun hakikat rejimi, hakikat oyunları ve doğruyu söyleme yaklaşımları açısından bir somutlaştırma olarak algılanabilir. Bu bağlamda özellikle detaylandırdığımız hakikatin oluşum biçiminin bir yönünü, tartışma programının özellikle *bilginin* iktidar oluşturma, iktidarın sürdürülmesi açısından *bilgi* üretimi ve bu ilişkilerin sonucu olarak ortaya serilen hakikatin sunuşu; tartışma programının temel işlevleri arasında gösterilebilir. Nitekim Derrida’ nın çerçeve (*resim çerçevesi*) için “ ... *hakikat ve kurgunun yalnızca içinde ve dışında, ne içinde ne de dışında çalışır*” (Derrida, 2013: s.22), belirlemesine benzer biçimde; televizyon ekranı çerçevesinde, işletilen, oluşturulan ve sunulan hakikatin; hem içinde (kendi aralarında) hem de dışında (izleyiciler, dinleyiciler arasında) çalışır.

Bu bağlamda televizyon tartışma programlarında hakikatin dramatik unsurlarının kurgulanması ve sunucu başta olmak üzere, bütün katılımcıların hakikati oluşturma, yorumlama çabalarının; Foucault’nun iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerinin bilgi, söylem, hakikat ağı içinde; “Gece Görüşü” adlı televizyon tartışma programının rastgele seçilen iki art arda bölümünde gösterilecektir. Bu bağlamda çözümlemeye; Foucault’nun söylem analizi, hermeneutik yöntemle desteklenecek

¹⁶ Parrhesia, genellikle İngilizce’ ye “*free speech*” (özgür konuşma) Fransızca’ya “*franc-parler*” (açıksözlülük), Almanca’ ya da *Freimüthigkeit* (açıksözlülük) şeklinde çevrilir ve hiçbir güç odağından çekinmeden bedel ödemek uğruna; güce karşı hakikati söyleme sanatı olarak tanımlanabilir. (Foucault, 2014d: s.10).

biçimde yaklaşılacaktır. Bunu yapmamızın nedeni Foucault'nun söylem analizinin yorumlamaya muhtaç oluşudur. Sözen'nin ifade ettiği gibi, Foucault'nun söylem analizi veya teorisi -her ne kadar kendisinin bir gruba mal edilmesini istemese de- postyapısalcı ve postmodern diye bilinen felsefi yaklaşımların bir parçası olarak görülmeli ve Foucault söylem analizi hermeneutik analiz biçimiyle desteklenmelidir (Sözen, 2017: s.68).

Çalışmamızda, Foucault'nun *sorunsallaştırmasına* konu olan söz konusu programlar; 2 Ekim 2018'de İstanbul'daki Suudi Arabistan Başkonsolosluğu'nda kaybolan Suudi gazeteci Cemal Kaşıkçı (Jamal Khashoggi) konusunun tartışıldığı:

- 11 Ekim 2018: “Cemal Kaşıkçı olayının aslı ne? Kaçırıldı mı, öldürüldü mü?”
- 18 Ekim 2018: “Cemal Kaşıkçı'ya ne yaptılar? Emri kim verdi? Olayın aslı ne?” adlı programlardır.

Ancak belirtmek gerekir ki “Gece Görüşü” programına konu olan söz konusu olayın, program dışında ve çalışmamızın ötesinde bir çözümlemesi; çalışmamızın sınırları dışında olduğu için yapılmayacaktır.

3.1.1. Gece Görüşü Programına Katılan Konukların Görüş Birliği ve Ayrılığından Doğan “Hakikat Oyunu”

Çalışmamızın başından itibaren irdelediğimiz hakikat olarak görülen şey'in ne olduğu, nasıl kurulduğu, neden ihtiyaç duyulduğu gibi sorunsalları belirli bir tarihsel çerçeve içerisinde tartışmaya çalıştık. Bu perspektifin sürdürülmesi yönünden; günümüze hakikat olarak sunulan şey'lerin oluşumuna katkı sağlayan, belli bir amaç doğrultusunda kitlesel olarak pazarlayan; Foucault'nun deyişiyle “*hakikat üretici kuruluşlardan*” biri olan televizyonu ele almamız gerekir. Bu bağlamdan televizyon; Poyrazın vurguladığı gibi *hakikati kaydetmez, onu bizzat kodlar* (Poyraz, 2002: s.25). Bu kodlama, herhangi bir konu hakkında hakikat duygusu üretir. Her hakikat, nesnel olarak doğru değil bir ideolojik yansımanın ürünüdür ve öznel deneyimi şekillendirir. Böyle bir sorunsallaştırma süreci Foucault'ya göre: “*herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlâki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi,*

isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.”(Foucault, 2014a: s.86).

“11 Ekim 2018” tarihinde yayımlanan Gece Görüşü programının “*Cemal Kaşıkçı olayının aslı ne? Kaçırıldı mı, öldürüldü mü?*”¹⁷ konulu bölümünde “bilgi/iktidar ilişkisi” neredeyse her dakikasına işlenmiş şekliyle sunuluyordu. Foucault’nun deyimiyle, -bu program- kendimizden uzaklaştırma çabasında dahi, her defasında üzerimize bulaşan zift gibi mutlaka bir “hakikat” lekesi bırakıyordu (Foucault, 2016: s.20). Programda, tartışmayı yöneten Hande Fırat ile birlikte; polis akademisi öğretim üyesi Mehmet Şahin, gazeteci yazar Abdülkadir Selvi, gazeteci yazar Gürkan Hacır ve Vatan gazetesi Ankara temsilcisi ve gazeteci Murat Çelik; kendi yorumlarını belli bir perspektifte *hakikat* gibi sunmaya çabalayan *hakikat* oyunun baş aktörleri olarak görülebilirler.

Hande Fırat’ın ilk söz verdiği M. Şahin, Suudi gazeteci Cemal Kaşıkçı’nın 2 Ekim 2018’de İstanbul’daki Suudi Arabistan Başkonsolosluğu’nda kaybolması ile ilgili “*neden kaçırıldı*”, “*ne oldu?*” gibi soruları tartışmak yerine; adeta bir avukatın müvekkilini savunma edası içinde Türkiye’nin bu olaydan sorumlu olmadığını vurgulama görevini üstlenmişti. Zaten tartışmanın başından beri sanki hakikat oyunu içerisinde görev paylaşımı yapılmış gibi sorunun niteliğine bakmaksızın, her söz hakkı aldığı anda, bir bireyin kaybolmasını veya öldürülmesini değil; Türkiye’nin suçsuz olduğunu vurgulama çalışmıştır. Şahin, Kaşıkçı ile ilgi İstanbul konsolosluğu kast ederek:

— “*Kapıdan giren var ama çıkan yok. Bence en çok üzerinde durulması gereken sorunun bu olduğunu düşünüyorum. Kapıdan içeri girene kadar sorumlu kim veya hangi ülkeyi daha çok ilgilendiriyor? Türkiye’yi ilgilendiriyor. Peki, bundan sonra kimin sorumluluğuna geçiyor? Viyana sözleşmelerine baktığınızda bu Suud toprağı sayılıyor... O zaman içeri girdikten sonraki süreçte bunu ispatlaması gereken, en azından çıktığını ispatlaması gereken... Suud yönetiminin ispatlaması daha doğrusu konsolosluğun bunu ortaya koyması gerekiyor*”

¹⁷ CNN Türk, Gece Görüşü, 11 Ekim 2018 “Cemal Kaşıkçı olayının aslı ne? Kaçırıldı mı, öldürüldü mü?” Konulu Tartışma.

Aslında konukların olayla ilgi görüşlerinin en önemli kaynağı, Abdülkadir Selvi'nin programdan bir gün önce yani 10 Ekim 2018'de Hürriyet gazetesinde yayımlanan “Cemal Kaşıkçı olayında 5 karanlık nokta”¹⁸ adlı köşe yazısıydı.

Yazıda üzerinde durulan en önemli noktalar, neredeyse program işleyiş planıyla bire birdi:

— “*Cemal Kaşıkçı'nın binaya giriş görüntüsü var. Ancak başkonsolosluk yetkilileri çıkış görüntüsünü sunamadı*” (Selvi, 2018).

— “*Kaşıkçı'nın yaşadığını ispat etme görevi artık Suudi Arabistan'ın*” (Selvi, 2018).

— “*Burada hem Türkiye'ye hem de rejim muhaliflerine “En çok güvendiğiniz ülkede sizi ortadan kaldırırız” mesajının verilmek istendiği açık. Türkiye bunun altında kalamaz.*” (Selvi, 2018).

— “*Suudi yönetimi bombanın fitilini çekip kucağımıza bıraktığını düşünüyor ama ellerinde patlayabilir. Çünkü soruşturma ilerledikçe önemli delillere ulaşılacağı kokusu alıyorum*” (Selvi, 2018).

Böyle bir fikir birliği, suçun ve suçlunun; ne olduğu ve kim tarafından işlendiği üzerinde ortak buluşma niteliği taşımaktaydı. Asıl olan Suudilerin, *bilgiye dayalı çıkarlar* noktasında doğrudan bir değer taşımaması ve milliyetçilik unsurlarıyla “özü” koruma yolunda uzmanlıklarını konuşturma çabalarıydı. Dolayısıyla sade bir vatandaşın böyle bir olayla konu olması, televizyon için çokta tartışma niteliği taşımayacaktı ama bu vatandaşın; bir Suudi Arabistan vatandaşı olarak Suudiler'in düşmanı olması, Amerika'da adeta bir sığınmacı edasıyla en önemli gazetelerden The Washington Post'ta çalışması vb. gibi öğeler *çıkart* bağlamında “hakikat” üretimi için yeterliydi.

¹⁸ Abdülkadir Selvi “Cemal Kaşıkçı olayında 5 karanlık nokta”, Hürriyet, 10 Ekim 2018.

Aslına bakılırsa iktidar ilişkisinin böyle bir konu üzerinde işleminde başrol, sunucu Hande Fırat'ta verilmiştir. Çünkü sözcelerin denetimini sağlayan *aktör* olarak kendisi görevlendirilmiştir. Köse'ye göre, sunucu, kendini programın gidişatını “*istenilen yöne*” tayin eden ve “*sunulacak hakikatin*” içeriğini ve sınırlarını belirleyişini döngüsünde kendisine verilen ayrıcalıklı görev bazında; simgesel şiddetin tüm öğelerine sahiptir (Köse, 2003: s.144-145). Nitekim Şahin, yukarıdaki konuşmayı yaparken H. Fırat, her defasında Şahinin sözünü keserek onu *onaylar* hatta kanıtlama bazında devlet adamlarının da böyle düşündüğünü vurgulayan sözceler üretir: “*nerede?*” “*o zaman içeride.*” Yine H.Fırat, daha önce M.Şahin'in “bu olay Suudi Arabistan'ın sorumluluğundadır” kanaatini kanıtlamak amacıyla: “*Ve bunu Cumhurbaşkanı da, Ankara'dan yapılan tüm açıklamalarda da bunu altı özellikle çizildi*” söylemini kullanır.

Zaten H. Fırat, hakikat olarak algılanacak sözcelerin onaylanması veya karşı çıkılması üzerine kurulan *iktidar ilişkilerinin* bir sembolü olarak “resim 1 de görüldüğü gibi sözcelerinin yanı sıra jest mimik ve vücut hareketleriyle bunu sürdürmeye çalışmaktadır. Sylvain Firenze'nin vurguladığı gibi, tüm toplumsal hareketlenmelerin itici gücü, iktidar için verilen mücadelede yatmaktadır (Sylvain Firenze 2001'den aktaran: Köse, 2003: s.145).



Resim 1: Hande Fırat'ın tartışma sırasındaki duruşu

Benzer biçimde H. Fırat'tan ikinci olarak sözü alan Gürkan Hacır'da, Kaşıkçının kaybolduğu İstanbul Suudi Arabistan Konsoloslğunun Suudilerin toprağı olduğunu belirtir hatta Şahin'in Viyana Sözleşmesine dayandırmasının yeterli

olmadığını: “*Viyana sözleşmesinden önce bu böyledir*” sözleriyle hem Şahin’ni onaylarken bir yanda da iktidar işlerliğini bilgi/iktidar ilişkisi üzerinden kendi lehine çevirir. Sözün böyle işlediği müdahalenin olmadığı, dışa kapalı bir ortamda söylemlerin altında gizlenmiş iktidar ilişkilerinin sürekli değiştiği açık bir şekilde görülür. Nitekim artık önemli bir “hakikat” kodlanmak üzeredir. Bu *hakikat*, olayı gerçekleştiren failin Suudi Arabistan yönetimi oluşu ve birey olarak Kaşıkçı’nın kaybolmasından öte hangi ülkenin suçlu olduğudur.

Nitekim hakikat, artık olayın özünden uzaklaştıkça konunun değiştiği yöne kaymıştır. Tıpkı Descartes’in vurguladığı gibi, tartışma esnasında işlen konun farklı yönlerini ortaya çıkarmak için girilen mücadeleyle birlikte git gide hakikatten uzaklaşmaktadır (Descartes, 1997: 11). Bu bağlamda özellikle söz konusu tartışma programının ilk 10 dakikasında Cemal Kaşıkçı’nın kaybolması ile ilgi iddialar “birey bazında” sadece beş defa “*giren var ama çıkan yok*” gibi dolaylı olarak tartışılmaktadır. Ancak bu sürenin neredeyse tamamı Konsoloslüğün Türkiye’nin mi yoksa Suudi Arabistan mı toprağı sayılacağı konusu üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla hakikat olarak algılanan şey; İstanbul Suudi Arabistan konsoloslüğünün Türkiye toprağı olmadığından öte değildir. Tıpkı John Stuart Mill’ vurguladığı gibi: “*En büyük kötülük, hakikat parçaları arasındaki şiddetli çarpışmalarda değil, hakikatin yarısının sessiz sedasız yok edilmesinde yatmaktadır.*” (Mill, 1986’dan aktaran: Chomsky, 1993: s.197).

Foucault açısından “*hakikat oyunları*” doğru şeylerin keşfi değil; aksine bir öznenin herhangi bir konuda söyleyebileceği şeylerin, doğru ya da yanlış olabileceğini belirleyen kurallardır. “*(...)bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklemlenmiş biçimleridir* (Foucault; 2011a: s.350-351). Tıpkı, sunucudan söz alan Vatan gazetesi Ankara temsilcisi Murat Çelik’in, söz konusu olayı daha önce izlediği 1989 yapımı “*no way out*” adlı kurmaca bir korku filmine benzetmesi gibi... Çelik: “*Bu tür filmleri izlemiş insanlar bile buradaki konu hakkında bir fikir sahibi olur; artık herkes şunu biliyor kan izi mor ışıklarla, ne kadar silinirse silinsin bir şekilde bir damlası da olsa artık bulunabiliyor.*” Çelik, olayın cinayet olduğunu ve bu hakikati kendisi olmadan bile herkesin fark edilmesi gerektiğini üzerinde duruyor. Ancak sonrasında bu görevin

kendisinde ait olduğunu düşünmüş olacak ki; kendine cevaben failin bu olayı “*kansız bir şekilde beceremez mi de kan izi aranacak?*” şeklinde düzeltmektedir. Öyle anlaşıyor ki olayın aydınlatılması işine soyunmuş televizyon savcıları, farkında olmadan bazen profesyonelliklerini törpüleyebilmekte ve *hakikat oyununu* yeteri kadar iyi oynamamaktalar.

Bu noktada tartışma programının anlatı yapısının ne’liğini açıklayan Mutlu’ya göre, programa katılacak konukların seçimindeki ölçüt, onların konuyla ilgili farklı görüşlere sahip olmamalarından geçer ve bu programın “*en etkili cazibe unsuru*” onların arasında oluşan görüş ayrılıkları ve çatışmalardan doğar (Mutlu, 1995: s.114). Ancak böyle bir tanımlama, Gece Görüşü programının söz konusu bölümünde neredeyse hiç görülmemiştir. Bu özellikle Habermas’ın deyişiyle “*bilgiye dayalı çıkarlar*” a alet edilmesiyle ilişkilidir (David Sholle ve Stan Denski’den aktaran; Poyraz, 2002: s.16). Nitekim Suudi Arabistan’ın ortak bir düşman olarak *düşünüldüğü*; özellikle Türkiye’nin olay ilgili kasten seçildiği *hakikati* programın her konuğu tarafından kabul edilmiştir.

Örneğin: M Çelik olayın özellikle Türkiye’de yapılmasının Suudi Arabistan’nın Türkiye’yi zor durumda bırakmak için: “*Maksatlı işte*” vurgusundan yaptıktan sonra “*Suudi Arabistan, ihvan başlığı, Türkiye’nin o manada politikalarından Riyad yönetimi yani krallığın nasıl rahatsız olduğunu*” gibi sebeplerden bunu yapabileceği vurgular

Yine M. Şahin’in aynı tonla; “*ihvan’nın veya Müslüman kardeşlerin bir kısım üyelerinin İstanbul’da olması, Türkiye’nin 2013’ten sonraki Orta Doğu’daki yaklaşımları ve politikaları bunların hepsinin üst üste koyduğunuzda acaba buradan Türkiye’ye yönelik bir operasyon güdülmek isteniyor mu?*” vurgusu, ayrıca H Fırat’ın sürekli böyle söylemleri araya girip onaması; aslında toplumsal olarak kabul edilmeye çalışılan bir hakikatin gıdıklanması gibidir. O hakikat ise “*olumsuzluğun*” hep dışarıdan geldiği hakikatidir. Nitekim yine CNN Türk kanalında 19 Ekim 2018’de yayımlanan ve Deniz Bayramoğlu’nun sunucu, tarihçi-yazar Prof. Dr. İlber

Ortaylı'nın konuk olduğu “Gündem Özel”¹⁹ adlı programda “*Suudiler dost mu, düşman mı?*” temasını tartışılması tesadüf olmasa gerek.

Anlaşılabacağı üzere, bir sorunsallaştırma olarak *hakikatin üretimi*, kurumsallaşmıştır. Yani Foucault'nun *dispositif* terimi ile belirttiğı üzere, hakikat olarak zihinlere işlenen şey, söylem ve söylemsel olmayan pratiklerle öznel deneyim haline getirilmeye çalışılmaktadır. Dillion'un da Foucault üzerinden vurguladığı gibi, modern hakikat ilişkileri, hakikati kurumsallaştırır, düzenler ve denetler. Zaten bu ilişkiler, hakikati doymak bilmeden yıpratır ve yenilerini sürekli olarak talep ederek üretir. Böyle bir talep ve yeniden üretim, bir *dispositif* çerçevesinde hem tartışma programının sunucusunun hem konukların hem de yayımlayan kuruluşun “*bilgi bazlı çıkarlar*” bağlamında yeniden üretimiyle sonuçlanır. Bu da, tıpkı George Orwell'in 1984 adlı romanında vurguladığı gibi; medya bir tür “hakikat bakanlığı” olarak hakikati silip yenilerini üretir.

3.1.1.1. Hakikat Bakanlığı ve Memurları

George Orwell'in “*bin dokuz yüz seksen dört*” isimli kurmaca romanında, “*Haberler, eğlence, eğitim ve güzel sanatlara bakan*” (Orwell, 2010: s.23), bir “*Gerçeklik Bakanlığı*” kurmuştur. Bu bakanlık hakikat olarak işlenecek şeylerin düzenlenip yeniden sunulmasından sorumludur. Postman'ın da belirttiğı gibi: Orwell, tarihi önceden tahmin edebilmişti. Hakikat bakanlığı gibi televizyon da, sistemli bir biçimde kendi açısından işe yaramayan olguları göstermeyip geçmişin kayıtlarından silme görevini üstlenmiştir (Postman, 2017: s.169).

Bu bağlamda görüntü ve söylem gücünün etkisi üzerinden işleyen televizyon; kitlelere sunduğı “hizmet” ya da eleştirel teorisyenlere göre “hezimet”lerden biri de hakikattir. Bu hakikat öyle güçlüdür ki anlık olarak dünya üzerindeki her hangi bir kıtanın en ücra köşesine dahi kısıntı bırakabilmektedir. Özellikle 1991 yılında koalisyon güçleri ve Irak arasında ki Körfez Savaşı bunun en somut örneklerinden biridir. Bu olayda medyanın hakikat diye *düşünülmek isteneni* canlı bir şekilde sunumu, devasa bir kitleyi etkilemiştir. Chomsky'nin olayla ilgili belirttiğı gibi: “*Bu*

¹⁹ CNN Türk, Gündem Özel, 19 Ekim 2018 “Suudiler dost mu, düşman mı” Konulu Tartışma.

size, iyi işleyen bir propaganda düzeninin nasıl çalıştığını anlatır.” (Chomsky, s.2008: s.30).

Yine aynı biçimde 1997’de Galler prensesi *Lady Diana Frances Spencer*’ in bir trafik kazasında ölmesi, medya tarihinin en büyük hakikat selinin oluşmasına neden olmuştur. Öyle ki televizyon tarihinde bu denli geniş halk kitlelerini ilgilendiren herhangi bir olay hiçbir biçimde bu kadar uzun işlenmemiştir. Ramonet’in iddiasına göre, *Lady Diana*’nın cenaze törenin Avrupa dışında; Nijerya’dan Sri Lanka’ya, Yeni Zelanda’dan Japonya’ya yüzlerce televizyon kanalı tarafından canlı olarak yayımlanmış ve 2,5 milyar televizyon izleyicisi tarafından canlı bir şekilde izlenmiştir. Hatta olayla ilgili birkaç Pakistanlı genç intihar etmiş ve New York’lu kadınlar dinsel anlamda “*dünya ölçeğinde dinsel ayin*” den söz edecek kadar işi ileriye taşımışlardı (Ramonet, 2000: s.10). Dolayısıyla medyada, bireylerin zihinlerine ve *Diana* olayında olduğu gibi aşırı derecede duygularına hitap edecek şey, etkili bir biçimde aktarılabilirse yukardaki örnekler de olduğu gibi devasa etkiler doğurabilir. Ki bunu sağlayan medya sözcüleri veya çıkırtkanlarıdır. Bin dokuz yüz seksen dört romanında bunun örneği olarak: Hakikat bakanlığında çalışan Winston Smith, çok önemli bir görev üstlenerek hakikatin istenilen düzeyde silinip yeniden düzenlenişi ile uğraşan tabiri caizse hakikat bakanlığı memuru gibidir. W. Smith’in görevini çağımızda uzman gazeteciler ve entelektüeller üstlenmiştir.

Tıpkı Kazt, B. Berelson ve P. Lazarsfeld’in “iki aşamalı akış” modelinde olduğu gibi; kitle iletişim araçlarının etkileri, o mesajları topluma bir hakikati temsil edermiş gibi sunan kanaat önderlerinin rolleri ile etkili hale gelir. Onlara göre, kanaat önderleri her kesimden kimseler olabilirler ve iletişimde en önemli role sahip kişiler olarak düşünülmelidirler (Erdoğan, 2014: s.97). İşte bu rollerin yeni sahipleri televizyon tartışma programlarındaki kanaat önderleri ve entelektüellerdir. Hakikat konusunda şüpheye kapıldığımız anda imdada yetişerek şahitlik etmeye hazırlardır. Kitleli şahitlik üstlenicileridir. Böyle bir şahitlik Sözen’e göre, medyada tartışılan olayların yorumlanmasına katkıda bulunmanın yanında olayların, taraflı veya tarafsız ya da kitleleri galeyana getirme şekliyle içeriğini ve amaçlarını ortaya çıkarmaya yardımcı olur (Sözen, 1997: s.97). Ancak Ilgaz’ın da ifadesiyle git gide tek bir bakış açısını kendine şiar edinen bu medyanın; sorgulayan entelektüelleri pek az, ancak yol

gösteren, her an yorumlayan ve dikte eden aydın/yarı aydınları pek fazladır (İlgaz, 1997: s.7).

P. Bourdieu, 1996'da Collège de France'ta televizyon üzerine düşüncelerini açıklarken, aslında “*bazı koşullar sağlandığında*” televizyona bir aydın olarak çıkıp konuşmanın önemli olduğunu vurgular. Bu koşullar tıpkı Collège de France kendisine sunulan koşullar gibi; konuşma zamanının kısıtlanmaması, konuşma konusunun dayatılmaması ve teknik adına veya izleyicinin anlamaması adına ya da ahlak, edep adına hizaya sokulmamış olması. Ancak televizyonda bu koşulların pek mümkün olmadığı ve bunun ötesinde tabi olunan sıradan koşullar vardır. Ve oraya çıkan gazeteci, aydın, yazar ve araştırmacıların çoğu bu tabiliğin farkında bile değildirler (Bourdieu, 1997: s.17). Bu dış etkiye kapalı alanda, aydınlar kendilerini iktidar ilişkisi üzerinden güç oyununa o kadar kaptırırlar ki adeta *maruz kalana* kendi görüşünü kabul ettirme yarışına tutuşurlar. Bourdieu, böyle bir kapalı iktidar oluşumunu, programa katılan entelektüeller, gazeteciler arasındaki bir satranç oyununa benzetir. Bourdieu'yu desteklemek için somut bir örnekle açıklayalım:

Gece Görüşü programının 18 Ekim 2018 “Cemal Kaşıkçı'ya ne yaptılar? Emri kim verdi? Olayın aslı ne?”²⁰ konulu bölümünde konuklar arasındaki söz alma mücadelesi adeta bir iktidar kurma oyununa dönüşmüştür. Söz konusu bölümde; Gürkan Hacır, Hande Fırat'tan söz alıp Kaşıkçı olayı gerçekleştikten sonra Türkiye'nin yavaş hareket ettiğini savunurken M. Şahin araya girerek:

— “*Belki bilinçli yapıldı; şu anlamda söylüyorum Kaşıkçı'nın İstanbul'a yönlendirilmesi Türkiye'ye yönlendirilmesi.*”

Sonrasında G. Hacır tekrar konuşma sırasını kullanırken yine M. Şahin söylem mücadelesi içinde önemli bir ifadeyi zamansız kullanır. O ifade:

²⁰ CNN Türk, Gece Görüşü, 18 Ekim 2018 “Cemal Kaşıkçı'ya ne yaptılar? Emri kim verdi? Olayın aslı ne?” Konulu Tartışma.

— “*Amerika Birleşik devletlerinin de daha Kaşıkçı Türkiye’ye gelmeden önce dinlediği yönünde yine Amerika basınının da yazarlar. Bu defa Amerika Birleşik Devletleri adamı bile bile cinayete gitmesine müsaade etmiş oldu*” dur.

Nitekim artık rolünün çalındığını düşünen Gürkan Hacır araya girerek M. Şahin’ne:

— “*Ya dur bir dakika, şey rol çalma hocam benden*”

Ancak programda, samimi bir havada *hakikat oyunun* sürdürmesi gerekirken bu kabul edilemezdi, dolayısıyla “*gölüşmeler*” gerginliğe son verdi ve oyun işlemeye devam etti. Bu noktada söz konusu tartışma programın en can alıcı özelliklerinden biri; olayları samimi bir havada evde müzakere edercesine işlemeleriydi. Öyle ki konuklar arasındaki resmiliği silercesine; “*üstat*” “*üstadım*” “*abi*” gibi ifadelere, H. Fırat’ın “*geleneksel konuklarım*” tanımlamasına ve tartışma ortamındaki söz dağılımının düzensiz dağılışına bakıldığında; her bir konuk ve sunucunun görünmeyen yüzleri sıcak yuvalarındaymış gibi ikna etme çabası içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu aktörlerin sadece samimi davranışlarıyla değil; inanırlılığı, güvenilirliği artırmak amacıyla aydın kimliklerini kullanması zorunlu olarak entelektüellerin medya işlevine değinmeyi gerektir.

3.1.1.1.1. Hakikatin Etkili Yüzleri: Entelektüeller

Çalışmamızın başından beri en önemli amacı; söylem yolu ile üretilen hakikat olgusunun hangi yollarla oluşturulup yayılması sorunudur. Bu doğrultuda medya söylemlerinin; Köse’nin de üzerinde durduğu gibi evrenselleştirilmiş ve kabul edilmiş kodlar olarak ve Habermas’ın deyimiyle “bilgiye dayalı çıkarlar” a alet edilmesiyle ilişkilidir (Köse, 2003: s.162; David Sholle ve Stan Denski ‘den aktaran: Poyraz, 2002: s.16). Bu noktada televizyon tartışma programlarında bu tür çıkarların bir hakikat öğünü olarak kitleler ile paylaşılması, bizi zorunlu olarak hem medya seçkinlerine hem de entelektüellere götürür. Çünkü ortada bir hakikat ürünü varsa bunun toplum tarafından kabul edilmesi aslında saygın birilerinin şahitliğiyle gerçekleşir.

Aslında Foucault, entelektüelin, toplumsal yapının kurulması ve işlemesi açısından vazgeçilmez bir konumda olduğu düşünür. Onun entelektüellere yüklemek istediği sorumluluk hakikat oluşumun ortaya serilmesi görevidir. Ona göre, entelektüel hakikat rejimi üzerinde etkili olabilir ve mücadelesini sürdürebilir. Yani “hakikat uğruna” ve “hakikat etrafında” verilen bir kavgada görev ve sorumluluk alabilir (Foucault, 2011b: s.83). Ancak bunun tam tersi olarak, Foucault’nun tanımladığı hakikatin yani ekonomik ve siyasi teşvik yoluyla üretilip eğitim ve enformasyon kaynaklarıyla yayılan bir işleyişin savunucusu ve üreticisi de olabilirler.

Medya sadece hakikati yeniden üretmez aynı zamanda onu tanımlar ve kabul edilmesine katkıda bulunur. Poyraz’a göre (2002: s.17), medya yoluyla hakikat, dilsel pratikler yoluyla desteklenip üretilmenin yanında hem tanımlanır hem de temsil edilir. Baudrillard’ta benzer bir şekilde televizyonun amacını; “dünyayı enformasyon olarak üretmek ve bu enformasyona bir anlam kazandırmak...” (Baudrillard, 2004: s.139-140) olarak tanımlar. Ancak televizyon sadece “görüntü” yoluyla hakikat üretmekle yetinmez, bunu kabul ettirmek ve öznel deneyimin bu yönde kurulması için alanında uzman kişilerden yardım alır. Bu uzmanlar, Lazarsfeld ve Katz’ın vurguladığı gibi iletişimi toplumun dünya görüşüne, kültürel yapısına göre biçimlendiren güvenilir kaynaklardır (Erdoğan, 2014: s.97).

Televizyon, yukarıda değinildiği gibi hakikat üreten ve pazarlayan güç olarak rakipsiz kitle iletişim araçlarından biridir. Gerbner, televizyonun; sanayi öncesi dinden beri ilk defa din kadar etkili kültürel araç olduğunu düşünür (Erdoğan ve Alemdar, 2005: s.175). Ancak televizyon, sadece anlık görüntü ve ses aktarım yoluyla hakikat üretmede yeteri kadar başarılı sağlayamaz. O yüzdendir ki kendini daha etkili ve güvenilir kılmak için entelektüel, aydın, uzaman gazetecilere ihtiyaç duyar. Bunlar: Bourdieu’nun (2016: s.87) deyimiyle “kültürel sermaye sahibi bireyler” dir. Dolayısıyla, eğer televizyon üzerinden Kaşıkçı’nın olayı zihinlerde aydınlığa kavuşturulacaksa; Foucault’nun “sistemli olarak konuştukları nesneleri kuran bilgi bedenleri” (Armstrong, 2015: s.30) olarak gördüğü söylemi hakikat olarak kurgulayan entelektüel ve uzman gazetecilere ihtiyaç vardır.

Bu bağlamda Gece Görüşü ekibi, Cemal Kaşıkçı olayının soruşturulmasında kriminal bir vaka görmeye başlamasından itibaren, bir kriminolog olarak görülen polis akademisi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Şahin’in görüşleri hakikatin derecesini artıracaktır. Nitekim 18 Ekim 2018 “Cemal Kaşıkçı'ya ne yaptılar? Emri kim verdi? Olayın aslı ne?” konulu tartışmada ilk söz alan Abdülkadir Selvi’dir ve şöyle başlar:

— *“Artık şunu söyleyebiliriz; Cemal Kaşıkçı cinayeti ya da Suikastı. Çünkü bugün artık ceset araması başladı. Öldürüldüğü yönünde emareler var”*

A. Selvi yukardaki çıkarımları destekler nitelikte konuşmasına devam ederken, araya sunucu H. Fırat girerek bu hakikatin perçinlenmesini istercesine şu söylenceyi kullanır:

— *“Bir araya girebilir miyim? Şunun için Mehmet Şahin biliyorsunuz polis akademisi öğretim üyesi, bu sebepten dolayı bir es veriyorum seninle ilgili. Şimdi eğer ceset ya da parçası -çünkü çok değişik iddialar var, korkunç iddialar var- bir şekilde konsolosluktaysa her şekilde bu tespit edilebilir değil mi yanılmıyorum?”*

H. Fırat’ın bir kriminolog olarak gördüğü Mehmet Şahin’e, olayla ilgili sorduğu soruya; M Şahin, sorunun bağlamından farklı olarak: *“Olay iki yolda gidiyor farkındaysanız oda, bir cinayet araştırması(...) bir ayağı daha var olayın; bir de bunun devletlerarası ilişkilere nasıl yansıyacak, onun ikisinin birlikte paralel gittiğini görüyorsunuz.”*

Ancak bu cevap H. Fırat’ı tasdikleme amacının dışında ve hakikat oyununa ait ilticamı bozduğu için H. Fırat yeniden araya girerek soruyu tekrarlar. Hatta ilgili tarafın soruyu daha iyi anlaması ve entelektüelliğini kullanması için konuklardan Gürkan Hacır’ da araya girerek şunu belirtir:

— *“İşin adli ve polisiye bölümünü önce bir...”*

Bu uyarılardan sonra nihayet M. Şahin söz konusu soruyla ilgili olarak:

— “Her şekilde tespit edilebilir. Çünkü Türkiye’deki emniyetin veya Adli Tıp’ın elinde bu imkânlarının olduğunu biliyoruz. Ki ciddi bir delil toplandı biliyorsunuz aynı zamanda başkonsoloshukta”

Öyle anlaşıyor ki H. Fırat, bir hakikat söylemi üzerine sözceler üretirken güvenilirliğini artırmak için Foucault’nun deyiimiyle “*spesifik bir konum işgal eden mutlak bilgin*” (2011b: s.82) olan entelektüelden yardımına ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu “hakikat” Lacan’ın vurguladığı üzere; bir kurgu yapısından fazla bir şey ifade etmemektedir. Ama bu kurgunun da keyfi bir şekilde imal edildiğini söyleyemeyiz (Zupancic, 2005: s.81). Tıpkı şuan bizim kurgularımız gibi.

Entelektüelin medya kaynaklı platformlarda yer alabilmesi ve güvenilir olabilmesinin koşulu; toplumun genel hakikat kabulüne uygun hareket etmesiyle paraleldir. Çünkü her topluma ait genel hakikat birikimleri vardır. Bu birikimler tarihsel bir düzlemde; dini, kültürel, siyasi, ekonomik vb. koşullanmaya tabidir. Foucault’ ya göre, hakikat somut dünyaya ait bir şeydir ve “*Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani 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 ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.*” (Foucault, 2011b: s.82).

Ancak medya bir konu üzerinde hakikat iddialarını bir topluma mal olacak şekilde entelektüelin tarafsız, objektif ve mesleki kıstaslara uygun üretmesi aynı zamanda bunun entelektüel grup içinde desteklenmesi E. S. Herman ve N. Chomsky’e göre standart bir görüştür. Ki eğer –bir tv tartışma programında olabileceği gibi- bir amaç doğrultusunda söylemin öncüleri belirleniyor ve sıradan bireylerin neler görmesine, duymasına ve düşünmesine izin verilip veya yasaklanıyorsa -sansür gibi- ve belirli yönde bir bilgi bombardımanına tutuluyorlarsa; standart görüşle hakikat arasında büyük bir fark var demektir (Herman ve Chomsky, 2012: s.66). Dolayısıyla Foucault’ da (2011b: s.82) *Entelektüelin Siyasi İşlevi* adlı eserinde bu konu üzerinde durarak entelektüelin,

aydının sorumluluğunun “ *"hakikat uğruna"*, en azından *"hakikat etrafında"* verilen bir kavga” uğruna mücadele etmek olduğunu vurgular. Yoksa entelektüelin yanıltma, belli bir ideolojiye hizmet etme, kendi çıkarlarını gözetme işlevleri de vardır.

Bu bağlamda “Gece Görüşü” programı aydınlarının, uzman konuklarının söz konusu olayla ilgili *hakikat rejimi* uğruna verdikleri kavgadan öte, komplo teorileriyle olayı bağlamından koparıp farklı bir yöne çekme peşinde olduklarını kendileri de itiraf etmektedirler. Nitekim 18 Ekim 2018 “Cemal Kaşıkçı’ya ne yaptılar? Emri kim verdi? Olayın aslı ne?” konulu programda H. Fırat’ın: “*Yani Amerika Kaşıkçı’nın burada suikasta uğramasıyla ne elde etmeye çalışıyor?*” Sorusuna G. Hacır şu karşılığı verir:

—“*Şimdi güzel komplo teorilerine uygun ortam var*”

Yine aynı biçimde 11 Ekim 2018 “Cemal Kaşıkçı olayının aslı ne? Kaçırıldı mı, öldürüldü mü?” adlı programda M. Şahin, olayın tam olarak aktörlerinin kim olduğu dahi bilinmezken konuyu şu şekilde açıklığa kavuşturmaya çabalamaktadır:

— “*Bu olayda en kârlı çıkacak Amerika birleşik devletleridir. Türkiye bir sorunla uğraşıyor, aslında önümüzdeki günlerde Filistin konusu içeren bir proje gelecek.*”

Dolayısıyla programının içeriğini oluşturan bu ve buna benzer çıkarımlardan anlaşılıyor ki; programda hakikat namına verilen mücadeleden daha fazla, hakikat üretme yarışı namına verilen mücadeleler söz konusu olmaktadır. Asıl amaç dikkat çekip daha fazla “göz” çekebilmektir. Bu dikkatin oluşabilmesi de sıradanlığın terk edilişi; yerine çekici kurguların sunulmasıyla mümkündür. Radford’un da vurguladığı üzere; televizyon izleyicileri herhangi bir polis dedektifinden daha fazla cinayet, bir çekici kamyon sürücüsünün gördüğünden daha fazla trafik kazası ve bir kaza müfettişinin görebileceği uçak kazasından daha fazla uçak görür (Radford, 2004: s.85). Keza bu düzlemi “Gece Görüşü” televizyon tartışma programında ele alınan konu bağlamında sürdürürsek; seyirci, Kaşıkçı olayını araştıran savcıdan daha fazla komplo teorilerine maruzdur.

3.1.1.2. Bilgi iktidar İlişkisinden Doğan Söz Hakkı Dağılımı

Televizyon tartışma programlarında söz hakkı dağılımı, dışa kapalı olan iktidar ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkar. Özellikle söz almak için yapılan mücadele böyle bir ilişkinin en somut örneğidir. Nitekim sunucu, hem düzeni sağlamak hem de bu iktidar ilişkilerinin herhangi birinin lehine kaymasını önlemek amacıyla görevlendirilmiştir. Köse, söz hakkının özellikle TV tartışma programlarında “otorite sağlayıcı” özelliğinin olduğunu belirtir. Ona göre, TV tartışma programlarında taraflılığın ya da tam karşıtlığın bir yansıması olarak doğan söz hakkı dağılımı, hem tartışmanın seyrine yön verir hem de “*dışarıya kuş uçurtmayan*” bir güç eylemine dönüşür (Köse, 2004: s.187).

Gece Görüşü programında bu tür bir söz mücadelesi, yukarıda değinilen programın bütünsel “hem fikirliliğine” rağmen mevcuttur. Bu örneklerden biri: programın 18 Ekim 2018 tarihli bölümde Kaşıkçı olayıyla ilgili olarak “hedef Türkiye miydi?” sorusunun cevabını ararken yaşanmıştır. Söz konusu soruyu gazeteci G. Hacır cevaplamaya çalışırken araya sürekli olarak Polis Akademisi öğretim üyesi Prof. Dr. M. Şahin girmeye çalışır. Ancak bu mücadeleden sonuç alamayınca mücadeleyi tanımlayan dışavurumcu bir sohbet ortaya çıkar:

M. Şahin — “*Yine müdahale ediyorsun demezsen bir şey söyleyeceğim Gürkan bey.*”

G. Hacır — “*Etağfurullah alıştım.*”

M. Şahin — (Gülerek) “*Alıştım diyor.*”

Program boyunca M. Şahin, dışa kapalı iktidar ilişkilerinin güçlü tarafı olmak için neredeyse her konuğunun söz hakkını gasp etmiştir. Çünkü onun ilk kozu, konuşmanın başından beri ona sunulan kriminolog entelektüel göreviydi. İkincisi ise karşısında Suudi Arabistan gibi aşağıladıkça itibar kazandıracak bir dış ülke vardı. Dolayısıyla milliyetçilik ve devletçilik kartlarının açılmasının tam vaktiydi. Zaten Şahin, programın başından itibaren sürekli bunu kullanmayı denedi. Nitekim kaşıkçı

ile ilgili 11 Ekim 2018 tarihinde yayımlanan Gece Görüşü programında ilk söz hakkı kendisine verildi, aynı şekilde 18 Ekim 2018 tarihli programda da konuyla ilgili son değerlendirme; “tartışmaya mahal vermeyecek şekilde *tesadüfi*” biçimde yine kendisine verildi. Nitekim Şahin, hem açılış konuşmasında, hem de kapanışta C. Kaşıkçı’ya ne olduğunu değil; Suudilerin suçlu olduğu ve Türkiye’nin süreci iyi yönetmesinden bahsetmiştir.

Söz hakkı dağılımdaki iktidar ilişkilerinin gücü kendinde toplamaya çalışan tarafı M. Şahin olmasına rağmen, bu ilişkinin sarsılmaz aktörü Abdülkadir Selvi olmuştur. Çünkü Selvi, olayı hem gazete köşesinde ele alıyordu hem de sunucu tarafından kendisine ekstra güç veriliyordu. Sunucu H. Fırat, sözü Abdülkadir Selvi’ye vermeden önce en azından köşe yazısına vurgu yapmadan geçemezdi. Gece Görüşü programının 11 Ekim 2018 tarihli bölümünde H. Fırat Abdülkadir Selvi’ye ilk kez sözü verirken şöyle başlar:

— “*Abdülkadir Selvi, maddeler halinde de anlatın bugünkü yazında da var. Ne dersin, yeni bir bilgi var mı; cinayet mi, değil mi?*”

Yine aynı biçimde söz konusu tartışma programının 18 Ekim 2018 tarihli bölümünde H. Fırat açılış konuşmasından sonra ilk söz hakkını Abdülkadir Selvi’ye yazısını işaret ederek şöyle verir:

— “*Tabii ki soruşturma yürütülüyor tabii ki deliller inceleniyor sende yazılarında kaleme alıyorsun, ne aşamada, yeni bir haber var mı?*”

Zaten A. Selvi, hem yazılarının, hem sunucunun verdiği güçle, iktidar ilişkisinin en etkili tarafı olduğunu konuştuğu zaman dilimiyle de kanıtlıyordu. Selvi, Kaşıkçı olayını ele alan Gece Görüşü programının ilk bölümünde (11 Ekim 2018), 2 defa söz alarak diğer konuklara fark atacak şekilde 16 dakika görüşlerini açıklamıştır. Onu takip eden M. Şahin ise, bu mücadele içinde 1 defa söz alarak ve 3 defa söz hakkı gaspı ile ancak 13 dakika görüşlerini açıklayabilmiştir. Diğer konuklardan G. Hacır 7 dakika, M. Çelik ise sadece 6 dakika söz hakkına sahip olmuştur. Dolayısıyla Ramonet’in (2000: s.9) üzerinde durduğu, medyanın,

özellikle tartışma programlarının insanları uzaklardan aydınlatmak ve demokratik tartışma ortamlarına zengin kazandırmak olan temel görevi; programın kendi içindeki söz hakkı dağılımının demokratik olmayışıyla bile törpülenmektedir. Foucaultsal açıdan bunun anlamı ise, bilgi/iktidar ilişkisi üzerinden işleyen iktidar ilişkilerinin sonucu olan “eşitsizliktir”. Yani dışa kapalı bir oyun içinde konuklar, sürekli olarak söz hakkı dağılımından doğan bir mücadeleyle birbirine üstünlük kurmayla çabalamaktadırlar. Nitekim program genelinde konukların, birinden değişik söylem stratejileriyle bunu sürdürmeye çabalaması açık biçimde ortadır.

Aslına bakılırsa tartışma programının temel yapısında var olan; birçok konuğunun davet edilmesi, sırayla söz hakkı verilip görüşlerinin alınması, sunucunun bir düzeni tutturmaya çabalaması gibi nümayişler, kamusal alanda sürekli işleyen iktidar ilişkilerinin kopya edilmesidir. Nasıl ki herhangi bir kamusal alanda, farklı taraflar arasında gerçekleşen söz düellosu, fikri olan izleyici-dinleyiciyi cezp edip söz hakkı arzusu doğuruyorsa televizyon ortamında aynı işleyiş söz konusu olmaktadır. Ancak televizyon alanı, kamusal tartışma alanı kadar masum işleyişe sahip değildir. Çünkü esasında söz hakkı işleyişi, bir kural koyucu tarafından düzenlenir. İkna kabiliyeti, güvenilirliği, temsil ettiği kitlenin niceliği ve kanal çıkarlarına yakınlığı gibi kriterler belirleyici rol oynar. Yani kamusal alandaki gibi kendiliğinden gelişen bir akış söz konusu değildir. Bourdieu’da buna dikkat çekerek sunucu üzerinden sözün paylaşımını şu sözlerle açıklar: “*Sunucu, konuşma süresini paylaştırır, sözün, saygılı ya da küçümseyici, dikkatli ya da sabırsız olabilen tınısını paylaştırır.*” (Bourdieu, 1997: s. 37).

Esasında medyatik amaç eğer yukarıda Ramonet’in medyanın giymesi gereken “uzaktan insanları aydınlatmak” kaftanı olsaydı; o zaman Gece Görüşü programında yaşanan söz alma düellosu sonucunda üretilen komplo teorileri değil, olayı derinlemesine araştıran -en azından sınırları belli bir bilgiye sahip- savcı ve müfettişlerin hakikatleri olurdu.

3.1.2. Bir Dispositif Olarak Gece Görüşü Programında Söylem/Hakikat İlişkisi Üzerinden İşleyen “Hakikat Rejiminin” İzler Kitleye Etkisi

Medya veya televizyon gibi kitle iletişim araçlarının, kitle üzerindeki etkisi yıllardır belli kuramsal çerçevede tartışılmaktadır ve tartışılmaya da devam edecektir. Ancak kısaca belirtmek gerekirse; 20. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayıp 1950'lere kadar süren kitlesel medya tartışmalarının havası genellikle kitle iletişim aracının, insan davranışlarını ve tutumlarını belirlemesi yönünde iken 60'lı yıllardan itibaren mesaj metinlerinin anlaşılması üzerinden daha niceliksel çalışmalara yönelmiştir. Özellikle “Kullanımlar ve Doyumlar” adı verilen yaklaşımla, Yavuz'a göre klasik paradigmanın dışına çıkmış medya izleyicisinin içeriği deneyimle de “aktif” olduğu kabul edilmiştir (2005: s.8). Bu doğrultuda son dönem medya çalışmalarında ortaya çıkan “gözetim toplumu” tezi ise Laughey'in belirttiği gibi, daha korkutucu biçimde televizyon özelinde düşünüldüğünde; belli bir *bilgi* biçimini hakikat, diğerini hakikat dışı olarak tanımlamasıyla disiplin ve gözetim ediminde bulunma gücüyle izleyici üzerinde bir hayli etkilidir (Laughey, 2010: s.114).

Bu tartışmalar içinde Hiojer, bizlerinde izleyici olarak bir programı çözümlerken -izleyici aktif mi pasif mi tartışmasında- dikkatli davranmamızı öğütler. Şöyle ki: İzleyicinin veya bireyin evreni, toplumsal değerlerin bir ürünüdür. Dolayısıyla bu izleyici, toplumsal değerlerler ağı içinde oluşturulmuş herhangi bir tartışma programını seyrettiğinde, hem kısa hem uzun dönem etkilerle yoğrulur. Bu tür programlar bir dizi toplu deneyim ve dünya bilgisini de beraberinde getirmektedir, ancak her birey bu programı veya tamamını izlemediğine göre genellemeler yapan iletişim çalışmalarının sorunlu olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu anlamda her izleyici açısından çözümleme aslında bir sosyolojik genellemeye sahiptir ve yanılma payını bünyesinde barındırır. Bundan dolayı kitle iletişim araçlarının uzun dönem etkisiyle ilgili her kuram, kısa dönemli etkileri de dikkate almak zorundadır (Hojer, 2005: s.106).

Bu bağlamda Gece Görüşü programını bir *dispositif* -hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratiklerin, deneyimlerin toplamı- olarak Foucault'nun söylem/hakikat ilişkisi üzerinden izleyicide yaratabilecek etkileri, Hiojer'in

vurguladığı gibi izleyicide “etkinin” sadece uzun dönemli değil kısa dönemlide olduğunu göz önüne alıp çözümlemek yerinde olacaktır.

Medya’nın kitle üzerindeki etkisini Ramonet, zihin açıcı bir örnekle açıklamaya çalışır. Nazi dönemi Almanya’sında, toplumun aykırı çığırtkanlığı neredeyse hiç duyulmaz. Her enformasyon belirli bir amaç için belirli yönden verilir dolayısıyla hakikat ancak verilen üzerinden işleme sokulur. O dönemde yaşamış “Analarımıza babalarımıza Nazizme karşı ne yaptıklarını sorduğumuzda bize şu yanıtı veriyorlardı: “Olup bitenin farkında değildik.” Toplama kampları gerçeğini bir gerçek olarak ancak 1945’te Margaret Bourke-White’in fotoğraflarıyla keşfettik.” (Ramonet, 2000: s.12). Dolayısıyla örnekte olduğu gibi, hakikatin kitleden saklanması da kitleye sunulması da medyatik hakikat ile açıklanabilir.

Medyatik hakikatin Gece Görüşü programında kendini ele veren en ciddi yanı, Kaşıkçı olayının daha fazla çekicilik yaratacak vatanseverlik düsturuyla ele alınmasıydı. Neredeyse her konuk ve sunucu Türkiye’nin bu olayla ilgili olarak süreci iyi yönettiğini ama Suudilerin beceriksizliklerinden dolayı eline yüzüne bulaştırdıklarını vurguluyordu. Örneğin Gece Görüşü ’nün 11 Ekim 2018 tarihinde yayımlanan bölümünde Mehmet Şahin, olayla ilgili olarak şöyle bir çıkarım yapar:

— (Türkiye) ...ben bu konuda üzerime düşen her şeyi yapıyorum diyor. Aslında farkındaysanız birde uluslararası kamuoyunda masaya Türkiye yatırılması değil, Suudi Arabistan şuanda tartışılıyor. Dünyanın her tarafında bunu görüyoruz. Burada Türkiye kendi üzerine düştüğünü yaptığından dolayı olay her geçen gün uluslararası bir boyut kazandığını görüyoruz.

Bu noktada C. Anık, televizyonun ve televizyon yoluyla kitleye hakikat ürünleri sunan sözcülerin ve aydınların, kendilerini *cazibe merkezi* haline getirme çabalarından bahseder (Anık, 2003: s.133). Tabii ki bu çaba, var olan toplumsal hakikat rejimleri²¹ çerçevesinde elde edilmeye çalışılır. Özellikle *milliyetçilik*

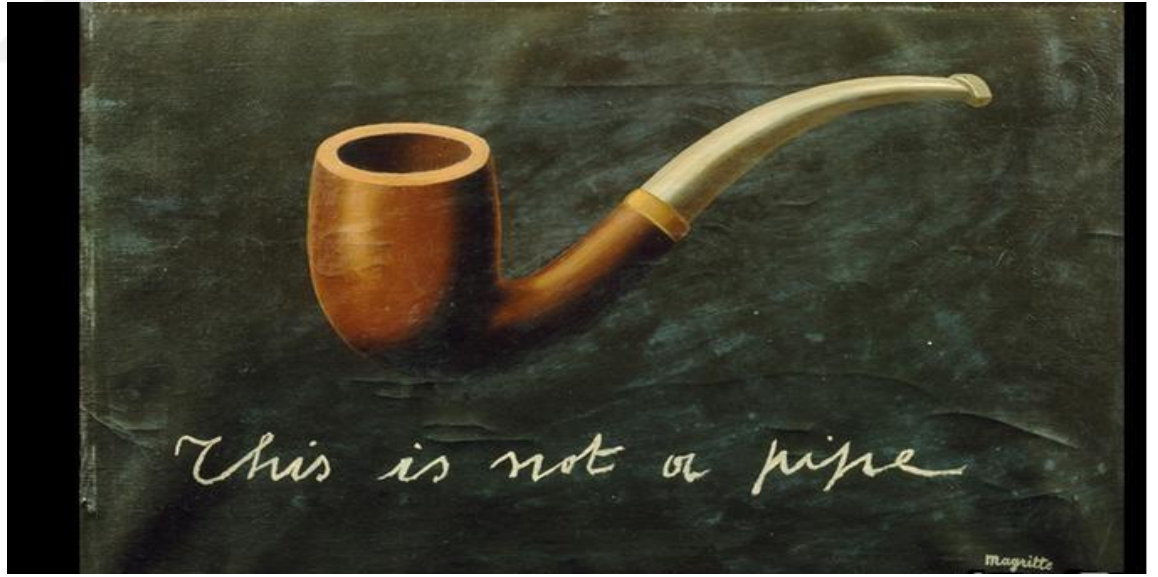
²¹ Hakikat rejimi, Foucault’nun önemli kavramlarından biridir. Ona göre hakikat rejimi; hakikat sözcüğünün üretimi, yayılması, birikimi ve yeniden üretimi için düzenlenmiş prosedürler bütünü olarak hakikat ile iktidar ilişkilerinin döngüsel biçimden doğar. Yani toplum tarafından hakikat olarak kabul görülüp fonksiyonel hale getirilen “söylem türleri” olarak görülebilir.

duygularını kabartan, gurur verici söylemlerin ve göstergelerin kullanımı söz konusu çekiciliği daha belirgin kılar. Yukarıda olduğu gibi Şahin'in, Türkiye'nin olayla ilgili olarak son derece başarılı bir sınav verdiğini sürekli olarak vurgulaması, vatansever izleyici kitlesi üzerinde gurur verici etki yaratacak ve kendisi bir cazibe merkezi haline gelecektir.



3.1.2.1 Hazırlanmış Hakikat

Hakikat olarak gördüğümüz yaşama yönelik herhangi bir düşünce, fikir ve söylemlerin aslında kurgudan ibaret olduğunu duyduğunuzda nasıl bir tepki verirdiniz? Ya da bu hakikatlerin, insanın eşsiz üretim potansiyelinin bir ürünü olduğunu ve tamamen keyfi veya planlı bir oluşum sürecine tabi olduğunu öğrendiğinizde... Bu kuşkusuz zor bir kabul ediş olurdu. Belki de bunun tamamen ret edilmesi gerekirdi. Ama Foucault, Renê Magritte'in, resim 2'deki *"Bu Bir Pipo Değildir"* adlı pipo tablosunun çözümlemesini yaptığı ve aynı isimle yayımlanan kitabında; tablosu yapılan bir piponun, somut bir pipoyu değil yani onun hakikati değil, gösterge biçimini yansıtmakta olduğuna vurgu yapar. Foucault şöyle yazar: *"Tutarlı, denk düşen ve sistemli işaretler olarak göstergelerin, öncelikle, özgün olarak ve gerçek olarak varolduğuna inanmak, yorumun ölümü demektir. Buna karşıt olarak, yorumun yaşamı, sadece yorumların varolduğuna inanmaktır."*(Foucault, 2010: s.16).



Resim 2: Renê Magritte'in 1929 yapımı *"La trahison des images"* [İmgelerin İhaneti] resmi (Hitz, 2017).

Yine Foucault'ya göre, *"Yukarıda bir gerçek pipo aramayın sakın, bu bir pipo rüyası, ama tablodaki sağlam ve şaşmaz desen, evet apaçık bir hakikat olarak kabul edilmesi gereken işte bu desendir"* (Foucault, 2010: s. 20). Dolayısıyla hakikatin söz

konusu olduğu nokta; pipo değildir, asıl hakikat karatahtaya veya bir tuval üzerine çizilmiş zihinde belli bir imgeye karşılık gelen desenlerdir.

Günümüz çağdaş enformasyon söylemi de tıpkı yukardaki “pipo rüyası” gibidir. Köse’nin de üzerinde durduğu gibi; bu enformasyon söylemi iki tür olayı varsaymaktadır. Bunlar: Toplumsal alan içinde oluşturulmakta olan somut olaylar ve bu olayların sunma tarzının yol açtığı “olaylar”. Yani toplumsal dünyada olayları aktarma/gösterme aracı (medium) olan biçimlerin, asıl olayın hakikati haline gelmektedir (2014: s.190). Bu bağlamda Ernst Cassirer’de zihin açıcı bir tespit yapar: “Fiziksel gerçeklik, insanın sembolik faaliyetlerindeki gelişmelerle orantılı olarak geri çekiliyor gibidir. İnsan, şeylerin kendileriyle ilgilenmek yerine, bir bakıma durmadan kendi kendisiyle konuşmaktadır. İnsan dilsel biçimler, sanatsal imgeler, mitsel semboller ya da dinsel ayinlerle kendi etrafında öyle bir zar örmüştür ki, yapay aracın dolayımı olmadan hiçbir şey göremez ya da bilemez.” (Frye, 1981’den aktaran: Postman, 2017: s. 20).

Toplumsal olayları veya olguları sınırları belli bir “hakikat rejimi” bağlamında yeniden kurgulayıp sunan günümüz kitlesel enformasyon söylem üreticileri bu bakımdan, toplumsal hakikatin tanımını -en azından bir ölçüde- şekillendirir. Postman’ın ifadesiyle: “Araç (medium), hakikate ilişkin fikirlerimizi tanımlamada ve düzenleme biçimlerimizde de her zaman kendine bir yer bulur.” (2017: s.30). Nitekim televizyon da sunulan hakikate ilişkin kullanılan dil, sunumun biçimi, olayın belli çerçevelerde kurgulanışı, toplumlum tarafından nasıl algılanması gerektiğini noktasını belirlemektedir. Örneğin Yurdigül ve İspir’e göre, televizyon ortamında tartışılan veya enformatik olarak verilen konu başlıklarından olan suç, şiddet, hastalık, felaket, cinayet vb. konular gündelik yaşamın bir yansıması olarak, toplumda tepki doğurmak amacıyla daha önceden kurgulanmış içeriklerdir (2015: s.52).

Aynı biçimde “Gece Görüşü” programında Cemal Kaşıkçı olayıyla ilgili daha somut delillere ulaşılmamışken “korku film gibi”, “korkunç”, “dehşet verici”, “vahşet” vb. ifadeler izleyicide oluşturulacak hakikatin temel kurgulayış biçimleridir. Olayın bu şekliyle hikâyeleştirilme biçimi, var olan hakikatin yeniden üretilmesi ve

belli biçimle izleyici-dinleyici kitleye sunuşunu ifade eder. Gece Görüşü 11 Ekim 2018 yayım tarihli bölümde bu örnek diyaloglardan biri şu biçimdedir:

G. Hacır: — (olayla ilgili olarak) “*Yani bir korku filmi izler gibiyiz Hande*”

G. Hacır: — (Suudi Arabistan’dan) “*adli tıp uzmanı gelince...*”

H. Fırat: — “*Acaba delilleri mi karartılar?*”

G. Hacır: — “*Gerçekten insan dehşete düşüyor bir korku filmini seyrederek gibi seyrederiz.*”

Söz konusu diyalogda geçen “korku filmi” ifadesi diğer konuklar arasında da özellikle vurgulanmaktadır ki, M. Şahin hariç, bütün konuklar bu ifadeyi sık sık tekrar etmişlerdir. Hatta söz konusu olayı M. Çelik, 1989 Hollywood yapımı “*No Way out*” filmiyle açıklama boyutuna bile taşımıştır. İzleyici üzerinde oluşturulan bu etki, adeta Baudrillard’ın olmayan bir hakikati var gibi gösterme olarak tanımladığı “*simülasyon*” (Adanır, 2004: s.29) gibidir. Ramonet’de aynı biçimde izleyicinin televizyon karşısında, koltuğuna rahat bir biçimde yerleşip ekranda kendisine sunulan şiddet içeren, insanın yüreğini ağzına getiren, korku biçimlerinin kol gezdiği imgeler çağlayanın içinde boğulduğunu ifade eder (2000: s. 162). Böyle bir hakikat, izleyici-dinleyici kitlede, hem tedirginlik yaratıp daha fazla ekrana kilitlenmesini sağlayacak hem de sürekli ekrandan teselli edici ifadeler arayışı içerişine girecektir.

Hakikatin ekranda işlerliğinin bir başka boyutu da, izleyicinin zihinsel aktivitesinin en aza indirilmesi için verilen çabada saklıdır. Çünkü ekranda işletilen “hakikat oyunu” planlı bir yapı içerisinde ilerlerken hem sorunsalın tartışılması hem de çözüme kavuşturulması yine ekran sınırları alanında yapılmaktadır. Bu bağlamda kitleye dönüşen izleyici, mantıklı bir olay akışı içerisinde ve bir sonra ki başlık altında tartışılacak olan “hızlı enformasyon akışı” yolu ile adeta menopoz etkisiyle çıkarımların hakikatini sorgulama gücünü kaybetmektedir. Gece Görüşü programında işlenen örnek olayda işlenecek hakikat önceden tasarlıdır ve hızlıca taşların yerine oturması gerekir.

Gece Görüşü programında söz konusu olay ile ilgili izleyici kitlesinde oluşacak kanaatlerden biri, C. Kaşıkçı'nın muhalif olduğu ülke tarafından öldürüldüğü yerine; bu olayın, Amerika Birleşik Devletleri'nin, Türkiye ile Suudi Arabistan arasında bir anlaşmazlık çıkarmak ve bu ülkeleri krizin eşiğine getirmek için yapıldığı olacaktır. Bunun sonucun da ise hem Suudi Arabistan hem de Suudi Arabistan'ın dost olduğu ülkeler Türkiye'ye düşman olacağı düşüncesidir. Dolayısıyla hakikatin büyük bölümü; amiyane tabirle “*hep Amerikan işiydi*”. Ki Gece Görüşü programının 18 Ekim 2018 tarihli bölümde Abdülkadir Selvi bu hakikati şöyle açıklığa kavuşturur:

— “*Buradan bir hedefte şuydu: Bu cinayet işlendikten sonra yani 2 Ekim gününden 24 saat sonra Türkiye ile Suudi Arabistan arasında büyük bir kriz patlak versin, biz bu olayı bırakalım bu krizi konuşalım ve bu kriz derinleşsin. Bu hedefleniyordu, Türkiye, bu tuzağa düşmedi. Evet, bu olay aydınlatılmayacak bir cinayet gözüküyor. (...) Ama bu Türkiye Suudi Arabistan ilişkilerine zarar vermeden ama bu suikastı işleyenlerin hesap sorulduğu bir zeminde yürütülebilir.*”

Ancak A. Selvi'nin bu son sözler niteliğindeki hakikat çıkarımlarına, H. Fırat'ın: “*İtirazın var mı Gürkan? Sorusuyla söz verdiği G. Hacır, programda ilk ve tek en büyük fikir ayrılığı diyalogunu başlatır:*

— “*Yav tamamına itiraz var. Yani o zaman diplomasiyi şöyle yapalım: Aman abi bulaşma bana, bak ne güzel ağzımızın tadı bozulmasın. Böyle mi yapacağız?*

Sonrası ise tıpkı Bourideu'nun ifadesiyle “*kendiliğindenlikçi demagojiye geçiştir*” (1997: s.53). Yani sözcüklerin anlamsız bir düzen içinde, üstünlük mücadelesine hizmeti dışında bir şey olmamıştır. Hakikatin emaresi bile yoktur. Sadece ve sadece söz kesme düellosuyla devamlılık sürdürülmüştür.

Hakikatin ekrandaki üretimini daha verimli kılan bir diğer etken ise izleyici kitlesinin olaylara ve olgulara erişilebilecek zamandan ve mekândan yoksun oluşlarıdır. Örnek program ile ifade edersek Kaşıkçı vakasına hem zamansal hem mekânsal olarak erişemeyen kitlenin, en değerli hakikat oluşturucu gücü, medya

epistemolojisinin oluşturduğu mesajlar olacaktır. Hatta Gauthier’e göre, görüntünün zamanı, yeni bir hakikatler tanımlamasına olanak tanıyan ve bunun ile birlikte olayların ve birikmiş duyguların açıklanmasına işaret eden “*en özel*” yanımızdır (Gauthier, 1993’dan aktaran: Köse, 2014: s. 196).

Şu halde, Gece Görüşü gibi televizyon tartışma programlarında zamanın ve mekânın hatta uzamın “şahitliği” en üst düzeyde paylaşılmaktadır. Günlük hakikat algısı da bu yolla vuku bulmaktadır. Ancak bu hakikat, Kaşıkçı olayı özelinde, tam gerçek mekâna ve zaman erişim sağlanamadığından ve somut gerçeklikle desteklenemeyen sözcelerle sürdürüldüğünden, program katılımcılarından G. Hacır’ın: “*şimdi güzel komplo teorilerine uygun bir ortam var*” itirafında saklı olduğu gibi; hakikat dışılığın tüm unsurlarını bünyesinde taşır. Olay ile ilgili bu hızlı çözümleme, enformasyonu; tıpkı pişirilmemiş yumurta akı gibi sadece sözcede ak olarak sunar. Paul Virilio’nun sunduğu “*hızlandırılmış hakikat*” da tam bu noktada devreye girer. *Hızlandırılmış hakikat* olayın nitel boyutuna yönelik hakikatin, hızlandırılmış şekliyle bir enformasyon bombası şeklinde ifade edilmesidir. Başka bir deyişle, incelediğimiz söz konusu olay ile ilgili henüz netlik kazanmamış konular, Gece Görüşü programında hızlı enformasyon üretimi ve sunuşuyla netlik kazanmış ve failer güya tek tek ifşa edilmiştir.

3.1.2.2 Hızlandırılmış Hakikat

Egemenlik alanını hayli geniş ve ürettiği temel istençler üzerinden kendini her an sunabilen yeni medya ve kitle iletişim araçları, toplumsal biçimlerin veya hakikatlerin tanımlayıcılarından ve düzenleme biçimlerindendir. A. Sreberny ve M. A. Mohammadi’ye göre, televizyon gibi kitle iletişim araçları, en özel alanlarımıza bedelsiz bir illüzyonla sızıp çok güçlü mitolojiler ve hakikatler kurabilirler (1994: s.15). Özellikle Gerbner’in kültürel göstergeler ekme/yetiştirme (cultivation) kuramı, bu özel alanlar için tasarlanan kültürel öge ekme-yetiştirme aracı olarak televizyonun, seyirciyi dönüştürmesi üzerine odaklanır. Bu bağlamda niceliği bir hayli yoğun ve nitelik bakımından ise bir o kadar zayıf bilgi yığınlarına maruz kalanlar; Benjamin’in deyişiyle “*imgenin okuma yazma bilmeyen toplulukları*” (Benjamin’den aktaran: Virilio, 2003: s. 39) olarak tanımlanabilirler. Baldini ise daha

açık bir ifadeyle durumu: “(G)ünümüzün *en belirgin niteliğinin gerçek bir medya patlaması*” (2000: s.6), olarak görür. Dolayısıyla artık bir biçimleştirici çağın egemenli altında, özneye dair hakikat sınırlarının çok hızlı bir biçimde dönüştüğünü sınırları belirsiz, tanımlanması bir o kadar güç bir yapının parçasıyız. Virilio’nun “Enformasyon Bombası” adlı eserinde vurguladığı gibi “*Bugün hızlanan şey artık Tarih değil (tarih yerel zaman ile birlikte kendi somut tabanını kaybetmiştir) gerçeğin kendisidir.*” (2003: s.13).

Şu halde “hızlandırılmış hakikat” konusu, Köse’ye göre, küresel medya çağına özgü bir belirlenimdir (2014: 191). Başka bir deyişle, bu bir çağın karakterine uygun bir hakikat teması getirmektedir. Tıpkı Foucault’nun vurguladığı gibi, televizyon karşında spikerden duyduğunuza ister inanın ister inanmayın o, hakikat olarak işlemeye başlamıştır (2015: s.177). Dolayısıyla Gece Görüşü gibi tartışma programını takip eden izleyici kitlesi içinde bu geçerlidir.

Gece Görüşü programında C. Kaşıkçı olayıyla ilgili olarak oluşturulacak hakikatte, izleyici kitlenin merakını büyüleyecek hızda enformasyon bombardımanı yapılmaktadır. “Acaba” ile başlayan cümleler, diğer ülkelerin cambazlıkları ile ilgili komplo teorileri; adeta 1 saate sığdırılmaya çalışılmaktadır. Baş döndürücü bir biçimde bilgi akışı vardır. Zaten program konuklarından her biri “halk savcısı” rolünü üstlenmişlerdir. Tek farkla, olayı, sahada olmadan masalarının başında çözümlemeyi vaat eden bir sorgulama edasıyla. Her konuk programın başından beri kendilerine bir sorumluluk seçmişlerdir. Örneğin, M. Şahin, değişik komplo teorileriyle, Cemal Kaşıkçı olayının Türkiye’ye mal edilmeye çalışıldığını sürekli bir biçimde savunmaktadır. 18 Ekim 2018’de yayımlanan Gece Görüşü programında konuklardan Mehmet Şahin:

M. Şahin: — (olayın) “*Ben bilerek yapıldığını düşünüyorum.*”

H. Fırat: — “*Kim tarafından?”*”

M. Şahin: — “Bu adamı (Kral Selman), Trump’ın son konuşmalarını hatırlayalım: Eğer biz sizi desteklemezsek iki hafta iktidarda kalmazsınız. Şimdi ben bu konsolosluktaki olaydan iki amacın güdüldüğünü düşünüyorum.”

1. Amaç: “Türkiye, Suudi Arabistan’a işte hızlı bir şekilde buna karşı çıkmak ve arkasından Suudi Arabistan ile hareket eden; Mısır, Birleşik Arap Emirlikleri...

H Fırat: — “Bu iki maddeyi isteyen kim? İsrail ile Amerika mı?

M. Şahin: — “Evet İsrail ile Amerika’nın ben bu işi tercih ettiklerini düşünüyorum.”

2. Amaç: “Adamlar (Amerikalılar) buraya gelirken bunu (C. Kaşıkçı) dinlemiş. Amerikalılar bunu dinlemiş. Biliyorlar. (...) Şuan Suudi Arabistan Amerika Birleşik Devletlerinin tam istediği kıvamda.”

M. Şahin, programda, tıpkı Postman’ın yaptığı yerinde tespiti uyuyordu. Bu tespit: “Bizim kültürümüzde avukatlar bilge olmak zorunda değillerdir, ama davayı iyi özetleyip yürütmek zorundadırlar.” (2017: s.32). Dolayısıyla M. Şahin de, en hızlı şekilde olayın gerçekleşme nedeni ve amacını izleyiciyi kitleye özetliyordu. Onu seyredenin düşünmesine, çıkarım yapmasına, olayla ilgili bağ kurmasına zaman kalmadan soru değişiyor veya reklam arası veriliyor böylece zihinlerde oluşturulan hakikatin aydınlığı, Ernst Jünger’in belirttiği gibi “Sanki bütün gezegeni kaplayan bir patlama olmuş. En küçük gizli köşe bile çiğ bir ışık tarafından gölgeden çekip çıkartılıyor,”du (Jürger’den aktaran: Virilio, 2003 s.17). Başka bir deyişle kitlesel hakikat sunumu en hızlı şekliyle “devasa boyutlarda” “en ince” noktalara rahat bir şekilde ulaşıyordu. Tıpkı Foucault’nun, öznel deneyimlerin, iktidar oluşumu yoluyla belli bir hakikat oluşumu içinde kurulduğu iddiası gibi böyle bir hakikat sunuşu da en nihayetinde iktidar ilişkileri ağı içinde gerçekleşiyordu.

Yine aynı şekilde Gece Görüşü programında Murat Çelik’in “hakikat oyunu” içinde bir aktör olarak oynadığı rollerden biri, olayı mistikleştirme üzerinedir. Hem yukarıda değinildiği gibi olayı film örnekleriyle açıklamaya çabalaması, hem “saray

oyunları” “*taht oyunları*” gibi dikkat çekici imgelere yer vermesi olayın hakiki boyutundan oldukça uzak bir dramatik çerçeveleme kurma çabasıyla açıklanabilir. Örneğin, Gece Görüşü programının 18 Ekim 2018 tarihli bölümünün sonuna gelirken söz alan M. Çelik, C. Kaşıkçı olayının Suudi Arabistan tarafından yapıldığı şu şekilde mistikleştirip roman okuma havası katıyordu:

M. Çelik —“*Şimdi işin bir kere Suudi Arabistan Kraliyet ailesinin içindeki saray oyunlarıyla bağlantılı olduklarına hiç şüphe yok. Ama bu beni hiç ilgilendirmiyor. Beni bu işin Türkiye’ye yansıması ilgilendiriyor. Yani şöyle hiç ilgilendirmiyor; bir gazeteci olarak veya işte bölgedeki gelişmeleri takip eden meraklı bir insan olarak adeta bir film senaryosu ya da bir saray oyunları; modern çağın Arabistan çöllerindeki saray oyunları vs. başlığında bir roman malzemesi boyutuyla çok ilgi çekici eyvallah.*”

Bu bağlamda Cemal Kaşıkçı vakasının yukarıdaki gibi bir söylem biçimiyle izleyici karşısında çözümlemek adeta Virilio’nun deyişiyle: “*her yerden akıp gelen imgelerle dolu bir yığına; kullanılmış, dikkatsizce bir araya getirilmiş, kötü durumda simgelerle dolu bir yığına dönüştü.*” (2003, s.40). Programda, olayla ilgili neredeyse hiçbir somut gösterge görülmemekle beraber olay o kadar hızlı, birbirinden kopuk, bağları da bir o kadar zayıf enformasyon bombardımanı ile süslenmişti ki; üzerine düşünme fırsatı verilmeden adeta “*hiçbir şey gerçekleşmemekte ama her şey geçmekteydi*” (Virilio, 2003: s.21). Zaten, C. Kaşıkçı’nın kim olduğu, niçin Türkiye’ye geldiği, neden Suudi Arabistan Başkonsolosluğuna gittiği gibi ciddi sorunsallara, programın iki ayrı bölümünde de sadece bir kere Abdülkadir Selvi tarafından değinilmiştir. Programın 11 Ekim 2018 bölümü, C. Kaşıkçı vakasının hakikati uğruna, sadece olayla ilgili taraf ülkelerin diplomatik mücadelesine odaklanmışken 18 Ekim 2018 tarihli bölümünde, Abdülkadir Selvi programda C. Kaşıkçı’yı olaya nadirde olsa dâhil ederek şöyle söz ediyordu:

A. Selvi — “*Cemal Kaşıkçı Suudi Arabistan başkonsolosluğuna şunun için müracaat ediyor. Türkiye de nişanlanmış, Suudi Arabistan’da boşanmış, nikâh yapabilmek için medeni durumunu gösteren bir evrak istiyor. Bu evrak için işte Amerika’da müracaat etme girişiminde bulunuyor, Türkiye ye yönlendiriliyor,*

Londra’da bir girişimde bulunuyor, Türkiye’ye yönlendiriliyor. Türkiye güvenli diye(...) 2 Ekim günü saat 13.14’de içeriye (Türkiye’deki Suudi Arabistan konsolosluğu) giriyor. 28 Eylül ile 2 Ekim arasında bir evrakla ilgili bir trafik yürüyor. Peki, şimdi soracağım. Bu evrak hazır mı? Şuana kadar yapılan incelemelerde böyle bir evrakın hazırlanmadığı ortaya çıkarılıyor...”

H. Fırat— “Bu süreçte kendisi (C. Kaşıkçı) Londra’dayken Suudilerde, bu nasıl organize edilir, ne olur, kim gelir, nasıl deliller karartılmaya çalışılır vb. gibi bir organizasyonu yürütmüşler belli ki.”

A. Selvi — “Onlar (Suudiler) bir organizasyon yapmışlar, o (C. Kaşıkçı) oraya çekilmiş ve orada belli ki bir infaz ekibi, bir sorgu ekibi ve bir temizlik ekibi...”

Program genelinde C. Kaşıkçı’dan doğrudan bahsedilen tek uzun bölüm yukardaki diyalogdan ibarettir. Diğerleri ise adeta izleyici kitlenin, iktidar mekanizmalarının ve kanal sermayedarlarının ilgisini doyuracak nitelikte söylemlerdir. Tıpkı, Foucault’nun, 3 Haziran 1835 tarihinde aile fertlerinin neredeyse yarısını katleden, Normandiyalı Pierre Rivière olaylarını anlatan dönemin kitle iletişim araçlarını: “*Cinayet, iktidar ve halk arasında mutlak sadelikle bir ilişki kurmak*” (2007b: s.51) yoluyla, olayları çok hızlı gündeme koyup aynı hızla gündemden düşürüp unutturması gibi; C. Kaşıkçı olayı da söz konusu programda aynı hıza mazhar olmuştu.

Sonuçta medyatik bir alanda tartışılan ve izleyici-dinleyici kitleye hakikat olarak sunulan söylenceler, bir tür suç ortaklığı biçiminde “*enformasyon bombardımanı*” şekliyle gerçekleşmektedir. Bu suç ortaklıklı, medyatik ürünleri sunan araç (medium) ile bu araç için içerik üretenlerin (gazeteci, entelektüel, sunucu) suç ortaklığıdır. Daniel Schneidermann vurguladığı gibi “*Bir düşüncenin hakkını teslim etmek için televizyonda toplam elli iki dakikalık sürenin yirmi dakikasını söz olarak geçirirseniz ve bu, zorunlu olarak söz konusu çarkla suç ortaklığı yapmanızı gerektirir*” (Daniel Schneidermann 1996’dan aktaran: Köse, 2006: s.123). Bu ortaklık Gerbner’in “kültürleşme” kavramıyla belirttiği gibi, yaşamımıza ait

hakikatler ve içine daldığımız dünyaya ait günlük belirlenimler; televizyon programlarının ve haberlerinin şah eserleridir. Bakılan pencere, optiğin penceresidir.

Sonuç olarak, medya yoluyla *hızla işleyen hakikatin* her an ve her yerde işlerlik kazanması, toplumsal hakikatlerimiz aynı hızla üretilip yok olmasını ifade eder, Başka bir deyişle, bu değişkenler arasında bir tür regresyon mevcuttur. Yani toplumsal hafızaya bir tür imge bombardımanı ile medyatik hafıza ile işlerlik kazandırılmaya çalışılmaktadır. Medya ve özelinde televizyon tartışma programında ele alınan her hangi konunun tartışılma biçimi; sunucu- konuk, konuk-konuk arasında geçen iktidar ilişkileri, bu ilişkilerin doğurduğu hakikat oyunları bir tür hakikat rejimiyle izleyici-dinleyici kitleye gönderme yapmaktadır. Böyle hakikat kurulumunu, toplumun sağlıklı işleyişi üzerine yoran C. Anık'ta bu tez için adeta bir itirafçıydı. Ona göre, kitle iletişim araçları ürettiği hakikati; en kısa sürede, en yaygın biçimde, en fazla sayıda özneye ulaşarak “*en etkili biçimde onların belleklerini tanzim edecek*” (2003: s.67) kutsal aletlerdir. Dolayısıyla Foucaultcu belirlenimle açıklamaya kalkıştığımızda; “hakikat”, bir yönüyle “*dev bir hakikat üretme makinasının*” (2016: s.48) ürünüdür.

SONUÇ

Çalışmamızda, Foucault’cu bir yaklaşımla felsefi ve sosyolojik olarak değerlendirilmeye çalışılan hakikat olgusunun, televizyon tartışma programlarında yapılandırılışı üzerinden elde edilen sonuçları özetlemeden önce, alternatif söylemlerin yitirmeye başlandığı ve hakikatin karşıtıyla var olma potansiyelinin giderek daralmaya uğradığı “gösteri çağının” altını çizmekte yarar vardır.

Tipografi çağında ki toplumlar, basılı yazının belirlenim gücüyle kendisine ait hakikati kurma çabası içine girmişlerdir. Bu çağ, matbaanın kullanımıyla birlikte modern bireyselliğin şekillenmesine ön ayak olmuş Orta Çağ’ın cemaatleşme ruhunu baltalamıştı. Nitekim o dönemde özellikle bilginin kitlesel yayılımı, yazılı sözlerin basımı ile gerçekleştirilirken N. Postman gibi düşünürler hakikatin de bu yolla daha yavaş ve sindirilerek yayıldığı iddia ederler. Ancak “görmek inanmaktır” şiarıyla şekillenen ve Benjamin’in imgelerin okumadan yazmadan mahrum toplumları olarak gördüğü televizyon çağında; yirmi dört saat yayın yapan kanallar, toplumsal enformasyonun, gündemin ve en nihayetinde hakikatin şekillendirici güçlerinden biri olmuştur. Ancak tipografi çağından büyük farkla; bu çağ, enformasyon yığının nicelik olarak devasa boyutlara ulaştığı ancak niteliğin bir o kadar bodurlaştığı bir dönemdir. Tıpkı S. T. Coleridge’in ünlü “her yerin su olduğu halde içecek bir damla suyun olmadığı” vurgulayan metaforik mısrası gibi... Bu çerçevede çalışmamızda sorunsallaştırma çalıştığımız hakikatin televizyon tartışma programında işleyiş biçimi; Foucault’nun iktidar ilişkileri anlayışıyla ve bu ilişkilerin oluşturduğu öznel deneyimlerle yakından ilişkidir

Foucault, iktidar ilişkilerinin, öznel deyimlerin kurulmasında üretici karaktere büründüğünü vurgularken aslında bu yolla öznenin kendini gerçekleştirmeye çalıştığını kasteder. Başka bir deyişle Foucault açısından bireyin kendini toplumun bir üyesi olarak kurmaya çabalaması, bir tür güç ilişkisiyle alakalı iktidar ilişkilerini doğurur. Bu açıdan iktidar ilişkileri her alana sirayet etmiş ilişkiler ağı olarak her an ortaya çıkabilme potansiyelini bünyesinde barındır. Dolayısıyla bu ilişkilerin sürekli olarak ortaya çıktığı, izleyici kitle ile görünmez bir bağ kurma mücadelesi içerisinde işletime sokulduğu, hakikatin üretildiği ve hakikatin imaja yenik düşme tehdidiyle

karşı karşıya kaldığı dışa kapalı bir güç oyunu olan televizyon ortamı, Foucaultsal açıdan bir söylemsel ve söylemsel olmayan bütün pratikleri içinde barındıran *dispositif* sayılabilir.

Bu bağlamda televizyon tartışma programında işleme sokulmaya çalışılan hakikat işleyişini tartışmadan önce ilk bölümde felsefi olarak hakikatin ne anlama geldiği, nasıl algılandığı sorusunun cevaplandırmaya çalışmış olduk. Nitekim ilk bölümde felsefi olarak “hakikat olan şeyin” ne olduğu sorunsalı, dönemsel olarak her bir filozof tarafından kendinden önceki görüşlere ya bir karşı çıkış ya da destekler nitelikte olmuştur. Örneğin ilk çağ filozoflarının hakikati arama çabası, varlığın ilk kaynağını bulmaya dönüşmüşken daha sonra “insani haller” üzerinden hakikat tanımlanmaya başlanmıştır. Bu bakımdan Sofistlerin, hakikatin rölatif tarafına ve Sokrates’in hakikatin doğruyu söyleme yönüne işaret etmesi, çalışmamızda işleyen hakikatin ifşa edilmesi bakımından son derece önemlidir.

Sofistler, objektif anlamda herkesi aynı oranda etkileyen hakikatin olmadığından bahsetmişlerdir. Dolayısıyla onlar için hakikat her an değişebilen duyumlar ve duyumların o andaki yansımasıyla alakalıdır. Onlar için her sanı hakikat niteliği taşır ve insan Sofistler için her şeyin ölçüsüdür. Bütün değerlendirmeler onun için yapılır. Bu bakımdan hakikatin bilinçli kimselerce nitelikli üretilmesi söz konusu olabilir. O yüzden ki hakikati üretme ve retorığı iyi kullanma karşılığı olarak “ücret” alınması gereklidir. Bu bakımdan tıpkı televizyon profesyonellerinin bilgilerini belli bakış açısıyla sunarak “statü” ve “değer” kazanma mücadelesine hasıl olması gibidir. Bugün Sokrates, Platon, Aristoteles yaşasalardı Sofistlere yaptıkları eleştirinin daha katı biçimini Bourdieu’nun kavramsallaştırdığı “televizyon çığırtkanlarına” yaparlardı.

Sofistleri ciddi olarak eleştirenlerin başında, ilk çağın en büyük düşünürlerinden Sokrates yer alır. O özellikle Sofistlerin savunduğu hakikatin tümel olarak geçerliliği bulunmayan yönüne büyük bir eleştiri yapmıştır. Sokrates açısından hakikat, üzerine durup düşünüldüğünde genel bir nitelik taşımaya yatkındır. Yoksa hakikatin hiçbir biçimde tümel nitelik taşımaması ve rölatif oluşu bünyesinde çok fazla risk barındırır ve olanı anlamsızlaştırma niteliği taşır. Sokrates

için hakikat olarak görülen şey ne pahasına olursa olsun söylenmelidir. Bu bakımdan Foucault'nun 1983'te Berkeley'deki California Üniversitesinde verdiği altı dersin kitaplaştırıldığı “Doğruyu Söylemek” adlı eserinde, Sokrates'in bir “*parrhesiastes*” örneği olduğunu belirtir. Çünkü “Parrhesia” yapmak, toplumsal yarar sağlayan açık seçik bir hakikati, özgürlüğünden veya canından olma pahasına, büyük güç odaklarına karşı söyleme dökme görevidir. Nitekim bu bakımdan hakikat, Sokrates'in canına mal olacak kadar büyük bir nitelik taşır ve bunu söyleyebilen Foucault için bir *parrhesiastes*'tir.

Bu bakımdan çalışmanın ilk bölümünü tümel hakikatin olanaksızlığını savunanlar ve hakikatin hiç değilse bir yönüyle varlığına kanaat getirenler olarak iki ayırmamız yanlış olmasa gerek. Nitekim Nietzsche'ye kadar hakikatin çok yönlü olarak felsefi tartışmalardaki boyutu, Sokrates'in onun varlığına duyduğu iyimserlik üzerinden şekillenmiştir. Nietzsche'ye gelinceye kadar hakikatin varlığını kimi filozofa göre *ideaya*, kimi tikele içkin oluşuna, kimi Tanrı dünyasına, kimi ise bilgi ve şüpheyile dayandırmışlardır. Ancak Nietzsche, bu felsefi geleneğe karşılık hakikatin perspektifli yönünü öne çıkararak Sofistlerin geleneğine yaklaştığını söyleyebiliriz. Çünkü Nietzsche'de hakikat, bir anlamda hakikat dışılığın ifadesidir.

Foucault ise hakikatin, iktidar mekanizmalarından ve ilişkilerinden bağımsız olmadığı her fırsatta dile getirmeye çalışır. Dolayısıyla çalışmamızda özellikle sorunsallaştırmaya çalıştığımız şey, böyle bir iktidar ilişkisi içerisinden üretilen hakikatin, nasıl öznel deneyim haline gelebileceği ve öznelere ya da izler kitlenin bu “öznel deyimin öznesi” haline getirilme sürecini ifşa etmeye çalışmaktır. Nitekim Foucault için hakikat, her toplumda farklı biçimde belli bir çıkar çerçevesinde üretilmektedir. Televizyon programları ve profesyonelleri de toplumsal olan “hakikat rejiminin” belli çıkarlar çerçevesinde yeniden üretilmesine katkısı sunan “hakikat oyunun” oynandığı alanı ve oyuncularını temsil etmektedirler. Bu noktada özellikle “Gece Görüşü” adlı televizyon programda işleyişe sokulan hakikat; “hakikat dışılığı” ifade etmesi bakımından hayli ilgi çekicidir. Söz konusu programda “Cemal Kaşıkçı'nın (Jamal Khashoggi) İstanbul'da Suudi Arabistan Başkonsolosluğunda kaybolması ile ilgili “hakikat üretimi” David Sholle ve Stan Denski'nin “ters yönde tartışma” kavramsallaştırmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü programda var olan

hakikatin yeniden kurgulanması koşuluyla işleme sokulması söz konusudur. Nitekim söz konusu programlarda konuklar ve sunucu; olaya dair çıkarımlarını ve söylencelerini Cemal Kaşıkçı'nın kaybolması veya öldürülmesi üzerinden değil, Türkiye, Suudi Arabistan, Amerika Birleşik Devletleri ve diğer ülkelerin birbiriyle olan ilişkileri üzerinden kurmaya çabalamaktadırlar. Dahası izleyici kitle nezdinde itibar görmeleri ve duygusal yakınlık kurulması uğruna, milliyetçilik metaforunu Suudi Arabistan ve Amerika gibi devletlere karşı sıkça kullanma yarışı içerisinde girmeleri sık sık görülmüştür. Sonuçta var olan hakikat dönüştürülmüş ve belli bir çerçevede tekrar işleme sokulmuştur. Daha açık bir ifadeyle, televizyon tartışma programları, gerçekte var olan hakikati başka bir tarafa çekme, öznel deneyimi kendi işletimi üzerinden kurma işlevi görmektedirler.

Çalışma göstermiştir ki bu işlevin, ilk olarak programının dışı kapalı bir *alan* oluşuyla yakından bir ilişkisi olduğudur. Çünkü iktidar ilişkileri kapalı alanda başka bir etkiye maruz kalmadan sadece konu üzerinde önceden belirlenen roller çevresinden işletilmektedir. Dahası tartışmanın, samimi ve senli benli denecek bir havada ilerlemesi, sunucunun sık sık kameraya bakıp izleyiciyle göz teması kurmaya çabalaması güven kazanma uğruna verilen bir mücadelenin göstergesidir.

İkinci olarak programda hakikatin yönlendirilişi; hem konukların birbiri arasında hem de konuklarla sunucu arasında doğan iktidar ilişkisi ile bilgi-iktidar ilişkisi üzerinden işleme sokulduğu görülmüştür. Şöyle ki bu dışı kapalı güç oyununda, konukların birbirine üstünlük kurma çabaları; söz dağıtım eşitsizliği, konuşma süresi adaletsizliği, sunulacak enformasyonun dağılımı ve zamansız dile getirilmesi gibi ögeler, bir iktidar ilişkisine dönüşmüştür. Aynı zamanda sunucu, kendi egemenliğini ve programın sahibi unvanını koruma pahasına; konuşmaları istediği anda bölme, destekleme, karşı çıkma, yön tayin etme ve yönetici üslubu ile iktidar ilişkisinin hâkim tarafı rolünü üstlenmektedir. Dolayısıyla bu iktidar ilişkileri ağı içinde işlenen bilgi; hakikat üretme uğruna bir iktidar doğurmakta, böyle bir iktidar da sürekli olarak bilgiye ihtiyaç duymaktadır.

Üçüncü olarak programda hakikatin yönlendirilişi ve daha güvenilir biçimde işleme sokulması; entelektüeller ve medya profesyonelleri vasıtasıyla

gerçekleştirilmiştir. Nitekim Foucault'da belli dönemde hakikat olarak işlerlik kazanan söylemlerin üretiminde entelektüellere çok fazla önem verir. Öyle ki Foucault açısından, kitlelerin bilmediği ama entelektüellerin bildiği bir şey vardır: Oda hakikattir. Bu yönüyle bir tartışma programının kulisini, sıradan bir bireyin süslemesi pek mümkün gözükmemektedir. Televizyon gözüyle izleyici kitleye nitelikli bilgiyi verecek aktörler, Foucault'nun deyişiyle "*spesifik entelektüellerdir*". Bu bağlamda söylencelerin daha güven verici ve etkili kılınması açısından medya entelektüellerinin ve uzmanların sık sık kullanılması tartışma programlarının vazgeçilmez unsuru olarak görülmektedir.

Son olarak hakikatin yönlendirilişi; program yoluyla izleyici kitleye sunulan hızlı ve yoğun enformasyon ile yakından ilişkilidir. Bu bakımdan bir yanılsama olarak üretilen perspektifler, sanal dünyanın sunduğu potansiyel hakikatler olarak işleme sokulur. Ancak bu o kadar yoğun ve hızlıdır ki düşünmeye ve sorgulamaya fırsat tanınmadan ya konu değiştirilir ya da reklam işleme sokulur. Başka bir deyişle söz konusu programda potansiyel olarak işleyen hakikat, bünyesinde yüzeysellik barındırmakta ve var olan gerçekliği bağlamından koparıp altüst etmektedir. Bu bağlamda kitlenin, gerçekliğin hakikatine duyduğu istenç kullanılarak hızlı, yoğun ve bağlamından koparılmış enformasyon ile hakikat yeniden üretilmektedir. Ancak gerçekliğe en yakın olarak değil, gerçekliği temelde yok etmek üzere.

Sonuç olarak televizyon tartışma programlarında, hakikatin yapılandırılışının izleyici kitleye etkisi pahasına yapılabilecek entometodolojik bir inceleme; hem çerçeveyi genişletmek adına hem de alana katkı yapmak adına faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

1.Kitaplar

- Adjukiewicz, Kazimierz (1994). Felsefeye Giriş (Çev. Ahmet. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2012). Dispozitif Nedir? (Çev. Ekin. Dedeoğlu). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Akay, Ali (2016). Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aksay, Gökhan (2004). Ne Olduğumuzu Olumsuzlamanın Hazzı; Marx'tan Sonra Söyleşi: Duccio Trombadori. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Akyürek, Engin (1994). Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Anık, Cengiz (2003). Bilgi Fabrikaları ve Müşteriler. Ankara: Altinküre Yayınları.
- Aristoteles (1985). Metafizik (Çev. Ahmet. Arslan). İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles (1989). Organon 1 (Çev. Hamdi. Ragıp Atademir). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles (1997). Nikomakhos'a Etik (Çev. Saffet. Bülbül). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arslan, Ahmet (2006a). İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2006b). İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2007). İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyanlık Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2012). Felsefeye Giriş. Ankara: Adres Yayınları.
- Bacon, Francis (2012). Sunuş; Yeni Atlantis (Çev. Şemsettin. Yeltekin). İstanbul: Oraf Yayınları.
- Baldini, Massimo (2000). İletişim Tarihi (Çev. Gül. Batuş). İstanbul: Avcıol Basım Yayın.
- Barrett, Michèle (2004). Marx'tan Foucault'ya İdeoloji (Çev. Ahmet. Fethi). Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Baudrillard, Jean (2004). Tam Ekran (Çev. Bahadır. Gülmez). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). Sosyolojik Düşünmek (Çev. Abdullah. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Berggren, Lars (2016). "The Image of Giordano Bruno" (Edited by. Hilary Gatti). Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance. New York: Routledge.
- Bloch, Ernst (2002). Rönesans Felsefesi Üzerine (Çev. Hüsen. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bolay, Hayri Süleyman (2015). "Aristo ve Metafizik." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Bourdieu, Pierre (1997). Televizyon Üzerine (Çev. Turhan. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2016). Sosyoloji Meseleleri (Çev. Filiz. Öztürk, Büşra Uçar, Mustafa Gültekin, Aslı Sümer). Ankara: Heretik Yayınları.
- Brun, Jean (2007). Platon ve Akademia (Çev. İsmail. Yerguz). Ankara: Dost Kitapevi.
- Canpolat, Nesrin (2005). "Foucault." Şu kitapta: Ed. Nurdoğan Rigel. Kadife Karanlık. İstanbul: Su Yayınları. 75-130.
- Cevizci, Ahmet (1999). Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2001). Ortaçağ Felsefesi Tarihi. İstanbul: Asa Kitapevi.
- Cevizci, Ahmet (2009). Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a. Bursa: Say Yayınları.
- Chomsky, Noam (1993). Medya Gerçekliği (Çev. Abdullah. Yılmaz). İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık.
- Chomsky, Noam (2005). İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor 1971 (Çev. Tuncay. Birkan). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Chomsky, Noam (2008). Medya Denetimi (Çev. Elif. Baki). İstanbul: Everest Yayınları.
- Coulon, Alain (2015). Etnometodoloji (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları
- Çakmak, Cengiz (2015a). "İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çakmak, Cengiz (2015b). "Mitos'tan Logos'a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çoban, Zakir Bekir (2015). "Papalık ve Ortaçağ." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çotuksöken, Betül, Saffet Babür (1993). (Metinlerle) Ortaçağda Felsefe. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çüçen, Kadir, A (2005). Felsefeye Giriş. Bursa: Asa Kitapevi.
- Çüçen, Kadir, A (2013). Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe. İstanbul: Ezgi Kitapevi.
- Darwin, Charles (1978). İnsanın Türeyişi (Çev. Öner Ünalın). Ankara: Onur Yayınları.
- Descartes, René (1997). Felsefenin İlkeleri (Çev. Mehmet Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Descartes, René (1998). Metot Üzerine Konuşma (Çev. Avşar. Timuçin). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2013). Foucault (Çev. Burcu. Yalın ve Emre. Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Demir, Abdullah (2015). "Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan Düşüncesi Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Derrida, Jacques (2013). Önemsizin Arkeolojisi Condillac Okuması (Çev. Ali. Utku ve Mukadder. Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Durak, Nejdet (2015). "Aristoteles'in Ahlâk Anlayışı." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan Düşüncesi Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eksen, Kerem (2012). Önsöz; Bilme İstenci Üzerine Dersler. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniveristesi Yayınları.
- Ellul, Jacques (2012). Sözün Düşüşü (Çev. Hüsamettin. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Erdoğan, İrfan, Korkmaz Alemdar (2005) Öteki Kuram. Ankara: ERK.

- Erdoğan, İrfan (2014) Medya Teorileri ve Araştırmaları. Ankara: Erek Matbaacılık.
- Falzon, Christopher (2001). Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi (Çev. H. Arslan). İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Foucault, Michel (1980). Power and Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 (Edited by. Colin Gordon) New York: The Harvester Press.
- Foucault, Michel (1987). Söylemin Düzeni (Çev. Turhan. Ilgaz). İstanbul: Hil yayın.
- Foucault, Michel (1992a). Deliliğin Tarihi 1 (Çev. Mehmet. A. K.). Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Foucault, Michel (1992b). Hapishanenin Doğuşu (Çev. Mehmet. A. K.). Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Foucault, Michel (1995). Discipline and Punish: The Birth of the Prison (Tr. Alan. Sheridan). New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1999). Bilginin Arkeolojisi (Çev: Veli. Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2000). Büyük Kapatılma (Çev. Ferda. Keskin ve Işık. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2001a). Kelimeler ve Şeyler (Çev. Mehmet. Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitapevi.
- Foucault, Michel (2001b) Yapısalcılık ve Postyapısalcılık (Çev. Ümit. Umacı ve Ali. Utku). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (2001c). Kendini Bilmek (Çev. Gül. Ç. Güven). İstanbul: Om Yayınevi.
- Foucault, Michel (2002). Toplumu Savunmak Gerekir (Çev. Şehsuvar. Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2004). Marx'tan Sonra Söyleşi: Duccio Trombadori (Çev. Gökhan Aksay). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Foucault, Michel (2007a) Security, Territory, Population Lectures At The Collège De France (Tr. Graham. Burchell). New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2007b). Sunuş; Bir Aile Cinayeti Annemi Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben Pierre Rivière (Çev. Erdoğan. Yıldırım ve Alev Özgüner). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2010). Bu Bir Pipo Değildir (Çev. Selahattin. Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2011a). Felsefe Sahnesi (Çev. Işık. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011b). Entelektüelin Siyasi İşlevi (Işık. Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Foucault, Michel (2014a). Özne ve İktidar (Çev. Işık. Ergüden ve Osman A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2014b). Sonsuza Giden Dil (Çev. Işık. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2014c). Güzel Tehlike (Çev. Savaş. Kılıç). İstanbul: Metris Yayınları.
- Foucault, Michel (2014d). Doğruyu Söylemek (Çev. Kerem. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015). İktidarın Gözü (Çev. Işık. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2016). Cinselliğin Tarihi (Çev. Hülya. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2017). Hermenötiğin Kökeni (Çev. Şule. Çiltaş. Solmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Gökberk, Macit (1961). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Guthrie, W.K.C. (1999). İlk Çağ Felsefe Tarihi (Çev. Ahmet. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayıncılık.
- Gutting, Gary (2006). "Introduction: Michel Foucault: A User's Manual", The Cambridge Companion to Foucault, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 1-27.
- Hadot, Pierre (2017). İlk Çağ Felsefesi Nedir? (Çev. Muna. Cedden). Ankara: Dost Kitapevi.
- Hançerlioğlu, Orhan (1997). Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar. İstanbul: Remzi Kitapevi
- Herman, S. Edward, Noam Chomsky (2012). Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomik Politikası.
- Hojer, Brigitta (2005). "İzleyicinin Televizyon Programlarını Alımlayışı: Kuramsal ve Metodolojik Değerlendirme." Şu kitapta: Ed. Şahinde Yavuz. Medya ve İzleyici Bitmeyen Tartışma. Ankara: Vadi Yayınları, 105-130.
- Horkheimer, Max (1998). Akıl Tutulması (Çev. Orhan. Koçak). İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, Max, ve Theodor W, Adorno (2014). Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar (Çev. Nihat. Ünler ve Elif. Öztarhan. Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- İlgaz, Turhan (1997) Sunuş; Televizyon Üzerine. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jaspers, Karl (2013). Nietzsche Nasıl Felsefe Yapılıyordu? (Çev. Murat. Batmankaya). İstanbul: Alfa.
- Kapani, Münci (2009). Politika Bilimine Giriş. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kendall, Gavin, Gary Wickham (2016). Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak (Çev. Umut Yener. Kara ve Turgay. Sivrikaya). İstanbul: Isık Yayınları.
- Kenny, Anthony (2017). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefe'nin Yükselişi (Çev. Volkan. Uzundağ). İstanbul: Küre Yayınları.
- Keskin, Ferda (2011) Sunuş; Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, Ferda (2015) Sunuş; Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kızılçelik, Sezgin (2013). Frankfurt Okulu. Ankara: Anı Yayınları.
- Köse, Hüseyin (2004). Bourdieu Medyaya Karşı. İstanbul: Papirüs Yayınevi.
- Köse, Hüseyin, (2006). İletişim Sosyolojisi Temel Kavramlar Antolojisi. İstanbul: Yirmi Dört Yayınları.
- Köse, Hüseyin (2014). Şovenist İnşa Medya Gösterilerinin Ahlaki Kapsama Alanı Üzerine Eleştiriler. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Küçük, Mehmet (1994). Medya İktidar İdeoloji. Ankara: Ark Yayınevi.
- Lacan, Jacques (1994). Fallus'un Anlamı (Çev. Saffet. Murat Tuna). İstanbul: Afa Yayınları.
- Laughey, Dan (2010). Medya Çalışmaları Teoriler ve Yaklaşımlar (Çev. Ali. Toprak). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (1967). Nietzsche ve İnsan. İstanbul: Yankı Yayınları.
- Lewi, Rodis Genevieve (1993). Descartes ve Rasyonalizm (Çev. Haldun. Karyol). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Magee, Bryan (2001). Büyük Filozoflar (Çev. Ahmet. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Megill, Allan (1998). Aşırılığın Peygamberleri (Çev. Tuncay. Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Merguier J. G. (1986). Foucault (Çev. Nurettin. Eliahüseyini). İstanbul: Alfa Yayınları.

- Montaigne, Michel de (2016). Denemeler (Çev. Sabahattin. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mutlu, Erol (1995). Televizyonda Program Yapımı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Nietzsche, Friedrich (2002). Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi (Çev. Sedat. Uman). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich (2011a). Şen Bilim (Ana Metin 1) (Çev. Ahmet. İnan). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (1968). The Will To Power (Translation. Walter. Kaufmann-R. J. Hollingdale). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (2011b). Ahlakın Soykütüğü (Çev. Zeynep. Alangoya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Oğuz, Adanır (2004). Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Orwell, George (2010). Bin Dokuz Yüz Seksen Dört (Çev. Celâl. Üster). İstanbul: Can Yayınları.
- Özden, Ömer H. (2015). "René Descartes" Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni YeniÇağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özdemir, Muhammet (2015). "[Sır] Francis Bacon ve Bilimsel Devrim Olgusu." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni YeniÇağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öçal, Şamil (2015). "Aziz Anselmus." Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni AntikÇağ Yunan ve OrtaÇağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Platon (1988). Sofist (Çev. Mehmet. Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Platon (1989). Phaidon (Çev. Suut. K. Yetkin ve Hamdi. R. Atademir). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Platon (1998). Sokrates'in Savunması (Çev. Niyazi. Berkes). Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık.
- Platon (1999). Gorgias ya da Retorik Üstüne (Çev. Mehmet. Rıfat ve Sema Rıfat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2003). Devlet (Çev. Sabahattin. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Postman, Neil (2017). Televizyon: Öldüren Eğlence Gösteri Çağında Kamusal Söylem (Çev. Osman. Akınbay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Poyraz, Bedriye (2002). Haber ve Haber Programlarında İdeoloji ve Gerçeklik. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Radford, Benjamin (2004). Medya Nasıl Yanılıyor? Basının, Aktivistlerin ve Reklamcılarının Yanlış Yönlendirmesi. İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- Ramonet, Ignacio (2000). Medya Zorbalığı (Çev. Aykut. Derman). İstanbul: On Yayınevi.
- Revel, Judith (2012). Foucault Sözlüğü (Çev. Veli. Urhan). İstanbul: Say Yayınları.
- Roth, M. Leland (2015). Mimarlığın Öyküsü (Çev. Ergün. Akça). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Russell, Bertrand (1972). Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ İslam Felsefesi Hristiyan Felsefesi (Çev. Muammer. Sencer). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Russell, Bertrand (1983). Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ (Çev. Muammer. Sencer). İstanbul: Say Yayınları.

- Sholle David, Stan Denski (1994). Media Education and the (Re)Production of Culture. London: Bergin & Garvey.
- Sözen, Edibe (2017). Söylem- Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Sözen, Edibe (1997). Medyatik Hafıza. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Smith, Philip (2007). Kültürel Kuram (Çev. S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu). İstanbul: Babil Yayınları.
- Soccio, j. Douglas (2010). Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları (Çev. Kevser. Kıvanç Karataş). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Taslaman, Caner (2008). Modern Bilim Felsefe ve Tanrı. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Timuçin, Afşar (1998). Yöntem Üzerine Konuşma ve Descartes Üzerine Birkaç Söz; Metot Üzerine Konuşma. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Timuçin, Afşar (2004). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Bulut yayınları.
- Timuçin, Afşar (2010). Düşünce Tarihi 1 Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Timuçin, Afşar (2012). Düşünce Tarihi 2 Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Türkben, Yaşar (2015a). “Augustinus’un Bilgi Felsefesi.” Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türkben, Yaşar (2015b). “Descartes’in Ahlâk ve Mutluluk anlayışı.” Şu kitapta: Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Vattimo, Gianni, Santiago Zabala (2012). Hermeneutik Komünizm: Heidegger’den Marx’a (Çev. Erhan. Kuçlu). İstanbul: Monokl Yayınlan.
- Virilio, Paul (2003) Enformasyon Bombası (Çev. Kaya. Şahin). İstanbul: Metis Yayınları.
- Weber, Max (2014). Sosyoloji Yazıları (Çev. Taha Parla). İstanbul: Deniz Yayınları.
- Williams, Bernard (2006). Hakikat ve Hakikatlılık Soy Kütük Üzerine Bir İnceleme (Çev. Ertürk. Demirel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yavuz, Şahin (2005). “Derleyenin Sunuşu.” Şu kitapta: Ed. Şahinde Yavuz. Medya ve İzleyici Bitmeyen Tartışma. Ankara: Vadi Yayınları, 7-23.
- Yurdigül, Yusuf, Naci İspir (2015). “Yeni Medyada Haber.” Şu kitapta: Haz/Ed Mehmet Gökhan Genel. Yeni Medya. Bursa: Ekin Yayınevi, 43-64.
- Zelyüt, Solmaz (2017). Dört Adalı (Bir Kıtalı) Hobbes- Locke- Berkeley- Hume- (Descartes). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Zupancic, Alenka (2005). Gerçeğin Etiği Kant, Lacan (Çev. Ahmet. Süreyya Özcan). Ankara: Epos Yayınları.

2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar

- Adorno, W. Theodor (2001). “Horkheimer - Adorno - Gadamer Nietzsche ve Biz” (Çev. Işık. Ergüden). Cogito Nietzsche: Kayıp Bir Kıta Özel Sayı, 25, 206-212.
- Akkuş, Bülent (2016). “Yeni Dünya’nın Babil Kulesi (?): Özne-Bilgi-İktidar İlişkisi Bağlamında Siber Uzay ve Özgür Bilgi Sorunsalı Üzerine.” Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 71 (4), 1147-1170.
- Armstrong, Peter (2015). “The discourse of Michel Foucault: A sociological encounter” Critical Perspectives on Accounting, 27, 29-42.
- Aruoba, Oruç (1982). “Foucault’un Kavramlarından Bilgi Ve iktidar.” Tan Dergisi, 3(4), 84-92.

- Aruoba, Oruç (2001). "Nietzsche'yi Anlamak" Cogito Nietzsche: Kayıp Bir Kıta Özel Sayı, 25, 267-270.
- Atbakan, U. Berk (2017). Nietzsche'de Güç İstemi ve Perspektivizm Kavramları Bağlamında Ahlak ve Yaşamın Olumlanması Sorunu. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Balcı, Ali (2015). "Michel Foucault'da Metod: Arkeoloji, Soybilim ve Etik." Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, 1,1, 26-34.
- Becermen, Metin (2009). Theodor W. Adorno ve Michel Foucault'da Hakikat ve İktidar İlişkisi. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Becermen, Metin (2010). "Nietzsche'de "Güç İstemi" ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme." Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11, (19), 361- 370.
- Benzer, Cemal (2014). Spinoza'da Hakikat ve Politika İlişkisi. Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- Bozdoğan, Elif (2013). Michel Foucault'da Söylem Bilgi ve İktidar ilişkisi. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Butler, Judith (2014). "Bedenler ve İktidar, Tekrar." (Çev. Şeyda. Öztürk). Cogito Michel Foucault Özel Sayı, 70-71, 275-288.
- Coşkun, İsmail (2012). "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme." İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 3 (6), 45-69. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/iusosyoloji/issue/528/4818>.
- Çelebi, Vedat (2013). "Michel Foucault'da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi." Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 5(1),512-523.
- Çelik, E. Ezgi (2012). Günümüz Felsefesinde "Hakikat" ve Eylem Olanakları. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çelik, Hilal, Halil Ekşi (2008). "Söylem Analizi". Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 27 (27): 99-117.
- Çotuksöken, Betül (2005). "Söyleşi Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne." Doğu Batı Düşünce Dergisi, 1 (33), 173-199.
- Dede, Nezihe (2017). Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Dillon, Micheal (2014). "Olaysallık: Hakikat Siyaseti ve Sonluluğun Mantıksal Çözümlemesi" (Çev. Erkal, Ünal). Cogito Michel Foucault Özel Sayı, 70-71, 504-535.
- Doğan, Mustafa (2004). Michel Foucault'da Bilgi/İktidar ilişkisi. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- Eroğlu, Ö. Hülya (2016). "Foucault'nun İktidarı." Amme İdare Dergisi, 49 (2), 39-54.
- Elliot, Richard (1996). "Discourse analysis: exploring action, function and conflict in social texts". Marketing Intelligence & Planning, 14 (6), 65.
- Güçbilmez, K. Büke (2005). İktidar ve Kadın İktidar Kavramının Kadın Araştırmaları Çerçevesinde Yeniden çözümlenmesi. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Güneş, D. Cevriye (2013). "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar." Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 21, 56-69.
- Hülür, Himmet (2008). "İktidar Bilgi Sarmalı: Michel Foucault'da Disiplinsel Doğruluk ve Özne." Ekev Akademik Dergisi, 35, 149-164.
- Karataş, Yücel (2012). "İktidar, Tahakküm ve Kafka'nın Şatosu." Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11(3), 951-963.

- Karakehya, Hakan (2017). "Information Power and Law." İnönü Üniversitesi Hukuk Dergisi- in ÜHFD, 8 (1), 113-128.
- Kahraman, Yakup (2017). "Modern Epistemolojinin Temel Refleksiyonu Olarak Yöntemsel Düşünmenin Zemini" Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 24, 223-241.
- Köse, Burak (2014). "Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram." Cogito Michel Foucault Özel Sayı, 70-71, 459-478
- Köse, Hüseyin (2003). Tv Tartışma Programlarında Kulis Sosyolojisi (Pierre Bourdieu Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım). Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Oranlı, İmge (2014). "Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştiri" Cogito Michel Foucault Özel Sayı, 70-71, 39-52.
- Özdemir, Cevdet (2001). "Kimlik ve Söylem." Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (2), 107-122.
- Özer, Emir Zülfükar (2017). "Nietzsche ve Aristoteles'te "Hakikat" Meselesi." DTCF Dergisi, 57(2),1528-1546.
- Öztürk, Şeyda (2012). "Michel Foucault" Cogito Michel Foucault Özel Sayı, 70-71, 5-8.
- Purvis Trevor, Alan Hunt (2014). "Discourse, İdeology, Discourse, İdeology, Discourse, İdeology..." (Çev. Simten. Coşar). Moment Dergi, 2014, 1(1), 9-36.
- Şahin, Yasin (2017). "Foucault'da Söylem Analizi". Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi, 3 (6), 119-135.
- Tevfik, Baha (2001). "Nietzsche; Hayatı ve Felsefesi" (Çev. Burhan. Şayli). Cogito Nietzsche: Kayıp Bir Kıta Özel Sayı, 25, 281-282.
- Urhan, Veli (2007). "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü." Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 9, 99-118.
- Voget, Antoinette (1977). "Montaigne and the Homo Mensura: A Study of Relativism in Montaigne" Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies, 8(1), 26-47.

3. Elektronik Kaynaklar

- Adams, Rachel (2017). "Michel Foucault: Discourse". Critical Legal Thinking. <http://criticallegalthinking.com / 08.09.2018>.
- Selvi, Abdülkadir (2018). Hürriyet. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/abdulkadir-selvi/cemal-kasikci-olayinda-5-karanlik-nokta-40982031 / 18.02.2019>.
- Hitz, Julia (2017). DW. <https://www.dw.com/en/this-is-not-a-pipe-how-belgian-surrealist-magritte-made-us-rethink-reality/a-37477459 / 27.04.2019>
- Sreberny A. ve Mohammadi Ali Mohammadi (1994). Communication Culture and The Iranian Revolution [Elektronik Sürüm]. London: University of Minnesota Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kocaeli-ebooks/reader.action?docID=310289 / 04.21.2019>.

4. Radyo ve Televizyon Programı

- CNN. (11 10 2018). Gece Görüşü [Televizyon Tartışma Programı]. Ankara: CNN Türk.
- CNN. (18 10 2018). Gece Görüşü [Televizyon Tartışma Programı]. Ankara: CNN Türk.
- CNN. (19 10 2018). Gündem Özel [Televizyon Tartışma Programı]. CNN Türk.

ÖZGEÇMİŞ

Oktay KARA 25 Ağustos 1993'te Ardahan'ın Göle ilçesinde doğru. Orta ve lise öğrenimini aynı şehirde aldıktan sonra 2011'de Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema bölümünü kazandı ve lisans eğitimini 2015 yılında tamamladı. 2016 yılında Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesinde İletişim Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. Hâlen İletişim Bilimleri Anabilim Dalı'nda eğitimini sürdüren Kara'nın toplumsal cinsiyet ve medya üzerinden hegemonik erkek(lik) ve iktidarının heryerdeliği: Foucault'sal bir değerlendirme ve tüketim kültürü nesnesi olarak “beden” ve tarihsel değişimi gibi akademik çalışmaları bulunmaktadır.