

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RETORİK, İDEOLOJİ VE SÖYLEM

DOKTORA TEZİ

Ayşe ÖZTÜRK

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

Aralık 2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RETORİK, İDEOLOJİ VE SÖYLEM

DOKTORA TEZİ

Ayşe ÖZTÜRK

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

Aralık 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RETORİK, İDEOLOJİ VE SÖYLEM

ÖZET

Bu tezde retorik, ideoloji ve söylem çözümlemesi aracılığıyla bilgi ile toplumsal alan arasındaki ilişkinin nasıl biçimlendiğine yönelik felsefi bir sorgulama yürütülmektedir. İncelemedeki üç tarihsel dolayım arasında bir kopuş değil, bilakis anakronizme düşmeyecek biçimde temas varsayılmaktadır. Hakikat kavramını merkeze alarak ilerleyecek olan soruşturmada, bilgi ile toplumsal alan arasındaki karşılıklı ilişki felsefi bir düzleme yerleştirilmektedir. Bilgi ile hakikatin toplumsal olanla ilişkisini tarihsel bir düzlemde ve felsefi olarak çözümlerken, saf bir epistemoloji yapma amacı taşınmamaktadır. Bu nedenle çalışmanın başat disiplini olarak sosyal epistemoloji bağlamına yaslanılmaktadır. Amaç saf bir epistemoloji tartışması yürütmekten ziyade, epistemoloji ile bilgi sosyolojisinin kesişme aşamalarının üç temel kavram eşliğinde eleştirel-tarihsel bir çerçevede ele alınmasıdır.

Toplumsal ve politik yapının değişmesiyle bir tür ihtiyaçtan doğan retorik felsefi ve tarihsel analizi; değişen dönem, süreç ve nesnel-toplumsal koşullarda Aristotelesçi retorik alımlanması ve kullanımında birtakım farklılıklar olabileceğini göstermektedir. Bu farklılıklara rağmen son kertede retoriğe ilişkin ikili bir tanım oluşmaktadır. Bu ikili tanım, bugün, toplumsalın kurulumunda retorik varlığı konusunda çözüm sunmaktadır. İdeolojinin felsefi ve tarihsel analizi göstermektedir ki ideoloji, bilimin hakim olduğu somut toplumsal koşullarda, yeni bir bilim olarak ortaya çıkmış olsa bile zamanla bilim karşısına yerleşmektedir. Bilim olan ve olmayan üzerinden getirilen tanımla ideolojinin de retorikte olduğu gibi çifte tasviri ortaya çıkmaktadır. Bu çifte tasvirlerden Karl Marx'ın işaret ettiği negatif yüklü olanın toplumsalın kurulumundaki işlevi dikkatli olmayı gerektirmektedir. Hangi sözceler veya sözceleme biçimlerinin toplumsal alanda hangi etkileri yarattığını çözümlememizi sağlayan söylem analizinin iki ayağı söz konusudur. Bunlardan biri dil felsefesi, diğeri Michel Foucault'nun analizleridir. Arkeoloji, soybilim ve etik üçgeninde yer alan söylemin, hakikati veya doğruyu söyleme pratiğiyle ilişkisi toplumsalın kurulumunda etik-politik bir tahayyülü harekete getirir görünmektedir. İçinde yer aldığımız post-hakikat durumunda, retorik, ideoloji ve söylem kavramlarının bize sunduğu olanak ve sınırlılıkları belirlemek çalışmanın temel amacıdır. Bu izleklerin düşünme (theoria) ve eyleme (praksis) biçimlerimizi ne şekilde etkilediğini tespit edebilmek ve toplumsal düzeyde hegemonik ekseninde işleyen görüşlere ikna edilme sürecine nasıl dahil edildiğimizi kavramak önem kazanmaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Aristoteles, Retorik, Hakikat, Bilgi, Bilim, Toplumsal, Karl Marx, İdeoloji, Michel Foucault, Söylem, Düşünme, Eyleme ve Post-truth.



RHETORIC, IDEOLOGY AND DISCOURSE IN RELATION OF TRUTH

ABSTRACT

This thesis is a philosophical enquiry into how the relationship between knowledge and the social sphere is shaped through the analysis of rhetoric, ideology and discourse. It is assumed that there is not a rupture between the three historical mediations under scrutiny, but rather contact in a way that does not fall into anachronism. In the research, which will pivot around the term “truth”, the mutual relationship between knowledge and the social sphere is addressed on a philosophical plane. While analysing the relationship between knowledge and truth with the social on a historical and philosophical level, it is not aimed to make a pure epistemology. For this reason, the context of social epistemology is relied upon as the dominant discipline of the study. Rather than conducting a pure epistemological discussion, the aim is to discuss the intersection stages of epistemology and sociology of knowledge in a critical-historical framework with three basic concepts. While analysing the relation of knowledge and truth with the social one philosophically and on a historical plane, the objective is to create a pure epistemology.

The philosophical and historical analysis of rhetoric, which emerged out of a kind of need with the change in social and political structure, shows that there may be some differences in the reception and use of Aristotelian rhetoric in changing periods, processes and objective-social conditions. Regardless of these differences, in the end, a binary definition of rhetoric emerges. Today, this binary definition offers a solution for the existence of rhetoric in the construction of the social. The philosophical and historical analysis of ideology shows that ideology, even if it emerged as a new science in concrete social conditions dominated by science, eventually settles against science. With the definition based on science and non-science, a double portrayal of ideology emerges, as in rhetoric. Among these double portrayals, the function of the negatively charged one pointed out by Karl Marx in the construction of the social requires caution. There are two pillars of discourse analysis that enable us to analyse which words or forms of speech create which effects in the social sphere. One of them is the philosophy of language, while the other is Michel Foucault’s analysis. The relationship of discourse, which is located in the triangle of archaeology, genealogy and ethics, with the praxis of telling the truth or the truth seems to mobilise an ethical-political thought in the construction of the social. The main aim of this study is to determine the possibilities and limitations offered to us by the concepts of rhetoric, ideology and discourse in the post-truth era we are in. It is important to be able to determine how these trajectories affect our ways of thinking (theoria) and acting (praxis) and to grasp how we are incorporated into the process of being convinced of the views that operate on the hegemonic axis at the social level.

KEYWORDS: Aristotle, Rhetoric, Truth, Knowledge, Science, Social, Karl Marx, Ideology, Michel Foucault, Discourse, Theory, Praxis and Post-truth.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, hakikate ilişkin bir kriz ve kritik ortamında, retorik, ideoloji ve söylemin sınırlılıkları ile olanaklılıkları çerçevesinde, bilgi ile toplumsal alan arasındaki ilişkinin nasıl biçimlendiğine yönelik felsefi bir soruşturma yapma amacıyla ortaya çıktı. Bu uzun ve zorlu süreçte zihnimin ve yazıya dökülenlerin rafine olup içime sinen bir biçim kazanmasında kıymetli öneri, katkı, eleştiri ve bakış açımı genişleten soruları ile bana her zaman destek olan değerli danışmanım Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ'e müteşekkirim. Önerileriyle çalışmanın şekillenip olgunlaşmasında önemli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU ve Prof. Dr. Güncel ÖNKAL'a, ayrıca kıymetli hocalarım Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN ve Doç. Dr. Bergen Coşkun ÖZÜAYDIN'a teşekkür borçluyum. Sevgili ebevenylerim Emine ve Yılmaz ÖZTÜRK'e, kardeşten de öte dostum H. Can ÖZTÜRK'e minnetle, her an yanımda olduklarını bilmek çok büyük bir şans.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
ÖNSÖZ	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
KISALTMALAR	xviii
1. GİRİŞ	1
2. HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RETORİĞİN FELSEFİ VE TARİHSEL ANALİZİ	16
2.1 Antik Yunan’da Retoriğin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi	17
2.1.1 Sofistler: eğitim metodu olarak retorik	17
2.1.1.1 Retor bir sofist: Gorgias ve felsefesi	20
2.1.1.2. “İkna” veya “inandırma” sanatı olarak retorik.....	21
2.1.2 Platon’un retorik bağlamında sofistler eleştirisi	25
2.1.2.1 Platon’un felsefî izleği: diyaloglar	27
2.1.2.2 “İyi” retorik versus “yozlaşmış” retorik.....	31
2.1.3 Aristoteles’te <i>technē</i> olarak retorik	39
2.1.3.1 Retorik nedir?	41
2.1.3.1.1 Retorik, diyalektik ve politika	41
2.1.3.2 Retorik türleri	44
2.1.3.2.1 Politik retorik	44
2.1.3.2.2 Törenselle retorik.....	47
2.1.3.2.3 Adli retorik	49
2.1.3.3 İkna yöntemleri (<i>pisteis</i>)	53
2.1.3.3.1 <i>Pathos</i>	53
2.1.3.3.2 <i>Ēthos</i>	60
2.1.3.3.3 <i>Logos</i> veya tüm retorikte müşterek olanlar	63
2.1.3.3.3.1 Örnek ve maksimler [vecizeler].....	64
2.1.3.3.3.2 Örtük tasıma ait ortak <i>topos</i>	67
2.1.3.3.3.3 Sözde örtük tasıma ait ortak <i>topos</i>	68
2.1.3.4 Biçem (söyleyiş tarzı)	69
2.1.3.5 Bir söylevin bölümlerinin düzenlenmesi	72
2.2 Antik Roma’da Kurumsallaşan Retorik	74
2.2.1 Marcus Tullius Cicero’nun retorik anlayışı: <i>orator</i>	78
2.2.1.1 İdeal <i>orator</i> ’un eğitiminde bir sanat olarak “ <i>Rhetorica</i> ”	80
2.2.2 Marcus Fabius Quintilianus’un retorik anlayışı: eğitim	85
2.2.2.1 İdeal eğitimin merkezinde bir sanat olarak “ <i>Rhetorica</i> ”	86
2.3 Ortaçağ’da Retorik Anlayışı.....	90
2.3.1 Ortaçağ’ın teolojik-retorik söylevi	93
2.3.1.1 Aurelius Augustinus’un retorik kavrayışı: <i>İtiraflar (Confessiones)</i> ..	95
2.3.1.2 Petrus Abelardus’un retorik kavrayışı: “ <i>Bir Mutsuzluk Öyküsü</i> ”	99

2.4 Rönesans'ın Edebi Yaklaşımı Bağlamında Retorik Anlayışı.....	104
2.4.1 Desiderius Erasmus'ta retorik: bir deli'nin hitabeti: <i>nulli concedo</i> ve <i>homo per se</i>	109
2.4.2 Michel Eyquem de Montaigne'de kendi üstüne düşünmenin retorik dili.....	113
2.4.2.1 Yaşama sanatı ve bilgeliği: <i>soi-même</i>	115
2.5 Modern Dünyada Retoriğin Çözülüşü ve Eleştirisi.....	117
2.5.1 Thomas Hobbes'ta retorik eleştirisi	120
2.5.1.1 Demokraside köklenen retorik ve eleştirisi	122
2.5.2 John Locke'un eleştirel retorik değerlendirmesi	127
2.5.2.1 Bilginin önündeki engel olarak retorik sanatı	128
2.6 Genel Değerlendirme.....	132
3. HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İDEOLOJİNİN FELSEFİ VE TARİHSEL ANALİZİ.....	134
3.1 Francis Bacon'ın Yeni Bilim Anlayışı	135
3.1.1 <i>İdollerden</i> ideolojiye açılan yol.....	137
3.2 Antoine Louis Claude Destutt De Tracy: “Fikirler Bilimi” Olarak İdeoloji ..	141
3.3 Karl Marx: Tarihsel Materyalizm, Bilim ve İdeoloji	146
3.3.1 Yeni bir dünya tarihi kavrayışı.....	148
3.3.2 Materyalizm-idealizm karşıtlığından ideolojiye	151
3.3.3 Alman İdeolojisi'nin eleştirisinden genel olarak ideoloji eleştirisine	152
3.3.4 Yaşam ile bilinç diyalektiğinde ideoloji.....	154
3.3.5 İdeolojinin tarihsel bağlamda kuramsallaştırılması.....	156
3.3.6 Yanlış bilinç olarak ideoloji kavrayışı ve tartışmalar.....	158
3.4 Georg Lukács'ın İki Bilinç Biçimine İlişkin Felsefesi	162
3.4.1 İdeoloji bağlamında Lukács'ın Marx yorumu.....	165
3.4.1.1 Lukács'ın ideoloji anlayışı	167
3.4.2 Bir sınıf bilinci olarak ideoloji: devrimci bilinç.....	168
3.5 Bilgi Sosyolojisi Temelinde Karl Mannheim'ın İdeoloji Anlayışı	171
3.5.1 Bütünlük mefhumu çerçevesinde ideoloji'nin yeniden tanımlanması	174
3.5.2 Bir değişim istenci olarak ütopya.....	177
3.5.3 Yüzergezer entelektüeller ve ilişkisel bilinç	179
3.6 Hegemonya ekseninde Antonio Gramsci'de ideoloji tahayyülü	180
3.6.1 “Tarihsel Blok” ile üstyapılar.....	182
3.6.2 Hegemonya bağlamında sivil toplum.....	183
3.6.3 Aydın kategorisi: organik ve geleneksel aydınlar	184
3.6.4 “Tarihteki Maddesel Güç” olarak ideoloji	186
3.7 Özne ve baskı aygıtları çerçevesinde Louis Althusser'de ideoloji analizi	189
3.7.1 Tarih ve öznesiz süreçler.....	193
3.7.2 İdeolojinin sürekliliği	195
3.7.2.1 Tarihsiz bir yapı.....	195
3.7.2.2 Hayalî ilişkilerin temsili ve ideolojinin maddiliği.....	197
3.7.2.3 Özne'nin çağırılması.....	198
3.7.3 İdeolojinin hegemonik aygıtlar çerçevesinde değerlendirilmesi: devletin ideolojik ve baskı aygıtları	200
3.7.4 İdeolojik konumun kuşatıcılığı ve ötesi	202
3.8 Genel Değerlendirme.....	204
4. HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SÖYLEM'İN FELSEFİ VE TARİHSEL ANALİZİ.....	206
4.1 Genel Dil Felsefesi Tartışmaları ve Söyleme Katkıları.....	207
4.1.1 Olguları betimleme işlevi bağlamında dil kuramı.....	209

4.1.1.1 Friedrich Ludwig Gottlob Frege: Anlam [<i>Sinn</i>] ve Gönderme [<i>Bedeutung</i>] ayrımı.....	209
4.1.1.2 Ludwig Josef Johann Wittgenstein [erken dönem]: Tasarım [<i>Bild</i>] olarak anlam	212
4.1.2 Dil oyunları bağlamında dil kuramı	215
4.1.2.1 Ludwig Josef Johann Wittgenstein [geç dönem]: oyun kuramı	215
4.1.3 Söz edimleri bağlamında dil kuramı	219
4.1.3.1 John Langshaw Austin: dilin edimselliği	220
4.1.3.1.1 Söz edimleri	221
4.1.3.1.1.1 Düz söz edimi [<i>locutionary act</i>]	221
4.1.3.1.1.2 Edimsöz edimi [<i>illocutionary act</i>]	222
4.1.3.1.1.3 Etkisöz Edimi [<i>perlocutionary act</i>]	223
4.1.4 John Rogers Searle: söz edimleri	224
4.1.4.1 Dil felsefesi –dilci felsefe ile dil felsefesi –dilbilim ayrımı	225
4.1.4.2 Dil ve söz edimleri kuramı	226
4.1.4.3 Düz söz ve edimsöz edimleri.....	227
4.1.5 Dili incelemede yeni bir dilbilim	229
4.1.5.1 Ferdinand de Saussure: dilbilim tarihi.....	229
4.1.5.1.1 Dilbilimin gereci ve görevi.....	232
4.1.5.1.2 Dilbilimin dili ele alışı.....	233
4.1.5.1.3 Göstergebilim	235
4.1.5.1.3.1 Dil göstergesinin öz niteliği: Gösterge [Fr. <i>réfèrent</i>], Gösterilen [Fr. <i>signifié</i>], Gösteren [Fr. <i>Signifiant</i>]	236
4.1.5.1.3.2 Göstergenin nedensizliği ve çizgiselliği	237
4.1.5.1.3.3 Göstergenin değişmezliği ve değişebilirliği	238
4.1.5.1.4 Bir değerler dizgesi olarak dil	241
4.2 Michel Foucault’nun Bilgi, İktidar ve Öznellik Bağlamında Söylem Analizi.....	243
4.2.1 İdeoloji versus Söylem: ideolojiye mesafe almak.....	243
4.2.2 Düşüncenin eleştirel tarihçisi Foucault	246
4.2.3 Dil felsefesi versus Söylem.....	251
4.2.4 Söylem’e dair tanım ve tartışmalar	252
4.2.4.1 İfadelerin sistemi olarak “Arşiv”	254
4.2.4.2 Bir söylem analizi olarak “Arkeoloji”.....	256
4.2.4.3 Söylem tartışmasında özne ile tarihin yeri ve süreksizlik.....	260
4.2.4.4 Söylemlerin düzeni	262
4.2.4.4.1 Nesnelerin düzeni	265
4.2.4.4.2 İfade biçimlerinin düzeni.....	267
4.2.4.4.3 Kavramların düzeni	269
4.2.4.4.4 Stratejilerin düzeni.....	272
4.2.5 Tarihsel bir analiz olarak “Soybilim” [veya <i>Jeneoloji</i>]	275
4.2.5.1 İktidar ve iktidar biçimleri	280
4.2.5.1.1 “Hukuki-söylemsel” iktidar.....	284
4.2.5.1.2 “Biyoiktidar”	286
4.2.5.1.3 İktidarın bir boyutu: yönetsellik	288
4.2.5.2 Özne ve öznellik.....	290
4.2.6 Etik tutuma dayalı “Kendilik Pratikleri”	293
4.2.6.1 Bir özgürlük pratiği olarak “Etik” veya “ <i>Éthos</i> ”.....	293
4.2.6.2 Kendilik kaygısı etiği	296
4.2.6.3 Bir yaşama sanatı olarak “Kendilik Kültürü”	298
4.2.7 Bir “Varoluş Estetiği” olarak “ <i>Parrhesia</i> ”.....	302

4.3 Genel Değerlendirme.....	308
5. HAKİKATTEN HAKİKAT-SONRASINA (POST-TRUTH) ÜÇ İLGİ: RETORİK, İDEOLOJİ VE SÖYLEM	310
5.1 Eleştirel Bir Değerlendirme: Hakikat, Bilgi ve Retorik İlişkisi	311
5.2 Eleştirel Bir Değerlendirme: Hakikat, Bilim ve İdeoloji İlişkisi.....	333
5.3 Eleştirel Bir Değerlendirme: Hakikat, Bilgi ve Söylem İlişkisi	351
5.4 Hakikat-sonrası Tartışmaları	377
5.4.1 Steve Tesich’de yalanlar rejimi.....	383
5.4.2 Ralph Keyes’de etik bir düşüşün ifadesi olarak yalan	385
5.4.3 Lee McIntyre’de bükülen hakikatler	387
5.4.4 Klaus Benesch’in eleştirel perspektifi: hakikat-sonrası tartışmalarının ötesinde bir mevcudiyetler analizi.....	389
6. SONUÇ	393
KAYNAKÇA	402
EKLER	423
ÖZGEÇMİŞ.....	429



KISALTMALAR

LSJ	: Liddell-Scott-Jones
DİA	: Devletin İdeolojik Aygıtları
DBA	: Devletin Baskı Aygıtları
ISA	: Ideological State Apparatuses
RSA	: Repressive State Apparatuses
BKZ	: Bakınız
İKP	: İtalyan Komünist Partisi
MKP	: Macar Komünist Partisi
CEMPIT	: Centre d'Études Marxistes Politiques Internationales

1. GİRİŞ

Bilgi ile hakikat gözardı edilebilir mi! Bu cümleyi bir soru olarak da ele alabiliriz, bizatihi ünlem belirten bir ifade olarak da ele almak mümkündür. Abraham Moles'in de işaret ettiği üzere, "birtakım muğlak olguların, belirsiz şeylerin ve içinde karar almamız, davranmamız veya tepki göstermemiz, pozisyon almamız gereken durumların ortasında yaşıyoruz."¹ Burada ne denli belirsizlik olursa olsun, olgu, şey ve durumlar bilince kavramsal bir nitelikte görünürler ve adlandırılırlar. Bunlar üzerine önce zihinsel, sonra da tüm riziko ve tehlikesine rağmen pratik işlemler yapılır. Zira "yaşamak", Moles'in de vurguladığı gibi, "belirsiz şeylerle yüz yüze gelmek demektir. Dünya, tanımlanmış değişkenler arasında güçlü bir korelasyon biçiminde ifade edilen kesin, aşkın ve karşı çıkılmaz bir hakikati keşfetmek üzere, deneycinin çeşitli olguları keyfine göre soyutladığı, arıttığı ve denetlediği bir laboratuvar değildir."² Bir laboratuvar olmayan dünya veya toplumsal başka anlamlarla iç içe geçerek anlamlandırılmaktadır. Zira "[b]iz, hava sıcaklığından söz ederken, aslında refahımızı; adaletten söz ederken aslında kendi çıkarlarımızı; iyilikten ve kötülükten söz ederken aslında yatırımlarımızı düşünürüz. Günlük yaşamımızda bizi yönlendiren ve bilinç akımımıza kendini dayatan varlıklar ve değerler, kültürümüzün kabul ettiği anlamda 'bilimsel' nitelikte değildir."³ Aksine daha geniş bir toplumsal art alana

¹ Moles, A. (2012). *Belirsizin Bilimleri İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji*. (s. 17). Çev. Nuri Bilgin, İstanbul: YKY.

² A. g. e., s. 18.

³ A. g. e., s. 18.

dayanır ve buradan destek alır. Dolayısıyla bunlardan azade değiliz, hatta zorunlu bir biçimde bunlarla yaşamalı ve hareket etmeliyiz.

2015’de Al Jazeera’de yapılan bir habere göre, Arabistanlı imam Şeyh Bender El Hayberi, dünyanın dönmediğini iddia etti. Esasında dünyanın sabit olup hareket etmediğini ileri sürüyordu. Bu inancını, şu soru ile temellendiriyordu: “Eğer dünya dönüyorsa bir uçak havada durduğunda Çin’in uçağa doğru gelmesi gerekmez miydi?” İnancın kendisi doğru değildi, fakat o yine de bunu kameralar ve kitleler önünde elindeki pet su bardağı ile kanıtlamaya kalktı. Kendisi gibi buna inanan kitleler de gökbilim [astronomi] tarafından belgelenmiş olan bir olgunun aksini iddia etmeyi sürdürdü. 2500 yıl önce, o çağın toplumsal koşullarında bu iddia belki yadırganmayabilirdi, ancak bugün, bu tür söylemleri şaşkınlıkla karşılıyoruz. Tüm şaşkınlığımıza rağmen, buna inanan ve bu söyleme ikna olan geniş bir kitlenin de olduğunun farkındayız. Aslında bu söylem hakikat-sonrası (*post-truth*) düzleminde ele alındığında, çok da anlamsız olmayan bir bağlama yerleşmektedir. Hakikat-sonrası olarak adlandırılan, içinde bulunduğumuz bu çağın toplumsal ve tarihsel bağlamı, bu söylemin kendisine yer bulmasını olanaklı kılar. Bu çağın mantığı, sahte haberlerin ve yalanların pompalandığı bir dünyada⁴ işlevsellik kazanmıştır. Toplumun, demagoji ve politik manipülasyona açık hale geldiği bir dönemde yaşamakta olduğumuz sıkça iddia edilmektedir. Hal böyle olunca, bilimsel bilgi ve hakikatin toplumsaldaki rolü ve işlevi değişime uğramaktadır. Bilimsel söylem ve çerçevenin, anlamını ve önemini kaybettiği pek çok örnekle [şeyh örneğinde olduğu üzere] zaman zaman yüzleşmek zorunda kalıyoruz. Bunun en açık örneği pandemi zamanında yaşanmıştır. Politika teorisini Giorgio Agamben, pandemi sırasında yazdığı yazılarında, devletlerin toplumu yönetmek için yarattığı olağanüstü hal ile salgının koşullandığı olağanüstü durumu aynı kefeye koyarak, Covid-19’u spekülatif sayılabilecek bir yorumla değerlendiriyor, salgının devlet tarafından bir yönetim paradigması olarak gerçektışı bir şekilde icat edildiğini söylüyor, virüsün dışarıda değil, “içimizde” olduğunun altını çiziyor ve bilimin yeni üç büyük [Hıristiyanlık ve Kapitalizm gibi] “din”den biri olduğunu iddia ediyordu.⁵ Bilimsel söylem ve hakikatin, bütünüyle iktidar yüklü

⁴ Kakutani, M. (2018). *The Death of Truth Notes on falsehood in the age of Trump*. (s. 8). New York: Tim Duggan Books.

⁵ Agamben, G. (2020) “Öğrencilere Ağıt”. Çev. Kubilay Cenk. <http://univ-versus.org/2020/05/23/agamben-koronavirus-ogrencilere->

olduğu yönündeki bu türden tezler, bilime karşı ortaya çıkan radikal şüphenin en önemli nedenlerinden ve yansımalarından biri olarak yorumlanabilir. Herhangi bir rasyonel ölçüte dayanmayan ve bilgi olan ile olmayan arasındaki ayrımın silikleştiği hakikat-sonrasında, benzer bağlamlara sahip bu türden söylemlerin, kayda değer toplumsal ve politik sonuçları söz konusudur.

Kitabında Trump retoriğini analiz eden Michiko Kakutani'nin de açığa çıkardığı gibi, böylesi söylemlerin hüküm sürdüğü bir dilsel rejimde hakikat yitip gözden düşer, onun yerine “sahte haberler” veya “alternatif gerçekler” yerleşir. Bu konuda çalışan *Rand Corporation*⁶ da bu ekseninde, Amerikan kamusal yaşamında “olguların ve analizin azalan rolünü” işaret eder. Artık, iklim değişikliği inkarcıları ile aşı karşıtlarının ürettiği “sahte bilim” söylemi, beyaz ırkın üstünlüğüne inananlar ile Holokost inkarcılarının yarattığı “sahte tarih” söylemi, Rus trollerinin atadığı “sahte Amerikalılar” ve insan davranışını taklit eden yazılım programlarının oluşturduğu sosyal medyadaki “sahte takipçi ve beğeniler” söz konusudur.⁷ Tüm bu söylemler, hakikatle ilişkisi bağlamında hakikatin oynadığı rolü (ve tam tersi) yeniden tartışmamıza zemin hazırlamaktadır. Bilimin, akademinin, sosyal medyanın ve politik-toplumsal kurumların da, burada önemli rolü ve sorumluluğu söz konusudur.

Bu problem çerçevesinde, bu tezde bilgi ile toplumsal alan arasındaki karşılıklı ilişki felsefi düzlemde soruşturulacaktır. Bu soruşturma, hakikat kavramını merkeze alarak ilerleyecektir. İncelemede, üç tarihsel dolayım belirlenmiştir: tarihsel sırasıyla, retorik,

agit/?fbclid=IwAR3SbPeSMPjcNSfR682Q4yf1vP4eWuFh2wtWXPdKivng3UF0N-TniY6_gxA.
(Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020a). “Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gerekcesiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020b). “Korku Kötü Bir Yol Göstericidir”. Çev. Onur Civelek. <https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

Agamben, G. (2020c). “Salgın Üzerine Düşünceler”. Çev. Derya Yılmaz. <https://www.e-skop.com/skopbulten/salgın-uzerine-dusunceler/5704>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

Agamben, G. (2020d) “Bir Soru”. Çev. Duygu Sezer. Red. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/agamben-bir-soru/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020e) “Din Olarak Tıp”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/din-olarak-tip/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020f) “Biyogüvenlik ve Siyaset”. Çev. Gerçeğin Günlüğü. <https://gercegingunlugu.blogspot.com/2020/05/giorgio-agamben-biyogüvenlik-ve-siyaset.html>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

⁶ “Research And Development” terimlerinin baş harflerinden oluşmuş, ABD menşei, politika, eğitim, sağlık, hukuk ve bilim gibi alanlarda araştırmalar yapıp strateji ve düşünceler üreten kurum.

⁷ Kakutani. *The Death of Truth*. s. 9.

ideoloji ve söylemdir. Bu çerçevede tezin amacının, retorik, ideolojinin ve söylemin analizi aracılığıyla bilgi ile toplumsal alan arasındaki ilişkinin nasıl biçimlendiğine yönelik felsefi bir sorgulama yürütmek olduğu söylenebilir. Burada söylenmeye çalışılan, bu çalışmada, saf bir epistemoloji tartışması yürütmekten çok, epistemoloji ile bilgi sosyolojisinin kesişme aşamalarının üç temel kavram eşliğinde eleştirel-tarihsel bir çerçevede ele alınacağıdır.

Bilgi ile hakikatin toplumsal olanla ilişkisini tarihsel bir düzlemde, felsefi olarak çözümleyeceğimiz bu tezde, saf bir epistemoloji yapma amacı taşınmamıştır, daha ziyade, literatürde sosyal epistemoloji⁸ bağlamı olarak adlandırılan alan, çalışmanın başat disiplini olarak belirlenmiştir. Üç farklı ilgi, sırasıyla retorik, ideoloji ve söylem üzerinden, bu sosyal epistemolojik alan irdelenecektir.

Bu üç ilgi arasında bir kopuş değil, geçişlilik olduğu varsayımına dayanak olarak, Friedrich Nietzsche'nin de işaret ettiği üzere, “tek tek felsefe kavramları, kendileri için, kendi başlarına gelişen rastgele şeyler değil”, bilakis “birbirlerine bağlı, birbirleriyle ilişkili olarak” gelişen” ve “düşünce tarihinde ne denli apansız, gelişigüzel ortaya çıkıyor gibi görünürlerse görünsünler, yine de bir kıtada yaşayan hayvanlar topluluğunun üyeleri gibi, bir sisteme aittirler.”⁹ Bu tespit, farklı felsefecilerin, benzer ilgi çerçevelerinde kalem oynatmaları ve farklı gibi görünen kavramları, birbiriyle uyumlu olabilecek bağlamlarda ele almaları aracılığıyla da sınanabilir. Nietzsche, bu felsefecilerin düşüncelerini, yeniden tanıma veya anımsama olarak adlandırıp bu ölçütler çerçevesinde yapılan felsefeyi de bir çeşit en yüksek derecede atacılık biçiminde tanımlar. Nietzsche'nin bu son yargısı tartışmaya açıktır ve elbette felsefe tarihini bir tür atacılığa indirmek tüm zihinlere uygun gözükmebilir. Ancak, düşünürün tespitinin bize gösterdiği en önemli gerçek, zamansal düzlemde dünyanın farklı coğrafyalarında ortaya çıkan felsefe yapma tarzlarının tuhaf bir aile benzerliğine

⁸ Geleneksel epistemoloji, özellikle kartezyen gelenek, diğer kişilerden soyutlanmış bireysel failerin, sahip oldukları zihinsel yetenekler aracılığıyla kendi başlarına bilgiyi elde edebileceklerini ileri sürer. Kabaca bu geleneksel arayış, bireysel epistemolojidir. Bu epistemolojik kavrayışta, zihin, kendisini çevreleyen tüm unsurlardan bağımsız ve özerk olarak bilmeye muktedir kabul edilir. Alvin Goldman, bu epistemolojik kavrayışa itiraz etmese de, bir sınırlandırma getirmeye çalışır. Çünkü, özellikle modern dünyada bilgi arayışının derinden işbirlikçi ve etkileşimli doğası göz önüne alındığında, bireysel epistemolojinin sosyal bir karşılığına ihtiyacı olduğunu iddia eder. Bu, sosyal epistemolojidir. [Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*. (s. 4). Oxford: Clarendon Press.]

⁹ Nietzsche, F. (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (s. 12 [20]). Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Yorum Yayınevi.

sahip olduğu yönündeki yargısıdır. Çünkü en saf gibi görünen felsefi analiz bile tarihsel olanla ilişkilidir ve kendi çağının problemlerinden ve bu problemlere ilişkin entelektüel ilgiden bağımsız bir izlek takip etmez. Aile benzerliği vurgusu, tam da iddia edilen savı destekler nitelikte, bir sözcüğün, onu kullanan kişi ve toplumdan bağımsız, dışarıdan bir güç tarafından verilmiş bir anlamı olmadığını altını çizen ve anlamın, uzlaşıyla varılan kararlara, dil oyunundaki oyunculara ve yaşam biçimlerinin farklılığına dayandığını söyleyen Ludwig Wittgenstein tarafından kullanılacak ve ardından söz konusu Wittgenstein etkisi,¹⁰ Michel Foucault'da, “ifadelerin ortaya çıkış koşullarını, onların başka ifadelerle birlikte varoluş yasasını, varolmak kiplerinin özel biçimini, kendilerine göre varoldukları, dönüştükleri ve ortadan kayboldukları ilkeleri ayırdetme”yi işe koştan “tarihsel *a priori*”¹¹ düşüncesine katkı sağlayacaktır.

O halde, bir felsefecinin, neden belirli türden sorulardan yola çıktığı, o felsefecinin çalıştığı döneme özgü entelektüel ve toplumsal-kültürel bağlamla yakından ilgili olduğu ileri sürülebilir. Nietzsche'nin de belirttiği üzere, bu sorular, kendileri için, kendi başlarına gelişen rastgele şeyler değildir. Bu nedenle, Alex Callinicos'un da iddia ettiği gibi, “[b]elirli bir kurama özgü sorunlara dikkat çekilmesi, değişik düşünürler arasında bağlantı kurulmasına da yardım edebilir.”¹² Örneğin, bir kuramcayı anlamanın en iyi yolu, kendinden önceki bir kuramcının yanıtlamadığı veya çözmediği sorulara verdiği yanıtlara yahut o soruları yeniden nasıl yorumladığına bakmaksa, bir felsefecinin analizi için de benzer bir izleği takip etmek işlevsel olabilir. Bu tez de bu varsayımlardan hareketle yazılmış, yazım aşamasında hem Nietzsche'nin hem de Callinicos'un altını çizdiği bağlamlar göz önünde bulundurulmuştur. Felsefe kavramlarının ve filozofların bu kavramlar çerçevesinde geliştirdiği kuramların bir yandan teorik bir çerçeveye bağlı, bir yandan da toplumsalla şekillendiği kabul edilmiştir. Bu kabul retorik, ideoloji ve söylem kavramlarının analizi bağlamında

¹⁰ Dili uzam ve zaman dışı bir zırva değil de, uzamsal ve zamansal görüngü olarak ele alan Wittgenstein için dil aslında, birbirleriyle az çok akrabalıkları olan yapılar tarafından kurulup hem toplumsal tarafından oluşturulan hem de toplumsala belli kurallar veya normlar sunan bir yapıdır. [Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. (s. 40 [108]). Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.] Çünkü “[s]özcükler biri onlara ne anlam vermişse o anlama sahiptir.” [Wittgenstein, L. (2011). “Mavi Kitap” *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*. (s. 32). Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.]

¹¹ *A priori*, ne söylenemeyecek ne de gerçek olarak tecrübeye verilemeyecek olan doğrulukların değil, bizatihi hem söylenmiş şeylerin hem de verilmiş olanların tarihi olarak insanın kendisi, kendi günceli ve çağıyla ilgilidir. [Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (s. 165). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık].

¹² Callinicos, A. (2013). *Toplum Kuramı*. (s. 26). Çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları.

açıkça tespit edilebilir. Retorik analizi, bilgi tartışmasını gerektirdiği gibi iyi ve adil yaşam tartışmasını da beraberinde getirir. Öte yandan ideoloji analizi, bilgi ve hakikat tartışmasını gerekli kıldığı gibi doğru bir yaşam ve toplumun dönüşümünü de gerekli kılar. Benzer bir yerden söylem tartışması, bilgi ve hakikatin iktidarla yeniden analizini gerektirdiği gibi yeni öznellik biçimleri kazanarak etik yaşam ve özgürlük olanağı tartışmasını da beraberinde getirir.

Şimdi sırasıyla bu tartışmaları ayrıntılandırılalım. Platoncu terimlerle düşünüldüğünde, *doxa* ile başlayan süreç, *logos* ile *alēthē*ye dönüşmediği müddetçe, toplumsal ve politik karmaşalardan azade iyi bir toplum ve yaşamdan söz edilemez. *Devlet* diyalogunda, iyi bir toplum ve yaşam sorusu, adalet kavramında ortaya çıkar. Adalet bu çerçevede, politik ve toplumsal olmakla birlikte iyi ve mutlu yaşamın bir gereğidir. Bu nedenle diyalogda, düşmanlığı önleyip insanları ortak amaçlarına ulaştırmanın doğruluk (adalet) olduğu vurgulanır.¹³ Öte yandan, adaletin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan adil olabilme halinin koşulu da bilgelikten geçmektedir. Bilgelik ise ancak *doxa*nın ötesine geçip ondan arındırılmış *episteme* ile mümkündür. Bilgi tam olarak, iyi bir insandan söz edebilmenin varlık koşulu olan iyi bir toplumsal-politik örgütlenmenin inşasının temelinde yer alır. İyi ve sağlam bir politik örgütlenmenin inşasında birtakım sınırlandırmalar getirilir ve bu sınırlandırmalarda birtakım [sözde] sanatlar bu örgütlenmenin içerisine, olası bozucu etkilerinden ötürü, dahil edilmez. Bu sanatlardan biri retoriktir.¹⁴ Platon'un retorik eleştirisi felsefe tarihinde önemli bir güzargahdır. Sonrasında retorik konusunda yapılagelen tartışmalara bir temel veya başlangıç oluşturur. Ancak onun eleştirilerini yüzeysel bir retorik eleştirisi olarak okumamak gerekir. Eleştirilerin temelinde bilginin toplumsaldaki olumlu etkisi vurgulanmakta, bilgi olmayanın ise toplumsalı olumsuz bir biçimde biçimlendirilişi yer almaktadır. Gorgias'ın konuşmasındaki örnek üzerinden düşünürsek, hekimin verdiği ilacı istemeyen veya bıçak altına yatmaya razı olmayan biri, söylev sayesinde ikna edildiğinde, iknayı koşullayan bilgi değil, inanç, eş deyişle bilgi olmayandır.¹⁵ Bunun hakim olduğu bir toplumun da sağlıklı olabileceği düşünülemez.

¹³ Platon. (2010). *Devlet*. (s. 37 [352c-d]). Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁴ Bir diğeri ise *poetik* sanatlardır.

¹⁵ Platon. (2010). "Gorgias". *Diyaloglar*. (s. 57 [456b]). Çev. M. Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, neredeyse her diyalogunda kendisine yer verdiği Sokrates'ten ve akıbetinden önemli ölçüde etkilenir. Sokrates, içinde yer aldığı *polisi* biçimlendiren karmaşık ve kolayca görünmeyen mekanizmaların nasıl işlediğini bilmek ister. Bu motivasyon onun yine kendi yurttaşları tarafından ölüme mahkum edilmesine neden olur. Sokrates, karşısında kendisi gibi bilmek isteyen değil, kendini bilge zannedip sanılara ve inançlara yaslanan bir topluluk bulur. Bu topluluk karşısında onun bilgiye dayalı söylevinin işlevsizliği Platon'u kaygılandıran şeylerden biridir. Bilgi zannedilen sanıların, kanaatlerin veya inançların etkisi bir yurttaş ölüm cezasına gönderecek kadar büyükse, ileriye dönük olarak bunun toplumda yaratacağı kargaşanın akıbeti de bellidir. Örneğin, retorik ve etik sorunlarla uğraşan Sofistler Platon'un gözünde, insanın en yüksek iyiliği ile uğraşmayıp hoş gideni yapan kimselerdir. Bilgisizleri haz tuzağına düşürerek aldattıkları yetmezmiş gibi bir de kendilerinde var olan yetileri başkalarına da öğretirler. Bu yetilerden biri retoriktir ve dalkavukluğun bir parçası olması bakımından,¹⁶ politikada, mahkemelerde ve törenlerde büyük bir yurttaş topluluğunu etki altına alma konusunda oldukça başarılıdır. Platon'un kaygısı, Atinalılar'ın, tersane, sur veya liman planlarını, kalfaların değil de, Temistokles ile Perikles gibi retorların öğütlerine uyarak yapmış olmalarıdır.¹⁷ Bu, deprem bölgesinde yaşayan birinin, evini depreme dayanıklı bir şekilde tasarlayacak, deprem öncesi veya sonrasında performanslarının değerlendirilmesi ve güçlendirilmesi için gerekli kuralları ve koşulları belirleyecek bir mimar, mühendis ve deprem uzmanı eşliğinde değil de tüm bunlardan bihaber bir müteahhite yaptırmaya benzer.

Aristoteles Platon'la benzer kaygıları taşır. Bir yanda iyi bir devlet, öte yanda iyi ve mutlu bir yaşam [*eudaimonia*] ancak bir arada varolabilir. Kendi kendine yeten nihai amaç *eudaimonia*, son kertede kendisi uğruna yapılan ve kendi kendine yeten teorik faaliyette ortaya çıkar, imkânı ise *polise* bağlıdır.¹⁸ O halde iyi yaşamın ortaya çıkacağı toplumsal konusunda düşünür Platon'a yaklaşır, ancak retorik konusunda Platon'un ki kadar katı bir tutum takınmaz. Politik yaşamda, her yurttaşın kendini diğer yurttaşlara açıp ifade edebilmesi gerektiğini düşünür. Bunu yapabilmenin önemli araçlarından birisi de retoriktir. Ancak her söylev retorik olarak adlandırılmaz. Bir söylevin

¹⁶ A. g. e., s. 65 [463b-c].

¹⁷ A. g. e., s. 57 [455e].

¹⁸ Yazıcı, Ç. (2021). "Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik". *Kilikya Felsefe Dergisi*. Sayı. 1.

biçimsel olarak yetkin olması, onu retorik olarak adlandırmaya yetmez.¹⁹ Belki Platon'un gözden kaçırdığı nokta budur. Sokrates *Savunması*'nda Atina halkına, sözlere dayanan değil, değer verilen şeylere, olaylara dayanan sağlam kanıtlar vereceğini söyler.²⁰ Ancak son kertede o da yurttaşlarını suçsuz olduğuna ikna etmeye çalışır. Aristoteles *Retorik*'te, söylevcinin teknik olmayan kanıtlar dışındakilere [anlaşmalar, tanıklar ve işkence altında elde edilenler] dayalı bir söylevi, teknik olmayan ikna yöntemlerini retorikten ziyade eristik veya sofistlik olanla ilişkilendirir. Çünkü bunlar retoriğe ait birer ikna aracı [*pisteis*] değildir. Bu ayrım konulduğunda, “her durumda sahip olunan ikna yollarını icra etme [*theōrēsai*] yetisi”²¹ olarak retoriğin bilgi ile ilişkisi açıklık kazanır.

Aristoteles, eristik ve sofistlik olan ile retorik arasında bir ayrım ve sınır çizer. Bu yaptığından ötürü, kendini öncü ilan eder.²² Parayla eğitim veren öğretmenler, eristik akıl yürütmeleri kullanır. Gorgias'ın çalışmalarında bu görülebilir. Aristoteles açısından bunun adı retorik değildir. Bilakis, “bir kısmı retorik, bir kısmı soru-cevap biçiminde olan akıl yürütmeleri öğrencilerine ezberlenmek üzere”²³ dağıtma işidir. İlgili sanata aykırı [*atekhnos*] olan böylesi bir eğitimde, sanat değil de, ilgili sanatın sonuçları verilir. Ayak ağrısını önleyecek bilgileri vermesi beklenen bir kimsenin durumu buna benzer. Bu kimse, kunduracılık sanatını veya bu gibi bir sanatta yetkinleşme yollarını öğretmek yerine, her tarzda cins cins ayakkabılar sunar.²⁴ Kunduracılık sanatını veya bu gibi bir sanatta yetkinleşme yollarını öğretmek yerine, cins cins ayakkabılar sunmak, birtakım etkenlerin gözden kasıtlı olarak kaçırılması demektir. Kunduracılık sanatını öğretecek kimse, ayağın neden ağrıdığını, bu ağrının fiziksel mi, yoksa dışsal koşullardan mı kaynaklandığını bilmek veya hangi

¹⁹ Nitekim “ortaya konan herhangi bir konuda en yaygın kanılardan hareketle çıkarım yapmaya ilişkin bir beceri [*dynamis*]” olan retorikte, bir tartışma söz konusudur ve bu “tartışmada yalnızca muhatabını sınavabilen biri olarak değil, ama yanı zamanda bilen biri olarak da bulunmak” gerekmektedir. “[B]ildiği konuda yanıl<t>mamak ve yanıl<t>anı ifşa edebilmek” başta olmak üzere, yurttaşların, politik yaşamda rekabet edip birbirlerine kendilerini açabilmesi ve “bir temellendirme [*logos*] ortaya koyabilmesi gerekir.” [Aristoteles. (2019). *Sofistçe Çürütmeler*. (s. 13 [165a20]; s. 111-113 [183a35]). Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık].

²⁰ Platon. (1993). *Sokrates'in Savunması*. (s. 41 [32b]). Çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi.

²¹ Aristotle. (2018). *Aristotle's Art of Rhetoric*. Çev. Robert C. Bartlett. Chicago: The University of Chicago Press.

²² Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. s. 115 [183a33].

²³ A. g. e., s. 115 [183a33].

²⁴ A. g. e., s. 115 [183a33].

malzemeden hangi ayakkabıyı yapması sonucu bu ağrının ortadan kalkacağını açıklamak zorunda değildir.

Birbirine indirgenemez ayrımlar olsa da, retorik tartışmasının merkezinde bilgi yer almaktadır. Son kertede bu tartışmanın, politik ve toplumsal sonuç ve yansımaları vardır. Rönesans'a dek devam eden tartışmalar, Rönesansla birlikte birtakım dönüşümler yaşar. Bilimsel, ekonomik, kültürel ve politik değişimler bu dönüşümü destekler. Retorik ortadan kalkmaz, ancak yerini yeni bir kavrama bırakır. Mekanik yeniden-üretim teknik ve yöntemleri ağırlık kazanır; bilgilenme ve etkilene kanalları genişler; sosyo-politik anlamda yurttaş özelliğini aşacak bir kitlesellik ortaya çıkar ve üretici ile tüketici farklı uzam ve yaşam deneyimleri paylaşmaya başlar. Öte yanda, bilginin mahiyetinde birtakım değişimler gerçekleşir. Empirik bilginin önemi ve değeri açığa çıkar. Çünkü bu bilgi tüm bu değişimleri destekleyen bir bilgi türüdür. Zihni bulandıran herhangi bir yanılsama veya yanlışlığın buraya dahil edilmemesi gerekir. Bir yanda bilim olan ve bilime yaklaştırılan, öte yanda bilim karşısında yer alan ve yanılsamalar yaratan ayrımı belirgin olmaya başlar. Doğa biliminin söyleminin egemenliği ortaya çıktığı için artık Platon'un *epistemesinden* söz etmek mümkün değildir. Ancak doğru bir yaşam, yaşanılabilir bir dünya ve toplumun dönüşümü benzer bir kaygı olarak taşınmaya devam etmektedir.

Bu ekseninde artık yeni kavramımız ideolojidir. Tarih boyunca yapılan tartışmalardan, ideoloji hakkında iki üst kavramsallaştırma çıkar. Biri bilim olan ideoloji, diğeri bilim olanın karşısında konumlandırılan ideoloji kavramsallaştırmasıdır. İlk tanımın doğuşuna ve hatta kavramın ortaya çıkışına kaynaklık eden Destutt de Tracy'dir. İkincisi Marx'ın ideoloji tartışmasına yaslanır. Bir yanda bir bilim olan ideoloji ile gerçekliğin dolaylı olarak bilinebileceği yargısı söz konusudur. Diğer tarafta, gerçekliğin kavranmasında ideolojik olanın olumsuz etkisi olduğu savunulur. Burada da karşımıza yine bir bilgi sorunu çıkmaktadır. “Böylece, ideoloji denen olgu hem insanları ve toplumları değiştirip ileriye götürmeye yarayabilen bir anlatım biçimi”, “hem de tutucu ve insan'ın kendi gerçekliğini kavramasını önlemeyi amaçlayan bir yanlış-bilinç üretimi düzeneği”²⁵dir. Dünyayı sadece yorumlamaktan değil, aynı zamanda onu dönüştürmekten söz eden Marx, bilginin yalnızca *theoria* değil *praksis*

²⁵ Oskay, Ü. (1980). “Popüler Kültür Açısından “İdeoloji” Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar” (s. 199). *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. Sayı: 01.

boyutuna da dikkat çeker. Hakikatin sosyal ve tarihsel alandan kopuk soyut kavramlar aleminde ikamet ettiği şeklindeki önkabulleri bu nedenle reddeder. Onun açısından hakikat sosyal-tarihsel bir gerçeklik üzerine oturmalı ve empirik gözlem yoluyla kavranmalıdır.²⁶ Genelde, maddi gerçeklik yerine fikirlerden hareket etmek anlamını taşıyan ideoloji tartışmasını da bu perspektifte kuran Marx, gerçek sorunun, yanlış fikirler değil, bizatihi gerçek toplumsal çelişkiler olduğunu söyleyecektir. Yanlış fikirlerin ise toplumsal çelişkilerin ürünü olarak yeniden değerlendirilmeleri gerektiğine işaret edecektir.²⁷ Her türlü düşüncenin sosyal ve tarihsel olarak belirleneceği şeklinde özetlenebilecek bir savunma, önemli ölçüde bilgi sosyolojisinin temel tezini dile getirir.

Karl Mannheim bu tezi, kendi dünyalarını algılamak ve şekillendirmek isteyen insanlar için yeniden yorumlar.²⁸ Bu nedenle bir üçüncü ekol olarak Mannheim'dan söz etmek mümkündür. Düşünür kadar, dünyanın deneysel ve tinsel açıdan algılanmasına yarayan çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Ancak bu, önemli kararlara varmayı ve politik-toplumsal geleceğe yön verebilmeyi sağlamamıştır. Kendi dönemi için bu eleştirileri getiren Mannheim, bilgi sosyolojisinin yöntemine başvurur. Böylece ideoloji tartışmasının alanı, Marx'la başlayıp Mannheim'da bilginin toplumsal kurulumuna doğru genişletilir. Böylece belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerinin açığa kavuşturulması amaçlanır. Çünkü hiçbir bilgi olduğu gibi, olduğu haliyle anlaşılamaz. O bilginin taşıyıcısı nesne ile o nesnenin toplumsal bağlamı açığa çıkar. Mannheim bunu dil ve düşünme üzerinden temellendirir.²⁹ Birey, onun bakış açısından, içinde bulunduğu grubun dilini konuşur. Hangi toplumsal grup içinde yer alıyorsa, elbette o grup gibi düşünür. Belli sözcükleri ve sözcüklerin anlamı, onun kullanımına hazır bir şekilde sunulur. Bunlar bireyin, hem kendisini çevreleyen dünyaya girişini hem de nesnelerin hangi açıdan ve hangi eylemsel bağlamda elde edilip idrak edileceğini belirler. Mannheim'ın özellikle dil bağlamında ortaya koyduğu analiz, çağdaşı Wittgenstein'in aile benzerliğine benzer. Öte yandan Foucault'nun tartışmalarıyla da ilişkilendirilebilir.

²⁶ Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. (s. 37). Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları.

²⁷ Larrain, J. (1993). "İdeoloji". *Marxist Düşünce Sözlüğü*. (s. 280). Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: İletişim Yayınları.

²⁸ Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (s. 25-26). Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos Yayınları.

²⁹ A. g. e., s. 27.

Michel Foucault ne doğrudan retorik ne de ideoloji kavramını kullanmayı tercih eder. Hatta ideoloji kavramını kullanmaktan özellikle imtina eder. Neyin doğru veya yanlış, neyin sağlam temellere dayandığı veya dayanmadığı, neyin gerçek veya aldatıcı, bilimsel veya ideolojik, neyin meşru veya istismar edilmiş olduğunu soruşturamaz.³⁰ Teknikler ve pratikler çerçevesinde geliştirdiği analizinde, ki bu söylem analizidir, o da bilgi ve hakikat sorununu merkeze alır. Bu, öznellik ve iktidar problemine daha fazla yoğunlaşma arzusuna ve bilgi ile hakikati, tarihsel [veya toplumsal] bağlamda anlama çabasına yaslanır. “Kendi başlarına ne doğru ne de yanlış olan söylemler içinde hakikat etkilerinin nasıl üretildiği”³¹, bu çaba içinde açığa çıkar. Söylem ne Aristotelesçi anlamda bir *logos*’tur ne dil felsefesindeki söz’dür. Bilgi, iktidar, hakikat ve öznelliğe kadar uzanır. Söylem içinde sessiz tavırlar, hastalıklar ve gürültü patırtı bile konuşur. Tasarımı, klasik bir dil felsefesiyle örtüşmez.³² Sözceleri kesin bir biçimde betimleme oyununu oynamak ister.³³ Bu oyun esnasında, sözceler alanının biçimsel yasalara gayet iyi uyduğunu, farklı epistemolojik alanlar için tek bir teorik modelin bulunabileceğini ve söylemlerin özerkliği sonucunun çıkarılabileceğini fark eder. Özerklik, pratiklerin, kurumların, toplumsal veya politik ilişkilerin tabakalarıyla betimlenir. Bu kendinden menkul bir özerklik değildir. Diğer tabakaların özerkliğiyle birarada ve birlikte ortaya çıkar. Dumézil’in Roma dini hakkındaki savını hatırlatır.³⁴ Roma dininin tarihi, ekonomik koşullar, kuram ve toplumsal sınıflarla ilişkinin iç morfolojisi dikkate alınmadan betimlenemez. Aynı şey söylem için de geçerlidir. Söylem, söyleme ortak teorik modellerin eksenine dikkate alınarak açıklanabilir. Foucault söylemi hiçbir zaman somut toplumsal koşullardan bağımsız, dil ve sözcük çerçevesinde ele almaz. Çerçevesi genişletilmiş söylemde, iktidarı ve öznelliği yeniden gündeme getirir. İktidar analizinde, “ezilen sınıfa karşı egemen sınıf, ezilen

³⁰ Foucault, M. (2020). *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. (s. 50). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³¹ Foucault, M. (2011b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (s. 69). Çev. I. Ergüden, O. Akınhay ve F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³² Bu ifade Foucault’nun kabaca, “Dil nedir? Dil ile dünya, dil ile zihin arasında nasıl bir ilişki vardır? Anlam nedir? Bir anlatımın anlamlı olmasını olanaklı kılan nedir? Dili kullanırken ne tür etkinliklerde bulunuruz? Anlatmak nedir? Anlamak nedir? Anlaşmak nedir?” şeklindeki soruları sorup cevap aramadığını belirtir. Bu ve benzeri soruların ortaya çıkışı, dil felsefesinin doğuşuna, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Gottlob Frege, G. E. Moore ve Bertrand Russell’in çalışmalarıyla başlayıp XX. yüzyılın ortalarında John L. Austin’in çalışmalarıyla son bulan bir sürecin sonucuna tekabül etmektedir. [Aysever, R. L. (2003). “Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. 20. Sayı. 2].

³³ Foucault, M. (2011). “Tarih Yazma Biçimleri Üzerine”. *Felsefe Sahnesi*. (s. 70). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁴ A. g. e., s. 71

söyleme karşı egemen söylem” yoktur. Marksizm buna sahip çıksa da, Marx da “iktidar ilişkilerini sağlam kılan şeyin asla bitmemeleri olduğunu çok iyi”³⁵ bilir. Çünkü iktidar ilişkileri her yeredir; bir grupta, sınıfta ve toplumda. Özne ise iktidar ağının bir konumuna yerleşir; onu, uygular, korur ve yansıtır.

Düşünür, öznenin bir tür bağımlılığına –denetim yoluyla iktidara tâbi ve vicdan yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne- işaret etse de özgürlüğün imkânını yok etmez. Etik bir perspektifte bu özgürlüğün olanaklarını analiz eder. Böylece özne, kendini tutmadan veya ketlemeden ağzına geleni söyleme anlamında “her şeyi söyler” ve korkaklığın veya utancın hemen ortaya dökmekten alıkoyduğu şeyleri söylemeye cüret eder. Foucault burada *parrhesia*’ya ve üç anlama işaret eder. Bu nedenle bu tartışmaların eşiğinde bir çözüm sunar. (1) “demokrasi ile hakikat arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeye imkân veren merkezi politik bir değere/anlama”, (2) “özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi sorunlaştırmak açısından tayin edici etik bir anlama” ve (3) “eleştirel tavrın bir soyağacını çıkarmak bakımından felsefi bir anlama sahiptir.”³⁶ Bugün ihtiyacımız olan eleştirelilik bağlamı da bu üçünü kapsar görünür. Daha adil bir dünya, iyi yaşam ve iyi insanlar [Platon’u anımsayalım]³⁷ tahayyülümüzde yer alan *eudaimonia* için, demokrasi ile hakikat arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeye imkân veren merkezi politik bir değer başta olmak üzere; özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmak açısından tayin edici etik ve eleştirel tavrın bir soyağacını çıkarmak bakımından felsefi bir kavrayışa ihtiyacımız vardır.

Toplumun kendisi karmaşık bir yapıdır. Haliyle toplumsal alanın kendisi de bu karmaşıklığı taşımaktadır. Bir yanda, toplumsal failerin niyetleri, diğer yanda döneme özgü nesnel mantığın etkisi söz konusudur; bir başka deyişle somut toplumsal koşullar. Antik Yunan’ın somut toplumsal koşullarında retoriğin mantığı hakim olabilirdi. Rönesans sonrasının koşullarında ideolojilerden söz edilebilirdi. II. Dünya Savaşı’nın eşiğinde, söylemsel olan ve olmayan pratikler tartışma zemini hazırladı. İçinde yer alınan güncel ise hakikat-sonrasının mantığına sahip. Sahte haberlerin ve yalanların

³⁵ Foucault, M. (2014). “İktidarın Halkaları”. *Özne ve İktidar*. (s. 160). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁶ Gros, F. (2021). “Giriş”. *Söylem ve Hakikat*. (s. 12). Çev. K. Eksen ve M. Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁷ Platon. *Devlet*. (s. 39-40 [354a-b]); Platon. (2007). *Yasalar*. (s. 97-98 [661b-e]). Çev. C. Şentuna ve S. Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

pompalandığı bir dünyadan söz edilir oldu.³⁸ Milliyeçilik ve kabilecilik yeniden yükselişe geçiyor. Toplumsal değişimler karşısında duyulan endişe, yabancı ve ötekilere (göçmenlere) duyulan nefreti tetikliyor. Toplum demagoji ve politik manipülasyona açık hale geliyor. Bunlar, bilgi ve hakikatin değerini azaltıyor, ve tam tersi. İdeolojinin karşısına yerleştirilen ve ideoloji karşısında güvenilen bilimsel söylem bile anlamını ve önemini kaybediyor. Bilimsel söylemin kendisinden şüphe ediliyor. İdeolojik bir zemine yaslandığı tartışma konusu oluyor. Artık bilimin ve bilimsel söylemin demokratik bir toplumdaki konumu söz konusu değil. Sözde-demokratik toplumlarda, bilim ve bilimsel söylemin kendisi hızla ideolojik olarak adlandırılıyor. Bunun nedenlerinden biri, bilgi ve bilimle ilişkilene biçimlerinin değişmesi ve bilginin bir anlamda iktidar olduğu söyleminin hegemonik etkisidir.

İnsanın doğa ile karşılaşmasını ve ilişkisini belirleyen; kültür oluşturucu olarak sanat eserleri kurgulayıp üretimini sağlayacak teknik aletler keşfetmesini sağlayan; doğayı bilimle alt edebileceğini düşünüp teknolojik gücünü tahakküme dönüştürmesini koşullayan bu yapı, doğaya yönelik politikasını ortaya koyar ve doğanın sömürsünü başlatır. Sömürüyü yeniden üreten tüketim kültürü ile doğayı neoliberal iştahla tüketme devam eder.³⁹ Güncel Önkol, bu ilişkinin ilişkisel boyutunda insanın tek yanlı belirleyiciliğinin 2000’li yıllar sonrasında [daha da] belirginlik kazandığını ifade eder. Kurmaca üstüne kurmaca kopuşlarla artık doğada, doğayla baş başa bir yaşam hakikatının de yitmesine neden olur. Doğayla ilişkimizdeki hakikat-sonrası durumu sadece doğa üzerinde etki etmez, yaşam alanlarımızı da çembere alır. Covid-19 pandemisi bunu göstermekte gecikmez. İçinde yer alınan politik topluluğun biçimlendirdiği öznellikler olarak, sofistlik veya eristik araçlar ve ideolojik kavrayışlarla başka türlü olması mümkün olan hakkında, bilgi ve hakikat üzerinde bozucu veya yıkıcı kararlara varırız. Bunu önlemek, uygun ve doğru olmayan hazlar veren kimselere karşı çıkmak amacıyla orada bulunan bir politika yapma biçimine; aklı başındalık ve cesarettten de pay alan erdemli kimselere ve değerlendirmeleri koşullandıran, analitik düşünüp karar verme yetisi kazandıran kavrayışlara ihyiyacımız var.

³⁸ Kakutani. *The Death of Truth Notes on falsehood in the age of Trump*. s. 8.

³⁹ Önkol, G. (2021). *Bir Yalan-Siyaseti Olarak Sürdürülebilirlik: Doğanın Hakikati, Eleştiri ve Çevrecilik*. (s. 193-194). *Cogito*. Sayı: 104.

Tezin “hakikatle ilişkisi bağlamında retorik felsefi ve tarihsel analizi” başlıklı bölümünde, ilk olarak, Antik Yunan’da retorik ortaya çıkışı ve gelişim süreci ele alınacaktır. Sofistler’in eğitim metodu olarak benimsediği retorik, Platon tarafından getirilen eleştirilerle anılmasına ve Aristoteles’in diyalektik eşdeşi olarak *τέχνη* [*téchne*] tanımıyla onu yeniden oluşturma çabalarına yer verilecektir. Antik Roma’da kurumsallaşan retorik tartışmaları ekseninde, Marcus Tullius Cicero ve Marcus Fabius Quintilianus’un retorik hakkındaki yorumlarına bakılacaktır. Ortaçağ’ın teolojik-retorik anlayışı incelenirken, Aurelius Augustinus ile Petrus Abelardus’un retorik kavrayışları gözden geçirilecektir. Rönesans’ta edebi yaklaşım bağlamında Desiderius Erasmus ile Michel Eyquem de Montaigne’in eserlerine bakılacaktır. Bu bölümün sonunda, modern dünyada artık bir çözülüş geçiren retorik Thomas Hobbes ve John Locke tarafından ele alınışı üzerine konuşulacaktır.

Tezin “hakikatle ilişkisi bağlamında ideolojinin felsefi ve tarihsel analizi” başlıklı bölümünde, Francis Bacon’ın yeni bilim anlayışı takip edilerek giriş yapılacaktır. Antoine Louis Claude Destutt de Tracy’nin “Fikirler Bilimi” olarak tanımladığı ideolojinin ortaya çıkışındaki belirlenimler değerlendirilecektir. Karl Marx’ın, bilimin karşısında yer alan şeklindeki ideoloji tanımına neden olan eleştirilerine yer verilecektir. Georg Lukács’ın burjuva ve proleter bilinci şeklinde ayırdığı analizi gözden geçirilecektir. Sonrasında ideolojiyi bilgi sosyolojisi temelinde tanımlayan Karl Mannheim’ın anlayışına bakılacaktır. Hegemonya kavramını kullanan Antonio Gramsci’nin ideoloji tahayyülü konuşulacaktır. Bu bölümün sonunda, özne ve baskı aygıtları ekseninde Louis Althusser’in ideoloji analizi açıklanacaktır.

Tezin “hakikatle ilişkisi bağlamında söylemin felsefi ve tarihsel analizi” başlıklı bölümü iki alt grupta incelenecektir. İlk grupta, genel dil felsefesi tartışmaları ve söyleme katkıları ele alınacaktır. Olguları betimleme işlevi bağlamında dil kuramı altında, Friedrich Ludwig Gottlob Frege ile Ludwig Josef Johann Wittgenstein [erken dönem] analizleri değerlendirilip Wittgenstein’in [geç dönem] dil oyunları kuramıyla devam edilecektir. Söz edimleri altında, John Langshaw Austin ve John Rogers Searle’ün ayrımları ortaya konulacaktır. Ferdinand de Saussure’ün yeni dilbilim anlayışı gözden geçirilecektir. İkinci grupta, Michel Foucault’nun bilgi, iktidar ve öznellik bağlamında söylem analizi, ideoloji *versus* söylem ayrımıyla başlayacaktır. Düşüncenin eleştirel tarihçisi olarak tanımlanan Foucault’nun, dil felsefesi *versus* söylem analizi hakkında konuşulacaktır. Söyleme dair tanım ve tartışmalarla

ilerlerken, “Arşiv” ve “Arkeoloji” gibi iki mühim kavram değerlendirilecektir. Nesnelerin, ifade biçimlerinin, kavramların ve stratejilerin düzeni olmak üzere söylemlerin düzenine değinilecektir. Tarihsel bir analiz olarak “Soybilim” [veya *Jeneoloji*] ile devam edip iktidar biçimleri incelenecektir. Özne ve öznellik tartışmalarından, etik Tutuma dayalı “Kendilik Pratikleri” ve bir yaşama sanatı olarak “Kendilik Kültürü” çerçevesinde ilerlenilecektir. Bu bölümün sonunda, “*Parrhesia*” pratiği hakkında konuşulacaktır.

Tezin “hakikatten hakikat-sonrasına (*post-truth*) üç ilgi: retorik, ideoloji ve söylem” başlıklı son bölümünde, eleştirel bir değerlendirme eşliğinde, hakikat, bilgi ve retorik ilişkisi ele alınacaktır. Akabinde, eleştirel bir perspektiften, hakikat, bilim ve ideoloji ilişkisi ortaya konulacaktır. Bunu hakikat, bilgi ve söylem ilişkisinin eleştirel değerlendirmesi takip edecektir. Bu bölümün sonunda, hakikat-sonrasında hakikatin varlığı ve konumu tartışmaları gerçekleştirilecektir. Steve Tesich’de yalanlar rejimi, Ralph Keyes’de etik bir düşünün ifadesi olarak yalan ve Lee McIntyre’de bükülen hakikatler çerçevesinde ele alınan hakikat-sonrasının temel argümanları konuşulacaktır. Bu bölümün sonunda, Klaus Benesch’in eleştirel perspektifi açıklanacak, ortaya koyduğu mevcudiyetler analizi açıklanacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmada, bilginin ve hakikatin toplumsalın kurulumunda payı olduğu savı retorik, ideoloji ve söylem bağlamında ortaya konulacaktır. Daha adil bir toplum ve iyi yaşam için bunların topyekün olumsuzlanmasının açmazlarına işaret edilecektir. Her üçünün de hakikat tartışmalarına gönderimde bulunduğu yönelik çıkarımlarda bulunulacaktır. Bir tür kopuşla çözümleyemeyeceğimiz bu unsurların, hem kendi kavramsal çerçevelerinde hem de birbirleriyle temas etme noktalarında sahip oldukları sınırlılıklar ve olanaklılıklar argümanlarımızın ortaya çıkmasında önemli bir izlek olacaktır. Düşünme ve eyleme biçimlerimizi etkileyip hegemonik düzeyde işleyen görüşülere ikna edilme sürecinde retorik, ideoloji ve söylemin konumunu kavrama, konum alma becerilerimizi geliştirme hususunda yolumuza ışık tutabileceği benzer.

2. HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA RETORİĞİN FELSEFİ VE TARİHSEL ANALİZİ

Çalışmanın bu bölümü beş alt başlıktan oluşmaktadır. Burada amacımız, hakikatle ilişkisi bağlamında retorüğın felsefı ve tarihsel analizini sunmak olduğundan, belli dönemlere ve bu dönemler içinde değerdendirebileceğimiz filozoflara yer verilecektir. İlk başlık altında, Antik Yunan’da retorüğın ortaya çıkışı ve gelişimi bağlamında, Sofistlerin metodu ele alınacaktır. Burada özellikle Gorgias’ın retorüğe etki ve belirlemelerine değinilecektir. Platon’un diyaloglarından hareketle genel felsefi izleği çizildikten sonra, Sofistler eleştirisi üzerinden, retorüğın kavramsal ve tarihsel çerçevesine katkıları ele alınacaktır. Burada özellikle Platon’la ortaya çıkan ve tarih boyunca neredeyse kullanım konusunda aynı sürekliliği devam ettiren, retorüğe ilişkin ikili ayrıma –iyi ve yozlaşmış retorik- değinilecektir. Aristoteles’te ise *technē* bağlamında tanımlanan retorüğın en gelişkin tartışmalarına yer verilecektir. Onun Platon’a karşıt olarak geliştirdiği retorik kavrayışı, retorüğın tarihsel konumunda olumlu ve olumsuz anlamda retorik anlayışına kaynaklık edecektir. Burada ayrıntılı bir tartışma yapılacak olup, retorik türlerinden, ikna yöntemlerine, biçemden (söyleyiş tarzı), bir söylevin bölümlerinin nasıl düzenleneceğine kadar geniş bir çerçeve çizilecektir. İkinci başlık altında, Antik Roma’da retorüğın ele alınış biçimine ve kurumsallaşan yönüne dikkat çekilecektir. Burada bir sınırlandırma getirmek amacıyla yalnızca Marcus Tullius Cicero ile Marcus Fabius Quintilianus’un retorik anlayışları değerdendirilecektir. Cicero’da, *Orator*’un önemine ve onun eğitiminde yer alan “*Rhetorica*”ya yönelinecekken, Quintilianus’ta ideal eğitimin merkezine yerleşen sanat anlayışı olarak “*Rhetorica*” değerdendirilecektir. Üçüncü başlık altında, Ortaçağ’da teolojik bir yapı içeren retorik anlayışı hakkında konuşulacaktır. Burada da, teolojik-retorik söylev iki filozofun yorumu çerçevesinde tanımlanacaktır. Merkezde Augustinus’un *İtiraflar*’daki (*Confessiones*) ve Abelardus’un “*Bir Mutsuzluk Öyküsü*”ndeki tartışmaları yer alacaktır. Dördüncü başlık altında, Rönesans’ta edebi bir yaklaşıma dayalı ve ona destek olarak biçimlenen retorik anlayışı, Desiderius Erasmus ve Michel Eyquem de Montaigne merkezinde tartışılacaktır. Doğrudan bir retorik tartışması yapmayan Erasmus’un delilik üzerinden, Montaigne’in ise kendi üzerine eğilme bağlamında kullandıkları retorüğın

çerçevesi çizilecektir. Beşinci ve son başlık altında, modern dünyada retorikğin konumuna bakılacaktır. Burada özellikle retorikğin çözümlüğü bağlamında, Thomas Hobbes ve John Locke'ta açığa çıkan politik ve bilgi eksenli eleştirileri değerdendirilecektir. Şimdi ilk başlığa geçebiliriz.

2.1 Antik Yunan'da Retorikğin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

2.1.1 Sofistler: eğitim metodu olarak retorik

Antik Yunan şehir devletlerinde M.Ö. V. yüzyılın ortalarından itibaren siyasi, idari ve hukuki olarak birtakım değışiklikler gerçekleşmiştir. Gitgide gelişen, güçlenen yeni bir tüccar ve zanaatkar sınıfı, sonunda demokratik yönetim biçimini yaratmayı başarmıştır. M.Ö. V. yüzyılın ortalarında vuku bulan bu demokratik gelişme, belli bir yetişme gereksinimine de yol açmıştır. Bilgi artık pratik ve sosyal bir değer, bir güç olarak algılanır olacaktır. Demokratikleşen bu topluma, bugüne dek kullanılagelen eğitim sistemi yetmeyecektir. Yurttaşlar yeni duruma ayak uydurabilmek ve bu yeni durumda bir rol oynayabilmek adına daha çok bilmek isteyeceklerdir. Bunun akabinde, bir eğitim sorunu da ortaya çıkacaktır. Bu sorun, başarılı bir yurttaşın nasıl yetişeceği hakkındadır. Bu sorunu çözmeyi ve gereksinimi karşılamayı Sofist adını taşıyan kimseler denemişlerdir.

Atinalı özgür erkekler, meclislerde temsilci, mahkemelerde yargıç veya jüri üyesi olarak görev yapıyor, şehirlerinin yöneticilerini, ordularının kumandanlarını seçiyor, kendileri ile diğerlerinin hayatları veya ölümleri üzerine karar veriyorlardı. Nitekim sadece bedensel ve fiziksel özellikleri veya yetenekleri geliştirmek kafi gelmiyordu, ayrıca ruhları eğitmek de gerekiyordu. Başta politika olmak üzere insani ve kültürel konularda, dünya işleri hususunda yurttaşları bilgilendirmek, meclislerde, mahkeme salonlarında ve pazar yerlerinde yurttaşlara kendi davalarını savunma, karşı davaları veya tezleri çürütme konusunda maharet ve beceri kazandırmak Sofistlere düşmekteydi. Bu anlamda Sofistler bambaşka bir insan anlayışını ve hayat tarzını temsil eden kimseler olarak ortaya çıkmışlardır.⁴⁰

⁴⁰ Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 *Sofistlerden Platon'a*. (s. 21-22). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sofist (*sophistēs- σοφιστής*) kelimesi bir zanaatta usta, ustaların ustası, üstat, bilirkişi; bilge, bilgin, sağduyulu anlamlarına gelirken, geç dönemde bu anlam değişime uğrar ve para karşılığı gramer (edebiyat), retorik, politika, matematik ve benzeri dersler veren kişi anlamı kazanır.⁴¹ Nitekim bu ikili kavrayışa karşın, Antik Yunan'ın adları her zaman saygıyla anılan bazı yöneticileri, kanun koyucuları ve kendilerinden özlü sözler kalmış olan şahsiyetleri Sofist adıyla anılmaktadır. Başlangıçta Sofistler, kendi mesleklerini ya da yaptıkları işi tanımlamak üzere bu adı bilinçli olarak ve iftiharla seçmiş kimselerdir. Ancak bu zamanla değişecek ve geç dönemle birlikte bambaşka bir Sofist kavrayışı belirecektir.

Platon'un Sofist kavrayışı, bu geç dönem tanıma denk düşer.⁴² Onun açısından Sofistler, sözde bilgilerini para karşılığı satan, bilgi sevgisiyle yanıp tutuşmak bir tarafa, kendi çıkarlarını düşünen kimselerdir. Platon diyaloglarında başta Gorgias ve Protagoras olmak üzere, Sofistleri karikatürleştirmekte, yerden yere vurmakta, gülünç durumlara sokmakta ve onlarla alay etmektedir. Bu diyaloglarda Sofistler, rahatsız edici, hatta utanç verici bazı fikirleriyle bizim entellektüel nefretimizi hak etmekle kalmaz, yanı sıra şarlatanca ve küstah davranışları, boş gururları ve ahlâki zaafı dolayısıyla da kötü karakter özellikleriyle küçümsememizi de hak ederler.⁴³ Diğer yandan Sofistlerin felsefi sistemleri temelde retorik sanatına dayanır. Onlar retorik sanatına mantıksal hile türünü yerleştirenler olarak bilinmektedirler. Öğrencilerine haklı olmasalar da haklı çıkmak için ne/ler yapmaları gerektiğini öğretirler. Hatta *etkisi zayıf sözü, daha etkili kılmayı* öğretecek durumda olduklarını ileri sürerler.⁴⁴ Zira amaç bir gün devleti yönetecekleri iyi bir hatip olmayı, dinleyicilerin duyguları üzerinde faal kalmayı ve dinleyicilere kendi düşüncülerini kabul ettirmeyi öğretmektir. Maddi başarı üzerinde durup bir davayı savunmanın veya kazanmanın davanın haklılığına bağlı olmadığını, daha ziyade öğrenilerek elde edilecek bir beceri olduğunu düşünürler. Adlarının şüphecilik ve ahlâksal bağıntıcılık (görelilik) ile anılması da, böyle bir davanın kazanılmasında edindikleri tutumdan ileri gelir. Dahası hakikate

⁴¹ Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. ve McKenzie, R. (1940). *A Greek and English Lexicon*. (s. 592). Oxford: Clarendon Press.; Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. ve McKenzie, R. (1996). *A Greek and English Lexicon*. (s. 3533). Oxford: Clarendon Press.

⁴² Arslan, geç dönem olumsuz kavrayışa sahip filozoflar arasına Platon dışında Aristophanes ve Aristoteles'i de ekler. [Arslan. *Sofistlerden Platon'a*. s. 18-19].

⁴³ A. g. e., s. 19.

⁴⁴ Theodorakopulus, Vas. Th. (2004). *Attika Retoriğine Giriş* Retoriğin Doğuşu/ On Retor/ Retorika Sanatı. (s. 8.) Çev. Sema Sandalcı. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

ilişkin şüpheleri, onları “evrensel hakikat”e karşı da tavır almaya iter. Teorik olarak şüphecilikleri ve pratik hayatta da para karşılığı öğretmenlik yapmaları sadece Platon açısından değil, bilakis Atina’nın büyük bir gelenekçi çevresi tarafından da eleştirilir.⁴⁵

Platon ve Atina’nın büyük gelenekçi çevresi tarafından olumsuz bir şekilde nitelenseler de Sofistler, bi yandan da Yunan yurttaşlarının hem öğretmeni hem de aydınlatıcısı olarak kabul görmüşlerdir.⁴⁶ Sofistlerle birlikte felsefe tarihinde önümüze geniş ve farklı bir dünya açılır. İlginin insana, ahlâka, politikaya, töreye, kültüre döndüğü ve daha çok doğa felsefesi döneminde karşımıza çıkan varlıkla, fizikle, metafizikle ilgili problemlerin ikinci plana atıldığı görülür. Sofistler böylesi yeni bir dünyayı başlatan, yaratan ve en iyi temsil eden düşünürler grubu olarak karşımıza çıkarlar. Onlar çoğu bilgiyi halka yayan kimseler olarak ilerlemenin başlatıcısıdır. Yeni bir gramer ve örnek bir düzyazı ile hitabet sanatında büyük gelişmelere önayak olmuşlardır. Böylece eserlerde, sürekli bir biçimde merakı ayakta tutma, zekice nükteler ve içlilik daha sık görülmeye başlamıştır.⁴⁷

Buraya kadar yapılan çıkarımlar doğru olmakla birlikte, tüm Sofistleri içine alacak bir genelleme yapmak elbette pek mümkün değildir. Varlık, bilgi, iyi yaşam ve yönetim konusunda birbirinden farklı, ancak insan hakkında belli bir anlayışı paylaşan kişiler olarak değerlendirmek daha uygundur. Bu bağlamda erken ve geç dönem Sofistler olarak ikili bir kronolojik ayrıma gitmek yararlı olacaktır.⁴⁸ Bu ayrımı Atina’nın değişen ve bozulan siyasi, ahlâki veya toplumsal atmosferinin de etkisi altında farklılık gösteren Sofistlik kavrayışı üzerinden okumak uygundur. Ancak Sofistler hakkında bir genelleme yapmak gerekirse, onların önemleri dikkatlerini doğadan insana, makrokozmostan mikrokozmosa çevirmeleri ve insanın insan olarak özü ile dünyaya ilişkin eylemlerinin önemi üzerinde ısrar etmelerinden ileri gelmektedir. Bu genel olarak hümanizm olarak adlandırılan tutumdur. Burada insanı anlamaya ve tasvir etmeye, insanın yarattığı kurum ve değerleri, ahlâkı, politikayı ve dini yine insani

⁴⁵ Birand, K. (1958). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. (s. 31). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

⁴⁶ Arslan. *Sofistlerden Platon’a*. (s. 18); Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi*. (s. 42). İstanbul: Remzi Kitabevi.; Aster, E. von. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. (s. 154). Çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayınları.

⁴⁷ Lange, F. A. (2016). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*. (s. 56). Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sentez Yayınları.

⁴⁸ Erken dönem Sofistler arasına Protagoras, Gorgias, Prodikos ve Hippias’ı; geç dönem Sofistler arasına ise Antiphon, Thrasymakhos, Kallikles, Lycophron ve Kritias’ı alabiliriz.

terimler ve ilgilerle açıklama amacı güdülmektedir. İnsan ile bağlantılı aydınlanmacı tutumları ise insanın kendi aklı ve tecrübelerini işe koymasını, kurulu siyasi rejimlerin, dinin, geleneklerin ve ahlâki değerlerin karşısına karşı bir tutum çıkarmalarını sağlamaktadır. Ayrıca tecrübe ve sanata önem vermeleri bilgiyi ve eğitimi insanların yararına sunmalarına yol açmaktadır. Bunun neticesinde, politika, hitabet ve eğitim birer sanat olarak ele alınmakta ve öğretilabilir olarak kabul edilmektedir. Sofistliğe ilişkin bu genel tutumları taşıyan erken dönem Sofistlerden Gorgias'ın amacı işe yarar bilgilere veya sanata sahip insanlar ya da yurttaşlar yetiştirmek olmuştur.

2.1.1.1 Retor bir sofist: Gorgias ve felsefesi

Sofistler arasında Gorgias'ın önemi Platon'un aynı [*Gorgias*] adlı diyalogundan ileri gelse de esasında Gorgias şüphecilikte çok ileri giden Sofist filozoflardan biri olarak kabul edilir. Buna mukabil, Antik dönemin ünlü hatiplerinden ve tanınmış biçim sanatkârlarındandır. “Sofistliğin [safsata] babası”⁴⁹ olarak anılan Gorgias, Platon tarafından seçkin bir hatip olarak okları üzerine çekmenin yanı sıra, hakikat ve adalet ölçütlerini ihlal ettiği gerekçesiyle de eleştirilir. Gorgias bir hatip ve aynı zamanda bir hitabet öğretmeni olarak Sicilya'da ün salmış biridir. Hatta M.Ö. 427'de Leontinoi'nin temsilcisi olarak Atina'ya elçi olarak gönderildiği söylenir. Bu tarihlerde Atina ile Sparta arasındaki *Peloponnes* Savaşları başlayalı dört yıl olmuştur. Yaklaşık yirmi yedi yıl [M.Ö. 431-404] sürecek ve sonunda gerek kaybeden Atina'nın gerekse kazanan Sparta'nın son derece güçsüz düşmesine neden olacak bu savaşa ilişkin Gorgias'ın Yunanlılara, Perslerin yeniden ortaya çıkan güçlerine karşı kendi aralarında birlik kurarak güçlü bir şekilde karşılık verebilmeleri amacıyla savaşı sona erdirmeleri ve barış yapmaları yönünde bir nutuk verdiği ve bu nutkuyla epeyi insanı etkilediği anlaşılmaktadır.⁵⁰

Gorgias'ın retoriğe ilişkin yazılarından günümüze *Encomium of Helen* [*Ἐλένης ἐγκώμιον*] ve *Defense of Palamedes* [*ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία*]⁵¹ kalmıştır. Bunlar dışında bir de onun sanatına ilişkin Platon'un *Gorgias* diyalogundan bilgi

⁴⁹ [Wardy, R. (1996). *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and Their Successors*. (s. 6). London: Routledge]. Yazar burada “sophistry” terimini kullanmıştır. “Sofistlik” tercümesi dışında, “safsata” veya “yanıltmaca” tercümeleri de bulunduğu ve yazarın ilerleyen kısımlarda tartıştığı noktalardan ötürü köşeli parantez içinde “safsata” tercümesine de yer verilmiştir.

⁵⁰ Arslan. *Sofistlerden Platon'a*. s. 45.

⁵¹ Eserlerin Türkçe tercümeleri mevcut olmadığı için, eser adları orijinal haliyle bırakılmıştır. Şayet eserler tercüme edilmek istense, şu biçimde olabilir: “Helen’e Övgü” ve “Palamedes Savunması”.

edinmekteyiz. Kısaca bu eserlere ve diyaloga geçmeden, onun aslında retorik ile ilişkili olduğu besbelli açıklık kazanan “var olmayan” üzerine tartışmasına bakılabilir. Gorgias’ın “*Doğa Konusunda veya Var Olmayan Konusunda*” adlı bir yapıtından söz edilir.⁵² Bu eserde Gorgias, doğa felsefesinin temel sorunu olan asıl gerçeği, varolanı bilemeyeceğimizi üç sav ile tanıtlamağa çalışır. İlk sav, “hiçbir şeyin var olmadığı”; ikinci sav, “herhangi bir şeyin var olmuş olsa bile bilinmeyeceği”; üçüncü sav ise “herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile başkasına iletilemeyeceği” şeklindedir. Bu savlar özetlenirse, ilk sav, ne bir ne de çok, ne ezeli ne de meydana gelen bir şey olamayacağını göstererek varlığın var olamayacağını ispat etmeye yönelir. İkinci sav, duyuların bize farklı bilgiler vermesinden, bir duyunun verdiği bir bilgiyi başka bir duyunun vermemesinden, nitekim elimizde duyulardan başka bir bilgi aracının da olmamasından ötürü bir şeyin bilinmesi veya düşünülmesinin mümkün olmadığı iddiasına dayanır. Üçüncü sav ise esas olarak yine duyuların birbirlerine kapalı olmaları ve bunun yanında insanların birbirleriyle dil aracılığıyla iletişimde bulunmaları, dilinse şeyleri doğru temsil etmediği, dolayısıyla gerçekte nesnelerin bilgisini iletmediği gözlemini içerir. Kısaca bu üç sav, “varlık”, “düşünme” ve “dil” ile ilgili güçlüklerle işaret etmektedir.⁵³ Burada bizi ilgilendiren ise üçüncü savdır. Gorgias burada “nasıl oluyor da bir bilgi bir insandan ötekine aktarılabilir” biçimindeki önemli bir soruyu gündeme getiriyor.⁵⁴ Gorgias açısından insanların birbiriyle iletişimi dil ile mümkündür. Ancak dil ise var olan veya duyusal şeylerle bir ve aynı şey değildir. O halde insanlar var olan şeyleri değil, sadece dili iletir. Var olan bilinmese ve gerçek bilgiye ulaşılmasa da elimizde tek kalan şey dilin iletim gücü ve önemidir. Bu açıdan dil ile yakından ilintili etkili ve güzel konuşma sanatı olan retorik de öncelik kazanacaktır.

2.1.1.2. “İkna” veya “inandırma” sanatı olarak retorik

Gorgias’ın retoriğe dair önemli iki eseri dışında, bir de Platon’un *Gorgias* diyalogundan söz etmiştik. Diyalogda Platon, bir demokrasi görüntüsü betimler ve betimlediği bu demokrasi sürekli düşüş içinde olan bir topluma aittir. Sokrates bunun sorumluluğunun önemli bir bölümünü retoriğe ve bu sanatın öğreticilerine

⁵² Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 151.

⁵³ Arslan. *Sofistlerden Platon’a*. s. 48-49.

⁵⁴ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 153.

yüklemektedir.⁵⁵ *Gorgias* diyalogunda beş kişi konuşur: Kallikles, Sokrates, Khairephon, Gorgias ve Polos olmak üzere. Sokrates diyalogun en başından Gorgias'ı dinlemek için gittiği Kallikles'in yanında, Gorgias'ın sanatının özünün ne olduğunu, bu sanatıyla ne yapmaya, ne öğretmeye çalıştığını öğrenmeye geldiklerini ifade eder.⁵⁶

Bu soruya Gorgias hitabetin en yüksek sanat olduğunu ve bu sanatın konusunu da sözlerin oluşturduğunu söyleyerek cevap verir. Sokrates'in bunun üzerine sorduğu soru ise bu sözlerin hangi varlıklar, gerçekler veya doğrular hakkındaki sözler olduğu yönündedir. Gorgias diyalogda Sokrates'in soruları üzerine kendi sanatını, bir iyilik, insanların özgür olmalarını ve kendi ülkelerindeki insanlara hükmetmelerini sağlayan bir iyilik olarak tanımlar. Sanatını, mahkemede yargıçları, mecliste senatörleri, halk meclisinde ve bütün öteki toplantılarda yurttaşları ikna etme gücüne sahip bir sanat olarak ortaya koyar.⁵⁷ Hatibin herhangi bir konuda, hiçbir bilgisi veya özel bilgisi olmadığını itiraf eder. Nitekim onun işi bilgi vermek değil, inandırmaktır.⁵⁸ Hâlihazırda retorikğin temel amacı olan “ikna” ya da “inandırma” Gorgias'ın retorik öğretisi için önemli ölçüde geçerlilik kazanır. İnandırma için Gorgias iki yöntem belirler: İlki güçlü savlar öne sürene dek uzun uzun konuşmak; ikincisi ise konuyu en ince ayrıntısına kadar genişletmektir.⁵⁹ Gorgias'ın retorikğe olduğu kadar düz yazıya da katkıları yadsınamaz. “Karşı sav” denilen bir düzyazı biçiminin ondan sonra yaygınlaştığı ifade edilir.

Gorgias, uzun hecelerın aynı sayıda olduğu cümlelerde (*parisosis*) niceliksel bir karşılaştırmayı; ayrıca benzer cümlelerin karşılıklı uyumunu (*paromoion*); konuşmanın yapısını kuvvetlendirmek için anlamca paralel eklerden yararlanmayı (*homoioteleuton*) ve dinleyicide etkili bir izlenim yaratmak için sesin kullanımında ister etimolojik benzerlik taşıyan kelimeyle (*etymologikon skhema*) ister basit bir ses benzeşmesi taşıyan (*parekthesis*) hecelerle (*paranomasia*) olsun, birbirine benzeyen kelimeleri yan yana koymayı teşvik etmiştir.⁶⁰

⁵⁵ Platon. (1982). “Gorgias”. *Diyaloglar*. (s. 44). Çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi.

⁵⁶ Platon. (2006). *Gorgias*. (s. 4 [447c]). Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

⁵⁷ A. g. e., s. 12 [452e].

⁵⁸ Arslan. *Sofistlerden Platon'a*. s. 50.

⁵⁹ Platon. *Gorgias*. s. 10.

⁶⁰ A. g. e., s. 10-11.

Bu gelişmelerden de açıktır ki kamusal hayatta ve edebiyatta temel bir fenomen haline gelen retorik deyince akla –Aristoteles ve Platon gibi diğer isimlerle birlikte- Gorgias’ın da gelmesi tesadüf değildir. Gorgias öğrencilerine ikna sanatını öğretmek para kazanan bir öğretmen, önemli bir otoritedir. Kendinden sonra geleceklere örnek teşkil eden bir figür olarak, retorikğin geliştirilmesinde ciddi adımlar attığı kabul edilir. Örneğin İsostrates ve Alkidamas gibi öğrencileri kendi retorik teorilerini Gorgias’ın teorileri üzerine yerleştirerek geliştirmişlerdir.⁶¹

Bir diğer nokta da, ardında retorik sanatının işlendiği iki önemli eser bırakmış olmasıdır. Adı geçen bu eserler, retorik sanatı incelemelerinde önemli bir yer tutar. Gorgias *Encomium of Helen* [Ἐλένης ἐγκώμιον] eserinde, okuyucu kitlesinin duygularını harekete geçirmek için nesri şiir ile ilişkilendirir. *Defense of Palamedes* [ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία] ise Truva Savaşı’na ilişkin mitlerden ortaya çıkmış olmasına karşın, yapısal olarak adeta bir sanığın hukuk mahkemesindeki konuşmasını andırır.⁶² İlk eserde, Helen’in Truva Savaşı’ndan sorumlu tutulamayacağı iddia edilir. Kocasından [Menelaus] ayrılıp [Paris ile] Truva’ya gitmesi onun kabahati değildir. Gorgias bu gidişi dört gerekçeye bağlar. İlk, bu gidiş Tanrı’ların planıdır; ikincileyin, Helen gitmeye fiziksel olarak zorlanmıştır (şiddet veya kaçırılma); üçüncü olarak bir konuşmanın (söylemin) gücü onu buna mecbur etmiştir; dördüncüyle, her şey aşkın büyüünden kaynaklanmıştır.⁶³ *Defense of Palamedes* [ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία] ise üslup olarak Helen’e benzer bir şiirsellikte değildir. Odysseus’u vatan hainliğiyle suçlayıp taşlanarak öldürülmesine neden olan Palamedes’in savunmasını konu alır. *Palamedes*’in açılış pasajına bir göz atalım:

Ölüm cezası verilen bir davada ne kovuşturmanın ne de savunmanın bir önemi var.

Açık seçiktir ki, doğduğu gün tüm ölümlüler aleyhine ölüm oyu kullanan Doğadır.

Söz konusu olan, onur ve onursuzluk meselesi: adil bir şekilde mi öleceğim, yoksa en

büyük ve en utanç verici suçlamalarla vahşice mi ölmek zorundayım. Şimdi iki

alternatif var: yetkileriniz dâhilinde siz ikincisine sahipsiniz, ben ise ilkine; çünkü

⁶¹ Bons, J. A. E. (2007). “Gorgias the Sophist and Early Rhetoric” (s. 37). *A Companion to Greek Rhetoric*. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

⁶² Long, A. A. (2006). *The Scope of Early Greek Philosophy*. (s. 299). Cambridge: Cambridge University Press.

⁶³ Dillon, J. M. ve Gergel, T. (2003). *The Greek Sophists*. (s. 84). London: Penguin.

benim ellerimde adalet, sizinkinde ise zorbalık var. Beni kolayca öldürebilirsiniz, zira bu alanda gücü elinde tutan sizsiniz; benim ise böyle bir gücüm yok.⁶⁴

Gorgias sadece felsefe ve retorik tarihi bakımından önem arz etmez, yanı sıra onu M.Ö. V. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir edebi tarz olan “nesir” üzerine örnekler verirken de görürüz. Dolayısıyla Yunan nesrinin gelişiminde önemli bir figür olarak kabul edilir. Ancak Platon’un diyalogunda Gorgias kendini bir hatip olarak tanımlar. Öğrettiği şeyin ise hiçbir özel konusu yoktur. İş sözlerledir, amacı ise yalnızca söz ustalığı veya sözün iktidarını sağlamaktır. Bu diyalogdan ve varlık görüşünden hareketle Ahmet Arslan, yukarıda değinilen varolanın bilinemeyeceğine ilişkin üç savı Gorgias’ın hatip olarak konumunu meşrulaştırabilmek amacıyla geliştirmiş olabileceğini iddia eder. Bu bağlamda Gorgias açısından insanların her türlü varlık, gerçeklik, hakikat ve bilgi iddialarını ortadan kaldırması gerekli veya en azından yararlı bir şey olacaktır. Deyim yerindeyse felsefeyi tümüyle ortadan kaldırmak, onun yerine retorik sanatını geçirmek gayesiyle hareket etmektedir.⁶⁵

Platon gibi Aristoteles de Gorgias ismini zikretmekten geri durmamıştır. Aristoteles *Retorik* adlı eserinde, Gorgias’tan ne konuda olursa olsun, her zaman söyleyecek bir şeyler bulur diyerek⁶⁶ söz etmektedir. Şiirsel bir dile sahip olmak bakımından ona övgüler sunarken, bileşik sözcükleri yanlış kullandığı yönünde eleştiriler de yöneltmektedir.⁶⁷ *Retorik* eserinin sonunda Gorgias’ın bir gözlemine yer veren Aristoteles,⁶⁸ Gorgias’a ilişkin Platon’un yaptığı türden bir eleştirelilik yükseltmez, hatta örtük bir biçimde zaman zaman onu övdüğü bile söylenebilir.

⁶⁴ A. g. e., s. 84-85.

⁶⁵ Arslan. *Sofistlerden Platon’a*. 51-52.

⁶⁶ [Aristoteles. (2016). *Retorik*. (s. 207 [1418a 35]). Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY Yayınları.; Aristoteles. (2020). *Retorik*. (s. 223). Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 205]. Ayrıca *Retorik*’e ilişkin alıntılarda karşılaştırmalı bir okuma olması bakımından şu eserlerden de yararlanılmıştır. [Aristotle. (1926). *The “Art” of Rhetoric*. Çev. John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press.; Aristotle, “*Rhetoric*” (s. 3132-3308). Çev. W. Rhys Roberts. *The Complete Aristotle*. www.holybooks.com.].

⁶⁷ Aristoteles. *Retorik*. s. 171 [1405b 35]; Aristoteles. *Retorik*. s. 175; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 164.

⁶⁸ Aristoteles burada nüktedanlığa ilişkin Gorgias’ın doğru bir gözlemde bulunduğuna işaret eder. Belli ki Gorgias, karşı tarafın ciddiyetine nüktedanlıkla; nüktedanlığına ise ciddiyetle karşılık vermemizi salık vermektedir. [Aristoteles. *Retorik*. s. 211 [1419b 5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 228; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*.s. 209].

Son noktada, Platon'un Gorgias'a, Gorgias üzerinden de yaptığı sanata ilişkin kesin itirazları vardır. Onun açısından retorik bir sanat, hatipler de birer zanaatkâr değildir, olsa olsa dalkavukluk yapan kişilerdir.⁶⁹ Sağduyudan yoksun hatipleri devlet ve toplum için faydalı değil, bilakis hem devlete hem de topluma zarar veren kişiler olarak değerlendirmektedir. Sofistik retoriğin, genelde hayatın, özelde politik hayatın ahlâki temeli için hem kritik hem de tehditkâr bir yönü olduğu yargısı yalnızca Platon tarafından öngörülmüş değildir. Bu yargıya Aristoteles'te –elbette Aristoteles sonrası retorik tartışmalarını yapan filozoflarda da- de rastlamak mümkün. Ancak tüm bu tartışmaları anlamak için öncelikle Platon'un eleştirilerini kavramak gerekir.⁷⁰

2.1.2 Platon'un retorik bağlamında sofistler eleştirisi

Platon, M.Ö. 427'de Atina'da doğmuş, aristokrat bir aileden geliyor olması dolayısıyla iyi bir eğitim almış ve dönemin önemli filozoflarından etkilenmiştir. Yirmi yaşına geldiğinde Sokrates'in öğrencisi olmuştur. Platon'un düşüncesini ve felsefesini belirleyen ise bu öğrenci öğretmen ilişkisi olduğu açıktır. Yorumcular tarafından genellikle bu dönemin Platon'un yaşamında bir dönüm noktası olduğu iddia edilir. Yaşamı ve kişiliği üzerinde Sokrates etkisi, eserlerinden pek tabii çıkarılmaktadır. Günümüze ulaşan tüm diyaloglarında başrol Sokrates'indir. Hatta Platon'un kendisini Sokrates'in doğal ve mantıksal devamı saydığı söylenir.⁷¹ Sokrates'in kişiliği ve karakterinden, bundan da önemlisi ahlâki ve siyasi misyonundan veya vizyonundan ziyadesiyle etkilenmiş, bunun sonucunda ise onun öğretilerine büyük bir heyecanla sonuna kadar sahip çıkmıştır. M.Ö. 399 yılında Sokrates'in idama mahkum edilip öldürülmesinden sonra öteki öğrencileri gibi Platon'un da önce Megara'ya, daha sonra büyük bir inceleme gezisi için Kuzey Afrika'ya, Mısır'a ve Güney İtalya'daki Yunan kolonilerine gittiği bilinir. Platon bu seyahatlerinde bilim ve düşünce yaşamıyla ilgili incelemeler yapma olanağı bulmuştur.

⁶⁹ Platon. *Gorgias*. s. 27-28 [463b].

⁷⁰ Gorgias'ın birçok Atinalıyı hayal kırıklığına uğrattığı bir gerçek. Çünkü özgünlüğü [böyle düşünülmesi Gorgias'ın Antik Yunan aydınlanmasını ateşleyenlerden biri olarak kabul edilmesi olabilir] kasti olarak genelin beklentilerini (toplumdaki yaygın kavrayışı) altüst ediyordu. Bu altüst ediş sadece bir tür retoriksel kavrayışı bir diğer kavrayış ile iç içe geçirmesinden ötürü değil, ama aynı zamanda retorik ve felsefe arasındaki ayrımı aşındırmasından da ileri geliyordu. [Wardy. *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and Their Successors*. s. 9].

⁷¹ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 191.

Platon'un gençlik dönemi *Peloponnes* Savaşlarına rastlar. Atina'nın bütün kurumları çökmekte, sitenin geçmiş hayatında kendisine dayandığı değerler ve kavramlar yerle bir olmaktadır. Sofistler yasaların, siyasi yapıların, dinsel inançların ve ahlâki geleneklerin altını oyan kimseler olarak bilinmektedir. Atina'da tam bir anarşi, kaos ve çözülüş havası hakimdir. Dönemin genel yapısı, ailesinin sınıfsal düzeyi, aldığı eğitim dikkate alınınca politika Platon için doğal ilgi alanı olur. Atina şehri bir halk meclisi tarafından yönetilmekte ve bu meclis usta demagogların elinde kolayca oyuncak haline gelmektedir. Platon böyle bir yönetime ve bu yönetimi teşvik edenlere karşı sürekli çatışma içinde olmuştur. Diyaloglarında Atina'nın ünlü yöneticilerine, aralarında Sofistlerin de olduğu kimselere, şatafata önem verdikleri ve şehrin manevi değerlerini tamamen unuttukları gerekçesiyle sık sık sert bir şekilde eleştiriler yöneltmiştir. *Peloponnes* yenilgisi sonunda Sparta'nın korumasında olan bir aristokrat yönetim iktidarı ele geçirmiş olsa da bu yönetimin de adaletsiz ve baskıcı politikalar benimsediğini gören Platon, politikayla arasına belli bir mesafe koyma gereği duymuştur. Aslında hocası Sokrates'in idamıyla birlikte, siyasal bir etkinlikte bulunma hevesini tam olarak kaybetmiştir.⁷² Bu noktadan sonra politikayı teorik olarak ele almıştır. Örneğin ideal bir devlet düzeni belirlemiş, ancak bu devletin uygulanabileceğine hiçbir zaman tam manasıyla inanmamıştır. *Syrakusalı* Dion ile kurduğu yakın dostluk, kendisinin orada etkili siyasal rol oynamasını sağlamış olsa da buradaki siyasal girişimlerinde başarılı olamamış ve hatta Atina'ya geri dönmesi şart koşulmuştur. Bu yolculuk sırasında *Aegina* kentinde esir alınmış ve köle olarak satılmıştır. Kendisini *Kyreneli* bir filozof satın almış ve Atina'ya dönmesini sağlamıştır. Daha sonra *Kyreneli* filozof bu parayı ödemek isteyen Platon'un teklifini kabul etmeyince, bu parayla ünlü *Akademia*'sını kurduğu söylenir.⁷³

Akademia'da dersler veren Platon, Sofistlerden farklı bir yol izlemektedir. Sofistler şehir şehir dolaşan gezici öğretmenler ve karşılığın karşısına çıkan herkese ders verirlerken, Platon "Geometri bilmeyen giremez"⁷⁴ deyişiyle *Akademia*'sına girmek için belli bir koşul getirmiştir. Bir anlamda analitik düşünmenin önemine dikkat çeken ve felsefenin bu tür düşünmeyle ne denli yakından ilişkili olduğunu hatırlatan bir vecize ortaya

⁷² Platon *Mektuplar* adlı eserinde Dion'un akraba ve dostlarına yazdığı "Yedinci Mektup"ta, bu süreci ve politikayla arasına koyduğu mesafenin gerekçelerini açık bir biçimde belirtmektedir. [Platon (1999). *Mektuplar*. (s. 36-39). Çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları].

⁷³ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 194.

⁷⁴ Eski Yunanca: "Ἀγεωμέτρητος Μηδείας Εἰσιτό" [Ageometretos Medeis Eisito]"

koymuştur. Üniversite kurumunun ilk örneği diyebileceğimiz Akademia’da felsefe, diyalektik, müzik ve matematik gibi alanlarda eğitim gerçekleştirilmektedir. Eğitimi üstlenenler içinde en ünlüleri Knidoslu Eudoksos astronomi ile matematik, Theaitetos matematik öğretmektedir. On yedi yaşındayken bu okula öğrenci olarak girecek ve orada yirmi yıl kalacak olan bir başka ünlü filozof Aristoteles ise öğrencilik dönemi bittiğinde Akademia’da retorik sanatı öğretecektir.⁷⁵ Akademia’da Platon’un ölümünden sonra da eğitim vermeye devam edilmiş, Antik Yunan düşünce dünyasına önemli isimler kazandırılmış ve hatta bu isimlerden evrensel bir üne sahip olanlar da çıkmıştır.

Akademia’da, Platon’un amacına da uygun bir biçimde, o zamanki bütün devletlerin kötü yönetildiğinden hareketle gerçek filozofların birer yönetici olarak yetiştirilmesi çerçevesinde bir eğitim verilmektedir.⁷⁶ Buradaki derslerde, Sokrates’ten bildiğimiz sorgulamaya ve öğrencinin öğretmeniyle birlikte tartışmalara katıldığı diyaloga dayalı bir yöntem kullanılmaktadır. Bu yöntem özellikle retorik okullarında kullanılagelen güzel konuşma ve nutuk örnekleri sunma, öğrencilere ne şekilde taklit ve ikna etmeleri gerektiğini gösterme biçimindeki uygulamalardan oldukça farklıdır. Uzun uzun söylevler verme yerine, öğrencilerin de içine dahil edildiği canlı bir araştırma ve soruşturma ruhu korunmaktadır. Platon’un hem felsefesiyle hem de düşünce biçimiyle uyumlu olarak adeta retorik olmayan bir retorik uygulaması söz konusudur.⁷⁷

2.1.2.1 Platon’un felsefi izleği: diyaloglar

Platon’un ardında eser bırakıp bırakmadığına ilişkin birtakım tartışmalar olsa da onun kaleminden çıktığı sanılan biri *Apologia* [Sokrates’in Savunması] olmak üzere dialog formunda otuz beş eser ve on üç mektupluk bir koleksiyon bıraktığı söylenir.⁷⁸

⁷⁵ Arslan, *Sofistlerden Platon’a*, s. 182.

⁷⁶ Platon’un ünlü ideal devlet kavrayışında yer alan bir tartışma olan filozof kral veya filozofların yöneticiliği düşüncesi. [Platon. (2006a). *Devlet*. (s. 264 [540d-e]). Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.; Platon. *Mektuplar*. s. 39].

⁷⁷ Platon’un kendisi böyle bir ifade kullanmamıştır. Biz bu ifadeyi XX. yüzyıl Fransız filozofu olan Michel Foucault’da göreceğiz. Foucault bunu Platon değil, *parrhesia* bağlamında dile getirir.

⁷⁸ [Gökberk. *Felsefe Tarihi*. s. 59]. Platon’un herhangi bir eser bırakmadığına ilişkin tartışma, onun *Mektuplar* eserinin “İkinci” ve “Yedinci” mektubuna işaret eder. Her iki mektupta da aşağı yukarı benzer bir bağlamda, Platon yazılı eser bırakma hususundaki kaygısını dile getirip öğretilerini içeren herhangi bir yazılı eser ortaya koymadığını, Sokrates’in gençlik çağındaki yapıtlarının kendisine mal edildiğini iddia eder. Bu tartışma için bkz. [Arslan *Sofistlerden Platon’a*. s. 185-187]. Platon *Mektuplar*.: “İkinci Metup” ve “Yedinci Mektup”a bakılabilir.

Platon'un öğretisini anlayabilmek için bu eserlerin bazı bakımlardan incelenmesi gerekir.

Platon'un eserleri yabancı kaynakların bir bölümünde üç döneme ayrılırken, Türkçe kaynaklarda ve Aster'in Türkçe tercümesinde dört kümede toplanmaktadır.⁷⁹ Kimi farklılıklar olsa da bu bağlamı referans aldığımızda, ilk dönem, gençlik diyaloglarını kapsar.⁸⁰ Bu diyalogların ortaya çıktığı süreçte Platon tam manasıyla Sokrates'in öğrencisi konumundadır. Düşünce yönünden tamamen Sokrates'e bağlı bulunduğu iddia edilen gençlik dönemi diyaloglarında (bir diğer deyişle Sokratik diyaloglar) Platon özellikle ahlâk ile ilgili konuları ele almaktadır. Bu diyaloglarda, her zaman erdemin veya bazı erdemlerin içeriklerinin neler olduğu sorgulanır. Erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceği, öğrenilirse hangi yollardan öğrenilebileceği sorunu tartışılır. Sokratik diyalogların önemli bir başka özelliği ise izlediği Sokratik metoddur. Sokrates karşısındakine kimi sorular yöneltir ve bu kimsenin bu soruları cevaplamasını ister. Bu sırada kendisi de hiçbir şey bilmediğini iddia ederek karşısındakini belli bir sonuca doğru ilerletir. Ancak hiçbir zaman kesin ve net bir sonuca varılamamaktadır. Bununla amaçlanan şey, sonucun okuyucuya bırakılmasıdır.⁸¹ Bu dönemde ortaya çıkmış olan *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* diyalogları büyük bir olasılıkla Sokrates'in idam cezasıyla öldürülmesinden sonra yazılmıştır. Platon, *Lakhes*'te cesareti, *Kharmides*'te ise serinkanlılık ve namusu konu almaktadır. Bunları izleyen *Euthyphron* diyalogunda benzer bir metodla dindarlık erdemi incelenir. Yine bir erdem olan "adalet" ise *Devlet* adlı eserin I. Kitabında ele alınır. *Küçük Hippias* ve Platon'a ait olup olmadığı hususunda birtakım tartışmaların mevcut olduğu *Büyük Hippias*'ta ise bir Sofist olan Hippias merkezdedir. Bu diyalogda Hippias şerefli olmayan bir

⁷⁹ Platon eserlerine ilişkin birtakım kronolojik okumalar söz konusudur. Elimizde zaman zaman dört, zaman zaman üç dönem üzerinden yapılan çalışmalar mevcuttur. Örneğin Richard Kraut üç dönem üzerinden bir değerlendirme yapar. Onun yaptığı dönemleştirme şu biçimdedir: **Gençlik Diyalogları:** (1). Grup: *Sokrates'in Savunması*, *Kharmides*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Küçük Hippias*, *İon*, *Lakhes*, *Protagoras*; (2). Grup: *Euthydemus*, *Gorgias*, *Büyük Hippias*, *Lysis*, *Meneksenos*, *Devlet I. Kitap*. **Olgunluk Diyalogları:** *Menon*, *Kratylos*, *Phaidon*, *Şölen*, *Devlet II- X*, *Phaedros*, *Parmenides*, *Theaetetos*. **Yaşlılık Dönemi Diyalogları:** *Timaos*, *Kritias*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Yasalar*. [Kraut, R. (1992). "Introduction to the study of Plato". *The Cambridge Companion to Plato*. (s. 49.) Cambridge: Cambridge University Press.] Ayrıca bu yaygın okumaya yönelik eleştirel bir tartışma için bkz. [Aygün, Ö. (2018). "Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi". *Kaygı*. Sayı. 31].

⁸⁰ Dört dönem üzerinden Türkçe literatürde yapılan okumalara göre: Sokrates'in *Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Euthydemus*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis* ve *Devlet I. Kitap*. [Arslan. *Sofistlerden Platon'a*. s. 194; Gökberk. *Felsefe Tarihi*. s. 59.

⁸¹ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 198.

grubun temsilcisi olarak sahneye çıkar. Bir diğer diyalog *Protagoras*'ta da benzer bir biçimde bilinen en ünlü Sofist olan ve yapıta adını veren Protagoras konu edilir.

İkinci dönem, Türkçe literatürde geçiş veya geçit dönemi olarak adlandırılır.⁸² Aster, ilk dönem sokratik diyaloglardan farklı olarak bu öbekte yer alan diyalogları “*ideler varsayımı*”, “*ruhun ölmezliği*” ve “*devlet idesi*” gibi Platon’un kendisine ait görüşlerin içerildiği eserler olarak tanımlar.⁸³ Bunlar arasında bizi en çok ilgilendiren ise Sofist Gorgias’ın konuştuğu *Gorgias* diyalogudur. Daha evvelinde de değindiğimiz üzere bu diyalogda Gorgias pek de haysiyetli biri olarak resmedilmez. Birçok bakımdan diğer diyaloglarla benzerlik gösterse de *Gorgias* diyalogunu önceki diyaloglardan ayıran şey, sonucun kesin ve açık oluşudur. Sonuç artık okuyucunun kendi çıkarımına bırakılmaz, bilakis açıkça verilir. Retorik sanatı önemli ölçüde eleştirilir ve Sofistlerin eğitim anlayışı birtakım kötülüklerle itham edilir. Bunun dışında *Gorgias*’ta Platon’un felsefi kavrayışını görebileceğimiz ruhun ölmezliği tartışmasını da bulabiliriz. Eserin sonunda ruhun ölümden sonra nasıl yargılanacağına ilişkin bir *mithos* anlatılır. *Mithoslar* aslına bakılırsa, Platon’un ikinci kümeye ait eserlerinin genel bir karakteristiği gibidir. *Gorgias*’tan sonra gelen *Menon* diyalogunda ise Platon’un özgün görüşü olan “İdeler Metafiziği” ile tanışmış oluruz. İdeler metafiziği veya kuramı diyebileceğimiz bu görüş ile birlikte tek tek nesnelerin ancak genel kavramların var olması veya bu tümel kavramlara katılmaları ile bir varlık kazanacakları yargısını elde ederiz. Tek tek, tikel şeylerin oluşturduğu evren yanında bir de idelerin oluşturduğu bir evren mevcuttur. Bilmek, dolayısıyla, tek tekleri, tikeli değil; tümeli, ideleri bilmek demektir. *Menon* diyalogu bu anlamda önemli kabul edilir. Nitekim ideler kuramı bundan sonra çoğu Platon diyaloguna konu olacaktır. *Gorgias* ile başlayan ruhun ölmezliği tartışması *Phaidros* diyalogunda yeniden konu edilir.⁸⁴ Burada ruhun esasının ne olduğu ile birlikte aşk sorunu irdelenir. Sadece aşkı merkeze alan bir diğer diyalog ise *Şölen*’dir. *Şölen* elbette sadece aşkı merkeze alması değil, aynı zamanda

⁸² [Arslan. *Sofistlerden Platon’a*. s. 194; Gökberk. *Felsefe Tarihi*. s. 59]. Bunlar arasında şu diyaloglar yer alır: *Gorgias*, *Menon*, *Kratylos*, *Küçük ve Büyük Hippias* ile *Meneksenos*. Görüleceği üzere Aster tarafından yapılan sınıflandırmada birinci grupta yer alan *Küçük ve Büyük Hippias* buraya eklenmiştir.

⁸³ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 203.

⁸⁴ Aster *Menon*’dan sonra gelen bu diyalogları, yeni bir dönem içinde değil, yine ikinci döneme dahil ederek ancak büyük diyaloglar sıfatıyla niteleyerek belirtir. [Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 201]. Arslan ile Gökberk ise buradan itibaren olgunluk dönemi diyalogları biçiminde bir sınıflandırma yapar. Onların sınıflandırması şu şekildedir: *Şölen*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Devlet II-X*. [Arslan. *Sofistlerden Platon’a*. s. 194; Gökberk. *Felsefe Tarihi*. s. 59.

bir komedya yazarı Aristophanes'le Sokrates'in komedya ve tragedya üzerine yaptıkları konuşma bakımından da önemlidir.⁸⁵ Diyalog genç bir ozan olan Agathon'un başarısını kutlamak için verdiği bir şöleni konu alır. Davetliler arasında Sokrates de bulunmaktadır. Sokrates'in orada bulunması, konuşmaların dönüp dolaşıp felsefi bir nitelik kazanmasını sağlar. *Phaidon* diyalogunda ise ölümün eşliğindeki Sokrates'i görürüz. Diyalog Sokrates'in idam edileceği gün tutuklu olduğu yerde geçer. Hal böyle olunca ruhun ölümsüzlüğü konusu başta olmak üzere, ideler kuramına da değinilir. Eserin sonunda, Sokrates'in büyük bir cesaretle zehir kadehini sonuna kadar nasıl içtiğine tanıklık ederiz. Düşünce tarihinde ideal devlet anlayışına yer veren ilk eserlerden biri yine bu dönemde Platon tarafından yazılmıştır. *Devlet*'in II. ila X. Kitabı bu dönem eserleri arasında yer alır ve politika felsefesi üzerine yazılı büyük eseri olarak kabul edilir. İdeal bir devlet anlayışının ve toplumsal bir ütopyanın merkezde yer aldığı *Devlet*'te, ruhun ölümsüzlüğü ile ideler kuramının yeniden ele alındığını görürüz.

Platon'un üçüncü dönem diyaloglarında görüşlerini tam manasıyla bilimsel bir biçimde anlattığı düşünülür.⁸⁶ *Theaitetos* diyalogunda Platon, bilginin temelini deneyde kabul eden duyumculuğa (*sensüalizm*) ve empirizme karşı eleştirel bir tutum takınır. *Parmenides*'te ise birlik ve çokluk sorununu ele alan Platon, Elea Okulu ile uyumlu olduğu veya bu okuldan farklılık gösterdiği yanlarını de belirtmektedir. *Sofist* ve *Devlet Adamı* adlı diyalogları da yine bu üçüncü dönem içerisinde ele alınır.

Dördüncü ve son dönem Platon'un yaşlılık eserlerini kapsar.⁸⁷ *Timaios* ve eksik kaldığı söylenen *Kritias*'ta Pisagorcuların matematik ve biyoloji ile ilgili görüşlerini detaylarıyla anlatan bir Pisagorcu görürüz. *Yasalar* diyalogunda ise devlet konusu yeniden ele alınır. Bu diyalog Sokrates'in sahnede yer almadığı Platon'un tek eseridir. Sadece *Yasalar* değil, yaşlılık dönemi eserlerini kapsayan bir diğer özellik ise diyalog biçiminin artık yalnızca bir şekil olarak kalmış olmasıdır.

⁸⁵ [Platon. (2006b). *Şölen*. (s. 58). Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.] Sayfa numarası e-kitap formatına uygundur.

⁸⁶ Arslan ve Gökberk, bu kümeyi dördüncü ve yaşlılık dönemi biçiminde adlandırır. Bu kümeye şu diyalogları alırlar: *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Timaios* ve *Yasalar*. [Arslan. *Sofistlerden Platon'a*. s. 194; Gökberk. *Felsefe Tarihi*. s. 59].

⁸⁷ Bu Aster'in sınıflandırmasıdır. [Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 204].

Bu türden sınıflandırmalara veya yaygın okumalara ilişkin birtakım eleştirileri aklımızda tutarak Platon'un felsefesini birkaç sayfada özetleyebilmek adına ve bundan sonra değinilecek olan retorik sanatına ilişkin kavrayışına açıklık kazandırmak amacıyla bu kısa girişe burada bir nokta koyalım. Platon'un yukarıda adı geçen diyaloglarının bir bölümünde retorik sanatını nasıl değerlendirdiğini ayıntılıyla ele alalım.

2.1.2.2 “İyi” retorik versus “yozlaşmış” retorik

Platon sofistleri, onların söylemlerini ve Atina demokrasisinde uygulanan retoriği şiddetle eleştirmiş olması ile de bilinir. Politika sahnesinde retoriğe yer verilmesi demek, yapılması gerekeni bilmek ve bu bağlamda yol gösterici olmak anlamına gelmeyecektir. Daha ziyade inandırıcı veya ikna edici konuşma sanatına bağlı kalınacağı, haklı veya haksız, pragmatik bir amaca yönelik olacağı anlamına geleceğinden ötürü bu sanata yer vermek kabul edilmezdir.

Platon açısından retorik sanatı kullanılması durumunda, bir mesajın iletilmesinde, biçim ve içerik arasında bir ayrıma gidilir. Bu kullanımda içerik bir yana bırakılarak biçimi daha etkin kılmak amacıyla bilinçli olarak ve sanatsal bir bağlamda manipülatif davranılmaktadır.⁸⁸ Nitekim Platon'un şahit olduğu yahut anladığı retorik böylesi bir retoriiktir ve ideal devletinde bu türden bir retoriğe yer yoktur. Tariflenen bu retorik, Sofistlerin kullandığı retorik türüdür ve bu açıdan bakıldığında gençleri, kamusal hayatı, toplumsal yapıyı, en önemlisi de politika sahnesini tahrip eden, yozlaştırıcı bir işleve sahiptir. Platon tarafından bir tür dalkavukluk sanatı olarak adlandırılan bu “sanat”ın uygulayıcıları olan Sofistler de dalkavuk olarak nitelenmişlerdir. Zira irrasyonel arzulara hitap eden ve onları harekete geçiren Sofistler başka ne yapıyor olabilirdi ki!⁸⁹

Bu türden kınamalar veya eleştiriler retoriğin bir yanıyla tamamen reddedilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Lakin diğer taraftan bu noktadaki eleştirilerin yapıcı bir yerden okunup yeni bir retorik kavrayışı yaratmaya da olanak sağlayacağı –bunu Aristoteles'in *Retorik* sanatında görmek mümkündür- açıktır. Politika sahnesinde ve

⁸⁸ Yunis, H. (2007). “Plato's Rhetoric”. *A Companion to Greek Rhetoric*. (s. 75). New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

⁸⁹ A. g. e., s. 75.

eğitim alanında meşruiyet kazanmak ve görevini yerine getirmek istiyorsa felsefenin retoriğe elbette ihtiyacı olacaktır. Platon bunu açıkça ifade etmemiştir. Ancak Antik Yunan’da eşsiz olmakla birlikte günümüzde de halen eşsiz olmağını sürdüren Platon diyalogları hem felsefi hem de edebi yönüyle retorik sanatının birer örneği olarak kabul görmektedir.⁹⁰ Bu doğrultuda, Platon’un amacının böylesi bir okumaya da açık olduğu iddia edilebilir.

Platon’un, retorik sanatı üzerine sistematik bir eseri yoktur. Onu takip etmek –sadece retoriğe ilişkin değil, felsefesinin geneli bağlamında da- ve onun retorik sanatına ilişkin tartışmalarına açıklık getirmek amacıyla diyaloglarından faydalanmayı gerekli kılar. Diyalogların bir kısmında doğrudan olmasa da dolaylı bir biçimde, zaman zaman felsefe ve eğitimle de iç içe geçmiş bir biçimde retoriğin izlerini takip etme fırsatı bulabiliriz.

Gençlik dönemi diyalogları arasında yer verdiğimiz *Hippias*’ta pek onurlu olan ve kendisine çok inanan Sofist Hippias, Sokrates’in de dinlediği parlak ve tantanalı bir söylev vermiştir.⁹¹ Hippias bu söylevinde Homeros’un kahramanlarından Odysseus ile Akhilleus’u birbiriyle karşılaştırır. Burada, kötülüğün bilerek veya bilmeyerek yapılmasına dikkat çeker. Hippias’ın söylevine hayran görünen Sokrates söylevin sonunda Hippias ile konuşmaya başlar ve kötülüğün bilerek veya bilmeyerek yapılması meselesini soruşturmaya başlar. Merkezde Sofist bir hitabet ustası yer alsada bu diyalogun konusu retorik sanatından ziyade, bilgidir.

Bir diğer örnek ise daha evvel de bahsi geçtiği üzere *Gorgias* diyalogudur. Bu diyalog tam olarak retorik sanatına yer veriyor ve dönemi itibariyle gelişmekte olan bu yeni sanatın ortaya çıkarttığı olumsuz durum hakkında soruşturmalar yapıyor olması bakımından önemlidir. Yetenekli ve belki de eğitilmiş biri tarafından icra edilen retorik sanatının o kişiye muazzam bir güç (yetke) sağlayacağı hususunda Platon’un herhangi bir şüphesi yoktur. *Gorgias* diyalogunda Polos, Sokrates’in dalkavuklukla suçladığı hatipleri tiranlarla eş değer tutarak güç (yetke) derken neye vurgu yapıldığını açığa

⁹⁰ A. g. e., s. 75.

⁹¹ Platon. (2000). “Küçük Hippias”. *Euthyphron, Küçük Hippias*. Çev. Pertev Naili Boratav. İstanbul: Sosyal Yayınları.; Plato. “Hippias Minor”. Çev. Benjamin Jowett. *The Dialogues of Plato*. <http://www.gutenberg.net/etext98/chmds10.txt>.

çıkarmaktadır.⁹² Tiran ile hatibin eş değeri tutulduğu bağlamın ve aslında Platon'un eleştirdiği noktanın tam da bu olduğunun altını dikkatle çizmek gerekir. Platon'un buradaki itirazı felsefesinin temel yapısıyla ilintilidir. Nesnel gerçekliğe ve bu gerçekliğin bilgisine ilişkin yaptığı tartışmalar retorik sanatına, özelinde de sofist tarzda retorik sanatına da yansımıştır. Görünen ile gerçeklik, bilgi ile inanç [sanı] arasındaki ikilikte retoriği nereye koyacağımız, sorusu tartışmalıdır ve Platon'un ilgilendiği soru da tam olarak budur. O nesnel gerçekliğin bilgisinin görünenler dünyasında nasıl tezahür ettiğini veya bu dünyaya nasıl tesir ettiğini kavramak için sanat [*technē* -τέχνη]⁹³ kavramına başvurur. Oldukça basite indirgeyerek denilebilir ki sanat sahibi kişi gerçeklik dünyasına ait olanı görünenler dünyasında icra eden, gerçekliğin duysal biçimde temsil edilmesini sağlayanıdır. Örneğin hekimlik sanatını icra eden hekim veya politika sanatını icra eden politikacı birer zanaatkar veya sanat sahibi kişidir. Platon bu noktada bir tür uzmanlık alanı ve uzmanlar grubuna işaret eder görülmektedir. Gelgelelim retorik sanatı ve sofistler söz konusu olduğunda hal böyle değildir.

Platon açısından rol çalan hatibin bir sanatı olduğu fikri ikna edici görünmez. Hatip, ya politika sahnesinde politikacının ya da mahkeme salonunda savunmanın rolünü çalan, oynayan kişidir. Demokrasinin cahil [bilgisiz] bir kitleyi politika sahnesine çıkarttığı ve karar verici konuma getirdiği, bu kararların da sofist retoriği kullananlar tarafından cahil halkı etki altına aldığı biçiminde bir tablo çizer. Sofistik retoriğin bu cahil kitleyi etki altına alma yönteminin irrasyonel olması, hiç kuşkusuz retoriği bir tür “dalkavukluk” yapmaktadır. Aşçı örneğine değinen Platon, aşçı ile hatip arasında bir analogi kurar. Hatip de tıpkı aşçı gibi kişilerde haz üretimine kaynaklık eder. Aşçı bunu yemeklerle yaparken hatip bunu sözlerle yerine getirir. Hatip [veya sözde politikacı] kitleyi kişisel hazlara uygun sözler kullanarak hoşnut etme, bu kitleye haz verme amacı güderken; gerçek bir politikacı hakikatin bilgisine dayanarak kitleyi

⁹² Platon. *Gorgias*. s. 31-32 [466b-e]; Platon. *Gorgias*. s. 67-68.

⁹³ Sözlük anlamı “beceri, el becerisi, ustalık, sanat, uygulama ilmi veya bilimi” daha geniş tanımıyla “[yapabilme gücü, kabiliyet, yetenek, zanaat; ‘bir şeyi yapmanın düzenli yöntemi; kurnazlık, marifet, hile, çoğ. kurnazlık aletleri, sanatlar, hileler, oyunlar, dolaplar; *gen.* yol, yordam, tarz, usul, adet, bir şeyi yapabilmenin ya da elde edebilmenin yolu, yordamı, tarzı, âdeti, aleti olan araç; sanat, beceri, zanaat, meslek; bir sanat ürünü veya eseri.’ ” Bu terimin dikkatli bir biçimde tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi Platon değil, Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıntıları için bkz. [Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (s. 366-369). Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık].

hilesiz bir biçimde bilgilendirecektir.⁹⁴ Nitekim Platon'un eleştirdiği Atina demokrasisinde gerçek bir politikacı, gerçek bir hâkim ve gerçek bir filozof ya ölüme ya da sessizliğe sürgün edilir. Sahnedeki boşluğu hatiplerin doldurması da pek tabii anlaşıldır. Atinalılar adalet, bilgelik, ölçülülük veya cesaret gibi erdemler yerine artık kişisel çıkarlar peşinde koşar olmuşlardır. Platon açısından tüm diğer geleneksel değerler gibi sofistik retorik de fayda değil zarar getirdiği gayet ortadadır. Bu duruma tek çözüm retorik sanatı ile hatipleri şehir devletlerinden bir an önce kovmaktan geçmektedir. Bu tutum Platon'un şiir ve *rhapsodos*'lar için öngördüğüne benzer bir içeriğe sahiptir.⁹⁵ Bu keskin ve olumsuz tutuma karşın, *Gorgias*'ın kimi pasajlarında Platon'un dalkavukluk sınıfına girmeyen retorik türlerinden söz ettiği de olur.⁹⁶ Bu retorik doğru ya da hakiki retorik olarak adlandırılır.

İşte benim sözünü ettiğim, hem sanatı hem de erdemi izleyen hatibin ruhlara yönelik bütün söylevlerinde ve ayrıca bütün eylemlerinde gözeticeği şey bu. Böyle bir hatip, halka bir şey verirken ya da halktan bir şey alırken, her zaman yurttaşlarının ruhunda doğruluğu yaratıp haksızlığı çıkartıp atmayı, orada ılımlılığı filizlendirip dengesizliği yok etmeyi, kısacası, ona bütün erdemleri verip bütün kötülükleri de almayı düşünür.⁹⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, doğru veya hakiki retorik amaçlayan hatibin gayesi ister politika sahnesinde ister mahkeme salonunda olsun, dinleyici kitlesine erdemleri aşılacak şekilde konuşmaktır. Amacın yalnızca ikna etmek veya kandırmak olmadığı aşîkârdır. Platon'un politika teorisinin önemli parçalarından biri de budur: doğru veya hakiki retorik dayalı bir politika sahnesi.⁹⁸ Bu sahnede vuku bulan, bir hatibin popülerliğini yitirme pahasına çoğunluğun önünde onların düşünceleriyle uyuşmayan bir hakikati dile getirmesidir. Aksi takdirde hatip, retorik sanatını

⁹⁴ Yunis. "Plato's Rhetoric". s. 78.

⁹⁵ Bu konuya ilişkin daha ayrıntılı okuma için bkz. [Platon (2011). *Ion (Şiir Üzerine)*. Çev. N. P. Boyacı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.; Boyacı, N. P. (2018). "Ion Diyalogu: Bir Rhapsodos Hikâyesi". *Mediterranean Journal of Humanities*. (s. 145-157). Sayı. VIII/2.].

⁹⁶ Platon. *Gorgias*. s. 114 [517a]; Platon. *Gorgias*. s. 125.

⁹⁷ [Platon. *Gorgias*. s. 96 [504e]]. Bir diğer tercümede ise: "İşte, namuslu, sanatını bilir gerçek söylevcinin, insan ruhuna seslenirken, ister ona bir şey versin, ister ondan bir şey söküp atsın, bütün davranışlarında, bütün sözlerinde bunları gözetmesi gerekmez mi? Yurttaşlarının ruhuna doğruluğu aşılayıp eğriliği oradan atmak, ölçülülüğü aşılayıp ölçsüzlüğü oradan atmak, bütün erdemleri aşılayıp bütün kötülükleri oradan atmak söylevcinin amacı değil midir?" [Platon. *Gorgias*. s. 112-113].

⁹⁸ Yunis. "Plato's Rhetoric". s. 79.

kullanarak sadece ikna etme çabası içinde olacağı için onun doğru veya hakiki retorığı icra ettiğı söylenemez.

Platon'un doğru veya hakiki retorığı amaçlayan hatip açıklamasında işaret edilen ve betimlenenin Sokrates olabileceğı yönünde birtakım iddialar söz konusudur.⁹⁹ “*Sophists and Rule by Rhetoric*” başlıklı yazısında Kōjin Karatani, farklı bir perspektiften hareket etmiş olsa da bu iddiayı temellendirebilecek bir tartışma yapmaktadır. Bunu Atina demokrasisinin gelişimine bağladığı Antik Yunan retorığının nasıl ortaya çıktığı, geliştiğı ve en önemlisi de (olumsuz anlamda kullanılan retorığın) kimlere atfedilmesi gerektiğı üzerinden yerine getirir. Yukarıdaki iddia ile paralel giden kısım burasıdır. Retorik eğitimini, zengin Atina yurttaşlarının çocukları alabilmektedir. Burada amaç çocukların Atina kamusal hayatında kendilerine yer edinebilmeleridir. Bu eğitim o dönemde Atina'da bulunan yabancı hitabet öğretmenlerince verilmektedir. Para karşılığı bu eğitimi veren İyonyalı [*Ionia*] yabancılar, sadece bu eğitimi vermekle yetinmektedir. Retorığın kazandığı anlam ve yapı onların işi değildir. Karatani'nin iddiası, retorığın egemenlik için bir dizi tekniğe indirgenmesinin bu yabancı hitabet öğretmenlerinin [bir diğer deyişle Sofistlerin] edimi değil, bizatihi Atinalıların işi olduğu yönündedir. Karatani, bu sanatın ortaya çıktığı ve Atina'da da vatandaşlarınca öğretildiğı İyonya'ya ait retorik ile Atina'da demokrasi (çoğunluğun egemenliğı) altında diğer insanlara hükmetme aracına dönüşen retorik arasında bir ayrım çizer. İyonya'nın *élenkhos* [ἐλεγχος]¹⁰⁰ olarak ortaya çıkan retorik sanatı karşısında, insanları ikna etme, yönetme ve onlara hükmetme aracı olarak retorik sanatını bulmaktadır. Sofistlerin, retorik sanatına ilişkin pratik bilgiler dışında hiçbir şey öğretmediğı –retoriğe ilişkin tüm olumsuz edimler Atina yurttaşlarına aittir- iddiasıyla devam eden Karatani, zira Atina'da yabancıların kamusal hayatta ne kadar hakları ve varlıkları olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmak gerektiğinin de altını çizer. Son kertede, onun açısından, bir kandırma aracı olarak retorığın sahipleri Atina yurttaşlarından başkası değildir. Alkibiades¹⁰¹

⁹⁹ Foucault'nun *parrhesia* tartışmasında bir *parrhesiastes* örneğı olarak işaret ettiğı kişi Sokrates'in ta kendisidir ve o retorik olmayan bir retorığı yerine getiren kimsedir.

¹⁰⁰ “İnceleme, irdeme, yürütme, soruşturma, sorgulama, tartışma, müzakere” anlamlarına gelen terim, Sokratik bir yöntem olarak işaret edilir. [Peters. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. s. 95].

¹⁰¹ Atinalı politikacıdır. Sokrates'in öğrencisi ve dostu olarak bilinir. Aynı adlı [*Alkibiades*] diyalogun Platon'a ait olduğu iddia edilir, ancak bunun doğruluğı şüphelidir. Hırslı ve yayılmacı bir politika anlayışına sahip olan Alkibiades, güvenilirmez ve ikna gücüyle halkı ayaklandıran biri olarak betimlenir.

örneğini veren Karatani, onun Sokrates'in en sevdiği öğrencilerden biri oluşuna, Alkibiades'in davranışlarından ötürü Sokrates'in suçlanmasına –*Sokrates'in Savunması*'ndaki suçlama- ancak bunun doğru olamayacağına işaret eder. Kimse bu gençlere ne yapması gerektiğini öğretmemiştir. Bu tamamen Atina toplumunun sömürgeci yapısından ileri gelmektedir.¹⁰² Bu iddianın temellerini hem *Gorgias* diyalogunda hem de *Sokrates'in Savunması*'nda bulmak olanaklıdır. *Gorgias*'ın sonlarına doğru, Sokrates ile Kallikles arasında geçen konuşmada Sokrates kendisini gerçek [hakiki] politika sanatına bağlı olan nadir Atina vatandaşlarından biri olarak tanımlar. Aynı zamanda bu sanatı bugün uygulayan kişinin de kendisi olduğu iddiasını öne sürer. *Sokrates'in Savunması*'nda ise –hemen daha giriş pasajında- kendini suçlayanların, onu mükemmel ve halkı aldatacak kadar mükemmel bir hatip olarak nitelendirdiklerine ilişkin tartışmayı görürüz. Mükemmel bir hatip olmadığını, ancak mükemmel hatipten kasıtlarının “doğruyu söyleyen kişi” olması ise onların işaret ettiği şekilde olmasa da iyi bir hatip olduğunu kabul edeceğini ifade eder.¹⁰³

Nitekim bu çıkarım Platon'un retoriğe –sonra öğrencisi Aristoteles tarafından yapılacağı üzere- kendinden menkul bir yer verdiği anlamına gelmemeli. Ne olursa olsun, bu tartışmada belirleyici olan felsefedir. Retorik, sınırları felsefe tarafından çizilen toplumsal ve politik ilerlemede kullanılacak bir araca dönüşür.¹⁰⁴ Platon bu bağlamda bizi, uygun toplumsal ve politik amaçların hizmetine sunulmuş bir araç olarak retorik kavrayışıyla karşı karşıya bırakır. İdeal toplum ve devlette yan rol verilen retorik, hem ideal filozof kralın hizmetine sunulduğu hem de ideal eğitime katkıda bulunduğu kadar varlık alanına sahiptir. Hakikatin peşinden giden, doğruyu söyleyenlerin söylemlerinin çoğunluk üzerinde nasıl da etkili olabileceğini ve bu etkinin felsefenin gerçek değerini ortaya koyacağını ifade etmesi bu araçsallığa örnek teşkil eder.

Çoğunluğa hep çatacak yerde, ona tatlılıkla her şeyi anlatır, bilim sevgisine karşı
beslediği önyargıları dağıtırsan, filozof dediğimiz insanların onun tanıdığı filozoflar

Ayrıntılar için bkz. [Howatson, M. C. (2013). *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. (s. 24-44). Çev. Faruk Ersöz. İstanbul: Kitap Yayınevi].

¹⁰² [Karatani, K. (2017). *Isonomia and the Origins of Philosophy*. (s. 119-122). Çev. Joseph A. Murphy. Durham: Duke University Press.] Sayfa numarası e-kitap formatına uygundur.

¹⁰³ Platon. (2014). *Sokrates'in Savunması*. (s. 31 [17a-b]). Çev. Ari Çokana. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁰⁴ Yunis. “Plato's Rhetoric”. s. 79.

olmadığını anlatırsan, gerçek filozofları ona tanıtır, nasıl insan olduklarını, neye yaradıklarını gösterirsen, düşüncesini değiştirebilir. Filozofları oldukları gibi gördüğü gün, çoğunluk başka türlü düşünecek, sana başka türlü cevap verecektir.¹⁰⁵

İdeal devletin temelini, felsefenin ve filozofun konumunu sağlamlaştırmaya yarayan hakiki retoriğin öneminin böylece bir kez daha altı çizilmiş olur. Gelgelelim bir retorik örneği teşkil eden ve *Devlet*'in III. Kitabında yer alan “soylu yalan”¹⁰⁶ ne koşulda olursa olsun hakikatin peşinden giden retoriği değil de halkı ikna etmeye yarayan retoriği hatırlatır. Bu yalan bir Fenike masalıdır. Platon bu masalın anlatılan birçok yerde işe yaradığını ancak kendi devletlerinde bu masalı anlatırken dikkatli olmak gerektiğini ifade eder.¹⁰⁷ Bu masal vasıtasıyla yalan söyleyerek de gerçekleştirilen iknanın meşruiyetini kabul etmiş görünür. Her ne kadar amaç onun için “iyi” olarak bilinse de, bu bağlamda bir çelişki ortaya çıkar. Nitekim *Yasalar*'da yasa koyucuyu çoğu zaman kendi düşünceleriyle çelişkili şeyler söyleyen veya aynı durum için iki farklı yol yordam öneren ozandan ayrı tutar. Yasa koyucu ne kendi düşünceleri ile çelişir ne de bir durum için iki kural koyar. Onun koyduğu kurallar tek olmakla birlikte, bu kuralları uygulayan dönemin hatiplerinin (günümüzün avukatları) teşvik ve ikna sözcüklerini ozanlar gibi kullanmamalıdır. Gelgelelim yasaların giriş bölümünde ikna edici sözler kullanılabilir. Yasalar, bir *giriş* bir de asıl *yasanın* yer aldığı iki bölüme ayrılır. *Yasa*, tiranca buyruğun yer aldığı bölüm olarak salt yasadır. *Giriş* bölümü ise ikna edici konuşmaların yer alabileceği, adeta önsöz bölümüdür. Burada yasaya uyacak kişinin yasayı daha kolay anlaması ve bu yasanın buyruğu altına daha kolay girebilmesi amaçlanır. Ancak asıl *yasa* bölümünde böyle bir olasılığa kesinlikle yer verilmemelidir.¹⁰⁸ Buradan da çıkarılacağı üzere, Platon'un yalnızca birkaç diyaloguna bakarak retoriği büsbütün yasakladığı varsayılmamalıdır. Bir yönüyle sofistlik retoriğe tamamen karşı olmakla birlikte bu noktaya kadar değerlendirdiğimiz

¹⁰⁵ Platon. *Devlet*. s. 212-213 [499e- 500a]. [Plato. (2005). *Republic*. (s. 290). Çev. Benjamin Jowett. New York: Barnes & Noble Classics.] Sayfa numarası e-kitap formatına uygundur.

¹⁰⁶ “Beyaz yalan” da diyebiliriz. Filozof hakikat söz konusu olduğunda yalan söylemez. Platoncu bağlamda düşündüğümüzde, örneğin idealara ilişkin yalan konuşulamaz. Yalan ancak hakikat dışında, devletin bekası mevzu bahis olduğunda söylenebilir.

¹⁰⁷ Platon. *Devlet*. s. 110-111 [414d-415c], Plato. *Republic*. s. 175-176.

¹⁰⁸ Platon. (2007). *Yasalar*. (s. 178-184 [719c-723b]). Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

eserlerle de açığa kavuşmuştur ki, erdemli ve de “iyi” olana yönlendiren bir tür retoriğe onun da itirazı yoktur.¹⁰⁹

Platon’un bir diğer eseri *Phaidros*’ta da benzer tartışmaları bulmak mümkündür. İngilizce tercümesinin XX. kısım “*Benzer ve Farklı Olanların Bilgisi*”¹¹⁰ şeklinde alt başlıklandırılmış bölümünde retorik sanatına, özellikle de mahkemelerde ve kamusal alanda (politika sahnesi) kullanılan retorik sanatına ilişkin tartışmaları bulmak olasıdır. Burada betimlenen retorik sanatı tutarlı bir sanat olarak değil, aksine bir tür kandırma sanatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Sokrates retoriği bir sanat olarak adlandırmanın bile yanlışlığına dikkat çeker. Hakikatin bilgisi yerine sanı veya kanılar peşinden giden retorik bir sanat değil, olsa olsa bir yetenektir.¹¹¹ Oysa gerçek veya hakiki retorik için –tıpkı diğer eserlerinde de altını çizdiği üzere- özünde (doğuştan getirme) iyi bir hatip olmaklığı taşıyan kişi teori (bilgi) ve pratiği (tecrübe) bir araya getirmeyi bilmelidir. Bu noktada erdemler –adalet, bilgelik, ölçülülük, cesaret- karşımıza çıkar. Böylesi erdemlerin taşıyıcısı bir hatibe işarete eden Sokrates, burada bizlere Perikles¹¹² adını verir.¹¹³ Retoriğin amacı insanın özüne (ruh) tesir etmek olduğuna göre, hatibin de hem doğuştan getirdiği hem de sonradan eğitimle elde ettiği yetileri veya erdemleri ile bunu yapabilir olması gerekir. İşte Perikles bunu başarabilenlerden biri olarak gösterilir.

Platon her ne kadar bu eseriyle genelde retoriğe özelde de sofistlik retoriğe eleştirel yaklaşıp da, bu eserin ayırt edici yönü aynı zamanda kapsamlı bir retorik tartışması yapıyor ve retoriğe ilişkin teorik yenilikler öne sürüyor oluşudur.¹¹⁴ Bir bakıma Aristoteles’in ilerde yapacağı işi bir biçimde başlatmış bulunur. Harvey Yunis’in yorumu, retoriğin kapsamının genişletildiği bu eser ile Platon’un kamusal veya özel; doğaçlama veya önceden hazırlanmış; *epideiktik* [törensel] veya diyalektik türünden

¹⁰⁹ Platon burada da tıpkı sanata yönelik tutumunda olduğu gibi bir tutum sergiler. Sanatçıları kovar ancak bazı sanatları sahiplenir. Örneğin, masallardan iyiye hizmet edenler devlette yer alabilirken, kötüye hizmet edenler kovulmalıdır. Ya da ölçülü bir müzik eğitimi devlet için gereklidir, ölçüsüzü değil. [Platon. *Devlet*. s. 65-68 [377a-379a], s.104-107 [410b-412c]].

¹¹⁰ Plato. (1952). *Phaedrus*. (123-130 [261a-264e]). Çev. R. Hackforth. UK: Cambridge University Press.

¹¹¹ A. g. e., s. 125 [262c].

¹¹² Atinalı devlet adamı ve komutan olan Perikles’in bir devlet adamında bulunması gereken “dört temel erdemi” taşıdığı iddia edilir. Üstün bir zekâyâ; konuşma yeteneğine sahiptir; tam bir vatanperver ve kendi çıkarlarını değil halkın çıkarlarını önceleyen biridir.

¹¹³ Plato. *Phaedrus*. s. 145 [269e].

¹¹⁴ Yunis. “Plato’s Rhetoric”. s. 84.

retoriğe de kapı araladığı yönündedir. Öte yandan *psychagogia* [Ψυχαγωγία]¹¹⁵ bilimine de işaret etmektedir.¹¹⁶ Bu yorum üzerinden düşündüğümüzde, bu eserde retorikğin *ne*'liğine ek olarak erken bir psikoloji çözümlemesi yapıldığı da ifade edilebilir.

Retorik ile bir tür ittifakın söz konusu olduğu *Phaidros* eseri ile Platon, sofistlik retorikten farklı olarak hatibin bilgi seviyesinden tutalım da dinleyici kitlesinin ruh hallerine dek Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde uzun uzun tartışmaya açtığı öğelerin altını çizer. Bir hatip veya retorik öğrencisi der Platon, öncelikli olarak ruhu kusursuz bir biçimde tanımlamalı; ardı sıra ruhların eylemlerinin doğasını, eylemlerinin nasıl etkin olduğunu ve nelerden etkilendiğini ortaya koymalı; en nihayetinde de ruhları ve konuşmaları sınıflandırmalı, belli türden ruhların neden belli türden konuşmalardan etkilenip de başka belli türden ruhların etkilenmediğini açığa kavuşturmalıdır.¹¹⁷ Böylesi bir açıklama, Platon'un retorik karşıtı bir düşünür değil, bizatihi eserlerinde (diyaloglarında) retorik sanatını kullanan bir filozof olduğu iddiası üzerine yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

2.1.3 Aristoteles'te *technē* olarak retorik

Aristoteles, nesneleri sınıflandırması ve sınıflandırdığı bu nesneleri bir sistem altında toplamasıyla önemli bir sistem filozofu olarak anılır. Onun ortaya koyduğu sistemleştirme, aynı zamanda, kişileri, nesneleri sınıflara ayırmaya ve ayrılan sınıfları da bir sistem içinde toplamaya yönelten mantık çalışmasıdır. Bertrand Russell'ın da ifade ettiği üzere, eserleri mantıksal tartışmalar içerir başlıklarla bölünmüş sistematik bir yapı sergiler.¹¹⁸ Bir sistem filozofu olmanın yanı sıra Aristoteles, ilk bilim ve felsefe tarihçisi olarak da bilinir. Hatta belirli bir düzen ve tutarlılığa sahip bilimsel öğretici eserler vermiş olması ile bilimde uzmanlaşmanın onunla başladığı söylenir.¹¹⁹ Onun açısından bilim, kavram olarak bilinen tümel'den tekil'in nasıl sonuç olarak çıktığını gösterme işini gerçekleştirir. Duyusal bireysel varlıklar hakkında yapılan

¹¹⁵ “İkna yoluyla insan ruhuna ulaşma” [LSJ. *A Greek and English Lexicon*. s. 4312] anlamı taşıyan bu terime, *Phaidros* diyalogunda da dikkat çekilir. “...the soul by means of speech...” [Plato. *Phaedrus*. s. 537 [261a]]

¹¹⁶ Yunis. “Plato's Rhetoric”. s. 84.

¹¹⁷ Plato *Phaedrus*. s. 147 [171a-b].

¹¹⁸ [Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi 1 İlkçağ*. (s. 361). Çev. Muammer Sencer. Ankara: Bilgi Yayınevi.] Sayfa numaraları e-kitap formatındadır.

¹¹⁹ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 249.

gözlemlerin yeterli ölçüde tekrar edilmesi, bir başka deyişle tümevarım sayesinde tikelde içerilmiş olan tümelin akılla görülmesi, buradan elde edilen öncüllerin de birbirleriyle birleştirilmesi yoluyla kıyaslar teşkil ederek sonuçta kanıtlanmış önermelere erişilmesi sürecidir.¹²⁰ Tümel, Aristoteles'e göre, bilimsel tanıtılmanın temelidir. Bu bağlamda tanıtılama kavramı önemlidir. Çünkü Aristoteles bu kavramı retorik yöntem olarak da belirleyecektir. Gökberk tarafından, özel olandan genel olanın türetilmesi olarak tanımlanan tanıtılama, aynı zamanda açıklamayla da aynı şey olarak alınır.¹²¹ Aristoteles'in retoriğinde ise tanıtılamanın, nedensel ilişkiye dayanması ve zorunluluktan ziyade olumsuzluk taşımasıyla mantıksal ilişkiye dayalı kanıtlamadan ayrıldığını görürüz.

Bir anlamda, tümel olandan hareketle tekil olan kavranınca bilgi de tamamlanmış olacağından, tümel'i bilmek tekil'i anlamının aracıdır. Dolayısıyla asıl varolan veya töz, tümel'de değil de tikeldedir. Bilgiye gelindiğinde, bilgi önermelerle kurulur. Önerme ise basitçe doğru ve yanlış olabilen yargılara denmektedir. Aristoteles buradan düşünmenin formları olan kategoriler öğretisine, oradan da söz (veya dil) ile düşünce arasındaki ilişkiye geçecektir. Aristoteles'e göre dil, düşünmenin giysisidir. Düşünme ise nesnenin akılda yansıtılmasıdır.¹²² Bu açıdan düşünüldüğünde, dil adeta nesneyi yansıtmak amacıyla düşünmenin buyruğunda olan bir araçtır.

Bir söz sanatı, etkili ve güzel konuşma sanatı olan retoriğin de dil ile düşünme arasındaki ilişkiden pay aldığı söylenebilir. Ancak Aristoteles retoriği dilden ziyade düşünmenin alanına yaklaştırma gayretiyle *Retorik Sanatı*'nı da böyle bir çerçevede değerlendirir. Aristoteles retorik hakkında, konuyu derinlemesine ele alan üç kitaplık epeyi ayrıntılı ve hacimli bir eser yazmıştır. Bu eserin adı *Retorik Sanatı*'dır [*Technē Rhetorike*]. Kendisinden evvel gelenlerin retorik sanatı hakkındaki düşüncelerini ve görüşlerini eleştirel bir incelemeye tâbi tutan Aristoteles bu eserde, kendi görüşlerini sistemli bir biçimde ortaya koymuştur.

¹²⁰ Arslan, A. (2007). İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 *Aristoteles*. (s. 30-31). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

¹²¹ Gökberk. *Felsefe Tarihi*. s. 78.

¹²² Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 254.

2.1.3.1 Retorik nedir?

2.1.3.1.1 Retorik, diyalektik ve politika

Aristoteles kitabın ilk cümlesinde, retoriği diyalektiğin eşdeşi olarak tanımlar.¹²³ Daha bu ilk cümleyle adeta Platon’a bir cevap verilmektedir. Platon *Gorgias* diyalogunda Polos’la yaptığı konuşmada retoriği bir sanat değil, deneyimle öğrenilen bir görenek olarak tanımlamaktadır.¹²⁴ Oysa bu tanımdan hareketle Aristoteles açısından retoriğin bir görenek değil, bilakis diyalektik gibi bir sanat olduğunu anlıyoruz. Aristoteles açısından hem retorik hem de diyalektik, tüm insanların yargı yetisinde yaygın olarak bulunan ve belirli bir bilime ait olmayan şeylerle ilgili bir sanattır. Neredeyse herkes bir şekilde hem retorik hem de diyalektikten pay alır. Esasında retorik, bir yandan mantık bilimi ve karakterle ilgili politika sanatından ya da biliminden oluşurken, bir diğer yandan da kimi açılardan diyalektiğe ve sofistik argümanlara benzer.¹²⁵

Aristoteles’e göre bütün insanlar bir ölçüde hem bir savı mütalaa eder hem de doğrular; aynı zamanda hem kendini savunur hem de bir başkasını suçlama girişiminde bulunur. Aristoteles birçokları arasında kimilerinin¹²⁶ bu işi rastgele yaparken, geri kalanların ise hususi bir alışkanlıktan kaynaklı belirli bir hüner vasıtasıyla yaptığını iddia eder. Her iki yolun da olanaklı ve bu gibi şeyleri bir metotla gerçekleştirmenin mümkün olmasından ötürü, retoriğin bir sanat işlevi gördüğü konusunda herkesin hemfikir olacağını söyler.

Retorik sanatına ilişkin ortaya çıkan birtakım yanlış kavrayışlar, bu sanatı terkip edenlerin teknik bir konu olan ikna yönteminin yalnızca bir bölümü üzerine yazmış olmalarından kaynaklanır. Oysa ikna yönteminin özdeği olan örtük tasım [*enthumēma-évθύμημα*]¹²⁷ hakkında hiçbir şey söylenmemektedir. Örtük tasım hakkında hiçbir şey

¹²³ İngilizce’de “*counterpart*” olarak karşılanmış terimin Eski Yunanca’sı “*ἀντίστροφος*” [*antistropos*] terimidir. Terimi “eş”, “benzer”, “benzeş” veya “muadil” olarak da tercüme edebiliriz.

¹²⁴ Platon. *Gorgias*. s. 26 [462b-d].

¹²⁵ Bu bağlamda kanıtlama amacı gütmesiyle elbette diyalektiğe, önermeleri çürütmesiyle de Sofistik argümana benzer. [Aristoteles. *Retorik* s. 19 [1359b10]].

¹²⁶ İngilizce’de aynı zamanda “the majority”, “çokluk” olarak da karşılayabileceğimiz ifade, Eski Yunanca’daki *hoi polloi* [*οἱ πολλοί*] terimidir. Aşağılayıcı [*pejoratif*] bir çağrışıma da sahiptir. [Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 5 [1354a5]].

¹²⁷ Bu terimi türeten Aristoteles değildir. Ancak “mantıksal (veya diyalektik) tasım”dan ayrı olarak “retorik tasım”dan bahsetmek amacıyla yeni bir anlamda kullanan o olmuştur. Tasımı meydana getiren önermelerin tamamı değil de, bir kısmıyla türetilen bir tasımdır. [Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 2-3 [1354a15]; Aristoteles. *Retorik*. s. 33; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 6; Aristoteles. *Retorik*. s. 2].

söylemeyen hatipler, ikna yöntemi üzerine hiçbir şey tesis etmezler. Onlar girişin ve anlatının veya bir söylevle ilgili öteki bölümlerin içeriğinin ne olması gerektiği hakkında kafa yordukları için sanata ikincil olan şeyleri sanatın kendisi gibi tayin edeceklerdir. Birinin örtük tasımda nasıl ustalaşacağı bu hatiplerin ilgisi dâhilinde değildir.

Aristoteles açısından retorik, ikna yöntemiyle ilişkilidir. İkna yöntemi ise bir çeşit ispattır. Söz sanatına [retoriğe] özgü ispata gelindiğinde, bu ispat türüne örtük tasım demektedir. Deyim yerindeyse ikna yöntemleri arasında en etkili olanı örtük tasımdır. Örtük tasımın da bir tür tasım [*sylogismós* συλλογισμός]¹²⁸ olduğu açıktır. Her bir tasımın ne hakkında olduğunu anlamak ise ya diyalektiğin ya da dallarından birinin işidir. Nitekim bir tasımın hangi öğelerden ve nasıl yapıldığı üzerine iyice düşünen hatip, aynı zamanda özellikle örtük tasımda da hüner kazanacaktır. Neyin hakikat olduğunu, neyin hakikate benzediğini kavramak da Aristoteles açısından özdeş bir yetiye aittir. Böyle bir hatibin retorikle ilgisi olmayan konularda yazıp çizemeyeceği veya söylev veremeyeceği ifade edilebilir. Ancak bazı kimseler söz konusu olduğunda, hatip doğru bilgiye¹²⁹ sahip olsa bile, bilgiyi temel alarak konuşması hatibin bu kimseleri ikna etmesini kolaylaştırmayacaktır. Zira bilgiye dayalı savı kavramak iyi bir eğitim gerektirir, ancak bu herkesin sahip olabileceği bir şey değildir. Böyle bir durumda Aristoteles, birçoklarının pay aldığı, yaygın olarak kullanılan şeylere, ikna yöntemleri ve söylev biçimlerine ihtiyaç duyulmasında herhangi bir sakınca görmez.

Diğer sanatlarla kıyaslandığında, diyalektik ve retorik dışında hiçbir sanat karşıt tasım oluşturmaz. Zira her ikisi de karşıtlarla benzer şekilde ilgilenir. Aynı zamanda retorik, müstakil bir bilime ait değildir; sadece belli bir konu ile ilgilenmez. Ancak retoriğin diyalektik gibi saygın ve yararlı olduğu da açıktır. İşlevinin yalnızca ikna etmek olmadığı da ayan beyandır. Daha ziyade tüm diğer sanatlarda olduğu gibi retoriğin işlevi, her konuda mevcut güçlü noktaları görmektir. Bu bağlamdaki tartışmasına açıklık getirmesi amacıyla Aristoteles hekimlik sanatıyla retorik arasında bir analogi

¹²⁸ Tasımın (*sylogism*) veya ilgili fiilin genellikle “tumdengelimli argüman” veya “tumdengelimli akıl yürütme” olarak sunulması önerilmektedir. Verilmiş iki örnemeden bir üçüncü önermeyi çıkarma işlemidir. [Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 8-9 [1355a5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 35; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 8; Aristoteles. *Retorik*. s. 5].

¹²⁹ Aristoteles burada tam manasıyla *epistēmē* [ἐπιστήμη] olarak bilgiden söz etmektedir.

kurar.¹³⁰ Nasıl ki hekimliğin işlevi sadece sağlığı üretmek değil, aksine tedavi süreci buna imkân verdiği müddetçe hastanın sağlığını devamlı kılmak ise retorikğin de yegane amacı ikna etmek olmamalıdır. Bilakis retorik, ikna etme sürecinde her türden inandırma yollarını açığa çıkarmalıdır. Sonra tasım ve sözde tasım arasında ayrım yapmak diyalektikğin işlevi olduğuna göre, ikna yolları ve sözde ikna yollarını fark etmek de retorik sanatına aittir. Aristoteles bu bağlamda sofistlik, hatiplik ve diyalektikçi yetileri arasındaki bir farka da işaret eder. Sofistlik, yetilere değil, daha ziyade insanın bu yetileri nasıl kullandığıyla ilişkili tercihlere dayanır. Sofist sanata uygun akıl yürütmez, aksine bazı akıl yürütme yöntemlerini diğerlerinin aleyhine öne çıkarır. Oysa retorikte bir hatip sanata uygun bir tutum sergilemektedir. Hatip bilgi bakımından birtakım donanıma sahip akıl yürütme yöntemleri arasında bilinçli tercihte bulunan kimsedir. Diyalektikçiye gelindiğinde, o kendi tercihine göre değil, söz konusu yetiye göre hareket eder.¹³¹ Bu anlamda aslında hatip ile diyalektikçi arasında birtakım benzerlikler olduğu açıktır.

Bu tartışmadan çıkan sonuca göre Aristoteles açısından retorik, her durumda sahip olunan ikna yollarını icra etme yetisidir. Zira bu başka hiçbir sanatın işlevi değildir. Diğer sanatlar, kendi konusu altında yatan şeylere ilişkin öğretici ve ikna edicidirler. Örneğin hekimlik, sağlık ve hastalık üreten şeylerle; geometri, büyüklüklerin hâsıl olma özellikleriyle; aritmetik, sayılarla ilgilidir. Fakat retorik, tabiri caizse, herhangi bir konuya değgin ikna edici yolları kullanma yetisi gibi görünür. Nitekim Aristoteles retorikğin sanatı itibariyle müstakil olduğunu, kati bir bilimle ilgili olmadığını da yeniden altını çizer.

İkna yöntemlerinin esasını kavrayan hatibin, örtük tasım usulüne göre düşünebileceği; karakter ve erdemin ne hakkında olduğunu kavrayabileceği; duyguların her birini adlandırabileceği ve tanımlayabileceği, mevcudiyetini ve ne şekilde harekete getirildiğini bilebileceği aşikârdır. Netice itibariyle Aristoteles tarafından, retorikğin diyalektikçe olduğu kadar etik alanına ait bir dal olduğu da böylelikle açığa çıkarılmış olur. Etik alanına ait retorik ise tamamen politika sanatı veya bilim olarak da ele

¹³⁰ Aristotle *The “Art” of Rhetoric*. s. 12-13 [1355b10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 37; Aristotle. Aristotle’s *Art of Rhetoric*. s. 10; Aristoteles. *Retorik*. s. 6.

¹³¹ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 14-15 [1355b20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 37; Aristotle. Aristotle’s *Art of Rhetoric*. s. 10; Aristoteles. *Retorik*. s. 7.

alınabilir.¹³² Burada ortaya çıkan bozulmaları ise cehalet, böbürlenme ve insani problemlere bağlar. Aslına bakılırsa, retorikğin görevi ya da işi, uzun uzun tasavvur sürecini yürütemeyen veya birçok aşamada neler olup bittiğine ilişkin genel bir bakış açısı getiremeyen dinleyiciler karşısında, müzakere edilen ve bunun için herhangi bir sanatın bilgisine sahip olma zorunluluğu bulunmayan her türlü konudur.

Hem diyalektik hem de retorik tasımları *topos*¹³³ dediği konularla ilişkilendiren Aristoteles, bunların, adalet ve doğa bilimleri konularının yanı sıra politika ve birbirinden farklı birçok şeyle ortak olduğuna işaret eder. Bu özel *toposlar*, her bir tür ve şey sınıfına ait öncüllerden türetilen konulardır. Dolayısıyla bu *toposlar*, genel anlamda, herhangi bir mevzu hakkında olmadığından ötürü, özel sınıftan şeyler hakkında sağduyulu bir bilgi vermez, kimseyi herhangi bir bilimde uzmanlaştırmazlar. Zira bir hatip ilkelere veya başlangıç noktalarına ne denli yaklaşırsa, artık onun işi diyalektik veya retorik olmayacak, daha ziyade ilkelere sahip bir bilim olacaktır. Sonuç olarak Aristoteles, en başta da ifade ettiği üzere, retorikği diyalektikğin bir dalı veya bir benzeşi olarak tanımlar. Ne retorik ne de diyalektik, başlı başına belirli bir konuyu destekleyen bir bilim dalı değildir. Bunun yerine her ikisi de argümanlar sağlayan yetilerdir.

2.1.3.2 Retorik türleri

2.1.3.2.1 Politik retorik

Politik retorik,¹³⁴ teşvik edici veya caydırıcı sözlere dayanır. Bir şeyi yapmayı veya yapmamayı salık verir. Tek bir insana özel tavsiyede bulunanlar ve kamusal meclislerde konuşanlar her zaman ya teşvik edici ya da caydırıcı sözleri kullanır. Aslında her bir retorik türünün kendine mahsus bir zaman bağlamı söz konusudur. Tavsiyede bulunan politik bir hatip, ister yüreklendirsin ister cesaret kırsın, geleceğe ilişkin tavsiyede bulunur. Politik hatip için erek, yararlı ve zararlı hakkındadır.

¹³² Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 12 [1356a25].

¹³³ Kelimenin tam manasıyla “yer” anlamına gelen *Retorik*’teki *tópos* [τόπος] veya “konu”, bir şeyin arandığı ve bulunduğu yer manasında kullanılır. Aynı türden retorik argümanları içeren bir ana fikir veya sınıflandırma olarak da bilinir. Aristoteles, genel veya özel konuları birbirinden ayırır; birincisi belirli tikel bir konuya ait değilken, ikincisi doğa bilimi veya etik gibi sınıflandırılmış konulardan türetilir. [Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 17 [1358a10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 14].

¹³⁴ “*Deliberative*”[συμβουλευτικόν] teriminden hareketle, müzakereye dayalı.

Yüreklandirmek isteyenler, bir şeyi daha iyi olduğu gerekçesiyle tavsiye ederken; cesaret kırmak isteyenler ise daha kötü olduğu gerekçesiyle bunu yapar.

Politik hatibin, iyi ya da kötü diyerek tavsiyede bulunduklarını doğru kavramak gerekir. Çünkü o her şeyle değil, sadece var olabilecek veya var olamayacak denli iyi ve kötü şeylerle ilgilenir. Ancak var olan veya var olacağı zorunlu olan ya da var olmaları veya var olabilmeleri imkânsız olanlara gelince, bunlar hakkında herhangi bir tavsiyede bulunmak mümkün değildir. Aslında politik hatip, var olma imkânı taşıyan hemen hemen her şeyle de ilgilenmez, çünkü doğası gereği ya da tesadüfen var olabilecek veya var olamayacak olanlar arasında da iyi şeyler mevcuttur. Gelgelelim bunlar üzerine tavsiyede bulunmak da beyhudedir. Aristoteles açısından tavsiye verenin hakkında müzakere edilebilen her şeyle ilgilendiği açıktır ve bunlar, doğası gereği kökeni bize dayanan ve başlangıcı bize bağlı şeyler olmalıdır.

Tüm insanların hakkında müzakere ettiği ve politik hatiplerin kamusal alanda üzerine konuştuğu önemli konuların sayısı beştir.¹³⁵ Aristoteles bunları şu şekilde sıralar: (1) şehrin gelirleri, (2) savaş ve barış, (3) şehrin savunulması, (4) dışalım ve dışsatım, (5) yasalar. Bu noktadan itibaren bu beş konunun politik hatip tarafından nasıl değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. İlkın şehrin gelirleri hakkında tavsiyelerde bulunacak olan hatip, şehrin gelir kaynaklarının ve giderlerinin ne kadar olduğunu bilmelidir. Böylece bir şey yetersizse, eklenebilir veya düşmüşse, artırılabilir. Herhangi bir gider gereksizse kaldırılabilir ve eğer çok fazlaysa kısıntı yapılabilir. Zira şehirler sadece mevcut gelirlerinin artırılmasıyla değil, aynı zamanda giderlerinin azaltılmasıyla da zenginleşirler. Savaş ve barışı ilgilendiren konulara gelince, politik hatip hem kendi şehrinin gücünü ve potansiyelini hem de komşuların güçlerinin kendi şehrinin gücüyle eş değerde veya farklı olup olmadığını bilmek zorundadır. Bu gibi şeyleri bilmek, sadece hatibin kendi şehri için değil, aynı zamanda şehrin savaş açacağı sınır komşuları için de gereklidir. Böylelikle daha güçlü komşularla barışçıl ilişkiler kurulabilir ve daha zayıf komşulara karşı savaş açılıp açılmayacağı şehrin kendi iradesine bağlı olur. Ayrıca politik hatip, şehrin savunulması hususunda nasıl korunduğunu göz ardı etmemelidir. Örneğin muhafız birliği çok küçük ise büyütülebilir, çok büyük ise küçültülebilir. Sonra, besin kaynaklarıyla ilgili olarak

¹³⁵ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 40-41 [1359b20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 46; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 22; Aristoteles. *Retorik*. s. 19.

şehrin gereksinimleri için ne kadar harcama yapılacağı, ne tür gıdaların şehirde üretilip hangilerinin dışalım ile şehre getirileceği ve hangi gereksinimlerde dışalıma veya hangilerinde dışsatıma ihtiyaç duyulacağı da politik hatip tarafından bilinmelidir. Zira dışalım ve dışsatım hususunda anlaşmalar veya mutabakatlar yapılabilmek buna bağlıdır. Şehrin güvenliğine gelindiğinde hatip, zorunlu olarak ilgili tüm konularda düşünebilmenin yanı sıra, aynı zamanda yaşamayı ilgilendiren şeyleri de bilmelidir. Aristoteles bu bilgiyi elde edebilmek adına hatibe seyahat anlatılarına bakmayı salık verir. Öyle ki seyahat anlatıları, halkların yasalarını ya da örf adetlerini kavramamıza yardımcı olmaktadır.¹³⁶

Tavsiye veren politik bir hatibin amacı, yarardır ve yararlı olduğu için de iyidir. Bu bağlamda Aristoteles iyi ve yararlı unsurların ne olması gerektiğinin kavranmasının önemine dikkat çeker. En basit tanımıyla iyi, kendinde seçime değer olanıdır. Aklın her bir insana salık vermiş olduğu veya her birine münferit olarak salık verdiğidir. Varlığı her bir kimseyi iyi duruma getiren veya kendine yeter kılandır. İyi aynı zamanda kendi kendine yeten, bu tür özellikleri üreten veya koruyan ve sürdüren, karşıtlarını önleyen veya yok edendir. Hatta kötü şeyleri uzaklaştırmak gibi iyi şeyleri edinmek de iyi olanıdır. Sonra, erdemler de mutlaka iyidir. Çünkü erdemlere sahip olanların iyi olduklarına atıfta bulunulur.¹³⁷ Erdemin de iyi olduğunu vurguladıktan sonra Aristoteles, mutlak iyi olan şeyleri sıralar. Mutlak iyi arasında şunlar vardır:¹³⁸ Mutluluk, ruhun erdemleri denilen adalet, yiğitlik, ölçülülük, ruhun yüceliği ve ihtişam, ayrıca beden erdemleri olan sağlık ve güzellik, zenginlik, dosta sahip olmak veya dostluk, onur ve ün, konuşma ve iş yapma yeteneği, iyi bir doğaya, iyi bir belleğe, öğrenme kolaylığına ve açıkgozlülüğe sahip olmak, tüm bilimler ve sanatlar gibi elbette ki iyi yaşam. Aristoteles açısından mutlak iyi olanları bilmek –ve elbette karşıtlarını- iyi ve yararlı olan hakkındaki ikna yöntemlerini kavramayı sağlayacaktır.

¹³⁶ Aristoteles burada bir anlamda Tarih kitaplarına atıfta bulunmaktadır. [Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 44-45 [1360a35]; Aristoteles. *Retorik*. s. 48; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 23; Aristoteles. *Retorik*. s. 21].

¹³⁷ Burada Aristoteles erdemlere ilişkin tartışmanın ayrıntılarına girmek gerektiğini söylese de, bunu yapmaz. Bu konuşmayı Birinci Kitabın 9. Bölümüne bırakır. [Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 40-46 [1366a25 –1368a35]].

¹³⁸ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 60-63 [1362b10-30]; Aristoteles. *Retorik*. s. 53-54; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 29; Aristoteles. *Retorik*. s. 28-29.

Politik hatibin dinleyicileri ikna edebilmesi ve tavsiyede bulunabilmesi için en önemli ve etkili husus, tüm yönetim şekillerini kavraması ve her birine ait örf adetleri, yasaları ve üstünlük sağlayan yanları ayırt etmesidir. Zira Aristoteles açısından herkes menfaatine uygun olan aracılığıyla ikna edilir. Buradaki menfaat ise yönetim şeklinin korunup sürdürülmesidir. Bunun için hatibin yönetim şekillerini iyi biliyor olması da icap eder. Dört farklı yönetim şekli mevcuttur: demokrasi, oligarşi, aristokrasi ve monarşi. Demokrasi, yurttaşların görevleri kura ile kendi aralarında bölüştükleri bir yönetim şeklidir. Bu yönetim şeklinde erek bağımsızlıktır. Oligarşi, bölüşümlerin mülk sahipliği temelinde yapıldığı bir yönetimdir. Oligarşinin ereği servettir. Eğitim bağlamında yapılanı ise aristokrasidir. Eğitim derken Aristoteles, yasayla resmileştirilmiş olanı kastettiğini ifade eder. Aristokraside erek, eğitim ve örf adet yasalarıyla ilgili konulardır. Zira aristokraside bir pozisyonda yer alanlar, örf adet yasalarına bağlı kalanlardır ve bunlar mutlaka en iyiler olarak düşünülür, dolayısıyla da adını buradan alır.¹³⁹ Monarşi, adından da anlaşılacağı üzere bir kişinin her şey üstünde tek yetke sahibi olduğu yönetim şeklidir. Monarşiler, kurallara uygun düşen belirli düzenlemelerle sınırlanmış krallıktan ve sınırsız olan tiranlıktan oluşur. Tiranlıkta ise erek, tiranın kendisinin korunmasıdır. İkna yöntemleri sadece kesin tanıt ile değil, aynı zamanda söylevin karakterle¹⁴⁰ ilişkilmesi yoluyla da ortaya çıkar. Eğer hatibin iyi biri, iyi niyetli biri ya da her ikisine birden sahip olduğunu düşünürsek, ona inanırız. O halde her bir yönetim şekline ait ahlâki nitelikleri de iyi kavramalıyız. Çünkü her bir yönetim şekline ait ahlâki nitelik, zorunlu olarak her biri için en ikna edici olan olacaktır.

2.1.3.2.2 Törenselle retorik

Törenselle retorikte,¹⁴¹ övgü veya kınama söz konusudur. En güvenilir değerlendirme şimdi hakkında olandır. Zira geçmişteki olaylara ilişkin bir anımsama veya gelecekteki beklentilere ilişkin bir varsayımda bulunulsa dahi övgü veya kınama, o sırada varolan koşullara göre gerçekleştirilir. Övgü veya kınama yapanlar için erek soylu ve aşağılık olan hakkındadır. Övgü yağıdır veya kınayan hatiplerin hedefleri arasında, erdem ve kötülük, soylu ve aşağı olan vardır.

¹³⁹ “En iyi” anlamına gelen *aristoi* [ἄριστοι] terimi, “aristokrasinin” kökünü oluşturur. Bir anlamda en iyilerin yönetimi olarak bilinir.

¹⁴⁰ Bir başka deyişle “etik”, *ēthikos* [ἠθικός].

¹⁴¹ “*Epidictic*” [ἐπιδεικτικόν] teriminden hareketle, bir şeyi gösteren, gösteriye dayalı.

Soylu şeyler, kendinde iyi olduğu için seçime değer ve bu nedenle övgüye layık olan ya da hem iyi hem de iyi olduğu için hoş a gidendir. Soylu olanın tanımı bu ise, o halde Aristoteles açısından erdem mutlaka soyludur, çünkü erdem, iyi olmakla övölür. Erdemin bölümleri ise adalet, yiğitlik, ölçölülük, ihtişam, ruhun yüceliğı, cömertlik, nezaket, sağgörü ve bilgeliktir.¹⁴² Başkaları için en çok yararlı olmaları bakımından en yüce erdemlerden ilk ikisi adalet ve yiğitliktir. İnsanlar özellikle adil ve yiğit olanları onurlandırırılar. Savaşta yiğit kimselerin, hem savaş hem de barışta ise adil kimselerin başkalarına yararı dokunur. Cömert, özgürce verir ve para üstüne kavga etmez; bu da başka kimselerin özellikle amaçladığı bir şeydir. Ölçölü kimseler, bedensel zevklere eğilimleri hususunda yasaların buyruğına uygun davranırılar. Ruhun yüceliğı [veya yücegönüllölük], büyük ihsanlar yaratan bir erdemdir.¹⁴³ Zira Aristoteles bunun tersini ruhun adiliğı olarak tanımlar. Sağgörü,¹⁴⁴ insanların, mutlulukla ilgisi olduğu söylenen iyi ve kötü şeyler hakkında iyi bir biçimde düşünüp taşındıkları anlıkla ilgili bir erdemidir.

Aristoteles, hatibin bir insana övgü veya kınama yağdırırken en az sahip olduğu niteliklere benzer nitelikleri alması gerektiğini zorunlu kılar. Örnek olarak şunları işaret eder: ihtiyatlı kimsenin “soğukkanlı ve hesapçı”, safdil olanın “dürüst”, hissiz olanın “asil” olduğu; hiddetli ve taşkın olanın “içi dışı bir”, direngen olanın “saltanatlı” ve “yüce” olduğu; gözü kara insanın “yiğit” ve müsrif olanın “cömert” olduğu şeklinde.¹⁴⁵ Bununla amaç hitap edilenlerin değer yargıları ile da uyumlu bir biçimde, bu kimselerin hoşuna gidecek şeylerden söz etmektir. Hatibe düşen görev, dinleyicilerin karakter aralığını geniş tutmak olmalıdır. Aristoteles’in de örneklediğı üzere hatip, İskitler’e konuştuğunda, İskitler’in; Lakonyalıları konuştuğunda,

¹⁴² Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 90-91 [1366b]; Aristoteles. *Retorik*. s. 64; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 41; Aristoteles. *Retorik*. s. 43.

¹⁴³ Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 41 [1366b15]; Aristoteles. *Retorik*. s. 44.

¹⁴⁴ “Prudence”, *phrónēsis* [φρόνησις] teriminin karşılığı. *Nikomakhos’a Etik* Altıncı Kitap’ta, sağgörü ahlâki erdemle ayrılmaz bir şekilde ilişkili entelektüel bir erdem olarak ortaya konmaktadır. [Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*. (s. 102-117). Çev. W. D. Ross, Kitchener: Batoche Books.; Aristotle. (1906). *The Nicomachean Ethics*. (s. 180-207). Çev. F. H. Peters, London: Kegan Paul, Trench, Truner & Co., Ltd.; Aristoteles. (2005). *Nikomakhos’a Etik*. (s. 115-129). Çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları]. LSJ’nin kısa edisyonunda, terim “a minding” biçiminde tercüme edilmiştir. [LSJ. *A Greek and English Lexicon*. s. 700]. Uzun versiyonunda ise “purpose”, “intention”, “thought”, “sense”, “judgement”, “arrogance, pride”, “practical wisdom, prudence in government and affairs” şeklinde farklı tercümeleler mevcuttur. [LSJ. *A Greek and English Lexicon*. s. 4174].

¹⁴⁵ Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 43 [1367a35-1367b].

Lakonyalıların,¹⁴⁶ filozoflara konuştuğunda, filozofların değerlerine uygun bir söylev vermelidir.

Övgü, esasen bir insanın erdeminin büyüklüğünü veya yüceliğini gösteren bir söylevdir. Bununla, söz konusu eylemlerin erdemli bir karakterin ediminin sonucu olduğu gösterilmeye çalışılır. Methiye ise bir insanın kahramanlıklarının övgüsüdür. Soylu bir doğum veya eğitim gibi eşlik eden detaylara gelindiğinde, bunlar ikna etmeye veya güvenilirliğe yardımcı olur. Zira iyi insanların iyi olanlardan doğması muhtemeldir ve iyi bir eğitimle yetiştirilen kişi de kendinde bu iyiliği taşıyacaktır. Dolayısıyla, belirli eylemleri gerçekleştirenlere methiyeler düzmek Aristoteles açısından olağandır. Eylemleri, eyleyen insanın [ruh] halinin ayırt edici bir emaresi olarak aldığından, hatip, bir insanın böyle bir tabiata sahip olduğuna inanıyorsa o insan hiçbir eylemde bulunmamış olsa bile [hatibe] onu övmeyi salık verir. Bunun dışında, övgü ve tavsiyenin ortak bir formu olduğunu söyleyen Aristoteles, tavsiyede bulunularak sunulan noktaların, söyleyiş tarzı¹⁴⁷ değiştiği takdirde methiye haline gelebileceğine işaret eder.

Törenselle retorik hatibi, söyleve konu olan kimseyi, yüksek saygınlığa sahip olanlarla kıyaslamalıdır, çünkü bunu yapmak bir anlamda mübalağadır. Mübalağa veya üstünlük, soylu olana ait olduğu için onun övgü türleri arasında yer alması da pek tabii akla yatkındır. Nitekim Aristoteles'e göre, tüm retorik türlerine ait olan şeylerin içinde törenselle söyleve en uygun olanı daha çok mübalağadır. Diğer yandan, örnekler, politik retorik için en uygundur. Çünkü gelecekteki olayları geçmişe dayanarak [bir anlamda örnekler vasıtasıyla] muhakeme ederiz. Örtük tasım ise neden ve kanıtlara ilişkin argümanlara imkân verdiği için dolayı, özellikle açıklıktan yoksun olmasından ötürü, geçmişteki olaylar hakkındaki adli retorik için en uygundur.

2.1.3.2.3 Adli retorik

Adli retorikte,¹⁴⁸ suçlama veya savunma vardır. Çünkü dava sahipleri mutlaka bunlardan birini veya diğerini yerine getirir. Jüri üyesi suçlayan veya savunan kimse olarak her zaman olmuş bitmiş eylemlerle ilgilendiği için geçmişe referans verir.

¹⁴⁶ İskitler savaşçı barbarlar olarak bilinirdi; Lakonyalılar ise Spartalılar.

¹⁴⁷ Üçüncü Kitapta bahsi geçen *lexis* [λέξις] teriminden hareketle, “ifade tarzı”.

¹⁴⁸ “Forensic” [δικανικόν] teriminden hareketle, mahkemeye ait, hukuki.

Mahkeme salonlarında konuşanlar için erek adil olan ve olmayandır. Suçlama ve savunmayla ilgili şeyleri konuşmaya gelindiğinde Aristoteles, burada kullanılan tasımların kaç tane ve ne türden olması gerektiği hakkında da açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda incelenmesi gereken üç şey vardır. İlk olarak, insanların ne uğruna ve kaç sebepten ötürü adaletsizce davrandıkları; ikincisi, bunu yapmaya kendi kendilerini nasıl ikna ettikleri; üçüncüsü, adaletsizliğe maruz kalan insanların kimler olduğu ve içinde bulundukları durumları.¹⁴⁹ Bu kısımda Aristoteles bunları tek tek açıklama yoluna girer. Ancak bundan da evvel, adaletsizliğin¹⁵⁰ ne olduğunu tanımlamaya koyulur.

Adaletsizlik, yasaya karşı istemli bir şekilde yapılmış zarar verme edimidir. Yasa ise Aristoteles'in de işaret ettiği üzere, hem özel hem de genel yasadır.¹⁵¹ Özel yasa derken, kuralları bizatihi insanların kendisi tarafından konulmuş yazılı yasaları, genel yasa derken ise herkes tarafından kabul edilmiş görünen tüm yazılı olmayan yasaları kasteder. İnsanlar, kendine hâkim olmama ve kötülük nedeniyle yasaya aykırı olarak adı eylemleri gerçekleştirir ve zarar vermeyi yeğlerler. Aristoteles açısından insanlar, bir veya daha fazla ahlâki kusura sahipse o vakit sahip oldukları bu kusurlarla bağlantılı olarak adaletsizlik yaparlar.

Adaletsizlik tanımını bu şekilde verdikten sonra Aristoteles, incelenmesi gereken üç şeyden ilkinin ele alır. Nitekim insanların ne uğruna adaletsizce davrandıklarını çözümlemeye çalışır. İnsanlar açısından kendilerine bağlı her eylem ya iyidir veya iyi görünür ya da hoştur veya hoş görünür. Zıddı ise tam tersidir. İnsanda varolan arzuya dair her şey iyi ve hoştur, çünkü arzu bir anlamda iyi ve hoş olanı istemedir. Aristoteles kimi arzuların akla uygun olmadığını söylerken, kimilerine ise akıl veya konuşmanın eşlik ettiğini iddia eder. Akla uygun olmayan arzular derken, insanların sahip olduğu ancak bazı varsayımlara dayanarak ortaya koyamadığı şeyleri kasteder. Tıpkı bedende

¹⁴⁹ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 104-107 [1368b5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 70; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 46; Aristoteles. *Retorik*. s. 50.

¹⁵⁰ İngilizce metinde "injustice" biçimindeki terim, Türkçe tercüme iki eserde de farklı bir şekilde karşılanmıştır. Doğan tercümesinde, "kötü davranış", Çokona tercümesinde ise "haksızlık etme" biçimindedir. [Aristoteles. *Retorik*. s. 70 [1368b5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 50]. Freese tercümesindeki Eski Yunaca bölümde, ifade şöyledir: "Ἔστω δὲ τὸ ἀδίκειν..." buradan hareketle, terimi "adaletsizlik" olarak karşılamayı uygun gördüm. [Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 104 [1368b3]].

¹⁵¹ Bunlar, bir eylemin adaletli mi yoksa adaletsizce mi olduğunu tanımlamak için gerekli olan iki tür yasadır. Burada özeli işaret eden "particular", *idios* [ἰδιός] teriminde türeyen *idion* [ἰδιόν] terimini karşılamak üzere kullanılır. Geneli işaret eden "general" ise *koinós* [κοινός] teriminden türeyen *koinón* [κοινόν] terimine denk düşmektedir. [Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 138-139 [1373b5]].

varolan ve doğal olarak adlandırılan arzular gibi. Oysa akıl veya konuşmanın eşlik ettiği arzular, insanların ikna edilmesinin sonucunda ortaya çıkan şeylerdir. Dolayısıyla davayı kazanmak isteyen hatibin akıl ve konuşmanın eşlik ettiği arzuları iyi biliyor olması gerekir. Zira onun işi bunlarla olacaktır, çünkü insanları adaletsizce davranmaya götüren şeyler genellikle arzunun eşlik ettiği hoş giden şeylerdir.

Adaletsizce davrandıklarında nasıl bir eğilim sergilediklerine gelince, söz konusu eylemin gerçekleştirilmesinin mümkün olduğunu varsaydıklarında insanlar adaletsizce davranırlar. Aynı zamanda, adaletsizliklerinin fark edilmeyeceğini, fark edilmediği için de ceza almayacaklarını, ceza alsalar bile çekecekleri cezanın elde ettiklerinden veya önem verdikleri şeyden daha az olacağını düşünerek adaletsizliği daha rahat gerçekleştirirler. Burada Aristoteles, yetenekli söylevcilerin, iş bitiricilerin, birçok çekişmede deneyimli olanların, özellikle kendilerini koruyacak çok fazla dosta sahip ve zengin kimselerin cezalandırılmadan adaletsizlik yapabileceklerini söyler.¹⁵² Hatta bir de köleleri, işbirlikçileri ve bu özelliklere sahip dostları varsa, bu kimselerin adaletsizliğe daha eğilimli olacaklarını ifade eder.

Hangi insanlara ve ne türden adaletsizlik yapıldığı ise Aristoteles tarafından şu şekilde sıralanır: insanlar gereksinimler, lüks şeyler ve haz verenler bakımından ihtiyaç duydukları şeylere sahip olan kimselere karşı adaletsizlik yaparlar.¹⁵³ Söylev sanatında ve iş bitiricilikte usta olmayanlara da adaletsizlik edilir. Bir kovuşturma başlatamadıkları, çabuk uzlaştıkları veya başarılı bir sonuç elde edemediklerinden ötürü. Dolayısıyla adli hatibin bunu bilerek hareket etmesi bir koşuldur.

Adaletsizlik yapanların içinde bulunduğu halet-i ruhiyeyi, ne türden adaletsizlikler yaptıklarını, hangi türden insanlara karşı ve neden böyle davrandıklarını hemen hemen bu şekilde aktaran Aristoteles, bundan sonra adil olmayan eylemlerin yanı sıra adalete uygun eylemleri ele alır. Adil olan ve olmayan eylemlerin hem yasaya göre hem de kapsamına giren kişiler bakımından iki şekilde tanımlanacağını söyler.¹⁵⁴ Daha önce de ifade ettiği üzere, yasa söz konusu olduğunda bir yanda özel yasa, diğer yanda genel

¹⁵² Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 128-129 [1372a10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 78; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 56; Aristoteles. *Retorik*. s. 60.

¹⁵³ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 132-135 [1372b25]; Aristoteles. *Retorik*. s. 80; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 58; Aristoteles. *Retorik*. s. 63.

¹⁵⁴ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 138-139 [1373b]; Aristoteles. *Retorik*. s. 82; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 60; Aristoteles. *Retorik*. s. 66.

yasa yer alır. Özel yasa, her topluluğun kendisi tarafından belirlenen, bir kısmı yazılı bir kısmı ise yazılı olmayan yasadır. Genel yasaya gelince, bu yasa doğa ile uyumlu olan yasadır. Zira Aristoteles tüm insanların, hatta birbirleriyle ilişkili olan veya aralarında herhangi bir anlaşma olmayan halkların bile sezdiği, doğası gereği genel veya ortaklaşılabilir bir adalet ve adaletsizlik olduğunu kabul eder. Buna örnek olması amacıyla Sophokles'in *Antigone*'sini işaret eder. Aristoteles'e göre Antigone, açıkça yasaklanmış olmasına rağmen Polyneikes'i gömmenin doğaya uygun ve adil bir eylem olduğunu söylerken bunu kastetmektedir.¹⁵⁵ Kişilere gelindiğinde, kişinin yapması veya yapmaması gereken şeyler ortak iyi aracılığıyla veya topluluktaki belirli kişilere bakılarak tayin edilir. Dolayısıyla, adaletli olmak veya adaletsizce davranışlarda bulunmak bu iki yoldan biriyle saptanır. Örneğin zina yapan veya birine saldıran tek bir kişiye, savaşa katılmayan ise topluma karşı adaletsizlik etmiş olur.

Adli retorikle ilişkili temel tartışmaları böylece ortaya koyduktan sonra Aristoteles, özellikle adli söylevlerde kullanılan "teknik olmayan" ikna yöntemlerini gözden geçirir. Teknik olmayan ikna yöntemlerinin sayısı beştir. Bunlar, yasalar, tanıklar, anlaşmalar, işkence altında elde edilen kanıtlar ve yeminler şeklindedir.¹⁵⁶ Öncelikle teşvik ederken veya caydırırken ya da suçlama veya savunma sırasında yasaların nasıl kullanılması gerektiğini açıklar. Örneğin, yazılı yasa mevzu bahis davaya aykırı ise, daha adil olduğu ve kişinin "doğru düşünüp karar verme yetisini en iyi şekilde"¹⁵⁷ kullanarak seçtiği gerekçesiyle genel yasadan ve hakkaniyetten faydalanmalıdır. Bir anlamda Aristoteles, her durumda yazılı yasalara başvurma zorunluluğu koymamaktadır. Zira hakkaniyetin daimi olduğu ve hiç değişmediği açıktır. Benzer bir şekilde genel yasa da doğa ile uyumlu olduğu için hiç değişmez. Oysa yazılı yasalar

¹⁵⁵ Aristoteles burada tragedyadan iki dizeye yer verir. Bartlett tercümesinde yer alan dize, Türkçe'ye şöyle çevrilebilir: "Ne bugüne ait bir şey, ne de yarına; ama ebedi, Hep varolur ve kimse bilmez tezahür ettiği yeri" Bartlett düştüğü dipnotta, Aristoteles'in alıntının ikinci dizesine müdahale ettiğini belirtir. Sophokles'in "bu şeylerini" [*taûta-taûta*] "bu" [*toûto-toûto*] olarak kullanmıştır. [Aristotle. Aristotle's Art of Rhetoric. s. 60 [1373b10]]. Sophokles, *Antigone* [456-457]. Sabahattin Ali tercümesi ise şöyledir: "Çünkü bu kanunlar yalnız dün ve bugün yaşamıyorlar, bunlar ebediyen merîdirler ve ne zamandan beri mevcut olduklarını bilen yoktur." [Sophokles. (1993). *Antigone*. Çev. Sabahattin Ali. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları].

¹⁵⁶ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 150-151 [1375a20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 87; Aristotle. Aristotle's Art of Rhetoric. s. 65; Aristoteles. *Retorik*. s. 72.

¹⁵⁷ Freese tercümesindeki Eski Yunanca karşılı "γνώμη τῇ ἀρίστῃ" şeklindeki ifade, Bartlett tercümesinde "best judgment" biçimindedir. Burada Bartlett tercümesi referans alınmıştır. Diğer Türkçe tercümelerde ise ifade şu şekildedir: "verebileceğim en adil kararı vereceğim" ve "kararımı kendi dürüst kanıma göre vereceğim". [Aristotle *The "Art" of Rhetoric*. s. 152 [1375a25]; Aristoteles. *Retorik*. s. 87; Aristotle. Aristotle's Art of Rhetoric. s. 65; Aristoteles. *Retorik*. s. 72].

sıklıkla değişir. Tanıklara gelince, eskiler ve yeniler olmak üzere iki tür tanık söz konusudur. Eskiler derken Aristoteles, hem şairler hem de doğru düşünüp karar verme yetisi olan ileri gelen saygın kişileri kasteder. Yeni tanıklar ise bir hususta yargıya varmış ileri gelen kimselerdir. Zira onların kararları aynı hususta anlaşmazlık yaşayanlar için yararlıdır. Nitekim en itimat edilecek olanlar eski tanıklardır, çünkü onların yoldan çıkarılması pek mümkün değildir. Anlaşmalara gelindiğinde, argümanların kullanımı anlaşmaların inanılır oluşunu veya olmayışını arttıracak veya azaltacak şekilde ilerletilmelidir. Örneğin anlaşmalar hatibin lehine ise inanılır ve güvenilir olacak, ancak hasmın yararına sonuçlanıyorsa, bu halde tam zıddı kabul edilmelidir. İşkence altında elde edilen kanıtlar da bir tür tanıklıktır ve bu konuda güvenilirlik sağladığı için sürdürülür. Çünkü içinde belirli bir zor kullanma vardır. Yeminlerle ilgili olarak ise Aristoteles dörtlü bir bölümlendirme yapmanın mümkün olduğunu ifade eder. (1) kişi hem yemin ettirir hem de eder; (2) ne yemin ettirir ne de eder; (3) birini uygulamaya koyarken, diğerini koymaz, bu son durumda, yemin ettirir ama kendi etmez veya yemin ettirmez ama kendi eder; (4) bunlardan farklı bir şekilde, belirli bir yeminin kendisi tarafından mı yoksa ötekilerce mi verildiği de dikkate alınmalıdır.¹⁵⁸

Son noktada, her ne kadar Aristoteles retoriği diyaklektiğin eşdeşi olarak belirleyerek retoriğe eski ihtişamını vermek istemişse de adli retorikte koyduğu birtakım tartışmalar ne yazık ki onu eristik sanatlardan uzaklaştırmak şöyle dursun, bilakis bu sanatlara yaklaştırmıştır. Hatta bu yakınlığı bizzat kendisi işaret etmiştir. Onun açısından hem adli söylevler hem de eristik sanatlar, kendilerine alışkın ve bu konularda yetenekli olanlar için zevk verir.¹⁵⁹

2.1.3.3 İkna yöntemleri (*pisteis*)

2.1.3.3.1 *Pathos*

Retorik doğru düşünüp karar verme yetisine dayandığından, hatip sadece söz konusu söylevin ne şekilde daha inandırıcı ve ikna edici olacağını gözetmemeli, yanı sıra kendisinin güvenilir bir insan olduğunu kanıtlamalı ve yargıçıları belli bir halet-i

¹⁵⁸ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 164-165 [1377a10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 91-92; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 70; Aristoteles. *Retorik*. s. 78.

¹⁵⁹ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 122-123 [1371a5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 76; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 53; Aristoteles. *Retorik*. s. 57.

ruhiyeye getirmelidir. Zira insanlar verilen tavsiye doğrultusunda karara varırlar ve adli yargılama nihai hükümdür. Özellikle de tavsiye konularında ve elbette adli kovuşturmalarda hatibin güvenilirliği, dinleyicilerin veya yargıçların hatibi ikna edici bulması söylevin inandırıcılığına çok şey katmaktadır.

Politik retorikte hatibin güvenilir biri gibi görünmesi daha yararlı olurken, adli retorikte ise dinleyicilerin belirli bir şekilde ikna edilmesi daha kullanışlıdır.¹⁶⁰ Aristoteles açısından, duygular söz konusu olduğunda ya tamamen farklı ya da farklı yoğunlukta etkiler ortaya çıkar. Örneğin dostça duygular besleyenlerde veya nefret edenlerde ya da öfkeli veya uysal bir eğilim sergileyenlerde benzer etkiler görünmez. Dostluk duygusu beslenen biri yargılanırken, ya adaletsizce davranmamış ya da küçük bir adaletsizlik yapmış gibi görünür. Oysa nefret edilen biri söz konusu ise bunun tam zıddı düşünülür. Ayrıca, bir şeyi çok isteyen ve bu konuda umutlu olan birine, eğer meydana gelecek olan hoş a giden bir şeyse, bu halde bu şey gerçekleşecekmiş ve iyi olacakmış gibi gelir. Lakin kayıtsız ve gerçekten umutsuz birine, tam tersi gibi görünür.

Hâlihazırda, Aristoteles açısından hatibin kendisini güvenilir kılan üç saik vardır. Zira ispatlardan bağımsız olarak bu saikler herhangi bir insana itimat etmemizi sağlar. Bunlar sağgörü, erdem ve iyi niyettir.¹⁶¹ Bu saiklerin tümünün veya bir bölümünün eksikliğinden ötürü insanlar belirttikleri konular hakkında ya hatalı konuşur ya da hatalı tavsiyelerde bulunurlar. Mesela sağgörü eksikliği nedeniyle hatipler doğru bir şekilde düşünemezler. Doğru bir şekilde düşünebilseler bile, gazezlerinden [veya ahlâklarının kötü olmasından] dolayı görüşlerini belirtmezler. Nitekim sağgörü ve adil¹⁶² olmalarına rağmen, iyi niyetli değildirlir. Bu nedenle, neyin en iyi olduğunu bilmelerine rağmen, bunu tavsiye etmiyor olabilirler. Bu üçü dışında başka bir saik yoktur. Dolayısıyla, bu üç saikin üçüne de sahip olan hatip, dinleyici kitlesine güven telkin eder.

¹⁶⁰ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 168-169 [1377b25]; Aristoteles. *Retorik*. s. 97; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 76; Aristoteles. *Retorik*. s. 82.

¹⁶¹ Farklı bir tercümeyle, "sağduyu", "ahlâklı olma" ve "iyi niyet". [Aristoteles. *Retorik*. s. 82 [1378a5]].

¹⁶² Bir başka deyişle "hakkaniyete uygun" *epieikeis* [ἐπιεικεῖς] davranış.

Aristoteles'e göre insanların sahip olduğu duygular, yargılarında farklılık oluşturacak denli değişiklik yaratan, acı ve zevkin eşlik ettiği şeylerdir. Öfke, acıma, korku ve bu türden diğer şeylerin yanı sıra, bunların zıtları birer örnektir. Ancak her birine ait olan şey, üç biçimde sınıflandırılmalıdır. Mesela, öfkeyi ilgilendiren şeylerde, insanların öfke tarafından nasıl motive edildikleri, kime öfke duydukları ve ne tür şeylerden ötürü öfkelenedikleri tek tek ayrıntılarıyla ele alınmalıdır. Bu üç şeyin üçü de dikkate alınmadığı takdirde, karşımızdaki ne öfke ne de benzer şekilde diğer duyguları uyandırmak imkânsızdır.

Bu bağlamda Aristoteles'in analiz ettiği ilk duygu öfkedir. Ona göre öfke, kişinin kendine veya yakınındaki birine karşı yapılan küçük bir şeyden dolayı, acının eşlik ettiği intikam duygusu olarak tezahür eder. Küçük olmasına rağmen, böylesi bir şeyin yakışık almayan tarafları vardır. Öfkeli kişinin, mutlaka belirli bir insana ve mütemadiyen öfke duyması gerekir. Mesela, insanlara değil de, der Aristoteles, kişinin kendisine ya da yakınlarına bir şey yaptığı veya yapacağı düşüncesiyle Kleon'a öfke duyulur.¹⁶³ Nitekim her öfke haline belirli bir zevk eşlik etmektedir; bu, intikam alma umudundan kaynaklanan belirli bir hoşnutluktur. Bir hatibin, insanların kimlere öfke duydukları, hangi halet-i ruhiyede öfkeli oldukları ve ne tür gerekçelerle öfkelenedikleri hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Çünkü hatip söyleviyle dinleyicileri öfkeli bir duruma getirebilmeli, hasımları öfkeden sorumlu kişiler veya insanlarda öfke yaratan karakterler biçiminde düşünmeye itebilmelidir.

İkinci duygu sakinliktir. Burada Aristoteles, insanların sakinlik tarafından nasıl motive edildiklerini, kimlere karşı sakin olduklarını ve sakin kalmalarının gerekçelerini kavramanın önemi üzerinde durmaktadır. Ona göre sakinlik, öfkenin durulması ve yatışması olarak tanımlanabilir.¹⁶⁴ Genel olarak sakinlik yaratan şeyleri, zıtlarına dayanarak incelemek gerektiğini salık verir. Sakinliğin öfkeli bir halet-i ruhiyenin tersi olduğu besbellidir. Mesela eğlenceli oyunlar esnasında, kahkahalar atarken, şölenlerde doygunluk yaşar veya başarılarının tadını çıkarırken, sevinçliyken ve genel olarak

¹⁶³ Çokona tercümesinde Kreon diye geçen isim Freese, Bartlett ve Doğan tercümesinde Kleon şeklindedir. Burada bu üç tercüme referans alınmaktadır. Aristoteles'in burada Atinalı devlet adamı Kleon'dan bahsediyor oluşu daha olasıdır. [Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 172-173 [1378a35]; Aristoteles. *Retorik*. s. 98; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 78].

¹⁶⁴ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 184-185 [1380a5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 103; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 82; Aristoteles. *Retorik*. s. 89.

acısızlıktan, küçük düşürücü olmayan bir hazdan ve akla yatkın bir umuttan zevk aldıklarında insanlar sakindirler. Öyleyse, karşısındakini sakinleştirmek isteyen hatip bu *topos*ları bilmeli ve bunlara dayanarak konuşmalıdır. Böylelikle dinleyicilerini belli bir halet-i ruhiyeye getirir ve isterse, öfke duyulan kişiyi korkunç, saygıdeğer, yardımsever, gayri iradi hareket etmiş veya yaptıklarından ötürü acı çeken biri olarak gösterebilir.

Üçüncü duygu, dostluk ve zıtları olmaları bakımından hasımlık ve düşmanlıktır. Aristoteles dostluğun kendisini ve dostluk sevgisini tanımladıktan sonra, insanların kimlere ve neden dostluk sevgisi hissettiği veya kimlerden ve neden nefret ettiğini konuşmaya geçer.¹⁶⁵ Dost, sevgi hisseden ve karşılığında sevgi hissedilen kişidir. Nitekim birbirlerine karşı sevgi hissedenler dost olduklarını varsayarlar. Bu varsayımlar göz önüne alındığında, bir dostun, diğerinin sevincinden hoşnutluk duyan ve acısına ortak çıkan, başka bir sebep olmaksızın bunu dostluk duygusuyla hisseden kimse olması zorunludur. Husumet veya düşmanlığa yol açan şeylere gelindiğinde, bunlar öfke, kindarlık ve iftiradır. Bu düşünceler temelinde Aristoteles açısından, hatibin kimlerin hasım veya kimlerin dost olduğunu kanıtlayabileceği ya da hasım veya dost olmasalar bile insanları öyle gösterebileceği; hasım veya dost olduklarını söyleyenlerin iddialarını çürütebileceği; öfke veya düşmanlıktan mı ötürü olduğu tartışılmalıysa, muhalifleri iki taraftan birini seçebilecek duruma getirebileceği açıkça ortadadır.¹⁶⁶

Dördüncü duygu ise korku ve ondan farklı olarak güvendir. Korku, yaklaşmakta olan yıkıcı veya üzücü bir fenalık düşüncesinden kaynaklanan belirli bir sıkıntı veya huzursuzluktur. İnsanlar adaletsizliğe uğrayacaklarından veya kalın kafalı biri olacaklarından korkmazlar. Daha ziyade büyük acılara veya yıkıma neden olacak ve uzak değil, yakın gelecekte vuku bulacak şeylerden korkarlar. Mesela herkes öleceğini bilir, ama ölüm eli kulağında bir şey olmadığı için kimse ölümü düşünmez.¹⁶⁷ Eğer hatip dinleyicilere korku aşlamak istiyorsa, dosdoğru zarar göreceklere hissettirmeli, hatta onlardan daha güçlü olanların bile zarar gördüğü izlenimi vermelidir. Ayrıca

¹⁶⁵ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 192-193 [1380b35]; Aristoteles. *Retorik*. s. 105; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 85; Aristoteles. *Retorik*. s. 92.

¹⁶⁶ Burada hatibin manipülatif bir yön sergileyebileceği ortaya çıkar.

¹⁶⁷ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 200-203 [1382a35]; Aristoteles. *Retorik*. s. 108; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 89; Aristoteles. *Retorik*. s. 96.

hatip tarafından, kendileri gibi zarar görmekte veya zarar görmüş olan kimselere de dikkat çekmek gerekir. Bu kimseler ummadıkları kişilerden, ummadıkları şeylerden ve ummadıkları bir zamanda zarar görmüş kimseler olmalıdır. Aristoteles bunu salık verdikten sonra, güvenin ne olduğu, insanları kendini güvende hissettiren şeylerin neler olduğu ve güven duyan kimselerin motivasyonunun nasıl olduğu hakkında konuşur. Güven, korkunun zıddıdır ve güven uyandıran şeyler korkunun tersidir. Sonuç olarak güven, kurtuluşu sağlayacak şeylerin yakınlarda olduğunu ve korkutucu şeylerin ya var olmadığını ya da uzak olduğunu tahayyül etmenin eşlik ettiği bir umuttur. Dolayısıyla hatip korkuda olduğu gibi güvende de dinleyici kitlesini belli bir halet-i ruhiyeye getirmelidir.

Beşinci duyguya gelince, bu duygu utanç ve zıddı utanmazlıktır. Aristoteles bu bağlamda, insanları utanç ve utanmazlığa sevk eden şeyleri, kimler karşısında ve hangi motivasyonla böyle hissettiklerini açıklamaya çalışır. Utancın, itibarsızlığa neden olan, geçmişte, şimdide veya gelecekte kötü şeylere ilişkin belirli bir üzüntü ve huzursuzluk; utanmazlığın ise aynı şeyler karşısında belirli bir hor görü ve kayıtsızlık duyma olduğunu söyler.¹⁶⁸ Bunu bilen hatibin de, rakibi ne zaman utanç duyan ne zaman utanmaz bir kimse olarak tanımlayacağı açıklık kazanır. Hatip bu bilgiyle ve bunu hayata geçirerek hareket ettiğinde, onun kendi iddiasını geçerli kılması olasıdır.

Altıncı duygu ise merhametlilik¹⁶⁹ ve merhamet eksikliğidir. Aristoteles açısından insanların kimlere, hangi nedenlerle ve nasıl bir motivasyonla iyi niyet gösterdikleri merhametliliğin tanımlanmasıyla açıklık kazanacaktır. Öyleyse merhametlilik, bir insanın iyi niyetliliğine karşılık gelir. Tam manasıyla hiçbir karşılık beklemeden, hiçbir kazanç sağlamadan, sadece karşıdaki kişinin faydasına ve ihtiyacı olan biri için yapılan yardımdır. Merhametlilik ihtiyaç sahiplerine gösterilirse –hele de ihtiyaç duyulanlar önemli ve elde edilmesi güç şeyler veya önemli ve elde edilmesi güç şeylere son derece önemli anlarda ihtiyaç duyan birine yönelik olursa- ve kişi bunu yapan ilk, tek veya en zirvedeki kişi durumundaysa, burada ortaya çıkan yardım

¹⁶⁸ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 210-211 [1383b10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 111; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 93; Aristoteles. *Retorik*. s. 101.

¹⁶⁹ Eski Yunanca bir terim olan “*charis*” [χάρις] genellikle “merhamet”, “kadirşinâslık”, “iyilik” veya “lütuf” olarak tercüme edilir.

muazzamdır.¹⁷⁰ Eğer insanlar bizim için daha az yardımda bulunduyorsa ve aynı yardımı, eşit derecede veya daha fazlası şeklinde, hasımlarımız için gerçekleştirdiyse, bu, merhametlilik eksikliğinin bir nişanesidir. Çünkü bunların bizim yararımıza yapılmadığı ortadadır. Bu tanımlara ek olarak Aristoteles, merhametlilik konusunu kategorilerin¹⁷¹ tamamı bağlamında incelemek gerektiğini ifade eder. Merhametliliğin tanımlanan şey olduğu, belli bir özelliğine, niceliğine, niteliğine, zamanına ve mekânına bağlıdır.

Yedinci duyguya Aristoteles acıma demektedir. Acıma uyandıran şeylerin ne türden olduğundan, kimlere acındığından ve insanların hangi motivasyonla acıma duyduğundan bahseder. Acıma, yıkıcı ve acı verici bir kötülüğün, bunu hak etmeyen birinin başına geldiği ve bu kötülüğün kişinin kendi ya da yakınlarından birinin başına da gelebileceği veya eli kulağında olduğu fikrinden gelen belli bir üzüntüdür.¹⁷²

Sekizinci duygu gazaptır.¹⁷³ Birinin haksız yere başına bir kötülük gelmesi acıma duygusu uyandırırken, hak edilmemiş bir iyilik görmesi ise bir anlamda infial doğurur. Aristoteles açısından her iki duygu –acıma ve gazap- da iyi ahlâka aittir.¹⁷⁴ Zira kişi haksız yere başına bir kötülük gelene kederlenip acıma; hak edilmemiş bir iyilik gören karşısında ise gazap duyar. Liyakatin ötesine geçmek adaletsizliktir ve bu yüzden böylesi bir gazap tanrılara bile atfedilir. Aristoteles açısından, her iki durum da adalete uygundur ve edepi bir insanı hoşnut eder. Hatibin söylevi, yargıçları, yargılanacak kimselerin durumu karşısında hoşnut olmak veya acıma duymamak gibi eğilimlere sokarsa ve acıma duygusuna layık olduklarını düşünenler ile buna layık olmalarının gerekçelerini belirtenlerin böylesi bir duyguya layık olmadıklarına, bilakis tam tersini

¹⁷⁰ Aristotle *The “Art” of Rhetoric*. s. 220-221 [1385a20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 115; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 98; Aristoteles. *Retorik*. s. 106.

¹⁷¹ Herhangi bir varlık için söylenebilecek on kategori veya yüklem anlamında. Yukarıdaki metinde yalnızca beş kategoriye değinilir. İngilizce metinde “*substance*” [οὐσία], “*quantity*” [ποσόν], “*quality*” [ποιός], “*time*” [πότε], “*place*” [τόπος] verilidir. [Aristoteles. *The “Art” of Rhetoric*. s. 222-223 [1385b5]]. Bahsedilmeyen diğer beş kategori ise “*relation*” [πρός τι], “*position*” [κεῖσθαι], “*possession*” [ἔχειν], “*activity*” [ποιεῖν] ve “*passivity*” [πάσχειν]. Ayrıca bu noktada Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eserine de bakılabilir. [Aristoteles (2002). *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi]. Eş zamanlı olarak bkz. [Aristoteles. (2014). *Metafizik*. (s. 234-290) Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları].

¹⁷² Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 224-225 [1385b10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 116-117; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 99; Aristoteles. *Retorik*. s. 107.

¹⁷³ İngilizcesi “*indignation*” olan *nemesis* [νέμεσις] terimi. Bir anlamda Türkçe’de “*hubris*”; “*hiddetli hınç*” ya da “*misilleme*”.

¹⁷⁴ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 230-231 [1386b10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 119; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 102; Aristoteles. *Retorik*. s. 110.

hak ettiklerine ikna ederse nihayetinde yargıçların bu kimselere acıması imkânsız olacaktır.

Dokuzuncu duyguya gelince, Aristoteles bunu haset olarak adlandırır. Haset, iyi şeylerin emsallerin başına gelmesi sonucu duyulan bir üzüntüyse, haset duyan kimse kendisi bir şey elde etme düşüncesiyle değil, başkası bunu elde etti diye üzülür.¹⁷⁵ Haset duyulan insanlar, emsaller veya emsal gibi görünen kimselerdir. Emsal demekle ise Aristoteles soy, akrabalık, yaş, karakteristik durumlar, itibar, veya mal mülk bakımından benzerleri kasteder. Hatip, hüküm vereceklerin [yargıçların] kendilerini böyle bir haset durumuna getirir ve kendilerini acımaya layık görenleri ya da hüküm vereceklerden [yargıçlardan] bir miktar iyilik bekleyenleri haset duyulacak kimseler olarak tanımlarsa, o halde bu kimseler hüküm verenlerin [yargıçların] acıma duygusunu elde edemezler.

Onuncu ve son duygu imrenme ve zıddı olan küçümsemedir. İmrenme, kişinin kendisinin elde edebileceği yüce şeylere, doğası gereği kendi emsali olan kimselerin sahip olması durumunda ortaya çıkan acıdır.¹⁷⁶ Bu acının gerekçesi, bu şeyler bir başkasına ait olduğu için değil, aynı zamanda kendisine ait olmadığındandır. Kendilerinin iyi şeylere layık olduğunu düşünen ancak henüz sahip olmayanlar imrenme hissetmeye yatkındır. Zira Aristoteles için kimse kendini açıkça imkânsız şeylere layık görmez. Örneğin gençler ve yüce ruhlu kimseler böyle kimselerdendir. İnsanlar, bunun zıddı karşısında ise küçümseme hissederler. Çünkü Aristoteles’e göre küçümseme imrenmenin karşıtı, imrenme küçümsemenin zıddıdır.

Buraya kadar on duygudan bahseden Aristoteles, duyguları neyin ortaya çıkardığı veya ortadan kaldırdığı, bunlara ilişkin ikna yöntemlerinin neye dayandığını belirtmiş olur. Ancak böylece, eleştirdiği bir tür olan sofistlik retoriğe de alan açmıştır. Her ne kadar Birinci Kitabın başlarında kimi benzerliklere rağmen, retorik sanatı ve sofistlik arasında ayrımlara işaret etse de bu ikili arasında koyduğu çizgiyi bu bağlamda adeta bulanıklaştırmaktadır.

¹⁷⁵ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 238-239 [1387b20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 121; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 105; Aristoteles. *Retorik*. s. 114.

¹⁷⁶ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 242-243 [1388a30]; Aristoteles. *Retorik*. s. 123; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 107; Aristoteles. *Retorik*. s. 116.

2.1.3.3.2 *Ēthos*

Duygulanımları tanımladıktan sonra Aristoteles bu bölümde ise karakter tiplerini ve onların duygular, karakteristik durum,¹⁷⁷ yaş ve talih ile nasıl ilişkilendiğini inceler. Duygular ile öfke, bedensel haz ve daha önce hakkında konuştuklarını; karakteristik durumlar ile erdemler ve kötülükleri kasteder.¹⁷⁸ Yaş derken ise gençler, olgunluk çağındakiler ve yaşlılar, biçimindeki bir sınıflandırmadan hareket eder. Talih ile soylu doğumun, zenginliğin ve erk sahibi olmanın, sonra bunların zıtlarının ve genel olarak iyi talih ile kötü talihin altını çizer.

Öncelikle, yaş dediği sınıflandırmanın ilki olan gençlerin karakterlerini değerlendirir. Ona göre gençlerin karakteri, bedensel hazlarla belirlenir ve onlar bu bedensel hazları doyurmak isterler. Özellikle meylettikleri bedensel hazlar cinsel arzulardır¹⁷⁹ ve bu bağlamda kendilerine hâkim değildirler. Bedensel hazlar söz konusu olduğunda, gençler değişken bir yapı sergilerler ve maymun iştahlıdırlar. Yoğun bir şekilde arzu etseler de, şehvetleri hızla sönümlenir. Çünkü arzuları şiddetli ama güçlü değildir. Aristoteles burada gençlerin arzularını hastaların açlık ve susuzluk anlarına benzetir. Şiddetli, anlık ve gelip geçicidir. Gençler aynı zamanda, içtepilerini takip edecek şekilde keskin bir ruh hali ve öfke ile nitelenirler. Onurlandırılma aşkına öfkeye yenik düşerler ve eğer kendilerine bir adaletsizlik yapılmışsa, hafife alınmayı hazmedemedikleri için infiale kapılırlar. Ayrıca onurlandırılmaya düşkün olmalarına rağmen zaferi daha çok severler. Zira gençler üstünlük ister ve zafer de bir çeşit üstünlüktür. Üstünlük ve zaferi, parayı sevdiklerinden daha çok severler. Aristoteles açısından bunun nedeni, henüz parayla ilgili bir deneyim yaşamadıkları içindir. Dolayısıyla onları hataya sürükleyen bu deneyimsizlikleridir. Yaptıkları tüm hatalar, aşırıya kaçmalarından ve coşkunluklarından ileri gelir. Bu noktada Aristoteles, gençlerin, Khilon'un¹⁸⁰ öğretilerine aykırı olarak her şeyi aşırı derecede yaptıklarını iddia eder. Mesela sevdiklerini aşırı severler, nefret ettiklerinden aşırı nefret ederler. Netice itibarıyla yaptıkları adaletsizlikler kötü niyetlerinden değil, küstahlıklarından kaynaklanır.

¹⁷⁷ Buradaki terim “ahlâki alışkanlıklar” olarak da tercüme edebileceğimiz *héxeis* [ἡξεις] terimidir. [Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 246-247 [1388b30]; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 108.

¹⁷⁸ Aristoteles’in erdemleri ve kötülükleri, duygulardan veya yetilerden farklı olarak “karakteristik durumlar” [*héxeis-ἡξεις*] biçiminde tanımladığı yer için bkz. [*Nikomakhos’a Etik* II. Kitap].

¹⁷⁹ “Afrodit ile ilgili konular” manasında, *ta aphrodisia* [τὰ ἀφροδίσια].

¹⁸⁰ “Aşırılıktan kaçın” diyen Spartalı yargıçlardan [*ephoros-ἑφορος*] biridir (yaklaşık 560-556).

Yaş sınıflandırmasında ikinci grupta yer alan yaşlı kimseler, çoğu bakımdan gençlerin zıddı olan karakterlere sahiptir. Uzun yıllar yaşadıkları, çok fazla aldatıldıkları veya hata yaptıkları ve şahsi meselelerinin büyük bir kısmı kötü gittiği için hiçbir şeye itimat etmezler. Hatta her şeye gereğinden daha az itimat ettikleri olur. Aristoteles bu gruptakileri kinik olarak niteler. Onların sinizmleri her şeyin en kötüsünü varsaymaktan ibarettir.¹⁸¹ Deneyimleri nedeniyle güvensizlerdir ve güvensizlikleri nedeniyle de başkalarından şüphelenirler. Bu nedenden dolayı ne güçlü bir dostluk sevgileri ne de nefret duyguları vardır. Burada Bias'ın sözlerinden alıntı yapan Aristoteles, bir gün sevecekmiş gibi nefret ettiklerini bir gün nefret edecekmiş gibi sevdiklerini ifade eder.¹⁸² Bu kimselerin yaşamlarında soylu olandan ziyade yararlı olan daha fazla yer kaplar. Soylu olana yararlı olan kadar değer vermedikleri için itibarlarını hiçe sayarlar. Bedensel arzuları durulmuş, çıkarların kölesi olmuşlardır. Yaşamlarını karakterden ziyade çıkarları yönlendirir, çünkü çıkarlar faydalı olanla, karakter ise erdemle uyuşur. Sonra, yaptıkları adaletsizlikler küstahlıklarından değil kötü niyetlerinden ileri gelir.

Gençlerin ve yaşlıların karakterlerini bu şekilde ortaya koyan Aristoteles, sonuç olarak tüm insanların kendi karakterlerine benzeyen veya karakterleriyle bağdaşan söylevleri doğru saymalarından ötürü, söylevler vasıtasıyla hatiplerin hem kendilerini hem de söylevlerini nasıl daha inandırıcı kılacaklarının açıklık kazanacağını ifade eder.

Üçüncü ve son olarak olgunluk çağındaki kişilerin karakterlerine gelince, bu kimselerin genç ve yaşlılar arasında, her ikisinin aşırı uçlarından uzak kimseler olacakları, ne gözü karalığa varacak kadar kendine fazlaca güvenen ne de aşırı korkak olmayacakları besbellidir.¹⁸³ Aksine, olgunluk çağındakiler, her iki aşırı uç arasında soylu bir eğilim sergilerler. Ne herkese güvenir ne de herkesten şüphe duyarlar. Bunun yerine insanları hakikate uygun bir biçimde yargırlar. Yaşamlarını ne tek başına soylu olana ne de faydalı olana göre değil, bilakis her ikisiyle yönlendirirler. Ne aşırı tutumlu ne de aşırı savurgandırlar, daha ziyade ölçülüdürler. Aristoteles açısından genel olarak, gençler ve yaşlılarda birbirinden ayrı bulunan tüm yararlı şeyler olgunluk

¹⁸¹ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 250-251 [1389b20]; Aristoteles. *Retorik*.s. 126; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 111; Aristoteles. *Retorik*.s. 120

¹⁸² Prieneli Bias, Yunanistan'ın geleneksel bilgilerinden [yedi bilgeden] biridir.

¹⁸³ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 254-255 [1390a25]; Aristoteles. *Retorik*. s. 128; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 112-113; Aristoteles. *Retorik*. s. 121-122.

çağındakilerde bir arada bulunur ve diğer iki çağda aşırı ya da eksik olan her şey onlar tarafından ölçülü ve uygun bir şekilde sahiplenilir. Burada bir zaman aralığı da belirler. Buna göre beden otuz ila otuz beş yaşları aralığında, ruh ise yaklaşık kırk dokuz ila elli yaşlarında olgunluk çağındadır.

Talihten doğan niteliklere gelindiğinde, Aristoteles ilk olarak soylu doğum hakkında konuşur. Soylu doğuma ait bir karakterin özelliği, ona sahip olan kişinin daha fazla şeref aşığı olmasıdır. Soylu doğum, kişiye atalarının verdiği bir onur nişanesidir. Böylesi soylu bir doğum kişiyi, atalarına benzeyen kimseleri bile, burada ve şimdi, hor görmeye yatkın kılar. Aristoteles'e göre soylu doğum, mensubu olunan soyun erdemi anlamına gelirken, soyluluk doğası bakımından soyun bozulmadığını ima eder. İnsan soylarında da tıpkı toprakta olduğu gibi belirli bir semere [ürün veya verim] söz konusudur. Mesela, soy iyi ise belirli bir süre içinde olağanüstü insanlar yetişir ve sonra bu insanlar tekrar bozulurlar. İyi bir doğadan gelen soylar düşkün karakterlere dönüşerek¹⁸⁴ sebatlı kimselerin soyundan gelenler ise aptal ve tembel karaktere dönüşerek yozlaşırlar.¹⁸⁵

Zenginliğe eşlik eden karakter özelliklerine gelindiğinde, Aristoteles bunların herkesin kavrayacağı kadar açık olduğunu ifade eder. Bu kimseler, küstah ve kibirli olurlar, servet sahibi olmaktan bir nevi etkilenirler. Üstelik kendilerini tüm iyi şeylerin sahibiymiş gibi düşünürler. Zenginlik, bu kimseler tarafından, diğer şeylerin değerinin ölçütü olarak alınır ve böylece diğer her şeyin onun aracılığıyla satın alınabileceğini farz ederler. Zevk-ü safa ve gösterişe düşkün zengin kimseler, açıkça sergiledikleri lüks ve refah nedeniyle gösterişçi ve bayağıdırlar. Aristoteles, Hiero'nun karısının zenginlik mi yoksa bilgelik mi üstündür sorusuna cevap olarak Simonides'in¹⁸⁶ zenginlik ve bilgelik hakkındaki sözlerinin bu durum için açıklayıcı olduğunu ifade eder. Simonides'in bu soruya verdiği cevap, zenginliktir. Zira bilgelerin tüm zamanlarını zenginlerin kapılarını aşındırarak geçirdiklerini gördüğünü iddia eder. Özetle, zenginlere ait karakter özelliği mutlu budalanın karakter özelliğidir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Aristoteles burada, Alkibiades ve yaşlı Dionysios'un soyundan gelenleri örnek verir.

¹⁸⁵ Kimon, Perikles ve Sokrates'in soyundan gelenlere işaret edilir.

¹⁸⁶ Simonides, Kea Adası'nın Luolis bölgesinde doğan lirik ve melankolik bir şairdir (yaklaşık 556-468).

¹⁸⁷ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 258-259 [1391a10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 129; Aristotle's *Art of Rhetoric*. s. 114; Aristoteles. *Retorik*. s. 124.

Benzer şekilde, erki¹⁸⁸ ilgilendirenlere gelince, bununla ilgili karakter özellikleri Aristoteles'e göre çoğunlukla açıktır. Çünkü kimi açılardan erk sahibi olma, zenginlik ile aynı özellikleri taşır. Ancak bazı açılardan erkle ilişkili özellikler zenginlikten daha iyidir. Çünkü karakterler söz konusu olduğunda, erk sahibi olma zenginliğe kıyasla daha fazla hayranlıkla onurlandırılır ve mertçedir. Bu kimseler, rütbeleri onları daha göze çarpar kıldığı için aşırı vakur kimseler olmaktan ziyade daha çok temkinlidirler ve bu nedenle gerekli önlemleri alırlar. Zira temkinlilik yumuşatılmış ve çekici kılınmış ağırbaşlılıktır. Eğer adaletsizlik yaparlarsa, bu öyle önemsiz oranda değil, büyük ölçüde olur.

Yaş ve talihe bağlı karakter özelliklerini böylece açıklayan Aristoteles, bunları bilmenin hatibe sağlayacağı avantajları da bulmayı salık verir. Hatip bunları bildiği taktirde, söylevini öyle bir şekilde oluşturacaktır ki aleyhine olan bir durumu lehine bile çevirebilecektir.

2.1.3.3.3 Logos veya tüm retorikte müşterek olanlar

Buraya kadar Aristoteles, her söylev türünün ereğinin farklı olduğunu vurgulamış, bunların hepsine ilişkin kanaat ve öncülleri, yanı sıra insanların tavsiyede bulunurken, ispatlamaya çalışırken veya ihtilaf yaratırken kullandıkları ikna yöntemlerini açıklamıştır. Ayrıca karakterlere uygun söylevler vermenin mümkün olduğunun altını çizmiş ve bunları ilgilendiren şeyleri tanımlamıştır. Artık bu bağlamdan itibaren retorik türlerinde ortak olan noktalara yer vermektedir. Aristoteles'e göre tüm hatipler söylevlerinde mümkün ve imkânsız olana ait konuları kullanmalı ve bazı hatipler [politik retoriğin hatipleri] gelecekte bir şeyin olacağını, bazıları [adli retoriğin hatipleri] ise geçmişte zaten olup bittiğini belirtmeye çalışmalıdır. Aynı zamanda, tüm söylev türlerine ait ortak özellik, büyüklük veya bir şeyin önemidir. Zira bütün hatipler teşvik eder veya caydırırken, överken veya kınarken, suçlarken veya savunurken önemsiz gösterme ve büyütme kullanırlar.

Aristoteles üç tür retoriğin hatiplerine, bir şeyin olduğunu veya olmadığını şunları takip ederek sınamalarını salık verir.¹⁸⁹ Eğer doğası gereği meydana gelme olasılığı

¹⁸⁸ Güç veya iktidar anlamında.

¹⁸⁹ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 268-269 [1392b15]; Aristoteles. *Retorik*. s. 133; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 119; Aristoteles (2020), s. 128.

daha düşük olan şey meydana geliyorsa, o halde meydana gelme olasılığı daha yüksek olan şey haydi haydi meydana gelir. Bir de, eğer doğası gereği sonradan gelen şey meydana gelmişse, önceki de meydana gelmiş olmalıdır. Buna örnek diye Aristoteles, unutmamanın, unutilan şeyin daha önce öğrenilmiş olduğu yargısıyla bağlantılılığını verir. Bir insanın bir eylemi gerçekleştirmesi mümkün olmuşsa ve bunu yapmayı istemişse, hatip o zaman, o insanın bunu yapmış olduğunu düşünmelidir. Zira Aristoteles açısından, yapmak istedikleri şey kendileri için mümkün olduğunda, insanlar bunu yaparlar. Nitekim tüm bu olayların art ardallığını, zaman zaman zorunluluğa, kimi zaman ise ekseriya sadece oldukları gibi olmalarına bağlar.

Sonra hatip, bir kimsenin bir şeyi yapma gücü ve isteği varsa, o kimsenin o şeyi gerçekleştireceğini unutmamalıdır.¹⁹⁰ Çoğu durumda, gerçekleşmek üzere olan şeylerin meydana gelmesi, gerçekleşmek üzere olmayanlardan çok daha olasıdır. Eğer bir şey yüzünden gerçekleşecek olan meydana gelecekse, o halde diğeri de meydana gelecektir. Aristoteles buna, bir temel atıldıysa, bir ev haydi haydi yapılır örneğini verir.

Şeylerin büyüklüğü ve küçüklüğü yanı sıra, daha çok ve daha az veya genel olarak büyük ve küçük konusuna gelindiğinde, her söylev türünde erek iyi olduğu için her hatibin söylevin ereği doğrultusunda mevcut mübalağa araçlarını kavraması gerektiği açıktır.¹⁹¹ Ancak Aristoteles, bu noktaların ötesinde mutlak yasa anlamında büyüklük ve aşırılık hakkında daha fazla araştırma yapmanın beyhude bir çaba olduğunu vurgulayıp bundan sonra yaygın ikna yöntemlerinden örnek ve *maksimlere* [vecizeler] yer verir.

2.1.3.3.1 Örnek ve *maksimler* [vecizeler]

İkna yöntemlerinde ortak olan konuları Aristoteles örnek ve örtük tasım olarak belirlese de –çünkü vecizeyi¹⁹² örtük tasımın bir parçası olarak ele aldığını söyler- bir sonraki bölümde vecizeye ayrı bir başlıkta yer vermektedir. Dolayısıyla örtük tasıma

¹⁹⁰ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 270-271 [1392b30]; Aristoteles. *Retorik*. s. 133; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 119; Aristoteles. *Retorik*. s. 129.

¹⁹¹ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 272-273 [1393a25]; Aristoteles. *Retorik*. s. 134; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 120; Aristoteles. *Retorik*. s. 129.

¹⁹² İngilizcesi “*maxims*” olan *gnómē* [γνώμη] terimi, basitçe “doğru düşünüp karar verme yetisi” anlamına gelir, fakat aynı zamanda “genel hükümler” ve dolayısıyla (bilge veya saygın) “*maksim* [vecize]” manası da taşır.

geçmeden evvel, Aristoteles'in de yaptığı üzere, örnek ve vecizenin ne olduğunu ve nasıl kullanıldığını kavramaya çalışalım.

Aristoteles'e göre örnek, tümevarımla benzerlik taşır. Tümevarım ise bir başlangıç noktasıdır veya ilkedir.¹⁹³ Örnek kullanımında iki biçim söz konusudur. İlkinde örnek kullanımı, daha önce gerçekleşmiş olayları belirtmekten ibarettir; ikincisinde ise hatip kendisi bir örnek uydurur. Bu ikincisinin de bir türü kıyaslama, bir diğer türü ise Ezop ve Libya masalları gibi masallardır.

Daha önce gerçekleşmiş olaylarda bir tür sonuç çıkarma söz konusudur. Bir zamanlar olmuş bitmiş bir durumdan hareketle benzer bir durumun da aynı sonuca varacağı yargısında bulunmadır. Hatibin kendisi bir örnek uydururken kullandığı kıyaslama, Sokratik konuşmaların karakteristik özelliği olarak işaret edilir. Masallara gelince, Aristoteles Ezop'un bir demagog lehine söylediklerini buna örnek olarak gösterir. Halk meclislerinde kullanılmaya uygun nitelikte olanlar masallardır. Şu andaki konulara benzer geçmiş olayları bulup ortaya çıkarmak zor olsa da, masallara kolayca ulaşılır. Hatip mevzubahis konuya uygun bir benzerlik noktası görebiliyorsa, masallar da tıpkı kıyaslar gibi uydurulabilir niteliktedir. Üstelik bunu felsefi eğitimin yardımıyla yapmak daha kolaydır. Örnekleri masallardan hareketle kurmak oldukça basittir, ancak politik söylevlerde gerçek olguları kullanmak daha yararlıdır. Çünkü gelecekte olacak şeyler çoğunlukla geçmişte gerçekleşmiş olana benzer.

Örtük tasımla kanıt öne sürülemediği durumlarda, Aristoteles hatibe örneklerden faydalanmayı salık verir. Zira ikna sadece bu ikisi aracılığıyla ortaya çıkar. Lakin örtük tasımla kanıt öne sürülebildiği takdirde, örneklerden sadece örtük tasımları takip eden bir tür tanıklık olarak yararlanılmalıdır. İlk olarak örnek kullanıldığında ise bu kullanım tümevarıma benzer. Fakat tümevarım birkaç husus dışında retorik konular için uygun değildir. Oysa hatip örtük tasım kullanımının akabinde örneklerle yer verdiğinde, bu tanıklıklara benzer ve tanıklıklar her koşulda ikna edicidir. Bu nedenle, der Aristoteles, örtük tasımdan önce örnek kullanan hatip kullandığı örneklerin birçoğunu açıklamak zorundadır. Örneği örtük tasımı takip edecek şekilde kullandığında, bir örnek bile kâfi gelir. Nitekim çok güvenilir bir tanık yeter de artar.

¹⁹³ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 272-273 [1393a10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 134; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 120; Aristoteles. *Retorik*. s. 130.

Vecizelerle oluşturulmuş söylevlere gelince, bir vecizenin ne olduğu belirlendikten sonra, hangi vecizelerin, ne tür söylevlerde hangi hatipler tarafından ve ne zaman kullanılacağı açıklanır.¹⁹⁴ Bir vecize, bir beyandır. Ancak, tekil konularla değil, bilakis evrensel konularla ilgilidir. Nitekim vecizeler evrensel olan her şeye de ait değildir. Daha ziyade, üstesinden gelinmesi, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken eylemlerle ilgilidir. Vecizeler, tasımlar çıkarıldıktan sonra, örtük tasımların ve onun öncüllerinin sonuçlarıdır. Aristoteles'in de verdiği örnekler üzerinden, vecizelere herhangi bir neden veya gerekçe eklendiğinde, ortaya büsbütün örtük tasım çıkar.

Vecizelerin kullanımı ileri yaştakilere ve söylev yaptığı konu hakkında deneyimi olan hatiplere uygundur. Zira Aristoteles açısından belli bir yaşta olmayan birinin vecizeler kullanması yersiz kaçır. Tıpkı mitoslar anlatmaya ve deneyimsiz olduğu konular hakkında konuşmaya benzer. Bu da budalalığın ve eğitim eksikliğinin bir işareti olarak görülür. Ayrıca kullanışlı olacaksa iyi bilinen basmakalıp vecizelerden de faydalanılmalıdır. Zira bu vecizeler iyi bilindikleri için sanki herkes bu konuda hemfikirmiş gibi doğru kabul edilirler. Bir de, bazı atasözleri de vecize yapısına sahiptir. “Kendini bil” ve “Aşırılıktan kaçın”¹⁹⁵ gibi deyişleri kastettiği kamu malı haline gelmiş sözlerle ters olsa bile hatip vecize kullanmalıdır. Böylelikle hatibin iyi bir karaktere sahip olduğu düşünülecek ve coşkular harekete getirilecektir.

Aristoteles'e göre vecizeler, dinleyici kitlesinin bayağılığı nedeniyle söylevlere büyük bir katkı sağlar. Çünkü dinleyici kitlesi, genel bir biçimde konuşulduğunda, hâlihazırda belli bir duruma ilişkin sahip olduğu kanaatleri ile tesadüf eden söylevlerden hoşnut olur. Daha önce de ifade edildiği gibi vecizeler evrensel bir beyandır ve belirli bir durumda hâlihazırda inandıkları şey evrensel bir şekilde hatip tarafından dile getirildiğinde insanlar bundan hoşnut olurlar. Burada hatibe, dinleyici kitlesinin önceden sahip olduğu kanaatler hakkında riske girerek tahminde bulunmayı ve daha sonra bunlar hakkında genellemelere varacak şekilde konuşmayı önerir. Vecize kullanımının bir başka yararı ise hatibin karakterinin yansıtılmasını sağlamasıdır. Vecizelerle desteklenen söylevler, hatibi yönlendiren tercihleri açıkça ortaya koyarak hatibin karakterini iletir. Tüm vecizeler bunu yapar, çünkü vecize

¹⁹⁴ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 278-279 [1394a20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 136; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 123; Aristoteles. *Retorik*. s. 133

¹⁹⁵ Bilindik iki deyiş. İlki Delphi tapınağındaki kehanetle ilişkilidir ve Sokrates'e atfedilir. İkincisi ise Spartalı yargıç [*ephoros*-*Εφορος*] Khilon'a atfedilir.

kullanan hatip, tercihleri veya niyetleri hakkında genel bir beyanda bulunmuş olur. Dolayısıyla iyi bir vecize, hatibin iyi karakterli biri olarak görülmesini sağlar.

Aristoteles örnek ve vecizeler hakkında konuştuktan sonra, örnekten sonra ikna yöntemlerinde ortak olan konulardan ikincisi dediği örtük tasımı açıklamaya geçer.

2.1.3.3.2 Örtük tasıma ait ortak *topos*

Burada Aristoteles genel olarak örtük tasımlar ve hatibin onları nasıl arayıp bulacağını hakkında konuşmaya başlar. Örtük tasımın bir tür tasım, yanı sıra nasıl bir tasım olduğu ve diyalektik tasımlardan hangi bakımlardan farklılık gösterdiği daha önce Birinci Kitabın ilk iki bölümünde belirtilmişti. Şimdi ise örtük tasıma ait ortak *topos* bağlamında bir tür örtük tasım tartışması yapar. Örtük tasıma ait ortak *topos*u yirmi sekiz başlık altında ele alır. Bunlar arasında, (1) zıtlar (2) benzer dilbilgisi çekimleri (3) karşılıklı bağıntılar (4) daha fazla ve daha az (5) zaman (6) size karşı kullanılan ifadeleri diğerine karşı kullanmak (7) tanım (8) belirli bir terimi kullanılabilme yolları (9) ayırım (10) tümevarım (11) başkalarının hükümleri (12) kısımlar (13) sonuç (14) karşıtları usulen kullanma (15) çelişkiler oluşturmak için karşıtların kullanılması (16) orantılılık (17) aynı sebep aynı etkiye neden olmalı (18) insanların tercihlerindeki farklılaşmalar (19) olası neden asli nedendir (20) güdüler (21) inanması zor veya olasılıksız (22) tutarsızlıklar (23) içerilen önyargının nedeni (24) sebebi ve sonucu olmayan (25) daha iyi bir yöntem (26) geçmişte yapılanlara aykırı olan şey (27) işlenen suçlardan yola çıkılarak itham ve savunma (28) özel isimler, yer alır.¹⁹⁶

Tüm bu yirmi sekiz maddede Aristoteles'in göstermeye çalıştığı şey esasında hatibin çürütmeyi veya kanıtlamayı nasıl kullanacağı hakkındadır. Onun açısından çürütücü örtük tasımlar, kanıtlayıcı olanlardan daha fazla dikkate alınır. Zira çürütücü örtük tasımlar, sınırlı bir alanda zıt şeylerden bir sonuç çıkarır ve yan yana getirilen ifadeler dinleyiciye daha açıktır. Nitekim ister çürütücü ister kanıtlayıcı olsun, tasım biçimindeki akıl yürütmelerin tamamı söz konusu olduğunda, insanlar başından beri öngörülebildikleri tasımları daha fazla beğenirler. Bu durumda sonucu önceden algıladıkları için aynı anda kendilerinden de memnun olurlar ve bütün bu tasımları

¹⁹⁶ Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 131-144 [1397a10-1400b30], Aristoteles. *Retorik*. s.143-154.

kavramaları daha yavaş olsa da, sadece ifade edildikleri anda onları anladıkları ölçüde taktirle karşılarlar.

2.1.3.3.3 Sözde örtük tasıma ait ortak *topos*

Aristoteles'e göre bir şeyin tasım olması mümkün olduğu gibi aynı zamanda tasım olmayan ama nerdeyse tasım gibi görünen sözde tasımlar da mümkündür. Buradan hareketle zorunlu olarak bir şeyin örtük tasım olması yanı sıra, örtük tasım olmayan ama nerdeyse örtük tasım gibi görünen sözde örtük tasımlar da olmalıdır. Çünkü örtük tasım aslında bir çeşit tasımdır. Yukarıda özetlendiği üzere örtük tasımlara ait birçok *topos* söz konusudur. Benzer bir yerden, o halde sözde örtük tasımlara ait birkaç *topos* da olmalıdır. Aristoteles bu türden *toposu* dokuz başlık altında ele alır. Kısaca, (1) biçem (söyleyiş tarzı) konuları –(a) bu sebeple (b) herhangi bir tasımın (*sylogism*) kilit noktaları (c) eşadlılık (*homonymy*)– (2) bir araya getirilenleri sınıflandırma veya sınıflandırılanları bir araya getirme (3) mübalağa (*deinosis*) (4) sahte göstergeler (5) rastlantısallık (6) sonuç (7) sebep olan neden değildir (8) “zaman” ve “yöntem” eksikliği (9) bir şeyi hem nitelikli hem de niteliksiz olarak belirtme, sözde örtük tasıma ait birer *topostur*.¹⁹⁷

Bu noktada Aristoteles, retorik ile eristik arasında birtakım farklılıklar olsa dahi, sözde örtük tasımı eristik söylevlere benzetir.¹⁹⁸ Hatta, eristik söylevlerde olduğu gibi “ne hakkında”, “neye göre” ve “nasıl” sorularını eklememek retorikte de hile yapmaya neden olur. Retorikte, sözde örtük tasım basit bir olasılıktan ziyade belirli bir durumda sadece muhtemel olandan kaynaklanır. Dolayısıyla retorikte olgularla üretilen hilelerin olasılığı genel bir durumda değil, sadece belirli, özel bir durumda mümkündür. “Zayıf argümanı daha güçlü hale getirme”¹⁹⁹ nin böylesi bir yapıda kurulduğunu söyleyen

¹⁹⁷ Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 144-149 [1400b35-1402a25], Aristoteles. *Retorik*. s.154-158.

¹⁹⁸ Kökleri Yunan mitolojisinde tanrıça olarak kişileştirilen “kavga” anlamındaki *Eris*'e kadar giden, “çekişme hususunda istekli olma” anlamı taşıyan *eristikós* [*ἐριστικός*] terimine dayanan sözcük. *Eristik*'te, katılımcıların mantıksal veya akla dayalı bir amaç gütmeyeceği diyalog veya tartışma türü söz konusudur. Amaç çatışma uğruna tartışmak ve çoğu zaman kimin sesinin en yüksek çıktığını görebilmektir. Bu kavramdan hareketle Arthur Schopenhauer tarafından terimleştirilen eristik diyalektik ise bir tür tartışma sanatı, mutlak surette haklı çıkma amacıyla yapılan tartışma olarak bilinir. Burada haksızken de haklı çıkma amacı güdülmektedir. Haklılık ya da haksızlık objektif bir haklılık veya haksızlığa bakılmaksızın değerlendirilir. [Schopenhauer, A. (2014). *Eristik Diyalektik Haklı Çıkma Sanatı*. Çev. Ülkü Hıncal. İstanbul: Sel Yayıncılık; Schopenhauer, A. (2008). *The Art of Controversy*. Çev. Thomas Bailey Saunders: Megaphone eBooks].

¹⁹⁹ Bu ifadenin Sofistleri kınamak için kullanılan veya onlara yakıştırılan bir kalıp yargı olduğu söylenebilir.

Aristoteles, dolayısıyla insanların Protagoras'ın²⁰⁰ açıkça savunduğu şeyden nefret etmekte haklı olduklarını ifade eder. Çünkü onun savundukları hem büsbütün yalandır hem de hakikat olmayandır. Sadece sözde olasılığa dayanır. Bu bakımdan da retorik ve eristik dışında hiçbir sanatta bulunmaz.

Bu noktaya kadar Aristoteles, örnekler, vecizeler ve örtük tasımlar olmak üzere hatip tarafından söyleyle ilgili bilinmesi gereken üç şeyi açıklamıştır. Bunlar genel olarak, hatibe argümanların el altındaki malzemesini verecek ve ona başkalarının argümanlarını nasıl çürüteceğini gösterecek olan kavrama gücüyle ilgili konulardır. Bundan sonra, söylev bölümlerinin düzenlenişi ve biçem (söyleyiş tarzı) hakkında inceleme yapmaya geçer.

2.1.3.4 Biçem (söyleyiş tarzı)

Aristoteles, biçeme (söyleyiş tarzı) ait olanlardan bahsettiği yerde, hatibin ne söylemesi gerektiğini bilmesinin yeterli olmadığını; daha ziyade, sayılacak olanı *nasıl* söylemesi gerektiğini bilmesine dikkat çeker. Bu, söylevin belirli bir karakterde görünmesine veya doğru izlenim bırakmasına katkı sağlar. Zira *nasıl* söylemesi gerektiğini bilmesi hatibin konuşma tarzıyla ilgili bir konudur. İşte bu noktada Aristoteles konuşma tarzına, özellikle de epik şiir ve düzyazıda biçem (söyleyiş tarzı) ve konuşma tarzına eğilir. Örneğin, tragedya ve epik şiirde konuşma tarzına önem verme uzunca bir süreç sonunda ortaya çıkmıştır, çünkü şairler evvela kendi tragedyalarını kendileri ortaya koyarlardı.²⁰¹

Konuşma tarzı dile getirmeye bağlıdır. Hatibin her bir duyguyu, farklı bir tonlamayı veya bir ritmi nasıl kullanması gerektiği ile ilgilidir. İnsanların dikkate aldığı üç şey vardır ve bunlar sesin şiddeti, harmoni ve ritimdir. Bu üç şeye hâkim olan hatip, neredeyse her zaman yarışmalarda ödüller alır. Aristoteles açısından kendi zamanında şiirleri aktaranların²⁰² şairlerden daha büyük bir güce sahip olması da bunun sonucudur. Yönetim şekillerinin bozukluğu nedeniyle siyasi yarışmalarda daha fazla güce sahip olan konuşma tarzı da bu üç şeyle bağlantılıdır. Bunlarla ilgili bir sanat

²⁰⁰ Platon'un *Protagoras* ve *Theaetetus* diyalogundaki kişilerden Abderalı Protagoras (yaklaşık 490-420). Antik çağın en meşhur sofistidir.

²⁰¹ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 344-345 [1403b20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 165; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 157; Aristoteles. *Retorik*. s. 168.

²⁰² Yani aktörler veya epik şairler.

henüz yaratılmamıştır, çünkü şiirde biçemle ilgili olan şey bile uzunca bir süre sonunda ortaya çıkmıştır. Retorikteki tüm merak konusu kanaatle ilgili olduğundan, hatip uygun olanın bu olduğu gerekçesiyle değil, zorunlu olanın bu olması sebebiyle biçem ile ilgilenmelidir.

Hatip rakibine karşı gerçek olguların kendileri ile mücadele etmeli, öyle ki kanıtlamalardan başka her şey fuzuli olmalıdır. Ancak, dinleyici kitlesinin ahlâksızlığı nedeniyle biçem büyük bir güce sahiptir. Biçem meselesi, tüm açıklamalarda az da olsa zorunlu bir mevcudiyete sahiptir. Biçem meselesini etkin hale getirenler, ilk olarak şairlerdi. Çünkü kelimeler birer taklitti ve kişilerin kullanımında hazır olarak bulunan tüm parçalarımızın en taklitçisi olan da sestti. Böylece epik şairlik, aktörlük ve başkacaları olmak üzere, amaca uygun sanatlar oluşturuldu. Şairler, bilgisizce konuşmalar dahi kullandıkları biçem nedeniyle şöhret kazanmış gibi göründüklerinden, şiirsel biçem ilk olarak retorikte ortaya çıktı. Aristoteles bu şairlere örnek olarak Gorgias'ı gösterir.²⁰³ Eğitimsizler arasında birçok kimse bu insanların en güzel şekilde konuştuklarını varsayar, ama aslında gerçeklik öyle değildir. Aksine, konuşmayı kapsayan ve şiirle ilgili olan biçem farklıdır.

Retorik için uygun biçem ne basit ne de mevzu bahis konunun değerinin üstünde olmalı, bilakis ona uygun olmalıdır. Şiirsel biçem basit olmayabilir, ancak söylev için de uygun değildir. Burada Aristoteles *Poetika* eserine atıfta bulunur ve şiirsel biçem için oraya bakılması gerektiğini salık verir.²⁰⁴ Retoriksel biçem hatibin duygu veya hislerini ve karakterini aktarıyor, esas konuyla örtüşüyorsa uygun olanı da kapsamına alacaktır. Konuya yakışma veya konuyla örtüşme, önemli meseleleri ilgilendiren şeyler hakkında düşüncesizce konuşulmaması veya saçma şeylerin ciddiyetle ele alınmaması anlamına gelir. Hatta sıradan isimlere abartılı takılar eklenmemesi de buna bir örnektir. Aksi takdirde Aristoteles söylevi komedyaya benzetir. Komedyayla ilgili Aristoteles'in olumsuz diyebileceğimiz birtakım çıkarımları vardır. Burada bundan uzun uzadıya bahsetmese bile bunu *Poetika*'dan anımsamak mümkündür.²⁰⁵ Tekrar duygulara dönersek, hatibin söylediği hiçbir anlam ifade etmese bile, dinleyici kitlesi

²⁰³ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 348-349 [1404a25]; Aristoteles. *Retorik*. s. 167; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 159; Aristoteles. *Retorik*. s. 169.

²⁰⁴ Aristoteles. (2020a). *Poetika*. Çev. Ari Çokona ve Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları; Aristoteles. (1987). *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi.

²⁰⁵ Aristoteles. *Poetika*. s. 54-59 [1456a35-1457a30]; Aristoteles. *Poetika*. s. 55-59.

tutkulu hatibin coşkusunu her daim paylaşır. Bu nedenle birçok hatip gürültü patırtılı bir hengâme yaratarak dinleyici kitlesini şaşkına çevirebilir.

Dinleyici kitlesi, söylev yazarlarının ölçsüzlüğe kaçan hilelerinden de bir şekilde etkilenir. Örneğin, “bunu kim bilmez” veya “herkesin bildiği üzere” tarzında ifadeler kullanan bir hatip, dinleyici kitlesini utanç içinde bırakarak bu kitlenin herkesçe bilindiği söylenen şeyde hemfikir olmasını sağlar.²⁰⁶ Bu araçların zamanlı veya zamansız bir şekilde kullanımı, retorik türlerinin hepsinde ortaktır. Hileyi dinleyici kitlesinin anlamamasını sağlamak için hatip duyu ve anlamın benzer etkilerinden aynı anda yararlanmamalıdır. Örneğin, sözcükler sert ise ses tonu ve yüz ifadesi ses kadar sert olmak zorunda değildir. Burada Aristoteles hatibin manipülatif olabileceğini söyler. Onun açısından hatip, istediği zaman dinleyici kitlesini avucunda tutar ve onları övgü, suçlama, öfke veya dostluk yoluyla coşkulu bir ruh haline sokar.

Buraya kadar Aristoteles, biçem (söyleyiş tarzı) ve onunla ilişkili olarak konuşma tarzı, dilin konuya uygunluğu ve doğru konuşma, söylevin duygulara ve karaktere uygun bir şekilde iletilmesi başta olmak üzere daha çok dile ilişkin kapsamlı bir tartışma yapar. Buradan itibaren ise biçemin (söyleyiş tarzı) retorik türleriyle ilişkisine ve bu ilişkiye dayalı kullanıma açıklık getirir.

Aristoteles’in açıklaması doğrultusunda, her retorik türüne farklı bir biçem uygun düşer. Yazılı, kağıda dökülmüş argümanlara ait biçem, müzakereci veya tartışmalara ait olanla aynı değildir. Hatta kamusal söylevlere veya adli kovuşturmalara ait olan retoriğin biçemi de kağıda dökülmüş argümanlara ait biçem ile bir benzerlik taşımaz.²⁰⁷ Ancak Aristoteles her ikisini de bilmenin gerekliliğini vurgular. Çünkü birincisi, –örneğin kamusal söylevlere veya adli kovuşturmalara ait olan retoriğin biçemi- dili doğru bir şekilde nasıl konuşacağını bilmekle ilgilidir; ikincisi, –kağıda dökülmüş argümanlara ait biçem- susmak zorunda kalmamak anlamına gelir. Zira böyle bir durum sadece nasıl yazacağını bilmeyenlerin başına gelir. Aristoteles’e göre yazılı biçem en kusursuz olanıdır. Müzakereye ait biçem ise konuşma için en uygundur ve iki türü vardır. İlk türü, karakterle, ikincisi duygularla ilgilidir.

²⁰⁶ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 378-381 [1408a35]; Aristoteles. *Retorik*. s. 178; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 172; Aristoteles. *Retorik*. s. 185.

²⁰⁷ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 418-419 [1413b5]; Aristoteles. *Retorik*. s. 193; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 189; Aristoteles. *Retorik*. s. 205.

Politik söylevlerle ilgili biçimde ayrıntılara inmemek gerekir. Hatta böyle bir şey yapmak kötü bir etki dahi bırakır. Retorik oyunlarının çok az dâhil edildiği, tek bir yargıç önünde gerçekleşen adli biçimde ise ayrıntılara inmelidir. Törenselle söylevin biçim özelliği yazıya çok benzer. Zira doğru bir etki bırakması iyi okunabilir olmasına bağlıdır. Yazıyla benzerlik gösterme bakımından törenselle söylevin ardından adli biçim gelir.

2.1.3.5 Bir söylevin bölümlerinin düzenlenmesi

Aristoteles'e göre hem konuşmanın konusunu belirtmek hem de ispat etmek gerektiği için söylevin iki bölümü vardır. Bunlardan ilki söz konusu mesele ile ilgili önerme,²⁰⁸ ikincisi ikna yöntemi veya ispattır. Bu ikisi söylevin zorunlu kısımlarıdır. Bunlar her söylev türüne uygundur ve söylevin en çok bir giriş, önerme, ikna yöntemi veya ispatı ve sonsözü vardır. Rakibin çürütülmesine neden olan konular ikna yöntemlerine aittir ve önerme, hatibin kendi argümanlarını güçlendirmesidir. Öyle ki bu da ikna yöntemlerinin belirli bir parçasıdır ve hatip böylelikle bir şeyler ispatlar. Oysa ne giriş ne de sonsöz ikna yöntemlerinin bir parçası değildir, daha ziyade, bunlar bir şeylerin anımsanmasını sağlar.

Bu noktadan itibaren Aristoteles söylevin dört ögesi dediği giriş, önerme, ikna yöntemi veya ispatı ve sonsözü sırasıyla açıklamaya girişir. Giriş söylevin başlangıcıdır. Şiirde [*poetika*] prologun ve kaval [*aulos*] icrasında prelüdün işlevini görür.²⁰⁹ Bütün bunlar başlangıçtır ve ardından gelecek olanlara yol yaparlar. Törenselle söylevlerin girişlerinde söylenenler, övgü veya kınamadan kaynaklanır. Adli söylevlerin girişlerine gelince, bunlar dramatik prologlar ve epik şiirlerin girişleri ile aynı şeyi başarır. Politik söylevlerdeki girişler adli söylevlerdeki girişlere dayanmaktadır, ancak bu söylevler doğaları gereği girişe çok az gerek duyarlar. Aslında dinleyici kitlesi söylevin ne hakkında olduğunu bilir. Bu nedenle bir giriş olmasa da olur. Ancak bu söylevleri süsleme veya güzel kılma amacıyla bir giriş eklenebilir. Böylelikle söylev özensizmiş gibi görünmekten kurtulur.

²⁰⁸ Doğan ve Çokona tercümelerinden “ifade” olarak geçen terim. Bartlett ve Freese tercümesi takip edildiğinde sırasıyla “*proposition*” ve “*the statement of the case*” kullanımları mevcuttur. Her iki kullanım uygun görünse de burada ve sonrasında, ilerleyen pasajlardaki anlam bağlamı da göz önünde bulundurularak Bartlett tercümesi takip edilecektir.

²⁰⁹ Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 426-427 [1414b20]; Aristoteles. *Retorik*. s. 196; Aristotle. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. s. 192; Aristoteles. *Retorik*. s. 209.

Aristoteles önceki pasajlarda ikinci ögeyi önerme olarak adlandırmış olsa da girişten sonra anlatı hususunu ele alır.²¹⁰ Törenselle retorikte anlatı süreklilik arz etmez, bölümlere ayrılmıştır. Çünkü söylevin temelini oluşturan esas konuları tek tek gözden geçirmek gerekir. Nitekim anlatı süreklilik içermemelidir, zira olayları bu şekilde aktarmak akılda tutulmasını zorlaştırır. Adli söyleve gelindiğinde, tıpkı giriş veya ikna yöntemlerinin uzatılmaması gerektiği gibi bu söylevlerde anlatı da uzun tutulmamalıdır. Anlatıyı hakkıyla yerine getirmek, hızlı bir şekilde gerçekleştirmek veya kısa tutmaktan ibaret değildir, bilakis uygun ölçüde tutmaktır. Politik söylevde pek az anlatı vardır, çünkü geleceği ilgilendiren şeyleri hiç kimse öyküleyemez. Ama bu tür söylevlerde gerçekten anlatı varsa, geçmiş olaylara ait olacaktır. Böylece insanlar onları anımsadıklarında gelecekte ne olacağı konusunda daha iyi düşünebilirler. Ancak böyle bir durumda, hatip politik hatibin görevini yerine getirmiş olmaz.

Üçüncü ögeye gelince Aristoteles, ikna yöntemlerinin kesin olarak ispat edici olması gerektiğini ifade eder.²¹¹ Törenselle söylevlerde vurgu, soylu ve faydalı olan hususundadır. Mevzu bahis konulara dinleyiciler tarafından itimat edilir ve dolayısıyla hatipler bunların ispatını nadiren gerçekleştirirler. Politik söylevlere gelince, öngörülen şeyin gerçekte olacağı veya rakibin tavsiye ettiği şeylerin gerçekleşeceği mevzusuna itiraz edebilir. İddia edildiği üzere bunların adil, faydalı veya önemli olup olmayacağı konusunda ihtilaf yaratılabilir. Bu bakımdan örnek kullanımı politik retoriğe daha uygundur. Adli söylevde ise büyük ölçüde ispat, var olan ya da olmayan şeyler hakkındadır. Nitekim olmuş olanlar için bir zorunluluk söz konusudur. Örtük tasım kullanımı ise adli retoriğe özgü bir niteliktir.

Dördüncü ve son olarak sonsöz [epilog] açıklayan Aristoteles, sonsözün dört konudan oluştuğunu söyler.²¹² İlk olarak dinleyici kitlesini kendinize karşı iyi, rakibe karşı ise kötü bir halet-i ruhiyeye sokmak; ikinci olarak mevzu bahis konuyu daha önemli veya önemsiz göstermek; üçüncü olarak dinleyici kitlesinde belirli duyguları

²¹⁰ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 442-443 [1416b15]; Aristoteles. *Retorik*. s. 202; Aristotle.

Aristotle's *Art of Rhetoric*. s. 199; Aristoteles. *Retorik*. s. 216.

²¹¹ Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 450-451 [1417b30]; Aristoteles. *Retorik*. s. 205; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 203; Aristoteles. *Retorik*. s. 221.

²¹² Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. s. 466-467 [1419b10]; Aristoteles. *Retorik*. s. 211; Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 209; Aristoteles. *Retorik*. s. 228.

oluşturmak ve dördüncü olarak söylevde bahsi geçen noktaları anımsatmak. Sonsözün başlangıç noktasında hatip, ispatlamayı vaat ettiği konuları ispatlamış olmalıdır. Böylece hatip hem bu konulardan hem de konuların gerekçelerinden bahsetmiş olur. Sonsöz, karşıtlık yoluyla rakibe verilen bir cevaptır. Ayrıca sonsözde her iki konuşmacının aynı konu hakkında söylediği noktalar karşılaştırılabilir. Dolayısıyla, bir karşılaştırma temelinde veya hatibin önce kendininkini, eğer isterse, ayrı olarak da rakibinin söylevindeki noktaları konunun doğasına uygun olarak sıraladığı bir sonsöz belirtilebilir. Son noktada Aristoteles açısından söylevin sonunda, bağlayıcı ilgeçlerin veya bağlaçların bulunmayışı biçem açısından uygundur. Çünkü bu bağlamda bir argümandan [*logos*] ziyade bir sonsöz söz konusudur. Tıpkı Aristoteles'in Lysias'ın *Eratosthenes'e Karşı* söyleviden alıntılanacağı sonsözü gibi:

“Ben söyledim; siz dinlediniz; vakıf oldunuz; yargıçlık yapın.”²¹³

2.2 Antik Roma'da Kurumsallaşan Retorik

Roma İmparatorluğu'nun resmi olarak ortaya çıkışı M.Ö 27'ye, ortadan kalkması ise M.S 410'da Vizigot Kralı Alarik tarafından alınmasına ve Germanlar'ın sürekli saldırıları sonucu M.S 476'da Batı imparatorluğunun son bulmasına dayandırılmaktadır.²¹⁴ İmparatorluk yaklaşık üç yüz yıl boyunca kendini var etmiştir. Patrick Le Roux, imparatorluğun aralarındaki etkileşime rağmen Helenistik krallıklara benzememekle birlikte, ne ulusal bir güç ne mutlak bir monarşi ne halk diktatörlüğü ne de totaliter bir rejim olarak adlandırılabilirliğini söyler. Bir anlamda Roma İmparatorluğu tarihsel anlamda sınıflandırılması mümkün olmayan bir yapıdır. Buna karşın imparatorluğun büyük ölçüde bireyselleşmiş, hiyerarşik, kültürel açıdan kaynaşmış, çok-biçimli ve sosyal ilişkiler ağına entegre olmuş bir siteler ve yerel topluluklar bütünü olduğu söylenebilir. Bu biraz da Roma egemenliğinin taşıyıcısı olduğu *humanitasçı* düşünce biçiminden ileri gelmektedir.

²¹³ [Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. 210 [1420b]]. Diğer tercümeleri ise şu şekildedir: “Söyleyeceklerimi söyledim, beni dinlediniz, olayları biliyorsunuz, karar verebilirsiniz.” [Aristoteles. *Retorik*. s. 229]. “Söyleyeceklerim bu kadar. Beni dinlediniz. Olgular önünüzde. Yargınızı bekliyorum.” [Aristoteles. *Retorik*. s. 212.] “I have spoken; you have heard; you know the facts; now give your decision.” [Aristotle. *The “Art” of Rhetoric*. s. 471].

²¹⁴ Roux, P. Le. (2006). *Roma İmparatorluğu*. (s. 9). Çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi; Grant, M. (2000). *Roma'dan Bizans'a İ.S. Beşinci Yüzyıl*. (s. 3). Çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Homer Kitabevi.

Roma tarihi “eskiçağ” denilen büyük tarihsel devirler silsilesinin son safhası olarak adlandırılır.²¹⁵ Roma’nın önemi, dünya tarihinde varlığını uzunca bir süre devam ettirmiş ve neredeyse Akdeniz’in tamamında siyasal bir birlik kurmuş olması yanı sıra bir uygarlık ve kültür tarihi yaratmasından da ileri gelmektedir. İnsanlığa farklı etnik ve kültürel unsurlardan yoğun bir sentez oluşturulabileceğini göstermiş olan Roma’nın imparatorluk gücü ve uzun ömürlülüğü, genellikle Roma’daki vatandaşlık kavramıyla ilişkilendirilir.

M.S II. yüzyılda Roma, dünyanın en güzel ülkelerini imparatorluğuna katmış, böylelikle uyrukları arasına en ileri uygarlığa ulaşmış halkları almıştır. İmparatorluğun bu parlak dönemi, Markus Aurelus’ün ölümüyle başlayan ve gerileyişe çöküşe varan sürece dek devam etmiştir. Roma başlıca fetihlerini cumhuriyet zamanında tamamlamış; ilk yedi yüzyıl zaferlerin birbirini izlemesiyle geçmiştir.²¹⁶ Yavaş yavaş, barışı koruyan, ancak kendilerini her an için savaşa hazır tutan bir imparatorluğa evrilmiştir. Askeri fetihler ve yayılma dinamikleri Roma İmparatorluğu’nun neredeyse ayrılmaz parçası olmuştur. Senatoyla ilgili görevini sürdürdüğü süre boyunca bir Romalının siyasi kariyeri, savaşta elde ettiği başarı üzerine inşa edilmektedir.²¹⁷ Bu da, makam sahibi kimselerin kaçınılmaz olarak savaştan yana tavır almasına ve Roma’nın düşünce biçiminin militer bir yapı sergilemesine neden olmaktadır. Roma, İtalya’yı denetimi altına aldıktan sonra bir fetih ve yayılma politikası izlemiştir. Güney İtalya’nın denetimini tam olarak ele geçiren Roma’nın bir sonraki adımı, Kartaca’nın Sicilya üzerinde kurduğu kontrolü kırmaktır. Kartaca Sicilya’dan vazgeçtikten sonra, bir sonraki adım Sardinya ve Korsika fetihleri olmuştur. Bazı Yunan krallıklarının, özellikle de Makedonyalı V. Philippos’un, Kartaca’yı desteklemesi ile birlikte Roma tarafından Rodos gibi Yunan kentlerine karşı da güçlü bir hareket düzenlenmiştir. Fetihler sonucu Roma artık Akdeniz bölgesindeki en güçlü imparatorluk olmuş ve Yunanistan üzerinde kayda değer bir egemenlik elde etmiştir.

²¹⁵ İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. (s. 99). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

²¹⁶ Gibbon, E. (1987). *Roma İmparatorluğu’nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* Cilt 1. (s. 22). Çev. Asım Baltacıgil. İstanbul: B/F/S Yayınları.

²¹⁷ Ponting, C. (2011). *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*. (s. 221). Çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Alfa Kitap.

Savaş ve fetihlerin Roma İmparatorluğu üzerinde önemli bir etkisi vardır. Hem imparatorluk hem de toplum, savaş ve fetihler sonucu elde edilen paraya, mallara, araziye ve kölelere adeta bağımlı hale gelmiş ve her ikisinde de bir dizi temel değişiklik ortaya çıkmıştır. Bu değişiklikler, iktidardaki zengin elitlerin zenginliğini büyük ölçüde arttırırken, Roma'nın belkemiğini oluşturan kendi toprağına sahip köylü *assiduusun*²¹⁸ çökmesine yol açmıştır.²¹⁹ Siyasi kariyerin ödülleri büyüdükçe bu kariyer önem kazanmış ve gençleri, bu kariyeri yapmak üzere yetiştirecek kişi, kurum veya yapılara ihtiyaç duyulmuştur. Tüm bunlar imparatorluğun savaş, asker, ganimet ve zenginlik üzerine kurulu Latince konuşulan kısmında vuku bulmuştur. Bir de kültürel birliğin olduğu, Eski Yunanca konuşulan taraf mevcuttur.

Roma'da Latince ve Eski Yunanca'dan aynı zamanda, fakat ayrı alanlarda yararlanılmaktadır. İlki doğal olarak halk ve kamu ile ilgili işlerde, yasal anlaşma alanında kullanılan dil iken, diğeri ise bilim dilidir. Birtakım farklı kullanımlar söz konusu olsa da her iki dil de geniş kitlelerce benimsenmiştir. İyi yetiştirilmiş Romalı yurttaşlar arasında her iki dil de bilinmektedir.²²⁰ Eski Yunanca'nın etkisiyle Roma, Yunanlıların yapıtlarıyla dolup taşmaktadır. Elden ele aktarılarak okunan eserler, Yunan kültürüne ve eğitimine büyük bir hayranlık yaratmaktadır.

Roma Antik Yunan'ın toplumsal ve düşünsel idealleriyle karşılaşınca, evvela bu idealleri kendine mal etmiştir. Eski Yunanca eğitim sistemine girmiş, hem edebiyat hem de retorik sanatını öğrensinler diye Romalı aristokrat aileler çocuklarına Yunan öğretmenler tutmuştur. Bununla da kalmamış, aynı zamanda Yunan sanatları Latin dilinde de öğretilmiştir.²²¹ Diğer yandan, bu idealler gelenekçi bir kültüre sahip olan Roma'da birtakım çalkantılar yaşanmasına neden olmuştur. Çok geçmeden, Yunan idealleri toplumun bazı kesimlerince uygunsuz görülmüştür.

Eğitim yanı sıra, bu dönemde Yunan'dan devşirilen birçok sanat şiddetli tepkilerle karşılaşmıştır. Retorik sanatı bunlardan biri olmuştur. Roma'nın geleneklerini ve

²¹⁸ “assid(eō) + -uus” teriminden türemiş sıfat “sabit”, “düzenli”, “kalıcı”, “devamlı” veya “aralıksız” anlamlarına gelmektedir.

²¹⁹ Ponting, *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*. s. 223.

²²⁰ Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* Cilt 1. s. 58.

²²¹ Çevik, C. C. (2018). *Roma'nın Cumhuriyet Döneminde Siyaset ve Felsefe İlişkisi*. (s. 22-23). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Anabilim Dalı Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı. Yayımlanmış Doktora Tezi.

geleneksel eğitim sistemini koruma çabası, retorik sanatını hedef haline getirmiştir. Tepkilerin hedefi sadece Yunan retoriği ve retorları olmamış, buradan hareketle ortaya yeni bir sanat anlayışı koyan Latin hatipleri de toplumda rahatsızlık yaratmıştır. Retorik yeni bir eğitim türünün sonucudur. “Roma, özellikle, [Antik] Yunanı topraklarına katıp onun kültürel egemenliği altına girdikten sonra, her alanda olduğu gibi, eğitim alanında da büyük değişim yaşa[mıştır].”²²² Bu yeni eğitim ise gelenekselliğe, eğitimin genel karakterine ve yapısına ters düşmektedir.²²³ Roma’da geleneksel din, siyasi otoritenin yasal meşruiyet kaynağıdır. Dolayısıyla siyasi otoriteyi sarsacak veya toplumsal uyumu, yapıyı bozacak her şey bir yandan geleneksel dini de etkileyeceği için Roma bu konuda oldukça hassastır. Benzer tartışmalar geleneksel din üzerinden de yapılmış, benzer karşı çıkışlar bu bağlamda da gösterilmiştir. Ancak tüm direncine rağmen Roma, Antik Yunan’ın etkisinden ve özellikle de retoriğin bir sanat olarak ortaya çıkışından kaçınamamıştır.

Tüm karşı çıkışlara rağmen Roma dünyasında da retoriğin bir sanat olarak ortaya çıkışı ve kabulü Antik Yunan’a benzer biçimde, politik ve toplumsal değişimlerle ilişkili olmuştur. Antik Yunan’ın dili, eğitim sistemi ve toplumsal yapısıyla kaynaşmadan veya iç içe geçmeden evvel Roma’da birtakım ihtiyaçlar ortaya çıkmıştır. Genişlemekte ve gelişmekte olan Roma, Antik Yunan’ın eğitim sistemi başta olmak üzere, birçok bilim alanına ihtiyaç duymuş ve bunları kendi imparatorluğunda uygulamıştır.²²⁴ Kültürsüz ve savaşçı bir millet olarak da bilinen Roma için artık yeni bir süreç başlamaktadır.

Roma kendini Antik Yunan’a entegre etmekle kalmamış, değişen politik ve toplumsal koşullar karşısında Antik Yunan’ın gramer ve *rhetorike*²²⁵ okullarına da gereksinim duymuştur. Bu okullar Roma’ya politik ve toplumsal yaşamda ihtiyaç duyduğu entelektüel birikimi sağlamaktadır. Burada felsefenin yanı sıra retorik sanatının yasaları öğretilmektedir. Fakat filozoflara, felsefe ile birlikte öğretilen retorik sanatına

²²² Dürüşken, Ç. (2001). *Roma’da Rhetorica Eğitimi*. (s. 10). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

²²³ Stroup, S. C. (2007). “Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation” (s. 29-30). *A Companion to Roman Rhetoric*. London: Wiley & Blackwell.

²²⁴ İlginç olan şudur ki Antik Yunan’ı topraklarına katan Roma, kendi kültürel ve toplumsal değerlerini Antik Yunan toplumuna aşılarmaktansa, Antik Yunan’ın birçok değerini sahiplenmiştir. Bu duruma, tarihte örneğine çok az rastlanan, tersine işleyen bir entegrasyon denilebilir.

²²⁵ Roma’da *rhetorike* terimi *rhetorica*, bu sanatın uygulayıcısı olan *rhetor* terimi ise *orator* ile karşılanmıştır. Romalıların uyguladığı bu şey, sadece, teknik, terimsel bir farklılaşmayı değil, içeriksel bir değişimi de beraberinde getirmiştir.

ilişkin sıkı denetimler de söz konusudur. dönemin konsüllerine bu konuda danışıldığı olmaktadır. Hatta bu hususta dikkatli olunmasını salık veren kararlar bile çıkmaktadır. Bu kararlardan biri şöyledir:

Gaius Fannius Strabo ve Marcus Valerius Mesalla konsül iken, praetor Marcus Pomponius senatoya danıştı. Filozoflardan ve hatiplerden söz edildiğinde, bu konu hakkında şöyle karar verdiler: Filozofların ve hatiplerin Roma’da bulunmamalarına praetor Marcus Pomponius’un dikkat etmesine ve tedbir almasına, kamu işlerinden ve kendi emniyetinden dolayı bunun ona da uygun görünmesine, karar verirler.²²⁶

Nitekim bu okullar pragmatik Roma’nın “dilini iyi kullanan, ideal devlet adamı (*orator*) yaratma”²²⁷ kavrayışına oldukça uygundur. Bu yüzden de bir süre sonra retorik sanatı Roma’da itibar kazanmıştır. Bunun üzerine birçok filozof retorik sanatı üzerine çalışmaya başlamıştır. Çalışmalar özellikle Aristoteles’in *Retorik Sanatına* dayanmaktadır. Roma’ya geldiğimizde bu sanatın tanımına ilişkin iki önemli isimle karşılaşırız. Marcus Tullius Cicero, Roma’nın politik ve toplumsal anlamda kültürel yapısına ciddi katkıları olan retorik sanatını, mantık ve diyalektikten üstün tutar. Bu durumda ikna, kanıtlamadan daha önemli bir konuma yükselir. Marcus Fabius Quintilianus ise retorik sanatını sadece bir söylev sanatı olmaktan çıkarıp bir eğitim dalı olarak değerlendirecektir. Temelde birtakım farklılıklara karşın tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi her iki filozofta da retorik insan gelişiminin en önemli unsurlarından biri olarak kabul görecektir. Bu noktada cumhuriyet dönemi retorik çalışmalarına öncülük eden Cicero ile imparatorluk döneminden Quintilianus’un retorik çalışmalarına bakılabilir.

2.2.1 Marcus Tullius Cicero’nun retorik anlayışı: *orator*

Romalı bir devlet adamı Marcus Tullius Cicero, aynı zamanda önemli bir bilgin, hatip ve yazar olarak da bilinir. Roma tarihinin en çalkantılı döneminde yaşayan Cicero, MÖ 106 yılında Arpinum’da doğmuş, Quintus Marcus Scaevola’nın gözetiminde kapsamlı bir hukuk öğrenimi görmüş, ilerleyen süreçte ise edebiyat ve felsefeyle ilgilenmeye başlamıştır. Çoğu çağdaşı gibi Cicero da genç yaşta Yunan filozof ve tarihçilerinin

²²⁶ Tranquillus, G. S. (2006). “Gramerciler ve Retorik Ustaları Üzerine” (s. 57). *Gramerciler ve Retorik Ustaları Üzerine & Şairler Üzerine*. Çev. Bedia Demiriş. İstanbul: Homer Kitabevi.

²²⁷ Dürüşken. *Roma’da Rhetorica Eğitimi*. s. 10.

düşüncelerini içeren metinlerle karşılaşmış ve onlar üzerinde çalışma fırsatı bulmuştur.²²⁸ Felsefeyi Epikürosçu Phaedros, Stoacı Diodotos ve Akademia'ya bağlı Philon'dan öğrenmiştir. Bilgi kuramı açısından, kesinliğe bağlanmak yerine olasılıkların yolunu izlemeyi yeğlemiş, ahlâk alanında ise dogmatik bir tavır sergileyip Stoacılara ve Sokrates'e yönelmiş, dinsel görüşleri açısından ise daima agnostik kalmıştır.²²⁹ Cicero'nun gençliğinde Roma'da kültürlü bir insan olmak, Latince yanında Eski Yunanca'yı da bilmek demektir. Dolayısıyla Yunanca'nın yanı sıra, Latince'nin felsefe dili olarak gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Mahkemelere başkanlık yapan, ünlü ve başarılı bir hukukçu olarak da tanınmaktadır. M.Ö 80 yılında Sextus Roscius'un savunmasını üstlenip davayı kazanmıştır ancak mahkemede suçladığı kişi dönemin diktatörü olan Sulla'nın gözdesi olduğu için Sulla'nın hışmından kaçınmak amacıyla sırasıyla Atina'ya, Küçük Asya'ya ve Rodos'a geçmiştir.²³⁰ Dönemin kültür başkenti olan Atina'da felsefe ve retorik alanında kendisini eğitmiş ve bu konudaki bilgilerini pekiştirmiştir. Burada özellikle Philo'nun ölümünün ardından Akademia'nın başına geçen Antiochus'un, Epicurusçu Zeno'nun ve hatip Demetrius'un derslerine katılmıştır.²³¹

Sulla'nın ölümünden sonra Roma'nın siyasi arenası her türlü rezaletin ve kanunsuzluğun kol gezdiği bir ortam olarak karşımıza çıkmaktadır. Roma artık şiddetli siyasi çatışmalara sahne olur. Cicero böyle bir kargaşa döneminde büyük bir tutkuyla bağlı olduğu ülkesine hizmet etmek amacıyla avukatlık kariyerinin yanı sıra devletin çeşitli kademelerinde de görevler alır.²³² Cumhuriyetçi ilkelerinden ödün vermeksizin sınıflar arası uyum adına savaş vermektedir. M.Ö 75 yılında batı Sicilya'da *quaestor*²³³ olmuş, bu alandaki başarısından ötürü Sicilya Valisi Gaius Verres'e karşı mahkemede avukatlık yapması istenmiş ve davayı kazanması sonucunda da hem hukuk hem de devlet adamlığı kariyerinde önemli bir kazanç elde etmiştir. Tekrar Roma'ya döndüğünde, artık önemli hatiplerinden biri olarak kabul görmektedir. Dönemin

²²⁸ Cicero. (2016). *Yasalar Üzerine*. (s. v.). Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

²²⁹ [Cicero. (1998). *Yaşlılık ve Dostluk*. (s. 4). Çev. Ayşe Sarıgöllü ve Türkân Tunga. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.] Sayfa numarası e-kitap formatındadır.

²³⁰ Cicero. *Yasalar Üzerine*. s. v.

²³¹ Cicero. (2012). *Tanrıların Doğası*. (s. 10). Çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

²³² A. g. e., s. 10-11.

²³³ Roma'da yüksek bir devlet memuriyeti olan *quaestor*, bir anlamda müfettiş olarak da karşılır. *Quaestor* devlet hazinesinden, cezai ve finansal işleri denetlemekten sorumludur.

Roma’ında retorik en önemli sanatlardan biridir ve insanlar hitabet güçlerine bağlı olarak kariyerlerini belirlemektedir. Konsül olduğunda o artık bir *homo novus*²³⁴ idi. Konsüllüğü sırasında Roma’nın mevcut aristokratik yapısına karşı darbe hazırlığında olan Lucius Sergius Catilina’nın darbe girişimini bastırır. *Devletin Savunulması Adına Senatus Kararı* çıkararak dört etkili konuşma yapar. Bu söyleviyle Catilina ile destekçilerini etkisiz hale getirir. Senatus ve halk önünde sergilediği üstün söylevi devleti büyük bir yıkımdan kurtarır. Bunun üzerine Cicero, *pater patriae*, “vatanın babası” unvanını elde eder.²³⁵

Roma siyasi hayatında, alışkın olunduğu üzere yine siyasi çekişmeler söz konusudur. Halk mevcut cumhuriyet rejimini, siyasi ve askeri başarısızlıkların sorumlusu olarak görmektedir. Dolayısıyla cumhuriyete taban tabana zıt olan tek adam rejimini, yoksulluk başta olmak üzere her türlü sıkıntıdan kurtuluşun adresi olarak değerlendirmektedir. Böyle bir süreçte, Pompeius, Crassus ve Julius Caesar M.Ö 60 yılında ilk *triumviri*’yi [üç adam yönetimi] kurar.²³⁶ Sözde halkın iradesini yerine getiren üçlü, esasında cumhuriyetin aristokratik dinamiklerini baltalamaya girişir. Bu da monarşiye uygun bir ortamın hazırlanmasına kaynaklık eder. M.Ö 49 yılında Caesar Roma’nın hakimi olur.

Caesar’ın öldürülmesini takip eden yıllar ünü artan Cicero, senatonun en güçlü ve en sözü geçer adamı haline gelmiştir. Octavianus ve Antonius, Lepidus ile beraber ikinci *Triumvirliği* kurunca, Cicero devlet düşmanı ilan edilmiştir. Bunun üzerine kaçmış olsa da, yakalanmış ve MÖ 43 yılının 7 Aralık günü başı kesilerek idam cezasına çarptırılmıştır. Başlı Forum Romanum’daki Rostra’da halka teşhir edilmiş, elleri ise Senato binasının kapısına çivilenmiştir.²³⁷

2.2.1.1 İdeal *orator*’un eğitiminde bir sanat olarak “*Rhetorica*”

Cicero birçok eser vermiş olsa da burada özellikle retorik konusundaki eserlerine dikkat çekmek gerekir. M.Ö 84 tarihli *De Inventione* adlı eser, hatipler için el kitabı

²³⁴ “Yeni insan” anlamına da gelen terim, bir aileden Roma senatosuna ilk giren ve özellikle konsüllük görevini üstlenen kişi için kullanılmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Roma senatosunun üyeleri ve konsüllük görevinde bulunan kişiler soylu sınıfa mensup kimselerden oluşmaktadır. Halktan bu görevlere gelme hakkını elde edip ilk kez senato üyesi ve konsül olanlara *homo novus* denilmektedir.

²³⁵ Cicero, *Yasalar Üzerine*. s. vi.

²³⁶ A. g. e., s. vii.

²³⁷ [Cicero. *Yaşlılık ve Dostluk*. s. 5]. Sayfa numarası e-kitap formatındadır.

niteliğindeki dört kitaptan oluşmaktadır.²³⁸ Ancak bu eserden günümüze yalnızca iki kitap ulaşmıştır. *De Inventione* Cicero'nun ilk düzyazı eseri olarak kabul görür. Cicero ilk söylevini M.Ö 81 yılında Quinctius isminde birini savunma amacıyla yapmıştır. Bu söylevi geniş kitlelerce tanınmasını sağlayan Sextus Roscius savunması izlemiştir. Takip eden yıllarda, ölümüne dek birçok söylev vermiştir. M.Ö 55 yılında ise söylev biçimindeki *In Pisonem* ve retorik sanatını incelediği teknik bir eser olan *De Oratore* adlı eseri kaleme almıştır. Bu eserden sonra Cicero kendini tamamen felsefeye verir. Yunan felsefesini Roma halkına aktarmayı kendisi için bir vatandaşlık görevi sayan Cicero, felsefenin tüm ilkelerinin yaşamla birebir bağlantılı olduğu varsayımından hareketle hem kamu hem de özel yaşamında aklın ve bilginin buyurduğu felsefi ilkelerle hareket eder.²³⁹

Cicero, Roma'da etkin bir retorik sanatından söz edilişi Antik Yunan etkisine bağlar. Ona göre Antik Yunan etkisinden evvel Roma'da retorik sanatından bihaber bir gençlik söz konusudur. Bu sanatla hemhal oluş Antik Yunanla ortaya çıkmıştır.²⁴⁰ Sürgünden döndükten iki yıl sonra yayınladığı *De Oratore* yılları Cicero'nun entelektüel bakımdan zirvede olduğu dönemlerdir. Bu eserde belirleyici olan, *rhetorica* sanatına ve eğitim sorunlarına duyulan ilgidir. *De Oratore* bir *rhetorica* ve ideal eğitim el kitabı olmakla birlikte daha da fazlasıdır. Zira Cicero'nun politik ve entelektüel idealitesi bu kitaba da sirayet etmiştir. Bu idealite Yunan-Roma (*Greko-Romen*) edebiyatı, felsefesi ve politikası üzerinden olgunlaşmaktadır.²⁴¹ Cicero açısından iyi bir Romalı, Roma'nın erdemlerine, Antik Yunan'ın kültürüne sahip olmalıdır.²⁴² İyi bir *orator* olmak için farklı disiplinlerde eğitimden geçmiş olmak gerektiği üzerinde durur.²⁴³

Cicero devlet adamı, felsefeci ve orator üçlemesini birbirinden ayrı görmediğinden, orator'un bilgi bütünlüğü olması için, eğitiminde edebiyat, tarih, hukuk, siyasal bilim, felsefe (mantık, ahlâk ve psikoloji) ve *rhetorica*'yı ayrılmaz birer disiplin olarak görür.

²³⁸ Cicero. *Yasalar Üzerine*. s. xi.

²³⁹ Cicero. *Tanrıların Doğası*. s. 43 [1.4.7].

²⁴⁰ Cicero. (1967). *De Oratore* Book I. II. (Book I, iv. 14, s. 13). Çev. E. W. Sutton. London: William Heinemann Ltd.; Dürüşken. *De Oratore* Book I. II. s. 41.

²⁴¹ Gwynn, A. (1926). "The 'De Oratore'". s. 80. *Roman Education from Cicero to Quintilian*. Oxford: At the Clarendon Press.

²⁴² Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 53.

²⁴³ Cicero. *De Oratore* Book I. II. Book II. i. 4, s. 201.

Bu geniş çaplı eğitim anlayışı, Cicero'ya özgü bir insan ideali olan *humanitas* (insancılık) kavramıyla açıklanır.²⁴⁴

Cicero'ya has *humanitasçı* eğitim anlayışı eş zamanlı hem karakter hem de zihinsel eğitimi gerekli kılar. Onun eserinde hem *rhetorica* sanatına hem de eğitim sorunlarına bu denli eğiliyor oluşu, karakteri ve pratik yaşantısıyla yakından ilişkili görülür. Aubrey Gwynn'in aktarımlarından hem oğlu Marcus hem de yeğeni Quintus'a öğretmenlik (*oratorluk*) yaptığını öğreniriz. Eserin teorik olduğu kadar pratik yönü, oğlu ve yeğenine öğretmenlik yapmasından ileri gelmekle birlikte, erken Roma döneminin krallarından –Diodotos, Philo ve Antiochus gibi- ve Roma forumlarından edindiği bilgilerden de kaynaklanır. Cicero bu eserle hem genç nesle hem de çağdaş Roma toplumuna bir tür eğitim reformu çağrısında bulunur. Antik Yunan *rhetorike* kavrayışını canlandırmaya ve Roma uygarlığına *rhetorica* kavrayışı kazandırmaya çalışan kendisi, özgün bir eğitim ideali peşinde gider.

Edebiyat ve *rhetorica* okullarında felsefe, matematik (geometri ve astronomiyi de içine alacak biçimde), müzik, edebiyat ve *rhetorica* öğretilmektedir. Bu eğitim anlayışıyla henüz daha Cumhuriyet Roma'sında Ortaçağ'ın yedi özgür sanatı (*artes liberales*) tamamlanmış olur.²⁴⁵ Cicero, erken Roma dönemine de uygun bir biçimde, bilimsel bilgi ve eğitim teorisini doğrudan Yunan'dan ödünç almıştır. Yunan'a özgü bilginin olgular yığını olmaktan öte bir sanat olarak kabulü Cicero için geçerlidir. Sanat, öğrenciyi uzmanlaştırma amacına hizmet etmemektedir. Bilakis öğrenciye edindiği bilgiyi zamanı geldiğinde uygun bir biçimde kullanmasına yönelik genel ilkeleri vermektedir. Cicero açısından herhangi bir bilim dalında ya da sanatta uzman (usta) olmak bir şey; insanlığa özgü genel pratiklerde kıt akıllı veya deneyimsiz olmamak başkaca bir şeydir.²⁴⁶

Rhetorica eğitiminde felsefenin yanı sıra mantığın önemine de dikkat çeken Cicero, iyi ve ideal bir *orator*'un mantıksal tekniklerin tamamını bilmesi gerektiğini ileri sürer. *Orator*, tıpkı bir filozofun düşüncelerinde, şiirsel bir söyleyiş veya ifadede, bir avukatın hafızasında ve mükemmel aktörün beden duruşunda veya hareketlerinde

²⁴⁴ Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 53.

²⁴⁵ A. g. e., s. 84.

²⁴⁶ Cicero. *De Oratore* Book I. II. Book I. Iviii, cclviii. s. 181.

olduğu gibi mantığın inceliklerini ve ustalıklarını araştırmalı, bulmalı, son noktada bunları belagatli konuşmasına dâhil etmelidir.²⁴⁷ Mantığa ek olarak bir de tarih eğitimi ve tarih bilgisi önem taşır. *Cicero*, nasıl ki ideal bir *orator* hem felsefe hem de mantık konusunda iyi bir eğitimden geçmiş olmalıysa, aynı şekilde iyi bir tarih eğitiminden geçip iyi bir tarih bilgisine de sahip olmalıdır, fikrinin altını çizer.²⁴⁸

Orator, ayrıca, geçmiş çağlara ilişkin olayların tarihini de bilmelidir, öncelikle hiç kuşkusuz, kendi devletimizin, sonra emperyal ulusların ve ünlü kralların; bu konudaki sıkıntımızı dostumuz Atticus'un çalışması hafifletti; kendisi hiçbir önemli olayı dışarıda bırakmadan, belli bir kronolojiyi izleyerek yedi yüzyıllık olayların kayıtlarını bir kitapta topladı. Doğmadan önce neler olduğundan habersiz olmak daima bir çocuk olarak kalmaktır. Tarihsel kayıtlar aracılığıyla atalarımızın yaşamlarına kenetlenmedikçe, insan yaşamının ne değeri kalır? Bundan da öte, eskinin anılması ve örneklerin aktarımı dinleyiciye büyük bir zevk vereceği gibi konuşmaya da bir yetkinlik ve inanılrlık kazandırır.²⁴⁹

Tarih bilmemenin daima çocuk olma anlamına geleceğine dikkat çeken *Cicero*, insan yaşamının anlam ve değer kazanmasının da tarih bilgisiyle ilişkili olduğunu ifade eder. Tarih bilen bir *oratorun* bu bilgiyle hem dinleyicinin tutkularını harekete getirebileceğini hem de konuşmasına inanılrlık kazandırabileceğini düşünen *Cicero*, *rhetorica* sanatına bolca konu sağlaması bakımından felsefe ve mantık bilimi yanı sıra tarih bilimine de yer verilmesi gerektiğini vurgular. Tarih bilmenin ehemmiyetine dikkat çekme bakımından *Cicero*'nun Aristotelesçi kavrayışa yaklaştığı düşünülse de, aradaki nüansı gözden kaçırmamak gerekir. Aristoteles tarih bilmenin ne kadar önemli olduğunun altını çizerken, bunun retoriğin değil de politikanın işi olduğuna da dikkat çekmektedir. Aristoteles açısından tarih bilgisi, herhangi bir yasanın oluşturulmasında elzemdir. Bir yasa için hem yasanın çıkarılacağı ülkenin geçmiş tarihine hem de başka başka ülkelerin tarihinin bilgisine sahip olmak gerekir. Bunlar yararlı olmakla birlikte, açıktır ki bu iş retoriğin değil politikanın işidir.

²⁴⁷ A. g. e., Book I. xxviii. 128, s. 89-91.

²⁴⁸ A. g. e., Book II. ix. 36, s. 225.

²⁴⁹ Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 63.

Son olarak hukuk bilimine değinen Cicero, *rhetorica* eğitiminde iyi bir hukuk bilgisine de ihtiyaç duyulacağını iddia eder. Bu farklı dört bilim dalı ile *rhetorica* eğitimini yan yana getiren Cicero'nun, *rhetorica* için kayda değer adımlar attığı açıktır. Ancak gelgelelim Hellenistik *rhetorike* tekniklerine ilişkin önemli katkılar sağladığı iddia edilemez.²⁵⁰ Özellikle “ikna” teorisi söz konusu olduğunda Aristoteles'in etkisi altında kaldığı söylenebilir. İkna etme amacı taşıyan bir konuşma sanatı Cicero açısından üç ilkeye dayanır. Birincisi, ileri sürülen iddiaların kanıtlanması (*probare*)²⁵¹; ikincisi, dinleyicilerin lehinizde olmasını sağlamak (*conciliare*)²⁵² ve üçüncüsü, iddianın veya savın gerektirdiği biçimde dinleyicilerde etki uyandırmak (*movere*)^{253, 254}.

Cicero'nun *De Oratore* eserinde ortaya koyduğu teori hem edebiyat hem de *rhetorica* okullarında kullanılmaktadır. Onun teorisindeki temel amaç ideal *oratorun* yetiştirilmesidir. Zira dönemin *rhetorica* okulları yarardan çok zarar vermekte ve bu okullardaki öğretmenler genel kabul görmüş şeyler (klişeler) dışında pek de bir şey bilmemektedir. En iyi ihtimalle bu okullarda yetişen bir *orator*, haklı çıkmak için hakikati reddetmeyi ve her türden yola başvurmaya öğrenmektedir. Cicero'nun ideal *oratoru*, edebiyat, tarih, hukuk, politika bilimi, felsefe (mantık, ahlâk ve psikoloji), müzik, matematik gibi tüm diğer sanatların bilgisine sahip olmalıdır. “Kanaatimce, hiç kimse bütün bilim dalları ve yaşamın tüm büyük problemleri hakkında bilgi edinmediği sürece, kelimenin tam anlamıyla [ideal] bir *orator* olmayı başaramaz.”²⁵⁵

Cicero'nun *ideal oratoru*, *doctus orator* olacaktır. O, *ideal oratorunu* gerçekten de ideal olarak tasarımı. *İdeal orator* öyle bir *rhetorica* eğitimi almalıdır ki bu eğitimin içeriği birçok bilim dalıyla biçimlenmiş olsun. *İdeal oratorun* diğer sanatlara eğilmesi

²⁵⁰ Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 65.

²⁵¹ Geçişli fiil olan “prob/ō –āre –āvī –ātum” şeklinde türemiş *probare*; “onaylamak, tasvip etmek, uygun bulmak, değer biçmek, kıymet takdir etmek, önermek, salık vermek, tavsiye etmek, göstermek, ispat etmek, doğruluğunu saptamak” gibi çoklu anlamlara gelir. [Kabağaç S. ve Alova, E. (1995). *Latince Türkçe Sözlük*. (s. 475-476). İstanbul: Sosyal Yayınları].

²⁵² Geçişli fiil olan “concili/ō –āre –āvī –ātum” şeklinde türemiş *conciliare*; “bir araya getirmek, birleştirmek, raptetmek (*mec.*), bir duygu ya da düşüncede birleştirmek, uzlaştırmak, dost etmek, dostluğunu temin etmek, tarafına kazanmak, elde etmek” anlamlarına gelir. [Kabağaç ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 108-109].

²⁵³ Geçişli fiil olan “mov/eō –ēre –mōvī –mōtum” şeklinde türemiş *movere*; “kımıldatmak, hareket ettirmek, harekete getirmek, rahatsız etmek, değiştirmek, yerinden çıkarmak, defetmek, çıkarmak, neden olmak, vesile olmak, başlatmak, önyak olmak, (*görüş*) sarsmak, (akıl) etkilemek, harekete geçirmek, uyartmak” olarak çevrilir. [Kabağaç ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 375-376].

²⁵⁴ Cicero. *De Oratore* Book I. II. Book II. xxvi. 115-116. s. 281; Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 66.

²⁵⁵ Cicero. *De Oratore* Book I. II. Book I. vi. xx. s. 17.

ve eğitiminde bu sanatların yer alması pratik çalışmasında onu başarılı kılacaktır. Nitekim edebiyat, retorik, tarih, hukuk ve felsefe olmaksızın Cicero'nun *ideal oratoru* eksik kalacak olsa da, özellikle bu sanatlar arasında felsefeye ayrıcalıklı bir yer verilir.

Peki, Cicero'nun ideal orator tasarımı gerçekleşmiş midir? Çiğdem Dürüşken'in değerlendirmesi, gerçekleşmediği yönündedir. Nitekim Roma'da politik söylevin forumlardan çekilmesinden sonra, hem *ideal orator* yaratama tasarımı hem de *rhetorica*'nın kendisi birer tasarım olarak kalmıştır. Roma'nın Cumhuriyet yönetiminden, İmparatorluk yönetim biçimine geçişiyle birlikte politik ve toplumsal alandaki tüm değişimler elbette ki *rhetorica*'nın kendisine ve eğitim idealine de yansımıştır. Cumhuriyet dönemine özgü açık ve özgür söylevlerin yapılacağı forumlar artık yoktur. Dolayısıyla da *rhetorica*'yı gerçekleştirecek alanlar kısıtlanmıştır. Politik alandaki konumunu yitiren *rhetorica*, kendisine edebi ve sanatsal alanda yer edinmeye başlamıştır.

Siyasal söylevlerin ortadan kalkmasının Roma rhetorica sanatında yarattığı bu boşluk, yeni birtakım rhetorica yöntemlerinin yaratılmasına yol açtı. Bunların en önemlileri *recitatio*²⁵⁶ (ezberden okuma alıştırması; Romalı yazarların eserlerinin yayımlanmadan önce davetli konukların ve toplumun önünde okunması) ve özellikle *declamatio*²⁵⁷ (öykü türünde kurgusal konuşma alıştırması) idi.²⁵⁸

Değişen koşullarla birlikte *rhetorica* eğitimi ve anlayışı, *rhetorica*'yı artık pratik ve teorik alanlarda iş gören bir yapı olmaktan çıkarıp onun sadece teorik bir etkinlik olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Böylece *rhetorica* gerçek yaşamdan kopup içe çekilmiş, kısıtlanmıştır.

2.2.2 Marcus Fabius Quintilianus'un retorik anlayışı: eğitim

Romalı hatip ve eğitimci olan Marcus Fabius Quintilianus, M.S yaklaşık 40 yılında İspanya'nın Calaguris şehrinde doğmuş, 120'de ise ölmüştür. Yirmi yıl süresince

²⁵⁶ Dişil isim olan “recitāti/ō –ōnis” yapısından türemiş olan *recitatio*; “yüksek sesle okuma, ezberden okuma, topluluk önünde okuma” anlamlarına gelir. [Kabaağaç ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 508].

²⁵⁷ Dişil isim olan “declāmāt/ō –ōnis” yapısından türemiş olan *declamatio*; “nutuk söyleme çalışması ya da alıştırması, söz söyleme çalışması ya da uygulaması, inşat etme, inşat konusu/ teması/ *causa* da denir, (kötü anlamda) yüksek sesle ve hızlı konuşma, haykırma, bar bar bağırma” anlamlarına gelir. [Kabaağaç ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 151-152].

²⁵⁸ Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 72.

retorik öğretmenliği yapan Quintilianus'un İmparator Titus Flavius Domitianus'un yeğeni Andrien'i yetiştirmek üzere memur olarak atandığı söylenir. On iki kitaptan oluşan *Institutio Oratoria* adlı eserini inzivaya çekildiği yaklaşık M.S 93-95 yılları arasında yazmıştır. İlk ve son üç kitabında faydalı öğütlerin yer aldığı bu eser, dönemin önemli retorik kitabı sıfatını taşır. Quintilianus'un doğrudan doğruya felsefeyle bir ilgisi olmadığı ama retorik ve felsefe arasında sıkı bir ilişki kurguladığı iddia edilir.²⁵⁹ Hatiplerin eğitilip yetiştirilmesinde başucu kaynağı olan *Institutio Oratoria*'da Quintilianus konuşmasını bilen insanı merkeze almaktadır. Hatip olmak isteyen kimse felsefeyi incelemeli ve öğrenmelidir, ancak burada amaç spekülatif bir bilgiğe erişmek değildir. Daha ziyade burada felsefe, pratik bir bilgiğe ulaşma adına araç olarak işlev görmektedir.

Eğitmen olarak tanınan Quintilianus, çocukların eğitimini beşikten başlatmayı salık verir. Bundan ötürü sütannelerin bile birtakım vasıflara sahip olması gerektiğini söyler. çocuğun temas ettiği ilk kimse olduğu için sütanne akıllı, erdemli ve iyi konuşanlar arasından seçilmelidir. Ancak çocuk evde değil, elbette ki okulda eğitim görmelidir. Öğretmen çocuğun karakter ve yeteneğini iyice kavrayıp ona uygun bir eğitim uygulaması geliştirmelidir. Oğlan çocukları dışında kız çocuklarının da eğitimine dikkat çeken Quintilianus, çocukların eğitiminde belli başlı aşamalar koyar. Evvela bir öğretmene teslim edilen çocuk, onun ellerinde karakter ve yeteneğine uygun bir eğitimden sonra, Gramatika denilen edebiyat, retorik ve tarih bilgilerine geçilmelidir. Ardından ozanların metinlerini okuyup eleştirmeye alıştırılmalıdır. Bunu musiki, doğa bilgisi ve astronomi izlemeli, peşi sıra matematik ve gramer eğitimi verilmelidir. Nihayetinde retorik ve güzel konuşma sanatıyla eğitimin son basamağı tamamlanmalıdır. Felsefeye asli bir yer verilmeyen bu eğitim kavrayışından ötürü Quintilianus daha çok eğitim tarihini ilgilendiren bir düşünür olarak tanınır.²⁶⁰

2.2.2.1 İdeal eğitimin merkezinde bir sanat olarak “*Rhetorica*”

Cumhuriyet'ten İmparatorluğa geçiş sürecinde *rhetorica*'nın eski varlığını ve konumunu yitirmiş olması, geç dönem Roma'sında da kendini devam ettirmiştir. Artık *rhetorica* zihinsel bir etkinlik, erdemli bir yaşam için uygulanan alıştırmalar olmaktan

²⁵⁹ Sena, C. (1976). *Filozoflar Ansiklopedisi* 3. Cilt. (s. 700). İstanbul: Remzi Kitabevi.

²⁶⁰ A. g. e., s. 700.

çıkmiştir. *Orator*, o günlerde hayal gücünü geliştiren konular üzerinde konuşmaktadır. *Rhetorica* da, kurgusal konuşma alıştırmaları olan *declamatio*'ya dönüşmüştür. Cicero'dan sonra Roma tarihinde *rhetorica* üzerine çalışan ve Roma'nın Gümüş Çağı olarak adlandırılan çağda *rhetorica*'ya ilişkin tüm bu olumsuzluklara yapıcı bir bağlamda yaklaşan Quintilianus olmuştur. O, Roma'nın ilk Latin retorik profesörü unvanını alan kişisidir.²⁶¹

Quintilianus açısından *rhetorica* eğitimi temel bir eğitimidir. Dürüst ve güvenilir olmayan, bilgi eksikliği yaşayan bir *oratorun* Quintilianus'un eğitim sisteminde yeri yoktur. Zira geleceğin *oratorlarını* yetiştirecek *orator* her bakımdan ideal; aynı zamanda da toplumsal ve politik unsurların bilgisine sahip olmalıdır. Eğitim okullarda alınmalıdır, çünkü rekabet ortamı ancak okullarda kurulabilmektedir. Rekabet de ideal politikacı [devlet adamı] için olmazsa olmazdır. Quintilianus, Cicero'nun *humanitas* kavrayışını Gümüş Çağı *rhetorica*'sına uyarlamaya çalışmış, köklerini Antik Yunan'da bulan yeni bir eğitim modeli yaratıp böylelikle Cumhuriyet çağı *rhetorica* anlayışına geri dönmeyi denemiştir.²⁶² Marcus Cato'dan alıntılanmış bir ifade ile Quintilianus için *ideal orator*, "konuşma ustası olan iyi bir insandır."²⁶³ O, *ideal orator* iyi bir insan olmalı söylemini, iyi bir insan olunmadıkça *ideal orator* olunamayacağını da vurgulayarak tamamlar.

İdeal orator hususunda Cicero ile birtakım benzerlikler gösterse de, kimi noktalarda ondan ayrılır, hatta onun hatalı olduğu noktaları da göstermekten geri durmaz.²⁶⁴ Cicero çoğu pasajında *rhetorica*'yı ikna etme sanatı olarak tanımlamıştır ve Quintilianus bu tanıma mesafeli yaklaşmaktadır. Zira bu türden bir sınırlandırmanın olumsuzluklara yol açabileceğini iddia eder. Birçok sanatla ilişkilmesi gereken *rhetorica*'nın böylesi bir indirgemeye sokulması uygun değildir. Quintilianus açısından, bir öğrenci eğitilmek amacıyla *rhetorica* öğretmenin eline teslim edilmeden önce diğer sanatlara ilişkin de bir eğitimden geçmelidir. *Enkúklios paideian* (ἐγκύκλιον παιδείαν),²⁶⁵ eş deyişle geniş kapsamlı (çok yönlü) eğitim olarak tercüme

²⁶¹ Gwynn "The 'De Oratore'". s. 180-181.

²⁶² Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 88.

²⁶³ Orijinali olan Latincesi şu biçimdedir: "vir bonus dicendi peritus". [Quintilian. (1968). *The Institution Oratoria*. (Book X- XII., s. 334-355). Çev. H. E. Butler. London: William Heinemann Ltd].

²⁶⁴ Dürüşken. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. s. 89.

²⁶⁵ İngilizcesi "all-round (general) education" olarak geçmektedir. [Quintilian. *The Institution Oratoria*. Book I-III. X, s. 162].

edebileceğimiz bir eğitim sisteminden söz eder. Bu eğitim içinde musikiden tutun da, geometri ve astronomiye dek çoklu alanları barındırır. Örneğin, gramatika okullarında, hem müzik hem de matematik eğitimi eş zamanlı olarak verilir. Bir gramatika öğretmenin müziği bilmeden vezin ve ritimden bahsedemeyeceğini veya astronomi bilgisi yoksa şairleri kavrayamayacağını iddia eder.²⁶⁶

Quintilianus'un *Institutio Oratoria* adlı eseri bir tür antik retorik ansiklopedisi olarak kurgulanmıştır.²⁶⁷ *İdeal orator* için adeta bir el kitabı olan bu eserde, bir öğrencinin *declamatio* alıştırmalarına geçebilmesinin şartı olarak ayrıntılı bir kompozisyon çalışmasının gerekliliği ileri sürülür. Bir *orator* çalışmalarını ileri düzeye taşımak istiyorsa, dilbilgisi ve edebiyat derslerinin bir türü sayılan kompozisyon eğitimini de hakkıyla yerine getirmiş olmalıdır. Böylesi bir eğitim sürecinde, alanında isim yapmış retorların, tarihçilerin ve diğer düşünürlerin çalışmalarına dikkat kesilmek gerekir.²⁶⁸ Burada bir tür öykünmenin altını çizen Quintilianus, öykünmenin de belli başlı kuralları olması gerektiğini belirtir. Zira öykünme doğrudan bir kopyalama değildir. Kime, neden, ne amaçla, nasıl öykünüldüğü önemlidir.²⁶⁹ “Öykünme sadece başkalarının buluşlarını yinlemek demek değildir; öykünen kişinin, model aldığı kişinin biçimine, kendinden ekleyeceği bazı nitelikler olmalıdır.”²⁷⁰ Bu bağlamda Quintilianus, ideal *orator*'un kendi biçimini oluşturmaya dikkat çeker. Öykünme, kendi biçimini oluşturma ile sonuçlandığında gerçek niteliğine kavuşur. Yalın, etkili ve süslü olmak üzere üç tür biçimin öğrenilmesi şarttır. Yalın biçim (*docere*)²⁷¹ eğitici, öğretici; etkili biçim (*movere*) duygulandırma, harekete geçirme ve süslü biçim (*delectare*)²⁷² büyüleme, dinleyicinin gönlünü kazanma bakımından dikkate değerdir.²⁷³

Çok yönlü ve ayrıntılı bir eğitimin yanı sıra ideal *orator*'un öğrendiklerini olumlu bir biçimde kullanması için güçlü bir karakter eğitiminden de geçmesi gerekir. Bu noktada

²⁶⁶ Quintilian. *The Institution Oratoria*. Book I. iv. iv, s. 63.

²⁶⁷ Gwynn. “The ‘*De Oratore*’”. s. 202-203.

²⁶⁸ Quintilian. *The Institution Oratoria*. Book II. VII. s. 263.

²⁶⁹ Quintilian. *The Institution Oratoria*. Book XII. I. s. 81-83.

²⁷⁰ Dürüşken. *De Oratore* Book I. II. s. 104.

²⁷¹ Geçişli fiil olan, “doc/ēo –ēre –uī –tum” yapısından türemiştir: “öğretmek, bilgi vermek, anlatmak” anlamlarını taşır. [Kabağağ ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 186].

²⁷² Geçişli fiil olan “dēlect/ō –āre” yapısından türemiştir: “cezbetmek, büyülemek, sevindirmek, memnun etmek, eğlendirmek” anlamlarına gelir. [Kabağağ ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 158].

²⁷³ Quintilian. *The Institution Oratoria*. Book XII. X. s. 483-485.

Antik Yunan dünyasının erdemlerine odaklanılır. *İdeal orator* güzel konuşma ustası olduğu kadar, yüksek erdemlere de sahip biri olmalıdır. Kelimenin tam anlamıyla Quintilianus açısından kötü karakterli birinin [bir adamın] *ideal orator* olması mümkün değildir. Yeteneksiz birinden ideal orator çıkabileceğini kabul eden Quintilianus, ahlâki erdemlerden yana eksik birinden ise ideal orator çıkamayacağını söyler. Bu bağlamda, ideal bir sanatın ideal yapıcısının sahip olması gereken bir hünerden ziyade, bu yapıcının yüce ve adil şeylerin bilgisine sahip olmasını sağlayacak bir karakter erdemine işaret eder. Quintilianus’a göre erdem bir itki, insanın kendi içinden çıkan bir içtepi olmasına karşın onun gelişip büyümesi eğitim ile mümkün hale gelir.²⁷⁴ Başlıca eğitim alanları arasında felsefe (ahlâk felsefesi ya da etik, fizik ve diyalektik), hukuk ve tarih vardır. “İdeal orator’unun, kuramsal bilgilerle olduğu kadar yaşamdan uzak olmayan bilgilerle de donanımlı olmasını isteyen Quintilianus’un kendi eğitiminde felsefeye yaklaşımı tipik bir Romalı gibidir; uygulamaya yönelik ve yararcı.”²⁷⁵ Bunun yanı sıra Quintilianus, ideal orator’un bu üç eğitim alanında çalışırken eklettik bir sistematik izlemesini uygun görür. Ayrıca karakter erdemlerini geliştirmek veya eğitimi için başvurulması gereken bu üç alanın “*inventio*”²⁷⁶, *dispositio*²⁷⁷, *memoria*^{278,279} gibi rhetorica teknikleriyle de desteklenmesini önerir.

Dürüşken’in de işaret ettiği ve tüm bu anlatılanlardan da çıkarılacağı üzere Roma’daki *rhetorica* eğitiminde iki önemli nokta söz konusudur. Öncelikle Roma’da *rhetorica* ahlâksal bir temele dayandırılmaktadır; ikincil olarak ise Roma’nın politik ve sosyal (toplumsal) yaşantısından bağımsız bir *rhetorica* eğitimi olmadığı görülür. *Rhetorica*’nın ahlâksal bir temele dayandırılmasındaki niyet, konuşma yetisinin yanlış kullanılmasının insan ve topluma getireceği zararın farkında olunmasından ileri gelir. Dolayısıyla bu yetiyi geliştirecek bir eğitimin, “doğru düşünen ve düşündüğünü doğru bir biçimde eyleme geçiren insan”lar yetiştirme ilkesine dayanması zaruri görülür. Politik ve sosyal (toplumsal) yaşantıdan bağımsız bir *rhetorica* eğitimi olamayacağı

²⁷⁴ A. g. e., Book XII. II. s. 383.

²⁷⁵ Dürüşken. *De Oratore* Book I. II. s. 108.

²⁷⁶ Dişil isim olan “*inventi/ō –ōnis*” yapısından türemiş olan *inventio*: “(ret.) konuyu çeşitli yapıtlardan seçip toplama, derleme” anlamlarını karşılamaktadır. [Kabağağ ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 324].

²⁷⁷ Dişil isim olan “*dispositi/ō –ōnis*” yapısından türemiş *dispositio*: “düzenleme, tanzim, usule göre ya da mutad tertip” anlamlarına gelmektedir. [Kabağağ ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 181].

²⁷⁸ Dişil isim olan “*memori/a –ae*” yapısından türemiştir: “bellek, hafıza; hatırlama süresi; ömür; anı; geçmiş olay; tarih” anlamlarını karşılar. [Kabağağ ve Alova. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 364].

²⁷⁹ Dürüşken. *De Oratore* Book I. II. s. 111.

algısı ise, eğitim ile toplumsal yaşamdaki değişiklikler arasındaki ilişkinin farkındalığına dayanır. Nitekim *rhetorica* zihinsel bir eğitim olmakla birlikte, Roma politik yönetim değişikliklerini de bu eğitim kanalıyla topluma yansıtma amacı gütmüştür.²⁸⁰ Gelgelelim günümüze doğru yaklaştıkça hem Antik Yunan hem de Roma dünyasına özgü retorik kavrayışından yavaş yavaş uzaklaşıldığı fark edilmektedir. Özellikle modern dünyayı önceleyen Ortaçağ'da retorik kavrayışına ilişkin ciddi bir değişim olduğu göze çarpar. Şimdi bu değişim üzerinde duralım.

2.3 Ortaçağ'da Retorik Anlayışı

Hristiyanlık döneminin ilk yüzyılında Roma İmparatorluğu'nun ve Yunan-Roma veya Helenistik felsefenin çöküşü yaşanmıştır. Bu süreçte, Hristiyanlık, hem bir öğreti hem de sezgi olma bakımından kendisini geliştirmekte ve Batı Avrupa'nın entelektüel yaşantısını büyük ölçüde etkilemektedir. Ortaçağ, tam da Hristiyanlığın yükselişe geçtiği bu evrede, M.S 395 yılında Theodosius'un ölümüyle başlatılır.²⁸¹ Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile başlayıp Rönesans hareketi ile biten bir dönem olarak belirlenen Ortaçağ'ın, IV. yüzyıl ile XIV. yüzyıl aralığını kapsadığı ifade edilir. Bir başka iddia Ortaçağ'ın V. yüzyılda köleliğin düşüşüyle başlayıp VII. yüzyılda Burjuva Devrimi'yle son bulduğu şeklindedir.²⁸² Ortaçağ'ı yaratan en büyük etkenin feodal rejimin ortaya çıkışı olduğu düşünülür. Her iki iddia da, Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü bir başlangıç olarak kabul etmektedir. Bazı kaynaklarda ise Ortaçağ bir dönem olmaktan ziyade, bir uygarlık olarak değerlendirilir.²⁸³ İster bir dönem ister bir uygarlık olarak değerlendirilsin, gerek başlangıç, gerekse bitiş tarihleri bakımından Ortaçağ'a ilişkin araştırmacılar veya felsefe tarihçileri arasında genel geçer bir fikir birliği olduğu söylenemez.

Kendi içinde dört ayrı geleneği ihtiva eden Ortaçağ felsefesi, Batı'da veya Avrupa'da gelişip Latince ifade edilmiş olan Hristiyan felsefesi; Doğu'da İslam dünyasında zuhur etmiş ve Arap dilinde ifade edilmiş olan İslam felsefesi; Musevi düşünürler tarafından İbranice ifade edilmiş olan Yahudi felsefesi ve Hristiyan Bizans İmparatorluğu içinde

²⁸⁰ A. g. e., s. 113-114

²⁸¹ Thilly, F. (2000). *Felsefenin Öyküsü*. (s. 235). Çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

²⁸² Tanilli, S. (1995). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası İnsanlık Tarihine Giriş II Ortaçağ*. (s. 8). İstanbul: Cem Yayınevi.

²⁸³ Thilly. *Felsefenin Öyküsü*. s. 236.

Eski Yunanca ortaya konmuş olan Bizans felsefesinden meydana gelmektedir.²⁸⁴ Her bir geleneğin kendi içerisinde birtakım farklılıklar taşıyor olmasından ötürü bu dört farklı geleneğe karşın Ortaçağ felsefesi bir bütün meydana getirmektedir. Hristiyan, İslam ve Musevi geleneği bakımından Ortaçağ felsefesi, dinî öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili ve dinden etkilenmiş olan bir felsefedir. Bundan dolayı Ortaçağ'da filozof, öncelikle ve temelde felsefi düşüncelerini dinî dogmalarla uzlaştırma çabası içinde olmuştur.

Ortaçağ felsefesi, dinî bir topluluğun, bir ümmetin veya bir cemaatinin felsefesidir. Merkezinde Tanrı'nın bulunduğu Ortaçağ felsefesi, teolojinin altında yer alır, adeta hizmetçisi işlevi görür. Dolayısıyla Ortaçağ felsefesi, öte dünyasal bir felsefe olarak kabul edilir. Bu felsefe daha çok insanın aşkın ve mutlak olarak yetkin varlıkla olan ilişkisine yönelmektedir. Dine dayalı, din temelli bir felsefe olsa bile kavram ve kategorilerini kendi başına yaratmış bir felsefe değildir. İhtiyaç duyduğu yöntem, kavram ve kategoriler doğrudan doğruya Yunan felsefesinden alınmıştır. Ancak Antik felsefe gibi dinamik bir yapı sergilemez, bilakis mutlak hakikatleri bulmuş olduğuna inanan statik bir felsefedir. Bu daha ziyade *teosentrik* [tanrı merkezli] bir felsefe olduğu gerçeğinden ileri gelmektedir. Felsefenin mahiyeti, kapsamı ve sınırları dinî çerçeve ile ruhani otorite tarafından belirlenip hiçbir şekilde değiştirilemez olduğundan, Ortaçağ felsefesi otoriteye ve otoritenin hakikatine duyulan inancı temele alır. Böylece eleştiriye ve şüpheciliğe kesinlikle kapalı olan bir felsefe ortaya çıkar. Otoriteyi merkeze alan Ortaçağ düşünürü, dinleyicisine, öğrencisine veya okuyucusuna sadece hakikati gösterme gayesindedir. Nitekim dinleyicilerin, öğrencilerin veya okuyucuların kavrayış bakımından gelişmesi ve bir şeyler öğrenmesinden ziyade, ikna edilmesi önem kazanır. Dolayısıyla bu bağlamda Antik Yunan'ın sanatlarına, özellikle de retorik sanatına ihtiyaç duyulur.

Batı Roma'nın yıkılmasıyla da sonuçlanan Kavimler Göçü, büyük ölçüde Batı kültürünün tahrip olmasıyla sonuçlanmıştır. Göç hareketi ve yarattığı savaşlar yüzünden Antik yapıtların büyük bir kısmı da yok olmuştur. Ortaçağ'ın ilk döneminde felsefi literatür adına Batı'nın elinde sayılı birkaç eser kalmıştır. Bunlar arasına Yeni

²⁸⁴ Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi*. (s. 13-14). Bursa: Asa Kitabevi.

Platonculuk²⁸⁵ etkisi altında yazılmış Kilise Babaları'nın eserleri de eklenebilir. Ortaçağ'ın ilk dönemine hakim olan felsefe, Yeni Platoncu Hristiyan felsefesidir. Bu dönemde felsefe hakikati aramaktan ziyade, var olan hakikati herkese aşikar kılmaktır. Ortaçağ düşünürleri hakikate zaten sahip olduklarına inanırlardı. Bundan ötürü de ayrıca hakikati aramaya gerek görmezlerdi. Onlar açısından hakikat dinin dogmalarında mevcuttur. Yapılacak tek şey, bu dogmaları bir sistem halinde düzenlemek, aklın kavrayabileceği bir duruma getirmektir. Sistemleştirilen dogmalar ise daha sonra okulda gençlere aynen aktarılırdı. Ortaçağ okullarında “yedi özgür sanat” denilen gramer, astronomi, müzik, retorik, diyalektik [mantık], aritmetik ve geometri öğretilmektedir. Bu eğitim sisteminde tacın taşıyıcısı, doğal olarak teolojidir. Amaç araştırma değil, eğitim ve öğretimdir. Ortaçağ düşünürleri için karakteristik eserler, çeşitli alanlara ait bilgileri bir araya toplayan “*summa*”lardan²⁸⁶ müteşekkildir. Zira Ortaçağa göre herhangi bir alana ait bilgiler zaten Kilisenin dogmalarında toplanmıştır. Bu nedenle üzerinde tartışma yapılarak, çözümlenmesi gereken bir sorun bulunmamaktadır.²⁸⁷

Dinin bu denli etkin ve merkezi oluşu Ortaçağ'ın, Antik dönem ile Yeniçağ arasında bir karanlık ara evre olarak ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Ortaçağ felsefesi de adeta teolojik otorite tarafından ortaya konan bir hizmetçi biçiminde tanımlanmıştır. Bir yere kadar doğru olsa da ancak bu bakış açısı, bir tarihsel dönemi kendi kabulleri ve değer yargıları ile değil, fakat sonraki bir dönemin kabul ve değerleriyle yargılama hatasını beraberinde getirir.²⁸⁸ Nitekim inancın akla, dilin deneyime, soyutun somuta, kelimelerin şeylere baskın çıktığı bir “orta” veya “ara” dönem yahut çağ olarak ele alınan Ortaçağ, bir felsefeye sahip olmamakla ve sahip olduğu her şeyin de son noktada teoloji olmasıyla tanımlanır. Ancak bunun dışında Ortaçağ tanımları ve tartışmaları da mevcuttur.²⁸⁹ Bu farklı perspektifleri de göz önünde bulundurup bir Ortaçağ tarihi ortaya koymaktansa Ortaçağ'a özgü retorik kavrayışına geçmelidir.

²⁸⁵ Ya da Neo-Platoncu olarak bilinen; Platon ve Aristoteles'ten sonra Antik dünyanın en büyük düşünürü olarak kabul edilen Plotinus'un kurduğu bir okuldur.

²⁸⁶ *summ/a* –ae d. “ana bölüm, ana hedef, ana konu; öz, sorunun aslı, özet; toplam, yekün, miktar; yüce güç” anlamlarına gelir. [Kabağağ ve Alover. *Latince Türkçe Sözlük*. s. 580]. Yukarıdaki kullanım daha ziyade “özet” anlamını tekabül etmektedir.

²⁸⁷ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 381.

²⁸⁸ Cevizci. *Ortaçağ Felsefesi*. s. 16.

²⁸⁹ Libéra, A. de. (2013). *Ortaçağ Felsefesi*. (s. 10-11). Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

2.3.1 Ortaçağ'ın teolojik-retorik söylevi

Kendini çoğunluk otoritelere ve kitaplardan edinilen bilgilere göre kurguladığı ifade edilen Ortaçağ felsefesi, hakikati araştırıp bulma amacıyla ilerleyen yaratıcı bir düşünüş olamamıştır. Daha ziyade öğrenileni öğretmekten ibaret bir etkinlik olarak bilinmektedir.²⁹⁰ Retorik sanatı da bu bağlamda gelişim gösterip varlık kazanmıştır. James J. Murphy, Ortaçağ retorüğini Batı retorüğünün bir parçası olarak görür ve bu retorüğün tarihini Batı retorüğü tarihi ile birlikte değerlendirir.²⁹¹ *Ortaçağ Sözlüğünde* de benzer bir tanım söz konusudur.²⁹² XII. yüzyılın sözlü ve yazılı beceriler kazandıran Hristiyan *progymnasmata*²⁹³ uygulaması, Ortaçağ'ın etkin ve sistematik bir pedagojiye sahip olduğunu gösterir.²⁹⁴

Roma'nın etkilerini taşıyan Ortaçağ, özellikle de Quintilianus'dan, onun retorik tartışmalarından istifade eder. Quintilianus'un sistemi Ortaçağ okullarına uyarlanır ve bu uyarlamalar da Rönesans reformlarına bir ışık tutar. XIII. yüzyıla kadar retorüğün gelişme kaydettiği, kendinden önce gelen zengin retorik kavrayışlara öykündüğü, gramer ve diyalektik ile iç içe geçtiği iddia edilir. Ancak bu yüzyıl ile birlikte retorik değer kaybetmeye başlar. Retorik sanatının değişen bağlamı, kendini gramer ve diyalektik arasındaki karmaşık ilişkiler ağına bırakır. Richard McKeon'a göre, Ortaçağ'da retorik sanatında klasiklerin incelenmesinde birtakım yetersizlikler söz konusu olmuş, edebiyata başvurulmuş, dönemi önceleyen önemli doktrinler yavan bir biçimde ele alınıp irdelenmiş ve çoğunlukla birbirini tekrar eden yorumlar ortaya çıkmıştır.²⁹⁵ Dönemin retorüğü diğer sanat veya bilimlerin kökenlerinin izini sürmeden, sanat veya bilimlerin araçlarını ödünç alır ve bir süre bu araçları kendine mal eder. Nitekim sanatın önemli unsurları olan sözcükler ve üslup, karakter ve tutku, akıl yürütme ve hayal gücü ya da toplum felsefesi ve pratik eylem gibi şeyler sanata gitgide

²⁹⁰ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. s. 383.

²⁹¹ Murphy, J. J. (1981). *Rhetoric in the Middle Ages* A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance. ABD: University of California Press; Murphy, J. J. (2005). *Latin Rhetoric and Education in the Middle Ages and Renaissance*. UK: Routledge.

²⁹² Strayer, J. R. (1988). *Dictionary of the Middle Ages*. (s. 351-364). ABD: Charles Scribner's Sons.

²⁹³ Antik Yunan ve Roma dönemine özgü klasik bir eğitim uygulamasıdır. Öğrencilerin retorüğün temel kavramlarıyla tanıştığı ve bu çerçevede alıştırımlar yaptığı *Progymnasmata* bir "ön hazırlık" veya "ön çalışma"dır. Öğrenci bu çalışma ile retorüğe öykünmekten ziyade, retorik sanatının inceliklerini, eş deyişle sanat olan yönünü öğrenir.

²⁹⁴ Murpy. *Rhetoric in the Middle Ages*. s. 172.

²⁹⁵ Mckeon, R. (1942). "Rhetoric in the Middle Ages". *Speculum A Journal Of Mediaeval Studies*. Vol. XVII. No. 1.

dışsallaşır. Nitekim bu olumsuz tablonun ortaya çıkmasının altında önemli ölçüde, özgür konuşmanın yapılabileceği bir *agorá* [ἄγορά]²⁹⁶, bir *forum*²⁹⁷ ve de bir *senātus*²⁹⁸’un mevcut olmaması yatmaktadır.

Teolojinin hizmetine giren retorik, üç ayrı gelenek çizgisi üzerinden yerine getirilmektedir.²⁹⁹ Birinci geleneğin içerisinde bizatihi Cicero ve Quintilianus’un çalışmalarını merkeze alan ve buradan hareket eden hatipler yer almaktadır. Bu ilk safhada retorik daha çok toplum felsefesinin bir parçasıdır. Hatta devlete veya topluma ait meselelerde bir tür etkili ve güzel konuşma sanatıdır. İkinci gelenekte ise Aurelius Augustinus ve Thomas Aquinas gibi Yeni Platoncu filozof ve ilahiyatçılar vardır. Bu ikinci safhada artık ahlâki sorunlar retoriğin alanına girmekte ve kutsal metinler retorik aracılığıyla yorumlanmaktadır. Nihayetinde teolojinin onayladığı hakikatleri beyan eden bir sözcük sanatıdır. Üçüncü ve son olarak Aristoteles’in izinden giden mantıkçı gelenek söz konusudur. Bu son safhada ise retoriğin diyalektiğe göre konumlandığı göze çarpmaktadır. Nitekim yine de teolojinin lehine gerçekleşen mantık ve diyalektik gelişimi söz konusudur. Retorik hem mantığın bir parçası hem de teolojinin bir aracı olmaktadır

IV. yüzyıldan XIV. yüzyıla değin geçen bu süreçte retorik mektup ve dilekçe yazımı, vaazlar ve dualar, yasal belgeler ve evraklar, şiir ve nesir, kanunların ve kutsal yazıların yorumlanma ölçütleri gibi güzel yazma ve konuşma yöntemlerine katkı sağlamakla kalmamıştır; aynı zamanda diyalektik yöntemin araçlarından sayılan ortaya [meydana] çıkartmaya ve ispata, hem felsefenin hem de teolojinin hizmetine giren skolastik yöntem, felsefeyi teolojiden ayıracak bilimsel soruşturmanın formüle edilmesine de destek çıkmıştır. Ancak son noktada merkezde olan, retoriğin teolojiyi güçlendirecek olmasıdır.

²⁹⁶ Başlangıçta “toplantı” anlamına gelen sözcük, daha sonra Antik Yunan kent devletlerinde, kent merkezi, toplanma yeri, meydan, çarşı, pazar yeri veya kamusal alanı tanımlamak maksadıyla kullanılmıştır.

²⁹⁷ Antik Roma’da, açık alan, halka ya da umuma açık alan, kamu işlerinin görüldüğü alan veya pazaryeri olarak kullanılan yerleri tanımlamak için kullanılan terim.

²⁹⁸ Roma Cumhuriyeti döneminde kurulmuş ve İmparatorluk döneminde de varlığını devam ettirmiş yönetim ya da yaşlılar meclisi.

²⁹⁹ Mckeon. “Rhetoric in the Middle Ages”. s. 13.

2.3.1.1 Aurelius Augustinus'un retorik kavrayışı: *İtiraflar (Confessiones)*

Antikçağ ile Ortaçağ'ın sınırları üzerinde yer alan ancak eğilimleriyle daha ziyade İlkçağ'a ait izlenimi veren Aziz Augustinus olarak bildiğimiz Saint Augustine, erken dönem Hristiyan kilisesinin en yapıcı düşünürü ve etkin öğretmeni olarak tanınmaktadır. Tanrıbilimsel ve felsefi bakımdan çağının en önemli sorunlarını tartışmış, merkezinde Hristiyanlığın yer aldığı bir dünya görüşü geliştirmiştir. Bu dünya görüşü, Patristik düşünce ile Hristiyan felsefesinin yüzyıllardan beri gelen düşünce yapısının birliği şeklinde olagelmıştır. Patristik dönem onunla birlikte hem olgunluğa ulaşmış hem de son bulmuştur. Augustinus, klasizme çok şey borçludur ve klasik terminolojiden çokça istifade etmiştir. Zaman zaman Platon'un, zaman zaman Aristoteles'in düşüncelerinden faydalanmıştır.³⁰⁰ Nitekim klasik kültür ile Hristiyanlık arasında bir bütünlüğe ulaşma çabasını yaşamı boyunca sergilediği görülür. Felsefesinde Üçleme (*Teslis*) öğretisine büyük bir önem veren Augustinus, inancı bir hakikat olarak kabul etmektedir.

Aurelius Augustinus, 354 yılında Kuzey Afrika'da, Tagaste'de Hristiyan bir anne ile Pagan bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiştir.³⁰¹ Okula Thagaste'ye yakın bir şehir olan Madaura'da başlamıştır. Daha sonra eğitimine Kartaca'da devam etmiştir. Cicero'nun *Hortensius* adlı eserini okuduktan sonra, kendisini felsefi çalışmalara vermiştir. Önce doğduğu kent olan Tagaste'de, ardından Kartaca ve Milan'da retorik öğretmeni olmuş, kendisini tanrıbilimsel ve felsefi sorunlar üzerinde çalışmaya adanmıştır. Milan'da kaldığı evin bahçesinde Tanrı'nın sesini duyduğunu iddia edip hak yoluna girmiştir.³⁰² Platon ve Yeni Platoncuların yazılarını okuduktan sonra, düşünceleri sağlamlaşmıştır. Hippo piskoposluğuna yükseldikten sonra *İtiraflar*'ı (*Confessiones*) yazmıştır. Tarihin seyrini değiştiren bir olay olan Roma'nın Vizigotlar tarafından yağmalanıp fethedilmesi, *Tanrı Devleti (De Civitate Dei)* adlı yirmi iki kitaplık dev eserini yazmasına ilham kaynağı olmuştur. Augustinus 430'da ölümüne kadar bu görevi yürütecektir.

³⁰⁰ Thilly, *Felsefenin Öyküsü*. s. 256.

³⁰¹ Thilly'nin eserinde doğum yılı olarak 353 yazmaktadır. Kaynakçadaki diğer eserlerde ise bu tarih 354'tür. Burada bu tarihi diğer fereranslara dayanarak, 354 olarak belirtmek uygun görünmüştür.

³⁰² Augustinus. (2010). *İtiraflar*. (s. 499).; Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Doğu kültürü ile Batı kültürünün tüm öğelerini düşüncelerinde ve kültürel gelişiminde sergileyen Augustinus, ortaya koyduğu düşünceleriyle Descartes'ın "*Cogito ergo sum*"unun öncüsü sayılır.³⁰³ Düşünüyor olma ile var olmayı tartışmasız kesinlikler olarak koyan Augustinus, bilginin insan zihninde gerçek bir varlığa sahip olarak doğal bir şekilde bulunduğunu ve hatta insan zihninin tanrısal ideaları sezdiğini söyleyecektir. Nesnelerin bütün ideaları ve biçimleri Tanrı'nın zihninde bulunmaktadır. Dünyadaki bütün yaratımlar varlıklarını Tanrı'ya borçludur. Augustinus, bir yönüyle felsefi, bir diğer yönüyle ise yazınsal kültür arasında yer almıştır. Bu iki kültür arasında Antik Yunan'dan beri bir çekişme olduğu bilinmektedir. Sokrates ile Sofistler veya Platon ile İsostrates arasındaki büyük çekişme ve çatışma buna bir örnektir. Sokrates ve Platon'un felsefe, Sofistler ve İsostrates'in güçlü konuşma ve dil yoluyla etkili olma amacı güttüğü söylenir. Oysa Augustinus bir ayrıma gitmeksizin bu iki geleneği de sahiplenmiştir. Dolayısıyla Augustinus'ta retorik bir gerekliliktir. Hristiyanlığın hakikatini savunmak amacıyla vaizin ihtiyaç duyduğu bir sanattır. Retorik ile hakikat arasındaki bağ, elbette ki retorik aleyhine hakikat lehine gelişecektir. Çünkü o hem bir filozof hem bir hatip hem de bir tanrıbilimcidir.

Augustinus'un on üç kitaptan oluşan *İtirafılar* (Confessiones) adlı eseri, yazarın kendi kaleminden çıkan özyaşam hikayesidir. Eser, Tanrı'yı arayan ve nihayet Milan'daki bahçesinde duyduğu sesle ırkılıp Tanrı'yı gönlünde keşfeden bir düşünürün tövbesi olarak okunabilir. Augustinus bu eserde, çocukluk dönemini son derece canlı bir dille anlatmaktadır. Tanrı ve dua dolu diyaloglar içeren eser, sıradan bir tür otobiyografi olmamakla birlikte, bu türün ilk örneklerinden biri sayılabilir. Augustinus'un piskoposluk öncesi hayatı hakkındaki ana kaynaklardan biri olmasının yanı sıra zamanın doğasıyla ilgili gerçek monograflarla dolu rastlantısal felsefi yansımalar ve sonuçlar da içermektedir.³⁰⁴ Bu eserde Augustinus, okuldan çok oyunların kendisine ilginç geldiğini söylemektedir. Öğretim programında yer alan aritmetik ve gramer ile neredeyse hiç ilgilenmek istememiştir. Hristiyan öğretilerine hiç sıcak bakmamış, son derece hareketli bir gençlik dönemi geçirmiştir.

³⁰³ Çatıksöken, B. ve Babür, S. (1993).; *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. (s. 48). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

³⁰⁴ Kenny, A. (2017). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi II. Cilt *Ortaçağ*. (s. 21). Çev. Şeyma Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları.

Tanrı'yı bulmadan önceki yaşantısında kendisini günahkar olarak nitelendiren, bulduktan sonraki yaşantısında hafızasına üşüşen bütün günahlarını itiraf ederek arınmaya kalkan Augustinus, hakikati ararken düştüğü dünyanın kaynar kazanında debelenip durmuş, ancak kaygılarına şifa bulamamıştır.³⁰⁵ Eserde kullandığı dil hayranlık uyandıracak denli ileri seviyededir. Eğitimi aldığı klasik retorik tadına doyum olmaz incelikleri ve mükemmel bir Latince'yle örülmüş, baştan sona mecaz ve derin bir eserdir.

Okuldan nefret eden ve dayaktan korkan, oyun oynamaya ise düşkün olan Augustinus çocukluğunda, başarılı olmak için maskaralık yapmak gerektiğine inandırılmıştır.³⁰⁶ Böylece retorik sanatında herkesi gölgede bırakıp insanların saygısını kazanabileceğini ve zengin olmanın çeşitli hilelerini öğrenebileceğini varsaymıştır. Bu halde retorik sanatı, maskaralık yapılsa da zengin olmanın ve herkesin saygısını kazanmanın bir yolu olarak görülmektedir. Edebiyata olan tutkusundan söz eden Augustinus, bu okullara ilişkin bir betimleme de yapar. Edebiyat okullarının kapılarına asılı olan perdelerden söz eder.³⁰⁷ Bu perdeler elbette sadece bu okullarda bulunmaz. Tapınma yerlerinde, mahkemelerde, imparator saraylarında ve evlerde de asılıdır. Özellikle mahremiyeti ve haysiyeti simgeler. Oysa Augustinus'a göre bu perdeler mahremiyetin şerefini simgelememekte, bilakis yanlıştın üstünü örtmektedir. Nitekim edebiyat okulları gizemli hakikati öğretmekten çok uzaktır. Kendi eğitimi de dahil gençlere verilen eğitimi kınayan Augustinus, eleştiri oklarını bir zamanlar kendisinin de öğretmenliğini yaptığı güzel konuşma ve ikna sanatına çevirir.

Şöhreti getirse de retorik, insanı hakikatin kendisinden uzaklaştırmasıyla kınanmayı hak etmektedir. Oysa Augustinus retorik sanatını mükemmel şekilde öğrenebilmesi, konuşmasıyla insanları ikna etmeyi başarabilmesi ve bir meslek sahibi olabilmesi adına ailesi tarafından bu sanatın eğitimi hususunda teşvik edilmeye devam etmektedir. Tragedya sanatına düşkünlüğünü aktardığı yaşantısının akışında retorik okullarına ve buradaki öğrencilere yer verir. Bu okuldaki öğrencileri *eversor*, bozguncu veya düzen bozucu sıfatıyla tanımlar.³⁰⁸ Klasik çağın özgür bireyin eğitimine yönelik *septem artes liberales*'i (yedi özgür sanat) kendisinin mahkemelerde

³⁰⁵ Augustinus. *İtirafılar Sunuş*. s. 7.

³⁰⁶ A. g. e., I. Kitap IX. Bölüm, s. 38.; Çatıksöken ve Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. s. 64.

³⁰⁷ A. g. e., I. Kitap XIII. Bölüm, s. 38; Çatıksöken ve Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. s. 69-71

³⁰⁸ Augustinus. *İtirafılar*. III. Kitap III. Bölüm. s. 79.

avukatlık yapmasına yönelik olsa da Augustinus'un düşüncesinde insana ahlâk ve Tanrı sevgisi aşılammamaktadır. Bu derslerle ayrıcalıklı bir yer edinme, insanları ne kadar kandırırsa o kadar çok övgü alacağı derindedir. Ancak bu okuldaki öğrenci arkadaşlarının ahlâksızlıklarından da söz etmektedir. Kendisinin mümkün olduğunca bozguncular dediği arkadaşları gibi olmama gayretinin altını çizmektedir. İşte Cicero'nun *Hortensius* eseriyle bu dönemlerde karşılaşır.³⁰⁹ Henüz on dokuz yaşındadır ve retorik öğrenmektedir. Yüreği değil, dili büyüleyen *Hortensius*'un yazarı bu kitapla, onun yaşama bakış açısını değiştirmiştir. Tam anlamıyla Tanrı'ya yönelmesini sağlamıştır. Ancak retorik eğitimi almış biri olarak İncil'in dilini yavan bularak yeniden Tanrı'dan ve onun hakikatinden uzaklaşır.

On dokuz yaşından yirmi sekiz yaşına kadar türlü türlü hayaller kurup hem kendini hem de başkalarını aldattığını ifade ederken, bu yolda ona yardımcı olanın özgür sanatlar denen bilim dalları olduğunu söyler. Bu dönemlerde retorik, kölesi olduğu ve karşındakileri alt etmek için sattığı bir sanattır. Hilekarlıklar öğretmekte, öğrencilerine beyhudeliğin ve yalanın peşinde koşmayı salık vermektedir. Bu eseri kaleme aldığı yıllarda artık retorığı tamamen olumsuzlasa da gençlik yıllarında en büyük isteği Romalı hatip Hierius gibi olmaktır.³¹⁰ Bu bağlamda Hierius'a benzeme isteğinin, bu hatibin kendisinden değil de onu övenlerin ikna ediciliğinden ileri geldiğini iddia eder. Augustinus açısından bu durum, hakikatin kendisinden uzaklaşmış olmanın sonucudur. Zira insan ruhu hakikatin sağlam kayasına tutunmadıkça o kimse aciz biridir. Dolayısıyla retorığın ikna ediciliğine bel bağlayan insan da Augustinus'un gözünde aciz bir insandır.

Senden [Tanrı] öğrendiğime göre, güzel ifade edildi diye herhangi bir düşünceye ille de doğru, dudaklardan dökülen harfler kulağa hoş gelmedi diye ille de yanlış diyemeyiz. Ayrıca kaba bir üslupla ifade edildi diye doğru değil de diyemeyiz, muhteşem kelimelerle dile getirildi diye yanlış değil de diyemeyiz. Bilgelik ve budalalık besin değeri yüksek ya da besin değeri hiç olmayan yiyecekler gibidir; parlak ifadelerle de dile gelebilirler, parlak olmayan ifadelerle de, yani bunları

³⁰⁹ A. g. e., III. Kitap IV. Bölüm. s. 81

³¹⁰ A. g. e., IV. Kitap XIV. Bölüm. s. 121.

işlemeli tabaklarla da sunarsınız, basit çanak çömleklerle de, kısacası her iki yiyeceği
her iki tabakla da sunabilirsiniz.³¹¹

Hakikatin izini süren ve son noktada tek bir hakikatin varlığına inanan Augustinus, retorik eksikliğini ve kusurunu hakikat hususunda görür. Retorik sanatını öğretmek amacıyla Roma'ya gittiği sıralarda da retorik ile ilgili izlenimleri benzer şekildedir. Öğrenciler tıpkı Kartaca'da olduğu gibi Roma'da da bozguncudur. Augustinus açısından Cicero'nun *Hortensius* eseri ilk dönüm noktası iken, ikinci dönüm noktası retorik sanatını öğretmek üzere Milan'a gidip Ambrosius'la tanışması olmuştur. Çünkü burada hakikat hakkında nasıl da belagatli konuşulabileceğini görmüştür. Ambrosius'un hoş üslubuna bütün yüreğini açıp sözlerindeki hakikatin de içeriye süzülüyverdiğini hissetmektedir. Platoncu kitaplar sayesinde kendi benliğinin derinlerine dönmesi gerektiğini ve Tanrı'nın kılavuzluğunda bunu başarabileceğini kavradıktan sonra hakikate daha da yaklaşmaktadır.³¹²

Kendisini uyaran bir sesle hak yoluna girdiğinde, retorik sanatını da bırakma kararı alır. Dilini sattığı retorik pazarından aniden, ortalığı velveleye vermeden sessiz sakin çekilmeyi tercih eder.³¹³ Çünkü zihinlerini Tanrı'nın yasasına veya sağladığı huzura vereceklerine, saçma sapan yalanlara veya mahkemelerin hırgürüne veren öğrencilerin artık kendi dilinden dökülenleri silah diye satın almalarını ve bunlarla kendi öfkelerini kusmalarını istememektedir. Nitekim sonbahar tatilinden sonra istifasını verir. Böylece neredeyse yaşamının yarısını harcadığı retorik sanatını yalnızca Tanrı'nın hizmetinde kullanmak üzere kendini tanrısal olana adar. Zira *İtiraf*lar'ın (*Confessiones*) kendisi retorik sanatına eleştirel yaklaşan belagati güçlü bir eser olarak karşımıza çıkar.

2.3.1.2 Petrus Abelardus'un retorik kavrayışı: “Bir Mutsuzluk Öyküsü”

Ortaçağın en ünlü ve çok okunan düşünürlerinden olan Petrus Abelardus, özellikle Heloise ile yaşadığı talihsiz aşkla büsbütün ünlenmiştir. Hakikatin doğrudan yapılacak gözlemlerle bulunacağını kabullenmeyen, bilakis hakikati otoritelerde ve kitaplarda

³¹¹ A. g. e., V. Kitap VI. Bölüm. s. 140-141.

³¹² A. g. e., VII. Kitap X. Bölüm. s. 208.

³¹³ A. g. e., IX. Kitap II. Bölüm. s. 257.

arayan skolastik düşünce ile metodu doğru bir biçimde anlatmış ve açıklamıştır.³¹⁴ Dışardan gelen bir otoriteyi, kişinin kendi içsel tutumuna üstün gören Ortaçağ karşısında Abelardus, insana kendini tanımasını salık verir. Zira insanın kendini tanıması, dışardan gelen bir otoriteyi bilip onun buyruğuna göre hareket etmesinden daha önemlidir. Hemen hemen tüm düşünce sistemini tanrıbilim, mantık ve ahlâk felsefesine adanmıştır. Dile ve dil sanatlarına ise büyük bir ağırlık vermiştir.³¹⁵

1079 yılında köylü bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelen Abelardus, eğitimi Paris'te sürdürmüştür. Burada felsefe ve özellikle de mantık öğrenimine yönelmiştir. Aziz Anselmus'tan dinbilim dersleri almıştır. Kırk yaşındayken henüz yirmi iki yaşında olan Heloise ile tanışmıştır. Heloise, annesi öldüğü için dayısı Fulbert tarafından büyütülmüştür. Fulbert Chartres Katedrali rahiplerindendir. İkilinin çocukları olunca gizlice evlenmişlerdir. Bu duruma öfkelenen Fulbert, Abelardus'u hadım ettirmiştir. Heloise ise daha önce okuduğu Argenteuil Manastırı'na rahibe olarak girmiştir. *Paraclete* adını verdiği manastırı kurmuş ve burada dersler vermeye başlamıştır. Porphyrios ve Boethius tarafından yorumlanan Aristotelesçi mantık anlayışına bağlanan Abelardus, kurduğu okullarda önceleri diyalektik, sonraları ise tanrıbilim dersleri vermiştir. Heloise ve dostları Argenteuil Manastırı'ndan atılınca, Abelardus ve Heloise yıllar sonra ilk kez karşılaşmışlardır. Bunun üzerine Abelardus, *Paraclete*'i Heloise ve dostlarına tahsis edip toprağını da onlara bağışlamıştır. *Bir Mutsuzluk Öyküsü (Historia Calamitatum)* adlı eser tesadüfen Heloise'in eline geçince mektuplaşmaya başlamışlardır.³¹⁶ Abelardus ders vermek üzere Paris'e döndüğünde, Heloise resmi olarak *Paraclete*'in başrahibeliğine atandı. 1142'de ölen Abelardus, *Paraclete*'e defnedildi. 1164'te Heloise ölünce, ikili 1817'de Paris'in ünlü Pere Lachaise mezarlığındaki bir anıt mezarda yan yana getirildi.

Abelardus felsefî yazılarında, kimi zaman Ortaçağ yazarlarına yabancı gelen ileri düşünceler geliştirmiş ve teolojiyle ilgili çeşitli sorunları farklı biçimde formüle

³¹⁴ Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. 403-404.

³¹⁵ Çatuksöken ve Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. s. 195.

³¹⁶ Abelardus ile Heloise'in mektuplaşmaları değil bu mektuplardan ilhamla oluşturulmuş bir oyun Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İngiliz yazar Ronald Duncan, mektuplardan ve iki sevgilinin yaşam öykülerinden hareketle *Abelard ve Heloise Mektupları* adlı eseri kaleme almıştır. Bkz. [Duncan, R. (2002). *Abelard ve Heloise Mektupları*. Çev. Zeynep Avcı. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları].

etmiştir.³¹⁷ İman ile akli birleştirirken, bir yandan da aklın üstünlüğünden ödün vermeme çabasında olmuştur. Abaelardus için Hristiyan ile filozof eşanlamlıdır.³¹⁸ Hakikat ve akıl ise dinsel birer kategoridir. Onun açısından körü körüne inanç kabul edilemezdir. Abelardus'un asıl ilgi alanı nesneler dünyası olmaktan ziyade, bilakis düşüncelerin dilsel kuruluşudur; diyalektikten, mantıktan ve gramerden başka bir şey değildir. Yedi özgür sanattan sadece *trivium* alanına girebilecek konularda çalışmalar yapmıştır. Abelardus'un etik düşüncesinin temelinde, kendi çağı için yeni bir ilke söz konusudur. Bu bağlamda bireyin davranışının doğru veya günahtan uzak olup olmadığını belirleyen eylemleri ve bu eylemlerinin sonuçları değil, tümüyle davranışı ortaya çıkartan güdöleri, bir diğer deyişle davranışın altında yatan motivasyondur. Abelardus etik eylemlere herhangi bir norm getirmeyi amaçlamamıştır. Eylemleri temelleri bakımından çözümlemeyi denemiş ve dolayısıyla eylemin vardığı nesnel sonuçlardan ziyade, asıl ağırlığı kalkış noktasına vermiştir. Bu husustaki düşüncelerini, “*Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog*”da³¹⁹ ortaya koymuştur. Diyalogda, dinsel söylem ile felsefi söylemin etik alanına bakışı karşı karşıya getirilmektedir. Konuşan üç kişi, kurmaca bir rüya çerçevesinde, erdem ve en yüce iyi gibi kavramları anlamsal boyutlarıyla bağlamlarına göre tartışırlar.³²⁰

Abelardus'la birlikte insan kendini özne olarak keşfetmeye, sorumluluk almaya veya irade kullanmaya koşullandırır.³²¹ Abaelardus'un kendi kişiliğı, sıra dışı eylemlere yönelik alışılmadık ve gelenek dışı davranışlara yönelik karşı konulmaz eğilimi, benmerkezciliğı ve iddiacılığı, tüm bunlar bireyin keşfini gösterir gibidir. Bu keşfin izlerini sürmek için onun otobiyografisine bakmak yeterlidir. Türkçe tercümesinde “*Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog*”un da içerisinde yer aldığı, *Bir Mutsuzluk Öyküsü (Historia Calamitatum)* Abelardus'un özyaşamını konu alır. Bu önemli yapıt XII. yüzyıl Avrupa'sının kültür yaşamının tanığı durumundadır.³²² Başlangıçta bir dostu hitap etmekte olan Abelardus'un, yapıtın sonuna gelirken o dostu

³¹⁷ Guryeviç, A. (1995). *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*. (s. 138). Çev. İlknur İgan ve Zeynep Ülgen, İstanbul: Afa Yayıncılık.

³¹⁸ Guryeviç. *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*. s. 152.

³¹⁹ Bu diyalogun tercümesi, “*Bir Mutsuzluk Öyküsü*” adlı eserde yer almaktadır. [Abelardus, P. (1998). “*Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog*”. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*. Çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi].

³²⁰ Çatuksöken ve Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. s. 197.

³²¹ Guryeviç. *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*. s. 140.

³²² Çatuksöken ve Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. s. 195.

çoktan unuttuğu görülür. Eserin merkezindeki tema, birey ile onu çevreleyen dünya ve bireyin ait olduğu Kilise kurumları arasındaki çatışmadır. “Pratikte aşılması imkânsız olan bu çatışmada Abelardus çelikten bir irade sergiler ve genel olarak kabul edilen davranış kurallarına gitgide daha büyük kararlılıkla karşı koyar. Bir birey olarak kendi özgül yapısının, kendi kaderinin ve kendi mücadele kapasitesinin giderek daha çok farkına varır.”³²³

Politika meselelerine kayıtsız kalan Abelardus, bütün Fransa’yı sarsan dramatik çatışmaların uzağında kalmıştır.³²⁴ Bir retorik kasaba okulu kurduğu söylene de³²⁵ Abelardus’un ilgisini retorikten ziyade diyalektik çekmiştir. Ancak yine de örtük bir biçimde olsa da retorik onun için kullanılagelen bir yöntem olmuştur. Örneğin *Evet ve Hayır (Sic et Non)* adlı eseri Ortaçağ münazaralarının atası sayılmakta, öğrenci ve öğretmenin karşıt görüş bildirerek ortaya bir tartışma koyması bağlamında retorik bir yapı sergilemektedir. Nitekim bu tartışmaların sofistlik olmaması dikkat çekicidir.³²⁶

İroni yeteneği Abelardus’un karakterinin temel özelliklerinden biridir. Eserlerinde kendini bir azizin yaşam öyküsünün kahramanıymış gibi sunar. Bu ise yaşamında tuttuğu gerçek yolu yansıtmaktan ziyade edebi bir geleneği benimsemiş olmasının ürünüdür. Bestelenmiş şiirleri yüzyıllar önce Paris sokaklarında dilden dile dolaşmıştır. O aynı zamanda ozanlığı da filozofluğu kadar etkili olan bir ozandır.³²⁷

Doğrudan Abelardus’un yaşamöyküsü olan “*Bir Mutsuzluk Öyküsü*”, yaşamının nedenli hareketli olduğunu açıkça göstermektedir. Yapıtın merkezinde Abelardus’un kendi ve yakın çevresi yer almaktadır. Otobiyografik bir eser olarak anılsa da bir tür *apoloji* sıfatı taşıyan “*Bir Mutsuzluk Öyküsü*”de anlatı birinci tekil şahıstır. Böylece eser, azizlerin yaşam öykülerinden ayrılmakta ve Augustinus’un *İtirafı*’ı (*Confessiones*) ile akraba kılınmaktadır. Augustinus’ta bir tür içe bakış ve benliğinin kesintisiz bir analizi söz konusudur. Oysa Abelardus’ta gerçek bir tövbekarlık veya

³²³ Guryeviç. *Ortaçağ Avrupası’nda Birey*. s. 142.

³²⁴ Guryeviç. *Ortaçağ Avrupası’nda Birey*. s. 154.

³²⁵ Kenny. *Ortaçağ*. s. 60.

³²⁶ Abelardus, P. (1988). *Bir Mutsuzluk Öyküsü*. (s. 7). Çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi.

³²⁷ Duncan. *Abelard ve Heloise için birkaç söz*, s. 10.

alçakgönüllülük aramak mümkün değildir. Eser daha ziyade hadım edilmiş bir keşişin geçmişe dönük yorumudur.³²⁸

“*Filozof, Yahudi, Hristiyan Arasında Diyalog*”da ise felsefenin, özellikle de ahlâk felsefesinin konusunun ne olduğu ve neyi amaçladığı gösterilir. Kurmaca bir düşünce çerçevesinde tasarlanmış diyalogda Abelardus yargıç görevini üstlenmiştir.³²⁹ Filozof, Yahudiliğin evrensel olmadığını, insanlar arasında ayırım yaptığını ve sonsuz mutluluğu içermediğini ileri sürerek Yahudiliği sert bir biçimde eleştirmektedir. Hristiyan ile tartıştığı bölümlerde ise ortaya attığı ve Antikçağın birçok filozoflarınca büyük ölçüde işlenmiş olan erdem kuramı aracılığıyla Hristiyanlığın içerdiği erdemlerin yetersizliğini göstermeye çalışmaktadır.

Minerva’nın bağrına sığınmak için Mars’ın savaş alanını terk eden Abelardus, gramer ve retorikle birlikte yedi özgür sanatın (*septem artes liberales*) *trivium* denilen bölümünü oluşturan diyalektiği ve onun savunma biçimini felsefenin tüm öğretilerine yeğ tutarak, savaş ordularını mantığın ordularıyla değiştirmiş ve savaş ganimetlerini de tartışma saldırılarına kurban etmiştir. Hocası Guillaume’nin okulunda retorik öğreten Abelardus, böylelikle tümeller öğretisini yıkmayı başarmıştır. Bir zaman sonra, diyalektik konusunda rakipsiz olarak egemenlik elde etmiştir. Dolayısıyla retorik öğretse de onun amacı diyalektikte rakipsiz olmaktır. Bunda da başarı elde etmiştir. Sesinin *Echo* gibi yankılanıp her yana yayıldığını söylemektedir.³³⁰

Filozof, Yahudi ve Hristiyan’ın kendi hakemliğine başvurduğu yerde, kendini üç mezhepten biriyle ilgili olmayan bir yargıç olarak tanımlar. Metin içerisinde buna ilişkin bir söylem olmasa da böylesi bir yargıçlık ancak retorik bilgisinden ileri gelebilmektedir. Ancak Abelardus da tıpkı diğer filozoflar gibi retorüğün kusurlarından söz ederken onu felsefeden aşağı bir konuma yerleştirmekten kendini alamaz. Diyalogun bir yerinde kanıtlardan ve bu kanıtların akla uygunluğundan söz edilirken Abelardus filozofun ağzından, filozoflardan ziyade güzel konuşma ustalarına hizmet eden kanıtların herhangi bir değeri ve gücü olmadığını altını çizerek³³¹ Zira bu türden kanıtlar, gerçeklerden çok sanıları içermektedir. Üstelik bunların ne kişisel bir deha ne

³²⁸ Guryeviç. *Ortaçağ Avrupası’nda Birey*. s. 144.

³²⁹ Abelardus. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*. s. 10.

³³⁰ Abelardus. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, s. 52.

³³¹ Abelardus. “*Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog*”. s. 112.

de bilmeye dayalı bir çaba ürünü oldukları söylenebilir. Bunlar olsa olsa başkalarından alınan borç gibidirler. Dolayısıyla tartışmanın verdiği zevkten ötürü bu türden kanıtlardan ve karşıdaki kişiyi aldatma sanatından kaçınmak gerekir. Bu sanatın adını da belirtir Abelardus, bu sanat Sofizm'dir. Sofizmde yalnızca kafası az çalışanları değil, birazcık dikkatsizlik gösterebilirler, uyanık zihinleri bile aldatabilecek birçok yanlış kanıt mevcuttur. Gramer, diyalektik veya öteki sanat çalışmaları aslında insan mutluluğunun hizmetinde olsa bile retorik, özellikle de sofist söylevin Abelardus açısından da aforoz edildiği görülür.

Ortaçağ felsefesi bir ölçüde yorumlama felsefesi olarak adlandırılmaktadır. Dönemin filozofları seçtikleri belli bir düşünme geleneği doğrultusunda, ancak özgün yorumlarıyla kendi düşünce dünyalarını kurmaktadır. Ortaya çıkan yorum, metnin alışlagelmiş yapısından oldukça farklıdır.³³² Ama yine de nihayetinde yorumlanan metinden epeyce izler taşımaktadır. Abelardus da bu geleneğin önemli öncülerinden biridir. Retorik eğitimi almış olmasına karşın, onun retorik hakkındaki düşünceleri adeta bu yorumlamanın bir sonucu gibidir. Bize doğrudan bir retorik eseri ve tartışması bırakmamış olsa da retorik sanatına yer yer eleştiri oklarını çevirse de ozan kimliğiyle bıraktığı eserlerle ondaki hitabet gücünü görmemek mümkün değildir.

2.4 Rönesans'ın Edebi Yaklaşımı Bağlamında Retorik Anlayışı

Rönesans, kilisenin Tanrı'yı ve İsa'yı temsil eden dünyevi yetke veya krallık olduğu yönündeki paradigmayı yıkan ve toplumu değiştiren bir savla ortaya çıkmıştır.³³³ Bu sav kilise başta olmak üzere hem papazları hem papayı reddetmeye götüren bir itkiye dayanmaktadır. Böylesi bir paradigma değişiminden ötürü Rönesans, insanlığın yenilenmesi, taptaze yeni bir sınıfın yükselişi olarak tanımlanır. Ancak bu yaygın yorum, geçmişteki bir şeyin, eş deyişle Antikçağ'ın yeniden ortaya çıkışı biçiminde düşünmemelidir. Çoğunluk klasik öğretiye olan ilginin yeniden doğuşuyla ilişkilendirilse de Rönesans belirli bir dönem zarfındaki dünyanın tarihidir. Rönesans klasik antikitenin yeniden doğuşu sayılmasına karşın, kimi yorumcularca aslında antikite hiçbir zaman yok olmamış, Ortaçağ boyunca da varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla Rönesans'ı tanımlarken, Antik dönem yeniden keşfedildi demekten ziyade

³³² Abelardus. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, s. 8.

³³³ Bauer, S. W. (2014). *Rönesans Dünyası*. (s. 540). Çev. Mehmet Morali. İstanbul: Alfa Yayınları.

bu döneme yeniden ışık tutuldu demek gerekir.³³⁴ Diğer yandan karşıt yorumlar da söz konusudur. Bünyesinde “yenileme” (*renovation*) kadar “yenilik yapma”yı (*innovation*) da barındırmış olmasına karşın Rönesans’ın; antikiteye duyulan heves, klasik geleneğin yeniden canlandırılması, alımlanması ve dönüştürülmesi ve hatta Ortaçağ’ın uzun parantezinden sonra antik geleneklere geri dönüş şeklindeki bir tanımı da söz konusudur.³³⁵

Farklı ve karşıt yorumlara karşın Rönesans insanlığın hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşu olarak kabul görmektedir. Dönemin parolası etkinliktir.³³⁶ Bu dönemde yeni bir insan ortaya çıkmaktadır; bu insan çalışan, alet kullanan, çalışmaktan utanmayan ve kendi çalışmasıyla dünyayı değiştiren insandır. Kapitalist ekonominin kendini kararlı bir şekilde kabul ettirdiği ve kent burjuvazisinin şövalyeci feodalizme son verdiği Rönesans adeta, zanaatçıların devrimiyle ortaya çıkan güçlerin zaferini gözler önüne sermektedir. Ernst Bloch’un da işaret ettiği üzere Rönesans, Medici ailesinin Floransa’da ilk bankayı kurmasıyla tarihte önemli bir dönemeçtir.³³⁷ Dolayısıyla, yeni üretim olanaklarının ortaya çıkarılışının dönemi olarak da adlandırılabilir. Rönesans söz konusu olduğunda, insanlık tarihinin yeni bir safhasına geçiş önceki dönemlere kıyasla daha barizdir. Örneğin bu dönemde çıkan *Dum Diversas* adlı bir Papalık fermanı, Portekizlilerin Afrika kıyısındaki keşiflere harcadığı para ve çabaya karşılık Afrikalıların Portekiz Krallığı tarafından köleleştirilip satılmasına resmi onay vermektedir.³³⁸ Böylece Papa V. Nicolaus, köleliği tüm Avrupalıların suçluluk duymadan faydalanabileceği bir kuruma dönüştürmüş olacaktır.

İtalyan şair Francesco Petrarca Rönesans’ı Roma’nın şanlı günlerine bir geri dönüş olarak betimlemektedir. Rönesans, *tenebrae*, bir diğer deyişle karanlıklar çağı olan Ortaçağ’dan altınçağa yeniden erişmektir. Altı yüz yıllık tarih araştırmalarını şekillendirecek bir şema Petrarca tarafından ortaya konulmaktadır.³³⁹ Onun açısından Rönesansla birlikte Roma için bir yeniden doğuş, Roma İmparatorluğu’nun didişen

³³⁴ Labno, J. (2012). *Rönesans Ayrıntıda Sanat*. (s. 6). Çev. Elif Dastarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

³³⁵ Burke, P. (2015). *Avrupa’da Rönesans*. (s. 20). Çev. Uygur Abacı. İstanbul: Isık Yayınları.

³³⁶ Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine*. (s.7). Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi.

³³⁷ A. g. e., s. 8.

³³⁸ Bauer. *Rönesans Dünyası*. s. 17.

³³⁹ A. g. e., s. 544.

hükümdarlar ve papazların elinde bölünmüş değil, bilakis bütün ve güçlü olduğu günlere bir dönüş söz konusudur. Bunu hayata geçirecek, İtalya'yı kurtaracak ve İtalyan kentlerini barış ve bolluğa geri götürececek kimseler şairler ve bilginlerdir. Rönesans'ın İtalya'da başlayan yolculuğu, iki yeni olguyu beraberinde getirmiştir. İlki bireysel kapitalist ekonomiyle gelişen birey bilinci, ikincisi feodal ve dinsel toplumun dünya imajının yerini alan enginlik duygusudur. Aslında bu iki olguyu ortaya çıkaran toplumsal gereksinimlerdir. Zira Rönesans, burjuva özgürlüğünün büyük ideolojisi olan burjuva doğal hukukunun dönemidir. Bu yüzden de birey bilinci ve enginlik duygusu birbirini besleyip ilerletmektedir. Rönesansçı bakış açısında, dünya insan için yaratılmış değildir, insan bu dünyayı kendi etinden ve kanından yaratmaktadır.³⁴⁰ Evrim geçiren insan, evrim geçirirken dünyayı da değiştirip dönüştürmektedir. İnsan özne ile nesne arasındaki erken ve güzel bir dengenin içinde gerçekleştiğini Rönesans'ta keşfetmektedir. Toplumsal koşullar özgürlüğe elverdiği ölçüde, keşifler de artmaktadır.

Friedrich Engels'in tanımıyla Rönesans şaşkın Batı'nın gözleri önünde ortaya çıkan yeni bir dünyadır. Bu yeni dünyanın aldığı parıltılı biçimler karşısında adeta Ortaçağ'ın hayaletleri kaybolup gitmiştir. Bilindik *orbis terrarum*'un³⁴¹ sınırları parçalanmış, ilk kez dünya gerçekten keşfedilmiş ve geniş çapta modern sanayinin çıkış noktasını oluşturacak biçimde, ileriki dünya ticaretinin ve el işçiliğinden imalatçılığa geçişin temelleri atılmıştır. Kilisenin insanların düşünme biçimi üzerindeki diktatörlüğü sarsılmış ve XVIII. yüzyıl maddeciliğine giden yol hazırlanmaya başlanmıştır. Engels tüm bu süreci bir devrim olarak yorumlamaktadır.³⁴² Öyle ki, insanlığın o güne kadar geçirdiği en büyük ilerici devrimdir. Ortaçağ'ın teoloji şemsiyesi altında birleşen kavrayışı yavaş yavaş silinir, yerini beşeri olana bırakır.

Rönesans hümanizmi, büyük ölçüde antik Yunan ile Roma'ya ait edebi çalışmaların yanı sıra ahlâki, sosyal ve politik olguları da taklit etme veya “yeniden diriltme”, eş deyişle klasik kültürün idealleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir nevi disiplin,

³⁴⁰ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. s. 15.

³⁴¹ Terimin İngilizcesi “*globe of the world*” şeklindedir. Türkçe'ye “dünya küresi” veya “dünya haritası” biçiminde tercüme edilebilir.

³⁴² Engels, F. (1996). “Doğanın Diyalektiği”. *Sanat ve Edebiyat*. (s. 131). Çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

disiplinler kümesi de diyebileceğimiz Rönesans hümanizmi, Antik Yunanca'dan Latince'ye geçen veya Latince olan edebi metinleri yorumlama ve yeniden üretip bilgiler topluluğu oluşturma işlevi de görmektedir. Rönesans'ın hümanist bilgin ve şairlerinin ortaya çıkarmaya çalıştığı insan, Cicero ve Quintilianus'un ideal hatibini anımsatmaktadır. Amaç Roma'nın ideal devlet adamı ve hatibinin yeniden yaratılmasıdır. Gramer, retorik ve diyalektikten oluşan ortaçağ *trivium*'unun öne çıkan ikilisinin (gramer ve retorik) yanı sıra ahlâk felsefesi (veya etik), edebiyat ve tarihe de başvuran Cicerocu *studia humanitatis* bu dönemde yeniden sahiplenilir. Geç Ortaçağın kralları sayılan mantık ve diyalektik ise tahtını Rönesans hümanizminin kraliçesi olan retoriğe bırakır.³⁴³

Rönesans ile birlikte *ars dictaminis*'e³⁴⁴ indirgenen Ortaçağ retoriğinin eksik ve yetersiz olduğu düşünülür. Antik retoriğin önemli unsurlarını yeniden kazanma veya elde etme gayesi Rönesans'ın dikkat çekici niteliklerinden biri olur. Rönesans hümanistlerinin düşüncelerini pratiğe dönüştürmeleri için retorik aslında iyi bir araçtır. Dönemin kâtipleri retorik ve insan bilimleri alanındaki üstün yeteneklerine dayanılarak seçilmektedir. Latince yazılmış mektuplar hükümetlerin rakiplerini etkileme veya saf dışı bırakma yolu olarak kabul edilmektedir.³⁴⁵ İkna etme sanatı veya ikna etmenin dili Rönesans ile birlikte insanları harekete getiren ve eylem alanına çıkartan bir etkiye işaret eder olur. Rönesans retoriği, kişilerin inançlarını, algılayış ve kavrayış biçimlerini etkileyen, hatta belki de yönlendiren ve bu bağlamda kişilere bu dünyada fiili eylemlerde bulunmalarını salık veren bir yapı kazanır.

Rönesans retoriğinin en belirgin ve dikkate değer ayırt edici tarafı, sadece erkek hatiplere değil yanı sıra kadın hatiplere de rastlanıyor olmasıdır. Bu süreçte birçok kadının hümanist ilgi alanları olduğuna ilişkin sağlam belgelerin varlığından söz eden Peter Burke, özellikle hümanistlerin kız çocuklarının iyi bir eğitimden geçtiği

³⁴³ Teixeira, L. A. G. (2014). *Rhetoric for Philosophers: An Examination of the Place of Rhetoric Philosophy*. (s. 108). *Government Department London School of Economics and Political Science*. ProQuest LLC.

³⁴⁴ İngilizce karşılığı "art of letter-writing" olan terim, Türkçe'ye "mektup yazma sanatı" olarak tercüme edilebilir. "dictaminis" terimi, "dictamen" isminden türemiştir. "*ars dictaminis*" terimine ilişkin daha ayrıntılı bir okuma için bkz. [Skinner Q. (2002). "The Devolepment of the Ars Dictaminis". *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1. UK: Cambridge University Press.; Cornelius, I. (2010). "The Rhetoric of Advancement: Ars dictaminis, Cursus, and Clerical Careerism in Late Medieval England". *New Medieval Literatures*. Vol. 12].

³⁴⁵ Burke. *Avrupa'da Rönesans*. s. 61-62.

hususundaki belgelere dikkat çekmektedir. Bu kadınların bir kısmı retorik dersleri vermekte olan retorik hocalarıdır. Antwerp’de (Anvers) Anna Bijns adlı bir kadın öğretmenin, şiirlerin ve oyunların üretildiği edebiyat kulüplerinden veya “retorik meclisleri”nden (*Rederijkerkammers*)³⁴⁶ birine girmeyi başardığı aktarılır. Kadınlar buradan aldıkları eğitim doğrultusunda yeteneklerini kendi olanaklarını kısıtlayan toplumu eleştirmek için kullanmaktadır.³⁴⁷ Rönesans hümanizması ve retorisi kadınlar açısından özgürleştirici bir işleve sahip olmuştur.

Rönesans hatibi, hitabet yetisini ister tabiatı itibariyle ister eğitim yoluyla kazanmış olsun, zorunlu olarak yönetim erki olmaya liyakatli biri olarak tasvir edilmektedir. Burada hatip adeta bir lorda, krala veya imparatora benzetilir.³⁴⁸ Thomas O. Sloane’ye göre Rönesans’ın hatibi hem retorik üzerine teorik metinler kaleme alan bir belagat yazarı hem de hukukçu ve politikacı olarak aynı zamanda uygulayan kimsedir. Böylece hatip hem *vita contemplativa* hem de *vita activa*³⁴⁹ niteliklerini yüklenmiş olmaktadır.³⁵⁰ Sloane tefekkür vurgusu yapsa da Rönesans dönemi retorisinin daha çok pratik kaygılar üzerinden gerçekleştiği iddia edilir. Cenazelerde ve yüksek devlet erkânının şehir ziyaretlerinde resmi söylevler verilmesi, bu etkinliklerin avukatlar, vaizler ve diplomatlar için günlük çalışma hayatının bir parçası konumunda olması pratik kaygılara örneklerdir. Hatta bu örneklerle, okullarda en çok teşvik edilen şeylerden birinin bir “beylik sözler kitabı” edinmek oluşu, bu kitapların öğrenciye söylevlerinde ve özel mektuplarında kullanacağı birtakım basmakalıp ifade örnekleri sunmak amacıyla hazırlanması da eklenmektedir.³⁵¹

³⁴⁶ Felemenkçe olan terim, İngilizce’ye “Chamber of rhetoric” olarak tercüme edilmiştir. Türkçeye ise “Retorik meclisleri” ya da “Retorik odaları” olarak tercüme edilebilir. Terim Felemenk dramatik toplulukları ifade etmek için kullanılmaktadır. Çağdaş Fransız dramatik topluluklarından esinlenilerek oluşturulan bu topluluklar, XV. yüzyılda Felemenk ve Flaman bölgelerine hızla yayılmıştır. İlk başlarda demokratik bir biçimde örgütlenen bu topluluklar, daha sonra soyluların himayesine girmiştir. Lonca’lara benzer bir yapıları söz konusudur. Hatta kendi isimleri, sloganları ve amblemleri vardır.

³⁴⁷ Burke. *Avrupa’da Rönesans*. s. 284-289.

³⁴⁸ Teixeira. *Rhetoric for Philosophers: An Examination of the Place of Rhetoric Philosophy*. s. 126

³⁴⁹ *Vita Activa*, eylemi ve pratik, politik yaşamı, eş deyişle *bios politikos*’u esas alır. *Vita Contemplativa* ise düşünce ya da tefekkür esasına dayanır. Antik Yunan’ın *bios theoretikos* olarak öne çıkardığı iyi ve mutlu yaşamı ifade eder. Bu terimlere ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. [Arendt, H. (2009). *İnsanlık Durumu*. (s. 35-49). Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları; Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. (s. 7-17). Chicago: University of Chicago Press].

³⁵⁰ Sloane, T. O. (2001). *Encyclopedia of Rhetoric*. (s. 697). Oxford: Oxford University Press.

³⁵¹ Burke. *Avrupa’da Rönesans*. s. 329.

Rönesans retorığı ağırlıklı olarak Roma etkisi taşısa da³⁵² matbaanın bulunuşu bu dönem retorığın ayırt edici bir başka özelliğidir. Düşüncelerin bağımsızlığa kavuşmasının simgesi kabul edilen basımcılık insanlara eleştirel düşünme biçimi kazandırmaktadır.³⁵³ Bir fikri veya düşünceyi, başka bir insandan duymak yerine metinden okumak, alımlayıcının tarafsız ve eleştirel kalmasını kolaylaştırmaktadır. Böylece okuyucu, yüz yüze ikna yeteneği yüksek bir konuşmacının etkisi altında kalmak yerine, farklı metinlerde sunulan argümanları birbirleriyle karşılaştırabilmektedir.³⁵⁴ Erasmus ve Montaigne gibi önde gelen hümanistler, gramer okulları için retorığın mektup yazma, mecaz ve değişmeceler, benzeti ve atasözleri gibi çeşitli veçhelerinde ders kitapları yazmışlar ve matbaanın da etkisiyle bu eserlerini yaygınlaştırmışlardır.³⁵⁵ Hümanizm akımının ilk dönemlerinde yaşayan bu iki düşünür, okuma ve öğrenme geleneğinin sürekli geliştirilmesi sonucu insanlığın soylu kılınabileceğine inanmaktadır.

2.4.1 Desiderius Erasmus'ta retorik: bir deli'nin hitabeti: *nulli concedo* ve *homo per se*

Rotterdamlı Desiderius Erasmus Batı Hümanizminin kurucusu ve en büyük temsilcisidir. Bugün neredeyse sadece *Deliliğe Övgü* (*Morias enkomion seu laus stultitiae*) adlı eseri ile tanınmış olsa da hayatını, insanları kitle çılgınlıklarına kapılmaktan alıkoymaya ve *tumultus*'u³⁵⁶ ortadan kaldırmaya adanmış, bütün Avrupa uluslarını bilimlerin ve sanatların çatısı altında birleşen tek bir toplum olarak görmeyi en yüce ideal bilmiştir.³⁵⁷ Erasmus, Stefan Zweig tarafından Avrupa'nın bütün kalem sahipleri ve yaratıcıları arasında ilk bilinçli Avrupalı olarak tanımlanır. Barış uğruna savaşma yürekliliğini gösterebilen barış dostu biri olmanın yanı sıra dünyadan ve düşünceden yana olan hümanist idealin en güçlü savunucusudur. Cicero'dan beri tartışılabilen adil savaş fikrini reddetmiştir. Onun açısından barış varoluşsal bir zorunluluktur. İnsanlık istediği ve amaçladığı takdirde aklın zaferi, savaş ve kargaşayı akıldışı sayacaktır. Erasmus'un en büyük ideali bir Avrupa birliği düşüncesinin

³⁵² Mack, P. (2011). *A History of Renaissance Rhetoric 1380 – 1620*. (s. 33). USA: Oxford University Press.

³⁵³ Tanilli. *Ortaçağ*. s. 601.

³⁵⁴ Burke. *Avrupa'da Rönesans*. s. 116.

³⁵⁵ Mack. *A History of Renaissance Rhetoric 1380 – 1620*. s. 307.

³⁵⁶ Latince terimin Türkçe karşılığı "kargaşa"dır.

³⁵⁷ Zweig, S. (2008). *Rotterdamlı Erasmus Zaferi ve Trajedisi*. (s. 10-11). Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları.

gerçekleşebilmesidir. O birleşik bir Avrupa idealinin en güçlü temellerinden birini ortaya atandır.

Erasmus, 1465 yılında Hollanda'nın Rotterdam kentinde doğmuştur. Ortaöğrenimini tamamladıktan sonra Augustin tarikatına girerek rahip olmuştur. Ancak Erasmus hiçbir zaman geleneksel bir rahip gibi etkinlik gösterememiştir. Hatta Papalığın düşünceler üzerinde kurduğu hegemonyaya karşı çıkmış, Hristiyanlık ruhunu antikçağın yalınlığında aramıştır. Luther reformları başladığında, kilisenin yenilenmesi görüşünü sahiplenmiştir. Ancak Hristiyan dünyasının kargaşaya ve parçalanmaya sürüklenmesine de tamamen karşıdır. Bağınazlığın her türlüüne karşı çıkmış olan Erasmus, papaz ve profesör cüppesi taşıyıp da at gözlüğü takanlardan ve tek yanlı düşünenlerden, her yerde kendi görüşlerine boyun eğilmesini isteyenlerden, kendileri dışındaki bütün fikirleri dinsizlik ve alçaklık diye nitelendirip mahkum edenlerden ve kendilerini bir düşünceye körü körüne adayıp çevrelerini görmez olanlardan çok açık bir biçimde nefret etmiştir.³⁵⁸ Erasmus kendini daha ziyade bilime adanmak istemiştir. Öğrenimine Paris Üniversitesi'nde devam etmesinin ardından, 1499 yılında İngiltere'ye gitmiştir. Burada aydınlarla tanışmış ve dostluklar kurmuştur. Bu dostluklar Erasmus'un ufkunu daha da genişletmiştir. Onun açısından hümanizmin birinci koşulu güzel sanatların ve bilimlerin yayılması ve Avrupa'nın ortak bir sanat ve bilim anlayışının çatısı altında birleşmesidir.³⁵⁹ Düşünceleriyle birçok kimseleri etkisi altına almış olan Erasmus 1536'da Basel'de ölmüştür.

En çok bilinen eser olan *Deliliğe Övgü*'nün ilk taslağı 1509 yazında, İtalya'dan İngiltere'ye yapılan yolculuk sırasında çıkarılmıştır. Eser İngiltere'deki dostu Thomas More'un evinde tamamlanmış ve eseri ona adamıştır. Esere egemen olan iki temel görüş söz konusudur. İlk görüş açısından, gerçek bilgelik, deliliktir (*stultitia*). İkinci görüşe göre ise kendini bilge sanmak, gerçek deliliktir (*stultitia*).³⁶⁰ Eserde çocuklukta, yaşlılıkta, aşkta, evlilikte, dostlukta, politikada ve savaşta delilik konuşur ve kendi kendine övgüler düzer. Erasmus deliliği konuşturarak çağın kilisesine ve kilisenin mensuplarına acımasız eleştirileri yöneltir. Dolayısıyla bağınazlığa ve bağınazlığın her türlüüne karşı kaleme alınmış en yetkin düzeydeki başyapıtlardan biridir. Eserin

³⁵⁸ A. g. e., s. 18-19.

³⁵⁹ Erasmus. (2002). *Deliliğe Övgü*. (s. 5). Çev. Nusret Hızır. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

³⁶⁰ A. g. e., s. 6.

satırlarında Latin ozanı Horatius'un "hakikati gülerek söylemek" ilkesinin en yetkin örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.³⁶¹ Bağnazlığı ruhun acınası bir yoksulluğu veya büyük hiciv gücüyle canlandırdığı deliliğin sayısız çeşitlerinden biri olarak görmüştür.

Kişiliğinde yaratıcılığın türlü yönlerini birleştiren Erasmus, bir yazar, eğitimbilimci, dil ve din bilginidir. Tıpkı çağdaşı birçokları gibi o da aydınlanma yoluyla insanlığın ilerlemesini olanaklı görmekte, bireyin ve toplumun yazılar, araştırmalar ve kitapların yaygınlaştırılmasıyla eğitilebileceğine inanmaktadır.³⁶² Erasmus açısından sanatçı veya düşünürün görevi, anlayışlı, uzlaştırıcı ve ölçülü olup hep ortada kalmaktır. Sanatçının ve düşünürün yeri, cepheler değildir, onlara düşen görev bütün özgür düşüncelerin ortak düşmanına ve bağnazlığın her türlüşüne karşı çıkmaktır. Doğrudan retorik üzerine yazmamış ve kendini de bir hatip olarak görmemiştir. Ancak "*nulli concedo*"³⁶³ ilkesi ve "*homo per se*"³⁶⁴ tutumu onu bir hatip olarak görmeye hizmet etmektedir. Kendisi, kendini retorik sanatına adamamış olsa da çağdaşları bu hususta farklı düşünmektedir. Örneğin Martin Luther Erasmus'u güzel konuşabilme ve karşısındakini inandırabilme sanatında yetenekli biri olarak tanımlamaktan geri durmamaktadır.³⁶⁵ Luther açısından bu yetenek aynı zamanda ona bir güç de kazandırmaktadır. Erasmus'un iğneleyici, retorik ve üstü kapalı konuşmaları Luther'i rahatsız dahi etmektedir. Ama o, kitle çılgınlığının yol açtığı en vahşi çarpışmalar sürüp giderken, zaman zaman gizli köşelere sığınarak veya arka yollardan geçerek korunmuştur. Kaosun ortasında ve kilise savaşlarının büyük önderlerinin gerisinde hiçbir işkence direğine bağlanmamış olması da bunun bir göstergesidir.

Erasmus, dostu Thomas More'a atfettiği *Deliliğe Övgü* eserini bir şeyler yapmaya karar vermesi üzerine, ciddi bir eser meydana getirmek için uygun durumda bulunmadığından, deliliğe bir övgü yazıp neşelenmek gayesiyle kaleme almıştır. Dostunun soyadı olan Morus'un³⁶⁶ kendisine Antik Yunanlıların deliliğe verdikleri *moria* adını hatırlattığını ve kendisine ilham olan Minerva'nın da bu bağlamdan geldiğini ifade etmektedir.³⁶⁷ Eserde çağın bilge kişisi, acımasız eleştirmeni ve alay

³⁶¹ A. g. e., s. 6.

³⁶² Zweig, *Rotterdamlı Erasmus Zaferi ve Trajedisi*, s. 21-22.

³⁶³ Terimin Türkçesi "hiçbirine katılmak istemiyorum" veya "hiçbir gruptan yana değilim" şeklindedir.

³⁶⁴ Terimin Türkçesi "kendinden yana olan" veya "kendisinden yana olan insanım" biçimindedir.

³⁶⁵ Zweig, *Rotterdamlı Erasmus Zaferi ve Trajedisi*, s. 159.

³⁶⁶ Türkçe'de More olarak kullandığımız soyadı, eserde Morus olarak geçmektedir.

³⁶⁷ Erasmus, "Rotterdamlı Erasmus'tan Dostu Thomas Morus'a", s. 7.

dolu taşlamaların yazarı kardeşçe bir araya gelmektedir. Eser, o sıralar kırkını aşmış olan Erasmus tarafından yedi gün gibi kısa bir sürede ve sadece içini dökmek için yazılmıştır.³⁶⁸ Mantığın gerçekler karşısında ne denli güçsüz kaldığını görüp gözler önüne serilen kargaşayı ancak bir delilik olarak nitelendirmiş ve bu eseri bu bağlamda kaleme almıştır.

Erasmus bu eserde iktidar sahipleri hakkında düşündüklerini dile getirmek için kendisi konuşacağı yerde, sözü deliliğe bırakmaktadır. Üstelik konuşan delilik bir kadındır. Konuşanın zaman zaman kim olduğunun belirsizleştiği eser sayesinde, bütün karşı saldırılar için adeta kendine sarsılmaz bir konum yaratmış olmaktadır. Sansürün ve engizisyonun egemen olduğu bir dönemde içinde yaşanılan zamana yönelik eleştirileri, alaylar ve simgeler aracılığıyla en çok da kendini dışarda tutarak ortaya koymuştur. Böylesi hiciv yüklü bir eserin kendinden önce birçokları tarafından da yazılmış olduğunun altını çizen Erasmus, döneminin olası hiddetinden de korunmak istemektedir. Eser hakkında hüküm vermesi gereken kimseler ise halktan birileri olmalıdır. Erasmus'un kendi tabiriyle deliliğe övgü olsa da bir deli eseri olmayan yapıt, ılımlı üslubuylar gülünç kusurları açığa çıkarmaktadır.³⁶⁹

Kürsüye çıkıp kendi onuruna akademik bir övgü söylevi veren delilik, kendini tüm insan çabalarının gerçek itici gücü olarak tanımlar. Herkesi baştan çıkarmayı amaçlayan bu söylevde, delilik halatinin ucundaki bütün tanıklar bir bir çağrılır. Bu büyük geçite geveze hatipler, kılı kırk yaran hukuk bilginleri, her biri evreni kendi çuvalına tıkıştırmak isteyen filozoflar, soyluluklarıyla övünen kimseler, tefeciler, skolastikler, yazarlar, kumarbazlar, savaşçılar, duygular evreninin ezeli ve ebedi delileri olan aşıklar katılır.³⁷⁰ Kendi söylevini hatiplerin zekalarını övmek amacıyla kullanmak adetine olduğu hilelerden ayırt eden delilik, ağzına geleni söylemekte olmasıyla övünür. Dolayısıyla okuyucu kendisinden ne bir tanı ne de retorik hocalarına özgü bir bölümler beklememelidir. Sınırsız kudretin sahibi ve nimetlerin gerçek dağıtıcısı delilik kendisi ile hatipler arasında bir sınır koysa da konuşmasının altıncı bölümünde *epideiktik* retoriğin en güzel örneklerinden birini sunmaktadır.³⁷¹

³⁶⁸ Zweig, *Rotterdamlı Erasmus Zaferi ve Trajedisi*. s. 70.

³⁶⁹ Erasmus, "Rotterdamlı Erasmus'tan Dostu Thomas Morus'a". s. 10.

³⁷⁰ Zweig, *Rotterdamlı Erasmus Zaferi ve Trajedisi*. s. 76.

³⁷¹ Erasmus, *Deliliğe Övgü*. s. 19.

Erasmus'un yarı hiciv yarı eleştirel bir tavırla retorik sanatına yönelik söylevi eser boyunca bir iki pasajı geçmez. Ancak buralarda ortaya koyduğu düşüncenin ne denli genel geçer kabul edileceği eserin merkezinde yer alan hicvetme amacından ötürü muammalıdır. Bilimler ve sanatların insana zarar veren icatlar olduğu yönündeki söylevin yer aldığı otuz ikinci bölüm bu muammaya ilişkin önemli bir örnektir. Bu bölümün son iki pasajında Erasmus üstün hiciv yeteneğiyle eleştirir görüldüğü gelişmişliğe gizliden gizliye dikkat çekmektedir.³⁷² Hakikatin gün ışığına çıkabilmesi için deliliğin ağzından insanları sorgulamaya çağırmaktadır. Altın çağ –burada Antik dönemi kastettiğini düşünebiliriz- olarak nitelediği dönemin insanlarını boşuna ve zararlı bilimleri tanımaz kimseler olarak işaret etmektedir. Onlar doğanın dürtülerine boyun eğerek içgüdülerine tatlı tatlı uyan insanlardır. Tek bir dile sahip olup tek bir dili konuştukları için gramer işlerine yaramayan bir sanattır. Aralarında boş kavgalara yol açacak karşıt düşünceler olmadığından, tartışmaya gereksinimleri yoktur. Hatta davası olmayan kimseler oldukları için retorik sanatına işleri düşmemektedir. Ahlâki bakımdan daima temiz ve masum olan bu insanlar, cinayetleri cezalandırmak ve ahlâksızlıkların önünü almak için bilge ve tedbirli kanunlar yapmamaktadır. Pek tabii tanrılarına saygılı olduklarından, doğanın sırlarını çözmeye, yıldızların uzaklıklarını, dönüşlerini ve etkilerini bilmeye, her şeyin gizli nedenlerini keşfetmeye uğraşan o kafirce meraka sahip değillerdir.

Hiçbirine katılmak istemeyen veya hiçbir gruptan yana olmayan, bilakis kendinden yana olan Erasmus deliliğin ağzından verdiği söylevini Antik Yunanlıların “bellegi fazla iyi olan davetliden nefret ederim”, şeklindeki sözünü kendince değiştirip “her şeyi hatırlayan bir dinleyiciden nefret ederim”, diyerek sonlandırır.³⁷³

2.4.2 Michel Eyquem de Montaigne’de kendi üstüne düşünmenin retorik dili

Dünya edebiyatında deneme türünün babası olarak bilinen büyük hümanist Michel Eyquem de Montaigne, gözlerini hayata açtığında, Ortaçağ’ın ardından insanlığın görkemli yeniden doğuşunu simgeleyen Rönesans düşünsel ve siyasal düzlemde artık son demlerini yaşamaktadır.³⁷⁴ Erasmus’un Avrupa birliği düşü, umut verici ancak çok kısa süren bir gerçekleşme evresinin ardından, yerini tekrar *tumultus*’a bırakmıştır.

³⁷² A. g. e., s. 76-77.

³⁷³ A. g. e., s. 211.

³⁷⁴ Zweig, S. (2014). *Montaigne*. (s.8). Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları.

Erasmus'un ardından gelen Montaigne kendini, Rönesans'ın onca parlak umutlarından ziyade paramparça olmaya yüz tutmuş ve din savaşlarının cehenneminde yanmaya başlamış bir dünyada bulmuştur. Ancak insanlıktan uzaklaşmayı kötülüklerin en büyüğü olarak tanımlayan Montaigne hocası Erasmus'u takip edip akıl ve hoşgörü meşalesini sonraki kuşaklara taşıyan biri olmuştur.³⁷⁵

1533 yılında dünyaya gelen Montaigne'nin ilk bakımını Papessus köyünden bir sütnine üstlenir. İlk eğitimini, Fransızca bilmeyen Horstanus adlı bir Alman öğretmeden alır. Horstanus bu süreçte Montaigne ile Latince konuşmaktadır. Altı yaşına geldiğinde Fransa'nın en iyi kolejlerinden biri olan Portekizli hümanist Andrea Gouvéa'nın yönetimindeki *Collège de Guyenne*'e gönderilir. Bu kolejde yedi yıl okuduktan sonra Bordeaux'da edebiyat fakültesinde felsefe okur. Bordeaux'daki isyan sırasında Toulouse Üniversitesi'nde hukuk eğitimi alır. 1557 yılında Bordeaux belediye meclisine girer ve meclis tarafından 1561'de önemli bir görevle saraya gönderilir. Babasının ölümünden sonra Montaigne çiftliği Montaigne'nin olur ve Bordeaux meclisindeki görevinden istifa ederek Montaigne çiftliğine çekilir. Meclisteki kulluğundan ve memuriyetinden bıkmış olan Montaigne, sapasağlam kitapları arasına döner ve geri kalan günlerini orada sükun içinde geçirmeye karar verir.³⁷⁶ Montaigne Saint-Barthelemy katliamı yıllarında *Denemeler*'ini (*Essai*) yazmaya başlar. *Denemeler* ilk defa 1580'de iki cilt halinde basılır. 1582'de yeniden politikaya girer ve Bordeaux belediye başkanı olur. 1585 yılında Bordeaux'da veba çıkınca, ailesini de alıp veba bölgesi dışına gider. *Denemeler*'in dördüncü baskısı için gittiği Paris'te hayranlarından Mademoiselle de Gournay'le tanışır. *Denemeler* yeni bir baskı yapmadan 1592'de Montaigne ölür. Ölümüne ilişkin ikinci elden kaynaklardan edinilen bilgiye göre ölümü, trajik olmayan tabii bir sonudur.

Erasmus hümanizminin potasında yoğrulmuş olan Montaigne, çareyi ve kurtuluşu kendine dönmekte bulur; bir nevi insanı insanda aramaya karar verir. Kendine dönme, insanı insanda arama Rönesans'ı izleyen parçalanmış dünyanın kırıklarını tekrar bir araya getirmek isteyen hümanistin seçtiği bir yoldur. Montaigne de bu yolu seçer, gözlem yoluyla kendi hayatını parçalara ayırır ve kağıda döker. *Denemeler*'i, işte

³⁷⁵ A. g. e., s. 194.

³⁷⁶ Montaigne. (2011). *Denemeler*. (s. xxiv). Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

kendi hayatını parçalara ayırma ve o parçalar üzerinde düşünme çabasının bir sonucudur.³⁷⁷ Bu çaba, Rönesans'ın en parlak döneminin ardından gelen kargaşada hayatı yeniden anlamlandırma ve insan gerçekliğini yeniden inşa etme girişimidir. Montaigne için yazmak, okuduklarından kendisine geçenleri ve okuduklarından yola çıkarak ürettiği kendi düşüncelerini sınamakla eşanlamli olduğundan en önemseddiği eylemdir.³⁷⁸ Antik Yunan bilgeliğinin düşünen insandan önce “kendini tanıma”sını isteyen ilkesi doğrultusunda, bir Rönesans insanı olarak Montaigne de insana dair her araştırmasında ve sorgulamasında “kendi”nden yola çıkmaktadır.³⁷⁹

Denemeler'in Okuyucuya adandığı kısa pasajda, eserin ortaya çıkmasındaki amaç nettir. Yakınları Montaigne'i kaybettikleri zaman onların Montaigne hakkında bildikleri daha etraflı ve daha canlı olsun istenir. Yalana ve dolana yer vermediğinin altını çizdiği bu eserle okuyucuya hizmet etmek veya kendine ün sağlamak aklından dahi geçmemektedir. Nitekim bu denemeleri okuyacak kimse Montaigne'i sade, tabii ve her günkü haliyle görmelidir. Adab-ı muhaşeret kuralları çerçevesinde kusurlarını ve nasıl bir adam olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³⁸⁰ Özetle kitabın özü Montaigne'in ta kendisidir.

2.4.2.1 Yaşama sanatı ve bilgeliği: *soi-même*

Tıpkı hocası Rotterdamlı Erasmus gibi Montaigne de doğrudan retorik sanatına değinmemiş ve bu sanata ilişkin bir yapıt ortaya koymamıştır. Ancak hocası gibi o da bir hakikate inanmış ve onun izinden giden bir insan portresinin nasıl olması gerektiğini bizlere açıkça göstermiştir. Erasmus bunu bir delinin ağzından, ironik ve hicvedici bir tavırla ortaya koymuştur. Montaigne ise bir yaşam sanatçısı ve bilgesi olarak bir tür kendilik bağlamında bunu yapacaktır. Başkaları insanlığı yetiştirme gayesi güderken Montaigne onu anlatmaya ve onun kendinde pek fena yetişmiş bir örneğini göstermeye çalışır. Günden güne ve dakikadan dakikaya duruşu değil, geçişi anlatırken değişen ve birbirine benzemeyen olayları, kararsız ve bazen çelişmeli fikirleri yazıya döker. Zira her insanda, insanlığın bütün hallerinin mevcut olduğu

³⁷⁷ Zweig, “Bir karşılaşma: Montaigne ve Zweig”. s. 9.

³⁷⁸ Bu yazma edimi bir tür *hypomnemata* (ὑπομνήματα) örneği olarak tanımlanabilir.

³⁷⁹ Zweig, “Bir karşılaşma: Montaigne ve Zweig”. s. 10.

³⁸⁰ Montaigne, *Denemeler*. s. 1.

yargısını taşır.³⁸¹ Bu halleri açığa sermenin bir yolu olarak da en yakın ve ulaşılabilir örnekten yola çıkmaktadır, nitekim kendisinden.

Doğruyu (veya hakikati) bulmak insanlar için karşılıklı bir kaygı olmalıdır. Doğrudan ayrıldığı vakit kişi elle tutulur bir şeyler kaybeder. Bunun içindir ki Montaigne açısından kişi yanında doğrudan ayrılmamayı salık veren birilerini bulundurmalıdır. Örneğin bir uşak doğruyu (hakikati) söyleyebilmelidir. Zira Montaigne kendi uşağından bunu bekler.³⁸² Çünkü kendisi doğruyu nerede görse sevinçle karşılamakta, uzaktan doğrunun kokusunu alır almaz silahları atıp teslim bayrağını havalandırmaktadır. Birçokları böyle olmasa da Montaigne insanlık için umut etmeyi sürdürür.

Doğru ancak dile gelmekle kendini gösterir. Ancak her dile gelen de açıklık kazanamaz. Montaigne dili zenginleştirme ve derinleştirme, dilin anlam ve kullanımını sağlamlaştırma, dile alışılmamış bir özellik verme, tüm bunları da dört bir yanı düşünerek ustalıkla yapma taraftarıdır. Dolayısıyla bu, herkes gibi konuşmayı küçümseyerek cüretli işlere girişilerek yapılacak bir iş değildir. Bilakis konuşma dilinin deyimleri otlar gibi yer değiştirdikçe dil daha gürbüz ve daha bereketli olur. Halkın ağzındaki kelimelerin gücünü görmek gerekir. Herkesin bildiğini tabii yoldan çıkarıp bambaşka ve yapmacıklı bir kılığa sokmanın manası yoktur. O halde tabiatı sanatlaştıracak yerde sanatı tabiileştirmelidir.³⁸³ Sözün akışını bozup güzel tümceler aramaktansa güzel tümceleri bozup sözün akışına uydurmayı yeğlemelidir. Çünkü sözün ardından koşacak olan insan değil, insanın ardından koşacak olan sözdür. Montaigne'nin dikkat çekmek istediği şey sözün sanatsallığını abartıp anlayışı ve kavrayışı zorlaştırmanın manasızlığıdır. Zira doğru tüm çıplaklığıyla karşımıza dikilmektedir ve dikilmeye devam edecektir.

En sevdiğim konuşma, der Montaigne, içten gelen, lezzetli, şiirli, sıkı ve kısa bir konuşmadır. Öyle ki konuşma sıkıcılıktan uzak dursun, süsten veya özentiden kaçsın, gelişigüzel ve korkmadan yürüsün. Ukalaca, avukatça veya vaizce bir tavra bürünmesin. İnsanı söyleyeceğinden uzaklaştırıp kendi yoluna çeken söylev sanatına hiç benzemesin. Profesyonel ıslahatçılardan, kuramcılardan ve inanç tacirlerinden

³⁸¹ A. g. e., Kitap III Bölüm II. s. 4.

³⁸² A. g. e., Kitap III Bölüm VIII. s. 256.

³⁸³ A. g. e., s. 208.

bütün benliğiyle nefret etmiş bir Montaigne için konuşmanın sınırlarını bu denli belirli kılmak gayet anlaşılırdır.³⁸⁴ Zira medreseli bir çocuk çabasına girmektense Paris'in zerzevat çarşısında kullanılan kelimelerle konuşabilmeyi yeğlemekten yanadır.³⁸⁵ Tüm bunların gerisinde ise doğruyu olduğu gibi ortaya serme amacı yatmaktadır.

Plinius'tan bir alıntıyla Montaigne, herkesin kendisi için bir ders olduğunu ifade eder. Yeter ki insan kendini yakından görmeyi bilsin. Bildiklerini söyleme değil, kendini öğrenme çabasında olan Montaigne başkasına değil kendine ders vermektedir. Ancak bunları başkalarıyla paylaşmak veya başkalarına anlatmaktan da geri durmaz. Tıpkı filozoflar gibi ereğinin kendini anlatmak değil, ama sırası gelince de kendini uluorta göstermek olduğunun özellikle altını çizer. “Kendini kuru sözle değil işle ve eserle” göster diyenlere ise düşüncelerin ün ve eser haline gelemeyecek kadar belirsiz şeyler olduğunu söyleyerek cevap verir.³⁸⁶ Üstelik işler kişinin kendinden ziyade rastlantıların eseridir. Kendi özlerini belli ederler. Kişinin kendisini ise ancak şöyle böyle, belli belirsiz veya parça parça gösterebilir. Oysa Montaigne'in amacı kendini olduğu gibi açığa çıkarmaktır. Bu ancak kendi üstüne düşünmek ve düşündüklerini tüm doğruluğuyla açığa sermek isteyenlerin yapabileceği bir şeydir. Dolayısıyla Montaigne'in yaşama sanatını ve bilgeliğini anlayabilmek, *soi-même*, eş deyişle kendilik hesaplaşmasını kavrayabilmek için onun durduğu yerden insanın kendisine ve dünyaya yeniden bakması gerekir.³⁸⁷

2.5 Modern Dünyada Retoriğin Çözülüşü ve Eleştirisi

Modern sıfatını bir çağı veya bir insanı tanımlamak için kullandığımızda, düşüncedeki açıklığı, en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceleri, özgürlüğü ve otoritelerden bağımsızlığı kastederiz.³⁸⁸ Ama genellikle Ortaçağ'ın ve Skolastiğin karşıtı olarak konumlanan modern, burada ortaya konan bilim ve felsefe anlayışlarına karşıt bilim ve felsefe anlayışını niteler. Terim, Batı Avrupa'da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan ve o zamandan bu yana dünyanın geri kalanına yayılan bir toplum biçimini kapsayacak şekilde kullanılır. Modern dünya veya toplumun, “premodern” veya “geleneksel” dünya veya toplum biçimlerinden önemli açılardan farklı olduğuna

³⁸⁴ Zweig, *Montaigne*. s. 19.

³⁸⁵ Montaigne, *Denemeler*. Kitap I Bölüm XXVI. s. 252.

³⁸⁶ A. g. e., Kitap II Bölüm VI. s. 7.

³⁸⁷ Zweig, *Montaigne*. s. 14.

³⁸⁸ Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. (s. 598). İstanbul: Paradigma Yayınları.

işaret eder.³⁸⁹ Özellikle XVII. yüzyılın ilk çeyreğine doğru, felsefi düşüncenin kendi tarihinin yeni bir aşamasına girdiği kabul edilir.³⁹⁰ Modern dünyada gelenek gücünü yitirir. Gündelik hayat yerel ve küreselin diyalektik etkileşimi temelinde yeniden inşa edilir. İşte bu çerçevede seçenekler çeşitliliğine sahip bireyler hayat tarzı seçimlerini daha fazla gözden geçirmek zorunda kalır.³⁹¹ Kuşku, modern eleştirel aklın yaygın bir özelliğidir. Bu özellik felsefi bilince olduğu kadar gündelik hayata da nüfuz eder ve çağdaş toplumsal dünyanın genel varoluşsal bir boyutunu oluşturur. Bu bağlamda modern dünya radikal kuşku ilkesini kurumsallaştırır ve ısrarla tüm bilginin hipotezler biçimini alacağını vurgular.³⁹²

Modern terimi çoğu zaman Aydınlanma geleneğini, aklın ürünü olan rasyonel bilim anlayışını ve bu anlayışa dayalı yöntemin her alana uygulanması tavrını tanımlamakta da kullanılır. Modernite teknolojinin yükselişiyle ekonomik örgütlerin yeni bir biçim kazanması sürecidir. Nitekim soyut devletten burjuva devlete dönüşüm bu süreçte gerçekleşmiştir.³⁹³ Antony Giddens moderniteyi kabaca sanayileşmiş dünyaya karşılık gelen bir dönem olarak tanımlar.³⁹⁴ Sanayileşmeyi ise üretim süreçlerinde maddi gücün ve makinelerin yaygın kullanımını içeren toplumsal ilişkileri anlatmak için kullanır. Sanayileşme modernitenin kurumsal bir eksenidir. Modernitenin ikinci boyutu ise hem rekabetçi ürün piyasalarını hem de işgücünün metalaşmasını içeren bir meta üretimi sistemi olarak anlaşılan kapitalizmdir. Modern dönem öncesi sosyal sistemlerin tümünde parayla alışveriş biçimleri gelişmiş olsa dahi para ekonomisi modernitenin oluşumu ve gelişimiyle çok daha kompleks ve soyut bir hale gelmiştir.

Modern dönemi önceki dönemlerden ayıran en belirgin özelliklerden biri aşırı dinamizmdir. Bu dünya, kontrolden çıkmış bir dünya olarak da bilinir.³⁹⁵ Toplumsal değişme hızı önceki dönemlere kıyasla daha yüksektir. Dolayısıyla toplumsal pratikleri ve davranış biçimlerini etkileme derecesi ve kapsamlılığı bakımından da modern dönem kendinden öncekilerden oldukça ileridir. Modern toplumların

³⁸⁹ Poole, R. (1993). *Ahlak ve Modernlik*. (s. 10). Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁹⁰ Russ J. vd. (2013). *Felsefe Tarihi Cilt 2 Modern Dünyanın Yaratılması*. (s. 192). Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları.

³⁹¹ Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (s. 16). Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları.

³⁹² Giddens. *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. s. 13

³⁹³ Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*. s. 598.

³⁹⁴ Giddens. *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. s. 29.

³⁹⁵ A. g. e., s. 30.

geçmişten hiçbir miras devralmadıkları iddiası da bununla bağlantılı olarak okunabilir.³⁹⁶

Birey kavramının ortaya çıkması bu döneme rastlar. Giddens modernitenin kurumsal düzeyde anlaşılmasına çalışması gerektiğini ifade etse de modern kurumların yol açtığı köklü dönüşümlerin doğrudan bireysel hayatla ve dolayısıyla benlikle iç içe geçtiğinin unutulmaması gerektiğinin altını çizer.³⁹⁷ Modern anlamda bireyciliğin olabilmesi için gerçeğin kesinlikle bir bireysellikler bütünü gibi kabul edilmesi gereklidir. Daha sonra bireysellikten hareketle veya bireysellik aracılığıyla kavranan bütünlük ona bağlanmalıdır.³⁹⁸ Nitekim modernite gündelik toplumsal hayatın doğasını kökten değiştirmekte ve yaşantılarımızın en kişisel yanlarını bile etkilemektedir. Bruno Latour, modernlik derken yeni bir rejimin, bir hızlanmanın veya bir kopukluğun kastedildiğini ifade eder. Arkaik veya yerleşmiş geçmiş, modernliğin kendisiyle bir karşıtlık ve bir çatışma oluşturur. Bundan ötürü modernliğin iki kez asimetrik oluşuna dikkat çeker.³⁹⁹ Modernite fark, dışlama ve marjinalleştirme üretir. Kişiye özgürleşme ve kendini gerçekleştirme imkânı sağlayan modern kurumlar, aynı zamanda benliğin bastırılmasıyla ilgili mekanizmaları da yaratır. Dolayısıyla modernite kendi içerisinde büyük bir paradoksla varlık kazanır.

Modern dönem, farklı biçimlerde açıklanmış veya yorumlara konu olmuş olsa da bu döneme ilişkin yeni bir çağın başlangıcı veya doğuşu hususunda ortak bir paydada birleşildiği görülür. Tarihsel bir olay olmanın veya önem taşımanın yanı sıra modern dönemin tarihsel bir kırılma anı biçiminde tanımlandığı olur. Entelektüel, kültürel veya estetik bir dönüşümün sonucu olarak kabul edilen modern dönem o halde, bitimsiz ve devam eden bir sürece tekabül etmesi bakımından, bugün hâlâ içinde yer alınan zamanı da kapsayacak şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

Bu dönemde en dikkat çekici şey bilimsel söylem ve bu söylemin hakikat iddialarıdır. Nitekim geçmişten farklı olarak hakikat dinî veya tanrısal olmaktan ziyade bilimseldir. Zaman zaman dilbilgisi veya dili doğru bir biçimde kullanma ile ilişkilendirilse de

³⁹⁶ Raynaud P. ve Rials, S. (2003). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. (s. 40). Çev. İ. Yerguz, N. K. Sevil, E. Ergun, H. Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları.

³⁹⁷ Giddens. *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. s. 11.

³⁹⁸ Raynaud ve Rials. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. s. 139.

³⁹⁹ Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*. (s. 17). Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

retorik bu dönemde, bilimsel söylemle karşı karşıya getirilir hatta bilimsel söylemin zıddı kabul edilir. Zira retoriğe biçilen değer hakikati aktarmıyor, etkileyici ve abartılı mesajlar iletiyor oluşu iddiaları ile şekillenir.⁴⁰⁰ Aristoteles'in sanatının derinliği ve inceliğinden epeyce uzaklaşıldığı, tarihselci ve eğitsel bir miras bırakan Roma retorığının gerilerde kaldığı, Ortaçağ retorik kavrayışının ise izine rastlanılmadığı modern dönemle birlikte retorik, taklit edilmesi veya eleştirilmesi kolay bir sanata dönüşmüştür.⁴⁰¹ Retoriğin zaman zaman lehine zaman zaman aleyhine işleyen bu dönem içinde, kendilerinden politika filozofları veya sözleşme teorisyenleri olarak söz edilen Thomas Hobbes ve John Locke retorik aleyhine tartışmalar yapan en güçlü iki aleyhtar olarak işaret edilmektedir.⁴⁰² Retorik sanatını, bu iki ismin yalnızca söylem ve bilince (yanıltıcı anlamda) indirgemesi, hakikat tartışmasının kendisi başta olmak üzere, retorikten ideoloji tartışmalarına giden yola bir zemin hazırlamaktadır.

2.5.1 Thomas Hobbes'ta retorik eleştirisi

Hobbes 1588 yılında Malmesbury'de, Wiltshire'ın hemen dışındaki Westport köyünde dünyaya gelmiştir. Dört yaşında Westport'ta okula başlamış ve sekiz yaşına kadar devam etmiştir. Burada okumayı ve basit aritmetik işlemler yapmayı öğrenmiştir. Eğitim bakımından yaşamı üzerinde büyük etkiler bırakan kişi "Has Yunan" olarak nitelenen Robert Latimer olmuştur.⁴⁰³ Eğitimine, 1602 veya 1603'te girdiği tahmin edilen Oxford'daki Magdalen Hall'da devam etmiştir. Magdalen Hall'de gramer, retorik ve mantık eğitimi almıştır. Buradaki dersler öğrencileri bir dizi mantık münazarasına hazırlamak amacıyla düzenlenmektedir. Bu münazaralarda ilk olarak bir öğrencinin, daha üst seviyedeki iki öğrencinin itirazlarına karşı birtakım savları savunması gerekmektedir. Böylesi bir savunmanın sonrasında bu öğrencilerden birine itiraz etme aşamasına geçilmektedir. Hobbes bu süreçte mantığın yanı sıra Aristoteles fiziğini de öğrenmiştir. Aynı zamanda Tudor döneminin sonları ile Stuart döneminin başlarında İngiltere'deki lisans öğrencilerinin okuması ve iyice öğrenmesi gereken retorikle ilgili çalışmalar söz konusudur. Hobbes bu çalışmalarla hem pek çok bilgi edinmiş hem de bunlardan derinden etkilenmiştir.⁴⁰⁴ Oxford Magdalen Hall'dan 5

⁴⁰⁰ Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*. s. 731.

⁴⁰¹ Raynaud ve Rials. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. s. 423.

⁴⁰² Teixeira. *Rhetoric for Philosophers: An Examination of the Place of Rhetoric Philosophy*. 153.

⁴⁰³ Martinich, A. P. (2013). *Thomas Hobbes*. (s. 9). Çev. Akın Terzi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

⁴⁰⁴ A. g. e., s. 13.

Şubat 1608 tarihinde lisans derecesiyle mezun olmuştur. Okul müdürünün Hobbes'u zengin ve nüfuzlu Cavendish ailesine tavsiye etmesi üzerine, William Cavendish'in özel hocası olarak çalışmaya başlamıştır. Hobbes ile William arasında iki yaş fark olması, ikiliyi aynı zamanda hoca ve öğrenciden ziyade bir arkadaş veya yoldaş kılıyordu. Aralarındaki dostluğa karşın Hobbes'un hayatının büyük bir kısmı, William'ın hocalığını ve katipliğini yapmakla geçmiştir. William'a yedi yıl boyunca latince, retorik, mantık, astronomi ve geometri öğretmiştir.

Hobbes yaşamının büyük bir kısmını hayatta kalma mücadelesiyle geçirmiştir. Orta sınıf bir aileden gelmiş ve babasının ailesini terk etmiş olması yaşamında belirleyici iki durumdur. Hobbes'un eylemlerinin çoğunun arkasındaki itici güç korkudur. Nitekim İngiliz İç Savaşı'nda öldürüleceğinden korktuğu için on yıl boyunca sürgün yaşamıştır.⁴⁰⁵ Bir insanın başına gelebilecek en büyük kötülüğün ölüm veya ıstırap dolu bir ölüm olduğunu söylemiş ve korktuğu ölüm gelip onu 4 Aralık 1679'da Cavendish ailesinin yanında bulmuştur.

Leo Strauss, Hobbes'un yaşamında iki döneme işaret eder. İlk dönem, hümanistik dönemdir ki tarihsel olarak 1629'a kadar geçen süreci kapsamaktadır. İkinci dönem ise bilimsel dönem olarak adlandırılır ki bu da 1629'dan sonrasına denk düşmektedir.⁴⁰⁶ Strauss açısından hümanistik dönemde yapılan retorik tartışmalar, bilimsel dönemle birlikte sönümlenmiştir. Ancak ayrım daha sonra Hobbes'un politik felsefesinde de bir retorik kavrayış olduğunu iddia eden Quentin Skinner tarafından eleştirilmiştir. Skinner, Hobbes'un düşünsel yaşamında bir tür süreksizlik veya kopuştan söz edilemeyeceğini ileri sürer.⁴⁰⁷ 1630'larla birlikte Hobbes *studia humanitatis* ("studies of humanity") başta olmak üzere hümanist disiplinlerin aleyhine tavır alır, hepsinden öte etkili ve güzel konuşma sanatı fikrine de mesafe koyar. Egemen meclisin gözdeleri olan hatiplerin kötülük yapmak için büyük güce sahip, iyilik yapmaya ise pek fazla muktedir olmadıkları yönündeki iddiasında bulunur.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ A. g. e., s. 415.

⁴⁰⁶ Strauss, L. ve Sinclair, E. M. (1996). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. (s. 27-31.). Chicago: University Of Chicago Press.

⁴⁰⁷ Phillipson, N. ve Skinner, Q. (1993). *Political Discourse in Early Modern Britain*. (s. 77-80). Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁰⁸ Hobbes T. (2005). *Leviathan*. (s. s. 141-142). Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY.

Hobbes'un kargaşayı veya karmaşayı besleyecek herhangi bir şeye tahammülü yoktur. Devlet olmadıkça, herkesin herkesle daima savaş halinde olacağını vurgulayan Hobbes, kılıcın zoru olmadıkça ahitleri sözlerden ibaret görür ve sözlerin insanı güvence altına almaya yetmeyeceğini söyler.⁴⁰⁹ İnsanlar iyi olan bir şeyi olduğundan daha iyi, kötü olan bir şeyi olduğundan daha kötü gösterebilirler. Bu insanların sahip olduğu bir yeti olan *söz sanatının* sonucudur. “İnsanın dili bir savaş ve nifak trampetidir; *Pericles*’in bir keresinde konuşmasında şimşekler ve gök gürültüleriyle tüm Yunanistan’ı kargaşaya sürüklediği söylenir.”⁴¹⁰ Savaş halinin insanın [kötü] doğasından geliyor olmasına ek olarak dilin kullanımının da bu hali tetiklediği Hobbes’un iddialarından biridir. Dilden kasıt elbette ki bir sanat, güzel ve etkili konuşma sanatı olarak retoriktir. Sözcüklerin politik bir silah olarak işlevine işaret eden Hobbes’un retorikle arasına koyduğu mesafe bu yüzden anlamlıdır.

2.5.1.1 Demokraside köklenen retorik ve eleştirisi

Hobbes açısından retorik sanatı, insanları uygarlığa taşıyan bir güç olarak görülmektedir. Bu sanat insanları bir araya getirip, sözleşmeler yapıp mutlu ve seçkin bir hayat sürmelerini sağlamaktadır. Öte yandan bu sanatın dezavantajları da söz konusudur. Kişi bu sanatı başkalarını kandırma, (topluma aykırı veya yanlış yöne) yönlendirme amacıyla da kullanabilir. Dolayısıyla kabul edilmelidir ki, hitabet insanları daha iyi yapmaz; olsa olsa bu iyilik halinin olasılığını arttırır.⁴¹¹ Yüce ve kutsal olarak adlandırdığı “yönetme” olgusunun gizemini çözmeye çalıştığı, kişilerin öncelikle insan, sonra yurttaş ve son olarak da Hristiyan olarak yerine getirmeleri gereken görevleri ortaya koyduğu *De Cive* adlı eserinde Hobbes, retorığın yetersizliğine ve insanlığa verdiği zararlara şu sözleriyle değinmektedir:

Etkileyici hitabet sanatının [*elequence*] amacı, konuşmacının amacına bağlı olarak; iyi ve kötünün, yararlı ve yararsızın, onurlu ve onursuzun olduklarından daha fazla veya az ve *adil olmayanın adil olarak* görünmesini sağlamaktır. İkna denen şey işte budur; ve uslamlamadan ne kadar faydalanırsa faydalansınlar, doğru ilkelerden değil ama çoğu yanlış olan genel kabul gören fikirlerden yola çıkarlar ve söylevlerini

⁴⁰⁹ A. g. e., s. 127.

⁴¹⁰ Hobbes, T. (2014). *De Cive*. (s. 82). Çev. C. D. Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları.

⁴¹¹ A. g. e., s. xxii- xxiv.

şeylerin doğasına uygun bir şekilde değil ama insan kalbinin duygularına hitap edecek şekilde verirler. Bunun sonucu, oyların doğru bir usamlama temelinde değil ama duygusal tepkiler temelinde şekillenmesidir. Bu, insana ait değil ama Retorik ustalarının belirttiği gibi amacı gerçek değil (tesadüfler hariç) ama zafer, öğretmek değil ama ikna etmek olan hitabet sanatının kendisinden doğan bir kusurdur.⁴¹²

Hobbes'un büyük meclisleri ve çokselsliliği eleştirdiği bu pasajından anlaşılacağı kadarıyla yasa veya doğa yasaları ile halk egemenliğinin müzakere edilmesi, ihtiyatlı ya da adil olandan azade bir belagate güç katarak antik retorik ininden çıkmasına yardımcı olacağı için sonunda kendine verilen ismi –sözleşme teorisi- hak eden bir politika biliminin keşfiyle, eskinin musibet retorikine duyulan ihtiyaç kendisine eşlik eden “tenkitçi” ve “kof” politika felsefesiyle birlikte ortadan kaybolmalıdır.⁴¹³

Duyguların ışığını takip eden retorik sanatı, dinleyicilerde akli değil duyguları harekete geçirmektedir. Eğer devletin temeline değil, aynı zamanda muntazam bir şekilde yürütülmesine de insanlık tarihinde ilk kez aklın ışığıyla (“kamusal akıl”) yön verilmek isteniyorsa, Hobbes'un “hatiplerin aristokrasi”⁴¹⁴ olarak kınadığı demokratik yönetim biçiminden ve burada köklenen retorik sanatından uzak durulması şarttır. Nitekim herkesin kamusal işlere katılabildiği demokratik yönetimlerde, en zor ve önemli konuların görüşülmesinde, bu kişiler kendi öngörülerini, bilgisini ve hitabet gücünü kamuoyu önünde sergileyebilmektedir. Hal böyle olunca, küçümsediğimiz birinin önerisi kabul görebilir, zekâmız görmezden gelinebilir, düşünce farklılıkları yüzünden düşmanlık kazanılabilir veya birisine düşmanlık beslenebilir ya da hiçbir amaca hizmet etmeyecek olsa da kişisel tercih veya planlar açığa çıkabilir. Tüm bunlar da barış biçiminde değil, bizatihi savaşa zemin hazırlayan olaylar olarak insanlığın karşısında durmaktadır.

En öz tanımıyla Hobbes açısından retorik; iyiyi kötü, kötüyü iyi gösterebilen, iyi ile kötü arasındaki ilişkiyi yönlendirebilen, bunların büyüklüklerini veya küçüklüklerini arttırıp azaltabilen, böylelikle de insanları dilediği yöne çekip dilediği şekilde rahatsız

⁴¹² Hobbes. *De Cive*. s. 146-147.

⁴¹³ Aristotle. *Aristotle's Art of Rhetoric*. s. vii-x.

⁴¹⁴ [Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law, Natural and Politic*. (s. 67). Ed. Ferdinand Tönnies. Cambridge: Cambridge University Press]. Sayfa numarası e-kitap üzerinden belirtilmiştir.

edebilen, insanların huzurlarını ve sükûnetlerini bozabilen bir söz sanatıdır.⁴¹⁵ Bu söz sanatının iki türü vardır. İlki, düşünce ve kavramların açık ve zarif bir şekilde ortaya konmasını sağlamaktadır. Burada, kısmen şeylerin gözlemlenmesi, kısmen de tanımlandığı şekliyle sözcüklerin doğru anlamlarının kullanılması mevzu bahistir. Diğeri ise duyguları –bunlar arasında *umut, korku, kızgınlık, acıma* yer alır- ajite etmektedir. Dolayısıyla bu ikincisi duygulara uygun düşen bir şekilde sözcüklerin mecazi anlamlarında kullanılmasından doğmaktadır. Bu halde Hobbes ilkinin doğru ilkelerden, ikincisinin ise her çeşitten ödünc fikirlerden yola çıktığını ifade eder. İlkinin kullanıldığı sanat mantık iken ikincisi retorik sanatından yararlanmakta ve ilki doğruya ulaşmayı, ikincisi ise zafer kazanmayı amaçlamaktadır. Nitekim ikisinin de farklı kullanımları mevcuttur. Hiçbir zaman bilgelikten ayrılmayan ilkinin kıyasla ikincisinin ayrıldığı söylenebilir. Hobbes açısından şeylerin bilgisinden veya bilgelikten yoksun bu çeşit güçlü bir sanatın, insanları ajite eden ve kışkırtan kişilerin gerçek bir özelliği olduğu kolayca görülebilmektedir. Zira bir kimsenin bizzat bunlara inanmadıkça, barışa ve sivil topluma zararlı böylesi fikirleri halka bulaştırmalarına imkân yoktur. O halde retorik, akıllı bir insana ait olmayacak kadar büyük bir cehaletin göstergesidir. Cehalet göstergesi olsa da ancak aynı zamanda bu sanatın yetenek isteyen bir yönü olduğu da unutulmamalıdır. Zira yetenekleri ile (zaten daha önce de aptal olan) dinleyicileri çığına çeviren, aklın alamayacağı bir ölçüde, umutları abartan veya riskleri minimize eden ve şeyleri olduğu gibi değil ama konuşmacının heyecanını diğerlerine ileterek her şeyin konuşmacının kendi heyecanlı zihni tarafından algılandığı şekliyle görünmesini sağlayan kimselerin kullanabildiği bir sanattır.⁴¹⁶

Hobbes *Leviathan* eserinin dördüncü bölümünde, başta insanların birliğini devam ettirmek için icat edilen dilin, sonradan kötüye kullanıma hizmet etmiş olduğu yönündeki iddiasını tartışmaya açarak dile ilişkin dört tür kötüye kullanım olduğundan söz eder. Bu kötüye kullanımlardan ilki, sözcüklerin anlamlarından ileri gelir. İkincisi sözcüklerin mecazi anlamlarından kaynaklanır. Üçüncüsü kişilerin kendilerine ait olmayan sözcükleri kendilerine mal etmeleri sonucu ortaya çıkar. Dördüncüsü ise sözcükleri bir silah, eş deyişle başkalarını taciz edecek bir silah olarak kullanmadan doğar. Hobbes açısından dil ile taciz, silah ile tacizden pek de farklı değildir.⁴¹⁷ Burada

⁴¹⁵ Hobbes T. (2005). *Leviathan*. (s. 129). Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY.

⁴¹⁶ Hobbes. *De Cive*. s. 167-168.

⁴¹⁷ Hobbes. *Leviathan*. s. 35.

en büyük kabahatlılar ise hatiplerdir. Nitekim sözcüklerin birtakım kesin anlamları olsa dahi hatipler zaman zaman duygularından ötürü, zaman zaman aldatma amacıyla anlamları tahrif ederler.⁴¹⁸ Yararlı bir şeyi zararlı bir duruma getirebilir; panzehiri zehir, bir metal ya da odun parçasını silah yapabilirler. Algılanan şeyin doğası aynı olsa bile farklı bünyeler ve görüşler nedeni ile şeye ilişkin algıların çeşitliliği, her şeye farklı duygulardan bir renk katmaktadır. Dolayısıyla bir insan düşünürken sözcüklere dikkat etmelidir. Hobbes sözcüklerin, onların düşündüğümüz doğasının anlamı yanı sıra, konuşmacının doğasını, kişiliğini ve ilgilerini de ifade ettiğini iddia eder. Erdemlerin ve kötülüklerin adları buna bir örnektir. Bir kimsenin *bilgelik* dediğine başka biri *korkaklık*; bir kimsenin *vahşet* dediğine başka biri *adalet*; bir kimsenin *tutumsuzluk* dediğine başka biri *büyüklik*; bir kimsenin *ciddiyet* dediğine başka biri *aptallık* diyebilir. Dolayısıyla, bu gibi adlar asla doğru muhakeme zeminleri olmamaktadır.⁴¹⁹

Nitekim eşbiçimli olan tüm süslü konuşmalarda bu türden problemlerle karşı karşıya gelmek Hobbes açısından olağan görünür. Bu nedenle de hatibin sanatı olan etkili ve güzel söz söyleme [*eloquence*], dinleyici kitlesinin değişken duygularını manipüle etme ve kendi fikri doğrultusunda bu kitleyi harekete geçirme yeteneğine şiddetli bir şekilde saldırmada herhangi bir beis görmez.⁴²⁰ Kamuya açık mekânlarda özgürce konuşan hatibin, kargaşa yaratma ve de fesat çıkarma gücü vardır. Metaforik sözler duyguların tahrik edilmesine yöneliktir ve bir devletin yönetiminde bu türden sözlerle bel bağlayan veya sözleri dile getirenlere fazla yetki verilmemelidir.⁴²¹ Nitekim Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramıyla da ilişkili olarak düşünüldüğünde, sözlerin, metaforik sözlerin, etkili ve güzel söz söyleme sanatının, retoriğin yaratacağı belirsizlik, kargaşa, karmaşa veya kaos halinden yetke [*fiat*] aracılığıyla çıkılacaktır.

İngiliz İç Savaşı'nın tarihini anlattığı *Behemoth*⁴²² adlı eserinde Hobbes, kaos, karışıklık ve bir savaş tablosu çizmektedir. Düzenin sağlanması, devletin gücünün

⁴¹⁸ Hobbes. *De Cive*. s. 287.

⁴¹⁹ Hobbes. *Leviathan*. s. 40.

⁴²⁰ Teixeira. *Rhetoric for Philosophers: An Examination of the Place of Rhetoric Philosophy*. s. 170

⁴²¹ Hobbes. *Leviathan*. s. 185-188.

⁴²² Eski Antlaşma (Ahit) Eyüp (İyov) kitabında 40.15'de Tanrı Eyüp'e *Behemoth*'u anlatır. Tanrı'nın yarattığı ilk yaratıklardan olan *Behemoth*'un hangi hayvan olduğu kesin olarak bilinmese de, su aygırı, fil, timsah ya da soyu tükenmiş bir hayvan olduğu varsayılır. [*Kutsal Kitap* (Tevrat, Zebur, İncil). (2001). (s. 672; Eyüp 40.15-24.) İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi].

yeniden tesis edilmesi için *Behemoth*'un ortadan kaldırılması gerekmektedir. Hobbes bu sözcüğü Eski Antlaşmadan (Ahitten) ödünç almış, kaosu, karışıklığı ve savaşı *Behemoth*'da somutlaştırmış, bir nevi mecazi olarak İngiliz Parlamentosu'nu işaret etmiştir. *Behemoth* zehirli bir iklimdir ve bu iklimi ortaya çıkartan suçlular – Presbiteryenler, Fanatik Bakanlar ve Demokratik Baylar- da retorik sanatını en iyi biçimde kullananlardır. William Molesworth edisyonu olan *Works*'de, *Behemoth* adlı eserinden hemen sonra *The Whole Art of Rhetoric* başlıklı eser gelir ki bu da Hobbes'un retorik tartışması için dikkate değer bir çalışmadır.⁴²³ Bu eser Devonshire'in üçüncü kontu olan William Cavendish'e öğretmenlik yaptığı yıllarda oluşturulmuştur. Eserin, Cavendish'in Latince ders kitabı olan Aristoteles'in *Retorik* adlı eserini İngilizce'ye tercüme etmesinden hareketle şekillendirildiği varsayılır, tahminen 1637 tarihli'dir.⁴²⁴ Molesworth, Hobbes'un *Retorik (A Briefe of the Art of Rhetorique, 1637)* eserinin özenli tercümesine veya yorumuna ilişkin önsöze şunları not düşmüştür:

Politik açıdan bu sanatın ne kadar önemli olduğu antik oratorların belagatlarının insanların zihinlerini ele geçirmesindeki büyük gücünden bellidir. Bay Hobbes, bu konuda dünyanın şimdiye dek gördüğü en başarılı, her yaştan insan tarafından beğenilmiş ve özellikle de Roma'ya özgü belagatin fikir babası [Cicero] çok yetkin bir yargıç tarafından onaylanmış Aristoteles'in *Retorik* eserinin tercümesiyle önemli bir işi başarmıştır. Yanlış ve aldatıcı akıl yürütmelerin kimi küçük hilelerinin özet bir açıklaması yanı sıra Hobbes bu tercümeyle mecaz ve değişmece ile ilgili kısımlar hakkındaki küçük bir madde eklemenin uygun olduğunu düşünmüştür.⁴²⁵

Bu eserden hareketle Hobbes'a göre kendi döneminde ortaya çıkan siyasi kargaşanın (toplumsal karışıklık) müsebbibi irrasyonel olmasına karşın ezici gücüyle zafer kazanan retoriktir. Nitekim hitabet, sayesinde bir araya geline ve sözleşmeler yapıp güvenli, mutlu ve seçkin bir hayat sürülen de bir araçtır. Zira istenirse, böyle de yaşanabilir. Ancak hitabetin aynı zamanda dezavantajları da söz konusudur. Zira

⁴²³ Molesworth, W. (1840). *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. 6. (s. 419-511). London: John Bohn.

⁴²⁴ Harwood, J. T. (1986). *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*. (s. 1-2). Illinois: Southern Illinois University Press.

⁴²⁵ Molesworth. *Thomas Hobbes*. Vol. 6. s. 422.

hayvanlar arasında sadece insan adların evrensel anlamlarına dayanarak, tıpkı diğer sanatlarda olduğu gibi, yaşama sanatında da kendisi için kurallar koyabilir ve hatalar yapıp bunu başkalarına aktarabilir. Ayrıca eğer hoşuna giderse sahip olduğu bilgilere göre yanlış olduğunu bildiği bir şeyi başkalarına öğretebilir, yalan söyleyebilir veya başkalarının aklını topluma ve barışa aykırı bir yöne çelebilir. Konuşmanın kolaylığı göz önünde bulundurulduğunda, gerçekten düşünmeyen biri de konuşabilir ve söylediklerinin doğru olduğuna inanıp kendini kandırabilir.⁴²⁶

2.5.2 John Locke'un eleştirel retorik değerlendirmesi

John Locke 29 Ağustos 1632 yılında Wrington-Somerset'te dünyaya gelmiştir. Eğitim için Londra'ya giden Locke, Westminster'da geçirdiği dört yıl boyunca hocası Richard Busby'nin gözetiminde olmuştur. Locke 1652'de, Oxford'daki *Christ Church* veya Cambridge'deki *Trinity College*'a bursla girmek amacıyla sınava girmiştir. Bu sınav, adayların bilgilerinden ziyade özgüvenlerini ve zihinsel kıvraklıklarını ölçmektedir. Sınavın asıl bölümlerinden biri Latince, Yunanca veya İbranice kaleme alınmış bir söylev vermektir. 1652 yılında henüz yirmi yaşındayken Oxford-*Christ Church*'e girmiştir. Burada Aristoteles mantığı, metafizik ve klasik diller olmak üzere klasik dersleri takip etmiştir. Bunlar dışında Oxford Üniversitesi'nde takip ettiği bir başka branş ise deneysel iatrokimya ve tıptır.⁴²⁷ 1656'da lisans, 1658'de ise lisansüstü derecesini almıştır. İlerleyen yaşlarında aldığı kamusal okul eğitimini ve klasik müfredatı sorgulayacaktır. Westminster'da ve Oxford'da aldığı eğitime ilişkin yaşamının sonraki dönemlerinde eleştireceği hususların başında bilhassa retorik çalışmaları yer almaktadır. Locke'a göre, retorik, "güzel" konuşmayı öğrenme konusunda pek işlevsel değildir. Hatta kompozisyon ödevlerini veya dizeleri Latince yazmaya dahi karşıdır.⁴²⁸ Her ne kadar retorik sanatına eleştirel yaklaşıp da belli ki kendisini başarıya taşıyan bu sanat olmuştur. 1662 yılının Noel arifesinde Christ Church tarafından bir sonraki yıl için Retorik okutmanı olarak tayin edilmiştir.

Locke, ileri sürülen bilgilerin kökenlerini yirmi yılı aşkın bir süre boyunca sorgulamıştır. Onun için epistemolojik problemler, meşru devlet otoritesinin

⁴²⁶ Hobbes, *De Cive*, s. xxii-xxiv.

⁴²⁷ Woolhouse, R. (2011). *John Locke*. (s. 4). Çev. Akın Terzi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

⁴²⁸ Woolhouse, *John Locke*, s. 15.

potansiyel alanıyla doğrudan bağlantılıdır. Locke, insanların bir topluma girdiklerinde doğa durumunda sahip oldukları eşitlik, özgürlük ve yürütme iktidarını yasama tarafından toplumsal yararın gerektirdiği gibi kullanılmak üzere toplumun ellerine bıraktıklarını ifade eder. Bu, herkesin kendi hürriyetini ve mülkiyetini daha iyi koruması kastıyla yapıldığından, toplum iktidarının veya toplum tarafından oluşturulmuş yasamanın ortak yararın ötesine geçmesi kesinlikle düşünülemez. Zira hiçbir akıllı yaratık kendi durumunu daha da kötüleştirmek için değiştirmek istemez.⁴²⁹ Gerek öğrenim için filozofları, gerek ticaret için tüccarları, gerekse karşılıklı *konuşma ve söylev* için boş zamanları olan insanları bulunsun, hiçbir toplum, kilise veya kuruluş, ne denli serbest ne denli esnek kurallar üzerinde kurulmuş olursa olsun, bazı kanunlarla düzene sokulmadıkça ve üyeleri bazı kurallara tamamıyla riayet etmeye rıza göstermedikçe, Locke açısından yaşayıp bütünlüklerini sürdüremez.⁴³⁰

Hayatının son on iki yılında Essex’de bulunan Locke, burada entelektüel faaliyetlerle uğraşmıştır. Bu yıllarda kendisini Isaac Newton da ziyaret etmiştir. 1700’lerin başlarında astım ve bronşit rahatsızlığı iyice artan Locke, 28 Ekim 1704 tarihinde, 72 yaşında noktalanacak ömrünün geri kalanını tamamen dinî incelemelere ve meditasyonlara harcamıştır.⁴³¹ Eserleri ise yetmiş iki yıl süren yaşamının ancak sonlarına doğru yayımlanmıştır.

2.5.2.1 Bilginin önündeki engel olarak retorik sanatı

İngiltere’de 1688 yılında Şanlı Devrim (*Glorious Revolution*) olarak adlandırılan bir devrim gerçekleşmiş, mutlakiyetçi ve Katolik Kral II. James tahttan indirilmiştir. Nitekim İngiltere’de hem monarşik kurumlar, hem mutlakiyetçi rejim, hem de skolastik söylem varlığını sürdürmüştür. Locke’u genel itibarıyla etkileyen toplumsal yapı ve bu toplumsal yapı içerisinde varlık kazanan bu skolastik retorik söylem olmuştur.⁴³² Locke’un retorik sanatını politik hayatın ahlâki temeline yönelik bir tehdit olarak algıladığı söylenebilir. Ama yine de bu sanattan tam manasıyla vazgeçmez. Şeyler veya nesneler hakkında konuşulduğunda, açık ve seçikliğin yanı sıra retorik

⁴²⁹ Locke, J. (2012). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. (s. 83-84). Çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları.

⁴³⁰ Locke, J. (2013). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. (s. 19). Çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları.

⁴³¹ Toku, N. (2003). *John Locke ve Siyaset Felsefesi*. (s. 32). Ankara: Liberte Yayınları.

⁴³² Teixeira. *Rhetoric for Philosophers: An Examination of the Place of Rhetoric Philosophy*. s. 206.

sanatına da izin verilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim retorik sanatı yanlış fikirleri ima etmek, tutkuyu harekete geçirmek ve dolayısıyla yargı gücünü yanlış yönlendirmek dışında, belagat veya güzel konuşma sözcüğünün tüm yapay ve mecazi uygulamalarını da yaratır. Bu sanatın kusursuz bir hile veya bir kandırmaca olduğu hususunda Locke'un hiçbir şüphesi yoktur. Sanat bu nedenle övgüler alır ve onu uygulayanlar hoş görülür. Hakikatin ve bilginin söz konusu olduğu durumlarda, ne bunların kullanıldığı dil yapısında bir hata olduğu düşünülür ne de bunları kullanan kişiye ilişkin bir şüphe uyanır.⁴³³ Hile veya kandırmacaya dayalı bu sanat, kişileri bir konuya veya şeylere ikna etme hususunda başarılı bir yöntem olsa dahi Locke retorik sanatını esasen bilginin önünde bir engel olarak görür.

Retorik sanatı, insanları kötü politikalara kapılma ve bu politikaların peşinden gitme konusunda adeta hipnotik bir işlev görmektedir. Nüktedanlık ve süslü konuşma [yavan] hakikatten ve gerçek bilgidен daha zevkli ve keyifli olduğundan, mecazi anlatımlar ve dildeki kinayeler toplum açısından ne bir kusur ne de bir tür kötüye kullanıma olarak algılanmaktadır. Nitekim insanların hoşuna giden ve onlara haz veren mecazi anlatımlar veya dildeki kinayeler bilginin alanına girip bu alanı da bozabilirler. Etkili ve süslü bir anlatım, bilgi alanını kusurlu hale getirebilir. Ancak bu kusurlar çoğunluk fark edilmez. Locke açısından retorik sanatına izin vermek demek, yanlış fikirleri ima etmek, tutkuyu harekete geçirmek ve dolayısıyla yargı gücünü yanlış yönlendirmek demektir. Öyle ki bu sanat yapay ve mecazi kullanımlardan yaratılmıştır ve bu kullanımların da bilgi alanına hile kattığı ortadadır.

Retorik Kitaplarının niteliği ve niceliğine burada dikkat çekmek yersiz görünse de, dünya genelinde çok sayıda bulunan retorik kitapları bu konuda bilgi sahibi olmak isteyenlere yol gösterecektir. Hakikatin ve Bilginin muhafaza edilmesi ve ileriye taşınması hususunda İnsanlığın ne kadar özensiz davrandığını ve bu konuya ilişkin ne kadar az endişe duyduğunu fark ettikçe şaşkınlığımı gizleyemiyorum. Zira Aldatma sanatı hem saygı görüyor hem de tercih ediliyor. İnsanların aldatmayı ve aldatılmayı ne kadar sevdiği ortadadır. Güçlü bir Yanıltma ve Aldatma sanatı olan Retorik [*Rhetorick*], bu sanatı öğreten Resmi öğretmenlere [*retorlara*] sahip olduğundan halka

⁴³³ Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. (s. 508, X. 34; 10-20). Ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.

açık alanlarda öğretilir. Bundan dolayı da muazzam bir Şöhrete sahiptir. [...] Aldatma sanatlarında hata aramak nafiledir, zira insanlar Aldatılmaktan [kandırılmaktan] haz duyarlar.⁴³⁴

İnsanlık, hakikatin ile bilginin muhafaza edilmesi, sonra bunların ileriye taşınması hususunda özensiz davranmaktadır. Bununla da kalmamakta, aldatma sanatı hem saygı görmekte hem de tercih edilmektedir. Locke açısından bunun en dikkate değer örneği, güçlü bir yanıltma ve aldatma sanatı olan retoriğin ve bu sanatı öğreten hatiplerin meşruiyetidir. Meşruiyeti dışında üstelik muazzam bir şöhrete sahip olması da cabasıdır. Hem meşruiyeti hem de şöhreti kaygıyla dile getiren Locke, daha evvel de dile getirildiği üzere kimi durumlarda retorik sanatının gerekliliğine de dikkat çeker. Örneğin bilgi alanını ve toplumsal barışı korumak amacıyla retoriğe mesafeli durmaktadır. Ancak eğitime gelindiğinde Locke'un güzel konuşma sanatı (*eloquence*) konusunda farklı bir çizgi izlediği görülür. Nitekim gençleri iyi bir yurttaş yapabilmenin yolu onları ikna edici bir yöntemle eğitmekten geçmektedir. Tüm bu düşüncelerini, sığındığı Hollanda'da yazdığı *Eğitim Üzerine* adlı eserinde toplamıştır. Edward Clarke adlı bir dostunun oğlunun terbiyesi için dostuna tavsiyelerde bulunduğu mektuplardan oluşan eser bu adıyla 1690'da yayımlanmıştır. Eserde eğitimin temel amacının zihin, beden ve erdem eğitimi olduğu üzerinde durmaktadır.

Karşılaştığımız tüm insanlardan onda dokuzu eğitimleri sebebiyle bu hâldedirler; iyi veya kötü, faydalı veya faydasız olurlar. Tatlı hayallerimizdeki küçük, hemen hemen fark edilmeyecek izlenimlerin çok önemli ve uzun süreli sonuçları vardır: Bazı nehirlerin kaynaklarına elle yapılan nazik bir dokunuş suları kanallara yöneltir, bu kanallar da oldukça farklı yönlere akar; ve onlara kaynakta yapılan bu ilk yönlendirme sayesinde farklı yönelimler alırlar ve sonunda çok uzak yerlere ulaşırlar.⁴³⁵

Eğitim, alışkanlıklar sayesinde elde edilebilecek ve geliştirilebilecek bir gücü simgelemektedir. Erken yaşlardan itibaren verilecek her türden eğitim, alışkanlık elde etmede ve onu geliştirmede önemli bir adımdır. Nehre nazik bir dokunuşla onu çok

⁴³⁴ A. g. e., s. 508. X. 34; 20-35.

⁴³⁵ Locke, J. (2004). *Eğitim Üzerine*. (s. 13). Çev. Aylin Uğur. Ankara: Yeryüzü Yayınevi.; Locke, J. (1779). *Some Thoughts Concerning Education*. (s. 2-§ 1.) London: J. and R. Tonson in the Strand.

uzak yerlere taşımak gibi çocukta da gelecek yıllara ilişkin istenen değişimler eğitimle başlatılmış olur. Locke'un bir çocuğun eğitimine ilişkin en ufak ayrıntılarına kadar tartıştığı eserinin ikinci bölümü gramer ayrılmıştır. Locke burada gramerden önce retorik sanatının öğrenilmesi gerektiğine vurgu yapar. Hatta güzel konuşma sanatının gerekmediği yerde gramer de gerekli değildir.⁴³⁶ Gramer başlı başına bir gereklilik değildir. Oysa retorikle ilişkisi bakımından gramer gereklilik ve anlamlılık kazanır. Retorik burada çocuklara akıl yürütme yeteneği kazandırma işlevine sahiptir. Zira bir çocuk dili ne kadar iyi kavrar ve kullanırsa, akıl yürütmeyi de o denli iyi yapacaktır.

Bir beyefendide kendini sözle veya yazıyla ifade edememekten daha büyük bir kusur olamaz. Ancak okuyucuma sormak isterim: Varlıklı ve isim yapmış ve bir beyefendi niteliklerine sahip olup da bir hikâye anlatamayan, hiçbir konuda güzel ve ikna edici konuşamayan hiç kimse bilmiyorlar mı? Bunun kendilerinden daha çok aldıkları eğitimin bir hatası olduğuna inanıyorum; çünkü tarafsız olarak hemşerilerime bu hakkı teslim etmeliyim ki kendilerini verdikleri takdirde komşusunu bu konuda geçemeyecek hiç kimse yoktur. Onlar güzel konuşma sanatını öğrenmişlerdir; ancak yine de her zaman kullandıkları dilde, dilleri veya kalemleriyle kendini güzel ifade etme onlara öğretilmemiştir: Sanki konuşma sanatı anlamış olanların sohbetlerini süsleyen kişilerin isimleri güzel konuşma sanatının ve becerisinin ta kendisidir. Diğer her şey gibi bu da verilen birkaç ders ya da birkaç kuralla değil, alışkanlık edinene kadar kuralları denemek ve uygulamakla öğrenilir.⁴³⁷

Locke güzel konuşma sanatı ile mantığı, grameri takip eden sanatlar olarak yan yana getirmektedir. Zira doğru muhakemenin yolu her ikisini doğru bir biçimde ve yerinde kullanmaktan geçmektedir. Çocuklara düşüncelerini anlam bütünlüğü çerçevesinde, karmaşık ve kaba olmayan bir biçimde ifade etmeleri öğretilmelidir. Buna karşın Locke, diğer XVII. yüzyıl filozoflarıyla ortak, hatta Hobbes ile de benzerlikler göstererek dili gerekli ancak riskli bir araç olarak görmeye devam etmektedir. Düşüncelerimizi başkalarının anlayabileceği şekilde güzel bir dille anlatma bakımından gerekli, gelgelelim kişilerin tutarlı akıl yürütmelerle bizi ikna etmekten

⁴³⁶ Locke. *Eğitim Üzerine*. s. 154; Locke. *Some Thoughts Concerning Education*. s. 252-§ 168.

⁴³⁷ Locke. *Eğitim Üzerine*. s. 166-167; Locke. *Some Thoughts Concerning Education*. s. 277-§ 189.

ziyade, güzel söz söyleme sanatıyla aklımızı çelmeleri bakımından da tehlikelidir. Bu halde, fayda ve bilgi verme amacıyla kullanan kişi bile kafa karışıklığını ve hatta bilgi eksikliğini gizlemeye yardımcı olsun diye dili araçsallaştırabilir, karşısındakini kandırıp ikna edebilir. E. J. Lowe, Locke'un bu tartışmasına işaret ederek dile ilişkin argümantasyonlarının dil felsefesi değil, retorik alanında tartışılmaya daha müsait olduğuna dikkat çekmektedir.⁴³⁸ Hobbes gibi Locke da kaçındığı retorik sanatına felsefesinde ihtiyaç duymuş ve yer vermiştir. Ancak bilgi alanını ve toplumsal barışı bozmaması Locke için bir koşuldur.

2.6 Genel Değerlendirme

Tezin bu bölümünde, hakikatle ilişkisi bağlamında retorik felsefi ve tarihsel analizi gerçekleştirilmiştir. Toplumsal ve politik yapının değişmesiyle bir tür ihtiyaçtan doğan retorik Sofistlerce kullanılma biçiminin eleştirelliği ekseninde anlam ve önem kazandığı söylenebilir. Platon ile Sofistler arasındaki gerilime işaret eden retorik Platoncu bağlamda eleştirisinin, anlamlarından birinin ortaya çıkmasına dayanak oluşturduğu açıktır. Dalkavukluğun bir parçası olarak tanımlanan retorik, yozlaşmanın sebeplerinden biridir ve daha iyi bir yaşam ile toplum tahayyülü için toplumdaki yeri ve işlevi sorgulanmalıdır. Bu sorgulamayı başlatan Platon, retorik ideal devlet ve toplumda yer açmamaya çabalamıştır. Aristoteles'in hem diyalektikle eşdeğer görmesi hem de *technē* olarak tanımlaması retorik tarihsel süreçteki görünürlüğüne ikinci bir anlam kazandırmıştır. Bu halde, bir yerde yoz, öte yanda iyi bir retorikten söz etmek mümkün olmuştur. Ancak Aristoteles önemli bir ayrımla (sofistik ve eristik olanla retorik arasındaki ayrım) bunun mümkün olmadığına ilişkin bir analiz sunsa da yoz olanın hâlâ retorik olduğu yaygın bir kanıdır. Bu eksende gelişimini sürdüren retorik, yine toplumsal ihtiyaçlar ve koşullar bağlamında Antik Roma'da artık eğitimin bir parçası olarak kabul görmüştür. Hem ideal eğitimin hem de ideal oratorun merkezinde yer alan "*Rhetorica*", iyi ve adil bir toplumun nasıl kurulacağı ve sürdürüleceği bağlamına oturmaktadır. Ortaçağ'ın teolojik yapısının belirleniminde kendine yer bulmaya çalışan retorik, hâlâ Platon ve Aristotelesçi bağlamda ikili bir kategori çerçevesinde değerlendirilse de, teolojik söylemi destekleyen bir araca dönüşmesi yine ilişkilendiği somut-nesnel koşullara bağlı olmuştur. Rönesans bir dönüm noktası

⁴³⁸ Lowe, E. J. (2016). "Language and Meaning" s. 279. *A Companion to Locke*. West Sussex: Wiley & Blackwell Publishing.

olarak, retorik'in toplumsal konumunun iyiden iyiye silikleşmesine işaret etmektedir. Edebi eser ve tutumları destekleyen bir retorik'in ortaya çıkışı söz konusudur. Ancak burada da halen daha iyi bir yaşam ve topluma ilişkin tahayyüller retorik içerisinden tartışılmaya devam etmektedir. Modern dünyanın eşiğinde, değişen toplumsal, ekonomik ve politik koşullar eşliğinde, retorik'in Aristotelesçi anlamından ziyade, olumsuzlanan Platoncu anlama yakın bir eleştirelilikle ele alınması söz konusudur. Hobbes'un özellikle politik ve yönetsel çerçevede eleştirdiği retorik'in, Locke'un ise bilginin alanını retorik gibi bozucu etkilerden temizleme çabasının arka planındaki tutumun genel olarak tüm tartışmalarda hakim, ancak örtük bulunduğu unutulmamalıdır. Farklı dönem ve süreçte, elbette nesnel-toplumsal koşulların merkezinde ilerlediği doğru olsa da retorik eleştirilerinin ve tartışmalarının merkezinde, bilgi ve hakikat sorunu olduğu, bunun da daha iyi bir yaşam çerçevesine yerleştirildiği unutulmamalıdır. Öte yandan Hobbes'un ve Locke'un eleştirileri, yeni bir bilimin doğuşuna ve artık retorik'in değil de ideolojinin söz ve gücünün toplumsal üzerinde daha bağlayıcı olduğuna işaret etmektedir.

3. HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İDEOLOJİNİN FELSEFİ VE TARİHSEL ANALİZİ

Çalışmanın bu bölümü yedi alt başlıktan oluşmaktadır. Burada amacımız, hakikatle ilişkisi bağlamında ideolojinin felsefi ve tarihsel analizini yapmaktır. İlk başlık altında, Francis Bacon'ın *idoller* tartışmasıyla başlatılacak olan bölüm, yeni bir bilim anlayışının hakim olduğu bir toplumsal göz önünde bulundurularak, ideolojinin bilim ile ilişkisi ve konumlanışına odaklanacaktır. İkinci başlık altında, ideolojinin kavram babası olan Antoine Louis Claude Destutt de Tracy'e ayrılacaktır. Burada "Fikirler Bilimi" olarak ortaya çıkan ideolojiye yer verilecektir. Öte yandan kısaca bilim olarak ortaya çıkan ideolojinin olumsuzlanmasında önemli bir isim olan Napoléon'un buradaki katkısına değinilecektir. Üçüncü başlık altında, bilim ile ideoloji arasında karşıtlık kurmamızı sağlayan Karl Marx'ın, ideolojiye yönelttiği eleştirilere yer verilecektir. Onun ideoloji tartışmalarında önemli bir dönüm noktası olduğu vurgulanacaktır. Retorikte Platon ile Aristoteles'in ortaya koyduğu tartışmalar eşliğinde retoriğe ilişkin ikili anlama sahip olmuştuk. Burada da benzer ikiliğin, Destutt de Tracy ile Marx'ın tartışmaları vasıtasıyla ortaya çıktığı saptanacaktır. Tarihin materyalist kavrayışının keşfi çerçevesinde, materyalizm-idealizm karşıtlığı içerisinde ve yaşam ile bilinç diyalektiğinden, yanlış bilinç tartışmalarına uzanan ekseninde, Marx'ın ideolojiye yönelik eleştirileri açıklanacaktır. Dördüncü başlık altında, Marx'ın tartışmaları merkezinden Georg Lukács'ın ideolojiye getirdiği yorumlar ele alınacaktır. Lukács vasıtasıyla burjuva ve proleter bilinç ikiliğinde ve karşıtlığında ortaya çıkan ideolojinin, devrimci bir sınıf bilincine nasıl evrildiğine yer verilecektir. Beşinci başlık altında, ideoloji tartışmasını bilgi sosyolojisi ekseninde yürüten Mannheim'ın, belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerini açığa kavuşturma çabaları açığa çıkarılacaktır. Beşinci başlık altında, Antonio Gramsci'nin hegemonya ekseninde biçimlenen ideoloji tahayyülü değerlendirilecektir. Mannheim gibi Gramsci'nin de, parçası olduğu toplumsal formasyon gibi karmaşık ve çelişkili bir karaktere sahip ideoloji anlayışına özellikle işaret edilecektir. Yedinci ve son başlık

altında, ideolojiyi bir süreklilik ve tarihsiz bir yapı çerçevesinde ortaya koyan Louis Althusser'in analizine yer verilecektir. İdeolojiyi yeni bir eksenle tartışma olanağı sağlayacak olan özne ve baskı aygıtları tespitleri değerlendirilecektir. Şimdi bu bölümleri analiz etmeye geçebiliriz.

3.1 Francis Bacon'ın Yeni Bilim Anlayışı

Baron Verulam olarak da bilinen Viscount St. Albans Francis Bacon 22 Ocak 1561'de doğmuştur. Önemli bir İngiliz filozof ve devlet adamıdır. Yaşadığı dönem İngiliz toplumsal tarihinde önemli bir dönem olarak kabul edilir. İnsanlık tarihinde yeni bir çağa işaret eden Rönesans'ın etkileri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Ortaçağ dünya görüşünün temelindeki skolastik felsefe çatırdamakta, kilisenin katı yetkileri üstüne temellenmiş din egemenliği sarsılmakta ve derebeylik düzeninin yıkılmasıyla birlikte yeni zengin orta tabakanın ülkenin yönetiminde söz sahibi olmaya başlaması türünden gelişmeler kendini göstermektedir.⁴³⁹ Çağına özgü bu tutum, Bacon'ın kişiliği ve düşüncelerinde de kendini gösterir. Özellikle Ortaçağ eseri skolastik düşünceye ve bu düşüncenin baş silahı olan Aristoteles mantığına savaş açar. Aristoteles'e bağlı kalmanın doğru olmadığını ve felsefeyi daha verimli bir hale getirmek gerektiğini düşünmüş, skolastik felsefenin boşluğunu ve kısırlığını beyan etmiştir.⁴⁴⁰ Bununla da yetinmez, tümdengelimci Aristoteles mantığının karşısına araştırmacı ve somut gözlemci bir kafayla çıkarak, modern deneysel bilimlerin çekirdeği olan tümevarım yönteminin temellerini koyar. Geçmişin geleneklerini ve yöntemlerini bilir, hatta çoğunu benimser, ancak bununla kalmaz, gelenek ve yöntemleri yeni gözlem ve köklü değişikliklerle aşmaya çalışır. Yalın nesnelerin tek tek gözlenmesiyle büyük doğal akışın ve evrenin kavranabileceğini düşünür.

On iki yaşında Cambridge Üniversitesi *Trinity College*'a kabul edilen Bacon, dört yıl sonra Londra'daki hukuk okulu *Gray's Inn*'e girmiştir. Burada hukuk çalışmalarını ilerletir ve 1582'de baroya çağrılır. 1584'te ise parlamento üyesi seçilir. 1603'te şövalyelik sanına, 1607 yılında krallık başsavcılığına ve 1613'te de krallık başyargıçlığına erişir. Bundan sonraki süreçte yıldızı parlar ve üst düzey görevlere yükselir. Yüksek mevkilere düşkünlüğü olsa da, doğa, insan ve bilim alanlarında da

⁴³⁹ [Bacon, F. (2013). *Denemeler*. (s. 4). Çev. Akşit Göktürk. İstanbul: YKY]. Sayfa numaraları e-kitap formatına uygundur.

⁴⁴⁰ Bacon, F. (2012). *Novum Organum*. (s. 9). Çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları.

ortaya büyük tasarılar koymuştur.⁴⁴¹ Bir süre sonra yükselme tutkusundan arınır. Bu tutku yüzünden bulaştığı küçüklükleri, düzenleri ve dolapları üzümlere anımsayan Bacon, kendini bilimin gelişmesi konusundaki tasarılar üzerinde çalışmaya verir. Bu süreçte durmadan bilimsel deneyler yapar. Doğadaki gelişmeleri hep yerinde saptamak ve gözlemleriyle öğrenmek ister. Ölümü de bu öğrenme tutkusuyla birlikte gelir. Karlı bir günde soğuk hava ile etin çürümesi arasındaki karşılıklı etkileri araştırmak için yaptığı bir deney sırasında soğuk alır. Bu soğukalgınlığı sonucu 9 Nisan 1626'da ölür. Tabiat bilimlerinin okutulması için kürsülerin açılmasını vasiyet etmişse de bıraktığı servet yeterli gelmediği için bu vasiyeti yerine getirilememiştir.⁴⁴²

Her ne kadar aralarında birtakım ayrımlar olsa da Bacon'ın *Denemeler* adlı eserinin esin kaynağı Montaigne'dir. Montaigne'in denemelerinde, kendine dönük, özlü, betimci ve nesnel bir ses göze çarpmaktadır. Oysa Bacon, kendi benliğini anlatma derdinde görünmez. Daha ziyade, değişik alanlardan edinmiş olduğu gözlem ve deneylere dayanarak insanlığın yaşamına uygulanabilecek ve ona yararlı olacak bir bilgelik ortaya koyma çabası güder. Montaigne, kendine dönük gözlemi ile Rönesans düşüncesinin başka bir yönünü dile getirir. Bacon ise gerçeğin bilimsel araştırılmasında ilkelerini koyduğu tümevarımcı yöntem ile tek tek olaylara, durumlara ve kişisel gözlemlere dayanarak dünyanın gidişi ve insan yaşamı üstüne birtakım gerçekleri göstermeyi amaçlar.⁴⁴³ Gerçekliğin izinden ve peşinden giden Bacon, her şeyi olduğu gibi yansıtmaya çalışır. Dolayısıyla ortaya, insanın duygusal yanını okşamayacak türden nesnel yargılar koyar. İnsanlığa hizmet etmek için doğduğunu düşünen Bacon, kendini büyük insanlık ailesinin mutluluğuna adanır. Tabiat ile gerçek arasında bir birliğin veya bağın bulunduğu hükmederek keşifler yapmaya ve hayatı güzelleştiren sanat alanlarında çalışmaya devam eder. Öğretisinin temel tasarısı yenidir. Onun açısından kendi başına gerçeklik ve bilgi yoktur. Tüm bilgi insana yararlı olmalı, insanın yeryüzündeki egemenliğine ve herkesin mutluluğuna hizmet etmelidir.⁴⁴⁴ Bu tasarımı gerçekleştirmek için de elbette doğayı ve onun yasalarını iyi bilmek gerekir. Ayrıca skolastikten ve dinbilimden uzak tutmalıdır. Bacon açısından insan, doğayı güvence altına alabilecek duyumsallık ve akıl adlı iki

⁴⁴¹ Bacon. *Denemeler*. s. 6.

⁴⁴² Bacon. *Novum Organum*. s. 12.

⁴⁴³ Bacon. *Denemeler*. s. 10.

⁴⁴⁴ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. s. 93.

kapıyı kullanmalıdır. Ancak burada bir sınır belirlenmekte, bu iki kapıdan önceden elde edilmiş tüm görüşleri ve yanılsamaları terk etmek gerekmektedir.

1620’de *Novum Organum* adlı eserini yayınlar. Bu eser, bilimlerin evriminde büyük bir rol oynamıştır. Bu eserde Aristoteles’in *Organon*’undan ibaret olan skolastik mantığın yerine büsbütün yeni bir mantık teklif etmektedir.⁴⁴⁵ Bacon Latince yazdığı bu eserin tüm Avrupa’da okunmasını arzulamaktadır. Zira eser bilim araştırmacılarına rehberlik edecek bir pusula işlevi görmekte ve konu olarak buna odaklanmaktadır.⁴⁴⁶ İnsanları hakikat yolundan çıkarabilecek saplantılar dediği *idols* (putlar), araştırmacının gözlemlerine önyargı sokabilecek etmenlerdir. Bu negatif durumun karşısına pozitif olarak tümevarım yöntemini koyacaktır. Bu, yetersiz sayıda doğa örnekleminde acelece varılmış bir genelleme değil, bilakis dikkatlice şematize edilmiş bir yöntemdir. Bu yöntem sayesinde, tikel örneklerden aşamalı olarak artan genellemelere nasıl varılacağı bilinir kılınacaktır.

3.1.1 *İdollerden ideolojiye açılan yol*

Bir tür yeniliğin habercisi olan Bacon, *Great Instauration* (Büyük Yenilenme) adını verdiği bir eser oluşturma amacındadır. Altı bölümden oluşmasını öngördüğü eserini ne yazık ki tamamlayamamıştır. Eksik de olsa bu altı eserden ikincisi olan *Novum Organum*, Bacon’ın tasarısını kısmen ortaya koyar. Burada Bacon, Antik Yunan ve Roma’nın “özdekten ziyade sözcüklerin peşinden gitme” hevesi ve ikna saplantılarının; ihtilaflı tartışmalar yapsalar da gerçek dünya hakkında yeni bir girişimde bulunmayan ortaçağ filozoflarının, eş deyişle skolastikler ve elbette eskilerin keşfi ile yeni topluma onların düşüncelerini uygulama çabalarıyla Rönesans hümanistlerinin bir tarafa itilmesi gerekenler arasında yer aldığını iddia eder.

Tabiat yasasını, zaten araştırılmış ve anlaşılmış bir şey olarak kabul edenler, bunu ister basit bir güvence adına veya profesyonelce bir gösteriştten dolayı yapmış olsunlar felsefe ve bilimlere çok zarar vermişlerdir. Çünkü onlar inancı yerleştirmede başarılı oldukları kadar araştırmayı bastırma ve durdurmada da o kadar etkili olmuşlardır ve

⁴⁴⁵ Bacon. *Novum Organum*. s. 11.

⁴⁴⁶ Kenny, A. (2017). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi III. Cilt *Modern Felsefenin Yükselişi*. (s. 42). Çev. Volkan Uzundağ. İstanbul: Küre Yayınları.

diğer insanların gayretlerini bozarak ve durdurarak kendi yaptıkları iyilikten daha da çok zarar vermişlerdir.⁴⁴⁷

Tabiatı ve tabiat yasasını yeniden araştırmanın gerekliliğine dikkat çeken Bacon, geçmişin yapıcı olmaktan uzak, hatta bozucu etkisiyle iş gören düşünürlerinin yöntemsizliklerinden ötürü ortaya çıkan güçlüğü işaret eder ve bu yöntemsizliği kitlesel bir bilgisizlik olarak okur.⁴⁴⁸ Bu düşünürlerin eserleri başta tabiat (doğa) olmak üzere hakikat ve bilimin önündeki engellere dönüşmüştür. Bu engellere ilişkin epistemolojik bir şema sunan Bacon, düşünürlerin klasikleri inceleme ve yorumlamadan ziyade, yeni bilgiler üretme görevini üstlenmeleri gerekliliği üzerinde durur. Düşünürler arılar gibi olmalı, yeni şeylerin peşinde dünyayı izlemeli (gezmeli), bu süreç boyunca keşiflerden elde ettiklerini ise kullanışlı (faydalı) şeylere adanmışlardır.⁴⁴⁹

Arılara benzemeyen düşünürlerin de gayretleriyle zihin, başlangıçta değil ama evrim sonucunda bulanık ve düzgün olmayan bir aynaya dönüşür. Böylece insanlara nesnelerin bozulmuş bir görüntüsünü verir. Öyleyse dünyayı uygun bir şekilde yansıtması için bu aynayı temizlemek veya parlatmak gerekir. Yalnız böyle bir koşul içinde zihin dünyayı görüldüğü gibi yansıtır.⁴⁵⁰ Zihni bu duruma düşüren, gerçekliğin uygun yetkinliğine karşı koyan *idols*'dır (putlar). Bacon *idols* (putları) dörde ayırmaktadır. Kabile (*idola tribus*), mağara (*idola specus*), pazar (*idola fori*) ve tiyatro (*idola theatri*) *idols* (putları). Kabile *idols* (putları), insanları dış görünüşleriyle değerlendirmeye, popüler inançları kabul etmeye ve doğayı insan merkezli bir şekilde yorumlamaya meyilli olma türünden tüm insanlarda bulunan ayartıcı bir hastalık olarak tanımlanır. Bunun önüne geçmek için duyuşsal algılamaların nesnelliğini güvence altına alacak aletler yaparak duyular yetkinleştirilmelidir. Mağara *idols* (putları), objektifliğe mani olan bireysel huylardır. Bazı insanların aşırı tutucu, bazılarının ise yeniliklere fazla açık olması buna bir örnektir. Burada ortaya çıkan kişisel yeğlemeler, özgünlükler, keyfi kararlar ve yargılardır. Rastlantılara bağlı bir

⁴⁴⁷ Bacon. *Novum Organum*. s. 111; Bacon, F. (1902). *Novum Organum*. (s. 5). Edt. Joseph Devey. New York: P.F. Collier & Son.

⁴⁴⁸ Edwards, C. (2014). *Novum Organum II* Going beyond the Scientific Research Model. (s. xi). UK: Rowman & Littlefield.

⁴⁴⁹ A. g. e., xi.

⁴⁵⁰ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. s. 96.

ayırt etme olan bu durumların tamamı, Bacon açısından bilimi hiç mi hiç ilgilendirmez. Pazar *idols* (putları) veya *idola fori*, kullanılan dilin içerisine gizlenmiş kapanlardır. Bunlar arasında, anlamsız, belirsiz ve tam tanımlanmamış kelimeler mevcuttur. Bu bağlamda bireyin ve türün önyargılarına, tarihsel evrimden gelen önyargılar eklenmektedir. Bir diğer değişle *idola fori*'ler kamu düşüncesinin önyargıları, her yerde dolaşan, bizi etkileyen ve düşünülmeden söylenmiş sloganlar gibidir.⁴⁵¹ Tiyatro *idols* (putları) ise bir sahne oyunu gibidir. Aristotelesinki gibi sofistike, dönemin simyacılarınıninki gibi empirik veya Platoncularıninki gibi felsefe ile teolojiyi karıştıran yapıdadırlar.⁴⁵² Bacon bu eleştirisi ile tıpkı bir Rönesans insanı gibi aşınmış düşünce yöntemi olan skolastiğin yenilenmesini reddeder. Din ile bilimin birbirinden ayrı ayrı alanlar olduğunu ve bunları birbirine karıştırmakla hiç de iyi bir sonuç alınamayacağını ortaya koyar. Nitekim bu eleştiri, tüm otoriter dogmacılığın eleştirisinin en yüksek noktasına varır. Bacon bu otoriter dogmacılığa karanlıkların dağıtıcısı olan aklın önceliği ile karşı çıkar.⁴⁵³

Bacon *idols* (putlar) tartışmasıyla öznenin veya bireyin dış dünyasında olup bitenlerin arı bir imajını elde etme amacındadır.⁴⁵⁴ Bu doktrin, insan zihninin yanılsamaları ve hatalı çıkarımlarına dikkat çekmekle birlikte sadece bu amaca hizmet etmez. Empirik bilginin doğası tartışmasını yeniden gündeme getirmenin yanı sıra, modern epistemolojiye yönelik ilk girişimlerden de biridir. Hatta insan zihnini *idols*'dan (putlar) kurtarmayı amaç edinir. Bacon *idols* (putlar) kuramını aydınlatır hem de bunların neden olduğu yanılsamalardan çıkış yolunu gösterir. Dolayısıyla *idols* (putlar) kuramı hem doğuştan (içkin) hem de sonradan kazanılmış (edinsel) zihinsel (anlaksal) kusurlara karşı koymayı amaçlayan bir doktrindir.⁴⁵⁵ İnsan kafasından boş düşünceleri, böbürlenmeleri, yanlış değerlendirmeleri, tatlı kuruntuları ve bütün bu gibi şeyleri çıkarttığı taktirde, geriye kendinin de hoşlanmayacağı, üzüntü ve tedirginlik dolu zavallı cılız şeylerin kalacağını⁴⁵⁶ bilen Bacon, buna karşın kendi yöntemine ısrarla sahip çıkacaktır.

⁴⁵¹ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. s. 99.

⁴⁵² Kenny (2017), s. 43.

⁴⁵³ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. s. 100.

⁴⁵⁴ A. g. e., s. 102

⁴⁵⁵ Applebaum, W. (2000). *Encyclopedia of the Scientific Revolution From Copernicus to Newton*. (s. 103). New York: Garland Publishing, Inc.

⁴⁵⁶ Bacon. *Denemeler*. s. 26; Bacon F. (1908). *The Essays*. (s. 4). Edt. Mary Augusta Scott. New York: Charles Scribner's Sons.

Benim yöntemim uygulamada zor olmasına rağmen açıklamada kolaydır ve şöyledir:
ben, kesinliğin ilerleyici adımlarını kurmayı öneriyorum. Duyunun açıklığı,
elimizdekileri düzeltme sürecine yardım eder ve rehber olur. Fakat ben, çoğunu
reddettiğim duyu eylemini izleyen zihinsel faaliyetin yerine, zihnin doğrudan doğruya
basit duyusal algıdan başlayarak ilerlemesini sağlayan yeni ve kesin bir yol açıyorum
ve bunu gösteriyorum.⁴⁵⁷

Bacon sadece bir bilim ya da yöntem tartışması yapmamakta; yanı sıra geçmişin yerinden edilmesi, bir düşünce reformu yaratma ve insanların sadece dünya değil, aynı zamanda kendileri hakkında düşünme tarzlarında da bir devrim gerçekleştirmektedir.⁴⁵⁸ Onun düşüncesinde, modern çağın fizik ve insani bilimlerdeki hataları ortadan kaldırma, kesinliğe ve doğruluğa değer kazandırma vurgusu da belirginlik kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, hatalar ortadan kaldırılır, kesinliğe ve doğruluğa değer kazandırılırsa, yaşamın geneline sirayet edecek olan bir mutluluk kavrayışına erişmek mümkün olacaktır.

Modern felsefenin ve bilimin kesinlik ve doğruluk vurgusu, Bacon'ın *idols* (putlar) kuramını oluşturmada önemli bir etkidir. Bu kuram çerçevesinde, toplumsal sınıfın çıkarına hizmet eden kimi fikirlerin, inançların, batıl itikatların toplumsal eleştirisi yapılır. Bacon insan ilişkilerinde ve bilgide rasyonel bir düzen kurulmasını engelleyen her şeye karşı mücadelesinde *idols* (putlar) kuramını doğanın anlaşılması ve açıklanmasında bir teminat olarak görmektedir.⁴⁵⁹

Bacon'ın *idols* (putlar) tartışmasını ve eleştirisini, ideolojilerin bir tür incelemesi olarak görmek ve okumak mümkündür. Hatta onda ideolojilerin oluşumunun ilk bilincine varmanın ve yalnız başkalarını değil, insanın kendi kendini yanlış bir bilinç içinde aldatmasının sakınlı bir tavrının görüldüğünü iddia etmek de olasıdır. Ancak Bloch burada bu denli keskin yargılara varmanın aceleciliğine dikkat çeker.⁴⁶⁰ Zira

⁴⁵⁷ Bacon. *Novum Organum*, s. 112; Bacon. *Novum Organum*, 6.

⁴⁵⁸ Rosse, J. J. (2015). *Bacon's Doctrine of Idols*. (s. 10). Boston College The Graduate School of Arts and Sciences Department of Political Science. Boston College Electronic Thesis or Dissertation. <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:104937>.

⁴⁵⁹ Ramirez, E. E. C. (2014). *Knowledge is Power* Francis Bacon's Theory of Ideology and Culture. (s. 30). *Via Panorâmica: Revista Eletrônica de Estudos Anglo-Americanos / An Anglo-American Studies Journal*. Vol. 3.

⁴⁶⁰ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*, s. 100-101.

ona göre Bacon, kendi *idola theatri*'lerine karşın, ideolojilerin oluşumunun toplumsal temellerini ne görmekte ne de anlamaktadır. Onun *idols* (putlar) kuramının tarihsel bağlantısı yoktur. Dolayısıyla Bacon, ideolojiyi oluşturan egemen bir sınıfın varlığından, bu ideolojinin düzmece bilinçten çıkar sağladığından, yanılsama amacıyla *idols* (putları) ürettiğinden ve kullandığından haberdar bile değildir. Nitekim düzmece bilincin ortaya çıkarılması saygın bir geçmişe sahip olsa da ideoloji kavramı yeni bir tarihe aittir. Bu kavramı ilk kez Fransız filozofu Destutt de Tracy'nin "*İdeolojilerin Öğeleri*" adlı eserinde görürüz.

3.2 Antoine Louis Claude Destutt De Tracy: "Fikirler Bilimi" Olarak İdeoloji

Fransız filozof ve devlet adamı Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, 20 temmuz 1754'te Paris'te dünyaya gelmiştir. Asil bir aileden gelen Destutt de Tracy, eğitimini Strassburg'ta tamamlamıştır ve orada Kant felsefesini öğrendiği yönünde iddialar mevcuttur. Ansiklopediciler, filozoflar ve ekonomi bilginlerinin eserlerini okumuştur. Ayrıca Voltaire ile de tanışıklığı olmuştur. Bir asker olan Destutt de Tracy, Fransız İhtilali'ne karışmış ve Lafayette tarafını tutmuştur. 1792'de meşruti monarşi yıkılınca Auteuil'e çekilmiş, orada matematik, doğa bilimleri ve kimyayla uğraşmıştır. Terör Devri'nde yakalanarak *Carmes* Cezaevi'ne gönderilmiştir. Felsefeye ilgisinin burada arttığı söylenir.⁴⁶¹ Ancak Kant felsefesine ilişkin bilgisi ve Auteuil'deki günleri hususunda farklı yorumlar da mevcuttur. Ne Strassburg'ta Kant felsefesini öğrendiği ne de Auteuil'de birtakım çalışmalar yaptığı kesinlik kazanmamıştır.⁴⁶² John Locke ve Étienne Bonnot de Condillac'ı *Carmes*'teki dönemlerinde tanımış ve okumuştur. *Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi'nin "Duyum ve Fikirleri Çözümleme Kolu"*nun üyesi olan Destutt de Tracy, kendi inandığı ve kurduğu ilkelerden ayrılmayan bir kimse olarak bilinir. Aynı zamanda, Milli Eğitim Konseyi'ne üye olduğu dönemde Fransız okullarının düzenlenmesi için eserler yazmıştır. Burada amaç, ideologların da benimsediği bir bağlamda, Milli Eğitimi yeniden kurmak ve merkezi okullar açmaktır. Dönemin eğitiminde hakim olan bir dağınıklıktan söz eden Destutt de Tracy, bu bağlamda bilimlerin birbirine yabancı kaldıklarını vurgular.

⁴⁶¹ Sena, C. (1974). *Filozoflar Ansiklopedisi* Cilt I. (s. 529). İstanbul: Remzi Kitabevi.

⁴⁶² Head, B. W. (1985). *Ideology And Social Science* Destutt de Tracy And French Liberalism. (s. 6). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Birliğe ve bu birliği bulmaya vurgu yaparken görevi ideolojiye verir. Nitekim birliği bulmak ideolojinin görevidir.⁴⁶³

Destutt de Tracy 1796'da ideoloji sözcüğünü kendi "fikirler bilimi"ne bir isim olarak icat etmiştir. İdeologlar olarak da bilinen duyumcu filozoflardan ve entelektüel liberallerden yalnızca birisi olarak kabul edilse de sadece ideolog yanı sıra değil, psikoloji ve mantık üzerine yazdığı yazılarla, ekonomi bağlamında öne sürdüğü düşünceleri ve politika teorisyenliğiyle de tanınır.⁴⁶⁴ Liberal birey, toplum, eğitim ve politika üzerine dönemin kapsamlı ve önemli tartışmalarını ele almıştır. Fransız politik ve ekonomik liberalizminin önemli bir halkası, davranışçı yaklaşımın metodolojik habercisi ve XIX. yüzyıl ile birlikte yeni yeni yeşermeye başlayan sosyal bilimlerin öncüsü olarak kabul edilir. İnsanları aydınlatmaktan ziyade kandırmakla yükümlü ve bir hayal yürütme sanatı olan metafiziğin karşısına ideolojiyi koyar. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie* (1801) adlı eserinde bu birliği yerine getirecek olanlar üzerine tartışır. *Grammaire Générale* (1803) eserinde ise dilin felsefi bir teorisini yapıp akıl yürütmenin kurallarını açıklar. Yaşadığı yüzyıllarda sözcük, fikrin işareti sayılmaktadır. Yargı ise Locke'un yaptığı gibi sözcüklerin bileşimi olan bir önermeyle ifade edildiğinden, fikirler arasındaki ilintiden ibaret görülmektedir. Destutt de Tracy ise sözcüklerin başlangıçta bir söylev (*discours*) olduğunu, ilk işaretin ise daha önce bir yargıyı ifade eden bir ünlemden (*interjection*) başka bir şey olmadığını, bundan sonra da yüklem öznen ayrıldığını ve ünlemin söz haline geldiğini göstermiştir.⁴⁶⁵ Dostu Cabanis'e ithaf ettiği *Logique* (1805) başlıklı eserinin başında mantık biliminin dikkate değer bir tarihini yazmıştır. Bu eser daha çok okullar ve müfredat için hazırlanmış olsa da eser daha ziyade bilgin veya düşünürler tarafından okunmaktadır.⁴⁶⁶ Bunda Napoléon Fransa'sının sansürleri de etkili olmuş olabilir. Bu eserde, *Port-Royal* mantıkçıları ile Buffier'yi övmüş ve Descartes'ı Bacon'dan üstün sayarak diğerlerine tercih etmiştir.⁴⁶⁷ Condillac ve Aristoteles'inkinden farklı bir yargılar teorisi ileri süren Destutt de Tracy, yargıların içinde yüklem olduğunu ifade etmiştir ve her bir yüklem kendisinden sonrakini kapsadığını söylemiştir. Özellikle Aristoteles mantığıyla hesaplaşan Destutt de Tracy, bu mantık kavrayışının

⁴⁶³ Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi* Cilt I. s. 529-530.

⁴⁶⁴ Tracy, D. de. (2008). *Treatise on Political Economy*. USA: Ludwig Von Mises Institute.

⁴⁶⁵ Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi* Cilt I. s. 531.

⁴⁶⁶ Head. *Ideology And Social Science*. s. 12.

⁴⁶⁷ Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi* Cilt I. s. 531.

yanılsamalı kıyaslara ve bunların karmakarışık kurallarına dayandığını iddia eder. Nitekim önermelerde, olumlu ve olumsuz, tikel ve tümel olmak üzere birtakım türler ayırmaktadır. Bunlar ise doğru görünmemektedir. Zira bir akıl yürütmenin doğruluğunu temin eden vasıta kuralların peşinden koşmak değil, her bir fikri ayrı ayrı gözden geçirmektir.⁴⁶⁸

Destutt de Tracy, tartışmalarında liberal ilkelerin önde gelen sözcüsü ve ayrıcalıklarının önde gelen eleştirmeni olmuş olsa dahi kendi ülkesinde görüşlerini kamuoyuna açıklamasını engelleyen belirli bir çekingenliği olduğunu açıkça itiraf ediyordu.⁴⁶⁹ Ne olursa olsun, cehalet, baskı, alışkanlık ve batıl inanç karşısında ilerici bir toplumsal ve felsefi hareketin hem aracı hem de amacı olarak akıl, hakikat, özgürlük ve mutluluğun iç içe geçtiği XVIII. yüzyılın sonlarına özgü belirli bir düşünce tarzının temsilcisiydi. 10 Mart 1836'da Paray-le-Frésil'de ölmüş olan Destutt de Tracy, duyumculuğunu mezara kadar götürmüş bir filozoftur. Metafizikle uğraşmaktan sakınmış, zira metafiziği psikoloji olgularını aşan bir bilgi saymıştır. İdeolojiyi gramer, mantık, ahlâk, eğitim ve politikayı inceleyen bir fikirler bilimi haline getirmek istemiş ve bütün diğer bilimleri de ideolojinin bir kolu sayma gayesi gütmüştür.

Beşeri bilimlerin öncülerinden olan *ideologlar* 1800'lerin Fransı'nda oldukça önemli isimlerdi. Destutt de Tracy de bu ideologlardan, nerdeyse en önemlilerinden bir tanesidir. 1796 yılında *Institut National* (Ulusal Enstitü) üyesi iken fikirler bilimi olarak adlandırdığı ideoloji üzerine çalışmaktadır. Amaç, insan duygularını ve düşüncelerini fiziksel çevresiyle etkileşime girip yakından inceleyerek tüm ahlâk bilimleri ve politik bilimler için güvenli bir temel oluşturmaktır. Fizyoloji gibi kesin doğa bilimlerini merkeze alarak fikirleri incelemeye koyulmuştur. Böylece fikirler en temel bileşenlerine ayrılır, onlar üzerine kurulmuş olan algılar soruşturulur. Nitekim, fikirlerin eleştirel bir çözümlemesi gerçekleştirilir ve duygusal algılardan türeyişi tanımlanır. Ancak, biyoloji ve ekoloji gibi “-loji” son ekiyle biten diğer kavramlara benzer şekilde ideoloji de anlambilimsel bir değişim geçirerek bir nesneye ilişkin sistematik bilgi olmaktan çıkıp nesnenin kendisine, fikirlerin eleştirel analizi olmaktan

⁴⁶⁸ A. g. e., s. 531.

⁴⁶⁹ Head. *Ideology And Social Science*. s. 13.

çıkıp fikirlerin kendisine dönüşecektir.⁴⁷⁰ Fakat Destutt de Tracy'nin yola çıkış gayesi fiziğe aykırı olan metafiziği ve açıklayamayacağı şeyleri açıklayabildiği iddiasında olan psikolojiyi dışarıda bırakıp duyusalçı kanıyı öne çıkarmaktır.

Bu yeni bilim, yalnız konusu dikkate alındığında ideoloji, tarzı düşünüldüğünde genel dilbilgisi ve amacı göz önünde bulundurulduğunda mantık adını alabilir. Dolayısıyla, kaçınılmaz olarak üç bölümü de içerir. Zira, diğer ikisi incelenmeden, biri, akla uygun bir şekilde ele alınamaz.⁴⁷¹ Böylesi bir hazırlıktan sonra Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie* adlı eserine düşünmenin ne olduğu sorusuyla başlar.⁴⁷² Herkes düşündüğü halde, hiç kimse düşünmenin ne olduğuyla ilgilenmez. İşte Destutt de Tracy düşünmenin bütün şekil ve uygulamalarını gözden geçirecek bir yola çıkar. Buradan hareketle de düşünmenin bütün şekil ve uygulamalarının hissetmekten başka bir şey olmadıkları yargısına varır. Düşünmede (a) Asıl duyular; (b) Anılar; (c) Kavrığımız ilişkiler; (d) Hissettiğimiz arzular şeklinde dört sınıfta incelenebilecek algılar ve fikirler mevcuttur. Bunları ise duyarlılık, bellek, yargı ve irade olmak üzere dört ilkel fakülteyle ilişkili bir biçimde değerlendirir.⁴⁷³ Bu dört ilkel fakültenin incelenmesi sonucu, bütün fikirlerimizin teşekkül edebileceği sonucuna ulaşır düşünce fakültesinde hiç bir şeyin bulunmadığını ifade eder. Öyle ki bu dört fakülte vasıtasıyla hem bütün bileşik ve genel fikirlerimizi oluşturur hem de kendi özel varoluşumuz hakkındaki bilgiyi elde ederiz. Aynı zamanda bu dört ilke, dış varlıklara dair bilgilerimizden nasıl emin olduğumuzu ve bunların özelliklerini nasıl keşfettiğimizi açıklamada da yardımcı olur.

İdeoloji, hem zihinsel yetilerin hem de duyumsamanın analiz edilmesi, bunun yanı sıra kişilerin bildikleri veya güvenilir bilgi olarak saptadıkları şeyleri seçik bir biçimde saptama işidir. Daha açık bir ifadeyle zihnin fikir oluşturma ve bu fikirleri ifade etme faaliyetinin araştırılmasıdır. Yeni bir düşünce ve eylem bilimi olarak ideoloji, Destutt de Tracy'nin de öncülüğünde, başta Aydınlanma'nın rasyonalite ve özgürlük ideallerini yayma ve hayata geçirme olmak üzere, önyargıları ve geleneksel

⁴⁷⁰ Rehmann, J. (2017). *İdeoloji Kuramları Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri*. (s. 25). Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap.

⁴⁷¹ Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve Ütopya*. (s. 101). Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Nika Yayınevi. [Tracy, D. de. (1817). *D'éléments D'idéologie*. s. 119].

⁴⁷² Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi* Cilt I. s. 530.

⁴⁷³ Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi* Cilt I. s. 530.

ayrıcalıkları ortadan kaldırma, hukuk, devlet ve eğitim sistemini yeniden düzenleme amacına hizmet eder. Bu yeni bilim ile skolastik felsefe reddedilip yerine deney ve gözlem öncelikli bir bilimsellik kavrayışı getirilmeye çalışılır.

Aklın kullanımıyla ilgili olan fikirlerin oluşumu bilimi, sözün özü ideoloji, şeylerin niceliğini öğrenmemizi ve doğasını kavramamızı sağlar, neden bu kadar çetrefilli olduklarının gerekçesini gözler önüne serer. Bıteviye en mükemmel enstrümanlardan birinin [akıl] habisi bir şekilde kullanmasını engelleyerek insan zihnine en büyük faydayı sağlayacaktır. Bu halde açıktır ki mantık bilimi, karıştırıldığı olasılık hesaplamalarından oldukça farklıdır, zira ikincisinin ulaşamayacağı birçok nesneye doğru genişler. Öncelikle bunu aydınlatmayı tasarlıyorum.⁴⁷⁴

Aydınlanmanın ilerlemeci tarafında olduğu gibi Destutt de Tracy için de ilerlemeye giden yolda engeller ne toplumsal-tarihsel ne de sosyo-ekonomiktir. En büyük engel aklın ve bireysel otonominin önüne çıkan bariyerlerdir. Bu bariyerleri aşip ilerlemeye giden yola düşmek, toplumun her düzeyinde fikirlere nüfuz edebilmekle mümkündür. Geçmişin bilim öncesi metafizik kavrayışından en başta fikirleri, fikirler bilimi denilen ideolojiyi bir sınırla ayırmak bu bakımdan şarttır. Zira metafiziğin aldatıcı ve güvenilmez yanı, gerçekliğin ve gerçekliğin pratik sonuçlarının bilgisinin önündeki en büyük engeldir. Destutt de Tracy açısından otonom bireyler ve özgür bir toplumun önündeki en büyük mani cehaletin ve önyargının kurumsallaşmasıdır.⁴⁷⁵

Destutt de Tracy, insanlığı derebeyci (feodal) toplumun yanlış inançlarından, düşüncelerinden ve kutsallıklarından kurtarmak için yola çıkmıştır. Aydınlanma'dan gelen inancının bir gereği olarak insanların inandıkları *idea*'ların kökenlerini, bunların doğalarını ve toplumsal işlevlerini incelemeye yönelmiştir. Amaç, derebeyciliğe karşı yeni burjuva devriminin ideolojisini, bir diğer ifadeyle derebeyci toplumun ideolojisi olan dinin dünyayı açıklama biçimine karşı, yeni toplumun haklılaştırıcı açıklaması olan yeni ideolojiyi oluşturmaktır.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Tracy, D. de. (1817). *A Treatise on Political Economy*. (s. 26). Georgetown: Joseph Milligan.

⁴⁷⁵ Head. *Ideology And Social Science*. s. 208.

⁴⁷⁶ Oskay, "Popüler Kültür Açısından "İdeoloji" Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar" s. 200-201.

Ancak empirik bir bilim olma yolculuğunda önüne çıkan birtakım engeller ideolojiyi olumsuz bir çağrışıma yaklaştırır. İdeolojiye olumlu bir anlam yükleyerek ilk vaftizini gerçekleştiren Destutt de Tracy karşısında, ideologlarla arasındaki iktidar husumeti dolayısıyla ideolojiye olumluyken olumsuz anlam yükleyen ve ideologları da alay ve ironi konusu yapan ikinci vaftizin müsebbibi Napoléon'u bulur. İdeolojiyi, analizin kutsal soğuk sularına daldıran ve onu modernitenin siciline kaydettiren son kertede Marx olsa dahi⁴⁷⁷, Napoléon önemli bir figürdür. Bu nedenle, 2 Nisan 1814 yılında Napoléon'un düştüğünü parlamentoya haber veren Destutt de Tracy olmuştur. Napoléon'un ideologları sevmediğini bildiği için, kendisi de onun fikirlerine asla bağlanamamıştır. Karl Marx'ın "ağırkanlı burjuva doktrincisi (*der fischblütige Bourgeoisdoktrinär*)"⁴⁷⁸ dediği Destutt de Tracy ve öğrencilerinin kurmaya çalıştığı bu yeni bilim, henüz yolun başında engellemelerle karşılaşır. Fakat kendisinin XVIII. yüzyılın akıl, hakikat, özgürlük ve mutluluk gibi düşünce öğelerinin tipik bir temsilcisi olduğu göz ardı edilemez. Cehalet, baskı, alışkanlık ve batıl inancın erkine karşın, ilerici toplumsal ve felsefi bir hareketin yanında yer aldığı aşikârdır.⁴⁷⁹

3.3 Karl Marx: Tarihsel Materyalizm, Bilim ve İdeoloji

Karl Marx, 5 Mayıs 1818 yılında Almanya'nın Trier şehrinde doğmuştur. Eğitimine Bonn ve Berlin şehirlerinde devam etmiştir. Hukuk eğitimi alan Marx, çok geçmeden kendini bütünüyle tarih ve felsefeye vermiştir. Epiküros felsefesi üzerine bir tez hazırlayarak 1841'de üniversiteden mezun olur. Üniversite zamanı "Sol Hegelciler" çevresine dahildir. O sıralar Sol Hegelci görüşler Almanya'da hızla gelişmektedir.⁴⁸⁰ 1842'de felsefe doçentliği yönünde adımlar atarken III. Friedrich Wilhelm'in ölümünden beri ortaya çıkan politik hareket yaşamını farklı bir yola iter. Ren liberal burjuvazisinin, Camphausen'lerin ve Hansemann'ların öncülüğünde Köln'de kurulmuş olan *Rheinische Zeitung*'da (Ren Gazetesi) Marx'ın da katkıları olmuştur. *Ren Landtag*'ın (Ren Eyalet Meclisi) uygulamalarına yönelttiği eleştiriler üzerine

⁴⁷⁷ Rehmann, J. (2013). *Theories of Ideology The Powers of Alienation and Subjection*. s. 20. Boston: Brill; Rehmann *İdeoloji Kuramları* Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri. s. 30; Haug, W. F. (1993). *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. (s. 7-9). Hamburg: Argument-Verlag.

⁴⁷⁸ Marx, K. (2011). *Kapital I*. Cilt. (s. 626). Çev. M. Selik ve N. Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap.; Marx, K. (1867). *Das Kapital Kritik der politischen Ökonomie Buch I*, (s. 635). Hamburg: Otto Meissner.; Marx, K. (1909). *Capital a Critique of Political Economy*. (s. 711). Çev. B. Moore ve E. Aveling. Chicago: Charles H. Kerr & Company.

⁴⁷⁹ Head. *Ideology And Social Science*. s. 17.

⁴⁸⁰ Lenin, V. İ. (1999). "Karl Marx". *Marx- Engels Anıları*. (s. 38). Çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

1842 yılında Marx bu gazetenin başına getirilmiştir.⁴⁸¹ Gazete sansürlenerek yayınlanmakta ve bu sansürler bir şekilde bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Ancak 1843'te hükümet bu gazetenin denetim altında tutulmasının imkânsız olduğunu ilan ederek gazeteyi bütünüyle kapatmıştır. Bu yıllarda Marx, gazetecilik faaliyetleri sırasında, ekonomi politiği yetirince bilmediğine inanmış ve tutkuyla bu konuyu incelemeye koyulmuştur.⁴⁸²

Aynı yıl içinde ileride gerici bir kabinede yer alacak olan von Westphalen'in kızı Jenny ile evlenir ve çift Paris'e gider. Orada A. Ruge ile birlikte *Deutsch-Französische Jahrbücher*'yi (Alman-Fransız Yıllığı'nı) yayımlar. Hegel'in hukuk felsefesini eleştiren bir dizi yazıya bu sırada başlamıştır. Bir yandan ekonomi politik bir yandan Büyük Fransız Devrimi'nin tarihini inceliyor, diğer yandan da eleştiri oklarını Prusya Hükümeti'ne yöneltiyordur. Marx ile Friedrich Engels'in dostlukları da Paris yıllarında başlar. 1844'te birkaç gün için Paris'e gelen Engels ile Marx o tarihten sonra yakın dost olurlar.⁴⁸³ Prusya Hükümeti çok geçmeden, 1845'te Marx'ın Fransa'dan sınır dışı edilmesi için emir çıkartır. Bunun üzerine Marx ve ailesi Fransa'dan Belçika'nın başkenti Brüksel'e gider. Sürgün yıllarında bir Alman işçi derneği kurarak pratik ajitasyon fırsatını bulmuştur. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin ilk örgütü olan bu derneğin gizliliği, ancak yasal zorunluğun gerektirdiği ölçüdedir.⁴⁸⁴

Neredeyse bütün Avrupa dillerine çevrilen *Komünist Parti Manifestosu* ise Şubat Devrimi'nden hemen önce 1848'de yayımlanır. Bu yapıt yeni bir dünya anlayışını, toplumsal yaşamı da kucaklayan, kendi içerisinde tutarlı bir materyalizmi, en kapsamlı ve derin gelişme öğretisi olarak diyalektiği, sınıf mücadelesi ile yeni komünist toplumun yaratıcısı olan proletaryanın dünya tarihindeki rolünün kuramını açıklamaktadır.⁴⁸⁵ Brüksel'deki Alman siyasi sürgünlerinin kurduğu ve Marx'ın katkıda bulunduğu, anayurttaki polis rejiminin bütün pisliklerini acımasızca teşhir eden *Deutsche-Brukseler Zeitung* (Alman-Brüksel Gazetesi) 1847 ile 1848 aralığında yayına devam etmiştir. Bu gazetede yazılarından kaynaklı yine bir sürgün tehlikesi

⁴⁸¹ Engels, F. ve Marx, K. (1999). *Marx- Engels Anıları*. (s. 25). Çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

⁴⁸² Lenin. "Karl Marx". s. 39.

⁴⁸³ A. g. e., s. 39.

⁴⁸⁴ Engels ve Marx. *Marx- Engels Anıları*. s. 27.

⁴⁸⁵ Lenin. "Karl Marx". s. 40.

yaşayan Marx bundan kurtulmuş olsa da Şubat Devrimi'nin Brüksel'de bir halk hareketine yol açması ve Belçika'daki radikal değişimleri tetiklemesi üzerine bu kez Belçika hükümeti tarafından keyfi bir biçimde tutuklanır ve sınır dışı edilir. Bu sırada Fransa'daki geçici hükümetin Marx'a Fransa'ya geri dönme çağrısı yapması üzerine o da bu daveti kabul eder.⁴⁸⁶ Mart Devrimi'nden sonra Köln'e giden Marx, 1848 ila 1849 aralığında varlığını sürdüren *Neue Rheinische Zeitung*'u (Yeni Ren Gazetesi) kurmuştur. Gazete, Kasım 1848'de Prusya hükümet darbesi gerçekleşince halka vergi ödememe ve şiddeti şiddetle karşılama çağrısında bulunur. Bu ve benzeri sivri çıkışları sonucu gazete kapatılır. 1849 yılında yeniden sürgün edileceği kaygısıyla Londra'ya taşınan Marx, ölene dek de burada yaşar. Londra'nın British Museum kitaplığında kendisini bütünüyle ekonomi politik alanındaki zengin hazinenin incelenmesine adanmıştır. Uzun yıllar süren iktisat alanındaki çalışmalarının ilk meyvesi olan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* 1859'da yayımlanır. Engels açısından bu yapıt, para doktrini de dahil, Marksist değer teorisinin ilk etraflı serimini içermektedir.⁴⁸⁷ 1867 yılında ise Marx'ın başyapıtı sayılan *Kapital*'in birinci cildi yayınlanır. Marx bu eserde, sosyalist ekonomi anlayışının temellerini, kapitalist üretimi ve bu üretimin sonuçlarını enine boyuna incelemektedir. Bunun bir adım ötesinde Marx'ın bütün umudu, *Kapital*'in ikinci cildini daha fazla uzatmadan baskıya hazırlayabilmektir. Ancak bu mümkün olmamıştır.

3.3.1 Yeni bir dünya tarihi kavrayışı

Başından beri, inançları yüzünden başı derde girmiş ve bütün bu yıllar boyunca düşüncelerini, bu düşüncelere olan sağlam inancından kaynaklanan bir içtenlikle savunmuş olan Marx,⁴⁸⁸ dünya tarihi kavramı üzerinde adeta bir devrim yaratmıştır. Lenin bu devrimi tarihin materyalist anlayışının keşfi olarak yorumlar. Materyalizmin, toplumsal görüngüler alanına tutarlı bir biçimde genişletilmesi ve sürdürülmesi ile daha önceki tarihsel teorilerdeki iki başlıca eksiklik giderilmiştir. İlk bu teori, insanlığın tarihsel eylemleri içinde ideolojik nedenleri ve bu nedenlerin kökenlerini araştırmamıştır. Ne de toplumsal ilişkiler sisteminin gelişmesini yönlendiren nesnel yasaları saptamış veya bu ilişkilerin köklerinin, maddi üretimin ulaştığı gelişme

⁴⁸⁶ Engels ve Marx. *Marx- Engels Anıları*. s. 28.

⁴⁸⁷ A. g. e., s. 30.

⁴⁸⁸ Marx, K. ve Engels, F. (2000). "Varolan Tarihsel Aşamayı Altüst Edecek Araçlar Karl Marx'la Görüşme". *Basın Söyleşileri*. (s. 15). Çev. Burcu Günüşen. Ankara: Sol Yayınları.

derecesinde olduğunu görmeksizin incelemiştir. İkinci olarak, daha evvelki teoriler, halk kitlelerinin eylemlerini kucaklamamışlardır. Oysa tarihi materyalizm, ilk kez bu kitlelerin hayatının toplumsal koşullarını ve bu koşullardaki değişimleri bilimsel bir doğrulukla incelemeyi olanaklı hale getirmiştir.⁴⁸⁹ Daha önceki bütün tarih, tarihi değişikliklerin en son nedenini insanlığın düşüncelerindeki değişimlerde aramaktadır. Ne var ki burada, düşüncelerin insanın zihnine ne zaman ve nasıl girdiği, daha da ötesinde politik değişikliklerin itici gücünün ne olduğu sorusu hiç sorulmamaktadır. Oysa Marx şunu iddia etmektedir: Şimdiye değin bütün tarih, sınıf mücadelesinin tarihidir. Çok katmanlı ve karmaşık politik mücadeleler içerisinde önemli olan tek şey, toplumsal sınıfların sosyal ve politik egemenliğidir. Zira önceki sınıfların kurduğu egemenliğin devamı, yeni yükselen sınıfların bu egemenliği ele geçirme mücadelesidir. Bu sınıflar ise varlıklarını, toplumun belli bir dönemde kendi tüketim araçlarını ürettiği ve bölüştüğü maddi ve fiziksel olarak duyumsanabilir koşullara borçludurlar. Bu bağlamda Engels, Ortaçağ'ın feodal egemenliğinden, kent burjuvazisinin doğuşuna, Avrupa dışında da bir dünyanın varlığının keşfinin bu burjuvazinin büyüüp gelmesine katkısına, toplumsal servet ile toplumsal erki ele geçirdikten sonra politik erki de ele geçirmesine ve şimdilerde ise burjuvazinin bizzat kendisinin proletarya ve küçük köylü üzerinde egemen sınıf haline gelmesine dek geçen bir süreci özetler.⁴⁹⁰ Bu kavrayışla birlikte tarih ilk kez gerçek temeli üzerine oturmuştur. İnsanlık yemek, içmek, barınmak ve giyinmek, bir nevi çalışmak zorundadır. İşte Engels açısından bu apaçık gerçek, sonunda tarihsel dayanaklarına kavuşmuştur. Bütün tarihi hareketlerin sınıf çatışması ve sınıf mücadelesi içerisinde cereyan ettiği, her zaman yöneten ve yönetilen bir sınıf olduğu, sömüren ve sömürülen sınıfların daima varlık gösterdiği, insanlığın büyük bir çoğunluğunun çetin bir emek ve alın teri dökme sürecine girdiği ama buna karşılık yaşamdan pek az zevk aldığı gösterilmiştir.⁴⁹¹ Marx'ın ekonomik öğretisinin içeriği, tarihsel olarak koşullanmış belli bir toplumdaki üretim ilişkileri başta olmak üzere, bu ilişkilerin başlangıcının, gelişmesinin ve çöküşünün araştırılmasına dayanır.⁴⁹²

Marx'ın tarihe ilişkin adeta bir devrim niteliğindeki ilk buluşunun peşi sıra ikinci buluşuna değinen Engels, bunun sermaye ile emek arasındaki ilişkinin nihai bir

⁴⁸⁹ Lenin. "Karl Marx". s. 49.

⁴⁹⁰ Engels ve Marx. *Marx- Engels Anıları*. s. 33.

⁴⁹¹ A. g. e., s. 34.

⁴⁹² Lenin. "Karl Marx". s. 52.

biçimde açıklığa kavuşturulması olduğunu söyler. Böylece, şimdiki toplum içerisinde ve mevcut kapitalist üretim ilişkileri altında, işçinin kapitalist tarafından sömürülmesi nasıl gerçekleşmektedir, sorusu cevaplanmıştır.⁴⁹³ Emeğin, her türlü servetin ve değerın yaratıcısı olduğu önermesi öne sürülmüş ve ücretli emekçinin, emeğiyle yarattığı değerin toplamını alamayıp bir kısmını kapitaliste teslim etmek zorunda kalması tartışmaya açılmıştır. Bu noktada Engels kapitalist üretim biçiminde iki ayrı sınıfın (kapitalistler ve proletarya) varlığının nasıl öngörüldüğünü ve temellendirildiğini açıklar. Son noktada ise burjuva toplumunun da tıpkı kendisinden önceki toplumsal düzenler gibi büyük bir halk kitlesinin, küçük ve gitgide küçülen bir azınlık tarafından sömürülmesine dayanan muazzam bir kurum olduğunu iddia eder.

Marx'ın cenaze töreninde yaptığı konuşmada Engels, Charles Darwin ile Marx arasında bir analogi kurar.⁴⁹⁴ Darwin'in, organik doğanın gelişme yasasını keşfetmesine benzer bir biçimde Marx'ın da insan tarihinin gelişme yasasını keşfettiğini ifade eder. Marx, ideolojinin aşırı derecede büyütülmesi nedeniyle şimdiye değin gizli kalan yalın bir gerçeği ortaya koymuştur. İnsanlığın politikayı, bilimi, sanatı veya dini geliştirmeden evvel beslenmek, barınmak ve giyinmek zorunda olduğunu, dolayısıyla da gerekli maddi yaşam araçlarının üretiminin ve buna bağlı olarak belli bir çağda ulaşılan ekonomik gelişme derecesinin üzerinde, devlet kurumlarının, hukuk kavramlarının, sanatın ve hatta söz konusu halkın dinsel inançlarının yükseldiğini söylemiştir. Nitekim devlet kurumlarının, hukuk kavramlarının, sanatın ve dinsel inançların temel alınarak insani gereksinmelerin bunlardan değil, bunların insanın maddi gereksinmelerine bağlı olarak açıklanması gerektiği savını kanıtlamıştır.

⁴⁹³ Engels ve Marx. *Marx- Engels Anıları*. s. 35.

⁴⁹⁴ Engels, F. (1999). “Karl Marx’ın Cenaze Töreni”. *Marx- Engels Anıları*. (s. 400-401). Çev. Alaattin Bilgi: İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

3.3.2 Materyalizm-idealizm karşıtlığından ideolojiye

Engels, Marx ile birlikte Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın önsözünde, Alman felsefesinin ideolojik anlayışı ile kendi görüşleri arasındaki uzlaşmazlığı ortaya koyduklarını ifade eder. Engels'in aktarımına bakıldığında, burada bir nevi kendi geçmiş düşünce sistemleri veya felsefi bilinçleri ile hesaplaşmanın da söz konusu olduğu görülür. Hegel sonrası felsefenin bir eleştirisi olan bu hesaplaşma, aslında ikilinin Hegel felsefesinden nasıl çıktığı ve bu felsefeden nasıl ayrıldığına da bir incelemesidir. Hegel'in dogmatik olan ne varsa hepsini geçersizleştiren diyalektik yöntemini devrimci bir yan olarak yorumlayan Engels, bunun karşısına bu devrimci yanı ağırlığıyla ezip boğan mutlak fikir kavrayışını koyar. 1830-1840 yıllarının sonlarına doğru Hegelci okulda gitgide daha belirgin bir biçimde kendini gösteren bölünme, sonunda Marx ve Engels'in kendilerini Feuerbachçı olarak görmeleriyle sonuçlanır. Bunda aslında Ludwig Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* adlı kitabın etkisi olmuştur. Bu kitap materyalizmi yeniden tahta çıkartmış ve Hegelci felsefede ortaya çıkan bu ikiliği bir çırpıda yok etmiştir. Feuerbach sistemi parçalamış ve tam bir yalınlıkla bir yana bırakmış olsa da Hegel'in anladığı anlamda onu aşmak veya eleştirel yolla onun kabuğunu kırmak gerekmektedir. Engels açısından Feuerbach'ın eksikliği bunu tam anlamıyla gerçekleştirememiş olmasıdır. Düşüncenin varlıkla ilişkisi sorunundan felsefe tarihi içinde iki kuram çıkmıştır. Bunlardan biri idealizm, diğeri ise materyalizmdir. Hegel ve genç Hegelciler idealizm tarafında yer alıyorsa Feuerbach onların karşısında materyalizm tarafında yer almaktadır. Marx ve Engels, Feuerbach felsefesinin materyalist özünü savunmuş olsalar da aynı zamanda Feuerbach materyalizminin tutarsızlığını, sınırlılığını ve metafizik karakterini de açığa çıkarmaktan geri durmamışlardır. Böylece hem yeni devrimci dünya görüşü oluşup burjuva ile küçük burjuva ideolojisine karşı mücadele içerisinde işçi kitlelerine ulaşan yol açılmakta hem de materyalist dünya görüşü gelişmektedir. Eleştirilere karşın Hegel ve Feuerbach'ın hakkını vermemezlik etmemeye dikkat çeken Marx ve Engels, yeni dünya görüşlerinde diyalektik ile materyalizmi birbirinden kopmaz tek bir bütün halinde birleştirmeleriyle de bunu kanıtlarlar. Dolayısıyla nitelik bakımından yeni bir materyalizm olan diyalektik materyalizmin temelini atmış olurlar. Engels açısından, Marx'ın Feuerbach üzerine tezleri, yeni dünya görüşünün dahiyane nüvelerinin kaydedildiği ilk belge olması bakımından paha biçilemez niteliktedir. Marx bu tezlerde, Feuerbach ve öncesindeki materyalizmin tamamının edilgen seyirci karakteri

ile insanın devrimci ve pratik-eleştirel etkinliğinin öneminin görülmeyişi biçimindeki temel kusurunu ortaya koymaktadır. Bu kusurun en açık ve özlü bir biçimde ortaya konulması on birinci tezdendir. Bu tez ile filozofların dünyayı yorumlamalarının bir adım ilerisi işaret edilmektedir; o da dünyanın değiştirilmesi. Böylece yeni teorinin dönüştürücü karakteri ve devrimci pratikle kopmaz bağı ifade bulmaktadır. Bu yeni materyalizm daha açık bir ifadeyle tarihsel materyalizm ile insanın toplumsal var oluşunun, toplumsal bilincini koşulladığı tezi ortaya çıkmış olur. İnsan, toplumsal yaşamının bütününde üretim biçiminin sınırlayıcı rolüyle yüzleşmektedir. Toplumun gelişiminin nesnel yasalarının analiz edilmesiyle politik ve ideolojik üst yapının son tahlilde her bir tarihsel gelişim aşamasında var olan ekonomik ilişkiler tarafından koşullandığı görülmektedir.⁴⁹⁵

3.3.3 Alman İdeolojisi'nin eleştirisinden genel olarak ideoloji eleştirisine

Alman İdeolojisi adlı eser, kendisini halihazırda kabul gören Alman biliminin karşısına koyan bir ekonomi görüşü ile ekonomik yasaların ve kategorilerin nesnel karakterinin açık ve kesin bir anlayışını sunuyor olsa da buradaki analizler ideoloji tartışmalarına giden yolda dikkate değerdir. *Önsözde*, genç Hegelci felsefenin özünü oluşturan ve felsefi kahramanların masum ve çocuksu hayallerle sunduğu birtakım fikirlere değinilir. Bu kahramanlar açısından insanlar, şimdiye dek kendileri, ne oldukları ve ne olmaları gerektiği hakkında daima yanlış tasavvurlar geliştirmiş; ilişkilerini, tanrı veya sıradan insan tasavvuruna göre düzenlemişlerdir. Kendi zihinlerinin ürünlerine hakim olamamış, bilakis yarattıkları yaratıcılar önünde diz çökmüşlerdir. İşte bu kahramanlar, insanları boyunduruğu altında köreldikleri yanılsamalardan, fikirlerden, dogmalardan ve hayalî yaratıklardan kurtarmaya girişmişler; fikirlerin bu egemenliğine başkaldırıp insanları bu yanılsamaların yerine insanın özüne uygun düşen düşünceleri koymayı, bu yanılsamalara eleştirel yaklaşmayı veya bunları

⁴⁹⁵ Burada özellikle “koşullanma”ya dikkat çekmek gerekiyor. Kurtul Gülenç, “Marsizmde Ahlak Tartışmaları” eserinde; “belirler” kavramı ile “koşullar” kavramı arasında bir ayrıma dikkat çekiyor. “Belirler”in katı bir determinist yoruma vardığını söylerken, bu kavramın “dünyayı değiştirme” amacını ortadan kaldıran bir söyleme dönüşeceği açıklık kazanıyor. Öte yandan, özgürlük kategorisine hiçbir koşulda izin vermeyen bir okumaya neden olan kavram, etik bilinci de ortadan kaldırıyor. Bu nedenle Gülenç’in önerisi “koşullar” terimini kullanmaktan yana. Bu bağlamda şu formülü elde ediyoruz: üretim güçleri üretim ilişkilerini koşullar, üretim ilişkileri de bilinci, ahlâkı, politik ve hukuki sistemler ile pratikleri koşullar. Daha ayrıntılı tartışma için bkz. [Gülenç, K. (2016). “İdeoloji, Ahlak ve Marksist Eleştiri”. *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*. (s.111-116). İstanbul: Tekin Yayınevi].

kafalarından çıkarıp atmayı öğretmeyi amaçlamışlardır.⁴⁹⁶ İdeoloji, bu kahramanlarca, henüz zihinsel veya fikirsel bir yeredir. Fikirler değiştiğinde, yanılsamalar, kuruntular veya dogmalar da değişecektir. Mevcut gerçekliğin yıkılması böylelikle olacaktır. Oysa Marx ve Engels, kendilerini kurt sanan ve başkalarının da öyle gördüğü bu koyunların maskelerini düşürmeyi amaçlar. Kendini kurt sanan bu koyunlar, Alman burjuvasının tasavvurlarını felsefi bir biçim altında dile getirmekten öteye gitmemektedir. Son noktada, onların tüm bu amaçları Almanya'daki gerçek koşulların içler acısı durumu yansıtmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Gerçekliğin gölgesine karşı yürütülen bu felsefi mücadelenin maskaralığını ortaya koymayı ve bu mücadeleyi gözden düşürmeyi amaçlayan Marx ve Engels, Almanya'daki yeni devrimci filozoflar başta olmak üzere onların sadece fikirlere indirgediği devrim kavrayışıyla da hesaplaşırlar. Bu devrim kavrayışı Alman idealizmine ait bir kavrayıştır.

Marx ve Engels'e göre, Alman idealizminin özgün bir yanı yoktur, o da bütün öteki ulusların ideolojisi gibidir.⁴⁹⁷ Tıpkı öteki ulusların ideolojisi gibi bu idealizm de dünyayı fikirlerin egemenliğinde zanneder, fikir ve kavramları belirleyici ilkeler olarak görür. Belirli düşünceler maddi dünyanın gizemi veya sırrıdır, bu gizem veya sırra ise ancak filozoflar erebilir. Bu bağlamda eleştiriler, pozitif idealizme son halini veren Hegel'e yönelir. Hegel açısından, tüm maddi dünya bir fikirler dünyası ve tüm tarih bir fikirler tarihidir. Fikirler, düşünceler ve kavramlar insanların gerçek hayatlarını, maddi dünyasını ve fiili ilişkilerini üretmiş, daraltmış ve bunlara egemen olmuştur. Buradan hareketle Alman felsefe eleştirmenleri, insanların gerçek dünyasının fikirlerin, tasavvurların ve kavramların egemenliği altında olduğunu iddia eder, bu dünyayı belirleyen fikirler, tasavvurlar ve kavramlar olduğunun altını çizerler. Son noktada ise gerçek dünyanın fikirler dünyasının bir ürünü kabul edildiğini söylerler. Bu eleştirmenler açısından bugüne dek böyle süregelen durum artık değişmelidir. Kendi sabit fikirlerinin altında ezilen bu insanlar kurtarılmalıdır.

Alman ideologlarının kanaatine, dış dünyanın bu olup bitenlerden hiç haberi olmamış, dünyayı sarsan tüm bu olaylar saf düşünce alanında gerçekleşmiştir. Oysa

⁴⁹⁶ Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Alman İdeolojisi*. (s. 13). Çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları.; Marx ve Engels (2013). s. 23

⁴⁹⁷ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. (s. 14-15); Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (s. 24). Çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Marx ve Engels, böylesi bir soyutlamanın karşısına tanıdıkları tek bilimi koyarlar, o da tarih bilimi. Onlara göre, tarih iki açıdan ele alınabilir. Bunlar doğa tarihi ile insanlık tarihidir, ancak bu iki yan birbirinden ayrılamaz. İnsanlar var olduğu sürece, bu iki yan karşılıklı olarak birbirini koşullar. Bu bağlamda, doğa tarihini değil de insanlık tarihini incelemenin gerekliliğine işaret ederler. Zira ideoloji ya bu tarihin çarpıtılmış bir yorumuna ya da ondan yapılan tam bir soyutlamaya karşılık gelir. Dolayısıyla ideolojinin kendisi, bu tarihin yönlerinden yalnızca birisidir.⁴⁹⁸

Kurtul Gülenç, Marx'ın eserlerinde açık ve net bir ideoloji tanımı bulunmasa da, kavramı çoğunlukla Napoléon'da olduğu üzere eleştirel anlamda kullandığını ifade eder. Düşünürde bu olumsuz anlamın iki unsuru söz konusudur. İlk olumsuz unsur, ideolojinin idealizm ile ilişkilendirilmesinden ileri gelir. İkinci olumsuz unsur ise, toplumdaki iktidar ve kaynakların eşitsiz dağılımından kaynaklanır.⁴⁹⁹ Soyutlamaya gidilip gerçeklik fikirlere indirgendiğinde veya eşitsiz dağılıma ilişkin birtakım çarpıtmalar ortaya çıktığında, bu durumda söz konusu olan ideolojinin negatif yüklü bir tanımlanışıdır.

3.3.4 Yaşam ile bilinç diyalektiğinde ideoloji

Marx'ın ve Engels'in Alman idealizmi eleştirisinde vardığı sonuçlardan ilki, Alman eleştirisinin Hegel'i aştığını iddia etse dahi onu aşamamış, bilakis Hegel'in sisteminin zemini üzerinde doğmuş olmasıdır. İkili bu bağlamda Hegel'e bağlılık değil de daha ziyade bir tür bağımlılıktan söz eder. Bağımlılığın kurtulamayan, neredeyse bütün Alman felsefe eleştirisi, dinsel tasavvurların eleştirisiyle sınırlı kalmıştır. Metafizik, siyasal, hukuksal ve ahlâki tasavvurlar dinsel veya teolojik tasavvurlar kategorisine tâbi kılınmaktadır. Son noktada bu, siyasi, hukuksal ve ahlâki insanın dinsel insan olduğunu ilan etmeye varmaktadır. Dolayısıyla dinin egemenliği peşinen kabul edilmektedir. Bu durumda sorun artık yalnızca dogmalar ve dogmalara olan inanç sorunudur. Eski Hegelcilerin kusuru, her şeyi Hegelci bir mantık kategorisine indirger indirgenmez kavırıyor olmalarından ileri gelmektedir; genç Hegelcilerin kusuru ise her şeye dinsel tasavvurlar atfederek veya her şeyi teolojik ilan ederek eleştirmelerinde yatmaktadır. İster meşru görüp göklere çıkarmış, ister gasp olarak okuyup karşı çıkmış

⁴⁹⁸ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 28.

⁴⁹⁹ Gülenç, K. (2017). "Din Halkın Afyonu Mudur? Karl Marx'ta Din, İdeoloji ve Eleştiri". *Marx ve Sonrası*. (s. 126-127). İstanbul: İthaki Yayınları.

olsunlar, her iki taraf da tümel bir ilkenin egemenliğine inanma bakımından ortaklaşmaktadır. Hem eski hem de genç Hegelciler tasavvurları, düşünceleri ve kavramları, kısacası bağımsız bir varlık olarak atfettikleri bilincin bütün ürünlerini insanın gerçek prangaları olarak görmekte-dirler. Nitekim savaşılmak zorunda olunan da bilincin bu illüzyonlarıdır. İnsanların prangaları ve sınırları kendi bilinçlerinin ürünü olduğuna göre bu pranga ve sınırlardan kurtulmanın yolu, kendi mevcut bilinçlerinin yerine insani, eleştirel veya bencil bir bilinç edinmelerinden geçer. İşte genç Hegelcilerin ahlâki postulatı bu biçimdedir. Marx ve Engels, bilincin değiştirilmesi doğrultusundaki bu talebi mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanması veya farklı bir yorum aracılığıyla benimsenmesi şeklinde tanımlar. Bu eleştirel tablonun peşi sıra kendi hareket noktalarını saptayan ikili, bu noktanın keyfi öncüller veya dogmalara değil, gerçek öncüllere dayandığını belirtir. Artık gerçek bireylere ve bu bireylerin faaliyetlerine, dahası bu bireylerin hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarına odaklanmalıdır. İnsanları hayvanlardan ayıran ilk tarihsel eylemleri düşünmeleri değil kendi geçim araçlarını üretmeye başlamalarıdır. Dolayısıyla onları fikirleriyle değil eylemleriyle ele almalıdır. O halde eleştiri, doğal temellerden ve tarih boyunca insan edimi tarafından bu temellerde meydana getirilen değişikliklerden hareket etmek zorundadır. Zira insanların ne oldukları üretimleri, ne ürettikleriyle olduğu kadar nasıl ürettikleriyle de örtüşmektedir. Bu nedenle Marx ve Engels açısından bireylerin ne oldukları, onların maddi üretim koşullarına bağlıdır. Maddi üretim koşulları bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de koşullar. Dolayısıyla denilmektedir ki belirli bir üretici etkinlikte bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girerler. Bu çıkarım Marx ve Engels'in ampirik gözlem olarak adlandırdıkları yöntemden hareketle ortaya konulmaktadır. Bu gözlem, her ayrı örnekte, toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan ilişkisini ampirik olarak ve herhangi bir aldatmacaya (veya spekülasyona) ve kurguya başvurmaksızın açıklamaktadır. O halde fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi ne genç ne de eski Hegelcilerin varsaydıkları gibi soyut değildir. Bilakis bunların üretimi insanların maddi faaliyetiyle ve aralarındaki maddi temaslarla, bir diğer deyişle gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır. İnsanlar da kendilerinin veya başkalarının kafalarında canlandırdıkları kimseler değil, aksine gerçek, eylemde bulunan ve maddi üretim yapan kimselerdir. Onlar için ancak ve ancak kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlamalar, ön kabuller ve koşullar altında çalışan kimseler tanımı yapılabilir. Eğer insanlar için, gerçek

koşullarının bilinçli ifadesi hayal ürünüdür veya eğer onlar gerçeği kafalarında baş aşağı çevirmişlerdir yargısına varılacaksa bu ancak insanların sınırlı maddi faaliyet tarzlarının ve buradan doğan sınırlı toplumsal ilişkilerinin bir sonucudur. Dolayısıyla sahip oldukları tasavvurları ve fikirleri üretenler insanların kendileridir. Bu insanlar, maddi ilişkileri tarafından koşullanan gerçek ve etkin insanlardır. İnsanlar ve ilişkileri hakkındaki camera obscura algısı, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir, soyutlamalardan değil. Bütün ideolojilerin de gördüğü ancak varamadığı son nokta budur. Marx ve Engels, etten ve kemikten insana ulaşmak amacıyla onun yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımalarını gerçek veya faal insandan yola çıkarak ve onun kendi yaşam süreci temelinde ortaya koyar. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayallerin dahi ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımaları olduğunu ileri sürerler. O halde, ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri artık bağımsız görünümelerini yitirirler. O ünlü ifadede ortaya konulduğu üzere, “yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.” Kendi yaklaşımları olan bu yargıyı, gerçek yaşamla uyumlu olan bir yaklaşım şeklinde açıklarlar. Bu yaklaşım tarzında öncüller insanlardır, belirli koşullar altındaki gerçek ve ampirik olarak kanıtlanabilir gelişim süreçleri içindeki insanlar. Artık bilinç hakkında söylenen boş sözler sona erer, yerini gerçek bilgi alır.

3.3.5 İdeolojinin tarihsel bağlamda kuramsallaştırılması

Kurtuluşun zihinsel değil, tarihsel bir iş olduğunun, tarihsel koşulların da sanayi, ticaret, tarım ve karşılıklı ilişkilerce gerçekleştirildiğinin ifade edildiği ancak tahribe uğradığı için *İdeolojinin* kimi baskılarında yer almayan bölümcede Marx ve Engels,⁵⁰⁰ boş sözlere son verip gerçek bilgiye geçmek ve ideoloji hakkında tarihsel bir tartışma yapmak için tarih kavramını ele alıp tartışır. Evvela insanların tarih yapabilmek için yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları gerekir. Yaşamak içinse her şeyden önce yiyecek, giyecek, barınak veya başkaca şeylere ihtiyaç duyulur. Bu durumda ilk tarihsel eylem, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimidir. Daha açık bir ifadeyle maddi yaşamın kendisinin üretimidir.⁵⁰¹ Marx ve Engels açısından tüm tarihin ilk koşulu işte budur. Elbette bununla da kalmaz, ikinci olarak giderilmiş ilk ihtiyacın

⁵⁰⁰ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 26.

⁵⁰¹ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 31; Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 36.

kendisi yeni ihtiyaçlara yol açar. Elde edilen ilk araçlar başkaca araçların üretilmesi veya elde edilmesini koşullar. Dolayısıyla bu yeni ihtiyaçların üretimi de tarihsel bir eylem ve koşuldur. Bu ikinci koşula bir üçüncüsü daha eklenir. Bu üçüncüsü ise kendi yaşamlarını her gün yeniden üreten insanların, yeni insanlar üretmeye ve kendilerini çoğaltmaya başlamalarıdır. Marx ve Engels tarafından bu üç yön, tarihin ve insanlığın şafağından bu yana eş zamanlı olarak varolan ve bugün de kendilerini gösteren üç farklı *moment* olarak adlandırılır.⁵⁰² Dolayısıyla buradan hareketle insanların ulaşabildiği mevcut üretici güçler toplamının, toplumsal durumu sınırladığı sonucuna varılabilir. Böylece, insanların ihtiyaçları ile üretim tarzının koşulladığı ve insanlık kadar eski maddi bir bağlam ortaya çıkmaktadır. Sürekli yeni biçimler alan ve insanları bir arada tuttuğu söylenen herhangi bir politik veya dinî saçmalık mevcut değilken bir tarih ortaya koyan işte bu bağlamdır.

Bu tartışmadan hareketle bilincin, en başından itibaren toplumsal bir ürün olduğu ve insanlar var olduğu sürece de toplumsal bir ürün olarak kalacağı iddia edilir.⁵⁰³ Bilinç, kendisini çevreleyen şey ile sınırlıdır ve bu şeylere dair bir bilinçtir. Nitekim bu bilinç, gerçek tarihsel gelişmenin akışı içerisinde belirlenir. Tarihsel gelişmenin akışı içerisinde bilinç ilkin, insanların tamamen hayvani bir tutum aldığı ve tıpkı hayvanlar gibi etkisi altına girdiği doğaya dair bilinç olarak ortaya çıkar. İnsanın çevresindeki diğer bireylerle ilişki kurması gerektiğinin bilinci ise toplum içinde yaşadığına dair bilincin başlangıcıdır. Başlangıçta basit bir sürü bilinci olan bu bilinç, içgüdüsünün yerini bilincinin alması, diğer bir deyişle, içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olmasıyla insanı hayvandan ayırmaya yarar. Bilinç, üretkenliğin büyümesi, ihtiyaçların artması ve bu ikisine temel oluşturan nüfusun çoğalmasıyla daha da gelişir ve yetkinleşir. Maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği andan itibaren ise gerçek anlamda iş bölümü ortaya çıkar. Bilincin, diğer iki moment olan üretim gücü ve toplumun durumuyla çelişki içine girmesi ise iş bölümünün bir sonucudur. Zira iş bölümü ile birlikte, zihinsel ile maddi faaliyetin, eğlence ile çalışmanın ve üretim ile tüketimin farklı bireylerin payına düşmesi olanağı veya gerçekliği doğmuş olur. Bilinç, ancak bu andan itibaren kendini dünyadan özgürleştirip saf teorinin, teolojinin, felsefenin veya ahlâkın yaratımına geçecek bir yetiye erişir.⁵⁰⁴ Dolayısıyla mevcut

⁵⁰² Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 32; Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 37.

⁵⁰³ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 33; Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 38.

⁵⁰⁴ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 34; Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 39.

Üretim tarzıyla çelişki içine giren bilinç, yalnızca dinler ve felsefeler değil devletler de icat eder. Esasen iş bölümü, insanın hem kendine yabancılaşmasına hem de toplumsal faaliyetin sabitlenmesine neden olur. Kendi ürünü insana hükmeden, denetimi dışında gelişen, beklentilerini boşa çıkaran veya hesaplarını suya düşüren nesnel bir güç haline gelir. Aynı zamanda özel ve kolektif çıkar arasında bir çelişki de meydana getirir. Bu çelişkiden hareketle kolektif çıkar devlet adı altında bağımsız bir biçim alır.

O halde bilincin icat ettiği ve daha önceki filozoflarca soyutlanarak ele alınan tasavvurlar veya yanılsamalar (yahut yabancılaşma) bilincin özerk icatları değildir ve yalnızca bilinç düzeyinde kalınarak zmlenemezler. Pratiği fikirden hareketle değil, fikirlerin oluşumunu maddi pratikten hareketle açıklamaya çalışmak gerekir. Marx ve Engels açısından açıklamak da yetmez, ötesini de düşünmelidir. Bir tesi artık eleştiri değil, devrimdir. Dolayısıyla bilincin tüm biçim ve ürünleri, zihinsel eleştiri yoluyla değil, bizatihi gerçek toplumsal ilişkilerin pratik olarak alaşağı edilmesiyle ortadan kaldırılabılır.

3.3.6 Yanlış bilinç olarak ideoloji kavrayışı ve tartışmalar

Kendi ağlarına dek süregelen tarih kavrayışı eleştirisi ile Marx ve Engels, dönemin yanılsamalarını paylaşmış olan anlayışlara değinir. Gerçek saiklerin yalnızca biçimleri olan şeylerin, adeta birer hakikat gibi kabul görülmüş olmasına dikkat ekerler. Buradan hareket eden birinin, Marx ve Engels'in buradaki rneği tarihçidir, yaptığı da belirli insanların kendi gerçek pratiklerine dair *sanıları* veya *tasavvurları*, bu insanların pratiğine hükmeden ve onları belirleyen tek belirleyici ve etkin g biçiminde ele almasıdır.⁵⁰⁵ Eni sonu Alman felsefesinin yaptığı da sanıları etkin güç olarak almaktır. Oysa yapılması gereken verili gerçek ilişkilere bakmak ve hatta mevcut olanı yıkmaktır. Zira tarihte düşüncelerin veya yanılsamaların egemenliğini kabul etmemenin koşulu budur.

İşte bu minvalde ideoloji sanıldığının aksine fikirler bağlamında değil üç gerçek temele dayanılarak ele alınır. İdeolojinin ilk gerçek temeli *ekonomik ilişkiler ve üretici glerdir*, ikinci temeli *devletin ve hukukun mülkiyetle ilişkisi*, üçüncü ve son temel ise *doğal ve uygar üretim araçları ile mülkiyet biçimleridir*.⁵⁰⁶ İlk gerçek temelin

⁵⁰⁵ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 46; Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 47.

⁵⁰⁶ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 56.

analizinde Marx ve Engels, ekonomik ilişkilerin ve üretici güçlerin kent devletlerinden itibaren doğuşunu ve seyrini açıklarlar. Burjuvanın ve sınıfların ortaya çıkışı, sınıfların, bireyin yaşam içindeki konumunu ve kişisel gelişimini sınırlaması, son noktada bireyi kendine tâbi kılması ideolojinin ampirik olarak anlaşılmasında önemli izleklerdir. Zira bireyin bu şekilde bir sınıfa tâbi olması, aynı zamanda çeşitli tasavvurlara tâbi kılınması anlamına da gelir. İkinci temele gelindiğinde, evvela devletin mülkiyetin gelişimi üzerindeki etkilerine, tarihsel süreç ve ampirik olgular eşliğinde değinilir. Bu bağlamda, modern mülkiyete, modern devletin karşılık geldiği iddia edilir. Devlet artık bağımsız bir yapı değil, bilakis mülkiyeti elinde bulunduran sınıfın hükmündedir. Bu da, devletin yalnızca mülkiyeti korumak üzere var olduğu biçiminde bir algı yaratmaktadır. Bu algı sadece mülkiyet sahiplerinin bilincine değil, sıradan bilince de sirayet etmiş bulunur. Devlet hem egemen sınıfın bireylerinin kendi ortak çıkarlarını geçerli kılmakta hem de burjuva toplumunu özetlemektedir. Bunun varacağı nokta ise tüm ortak kurumların devlet aracılığıyla oluşması ve politik bir biçim kazanmasıdır. Dolayısıyla hukukun iradeye, hatta maddi temellerinden kopmuş olan özgür iradeye dayandığı yanılması buradan kaynaklanmaktadır.⁵⁰⁷ Oysa Marx ve Engels, hukukun da din gibi bağımsız bir tarihe sahip olmadığını ifade eder. Aksine filozoflar, sadece insanın kendisiyle ilişkisini tanırlar. Bu sebepten ötürü de bütün gerçek ilişkiler onlar açısından *idler* (fikirler) haline gelir. İdeolojiye ilişkin kavrayışın temeli bu tanıma biçimine dayanır. Bu, yalnızca filozoflarca değil elbet, sıradan insan için de geçerli bir kavrayıştır. Üçüncü ve son temele gelindiğinde, doğal ve uygar üretim araçlarının bireylerin hem kendileri hem de diğer bireylerle ilişkilerinde nasıl tayin edici olduğuna bu iki biçimin yarattığı benzerlikler ve farklılıklar bağlamında yaklaşan Marx ve Engels, mülkiyet biçimlerini, özelinde de özel mülkiyeti analiz eder. Burada artık ellerinden üretici güçleri koparılıp alınmış ve bu nedenle tüm yaşamlarının gerçek içeriğinden yoksun kalmış soyut bireylerle karşı karşıya kalınır. Buna karşın gerçek koşullarından soyutlanan bireyler, filozoflar tarafından insan ismi altında bir ideal olarak tasavvur edilmektedir. Marx ve Engels açısından, kendileri tarafından açıklanan bütün bir süreç de insanın gelişim süreci olarak kavranmaktadır. İşte gerçek koşullardan en başından itibaren soyutlanan bu ters yüz etme sayesinde, tüm tarih, bilincin bir gelişim sürecine dönüştürülmüştür.⁵⁰⁸ Daha

⁵⁰⁷ A. g. e., s. 66.

⁵⁰⁸ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. s. 71.

evvel de işarete edildiği gibi böylesi bir soyutlama kabul edilemez. Zira evrenselci ve tarihdışı olan, taraflı bir konum benimseyen ve mantıksal hatalar içeren bu kavrayış ideoloji ile bilgi ve bilginin toplumsal belirlenimi arasındaki ilişkiyi gözden kaçırır.

Alman İdeolojisi üzerinden yapılan okumalardan hareketle bu eserde yapılan tüm tartışmalar doğrudan Marx'a atfedilmektedir. Hal böyle olunca yanlış bilinç biçiminde kavramsallaştırılan ideoloji tartışması da doğrudan Marx'ın görüşü şeklinde ele alınır olmuştur. Oysa bu eserin Engels'le birlikte yazılmış bir eser olduğu ve son noktada esere Engels'in kendi görüşlerinin de dahil edildiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla yanlış bilinç olarak ideolojiye ilişkin tartışmalar da bu bağlamda okunmalıdır.

Marx açısından ideolojinin teorik bir mefhum ve belirli bir düşünce biçimini kavramsallaştırmak için tasarlanmış epistemolojik bir kategori olduğu söylendiği taktirde,⁵⁰⁹ yanlış bilinç şeklinde bir kavramsallaştırmanın Marx'a ait olduğu şeklinde bir yargıya varılabilir. Oysa Christopher L. Pines, Marx metinlerinde ideolojinin bilişsel bir fonksiyonu olmadığını iddia edip daha çok nesnel, bilişsel olmayan ve toplumsal bir ödeve sahip olduğuna dikkat çeker.⁵¹⁰ Bu bakış açısından ele aldığımızda kategorik olarak *episteme* ve *doxa*, ideoloji kavrayışının nesnel ve bilişsel olmayan doğasıyla taban tabana zıt görünür. Nitekim böylesi kategorik bir karşıtlık, bilim ile ideoloji arasında bir ayrımı da gerekli kılacağından veya doğru ve yanlış bilinç gibi bir dikotomiden hareket edeceğinden Marx'ın düşünsel sistemiyle yan yana getirilemez. Çünkü bir tür “evirtik bilinç” eleştirisi olarak başlayan Marx'ın ideoloji eleştirisi, git gide altta yatan kol ve kafa emeği arasındaki toplumsal ayrımın bir eleştirisine dönüşmüştür.⁵¹¹

En başta materyalist ve idealist görüş arasında bir karşıtlık koyan ve buna dikkat çekmeye çalışan Marx ve Engels, buradan hareketle ideoloji kavrayışının sınırlarını çizmeye çalışır. Kendi analizlerine dek kabul edilegelen ideoloji kavrayışının insanlık tarihinin çarpıtılmış bir yorumuna veya bu tarihten yapılan tam bir soyutlamaya karşılık geldiği iddiasından hareketle hem Marx hem de Engels, ideolojinin tarihin yönlerinden yalnızca birisi olduğunu söylerler. Yalnızca tarihsel sınıflar veya yapılar gerçek olduğuna göre, bireyin eylem ve iradesini soyutlamalar aracılığıyla kavramaya

⁵⁰⁹ Parekh, B. (1982). *Marx's Theory of Ideology*. (s. i-ii). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

⁵¹⁰ Pines, C. L. (1993). *Ideology and False Consciousness*, Marx and His Historical Progenitors. (s. 6). New York: Suny Press.

⁵¹¹ Rehmann, *İdeoloji Kuramları*. s. 70.

çalışmak yahut soyutlamalara indirgemek fikirleri geliştiren insanları, fikirlerin kavramsallaştığı toplumsal ilişkileri ve içinde geliştikleri sosyal ortamı görmezden gelmektir. Fikirlerin kendi başlarına herhangi bir şey yaratma yeteneği olmadığı, her zaman belli bir tarihsel duruma uygun düştüğü ve bir şeyleri gerçekleştirenin fikirler değil, elinde gerçek güçler bulunan insanlar olduğu yargısından hareketle daha yakın tarihli anlamıyla *apolojist*,⁵¹² Antik anlamıyla hatip tarafından soyut ve yaygın fikirlerin evrensel fikirler veya hakikat olarak sunulması kabul edilmezdir. Bu durum bir tür *camera obscura* kavrayışıdır. *Camera obscura*'ya yansıyan bu baş aşağı görüntü düzeltilmek isteniyorsa insanların hayal ettiği, söylediği veya kavradığı şeylerden değil, yapıp ettiklerinden, eş deyişle yaşam süreçlerinden hareket etmeli; yaşam süreçlerinin ideolojik yankı ve yansımaları da gerçek ve aktif insanlardan hareketle ortaya konulmalıdır. Aslında Marx ve Engels'in dikkat çektiği nokta, spekülasyonun bittiği, gerçek hayatın başladığı yerdir. Bilinç hakkında söylenen boş sözlerin sona ermesi, onların yerini gerçek bilginin alması ancak böyle mümkün görünmektedir.

Engels, Franz Mehring'e yazdığı mektupta, hem Marx'ın hem de kendisinin ideoloji konusundaki tartışmalarına açıklık getirir. İdeolojik tasarımlar ve bu tasarımlar tarafından koşullandırılan eylemlerin hem kendisi hem de Marx tarafından iktisadi olgulardan çıkarsandığını kabul eder. Ancak içeriği dikkate alırken biçimi gözden kaçırmaları, tartışmalarının yanlış yorumlanmasına ve değiştirilmesine fırsat vermiştir. Bu da yanlış bilinç kavrayışının özellikle Marx'ın görüşü olarak alınmasına neden olmuştur. Engels bu mektupta bir yanlış bilinç tartışması yapmaktadır ancak gerçek itici güçlerin kişilere bilinmez şeyler olarak kalmasının bir sonucu olduğunun da altını çizmektedir. İdeolojinin bir yanlış bilinç olduğu değil, hangi durumda yanlış bir bilinç olarak ortaya çıktığı saptanmaktadır.⁵¹³ İdeologların her şeyi baş aşağı çevirdiği saptaması, ideolojinin kendisini bir tür yanlış bilinç kavrayışı temelinde ele almak anlamına gelmez görünür.

⁵¹² *Apoloji* yapan kimse anlamında. Sözcük, savunma veya savunma amacıyla yapılan konuşma anlamına gelir. Daha çok Hristiyan teolojisiyle ilişkilidir. Hristiyanlığa karşı yöneltilen belli bir saldırı veya suçlama karşısında Hristiyanlığı savunmayı ifade eder. Amaç yöneltilen saldırı veya suçlamaları savuşturmak olsa da bir yandan da Hristiyanlığın kutsiyetine kişileri ikna etmektir. Bu nedenle birtakım farklılıklara karşın *apolojist*, Antik dünyanın retorik sanatı ustaları olan hatiplerle benzerlik gösterir.

⁵¹³ Engels, F. (1979). "Engels'ten Berlin'deki Franz Mehring'e". *Seçme Yapıtlar* 3. (s. 601-602). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları.

Son noktada Marx, üretim ilişkilerinin toplamını bilinç biçimlerini geliştiren gerçek temel olarak kabul eder. Dolayısıyla bilinç biçimleri sosyal, politik ve entelektüel yaşam süreçleriyle biçimlenir. Marx'ın vardığı sonuç, biçimleri ve içerikleriyle bilinç dünyasını doğrudan ekonomik yapıya indirgemekten ziyade bu dünyayı sosyal varoluşun bütünüyle ilişkilendirmektir.⁵¹⁴ Marx'ın kendi ifadeleriyle ortaya konulursa, ideoloji bağlamında, insan düşüncesinde nesnel hakikat olup olmadığı teorik değil bizatihi pratik bir sorundur. Hakikat olarak bildirilen düşünce, gerçekliğini ve gücünü, hatta bu dünyanın bir bileşeni olduğunu pratikte kanıtlamalıdır⁵¹⁵

3.4 Georg Lukács'ın İki Bilinç Biçimine İlişkin Felsefesi

13 Nisan 1885'te doğan Georg Lukács, Macar aristokrasisi ile güçlü bağları olan zengin bir Yahudi ailede, Budapeşte'de büyümüştür. Örneğin Goetheci klasisizme ve XIX. yüzyıl hümanist yüksek kültürene duyduğu hayranlığın, *haute bourgeoisie*'nin (yüksek burjuvazi) soylu kanadındaki köklerden geldiği⁵¹⁶ iddia edilmektedir. Henüz lise yıllarındayken hem tiyatro hem de yazın alanında birtakım çalışmalar yapmıştır. Liseyi bitirdikten sonra Budapeşte Üniversitesi'nde hukuk ve iktisat alanında eğitim almıştır. Budapeşte *Thalia Tiyatrosu*'nun kurucuları arasında yer almış *Huszadik Szazad* (XX. Yüzyıl) ve *Nyugat* (Batı) dergilerinde çalışmıştır.⁵¹⁷ *Thalia Tiyatrosu*'nun o güne değin sanat yaşamından dışlanmış olan proleter sınıfını izleyici kitlesi olarak kazanma çabası, Budapeşte'deki tiyatro yaşamı için adeta bir devrim niteliği taşımıştır.⁵¹⁸ 1909 yılında Budapeşte Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamasını takip eden yıllarda, Berlin Üniversitesi'nde Georg Simmel'in derslerini izlemiştir. 1913 sonrası Heidelberg'e yerleşen Lukács, burada doçentlik tezine başlamıştır. 1917 yılına kadar zaman zaman Heidelberg zaman zaman Budapeşte'de yaşamış olan Lukács, 1917'da kesin olarak Budapeşte'ye geri döndüğünde, Karl Mannheim başta olmak üzere Ervin Szabo, Bela Fogarasi ve Arnold Hauser'in kurdukları *Tinsel Bilimler Özgür Okulu*'nda (*Freie Schule für Geisteswissenschaften*) dersler vermiştir.⁵¹⁹ Bu dönemi takip eden yıllarda Bela Kun'un önderliğinde kurumlaşan

⁵¹⁴ Lukács, G. (2013). Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru II *Marx*. (s. 58). Çev. Ayşen Tekşen. İstanbul: Payel Yayınları.

⁵¹⁵ Marx ve Engels. *Alman İdeolojisi*. [2013] s. 15.

⁵¹⁶ Lunn, E. (2011). *Marksizm ve Modernizm* Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme. (s. 137). Çev. Yavuz Alogan. Ankara: Dipnot Yayınları.

⁵¹⁷ Raddatz, F. J. (1984). *Georg Lukács*. (s. 90). Çev. Ender Ateşman. İstanbul: Alan Yayıncılık.

⁵¹⁸ Lukács, G. (1978). *Estetik I*. (s. 20). Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Payel Yayınevi.

⁵¹⁹ Raddatz. *Georg Lukács*. s. 91.

Macaristan Komünist Partisine girmiştir. Partiye girişinden sonra Budapeşte *Tarihsel Materyalizm Araştırma Enstitüsü*'nün kurucularından biri olmuştur. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında dünyadan umudunu kesmiş olan Lukács, Rus devrimi ile birlikte Avrupa'nın nihayet çöküşten kurtulacağı umudunu taşımaya başlamıştır.⁵²⁰ Macar Sovyet Cumhuriyeti'nin yıkılmasının ardı sıra eski siyasi polis şefi Otto Korvin ile birlikte yeraltında çalışan Lukács, 1919'da Korvin'in yakalanmasıyla birlikte Viyana'ya kaçmış, ancak kısa bir süre sonra Viyana'da tutuklanmıştır. Bu olayın ardı sıra çeşitli Almanca gazetelerde "Georg Lukács'ı kurtarın!" başlığıyla bir bildiri yayımlanmıştır.⁵²¹ Tutuklu Lukács'ı kurtarmak için aralarında Thomas Mann'ın da bulunduğu bir grup isim bu metnin altına imza atmıştır. Serbest bırakılan Lukács, aktif politikaya sonrasında da devam etmiştir. 1920'de *Kommunismus* dergisinde yayınlanan *Parlamentarizm Sorunu Üzerine (Zur Frage des Parlamentarismus)* yazısı nedeniyle Lenin'in eleştirisiyle karşılaşmıştır.⁵²² Bu yazıda bir tür sekterlik (kurtarıcı mesihe özgü mezhepçilik anlamında) eğilimi taşıdığını itiraf eden Lukács, Lenin'in eleştirisini haklı bulmakla birlikte, bu eleştirinin sekterliği aşmasında bir adım olduğunu da söylemektedir.⁵²³ Kendince birtakım farkındalıklarla 1920'ler onun için yine aktif politikanın yılları olarak tarihlenir.

Önemli eserlerinden biri olan *Tarih ve Sınıf Bilinci* 1923 yılında yayımlanmıştır. Bu eser, revizyonist eğilimler içerdiği yargısından ötürü birtakım eleştiri ve saldırıya maruz kalmıştır.⁵²⁴ 1928 ila 1929 aralığı yeraltındaki MKP'nin 2. Kongresi için "Blum" takma adıyla yazdığı tezler, Blum Tezleri olarak adlandırılmıştır. Bu tezlerde Horthy yönetiminden proletarya diktatörlüğüne doğrudan geçişi olanaksız görmüş ve ilk kez Demokratik Diktatörlük anlayışını anlatmıştır.⁵²⁵ Kısa bir süre sonra bu tezlerle ilişkin özeleştirisi getiren Lukács, aktif parti çalışmalarından da çekilmiştir. Bundan sonraki süreçte edebiyat ve yazın alanındaki çalışmalarına ağırlık vermiş, 1944'te, Budapeşte Üniversitesi'nde Estetik ve Sanat Felsefesi profesörü olmuştur. Aktif politikadan bir süre uzak durmuş olsa da yazılarına politik tutumunu işlemekten geri durmamıştır. *Dışavurumculuğun Büyüklüğü ve Çöküşü* adlı yazısında Lukács,

⁵²⁰ Lunn, *Marksizm ve Modernizm*. s. 145.

⁵²¹ Lukács, *Estetik I*. s. 27.

⁵²² Raddatz, *Georg Lukács*. s. 91

⁵²³ Lukács, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci*. (s. 13). Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları.

⁵²⁴ Lukács, *Estetik I*. s. 29

⁵²⁵ Raddatz, *Georg Lukács*. s. 92

kapitalist toplumun çöküş belirtisi olarak dışavurumculuğu alır ve faşizm ideolojisi ile dışavurumculuk arasında doğrudan bağlantı kurar.⁵²⁶

“*La Vision aristocratique et démocratique du monde*” konuşmasında, ideolojik ayrılıkları vurgulayarak Blum Tezleri’nde dile getirdiği ve 1956’da yeniden kabul ettiği ortak düşman faşizme karşı sosyalizm ile demokrasi arasındaki birlik tezini formüle etmiştir.⁵²⁷ Birçok defa sağ sapma ile suçlanan Lukács her seferinde özeleştiri getirir de, 1951’de politik yaşamdan yine bir müddet çekilmiştir. Ancak 1956 sonrası yeniden politik yaşama geri dönmüştür. Bu dönemde Blum Tezleri’ndeki tartışmalarını yeniden gündeme getirmiştir. MKP (MSZMP) Merkez Komite üyesi ve Nagy hükümetinde Eğitim Bakanı olmuştur.⁵²⁸ Devrimin başarısızlığa uğramasından sonra Romanya’ya sürülmüş, sürgün sonrası 1957’de Budapeşte’ye dönmüş ve bundan sonra geri planda kalarak estetik ve etik araştırmalarıyla ilgilenmiştir. Lukács, büyük edebiyatın gerçekçi olduğu yolundaki eski görüşlerinden hiç vazgeçmemiştir. Engels ve Marx’ın gerçekçilik üzerine yaptıkları yorumu tekrar tekrar ele alıp hem tüm bireyselliğin hem de tarihsel tipikliğin betimlenişini vurgulamıştır.⁵²⁹

1969’da Macar Komünist Partisi’ne yeniden kabul edilmesinin akabinde, Zagreb Üniversitesi onur doktoru olmuştur. 1970’de ise Gent Üniversitesi onur doktoru olarak kabul edilmiştir. Sıklıkla sağ sapma ile eleştirilmiş olsa da, o hep bir sosyalist olarak düşünüp dünyayı tanımlamış ve “en kötü sosyalizmin en iyi kapitalizmden iyi olduğu”nu⁵³⁰ iddia etmiştir. 1970’de kanser tanısı konulan Lukács, 4 Haziran 1971 günü ölmüştür. Yaşamı, “insanlığın kurtuluşu ve böylece gerçek insanlık tarihinin başlangıcının kuruluşu için araçlar sunma savaşı”⁵³¹ olarak tanımlanan Lukács, Ernst Bloch tarafından ivedi ve güncel sorunun düzeyine çıkabilmiş neredeyse tek kişi olarak ilan edilir.⁵³² Ayrıca Bloch *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin önemli bir yönüne işaret eder. Lukács’ın bu eserde Marx’ı Hegel’e geri götürüp bağladığını ve Hegel’i kendi dışına anlamlı bir şekilde taşırdığını söyler. Onun açısından Lukács’ın ortaya koyduğu şey bir tür Hegel-Rönesansı’dır.

⁵²⁶ Lukács. *Estetik* I. s. 32

⁵²⁷ Raddatz. *Georg Lukács*. s. 93

⁵²⁸ Raddatz. *Georg Lukács*. s. 94.

⁵²⁹ Lunn. *Marksizm ve Modernizm*. s. 118.

⁵³⁰ Raddatz. *Georg Lukács*. s. 96.

⁵³¹ A. g. e., s. 96.

⁵³² Raddatz. *Georg Lukács*. s. 99. [Bloch, E. (1969). *Nesnel Düşlem Gücüne İlişkin Felsefesi Yazılar*].

3.4.1 İdeoloji bağlamında Lukács'ın Marx yorumu

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde, Simmel, Weber ve Hegel'den türettiği perspektifi, ekonomik hareketin doğal yasaları adına Marksizm'in bir sisteme indirgenmesini ve böylece tarih içinde insanın kendini özgürleştirme boyutunu kaybetmesini güçlü biçimde eleştirme yönünde kullanmıştır.⁵³³ Onun açısından, nesnel zorunluluğa düşünsel bir imanla bağlanmayı teşvik eden mekanik bir ekonomik determinizm, meşum ve pasifleştirici etkiye sahiptir. Asıl olan, aktif özne dediği proletaryanın doğru bir özne nesne diyalektiğinin parçası olarak tarihsel dünyayı oluşturduğunu doğrulamaktır. Proletaryaya, yeni bir sosyalist toplumda, bütün insan mirasını gerçekleştirebilecek olması nedeniyle büyük bir iş düşmektedir. Bir noktada proletaryanın misyonu Yunan epik topluluğunu yeniden yaratmaktır. Bu halde politikanın amacı kutsal bir kültürün yenilenmesi olacaktır. Kendi tanımıyla bu eser, Lenin'in eleştirisi ve sonrasında yaşadığı düşünsel gelişme döneminin adeta derli toplu bir özeti gibidir.⁵³⁴ Buradaki eğilimi Marx ontolojisinin temellerine yönelmek olarak adlandıran Lukács, böylece Marksizm'i yalnızca bir toplum kuramı veya toplumsal felsefe olarak görüp bu kuramın veya felsefenin doğaya karşı aldığı tutumun görmezden gelinmediğine de işaret eder.

Kapitalizm elbette ki bireyin köleleştirilmesini ve parçalanmasını ifade etmektedir. Ancak Lukács kapitalizm eleştirisini, toplumsal veya ekonomik eşitsizlikler yahut zenginlerin siyasal iktidarından ziyade, estetik ve etik bir hümanizm ile idealizm perspektifinden ortaya koymuştur.⁵³⁵ Kapitalizmde somut bütünlük, soyut uzmanlıklar içinde parçalandığı içindir ki doğası gereği kapitalizm sanat ve kültüre düşmandır. Öznellik ile nesnelliğin veya tecrit edilmiş olgu ile soyut yasaların birbirinden ayrılmasına yol açan burjuva toplumunun neden olduğu ideolojik çarpıtmalara karşın Marksizm, özne nesne diyalektiğini, somut bütünsellik görüşünü ve bütünü oluşturan bütün parçaların tarihsel olarak dolayimli niteliğini temel alan bir analiz yöntemidir.⁵³⁶ Nitekim Lukács, Marx'tan yola çıkıp onun kavramlarını sonradan yapılagelen bütün burjuva çarpıtmalarından arındırarak çağının büyük devrimci atılımına uyarlı hale

⁵³³ Lunn. *Marksizm ve Modernizm*. s. 146.

⁵³⁴ Lukács. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. s. 15.

⁵³⁵ Lunn. *Marksizm ve Modernizm*. s. 165.

⁵³⁶ A. g. e., s. 147.

getirme niyetindedir.⁵³⁷ Dolayısıyla bu eser, Marksizm'in tarihsel bağlamı içinde yer alan bir eğilimi, Lukács'ın kendi öznel niyetlerinin tersine, nesnel olarak temsil etmektedir. Burjuva düşüncesine özgü düpedüz düşünsel seyirciliğin radikal biçimde aşılması gerektiğini düşünür. İşçi hareketi içindeki burjuva ve oportünist akımlara saldırıp bu akımlarla bu nedenle polemiğe girmiştir. Amacının proletaryanın doğru ve özgün sınıf bilinci ile her türlü empirist "kamuoyu araştırması" arasında sınır çizmek ve proleter bilince tartışma götürmez bir pratik nesnellik kazandırmak olduğunu ifade eder.⁵³⁸ Ancak, yine bu eserde, yakıştırma bir sınıf bilinci formüle etmekten öteye gidemediğinin de özeleştirisini verip bu bilincin devrimci pratiğe dönüşmesinin nesnel olarak düpedüz mucize olacağının altını çizer.⁵³⁹

Lukács açısından "felsefede sorunları ve onların hangi yönde çözülebileceğini ancak üretim güçlerinin evrimi, toplumsal gelişmeler ve sınıf mücadelelerinin gelişimi belirler. Herhangi bir felsefenin kesin, temel çizgilerini izlemenin tek yolu bu birincil güçlerin gözlemlenmesidir."⁵⁴⁰ Felsefeyi burada bir tür fikir olarak okuyup aynı zamanda bir tür ideoloji olarak yorumlarsak üretim güçlerinin evrimi, toplumsal gelişmeler ve sınıf mücadelelerinin gelişimi hesaba katılmaksızın yapılacak bir ideoloji tartışmasının idealist bir çarpıtmaya varacağı aşıkardır. Masum bir felsefe olmadığı gibi masum ve yansız bir ideolojiden de söz etmek o halde mümkün değildir. Lukács'ın felsefe için ifade ettiklerini⁵⁴¹ revize edip ideolojiye uyarlarsak ortaya şöyle bir saptama çıkmaktadır. İdeoloji politik olarak yansız ve tüm toplumsal gelişmelerin üzerine çıkarılmış bir şey olamaz. Daha ziyade o her zaman bir toplumsal durumun ve gelişmekte olan bir eğilimin somut ussallığını veya usdışılığını yansıtır. Hatta bu eğilimi kavramsal olarak özetler ve böylece onu destekler veyahut engeller. Lukács kendi felsefi temellerini, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nden hareketle kurmaktadır. Özellikle özne-nesne özdeşliğini toplumsal tarihsel bir süreç olarak yeniden yorumlayıp proletaryanın kendi sınıf bilincine özne-nesne özdeşliği aşamasında

⁵³⁷ Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 17.

⁵³⁸ A. g. e., s. 18.

⁵³⁹ Başlarda sınıf bilincinin içeriden verilebileceği yönündeki kanaatine getirdiği özeleştirisi ile birlikte, ardı sıra V. İ. Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı eserine atıfla onun da dediği gibi sosyalist sınıf bilincinin kendiliğinden oluşmayacağı, bu bilincin işçilere dışarıdan aktarılması gerektiği yönünde bir kanaate sahip olacaktır. [Lenin, V. İ. (2010). *Ne Yapmalı?*. (s. 90). Çev. Muzaffer Erdost. Ankara: Sol Yayınları].

⁵⁴⁰ Lukács, G. (2006). *Akılın Yıkımı* Cilt I. (s. 9). Çev. Ayşe Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi.

⁵⁴¹ A. g. e., s. 11.

ulaştığını söyler. Dolayısıyla proletaryanın devrim yoluyla sınıfsız bir toplum kurma ve insanlığın “tarih-öncesi”ne son verme için gereksindiği felsefî temeller böylece sağlanabilecektir.⁵⁴² İnsanlığın gerçek tarihinin nesnesiyle özdeş öznesi olarak proletarya kavrayışı, idealizmin kurgularını aşan materyalist bir gerçekleştirmeden ziyade Hegel’i Hegel ötesine götürmektir. Böylelikle diyalektik yöntemi, canlı ve güncel bir sorun olarak bir tartışmanın odak noktası haline getirmeyi amaçlar.

Tüm toplumsal fenomenlerin nesnellik biçimleri sürekli diyalektik etkileşimler boyunca durmadan değişiyor. Bir nesnenin kavramlarla kavranabilirliği (*intelligibility*), onun ait olduğu bütünde gördüğü işlevi kavradığımız oranda oluşup geliyor ki gerçekliği toplumsal bir süreç olarak kavramak da diyalektik bütün anlayışının özündeki bu imkân (işlevin kavranabilirliği –y.ö.) –sadece onun- yüzünden mümkün oluyor.⁵⁴³

3.4.1.1 Lukács’ın ideoloji anlayışı

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins adlı eserinin iki cildindeki “*Das Problem der Ideologie*” başlıklı yazısına, Gramsci’nin ideoloji tanımına ilişkin birtakım eleştirel perspektifi işaret ederek başlayan Lukács, öncelikle neyin ideoloji olarak kabul edilemeyeceğinin altını çizer. Bu halde, değerli olup olmadığına bakılmaksızın, herhangi bir fikrin belli bir düşüncenin ürünü veya tek bir kişinin düşüncesi olarak alınıp ideoloji olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.⁵⁴⁴ Tekil veya tikellikler Lukácsçı ideoloji tanımının içerisinde yer almaz görünür. İdeoloji bu değil ise o halde ideoloji nedir? Lukács bunun cevabını hemen ilerleyen pasajlarda verir. İdeoloji, insanların toplumsal pratiğinin bir düşünce olarak ortaya çıkmasını veya bir harekete dönüşmesini sağlayan gerçekliğin bir tür fikir olarak işlenmesi biçimidir.⁵⁴⁵ Bundan sonra ideolojinin varacağı nokta, toplumsal mücadelenin aracı olmaktır. Burada da Hegelci perspektifini koruyan Lukács, dinamik bir tümleşğin kapsayıcı momenti olarak gördüğü ideolojinin, ancak tümleşğin kendi bütünlüğündeki işleyişi içinde

⁵⁴² Lukács. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. s. 23.

⁵⁴³ A. g. e., s. 70.

⁵⁴⁴ Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* 2. (s. 397). Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.

⁵⁴⁵ A. g. e., s. 398.

anlaşılabileceğinin altını çizer.⁵⁴⁶ Buradaki bütünlüğü, mevcut anın aktüel toplumu veya toplumsal olarak almak mümkündür.

Bir fikrin bir ideolojiye dönüşmesi, bu fikrin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinden gerçekleşmez. Örneğin ne bir kişiye ait doğru veya yanlış bir fikir ne de doğru veya yanlış bir bilimsel hipotez başlı başına bir ideoloji sayılmaz. Lukács'a göre bunlar ancak birtakım toplumsal çatışmalarla başa çıkmak adına teorik veya pratik bir araç haline geldikten sonra bir ideoloji haline gelebilir.⁵⁴⁷ Bu yargının kavranabilir kılınması için de tarihe ışık tutar. Galileo Galilei'nin güneş merkezli gökbilim veya Charles Darwin'in organik yaşam alemindeki evrim teorisini örnekleyerek bu bilimsel teorilerin hem kendilerinin hem de karşıtlarının nasıl ideolojilere dönüştüğünü açıklar. Dolayısıyla her insanın başarıları, bu başarılar ister pratik, ister entelektüel, isterse de sanatsal olsun, nihai olarak söz konusu insanın içinde yaşadığı ve etkin olduğu toplumsal varlık tarafından belirlenim kazanır. Bu bize Lukácsçı anlamda ideolojiden ne anlaşılması gerektiğini de açıklar. İdeolojinin epistemolojik olduğu kadar ontolojik karakterine de dikkat çeken satırlarında Lukács, ideolojinin gerçekte ne olduğunun ancak toplumsal etkinliğinden ve toplumsal işlevinden anlaşılabilceğini ifade eder.

3.4.2 Bir sınıf bilinci olarak ideoloji: devrimci bilinç

İdeolojinin sahneye fikirler bilimi biçiminde çıkışı, ideolojinin saptanmasında “bilinç”in *neliğinin* ortaya konulmasını gerekli kılssa dahi, Lukács açısından ideoloji sınıflı toplumların genel özelliğidir.⁵⁴⁸ Dolayısıyla bilince daha geniş bir perspektiften yaklaşılarak analizini emek alanına taşımaktadır.

Bilinç yalnızca emekte, bir amaç ve onun araçlarının önerilmesinde öz-yönetimli bir eylemle yani, erekbilgisel önermeyle salt çevreye uyumun üstüne çıkar –doğayı nesnel olarak ama planlı olmayan bir biçimde değiştiren hayvan eylemlerinde sürüp giden bir evre- ve bizzat doğada, yalnızca doğadan gelmesi olanaksız ve hatta hayal bile edilemez olan değişiklikler yaratmaya başlar. Böylelikle, gerçekleşme doğanın değiştirici ve yeniden oluşturu bir ilkesi haline geldiğinden bunun dürtüsünü ve

⁵⁴⁶ A. g. e., s. 399.

⁵⁴⁷ A. g. e., s. 400.

⁵⁴⁸ A. g. e., s. 411.

yönünü sağlamış olan bilinç artık sadece varlıkbilimsel bir gölge görüngü olarak kalamaz.⁵⁴⁹

Ontolojik bir gölge görüngü olmaktan emek aracılığıyla kurtulan bilinç, emeğin eşlik süreci ile birlikte toplumsala taşınmış olacaktır. Diyalektik materyalizmin bilinci “varlıkbilimsel bir gölge fenomen” olmaktan çıkartıp doğanın geliştirici ve yeniden oluşturucu yönü kılması Lukács’ın tavrıyla benzerdir. Son kertede diyalektik materyalizmin yapmaya çalıştığını Lukács da kendine amaç edinecektir. Nitekim tüm ideolojik olguları iktisatta dayandıkları temele atıfta bulunarak açıklama yönündeki yöntembilimsel iddiasını sürdürerek bu iktisadi temeli daraltma yanlısını da eleştirecektir. Zira, “bunun temel Marksist kategorisi, yani toplum ile doğa arasındaki metobolik etkileşimin aracı olarak emek”in burada eksik kaldığını düşünmektedir.⁵⁵⁰ Lukács açısından bilinç artık biri (tek tek kişi) veya birilerinin (toplumun, halkların) bilinci değil, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi esnasındaki itici gücüdür. Kendi bilinç kavrayışını bir taş bir alete dönüştüren insan ile yırtıcılara besin kaynağı olmak için kendini çimenlerle besleyen bir sığır ve bir gün bir sığıra besin kaynağı olmak için boy veren çimenler üzerinden örnekler. Sığır ve çimen örneğinden çıkacak bilinç, belirlenmiş bir bilinçtir. Kesinlikle bir seçenek değil, bir gölge fenomendir. Oysa bir alete dönüştürülme amacıyla seçilen bir taş, biyolojik özellikten ileri gelmeyen bilinçli bir eylemin sonucudur.⁵⁵¹

Bilincin sosyal çevreden veya toplumdan etkilendiği yargısından hareketle yanlış bilinç tartışmasına geçen Lukács, kapitalist sistemin yarattığı yanılsamalar ile yanlış bilinç arasında bir ayrım koyarak “her yanılsamayı ve her yanlış bilinç ifadesini ortak bir paydaya indirgeyen mekanik yaklaşımdan uzak durmayı”⁵⁵² salık verir. Lukács’ta yanlış bilinç, toplumsal gelişmenin özünü nesnel düzeyde es geçen, bu gelişmeyi gereği gibi yakalayıp ifade edemeyen bir şey olarak karşımıza çıkar. Kendini hakikat olarak maskeleyen bir yapı, bilinçli faaliyet yoluyla tarihe müdahale etmenin nesnel imkânsızlığıdır. Bu bilinç kendini, örgütsel olarak her bir bireyin eylemi ile tüm sınıfın

⁵⁴⁹ Lukács, G. (2014). Sosyal Varlık Bilimine Doğru III *Emek*. (s. 54). Çev. Ayşen Tekşen. İstanbul: Payel Yayınları.

⁵⁵⁰ Rehmann. *İdeoloji Kuramları*. s. 93.

⁵⁵¹ Lukács. *Emek*. s. 62-63.

⁵⁵² Lukács, G. (2011). *Goethe ve Çağı*. (s. 124). Çev. F. Burak Aydar. İstanbul: Sel Yayınları.

faaliyeti arasında arabuluculuk yapacak aktif siyasi birimler (partiler) yaratmanın imkânsızlığında aksettirir.⁵⁵³ Burjuva toplumu, özellikle de burjuva üretim tarzı proletaryayı zayıflatan, kendi sınıf bilincine ulaşmaktan alıkoyan ve proleter emeğin metalaşmasına kaynaklık eden yanlış bir bilinç yaratır. Böyle bir toplumda proletarya yanlış bilinçle şekillenir, yanlış bilinç örtüsü altında yaşamaya devam eder. Zira “[b]urjuvazinin sınıf bilincini ‘yanlış’ bilinç haline getiren sınır nesneldir, sınıfsal konumun ta kendisidir, toplumun ekonomik yapısının nesnel bir sonucudur, yoksa keyfi, öznel ya da ruhbilimsel bir şey değil.”⁵⁵⁴

Tüm bu bilgiler ışığında söylenebilir ki düşünürün amacı soyut, düşünsel, metafiziksel veya psikolojik bir bilinç ve/veya yanlış bilinç tartışmasına son vermektir. Bilincin ve yanlış bilincin somut, pratik ile ilişkisine dikkat çekmek ve diyalektik birlikteliğini gözler önüne sermek Lukács’ın hedefleri arasında görünür. Bilincin gerçeklikle, gerçekliğin de düşünce ile ilişki kurması şarttır. Bu ilişkinin gerçekleşmesi için ise proletaryaya çok fazla sorumluluk yükleyen Lukács, proleter bir bilinç sıçramasının önemine dikkat çeker. Son kertede başta Hegel olmak üzere Marx’ı da irdeleyerek ele aldığı “bilinç” kavrayışıyla, etkin, pratik ve dinamik bir bilince işaret eder. Bir oluş süreci olarak, etkin, pratik ve dinamik “bilinç”, basite indirgenen bilinç kavrayışını ve şeylerin gerçekte oluş biçimi ile onları bilme biçimimiz arasında meydana gelen bir kopukluk olarak “yanlış bilinç” fikrini gözden geçirmeyi gerektirir.⁵⁵⁵

Devrimin kaderini proletaryanın ideolojik olgunluğuna ve sınıf bilincine bağlayan Lukács,⁵⁵⁶ bu ideolojinin ne gölgesi altında savaşılan bir bayrak ne de hedefi saklamaya yarayan bir örtü olarak tanımlanamayacağını da iddia eder. Olsa olsa bu ideoloji hedefin veya silahın ta kendisidir. Proletarya bu hedef veya silahla burjuvazinin içi boş ve kof bilincini kendi olumlu içerikleriyle dolduracaktır. Hegel’in

⁵⁵³ Türkçe tercümede “yanlış bilinç” kavramı “sahte bilinç” olarak kullanılmakta olduğu için, özellikle “yanlış bilinç” tartışmasında Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* eserinin hem Almanca iki edisyonundan hem de Türkçe tercümesinden yararlanılmıştır. Almanca edisyonları için bkz. Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin: Malik Verlag; Lukács, G. (1977). *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt: Hermann Luchterhand.

⁵⁵⁴ Lukács. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. s. 121.

⁵⁵⁵ Eagleton, T. (2015). *İdeoloji*. (s. 132). Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁵⁵⁶ Lukács. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. s. 142.

“Mutlak Tin’inin”⁵⁵⁷ yerine proletaryayı yerleştirip bütünleştirici ve diyalektik bir aklın çalışmalarıyla kapitalist şeyleşme sürecinin üstesinden gelinebileceğini söyler.

[D]evrimci proletaryanın kararlı ve bilinçli eylemleri evrimin gerçek yasalarının ve nesnel gerçekliğin eğilimlerinin doğru bir şekilde tanınması üzerinde yükselir. Evrimi bilinçli şekilde sürdürmek ve hızlandırmak için bu eylemlere ve bunlardan kaynaklanan durumlara uygulanan ve her zaman uygulanması gereken kıstas nesnel gerçekliğin anlaşılmasından çıkartılır. Abartılı idealizm ve yaltakça ampirizm ikilemi, burjuva bilincinde son tahlilde aşılamaz olan bu ikilem, pratikte proletaryanın devrimci eylemiyle aşılır, zira proletarya bu ikilemin nesnel toplumsal temellerini ortadan kaldırır.⁵⁵⁸

Son kertede Marx’tan ve Engels’den devraldığı bilinç kavrayışını Hegelci diyalektikten hareketle ele alan Lukács, proleter bilince sık sık vurgu yapar. Nitekim tarihi bir görev üstlenen proletarya, sınıf bilinciyle bu görevi layıkıyla yerine getirecektir. Doğru –devrimci bilincin temsilcisi olarak proletarya yanlış bilincin temsilcisi burjuva sınıfının içinden çıkacaktır. Dolayısıyla doğru –yanlış bilinç arasında ikili bir karşıtlık değil, diyalektik bir ilişkisellik söz konusudur. Nitekim ideoloji sadece belli bir sınıfa yakıştırılan “yanlış bilinç” değil, diyalektik ve tarihsel bir sürecin ürünü olarak proletaryanın da taşıdığı bir “bilinç”tir. Zira ideoloji artık Lukács’ın ellerinde devrimci pratiğin bir bileşeni haline gelmiştir.

3.5 Bilgi Sosyolojisi Temelinde Karl Mannheim’ın İdeoloji Anlayışı

Bilgi sosyolojisinin öncülerinden biri olan Karl Mannheim 27 Mart 1893’de Budapeşte’de doğmuştur. 1911 yılında Budapeşte’de felsefe ve edebiyat öğrenimine başlamış, Berlin, Paris, Freiburg ve Heidelberg gibi şehirlerde de eğitim görmüştür. Mannheim’ın düşünsel çerçevesinde Heidelberg’in önemli bir yeri olmuştur. Burada Max Weber, Rickert, Lask, Lukács ve aynı zamanda Heidelberg çevresinde güçlü bir

⁵⁵⁷ “...Dünyayı ve kendisini açığa-vuran insansal Söylemi içeren doğal Dünyanın mekânsal- zamansal bütünselliği” [Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (s. 121). Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY], “...tarihin taşıyıcısı” [Lukács, G. (2013a). “Tin’in Fenomenolojisinin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Entäusserung (‘Dışsallaşma’). Alman İdealizmi *Hegel*. (s. 235). Çev. Doğan Barış Kılınç. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.] veya özne [Heidegger, M. (2020). *Hegel’in Tin’in Fenomenolojisi*. (s. 132). Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları] veya özdeşliktir.

⁵⁵⁸ Lukács. *Goethe ve Çağı*. s. 146-147.

etkiye sahip olan Husserl, Scheler ve Marx'ın fikirleriyle ilişkilene fırsatı bulmuştur. 1917'de Georg Lukács ve Béla Balázs önderliğindeki *Pazar Çevresi (Sonntagskreis)* grubuna katılmıştır. 1918 yılında Budapeşte'de doktorasını tamamladıktan sonra, bir süre burada öğretim görevliliği yapmasının ardı sıra 1919'da Viyana'ya, 1920'de ise Almanya'ya gitmiştir. Béla Kun liderliğindeki Macar Sovyet Cumhuriyeti'nin karşı-devrimci ordu tarafından dağıtılması Lukács, Mannheim ve genellikle Yahudi olan çok sayıda başka entelektüeli birer mülteci haline getirmiştir. Mannheim 1920'de Heidelberg'e kaçmıştır.⁵⁵⁹ Heidelberg'de 1926 yılında habilitasyonunu muhafazakâr düşünce üzerine tamamlayıp Alfred Weber'in yanında sosyoloji dalında profesörlük unvanını almıştır. Alman milliyetçiliğinin, Yahudi aleyhtarlığının ve faşist etkilerin artması ile Hitler'in 1933'te şansölye olması Almanya'da demokratik politikanın nihai çöküşüne neden olurken, bu durum aynı zamanda Mannheim'ın ikinci defa mülteci olmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁶⁰ Nasyonal Sosyalist Kamu Hizmeti Yasası nedeniyle Almanya'daki görevine son verilince, önce Hollanda'ya giderek Leiden, Amsterdam, Groningen ve Utrecht üniversitelerinde bir dizi seminerler vermiştir. Hollanda'dan sonra ise Londra'ya geçmiş, 1933 ile 1945 arasında *London School of Economics and Political Science*'ta çalışmıştır. 1940'da İngiliz vatandaşı olan Mannheim, 1941 ile 1945 arasında *London University Institute of Education*'da öğretim görevlisi, 1945 ile 1947 arasında aynı enstitüde eğitim profesörü ve enstitü başkanı olmuş ve ölümüne kadar burada kalmıştır. İngiliz yüksek eğitim kuramlarında sosyolojik fikirlerin yaygınlaşmasında önemli katkıları olan Routledge & Kegan Paul'dan çıkan *International Library of Sociology and Social Reconstruction* (Uluslararası Sosyoloji ve Toplumsal inceleme Kütüphanesi) adındaki prestijli bir serinin de kurucu editörü olmuştur.⁵⁶¹

Epistemoloji ve daha sonra bilgi sosyolojisi alanında çalışmalar yürüten Mannheim, insan düşüncesinin ve bilme yetisinin salt teorik bir bilinç çerçevesinde gerçekleşmediğini, daha ziyade yaşamın tarihsel ve toplumsal bağlamını etkileyen güçler tarafından şekillendirildiğini vurgulamaktadır. Bu perspektifte, bilgi sosyolojisi için bilgi üretiminde etkili ve belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplini tanımlamak mümkündür. Bu disiplin, bireylerin ve toplumsal

⁵⁵⁹ Turner, B. S. (2014). *Klasik Sosyoloji*. (s. 184). Çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları.

⁵⁶⁰ A. g. e., s. 185.

⁵⁶¹ Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 182.

tabakaların günlük fikir ve düşünceleri yanı sıra bilginin yaygın olarak ilişkilendirildiği bilimi konu alır.⁵⁶² Dolayısıyla Mannheimci bağlamda bilgi ve bilinç, her zaman toplumsal bilgi ve bilinçtir. Mannheim, bilgi sosyolojisinin özel bir dal olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmuş, muhafazakârlık üzerine önemli bir tez kaleme almış, planlama ve sosyoloji arasındaki modern bağlantıya biçim vermiştir. Nitekim yüzergezer entelektüeller⁵⁶³ araştırmasını modern sosyolojinin bir konu başlığı olarak yerleşik kılma hususunda çok çaba göstermiştir.⁵⁶⁴ Yaşadığı entelektüel (ve zorunlu) göçler, bir nevi köksüz, sınıfsız, aidiyetsiz anlamına gelen⁵⁶⁵ *yüzergezer entelektüel*in rolü hakkındaki görüşlerini etkilemiştir. Bilgi sosyolojisinin bir bilim dalı olarak gelişmesinde büyük katkıları olan Mannheim, Marksist ideoloji kavrayışından hareket etmiş ve toplumun ideolojiden arınmış bir bakış açısına sahip olmasının mümkün olmadığına ilişkin genel bir ideoloji kavramı ortaya atmıştır. Bilgi sosyolojisinin Mannheim'daki işlevi ideolojinin eleştirel bir yerden ele alınması olmuştur. Mannheim, bilgi sosyolojisi ile yeni bir toplum tasarımına dikkat çekmiştir. Bu yeni toplum tasarımı, antagonist sınıfların illüzyon ve spekülasyonlarla dopdolu olan çelişkili ve (tek) taraflı illüzyon ve spekülasyonlarına karşı bütünlükçü bir perspektif benimser. Böylelikle herhangi bir sınıfsal çıkarlara bağlı olmayan pür bilgi ve nesnel hakikate ulaşılmaya çalışılır.⁵⁶⁶

Mannheim'in düşünsel evrimi birtakım kategorilendirmeler ile değerlendirilmiştir. Onu Marksist sosyolojinin bir savunucusu olarak gören bir grup yazar,⁵⁶⁷ ideolojiye yapılan Marksist vurgunun yanı sıra ütopya fikrini geliştirmiş olmasını ön plana çıkarmıştır. Ancak Adorno ve Lukács gibi isimler ise Mannheim'in Marksizm'den saptığını öne sürmüştür.⁵⁶⁸ Onlar açısından bilgi sosyolojisindeki argümanları ile Mannheim, burjuva kapitalizm ideolojisinin maskesini düşürmeyi amaçlayan Marksist ideoloji analizinin eleştirel gücünü zayıflatmıştır. Eleştiriler bir tarafa, ideoloji tartışmasında tipik bir Marksist pozisyon benimseyen Mannheim, iki sınıf arasındaki

⁵⁶² Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (s. 13-14). Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos Yayınları.

⁵⁶³ Alfred Weber'in "toplumsal olarak ilişiksiz entelijansiya" („sozial freischwebenden Intelligenz“) ifadesinden esinlenilmiştir.

⁵⁶⁴ Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 181.

⁵⁶⁵ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 11.

⁵⁶⁶ A. g. e., s. 15.

⁵⁶⁷ Bunlar arasında özellikle M. Mulkay ismine işaret edilir. [Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 187.]

⁵⁶⁸ Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 187.

birtakım ayrımlara işaret ederken gözleri kör eden bir ideolojiyi kuşanan burjuva karşısına, zincirlerinden başka kaybedecekleri hiçbir şey olmayan gelecekteki bir yazgıya karşı ütopyacı yönelimlere sahip proletaryayı koymuştur.⁵⁶⁹

3.5.1 Bütünlük mefhumu çerçevesinde ideoloji'nin yeniden tanımlanması

Mannheim'in *İdeoloji ve Ütopya* adlı eseri bilgi sosyolojisine giriş niteliği taşır. Bu girişte, bir yandan kısmî ideolojilerin eleştirel incelenmesi, diğer yandan ise bilgi sosyolojisinin özel misyonu olan toplumun bütünlükçü ideolojisinin araştırılması ele alınır. Son kertede ise insanların belli tarihsel-toplumsal koşullarda sahip oldukları düşünce ve bilgi biçimleri incelenir.⁵⁷⁰ Mannheim düşünce ve toplumsal varlık arasındaki ilişkinin hem indirgemecilikten hem de görecilikten kaçınan bir sosyolojisini geliştirme teşebbüsünde bulunmuştur. Onun bu ilişkiye ilişkin önemli katkısı ilişkisellik vurgusu olmuştur. Dahası Marksizm'in bazı biçimlerinin iktisadi indirgemeciliğine bir alternatif olarak kültüre yorumsamacı bir yaklaşım geliştirmiştir. Fakat tüm çabalarına karşın bu alanlarda pek de başarılı olmadığı iddia edilmektedir.⁵⁷¹

Mannheim geleneksel disiplinlerde çoğu zaman gözden kaçan bir noktaya dikkat çeker. Düşünce hiçbir zaman kendine yeten bir amaç olmamıştır. Bilakis tarihsel sürecin değişimleriyle süreklilik taşıyıp yeniden şekillenmektedir. Bu nedenle de canlı bir “*organon*” (alet veya araç anlamında) olarak, bilgi sosyolojisinde hâlâ önemli bir yer işgal etmektedir.⁵⁷² Düşüncenin en önemli akımlarına en tutarlı biçimiyle uyarlanmaya çalışılan ideoloji problemini ve düşüncelerin ütöpik niteliğini ele alırken Mannheim, öncelikle tarafgir bir bakış açısından sakınarak düşüncelerdeki tüm bakış açılarını, içerdikleri ideolojik ve ütöpik unsurlar doğrultusunda inceleme çabasına girer.

“Hegel'in, anlamlar yüzeysel bir girişimle elde edilemez, onları kavramak için [anlamların] tarihsel ve toplumsal koşullarını kavramak gerekir”⁵⁷³ iddiasının güncel bir çağrıya işaret ettiğini belirten Mannheim, *Kültür Sosyolojisi* adlı eserinin “Tin'in Fenomenolojisinden Tin'in Sosyolojisine” alt başlıklı bölümünde anlamları nasıl

⁵⁶⁹ A. g. e., s. 193.

⁵⁷⁰ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 19.

⁵⁷¹ Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 191.

⁵⁷² Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 78.

⁵⁷³ Mannheim, K. (2017). *Kültür Sosyolojisi*. (s. 21). Çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

konumlandıracağıın ipuçlarını verir. Hegel'in spekülasyonlarının nesnesinin mirasçısı olan tin sosyolojisi tartışması, kendi kültür ve toplumuna yabancı kalmadan, parçalara ve bölümlere ayrılmamış, bütünlük arz eden bir araştırma sahasına sahip olma gerekliliğine işaret eder. Bu bağlamda eylemlerin ve zihinsel işleyişlerin bütünlüşmesine dikkat çeken Mannheim, iktisat, antropoloji, politika bilimi, iletişim, edebiyat ve sanat gibi farklı alanların *konularının* birbirlerine geçişi olmayan, bağımsız şeylermiş gibi ele alınmasının ilerleme ve devamlığa ket vuracağı şeklindeki iddiasını öne sürer.⁵⁷⁴ Nitekim ahşabı, taşı, deriyi, vb. dönüştüren yahut değiştiren zekâyla bir geometri problemini, bir fizik kanununu, bir akademik metni vb. çözümleyen zekâ eşit, ilişkili, iç içe, bütünlüştür. Eş deyişle, “her şey her şeydedir.”⁵⁷⁵ Amaç bireyi, toplumu ve her ikisini oluşturan tek tek öğeleri birbirinden ayrık tekillikler olarak ele alıp kuramsallaştıran yapılara alternatif yaratmaktır. Şeyleri karşı karşıya getiren veya birbirinden koparan düşünüş çerçevesinde, birey üzerinde toplumsal bir belirlenim veya aksine bireyi önceleyip toplumu birey pahasına işlevsizleştirme söz konusudur. Ancak Mannheim bunu yanıltıcı olarak addeder. “Tuğla ve harç, duvarcı ve mimarın müdahalesi olmadan kendi kendilerine bir yapı inşa edemediği gibi, parçaları anlamlı bir bütünde birbirine bağlayacak bir tasarım olmadan, tarihsel bir yapı da kendi öğeleriyle yeniden yapılandırılmaz.”⁵⁷⁶ Bu bütünlükçü kavrayışın ideoloji tartışması bağlamında önemi, ister karşıtlarımızın ideolojisi ister kendimizin fikirleri olsun, bunların bir toplumsal konunun işlevleri olduğu çıkarımına varmada yatar.⁵⁷⁷

Bu kavrayışın temellerini attığı *İdeoloji ve Ütopya*'da insanların gerçekte nasıl düşündükleri problemini ele alan Mannheim, bilgi sosyolojisinin yöntemi ile belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerini açığa kavuşturmaya çalışmıştır. Düşünme yeteneğine sadece bireyin sahip olduğu gerçeğine bağlı kalarak ama bunun da ötesinde bireyin içinde bulunduğu grubun etkisiyle düşündüğü yargısını savunmaktadır. Ona göre birey kendini, en başta miras edinmiş olduğu uygun düşünce modelleriyle donatılmış koşullar içinde bulur. Ancak bununla kalmaz, koşulların değişimlerinden kaynaklanan yeni gereksinimleri uygun biçimde karşılayabilmek adına miras edinmiş

⁵⁷⁴ A. g. e., s. 29.

⁵⁷⁵ Rancière, J. (2019). *Cahil Hoca*. (s. 47). Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵⁷⁶ Mannheim (2017), s. 72.

⁵⁷⁷ Mannheim, K. (2018). *Bilgi Sosyolojisi*. (s. 150). Çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

olduğu tepki biçimlerini daha da geliştirir.⁵⁷⁸ Dolayısıyla Mannheimcı anlamda bireyler, kendilerini çevreleyen doğayı ve toplumu değiştirme veya olduğu gibi muhafaza etme eylemine ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişmeler de bu onların birey olmalarını kaybedecekleri anlamına gelmemektedir. Nitekim katıldıkları kolektif faaliyetin özgül bağlamında, kendilerini çevreleyen dünyaya daima farklı açılardan bakma eğiliminde olmayı her zaman sürdüreceklerdir. Bir anlamda farklı toplum katmanları “farklı *Weltanschauung* sistemlerini” [dünya görüşü] kaba veya materyalist anlamda üretmezler. Daha ziyade yeni ‘yönelimsellik’ ve tüm yaşama eşlik eden yeni yaşamsal gerilim yönlerini yansıtabilecekleri bir konumda üretirler.⁵⁷⁹ Nitekim Mannheim farklı toplum katmanlarının, toplumsal grupların yeni yönelimsellik ve yaşamsal gerilim yönlerini yansıtacak bir biçimde farklı *Weltanschauung* sistemleri üretmelerini ne doğrusal bir ilerleme ne de yanlış bilinç gibi üst bir tahakküm aracına dönüşen ideoloji fikriyle yan yana getirir. Ancak son noktada Mannheim, her bir yüksek toplum türünün çok sayıda farklı katmanın bileşimi olduğundan kuşku duyulmayacağını vurgular.⁵⁸⁰

Öte yandan, genel çerçevede ideoloji, tekil bireylerin veya toplumsal tabakaların düşüncelerinin bütünü, bir anlamda dünyayla ilgili tasarıları olarak tanımlansa da Mannheim iki tür ideolojiden söz eder. Bunlardan biri *kısmî*, diğeri *bütünlükçü* ideolojidir. Kısmî ideoloji, ifade edilmiş olan şeyin reddedilmesine veya karşıtını psikolojik köklerine kadar inerek bizzat söylemiş olduğu şeyin yanlış olduğuna ikna etmeye yöneliktir. Burada, “bilinçli yalandan, yarı bilinçli içgüdüsel örtbas etmeye ve bir başkası tarafından yanıltılmadan özyanılmaya uzanan geniş bir alan içindeki her şey söz konusu olabilir.”⁵⁸¹ Bütünlükçü ideoloji yalnızca bir özneyi değil, grubu kapsamaktadır. Bu ideoloji koşullarında karşılıklı uzlaşıdan söz edilemez. “Bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun –örneğin bir sınıfın- ideolojisinden bahsetmek bu çağın ya da grupların bütünlükçü bilinç yapılarının özellikleri ve niteliği anlamında mümkün olabilir.”⁵⁸² Marx öncesi bütünlükçü ideoloji kavrayışından söz edilemeyeceği yargısından hareketle Mannheim kısmî ve bütünlükçü ideoloji kavramları arasındaki ilk kaynaşmayı Marksizm’in

⁵⁷⁸ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 28.

⁵⁷⁹ Hekman. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. s.204.

⁵⁸⁰ Mannheim. *Bilgi Sosyolojisi*. s. 196.

⁵⁸¹ Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve Ütopya*. (s. 86). Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Nika Yayınevi.

⁵⁸² A. g. e., s. 87.

gerçekleştirdiğini belirtir.⁵⁸³ Hekman, Mannheim'da kısmî ideolojinin, bir durumun gerçek doğasının bilinçli olarak gizlenmesine atıfta bulunan bir şey olarak tanımladığını ifade eder. Bu bağlamda kısmî ideoloji, daima bir tezin yalnızca bir bölümüne ideolojik olarak anlam verir ve psikolojik düzeyde işler. Oysa bütünlükçü ideoloji ne “zihin fenomenleri” düzeyinde geçerli iddialara ne de bireylere dayanır, bilakis gruplara, tam olarak “bir çağın ideolojisi”ne atıfta bulunur.⁵⁸⁴

Mannheim açısından dünya, kendisini dünya yapan anlamsal bağlamları biçiminde karşımıza geçmiş ve aslında ideoloji ve ütopya çerçevesinde yeni bir anlama konu olmaktadır. İşte amaç dünyadaki yerimizi temelden saptayan, ama daha çok da kendimizle ve bizi yönlendiren fikirlerle olan ilişkimizi koşullayan bu yeni biçimin ne ifade ettiğinin açığa çıkarılmasıdır.⁵⁸⁵ Yalnızca tanrısal gözlere gösterilebilecek bir bakışa veya sükûnete yönelip kendi içinde nispeten kapalı olan bir tablo anlamına gelmeyen, bilakis doğrudan ve tüm zamanlar için geçerli olan bütünlük çerçevesinde yöneldiği ideoloji ve bir sonraki adım olarak ütopya kavrayışında Mannheim bir mutlak arayışında olmamıştır.

3.5.2 Bir değişim istenci olarak ütopya

Mannheim'da ideolojiden farklı olarak ütopyanın ayırt edici özelliği, ideoloji olmakla direnmesinden⁵⁸⁶ kaynaklanır. Mannheim'ın düşüncesinde ütopya değişim istencidir. Bir bakıma ütopyacı düşünce tarihsel değişimin başlıca kuvvetidir. Hatta ütopyacı arzu, mevcut toplumsal rolleri aşma ve gerektiği takdirde çiğneme arayışıyla bağlantılıdır.⁵⁸⁷ Kendini çevreleyen varoluşla upuygunluk içinde bulunmayan bir bilinci ütöpik bir bilinç olarak niteleyen Mannheim, varoluş ile ütopyayı diyalektik bir ilişki içinde değerlendirir. Çünkü ütopya her bir varoluşsal kademenin, negatifi veya henüz gerçekleşmemişidir. “Varoluş, ütopyalar doğurur; ütopyalar ise, varoluşu bundan sonraki varoluş yönünde harekete geçirir.”⁵⁸⁸ Ütöpik olan, varoluşu aşkınlaştıran ve bir anlamda gerçeklikten uzaklaştıran her uyumsuz yönelimi kapsamaz. Daha ziyade eyleme geçiş yaparak bu belirli varoluşsal düzeni kısmen veya

⁵⁸³ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 23.

⁵⁸⁴ Hekman. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. s. 91.

⁵⁸⁵ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 81.

⁵⁸⁶ Loader, C. (2011). “Karl Mannheim”. *Companion to Major Social Theorists*. (s. 477). Oxford: Wiley-Blackwell.

⁵⁸⁷ Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 197.

⁵⁸⁸ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 223.

tamamıyla parçalayan “gerçekliği aşkınlaştırıcı” yönelime ütöpik yönelim denilmektedir.⁵⁸⁹ Mannheim’a göre yaşamsal düzenle uyuşmayan tüm tasarımlar, gerçekliği aşkınlaştırıcı yönelimlerdir.

Dolayısıyla ütöpik bilinci ideolojik olandan ayıran, kurulu düzeni parçalayan gerçekliği aşkınlaştırıcı bir yönelim olarak sınırlandırılmasıdır. Ütöpyanın ideoloji ile ilişkisi de bu bağlamda kurulur. İdeoloji, olumlu bir ütöpyanın yokluğu, bir nevi toplumsal dünyanın rutinleşmesiyle ilgilidir. Mannheim açısından disiplinli bir siyasi partinin ve örgütlü bir liderliğin ortaya çıkışı da bir tür rutinleşmedir. Bu nedenle bir dönem yol arkadaşı olan Lukács gibi devrimci bir sınıfın gerekliliğine güvenmez, ama ütöpyanın gerekliliğinden ise vazgeçmez. Aşkınlık açısından ütöpyalara benzeseler de ideolojiler bir nevi, bünyelerinde tasavvur edilen içeriksel değerleri asla gerçekleştiremeyen, varoluş açısından aşkın tasarımlardır. Ütöpya, toplumun ve bireyin sağlığı açısından tarihsel ve varoluşsal öneme sahiptir. İdeolojinin yokluğu düşünülebilirken, ütöpyanın yokluğu insanın bir nesneden ibaret bir hale geldiği durağan bir duruma neden olur. Son kertede ütöpya insanlığa tarih yaratma istencini verecek olan şeydir. Zira idealler, devrimci bir işleve sahip oldukları her yerde ütöpyaya dönüşürler. Bu yönüyle ütöpya, gerçekleşmiş yaşamı bozucu bir etkiye sahiptir.

Ütöpik bilinç bu biçimiyle ortaya konulduktan sonra, Mannheim tarafından bu bilincin birtakım şekil değişimlerinden ve yeniçağ gelişimindeki aşamalarından söz edilir.⁵⁹⁰ Ütöpik bilincin ilk aşaması, anabaptistlerin sefahatçi *kiliazm*’idir. Bu daha çok politikanın tinselleşmesi ile sonuçlanmış bir aşamadır. İkinci aşama ise liberal-hümaniter tasarıdır. Bu aşamada, kötü gerçekliğin karşısına doğru ve rasyonel bir tasarı konulur. Ütöpik bilincin üçüncü aşaması muhafazakâr tasarıdır. Bu aşamada, tüm çevreleyici unsurları dünya düzenine ait sayılmakta ve dolayısıyla da problemsiz bir şey olarak algılanmaktadır. Yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle tamamıyla uyumlu olduğundan muhafazakâr bilincin bir ütöpyası olmadığını söylemek bile mümkündür. Dördüncü ve son aşama ise sosyalist-komünist ütöpyadır. Bu bağlamda liberal ütöpya veya tasarı daha da radikalleştirilmektedir. Tüm farklılıklara karşın her aşamada söz konusu olan mevcut olana karşı yürütölen mücadeledir. Nitekim kendi

⁵⁸⁹ A. g. e., s. 216.

⁵⁹⁰ A. g. e., s. 234-269.

dönemine gelindiğinde Mannheim ütöpik olanın, farklı şekilleri yardımıyla, en azından politik olanda, kendi kendini yok ettiğı bir evreye doğru ilerlenildiğini iddia eder.

Ancak ütöpik olanın gelecekteki şekillenmesi için tarihsel olayların içindeki toplumsal-tinsel bir tabakaya ihtiyaç vardır. Mannheim bu tabakayı sosyolojik olarak entelektüeller olarak isimlendirir. Nitekim bu entelektüeller, eğitim patentinin taşıyıcıları değildir. Daha ziyade toplumsal varoluşun bir sonraki aşamasına yükselmenin ötesinde, bilinçli veya bilinçsiz, daima başka şeyleri de önemseyen, kendi saflarındaki az sayıdaki tinsel kişilerdir.⁵⁹¹ Dolayısıyla Mannheim'ın ütopya analizinde ideoloji ile ütopya arasındaki ayrımlara dikkat çekilmekle kalınmaz, entelektüellere de net bir talimat verilir. Entelektüeller, idealleri, biri gündelik ilişkilerin maddiliğinden kaynaklanan görecilik, ikincisi ise vurdumduymazlık olmak üzere yozlaştırıcı iki kuvvete karşı müdafaa etmekle sorumludurlar.⁵⁹²

3.5.3 Yüzergezer entelektüeller ve ilişkisel bilinç

Düşünceyi varoluşa bağıllığından kurtarma amacı taşıyan ve toplumsal sınıflar ile tabakalar arasında serbestçe süzülen entelektüeller, farklı sınıfsal bakış açılarını anlayıp toplumu uzlaşıya götüren kimseler olarak resmedilir. Entelektüeller toplumun değişik sınıf ve tabakalarına dayanan bireylerden oluşur. Bu farklılıklar ve katmanlar onlara, bir yere sağlam bir biçimde yerleşmemiş olma ve aynı zamanda toplumsal ilişkilerde özerk kalma olanağı verir.⁵⁹³ Mannheim'ın iki sınıf (burjuva ve proleter) arasındaki ilişkiye dair düşünce silsilesinin doğal sonucu entelektüellerdir. Bu bağlamda entelektüeller, ne bütünleşmiş bir toplumsal sınıftır ne de tek bir siyasi partiyle ilişkilidir. Doğrudan doğruya sınıf pozisyonları veya tek bir sınıf çıkarı tarafından belirlenmezler. Mannheim'ın tanımıyla entelektüeller *Gebildeter* [kültürlü veya eğitimli] kimselerdir.⁵⁹⁴ Bu sıfat ile tanımlanan kimseler kültürlü, okumuş yazmış veya akıllı kabul edilir.

⁵⁹¹ A. g. e., s. 279.

⁵⁹² Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 200.

⁵⁹³ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 23.

⁵⁹⁴ Mannheim, K. (1993). "The Sociology of Intellectuals" (s. 76). Çev. Dick Pels. *Theory, Culture & Society*. Vol. 10(3).

Entelektüeller tartışmasında Mannheim'ın kendisinin hem Macar karşı-devrimci kuvvetlerinin hem de Alman nasyonal sosyalizminin bir mültecisi olarak kendi yaşamöyküsel durumundan esinlendiği de söylenir.⁵⁹⁵ Yüzergezer entelektüeller üzerine görüşleri ise faşizmin Alman üniversite sistemine nüfuz etmesi bağlamında toplumsal meseleler hakkında açık ve özgür bir tartışmanın devam etmesinin olanağına dayanır. Bahsi geçen entelektüeller, Marx'ın varsaydığı anlamda sınıf değildir. Dahası ne belli bir toplumsal sınıfla ilişkilendirilebilir ne de özdeşleştirilebilir. Sınıf sisteminden bağımsız entelektüeller böylece, sınıfsal çıkarların belirleniminden hem azade hem de diğer sınıfların mahrum edildiği toplumsal süreçlere ilişkin içgörü sahibidirler.⁵⁹⁶ Bilgi sosyolojisinin yöntemlerini kullandığı için diğer toplumsal gruplara nesnel, bir nevi ideolojiden arınmış bir şekilde yaklaşmayı başarabilen tek toplumsal tabakadır. İdeolojik sınıf mücadelesi karşısında tarafsız bir hakem olarak hareket eden bu entelektüeller, hem karşıt sınıfsal ideolojileri senteze ulaştırmakta hem de tüm sınıflarca kabul görebilecek üçüncü bir dünya görüşünü tasarlamaktadır.⁵⁹⁷

Mannheim'ın entelektüeller tartışması teoride gayet çekici olsa da pratikte işlevsel olduğu söylenemez. Hem Mannheim'ın yaşadığı süreçte hem de bugünkü dünyada entelektüellerin ne yüzergezer ne de bağımsız olması mümkün görünmemektedir. Nitekim tüm diğer katmanlar gibi entelektüeller de toplumsal süreçlerden ve toplumsal çıkarlardan bağımsız değildir. Ne burjuva ve sosyalist ideolojilerin senteze ulaştırılması ne burjuvazinin gönüllü olarak toplumdaki egemen rolünü entelektüellere devretmesi ne de böylelikle üçüncü bir ideolojiye ulaşılabilmesi mümkün olmuştur.⁵⁹⁸ Dolayısıyla uyumlukçu toplum tasarısının, bir tasarı veya ütopyadan öteye gidemediği iddia edilir.

3.6 Hegemonya ekseninde Antonio Gramsci'de ideoloji tahayyülü

22 Ocak 1891'de Sardinya'da burjuva bir aileye mensup olarak dünyaya gelen Antonio Gramsci, bir süre sonra ailesinin yoksul düşmesi sonucu ilkokulu bırakarak kadaastro dairesinde çalışmaya başlamıştır. Sağlığının elverişli olmamasına rağmen ağır koşullarda çalışmak zorunda kalan Gramsci, çok geçmeden, 1905 yılında

⁵⁹⁵ Turner. *Klasik Sosyoloji*. s. 193

⁵⁹⁶ A. g. e., s. 194

⁵⁹⁷ Mannheim. *İdeoloji ve Ütopya*. s. 15

⁵⁹⁸ A. g. e., s. 16

eğitimine yeniden devam etmeye başlamıştır. Bu yıllarda, aynı zamanda sosyalist yayınlarla da ilgilenmiştir. *Cagliari* Lisesi'ndeki eğitiminin ardından, 1910 yılında gazeteciliğe başlamıştır. 1911'de ise Torino Edebiyat Fakóltesi'ne öğrenci olarak girmiş ve burada dil irdelemelerine büyük bir ilgi duymuştur.⁵⁹⁹ Sosyalist partiye üye olarak yazılmasının hemen ardından, 1915 yılında İtalya'nın savaşa girmesi, Torino'da grev ve protestoların başlamış olması Gramsci'nin üniversite eğitimine ara vermesine ve sosyalist basına katkı sunmasına neden olmuştur. 1917 yılında Torino'da başlayan ayaklanmaların sonucu kent savaş bölgesi ilan edilip sosyalist yöneticiler hapse atılınca, bu yöneticilerin yerine birileri görevlendirilmiştir. Görevlendirilenler arasında Gramsci de vardır. 1919'da kısa bir süre hapse girmiş olsa da aktif politikadan hiçbir biçimde kopmamıştır.

Enternasyonel Yürütme Kurulunda İKP (İtalyan Komünist Partisi) temsilcisi olan Gramsci, tutuklanmalar ve parti içi çatışmalar sonucu parçalanmış olan İKP'nin yeniden örgütlenmesini izlemek için 1923'de Viyana'ya görevli olarak gönderilmiştir. Ancak 1924 yılında milletvekili seçildiği için İtalya'ya geri dönmüştür. Aynı yıl İKP'nin genel sekreterliğini de yapmıştır. 1926 yılında Mussolini'ye düzenlenen bir suikast sonucu, milletvekili olmasına karşı tutuklanan Gramsci, küçük *Ustica* adasına sürgün gönderilmiştir. Bari yakınlarındaki Turi hapisahanesinde yirmi yıl hapis cezasına çarptırılmasına ve ağır geçen hastalık sürecine rağmen hücrelerinde yazmaya devam etmiştir. 1932'de ağır verem raporu verilmiş olsa da hastaneye kaldırılması konusunda herhangi bir girişim yapılmayan Gramsci için 1933 yılında uluslararası bir kampanya düzenlenmiştir. Böylece Formia kliniğine yatırılan Gramsci, *Defterleri*'ne (*Quaderni*) burada da devam etmiştir. 1934'te *Defterleri* temize çeken Gramsci, 1937 yılında hapis cezasının son bulması ile Sardinya'ya dönüşe hazırlanmıştır. Ancak öngörülen dönüş tarihi olan 27 Nisan 1937'de ölüme yenik düşmüştür. *Defterler* ise ölümünün ardından, on yıl sonra, 1947 yılında Einaudi Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. En önemli eseri sayılan *Hapishane Defterleri*'nde Gramsci, olağanüstü bir siyasal deneyden sonuçlar çıkararak İtalya'da sosyalizmin utkusuna katkıda bulunmaktır.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Gramsci, A. (1986). *Hapishane Defterleri*. (s. 336). Çev. Kenan Somer. İstanbul: Onur Yayınları.

⁶⁰⁰ Portelli, H. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*. (s. 2). Çev. Kenan Somer. Ankara: Savaş Yayınları.

Gramsci hâlihazırda Marksizm tarafından ele alınan ideoloji kuramına ve de ele alınmış fakat çok da üzerinde durulmamış olan hegemonya ile organik aydın kavramsallaştırmalarına yeniden dönmüştür. Bu kavramlar Gramsci'nin *praksis* felsefesi açısından dikkate değerdir. Üstelik burada ortaya koyduğu tartışmalar, sınıf iktidarına ilişkin yapılan tartışmaların en eskilerinden biri olarak görülür. Zira düşünürün bu tartışmalarla kapitalist sınıf egemenliğini ve toplumun temellerini başarılı bir biçimde sarsıp sorguladığı düşünülür.⁶⁰¹

3.6.1 “Tarihsel Blok” ile üstyapılar

Gramsci hem Marksizm'in genel sorunlarının hem de tüm epistemolojik kategorileriyle yapı ile üstyapı kavramının teorileştirilmesine çalışmıştır.⁶⁰² Onun açısından çelişik ve uyumsuz üstyapılar bütünlüğü, toplumsal üretim ilişkileri bütünlüğünün bir yansımasıdır.⁶⁰³ *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nin önsözünde bulunan, insanların yapısal çatışmaların bilincine ideolojiler alanında vardığı yargısının eleştirisiyle giriştiği bu tanımla Gramsci, yapı ve üstaypı tartışması yanı sıra ideoloji tartışmasında da Marksist kavrayışa mesafe alarak yeni bir yol izleyeceğe benzer. Ancak bu onun Marksist bir kavrayışı merkeze aldığı gerçeğini değiştirmez. Hugues Portelli, ensonu bir Marksist olan Gramsci'yi Marksist teori çerçevesindeki yerine yerleştirmenin önemine ve bu bağlamda Gramsci tarafından ortaya konulan tartışmaların hem geleneksel görünümelerini hem de özgül katkılarını ölçüp biçmenin uygun olduğuna dikkat çeker.⁶⁰⁴

Yazılarında yapıyı, bir diğer deyişle ekonomi dünyasını her zaman kullanan Gramsci, buradaki hareketleri üstyapının gelişmesindeki parametreleri oluşturan şey olarak görür. Marksist bir yerden hareket etse de Gramsci kendi tartışmasını Marksist kavrayışın ötesine taşıyan birçok farklı terimi de kullanıma getirir. Bunlardan en önemlisi tarihsel blok terimidir. Bu terim, Gramsci anlamda, hem ekonomik düzeyde sınıfların yerleştiği yapıyı hem de sınıfların ve sınıf bölümlerinin birleştiği siyasal düzeyi işaret eder.⁶⁰⁵ Gramsci düşüncesinin temel kavramlarından biri kabul edilen

⁶⁰¹ Carnoy, M. (1984). *The State and Political Theory*. (s. 65). New Jersey: Princeton University Press.

⁶⁰² Gramsci, A. (1984). *Modern Prens*. (s. 5). Çev. Pars Esin. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.

⁶⁰³ Gramsci. *Hapishane Defterleri*. s. 248.

⁶⁰⁴ Portelli. *Gramsci ve Tarihsel Blok*. s. 3.

⁶⁰⁵ Hall, S. Lubbley, B. ve McLennan, G. (1985). *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. (s. 6). Çev. Sadun Emrealp. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

tarihsel blok kavrayışı, yapıyla üstyapı arasındaki ilişkilerin irdelenmesinde açığa çıkar. Tarihsel blok, esasında bütünsel bir tarihsel durum, bir yanda doğrudan doğruya üretici güçler ilişkisine bağlı bulunan toplumsal bir yapıya, öte yanda ideolojik ve politik bir üstyapıya dayanır. Gramsci bu bağlamda, yapıyla üstyapı arasındaki birliği gerçekleştiren bağı irdelleyerek yapıyla üstyapı arasındaki ilişkilerin özsel konusunu tartışmaya açar. Onun açısından, burada birliği gerçekleştiren bağ organik bir bağıdır.⁶⁰⁶ Bu bağ, işleri ekonomik düzeyde değil ama üstyapısal düzeyde etkinlik göstermek olan toplumsal gruplar tarafından kurulur. Bu gruplar aydınlar olarak adlandırılır.⁶⁰⁷ Onlar bir nevi üstyapı memurlarıdır.

Tarihsel blokun gerçekleşmesi toplumsal sistemin bütünleşmesi ile mümkündür. Bu bütünleşme ise işlerin çekilip çevrilmesini aydınlara bırakan temel bir sınıfın yönetimi altında hegemonik bir sistem kurulduğu zaman olanaklıdır. Tarihsel blok çözümlemesi çerçevesinde Gramsci, yönetici sınıf hegemonyasının nasıl çöktüğünü, yeni bir hegemonik sistemin nasıl kurulduğunu ve yeni bir tarihsel blokun nasıl oluştuğunu irdeler.⁶⁰⁸ Dolayısıyla Gramsci'nin ideoloji tartışmasına giden yolda aydınlar ve hegemonya tartışmaları da önem taşımaktadır.

3.6.2 Hegemonya bağlamında sivil toplum

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde hegemonya başlığı taşıyan tartışmasında bu başlığın hemen yanına, parantez içerisinde sivil toplum başlığını da eklemiştir.⁶⁰⁹ Bu kullanımı, Gramsci'nin hegemonya ile sivil toplum terimlerini yakın ve iç içe kullandığı şeklinde yorumlayabiliriz. Sivil toplum Gramsci'de esasen tam ve tutarlı bir kavramsallaştırmayla karşımıza çıkmasa da yapıdan ve üstyapıdan görünümüler içeren ara alanı niteleyen bir terim olarak alınabilir.⁶¹⁰ Terim sadece siyasal partiler ve basın gibi kurumları ve örgütleri değil, ideolojik ve ekonomik işlevleri birleştiren aileyi de içerir. Hukuksal koşullar ve siyasal biçimler, sivil toplum denilen maddi yaşamın koşulları içinde temellenir. Sivil toplum, Gramsci'de tam anlamıyla, devlet ile ekonomik yapı arasında yer alan bir şey olarak betimlenir.⁶¹¹ Sivil toplum ile

⁶⁰⁶ Portelli. *Gramsci ve Tarihsel Blok*. s. 4.

⁶⁰⁷ A. g. e., s. 5.

⁶⁰⁸ A. g. e., s. 6.

⁶⁰⁹ Gramsci. *Hapishane Defterleri*. s. 175.

⁶¹⁰ Hall, Lubbley ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 8.

⁶¹¹ Gramsci. *Hapishane Defterleri*. s. 175.

ekonomik yapı arasında usa yatkın bir ilişki kurulmasını sağlayan ise devletin ta kendisi olarak işaret edilir. Yönetici blok, diğer sınıfları yalnızca kararnameler çıkartarak değil, aynı zamanda sivil toplumdaki ahlâki değerlerin ve geleneklerin süregelen dönüşümü yoluyla da üretim süreçlerinin gereklerine boyun eğdirir.⁶¹² Dolayısıyla sivil toplum, hegemonyanın uygulandığı yerdir. Yapı ile üstyapı arasındaki ilişkilerin koşulları, mücadele yoluyla burada ortaya konur. Bu şekilde sivil toplum, sınıfların, ekonomik, siyasal ve ideolojik güç için çekiştiği bir savaş alanına benzer.

Sivil toplumla ilişkiselliği bağlamında hegemonya, ideolojik bir düzey içerse de yalnızca böyle bir düzeye indirgenemez. Gramsci bu kavramı sınıflar içerisindeki ve sınıflar arasındaki ilişkileri irdelemek için ortaya koymuştur.⁶¹³ Bu bağlamda hegemonya onun tarafından geniş bir çerçevede değerlendirilir. Siyasal düzeyin sınırlarını aşarak toplumsal yaşam ve düşüncenin her yönünü etkileyen bir hegemonya kavrayışına işaret eder.

Düşünürde gördüğümüz hegemonya, bütünlüklü bir çerçeve sunar. Bu çerçeve sayesinde, egemenin ürettiği anlam ve değerler tarafından pratik olarak örgütlenen toplumsal süreci kavramak mümkün hale gelir. Bu sayede sadece ekonomik alt yapı değil, ideolojinin somut olarak örgütlendiği öteki kurum ve pratikler de eleştiri ve tartışmanın içine dahil edilir. Düşünürün hegemonya analizinden çıkan sonuç, ideolojinin kendini yalnızca zihinlerde var eden bir bilinç veya yanlış-bilinç biçimi şeklinde daraltılamayacağını gösterir. Hegemonyanın farklı düzeylerde işleyebilme olanağına işaret eden ve Gramsci'de hegemonik aygıt adını alan kurumlar, politik iktidar mücadelesinde birer araç işlevi görür. Böylelikle egemen olanın fikirlerinin toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet etmesi sağlanır. Burada yekpare bir zor değil, bir tür rıza ortaya çıkar ve rıza, egemenin görüşlerini kendi görüşleri gibi tekrar edebilme yetisi ile donanan insanlar üzerinde etkin olur.

3.6.3 Aydın kategorisi: organik ve geleneksel aydınlar

Gramscici anlamda aydın kategorisi, kol emeğinden çok kafa emeği ile ilişkili beceri ve fikirleri örgütleme, yayma ve koruma görevi olanları niteler. Gelişme sürecinin

⁶¹² Hall, Lubbly ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 8-9.

⁶¹³ A. g. e., s. 12.

almış olduğu çeşitli biçimler içinde iki biçimin önemine dikkat çekerek aydın kategorisini kendi içerisinde ikiye ayıran Gramsci, bir yerde temel bir sınıfın çıkarlarına sıkıca bağlı işlevleri bulunan organik aydınlar, diğer yerde önceki toplumsal formasyonun kalıntıları olarak varlıklarını sürdüren sınıflar ve katmanlar içerisinde gelen geleneksel aydınlar sınıflandırmasını yapar. İlk olarak, ekonomik üretim dünyasındaki özsel işlev ile her toplumsal grup kendisiyle birlikte organik olarak bir ya da birkaç aydın katmanı oluşturur. Bu oluşum yalnızca ekonomik alanda gerçekleşmez, aynı zamanda siyasal ve toplumsal alanda da vuku bulur. Örneğin kapitalist işletme sahibi kendisiyle birlikte hem sanayi teknisyenini hem de ekonomi politik bilginini yaratır. Dolayısıyla her yeni sınıf kendisiyle birlikte organik aydınlarını yaratır ve beraberinde işleyip geliştirir. İşte Gramsci özetle organik aydınların gelişim sürecini bu çerçevede ele alır. Son kerte de organik aydınlar, yeni sınıfın kendisine yol açan yeni toplumsal tipin ilkel etkinliğinin, kısmi görünümünün uzmanlaşmış halidir.⁶¹⁴ İkincileyin organik aydınlar, tarih sahnesine çıktıkları zaman, karşılarında kendilerinden önce var olan siyasal ve toplumsal biçimlerdeki karmaşık ve köktenci değişikliklerin kesintiye uğratmadığı bir aydınlar kategorisi bulur. İşte tarihsel sürekliliğin temsilcisi olarak görünen bu aydınlar geleneksel aydınlardır. Gramsci geleneksel aydın kategorisi içinde en tipik olanın kilise adamları olduğunu söyler.⁶¹⁵ Dahası din adamı olmayan bilginler, teorisyenler ve filozoflar da bu gruba dahil edilir. Bu çeşitli geleneksel aydınlar grubu kendi kesintisiz sürekliliklerini ve bilinçlerini bir birlik ruhu içerisinde duyumsar. Bundan ötürü de kendilerini egemen toplumsal gruptan özerk ve bağımsız olarak görürler. İşte geleneksel aydınları ikinci bir kategori ile organik aydınlar karşısında çıkaran da bu durumdur.

Bu ikili sınıflandırmaya ek olarak Gramsci entelektüel ile aydın kategorisi arasında da bir sınır çizer. Ona göre aydın kategorisi belirli toplumsal koşul ve ilişkiler çerçevesinde ortaya çıktığı için herkes aydın olarak nitelenebilir. Ancak bütün insanlar toplumda entelektüel bir işleve sahip değildir.⁶¹⁶ Bu doğrultuda aydın katmanlarının, somut geleneksel tarihsel süreçler çerçevesinde gerçekleştiği görülebilir. O halde, üstyapılar bütünlüğünün memurları olarak tanımlanan aydınlar, üretim dünyasıyla da

⁶¹⁴ Gramsci, *Hapishane Defterleri*, s. 310.

⁶¹⁵ A. g. e., s. 312.

⁶¹⁶ A. g. e., s. 314.

doğrudan değil dolaylı olarak ilişki içerisinde olacaktır.⁶¹⁷ Gramsci'nin üstyapılar bütünlüğünün iki katmanı dediği sivil toplum ve devlet ile aydınların ilişkisi de böylece açığa çıkmış olur. Onun açısından sivil toplum organları olan kilise, basın ve siyasal partiler ile yönetici blok olan devlet aracılığıyla aydınlar, temel sınıflardan biri için kendiliğinden oluşan destek elde edebilme savaşında öncü bir rol oynamaktadırlar.⁶¹⁸ Gramsci, geleneksel aydınlar daha ziyade yönetici blok ile ilişkili olduğundan, bir strateji olarak organik aydınların geliştirilmesinin önemine dikkat çeker. Bu yüzden organik aydınlar yüzergezer bir kategori değil bizatihi partiye bağlı, onun tarafından koşullanan gruplardır.

3.6.4 “Tarihteki Maddesel Güç” olarak ideoloji

Gramsci'nin de kabul ettiği üzere, duyumculuğun veya XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmin bir görünümü olan ideoloji başlangıçta fikirler bilimi anlamı taşıyordu. Ancak fikirler bilimi veya fikirlerin kökenini konu alan bir çözümleme olarak ortaya çıkmış olan ideoloji, bir süre sonra fikirler dizgesi olarak anlaşılmaya başlamıştır. Gramsci, tarihsel süreç içerisinde ideolojinin kısa bir serüvenini betimlerken praksis felsefesinin ideolojinin parlak bir aşılmasını simgelediğini veya tarihsel olarak ideolojinin tam karşısı olduğunu ifade eder.⁶¹⁹ Praksis felsefesinin, ideolojinin, bir üstyapı gibi tarihsel olarak incelenmesi gerektiği yönündeki yargısı ideolojinin serüveninde önemli ama bir o kadar da elverişsizdir. Gramsci'de de yapı ve üstyapının karmaşık birliği üzerine yinelenen bir vurgu söz konusudur.⁶²⁰ Nitekim basit ve tekçizgili nedensel hiyerarşilere karşı çıkan bu vurgu çerçevesinde Gramsci ideolojiyi, emekçileri sürekli olarak kandırmaya ve böylelikle önceden belirlenmiş tarihsel rollerini gerçekleştirmekten alıkoymaya iten yönetici sınıf tarafından zorla kabul ettirilen bir aldatmaca olarak görme tavrına mesafe alır. Onda, ideolojilerin temellerini maddesel gerçeklerde bulduğu ve kendilerinin maddesel güçler olduğu fikri söz konusudur.

Bir diğer elverişsizlik ve ideolojinin değeri konusundaki yanlış ise “hem belirli bir yapının zorunlu üstyapısına hem de belirli bireylerin keyfe bağlı zırvalarına”⁶²¹

⁶¹⁷ A. g. e., s. 318.

⁶¹⁸ Hall, Lubbley ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 17.

⁶¹⁹ Gramsci. *Hapishane Defterleri*. s. 253.

⁶²⁰ Hall, Lubbley ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 24.

⁶²¹ Gramsci. *Hapishane Defterleri*. s. 253.

ideoloji deniyor olmasıdır. *Hapishane Defterleri*'nde Gramsci'nin, ideoloji kavramını pek seyrek kullandığı, daha ziyade az çok aynı anlamı veren felsefeler, dünya görüşleri, düşünce sistemleri veya bilinçlilik biçimleri gibi terimleri yeğlediği⁶²² görülür. Bu çoklu kullanımlar içerisinden, ekonomik tabanın basit bir yansıması biçiminde sunulan ideoloji kavrayışına karşı çıkararak ideolojiye tarihteki maddesel güç olarak yeni bir çerçeveden yaklaşmaktadır. Gramsci'nin üzerinde durduğu nokta burjuva ideolojisi olmakla birlikte, düşünür ideolojinin de tıpkı ekonomik etmenler gibi nesnel bağlamda ele alınması gerektiğine işaret eder. Sınıf egemenliği ve iktidarının gerçekliği, bu gerçekliğin içinden çıkan hukukun ideal ilkelerinin yanı sıra kişilerin pratikleri, davranışları ve bu gerçekliğe uyum sağlamalarıyla eklemlenir. Bu eklemlenmenin gerçekleştiği yerde Gramsci, ideoloji ile hegemonya, özellikle de “organik ideoloji” ile “organik aydın” kavramlarını özel bir bağlamda sentezler.⁶²³

Organik ideoloji, hegemonya kavramından türetilir ve kendini bir süreç olarak ortaya koyar. Diyalektik bir ideolojik çatışmanın ürünü olan organik ideoloji, herhangi bir sınıfın tekelinde olmayan, farklı farklı ideolojik öğelerin massedilmesinin bir sonucudur. Verili ideolojilerin tekrar tekrar eklemlenmesi neticesinde sabit olmayan eklemlenmiş bir ideolojinin ortaya çıkma sürecinin bir ürünüdür. Çeşitli ideolojik öğelerin tamamını kapsayan yapısıyla dikkat çeken organik ideoloji ile Gramsci sınıfsal bir indirgemeciliğe düşmeme kaygısıyla ideolojinin çerçevesini geniş kapsamlı ve bütünlüklü bir biçimde çizmeye gayret eder. Organik aydın kategorisinin buradaki işlevi ise organik ideolojinin yayılma sürecini ilerletmedir. Diğer yanda Gramsci'nin, keyfe bağlı *usçu* veya *ısmarlama* dediği bir ideoloji de söz konusudur. Bireysel devinimlerden veya polemiklerden başka hiçbir şeye yaramayan bu ikinci ideoloji Gramsci tarafından, büsbütün yararsız olmamakla birlikte, gerçeğe karşı koyan veya onu olumlayan yanılgı olarak görülür.⁶²⁴

Gramsci, ideolojinin bir üstyapı olarak incelenmesi yönünde bir uyarıda bulunur.⁶²⁵ İdeolojinin Gramsci'nin anladığı biçimiyle düşünülebilmesi için ise temelini

⁶²² Hall, Lubbley ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 5; Texier, J. (1985). *Gramsci ve Felsefe*. (s. 96). Çev. Kenan Somer. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

⁶²³ Ramos, Jr. V. (1982). “The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism” (s. 1). *Theoretical Review*. No. 27.

⁶²⁴ Gramsci. *Hapishane Defterleri*. s. 254.

⁶²⁵ Hall, Lubbley ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 1.

hegemonya, sivil toplum, devlet, parti ve aydınlar kavramlarının oluşturduğu yapı ve üstyapı bütünlüğünü kavramak gerekir. Bundan ötürü de, ideolojileri oldukça uzun dönemli bir tarihsel ereğe organik olarak bağlı temel sınıfların hayat görüşlerine indirgeme veya bunu ima etme eğiliminde olmakla anılır.⁶²⁶ Onun açısından bir sınıfın hegemonik gücü yalnızca ekonomik yapıya ya da hâkim devletin aygıtlarının basitçe ele geçirilip parçalanmasına dayanmaz, aynı zamanda sivil toplumda gerçekleşen etkin ideolojik mücadele yoluyla alt sınıflardan edindiği meşruiyete de bağlıdır.⁶²⁷ Rehmann'ın da işaret ettiği üzere “Gramsci'nin ideolojik olanı sırf fikirler açısından değil, daha çok, sivil toplumdaki hegemonik aygıtların maddi bir toplamı olarak anlamasına olanak veren, onun ekonomizme ve sınıf indirgemeciliğine temelden karşı olması”⁶²⁸dır.

Bu bağlamda Gramscici anlamda ideoloji ne sadece ekonomik süreçle ne de sadece din olgusuyla proletaryanın bilinci üzerinde bir olumsuzluk yaratır. Burjuva aynı zamanda üstyapı alanında bir hegemonya yaratarak ideolojiyi de tanımlar. Son kertede ideoloji *aktüel idealizm* dediği şey tarafından gerçek ile ideal veya teori ile pratik arasındaki birlik değil, hele hele felsefe ile özdeş hiç değildir.⁶²⁹ İdeoloji, siyasal düzeyin irdelenmesi yoluyla kavranmaktadır ve ideolojiler gerçeklik ve sahtelik ölçütüne göre değil, bizatihi sınıfları ve sınıf bölümlerini bağımlılık ve boyun eğme konumlarında birbirine bağlamaktaki işlevi ve etkinlik derecesine göre değerlendirilmektedir.⁶³⁰ Bu bağlamda ideolojinin, toplumsal bloku birleştirme hizmeti gördüğü söylenebilir. O halde ideoloji, ekonomik düzeydeki ilişkilerin basit bir yansıması ve yönetici sınıfın tekdüze bir ifadesi olarak kavranmaz. Dolayısıyla Gramsci ideolojiyi, salt yönetici sınıf tarafından empoze edilen bir kuram çerçevesinde değerlendirmez. Pratikler, politik-ideolojik söylemler ve ilkeler bakımından yeniden formüle edilen⁶³¹ ideoloji, artık hem pratikler hem de ilkeler alanına aittir. Böylece üretim alanında olduğu kadar toplumsal (kültürel) alanda da ideolojinin yeri ve

⁶²⁶ A. g. e., s. 2.

⁶²⁷ Ramos. “The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism”. 2.

⁶²⁸ Rehmann. *İdeoloji Kuramları*. s. 128.

⁶²⁹ Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri* Cilt 1. (s. 258). Çev. Ekrem Ekici. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

⁶³⁰ Hall, Lubble ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 10.

⁶³¹ Ramos. “The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism”. s. 3.

önemine dikkat çekilmiş olunur. Böylelikle Gramsci ideolojinin bir “yaşanan ilişki” biçiminde anlaşılması gerektiğini ima eder.⁶³² Gramsci hem yönetici blok hem de yönetilen sınıf içerisinde çıkan bir egemen ideoloji kavrayışına varmaya çalışır. Son noktada ideolojinin gerçekliği, siyasal açıdan harekete geçme gücünde ve tarihsel olarak gerçekleşmesinde yatmaktadır.⁶³³

Politika ve ideolojideki her dalgalanmanın yapının doğrudan bir ifadesi olarak sunulabileceğine ve yorumlanabileceğine ilişkin tarihsel materyalizmin özsel bir postülası olarak sunulan sava, ilkel bir *infantilizm* [gelişmemişlik] olarak karşı çıkılması gerektiği⁶³⁴ yönündeki bir kavrayışla Gramsci, parçası olduğu toplumsal formasyon gibi karmaşık ve çelişkili bir karaktere sahip olan ideolojinin, tek taraflı ve keskin bir kavrayışla ne doğru ne de yanlış olarak nitelendirilemeyeceğine işaret eder. Gramsci açısından genel olarak ideoloji yoktur. Siyasal rolleri belirli durumlarda taşıdıkları maddesel etkiye dayanan görüşler vardır.⁶³⁵

3.7 Özne ve baskı aygıtları çerçevesinde Louis Althusser’de ideoloji analizi

Louis Althusser, 16 Ekim 1918 yılında, Cezayir’de doğmuştur. Annesi, savaşta ölen nişanlısı Louis’in (Althusser’in kendisine de bu ad verilmiş) erkek kardeşi Charles ile evlenmiştir. Anılarında bu olaya da değinen Althusser, bu korkunç evlenmenin ayrıntılarını annesinin küçük kardeşi, Juliette teyzesinden öğrenmiştir.⁶³⁶ Kendi adına yönelik bir nefret duygusu içinde olan Althusser, özellikle annesinin arzusunu simgeleyen bu adla kısa bir hesaplaşmaya da girmektedir. İlkokulda öğretmenleri tarafından sevilen örnek bir öğrenci olan ve 1929’da burs sınavlarını kazanan Althusser, Cezayir lisesinde okula uyum sağlayamamış ve zayıf bir öğrenci olmuştur. Ancak daha sonra, 1930 ila 1936 arası Marsilya’da, 1936 ila 1939 arası Lyon’da sınıf birinciliği elde eden ve kendisini 29 yaşına dek annesinin arzusunu yerine getiren biri olarak tanımlamıştır.⁶³⁷ Étienne Balibar’ın bir nevi hayalî mahkeme önünde itiraf-savunma-iddianame olarak betimlediği⁶³⁸ *Gelecek Uzun Sürer* adlı eserinde Althusser,

⁶³² Hall, Lubbly ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 13-14.

⁶³³ A. g. e., s. 11.

⁶³⁴ Gramsci, A. (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. (s. 407). Çev. Q. Hoare & G. N. Smith. London: Lawrence & Wishart.

⁶³⁵ Hall, Lubbly ve McLennan. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. s. 31.

⁶³⁶ Althusser, L. (1996). *Gelecek Uzun Sürer*. (s. 41). Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları.

⁶³⁷ A. g. e., s. 62.

⁶³⁸ Timur, T. (2005). *Felsefi İzlenimler*. (s. 82). Ankara: İmge Kitabevi.

bizlere bir tür *self-apologia* örneği sayılabilecek bir yapıt sunup kendini olanca çıplaklığıyla ortaya koyar.

Saint- Charles lisesinde, aralarındaki dostluğu “tam bir yıldırım aşkı; içtikleri su ayrı gitmez iki suç ortaklığı”⁶³⁹ olarak adlandırdığı Paul ile tanışan Althusser, şiirde kendisini Paul sayesinde sınamaya başlar. Birlikte bir şiir dergisi çıkartma hayalleri olan bu iki dost, iki sevgili gibi mektuplaşmaya da başlar. Matematikteki zayıflığının acısını edebiyatta çıkarmaya çalışan Althusser, kendisini Mösyö Richard adındaki edebiyat öğretmeniyle özdeşleştirir. Babası Lyon’a atandığında, Parc lisesinin Yüksek Öğretmen Okulu sınavlarına hazırlık sınıfına kaydolur. Buradaki deneyimlerinden ve hislerinden söz ederken, yaşadığı yalnızlığı kaybolmak olarak tanımlar. Kendisinde büyük bir şaşkınlık yaratan ve sonrasında günlük tutmasına vesile olan öğretmeni Jean Guitton ile arasında yaşanan tuhaf bir olaydan bahseden Althusser, felsefe ile arasındaki bağın ilk düğümlerini Guitton’un verdiği fikir yazısı ile attığını söyler. Bu fikir yazısı bir tür hile üzerine kurulu olsa da Althusser’e sınıf birinciliğini getirmiştir.⁶⁴⁰ Politika ve komünizm hakkındaki ilk bilgilerini de yine bu yıllarda edinir. 1939’da Yüksek Öğretmen Okulu giriş sınavını kazanır ancak Eylül’de askere alındığı için okuluna ancak altı yıl sonra, Ekim 1945’te girebilir.

İkinci Dünya Savaşının başında Almanlara tutsak düşen Althusser, savaşın sonuna kadar özgürlüğüne kavuşamamıştır. Esasen uzun yıllar süren tutsaklık, onu işçi ve köylülerle canlı bir ilişki kurmaya yöneltir. Kendi deyişiyle “militanlarla tanışma”sını sağlar.⁶⁴¹ Tutsaklık süreci boyunca edindiği deneyimler arasında en dikkate değer olanı, eylemin ne demek olduğudur. Bu doğrultuda eylem için “ilkelere yakın, ama yalnızca onların uygulanmasından çok farklı bir şey”⁶⁴² şeklinde bir tanım getirir. Nitekim ilkelerin uygulanmasından çok başka bir şey olan eylem, koşullardan, insanlardan, tutkularından ve düşmanlardan kaynaklanan etkenleri öngörmeyi ve hesaba katmayı gerektirir. Tutsaklık deneyiminin kendisine fark ettirdiği bir başka önemli şey ise artık kendisinin, “devletin en korkunç, en dehşetli ve en ezici ideolojik

⁶³⁹ Althusser. *Gelecek Uzun Sürer*. s 90.

⁶⁴⁰ A. g. e., s 100.

⁶⁴¹ Althusser, L. (2004). “Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe”. *Lenin ve Felsefe*. (s. 20). Çev. Bülent Aksoy. İstanbul: İletişim Yayınları.

⁶⁴² Althusser. *Gelecek Uzun Sürer*. s 110.

aygıtı olan ailenin boyunduruğu altında”⁶⁴³ olmuyor oluşudur. Ekonomik, toplumsal, siyasal ve de ideolojik bakımdan özgür değil “yabancılaşmış” insanlarla çevrelenmiş olsa dahi elinin altında hep yedek bir şeyler bulundurma saplantısını tetikleyen bu deneyimi büyük bir özgürlük coşkusuyla aktarır.

Yaşamının biricik tutkusu işçi sınıfı uğruna çalışmak olan eşi Hélène Rytman ile 1946 yılında tanışır. Bu süreçten sonra aralıklarla depresyon geçiren ve sık sık hastaneye yatmak zorunda kalan Althusser, 1965 güzünde *Pour Marx*’ı ve *Lire ‘Le Capital*’i yayınlamasının peşi sıra evlere şenlik olarak nitelendirdiği bir depresyona daha girer.⁶⁴⁴ Bu depresyonun ortaya çıkmasında tetikleyicinin, kendini sözde filozof hissetme hali olduğunun özellikle altını çizer. İlk diplomasını, 1947’deki uzun depresyon dönemi sonrası yanına gittiği büyükannesinin evinde, Hélène’in de daktilo ettiği, Hegel’de içerik kavramı konulu tezi ile Bachelard’dan almıştır. 1948 yılında Agrégation sınavını ikincilikle kazanan Althusser, bir süre sonra felsefe profesörlüğüne getirilir. Yazmanın, insanı düşünmeye zorlayan bir etkinlik olduğunu ifade eden Althusser, bir yazardan veya onun yazılarından çıkardığı ya da bir öğrencinin veya dostun ağzından kapıldığı ilginç ve yoğun formülü, düşünceye yapılmış bir tür derin sondaj olarak kullanır.⁶⁴⁵ Bu süreçte dostu Jacques Martin ile *Alman İdeolojisi*’nin yazarı dediği Marx’ın etkisiyle felsefe karşısında son derece eleştirel ve hatta yıkıcı bir konuma gelir. Materyalizmin izinden giderek ideolojik sahtekârlık olarak felsefeye yönelttiği köktenci eleştiride Althusser kendince bir formülasyon geliştirir. Bu formülasyona göre “felsefe, politika nezdinde bilimi, bilim nezdinde de politikayı temsil” etmekte ve “‘son tahlilde’, kuram alanında sınıf kavgası”⁶⁴⁶ olarak nitelenmektedir. *Pour Marx*’ı ve *Lire ‘Le Capital* adlı iki eserinde felsefeye “teorik pratiğin teorisi” şeklinde bir tanım getirmiş olsa dahi, Althusser tarafından 1967 yılında *École Normale Supérieure*’de verilen *Bilim Adamları İçin Felsefe Dersleri*’ne girişte yeni bir formülle felsefe, “nesnesi olmayan –bilimin bir nesnesi olduğu anlamında- felsefenin bedeli (*enjeu*) vardır; felsefe bilgi üretmez ama Tezler ileri sürer. Tezler bilimsel pratiğin ve siyasi pratiğin sorunlarının uygun (*juste*) bir biçimde konulmasının

⁶⁴³ A. g. e., s. 111.

⁶⁴⁴ A. g. e., s. 157.

⁶⁴⁵ A. g. e., s. 179-180.

⁶⁴⁶ A. g. e., s. 181.

yolunu açar”⁶⁴⁷ şeklinde bir tezle yeniden tanımlanır. Yine 1967 yılında *Lire ‘Le Capital’*’in İtalyanca basımına, her iki yapıtın da hatalı bir eğilim olarak nitelendirdiği “teorisist bir eğilimin” etkisinde kaldığını kabul eden bir önsöz ekler. Ancak daha ileri zamanlarda, 1972’de, *Özeleştirici Öğeleri*’ni yayımlayarak Althusser bu özeleştiriyi geliştirip bu etkiye “teorisizm” adını verecektir.⁶⁴⁸

Felsefe alanında kendi babası olmaya kalktığını ifade ederek “kendine ve Bütün’e egemen olma çabası olarak felsefe” adlı bir kuram geliştirir.⁶⁴⁹ Her filozofun dünyayı dönüştürme çabasının olağanlığına dikkat çekerken, “filozofun bu işi, gerçekten özgür ve demokratik tabanıya ve onun ötesinde kitlesel halk hareketleriyle sıkı bağlantı içinde çalışan bir komünist örgüt olmadan başaramayacağını” idda eder.⁶⁵⁰ Diyalektik materyalizmle tarihsel materyalizmi özenle birbirinden ayırıyor ve ilkinde ikinci üzerinde hiçbir kuramsal öncelik tanımıyor olsa da Althusser’in son tahlilde Marksist kavrayışla bir biçimde ilintili savlar öne sürdüğü söylenebilir. Tarihin yönünün bireyin konumuyla değil, sınıf konumları ve çarpışmalarıyla karakterize edildiği,⁶⁵¹ şeklindeki sözü bu iddiayı açıkça ortaya koymaktadır. Stalinci diyalektik materyalizmin kuramsal, felsefi, ideolojik ve siyasal sonuçları üzerine eleştirel bir bakış açısı getiren Althusser, bu materyalizmin baştan başa saçma ve sapkın olduğunu düşünür. Onun açısından kutsal sayıldığı için tartışılmayan, ama tartışılması gereken, Marx’a ve Marksist kurama dönmek gerekmektedir. 1965 Ekim’inden beri bunu yapmaya çalışan Althusser, sonunda “partisiz bir komünist” olarak parti kartını geri alamaz duruma gelecektir.⁶⁵²

1970’lerin sonlarına doğru bir araştırma grubu kurulmasını öneren Althusser, bu grubun belirli sosyal veya siyasal kuramı incelemekle yetinmeyeceğini, bir yandan halk hareketleri ile öte yandan bu kitlelerin kendileri için yarattıkları veya işlevlendirdikleri ideolojiler ve üst düzeyde hepsini bir araya getiren kuramsal öğretiler arasındaki maddesel ve rastlantısal ilişki teması üzerinde olabildiğince geniş

⁶⁴⁷ Althusser, L. (1990). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*. (s. 12). Çev. Ömür Sezgin. Ankara: Verso Yayınları.

⁶⁴⁸ Althusser, L. (2000). *Özeleştirici Öğeleri*. (s. 9). Çev. Levent Targu. İstanbul: Belge Yayınları.

⁶⁴⁹ Althusser. *Gelecek Uzun Sürer*. s. 184.

⁶⁵⁰ A. g. e., s. 185.

⁶⁵¹ A. g. e., s. 210.

⁶⁵² A. g. e., s. 211.

kapsamlı karşılaştırmaya elverişli veriler toplamakla görevli olacağını söyler.⁶⁵³ Özetle halk hareketlerinin pratik yönleri ile bu hareketlere bağlı bulunan ideolojiler ve kuramsal öğretiler arasındaki ilişki üzerinde bir araştırma çalışması önerir. Böylece, *Halk Hareketlerini, İdeolojilerini ve Kuramsal Öğretilerini İnceleme Merkezi* (CEMPIT) adlı geniş kapsamlı bir proje hayata geçmeye başlar. Amaç, Batı işçi hareketi, Çin, İslam, Hristiyanlık veya köylü toplumu başta olmak üzere, mümkün olduğu kadar çeşitli durumlar üzerinde çalışmak ve olabildiğince karşılaştırmalı sonuçlar elde etmektir. Ancak *hiatal fıtık* teshisi ve ameliyatı sonrası başlayan bunalım dönemi ile bu proje de ne yazık ki ilerlemeden kalır. Bu süreçte yine hastahanedeyatmak durumunda kalan Althusser, hastahanedan çıktıktan bir süre sonra, “o zamandan bu yana bir daha hiç giremediğim karanlık bir geceden çıkış” dediği 16 Kasım 1980 sabahında, Hélène’i boğarak öldürür. Kendi deyişiyle “yazgı yerine gelmiş, perde inmiştir.”⁶⁵⁴ Bu olayın peşi sıra, ruhsal dengesinin bozukluğu nedeniyle uzun süre akıl hastanesinde gözetim altında kalır. 22 Ekim 1990’da kalp krizi geçirip ölen Althusser, kendi özeleştirileri ile de ortaya koyduğu üzere, eksi ve artılarıylabirlikte, yaşamının büyük bir bölümünde burjuva ideolojisinin gerçek tehditlerine karşı Marksizm’in savunusunu üstlenir.⁶⁵⁵

3.7.1 Tarih ve öznesiz süreçler

1956’da Sovyetler Birliği Komünist Partisi’nde Nikita Kruşçev’in konuşmasından sonra, Josef Stalin’in baskıcı tavrı ve proletarya diktatörlüğü döneminin bazı yanlış uygulamaları Marksist bir çerçeveden değil de burjuva demokratizmi ve liberalizmi açısından eleştirilmiştir. Bu bağlamda özgürlük, hümanizm ve yabancılaşma gibi terimler kullanılagelmiştir. Bu terimlerin ideolojik dayanağı ise *El Yazmaları*’nda bulunup çıkarılmıştır. Böylece Marksizm’in hümanistleştirilmesi başlamıştır. Hatta evvelinde Lukács’ın da böylesi bir teorik tavrı benimseyip ilerlediği söylenebilir. Kapitalist sistemin kötülüğüne insanları ikna etmenin bir yolu olarak hümanist ideolojiye başvurmak ağırlık kazanmıştır. Marksizm için adeta büyük bir çelişki yaratan bu durum Althusser’in temel eleştiri noktalarından biri olmuştur.⁶⁵⁶ Bu

⁶⁵³ A. g. e., s. 262.

⁶⁵⁴ A. g. e., s. 271

⁶⁵⁵ Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, s. 9

⁶⁵⁶ Althusser, L. (2004). “Althusser Üstüne”. *Lenin ve Felsefe*. (s. 8-10) Çev. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları.

nedenle doğrudan Marx'a dönmenin önemine dikkat çekerek bu düşünceyi işe koşar. *Kapital'i Okumak* adlı çalışma böylesi bir temele dayanır. Aynı düşünce, Lenin üzerine yaptığı incelemeyi de doğurmuştur.

Alman İdeolojisi'nin yazarı genç Marx'ın düşüncelerine dayanılarak varılan bu sonucun aksine *epistemolojik bir kopuş* sonrası *Kapital*'in Marx'ının teorisine bakmanın altına çizen Althusser, buradan hareketle Marksizm'in tarih bilimi olduğuna ve tarih kavramına katkısının tarihi, öznesi olmayan bir süreç olarak ispatlamasında yattığı sonucuna varır. Dolayısıyla tarih, belirli bir insan özü çevresinde değil, daha ziyade, toplumsal kuruluş ve üretim tarzı gibi nesnel veya bilimsel kavramlarla oluşur.

Althusser *Gelecek Uzun Sürer* adlı eserinde, Marx'a giden yolda kendisine yol gösterici olan diğer filozofları da anmadan geçmez. Bu isimler, Spinoza, Machiavelli ve Rousseau'dur.⁶⁵⁷ Özellikle Spinoza'da bulduğu dinsel ideoloji kuramı için birtakım tespitler getirirken bu kuramı *dekapaj* olarak tanımlar. Eseri yayına hazırlayan tarafından "bir şeyin kirini pasını temizleme" şeklinde tercüme edilen terim, Althusser tarafından "gerçeğin üzerindeki basmakalıp hazır fikirlerden oluşan katmanın eleştirel yoldan indirgenmesi"⁶⁵⁸ biçiminde açıklanır. Aşkın bir kökeni bulunmayan, bilakis kökensiz ve bitimsiz olma bakımından materyalist olan "doğru bir fikrin ve doğruluk normunun" varlığına işaret eden Spinozacı düşünceden hareketle Althusser kendi tarih ve hakikat formülü olan kökensel, tüm anlamı kuran ve önceden konulmuş ereksel bir varış noktası olmayan ereksiz, dediği öznesiz süreci türetir.⁶⁵⁹ Pek tabii bu formülü materyalistçe düşünmek olarak tanımlar. Özne (*sujet*), Kant ve Fichte'den Husserl ve Sartre'a kadar neredeye tüm felsefelerde, özgürlük, bilinç ve yabancılaşmada olduğu gibi, hümanist bir sistemin dayanağı yapılmıştır. Teorik bir açıklama temeli oluşturmayan soyut bir "insan" kavramından hareket ediyor oluşuyla da hümanizm aslında bir ideolojidir.⁶⁶⁰ Bu bağlamda da bilimsel gerçekliği perdelemektedir. İdeolojik bir tasavvur olan soyut insan veya öznenen değil de belli bir dönemden hareket eden Marx, Althusser açısından üretim ilişkilerinin dayanağı olan gerçek insana işaret ediyordur.

⁶⁵⁷ Althusser. *Gelecek Uzun Sürer*. s. 232.

⁶⁵⁸ A. g. e., s. 240.

⁶⁵⁹ A. g. e., s. 233-234.

⁶⁶⁰ Timur (2005), s. 104.

Aydınlanma düşüncesinin rasyonalist ve ilerlemeci ilkesinin aksine, “öznesiz ve ereksiz” bir tarihsel süreçten söz eden Althusser,⁶⁶¹ bir “öz” (*essence, ousia, wesen, essentia*) düşüncesine de kökten karşı çıkar. Esasen bir öz’den söz edilemeyeceği, aksine somut tekillikleri içinde insan varlığından söz edilebileceğini söyler. Dolayısıyla bir öz’e sahip olmayıp ancak yapısal etkilerin taşıyıcısı ve dayanağı sayılan bu bireysel ajanlar ne özgür ne de kurucu bir özne tanımına girebiliyorlardır.⁶⁶² O halde tarihin öznesi değil, daha ziyade burjuvazi ve proletarya arasında olduğu gibi dolaysız ve saf bir çelişkiye dayanmayan, sınıf kavgası olarak adlandırılabilir bir motoru vardır. Oysa ideoloji de bireyleri *özne* olarak çağırır. Bunu burjuva ideolojisi kadar proletarya ideolojisi de yapar. Çünkü bu ideoloji de proletaryanın saf [*pure*] kendiliğinden ideolojisi değildir. Proleter ideolojide proleter unsurlar, burjuva unsurlarla birleşecek ve hatta çoğu kez bu unsurlara boyun eğecektir. Nihayetinde kitleler düzeyinde bütün öteki ideolojiler gibi davranacağı için proleter ideoloji de bir ideolojidir ve bireyleri özneler olarak çağırır. Fakat yine de bilimsel analizlere dayalı ilkelerle aydınlanan tarihsel deneyimlerle zenginleşmiş bir ideolojidir aynı zamanda.⁶⁶³

3.7.2 İdeolojinin sürekliliği

3.7.2.1 Tarihsiz bir yapı

Althusser özel ideolojilerin teorisini değil de genel bir ideoloji teorisi tasarısını temellendirme isteğiyle bir ideolojiler teorisinin, toplumsal formasyonların, daha özelde toplumsal formasyonlar içinde düzenlenmiş üretim tarzlarının ve onların bağrında gelişen sınıf mücadelelerinin tarihine dayandığını söyleyecektir. Bu anlamda, ideolojiler son kertede belirlenmekte ve kendileri dışında yer alan bir tarihe sahip olmaktadır. *Alman İdeolojisi*’nin bir bölümünde harfî harfine yer alan ideolojilerin tarihi olmadığı yönündeki ve “ideolojiler, kendi dışında, varolan tek tarihin, somut bireylerin tarihinin bulunduğu yerdedir” şeklindeki tezi benimseyip ancak bu “pozitivist-historisist” tezden kökten ayrılarak kendi tezini ortaya koyacaktır.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ A. g. e., s. 121.

⁶⁶² A. g. e., s. 135.

⁶⁶³ Althusser, L. (2015). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (s. 26). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁶⁴ Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (s. 48). Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları.

İdeoloji tarihsel *Sein*'in *Bewusstsein*'i değildir; 'maddi yaşam koşulları'nı (tersinden de olsa) yansıtan [reflétant] 'gerçekten az çok uzak'(yani soyut, ideal) söylemlerde ifadesini bulan 'toplumsal bilinç biçimi' değildir. İdeoloji, *bilinç* ve *bilinçdışı* (tanıma ve tanımama) biçimidir; *bireyler* kendi yaşam koşullarıyla *ilişkilerini* bu biçim içinde *hayali olarak yaşarlar*.⁶⁶⁵

Althusser, bir yanda, ideolojilerin, son kertede sınıf mücadelesiyle belirlense de kendilerine özgü tarihleri vardır, öte yanda ise kendi dışında bir tarihe dayanmakla birlikte genel olarak ideolojinin tarihi yoktur, diyecektir. Örneğin, ideoloji, hangi bağlamda ortaya çıkmışsa o bağlama başvurulmadıkça tarihsel bakımdan anlaşılamazdır.⁶⁶⁶ Dolayısıyla ideolojiyi içinde ortaya çıktığı tarihle karşılaştırmak ve gerçek bir tarihin içinde anlamak önem arz eder. Ama bu elbette ideolojinin bir başlangıcı ve sonu olduğu anlamına gelmemelidir, en azından Althusser için böyle olmadığı kendi tezinden de açıktır. Örneğin, Freud'un bilinçdışı kavrayışını merkeze alarak ideolojinin de tarihi olmayışını, onun ebedi olmaklığıyla ilişkilendirecektir.

Tarihi olmaklığı ve olmamaklığı dışında, Machiavelli üzerine kaleme aldığı eserde dikkati çeken bir nokta, Althusser'in ideolojiyi muvafakat veya ikna temelinde analiz etmesidir.⁶⁶⁷ Bir anlamda Althusser burada ideolojiyi retorik ile anlamdaş kullanır görünür. Ancak son kertede ideolojiler teorik ve pratik olmak üzere ikili bir kategoride ele alınır.⁶⁶⁸ Teorik ideolojilerin felsefeye indirgenmeyeceğini söylemekle yetinen Althusser, uzun uzun incelemeler gerektiren bu öğeyi geçici olarak bir kenara bırakır ve tartışmasını pratik ideolojiler üzerinden yapmaya devam eder. Dinsel, ahlâki, hukuki, estetik ve siyasal ideolojiler birer pratik ideolojidir. Pratik ideolojiler, davranış, tutum ve hareketlerle birleşen, kavram, tasarım ve imgelerden meydana gelen karmaşık oluşumlardır. Bu ideolojiler adeta insanların kendi tarihlerine, toplumsal ve bireysel varlıklarına ilişkin sorunlar karşısında, davranışlarını ve somut tavır alışlarını yöneten pratik kurallardır. Örneğin birer pratik ideoloji olan dinsel ve ahlâki ideolojiler, "başlangıç" ve "son erekler" sorusu şeklinde, ideolojik önermeler

⁶⁶⁵ Althusser, L. (2015b). *Marx İçin*. (s. 15-16). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁶⁶ Althusser, L. (2006). *Althusser'den Önce Louis Althusser*. (s. 26). Çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁶⁷ Althusser, L. (2010). *İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*. (s. 125). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁶⁸ Althusser. *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*. s. 69.

çıkarsanmasının önünü açmaktadır.⁶⁶⁹ Ancak Althusser teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırıp özellikle açıklık getirdiği pratik ideolojiler meselesine ilişkin buluşu kendine mal etmez. Felsefeye pratik ideolojiler ile olan ilişkisini denetleme ve eleştirme imkânını veren bilginin Marx'tan geldiğini söyler.⁶⁷⁰

Son kertede, ideolojinin tarihi yoktur tezine yeniden dönülürse, ideoloji bu mevcut haliyle, her toplumsal bütünlüğün organik anlamda parçası olarak kabul görür. “İnsan toplumları, sanki soluk almaları için, tarihsel yaşamları için kaçınılmaz element ve atmosfermiş gibi ideoloji salgırlar.”⁶⁷¹ İdeolojisiz toplumlar hayal edebilmeyi ve ideolojinin hiç iz bırakmadan yok olup yerini bilimin aldığı bir dünyaya dair olan ütöpik düşüncüyü yalnızca ideolojik dünya kavrayışı öne sürebilir. Somut tarihin ideolojinin içeriğini belirlediği fakat işleyiş biçimini belirlemediği üzerinde duran Althusser, *Alman İdeolojisi*'nde yapılan bir başka hataya düşmemek adına ideolojinin, ne gerçeklikten kopuk bir hayal ne de gerçekliğin tersyüz edilmiş bir yansıması şeklinde değil, gerçekliğin değişik bir kavranış biçimi olarak alınması gerekliliğine işaret eder. İdeoloji, bir temsil sistemi olmakla birlikte, bu temsiller çoğunlukla “bilinç”le alakasızdır. Çok kez imgeler, kimi zaman kavramlar, ama öncelikle insanların büyük çoğunluğuna, bilinçten geçmeksizin kendilerini yapılar olarak dayatan şeylerdir. Algılanan, kabul edilen veya maruz kalınan kültürel nesneler olma bakımından, insanlar üzerinde etkide bulunurlar.⁶⁷²

3.7.2.2 Hayalî ilişkilerin temsili ve ideolojinin maddiliği

İdeoloji, gerçeklikten kopuk bir hayal veya gerçekliğin tersyüz edilmiş bir yansıması şeklinde yorumlanmayacaksa, ideolojide “insanların gerçek varoluş koşullarını hayalî bir biçimde tasarladıkları” sonucuna ulaşmak olasıdır.⁶⁷³ Althusser açısından, insanlar, ideolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını kendilerine temsil etmezler. Esasen insanlara temsil edilen, kendilerinin bu varoluş koşullarına karşı ilişkileridir. Gerçek dünyanın ideolojik tasarlanmasının merkezinde bu ilişki yer almaktadır. Dolayısıyla hayalî çarpıtmanın aranması gereken yer bu ilişkinin içidir. Zorunlu olarak hayalî çarpıtması içinde ideoloji, varolan üretim ilişkileri ile onlardan türeyen öbür

⁶⁶⁹ A. g. e., s. 32.

⁶⁷⁰ A. g. e., s. 102.

⁶⁷¹ Althusser, *Marx İçin*. s. 284.

⁶⁷² A. g. e., s. 285.

⁶⁷³ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. s. 52.

ilişkileri değil, daha ziyade bireylerin üretim ilişkileri ile onlardan türeyen ilişkilerle olan hayalî ilişkisini gösterir. O halde, Althusser’e kulak verirse şü sonuca varırız; “ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, fakat bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayalî ilişkisi temsil edilir.”⁶⁷⁴

İdeoloji, Althusser cephesinde, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayalî ilişkilerin temsili olduğu kadar, maddî bir varlığa da sahiptir. Bu durumda ideolojiyi oluşturur görünen tasarım veya fikirler, ideal veya manevî değil, bizatihi maddî bir varoluşa sahiptir. Örneğin bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta hem de aygıtın pratiğinde veya pratiklerinde varolur. Nitekim bir tüfek ya da bir kaldırım taşının maddî varoluşuyla aynı kipliğe sahip olmasa dahi bu varoluş maddîdir. Bu maddiliği bir şema ile örneklendiren –dine inanan birinin, dini kuralları veya hukuka bağlı birinin hukuk kurallarını uygulamasında olduğu üzere- Althusser, “bu şemanın bütününde ideolojinin ideolojik tasarımının kendisinin, bir bilince sahip ve ‘bilincinin’ ona ilham ettirdiği ve kabul ettiği fikirlere inanan her ‘özne’nin maddî pratiğinin eylemlerine kendi fikirlerini, özgür öznenin fikirlerini katması, ‘fikirlere uygun biçimde hareket etmesi’ gerektiğini kabul etmeye zorunlu kaldığını”⁶⁷⁵ saptadığını söyler. Bu bağlamda, son sözü söyleyen ve her şeyin bağlı olduğu bir terim ortaya çıkar. Althusser bu terime “özne nosyonu” der. Dolayısıyla, nasıl ki bir pratik, bir ideolojinin aracılığıyla ve bir ideolojinin içinde varlık kazanıyorsa, bir ideoloji de özne aracılığıyla ve özneler için vardır. “[M]addî bir ritüel tarafından düzenlenmiş maddî pratikleri buyuran maddî bir ideolojik aygıt içinde varolan ideoloji; öyle ki söz konusu pratikler, kendi inancı uyarınca gönülden eylediğine inanan bir öznenin maddî edimlerinde varolur!”⁶⁷⁶

3.7.2.3 Özne’nin çağırılması

Althusser’e göre, ideoloji, özne aracılığıyla ve özneler içindir. Bir anlamda somut özneler için olan ideolojinin gerçekleşmesi ancak özne vasıtasıyla mümkün olabilir.

İdeoloji ancak somut özneler için vardır ve ideolojinin bu hedefi [*destination*] ancak özne sayesinde, başka deyişle, *özne kategorisi* ve bunun işleyişi sayesinde

⁶⁷⁴ A. g. e., s. 54.

⁶⁷⁵ A. g. e., s. 57.

⁶⁷⁶ Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. [2015] s. 77.

mümkündür. [...] özne kategorisi her tür ideolojinin kurucusudur ama hemen şunu da ekliyoruz: *özne kategorisi ancak her tür ideoloji somut özneler ‘kurma’ işlevine sahip olduğu sürece (kendisini tanımlayan da budur zaten), her tür ideolojinin kurucusudur.* İşte, her tür ideolojinin işleyişi de ancak bu ikili kuruluş içinde varolabilir, çünkü ideoloji, bu işleyişin maddi varoluş biçimlerinden başka bir şey değildir.⁶⁷⁷

İster ruh veya Tanrı olarak adlandırılsın, ister bölgesel veya sınıfsal olarak daraltılsın, isterse de geçmişte veya bugünde ikame etmiş olsun, özne ideolojinin kurucu kategorisidir.⁶⁷⁸ Kuruculuk ise her ideolojinin işlevinin somut bireyleri özne haline getirmek olmasından ileri gelir. Bu duruma Althusser “çifte oluşturma hareketi” adını verir. O halde bunun varacağı nokta, insanın doğası itibarıyla ideolojik bir hayvan olduğu ve doğal olarak veya kendiliğinden ideolojinin içinde yaşadığıdır.⁶⁷⁹ Bu bir apaçıklıktır ve apaçıklıkları apaçıklıklar diye zorla kabul ettirmek de ideolojinin özelliğidir.

Diğer yandan ideoloji, ideolojik *tanıma* ve tersi *tanımama* işleviyle ilerler. Tanıma işlevine Althusser, kapı vurulup “kim o” denildiğinde, karşıdan “benim” diye gelen cevap anında tereddüt etmeden açılan kapı örneğiyle açıklık getirir. Bu örnek, birbiriyle karıştırılamaz ve doğal olarak yerini başkasının alamayacağı özneler olduğunu garanti eden ideolojik tanımanın kurallarını durmadan uyguladığımızı gösterir. Althusser öznenin terkinde *tanımadan sonra çağırma* ve *kapsamaya* da yer verir. Bir sıralama yapılacaksa, *çağırma*dan *tanıma* ve *kapsamaya* doğru bir geçiş söz konusudur.⁶⁸⁰ Tüm bunlar aslında, her bir bireyin –Althusser bu örnekleme kendisini de dâhil eder- ideoloji kapsamında özne ve bu bağlamda da tüm bu ideolojik ritüelleri gerçekleştirmek zorunda olduğunu kanıtlar. Althusser açısından ideolojinin öncesiz sonsuzluğu gibi ideolojinin içinden çıkan özne konumunun da öncesiz sonsuz olduğu söylenebilir. İdeoloji bireyleri oldum olası özne olarak çağırır. Örneğin doğumla değil, hatta doğumdan önce bile bellidir dünyaya getirilecek çocuğun özne konumu. Aslında kadının hamile kalmasından itibaren bellidir her şey. Erkeğin soyadını taşıyacağı veya

⁶⁷⁷ A. g. e., s. 77-78

⁶⁷⁸ Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. s. 60

⁶⁷⁹ A. g. e., s. 61

⁶⁸⁰ Balibar, E. (2014). “Althusser and the ‘Ideological State Apparatuses’”. *On The Reproduction Of Capitalism Ideology And Ideological State Apparatuses*. (s. xvi). Çev. G. M. Goshgarian. New York: Verso.

bir kimliğinin olacağı önceden bilinir. Bu hazır yapı içinde aslında zaten olduğu cinsel özne (kız ya da oğlan çocuk gibi) haline gelir.⁶⁸¹

Görünüşte, şeyler ideolojinin sınırları dışında meydana geliyormuş izlenimi verse de, gerçekte her şey ideolojinin içinde gerçekleşir. Peki, o halde ideoloji(ler) çıkışsız birer labirent işlevi mi görmektedir? İdeolojinin kendisi söz konusu olduğunda herhangi bir *dışarı* yoktur. Ancak bilimsel bilgi için ideoloji *dışarı* olandan başkaca bir şey değildir. O halde ideolojinin *dışarı*sı için bilime ihtiyaç vardır. “Oysa, ideolojide ve ideolojinin içinde yer alarak konuşmak yerine, ideoloji üzerine bilimsel (öznesi olmayan) bir söylemin başlangıcını yapmayı denemek için, ideolojiyle bütün bağlarını koparmayı deneyen bir söylemin taslağını çizmek istiyorsak bu bilgiye yönelmeliyiz.”⁶⁸² Bu bilgi bilimsel bilgidir ve “ideoloji içindeyim” diyebilmenin bir yolu, ideolojinin dışında, yani bilimsel bilginin içinde olmakla mümkündür.

3.7.3 İdeolojinin hegemonik aygıtlar çerçevesinde değerlendirilmesi: devletin ideolojik ve baskı aygıtları

İdeolojiyi bir bilinç veya yanlış bilinç düzeyinden de öte, Gramsci’den de etkilenecek oluşturduğu hegemonik aygıtlar çerçevesinde değerlendiren Althusser, bu bağlamda iki kavramsal tartışma alanı belirler. Bunlardan biri *Devletin İdeolojik Aygıtları* (DİA)⁶⁸³, diğeri ise *Devletin Baskı Aygıtları* (DBA)⁶⁸⁴’dır. DİA’lar, baskıcı devlet aygıtıyla aynı şey değildir. Marksist teori çerçevesinden bakıldığında devlet aygıtları kapsamına, hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. girer. İşte Althusser bunlara, *Baskıcı Devlet Aygıtı* adını verir. Bu kapsamda devlet aygıtlarını – en azından uç durumlarda şiddet kullanarak işledikleri için- işaret ederken baskı sözcüğünü kullanır. *Devletin İdeolojik Aygıtları* ise, birbirinden ayrı ve uzmanlaşmış kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıdaki aygıtlardır.⁶⁸⁵ Örneğin dinî (değişik kiliseler sistemi), öğretimsel (değişik, özel ve devlet “okullar” sistemi), aile, hukuk, siyasal (değişik partileri de içeren sistem), sendikal, haberleşme (basın, radyo-televizyon) ve kültürel (edebiyat, güzel sanatlar, spor) olmak üzere sekiz adet DİA’dan söz eder.

⁶⁸¹ Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. [2015] s. 83-84.

⁶⁸² Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. s. 63.

⁶⁸³ Ideological State Apparatuses (ISA).

⁶⁸⁴ Repressive State Apparatuses (RSA).

⁶⁸⁵ Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. [2015] s. 50

Gramsci'nin "her insan filozoftur" sözünden hareketle felsefeyi, meslekten filozofların özel mülkiyeti değil de her insanın öz uğraşı olarak tanımlayan Althusser, bir yandan sistematik ve kesinleyici bir soyutlama gibi özel bir forma sahip olmasından ötürü ideolojiden ayrı tutarken bir yandan da felsefenin iktidardaki sınıfın ideolojik egemenliğinin baş ögesi olan yaygın ideolojinin birleştirilmesi ve sistemleştirilmesi görevini üstlendiğini iddia eder. Bu görev, bastıran ve bastırılan sınıfların kullanılması amacıyla her sınıfın iktidara geldiğinde önünde veya karşısında bulduğu çelişkin öğeleri tek egemen ideoloji şeklinde birleştirme şeklindedir.⁶⁸⁶ Nitekim Althusser açısından, dünyada matematik de dahil olmak üzere hiçbir bilim, ne hüküm süren ideolojinin ne de bir tür birleştirme olan felsefî kavganın dışında gelişebilmektedir. Dolayısıyla felsefe, matematik ve diğer bilimlerin de bir tür ideolojik aygıt olarak iş görmesi olasıdır.

Devletin bir tek baskı aygıtı olsa da çok sayıda DİA'sı olduğu söylenebilir. Ayrıca devletin (baskı) aygıtının tümü kamu alanında yer alırken DİA'ların büyük bölümü özel alanda bulunur. En dikkate değer olanı ise Devlet'in (Baskı) Aygıt'ları zor kullanarak işlerken, DİA'lar ideoloji kullanarak işlemektedir.⁶⁸⁷ DİA'larda ideoloji tümüyle öncelik kazanır. Baskıya ise en son durumda, hafifletilmiş, gizlenmiş ve hattâ sembolik bir işlev verilir. Örneğin ideoloji alanında bir politika, nefrete dayanmayan korku biçiminde açığa çıkar.⁶⁸⁸ Din, bu sebepten, bir tür ideoloji, daha net bir çerçevelendirme ile pratik ideolojidir. Hem çobanlarını hem de sürülerini disipline eden bu ideolojik aygıtlar, bütün çeşitliliklerine ve çelişkilerine karşın, "yönetici sınıfın ideolojisi altında, aslında her zaman birliğe sahiptir"ler.⁶⁸⁹ Bu birlik altında, egemen ideolojiye boyun eğme veya bu ideolojinin pratiğinin yeniden üretimi ortaya çıkmaktadır.⁶⁹⁰ Bu bağlamda Althusser'in aygıtlarını Gramscici bir yerden hegemonik aygıtlarla ilişkisel olarak yorumlamak mümkündür. Düşünürde rastladığımız hegemonya kavramı bütünlüklü bakış açısı sunmaktadır. Bütünlüklü bakış açısı, egemen anlam ve değerler tarafından pratik olarak örgütlenen toplumsal süreci anlamamızı sağlamaktadır. Bu sayede sadece ekonomik alt yapının kendisi değil, ideolojinin somut olarak örgütlendiği kurum ve pratikler de eleştiri ve tartışmanın içine

⁶⁸⁶ Althusser. *Gelecek Uzun Sürer*, s. 285

⁶⁸⁷ Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 34-35

⁶⁸⁸ A. g. e., s. 149

⁶⁸⁹ A. g. e., s. 35.

⁶⁹⁰ A. g. e., s. 24.

dahil edilmektedir. Somut kurumlarda varlığını sürdüren ve rutin olarak uygulanması gereken bir pratik olarak ideoloji, bu halde, Althusser'in DİA'larına da uygulanabilir. Yekpare bir zor değil, eş zamanlı bir rızanın söz konusu olduğu hegemonik aygıtlar gibi DİA'larda da baskı, hafifletilmiş, gizlenmiş ve hattâ sembolik bir işleve sahiptir.

3.7.4 İdeolojik konumun kuşatıcılığı ve ötesi

Marx'ın düşüncesinde bir tür epistemolojik kopuş olduğu yönündeki iddiasını Althusser, *Marx İçin*'in yazılmasından kısa bir süre sonra ve 70'lerde büsbütün olarak özeleştirici süzgecinden geçirir. Bu iddiasından vazgeçmez ancak kopuşu, bilim ve bilim olmayan türünden rasyonalist terimlerle ele alıp tanımlamış olmasına yönelik birtakım düzeltmelere ihtiyaç duyar. Kopuş tezinde bilim karşısına ikircikli –felsefi bir kategori olarak yanılama veya yanlış; bilimsel bir kategori olarak ise üstyapının oluşumu- Marksist bir *nosyon*⁶⁹¹ olarak adlandırdığı ideolojiyi koyan Althusser, bu ikircikli nosyona rasyonalist bir sahnede, doğru ve yanlış karşıtlığında yer vermiş olmakla kendini eleştirir. Bu bağlamda ideoloji yanlış; Marksizm ise rasyonalizm veya modern rasyonalizme indirgenmektedir. Althusser'in düştüğü teorizm tuzağı, Marx'ta “pozitif doğru’dan ideolojik yanılama kadar ki karşıtlığın gerisinde sadece teorik değil, aynı zamanda siyasi ve ideolojik, çok değişik boyutlu bambaşka bir kopmanın belirginleşmekte ve tamamlanmakta olduğunu”nu⁶⁹² görmesini engellemektedir.

Marx'ta bir kopuş söz konusuydu, Althusser bu iddiasından geri adım atmayacaktır. Ancak kopuş, “sadece genel anlamıyla ideolojiden ve mevcut ideolojik tarih anlayışlarından kopuş değildi, yanı sıra hem burjuva ideolojisinden hem de egemen burjuva dünya anlayışından yani sadece toplumsal pratikler üzerinde değil, aynı zamanda pratik ve teorik ideolojilerde de hüküm süren, baskın ve iktidar olan burjuva dünya anlayışından kopuştur.”⁶⁹³ Dolayısıyla Marx'ın bu kopuşunu salt teorik düzeyde ele alıp değerlendirmek mümkün değildir. Kopuş, aynı zamanda, proleter

⁶⁹¹ Tezin bütünü boyunca *notion* veya *concept* terimleri “kavram” terimi ile karşılanmaya çalışılsa da bu bağlamda “nosyon” terimi kullanılacaktır. Bu kullanım da Althusser'in “kavram” ile “nosyon” arasında yaptığı varsayılan ayrımı dayandırılmaktadır. Burada kaynak, *Lenin ve Felsefe* adlı eserin Türkçe tercümesindeki dipnottur. Bu dipnotta “nosyon” kavramının Althusserce, ideolojik, yani ham veya yanlış olan anlamında kullanıldığı; bilimsel bir süreçten geçirildikten sonra “inşa edilerek” kavramlaşmayan tanımı taşıdığı ifade edilir. [Althusser. *Lenin ve Felsefe*. s. 57].

⁶⁹² Althusser. *Özeleştirici Öğeleri*. s. 27.

⁶⁹³ A. g. e., s. 27.

ideolojinin öncüllerine ve bu ideolojinin vücut bulduğu işçi sınıfının mücadelelerine dayanmaktadır. Nitekim hümanizm, tarihselcilik, evrimcilik, ekonomizm veya idealizm gibi burjuva ideolojisine ait terimler de artık kullanımdan kalkacaktır. Althusser özeleştirisinde, ideolojinin mekanizmaları, sınıf eğilimleri, işlevleri, biçimleri, felsefe ve bilimle olan zorunlu ilişkileri yeterince anlaşılmadığı takdirde yanlışın ideoloji kılıfına bürünmesinin ardında yatan olgunun anlaşılamayacağını vurgular. Bu olgu, bir bilimin ortaya çıkışının veya doğumunun nesnel belirtisidir. Bu bilim elbette ki tarih bilimidir.

Oysa Althusser, genelde ideoloji ve bilim arasındaki farklılık teorisinin spekülâtif bir taslağını çizerek; felsefi pratiğin bilimsel pratiğe indirgenmesi ölçüsünde pratik-teorik kategorisini yücelim noktasına çıkararak ve bu eğilimin yücelim noktasını temsil eden “pratik-teorik teorisi” olarak felsefenin tezini ortaya koyduğunu vurgulayarak teorisist eğilimini kuramsallaştırmıştır.⁶⁹⁴ Teorinin pratiğe önceliği olan bu tez, teori üzerinde tek taraflı bir ısrara, Althusser’in kendi tanımınca “spekülâtif rasyonalizm”e yol açmıştır.

Althusser açısından tüm Batı felsefesi tarihi bilgi sorununun değil de, ideolojik çözümün egemenliğindedir.⁶⁹⁵ Bundan dolayı bilgi alanında, bilginin gerçekliğine yabancı, pratik, dinsel, ahlâki ve politik çıkarların önceden dayattığı çözümlerin hakimiyeti söz konusudur. Böylesi çözümlerin tanımladığı veya cevapladığı sorunlar kapalı bir uzam yarattığı gibi kısır bir döngüye de sebebiyet verir. Çünkü burada denenen şey çemberin içinde ve yörüngesinde kalarak onun basit dışına yerleşmek olarak kalır. Oysa bu döngüden çıkış, ideolojik konumun bilinme yapısı içinde bilinmeyen ve gerçek sorunu ortaya atmayı sağlayan yeni bir uzamın veya yeni bir sorunsalın kökten inşası ile mümkündür.⁶⁹⁶ Bilginin kendisinden başka mercilerin önceden tanımladığı bir cevaptan özenle sakınan Althusser, cevabı önceden kapatılmış bir sorunun ötesinde açık bir sorunun olanaklılığına işaret eder. Tek işlevi ideolojik kapalılığı sağlamak olan teorik kişilerin hizmetlerini reddeden bu soru, Althusser tarafından şu iki soru ile formüle edilir. “Tümüyle düşüncenin içinden geçen bilgi süreci, düşüncenin dışında, gerçek dünyada var olan gerçek nesnesine hangi

⁶⁹⁴ A. g. e., s. 30-31.

⁶⁹⁵ Althusser, L. (2007). *Kapitali Okumak*. (s. 83). Çev. A. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁹⁶ Althusser. *Kapitali Okumak*. s. 84.

mekanizmalarla bilişsel olarak sahip çıkar? Dahası, bilgi nesnesinin üretimi, düşüncenin dışında, gerçek dünya’da var olan gerçek nesneye hangi mekanizmalarla bilişsel olarak sahip çıkar?”⁶⁹⁷ Althusser’in bu soruları ortaya atmasındaki temel gaye bizzat ideolojik bir sorudan hareket eden “bilgi (ya da Özne) ile gerçek nesnesi (ya da Nesne) arasındaki uyumun garantisini”⁶⁹⁸ arayan çözümdür.

Althusser ideolojiyi kaçıp kurtulunabilen bir şey gibi dışsallaştırmaz ve bu hususta bir yol gösterici rehber edasıyla iş gören entelektüel kategorisine de bel bağlamaz. Zira onun açısından entelektüeller, balıkların içindeki yüzdükleri suyu göremeyip de su içinde olmaları gibi kültürün içinde yer alırlar.⁶⁹⁹ Dolayısıyla içinde yer aldıkları ideolojinin dışarısında, ideolojik olana cephe alarak yol gösterici rolü oynayamazlar. İçinde yaşadıkları ve belki de dışarı çıkmak için nedenleri olmayan ideoloji veya ideolojiler, onlara rağmen cerayan etmeye devam eder. Althusser, durağan, üzerinden atlayıp da öte yanına geçilebilecek bir şey olmayan ideolojiyi, öğretim programları, biçimleri ve pratikleriyle taşınan bir şey olduğu için görünmez olma olanağını içinde taşımakla da nitelendirir.

3.8 Genel Değerlendirme

Tezin bu bölümünde, hakikatle ilişkisi bağlamında ideolojinin felsefi ve tarihsel analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analizde bilimin hakim olduğu somut toplumsal koşullarda, yeni bir bilim olarak ortaya konulmaya çalışılan ideolojinin zamanla nasıl bilim karşısına yerleştiği ve günümüzde ideoloji denilince akıllara gelen çoklu anlamları nasıl elde ettiğine yönelik bir inceleme yapılmıştır. Antik Yunan ve Roma’nın “özdekten ziyade sözcüklerin peşinden gitme” hevesi ve ikna saplantılarını eleştiren Bacon’la başlayan süreç, Destutt de Tracy’nin, insanlığı derebeyci (feodal) toplumun yanlış inançlarından, düşüncelerinden ve kutsallıklarından kurtarmak amacıyla ortaya koyduğu ideolojide kendini gösterecektir. Derebeyciliğe karşı yeni burjuva devriminin ideolojisini, bir diğer ifadeyle derebeyci toplumun ideolojisi olan dinin dünyayı açıklama biçimine karşı, yeni toplumun haklılaştırıcı açıklaması olan yeni ideolojiyi oluşturmaya çalışsa da, Napoléon’un, takiben Marx’ın eleştirileriyle bilim olan ideoloji, bilim karşısında yerleşecektir. Cehalet, alışkanlık ve batıl inancın

⁶⁹⁷ A. g. e., s. 88.

⁶⁹⁸ A. g. e., s. 90.

⁶⁹⁹ Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, s. 49.

erkine karşın, hakikatten ve bilimden yana olan Destutt de Tracy'nin amacı gerçekleşmemiştir. Marx hem onu “ağırkanlı burjuva doktrincisi (*der fischblütige Bourgeoisdoktrinär*)” olarak tanımlamış hem de ortaya koyduğu bilime tarihten silinmeyecek bir eleştiri getirmiştir. İdeolojinin aşırı derecede büyütülmesi nedeniyle şimdiye değin gizli kalan yalın bir gerçeği ortaya koymaya çalışan Marx, insanın toplumsal var oluşunun, toplumsal bilincini sınırladığı teziyle ideolojinin hangi toplumsal bağlamda ortaya çıkmış ve hangi toplumu temsil ediyorsa, onun kurallarını geçerli kılacağı yargısını açığa çıkarmış olur. Yanlış bilinç tartışmasına zemin sağlayan Marx'ın bu görüşü, kendinden sonra Marksistler tarafından ideoloji eleştirilerinin merkezine taşınmıştır. Özellikle Lukács'ın, aktif özne dediği proletaryanın doğru bir özne-nesne diyalektiğinin parçası olarak tarihsel dünyayı oluşturduğunu doğrulama çabası, hem ideoloji hem de bilinç konusunda proletaryaya büyük bir güven ve umut taşıma anlamına gelmiştir. Mannheim'ın bu tartışmadaki önemi ise, Marksist bir ideoloji kavrayışının dışına çıkılabileceğini göstermektir. Düşünür her zaman toplumsal bilgi ve bilinç çerçevesine işaret ederek, düşüncenin ve bilme yetisinin salt teorik bir bilinç çerçevesinde gerçekleşmediğini, daha ziyade yaşamın tarihsel ve toplumsal bağlamını etkileyen güçler tarafından şekillendirildiğini göstermiştir. Gramsci'de de Mannheim'ı izleyen bir tartışma söz konusudur. O, ideolojinin bir “yaşanan ilişki” biçiminde anlaşılması gerektiğini ima ederek, nesnel ve toplumsal koşullardan arındırılmış bir ideoloji anlayışına mesafe alacağının mesajını verir. *Epistemolojik kopuş* sonrası geç Marx'tan esinle Althusser, tarihi, belirli bir insan özü çevresinde değil, daha ziyade, toplumsal kuruluş ve üretim tarzı gibi nesnel veya bilimsel kavramlarla oluşmuş bir şey olarak değerlendirerek, hem çağrılmış bir öznenin hem ideolojik ve baskı aygıtlarının hem de ideolojinin sürekli ve tarihsiz oluşuna işaret etmiştir. Bu nedenle de, bilgi (ya da Özne) ile gerçek nesnesi arasındaki uyumun garantisini arayan çözüme karşı çıkmaktan geri durmamıştır. Althusser'in önemli değinileri ve eleştirileri, Michel Foucault'un söylem tartışmalarında kullandığı birçok argümana önemli katkılar sunacaktır.

4. HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SÖYLEM'İN FELSEFİ VE TARİHSEL ANALİZİ

Çalışmanın bu bölümü iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci ana başlık beş alt bölüme, ikinci ana başlık ise yedi alt bölüme ayrılmıştır. Burada amacımız, hakikatle ilişkisi bağlamında söylemin felsefî ve tarihsel analizini yapmaktır. İlk ana bölümde, genel dil felsefesi tartışmaları ve bu tartışmaların söyleme etkisi ve katkısı değerlendirilecektir. İlk alt başlık altında, dil kuramına yaklaşımlarını olguların betimlenmesi bağlamında kuran Friedrich Ludwig Gottlob Frege'nin Anlam [Sinn] ve Gönderme [Bedeutung] Ayrımı ve Ludwig Josef Johann Wittgenstein'in [erken dönem], tasarım [Bild] olarak anlam tartışmasına yer verilecektir. İkinci alt başlık altında yine Wittgenstein [geç dönem] ile devam edilecek, ancak burada dil oyunları ekseninde ilerleyen oyun kuramından söz edilecektir. Burada dil bir etkinliğin veya yaşam biçiminin parçası yapılmaya çalışılacaktır. Üçüncü alt başlık altında, bir tümce sözcelemenin aslında bir edimde bulunmakla özdeş olduğu fikrine dayanan söz edimleri kuramı ele alınacaktır. John Langshaw Austin'in düzsöz edimi [locutionary act], edimsöz edimi [illocutionary act] ve etkisöz edimi [perlocutionary act] olarak açığa çıkan üçlemesi yanı sıra, John Rogers Searle'ün dil felsefesi içinde ortaya koyduğu söz edimleri değerlendirilecektir. Beşinci ve son alt başlık olarak, Ferdinand de Saussure'ün dilbilim analizlerine yer verilecektir. Saussurcü anlamda gerçekliği kavrayışımız, sözel göstergeleri toplumsal olarak kullanışımıza bağlıdır ve insan varoluşu, dilsel olarak eklenmiş bir varoluştur. Onun bu görüşü, ikinci ana bölümde işleyeceğimiz Michel Foucault'nun bilgi, iktidar ve öznellik bağlamında söylem analizine geçiş yapılmasını sağlayan önemli bir zemindir. İkinci ana bölümün ilk alt başlığı altında, ideoloji ile söylem arasındaki mesafe ortaya konulacaktır. Foucault ideoloji kavramını, Marksizm'deki determinist altyapı-üstyapı modeline dayandığı, geleneksel hakikat iddiasıyla ilgili olduğu ve hümanist bir özne anlayışını temel aldığı için kullanmayacak, ideolojinin yerine söylem tartışmalarını koyacaktır. İkinci alt başlık altında, öznenen nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde- oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizini yapan Foucault'nun, düşüncenin eleştirel tarihini nasıl açıkladığı belirgin kılınacaktır. Üçüncü alt başlık altında, dil felsefesi ile Foucault'nun söylem analizi arasındaki farklılıklar açığa çıkarılacaktır. Dördüncü alt başlık altında, söyleme dair tanım ve tartışmalar belirginleştirilecektir. Burada “Arşiv”, “Arkeoloji”, özne, süreksizlik başta

olmak üzere, söylem tartışmalarında Foucault'nun kullandığı terim ve kavramlara açıklık getirilecektir. Beşinci alt başlık altında, “Soybilim” [veya *Jeneoloji*] olarak kullandığı kavrama ve ilişkili olarak iktidar ve iktidar biçimleri özetlenecektir. Şeylerin özsüz ve özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrına erişmenin kavramsal çerçevesini sunan Foucault, aynı zamanda bir özgürlük olanağına da işaret edecektir. Altıncı alt başlık altında, etik çerçevesinde ele aldığı tartışmalara yer verilecektir. Foucaultcu etiğin önemi, [hayatın tüm evresine yayılan] bir yaşam tarzını veya yaşama verilmesi gereken bir biçimi önermesinden ileri gelir. Bu yaşam bir *regula* [kurala] ile ilişkilendirilmeyecektir, daha ziyade bir *forma*'ya [biçime] işaret edecektir. Yedinci ve son alt başlık altında, özgürlüğü icra edebilmek için başvurmayı salık verdiği şey ise antik dönemin etik *parrhesia* [korkusuz ve özgürce konuşma] pratikleri ele alınacak ve bölüm sonlandırılacaktır. Şimdi ilk ana başlığa geçebiliriz.

4.1 Genel Dil Felsefesi Tartışmaları ve Söyleme Katkıları

Dil üzerine çok eski düşünceler başlangıçta ne tam anlamıyla dil felsefesinin sistematüğini ne de sadece dilin kendi varlığı üzerine uzun tefekkürleri içermekteydi. Dil daha çok farklı içeriklerle ilişkileneceği bağlamında ele alınmaktaydı. Ancak henüz bu süreçte bile dil ve gerçeklik arasındaki ilişkinin sorunsallaştırıldığı çalışmalarla karşılaşılmaktaydı. Retoriğin ve sofistlik akıl yürütmenin de önem kazanmasıyla birlikte, ozanların tragedyaları veya komedyaları dili nasıl işledikleri veya kullandıkları yahut kullanmaları gerektiği bağlamında dil yeniden değerlendirilmeye başlandı. Adların anlamı, cümlelerin yapısı, hakikat ve yalan gibi konularda araştırmayı başlatan en önemli filozoflardan biri Platon idi. Platon sonrası dile teorik ilgi, Aristoteles'in başta mantık çalışmaları olmak üzere, *Retorik* ve *Poetika*⁷⁰⁰ gibi eserleriyle daha sistematik hale geldi. Daha sonra, bu eski çağların katettikleri düşünsel yolculuğu korumak, sistematikleştirmek ve zaman zaman da birleştirmek yorumculara, gramercilere ve son kertede dil felsefecilerine düştü. Bu bakımdan XIX. yüzyıl elbette bir başlangıç teşkil etmekle birlikte, XX. yüzyıl dil felsefesi adına önemli bir adım oldu. Dilin çözümlenmesiyle düşüncelerin de çözümlenebileceği anlayışı, dildeki yanlışların temizlenmesiyle düşüncedeki yanlışların da giderilebileceği algısı gelişti. Bu döneme damgasını vuran disiplin analitik felsefe idi. Çözümleyici gelenek olarak da bilinen analitik felsefe, dili etkili bir biçimde

⁷⁰⁰ EK 1.

kullanmanın yollarını aramaya koyulmuştu. Dilin doğası gereği düşünceleri biçimsel olarak bozduğunu savunan analitikçiler, düşünceleri “öznel-arası” kılan başka bir gerece sahip olmadığımızdan, dili en etkili biçimde kullanmanın önemine dikkat çektiler.⁷⁰¹

Peki etkili bir şekilde kullanmamız salık verilen bu “dil” neydi? En yalın haliyle insanların düşündüklerini anlatmak veya aktarmak için kullandıkları söz dizgesi olarak tanımlanan dil, pratik bir bilinç, toplumsal bir olgu, aktarım, uzlaş veya uylayım aracı olarak kabul edilir. Aynı zamanda toplumsal gelişmenin gerçekleştirmesinin bir koşulu olarak tanımlanan dil, ortak çabaları bir araya toplayıp gelecek kuşaklara bilgi aktarımını sağlayan bir anlam kazanır. İnsanın bilgi edinme sürecini kolaylaştıran bir yapı olarak da tanımlanan dil, düşünce ile bir tür diyalektik ilişki içerisinde yer alır. Bu dil-düşünce diyalektiği ki, insanın zaman ve mekânı ele geçirmesine bununla birlikte zaman ve mekânın ötesine geçmesine imkân tanımıştır. Dil-düşünce diyalektiği sayesinde insan dünyaya açılan bir canlı olmuştur.

Buna mukabil dil başka bağlamlarda da değerlendirilmiş, dilin toplumsal düzeydeki işlevselliği dil düzeyine indirgenerek dil çözümlemeleriyle felsefe ve toplum sorunlarının çözülebileceği varsayılmıştır. “Sömürü” sözcüğünün dilden atılmasıyla sömürü olgusunun da ortadan kaldırılabilceğini iddia eden yeni semantik okul [analitik okul], tezimin de merkezi tartışması olan toplumsal bağlam ekseniiyle karşılaştırma veya değerlendirme yapabilmek adına önem kazanmaktadır. Hakikatle ilişkisi bağlamında birçok bakımdan işlevselliği bulunan veya nesnel sorunlara kaynaklık eden olgu veya olayları, sözcüklerin kullanılmasına bağlamak ve bu sözcüklerin ortadan kaldırılmasıyla, bu olgu veya olay durumlarının da ortadan kalkacağını savunmak tarihsel süreç boyunca da gördüğümüz üzere gerçekçi bir çıkarım değildir. Örneğin gündelik hayatta “bayan” veya “hanım” sanlarını kullanmıyor oluşumuz, cinsiyetçiliği, kadına yönelik ötekileştirmeyi, fiziksel veya psikolojik şiddeti ortadan kaldırmaz. Kaldı ki eylem bağlamında olumsuz yansımalar içeren söz veya söz öbeklerini dilden atmanın değil ama dönüştürmenin toplumsal bağlamda işlevsel olduğu kabul edilse de, bu tek başına yeterli değildir. Burada mesele sadece birtakım sözcüklerin toplumsalın dağarcığından temizlenmesi değildir. Sözden

⁷⁰¹ Altınörs, A. (2001). *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*. (s. 5). Bursa: Alfa Yayınları.

önce, sözle birlikte ve sözden sonra meydana çıkan ilişkilene biçimlerinin de dönüştürülmesi, değiştirilmesi meselesidir. Bu tartışmaya geçmeden önce, dili merkeze alan tartışmalara kısaca yer vermek ve sonrasında bunun yeterli gelmediği noktada ileriye adım atmamızı kolaylaştıracak Michel Foucault'nun analizlerine ve tartışmalarına geçmek yerinde olacaktır.

4.1.1 Olguları betimleme işlevi bağlamında dil kuramı

Bu bölümde, göndergeci çözümün önemli iki temsilcisi olarak kabul edilen Gottlob Frege ile birinci döneminde Ludwig Wittgenstein'in⁷⁰² dil görüşlerine yer verilecektir. Her iki filozof da, dil felsefesinde önemli bir sorun olan anlam sorununu ele almıştır. Anlam sorununu önermeler, yani bildirisel içeriği olan tümceler bağlamında ele alan göndergeci çözüm filozoflarına göre bir tümcenin anlamı, tümcenin göndermede bulunduğu olgu bağlamında yer alır. Ayrıca anlamlı ve anlamsız önermeler ayrımı yapan göndergeciler, mantıksal veya deneysel yöntemlerle doğrulanabilen önermelere anlamlı; etik veya estetik yöntemlere dayalı önermelere ise anlamsız önermeler derler. Şimdi sırasıyla Frege'nin ve birinci döneminde Wittgenstein'in olguları betimlemekle görevli dil tartışmalarına bakalım.

4.1.1.1 Friedrich Ludwig Gottlob Frege: Anlam [Sinn] ve Gönderme [Bedeutung] ayrımı

Göndergeci çözümün temsilcilerinden olan Frege için anlatım, anlatımın göndermede bulunduğu şey ile anlatımın anlamı birbirinden ayrı şeylerdir. Daha çok “anlam” [Sinn] ile “gönderme” [Bedeutung] arasında yaptığı ayrımla bilinen Frege, yaptığı tartışmayla aynılığın [Gleichheit] nesneler arasında mı, yoksa nesnelerin adları veya göstergeleri arasındaki bir bağıntıda mı olduğunu sorgular. Frege burada Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızı veya Venüs gezegeni örnekleri üzerinden gitmektedir. Bunları sembolik hale getirmek istersek, Akşam Yıldızı terimine “x”, Sabah Yıldızı terimine de “y” diyelim; Venüs terimimiz de “z” olsun. Bu durumda $x=z$, $y=z$ biçiminde iki önerme elde ederiz. Her iki denklem de son noktada z'ye göndermede bulunur. İşte Frege bu iki önerme

⁷⁰² Wittgenstein'nin felsefesi, iki yapıtı üzerinden iki döneme ayrılmaktadır. Erken dönem 1921'de yayımladığı *Tractatus Logico-Philosophicus* dönemi; geç dönem olarak bilinen öbürü ise ölümünden iki yıl sonra, 1953'de yayımlanan, geç dönem çalışmalarının tamamlanmış bir örneği olarak kabul edilen *Felsefi Soruşturmalar* dönemidir. Ayrım daha çok bu iki eserde, iki ayrı dil felsefesi üretmiş olmasına dayandırılmaktadır.

arasında bilgi içeriği bakımından aynılık mı, yoksa farklılık mı olduğunu sorgular. Önermelere baktığımızda, birinci önerme ile ikinci önerme arasında aynı nesneye gönderme bakımından bir eşitlik olsa da, bilgi değeri bakımından farklılık vardır. Eş deyişle, Akşam Yıldızı ile Sabah Yıldızı adı, aynı nesneye göndermede bulunur ancak anlamsal bakımdan farklıdır. Her ikisinin de bir ve aynı nesne olan Venüs’e göndermede bulunduğu açıktır. Fakat dile getiriş bakımından anlamsal bağlamda ortaya bir ayrılık çıkar.⁷⁰³ Bunun dışında gönderimleri [*Bedeutung*] farklı, anlamları [*Sinn*] aynı önermeler de söz konusudur. Örneğin “bacak” sözcüğünü ele alalım. Bu sözcük gönderim bakımından hem insan gibi canlı bacağına hem de masa, sandalye gibi eşya bacağına işaret eder. Ancak anlam bakımından bir özne veya şeyin sabit durmasını veya hareket etmesini sağlayan parçasıdır. Böylece anlamları aynı, gönderimleri farklı iki şey elde etmiş oluruz. İşte bu noktada “anlam” [*Sinn*], “gönderim” [*Bedeutung*] ve “öznel tasarım” [*Vorstellung*] ayrımlarını dile getirmek gerekir.

Teleskopla yapılan bir Ay gözleminde, ‘Ay’ özel adının gönderimi gözlenen nesne olarak Ay’dır; gözlemcinin retinal imgesinde ortaya çıkan tümüyle öznel, yani tasarımdır; teleskopun merceğinde ortaya çıkan gerçek imge ise ikisinin arasındadır, tasarım gibi öznel değildir, ama nesnenin kendisi de değildir, bu ise ‘anlam’a karşılık gelir, yani anlam, öznel tasarımla ilgili bir şey değildir. Tümcelerin anlamı düşünce içeriğidir, yukarıda verilen iki tümcenin düşünce içerikleri farklı olması dolayısıyla anlamları farklıdır; ama her iki tümce de doğrudur, yani gönderimleri aynıdır.⁷⁰⁴

Dolayısıyla bir adın veya imin anlamıyla göndergesi arasında bir ayrım olduğunu düşünen Frege bu bağlamda, yukarıdaki Ay örneğinden de hareketle “gönderim”i [*Bedeutung*] nesnelere, “öznel tasarım”ı [*Vorstellung*] idelere, “anlam”ı [*Sinn*] ise ikisi arasındaki bir şeye denk düşürür.

‘Beyaz’ sözcüğü genellikle bize belli bir duyumu düşündürür ki bu, tamamıyla öznel; ancak gündelik konuşma dilinde bile çoğunlukla nesnel bir anlam da

⁷⁰³ Frege, G. (1960). “On Sense and Reference” *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. (s. 56-57). Oxford: Basil Blackwell.; Frege, G. (1948). “Sense and Reference” s. 209-210. *The Philosophical Review*, Vol. 57. No. 3.

⁷⁰⁴ Frege, G. (2008). *Aritmetiğin Temelleri*. (s. 50). Çev. H. Bülent Gözkan. İstanbul: YKY.

taşıdığını düşünüyorum. Kar beyazdır dediğimde, olağan gün ışığında, belli bir duyumla bildiğim nesnel bir niteliğe gönderme yapıyorumdur. Eğer kar, renkli bir ışık altında görülürse, bunu yargılarımızda dikkate alır ve belki ‘şimdi kırmızı görünüyor, ama beyazdır’, deriz. Renk körü bir adam bile, duyumlarında bu renkler arasında bir ayırım yapmamasına rağmen yeşil ve kırmızıdan söz edebilir. O bu ayrımı diğerlerinin yapmış olmasından dolayı ya da belki bir fiziksel deneyle biliyordur. Öyleyse bir renk sözcüğü, başka birinin duyumuyla uyuşup uyuşmadığını bilemediğimiz halde (şeyleri aynı şekilde adlandırmamızın bunu sağlamadığı açıktır) genelde bizim öznel bir duyumuza işaret etmemektedir; buna karşılık nesnel bir özelliğe işaret etmektedir. Nesnellikten, bizim hissetmemizden, görü edinmemizden ve tasarımılamamızdan ve de belleğimizde yer alan önceki duyumlarımızdan meydana gelen içsel imgelerden bağımsız olmayı anlıyorum; ancak akıldan bağımsız olmayı değil; çünkü hangi şeylerin akıldan bağımsız olduğu sorusuna yanıt vermek, yargıda bulunmadan yargıda bulunmak ya da postu ıslatmadan yıkamak gibi bir şeydir.⁷⁰⁵

Belli bir duyumu düşündüren terimler ideler olarak alınır ve Frege’nin beyaz örneği üzerinden hareket edilirse, bu öznel bir anlamdır. Öznel ide bir nesneye gönderme yaptığından ise artık nesnel bir anlam söz konusudur. Yargıların devreye girdiği noktada bu nesnel anlama ilişkin yargıda bir uyumsuzluk görülse de, Frege burada beyaz kar’ın renkli bir ışıktan ötürü beyaz dışında farklı bir renk olarak görünmesine, ancak yine de kar’ın beyaz olduğuna ilişkin emin oluşumuza işaret ederek, son noktada nesnel anlamın kendisini söz konusu eder. Zira tüm bildirim cümlelerini anlam [*Sinn*] ve gönderme [*Bedeutung*] bağlamında sorgulayan Frege, tam da böylesi cümlelerin bir düşünce içerdiğini söyler. Bir düşünceyle de neyi kastettiğini açıklamaya geldiğinde, düşünceye düştüğü dipnotta düşünceden öznel bir performans değil, birkaç düşünürün ortak mülkü olabilecek nesnel içeriği anladığını yazar.⁷⁰⁶ Bu bağlamda renk körü birinin kar’ın beyaz olduğu hususunda bizlerle hemfikir oluşundaki bilginin nereden geldiği tartışması, bu bilgi birkaç düşünürün ortak mülkü olabilecek nesnel içeriktir cevabına dayanır.

⁷⁰⁵ A. g. e., s. 120.

⁷⁰⁶ Frege. “On Sense and Reference”. s. 62.

Herhangi birine, bir sayısının ne olduğunu ya da 1 göstergesinin neye gönderme yaptığını [bedeute] sorduğumuzda, aldığımız yanıt çoğunlukla şudur: ‘bir şey işte’. Ve eğer ‘bir sayısı bir şeydir’ [Die Zahl Eins ist ein Ding] tümcesinin bir tanım olmadığına, çünkü bu tümcenin bir yanında belirli tanımlık [Artikel] diğer yanında belirsiz tanımlık kullanıldığına ya da bir sayısının hangi şeylere ait olduğunu söylemeden, tümcenin onu yalnızca şeyler kümesine yüklediğine dikkati çekecek olursak, bu durumda istediğimiz herhangi bir şeye ‘bir’ adını vermekte belki de serbest oluruz. Bununla birlikte, eğer herkesin bu adla istediği şeyi anlama hakkı olsaydı, bu durumda bir sayısı hakkındaki aynı tümce farklı kişiler için farklı anlamlara gelirdi, yani böyle tümcelerin ortak bir içeriği olmazdı.⁷⁰⁷

Dolayısıyla öznel tasarımlarımız bizi yanıltma özelliği taşıdığı için ortak içeriğe onun vasıtasıyla gidemeyiz. Ortak içeriğin önceden tanımlanmış olması gerekir. Frege’nin çözümü açısından baktığımızda, anlamlı her dilsel anlatım öyle ya da böyle bir şeyi adlandırır ve bir şeye göndermede bulunarak bir şeyin yerini tutar. Birçok dil felsefecisi gibi o da nesnellik ölçütünü dilde arar. Anlam mekanını ise “ben” [veya özne] alanında görür. Burada, ben’in [özne] ötekiyle ya da kendiyle ilişkisini veya iletişimini görmek neredeyse mümkün değildir. Nitekim bu sürecin kendisinin, dil ile düşünce arasındaki ilişkiden, dilsel bir ifadeden veya “ben” [veya özne] alanından ibaret olmadığı Foucault tarafından görülecek ve böylelikle kendi araştırmasını dil felsefesinden ayıracaktır. Dil felsefecilerinin doğruluğu veya hakikati saptama niyetlerine karşıt olarak Foucault tam olarak doğruluk veya hakikatin kendisiyle hesaplaşacaktır.

4.1.1.2 Ludwig Josef Johann Wittgenstein [erken dönem]: Tasarım [Bild] olarak anlam

Ludwig Wittgenstein’ı ve felsefesini, en azından birinci dönem diye dönemleştirilen felsefesini anlamak için *Tractatus Logico-Philosophicus*’un önsözüne dikkat kesilmek gerekir. Wittgenstein, kitabın felsefe sorunlarını ele aldığını ve bu sorunların da daha çok dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynakladığını ifade eder. Kitabı ve

⁷⁰⁷ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*. s. 77.

tartışmasını şu şekilde özetler: “Söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı.”⁷⁰⁸ Hemen devamında ise bu cümle ile ne anlatmak istediğini açıklar. Bu cümle ile açığa çıkarılıp yapılmak istenen, düşüncelerin dilegetirilişlerine sınır çizmektir. Dilin içinde çizilecek bu sınır böylelikle bize sınırın ötesinde kalanın saçma olduğunu gösterecektir. Böylece özetlediği kitabın genel çerçevesini düşüncelerin dilegetirilişleri olarak koyup daha ilk cümlesinde dünyanın ne olduğunu tasvir eder.

Yöntemsel olarak dilin yapısını ve sınırlarını irdeleyerek düşüncenin yapısını ve sınırlarını anlamaya çalışan Wittgenstein, dünyayı şeylerin değil, olguların toplamı olarak alır. Nesnelerin karşılıklı biçimlenmesi sayesinde olgu bağlamları kurulur. Dolayısıyla varolan bu olgu bağlamlarının toplamı da dünyayı oluşturan şeydir. “Toplam gerçeklik, dünyadır.”⁷⁰⁹ Dolayısıyla tüm olgu durumlarının olanağı nesnelerde içerilir, eş deyişle dünyanın tözü veya maddesi nesnelerdir. Ad’ın tümce içinde nesnenin yerini tuttuğu, nesnenin de ancak adlandırılabilir bir şey olduğunu vurgulayan Wittgenstein, im’leri nesnelerin yerini tutan şey olarak koyar. Bizler im’ler üzerine konuşabiliriz ancak, onları dışavuramayız. Ad da bir temel im olduğuna göre, aynı şey onun için de geçerlidir. Ad’lar hakkında konuşabilir lakin ad’ları dışavuramayız. Wittgenstein, im’lerde dilegelmeyeni pratikleri [uygulamaları] gösterir, im’lerin yuttuğunu pratikleri [uygulamaları] dışavurur derken,⁷¹⁰ buna açıklık getirir. Bu halde ad’ların göndergesel bir özelliği vardır, ad’lar nesnelere gönderimde bulunur. “Ad nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir. (“A” ile “A” aynı imdir.)”⁷¹¹ Tümce’ye gelindiğinde, Wittgenstein tümce’yi düşüncenin duyuşsal algılanabilir olarak dile getirilmesi biçiminde tanımlar. Tümce’nin duyuşsal algılanabilir im’i ise, olanaklı olgu durumunun izdüşümü’dür. Bu durumda “[t]ümce-imi bir olgudur.”⁷¹²

⁷⁰⁸ Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (s. 11). Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.

⁷⁰⁹ A. g. e., s. 23 [2.063].

⁷¹⁰ Genel olarak *Tractatus*’a atıflarda Oruç Aruoba çevirisine sadık kalınarak ilerlense de, burada bahsi geçen Almanca “Anwendung” teriminin “Praxis” gibi bir eş anlamlılığı da olması ve İngilizce karşılığında “application”, “use” veya “administration” terimlerinin de bulunması sebebiyle Aruoba tercümesinde geçen “uygulama” sözcüğü yanı sıra “pratik” terimine de yer verilmiştir. Bununla Wittgenstein’in zihinci görüşün karşısına nesnel dünyayı koyma çabasının açık kılınması amaçlanmaktadır. [A. g. e., s. 35 [3.262]].

⁷¹¹ A. g. e., s. 31.

⁷¹² A. g. e., s. 29 [3.14].

Tümce ise gerçekliğin bir tasarımıdır [*Bild*]. Tümce anlaşıldığında, onun ortaya koyduğu olgu durumu da tanınmış olur. Böylelikle tümce anlamı gösterir.

Wittgenstein'in bu biçimde serimlediği anlam görüşü "resim kuramı" adıyla anılır. Bu kuram bağlamında tümceler, olgu bağlamlarını resmeden dilsel tasarımlardır. Eş deyişle dil, olguları resmeden bir işlev kazanır. Ancak bu kuramın, dil ile dış dünya arasındaki ilişkiyle sınırlandığı ve dil ile onu kullanan bireyler arasındaki ilişkileri dışarıda bıraktığı iddia edilir.⁷¹³ Nitekim bu eleştirinin haklılığı kısmen Wittgenstein'in felsefeye biçtiği vazifeden de çıkarılabilir. Felsefenin ereğini düşüncelerin mantıksal analizine indirgeyen Wittgenstein açısından, felsefe bir öğreti değil bizatihi etkinliktir. "Felsefenin sonucu, 'felsefe tümceleri' değil, tümcelerinin açık hale gelmesidir."⁷¹⁴ Bu durumda felsefenin söyleyecek bir şeyi yoktur, açıklamak veya serimlemek dışında. Felsefeye biçilen bu sessizlik rolü, toplumsal olaylar karşısında eylemsellik boyutunu da ortadan kaldırır. Dolayısıyla felsefenin hedefi düşünülebilir ve söylenebilir şeyleri açıkça ortaya koymaktır. Buradan ne toplum felsefesi ne politika ne etik ne de sanat çıkarmak artık mümkün olmayacaktır. Zira Wittgenstein, bütün sonuç çıkarmaları *a priori* olup bitmelere indirgeyerek nedensel bağıntıyı aforoz eder. Ona göre nedensel bağıntıya inanç, bir tür batıl inançtır.⁷¹⁵ Etik ile estetiği bir kıldığı yerde Wittgenstein, etiğin söylenmeye gelmeyeceğini de vurgulayacaktır.

Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek. Dünyanın içinde herşey nasılsa öyledir, herşey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; içinde hiçbir değer yoktur –olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı. Değer taşıyan bir değer varsa, bütün olup-bitmenin, öyle-olmanın dışında yatsa gerek. Çünkü bütün olup-bitme, öyle-olma, rastlantısaldır.⁷¹⁶

Tractatus'ta Wittgenstein, felsefe sorunlarını ele alır ve bu sorunların soru olarak ortaya çıkmalarının dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayandığını iddia eder. Kitabın bütün anlamını ise söylenebilir ne varsa, açıkça söylenmeli; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı cümlesinde toplanır. Böylelikle düşüncelerin

⁷¹³ Altınörs, A. (2000). *Dil Felsefesi Sözlüğü*. (s. 65). İstanbul: Paradigma Yayınları.

⁷¹⁴ Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. s. 61 [4.112].

⁷¹⁵ A. g. e., s. 93 [5.1361].

⁷¹⁶ A. g. e., s. 167 [6.41].

dilegetirilişlerine bir sınır çizilmek istenir. Bu sınırla sınırın ötesinde kalan düpedüz saçma olarak adlandırılabilir. Pierre Hadot Wittgenstein'in burada çizdiği tabloya dayanarak, dilin sınırlarını empirik ve pozitivist bir postuladan hareketle tespit ettiği düşüncesini benimsemenin olası olduğunu söyler. Nitekim buradan çıkan sonuç doğrultusunda, bir önerme ancak fiziksel mahiyette bir olguya ilişkinse anlama sahip olacaktır. Bunun Wittgenstein'in öğretisinin en açık yanı olduğunu ifade eden Hadot, *Tractatus*'un yazarının bu postuladan kalkarak nihayetinde dilin sınırlarını en temel bir ilkeden hareketle tespit etmeye vardığını açıklar.⁷¹⁷

“Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla –onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.”⁷¹⁸ Bu bağlamda Wittgenstein, salık verdiği yöntemi kendisi kullanır ve içinden metafizik olan her şeyin temizlendiği dil teorisini kendisi aşip bu merdiveni yıkar. Dil oyunları dediği geç dönem düşüncesi, adeta bu merdivenin devrilip yıkılmasının bir sonucu gibidir.

4.1.2 Dil oyunları bağlamında dil kuramı

4.1.2.1 Ludwig Josef Johann Wittgenstein [geç dönem]: oyun kuramı

Dil oyunları tartışması Wittgenstein'in geç dönemi olarak adlandırılan *Felsefi Soruşturmalar* eserinde ortaya koyduğu düşüncelere dayanır.⁷¹⁹ Bu eser Wittgenstein'in ölümünden sonra, vasiyeti üzerine yayımlanmış olması bakımından filozofun kendi girişimi özelliği taşımaz. *Tractatus*'tan sonra uzunca bir süre felsefeden uzaklaşmış olan Wittgenstein'in yeniden felsefeye dönmesinin bir sonucu

⁷¹⁷ Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. (s. 27). Çev. Murat Erşen. Ankara: Doğubatı.

⁷¹⁸ Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. s. 173 [6.54].

⁷¹⁹ Bu yaklaşım Foucault'yu önemli ölçüde etkilemiştir. Gündelik dile indirgenmeyen mantık dilinin sembolik yapısı söylem analizi yaparken büyük bir güçlük yaratır. Foucault dil analizi ile kendi söylem tartışması arasında bir sınır belirliyor olsa da “dil oyunları” denilen dil tartışmasına da iliştigi olur. Özellikle de arkeolojiyi ortaya koyduğunda, bunu etimolojinin oyun haklarına uygun bir biçimde yapmaya kalkar. [Foucault, M. (2011). “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap” s. 153. *Felsefe Sahnesi*. (Çev.) Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları]. Foucault burada aslında, Wittgenstein'nin sözcüğün nasıl iş gördüğüne ilişkin argümanına yakın bir kavrayış sergiler. Wittgenstein açısından bir sözcüğün nasıl iş gördüğünü tahmin edemeyiz. Bu durumda nasıl iş gördüğünü tahmin etmek amacıyla sözcüğün kullanımına bakmak ve buradan öğrenmek gerekir. [Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*. (s. 127 [340]) Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları]. Arkeoloji bu bağlamda bize sözcüğün kullanımına bakma ve bu kullanımdan hareketle sözcüğün anlamını öğrenme yolunu açar.

olması bakımından ise büyük önem taşır. Felsefeye geri döndüğü dönemde, iktisatçı Pierro Sraffa ile yaptığı tartışmalar kendisinin dil ile dünya görüşlerinde birtakım değişikliklere neden olmuştur. Bu değişikliklerin bir sonucu olarak da *Felsefi Soruşturmalar* eseri ortaya çıkmıştır. Sraffa'nın etkisiyle Wittgenstein'in "antropolojik"⁷²⁰ bir yaklaşım benimsemiş olması bir kopuş olarak adlandırılmasa da, hem kendi dil kuramı hem de kendinden sonraki dil felsefecileri için önemli bir dönüm noktası olmuştur.⁷²¹

On altı yıl boyunca üzerine uğraştığı *Felsefi Soruşturmalar*'ı bir tür değiniler olarak adlandıran Wittgenstein, bu eserde "karşılık [*bedeutung*], anlama, tümce, mantık gibi kavramlara, matematiğin temellerine, bilinç hallerine ve diğer şeylere"⁷²² yer verir. Bir önceki çalışmam dediği ve birlikte bir cilt olarak yayımlansın istediği *Tractatus*'u Wittgenstein "varolan herhangi bir dilin yapısı içinde çalışarak olanaklı bütün dillerin sınırlarını kavramaya çalışma"⁷²³ya adanmış, son noktada ise "[d]ilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler"⁷²⁴ diyerek dili, olgusal dünyanın matematiksel veya mantıksal dili ile sınırlamak istemiştir. Bu eserde ise bir adım ileriye giderek, tabiri caizse dünyanın sınırlarını aşarak, "dil-oyunu" dediği kavramı tartışmanın merkezine yerleştirir.

Dil-oyunu, dilin konuşulmasını bir etkinliğin veya bir yaşam biçiminin bir parçası kılar. Dil-oyunu birtakım çeşitlilikler içerir, ki bu çeşitliliklerin hiçbiri *Tractatus*'ta göremediğimiz türden çeşitliliklerdir. Bu çeşitlilikler sırasıyla şu şekilde özetlenebilir:

⁷²⁰ Mantık dilinin sembolik yapısı kültür ve toplum söz konusu olduğunda yetersiz kalmaktadır. Antropolojik yaklaşım ile bunun önüne geçilmeye çalışılmıştır.

⁷²¹ [Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar*. s. 10]. Wittgenstein yorumcularının, onun düşünsel gelişimini iki dönem üzerinden okumaları kısmen kabul edilebilirdir; en azından birinci ve geç dönem olarak konulan çalışmalar arasındaki zaman aralığını göz önüne alındığında. Ancak bu dönemselleştirmenin keskin bir kopuş olarak okunmaması gerektiği Wittgenstein'in hem *Felsefi Soruşturmalar* eserinin yayımlanma sürecinden hem de eser içindeki tartışmalar veya *Tractatus*'a yönelik atıflardan açıktır. Bilindiği üzere 1943 yılında Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar* eserini yayıncıya gönderirken *Tractatus* ile aynı cilt içinde basılmasını önermiştir. [A. g. e., s. 11]. Hoş bu basım gerçekleşmemiş olsa da, Wittgenstein'in böyle bir niyetinin olması bile bu iki eser arasında keskin kopuşlar olmadığı, daha çok karşıtlıklar, ancak birbirini besleyen veya tamamlayan karşıtlıklar olduğu gerçeğini gözler önüne serer. "Ayrıca dört yıl önce ilk kitabımı (*Tractatus Logico-Philosophicus*) tekrar okuma ve içerdikleri düşünceleri bir başkasına açıklama fırsatını buldum. Birden, bu eski düşünceleri yenileriyle birlikte yayımlamam gerekirmiş, yeni düşüncelerim ancak eski düşünme tarzımın arka planda yer alması durumunda ve bununla oluşturdukları karşıtlık aracılığıyla gerçek anlamda aydınlığa kavuşabilirmiş gibi geldi bana." [A. g. e., s. 20].

⁷²² A. g. e., s. 19.

⁷²³ Pears, D. (2002). *Wittgenstein*. (s. 49-50). Çev. Arda Denkel. İstanbul: Afa Yayınları.

⁷²⁴ Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. s. 133 [5.6].

Emir cümleleri kurmak ve emir cümlelerinden hareketle eylemde, edimde bulunmak; bir nesnenin fiziksel özelliklerini [görünüşü veya boyutları anlamında] betimlemek; betimden hareketle bir nesne üretmek; bildiri cümlesi kullanmak; tahminde bulunmak; bir önsav ortaya koymak ve bu önsavı sınamak; bir öykü kurgulamak ve bu öyküyü okumak; tiyatro oyunu sahnelemek; tekerlemeler veya bilmeceler kullanmak; espri yapmak veya fıkra anlatmak; bir dilden başka bir dile tercüme yapmak ve rica, teşekkür, sövgü, selam veya dua ifadeleri kullanmak.⁷²⁵ Dil-oyunlarının çeşitliliğini göz önünde bulundurmak gerektiğini iddia eden Wittgenstein, betim yapabilmenin imkânının ancak böyle mümkün olabileceğinin sinyallerini verir. Dilin mantıksal tek biçimciliğinden uzaklaşan bu görüş çerçevesinde, bir dili öğrenmenin adlandırma yapma, Wittgenstein’ın ifadesiyle etiket yapıştırırmadan ibaret olmadığı ortaya çıkar. Şeyleri adlandırmak, etiket yapıştırmaktır evet, ancak bu dilin öğrenilmesi değil, bizatihi şeyler hakkında konuşabilmenin bir yoludur. Konuşma da şeylerle ilişki kurabilmenin bir imkânıdır. Oysa “[d]il, yollardan oluşan bir labirenttir. Bir yönden geldiğinde yolunu bilmemektesindir; aynı yere başka bir yönden geldiğindeyse yolunu kaybetmişindir artık.”⁷²⁶ Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*’da dil denilen yapının sınırlarını fiziksel bir bağlamda belirler. Dil uzamsal ve zamansal bir görüngüdür. Dolayısıyla onu uzam ve zaman dışı bir zırva olarak ele almak mümkün değildir. Burada dil ile satranç oyunu arasında bir analogi kuran Wittgenstein, satranç taşlarından bahsederken nasıl ki bu taşlara ilişkin fiziksel bir betimleme yapabiliyor veya oyun kuralları belirtebiliyorsak, aynı şeyi dil konusunda da yapabiliriz. Bu bağlamda “sözcük nedir?” sorusuyla “satranç taşı nedir?” sorusu benzeş olacaktır.⁷²⁷

Dilde özsel olanın peşine düşüldüğünde Wittgenstein bizi akrabalık ilişkilerine götürür. Bu dil denilen şeylerde ortak veya tek bir şey olmadığı, bilakis birbiriyle çok çeşitli bir biçimde akrabalık ilişkileri olduğu anlamına gelir. Bunu açıklamak için de oyun denilen süreçleri ele alır; oyun tahtası üzerinde oynanan oyunları, kağıt oyunlarını, top oyunlarını ve mücadele oyunlarını tek tek değerlendirir. Tüm bu oyunlara oyun demek için bir ortaklık aranması gerektiği düşünülür. Oysa Wittgenstein ortak bir şey aramaktansa, hepsinde benzerlikler veya akrabalıklar olduğunu görmeyi salık verir. “Birbiriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir

⁷²⁵ Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar*. s. 32 [23].

⁷²⁶ A. g. e., s. 100 [203].

⁷²⁷ A. g. e., s. 67 [108].

benzerlikler ağıdır gördüğümüz. Gerek büyük gerek küçük ölçekte benzerlikler.”⁷²⁸ Bu benzerlikleri nitelemek için en güzel ifadenin de “ailevi benzerlikler” olduğunu söyleyen Wittgenstein, aile üyeleri arasındaki benzerliklerin de böyle üst üste bindiğini söyler. Örneğin büyük büyük anneden, anneden, büyük büyük babadan, babadan alınan benzerlikler vardır ve bunlar üst üste binerek ortaya bir kompozisyon çıkarır. Nitekim oyunlarda olduğu gibi dilde de başlangıçta birbirine denk düşen pek çok şey olacak, ardından bu pekçok şey bir anda yok olacak, yerine bir başka denk düşen şey gelecek. Eş deyişle zaman zaman benzerlikler ortaya çıkacak, zaman zaman ortaya çıkan bu benzerlikler kaybolacak.

Dolayısıyla *Felsefi Soruşturmalar*’da, *Tractatus*’taki ideal mantıksal dilin yerini dil oyunları almakta ve dil, ilişkisel, zamansal ve uzamsal bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Wittgenstein’in F. P. Ramsey’le yaptığı bir konuşmanın sonunda kafasına dank eden bir düşünüş sonrası ideal dil kavrayışından vazgeçmiş olması kendi söylediklerinden de açıkça ortadadır. “[İ]deal sözcüğü yanıltıcı olabilir; çünkü bunun, sanki bu diller günlük dilimizden daha iyi, daha mükemmelmış ve sanki insanlara nihayet doğru bir tümcenin neye benzediğini göstermek için mantıkçının ortaya çıkması gerekirmiş gibi bir havası var.”⁷²⁹ Oysa artık Wittgenstein için gündelik dile yaslanmak, kuralları süreç içerisinde koymak ve süreç içerisinde değiştirmek söz konusudur. Çünkü kendisinin de vurguladığı üzere, resim kuramına yaslanan bir görüşten yola çıkıldığı taktirde, *resim* bizi hapseder ve onun dışına çıkmak mümkün olmaz, zira resim dile yerleşiktir ve dil de bu resmi bize insafsızca tekrarlar gibidir.⁷³⁰ Dil oyunlarında bir tür uygulama ve edimsellik söz konusudur. Wittgenstein, inşaat ustası ‘A’ ile kalfası ‘B’nin bir bina yaparken kullandıkları dile dikkat çekerek dil oyunlarındaki uygulama ve edimselliğe işaret eder.⁷³¹ A herhangi bir taş istediğinde, B ona o taşı götürmektedir. B, bu taşın ismini her duyduğunda, ona uygun bir edim gerçekleştirir. Edim bir alıştırmamanın sonucudur. A’nın istediği taş o anda bitmiş veya kullanılamayacak durumda olsa bile, B, A’nın ne demek istediğini anlar. Bu anlama hali, uygulamanın, pratiğin ve edimselliğin sonucu ve bir oyunun içinde değildir. Bu nedenle Wittgenstein, dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütününe “dil oyunu”

⁷²⁸ A. g. e., s. 52 [66].

⁷²⁹ A. g. e., s. 58 [81].

⁷³⁰ A. g. e., s. 68 [115].

⁷³¹ Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. (s. 8). Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.

demektedir.⁷³² Resim kuramında böyle bir uygulama ve edimsellik söz konusu değildir. Çünkü burada doğuştan, doğal bir ilişki varsayılmaktadır.

4.1.3 Söz edimleri bağlamında dil kuramı

Söz Edimleri kuramı, bir tümce sözcelemenin aslında bir edimde bulunmakla özdeş olduğu fikrine dayanır. Bu kuramın temelinde ise dili kullanan kimselerin birtakım gerçekleştirmeleri [*performance*] olan söz edimleri yer alır. Böylece daha önce gördüğümüz, dilin dünyayı temsil ettiği veya resmettiği yönündeki, dile ilişkin araçsal tez tartışmaya açılmış olur. Söz edimleri kuramı özellikle Wittgenstein'nın *Felsefi Soruşturmalar* adlı yapıtındaki dil oyunları tartışmasından esinlenen ve gündelik dili merkeze alan felsefe geleneğinin doruk noktası olarak kabul edilir. Bu gelenek, mantıkçı-pozitivist geleneğin ideal dil anlayışını eleştirmekte, kapsamlı bir anlam kuramına ve dil kavrayışına ulaşmanın yolunun gündelik dilde sık sık rastlanan dilsel kullanımları ciddiyetle incelemekten geçtiğini savunmaktadır.⁷³³

Söz edimleri kuramı 1940'lı yılların ortalarından 1950'li yılların sonlarına dek John Langshaw Austin tarafından geliştirilmiştir. Kuram, 1960'lı yılların sonlarından başlayıp 1980'li yılların ortalarına kadar geçen sürede ise Austin'in öğrencisi John Rogers Searle tarafından eleştiri süzgecinden geçirilip yeniden ortaya konmuştur. Söz edimleri kuramına göre bir şey söyleyen kişi düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimlerinden oluşan bir söz ediminde bulunur. Austin tarafından "seslendirme", "dillendirme" ve "anlamlandırma" olarak tanımlanan düzsöz edimi, Searle tarafından sorunlu bulunarak "sözceleme" ve "önerme edimi" olarak yeniden tanımlanmıştır. Austin, bir şey anlatmaya çalışmak [anlam] ile bir şey söyleyerek bir şey yapmaya çalışmayı [edimsöz gücü] birbirinden ayırmaktadır. Ancak Searle, bu ikisinin bir ve aynı şey olduğunu ileri sürer. Öte yandan, Austin'in çözümlemesinin dışında tutulan, X deyip Y'yi anlatmaya çalıştığımız kullanımları "dolaylı söz edimleri", "eğretileme" ve "kurgusal söylem" başlıkları altında dil-anlam çözümlemesinin içine sokan Searle, bunları, X deyip X'i anlatmaya çalıştığımız kullanımları yöneten kurallardan bilinçli sapmalar olarak açıklar.⁷³⁴ O halde sırasıyla bu iki ismin tartışmalarına bakalım.

⁷³² A. g. e., s. 7.

⁷³³ Altınörs. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. s. 75.

⁷³⁴ Aysever, R. L. (2003). "Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış" (s. 133). *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. 20 Sayı. 2.

4.1.3.1 John Langshaw Austin: dilin edimselliği

Austin açısından dil hakkında yapılan bir inceleme, sadece dil alanıyla sınırlı kalmaz. Aynı zamanda eylemlerin yapısını da aydınlatır. Nitekim kavramsal çözümlemenin gündelik dil içerisinde kalınarak yapılması gerektiğini söyleyen Austin, buradan hareketle *dilin edimselliği* denilen kuramı geliştirir. *Dilin edimselliği* düşüncesinde içerilen edimsel kavramı, mantıkçı pozitivistlerin dilin temel işlevinin veya kullanımının içinde bulunan dünya hakkında doğru veya yanlış bildirimlerde bulunmak şeklindeki görüşlerine köklü bir eleştiri olarak okunabilir. Zira Austin, mantıkçı pozitivistlerin kullanma konusunda imtina ettiği gündelik dilde olağan olarak kullanılan sözcelemlerin ciddiyetle ele alınmasının felsefedeki kimi geleneksel sorunların çözümüne katkı sağlayacağını savunur. Bu yönüyle birinci dönem Wittgenstein’in tasarımlarını dünya savıyla karşı karşıya getirirken, geç dönem Wittgenstein’in dil oyunları ile benzer bir yoldan ilerleyerek sonradan “gündelik dilin felsefesi” olarak anılan akımın öncüleri arasında yer alır.⁷³⁵

Austin, dünya hakkında bildirimlerde bulunmanın, betimlemeler yapmanın dili tanımlayan ana işlev olduğunu düşünmenin bir yanlılığı olduğu görüşündedir. Ona göre, bildirimde bulunmak, betimlemek dilin kullanımlarından yalnızca biridir. Austin, dilin bu kullanımını ‘saptayıcı’ olarak nitelendirir ve bu kullanımın karşısına dilin ‘edimsel’ kullanımını koyar: Kullandığımız sözlerle yalnız birtakım saptamalarda bulunmayız, bunun dışında bir de bir şeyler yapıp-ederiz.⁷³⁶

Bu yapıp-etmeler kategorisi altına ise evlilik bağına girme, ad verme, miras bırakma, bahse girme, söz verme, teşekkür etme ve benzeri şeyler girer. *Söz edimleri* kuramı, bildirimler ve betimlemeler yoluyla saptamalarda bulunurken tıpkı söz verirken veya bahse girerken de olduğu gibi bir şeyler yapıp-edildiği düşüncesine dayanır. “Austin bu kuramıyla, başta yalnızca edimsel kullanım için ileri sürdüğü ‘bir şey söylemek, bir şey yapmaktır’ savını bütün bir dil kullanımına genelleyerek dil yoluyla (tümceler

⁷³⁵ Altınörs. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. s. 10.

⁷³⁶ Austin, J. L. (2017). *Söylemek ve Yapmak*. (s. 14.) Çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları.

söylerken) neler yapıp-ettiğimizi, bunların türlerini ve bütün bu tür yapıp-etmelerimizin başarılı olması için gerekli koşulları ortaya koymaya çalışır.”⁷³⁷

4.1.3.1.1 Söz edimleri

Söz edimleri basitçe, söz sözceleyen insanların gerçekleştirdiği dilsel edimlere denmektedir. Austin açısından bir şey söyleyen herkes üç söz ediminde [*speech act*] bulunur. Bir nesneye göndermede bulunan ve o nesneye bir özellik yükleyen Düzsöz Edimi [*locutionary act*]; düzsöz edimi ile yerine getirilen emir vermek, bildirmek, söz vermek veya teşekkür etmek gibi dil edimlerini aktaran Edimsöz Edimi [*illocutionary act*] ve edimsöz edimiyle yerine getirilen edimle muhatap alınan kişide bir tür duygu, düşünce veya davranış yaratan Etkisöz Edimi [*perlocutionary act*] olmak üzere. Şimdi sırasıyla bunları açıklık getirelim.

4.1.3.1.1.1 Düzsöz edimi [*locutionary act*]

Düzsöz edimi Austin açısından, dilin bir şey anlatma veya bir şeye gönderme yapma işlevidir. Bir düzsöz ediminde bulunmak, aynı zamanda bir edimsöz ediminde bulunmaktır. Austin bunu *eo ipso* [kendi başına, bizzat kendisi] olarak tanımlar. Bu bağlamda o halde bir düzsöz ediminde bulunmak, bir soru sormak veya yanıt vermek; bir bilgi ve güvence vermek ya da uyarıda bulunmak; bir hükmü, niyeti veya bir mahkumiyeti ilan etmek; atama yapmak, temyiz etmek veya eleştiride bulunmak ve saptama veya betimleme yapmaktır. Nitekim bir düzsöz ediminde bulunurken der Austin, konuşma yeteneğimizi kullanırız. Sonra da bunu hangi biçimde kullandığımızı açıklar. “Tavsiyede mi bulunmaktayız, sadece fikrimizi mi belirtiyoruz, yoksa gerçekte emir mi veriyoruz; tam anlamıyla bir söz mü veriyoruz, yoksa kesin olmayan bir niyetimizi mi ilan etmekteyiz; bütün bunlar büyük bir fark yaratır.”⁷³⁸ Bu konular bir miktar dilbilgisine girse de, tüm bunlar belli bir düzsözün *soru gücü taşıyıp taşımadığı* veya bir *tahmin olarak alınıp alınmaması gerektiği* bağlamında tartışılır. Dolayısıyla bir şey söyleme edimi olarak adlandırabileceğimiz düzsöz edimi, bir anlam, anlatmaya çalışma veya göndermede bulunma işidir. Bir de bir şey söylerken yerine getirilen edimler vardır ki işte bunlar edimsöz edimleridir.

⁷³⁷ A. g. e., s. 15.

⁷³⁸ A. g. e., s. 121.

4.1.3.1.1.2 Edimsöz edimi [*illocutionary act*]

Austin'e göre bir şeyler söylerken, aynı zamanda bir şeyler yaparız. İşte yaptığımız işlere “edimsöz” veya “edimsöz edimi” denir. Bir şey söylerken yerine getirilen bu işler veya edimler, tümcenin taşıdığı edimsöz güçleridir. Edimsöz güçleri sayıca binleri aşıya da, Austin bunları temelde beş grup halinde ele alabileceğimizi söyler. Beş gruba ayrılan edimsöz güçleri şu şekildedir: yapıp etmelerde (a) birtakım kararlar verme bağlamında, Hüküm-belirticiler; (b) bir gücü veya bir hakkı kullanma bağlamında, Erk-belirticiler; (c) yükümlülükler altına girme bağlamında, Sorumluluk-yükleyiciler; (d) tutum veya davranış sergileme bağlamında, Davranış-belirticiler ve (e) bir konuşma sırasında karşılık verme bağlamında, Serimleyiciler. Edimsöz güçlerine göre ayrılmış bu beş sözcelem sınıfının hepsinden, aynı derecede memnun olmadığını itiraf etmekle birlikte Austin, “doğru-yanlış” ve “değer-olgu” fetişine pabuçlarını ters giydirmelerinden ötürü bu beş sözcelemi oldukça yeterli bulur. Bir nevi dil kullanımını dünya hakkında bildirimde bulunmak veya betimlemeler yapmak ile sınırlı tutan mantıkçı pozitivistlere bu pabuç ters giydirilmeye çalışılır.

Beş gruba ayrılan Edimsöz edimlerini biraz daha yakından incelemeye kalktığımızda, mantıkçı pozitivistlerin dil görüşünü Austin'in kendi söz edimleri kuramının potasında nasıl erittiğini anlamamız kolaylaşır. (a) Birtakım kararlar verme bağlamında, Hüküm-belirticiler; “bir jürinin, bir yargıcın, ya da bir hakemin bir hüküm vermesidir. Bunların nihai hükümler olması gerekmez; sözgelişi bir tahmin olabilir, bir sanı olabilir, ya da bir değer takdiri olabilir. En temelde, farklı nedenlerle hakkında emin olunması zor bir şeyle –bir olgu, ya da bir değerle- ilgili bir karar vermeyi içerir.”⁷³⁹ (b) Bir gücü veya bir hakkı kullanma bağlamında, Erk-belirticiler; “[a]tama yapmak, oy vermek, emretmek, ısrar etmek, tavsiyede bulunmak, uyarmak bu sınıfa giren örneklerdir.”⁷⁴⁰ (c) Yükümlülükler altına girme bağlamında, Sorumluluk-yükleyiciler; “size bir şey yapma *sorumluluğu* yüklerler, ama ayrıca niyet beyanı ya da ilanlarını da içine alırlar... Bu sınıfın hüküm-belirticiler ve erk-belirticilerle bariz birtakım bağları vardır.”⁷⁴¹ (d) Tutum veya davranış sergileme bağlamında, Davranış-belirticiler; “[ö]rneğin özür dilemek, tebrik etmek, övmek, taziyede bulunmak, ilenmek [bir kimsenin kötü bir

⁷³⁹ A. g. e., s. 162-163.

⁷⁴⁰ A. g. e., s. 163.

⁷⁴¹ A. g. e., s. 163.

duruma düşmesini istemek veya bunu açıkça söylemek, o kimse için kötü dilekte bulunmak], meydan okumak bu gruba girer.”⁷⁴² (e) Bir konuşma sırasında karşılık verme bağlamında, Serimleyiciler; “[ö]rneğin, ‘Karşılık veriyorum’, ‘Savunuyorum’, ‘Koyut olarak alıyorum’, ‘Farz ediyorum’ bu gruba girer.”⁷⁴³

Edimsöz edimlerinin başarılı bir biçimde yerine getirilmesi için de belli sonuçların ortaya çıkması gerekir. Austin bunlara edimsel sonuçlar der ve üçe ayırır. Birincisi, kavramın gerçekleşmesi; ikincisi, etkisini gösterme ve üçüncüsü, gerekli tepkinin veya davranışın gösterilmesi.⁷⁴⁴

4.1.3.1.1.3 Etkisöz Edimi [*perlocutionary act*]

Austin bir düzsöz ediminde ve aynı zamanda bir edimsöz ediminde bulunurken, bir üçüncü edimde daha bulunmanın olanaklı olduğunu söyler. Bunu etkisöz edimi olarak adlandırır. Zira bir şey söylemek ile çoğunlukla dinleyicilerin, konuşan kişilerin veya başka başka kimselerin duygu, düşünce veya eylemleri üzerinde birtakım dolaylı etkilerde bulunulur. Burada tasarlanılan, niyetlenilen veya amaçlanılan şeyler olabilir. Dolayısıyla bu şekilde ortaya çıkan bir etkisöz edimi, şu örneklerle açıklık kazanır. Örneğin ilk olarak kişiye, “Bunu yapamazsın!” demek, bir düzsöz edimdir. Sonrasında kişinin, “Onu yapmasına itiraz etmek.” ise bir edimsöz edimdir. Nihayetinde ve kimi durumlarda eş zamanlı olarak kişinin, “Onu yapmasını önlemek veya yapmasına engel olmak.” etkisöz edimi olarak karşımıza çıkar. Austin’in verdiği bu örneklerden hareketle, düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimlerini birbirinden ayırmak kolaylaşacaktır. “[E]tkisöz edimi, ‘x yaparak y yapıyordum’ dediğimizde olduğu gibi, daima birtakım sonuçları kapsar. Evet, her zaman, bazıları ‘istemeyerek’ olabilecek, büyük ya da küçük boyutlu ‘sonuçlar’ yaratırız.”⁷⁴⁵ Dolayısıyla bir şey söylerken bir şey anlatmak diye özetleyebileceğimiz düzsöz edimi ile bir şey söylerken bir yapma diye niteleyebileceğimiz edimsöz ediminden farklı olarak etkisöz edimi, bir şey söyleyerek bir şey yapma edimi olarak adlandırılabilir.

⁷⁴² A. g. e., s. 163.

⁷⁴³ A. g. e., s. 163.

⁷⁴⁴ Aysever, R. L. (1994). *Anlam Sorunu ve John Searle’ün Çözümü*. (s. 88-90). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmış Doktora Tezi.

⁷⁴⁵ Austin. *Söylemek ve Yapmak*. s. 127.

Edimsöz edimi, düzsöz ediminin bir sonucudur ve uylaşıma dayalı bir edimdir. Oysa etkisöz edimleri uylaşıma dayalı edimler değildir. Dolayısıyla etkisöz edimleri, düzsöz edimlerinin de bir sonucu olmamaktadır. Bir hedefe ulaşma veya bir sonuç üretme amacı taşısa da, uylaşıma dayanmaması neticesinde etkisöz edimleri her zaman bu iki etkinin ikisini de yaratamayabilir. Bir etki yaratmak gerekiyorsa da, bunu *söz-dışı* araçlar vasıtasıyla yapmak mümkündür. Bu araçlar arasına Austin silah veya sopa gibi somut araçları koyarken, ikna gibi daha soyut araçları da alır. Burada kullanılan araç bakımından da herhangi bir uylaşım söz konusu değildir. İşte bu etkisöz edimleri ile edimsöz edimleri arasındaki önemli farklardan biridir. Edimsöz edimleri de *söz-dışı* araçlar kullanırlar ancak bu araçlar bir uylaşıma dayalıdır. Oysa etkisöz edimlerinde kullanılan araçlarda böylesi bir uylaşımdan söz edilemez.⁷⁴⁶

Dil ile dünya arasındaki ilişki sorununu sadece düzsöz düzeyinde ele alan dil kuramcıları, dilin bir “anlam” (*meaning*), eş deyişle “anlatmaya çalışma ve gönderme” (*sense and reference*) düzeyine dikkat çekmişlerdir. Oysa edimsöz düzeyindeki “güç”⁷⁴⁷ sorununa eğilmek, anlam ile gücü birbirinden ayırmak zorunludur. Dolayısıyla Austin, düzsöz edimleri ile edimsöz edimlerini birbirinden ayıracaktır. Anglo-Amerikan düşünce dünyasında dil felsefecileri arasında geniş bir yankı uyandıran ve büyük ölçüde de kabul gören Austin’in sözedimleri kuramının önemi, dili zihinde bulunan kavram veya düşüncelerin dışavurumunun bir aracı olarak gören zihinci dil kuramları ile dili dünyayı betimlemenin bir aracı olarak gören göndergeci dil kuramlarını reddetmesinde ve kendi potasında eritmesinde yatar. Aysever, bu gerekçelerden ötürü büyük ölçüde kabul gören Austin’in sözedimleri kuramının en ateşli eleştiricilerinden birinin ise öğrencisi John R. Searle olduğunu ifade eder.⁷⁴⁸

4.1.4 John Rogers Searle: söz edimleri

John R. Searle, 1950’lerin ortalarından 1970’lerin sonlarına değin dil felsefesi; 1970’lerden günümüze değinse dil felsefesi çalışmalarının devamı olarak zihin felsefesi alanında yaptığı çalışmalarıyla oldukça etkili olmuş ve günümüzde de

⁷⁴⁶ Aysever. *Anlam Sorunu ve John Searle’ün Çözümü*. s. 94.

⁷⁴⁷ Güç derken, edimsöz gücü kastedilmektedir. Daha net bir ifadeyle, belli bir iletişim ortamında sözcelenen tümcenin edimsöz değerini işaret edilmektedir. [Aysever. *Anlam Sorunu ve John Searle’ün Çözümü*. s. 217]. Örneğin, “Camı kapat!” tümcesi sözcelemede emretme edimsöz gücüne; “Lütfen telefona bakabilir misin?” tümcesi ise hem rica hem de bir yandan soru edimsöz gücüne sahiptir.

⁷⁴⁸ Austin. *Söylemek ve Yapmak*. s. 24.

etkilerini devam ettiren önemli bir felsefecidir. Searle *Söz Edimleri* eseriyle Oxford'daki hocası John L. Austin'in dil felsefesinde başlattığı büyük dönüşümü kökleştirir. Dahası önemli birtakım ayrımları da tartışmaya açar. Misal Dil felsefesi – Dilci felsefe ile Dil felsefesi –Dilbilim Ayrımı buna bir örnektir.

4.1.4.1 Dil felsefesi –dilci felsefe ile dil felsefesi –dilbilim ayrımı

Dil felsefesi ile dilci felsefeyi birbirinden ayırdığını ifade eden Searle; dilci felsefeyi, belirli bir dildeki belirli sözcüklerin veya başka öğelerin günlük kullanımlarına bakarak felsefe sorunlarını çözme girişimi olarak adlandırırken, dil felsefesini ise dilin gönderme, doğruluk, anlam ve zorunluluk gibi belli başlı yanlarına ışık tutan felsefi betimlemeler yapma işi olarak tanımlar. Dilci felsefe bir yöntem adı iken, dil felsefesi bir alanın adıdır. Kendi yöntemi içinde zaman zaman dilci felsefeye rastlanır olsa da Searle, *Söz Edimleri* adlı eserinin dilci felsefe değil, bilakis dil felsefesi sınırları içinde bir deneme olduğunun altını çizer. Ancak burada dilci felsefe ile dil felsefesi arasında bir kopukluk olduğu düşünülmemelidir. Bizatihi, dil felsefesinin sorunları dilci felsefenin yöntemleri kullanılarak çözümlenebilir. Fakat Searle'ün de işaret ettiği üzere, zaman zaman dilci felsefenin yöntemleriyle karşı karşıya kalsak da bu eseri okuyup yorumlarken dil felsefesi sınırları içerisinde kalmamız gerektiğini unutmamalıyız.

Elinizdeki kitap, dilbilim alanında bir deneme de değildir. Dilbilim doğal insan dillerinin varolan (ses, dizim ve anlam) yapılarını betimlemeye çalışır. Dil felsefesinin 'verileri' genellikle doğal insan dillerinden gelir; ama, söz gelişi doğru olmanın, bir bildirim ya da söz verme olmanın neliği konusunda varılan sonuçların birçoğu, eğer sağlam sonuçlarsa, birtakım doğruluklar, bildirimler ya da söz vermeler üretebilen her olanaklı dil için de geçerli olsa gerektir. Bu deneme, bu anlamda, genel olarak Fransızca, İngilizce ya da Swahili dili gibi diller üzerine değil, dil üzerine bir denemedir.⁷⁴⁹

Filolojik bir çalışmayı değil de, birtakım doğruluklar, göndermeler veya anlamlar üretebilen her olanaklı dil için geçerli olabilecek olanı araştıran dil felsefesini konu

⁷⁴⁹ Searle, J. R. (2000). *Söz Edimleri Bir Dil Felsefesi Denemesi*. (s. 70). Çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi.

edinen Searle çözümlemesini nasıl gerçekleştirir? Bu çözümlemeyi kavrayabilmek için onun hocası Austin'den alıp geliştirdiği söz edimleri kuramına adım atmak gerekir.

4.1.4.2 Dil ve söz edimleri kuramı

Dilin ana işlevinin olguları betimlemek olduğunu düşünen dil kuramcılarına bir itiraz olarak Austin'in geliştirdiği söz edimleri kuramı, ardından öğrencisi Searle tarafından da benimsenir. Searle söz edimleri kuramını, bir oluşturuıcı kurallar dizgesi olarak dil kavrayışı çerçevesinde geliştirir. Austin'in kuramını yeniden ele alırken, düzsöz-edimsöz ayırımına, edimsöz edimlerinin başarı koşullarına ve edimsöz edimi türlerine odaklanır. Searle açısından, tümcenin düzsöz anlamını, tümcenin taşıdığı güçten eş deyişle edimsöz ediminden ayırmak olanaklı değildir. Zira bir düzsöz ediminin herhangi bir edimsöz fiili kullanılmadan anlatılması olanaksızdır. Diğer yandan bir edimsöz edimi olmayan hiçbir anlamlandırma veya düzsöz edimi de yoktur.

Searle'e göre, bir dili konuşmak söz edimlerinde bulunmak, bir başka deyişle bildirim cümleleri kurma, emir verme, soru sorma veya söz verme ile göndermede bulunma veya yükleme tarzında biraz daha soyut edimlerde bulunmak demektir. Nitekim söz edimleri kuramını bir yana bırakan bir dil soruşturmasında çok şey söylenebilse de, böylesi biçimsel bir soruşturma mutlaka eksik kalacaktır. Searle buna örnek olarak beyzbol oyununu gösterir. Söz edimleri kuramını bir yana bırakarak ele alınan bir dil soruşturması der, beyzbolu bir oyun olarak değil de, yalnızca biçimsel bir kurallar dizgesi olarak ele almaya benzer.

Searle, Austin'in düzsöz ve edimsöz edimi ayırımını kabul etmeyip bu edimleri birlikte ele almanın yanı sıra, aslında dil felsefesi alanında yapılan çağdaş çalışmalardaki bir ikiliği de yan yana getirir. Biri konuşma ortamlarında anlatımların kullanımları; diğeri tümcelerin anlamları üzerinde duran en az iki çizgi ayırt eden Searle, bu yaklaşımların savunucularının zaman zaman birbirlerinin söylediklerine aykırı şeyler söylüyorlarmış gibi yazdıklarını ifade eder. Hatta bu iki çizgiye mensup kimselerin tarihsel olarak birbirleriyle çelişen görüşlerle ilişkilendirilmelerine, birbiriyle bağdaşmadığı tartışmasına da değinir. Bu noktada Searle, Wittgenstein'nın ilk dönem çalışmalarıyla geç dönem çalışmalarını örnek gösterir. “Fakat” der Searle, “bu iki yaklaşımın savunucuları arasında keskin anlaşmazlıklar olmakla birlikte, kuram değil de, birer yaklaşım olarak yorumlandıklarında, bu iki yaklaşımın birbirine rakip olmadıkları,

tersine birbirlerini tamamladıkları anlaşılır.” “Bir tümcenin öğelerinin anlamları bütün tümcenin anlamını nasıl belirler?” sorusunu ikinci yaklaşımın tipik sorusu olarak koyan Searle, “Konuşan kişilerin birtakım anlatımlar sözcelediklerinde yerine getirdikleri söz edimleri nelerdir?” sorusunu ise birinci yaklaşımın tipik sorusu olarak tanımlar.⁷⁵⁰ Bu halde, eksiksiz bir dil felsefesi için her iki sorunun da yanıtı gereklidir. Gerekli olmanın yanı sıra, hatta bu iki soru zorunlu olarak birbiriyle bağlantılıdır.

Searle dilsel iletişimin temel veya en küçük birimi olan söz edimleri kuramı içerisinde uyuşum tartışmasına da yer verir. Bir dili konuşmak, birtakım kurallara uygun davranışlarda bulunmak demek ise bir dilin anlam yapısı da altta yatan bir dizi oluşturuıcı kural kümesinin uyuşumsal gerçekleşimi biçiminde görülebilir. Nitekim başka edimlerden farklı olarak söz edimleri, anlatımların oluşturuıcı kural kümelerine uygun olarak sözcelenmesiyle yerine getirilen edimler olması bakımından uyuşumsaldır. Elbette edimsöz edimleri için de benzer bir çıkarım geçerlidir. Edimsöz edimleri, uyuşumun bir sonucudur. Kişi edimsöz edimlerinde bulunurken birtakım uyuşum araçları kullanır.

4.1.4.3 Düz söz ve edimsöz edimleri

Austin’de, düzsöz ve edimsöz edimlerinin söz edimlerinin bir soyutlaması ve her iki edimin de birbirinden farklı olduğunu görmüştük. Searle’ün buna itiraz ettiğini ve kendi söz edimleri kuramını da bu itirazdan hareketle kurduğunu tespit etmiştik. Şimdi Searle’ün düzsöz ve edimsöz derken neyi kastettiğini görelim.

Ayşe’er’in aktarımına göre, “*Austin on Locutionary and Illocutionary*” adlı eserinde Searle, belli bir iletişim ortamında, dinleyen kimseye bir iletide bulunmak amacıyla bir tümce sözceleyen bir başka kimse, *etkisöz* edimi bir yana bırakılacak olursa, dört söz ediminde bulunur.⁷⁵¹ Birinci olarak, *seslendirme*, ikinci olarak *dillendirme*, üçüncü olarak *önerme* ve dördüncü olarak ise *edimsöz* ediminde bulunur. Ancak *Söz Edimleri* adlı kitaba gelindiğinde Searle, *seslendirme* ve *dillendirme* edimini “sözceleme edimi” dediği tek bir edime indirgeyerek konuşan kimsenin dinleyen kimseye bir tümce sözcelediğinde yerine getirdiği söz edimlerini, yine *etkisöz* edimi dışında, üçe ayırır. Bunlar, belli bir dilde bir tümce üretme olarak *sözceleme*, belli bir nesneye

⁷⁵⁰ A. g. e., s. 86.

⁷⁵¹ A. g. e., s. 55.

göndermede bulunup ona belli bir anlatımı yükleme olarak *önerme* ve bir söz verme olarak da *edimsöz* edimidir. Dolayısıyla bu üç edim, konuşan kimsenin bir tümce sözceleyerek yerine getirdiği edimin bütününden yapılan birtakım soyutlamalardır.

Sözcükler [biçim birimler veya tümceler] sözceleme; sözceleme ediminde bulunmaktır.⁷⁵² Sözceleme edimleri, sadece birtakım sözcük dizilerini sözcelelemeye dayanır. Gönderme yapıp yüklemede bulunmak ise önerme ediminde bulunmaktır.⁷⁵³ Önerme edimi, ıralayıcı [karakterize etmek veya ayırt edici özelliklerini saptamak] olarak sözcükleri bir tümce biçiminde, belli bağlamlarda, koşullar altında ve yönelimlerle sözcelelemeye dayanmaktadır. Bildirmek, soru sormak, emretmek veya söz vermek ise edimsöz ediminde bulunmaktır.⁷⁵⁴ Önerme edimi için geçerli olan şey, edimsöz edimi için de geçerlidir. Edimsöz edimi de, sözcükleri bir tümce biçiminde, belli bağlamlarda, koşullar altında ve yönelimlerle sözceler. Bu üç edimin ilişkili olduğunun altını çizen Searle, insanın bir edimsöz ediminde bulunurken ıralayıcı olarak önerme edimi ile sözceleme ediminde de bulunduğunu söyler. Bunların her birini diğerlerinden ayırmanın özünde yatan şeyi ise her birinde özdeşlik ölçütlerinin farklı olmasına bağlar. Bu üç kavrama Austin'in etkisöz edimi kavramını eklese de, bunu edimsöz edimine bağlamaktan geri durmaz. Zira etkisöz edimi Searle açısından dördüncü bir edim olarak alınmaz. Çünkü etkisöz edimi, edimsöz edimlerinin dinleyen kişilerin eylemleri, düşünceleri veya inançları üzerindeki sonuçlarını veya etkilerini gösterir. Ayrıca, önerme edimi kavramıyla bağlantılı olarak yerine getirilenlerden oluşur.

Searle'e göre edimsöz edimlerini, "başarılı" ve "başarısız" veya "yerinde olan" ve "yerinde olmayan" edimler olarak ikiye ayırmak yeterli değildir. Bazı durumlarda edimsöz edimlerinin başarılı ama kusurlu olabileceklerini gözden kaçırmamak gerekir. Düşünürle hesaplaşıp yeni bir dil kuramı geliştirme amacıyla hareket etse de Searle, bizleri insanın toplumsal varlığına götürecek olan etkisöz edimini dışlayarak dil tartışmalarının Austin öncesinde olduğu üzere bir soyutlamaya indirgenmesine yol açma tehlikesi taşıyacaktır. Etkisöz bize, duygu, düşünce veya eylemleri üzerinde

⁷⁵² A. g. e., s. 93.

⁷⁵³ A. g. e., s. 93.

⁷⁵⁴ A. g. e., s. 93.

birtakım dolaylı etkilerde bulunma gücü vermekteydi. Dolayısıyla, tasarım, niyet veya amaç söz konusuydu. Bunun önünü tıkadığımızda, ortaya çıkan dil edimi eylem olanaklarını dışarda tutar.

4.1.5 Dili incelemede yeni bir dilbilim

4.1.5.1 Ferdinand de Saussure: dilbilim tarihi

Ferdinand de Saussure, dilbilim tarihine kısa bir giriş ile başladığı *Genel Dilbilim Dersleri* adlı yapıtında, dil olguları çevresinde kurulan bilimin tek gerçek konusunun ne olduğunu anlayıncaya değin üç evre geçirdiğini iddia eder. Bu iddiasından hareketle de bu evreleri kısaca ele alır. İlk evrede yapılan çalışmalar, “dilbilgisi” adıyla anılmaktadır.⁷⁵⁵ Eski Yunanlılar’ın başlattığı, özellikle de Fransızlar’ın sürdürdüğü bu incelemenin mantığa dayandığını söyleyecektir. Burada amaç, doğru biçimleri yanlış biçimlerden ayıracak kurallar koymadır. İkinci olarak “betikbilim”in⁷⁵⁶ ortaya çıkışına işaret eder.⁷⁵⁷ Betikbilim sadece dil ile ilgili değildir. Bu dalın, her şeyden önce betikleri belirleyip saptamak, yorumlamak, açıklamak istediğini ve bu inceleme aracılığıyla yazın tarihi, töreler ve kurumlar ile de uğraşmaya yöneldiğini ifade eder. Betikbilim araştırmaları, tarihsel bir dilbilimini hazırlayan etken de olmuştur aynı zamanda. Ancak Saussure, betikbilimin yazılı dile çok bağlı kalarak yaşayan dili unuttuğunu da ekleyecektir. Bundan ötürü de betikbilim, Yunan ve Latin İlk Çağ’ının dışına hemen hemen hiç çıkmamaktadır. Üçüncü olarak ise dillerin birbirleriyle karşılaştırılabileceğinin anlaşılması sonucu “karşılaştırmacı betikbilim” veya “karşılaştırmalı dilbilgisi” denilen alan doğmuştur.⁷⁵⁸ Zira bu döneme kadar, daha önce kimse çıkıp da bir dili bir başka dille aydınlatmamış, bir dilin biçimlerini öbür dilin biçimleriyle açıklamamıştır. Saussure açısından, bu üçünü evre dilbilime ilişkin yeni ve verimli bir alan açmayı başarmış olsa da, gerçek dilbilimini kuramamıştır.

Saussure, özellikle üçüncü evre bağlamında, incelediği konunun öz niteliğini ortaya koyma sorunuyla hiç ilgilenmemiş bir bilimin kendine özgü bir yöntem oluşturamayacağını vurgular. Dilbilime ilişkin bütün yanlışlıkların temelinde yatan ilk

⁷⁵⁵ Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. (s.27). Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları.

⁷⁵⁶ Bir diğer adıyla filoloji; dillerin yapısını, tarihsel gelişimini ve birbirleri ile ilişkilerini inceleyen bilim dalı.

⁷⁵⁷ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 27.

⁷⁵⁸ A. g. e., s. 28.

yanılgı ise sınırlı araştırmalarla yapılan yaklaşıtların veya bulunan bağıntıların ne anlama geldiğini hiç düşünmemiş olmadır. Nitekim “karşılaştırmacı betikbilim” örneğin, tarihsel olacağı yerde yalnızca karşılaştırmacılıkla yetinmiştir. Elbette, eski biçimlerin belirlenip saptanması için karşılaştırma zorunludur, fakat tek başına sonuca ulaşılmasını sağlamaz. “[İ]ki dilin gelişmesini, iki bitkinin büyümesini inceleyen bir doğa bilimleri uzmanı gibi ele aldıklarından karşılaştırmacıların sonuca varmaları bir kat daha güçtür.”⁷⁵⁹ Foucault da benzer bir tartışmayı *Kelimeler ve Şeyler*’de ve *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde, özellikle de arkeolojik yöntemini kullanarak yaptığı analizinde dile getirmekte ve hatta Saussure’ün yaptığı araştırmaya da kısaca değinmektedir.⁷⁶⁰

Saussure, hayvanlar, bitkiler, madenler gibi dilin de doğanın özel bir alanı, dördüncü konusu olarak ele alındığı ekler. Böylelikle de bir başka bilimde herkesi şaşırtabilecek düşünüş biçimlerinin ortaya çıktığı görülür. Bir bilimin ilk adımlarını atarken yaptığı yanlışlıkları, bilimsel araştırmalara ilk kez girişen bireylerin yaptığı yanlışlıkların büyütülmüş bir görüntüsü olarak kavramak mümkündür. Saussure’ün çalışmasının çıkış noktalarından biri de kuşkusuz budur. Dilbilimin tarihini bu üç evrede inceledikten sonra Saussure, *Yenidilbilgiciler Okulu* adıyla ortaya çıkan ve karşılaştırma yoluyla elde edilen bütün sonuçları tarihsel bir çerçeveye oturtmayı amaçlayan yeni bir okula dikkat çeker.⁷⁶¹ Bu okulun temsilcileri, karşılaştırma yoluyla elde edilen bütün sonuçları tarihsel bir çerçeveye oturttarak, olguları doğal düzenleri içinde birbirine bağlamayı başarmışlardır. Nitekim dil artık kendi başına gelişen bir

⁷⁵⁹ A. g. e., s. 30.

⁷⁶⁰ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’de nerdeyse üç defa ismen atıfta bulunduğı Saussure’e, “Temsil Etme” başlıklı bölümde, dilbilim çalışması bağlamıyla da bağlantılı olarak, onun, genel bir semiyoloji projesini yeniden keşfederken, anlama “psikolojik” görünebilecek bir tanım verdiğini (kavram ile imgenin [resim] birbirine bağlanması şeklinde) söyleyerek değinir. Bu bağlamda aslında Saussure’ün, anlamın ikili doğasını kavramaya ilişkin klasik koşulu yeniden keşfettiğini ifade eder. [Foucault, M. (2002). *The Order of Things*. (s. 74). London: Routledge]. Yine aynı eserin “Emek, Yaşam, Dil” başlıklı bölümünde ise Saussure’ün yukarıda yaptığı çalışmaya da atıfta, *Port-Royal*’den son “İdeologlar” a dek canlılığını koruyan o eski anlam sorununu yeniden ele alıp aşmaya çalışmasının altını çizmektedir. [A. g. e., s. 312]. Aynı bölümün bir başka yerinde ise Saussure’ün, filolojinin artzamanlılık eğiliminden, ancak dilin temsille ilişkisini yeniden kurarak kaçabildiğini vurgulayarak bu tartışmalara kısaca işaret eder. [A. g. e., s. 320]. *Bilginin Arkeolojisi*’ne gelindiğinde ise Foucault Saussure’e “Arkeolojik Betimleme” başlıklı kısımda, “benzerlik ve dizi” hakkındaki tartışmada yalnızca bir örnek olarak yer verirken; birkaç sayfa sonra, yine benzer bir bağlamda, ancak yanı sıra dilbilimcilerin ifade düzenini ele alırları ile arkeolojik analizi betimlerken de Saussure ismini bir örnek olarak değerlendirir. [Foucault, M. (1972). *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. (s. 142-145). Çev. A. M. Sheridan. New York: Smith Pantheon Books].

⁷⁶¹ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 32.

organizma gibi görülmeyecek, dilsel toplulukların ortak bilincinden doğan bir ürün olarak ele alınacaktır. Dahası, betikbilim ile karşılaştırmalı dilbilgisinin savunduğu görüşlerin ne denli yanlış ve yetersiz olduğu da anlaşılacaktır. Gelgelelim Saussure, dilbilime büyük katkılarda bulunmuş olmakla birlikte, bu okulun da sorunu bütünüyle aydınlatamadığını söyler. Dolayısıyla dilbilimin temel sorunlarını aydınlatabilmek için kolları sıvar.

Taylan Altuğ, Saussure’ü bildik anlamda bir dilbilimciden ayırt eden ve felsefi dil incelemesi için vazgeçilmez kılan yönün, onun “temel sorularla ilgili” olmasına bağlar.⁷⁶² Dilden sözettiğimizde ortaya attığımız varsayımların sorgulanmasından işe başlayan ve dilin doğasını, dil incelemesinin gerçek nesnesini belirlemeye dönük kuşatıcı sorulardan yola çıkan Saussure kendi zamanına dek, dilbilimin incelediği konunun öz niteliğini ortaya koyma sorunuyla hiç ilgilenilmediğini iddia eder. Oysa, görünen odur ki, bu ilk işlemi gerçekleştirmeden bir bilim kendine özgü bir yöntem oluşturmamaktadır. Bu bağlamda Saussure, dilin özerk bir yapı olarak görülmesi gerektiği düşüncesine ulaşmış ve dil incelemesini de bu düşüncenin temellendirilmesi çerçevesinde örmüştür. Dilin özerkliğini tanımayan dilbilim çalışmalarıyla hesaplaşan Saussure’ün, dili düşüncelerin veya verili olguların yapısının bir yansıması veya temsili olarak almadığı ortadadır. Nitekim bu özerk yapıyı, başka yapıların özellikleri çerçevesinde açıklamak bir yanılgı olacaktır. Altuğ açısından, dil tartışmalarıyla XX. yüzyıla damgasını vuran Saussure düşüncesinde dil, içinde yaşadığımız dünyayı kavramada basit bir araç olarak alınmaz, bilakis dünyayı kavramanın merkezinde yer alır. Dahası Saussurcü anlamda gerçekliği kavrayışımız, sözel göstergeleri toplumsal olarak kullanışımıza bağlıdır ve insan varoluşu, dilsel olarak eklemlenmiş bir varoluştur.⁷⁶³

Berke Vardar ise *Genel Dilbilim Dersleri* adlı esere yazdığı *sunuş* yazısında, XX. yüzyıl dilbiliminin Saussure’ün bu yapıtıyla başladığı, geliştiği, bütün dilbilim dallarının veya tüm insan bilimlerinin bu yapıtla yenilendiğini söyler.⁷⁶⁴ Zira dilbilim yanı sıra diğer insan bilimlerinde de geçerli olan kuramların veya uygulamaların uzun süre çerçevesini oluşturan yapısalcılık akımı kökünü bu yapıttan, esinini Saussure’den

⁷⁶² Altuğ, T. (2008). “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure”. *Dile Gelen Felsefe*. (s. 173). İstanbul: YKY.

⁷⁶³ A. g. e., s. 174.

⁷⁶⁴ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 6.

alır. Vardar da, Altuğ ile benzer bir yerden Saussure'ün yöntemsel tutumuyla ve savunduğu ilkelerle dilbilim alanında yepyeni bir yol açtığını ve bağımsızlığına kavuşturduğu dilbilimini çağdaş bir eksene oturttuğunu ifade eder. Saussure ile birlikte gerçekler tözlerde, özdeklerde veya somut görüntülerde değil, soyut biçimlerde, örtük düzeneklerde veya yapılarda aranacaktır. Dilbilimin konusu, toplumsal nitelikli dil ile kişisel özellikli söz ayırımından hareketle belirlenir ve bütünlük gösteren toplumsal dil biricik inceleme konusu olarak ele alınır. Dolayısıyla dilbilim, dış etkenlerle değil, aynı anda bir arada bulunan eş zamanlı öğelerin işlevleri bakımından açıklanır.⁷⁶⁵

Saussure'ün bir başka önemli yönü de, dili insan aklının temel ifade aracı olarak kabul eden anlayışın ötesine uzanan dil kavrayışıdır. Saussure açısından, dilin sessel ve kavramsal yönleri özsel olarak ayrılmazdır. Bu bağlamda Altuğ, Grekler'in *logos* kavramı ile Saussure'ün dilin doğasına ilişkin görüşünün ortaklığına işaret eder. Aynı zamanda hem insan konuşmasını hem de insan aklını açıklayan tek bir örgütlü yapı düşüncesi Saussure'de dil [*langue*] adını alır ve dil incelenmesi dilbilimin esas görevi arasında sayılır.⁷⁶⁶

4.1.5.1.1 Dilbilimin gereci ve görevi

Saussure'ün dilbilimin gereci ve görevine ilişkin yaptığı tartışmaya geçmeden evvel, “gereç” ve “görev” terimleri hakkında Vardar'ın getirdiği ayrıma ve anlamlandırmaya değinmek yerinde olur. Vardar, dilbilimin *gereci* derken, dilin tüm görünüşleri, gerçek konusu ve dizge özelliği taşıyan toplumsal nitelikli dile; *görevi* derken ise, Saussure'ün birazdan yer vereceğimiz üçlü ayırımına işaret ettiğini söyler.⁷⁶⁷ Saussure açısından, ister yabancı topluluklar veya uygar uluslar söz konusu olsun, ister eski, klasik çağlar veya çöküş dönemleri olsun, insan dilinin bütün görünüşleri dilbilimin gereçlerini oluşturur. O halde Saussure gereç derken, insan dilinin tarihsel akış içerisinde, insanın toplumsal değişimine bağlı olarak değişen veya gelişen belli başlı süreçlerini kastetmektedir. Vardar'ın da altını çizdiği üzere, toplumsal nitelikli dile işaret etmektedir. Dilbilim, gereçleri ile iş gördüğünde, kusursuz dil veya seçkin konuşma ile ilgilenmez. Bilakis her türlü anlatım biçimini göz önünde bulundurur. Ancak dil

⁷⁶⁵ A. g. e., s. 6-7.

⁷⁶⁶ A. g. e., s. 174.

⁷⁶⁷ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 33.

çoğu kez gözlem alanı dışında kaldığından, dilbilimci yazılı betikleri de göz önünde tutmalıdır. Zira eski veya uzak dilleri ancak bu yolla tanımak mümkündür.

Dilbilimin *görevi* ise üçe ayrılır.⁷⁶⁸ İlk görev, ulaşılabilen tüm dilleri betimlemek, bu dillerin tarihini incelemek, eş deyişle dil ailelerinin evrimini göstermek ve her ailedeki ana dillerin ilk biçimlerini olanaklar çerçevesinde ortaya koymaktır. İkinci görev, bütün dillerde sürekli ve evrensel olarak kendini gösteren güçleri araştırmak ve tarihin bütün özel olaylarını açıklayabilecek genel yasaları bulmaktır. Üçüncü ve son görev ise kendi sınırlarını çizme ve kendi kendini tanımlamaktır.

Bu üç görevle iş gören dilbilim, öyle kendinden menkul bir bilim olarak tanımlanmaz. Kimi zaman veriler sunduğu, kimi zaman ise verilerinden yararlandığı başka bilimlerle çok sıkı ilişkiler içerisindedir. Hatta Saussure, başka bilimlerle dilbilim arasındaki sınırları her zaman belirgin olmamakla da değerlendirir. Bu bilimlere örnek olarak etnografya, insanbilim, toplumbilim, ruhbilim, fizyoloji ve benzeri alanlara yer verir. Bu bilimlerle dilbilimin zaman zaman karıştırıldığını söylese de, dilbilimin sınırlarını net koymanın gerekliliğine dikkat çeker.

4.1.5.1.2 Dilbilimin dili ele alışı

Saussure dili bir kâğıda benzetir. Düşünce kâğıdın ön yüzü ise bu halde arka yüzü de ses olacaktır. Kâğıdın ön yüzü kesildi mi ister istemez arka yüzü de kesilmiş olur. Dilde de durum benzerdir. Bir soyutlama yapılmadığı takdirde, sesi düşünceden, düşünceyi de sestten ayırmak mümkün değildir. Böyle bir ayırım bizi ya sadece ruhbilim ya da sadece sesbilim alanına dahil eder. “Demek ki dilbilim bu iki düzeye bağlanan öğelerin birleştiği sınır bölgesinde işlem yapar.”⁷⁶⁹ Saussure’e göre dili sese indirgemek, sesi de ağız eklemlemesinden ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla dil yetisini oluşturan ses değildir. Çünkü ses, yalnızca düşüncenin aracıdır; tek başına varlıktan yoksundur. Sonra dil yetisi hem bireysel hem de toplumsal bir işleve sahiptir. Bunların biri olmadan diğeri de olmaz. Ayrıca dil yetisi hem çağdaş bir kurumdur hem de geçmişin ürünüdür. Nitekim dizgeyi tarihinden, bugünkü durumu eski durumdan ayırt etmek kolay değildir. Sonra dilin ne olduğu konusunu, dil olgusunun kaynaklarına inerek de çözmek mümkün görünmez. Zira dil konusunda başlangıç

⁷⁶⁸ A. g. e., s. 34.

⁷⁶⁹ A. g. e., s. 169.

sorununun, sürekli koşullar sorunundan ayrı bir şey olduğunu düşünmek son derece yanlıştır.

Dil, hem dil yetisinin toplumsal ürünü hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımlar bütünüdür. Altuğ'un da işaret ettiği üzere Saussure'ün yaptığı bu dil tanımında, Platon'dan bu yana Batı geleneğinde hüküm sürmüş bir dil kavrayışına meydan okuma söz konusudur. Zira bu gelenek dili “dizge” veya “temsil” düzeyine indirgemıştır. Oysa Saussure, dilin bir “adlar dizini”, bir “dizge” (*nomenclature*) veya “temsil” olmayıp, bir “dizge” (*system*) olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁷⁰ Dili bir “adlar dizini” veya “dizge” olarak alan bakış açısına göre sözcükler, dilden bağımsız olarak tanınabilir şeylere, algı nesnelere veya düşüncelere verilmiş adlar ya da etiketlerdir. Bu durumda dil, şeyler veya düşünceler stoku ile onları belirtmek için kullanılan adlar arasındaki bağ çerçevesinde düşünülür. Sözcüklerin bir anlamı olduğunu, çünkü onların “bir şeyi” temsil ettiğini iddia eden bakış açısından ise işitilen ses ile anlaşılan anlam arasındaki bağıntı veya genelde, dil ile gerçeklik arasındaki bağıntı söz konusudur. Bu iki bakış açısı da dilin dizgeselliğinden çok uzaktır.

Oysa dil, Saussure'ün de ifade ettiği üzere, kendi başına bir bütündür, bir sınıflandırma ükesidir. Dolayısıyla dil yetisinin kucakladığı olgular arasında birinci yeri dile vermek gerekir.⁷⁷¹ Çünkü dil yetisinin birliğini ancak dil sağlar. Dil, dil yetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür. Birey onu ne tek başına yaratabilir ne de değiştirebilir. “Dil varlığını yalnızca, topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur.”⁷⁷² Bu halde, öğrenilebilir bir şeydir. Dahası sözden ayrı olan dil, bağımsız biçimde incelenilecek bir konudur. Ayrıca dil, bir göstergeler dizgesidir. Sonra dil, söz gibi somut niteliklidir. Üstelik, Saussure açısından, dil göstergelerini neredeyse elle dahi tutabiliriz. Burada, dilin somutluğunu kanıtlayan ve dilin elle tutulabilmesini sağlayan şey yazıdır. “Dil, işitim imgelerini kucaklayan bir bütün, yazı ise bunların somut biçimidir.”⁷⁷³

⁷⁷⁰ Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure”. s. 175.

⁷⁷¹ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 38.

⁷⁷² A. g. e., s. 44.

⁷⁷³ A. g. e., s. 45.

4.1.5.1.3 Göstergebilim

Dil toplumsal bir kurum olmakla birlikte, siyasal, törel ve benzeri diğer kurumlardan birçok bakımdan ayrılır. Bu bakımdan Saussure, dilin özel niteliğini anlayabilmek için birtakım yeni olgulara başvurmak gerektiğinin altını çizer. Bunlardan biri gösterge kavramı olacaktır. Gösterge, [İng. *sign*, Fr. *signe*] kendisi dışında bir şeyin yerini tutan en küçük anlam birimi olarak tanımlanır.⁷⁷⁴ Saussure dili, kavramları belirten bir göstergeler dizgesi olarak işaret eder.⁷⁷⁵ Bundan dolayı da dil, yazı, simgesel nitelikli kutsal törenler, incelik belirtisi sayılan davranış biçimleri ve askerlerin simgeleri türünden kimi şeyler ile karşılaştırılabilir niteliktedir. Lakin bu dizgeler arasında dil, en önemlisi sayılır. Altuğ, Saussurecü bağlamda dilin tüm gerçekliğinin göstergesel olduğunu söyler. Gösterge bu açıdan, hem gerçeklikten bağımsız bir dil düzenini belirler hem de dili, ses ile düşünce arasındaki bağ olarak konumlar.⁷⁷⁶

Göstergelerin [Yun. *sêmeion*] toplum içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim tasarlayan Saussure, toplumsal ruhbilime ve bunun sonucu olarak da genel ruhbilimine bağlanacak bu bilime göstergebilim [İng. *semiotic*, Fr. *sémiologie*] adını verir.⁷⁷⁷ Bu bilim, göstergelerin ne olduğunu ve hangi yasalara bağlandığını öğretir. Saussure kendisine dek böyle bir bilimin olmadığını, ancak kurulması gerektiğini işaret eder. Dilbilimin bir bölümünden başka bir şey olmayan göstergebilimin bulacağı yasalar, nitekim dilbilimine de uygulanabilir. Böylelikle, insana ilişkin olgular bütünü içinde dilbilim hakkıyla belirlenmiş bir alana bağlanabilir.

Saussure açısından dil sorunu her şeyden önce bir gösterge sorunudur. Bütün açıklamalar anlamını bu önemli olgudan alır. Dilin öz niteliği bulunmak isteniyorsa, önce dili aynı türden dizgelerle kurduğu ortaklık açısından ele almalıdır. Ses aygıtının işleyişi gibi birçok dilsel etken dili öbür dizgelerden ayırmak dışında bir işe yaramıyorsa, bu etkenler ikinci sırada yer almalıdır. Böylelikle hem dil sorunu aydınlatılacak hem de kutsal törenlerin, görenek veya törelerin gösterge olarak incelenmesiyle bu olguların yeni bir kimlikle ortaya çıktığı görülecektir. Dolayısıyla, söz konusu olguları göstergebilim içinde toplayarak bu bilimin yasalarıyla açıklama

⁷⁷⁴ Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*. s. 37.

⁷⁷⁵ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 46.

⁷⁷⁶ Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure”. s. 177.

⁷⁷⁷ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 46.

gereksinmesi duyulacaktır.⁷⁷⁸ Altuğ, Saussure'ün dil incelemesinde, sözcük ve sözcüğün anlamını oluşturan şey arasındaki bağıntıyı konu edinen semantik bakış açısından, göstergeyi ve gösterge dizgelerini inceleyen *semiolojik* bakış açısına bir geçiş olarak da değerlendirdiği bu girişimini, çığır açıcı bulur.⁷⁷⁹

4.1.5.1.3.1 Dil göstergesinin öz niteliği: Gösterge [Fr. *référent*], Gösterilen [Fr. *signifié*], Gösteren [Fr. *Signifiant*]

Dilin bir ad dizini veya terimler dizelgesi ve bu dizelgede yer alan her ögenin bir nesnenin karşılığı olduğu yönündeki kavrayışa eleştirel yaklaşan Saussure, bu eleştirisini ilk olarak sözcüklerden önce var olan hazır kavramlar bulunduğu varsayımına yönelir. Ardından ise bu kavrayışın, adın ses özellikli mi, yoksa anlıksal mı olduğu yönündeki belirsizliğine işaret eder. Ayrıca, ona göre bu kavrayış adı nesneyle birleştiren bağın çok yalın bir işlem olduğu izlenimi uyandırır, ki bunun da doğru olduğu söylenemez. Nitekim bu dar görüş, olguları aşırı biçimde yalınlaştırsa da Saussure açısından, dil biriminin, iki ögenin birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkan iki yönlü bir şey olduğunu göstermesinden ötürü bizi gerçeğe yaklaştırabilir.⁷⁸⁰

Saussure açısından bir dil göstergesi, gösteren ve gösterilen olmak üzere iki öğeden oluşmaktadır. Dil göstergesinin içerdiği her iki ögenin de anlıksal nitelikli olduğunu ve bunların beynimizde çağrışım yoluyla birbirine bağlandığını iddia eder. Dil göstergesi, bir nesneyle bir adı birleştirmez, daha ziyade bir kavramla bir işitimi imgesini birleştirir. Burada işitimi imgesinden kastedilen şeyi açıklayan Saussure, işitimi imgesini sadece fiziksel nitelikli maddi bir ses olarak tanımlamaz. İşitimi imgesi, sesin anlıksal izidir; duyularımızın tanıklığı yoluyla insanda oluşan tasarımdır. Saussure bunu anlayabilmek için kendi dil yetimizi gözlemlemeyi salık verir. Kendi dil yetimizi gözlemlediğimiz takdirde, işitimi imgelerimizin anlıksal özelliği böylelikle ortaya çıkacaktır. Örneğin dudaklarımızı ve dilimizi kısırdatmadan kendi kendimize konuşabilir, bir şiiri içimizden ezbere okuyabiliriz. Dildeki sözcükler işitimi imgeleri olduğundan ötürü, bunları oluşturan “sesbirimler”in varlığından söz etmekten kaçınmak gerektiğini vurgular.⁷⁸¹

⁷⁷⁸ A. g. e., s. 48.

⁷⁷⁹ Altuğ, “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 177.

⁷⁸⁰ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 109.

⁷⁸¹ A. g. e., s. 110-111.

Bununla Saussure, Altuğ'un da vurguladığı üzere, dilsel göstergelerin öz doğasına ve göstergelerin bir dizge oluşturma şekline ilişkin bir açıklama yapmaya çalışmaktadır.⁷⁸² Açıklamanın sonucu ise dil göstergesinin iki yönlü anlaksal bir kendilik olduğu yönündedir. Bu iki yönlülük “kavram” ve “işitim” imgesi biçimindedir. Saussure bu iki ögenin birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbirini çağrıştırır olduğunu söyler. Nitekim “kavram” ile “işitim” imgesinin bileşimine gösterge [Fr. *réfèrent*] der. Eş deyişle, bütünü belirtmek için gösterge sözcüğünün kullanılmasını salık verir. Sonra “kavram” ve “işitim” imgesi olmak üzere, bu bütünün iki ögesini belirlemeye geçer. “Kavram” yerine gösterilen [Fr. *signifié*]; “işitim” imgesi yerine ise “gösteren” [Fr. *Signifiant*] terimini önerir. Bu işlem sonucu, buradaki üç kavram, karşıt olmakla birlikte birbirini çağrıştıran adlarla belirtilmiş ve anlam belirsizliği de ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla Saussure, burada yaptığı iki yönlü ayımla, gösteren ve gösterilen terimleri ile bu terimlerin hem kendi aralarındaki hem de bütünlü kurdukları karşıtlığı belirtmek gibi bir yarar elde edileceğinin altını çizer.⁷⁸³

Neticede, Saussure böyle bir ayırım koymakla, işitim imgesinin [gösteren] gösterge gibi düşünülmesini önlemek ister. Dolayısıyla bir yanda kavram [gösterilen], diğer yanda işitim imgesi [gösteren] ve her iki yönü de kapsayan gösterge söz konusudur. Altuğ'un da işaret ettiği üzere, Saussure açısından gösteren ve gösterilen düzeyleri ayrı ayrı incelenebilir olsa dahi, hiçbir dilsel gösterge iki düzeye birden gönderimde bulunmaksızın tanımlanamaz.⁷⁸⁴ Dahası bu iki düzey, birbirinden önce varolmadıkları gibi, meydana gelişlerini de aralarındaki bağa borçludurlar. Sonuçta onlar yalnızca göstergede varolurlar.

4.1.5.1.3.2 Gösterenin nedensizliği ve çizgiselliği

Saussure, özetle bu biçimde ortaya koyabileceğimiz dil göstergesinin başlıca iki özelliği olduğunu söyler. Birinci özellik, gösterenin nedensizliğidir. Zira göstereni [işitim] gösterilen [kavram] ile birleştiren bağ nedensizdir. “Göstergeyi, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan bütün olarak gördüğümüzden daha yalın olarak şöyle de diyebiliriz: Dil göstergesi nedensizdir.”⁷⁸⁵ Nedensizlikle kastedilen şey, bu

⁷⁸² Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 185.

⁷⁸³ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 111.

⁷⁸⁴ Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 186.

⁷⁸⁵ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 111.

ikili arasında herhangi bir iç bağıntının bulunmamasıdır. Saussure buna örnek olarak, “kardeş” kavramı [gösterilen] ile kendisine gösterenlik yapan k-a-r-d-e-ş ses dizilişini verir. Bu kavram ile ses dizilişi arasındaki bağıntısızlığa dikkatleri çeker. İkinci özellik ise gösterenin [işitim] çizgiselliğidir. Çizgisel olması, gösterenin yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşmesini ve zamandan kaynaklanan özellikler taşmasını sağlar. “Görsel gösterenlerin (denizci belirtkeleri, vb.nin) birçok boyutta birden süremdeş olarak dallanıp budaklanabilmesine karşın, işitsel gösterenlerin tek boyutu vardır, o da zaman çizgisidir.”⁷⁸⁶

4.1.5.1.3 Göstergenin değişmezliği ve değişebilirliği

Gösterge hakkındaki son belirleme ise göstergenin *değişmezliği* ve *değişebilirliği*dir. Bu demektir ki diller hem değişmekte hem de değişmeye direnmektedir. Ancak Vardar, Saussure’ün bu tartışmasının altına, bu tartışmaya ilişkin önemli iki dipnot eklemiştir.⁷⁸⁷ Her iki dipnotun da ortak vurgusu, Saussure’ün savunduğu birtakım görüşlerin sonradan yapılan veya yaygınlık kazanan çalışmalar ve ortaya çıkan yeni olgular tarafından çürütülmüş olmasıdır. Toplum ve zaman etkenlerinin eytişimsel [diyalektik] ilişkisini tasarlamış olsa da Vardar’ın vurgusu, çığır açıcı yanlarına karşın Saussure düşüncesinin XIX. yüzyıla egemen dilbilim anlayışını tamamen aşamadığıdır. Özellikle bu dipnotlarda, göstergenin *değişmezliği* ve *değişebilirliği* biçiminde, dile, birbiriyle çelişen iki nitelik tanıdığı için Saussure’ü mantıksızlıkla veya aykırı görüşler savunmakla suçlamanın yerinde olduğunun altı çizilir. Ancak Saussure’ün hakkını da vermekte fayda vardır. Çelişik iki terimi karşı karşıya getirerek Saussure, dilin değişebileceğine, ancak bu değişimi bireylerin gerçekleştiremeyeceğine işaret etmiştir. Bunun, XIX. yüzyıla özgü ve fakat bugün geçersizliğini yitirmiş olan, dilin dokunulmaz olduğu, lakin bozulmaz olmadığı biçimindeki ilke olduğu söylenebilir.

Altuğ, bu ikiliğin ele alınışını göstergenin tarihselliğine ilişkin bir tartışmayı içerdiğini ve eşzamanlılık [*synchrony*] ve artzamanlılık [*diachrony*] gibi Saussurecü teori açısından ayırt edici önemde bir ayrıma uç vererek sonuçlandığını söyler.⁷⁸⁸ Peki,

⁷⁸⁶ A. g. e., s. 115.

⁷⁸⁷ 1 nolu ve 2 nolu dipnotlar: 1 nolu dipnot için bakınız. [A. g. e., s. 116]; 2 nolu dipnot için ise bkz. [A. g. e., s. 120].

⁷⁸⁸ Altuğ, “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 189.

göstergenin *değişmezliği* ve *değişebilirliği* biçimindeki bu son belirleme neyi tartışmaya açar? Göstergenin *değişmezliği* açısından Saussure şunları söyler: gösteren, belirttiği kavram açısından özgür bir seçimin ürünü olsa bile, kendisini kullanan dilsel topluluk bakımından özgür değil, bilakis zorunlu olarak benimsenmiş bir yapıdır. Topluma, gösterene ilişkin görüşü sorulmaz; halihazırda kullanılan gösteren yerine bir başkası geçirilemez. Bu olgu “zorunlu”dur. Dolayısıyla seçim diye bir şey yoktur. Ne birey ne de toplum göstergelerin seçimi konusunda herhangi bir yaptırıma sahip değildir. Dil nasılsa, hem birey hem de toplum, ona öylece bağımlıdır. Dolayısıyla dil göstergesi istencimiz dışında kalmaktadır. “Gerçekten de, dil eski kuşakların aktardığı ve olduğu gibi benimsenmesi gereken bir üründür: Bu, eskiden de böyleydi, bugün de böyledir.”⁷⁸⁹ Her ne kadar, Vardar’ın da ifade ettiği gibi, Saussure’ün bu tartışmaları çürütülmüş olsa da, burada önemli bir noktaya işaret ettiği es geçilmemelidir. Burada Saussure, “köken” sorununun sanıldığı denli önemli bir şey olmadığını altını çizmektedir.⁷⁹⁰ Son noktada, göstergenin *değişmezliğini* en iyi açıklayan şey, belli bir dil durumunun tarihsel etkenlerin ürünü olduğu yargısıdır. Dil, toplumsal yaşamla iç içe geçmiş ve bu güçlerin bir ürünüdür. Bu halde dilin *değişmezliği* tarihsel etkenlerin veya toplumsal yaşamın ağırlığı yanı sıra dilin zaman içinde yer alışının da ürünüdür. Bir işitim imgesi [gösteren] ile kavram [gösterilen] arasında tarihsel veya toplumsal olarak bir gösterge ilişkisi kurulduktan sonra, artık bu gösterge ilişkiselliğinde herhangi bir değişime yer yoktur. Altuğ’un da işaret ettiği gibi ses dizisiyle eşdeğer olduğu bir kavram arasında, doğal veya akılsal bir nedene dayanan herhangi bir özsel bağ yoktur. Gelgelelim, bir defa bir dilde, bir ses dizisi, kavramın göstereni haline geldi mi, o dili konuşanların bu iki öğeyi bu şekilde bağıntılamaktan başka seçenekleri olmaz.⁷⁹¹

Zaman dilin *değişmezliğine* olduğu kadar, *değişimine* de etkide bulunur. Çünkü zaman, dilin sürekliliğini sağlar. Bu zamanın *değişmezlikle* çelişen etkisidir; o, dil göstergelerini *değişime* uğratar. Bu *değişim* bazen hızlı, bazen yavaştır. Bu bağlamda artık, kavram ile gösterge arasındaki ilişki veya gösterilen ile gösteren arasındaki bağıntı *değişime* uğrar. Ancak bu göstergenin *değişmezliğini* etkisiz kılmaz. Saussure açısından, göstergenin *değişmez* olduğu da söylenebilir, *değişebilir* olduğu da. Aslında

⁷⁸⁹ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 117.

⁷⁹⁰ A. g. e., s. 117.

⁷⁹¹ Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 187.

Vardar'ın da vurguladığı çelişkilerden biri budur.⁷⁹² Çünkü son noktada, bu iki olgu dayanışık kabul edilir. Gösterge bozulma eğilimindedir, çünkü sürüp gider. Ama her bozulmada eski gereç yine yerinde kalır, geçmişten kopuş bu bağlamda görecedir. Dil, hem her daim bozulmalar karşısında değişir hem de zaman içinde ve hiç kimse onda hiçbir değişiklik yapamaz. Bu dilin toplumsallığı veya dolaşıma girmesiyle ilişkilidir. Dildeki bozulmalar, bazen sesleri, bazen de anlamları ilgilendiren olguların etkisi altında kalarak olur. Daha doğrusu dil burada bir evrim geçirir ve bu evrim kaçınılmaz niteliklidir. Saussure'a göre, evrime karşı koyabilen dil yok gibidir. Sonuçta zaman her şeyi bozar ve bu ilkedен de hareketle, dilin, bu evrensel yasanın dışında kalması için hiçbir neden yok gibi görünür.⁷⁹³

Saussure'ün kendisinin de ortaya koyduğu biçimde, buraya kadar yaptığı analizi aşama aşama özetlersek; o ilkin, kısır sözcük tanımlamalarına girişmeden, dil yetisinin kapsadığı olgular bütünü içinde dil ve söz olmak üzere iki etken belirler. Burada esasen amaç, dilin özerk bir yapı olarak görülmesi gerektiği düşüncesini temellendirebilmektir. İkincisi, dilin toplumsal gerçekliğinin unutulmaması gerektiğinin altını çizer. Zira bir dilin var olabilmesi için konuşan bir topluluk bulunması gerekir. “Çünkü dil, göstergesel bir olaydır.”⁷⁹⁴ Üçüncüsü, dilin hem nedensizliğinin hem bir yanıyla değişmezliğinin hem de diğer yanıyla değişebilirliğinin göz önünde tutulmasını; dolayısıyla beraberinde zamansallığın unutulmamasını salık verir. Zira dil, konuşanların istedikleri gibi değiştirebilecekleri kuru bir sözleşme değildir. O bir yanıyla evrimsel bir yanıyla da duraldır. Dolayısıyla dili ilgilendiren dilbilim için de aynı şey söz konusudur. Dilbilim dural yönüyle eşsüremlî; evrimsel yönüyle ise artsüremlidir. Eşsüremlî bir dil durumunu, eş deyişle değerler dizgesini, artsüremlî ise bir evrim aşamasını belirtir. Saussure'ün dil teorisine ilişkin bu anlamda getirdiği en önemli yenilik, dili bir değerler dizgesi olarak ele almasıdır.⁷⁹⁵

⁷⁹² Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 120.

⁷⁹³ A. g. e., s. 123

⁷⁹⁴ A. g. e., s. 124

⁷⁹⁵ Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 198

4.1.5.1.4 Bir değerler dizgesi olarak dil

Saussure değer veya değerler kavramını ele alırken, şimdiye değin bu ana sorun üstünde hiç durulmadığı gibi bu sorunun kapsam ve güçlüğüne de hiç anlaşılmadığını iddia eder. Onun açısından dil konusunda, her daim, iyi tanımlanmamış birimler üzerinde işlem yapılmasıyla yetinilmiştir. Ancak, birimlerin son derece önemli olmasına karşın, kendisinin soruna değer açısından yaklaşmayı yeğlediğini ekler. Zira, değer bu sorunun en önemli yönü gibi görünmektedir. Buradan hareketle öncelikle, değer veya değerler kavramı arasında bir ayrım koymayan Saussure, bunun neden böyle olduğunu da satranç oyunu üzerinden tanıtlar.⁷⁹⁶ Analizine satrançtaki at taşı ile başlar. Bu taşın tek başına oyunun bir ögesi olmadığını söyler. Zira salt maddiliği içinde, oyunun öbür koşulları dışında oyuncu için hiçbir anlam taşımaz. Lakin değerini yüklendiği ve bu değerle kaynaştığı zaman gerçek ve somut bir öge durumuna gelir. Sonra, bir oyun esnasında bu atın kırıldığı veya kaybolduğu varsayımından hareket etmeyi salık verir. Bu durumda ata eşdeğer bir başka taş kullanılıp kullanılmayacağını sorgular. Kuşkusuz, bu sorgulamanın sonucunda “evet” cevabını elde edeceğiz. Bunun için illa bir başka ata ihtiyaç yoktur, ata hiç benzemeyen bir başka öge de aynı değerle donatılmak koşuluyla, at ile özdeş sayılacaktır. Dolayısıyla belli kurallar uyarınca ögelerin birbirini karşılıklı olarak dengede tuttuğu dil gibi göstergesel dizgelerde özdeşlik kavramı değer kavramıyla, değer kavramı da özdeşlik kavramıyla kaynaşmaktadır. Saussure, değer kavramının somut kendilik ve gerçeklik kavramlarını kapsamamasının nedenin bu olduğunu söyler.

Değerler kavramını önemli kılan şey, farklılıklarına rağmen iki ögeyi aynı kılan şeyin ne veya nasıl olduğu sorusudur. Farklı ögelerin bir dizge içerisinde bir ve aynı konumu işgal etmeleri eş deyişle aynı değere sahip olmaları onları aynı kılan şeydir. Satranç oyunundaki at örneğinde olduğu gibi bu taş yerine madeni bir para da kullansak, orada yüklediğimiz anlam ve kurallar bütünlüğü, madeni parayı taştan farksız kılacaktır. Altuğ’un da benzer bir vurguyla dediği üzere, “gerçekleşmeleri ne şekilde olursa olsun, bir öge diğeri ile, aynı değeri yüklenmiş olmak koşuluyla özdeş”⁷⁹⁷ kılınacaktır. Herhangi bir nesne, aynı değerlerle donatılmak suretiyle bir başka nesnenin yerini alabilir. Değerini yüklediği değerle eş deyişle nesne veya özne ile birleştiği zaman

⁷⁹⁶ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 165.

⁷⁹⁷ Altuğ. “Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure” s. 198.

gerçek ve somut bir öge haline gelmektedir. Bu durumda değer, dolaysız apaçıklıkta deşifre edilemeyen bağıntısal bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. “Bu yüzden değere ilişkin biricik gönderme noktamız dizge’dir: Dilde birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içindeki ögeler, karşılıklı olarak birbirlerinin değerini belirlerler. O halde her dil durumunda, yalnızca dizgeden doğan değerlerle yüz yüzeyizdir.”⁷⁹⁸ Bu durumu ortaya çıkaran ise gösteren [işitim imgesi] ve gösterilen [kavram] ilişkisinden doğan göstergedir. Dilde bir gösterge oluşturulduğu takdirde, bir kavramı bir göstergeye bağlama olgusu, eş deyişle diğer göstergelerin anlamlaması işi kısıtlanmış olur. Altuğ, böylelikle var edilen değeri, negatif sınırlandırmanın varetği kendilik veya ayrımlara dayanan özdeşlik olarak tanımlar.⁷⁹⁹

Sonuç itibarıyla Saussure’ün analizinden dilin katışıksız bir değerler dizgesinden başka bir şey olamayacağını çıkarmak mümkündür.⁸⁰⁰ Bu çıkarımı ise daha önceki pasajlarda gösterildiği üzere, dilin işleyişinde ortaya çıkan iki ögeyi, kavram ve işitim imgesini [sesler], göz önünde bulundurarak yapmak mümkündür. Aynı zamanda, satranç örneğinden de açık olduğu üzere, değerlerin yerleşebilmesi için toplumsallık zorunludur. Nitekim değeri yaratan toplumsal kullanım ve genel onaydır. Saussure’ün de altını çizdiği üzere, tek bir insan, tek başına hiçbir değer yerleştiremez.

Tarihsel ve epistemolojik açıdan dili analiz eden ve bir dil eleştirisi gerçekleştiren Foucault, buraya kadar yapılagelen dil tartışmalarından zaman zaman esinlense de, Saussure’ün, göstergenin keyfiliğini, bir başka ifade ile gösteren ile gösterilen arasında rastlantısal, uzlaşımsal ve tarihsel nitelikte bir bağ olduğu görüşünü benimsemiş kabul edilse dahi⁸⁰¹, söylem tartışmalarıyla dil tartışmalarının ötesine geçeceğini birçok yazısı ve söyleşisinde vurgular. O halde artık, Foucault’nun söylem tartışmasına ve bu tartışma ile yakından ilişkili diğer tartışmalarına geçebiliriz.

⁷⁹⁸ A. g. e., s. 198.

⁷⁹⁹ A. g. e., s. 199.

⁸⁰⁰ Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. s. 167

⁸⁰¹ Foucault, M. (2010). *Bu Bir Pipo Değildir*. (s. 10-11). Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY.

4.2 Michel Foucault'nun Bilgi, İktidar ve Öznellik Bağlamında Söylem Analizi

Batı'da çok güçlü bir biçimde kök salmış düşünce geleneklerinin hakimiyetini sarsan yeni bir düşünme ve analiz biçiminin temsilcisi Michel Foucault, felsefi düşünce için, insanı ve insan doğasını çıkış noktası alan antropolojizm ile özne ve bilinç felsefesinde yoğunlaşan geleneği hedef alır. Anti-hümanizm olarak adlandırılan eleştirel bir tutumla, özne ve öznel deneyim sorununu tartışmaya açan düşünür, bu deneyimi açıklamak için özneyi değil, deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerini analiz eder. Böylece Foucault, bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizerken, öte yandan öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkarır ve bu bağlamda ortaya güçlü bir bilim eleştirisi koyar. İnsanların Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin analizine eğilen düşünür, üç ayrı nesneleştirme kipine işaret eder. İlki, kendilerine bilim statüsü verip konuşan, emek üreten ve biyolojik anlamda yaşayan öznenin nesneleştirilmesidir. İkincisi, özneyi kendi içinde bölen ve başkalarından ayıran pratiklerdir. Üçüncü ve sonuncusu ise insanın kendisini özneye dönüştürme biçimleridir. Bu bölümde yerleşik bakış açılarını ve yöntemleri sorgulayan Foucault'nun söylem başta olmak üzere, ideoloji eleştirisinden, iktidar, özne ve etik gibi temel tartışma alanlarına uzanan analizinin izleği takip edilecektir.

4.2.1 İdeoloji versus Söylem: ideolojiye mesafe almak

Esasında ideoloji kavramı, Marksizm'deki determinist altyapı–üstyapı modeline dayandığı, hakikat iddiasıyla ilgili olduğu ve hümanist bir özne anlayışını temel aldığı için alternatif teorik bir modele ihtiyaç duyulacağı açıktır. Foucault'nun ideoloji kavramına yönelttiği özgül itirazları kavrayabilmek için Barrett, üç eksen belirler.⁸⁰² Birinci eksen, söylemin sosyolojik ve tarihsel bağlamıyla ilgili konular, özellikle determinizm sorunu; ikinci eksen, epistemolojiyle ilgili konular ve bilgi, hakikat ve erk sorunu; üçüncü eksen ise özne, aracılık, kendi ve etik tanımıyla ilgili konular. Sırasıyla bu eksenleri değerlendiren Barrett, ideolojiden söyleme geçişin çok daha kapsamlı bir teorik dönüşümün kalbinde yer aldığını iddia eder.

⁸⁰² Barrett, M. (2004). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*. (s. 179). Çev. Ahmet Fethi. Ankara: Doruk Yayıncılık; Barrett, M. (1991). *The Politics of Truth from Marx to Foucault*. (s. 129). Stanford: Stanford University Press.

Düşünür için bilgi [savoir], kendisini hükümsüz kılan bilimin içinde kaybolan epistemolojik bir küme değildir. Bilim veya bilim diye sunulan şey, bir bilgi alanında yerini alır ve orada bir rol oynar. Foucault bu rolün, farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösteren ve onların değişimleriyle birlikte değişen bir rol olduğunu söyler.⁸⁰³ Herhangi bir söylemsel oluşumda, bilim ile bilgi arasında özel bir ilişki görülebilir. Arkeolojik çözümleme, bilim ile bilgi arasındaki dışlama veya eksiltme ilişkisini tanımlamak yerine, bilimin bilgi ögesi içinde nasıl yer aldığını ve işlev gördüğünü tam olarak göstermek zorundadır. İşte ideolojinin bilimlerle olan ilişkisinin kurulması bu etkileşim alanında gerçekleşir. O halde, ideolojinin bilimsel söylem üzerindeki etkisi ve bilimlerin ideolojik işlevi, ne ideal yapılar ne bir toplumun teknik kullanımları ne de öznelere bilinci düzeyinde birbirine bitştirilir. Daha ziyade bunlar, bilimin bilgi üzerine ifadelerinde eklenirler. Bilgi unsurunda bir bilimin nasıl olumlu işlev üstlendiğini göstermeye çalışan Foucault, ideoloji problemiyle de uğraşır. Bilimin ideolojik işlevselliğinden söz ederken, bilimin bilgi karşısında ileri çıkması veya içerisinde yerleşmesi, bilimin söylemsel düzenlilikte yer bulması veya söylemsel bir pratik olarak varolmasını kasteder.⁸⁰⁴

İdeoloji hakkındaki soru bilime sorulabiliyorsa, Foucault bunun gerekçelerini sıralar. Bilgiyle aynılaşmadan, bilgiyi ortadan kaldırmadan ve dışarı atmadan, bilimin bilgide yerini aldığı, bilginin nesnelerinden bazılarını bir biçime kavuşturduğu, ifadelerinden kimilerini sistemleştirdiği, kavramlarından ve stratejilerinden bir kısmını oluşturduğu ölçüde mümkündür, bilimin söylemsel düzenlemenin içinde yerini bulduğu ve bu yolla söylemsel olan veya söylemsel olmayan pratikler alanında açıldığı ve işlev gördüğü içindir. Kısacası, ideolojinin bilime sorulmuş olan sorusu, ne az ya da çok bilinçli bir biçimde yansıttığı durumların veya uygulamaların ne de muhtemel veya kötüye kullanım sorusudur. Bilakis söylemsel pratik olarak ideolojinin varoluşuyla ve başka pratikler arasındaki işleviyle ilgili sorudur.⁸⁰⁵

⁸⁰³ Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (s. 234). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık. Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 184

⁸⁰⁴ Rehmann, J. (2013). *Theories of Ideology The Powers of Alienation and Subjection*. (s. 195-196). Boston: Brill.; Rehmann, J. (2017). *İdeoloji Kuramları Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri*. (s. 208). Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap.

⁸⁰⁵ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi* s. 237; Foucault *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 185.

Tüm arabuluculuklar ve özgüllükler aşılacak suretiyle, politik ekonominin kapitalist toplumda bir rolü olduğu söylenebilir. Bu ekonomi, burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet eder; bu sınıf tarafından ve yine bu sınıf için yapılmıştır. En nihayetinde, kavramlarının ve mantıksal yapısının kökenine dek bu sınıfın çıkarlarının izini taşır. Ancak politik ekonominin epistemolojik yapısı ile ideolojik işlevi arasındaki ilişkilerle ilgili daha sarıh olan her betimlemenin, kendisine yer vermiş olan söylemsel oluşumların, sistemleştirmek zorunda olduğu nesnelerin, kavramların ve teorik seçimlerin bütünü hakkındaki çözümlemenin içinden geçmesi gerekecektir. Bu durumda da böyle bir pozitifliğe yer vermiş olan söylemsel pratiğin, söylemsel düzen olabilen ama politik veya ekonomik düzen olamayan başka pratikler arasında nasıl işlev gördüğünün gösterilmesi şarttır. Foucault ideoloji tartışmasında ve ideolojiden söyleme doğru ilerleyen bakış açısında, Marksizm'deki determinist altyapı-üstyapı modeline, bilgi ile hakikat sorununa ve kurucu özne kavrayışlarına belli bir mesafe alır. Marksizm'de karşılaşılan determinizm hiyerarşisini radikal bir biçimde sorgulamaya girişen Foucault, belirlenimi doğrusal olmaktan ziyade çokbiçimli olarak görür. Barrett'in tabiriyle Foucault, sadece söylemsel öncesinin dilsiz veya gri dünyasında değer gören ve söylemin üretken yaratılarına aldırmanın materyalist düşünceye meydan okumak ister.⁸⁰⁶

O halde Foucault perspektifinden ilkin, ideoloji için bilimselliği dışlamadığı iddia edilebilir.⁸⁰⁷ Bunun böyle olduğunu görebilmek amacıyla klinik söylem veya politik ekonominin söylemine bakmak yeterlidir. İkincileyin, çelişkiler, boşluklar ve teorik eksiklikler bir bilimin veya bilimsellik iddiasındaki bir söylemin ideolojik işlevini gösterebilir.⁸⁰⁸ Ancak, bu işlev hakkındaki çözümleme, pozitiflik ve oluşum kuralları ile bilimselliğin yapıları arasındaki ilişkiler düzeyinde yapılmalıdır. Üçüncüleyin, bir söylem, hatalarını gidermek veya düzeltmek ve ifadelerini sağlamlaştırmak suretiyle ideolojiyle olan ilişkisini bütünüyle koparamaz.⁸⁰⁹ Zira ideolojinin rolü, kesinlik arttıkça veya hatalar ortadan kalktıkça azalmaz. Son olarak, bir bilimin ideolojik

⁸⁰⁶ Barrett. *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*. s. 182; Barrett. *The Politics of Truth from Marx to Foucault*. s. 131.

⁸⁰⁷ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi* s. 237; Foucault *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 186.

⁸⁰⁸ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi* s. 237-238; Foucault *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 186.

⁸⁰⁹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi* s. 238; Foucault *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 186

işlevini ortaya çıkarmak ve değiştirmek amacıyla ortaya bir eleştiri koyabilmek, ne bu işlevi sürekli kılabilen felsefi varsayımları ortaya atmaktır ne de ideolojiyi mümkün kılmış veya ona meşruiyet kazandırmış olan temellere geri dönmektir.⁸¹⁰ Daha ziyade, söylemsel oluşum olarak ideolojiyi yeniden gözden geçirmektir. Nitekim bu eleştiri, nesnelerin, ifade türlerinin, kavramların ve teorik tercihlerin oluşum sistemine yöneliktir. İdeolojiyi, diğer pratikler arasında bir pratik olarak ele alma işidir.

Foucault bu işi söylemle ilişkilendirerek gerçekleştirecektir. İdeolojiye ilişkin eleştirilerinin bir sonraki ayağı söylem tartışması olacaktır. Foucault söylem ve genel olarak söylemsellik diyebileceğimiz kavramı, dil veya “metinsellik” dışında daha çok bağlamla ilişkili olarak kullanır. *Bilginin Arkeolojisi*’nde, söylem veya daha kesin olarak söylemsel oluşum denilen söylemsel ifadeler birliğini yaratan şeyler ortaya konur. Örneğin burada “ifade” tanımı, yeni bir biçim kazanır. Dilsel en küçük birim olmaktan daha geniş bir anlamsallığa kavuşur. Mesela tıp, iktisat veya gramer bir grup ifade olarak tanımlanır. Dolayısıyla söylem kavramı, hakikat, bilgi ve iktidar kavramlarıyla yakından bağlantılı olarak ele alınır. Bu kavramı çözümleyebilmek ve Foucault’nun ideolojinin ötesinde neye işaret ettiğini ortaya koyabilmek için söylem kavramını analiz etmenin yanı sıra hakikat, bilgi ve iktidar kavramlarına da açıklık getirmek gerekir.

4.2.2 Düşüncenin eleştirel tarihçisi Foucault

1980’li yılların başında Denis Huisman’ın, *Presses Universitaires de France* için hazırladığı *Dictionnaire des philosophes*’ta Michel Foucault’ya yer ayrılır. Foucault buraya yazdığı metni “Maurice Florence” mahlasıyla imzalamayı uygun görür ve “M.F.” şeklindeki şeffaf kısaltma buna dayanır; metin bu şekilde yayımlanır. O dönem asistanı olan E. Ewald bu metnin girişinde, Foucault’yu felsefe geleneğinde Immanuel Kant’ın eleştirel geleneği içine yerleştirmek gerektiğine ilişkin bir ifade kullanır. Bu gelenek içerisinde Foucault, *Düşüncenin Eleştirel Tarihi* olarak adlandırılan işi gerçekleştirir. *Düşüncenin Eleştirel Tarihi* bir fikir tarihi olarak adlandırılamaz. Dahası bu tarih ne hataların ne de bilgisizliklerin deşifre edilmesidir. “Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya koyan bir

⁸¹⁰ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi* s. 238; Foucault *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 186.

edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi öznenen nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde- oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir.”⁸¹¹ İşte Foucault yaşamı boyunca ele alıp analiz ettiği tüm konularda buradan hareketle ilerler.

Nitekim bu tarih, öznenin nesneyle kurduğu ilişkinin biçimsel koşullarını tanımlama amacını taşımaz. Hatta öznenin, önceden verili bir nesnenin bilincine verili bir anda varmasını sağlayabilen empirik koşulların ortaya çıkarılması da söz konusu değildir. Daha ziyade bir bilginin meşru öznesi haline gelmek için öznenin, *hangi koşullara* tâbi ve *hangi statüye* sahip olması, gerçekte veya imgelemde *hangi konumu* işgal etmesi gerektiğini belirlemektir. Özetle Foucault bu gereklilik dizisine, öznenin “özneleşme” kipinin belirlenmesi der. Bu kipi belirlenmesi önemlidir, zira söz konusu bilginin kutsal bir metnin yorumu, bir doğa tarihi gözlemi veya bir akıl hastasının davranışlarının analizi biçimi almasına göre özne de elbette farklılaşacaktır.

Ferda Keskin, politika felsefesine özgü sorun ve kavramların Michel Foucault’nun eserlerindeki yerini tespit ederken, düşünürün 1980’den itibaren kendi eserlerinin yorumlanmasına ilişkin bir bütünlüğe işaret ettiğini vurgular.⁸¹² Eserler böylesi bir bütünlük çerçevesinde yorumlandığında kimlik, bireysellik ve öznellik kavramlarını merkeze aldığı, bu kavramları hakikat (bilgi) ve iktidar ağlarıyla birlikte tartışmaya açtığı görülür. 1960’lardan itibaren Foucault bu üç kavramın –kimlik, bireysellik ve öznellik- temel siyasi bir sorun olduğunu vurgular, dolayısıyla da bu kavramların siyasi ve toplumsal etkenlerden bağımsızmışçasına, doğal, özsel ve evrensel bileşenler olarak görülmesini tehlikeli bulur. Öte yandan nesne için de benzer bir tehlike söz konusudur.

[H]erhangi bir şeyin hangi koşullarda mümkün bir bilgi için bir nesne haline gelebileceğini, bilinmesi gereken nesne olarak nasıl sorunsallaştırılabileceğini, hangi prosedürlere tâbi tutularak bölümlere ayrılacağını ve açıklayıcı olarak kabul edilen bölümünü belirlemektir. Dolayısıyla, nesnenin, söz konusu edilen bilgi biçimine göre değişen nesneleşme kipini belirlemek gerekir.⁸¹³

⁸¹¹ Foucault, M. (2011). “Foucault”. *Felsefe Sahnesi*. (s. 350). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁸¹² Keskin, F. (2013). “Michel Foucault”. *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II: Platon’dan Zizek’e*. (s. 736-737). Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğubatı.

⁸¹³ Foucault, “Foucault”. s. 350.

Foucault özne ve nesneleşme sürecini birbirinden ayrı tutmaz. Nitekim “hakikat oyunları” diye adlandıracağı şey, bu ikilinin karşılıklı etkileşimlerinden ve karşılıklı bağlarından doğar. Bu halde “hakikat oyunları”, doğru şeylerin keşfi değildir. düşüncenin eleştirel tarihi de ne hakikatin elde edilmesinin ne de gizlenmesinin tarihidir. Tam manasıyla “hakikat oyunları”nın ortaya çıkışının tarihidir. ““Doğru-söylemelerin’ [veridiction] tarihi”⁸¹⁴, der buna Foucault.

Öznenin kendisinin mümkün bir bilginin nesnesi olarak konulduğu oyunlar bağlamında Foucault, öznenin, özne olarak bilgi nesnesi olabileceği özneleşme ve nesneleşme süreçlerinin neler olduğunu soruşturur. Mesela, “psikoloji bilgisi”nin tarih boyunca nasıl oluştuğunu değil, bizatihi öznenin bilgi nesnesi haline geldiği çeşitli “hakikat oyunları”nın nasıl oluştuğunu bilme yöneliminin altını çizer. Bu analizi iki biçimde sürdürmeyi denediğini söylese de Foucault, bir üçüncü analizi de eklemeyi unutmaz. İlk analiz, konuşan, çalışan ve yaşayan özne sorununun ortaya çıkışı ve bilimsel statüdeki bir bilginin alanına yine bu bilginin biçimlerine göre dahil edilmesi bağlamında, empirik bilimlerin pratiğine ve XVII. ile XVIII. yüzyıla özgü söylemlerine gönderme yaparak incelenen bazı “insan bilimleri”nin oluşumuna dayanır. *Kelimeler ve Şeyler*’de yaptığı tartışmayı bu analize örnek gösterir. İkinci analiz, deli, hasta veya suça eğilimli sıfatıyla öznenin normatif bir ayırımın öte tarafında ortaya çıkabilecek ve bilgi nesnesi olabilecek haliyle kuruluşu hakkındadır. Bu analizin örneklerini, *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve *Gözetleme ve Cezalandırma*’da görmek mümkündür. Üçüncü analiz ise yine özne kapsamında, öznenin kendisi için nesne olarak kuruluşunu, bir başka ifadeyle mümkün bilgi alanı olarak kendisini gözlemlemeye, analiz etmeye, açıklamaya ve tanımaya yöneltildiği prosedürlerin oluşumunu inceler. Bu analizin tartışmalarını da *Cinselliğin Tarihi*’nde bulmak mümkündür. “Kısacası burada söz konusu olan, ‘öznellik’ tarihidir; eğer öznellik sözcüğünden öznenin, kendisiyle ilişki içine girdiği bir hakikat oyunu içinde kendini deneyimleme tarzı anlaşılırsa...”⁸¹⁵ Foucault bu üçüncü analizin, özne ile hakikat arasındaki ilişki analizlerine veya öznenin “hakikat oyunları”na nesne olarak dahil edilebileceği kiplerin incelenmesine ekleneceğini ifade eder.

⁸¹⁴ A. g. e., s. 351.

⁸¹⁵ A. g. e., s. 351-352.

Nitekim özne ile hakikat arasındaki ilişkiler sorununu ele almak kimi yöntemleri gerekli kılar. İlk olarak, antropolojik tümeller karşısında sistematik bir kuşkuculuğu gerektiren bu yöntem, tümellerin daha oyunun başında tamamen reddedildikleri anlamına gelmez; daha ziyade vazgeçilmez olmayan bu türden hiçbir şeyi kabul etmemek demektir. Dolayısıyla bu yöntem, insan doğasına veya özneye uygulanabilecek kategorilere ilişkin, bilginin tümel geçerlilik altında sunduğu her şey sınanmayı ve analizi gerektirir.⁸¹⁶

‘Delilik’, ‘suça eğilimlilik’ veya ‘cinsellik’in tümelliğini reddetmek, bu nosyonların hiçbir şeye gönderme yapmadığı ve şüpheli bir davranım ihtiyacı için uydurulmuş kuruntudur olduğu anlamına gelmez; bununla birlikte, içeriklerinin zaman ve koşullarla değişiyor olmasına ilişkin basit bir saptamadan fazla bir şeydir; bu, doğruyu ya da yanlış söyleme kurallarına göre, bir özneyi akıl hastası olarak tanımayı veya bir öznenin kendisinin en özel bölümünü cinsel arzusunun kipliği içinde tanımasını sağlayan koşullar üzerine insanın kendini sorgulamasıdır.⁸¹⁷

İkinci olarak, kurucu özneye doğru yükselen felsefi seyri tersine döndürmek gerekir. Bu noktada mevzu bahis olan, bir bilgi alanının içkinliği içinde özneyi oluşturan somut pratiklerin incelenmesine doğru geri inmektir. Kurucu bir özneye felsefi başvuruyu reddetmek demek olan bu yöntem elbette ki özne yokmuş gibi davranmak ve saf bir nesnellik uğruna onu soyutlamak anlamına gelmez. Burada daha ziyade, özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre “oluştukları ve dönüştükleri” bir deneyime özgü süreçleri ortaya çıkarmak söz konusudur.⁸¹⁸

Foucault üçüncü olarak bir deneyim alanına işaret eder. Örneğin akıl hastalığı, suça eğilimlilik veya cinsellik söylemleri, öznenin sadece çok özel bir hakikat oyununda ne olduğunu söyler. Gelgelelim bu oyunlar, zorunlu bir nedenselliğe veya yapısal belirlenimlere göre özneye dışarıdan dayatılmaz. Daha çok, öznenin ve nesnenin ancak

⁸¹⁶ Kısaca “Arkeoloji” olarak ifade edilebilecek bu yöntem, ayrıntılarıyla, çalışma içinde “İfadelerin Sistemi Olarak ‘Arşiv’ ”; “Bir Söylem Analizi Olarak ‘Arkeoloji’ ” ve “Söylem Tartışmasında Özne ile Tarihin Yeri ve Süreksizlik” bölümlerinde ele alınacaktır.

⁸¹⁷ Foucault. “Foucault”. s. 352.

⁸¹⁸ Kısaca “Soybilim [veya *Jeneoloji*]” olarak ifade edilebilecek bu yöntem, ayrıntılarıyla, çalışma içinde “Tarihsel Bir Analiz Olarak ‘Soybilim’ [veya *Jeneoloji*]”; “İktidar ve İktidar Biçimleri” ve “Özne ve Öznellik” başlıkları altında değerlendirilecektir.

eşzamanlı ve belirli koşullar altında birbirini kurdukları, lakin bir diğerine göre değişmekten ve bu deneyim alanının kendisini de değiştirmekten geri durmadıkları bir deneyim alanı açarlar. Bu bağlamda analiz, “pratikler”e yönelir ve inceleme, “yapılmış olan” dolayısıyla ele alınır.⁸¹⁹ “Bunlar, öznenin ve nesnenin birbirleriyle bağlantı içinde oluşumunu anlamamızı sağlayan anahtarı veren, eyleme ve düşünme kipi olarak kabul edilen “pratikler”dir.”⁸²⁰

Öznenin nesneleşmesinin farklı kipleri bu pratikler üzerinden incelenecek ise, bu bağlamda Foucault açısından iktidar ilişkileri analizinin işgal etmesi gereken önemli payı anlamak da mümkündür. Amaç, iktidarı, kökenleri, ilkeleri veya meşru sınırları bakımından sorgulamak değildir. Bilakis yapılmak istenen şey, tekil veya grup halinde ele alınan bireylerin davranışlarını etkilemek, davranış biçimlerini şekillendirmek, yönetmek ve değiştirmek, eylemsizliklerine amaçlar dayatmak veya bütünlüklü stratejilere kaydetmek biçiminde işleyen ve farklı kurumsal bağlamlarda kullanılan prosedür ve teknikleri incelemektir. “Bu iktidar ilişkileri insanların birbirlerini ‘yönetme’ tarzlarını karakterize eder; ve bu ilişkilerin analizi, akıl hastalarının, hastaların ya da suçluların, vs. bazı ‘yönetim’ biçimleri dolayısıyla nasıl deli, hasta, suça eğilimli özne olarak nesneleştiğini gösterir.”⁸²¹ Dolayısıyla Foucault böyle bir analiz ile ortada bir şey yokken, herhangi bir iktidarın kötüye kullanımının deliller, hastalar veya suçlular yarattığını değil de, daha ziyade iktidarın bireyleri “yönetme”sinin çeşitli ve özel biçimlerinin ve öznenin nesneleştirilmesinin çeşitli kiplerinde belirleyici olduğunu ifade eder. Bu noktada iktidar ile bağlantılı olarak hem “yönetimsellik” hem de yönetimselliğin işlediği kiplikleri –özne ve özneleştirme- ve bu kiplikler karşısında bir tutum alma hususunda rehberlik edecek olan noktaları açıklar. O halde, tüm bu çözümlemede merkeze söylem tartışmalarını yerleştirerek, yanı sıra söylem tartışmalarıyla da yakından ilişkili tüm bu tartışmaları kısaca değerlendirerek başlanabilir.

⁸¹⁹ Kısacası “Etik” olarak ifade edilebilecek bu yöntem, ayrıntılarıyla, çalışma içinde “Etik Tutuma Dayalı ‘Kendilik Pratikleri’” ve “Bir Varoluş Estetiği Olarak ‘Parrhesia’” bağlamında tartışmaya açılacaktır.

⁸²⁰ Foucault, “Foucault”. s. 353.

⁸²¹ A. g. e., s. 354.

4.2.3 Dil felsefesi versus Söylem

Dili kendinde ve tamlığı içinde verili olarak kabul etmeyen Foucault, dilin ikinci bir biçimde ve kendisini konu edecek bir betimlemenin dolaylı yoluyla varolabileceğini söyler. Dil teorisinde de verili bir dilden değil, daha ziyade Klasik Çağ'dan XIX. yüzyıla dek geçen süreç boyunca dilin izlediği yolu takip ettiği bir analizden hareket eder. Foucault, dile ve insana ilişkin bütün varoluş tarzındaki değişimleri ele aldığı dil tartışmasında, dilin varoluş tarzındaki değişimleri filolojik pozitiflikler bağlamında değerlendirir. Zira ekonominin doğuşuna kıyasla filolojinin doğuşu çok daha karanlıkta kalmış olsa da, her ikisi de aynı arkeolojik alt üst oluşun içinde yer almaktadır. Burada filolojik pozitifliğin oluşumu dört kesit üzerinden açıklanır. İlk kesit, herhangi bir dilin kendini karakterize etme ve diğer dillerden farklılaşma biçimine ilişkindir.⁸²² İkinci teorik kesit, genel gramerin sözcüklerin ve hecelerin zaman içindeki dönüşümlerinin etimolojik araştırmalarda aranmasıdır.⁸²³ Üçüncü kesit ise yeni bir köken teorisinin kurulmasıdır.⁸²⁴ Dördüncü kesite gelindiğinde, diller arasındaki akrabalık sistemine ilişkin yeni tanımın mümkün oluşudur.⁸²⁵

Klasik Çağ'da (XVII. ile XVIII. yüzyıl) dilin varlığı, bir dilin bir diğer dilden türediği veya bir dilin istilalar, ticaret ve göç gibi dil dışı olaylardan kaynaklandığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu dönem tam manasıyla adcılık üzerine kuruludur. Dil, temsilin doğrudan ve kendiliğinden açılımıdır. Temsiller ilk işaretlerini dilde almakta, ortak çizgilerini dilde bölümlenmekte ve yeniden gruplandırmakta, özdeşlik veya yüklem ilişkilerini dilde kurmaktadır. Diğer bilgilere nazaran temel bir konumda bulunmaktadır ve dünyadaki şeyler ancak ondan geçilerek bilinebilir. Dünyanın temsillerinin içindeki ilk düzen taslağı ve temsilleri temsil etmenin kaçınılmaz başlangıç tarzı dildir. XIX. yüzyıldan itibaren ise kendi içine kapanmıştır. Yasalarını ve yalnızca kendine ait olan bir nesnelliğini bu süreçte sergilemiştir. Canlı varlıkların, zenginliklerin ve değer; olayların ve insanların tarihinin yanında ve arasında bir bilgi nesnesi haline gemiştir.⁸²⁶ XX. yüzyıla gelindiğinde, türeme teorisi geçerliliğini sürdürmüştür. İki dil benzer sistemlere sahip olduğunda, birinin diğerinden türediği

⁸²² Foucault, M. (2017). *Kelimeler ve Şeyler*. (s. 396). Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi.

⁸²³ A. g. e., s. 400.

⁸²⁴ A. g. e., s. 403.

⁸²⁵ A. g. e., s. 408.

⁸²⁶ A. g. e., s. 414-415.

veya her ikisinin bir üçüncü dilden kaynaklandığı düşünölmeye devam etmiştir. Foucault bu durumu, canlılar âleminde olduğı üzere tarihselliğın dil alanına da dahil edilmesi olarak yorumlar.⁸²⁷ Yine bu süreçte, dil ile temsil arasındaki kopuş, pozitifliğin kurulmasının bir başka biçimi olarak belirir. Bu noktada dil hiç kuşkusuz, temsil ettiğı şeyden kopararak kendine özgü yerelliğı içinde açığa çıkmaktadır. Böylelikle dil, tarihin içinde kavranabilme durumuna tâbi olmaktadır. Filolojinin bu zamansal eğiliminden ise ancak dilin temsille olan ilişkisini ihya ederek kurtulmak mümkündür. Bunun tarihteki örnekleri mevcuttur.⁸²⁸

Hayatın ve dilin tarihselliğı, doğal tarih ve dil için kısmen farklı biçimlerde olmakla birlikte, aynı arkeolojik olay içinde vuku bulmuştur. Nitekim bu, karakterleri canlıdan; gramer kurallarını ise kendini çözümleyen bir temsilin yasalarından ayırarak meydana gelmiştir.⁸²⁹ Dili bir biçimde nesne statüsüne indiren bu düzey eşitlenmesi Foucault'ya göre üç şekilde telafi edilmiştir. İlkın dil, kendini söylem olarak dışa vurmak isteyen her bilimsel bilgi için gerekli bir aracı olmuştur.⁸³⁰ Bu bağlamda, bilen öznenin cephesinde yeniden zuhur etmiştir. Dilin düzeyinin eşitlenmesi hususundaki ikinci telafi, dilin incelenmesine atfedilmiş olan eleştirel değerdir.⁸³¹ Böylece, bütün yorumlama tekniklerinin canlanması gerçekleşmiştir. Üçüncü ve son olarak, nitekim en önemli ve en beklenmedik telafi, edebiyatın ortaya çıkmasıdır.⁸³² Bu noktada yazma eylemi, dilin bilgi nesnesi haline gelmekte ve tamamen zıt bir tarzda yeniden ortaya çıkmaktadır. Buraya kadar dil teorisinin tarihini kısaca analiz eden Foucault, tamamen farklı bir yerden kendi söylem teorisini geliştirmeye çalışacaktır.

4.2.4 Söylem'e dair tanım ve tartışmalar

Söylemi özellikle Anglo-Saksonların –Foucault burada Wittgenstein, Austin ve Searle ismine işaret eder- yaptığı gibi bir strateji olarak okumak mümkündür. Dolayısıyla söylemin bir strateji olarak okunması hususunda Anglo-Sakson geleneğın filozoflarıyla hemfikirdir. Ancak Oxford'un bir salonunda, bir fincan çay eşliğinde yapılan bu stratejik söylem analizlerinde Foucault kendisine yetersiz gelen şeyin,

⁸²⁷ A. g. e., s. 410.

⁸²⁸ Foucault burada Saussure'ü örnek göstermektedir. [Foucault *Kelimeler ve Şeyler*, s. 412].

⁸²⁹ Foucault. *Kelimeler ve Şeyler*. s. 412.

⁸³⁰ A. g. e., s. 415.

⁸³¹ A. g. e., s. 416.

⁸³² A. g. e., s. 420.

ilginç olsalar da, son derece sınırlı kalan stratejik oyunlarla ilgilenmeleri olduğunu ifade eder. Sonra da söylem stratejilerinin daha gerçek tarihsel bağlamlarda ve salon sohbetlerinden farklı pratiklerin içerisinde ele alınıp alınamayacağını sorgular. Bu şekilde ele alındığında stratejik bir söylem analizi, söylemle toplumsal oluşumlar arasındaki ilişkileri altyapı ile üstyapı biçimlerine indirgemek yerine, mesela Austin'in *Söylemek ve Yapmak* eserinde ortaya koyduğuna benzer bir biçimde, hangi sözcelerin ve sözceleme biçimlerinin toplumsal alanda hangi etkileri yarattığıyla ilgilenecektir. Nitekim buradan hareketle, dilin yalnızca betimleyici bir işleve sahip olmadığı açıklık kazanacaktır. Sözceler ise kendilerini kullanan insanlara kimi avantajlar sağlayan veya tersine onlara bir şeyler kaybettiren stratejik hamleler olarak okunabilecektir.⁸³³ Kendisinden evvel yapılagelen söylem tartışmasıyla kendisinin yapmaya çalıştığı tartışmaya ilişkin bu kısa analiz ile Foucaultcu anlamda söylem analizinin dil felsefesinden öte bir şey olduğu açıklık kazanır. Çünkü Foucault kendi yaptığı şeyi “söylenen şeyler”in tarihi olarak koyar.⁸³⁴

Özne, nesne ve dünya arasındaki ilişkiyi açıklamaya dayalı bir dil ve dil teorisi dışında, söylemler, daha açık bir ifadeyle bilimsel söylemler söz konusudur. Bilimsel söylemler, tarihsel birer “olay” olarak belirir. Tarihsel birer olay olan bilimsel söylemlerin ortaya çıkışını mümkün kılan ise “söylemsel pratikler”dir, eş deyişle belli bir dönemde bilimin kullandığı anonim kurallardır. Bu kuralları ise Foucault, “arşiv”den hareketle “arkeoloji” adını verdiği yöntem ile ortaya çıkarır. Bunun yanı sıra iktidar sistemlerini temellendiren “söylemsel olmayan pratikler” mevcuttur. İnsan bedeninin anatomo-politikasından nüfusun biyo-politikasına dek uzanan ve söylemsel olmayan pratiklerin analizini ise “soybilim” olarak adlandırır. Bu analizin içeriği, tozlu raflarda unutulmuş belgelerin, mimari tasarımların, kurumların ve yönetmeliklerin sabırla araştırılmasıdır. Soybilimde Foucault'nun esinlendiği isim Nietzsche'dir.⁸³⁵ Hem arkeoloji hem de soybilim öznesiz, lakin belli bir amaca yönelik olarak işleyen tarihsel rasyonalite biçimlerini görünür kılmayı amaçlayan tarih çalışmalarıdır. Ferda Keskin'e göre, Foucault yorumcuları her ne kadar arkeoloji ile soybilim arasında belli bir kopuş öngörmüş, arkeolojinin başarısız kaldığı yerde soybilimin işe dahil edildiği

⁸³³ Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (s. xiii). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁸³⁴ Foucault, M. (2011) “Bir Soruya Cevap”. *Felsefe Sahnesi*. (s. 127). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁸³⁵ EK 2.

yönünde bir tartışma geliştirmiş olsalar da, bu iki yordam aynı projenin birbirini tamamlayan iki veçhesidir.⁸³⁶ Son olarak ise yine söylem tartışmasıyla ilişkilenecek, kendimizle kurduğumuz ilişki anlamında öznelliğe göndermede bulunan “kendilik pratikleri”⁸³⁷ söz konusudur. Foucault’nun etik çalışmaları Antik Yunan felsefesinin “kendilik teknolojileri” denebilecek pratikleriyle yakından ilgilidir. Keskin’in de yorumuyla, kendilik pratikleri ile Foucault, moderniteye bir alternatif olarak düşünülmese bile en azından pozitif bir özgürlük anlayışı için ilham teşkil edebilecek bir birikimi tekrar gündeme getirmektedir.

Dolayısıyla bu bağlamda Foucaultcu anlamda söylem tartışmalarına yer verirken, Foucault’nun bu tartışma ekseninde ele aldığı “söylemsel pratikler”, “söylemsel olmayan pratikler” ve “kendilik pratiği”ne ve bu üç pratik ile ilişkili temel tartışmalara da yer vermek gerekli görünmektedir.

4.2.4.1 İfadelerin sistemi olarak “Arşiv”

Foucault, ifadelerin, eş deyişle bir bakıma olayların ve şeylerin bütün sistemine arşiv demeyi tercih ettiğini söyler. Arşiv terimi ile ne bir kültürün geçmişine ait belgeler ne de devam eden kimliğin tanığı olarak kendinde sakladığı bütün metinlerin toplamı kastedilir. Ayrıca verili bir toplumda, hâfızası korunsun ve bağımsız düzeni devam etsin istenen söylemleri kaydetme ve muhafaza etme olanağını elinde tutan kurumlar da ima edilmez. Binlerce yıldan beri bunca insan tarafından söylenmiş olan bunca şey sadece düşüncenin ilkelerine göre veya koşulların oyununa göre birdenbire ortaya çıkmamıştır. Sözel edimler düzeyinde, aklın veya şeylerin düzeni içinde açılabilmiş olanlar yalnızca işaretleşme düzeni değildir. Bilakis bunca şey, kendinde söylemsel düzeyi belirginleştiren bütün bir ilişkiler oyunu sayesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Foucault açısından söylenmiş şeylerin dolaysız nedenini, söylenmiş bulunan şeylerden veya onları söylemiş olan insanlardan değil, daha ziyade söylemsellik sisteminden, bu sistemin birbirine karıştırdığı ifade olanaklarından ve olanaksızlıklarından istemek gerekmektedir.⁸³⁸ Judith Revel, *Deliliğin Tarihi*’den *Bilginin Arkeolojisi*’ne dek Foucaultcu anlamda arşivin, tarihin içerisinde var olmaya devam eden ve gerçekten

⁸³⁶ Keskin, F. (2014). “Sonsuza Giden Dil Bitirirken”. *Sonsuza Giden Dil*. (s. 13). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁸³⁷ EK 3.

⁸³⁸ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 167; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 128.

belirli bir dönemde telaffuz edilmiş bulunan söylemlerin birliğini temsil ettiğini ifade eder.⁸³⁹

Arşiv, bir nevi söylenebilen şeylerin ilkesini veya ifadelerin bireysel olaylar olarak ortaya çıkışını yöneten sistemdir. Aynı zamanda bize, bütün söylenmiş şeylerin şekilsiz bir çokluk içinde sonsuzca toplanmadıkları, kopuksuz bir çizgiselliğin içine girmedikleri ve dış arazlarla tesadüfen ortadan kalkmadıklarını da verir. Hatta bütün söylenmiş şeylerin farklı biçimler halinde gruplandıkları, çeşitli ilişkilere göre birbirleriyle birleştikleri, özel düzenlere göre devam ettikleri veya silinip gittikleri gerçeğini de arşiv sayesinde elde ederiz.

Arşiv, apansız kaçışına rağmen ifade olayını koruyan veya gelecek hâfızalar için bu olayın başıbozuk kaçış halini muhafaza eden bir şey değildir. Bilakis ifade-olayının kendi kaynağında ve onun kendine verdiği varlığın içinde, ifade edilebilirlik sistemini daha baştan tanımlayan şeydir. Bir söylemle karışmış bu büyük fısıltının içinde söylenmiş olan her şeyi birleştiren veya sadece devam eden söylemin içinde bize varolmayı sağlayan şey olmaktan uzakta, söylemleri çoklu varoluşları içinde birbirinden ayıran ve onları kendi süreleri içinde özelleştirendir. Arşiv bu bağlamda, bir ifadeler çokluğunu bunca düzenli olaylar veya davranışa ve kullanıma sokulmuş bunca şey olarak birdenbire ortaya çıkartan bir uygulama düzeyidir. Ne geleneğin ağırlığına sahiptir ne de söylemin bağımsızlığının fiili alanını tüm yeni söylemlere açan hoş bir unutmadır; gelenek ile unutma arasında arşiv, ifadelere hem varolma hem de düzenli bir biçimde değişme olanağını veren bir uygulamanın kurallarını gösterir. Dolayısıyla ifadelerin oluşumu ve dönüşümü için kapsamlı bir sistemidir.⁸⁴⁰

Bir toplumun, kültürün, medeniyetin ve hiç kuşkusuz bir çağın arşivi bütünüyle betimlenemez. Bu demektir ki, kişi kendi arşivini de betimleyemez. Nitekim bütünlüğü içinde arşiv betimlenebilir değil ise aktüelliği içinde sınırları da çizilemez olandır. Arşiv ile ilgili analiz bu halde imtiyazlı bir bölgeyi içerir. Foucault hHem bize yakın hem de mevcut durumumuzdan farklı olan bu bölgenin der Foucault, varlığımızı kuşatan, onu ortaya çıkaran ve değişimi içinde onu gösteren zamanın kıyısı olduğunu söylerdir. Bu kıyı, dışımızda, bizi sınırlayandır.

⁸³⁹ Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (s. 17-18). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları.

⁸⁴⁰ Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 130.

Arşiv sürekliliklerden mahrum bırakandır; tarihin kopukluklarını önlemek için zamansal aynılığı yok edendir. Dahası aşkınsal gayeliklerin ipini koparır ve antropolojik düşüncenin insanın varlığını veya onun öznelliğini sorguladığı yerde, başkayı ve dışarıyı apaçık ortaya koyandır. Söylemsel oluşumlarla ilgili betimlemenin, pozitiflikler hakkındaki çözümlemenin ve ifade alanının tespitinin kendisine ait olduğu genel ufku oluşturur. Dolayısıyla Foucault'nun da işaret ettiği üzere arşiv terimi bizi hiçbir başlangıcın araştırılmasına götürmez; hatta çözümlememizi herhangi bir jeolojik kazıya yaklaştırmaz. Arşiv, daha evvel söylenmiş olanı varoluş düzeyinde sorgulayan bir betimlemenin genel temasını gösterir. Arkeoloji, söylemleri arşiv ögesi içinde özgülleşmiş pratikler olarak betimler.⁸⁴¹ Revel açısından eğer arşiv arkeolojinin bedeni ise, genel arşiv oluşturma, daha net bir ifadeyle oluşturulmuş bulunan bütün izleri bir yerde toplama fikri, kendi sırasında, arkeolojik olarak tarihlendirilebilirdir.⁸⁴²

4.2.4.2 Bir söylem analizi olarak “Arkeoloji”

Arkeoloji Foucault'nun 1970'li yılların başına kadar araştırma yöntemlerini belirleyen bir alandır.⁸⁴³ Foucault özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'nde arkeolojiyi bir tarih olarak ortaya koymadığının altını çizer. Arkeolojik betimlemenin, bir tür düşünceler tarihinin terk edilmesi, postülatlarının ve karar verme yollarının sistemli bir biçimde reddedilmesi olduğunu ifade ettiği yerde, insanların söyledikleri şeylerin büsbütün başka bir tarihinin yapılmaya girişilmesinin altını çizer. Revel'in de belirttiği üzere Foucault, yalnızca belirli bir anda doğmuş bulunan yeni nesnelerin kuruluşundan hareketle, farklı yerel bilgilerin belirginlik kazandıkları biçimi değil, aynı zamanda onların nasıl birbirlerine karşılık geldiklerini ve tutarlı bir epistemik görünüşü yatay bir biçimde nasıl resmettiklerini de betimlemek adına, düşüncelerin tarihini evrimleri içerisinde incelemek yerine, belirli tarihsel kopuşların üzerinde yoğunlaşır.⁸⁴⁴ *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault, arkeolojinin her pozitifliğe özgü dış biçimlerin nasıl değiştiklerini söyleyeceğini; pozitiflikleri dolduran empirik varlıkların bozulmalarını çözümleyeceğini; pozitifliklerin birbirlerine nazaran yer değiştirmelerini inceleyeceğini ve bilginin genel mekânını artık özdeşlikler ve farklılıkların, niceliksel

⁸⁴¹ A. g. e., s. 131.

⁸⁴² Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 18.

⁸⁴³ A. g. e. s. 14.

⁸⁴⁴ A. g. e., s. 14.

düzenlerin, evrensel bir karakterleştirmenin, genel bir *taxinomia*'nın⁸⁴⁵, ölçülemez bir *mathesis*'in⁸⁴⁶ değil, daha ziyade bütünü bu işlevi yerine getiren unsurlar arasındaki iç ilişkilerden oluşturulan bir uzayın alanı olduğunu göstereceğini söyler.⁸⁴⁷

Yine *Bilginin Arkeolojisi*'ne döndüğümüzde Foucault'nun arkeolojiye ilişkin dört ayırım yaptığını görürüz. İlk olarak arkeoloji, söylemlerin içinde gizlenen veya apaçık görünen düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları ve saplantıları değil, daha ziyade söylemlerin kendilerini veya kurallara uyan pratikler olarak bu söylemleri tanımlamaya çalışır.⁸⁴⁸ Nitekim arkeoloji, söylemi, ne bir belge ne de bir başka şeyin işareti olarak inceler. Ne yorumsal bir disiplindir ne de iyi gizlenmiş bir başka söylemi araştırır. Dolayısıyla “*alegorik*” [mecazi] olmayı reddeder.

İkinci olarak arkeoloji, söylemleri kendilerinden önce gelen, çevreleyen veya izleyen şeylere bağlayan sürekli ve hissedilmez dönüşümü yeniden bulmaya çalışmaz. Sonra söylemlerin, ne henüz varolmadıkları andan itibaren varoldukları şey olmuş oldukları uğrağı ne de biçimlerinin sağlamlığı bozulduğunda yavaş yavaş aynılıklarını kaybedecekleri uğrağı gözetler. Bilakis, söylemleri özellikleri içinde tanımlama, söylemlerin kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu gösterme ve söylemleri daha belirgin kılmak için dışa olan çıkıntıları boyunca izleme amacı güder. Dolayısıyla, söylem biçimleri hakkında ayrımsal bir çözümleme olsa dahi, arkeoloji bir “*doksoloji*”⁸⁴⁹ değildir.

Üçüncü olarak arkeoloji, ne *eserin* egemen biçiminde düzenlenir ne de *eserin* egemen biçiminin genel görüş alanından kurtulduğu anı yakalamaya çalışır.⁸⁵⁰ Bireyselin ve toplumsalın birbirinin içinde ters yüz edildikleri gizemli [muammalı] yeri keşfetme amacında değildir. Onu ne psikoloji ne sosyoloji ne de daha genel olarak yaratılış antropolojisi olarak adlandırabiliriz. Arkeoloji bireysel *eserin* içine nüfuz eden, zaman

⁸⁴⁵ Kelime kökü olarak Eski Yunanca *τάξις* [*táxis*] ile *νόμος* [*nómos*] terimlerine dayanan, “*taksonomi*”.

Ayrık kümelere dayanan sınıflandırma uygulaması veya bilimi olarak kabul edilir.

⁸⁴⁶ Eski Yunanca *μάθησις* [*mathesis*] teriminden gelen kavram, XV. yüzyıl ile birlikte zihinsel tahmin veya disiplin; bilim veya matematiksel bilgi anlamlarına gelmekteydi. Oysa Foucault bu terimi, aşağı yukarı, şeyler için sistematik bir düzen oluşturan bilim biçiminde tanımlamaktadır.

⁸⁴⁷ Foucault. *Kelimeler ve Şeyler*. s. 308.

⁸⁴⁸ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 178; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 138.

⁸⁴⁹ Benzersizliğe, kesinliğe veya değişmezliğe gitme manasında.

⁸⁵⁰ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 178; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 139.

zaman bütünüyle onu yöneten ve hiçbir şeyini eksiltmeksizin ona egemen olan; zaman zaman ise ancak onun bir parçasını yöneten söylemsel uygulamaların türlerini veya kurallarını tanımlar. Dolayısıyla bir eserin varlık nedeni ve onun birliğinin ilkesi bağlamında yaratıcı öznenin otoritesi arkeolojiye yabancıdır.

Son ve dördüncü olarak arkeoloji, içinde söylemi dışı vuracakları anın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, hedeflenebilen, denenebilen ve arzulanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz. Yazarın ve eserin kimliklerini değiş tokuş ettikleri, düşüncenin hâlâ kendiliğin çok yakınında veya aynılığın henüz bozulmamış biçiminin içinde kaldığı ve dilin, söylemin uzaysal ve ardışık dağılımının içinde henüz yayılmadığı bu geçici özü elde etmeye niyetlenmez.⁸⁵¹ Üstelik, özdeşliğin içine eklemek suretiyle söylenmiş olan şeyi tekrar etmeye çalışmaz. Yeni baştan yazma ediminden başka bir şey olmayan arkeoloji, dışsallığın sürekli biçiminin içinde, daha önce yazılmış olan şeyin belirli bir dönüşümüdür. Kökenin en içteki gizine bir tür geri dönüş olmamakla birlikte, nesne-söylem hakkındaki dizgesel betimlemedir. Arkeoloji bir söylem türetme ağacı oluşturabilir. Foucault bunun, arkeolojinin önemli temalarından biri olduğunu söyler. Nitekim arkeolojik düzen ne sistemleştirmelerin ne de kronolojik art arda gelişlerin düzenidir. Arkeoloji, kendine özgü zamansal kopukluğa sahip olan ve dilde gösterebildiğimiz tüm diğer aynılık ile farklılık biçimlerini kendisiyle birlikte taşımayan bir ifadesel türdeşlik düzeyini betimler. Betimlediği bu düzeyde arkeoloji, yoğun, biçimsiz ve genel olarak verilmiş bir eşzamanlılığı dışarıda tutan bir düzeni, art arda gelişleri ve büsbütün ince bir yolu ortaya koyar. Son noktada arkeoloji, geçmişin ölü iziyle uğraşmaktan ziyade şimdiki hedefler.⁸⁵²

Foucault açısından arkeolojik çözümleme, söylemsel oluşumları belirginleştirir ve betimler. Dolayısıyla bu durum, arkeolojik çözümlemenin söylemsel oluşumları birbirleriyle karşılaştırması, bulundukları eşanlık içinde birbirlerinin karşısına koyması, aynı zaman içerisinde bulunmayanlardan onları ayırt etmesi, özelliğini alabildikleri şeyin içinde kendilerini kuşatan ve onlara genel eleman hizmeti gören söylemsel olmayan uygulamalarla onları ilişkiye sokması demektir. Nitekim bir

⁸⁵¹ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*. s. 179; Foucault, *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 139.

⁸⁵² Revel, *Foucault Sözlüğü*. s. 16.

teorinin iç yapısını çözümleyen epistemolojik betimlemelerden farklı olarak arkeolojik çözümleme her zaman çoğul haldedir. Yine arkeolojik çözümleme ki, kayıtların çokluğu içinde çalışır, küçük zaman aralıklarını ve mesafeleri kateder. Sonra birliklerin yan yana dizildikleri, birbirlerinden ayrıldıkları, sınırlarını tespit ettikleri, birbirlerinin karşısında bulundukları ve aralarındaki boşlukları gösterdikleri yerde kendi alanına sahiptir. Foucault arkeolojik çözümlemenin *Deliliğin Tarihi*'ndeki psikiyatrik söylem veya *Kliniğin Doğuşu*'ndaki tıbbî söylem gibi belirli bir söylem tipine başvurduğu zaman, bunu kronolojik sınırlara kıyasla belirli bir söylem tipini ortaya koymak için yaptığını söyler. Belirli bir söylem tipine aynı zamanda, kurumsal bir alanı; olayların, uygulamaların ve siyasî kararların toplamını; demografik istikrarsızlıkların, yardım tekniklerinin, işçi ihtiyaçlarının ve farklı işsizlik düzeylerinin belirlediği ekonomik süreçler zincirini onlarla ilişki halindeyken betimlemek için de başvurur. Arkeoloji genel biçimleri göstermeyi istemez, bilakis tikel biçimleri belirlemeye çalışır. Foucault yaptığı bu betimlemenin *Weltanschauung*'un [dünya görüşü] dostlarında düş kırıklığı yaratacağını iddia eder. Çünkü arkeoloji, betimlemeleriyle mümkün merteye *Weltanschauung*'un dostlarının belirlemelerinden uzak durmaya çalışmaktadır.⁸⁵³ Foucault burada aslında yeniden ideoloji ile arasına koyduğu mesafeye, bu defa arkeoloji çalışmasıyla açıklık getirmektedir.

Arkeoloji bir bilim, bir akılsallık, bir zihinsellik veya bir kültür alanına başvurmaz. Onun başvurduğu görüş alanı daha çok, sınırları ve gelişme noktaları hemen tespit edilemeyen birbirleriyle ilişkili pozitifliklerin bir karışımıdır. Bu halde arkeoloji, söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve bu çeşitliliği bir araya toplaması gereken birliği göstermeye çalışmayan, ancak söylemlerin çeşitliliğini farklı biçimlerin içine dağıtmaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümlemedir. Dolayısıyla arkeolojik karşılaştırmının birleştirici değil, çoğaltıcı bir etkisi söz konudur. Arkeoloji, söylemsel oluşumlar ile kurumlar, politik, pratik olaylar ve ekonomik süreçler benzeri söylemsel olmayan oluşumlar arasındaki ilişkileri gösterir. Kendilerinden doğduğu ve kendisine ait bulunduğu pozitifliği belirginleştiren oluşum kurallarının söylemsel olmayan sistemlere nasıl bağlanabildiklerini belirlemeye ve

⁸⁵³ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 128; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 159.

özel eklemlenme biçimlerini tanımlamaya çalışır. Bu demektir ki arkeoloji daha en başta soybilim ile ilişkilenebilir durumundadır. Zira söylemsel oluşumlar ile kurumlar, politik, pratik olaylar ve ekonomik süreçler benzeri söylemsel olmayan oluşumlar arasındaki ilişkileri gösterebilmesi için, söylemsel olmayan oluşumların alanını inceleyen soybilime ihtiyaç duyacaktır.⁸⁵⁴ Arkeoloji ile soybilim arasındaki ilişkiye geçmeden evvel, arkeolojinin asıl işi olan söylem kavramına ve tartışmalarına bakalım.

4.2.4.3 Söylem tartışmasında özne ile tarihin yeri ve süreksizlik

Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde bir şekilde yapısalcılıktan veya yapısalcılık ile kastedilen gelenekten kendisini korumaya çalışmıştır. Yapısalcılığın yöntemlerini ve kavramlarını kullanmadığını, dilbilimsel betimleme yollarına göndermede bulunmadığını ve biçimsel yapıların hiçbirine indirgeme endişesi taşımadığını ileri sürer.⁸⁵⁵ Foucault, oluşumlardan, pozitifliklerden, bilgiden ve söylemsel uygulamalardan söz etmektedir.

Söylemi betimlerken, onu özne problemiyle ilişkilendirmeyi reddetmiş olan Foucault, söylemin ne aşkınlığını kabul etmiş ne de tarihsel karakterini, ilkmış ve adeta genel biçimi olmak zorundaymış gibi değerlendirmiştir. Aslında söylemden bahsederken, dilin mekanizmalarının veya süreçlerinin söylemde bütünüyle devam ettiğini gösterme amacı taşımamaktadır. Daha ziyade, sözsöz edimlerin yoğunluğu içinde, mümkün çözümleme düzeylerinin çeşitliliğini gösterme adına, dilbilimsel yapılaşma veya yorumlama yöntemlerinin yanı sıra, ifadeler, onların oluşumları ve söyleme özgü düzenlemeler hakkındaki özel bir betimlemenin gerçekleştirilebileceğini göstermek istemiştir. Konuşan özneye ilişkin göndermeleri askıya almadaki amaç, ne konuşan öznelere tarafından aynı şekilde uygulanabilmiş kuruluş yasalarını ve biçimlerini keşfetme ne de bir çağın bütün insanlarında ortak olacak büyük evrensel söylemi konuşturmak değildir. Bilakis, ayrımların nelerden ibaret olduğunu ve insanların

⁸⁵⁴ Ferda Keskin, Foucault hakkında yazdığı ve yaptığı konuşmalarda; Foucault'nun *Seçme Eserler* serisindeki altı esere yazdığı *sunuş*larda sıklıkla Foucault'ya ilişkin yapılan bir hatadan söz eder. Bu hata da Foucault'nun düşünce eksenini dönemeleştirme ve sınıflandırma işidir. Foucault düşüncesi ve eserlerini üç ana dönem etrafında toplama artık standartlaşmış bir sınıflandırma olsa da, bundan sakınılması gerektiğini salık verir. Foucault'ya ait yukarıdaki pasaj da buna bir delildir.

⁸⁵⁵ Zira Foucault, yapısalcılık, postyapısalcılık veya postmodernite adları altında belirli nesneler tanımlayan, bu nesneler için teorik açıklamalar getiren ve aslında birbirinden çok farklı olan düşünürleri aynı teorik çerçeve içinde kavramsallaştırmaya çalışan her türden yordamla kendi arasına mesafe koyar. [Foucault, *Felsefe Sahnesi. sunuş*, s. 15].

benzer söylemsel uygulamanın içinde, farklı konulardan söz etmelerinin, birbirine zıt kanılara sahip olmalarının ve çelişkili seçimlerde bulunmalarının nasıl mümkün olduğunu göstermektir. Dolayısıyla niyet, öznenin söylemlerin çeşitliliği içinde işgal edebildiği durum ve fonksiyonları tanımlamaktır.

Nitekim tarihi inkâr etmediğini iddia eden Foucault, yalnızca farklı düzeylerdeki dönüşümleri göstermek amacıyla değişimin genel ve içi boş kategorisini askıya almıştır. “[H]er söylemsel uygulama konusunda, onun yığılma, dışarı atma, yeniden aktifleşmeyle ilgili kurallarını, türemeyle ilgili özgün biçimlerini ve çeşitli ar[t] arda gelişler konusundaki bağlama düzeniyle ilgili onun özel biçimlerini betimlemek için, tekbiçimli bir zamansallaştırma modelini reddettim.”⁸⁵⁶ Foucault, düşünce tarihini aşkın alana bağımlılığından kurtarmanın gerekliliğini fark ettiği için ilerlemeye ayak diremediğini söyler. Amacının, düşünce tarihini yapısallaştırmak olmadığını, bilakis hiçbir teleolojinin peşinen ortadan kaldıramayacağı bir süreksizliğin içinde bu tarihi çözümlemek, önceden sahip olunan hiçbir bakış açısının yeniden kapatamayacağı bir dağılmanın içinde bu tarihi tespit etmek ve hiçbir aşkınsal kurumun öznenin biçimini kendisine empoze edemeyeceği bir genelliğin içinde bu tarihi kendini açmaya bırakmak olduğunu ifade eder. Sonra bu tarihi, bütün aşkınsal özseverliğinden soymak ve içine kapanıp kaldığı, kaybolup tekrar bulunmuş olan başlangıç çemberinden kurtarmak gerekmektedir.

Foucault, bilginin [*savoir*]⁸⁵⁷ içinde her biri ayrı bir ifadeler bütünü olan söylemsel oluşumları, pozitiflikleri ve ifadeleri; bunların oluşum koşullarını ortaya çıkarmaya çalışmakta, bir nevi arşiv araştırması yapmaktadır. Burada Foucault’nun başvurduğu yöntem kazıbilim olarak da bildiğimiz arkeolojidir. Bu yöntemle “şimdinin tarihi”ni yazmaya çalışan Foucault, bir çağın söylemlerinin normatifliğini, bilginin normalleşme biçimlerini ve oluşum kurallarını inceler. Burada süreksizliğin bütün belirtilerini araştırır görünen Foucault, süreksizlik kavramını paradoksal bir kavram olarak koyar. Zira bu kavram, araştırmanın hem aleti hem de konusudur; süreksizlik

⁸⁵⁶ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 255.

⁸⁵⁷ Foucault *savoir* ile teorik bilgiden söz etmektedir. *Savoir*, pozitivite sisteminden yola çıkarak bu şekilde oluşan ve söylemsel bir oluşumun birliğinde kendini gösteren bütündür. Bilgiler biçiminde tercüme edilen *connaissances* ise daha çok pratik bilgiyi çağırıştır. Zira, *connaissances* doğru veya yanlış olduğu, kesin olup olmadığı, tahmini veya tanımlı, çelişkili veya bağdaşık olup olmadığı her zaman söylenebilir olandır.

alanların bireyleştirilmesine, fakat bunun ancak birbirleriyle kıyaslanmaları yoluyla gerçekleştirilmesine olanak verir. Nitekim süreksizlik tarihçinin söyleminde mevcut bir kavram değildir; bizatihi tarihçi, gizlice, onu varsayar.⁸⁵⁸ Oysa düşüncenin tarihi kesintisiz sürekliliklerin yeri olarak kalabilse, hiçbir çözümlemenin soyutlama yapmaksızın bozamayacağı art arda gelişleri sürekli birbirine eklese, insanların söyledikleri ve yaptıkları şeylerin çevresinde onu önceden sezen, hazırlayan ve sınırsız biçimde onu geleceğe doğru götüren belirsiz sentezleri düzenleseydi der Foucault, bu halde süreklilik bilincin yüceliği için imtiyazlı bir sığınak olabilirdi. Nitekim Foucault, sürekli tarihin, öznenin kurucu görevi için gerekli olan mütakabiliyet olduğunu söyleyecektir. Bu bağlamda ise genel olarak tarihin alanı içinde gerçekleşen dönüşümlerin ölçüsünü tespit etmeye; yöntemlerin, sınırların ve düşüncelerin tarihine özgü temaları gözden geçirmeye; antropolojik güçlükleri çözmeye çalışacaktır.⁸⁵⁹

4.2.4.4 Söylemlerin düzeni

Foucault açısından söylem, “[G]enel olarak, farklı alanlara ait olabilen, fakat her şeye rağmen ortak çalışma kurallarına uyan bir ifadeler birliğini gösterir. Bu kurallar dilbilimsel ya da biçimsel değildir, ama onlar tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir sayıdaki bölmeyi yansıtırlar (en büyük akıl/akıldışı bölmesi örneğin).”⁸⁶⁰ Nitekim buradan da anlaşılacağı üzere Foucault bize, dilbilimsel veya biçimsel olmayan bir söylem tartışması alanı açacaktır. Söylem, ifadeler birliğidir, evet; ancak tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş ifadeler birliğidir. Dil felsefecileri ile kendi arasında bir ayrıma işaret eden Foucault, bu bağlamda özellikle yapısalcılık eleştirisine de bir açıklama getirmiş olacaktır. Yapısalcı olarak adlandırılanlardan farklı olarak, dil gibi bir sistemin sunduğu biçimsel imkânlarla pek ilgilenmediğini iddia eden Foucault, daha ziyade söylemlerin varlığıyla, sözlerin söylenmiş olmasıyla meşgul olur. Nitekim onun konumu, dil değil arşivdir, yani söylemlerin birikmiş varlığıdır. Sonuçta yaptığı iş ise söylemin arşiv kipliği içinde analizidir.⁸⁶¹ Bu noktada arkeolojik analizin amacı önem kazanır: Belli tarihsel dönemlere özgü söylemsel oluşumlar [bilgi alanları] ile

⁸⁵⁸ Foucault, F. (2011). “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap”. *Felsefe Sahnesi*. (s. 142). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁸⁵⁹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 29; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 15.

⁸⁶⁰ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 114.

⁸⁶¹ Foucault, M. (2011). “Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine”. *Felsefe Sahnesi*. (s. 76). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

onların içinde yer alan tikel söylemlerin [teoriler] ortaya çıkışını mümkün kılan epistemik koşulları belirlemek.

Söylemin olguları hakkında bir betimleme gerçekleştirmeye çalışan Foucault, söylemsel alanın çözümlenmesini büsbütün başka türlü yönetir. “Ortada olan şeyin altında, bir başka söylemin yarı sessiz gevezeleği araştırılmaz; onun niçin olduğundan başka türlü olmadığının, hangi durumda onun her başkadan ayrı olduğunun, başkalarının arasında ve onlara göre, hiçbir başkanın işgal edemeyeceği bir yere nasıl sahip olduğunun gösterilmesi gerekir.”⁸⁶² Burada Foucault, ifadeler arasındaki ilişkileri betimlemeye girişir; alışkanlığın kendisine kazandırdığı bu birliklerden hiçbirini geçerli olarak kabul etmemeye özen gösterir; süreksizlik, kopukluk, eşik veya sınır biçimini ihmal etmemeye gayret eder. Söylemin alanındaki ifadeleri ve bu ifadeler arasındaki mümkün ilişkileri betimler.

Foucault, kendi söyleminin ne olduğuna ilişkin aktarımında, bu söylemin ne tarih ne de felsefe olduğuna dikkat çeker. Kendi söylemini, söylemler üzerine söylem biçiminde tanımlar. Söylem, tek bir ayrımlar sistemine geri götürülemeyen bir dağılımı ve mutlak referans eksenlerine ait olmayan bir saçılmayı sergiler; hiçbir merkeze önem atfetmeyen bir merkezsizliği gerçekleştirir. Burada, bu söylemin, unutmayı ortadan kaldırmak, söylenmiş olan şeylerin derinliklerini, söylenmemiş oldukları yeri ve doğuşlarının ânını yeniden bulmak gibi bir rolü yoktur. Zira söylemlerin empirik yaradılışları veya onlara başlangıç noktasını veren aşkınsal fiil söz konusu değildir. Bu bağlamda Foucault, kendi söyleminin başlangıç noktasının özeti veya hakikatin anısı olmak istemediğinin altını çizer. Bilakis, ayrımları gerçekleştirmek zorunda olan bu söylemin, ayrımları nesneler olarak kurmak, ayrımların kavramlarını çözümlmek ve tanımlamak zorunda olduğuna dikkat çeker. Ne askıya alınmış tamlıkları yeniden gerçekleştirmek amacıyla söylemlerin alanını baştan başa kat eder ne de söylenmiş olan şeyin içinde gizli olan, ancak kendisi olarak kalan bu başka söylemi araştırır. Daha ziyade, sürekli bir biçimde ayrımlaşmaları gerçekleştirir.

Söylem Foucault açısından hem bir ilişkiler ağı hem de tarihsel olarak tekil olaydır. Söylemin ortaya çıkmasını sağlayan ve belirleyen ilişkiler, kurumlar, ekonomik ve

⁸⁶² Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 42.

toplumsal süreçler, davranış örüntüleri, norm sistemleri, teknikler, sınıflandırma tipleri ve karakterize etme biçimleri arasında tesis edilen bir bütün olarak tanımlanır. Dolayısıyla söylemin ortaya çıkmasını sağlayan ve belirleyen bu ilişkiler, dilbilimin geleneksel haliyle kullandığı söyleme içkin bir ilişki biçimi değildir. Burada ne önermeler arasında dedüktif bir yapı [mantık] ne de tümceler arasında retorik bir yapı [gramer] kurulacak türden bir ilişki söz konusudur.⁸⁶³ Bu bağlamda ifadeleri yeniden gruplandırma, onların art arda gelişlerini betimleme ve altlarında takdim edildikleri birlikli biçimleri açıklama vardır.

Süreksizlik kavramını fikir, düşünce, bilim veya bilgi tarihi denilen alanlara sistematik olarak uygularken Foucault, birtakım vazgeçişlere işaret eder. Evvela, süreklilik postulatına bağlı tüm mefhumların oyunundan kurtulmak gerekir. Sonra, alışlageldik kesintiler veya gruplaşmalar da geçerli kabul edilmemelidir. Zira ne büyük türdeki söylemlerin ayrımı ne de biçimlerin veya bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih ve kurgu benzeri türlerin ayrımı olduğu gibi benimsenmelidir. Ayrıca, özellikle ertelenmesi gereken birlikler, doğrudan kendilerini dayatan birliklerdir. Bunları Foucault, kitap ve eser birlikleri olarak belirtir. Son olarak ise birbirine bağlı olan ve yüz yüze duran iki postulattan vazgeçmek gerekir. “İlk motif, söylemin tarihsel analizini, her türlü köken belirleniminden kaçan bir kökenin arayışı ve tekrarı olmaya mecbur eder; diğer motif, onu, aynı zamanda bir söylenmeyen olan önceden söylenmişin yorumu ya da dinlenişi olmaya yöneltir.”⁸⁶⁴ Son noktada tüm bu temalardan vazgeçmek gerektiğini söyleyen Foucault, bunların işlevinin söylemin sonsuz sürekliliğini ve her zaman geri gelen bir yokluğun oyununda, kendinde gizli mevcudiyetinin güvencesini verdiğini iddia eder.

Dolayısıyla söylemin her anı, olayın ortaya çıkışı olarak kabul edilmelidir. Kökenin uzaktaki mevcudiyetine göndermemek adına söylemi, içinde bulunduğu kertenin oyunu içinde ele almak gerekir. Foucault sürekliliğin bu önbiçimleri, söylemin bu hâkim olunamayan sentezleri bir kez uzaklaştırıldığında, bütün bir alanın serbest kalmış olacağını söyler. Geniş, ancak tanımlanabilir bir alan olan bu alan, olay olarak dağılımları ve her birinin kendine özgü kertesini içerisinde, yazılı veya sözlü tüm fiili sözcükler bütününden oluşmuştur. Burada işlenmesi gereken malzeme, genel olarak söylem uzamındaki olaylar topluluğudur.

⁸⁶³ Akt. Ferda Keskin, “Michel Foucault”, s. 745.

⁸⁶⁴ Foucault. “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap” s. 149.

Kendi söyleminin bağılı bulunduğu insan bilimlerinin tuhaf ve sorunsallı görünüşünü sorgulayan Foucault, konuşuyor olduğu uzamı analiz eder. Söyleminin ilk işaretlerini kendisine bildiren bu yeri bozmak ve yeniden oluşturmak tehlikesiyle karşı karşıya kalsa da, bu söylemi görünür koordinatlarından ayırmaya ve onun yüzeydeki hareketsizliğini sarsmaya girişir. Bu söylemlerle aynı yerden konuştuğunu ve onların uzamını tanımlarken kendi sözünü de yerleştirebileceğini sanır. “Onların konuştukları yeri, söylemeden gösterdiğim yerde ben de konuşamam, ben yalnızca söyleminin ardında bırakmış olduğu bu farklılıktan, bu pek küçük süreksizlikten yola çıkarak konuşabilirim.”⁸⁶⁵

Nitekim bu şekilde özetlediği söylem düzenini ve kendi söylemini ortaya koyduktan sonra Foucault, söylemin oluşum kuralları dediği dört düzeye işaret eder. Bunlar, nesnelerin düzeni, ifade biçimlerinin düzeni, kavramların düzeni ve stratejilerin düzenidir. O halde sırasıyla bu dört düzeyin ayrıntılarına inelim.

4.2.4.4.1 Nesnelerin düzeni

Oluşma kuralları olarak adlandırdığı dört düzeyin ilkinde Foucault, nesnelerin oluştuğunu farz ederek başlar. Çok sayıdaki nesnelerin kayıtlı bulunduğu kütüklerden her birinin üzerine adlar yazıldığını, onların sınırlandırıldığını, tahlil edildiğini, sonra düzeltilildiğini, yeniden tanımlandığını, onlara itiraz edildiğini ve daha sonra ortadan silindiğini söyler. Dolayısıyla nesnelerin ortaya çıkışlarının kendisine bağılı bulunduğu bir kuralı ortaya koyup koyamayacağımızı veya söylemin düzeni olarak neyin nesnelerin var oluş düzeni olduğunu soruşturur.

Soruşturmanın ilk adımında Foucault, sudur edişlerin [ortaya çıkışların] ilk belirtilerine işaret eder.⁸⁶⁶ Bu ilk biçimler, özel bir şekilde örgütlenmiş olsalar da, onların başlangıcını XIX. yüzyıldan daha eski bir tarihe konumlandırmaz. Psikiyatrik söylem örneğinden gidildiğinde, ilk farklılaşma alanlarında, bu alanlarda görülen mesafelerde, süreksizliklerde ve eşiklerde bu söylemin kendi alanını sınırlandırarak, hakkında konuştuğu şeyi tanımladığı veya ona nesne statüsü verdiği görülür. Dolayısıyla daha ilk belirtilerinde, bu ister psikiyatrik ister hukuksal söylem olsun,

⁸⁶⁵ A. g. e., s. 155.

⁸⁶⁶ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 57; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 41.

nesne gösterilebilir, adlandırılabilir ve betimlenebilir kılınır. İkinci adımda, sınırlama [limit koyma] yetkilerini betimlemenin gerekliliğine işaret eder.⁸⁶⁷ Foucault bu bağlamda, düzenlenmiş kurum, tıbbî varlığı oluşturan bireyler bütünü, bilgi ve uygulama, kamuoyu, adâlet ve yönetim tarafından kabul edilen yetki olarak tıbbın XIX. yüzyılda, toplumda deliliği nesne olarak ayırt eden, gösteren, adlandıran ve yerleştiren en büyük istek olduğunu söyler. Nitekim bu rolü tıp tek başına oynamaz, adâlet ve ceza adaleti, dinsel otorite, edebî ve sanatsal eleştiri de ona eşlik eder. Son olarak ise tayin etme [belirtme] sistemlerini çözümlemeyi salık verir.⁸⁶⁸ Burada mevzu bahis olan, psikiyatrik söylemin nesneleri bağlamında farklı delilikleri birbirinden ayırdığımız, birbirinin karşısına koyduğumuz, birbirine bağladığımız, yeniden grupladığımız, tasnif ettiğimiz veya birbirinden türettiğimiz sistemlerdir. Foucault böyle bir açıklamayı kendi içinde hâlâ yine de yetersiz görür. Söylemi, önceden belirlenmiş nesnelerin sayfadaki sözcükler gibi birbiri ardına yerleştirildiği bir yer olarak görmeyi oldukça yanlış bulur. Nesnelerin oluşması problemini, nesne olarak işaret edilen öğelerin birbirleriyle girdikleri söylemsel ilişkilerde izlemeyi önerir.

Dolayısıyla bir buluş ve buluşun sonuçlarıyla ilgilenmeyen Foucault, nesneleri mümkün kılan ve yeniden ele alan, düzelden, değiştiren veya yürürlükten kaldıran başkaca nesneler tarafından nasıl izlenebildiğini bilmeye çalışır. Sonra belli bir topluma özgü –örneğin XIX. yüzyıl burjuva toplumuna özgü- normlarla da ilgilenmeyen Foucault, en nihayetinde yüzünü oluşumlara döner. Nitekim belirli bir sayıdaki açıklamalar ve sonuçlar ise oluşumlardan ötürü ortaya çıkar. Foucault bunu dört kategori altında ele alıp açıklar. İlk kategori, bir söylem nesnesinin ortaya çıkması için gerekli şart olarak işaret edilen tarihsel şartlardır.⁸⁶⁹ Tarihsel şart, nesnenin başka nesnelerle birlikte benzerlik, yakınlık, uzaklık, farklılık ve dönüşüm ilişkilerini gerçekleştirebilmesi için gereklidir. İkinci kategori, nesnede mevcut olmayan ilişkilere göndermede bulunur.⁸⁷⁰ Foucault bu ilişkilerin nesnenin iç yapısını tanımlamadığını, bilakis ortaya çıkma, başka nesnelerin yanında yer alma, onlara göre kurulma, ayırımın

⁸⁶⁷ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 58; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 41.

⁸⁶⁸ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 59; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 42.

⁸⁶⁹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 62; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 44.

⁸⁷⁰ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 63; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 45.

indirgenmezliğini ve muhtemelen onun heterojenliğini belirleme, kısacası bir dışsallık alanı içine yerleştirilme olanağını nesneye veren şeyi tanımladığını söyler. Üçüncü kategori ise söylem nesnelerini mümkün kılan birincil düzeye tahsis edebilen bağımlılık ilişkileri ile söylemin kendisinde oluşmuş olarak bulabildiğimiz ikincil ilişkileri ayırt etmektir.⁸⁷¹ Dördüncü ve son kategori ise söylemi sınırlayacak, ona bazı biçimler empoze edecek veya onu bazı koşullarda bazı şeyleri ifade etmeye zorlayacak olan söylemin dışındaki ilişkileri işaret eder.⁸⁷² Nitekim söylemsel ilişkiler, neredeyse söylemin sınırındadırlar. Dolayısıyla bu ilişkiler, ne söylemin kullandığı dili ne de onun kendilerinde gelişip ortaya çıktığı koşulları belirginleştirirler. Daha ziyade, bir pratik olarak söylemin kendisini açığa kavuştururlar.

Foucault bu bağlamda *şeylerden* vazgeçmek ister. Zira *Kelimeler ve Şeyler*'de de altını çizdiği üzere; olanaksız olan şeylerin konuşkanlıkları değil, daha ziyade bunların bir arada bulunabilecekleri yerin kendisidir.⁸⁷³ Böylesi bir yerin olanaksızlığı fikri Foucault'nun felsefesinin geneline sirayet eder görünür. Şeylerin söylemden önceki anlaşılması güç kaynağının yerine, söylemde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumunu geçirmeyi işaret eder. Tarihin içinde ortaya çıkış koşullarını meydana getiren kurallar bütününe geri götürmek suretiyle şeylerin temelinde yer alan ama bir kaynağa bağlı bulunmayan nesneleri tanımlamayı salık verir. Dolayısıyla şeyleri, bir ilk toprağın genel derinliğinin içine sokmayacak, ancak dağılmalarını yöneten düzenliliklerin düğümünü çözecek olan söylemsel nesnelerin tarihini yapmaya çalışır. O halde Foucault, bir söylemin nesnelerinin oluşumunu betimlerken, söylemsel bir uygulamayı belirginleştiren ilişkilerin içine girişleri göstermeyi de denemiş olur. Son noktada, söylemsel bir oluşuma özgü nesneler rejiminin tanımlanması ne *kelimeler* ne de *şeylerle* mümkün olmaktadır.

4.2.4.4.2 İfade biçimlerinin düzeni

XIX. yüzyıl hekimlerinin söyleminde bulunabilecek pek çok ifade biçimi olduğuna dikkat çeken Foucault, sırasıyla niteliksel betimlemeleri, biyografik anlatıları, işaretlerin gösterilmesini, yorumlanmasını ve yeniden kesilmesini, analogi yoluyla

⁸⁷¹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 63; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 45.

⁸⁷² Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 64; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 46.

⁸⁷³ Foucault, M. (2002). *The Order of Things*. (s. xviii). London: Routledge.

gerçekleştirilen akıl yürütmeleri, tümdengelimi, istatistiksel tahminleri, deneysel doğrulamaları ve daha başka birçok ifade biçimini dile getirir. Neden başkaları değil de bu ifade biçimlerinin ortaya çıktığını veya tüm bu ifade biçimlerini birbirine bağlayan zorunlulukları açıklamaya çalışır.

 fade biçimlerinin düzeninde karşımıza çıkan ilk sorun kimin konuştuğudur.⁸⁷⁴ Bu bağlamda karşımıza bir dizi sorun koyan Foucault, temelde bir öznellik sorununa da dikkat çeker. Hekim  rneği üzerinden giden düşünür, hekimin statüsünü değerlendirmeye alır. Öyle ki böyle bir statü hekime, bilgi ve yetki ölçütlerini, kurumları, sistemleri, pedagojik normları, bilginin uygulanması ve denenmesi hakkını veren yasal şartları içermektedir. Bu statü, benzer statüye sahip başka bireyler veya başka gruplarla bir farklılaşma ve ilişkiler sistemini de kapsar. Genel olarak toplumun ve uygarlığın bütün biçimlerinde oldukça özel olan hekimlik gibi bir statü, farklılaşmamış veya birbirinin yerine geçebilir bir rol değildir. “Tıbbi ifadeler kimseden gelemmez; değerleri, etkililikleri, hatta terapötik güçleri ve genel olarak konuşacak olursak, tıbbi ifadeler olarak varoluşları, bu ifadeleri dile getirme ve acı ile ölümün üstesinden gelme gücünü talep etme hakkına sahip yasal olarak tanımlanmış kişiden ayrı tutulamaz.”⁸⁷⁵  fade biçimlerinin düzeninde ikinci sorun kurumsal yerlerin belirlenmesidir.⁸⁷⁶ Buralar, söylemin meşru kaynağının ve uygulanma noktasının kendilerinde bulunacağı kurumsal yerlerdir. Foucault bu kurumsal yerlerin modern toplumlar için olduğunu söyler.    nc  ve son sorun ise öznenin konumudur.⁸⁷⁷ Bu  zne, açık veya değil belirli bir sorular sistemine göre sorular soran, belirli bir bilgilenme programına göre dinleyen, belirleyici bir özellikler tablosuna göre gören ve betimsel bir tipe göre gözlemleyen öznedir. Dolayısıyla tıbb  söylemin öznesinin işgal edebildiği çeşitli durumlar söz konusudur. Üstelik bu durumlar zamanla yeniden tanımlanmaktadır.

Klinik söylemde hekim sırasıyla en büyük ve dolaysız soru soran, gözlemleyen, dokunan, işaretleri çözen ve önceden yapılmış betimlemelerin birleşme noktasıdır.

⁸⁷⁴ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 69; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 50.

⁸⁷⁵ Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 51.

⁸⁷⁶ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 70; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 51.

⁸⁷⁷ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 72; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 52.

Böyle olmasının gerekçesi ise bir ilişkiler demetinin oyuna sokulmuş bulunmasıdır. Tıbbî söylemde, birbirinden farklı belirli bir sayıdaki öge ilişki içine sokulur. Bu öğelerden kimisi hekimin statüsüyle, kimisi onların kendisinden bahsettikleri kurumsal ve teknik yerle, kimisi ise algılayan, gözlemleyen, betimleyen veya öğreten özneler olarak onların durumlarıyla ilgilidir. Zira bu farklı öğelerin ilişkiye sokuluşunun klinik söylem tarafından gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Bütün bir ilişkiler sistemini pratik olarak gerçekleştiren söylem ne “mutlak” olarak verilmiş ne de *a priori* olarak kurulmuştur.⁸⁷⁸

İfade biçimlerinin düzeninde yaptığı işi açıklarken Foucault, tıbbî düşünce yapısının ne empirik doğuşunu ne de çeşitli öğelerini betimlemeye çalıştığını ifade eder. Daha ziyade hekimlerin ilgisinin nasıl değiştiğini; hangi teorik veya deneysel modelden etkilendiklerini; ne türden felsefe veya ahlâksal temanın düşünce iklimlerini tanımladığını; ne gibi soru veya isteklere cevap vermek zorunda olduklarını; geleneksel önyargılardan kurtulmak için nasıl bir çaba sarf etmeleri gerektiğini; hiçbir zaman tamamlanmamış, bilgilerine ulaşılmamış birliğe ve tutarlılığa hangi yollarla ilerlediklerini açıklamaya çalışmaktadır. Burada dikkatimizi vermemiz gereken nokta, Foucault’nun ifade etmenin çeşitli öğelerini bir öznenin birliğine bağlamıyor oluşudur. Nitekim ne özneyi ne de özne hakkındaki *bilgileri bilmek* mümkündür.⁸⁷⁹ Özne bir söylem gerçekleştirir ve bir söylemi gerçekleştirdiği zaman çeşitli statüler kazanabilir, yerler işgal edebilir veya durumlar alabilir. Ancak söylem, düşünen, bilen ve konuşan öznenin görkemli bir biçimde açılmış görünüşü değildir. Bilakis söylem, öznenin dağılışının ve kendisiyle birlikte süreksizliğinin belirlenebildiği bir bütündür. Dolayısıyla nasıl ki söylemsel bir oluşuma özgü nesneler rejiminin tanımlanması ne kelimeler ne de şeylerle olmaktadır, benzer şekilde, ifadelerin tanımlanması ise ne aşkın bir özne ne de psikolojik bir öznelliğe başvurmayla mümkün olur.

4.2.4.4.3 Kavramların düzeni

Foucault, söylemlerin düzeni tartışmasının ilk iki ayağı olan *nesnelerin* ve *ifade biçimlerinin* düzeninden sonra, üçüncü ayak olan *kavramların* düzenine geçer. Onun açısından, dar bir çerçevede, kavramlar topluluğu tutarlı bir bütün halinde

⁸⁷⁸ Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 54.

⁸⁷⁹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 75; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 54.

örgütlenebilir ve onların oluşturduğu tündengelimli yapı yeniden kurulabilir. Öte yandan, daha geniş bir ölçekten hareket edilir ve dilbilgisi, ekonomi veya canlıların incelenmesi gibi disiplinler kılavuz olarak seçilirse, ortaya çıkan kavramlar dizisinin böylesi katı koşullara uymadığı görülür. Dolayısıyla bu bağlamda Foucault, fiili bir dedüktif yapının içindeki kavramları ikame etmekten ziyade, kavramların göründükleri ve dolandıkları ifadeler alanının örgütlenmesini betimlemenin gerekliliğine işaret eder.⁸⁸⁰

Kavramların göründükleri ve dolandıkları ifadeler alanının örgütlenmesi ilk olarak “ar[t] arda geliş biçimleri”ni içerir.⁸⁸¹ Burada, ifade serilerinin çeşitli düzenlenişleri; ifadelerin çeşitli bağlantı tipleri; ifade gruplarını kendilerine göre düzenleyebildiğimiz çeşitli retorik şemaları söz konusudur. Bunun örneklerinden biri, Klâsik Çağ’daki doğa tarihidir. Mesela Klâsik Çağ ile XVI. yüzyıl aynı kavramları kullanmamaktadır. Cins, tür veya işaretler gibi eski kavramların kullanımı değişir; yapı kavramı benzeri başka kavramlar ortaya çıkar ve organizma kavramı gibi daha başkaları ise daha sonra oluşacaktır. Nitekim XVII. ve XVIII. yüzyılda doğa tarihi yalnızca, cins veya karakter kavramlarına yeni bir tanım veren, doğal tasnife veya memeliler gibi yeni kavramları işin içine sokan bir bilgi biçimi değildir. Bilakis, ifadeleri seri halinde düzenleyen bir kurallar bütünü ve kavramlar olarak değerlendirilebilecek, yinelenen elemanların bölüm bölüm ayrıldıkları bağımlılıkların, düzenin ve art arda gelişlerin zorunlu şemalarının bir toplamıdır.

Kavramların göründükleri ve dolandıkları ifadeler alanının örgütlenmesi ikinci olarak, “birlikte varoluş biçimleri”ni içerir.⁸⁸² Birlikte varoluş biçimleri ise kendi içinde üç alanı işaret eder. Birincil olarak birlikte varoluş, bir “varlık alanı”nı gösterir. Varlık alanında gerçekleştirilmiş olan ilişkiler deneysel doğrulamanın, mantıksal geçerliliğin, saf ve basit tekrarın, gelenek ve otorite tarafından doğrulanmış kabulün, yorumlamanın, gizli anlamların araştırılmasının ve yanlışın çözümlenişinin düzeni hakkında olabilir. Varlık alanının ötesinde ikinci olarak birlikte varoluş, bir “birliktelik

⁸⁸⁰ Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 56.

⁸⁸¹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 76; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 56.

⁸⁸² Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 77; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 57.

alanı”nı betimler. Nihayet üçüncü olarak birlikte varoluş, Foucault’nun bir “hafıza alanı” adını verdiği şeyi içerir.

Kavramların göründükleri ve dolandıkları ifadeler alanının örgütlenmesi üçüncü olarak, ifadelere meşru bir biçimde uygulanabilen “müdahale prosedürleri”ni içerir.⁸⁸³ Foucault bu prosedürlerin bütün söylemsel oluşumlar için aynı olmadığını ifade eder. Zira her bir prosedür özelleşme olanağına sahiptir. Bu prosedürlere, yeniden yazma teknikleri; yapay bir dile göre ifadeleri kopyalama yöntemleri; niceliksel ifadeleri niteliksel ve karşılıklı açıklamalara çevirme biçimleri; ifadelerin yaklaşıklığını geliştirme ve kesinliklerini arttırmak için kullanılan vasıtalar; ifadelerin geçerlilik alanlarının yeniden sınıflandırılması; bir uygulama alanındaki ifade biçiminin bir başka uygulama alanının ifade tipine aktarılması; önceden ayrışik biçimde varolan ifadelerin sistemleştirilmesi veya sistemli bütünün içinden çıkarılarak dağıtılması içerisinde rastlanabilmektedir.

Nitekim kimileri biçimsel yapı kurallarını, kimileri ise retorik alışkanlıkları oluşturur. Sonra bazıları bir metnin iç görünüşünü, bazıları ise farklı metinler arasındaki ilişki ve birbirinin içine girme biçimlerini tanımlar. Diğer yandan birazı belirli bir dönemin belirleyicileridir, birazı ise epey uzakça bir kaynağa ve çok büyük bir kronolojik erime sahiptir. Ancak söylemsel bir oluşuma ait ve özgü olan şey, bu farklı öğelerin birbirleriyle ilişki içerisinde bulunmaları halidir. Dolayısıyla Foucault açısından söylemsel oluşuma özgü ve bu oluşumların anlaşılabilmesinde zorunlu olan, birbirinden ayrışik gibi görünen bu öğelerin içinde yer aldıkları ilişkiler demeti ve bu öğelerin ilişkiye geçme biçimleridir.

Foucault şimdilerde artık bir dış anlatım olmayan ve fakat kavramların doğuş yeri olan söylemin kendisinin düzeyinde soru sorulduğunu iddia eder.⁸⁸⁴ Söylemin değişmezleri kavramın ideal yapılarına bağlanmamakta, içindeki kurallara uygunluklardan hareketle kavramsal bir bütün betimlenmektedir. İfadelerin çokluğu, kavramların tutarlılığı ve tarih-üstü bir idealliğin sessiz anısıyla ilişkilendirilmemektedir. Daha ziyade, kavramsal bağdaşabilirlik ile bağdaşamazlığın birbirine karıştığı bir bütünün

⁸⁸³ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 79; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 58.

⁸⁸⁴ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 84; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 62.

içine çelişkisizliğin saf hedeflerini yeniden yerleştirme ve bu karışıklığı söylemsel bir uygulamayı belirginleştiren kurallara bağlama söz konusudur. Dolayısıyla sonsuzca geriye götürülmüş başlangıç ve sonu gelmez ufuk temalarına başvurmak artık gerekli görülmez. Bu bağlamda öne sürülen çözümlemelerde, oluşum kuralları söz konusudur ve bu kurallar bireylerin anlığı veya bilincinin içinde değil, bizzat söylemin içinde yerlerini alırlar. Sonuçta, tek biçimli bir adlandırma çeşidine göre, bu söylemsel alanda konuşmaya kalkışan bütün bireylere kendilerini empoze ederler.

Buraya kadar Foucault bize, nesnelerin oluşum kurallarını çözümlemeksizin, nesneleri ne şeylerin içine yerleştirebileceğimizi ne de kelimeler alanına bağlayabileceğimizi; ifade tiplerinin oluşum kurallarını çözümlemeksizin, ifadeleri ne bilen özneye ne de psikolojik bir bireysellikle irtibatlandırabileceğimizi ve kavramların oluşum kurallarını çözümlemeksizin, kavramları ne idealliğin ufkuyla ne de idelerin empirik yoluyla rabıtalandırabileceğimizi göstermiştir.

4.2.4.4.4 Stratejilerin düzeni

Foucault, ekonomi, tıp, dilbilgisi, canlı varlıkların bilimi gibi söylemlerin tutarlılık, kesinlik ve oturmuşluk derecelerine göre temalar veya teoriler oluşturan bazı kavram örgütlenmelerine, bazı nesne gruplarına, bazı ifade tiplerine yer verdiğini söyler. XVIII. yüzyılın dilbilgisindeki doğuştan dil teması; XIX. yüzyılın filolojisindeki arkaik dil teorisi; XVIII. yüzyıldaki türlerin evrimi teması; tarımsal üretimin başlamasından itibaren, fizyokratlarda görülen zenginliklerin dolanımı teorisi buna örnektir. Biçimsel düzeyleri ne olursa olsun, uzlaşımsal olarak, bu temalara ve bu teorilere Foucault “stratejiler” adını verir.⁸⁸⁵ Burada o, stratejilerin tarihin içinde nasıl dağıldıklarını bilme işine koyulur. Stratejileri birbirine bağlayan, birbirleri için kaçınılmaz kılan, birbirlerinin peşi sıra tam yerlerinde olmalarını gerektiren veya bir ve aynı problemin birbirini izleyen çözümleri olarak tayin eden zorunluluğun ne olduğunu tespit etmeye çalışır.

Stratejilerin çözümlenmesi hususunda ayrıntıya girmenin oldukça zor olduğunu vurgulayan Foucault, bunun gerekçesini ise nesnelerin, ifade kiplerinin, kavramların ve teorik seçimlerin oluşum kurallarının her defasında tanımlanması zorunluluğuna

⁸⁸⁵ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 86; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 64.

bağlar. Tespit edilmeleri tam gerçekleşmemiş olsa da, stratejik seçimlerin yerleri ve sonuçları gösterilmiştir. Bu bağlamda, stratejilere ilişkin bu incelemesi ile Foucault, üç farklı etkenin konu edildiği üç farklı düzeye yönelir. Birinci düzey, söylemin mümkün kırılma noktalarını belirleme olacaktır.⁸⁸⁶ Kırılma noktaları ise ilk olarak *bağdaşmazlık* noktaları olarak belirginleşirler. Örneğin iki nesne, iki dile getirme tipi veya iki kavram, bir ve aynı ifadeler serisinin içine girebilmeksizin, aynı söylemsel oluşumun içinde görünebilirler. İkinci olarak kırılma noktaları *denklik* noktaları olarak açığa çıkarlar. Kronolojik bir biçimde, aynı zamanda görünmeseler, aynı öneme sahip olmasalar veya gerçek ifadeler topluluğu içinde aynı şekilde temsil edilmemiş olsalar dahi, bu ifadeler “ya... ya...” biçimi altında takdim edilirler. Üçüncü ve son olarak *dizginleştirmenin çarpışma* noktaları olarak aydınlığa kavuşurlar. Nitekim hem birbirine denk hem birbiriyle bağdaşmaz olan bu elemanların her birinden hareketle, nesnelerin, ifade biçimlerinin ve kavramların tutarlı bir serisi türetilir. Dolayısıyla söylemin mümkün kırılma noktalarını belirleyerek, bir mümkün zıtlıklar alanını açan, sonra çeşitli ve birbirlerinden ayrı yapılara yan yana veya sırayla görünme olanağını veren bir dağıtım ünitesi betimlenmiş olur.

İkinci düzey ise söylemsel topluluğun ekonomisini incelemektir.⁸⁸⁷ Söz konusu ekonomi, başka söylemlerin çeşitli anlambilimsel alanlara uygulanmaları olacak olan bir biçimsel sistem veya daha yüksek bir soyutlama düzeyiyle ilgili başka söylemlere verilmesi gereken somut bir model rolünü oynayabilir. Hatta incelenen söylem, başka bazı söylemlerle benzerlik, zıtlık veya tamamlayıcılık ilişkisi içinde de olabilir. Bütün bu ilişkiler oyunu, verilmiş bir söylemin içinde, belirli bir ifadeler sayısına olanak tanıyan veya tanımayan bir belirleme ilkesini oluşturur. O halde söylemsel bir oluşum, objelerinin, dile getirmelerinin ve kavramlarının oluşum sistemlerinin haklı olarak ona açtığı mümkün her bütünü işgal etmez. Daha ziyade söylemsel bir oluşum, özü bakımından eksiktir; bu da onun stratejik seçimlerinin oluşumu sisteminden kaynaklanır. Dolayısıyla, yeniden başlama, yeni bir bütünün veya verilmiş söylemsel bir oluşumun içine yerleştirme ve yorumlama yeni olanaklar ortaya koyabilir. Ancak o zaman üstü kapalı kalmış olacak, varlık olmaksızın söylenmiş bulunacak ve açık

⁸⁸⁶ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 88; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 65.

⁸⁸⁷ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 89; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 66.

ifadelerin altındaki daha temelli, nihayet şimdi yeniden gün ışığına çıkan bir tür alt-söylemi oluşturacak olan bir sessiz içerik söz konusu olmaz. Bilakis seçimlerin dışarı atılması ve imkânsızlığı hakkındaki ilkenin içinde yeni bir söylemsel bütünün içine yerleştirmeden ileri gelen bir değişme vuku bulur.

Üçüncü ve son düzey, incelenmekte olan söylemin söylemsel olmayan uygulamalar alanında gerçekleştirmesi gereken fonksiyonla karakterize edilen otoritedir.⁸⁸⁸ Bu otorite ilkin, söylemin sahiplenilmesi [temellük edilmesi] sürecini ve kurallarını içerir. Hiç kuşkusuz pek çok toplumda hem konuşma hakkı hem kavrama yetisi hem önceden oluşturulmuş ifadeler toplamına meşru ve dolaysız giriş hem de bu söylemi kararların, kurumların veya uygulamaların içine yerleştirme yeteneği olarak anlaşılan söylemin mülkiyeti gerçekte belirli bir bireyler grubuna verilmiştir. Foucault bu duruma bir örnek olması sebebiyle XVI. yüzyıldan beri burjuva toplumlarındaki mevcut ekonomik söyleme işaret eder. Zira bu söylem, asla müşterek bir söylem olmamıştır. İkinci olarak bu otorite, söylemle rabıtalı arzunun mümkün durumlarıyla karakterize edilir. Bunlar, söylemin saf, nötr, zamansız ve sessiz formunun üzerine üst üste binen, gerçek sesini bastıran ve yerine çarpık bir söylem yayan rahatsız edici unsurlar değildir, tam tersine biçimlendirici unsurlardır. Söylemsel bir oluşumun belirlenebilmesini bu durumda Foucault, kendisinde ortaya çıkan farklı stratejilerin oluşma sisteminin tanımlanabilmesine ve bu stratejilerin oluşma ilişkileri oyunundan nasıl türediklerinin gösterilebilmesine bağlar.

Dolayısıyla nesnelerin oluşumunun ne kelimelerle ne şeylerle, ifadelerin oluşumunun ne bilginin saf biçimiyle ne psikolojik özneye, kavramların oluşumunun ne ideallığın yapısıyla ne idelerin art arda gelişiyile ilgili olması gerekmediği gibi, stratejilerin oluşumunun da ne temel bir tasarıyla ne de kanıların ikinci dereceden bir oyunuyla rabıtalandırılması gerekmez.

Foucault, nesnelerin, ifade etme biçimlerinin, kavramların ve stratejilerin düzeni olmak üzere dört farklı kerte üzerinden incelediği söylemin düzeni hakkında son olarak birtakım tespitlerde bulunur. İlk söylemsel bir oluşum sisteminden söz edildiği zaman yalnızca, birbirinden ayrı elemanların art arda gelişi, birlikte varoluşu veya karşılıklı etkileşimi değil, bilakis onların söylemsel uygulama tarafından ilişkiye

⁸⁸⁸ Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 67-68.

sokulmaları da anlaşılır.⁸⁸⁹ Sonra oluşum sistemlerinin, söyleme kendilerini dışarıdan empoze edecek ve bütün karakterler ile olanaklar için onu bir defa tanımlayacak olan hareketsiz bloklar veya statik biçimler olarak alınması gerekmez. Daha ziyade oluşum sistemi derken, kural gibi işlev gören karmaşık ilişkiler demetini anlamak gerekir.⁸⁹⁰ Zira oluşum sistemi, bir söylemsel uygulamanın içinde şu nesneyi bu nesneye bağlasın, şu ifadeyi bu ifadeyle ortaya koysun, şu ya da bu kavramı kullansın veya şu ya da bu stratejiyi oluştursun diye ilişki içine sokulması gereken şeyi zorunlu kılar. “Öyleyse söylemsel bir oluşum, on yıllar veya asırlarca zamanı tevkif eden [durduran] ve donduran bir figür rolünü oynamaz; zamansal süreçlere uygun bir düzenlilik belirler; bir dizi söylemsel olay ile diğer olaylar, dönüşümler, mutasyonlar ve süreçler dizisi arasındaki eklemleme ilkesini sunar. Zamandışı bir form değildir, nitekim birkaç zamansal seri arasındaki tekabülîyet [uygunluk] şemasıdır.”⁸⁹¹ Üçüncü olarak, eğer oluşum sistemleri biçiminde betimlenen terimle kelime hazinesi, sözdizimleri, mantıksal yapıları veya retorik örgütlenmeleri ile birlikte verildikleri gibi metinler kastediliyorsa, bu terimler söylemlerin son basamağını oluşturmaz.⁸⁹² Foucault, bu durumda söylemsel oluşumların çözümlemesinin alışılmış betimlemelerin çoğuna zıt biçimde gerçekleştiğini söyler. Bu bağlamda, metinden düşünceye, gevezelikten sessizliğe, dıştan içe, mekânsal dağılımdan anın saf hatırlanmasına, yüzeysel çokluktan derin birliğe geçme arayışı söz konusu değildir. Tam anlamıyla söylem boyutu içinde devam etme mevzu bahistir. Söylem tartışması tamamlandığında göre, söylemsel oluşumlar ile kurumlar, politik, pratik olaylar ve ekonomik süreçler benzeri söylemsel olmayan oluşumlar arasındaki ilişkileri göstermeye çalışan arkeolojinin o ihtiyaç duyduğu yönteme, söylemsel olmayan oluşumların alanını inceleyen soybilime geçebiliriz.

4.2.5 Tarihsel bir analiz olarak “Soybilim” [veya *Jeneoloji*]

Foucault soybilim [*jeneoloji*] ile modernitenin kurumlarının tarihini yapmaya çalışır. Bu kurumların arasında akıl hastahaneleri, hapisaneler, hastahaneler veya klinikler

⁸⁸⁹ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 97; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 72.

⁸⁹⁰ Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 99; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 73-74.

⁸⁹¹ Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 74.

⁸⁹² Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. s. 101; Foucault. *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. s. 75.

yer alır. Foucault'nun tarih yapma biçiminde hiçbir zaman düz bir çizgide adım adım geriye doğru gitme veya orijinal bir çıkış noktası arayışı yer almaz. Aranılan veya tanımlanan şey farklı tarihsel ihtiyaçlardan hareketle ortaya çıkan kesişim noktalarıdır. Soybilim iki unsura dikkat kesilir; bir ortaya çıkan şey, bir de ortaya çıkan bu şeyden sonra süregiden seyir. Şeyin ortaya çıkışında genellikle güç çatışmaları söz konusudur. Bu güç çatışmaları fikrinin Nietzscheci bir kavrayış olduğu söylenebilir.⁸⁹³ Foucault açısından anlamlı olan bu güç mücadelelerinin özne-nesne ikiliğini aşip oluş ve akış halinde artarak veya azalarak ortaya çıkıyor olmasıdır. Ortaya çıkan bu şeyden sonra süregiden seyir ise bir tür yorumdur.⁸⁹⁴ Güç mücadelelerinin yorumlar arası güç mücadeleleri olduğunu unutmamak gerekir. Nietzscheci anlamda yorumları, yorumlar arası güç mücadelelerini, ortaya çıkışları veya süregidişleri belirleyen özsel ve/veya aşkın herhangi bir mantık yoktur. Modernitenin kurumlarının tarihini yaparken Foucault'nun izleği de böylesi bir kavrayış olacaktır.

“Soybilim gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler. Karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır.”⁸⁹⁵ Nedir ki soybilim o halde ne siyah ne de beyazdır. Tititizdir, sebat gösterir. Kendini biricik veya yekpare olanın başlangıç noktası olarak görmez, olmuş olan veya olagelen üzerine eklenir.

Soybilimin vazgeçilmez ağırbaşlılığı buradan kaynaklanır: Olayların tekilliğini, her türlü tekdüze erekliliğin dışında saptamak; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi olan şeyin içinde –duygular, aşk, bilinç, içgüdülerde- bu olayların yolunu gözlemek; olayların döngüsünü, evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramak; hatta boşluk noktalarını, gerçekleşmedikleri anı tanımlamak (Sirakuza'daki Platon Muhammed olamadı...)⁸⁹⁶

Soybilim kendini tarih aleyhtarı olarak konumlandırmaz; bilakis ideal anlamların ve müphem erekselliklerin tarihin sınırlarını aşan açılımına, dahası “köken” arayışına karşıttır. Foucault, Nietzsche'nin zaman zaman *Ursprung* [köken] sözcüğünü,

⁸⁹³ EK 4.

⁸⁹⁴ EK 5.

⁸⁹⁵ Foucault, F. (2011). “Nietzsche, Soybilim, Tarih”. *Felsefe Sahnesi*. (s. 230). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁸⁹⁶ A. g. e, s. 231.

Entstehung [oluşum], *Herkunft* [soy], *Abkunft* [menşe] ve *Geburt* [doğum] gibi farklı anlamlarda kullandığını; zaman zaman ise *Ursprung* [köken] sözcüğünü *Herkunft* [soy] ve *Abkunft* [menşe] sözcüğünün karşıtı olarak konumlandığını ifade eder.⁸⁹⁷ Karşıt olarak kullandığında Nietzsche, *Ursprung* [köken] arayışını reddeder görünür. Şeyin esas özünün, en katışıksız olabilirliğinin ve titizlikle kendi üstüne katlanmış özdeşliğinin dışsal, ilineksel ve ardışık olan her şeyden önce gelmesine veya kımıltısız biçiminin bir kökende toplanmasına ilişkin bir çaba gösterildiğinden ötürü Foucault Nietzsche'nin böylesi bir reddediş sergilediğini söyler. Nitekim “[b]öyle bir köken aramak, ‘önceden olmuş olanı’, kendine tamamen uygun bir imgenin ‘aynı’sını bulmaya çalışmaktır; bu, meydana gelebilecek beklenmedik olguların tümünü, tüm hileleri ve gerçeği peçeleyen her şeyi arızı olarak kabul etmektir; bu, sonuçta ilk kimliği açığa çıkarmak için tüm maskeleri kaldırmaya girişmektir.”⁸⁹⁸

Bir soybilimci tarihi dinlemelidir, bu metafiziğe inanmaya yeğdir. Böylelikle soybilimci şeylerin özsüz ve özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrına erişir. Dolayısıyla şeylerin tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan özdeşlik değildir, bilakis uyumsuz olandır. Oysa, “[ş]eylerin başlangıçta eksiksiz olduğuna; yaratıcının ellerinden kusursuz çıktığına ya da gün doğumunun gölgesiz ışığına çıktıklarına inanmak hoş’a gider. Köken, her zaman yeryüzüne düşüşten öncedir, bedenden öncedir, dünyadan ve zamandan öncedir; kökenin yeri tanrıların tarafındadır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum ezgisi söylemektir.”⁸⁹⁹ Buna rağmen tarih soybilimciye, kökenin törensi gösterişi karşısında kahkaha atmaya öğretir. Bir komediya sahnesindeymişcesine hareket etmesini salık verir. Oysa Aristoteles bunun aksini iddia etmiştir. Kökenin törensi gösterişi karşısında kahkaha atmaya salık veren Komediya’yı Tragedya karşısında bayağı olarak tanımlamıştır.⁹⁰⁰

Ursprung [köken] hakikatin yeri, mutlak anlamda geride olan, tüm pozitif bilgiden önce gelen ve bir bilgiyi mümkün kılandır. O köken ki, “şeylerin hakikatinin, onu anında karartan ve kaybeden bir söylemle düğümlendiği bu eklemlemede kaçınılmaz olarak yitip gidecektir.”⁹⁰¹ Oysa bu ilişkiyi tersine çevirmeye ve bu arayışı terk etmeye

⁸⁹⁷ A. g. e., s. 231.

⁸⁹⁸ A. g. e., s. 233.

⁸⁹⁹ A. g. e., s. 233.

⁹⁰⁰ **EK 6.**

⁹⁰¹ Foucault. “Nietzsche, Soybilim, Tarih”. s. 234.

zorlayan şey tarihin yeni gaddarlığıdır. “Her zaman yakın, cimri ve ölçülü hakikatin ardında, binlerce yıldır çoğalmış hatalar vardır.”⁹⁰² Dolayısıyla değerlerin, ahlâkın, çileciliğin ve bilginin soybilimini yapmak demek, tarihin tefrikasını⁹⁰³ [epizodlarını] ulaşılamaz diye bir kenara bırakmak ve tam da bu noktada bir köken arayışına girmek değildir. Bilakis başlangıçlarda kılı kırk yarmak, onların gülünç kötülüklerine vesveseli bir dikkat göstermek ve rastlantılarına takılıp kalmak demektir.

Foucault soybilime özgü nesneyi *Ursprung* [köken] yerine, *Entstehung* [oluşum] veya *Herkunft* [soy] gibi terimlerle ifade etmenin daha uygun olduğu kanaatinde. Soybilim, tıpkı *Abkunft* [menşe] analizi gibi bedenin ve tarihin eklemlendiği yerde konum alır. Zira o, iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir. Beden ile bedene bağlı olan beslenme, iklim ve toprak gibi şeyler ise *Herkunft*’un [soy] yeridir.

Beden üzerinde geçmiş olayların izi bulunur, tıpkı arzuların, zayıflıkların ve hataların ondan doğması gibi; bunlar yine bedende düğümlenir ve aniden kendilerini ifade ederler, fakat yine bedende çözülürler, mücadeleye girerler, birbirlerini silerler ve bitmek bilmeyen çatışmalarını sürdürürler. Beden: Olayların kaydolma yeri (halbuki dil onları belirtir, fikirler eritir), (tözel birlik kuruntusunu yüklemeye çalıştığı) Ben’in ayrışma yeri, sürekli aşınan hacim.⁹⁰⁴

Entstehung [oluşum] ise zuhur etme veya belirme noktası, ortaya çıkışın ilkesi ve tekil yasasıdır. “Zuhur etme, her zaman güçlerin belli bir durumunda meydana gelir. *Entstehung*’un analizi bu güçlerin oyununu gösterir, birbirlerine karşı mücadele etme tarzlarını ya da düşmanca koşullar karşısında sürdürdükleri mücadeleyi, veyahut yozlaşmadan kaçmak için ve güçsüzlüklerinden yola çıkarak yeniden güç kazanmak için –kendilerine karşı bölünerek- gösterdikleri çabayı göstermelidir.”⁹⁰⁵ Zuhur ediş

⁹⁰² A. g. e., s. 234.

⁹⁰³ Tefrika’nın iki manası söz konusudur. İlki, birbirine kötülük etmeye değin varan sürekli anlaşmazlık veya ikiye ayrılma olarak bilinir. İkincisi ise süreli yayınlarda bölüm bölüm yayımlanan ve birbirini tamamlayan bölümlerden oluşan yazı dizisidir. Bu anlamlılığın, burada Foucault’nun da vurguladığı bağlama uygun olduğu kanaatindeyim. Zira Foucault tarihin epizodlarından söz ederken hem böylesi bir ikiye ayrılma hallerinden hem de bölümcelerden söz eder görünür. Nitekim tarihi yoğunlukları, eksikleri, gizli öfkeleri, büyük coşku nöbetleri ve şuur kaybı [*senkop*] ile birlikte oluş’un gövdesi olarak tanımlaması buna bir kanıttır.

⁹⁰⁴ Foucault. “Nietzsche, Soybilim, Tarih”. s. 238.

⁹⁰⁵ A. g. e., s. 239.

bir tür güçlerin arz-ı endam edişidir. “Demek ki, zuhur ediş, güçlerin sahneye girişidir; güçlerin akın edişidir, her birinin kendine ait kuvvet ve dirilikle, kulisten sahneye atlamalarını sağlayan sıçrayıştır.”⁹⁰⁶

Dolayısıyla soybilim, *Herkunft* [soy] ile *Entstehung*’un [oluşum] araştırılması olarak tanımlanır. Bu araştırma aynı zamanda tarih duyusuyla da ilişkilidir. Tarih duyusu, yönünü hiçbir mutlak üzerinden çizmez ve metafizikten kaçarsa soybilimin ayrıcalıklı aracı olur. Zira tarih duyusunun metafizik itaate sadakat gösteren geleneksel tarihin oluşturduğu biçimiyle yakın ile uzak arasındaki ilişkiyi tersine çevirme gücü vardır. “Tarih duyusu, bilginin [*savoir*] kendi soybilimini, kendi bilme [*connaissance*] hareketi içinde yapmasına imkân tanır. *Wirkliche Historié*, durduğu yerin dibine dalarak, tarihin soybilimini gerçekleştirir.”⁹⁰⁷ Foucault, Nietzsche’nin son metinlerinde, ilk olarak tarihin bir tür parodisini gerçekleştirdiğini, böylece bu tarihin kendisini de bir parodiden başka bir şey değilmiş gibi parçaladığını iddia eder. Sonra tarih kimliğin dizgesel olarak ayrıştırılması anlamına gelir. “Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can atmaktır; geldiğimiz biricik odağı, metafizikçilerin geri döneceğimizi vaat ettikleri bu ilk bölümü saptamaya girişmez; bizi kateden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaya girişir.”⁹⁰⁸ Ayrıca tarih, bilgi öznesinin kurban edilmesi biçiminde bir tanım kazanır.

İşte Foucault, kendi soybilim analizini tam olarak buradan, Nietzscheci bir perspektiften başlatır. “Bir anlamda soybilim Nietzsche’nin 1874 yılında kabul ettiği tarihin üç kipliğine geri döner. Yaşam adına, olumlama ve yaratma iktidarı adına Nietzsche’nin o dönemde yapmış olduğu itirazların ötesinden geri gelir. Bunları dönüştürerek geri gelir: Anıtların yüceltilmesi parodi halini alır; eski çağlara saygı sistematik çözülme halini alır; insanın günümüzde sahip olduğu hakikat aracılığıyla geçmişin adaletsizliklerinin eleştirisi, bilme istencine özgü adaletsizlik yoluyla bilgi öznesinin imhası halini alır.”⁹⁰⁹

⁹⁰⁶ A. g. e., s. 239.

⁹⁰⁷ A. g. e., s. 246.

⁹⁰⁸ A. g. e., s. 251.

⁹⁰⁹ A. g. e., s. 253.

Soybilim izlendiği takdirde, tarihin içinde bulunulan anı içinde dayatılan kimlik veya sınırların zorunlu değil, aşılabilir olduğu kavranır. Keskin; soybilimi, verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracı olarak tanımlar. Bu araç, özgürlük pratiğinin bir varoluş estetiği biçimi almasını da sağlar. Varoluş estetiği insanın kendini yönetmesi, kendi davranış alanlarını yapılandırması, yaşamına bir tür biçim veya yapı kazandırması anlamında yaratıcı bir pratiktir. Bu yaratıcı pratiğin önemli dayanağı ise bir hakikat kavramına gönderme yapmıyor olmasıdır. “Bu yüzden özgürlüğün pratiği, insanın gizlenmiş ya da bastırılmış hakikatini keşfetmek değil; kendimizin bir soybilimini yapmak, kendi tarihimizin ve sınırlarımızın zorunlu değil olumsal olduğunu görebilmek, bu sınırlar üzerinde çalışmak ve kendimizi *yaratıcı* bir biçimde yeniden kurmaktır.”⁹¹⁰ Bu özgürlük veya varoluş pratiğine geçmeden evvel, söylemsel oluşumlarla ilişkili olduğu daha evvel işaret edilen iktidar analizine geçelim. Bu bağlamda soybilimsel analizin amacı, iktidar mekanizmalarını çözümlemek ve yeni bir ilişkilene biçimine işaret etmek olacaktır.

4.2.5.1 İktidar ve iktidar biçimleri

Foucault’da iktidar analizinin önemli iki unsuru bilgi ve öznedir. Bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye vurgu yapan düşünür, bilginin aynı zamanda başkaları üzerine yüklenen bir iktidar olabileceğini ifade eder. Bu ilişkiyi anlayabilmenin bir diğer adımı ise özne kavramını incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu perspektifte özne, iktidar tarafından şekillendirilir ve toplumsal ilişkiler içerisinde oluşturulur. Yöntembilimsel anlamda klasik iktidar anlatılarına yaslanmayan bu analiz, bilgi ve özne ekseninde bir iktidar tartışması üretecektir. İktidarın hangi yollardan geçtiği, nasıl işlediği, kiminle kimin ilişkisini içerdiği, hangi noktayla diğer hangi nokta arasında yer aldığı, ne türden yöntemler kullanarak veya etkilerde bulunarak işlediği tartışılacaktır. Bu nedenle, iktidarın ne olduğuna dair bir teori değil, bir iktidar teorisinin başlangıcı niteliği taşıyan⁹¹¹ analiz, toplumun farklı düzeylerinde ve çok çeşitli yayılımları olan çeşitli alanlarda kendini gösteren farklı iktidar aygıtlarını; işleyişleri, etkileri ve bağıntıları içerisinde saptama⁹¹² işidir. Önce üretim ilişkilerinin var olduğu, sonra da bunların yanında, bunların üstünde, bunlardan sonra gelerek bunları dönüştürecek, rahatsız

⁹¹⁰ Keskin. “Michel Foucault”. s 752.

⁹¹¹ Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (s. 3-4). Çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁹¹² Foucault, M. (2008). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (s. 29). Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: YKY.

edecek; daha güçlü, tutarlı veya istikrarlı hale getirecek iktidar mekanizmalarından söz etmez.⁹¹³ Bu bağlamda yaptığını tarih, sosyoloji veya ekonomi bağlamında değil de felsefeyle eş deyişle hakikatin politikasıyla⁹¹⁴ ilintili görür.

Belli bir toplumda karmaşık bir stratejik durum olan iktidar,⁹¹⁵ düşünürde merkezsiz bir ilişkiler bütünü görünümü alır. Bir iktidar teorisi geliştirmekten imtina eden Foucault, analizini toplumsal ağda derinlemesine kök salan, toplumun üstünde ve radikal olarak ortadan kalkacağı hayal edilen bir iktidara vardırmaz. İktidar ilişkilerinin bulunmadığı bir toplumun ancak soyutlamada var olabileceğini iddia eden düşünür, bunun, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğu veya iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğu anlamına gelmeyeceğinin de altını çizer. Bu nedenle, iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki çatışmanın [agonisme] analizini⁹¹⁶ sürdürmeye devam eder. Revel'in de ifade ettiği üzere, ne sadece bir ilk ve temel iktidar ilkesinin betimlenmesi ne de pratiklerin, bilgilerin ve kurumların çaprazlaşmalarının ve izlenen nesnellik tipinin egemenliğe indirgenmesi gerçekleştirilir, daha ziyade, kişiye ait olan ve kendini tarihin içinde değiştiren bir düzenlemeye dikkat çekilir.⁹¹⁷

İktidar mekanizmasını *bastırma* belirler diyen ile iktidar ilişkisinin temelini *güçlerin savaşı çatışması* [veya *çekilmesi*]⁹¹⁸ oluşturur diyen iki varsayım üzerinden ilerleyen düşünür, iki büyük iktidar şemasına işaret eder. Bunlardan ilki, XVIII. yüzyıl

⁹¹³ Foucault. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. s. 4

⁹¹⁴ A. g. e., s. 4.

⁹¹⁵ Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (s. 72). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹¹⁶ Foucault burada iktidar ile özgürlük arasındaki ilişkiye dikkat çeker. İktidarın uygulanmasını, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlandığımız taktirde, bu eylemler de insanların başka insanlar tarafından “yönetilmesiyle” karakterize edildiğinde, bu uygulamaya özgürlük gibi önemli bir unsurun dahil edilmiş olacağını vurgular. Dolayısıyla iktidarı yalnızca “özgür özneler” üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece uygulanır bir şey olarak görmek gerekecektir. Bu bağlamda nitekim özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ayırmak mümkün değildir. Foucault açısından, iktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kıskırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. “Özsel bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir ‘çekişme’den [agonisme] söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kıskırtmadan söz etmek daha yerinde olur.” Bu halde burada çatışma veya çekişmeden kasıt, özgürlük ile iktidar arasında bitmek bilmez bir süreçtir. [Foucault, M. (2011a). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar*. (s.76). Çev. Osman Akınhay].

⁹¹⁷ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 82.

⁹¹⁸ Burada Foucault'nun *Özne ve İktidar*'da kullandığı *agonisme* terimine bir gönderme olduğu varsayımıyla bu terimin anlamını da karşılayacak şekilde kullanımlar tercih edilmiştir. [Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 76].

düşünürlerinde rastlanan eski sistemdir.⁹¹⁹ Burada devredilen temel bir hak söz konsudur ve bu hak, siyasal iktidarın ana kalıbı olan sözleşmeyle birlikte hükümlanlığı oluşturur. Bu iktidara, “baskı-sözleşme” şemasına göre işleyen iktidar demektir. İkincisini ise iktidarı “bastırma-savaş” şemasına göre çözümlemeye çalışır.⁹²⁰ Burada, belirgin karşıtlık, meşru olan ile meşru olmayan arasında değil de savaşım ve boyun eğme arasındadır. Bu nedenle, “bastırma-savaş” şemasına göre işleyen iktidar demenin yanı sıra “bastırma-egemenlik” şemasına göre işleyen iktidar demek de mümkündür. Bu açıklamalar sonrası kendi analizini, “savaşım-bastırma” şeması içerisinde tanımlar. Ceza yasasının, psikiyatri iktidarının veya çocuk cinselliğinin denetiminin tarihi konusunda, bu iktidar oluşumlarında kullanılan mekanizmaların, bastırmadan başka türlü bir şey, en azından daha fazlası olduğunu göstermek ister. Zira düşünürün perspektifinden iktidar, bireylerin tohumuna kadar ulaşan, bedenlerine erişen, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine ve gündelik yaşamlarına sinen kılcal var olma biçimidir.⁹²¹ Foucault’nun buradaki iktidar tanımı, Gramsci’nin hegemonik aygıtlar tartışmasıyla birlikte okunmaya elverişlidir. Düşünürün iktidar tanımında olduğu gibi hegemonik aygıt da, egemen olanın fikirlerinin toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet etmesini sağlamaktadır. Üstelik bunu yekpare bir zor ile değil, eş zamanlı rıza ile gerçekleştirmektedir. Sayısız iktidar ilişkisi toplumsal kitleye nüfuz etmekte, onu belirlemekte veya oluşturmaktadır.

İktidar bir ilişkiler ağıysa, düşünür bu ağın işleyişini tespit ederken hakikat söylemine işaret eder. İktidar ilişkileri hakikat söyleminin birikmesi, dolaşımı, işleyişi ve üretimi olmaksızın ne işleyebilir ne yerleşebilir ne de ayırt edilebilirdir. Hatta iktidar içerisinde, iktidardan yola çıkarak ve iktidar yoluyla işleyen belirli bir hakikat ekonomisi olmadan iktidar uygulaması söz konusu olamaz. Öyle ki iktidar tarafından hakikat üretimine bağlı kılınır ve ancak hakikat üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz. Hakikati talep eden ve işleyişi için hakikate gereksinimi olan iktidar tarafından, hakikati üretmeye zorunluyuzdur. Sonuçta zenginlik üretmek zorunda olduğumuz gibi hakikati de üretmek zorunda kalırız. Öte yandan, hakikatin boyunduruğu altındayızdır. Yasayı koyan, kararı veren hakikat söylemidir ve bu söylem iktidar etmenlerini iletmekte veya bizzat yürütmektedir. İktidar kurallarına ve hakikat söylemlerinin

⁹¹⁹ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 33.

⁹²⁰ A. g. e., s. 33.

⁹²¹ Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (s. 23). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

iktidarına bağılı olarak yargılanır, mahkûm edilir, sınıflandırılır, görevlere zorlanır, belirli bir yaşam biçimine veya belirli bir ölme biçimine adanırız.⁹²²

Düşünür iktidar analizini ortaya koyarken, iktidarı beş farklı açıdan tespit eder. (1) İktidarı, kılcallaştığı sınırlarında, son çizgilerinde kavrar; en bölgesel, en yerel biçimleri ve kurumlar, özellikle bu iktidarın, kendisini düzenleyen ve sınırlayan hukuk kurallarından taşarak, bunun sonucunda bu kuralların ötesine uzandığı, kurumların içine yerleştiği, teknikler içerisinde somutlaştığı ve kendine, somut hatta gerekirse şiddet içeren müdahale araçları sağladığı yerde ele alır. Eş deyişle iktidarı, uygulananın hukukiliğinin giderek azaldığı sınırından kavramaya çalışır.⁹²³ (2) İktidarı, niyetinin gerçek ve edimsel uygulamalar içerisinde bütünüyle nüfuz ettiği taraftan; bir anlamda, nesnesi, hedefi veya uygulama alanı diyebileceğimiz şeyle doğrudan ve anında ilişkiye girdiği, eş deyişle iyice yerleştiği ve gerçek etkilerini gösterdiği dış yüzü açısından incelemelidir. Bir anlamda, hükümdarın yukarıdan nasıl belirdiğini merak etmek yerine, bedenlerin, güçlerin, enerjilerin, alanların, arzuların ve düşüncelerin çokluğundan yola çıkarak uyruğun veya uyrukların ufak ufak, derece derece, gerçek ve somut biçimde nasıl oluşturulduğunu öğrenmeye çalışmalıdır. Dolayısıyla Foucault, iktidarın kimde olduğunu değil de çeperdeki muhtelif veya iktidar etmenleri tarafından uyruk olarak oluşturulan bedenleri incelemenin gerekliliğine vurgu yapar.⁹²⁴ (3) İktidarın işleyen bir şey olduğunu kabul etmelidir. İktidar, adeta bir ağ biçiminde işler ve bu ağ üzerinde bireyler dolaşmakla kalmaz, aynı zamanda sürekli olarak bu iktidara katlanmak ve iktidarı uygulamak durumunda da kalırlar. Birey, iktidara rıza gösteren veya onun âtil hedefi değildir. Dolayısıyla, birey iktidarın karşısında değildir, bilakis ilk etmenlerinden biridir. Aynı zamanda, bir etmeni olduğu ölçüde birey iktidarın bir aracısıdır.⁹²⁵ (4) İktidarın yukarıya doğru bir çözümlemesini yapmanın gerekliliğine işaret edilir. Kendi tarihleri, kendi yörüngeleri, kendi teknik ve taktikleri olan sonsuz-küçük mekanizmalardan yola çıkılmalı; ardından da, kendi mantıklılığı ve bir anlamda kendi teknolojisine sahip olan bu iktidar

⁹²² Bu pasajda, Türkçe tercümede “gerçek” olarak karşılanan “truth” teriminin “hakikat” olarak okunması yoluna gidilmiştir. Hem Türkçe tercüme metnin bir önceki paragraf ve tartışması bağlamında hem de Foucault’nun kendi tartışmaları bakımından böyle bir yol tercih edilmiştir. [Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended*. (s.24-25). Çev. David Macey. New York: Picador.] [Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 38-39].

⁹²³ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 42 ve Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 28.

⁹²⁴ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 43; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 29.

⁹²⁵ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 43; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 30.

mekanizmalarının giderek genelleşen mekanizmalar ve global egemenlik biçimleri tarafından nasıl sarmalandığı, kolonileştirildiği, kullanıldığı, dönüştürüldüğü, yer değiştirildiği, veya yayıldığı görülmelidir.⁹²⁶ Dolayısıyla iktidarın aşağıdan yukarıya doğru yayılan kurumsallaşma biçimlerine dikkat kesilmelidir. (5) İktidar ağlarının uç noktasında oluşan şeyin ideolojiler olduğunu düşünmemek gerekir. İdeoloji olarak addedilen şeyler, eğitim ve bilgi biriktirme gereçleri, gözlem yöntemleri, kayıt teknikleri, soruşturma ve araştırma usulleridir. Nitekim bunlar denetleme aygıtlarıdır. Şöyle ki, iktidar uç mekanizmalarında işlediğinde, bir bilmenin ya da daha doğrusu ideolojik eşlikler ya da yapılar olmayan bilme aygıtlarının kuruluşu, organizasyonu ve dolaşıma sokulması olmaksızın bu işleyişi gerçekleştiremez. Dolayısıyla iktidar araştırmasını, hükümlanlığın hukuksal yapısına, devlet aygıtlarına veya ona eşlik eden ideolojilere yöneltmek yerine, bizatihi boyun eğdirme biçimlerine, somut işleyişlere, uyruklaştırmalara, bu uyruklaştırmaların yerel sistemlerinin kullanılışları ile bağlantılarına ve son olarak da bilme aygıtları tarafına doğrultmak gerekir.⁹²⁷

Bu tespitlerin sonrasında Foucault, iktidar uygulamasının bir hükümlanlık hukuku ile bir disiplin mekaniği arasında gidip geldiğini söyler. Bu iki sınır ayrıdır ve asla biri ötekiyle örtüşmez. Hükümlanlık hukuku ile disiplinci mekanikler genel iktidar mekanizmalarını oluşturan iki ayrı parçadır. Buradan düşünürün iktidarı dönemselleştirme tartışmaları çıkmaktadır. Moderniteyle iktidar yapısal bir değişim geçirir ve hükümlanlık hukuku dediği geleneksel “hukuki-söylemsel” iktidar, yerini disiplinci mekanikler dediği “biyoiktidar”a bırakır. Kısaca bunlara bakabiliriz.

4.2.5.1.1 “Hukuki-söylemsel” iktidar

Foucault’nun hükümlanlık veya *Leviathan*⁹²⁸ biçiminde de kullandığı bu iktidar, her bireyin elinde tuttuğu ve siyasi hükümlanlık kurmak üzere bütünüyle veya kısmen devredeceği somutluğa işaret eder.⁹²⁹ Bu iktidar biçimi, yasa olarak formüle edilip hükümlan tarafından hukuki veya yasal özneler üzerinde negatif bir yasaklama ve sınırlandırma mekanizması olarak uygulanır.⁹³⁰ Sınırlayıcı ve baskıcı olmakla birlikte

⁹²⁶ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 44; Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 30-31.

⁹²⁷ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 47; Foucault, *Society Must Be Defended*, s. 34

⁹²⁸ *Leviathan* modeli Thomas Hobbes’a referanslıdır. Zira bu model Hobbes’un *Leviathan*’ından belirgin bir biçimde çıkarılabilmektedir.

⁹²⁹ Foucault, M. (2011b). “İki Ders”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (s. 96). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹³⁰ Keskin. “Michel Foucault”. s.746.

yaşam üzerinde yaptırımında bulunan bu iktidar, şiddeti ve ölümü de kendinde tutar. Bu, hükümlanlığın klasik teorisinde, yaşam veya ölüm hakkının hükümlanlığın temel ayrıcalıklarından biri olduğunu gösterir. Bir hükümdarın yaşam veya ölüm hakkına sahip olduğunu söylemek, öldürebilir ve yaşatabilir olduğunu söylemek ile eştir. Paradoksal hale geldiği noktada bu argüman, iktidarın karşısında öznenin [veya uyruğun] ne canlıyken ne de ölüyken kendi üzerinde bir hakkı olmadığı anlamına gelir. Yaşam ve ölüm açısından yansız olan özne, yalnızca hükümdarın keyfi kararıyla yaşama veya ölme hakkına sahip olur. Her koşulda öznelerin yaşamı veya ölümü ancak hükümlan istencinin etkisiyle bir hak formuna dönüşür. Foucault bu durumu kuramsal paradoks olarak işaret edecektir.⁹³¹ Ancak bu paradoksun bir tür pratik dengesizliği de söz konusudur. Zira yaşam veya ölüm hakkı yalnızca dengesiz bir biçimde ve her zaman ölümden yana kullanılır. Hükümlan iktidarın yaşam üzerindeki etkisi sadece hükümlan kişi öldürebildiği andan itibaren kullanılır.

Bu iktidar biçiminde hükümlanın iktidarının meşruiyeti hukukla sağlanır ve iktidar kendini hukuk formunda açığa çıkarır. “Yasanın, yasağın ve sansürün basit ve sonsuza değin yeniden üretilen çarklarına göre çalışan” bu iktidar, “devletten aileye, hükümdardan babaya, mahkemeden gündelik küçük cezalara, toplumsal egemenlik mercilerinden özneyi oluşturan yapılara, yalnızca farklı ölçeklerde” kendini gösterir.⁹³² Düşünür açısından burada hukuku dile getiren hükümlan, yasaklayan baba, susturan sansürcü veya yasayı söyleyen hoca da olsa, her durumda iktidar hukuksal bir biçim yoluyla şemalaştırılır ve bu iktidarın etkileri itaat olarak ortaya çıkar. İktidar yasa konumuna yerleşirken; özne, uyruklaştırılan, itaat edendir ve beklenen bir tür boyun eğmedir.

Bu iktidarın hem yaşam ve ölüm hakkını elinde bulundurması hem de bunu bir yasa/ yasak ile yerine getirmesi, Foucault açısından çarpıcı bir simetrisizlik yaratır. Bu simetrisizlik, hükümlan iktidar karşısına tersi bir iktidar modelini çıkaracak, bu yeni iktidarı Foucault “yaşatma” veya “ölüme terk etme” iktidarı olarak tanımlayacaktır.⁹³³ Bu bağlamda, iktidar mekanizmaları, teknikleri veya teknolojileri söz konusu edilecektir.

⁹³¹ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 246; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 240

⁹³² Foucault. *Cinselliğin Tarihi*. s. 66-67.

⁹³³ Buradaki “It is the power to ‘make’ live and ‘let’ die.” biçimindeki cümleyi, “yaşatma” ve “ölüme terk etme” olarak yorumluyorum. [Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 241.]

4.2.5.1.2 “Biyoiktidar”

XVII. ve XVIII. yüzyılda, esasen beden üzerine veya bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıktığı görülür. İktidar şiddet içeren baskıcı niteliğinin yerini, disipline edici ve düzenleyici ilkelere bırakır. Burada artık hukuk değil, öznelerin disiplini ve yönetimi belirleyicidir. Bireysel bedenlerin ayrıştırılmaları, bağdaştırılmaları, tefrika edilmeleri [burada ikilik anlamında] ve gözetlenmeleri biçimindeki uzamsal dağılımın ve bu bedenler dolayımındaki bütün bir görünürlük alanının düzenlenişinin gerçekleştirildiği usuller söz konusudur. Gözetleme, hiyerarşi, teftiş, defter tutma veya tutanak sistemi ile emeğin disiplinci teknolojisi olarak adlandırılabilir bütün bu teknoloji, iktidarın katı bir tasarruf etme veya ussallaştırma teknikleridir. Bedenle ilgili olan bu disiplinci iktidar yerini yavaş yavaş canlı varlık olarak yaşayan insanla, bir anlamda, tür-insanla ilgilenmeye bırakır. İlk elden, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde iktidar kurulmasının ardından; peşi sıra bireyselleştirici değil, bir anlamda yığınlaştırıcı olan ikinci bir iktidar kurulmuş olur. XVIII. yüzyılda temeli atılan bu iktidar, Foucault’nun insan türünün “biyo-politiği” olarak adlandıracağı şeydir.⁹³⁴

Foucault’nu tanımına göre, yaşam üzerine olan bu iktidar, belli başlı iki biçimde gelişir. İlk biçim, insan “bedenin anatomo-politikası”dır. Disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle “bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi”⁹³⁵ sağlanır. İkinci biçim ise “nüfusun biyo-politikası”dır. Burada canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan tür-beden merkez alınır. “Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem”⁹³⁶ kazanır. Burada bir dizi müdahale ve düzenleyici denetimi gerçekleştirecek olan nüfusun biyo-politikasıdır. Biyoiktidarın ikili işleyişi olan biçimler, iktidarın içselleştirilmesini ve normalleştirilmesini sağlar.

⁹³⁴ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 248; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 243.

⁹³⁵ Foucault. *Cinselliğin Tarihi*. s. 102.

⁹³⁶ A. g. e., s. 103.

Bu yeni iktidara gelene kadar, hukuk kuramı aslında yalnızca bireyi ve toplumu bilmektedir. Oysa biyo-politiğin işi artık nüfustur.⁹³⁷ Hükümlanlığın iktidarından farklı olarak, biyo-iktidarın teknolojisiyle birlikte, olduğu biçimiyle “nüfus”u yaşatma amacıyla olan sürekli ve çok bilgili bir iktidar ortaya çıkar. Hükümlanlığın iktidarı ile disipline edici iktidar arasındaki çarpışma, eş deyişle ölüm üzerindeki hükümlanlığın sistemi ile yaşamı disipline edici sistem arasındaki bu “küçük ve sevinçli olayda” simgeleşmiş bulunur.

Artık görevi öldürmek değil, yaşamı kuşatmak olan bu iktidar,⁹³⁸ bedenlerin yönetimini ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesini hedef alır. Bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin ortaya çıkması bu hedefi destekler niteliktedir. Bunu düşünür “biyo-iktidar” çağı olarak adlandırır. Bu yeni iktidar disiplin ve düzenleyici [nüfus düzenlemeleri] olmak üzere iki yönden gelişir. Disiplinde, ordu veya okul gibi kurumlar yer alır ve taktik olarak, öğrenme, eğitim ve toplumların düzeni üzerine düşünceler belirir. Düzenleyici yönde ise “demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi”⁹³⁹ ortaya çıkar. Bu iki iktidar tekniğinin bir genel kuram haline getirilmesi amacıyla içinde [koordine] edildiği soyut söylemi düşünür ideoloji olarak tanımlar.⁹⁴⁰ Bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulmasını ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasını güvence altına aldığı için bu yeni iktidar, kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesidir.

Disiplinci olandan düzenleyici olana yayılacak, hem bedene ve nüfusa uygulanacak, hem bedenın disiplinci düzeninin hem de biyolojik bir çokluğun rastlantısal olaylarının denetlenmesini sağlayacak bir öğeye işaret eden Foucault, birinden ötekine yayılan bu ögenin “norm” olduğunu söyler.⁹⁴¹ Zira norm, düzenli kılınmak istenen bir nüfus kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de pekâlâ uygulanabilir. Bunun sonucu ise normalleştirme toplumu olarak karşımıza çıkar. Normalleştirme toplumu, bu durumda, disiplinin normu ile düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplumdur.

⁹³⁷ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 251; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 245.

⁹³⁸ Foucault. *Cinselliğin Tarihi*. s. 103.

⁹³⁹ A. g. e., s. 103.

⁹⁴⁰ A. g. e., s. 103.

⁹⁴¹ Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 258; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 252-253.

Dolayısıyla “iktidar yaşamı ele geçirdi” demek, “iktidar, yaşamın sorumluluğunu üstlendi; bir yanda disiplin, öte yanda düzenleme teknolojilerinin çifte işleyişi yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün yüzeyi kaplamayı başardı” anlamına gelmektedir. Bu koşullarda, Foucault’nun da deyişiyle hem bedenin hem de yaşamın veya beden ve nüfus kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu yüklenen bir iktidarın içindeyiz.⁹⁴²

Düşünür, iktidar ilişkilerinin somut çözümlemesini yürütme amacı taşıyan bu tartışmada, hükümlerliliğin hukuksal modelini bir yana bırakır. Zira bu model, bireyi doğal hakların veya ilkel iktidarlardan özneleri olarak varsayar. Devletin ideal oluşumunu açıklamayı hedef alır ve beraberinde yasayı iktidarın temel belirtisi kılar. Oysa Foucault kendi analiziyle iktidarı, ilişkinin ilk terimlerinden ziyade, dayandığı öğeleri belirleyen olması bakımından, ilişkinin kendisinden yola çıkarak inceler. İdeal öznelerle boyun eğmek adına kendilerinin veya güçlerinin hangi parçalarından vazgeçtiklerini sormaktansa, boyun eğdirme ilişkilerinin bu özneleri nasıl üretebildiğini sormayı önerir. Ayrıca bütün iktidar biçimlerinin sonuçlanma veya gelişim yoluyla türediği merkezi veya yegâne formu araştırmak yerine, bu biçimleri çoğullukları, farklılıkları, özgüllükleri ve tersine çevrilebilirlikleri içinde değerlendirmenin önemine dikkat çeker. Dolayısıyla iktidar biçimleri, kesişen, birbirine atıfta bulunan, yakınlaşan veya tam tersine birbiriyle çatışan ve birbirini olumsuzlayan güç ilişkileri olarak incelenmelidir. Nitekim düşünür, iktidarın belirtisi olarak yasaya bir ayrıcalık tanımaktansa, kullandığı baskı tekniklerini saptamaya çalışmanın daha iyi olduğunu göstermeye çalışır. Buraya kadar Batı tarihinde ortaya çıkmış iki iktidar modelini birbirinden ayıran düşünür, bu bağlamda bir üçüncü model olan yönetimselliği değerlendirir. Şimdi kısaca buna bakalım.

4.2.5.1.3 İktidarın bir boyutu: yönetimsellik

Foucault’nun modern iktidar analizi için önemli bir başka kavram *yönetimsellik*dir. Bu kavramla düşünür üç şeye işaret eder:

⁹⁴² Foucault. *Toplumu Savunmak Gerekir*. s. 259; Foucault. *Society Must Be Defended*. s. 253.

- (1) Hedefi nüfus, temel bilgi biçimi ekonomi politik ve esas teknik araçları güvenlik aygıtları olan bu çok spesifik ama karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplar ve taktiklerden oluşan bütün.
- (2) Bir yanda tüm spesifik yönetim aygıtları dizisinin oluşumu, öte yanda da tüm bir bilgi kompleksinin gelişimiyle sonuçlanan ve yönetim olarak adlandırılabilir bu iktidar türünü uzun bir süre içinde ve tüm Batı’da diğer tüm biçimler üzerinde üstünlük kurmaya götüren eğilim.
- (3) On beşinci ve on altıncı yüzyılda idari devlete dönüşmüş olan ortaçağ adalet devletinin yavaş yavaş yönetimselleştiği süreç ya da sürecin sonucu.⁹⁴³

Farklı veya dağınık iktidar teknikleri ve pratikleri son noktada iktidarın yönetimsellik boyutunda işlevsellik kazanır. Yönetimsellik boyutuyla iktidar özneleri şeylerle ilişkisi bağlamında yönetir. Adından da anlaşılacağı üzere, amaç tıpkı bir gemiyi veya aileyi yönetmek gibi yönetmektir. Foucault’nun verdiği bu iki örnek yönetimsellikten kastedilen şeyin tam olarak nasıl bir şey olduğunu açık bir biçimde sergiler. Örneğin bir gemiyi yönetmek, “[e]lbette denizcilerin sorumluluğunu almaktır, ama aynı zamanda geminin ve yükün de sorumluluğunu almaktır; gemiyi yönetmek, rüzgârları, kayalıkları, fırtınaları hesaba katmaktır. Bir geminin yönetimini oluşturan şey, tam da denizcilerin kurtarılacak gemiyle, limana götürülmesi gereken yük, rüzgâr, fırtına, kayalıklar gibi olaylarla ilişkisidir.”⁹⁴⁴ Öte yandan ve benzer şekilde bir evi veya aileyi yönetmek ise “(...) aslında ailenin mülklerini kurtarmayı amaçlamak değil, aileyi oluşturan bireyleri, onların zenginlik ve refahını amaçlamaktır; ölüm ve doğum gibi meydana gelebilecek olayları hesaba katmaktır; başka ailelerle kız alıp vermek gibi yapılabilecek şeyleri hesaba katmaktır.”⁹⁴⁵

Yönetimselliğin bir tür egemenlik icra etmek veya sömürmek olmadığı ortadadır. Aksine, “yönlendiren” bir iktidar biçimi olarak belirmektedir. Bu iktidar biçimine karşı özgül bir direniş nasıl gerçekleşecek sorusunun cevabı ise “kötü inşa edilmiş” bir sözcük üzerinden tanımlansa da Foucault için belirgindir. Yönetimselliğe karşı, “karşı-

⁹⁴³ Foucault (2011b). “Yönetimsellik”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (s.285). Çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹⁴⁴ Foucault. *Güvenlik, Toprak, Nüfus* s. 87.

⁹⁴⁵ A. g. e., s. 87.

tutum” [*contre-conduite*] sözcüğünü önerir. Bu sözcüğün avantajı, “tutum”un etkin anlamına gönderme yapıyor olmasıdır. “Karşı-tutum, yani başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek.”⁹⁴⁶ Böyle bir mücadelenin varacağı nokta, kişinin bu tür yönlendirmelere ilişkin karşı-tutum benimserken nasıl bir yol izleyeceğidir. Yönetimsellik özneleştirme kipliğinde işliyorsa, o halde ilk elden özneleştirme kipliği karşısında bir tutum almak gerekir. İşte bu bağlamda kişinin “kendilik kaygısı”nı taşıması anlamlı görünür. Bu kaygıyla hareket eden kişinin varacağı son nokta, ütöpik bir kurtuluş imgesi değil, bizatihi söylemsel formülasyonlara mesafelenmedir. Ancak kendilik kaygısı tartışmalarına geçmeden evvel, yönetimselliğin işlediği kipliklere, özne ve özneleştirmeye değinmek gerekir.

4.2.5.2 Özne ve öznellik

Bu bölüme kadar Foucault’nun söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerden neyi anladığı açıklandı. Bu noktadan itibaren hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratikle ilişkili özne ve öznellikten tam olarak neyi anladığına bakılacaktır. İnsanların, kendi kültüründe, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak isteyen Foucault, iktidar fenomenini analiz etmek veya böyle bir analizin temellerini atmaktan ziyade, yapıtlarında insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipi üzerinde durduğuna dikkat çeker.⁹⁴⁷ Nesneleştirme kiplerinden birincisi, kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleridir. Genel dilbilgisi [*grammaire générale*], filoloji ve dilbilim alanlarında konuşan öznenin nesneleştirilmesi; refah ve ekonomi analizinde üretken veya emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi ve doğa tarihi veya biyolojide, salt yaşıyor olma olgusunun nesneleştirilmesi bu kipe örnektir. Nesneleştirme kiplerinden ikincisi ise Foucault’nun öznenin “bölücü pratikler” diye adlandırdığı pratiklerde nesneleştirilmesi halidir. Buna örnek olması açısından öznenin deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlu ile iyi çocuk biçimindeki ya kendi içinde ya da başkalarında bölünmüşlüğü verilir. Üçüncü kipe gelindiğinde Foucault, bir insanın kendini özneye dönüştürme biçimini inceleme işinin altını çizer. Örneğin insanların kendilerini nasıl “cinsellik” öznesi olarak tanımayı öğrendiklerini bu bağlamda ele

⁹⁴⁶ A.g.e., s. 180.

⁹⁴⁷ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 57-58.

aldığını söyler. Nitekim özne kurulan bir şeyse, bu bilme, iktidar veya kendilik teknikleri yoluyla ortaya çıkan pratiklerin içerisinde böyle olmaktadır.⁹⁴⁸

Foucault insan öznenin, bir yandan üretim ve anlamlandırma ilişkilerine girerken, öbür yandan ve aynı derecede, çok karmaşık nitelikte olan iktidar ilişkilerine girdiğinin farkında olduğunu belirtir.⁹⁴⁹ Ekonomi tarihi ve teorisi üretim ilişkilerini anlamak için iyi bir araç işlevi görmüştür, benzer biçimde dilbilim ve göstergebilim de anlamlandırma ilişkilerini incelemenin araçlarını yeterince sunmuştur. Ancak Foucault'ya göre, iktidar ilişkilerini incelemek için mevcut bir araç yoktur. Bir iktidar kavramsallaştırması sorunu vardır ve Foucault buna dikkat kesilmenin önemine işaret eder. Zira öznenin nesneleştirilmesini incelerken bir iktidar tanımından yararlanılmak isteniyorsa, bu tanımın boyutlarını genişletmek bir zorunluluktur. Bir önceki kısımda değinilen iktidar tartışmasının önemi buradan ileri gelir. Zira öznenin nesneleştirilmesinin bir boyutu söylemsel pratikler iken, bir diğer boyutu ise iktidarı işaret eden söylemsel olmayan pratiklerdir.

Öte yandan, analitik bir çalışmadan da söz ediliyorsa, önceden bir nesneleştirmeyi varsayan bir temele de dayanılmamalıdır. Dolayısıyla kavramsallaştırma, eleştirel düşünceyi içerimlemeli ve nesneyle ilgili bir teoride temellenmemelidir. “Yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisine –burada ekonomi sözcüğü teorik ve pratik anlamıyla kullanılmaktadır- ihtiyacımız var”⁹⁵⁰ derken Foucault tam olarak buna dikkat çekmektedir. Foucault bir özne felsefesi yapmaktan ziyade, tarihsel örgü içinde öznenin kuruluşunu açıklayabilen bir analize ulaşma derdindedir ve bu çabasını teorik bir çerçevede inşa etmez.⁹⁵¹ *Kelimeler ve Şeyler*'de açık olduğu üzere, belirli bir çağda öznenin nasıl bilme nesnesi olabildiğini ve bu bilme nesnesi statüsünün nasıl oluyor da, yaşayan, konuşan ve çalışan varlık olarak özne teorileri üzerinde etkide bulunabildiğini anlama söz konusudur.

Öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösteren Foucault, bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin

⁹⁴⁸ Reve. *Foucault Sözlüğü*. s. 102.

⁹⁴⁹ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 58.

⁹⁵⁰ A. g. e., s. 59.

⁹⁵¹ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 101.

altını çizmiş, bir yandan da öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir.⁹⁵²

Foucault öznenen söz ederken, sözcüğünün iki anlamına da işaret eder: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tâbi olan özne ile vicdan veya özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne.⁹⁵³ Fakat sözcüğün her iki anlamının da boyun eğdiren ve tâbi kılan bir iktidar biçimi telkin ettiğini söyler. Revel'in de vurguladığı üzere, öznelliklerin tarihsel üretimine ilişkin problem o halde hem özne üzerine bilgilerin belirli bir kısmının kuruluşunun arkeolojik ve bireylerin kendilerine bağlanabildikleri egemenlik uygulamalarının ve yönetim stratejilerinin [soybilimsel] betimlemesine hem de insanların, kendilerinin içinde üretildikleri ve dönüştürüldükleri tekniklerin analizine ait gibi görünmektedir.⁹⁵⁴

Foucault aslında burada, modern felsefenin apaçık bir veri olarak aldığı ve bilgi ile eylemi mümkün kılan koşul olarak gördüğü öznenin, özne ile ilişkili bilinç ve kimlik gibi kavramların, söylemsel [bilgi] ve söylemsel olmayan pratikler [iktidar] tarafından kurulduğunu gösterir. Böylelikle, emek, dil, yaşam, akıl hastalığı, suça eğilim ve cinsellik gibi öznel deneyimlerin nasıl kurulduğunun tarihsel bir analizi aynı zamanda güçlü bir modernite eleştirisi biçimini alır. Bu eleştiri aynı zamanda, modern Batı iktidarına özgü özneleştirme teknolojilerinin kullandığı söylemsel oluşumlar ile kapatma ve gözetleme benzeri disiplinci pratiklerin etkisini de gün ışığına çıkarmaktadır.⁹⁵⁵ Buraya kadar, öznelliklerin tarihsel üretimine ilişkin analizin iki yöntemi ele alındı. İlk, özne üzerine bilgilerin belirli bir kısmının kuruluşunun arkeolojik betimlemesine; ikinci olarak, bireylerin kendilerine bağlanabildikleri egemenlik uygulamalarının ve yönetim stratejilerinin [soybilimsel] betimlemesine yer verildi. Şimdi insanların, içinde üretildikleri ve dönüştürüldükleri kendilerine ait tekniklerin analizine geçelim.

⁹⁵² Foucault. *Sonsuza Giden Dil*. s. 10.

⁹⁵³ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 63.

⁹⁵⁴ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 102-103.

⁹⁵⁵ Foucault. *Sonsuza Giden Dil*. s. 12.

4.2.6 Etik tutuma dayalı “Kendilik Pratikleri”

Foucault, “kendilik pratikleri” tartışmasına özellikle Antik Yunan ve Roma dünyasını analiz ederek başlar. Yunan ve Roma uygarlıklarına bakıldığında “kendilik pratiği” denilen şeyin önemi ve özerkliği daha açıktır. Bu çerçeveden ele alındığında “hakikat oyunları”, zorlama pratiklerle değil, öznenin kendini oluşturma pratikleriyle ilgilidir. “Kendilik pratiğine” *asetik* bir pratik diyen Foucault, işaret ettiği *asetizmi* de ahlâki çilecilikten ayırır. “[İ]nsanın kendini geliştirmeye, kendi kendisini tepeden tepeden tırnağa değiştirmeye ve belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması anlamında kullanmamız koşuluyla”⁹⁵⁶ bu terimi kullandığını vurgular.

Öznenin “kendilik pratiği” üzerine çalışmasını bir tür özgürleşme süreci olarak ele alma hususunda temkinli davranan Foucault, zira bu temanın yabancılaşmış insan doğası fikrine gönderme yaptığını ifade ederek böylesi bir ihtiyatlılık gösterdiğine işaret eder. Bu demek değildir ki Foucault özgürleşmenin imkânsız olduğunu ileri sürer. Bilakis özgürleşmenin varlığını kabul etmekle birlikte, her özgürleşmenin özgürlük pratiklerinin⁹⁵⁷ yerleşmesini olanaklı kılmadığı da bariz bir biçimde ortadadır. “İşte bu yüzden, özgürleşme süreçlerinden ziyade, özgürlük pratiklerinde ısrar etmekteyim”⁹⁵⁸ demektedir. Nitekim özgürlük pratiklerinin tanımlanması etik bir sorundur ve bu anlamda da belirleyicidir.

4.2.6.1 Bir özgürlük pratiği olarak “Etik” veya “*Éthos*”

Foucault “etik” derken, daha özgül bir terimi kasteder. Onun Antik Yunan’daki *éthos*⁹⁵⁹ kavramına dek götürdüğü etik kavrayışı, kendimize ilişkin eleştirel bir ontoloji; bir tutum, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi

⁹⁵⁶ Foucault, F. (2011a). “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. *Özne ve İktidar*. (s. 222). Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹⁵⁷ Foucault’nun çizdiği tablodan çıkan sonuç bağlamında, özgürlük pozitif bir anlam taşır. Pozitif olarak özgürlük, davranış ve eylemlerimiz önündeki engellerin ortadan kalktığı noktada ortaya çıkan negatif özgürlük kavrayışının tam karşısında yer alır. Esasında sorun, özgürlüğün var olup olmadığı değildir. Daha ziyade mesele, özgürlüğün etik olarak nasıl kullanılacağıdır. [Keskin. *Sonsuza Giden Dil*. s. 751].

⁹⁵⁸ Foucault. “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. s. 223.

⁹⁵⁹ Antik Yunan’daki etik nitelik *éthos*’tur, eş deyişle olma ve davranma biçimidir. Özgürlüğün somut ifadesi olan *éthos*’a sahip kişi, özgürlüğü belli bir tarzda hayata geçiren kişidir. “Ancak bu özgürlük pratiğinin iyi, güzel, şerefli, değerli, hatırlanacak bir *éthos* biçimi alması için kişinin kendi kendisi üzerinde tüm bir çalışma yapması gerekir” idi. [Foucault. “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. s. 228]. İşte Foucault özellikle bunun üzerinde durmaktadır.

hem de bu sınırların aşılmasının denemesi olan felsefi bir yaşam olarak kavranmalıdır.⁹⁶⁰ İster Antikçağ bağlamında olsun ister Foucault açısından olsun, *éthos* insanın en başta kendisiyle kurduğu ilişkiye ışık tutan bir kavramdır. Foucault *éthos*'u *negatif* ve *pozitif* olmak üzere iki biçimde özetler.⁹⁶¹ Negatif olarak bu *éthos*, Foucault tarafından Aydınlanma'nın şantajı dediği –ya Aydınlanma yanlısı olmalı ya da karşıtı şeklinde işleyen- şeyin reddiyesini içerir. Diğer yandan hümanizm ve Aydınlanma'nın birbirine karıştırılmasının karşısında durmayı salık verir. Çünkü burada ahlâki ve tarihsel bir kafa karışıklığı söz konusudur ve mümkün olduğunca bundan kurtulmak gerekir. Pozitif olarak ise bu *éthos*, daha olumlu bir içerikle karşımıza çıkar. Bu *éthos*, söylenen, düşünülen ve yapılan şeylerin kişinin kendisine ilişkin tarihsel bir ontoloji süzgecinden geçirilerek eleştirilmesinden meydana gelen felsefi bir *éthos* tur. Bu bağlamda Foucault, etiği özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçim; özgürlüğü de etiğin ontolojik koşulu haline gelecek biçimde yorumlar ve kendi analizinde önemli bir yerde konumlar.⁹⁶²

Éthos'u daha iyi kavrayabilmek için Foucault'nun ahlâk ile etik arasında dikkat çektiği ve koyduğu ayrımlara kısaca değinmek gerekir. Çünkü bu iki terim zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Foucault açısından ahlâk, "... kişilere ve gruplara, aile, eğitim kurumları, kilise gibi çeşitli buyurucu aygıtlar aracılığıyla önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünüdür."⁹⁶³ Ahlâk tutarlı ve açık öğretisi olmakla birlikte, aynı zamanda onun karmaşık bir öğeler takımı oluşturduğu da görülür. Ama her ne olursa olsun, buyurucu bir bütündür ve bu bütün "ahlâki yasa" olarak adlandırılmaya uygundur. Son noktada da bir uyma biçimidir; bir davranış ilkesine, bir yasağa veya bir buyruğa itaat etmedir. Nitekim ilke, yasak veya buyruk katı veya kati olsa da, tekil pratikler söz konusu olduğunda her zaman bir kırılma noktası vardır. Düşünür burada örnek olarak eşlere katı ve karşılıklı bir sadakat ve sürekli bir üreme iradesini öneren bir cinsel buyruklar kodunu ele alır. Böylesine katı bir çerçevede bile, bu ölçülülüğü uygulamanın farklı biçimleri olduğunu söyler. Bu farklı biçimler veya farklılıklar ki "... etik tözün belirlenmesi diye adlandırabileceğimiz şeye, yani kişinin, kendisinin şu ya da bu bölümünü ahlâksal davranışının temel maddesi olarak oluşturma biçimine

⁹⁶⁰ Foucault, M. (2011a). "Aydınlanma Nedir?". *Özne ve İktidar*. (s. 192). Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹⁶¹ A. g. e., s. 185-189.

⁹⁶² Foucault (2011a), "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", s. 225.

⁹⁶³ Foucault. *Cinselliğin Tarihi*. s. 137.

ilişkin farklılıklardır.”⁹⁶⁴ Diğer yandan “[f]arklılıklar, *öznelleşme* kipinde, yani kişinin bu kurallara olan bağlantısını kurma ve kendini onu uygulama zorunluluğuna bağlı hissetme biçiminde de ortaya çıkabilir.”⁹⁶⁵ Sonra “[k]işinin kendi üzerinde gerçekleştirdiği *hazırlığın ve etik çalışmanın* biçimlerinde de farklılıklar olabilir.”⁹⁶⁶ Son olarak “... kimi farklılıklar da ahlâksal öznenin *erekbilimi* (teleoloji) diye adlandırabileceğimiz alana ilişkindirler.”⁹⁶⁷ Foucault bu farklılıklar bağlamında, bir eylemin “ahlâksal” olarak adlandırılabilmesinin illa bir kurala, bir yasaya veya bir değere uygun bir edime ya da edimler bütününe indirgenmesinin şart olmadığını iddia eder.

En azından, kişinin kendisiyle olan ilişkisinde farklı eylemleri, duyguları ve düşünceleri çerçevesinde ahlâksal bir özne olarak oluşması için kişiden istenenlerle karşılaştırıldığında, bu sisteme kesinlikle uyma zorunluluğu görece önemsiz sayılabilir; çünkü bu durumda vurgulanan, kişinin kendisiyle olan ilişki biçimleri, bu ilişkilerin oluşturulması için başvurulmuş yöntem ve teknikler, kendini bilinmesi gereken bir nesne olarak ele almasını sağlayan uygulamalar ve kendi varlık kipini dönüştürmesini sağlayan pratiklerdir.⁹⁶⁸

İşte bu ahlâklar, “etik’e yönelmiş” ahlâklar olarak bir ayırım noktasında dururlar. Burada “etik’e yönelmiş” ahlâklar olarak vurgulanan ise “... kişinin kendini arzulara ve hazlara kapıp koyvermemesini, onlara karşı hakimiyeti ve üstünlüğünü korumasını, duyularını belli bir sakinlik durumunda koruyabilmesini, tutkulara karşı her tür iç tutsaklıktan kurtulmasını ve kişinin kendinden tam anlamıyla hoşnut olması ya da nefsi üzerinde tam egemenlik kurması biçiminde tanımlanabilecek bir varlık kipine erişmesini sağlayacak olan kendiliğiyle ilişkilidir.”⁹⁶⁹ Dolayısıyla ahlâkın yaygın bir yasaklama biçimi olarak karşımızda duruyor oluşuna binaen Foucault, insanın kendi yaşamını nasıl yöneteceğini bilmesi bağlamında *éthos*’a ve buradan da *technē*’ye işaret eder. Burada Foucault’un amacı, “[i]nsanın kendisini, kendi yaşamının güzelliği için

⁹⁶⁴ A. g. e., s. 138.

⁹⁶⁵ A. g. e., s. 138-139.

⁹⁶⁶ A. g. e., s. 139.

⁹⁶⁷ A. g. e., s. 139.

⁹⁶⁸ A. g. e., s. 141.

⁹⁶⁹ A. g. e., s. 142.

uğraş veren bir işçi olarak kurmasını amaçlayan bir kendilik pratiğinin ortaya çıkarılıp geliştirilmesi”⁹⁷⁰ olarak betimlenebilir.

Böyle bir özgürlüğün ve bu egzersizler ile arka arkaya gelişlerinin bu kadar hafif bir tanımı olduğu doğruysa da, bütün bunların bir yaşam kuralı çerçevesinde değil, bir *tekhne tou biou* (bir yaşama sanatı) çerçevesinde gerçekleştiği unutulmamalıdır. Bunu unutmamak gerektiğini düşünüyorum. Yaşamını bir *tekhne* nesnesi haline getirmek ve, sonuç olarak, yaşamını bir eser haline getirmek –güzel ve iyi (iyi bir *tekhne*, rasyonel bir *tekhne* ile yapılmış olan her şeyin olması gerektiği gibi) bir eser- zorunlu olarak özgürlüğü ve *tekhne*’sini kullananın seçim yapmasını gerektirir. Eğer bir *tekhne* bir uçtan öbürüne, dakikadan dakikaya, anbean tâbi olunması gereken bir kurallar külliyatı olmak zorunda olsaydı, eğer, tam da öznenin iyi bir eser yapma amacına, arzusuna, iradesine uygun olarak *tekhne*’sini kullanma özgürlüğü olmasaydı, yaşam mükemmeliyeti de olmazdı.⁹⁷¹

Nitekim felsefi yaşam veya filozoflar tarafından *technē* sayesinde edinilen bir yaşam olarak tanımlanıp tavsiye edilen yaşam, bir *regula*’ya [kurala] itaat etmez. Daha ziyade bir *forma*’ya [biçime] itaat eder. Foucault bunu, bir yaşam tarzı, yaşama verilmesi gereken bir biçim olarak tanımlar. Dolayısıyla yaşamdan bir eser yaratmak isteyen veya *technē tou biou*’yu gerektiği gibi kullanmak isteyen kimsenin kafasında olması gereken şey, kendisini sürekli olarak takip eden ve kendisinin tâbi olması gereken bir düzenliliğin çerçevesi, dokusu veya kalın örtüsü değildir. Herhangi bir kurala itaat veya sadece itaat güzel [bir] eser oluşturmaz.

4.2.6.2 Kendilik kaygısı etiği

Foucault’nun, insanın kendisiyle kurduğu etik ilişkisiyi bir tür kavramsallaştırma olarak ele aldığı görülür. Buradaki kavramsallaştırma “kendilik kaygısı”dır. Kendilik kaygısı, Yunan-Roma dünyasında bireysel özgürlüğün veya belli bir noktaya kadar, yurttış özgürlüğünün kendini etik olarak düşünme tarzıdır. Foucault, Platon’un ilk

⁹⁷⁰ Foucault, M. (2011a). “Hakikat Kaygısı”. *Özne ve İktidar*. (s. 88.) Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹⁷¹ Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. (s. 354-355.) Çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

diyalogundan başlayıp geç dönem Stoacılar'ın –ki bunlar arasında Epiktetos ve Marcus-Aurelis'u sayar- belli başlı metinlerine kadar bir dizi metne göz atacak olursak, kendilik kaygısı temasının gerçekten bütün ahlâki düşüncenin derinlerine işlediğini yakından gözlemleyebileceğimizi ifade eder.⁹⁷²

Antik kültürde, kendilik kaygısı etrafında dönen ve antik etiğe kendi tikel biçimini veren bütün bütün bir etikle yüz yüze geliriz. Etiğin kendilik kaygısından ibaret olduğunu söylüyor değilim; ama antikçağda, bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik, şu temel buyruk etrafında şekillenmektedir: 'Kendin için kaygı duy!'⁹⁷³

Bu buyruk çerçevesinde şekillenildiğinde, kişi kendiyle kurduğu ilişkide bir tür farkındalık taşır. Bu farkındalık hali kişinin davranış biçimlerini farkında olarak alımlamasına ve bunları kavramsallaştırmasına olanak tanır. Bu kavramsallaştırmanın sonucunda kişinin kendi davranışlarına haliyle bir sınırlandırma getirmesi gerekir. Olumlanan veya olumsuzlanan davranışlar diye bölümlenmeler ortaya çıkar. Herhangi bir normatif ilkeye ilişkin şüpheyile ve eleştirel bir tavırla yaklaşan Foucault'nun bu bağlamda bir tür normatif ilke koyduğu düşünülebilir. Ancak elbette burada norm koyan yine kişinin kendisi ve kendi rızasıdır. Dolayısıyla koyduğu norm ile kişi, kendi rızasıyla birtakım davranışları yerine getirirken birtakım davranışları ise kaçınılması gerekenler diye öteler. Bunu başaran kişi, özgür kişidir, hem başkaları hem de kendi karşısında. Özgür ve dolayısıyla “kendilik kaygısı” duyan kişi başkaları, onların “kendilik kaygısı” için de kaygı duyar. Burada kurulan ilişkide varolan iktidar alanı bir tür tahakküm alanına dönüşmez. Çünkü başkalarının “kendilik kaygısı” için kaygı duyan biri başkalarının iyiliğini gözetirken tahakküm kurma derdine girmez. Foucault böylesi bir tutuma Sokrates'i örnek verir. Sokrates, başkalarının “kendilik kaygısı” için kaygı duyan bir filozoftur. Ancak bu demek değildir ki “kendilik kaygısı” duyan her kimse başkaları için de kesinkes “kendilik kaygısı” duysun. “Kendilik kaygısı, insanın kendiyle kurduğu ilişki ontolojik bir önceliğe sahip olduğu ölçüde etik bir önceliğe sahiptir.”⁹⁷⁴

⁹⁷² Foucault. “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği” s. 225-226.

⁹⁷³ A. g. e., s. 226.

⁹⁷⁴ A. g. e., s. 230.

Bu bağlamda “kendilik kaygısı”nın etik boyutu ön plana çıkar. Foucault’nun “kendilik etiği”, bir tür dayanışma etiğine ve yeni bir yaşam biçimi tahayyül etmeye dayandırılabilir. Özne “kendilik etiği” vasıtasıyla kendisini kuran tüm yapılara hem eleştirel yaklaşır hem de direnme gücü bulabilir. Çünkü özne kendini kuran bilgiyi, iktidarı ve etik yapıları bir yandan sorgularken bir yandan da yeni bir kendilik yaratmak için kendi üzerine düşünme edimini gerçekleştirecektir. Kendine dönen kişi, hem dışsal hem de içsel iktidarla karşı karşıya gelerek aslında her iki tür iktidar biçimiyle de hesaplaşıp onlardan sıyrılma yoluna girmiş olacaktır. Foucault’nun da işaret ettiği üzere, burada kendilik üzerine uygulanan bir iktidar da vardır ki bu iktidar aynı zamanda başkaları üzerine uygulanan iktidarı da düzenler. Bu, kendini mutlaklaştırma riski taşıyan ve böylelikle başkalarını tahakküm altına alma haline dönüşen bir iktidarın zıttıdır. Buradaki zıtlığı Foucault, kendisine ilişkin bir kaygı duyarak kendine dönen ve kendini ontolojik olarak bilen kişinin bunu yapamayacağına bağlar. Bu bağlamda kendini ontolojik olarak bilen; ne yapıp yapamayacağını sınavan; bir yurttaş ya da bir yerde “tanımlı” bir kişi olarak ne anlam ifade ettiğinin farkında olan; nelerden korkup nerlerden korkmaması veya neleri umup neleri ummaması gerektiğini idrak eden kimse istismarcı bir iktidar kullanımına yanaşmayacaktır.

4.2.6.3 Bir yaşama sanatı olarak “Kendilik Kültürü”

Michel Foucault, 12 Nisan 1983’te Berkeley California Üniversitesi’nde verdiği konferansa, Lucien’in⁹⁷⁵, Hermotimus ile arkadaşı Lykinos arasındaki bir diyaloguna yer vererek başlar. Bu metni çok eğlenceli bulan Foucault, Woody Allen’in New York çevrelerinde psikanaliz üzerine yaptığı filmleri seyrediyormuş gibi okumak gerektiğini söyler.⁹⁷⁶ Lucien’in insanların felsefe hocalarıyla olan ilişkisini ve kendilik kaygısı üzerinden mutluluk arayışlarını biraz o şekilde sunduğunu vurgular. Kısaca metnin içeriğine yer veren Foucault,⁹⁷⁷ Lykinos’un kuşkucu karakteri temsil ettiğini iddia eder. Ona göre, Hermotimos’a ve tüm bu kendilik pratiğine yönelen ironik bakış Lykinos’un etrafında, ondan hareketle gelişir. Foucault burada Lykinos’un yalnızca kendilik pratiğine ilişkin ironik tavrına vurgu yapsa da, bir başka yönü daha vardır. O da tam manasıyla eleştirel tavidir. İlerleyen paragrafta buna da değinecektir, ancak

⁹⁷⁵ Bizim Samsatlı Lukianos olarak bildiğimiz (*Lucien de Samosate / Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς / Loukianòs ho Samosateús*).

⁹⁷⁶ Foucault. *Öznenin Yorumbilgisi*. s. 83

⁹⁷⁷ EK 7.

kendilik kaygısının eleştirel işlevini Hermotimos'un felsefeye başlama yaşına (kırk yaşında başlamıştır) ve bu kaygının merkezinin yetişkinliğin sonuna kaymasına bağlayarak.⁹⁷⁸ Foucault açısından yetişkin faaliyeti haline gelmesinden itibaren kendilik kaygısının eleştirel işlevi giderek daha çok öne çıkacaktır. Dolayısıyla kendilik pratiği gitgide daha fazla insanın kendisiyle, kültürel dünyasıyla ve başkalarının sürdürdüğü yaşamla ilgili bir eleştirel faaliyet haline gelecektir. Bu muhakkak doğrudur, oysa görmemiz gereken bir başka eleştirel tavır ise Lykinos'un karakterinde hayat bulmaktadır. Lykinos, birçok felsefe okulu ve felsefeler varken Hermotimos'un Stoacı (Zenon Okuluna bağlı) bir felsefe öğrencisi olma kararını sorgularken bu tavrı açığa sermektedir.⁹⁷⁹ Hatta Lykinos'un bu tutumunu Kant'ın "Sapare Aude!", "Aklını kullanma cesaretini göster!"⁹⁸⁰ deyişiyle birlikte okumak bile mümkündür. Çünkü Lykinos'un Hermotimos'a ısrarla "tüm felsefe çıgırlarını tek tek deneyip öyle mi karar verdin?" şeklindeki sorusunun altında yatan Hermotimos'un kendiliğini veya kendi aklını ne derece kullandığı meselesidir.

Foucault, diyalogda uzun uzun devam eden bu sorgulamaya değinmese de ele aldığı meselede merkezi önem taşıyan eleştiriye işaret eder. Dolayısıyla diyaloga ek olarak, Kant'ın 1784 tarihli Aydınlanma Nedir? [Was ist *Aufklärung*?]⁹⁸¹ metnini başlangıç noktası alarak, filozofun kendi şimdisi üzerine yaptığı sorgulamaya da dikkat çeker. "Çoğu zaman, şimdi sorusu, hedefi sona erme ya da ilerleme, yeni bir çağın yaklaşması ya da haber verilen son günlerin gelişi olan bir sorudur."⁹⁸² Oysa Kant bu soru ile felsefe tarihinde şimdiye ilişkin yeni bir soru biçimi getirmiştir. Filozof kendisinin yazdığı ve bir parçası olduğu bir anda, bu tarihe, felsefi ve tarihsel anlamlandırma, doğa ve anlam sorusunu sokmuştur. Foucault bunu, şimdinin eleştirel analizi olan felsefi bir görev olarak görür. Filozof bir meseleyi kendi güncelliği içinde ele alırken amacı, kendinin bu güncellik içinde kim olduğunu ve kendi felsefesinin bu güncellikte nasıl bir rolü veya işlevi olduğunu bilme isteğidir. Bu bilme isteği, Foucault'nun kişinin kendisinin tarihsel ontolojisi veya düşüncenin eleştirel tarihi olarak

⁹⁷⁸ Foucault. *Öznenin Yorumbilgisi*. s. 83-84

⁹⁷⁹ [Lukianos. *Seçme Yazılar II*. s. 15-16] ve ilerleyen sayfalar.

⁹⁸⁰ Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir?". *Felsefe Yazıları*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.

⁹⁸¹ **EK 8.**

⁹⁸² Foucault, M. (2020). "Kendilik Kültürü" *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. (s. 77). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

adlandırdığı şeydir. Kişinin kendisinin ontolojik tarihi, hakikatle, yükümlülükle ve kişinin kendi ile başkalarıyla ilişkilerini analiz etmelidir.

Kendiyle meşgul olma halini analiz edebilmek için Foucault Antik Yunan ve Roma kültüründe önemli iki kavramı merkeze alır: *epimeleia heautou* ve *cura sui*.⁹⁸³ Bu terimi “kendiyle meşgul olma” veya “kendine ihtimam gösterme” şeklinde tercüme edip hem Antik Yunan hem de Roma toplumu için etik ilkelerden veya yaşama sanatının ana kurallarından biri olarak değerlendirir. Antik Yunan ve Roma’da, kendilik kaygısı sadece bir ilke değil, aynı zaman bir pratik, yaşam pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault, Antik Yunan-Roma kültürünün hem kendimizle etik ilişkimiz bakımından önem teşkil ettiğini hem de bu bağlamı dikkate alan bir araştırma yapmanın gerekliliğini vurgular. Bu bağlamda bu ilkenin tarihsel analizine gireriz. “‘Kendine ihtimam göstermelisin’ ilkesinin ilk felsefi ayrıntılandırışı Platon tarafından yazılan bir diyalogda bulunur, *Alkibiades*.”⁹⁸⁴ Bu diyalogda Sokrates Alkibiades’i kendisine ihtimam göstermesi konusunda ikna etmeye çalışır. Burada kendine ihtimam gösterme bir tür yükümlülük olarak karşımıza çıkar.

Özetle, *Alkibiades*’te [ilk olarak] kendilik kaygısının açıkça genç bir aristokratın siyasi hevesine bağlı olduğunu görebiliriz: Eğer başkalarını yönetmek istiyorsan, öncelikle kendin için kaygı duymak, kendini dert edinmek zorundasın. İkinci olarak, kendilik kaygısı kusurlu bir pedagojiye bağlıdır. Kendine ihtimam göstermek zorundasın, çünkü aldığın eğitim neleri bilmeye muhtaç olduğunu sana öğretmekten aciz. Üçüncü olarak, genç adam ile hocası arasındaki felsefi ve erotik ilişkiye bağlıdır ve esas itibarıyla ruhun kendisi tarafından temaşa edilmesi biçimini alır.⁹⁸⁵

Kendine ihtimam gösterme, yaşama anlık veya geçici bir hazırlık değildir, bilakis bir yaşam biçimidir. Kişi başkalarına da ihtimam göstermek istiyorsa, evvela kendiyle meşgul olmalı, kendine ihtimam göstermelidir. Kendiyle, kendisi için meşgul olan biri böylelikle başkalarıyla da meşgul olabilecektir.

⁹⁸³ [Gr.] *ἐπιμέλεια εαυτοῦ*; [En.] *care of oneself*; [De.] *Selbstsorge & Sorge um sich selbst*: Türkçe tercümede bu terime ilişkin farklıklar olsa da terim metin boyunca özellikle “kendi kendiyle meşgul olma” veya “kendine ihtimam gösterme” biçimindeki iki manada kullanılacaktır. Dolayısıyla biri kullanıldığında diğeri de ima edildiği unutulmamalıdır.

⁹⁸⁴ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. s. 83.

⁹⁸⁵ A. g. e., s. 85.

İmparatorluk döneminde kendilik kültürünün üç işlevi olduğunu söyleyen Foucault, sırasıyla bu işlevleri açıklar ve tartışır. Birinci işlev, eleştirel işlevdir. Zira kendilik kültürü kişiye yeni bilgiler öğrenme yolunu olanaklı kılmakla kalmaz, aynı zamanda kötü alışkanlıkların, genelin, niteliksiz hocaların, aile ve çevrenin getirdiklerinden de kurtulmayı sağlar. “Öğrendiklerinden arınmak, bildiğini unutmak, *de-discere*,⁹⁸⁶ kendilik gelişiminin önemli görevlerinden biridir.”⁹⁸⁷ İkinci işlev, mücadele işlevidir. Burada artık kendilik pratiğinin daimî bir kavga olduğu dikkat çeker. Kişiye ömrü boyunca savaşmasını sağlayacak silah ve cesaretin verilmesi söz konusudur. Üçüncü işlev ise iyileştirici ve tedavi edici bir işlevdir. Foucault bu üçüncü işlevin, pedagojik olmaktan ziyade tıbbi bir modele daha yakın olduğunu iddia eder. Bu üçüncü işlev bize, tıbbi pratik ile kendinin içsel tecrübesinin birbirine bağlanma anını sorunsallaştırma olanağını tanır.

Foucault bitirirken, klasik kültürde bu denli önemli bir tema olan kendilik kaygısının, nasıl olur da ortadan kaybolduğu veya öyle görüldüğü sorusunu sorar. *Gnothi seauton* [γνώθι σεαυτόν]⁹⁸⁸ ön plana çıkarken, *epimele seauton* [ἐπιμελεῖ σεαυτόν]⁹⁸⁹ neden daha az dikkat çekmektedir? Böylesi bir durumun ortaya çıkmasının ilk nedenini Foucault, Hristiyan çileciliğinin etik paradoksuna bağlar. Zira bu çilecilikte kendilik kaygısı bir tür kendini feda etme veya kurban vermeye bürünür. İkinci neden, modern dünyada bu pratiğin daha çok eğitim veya pedagoji, tıp veya psikoloji teknikleriyle bütünleşmiş olmasıdır. Bu aşamada kendilik kültürü artık başkaları tarafından dayatılan bir yapı kazanmaktadır. Üçüncü neden beşerî bilimlerdir. Bu bilimler kendiyle meşgul olma halini bir bilgi ilişkisine indirgemıştır. Dördüncü neden ise kendiliğin saklanmış, üstü örtülmüş veya kapatılmış bir şey gibi algılanır olmasıdır. Zira bu algı, kendiliği gizleyen örtüyü kaldırma veya onu özgürleştirme inancı ile birlikte gelişir. Dolayısıyla Foucault böylesi bir inancın da kendilik kültürünü gölgede bıraktığını düşünür. “Öyleyse sorun kendiliği kurtarmak, ‘özgürleştirmek’ değil, kendimizle yeni türde, yeni tipte ilişkiler kurmanın nasıl mümkün olabileceğini düşünmektir.”⁹⁹⁰ Nitekim bize bu ilişkileri kurma yolunda rehberlik edecek şey *parrhesia* kavramı olacaktır.

⁹⁸⁶ [Lat.] dēdi/ –scō –scere –dici *gçf.* öğrendiğini unutmak, unutmak. [Kabağağaç, S. (1995). *Latince/Türkçe Sözlük*. (s.154-155). İstanbul: Sosyal Yayınları].

⁹⁸⁷ Foucault. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. s. 87

⁹⁸⁸ Kendini tanı veya kendini bil.

⁹⁸⁹ Kendilik kaygısı veya kendiyle meşgul olma.

⁹⁹⁰ Foucault. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. s. 92.

4.2.7 Bir “Varoluş Estetiği” olarak “*Parrhesia*”

Delilik, cinsellik ve suça eğilimlilik gibi alanların hakikat oyununa nasıl katılabildiğini, insani pratiklerin ve davranışların da eşlik etmesiyle öznenin kendisinin nasıl etkilenebildiğini analiz etmeye çalışan Foucault, yeni bir ahlâki soybilime geçiş yapmayı arzu eder.⁹⁹¹ Bu bağlamda tarihsel bir analizle, Antikçağ’daki ahlâki bir özne olma istenci ile bir varoluş etiği arayışına odaklanır. Bu çağda mesele, evvela insanın kendi özgürlüğünü olumlamasıdır. Sonra, kendisi ile başkalarının tanıyabileceği ve kendisinden sonraki nesillerin de örnek olarak görebileceği kendi yaşamına belirli bir biçim kazandırma çabasıdır. Dolayısıyla Antikçağ’daki ahlâki deneyim ve ahlâk isteminin temelinde, birtakım kurallara boyun eğmek durumunda kalsa da, insanın kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurması vardır. Nitekim modern anlamda bir ahlâki norm yokluğuna tekabül eden veya tekabül etmesi gereken şey, bir varoluş estetiği arayışdır.⁹⁹²

Varoluş estetiğiyle beraber Foucault yeni bir özne tanımı da yapar. Neredeyse arkeolojiden beri hükümler veya kurucu, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunmadığına inanan Foucault, böylesi bir özne anlayışına karşı kuşku ve hatta düşmanlık beslediğini ifade eder. Bilakis öznenin, tâbi kılma pratikleri veya daha özerk bir biçimde Antikçağ’da olduğu gibi kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar ve uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme ve özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanır.⁹⁹³

Aydınlanma’nın daha sonraki özne-oluşumu tasarılarının aksine, ne hakikat iddiaları ne de bu angajman sonucunda kişinin kendi kendini sorgulaması katılımcıların herhangi birini özgür kılacaktır. Foucault’nun modelinde ruhun saflığının özgürleştirici hakikate yol açması yerine, merak, çarpışma, cesaret, dayanıklılık ve kararlılık biçimini almış olan açık sözlülük mücadelesi sürecine kıymet verilir. Özgürlük ulaşılacak değil icra edilecek bir şeydir.⁹⁹⁴

⁹⁹¹ Foucault. “Bir Varoluş Estetiği”. s. 264.

⁹⁹² A. g. e., s. 265.

⁹⁹³ A. g. e., s. 266.

⁹⁹⁴ Luxon, N. (2014). “Michel Foucault’nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven” (s. 193). *Cogito*. Sayı. 70-71. 2. Baskı.

Foucault'nun özgürlüğü icra edebilmek için başvurmayı salık verdiği şey ise Antikçağ'ın etik *parrhesia* [korkusuz ve özgürce konuşma] pratikleridir. Etimolojik olarak *parrhesia*, açık sözlülük, açık yüreklilik, açık konuşma ve konuşma özgürlüğü manasında her şeyi söylemektir. Foucault Latinlerin *parrhesia*'yı genelde *libertas*⁹⁹⁵ olarak çevirdiklerini söyler. Söylemeyi, söylenecek olanı veya söylemek isteneni; gerekli, faydalı veya doğru olduğu için söylemek zorunda olunduğu düşünüleni söylemeyi sağlayan açıklıktır. *Libertas* veya *parrhesia*, temelde, konuşan her öznen talep edilen ahlâki bir niteliktir.⁹⁹⁶ Bu etik pratikte veya ahlâki nitelikte amaç, konuşmacı ile dinleyiciler arasındaki *agonistik* diyalog üzerinden hakikati söyleme iddialarını saptamak ve değerlendirmektir. Uzmanlık bilgisine sahip olma veya konuşmacının iddialarını gölgede bırakacak herhangi bir konumda bulunmadan, dinleyicinin hakikate daha çok veya daha iyi erişimi sağlanacaktır. “Böylece *parrhesia*, bireyleri (belirli bir kalıba uydurmak üzere) üreten ilişkileri, bireyleri (kendi tasarımlarının ürünleri olabilmeleri için) özerkliğe kavuşturmak üzere eğiten ilişkilerden analitik olarak ayırabilmemizi sağlar.”⁹⁹⁷

Foucault *parrhesia* sözcüğünü ilk kez Yunan edebiyatında Euripides'in [MÖ 484-407] eserlerinde gördüğümüzü söyler. Dolayısıyla bu tarihlerden sonra sözcük, Antik Yunan edebiyatında sürekli olarak kullanılır. Sözcük ayrıca MS IV. yüzyıl sonu ila V. yüzyıl patristik metinlerinde de karşımıza çıkar. Foucault patristik dönemde özellikle Jean Chrysostome'nin [MS 345-407] bu sözcüğü defalarca kullandığını ifade eder. Sözcüğün isim hali *parrhesia*; fiil hali ise *parrhesiazomai* [*parrhesiazesthai*] biçimindedir. Bir de terimin sıkça kullanılmayan ve klasik metinlerde pek karşılaşılmayan, daha çok Yunan-Roma döneminde görülen *parrhesiastes* biçimi mevcuttur. *Parrhesia* İngilizce'ye genellikle *free speech* [özgür konuşma], Fransızca'ya *franc-parler* [açıksözlülük], Almanca'ya ise *Freimüthigkeit* [açıksözlülük] şeklinde tercüme edilir. *Parrhesiazomai* veya *parrhesiazesthai*, *parrhesia* kullanma anlamındadır. *Parrhesiastes* ise *parrhesia* kullanıp hakikati

⁹⁹⁵ [Lat.] *libert/ās* –*ātis d.* Özgürlük; özgür kişinin toplumsal statüsü; bağımsızlık; konuşma özgürlüğü, sözünü sakınmazlık. [Kabağağaç. *Latince/Türkçe Sözlük*. s. 344].

⁹⁹⁶ Foucault. *Öznenin Yorumbilgisi*. s. 308.

⁹⁹⁷ Luxon. “Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven”. s. 180.

söyleyen kişiyi işaret eder.⁹⁹⁸ *Parrhesia*'da amaç, hakikati belirleme değildir, daha ziyade hakikatle ilişkili olarak hayatın irdelenmesidir.⁹⁹⁹

Parrhesia pratiğinde beş basamak söz konusudur. *Parrhesiastes* bu beş basamağın beşini de yerine getiriyor olmalıdır. İlk basamak açıksözlülüktür. *Parrhesia* kullanan kişi, *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyler. Hiçbir şey saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla kendisini dinleyenlere açar. O, kendi fikrini kesin ve açık bir şekilde belirtir. Herhangi bir retorik biçim kullanmaz. Zira retorik, konuşmacıya dinleyicilerin zihinleri üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlar. Oysa *parrhesiastes*, retorik yerine bulabildiği en doğrudan sözcük ve ifade biçimlerini kullanır. Dinleyici ne saf, çocuksu bir edayla kulak veren kişi rolünde ne de hissiz, sessiz öteki rolündedir. Aksine, dinleyici *parrhesia* kullanan konuşmacıyı konuşmasının ardındaki usamlamaları gerekçelendirmeye bilfiil zorlar. Dinleyicinin ikna olmama hakkı vardır ve ikna etmek *parrhesiastes*'in hedefi değildir.¹⁰⁰⁰

İkinci basamak hakikattir. *Parrhesia* kullanan kişi “boşboğazlık” etmez. *Parrhesiazesthai*, “hakikati söylemek” anlamına gelir. Nitekim *parrhesiastes* doğru olduğunu düşündüğü şeyi değil de, gerçekten doğru olan şeyi söyler. “*Parrhesiastes* sadece dürüst olmakla ve düşüncesinin ne olduğunu söylemekle kalmaz; aynı zamanda onun düşüncesi hakikattir.”¹⁰⁰¹ O her koşulda doğru olduğunu bildiği şeyi söyler. Bir insan, birtakım ahlâki niteliklere sahipse, bu o insanın hakikate erişebilme imkânı olduğunun ispatıdır. *Parrhesiastes*, hakikati bilen ve böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlâki niteliklere sahip olan bir insan olarak tasavvur edilir. *Parrhesia* pratiğinde konuşmacı, kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik veya sessizlik yerine hakikati, hayat veya emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma veya ahlâki kayıtsızlık yerine ahlâki ödevi tercih eder.¹⁰⁰²

Üçünü basamak ise tehlikedir. Bir kimse ancak hakikati söylemenin risk veya tehlike arz ettiği durumlarda *parrhesia* kullanıyor sayılır. *Parrhesiastes* risk alan kişidir. *Parrhesia* tehlike karşısındaki cesaretle ilintilidir ve kişiden belli bir tehlikeye rağmen

⁹⁹⁸ Foucault, M. (2012a). *Doğruyu Söylemek*. (s. 9-10). Çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁹⁹⁹ Luxon. “Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven”. s. 200

¹⁰⁰⁰ A. g. e., s. 191.

¹⁰⁰¹ Foucault. *Doğruyu Söylemek*. s. 12.

¹⁰⁰² Evren, S. (2014). “Foucault ile Anarşizmin Rabıtalrı Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia”. (s. 215). *Cogito*. Sayı. 70-71. 2. Baskı.

hakikati söyleme cesaretine sahip olmasını talep eder. Nitekim hakikati söylemek, yaşam ile ölüm “oyunu”nun bir parçası sayılır. *Parrhesiastes* hakikati söylerken risk almak zorunda olduğundan ötürü, Foucault kral veya tiranın genellikle *parrhesia* kullanamayacağını ifade eder. Çünkü bu kimseler hiçbir şeyi riske atmış sayılmaz. “Hayatının tehlikeye atıldığı bir *parrhesia* oyununu kabul ettiğin zaman, kendi kendinle özgül bir ilişkiye girmiş olursun: Hakikatin söylenmemiş halde kaldığı bir hayatın güvencesi altında kalmaktansa, hakikati söylemek uğruna ölümü göze almış olursun.”¹⁰⁰³

Dördüncü basamağa gelindiğinde, bu basamak eleştiri¹⁰⁰⁴ olarak karşımıza çıkar. Hakikati söyleyen ile dinleyici arasındaki bir oyun olan *parrhesia* pratiğinde tehlike daima söylenen hakikatin dinleyiciyi incitebilecek veya öfkeliendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanır. Burada *parrhesia*’nın işlevi bir başkasına hakikati ispat etmek değil, bizatihi eleştiri sunmaktır. Eleştiri ya dinleyiciye ya da konuşmacının kendisine yönelik olmalıdır. Bu eleştirinin eleştiri olabilmesi için de konuşmacının dinleyiciye oranla aşağı konumda bulunduğu bir ortam gereklidir. Dolayısıyla *parrhesiastes* daima hitap ettiği kimseden daha güçsüz konumdadır. “Parrhesia bir anlamda ‘aşağıdan’ gelip ‘yukarı’ yönelir.”¹⁰⁰⁵ Örneğin hakikati tirana doğrudan söylemede ne belagat vardır ne de başkaca bir şey; söz konusu olan doğrudan saf çıplak hakikatin dile getirilmesidir. Bu bağlamda ortada dolaysız bir eleştiri olması gerekir; çünkü *parrhesia* pratiği doğruyu söylemenin dolaysız bir biçimidir.¹⁰⁰⁶

Parrhesia’nın beşinci ve son özelliği ödevdir. Çünkü hakikati söylemek bir ödev olarak görülür. İşkence altında söylenen söz hakikat değildir. Sonra suçunu itiraf etmeye zorlanan bir mağdur da *parrhesia* kullanıyor değildir. Ancak ahlâki bir zorunluluk sonucu suçunu bir başkasına itiraf ederse kişi, o zaman *parrhesia* uygulamış olur. Diğer yandan hakikati kabul edemeyenlere hakikati söyleyen ve sürgüne gönderilen veya bir şekilde cezalandırılan hatip sessiz kalma konusunda özgürdür. Kimse onu konuşmaya zorlayamaz. Fakat o hatip, bunu yapmanın bir ödev olduğunu hissederse işte o zaman *parrhesiastes* olarak tanımlanır. “Bir dostu ya da

¹⁰⁰³ Foucault. *Doğruyu Söylemek*. s. 14.

¹⁰⁰⁴ EK 9.

¹⁰⁰⁵ Foucault. *Doğruyu Söylemek*. s. 15.

¹⁰⁰⁶ Evren. “Foucault ile Anarşizmin Rabitaları Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia”. s. 217.

hükümdarı eleştirmek, hatasını anlamayan bir dostu yardım etmenin bir ödev olduğu ya da kralın hükümdarlığını düzeltmek için ona yardım etmenin siteye karşı bir ödev olduğu ölçüde bir *parrhesia* edimidir.”¹⁰⁰⁷

Dolayısıyla *parrhesia*, konuşmacının açıksözlülük ve dürüstlük yoluyla hakikatle, tehlike yoluyla kendi hayatıyla, eleştiri yoluyla kendiyle veya öteki insanlarla, özgürlük ve ödev yoluyla da ahlâki kuralla özgül bir ilişki kurduğu sözel bir etkinlik türüdür. “*Parrhesia*’da konuşmacı özgürlüğünü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriye, kendi çıkarını koruma ve ahlâki kayıtsızlık yerine ahlâki ödevi tercih eder.”¹⁰⁰⁸ Açıksözlülük, hakikat, tehlike, eleştiri ve ödev olmak üzere beş ögenin kesişimde yer alan sözel bir pratik olarak *parrhesia*’da *parrhesiastes* sadece kendi adına konuşur; kimseyi temsil etmez. Sözleri yalnızca kendi erdemini ve karakterini yansıtır.¹⁰⁰⁹

Antikçağ’dan Hristiyanlığın başlangıcına kadarki dönemde *parrhesia* oyununun evriminin gösterip vurgulamaya çalışan Foucault, bu evrimin üç bakış açısından hareketle çözümlenebileceğini ifade eder. Bu bakış açısının ilki, *parrhesia* pratiğinin *retorikle*¹⁰¹⁰ olan ilişkisi hakkındadır. Sürekliliğe sahip uzun bir konuşma retorik veya sofistlik aracıken, soru ve cevaplardan oluşan diyalog *parrhesia* oyununun tipik biçimi olarak kabul edilir. *Parrhesia* oyununun oynanmasında temel tekniklerden biri diyalogdur. “*Parrhesia*, dinleyicilerin duygularını yoğunlaştıran retorik biçimlerinin sıfır derecesidir.”¹⁰¹¹

Parrhesia oyununun evriminin ikinci önemli veçhesi ise *politika* alanıyla ilişkilidir. *Parrhesia* iyi yurttaşla özgü etik ve kişisel bir tutumun yanı sıra, demokrasi için bir rehber niteliğindedir. Atina demokrasisi, insanların *demokratia* [doğrudan demokrasi], *isegoria* [eşit konuşma hakkı], *isonomia* [tüm vatandaşların iktidarın kullanımına eşit katılımı] ve *parrhesia*’nın tadını çıkaracakları bir yönetim biçimi şeklinde tanımlanır.

¹⁰⁰⁷ Foucault. *Doğruyu Söylemek*. s. 16.

¹⁰⁰⁸ A. g. e., s. 17.

¹⁰⁰⁹ Evren. “Foucault ile Anarşizmin Rabıtalrı Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif *Parrhesia*”. s. 216.

¹⁰¹⁰ Retorik olmama bakımından *parrhesia* pratiğinde söz konusu olan şeyi Foucault aynı zamanda felsefi söylemin kullanmak zorunda olduğu özel retorik türü veya retorik olmayan *retorik* olarak belirler. Foucault. *Öznenin Yorumbilgisi*. s. 309.

¹⁰¹¹ Foucault *Doğruyu Söylemek*. s. 18.

Kamusal nitelikli konuşmanın koşulu olan *parrhesia*, vatandaş sayılan kimseler ve bir araya gelip bir meclis oluşturan vatandaşlar arasında kullanılır. Bundan dolayı da *parrhesia* oyununun ortaya çıktığı yer *agora*'dır. Helenistik monarşilerin yükselişiyle beraber bu defa *parrhesia* hükümdar ile danışmanları veya maiyeti arasındaki ilişkide merkezi bir konum elde eder. İyi bir kral gerçek bir *parrhesiastes*'in kendisine söylediği her şeyi kabul eder. Söylediklerini göz ardı eder veya söylediklerinden dolayı *parrhesiastes*'i cezalandırırsa, kral bir tirana dönüşmüş olur. Monarşik yönetimde *parrhesia* oyununun ortaya çıktığı yer artık *agora* değil, kralın sarayıdır. Üçüncü olarak *parrhesia* oyununun evrimi, bir *yaşama sanatı* [*technē tou biou*] olarak felsefe ile ilişkisi boyunca çizilebilir. Felsefi *parrhesia*, kendine ihtimam gösterme [*epimeleia heautou*] temasıyla ilintilendirilir.

Dolayısıyla *parrhesiastes*, ne hastasına reçete yazıp onu evine gönderen bir doktor ne de verdiği dersler eleştiri süzgecinden geçirilmeden özümsemesi ve taklit edilmesi gereken bir kahraman gibi davranmalıdır. *Parrhesia* pratiği kuşatıcı bir ölçekte işlemez. Politikayı yeniden örgütlemeye veya politik bir programı savunmaya çalışmaz. O daha ziyade, toplumsal pratiklere kök salmıştır.

Parrhesia oyunu tek başına oynanamaz, bu oyunu kayıtsız bir edayla icra etmek de mümkün değildir; kişinin bakışındaki ya da görüşündeki tek seferlik bir değişime dayalı değildir. Aksine, *parrhesia*'nın hem *parrhesiastes*'i hem de onun dinleyicisini var edip muhafaza eden bir dizi pratik sayesinde icra edilmesi gerekir. Bu özne-oluşumu süreci tek bir kararın sonucu olmaktan ziyade sürekli bir girişimdir (*cheminement*); 'kendilik kaygısı'nı hedefleyen gündelik faaliyetler sayesinde geliştirilip muhafaza edilir.¹⁰¹²

Nitekim Foucault, bu sürekli girişimin, hakikat hakkında sorular sorma hakkına yerden göğe kadar sahip yönetilenlerin işi olduğunu vurgulayacaktır.¹⁰¹³

¹⁰¹² Luxon (2014), "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", s. 203

¹⁰¹³ Foucault. "Bir Varoluş Estetiği". s. 267

4.3 Genel Değerlendirme

Tezin bu bölümünde, hakikatle ilişkisi bağlamında söylemin felsefi ve tarihsel analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analizin ilk ayağı, dil felsefesi tartışmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. Dil felsefesinin kimi yönelim ve tartışmaları söylemi desteklemiştir. Dilin, mantıksal bir biçim kazanması çabalarının örneklerini sergileyen Frege ve Wittgenstein [erken dönem] ile birlikte, gündelik dildeki ifadeler formel bir dilde yeniden ifade edilmeye çalışılmıştır. Oysa [geç dönem] Wittgenstein, dilin gündelik kullanımı analiz edilerek dil ve insan hakkında önemli bilgilere ulaşılabileceğini varsaymıştır. Bu dönemde dil ile dünya arasındaki ilişkiselliğe antropolojik bir yerden yaklaşır ve dil oyunları analizi ile dili, mantıksal tek biçimcilikten kurtarır. İlişkisel, zamansal ve uzamsal bir fenomen olan dil, böylelikle politika, değerler, etik ve sanat gibi şeylerle de irtibatlanma imkânı yakalar. Akabinde Austin, bir tümce sözcelemek ile bir edimde bulunmanın özdeş olduğunu vurgulayarak bir ifadenin, aynı zamanda bir eylemle sergilendiğine işaret eder. Nitekim, bir şey söylerken bir şey anlattığımız [Düzsöz Edimi], bir şey söylerken bir şey yaptığımız [Edimsöz Edimi] –bir konsensüs veya uyuşum alanında yer aldığımız- ve bir şey söyleyerek bir şey yaptığımız [Etkisöz Edimi] –duygularımızı da işe kattığımız- bir dil alanında yer alınır. Gönderme, doğruluk ve anlam sorunuyla ilgilenen dil felsefesi ile belli bir dildeki günlük kullanımdan hareketle felsefe sorunlarını çözme girişimi olan dilci felsefe arasında koyduğu ayrımla Searle, Frege ve Wittgenstein [erken dönem] ile Wittgenstein [geç dönem] ve Austin düşüncesi arasında bir bağ kurmaya çalışır. Bu tartışmalar ışığında, dil yalnızca dünyayı temsil eden veya betimleyen değil aynı zamanda talimat bildiren veya kural koyandır. Saussure ise dili özellikle politik ve törel kurumlardan ayrı tutsa bile, onu toplumsal olarak niteleyerek söylem tartışması yapılmasının yolunu açar. Böylelikle, dünya ve bizler sadece betimlenmeyecek beraberinde ne olduğumuz veya olacağımız da bildirilecektir. Foucault’nun, insanların kendi kültürlerinde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak isterken, insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipinden biri [diğer ikisinden biri bölücü pratikler denilen, iktidar ve kendini özneye dönüştürme biçimi bağlamında etik] olarak koyduğu söylem tartışmasının merkezinde böylesi bir dil yapısının analizi vardır. Foucault, “Hangi sözceler veya sözceleme biçimleri toplumsal alanda hangi etkileri yaratır?” sorusuna bakmanın gerekliliğini vurgulayarak, tarihsel ve toplumsal bağlamlarda ortaya çıkan bir söylem tartışması yapar. Tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir ifadeler birliği

olarak söylem, bir yönüyle [söylemsel pratikler] arkeolojiye bir diğer yönüyle de [söylemsel olmayan pratikler] soybilime konu olmaktadır. Söylemsel pratikler, bir diğer adıyla bilgi alanıdır. Burada, belli kavram ve kuramlar mevcuttur, belli davranış biçimleri hakkında hakikatler üretilir. Söylemsel olmayan pratikler ise, iktidar sistemleridir ve bu sistemler, norm ve kurallar vasıtasıyla belli davranış biçimlerini düzenler. Bu iki eksen dışında Foucault bir de öznelerin üretildikleri ve dönüştürüldükleri kendilik pratiklerine dikkatleri çeker. Üçüncü eksen de ortaya çıkan kendilik etiği sayesinde, kendi yaşamına biçim kazandırma ve özgürlüğün olumlanması anlamında *éthos*'u hayata geçirmeye muktedir özne –her özne buna muktedir olmakla birlikte- kendi yaşamını bir sanat eseri gibi yeniden yaratacaktır. Bu yaratımın öznesi en nihayetinde *parrhesia* [hakikati veya doğruyu söyleme] pratiğini yerine getiren *parrhesiastes* olmalıdır. Hakikate ve bunu dile getirmenin önemine dikkat çeken *parrhesia* pratiğiyle Foucault, hakikat-sonrası tartışmalarının zemininde ikili bir işleve sahip olacaktır. Hem hakikat savunucusu olmakla adlandırılacak hem de hakikat üzerinde bozucu etki yaratmakla suçlanacaktır.

5. HAKİKATTEN HAKİKAT-SONRASINA (POST-TRUTH) ÜÇ İLGİ: RETORİK, İDEOLOJİ VE SÖYLEM

Çalışmanın bu bölümü dört alt başlıktan oluşmaktadır. Burada amacımız, hakikatten hakikat-sonrasına (*post-truth*) retorik, ideoloji ve söylemin eleştirel bir analizini gerçekleştirmektir. İlk başlık altında, hakikat, bilgi ve retorik ilişkisini eleştirel bir perspektifte ele almak amaçlanmaktadır. Bu nedenle tartışma, felsefi düşüncenin doğuşundan beri filozofları meşgul eden temel ve felsefi sorgulamanın merkezine oturan “*İyi yaşam nedir?*” sorusuyla başlayacaktır. İyi yaşam hali olan *eudaimonianın* bilgi olan ve olmayanla ilişkisi tespit edilecek; doğru eylem veya davranışın gerçekleştirilmesinde bilginin rolü açığa çıkarılacaktır. Son kertede, iyi yaşam ve adil toplum bilgisinin, aynı zamanda politik eylem ve teoriyle de iç içeliği gösterilmeye çalışılacaktır. Tüm bunlar retorik tartışmaları ekseninde gerçekleştirileceği için, burada hakikatin öneminin nereden ileri geldiği soruşturulacaktır. Bu nedenle geriye dönük olarak retorik bölümüne referansla özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles’in ve Ortaçağ’ın tartışmaları yeniden ancak bu defa bilgi ve hakikat bağlamında ele alınacaktır. İkinci başlık altında, hakikat, bilim ve ideoloji ilişkisi eleştirel bir bakışla değerlendirilecektir. Bu nedenle, Platon’dan modern döneme değişen bilgi ve *episteme* kavrayışının genel çerçevesi sunulacaktır. Hem Antikçağ’da hem de modern dönemde, hakikatle ilişkisi bağlamında belirleyici olan bilginin ideoloji kavramsallaştırmasındaki belirleyici rolü gözler önüne serilecektir. Bu perspektifte tıpkı retorikle ilişkili bir önceki kısımda olduğu üzere, burada da geriye dönük olarak ideoloji bölümüne referansla ilerlenecektir. Başka bir öze veya ilkeye referans edilmeyen özgür bir düşünme biçiminin olanağı üzerine şekillenen ideoloji (olumlu anlamda veya olumsuz anlamda) tartışmalarının hakiki olanla ilişkisi veya hakikate teması değerlendirilecektir. Burada özellikle Bacon, De Tracy, Marx, Mannheim ve Gramsci’ci ekseninde ilerlenecektir. Üçüncü başlık altında, hakikat, bilgi ve söylem ilişkisi eleştirel bir değerlendirme çerçevesinde ele alınacaktır. Merkeze Foucault’nun, *savoir* ile *connaissance*, bilgi ile *episteme* ve bilgi, hakikat, iktidar ilişkileri tartışmaları konularak ilerlenecektir. Hakikat olan ile olmayan arasındaki sınırı belirgin kılmaya uğraşan bir geleneğe [Fransız epistemoloji geleneğinden Bachelard ve Canguilhem, onlardan esinle Althusser] yaslanan Foucault’nun, *bilgi*, hakikat ve *bilme* arasındaki oyunu tespit etme yöntemine odaklanılacaktır. Tüm bilgilerde ortak, her birine aynı normları ve postulatları empoze eden bir tarih dilimi ve çağın insanların

kurtulamayacağı bir düşünce yapısı olan *episteme*'nin ve ilişkilendiği hakikatin tarihini yeniden nasıl yazdığı irdelenecektir. Çeşitli pratikler aracılığıyla sürekli olarak değişir-dönüşür olarak nitelediği hakikat analizi, hakikati kuşkuya teslim ettiği yönünde eleştirilere neden olur. Ancak o bir hakikat unsuruna yaslanmasa da hakikat karşısında kayıtsızlığa çağrıda bulunmadığını, bunu bir tutarsızlık olarak niteleyerek cevap verecektir. Dördüncü ve son başlık altında, hakikat-sonrasında hakikatin varlığı ve konumu incelenecektir. *Post-truth* tanımı sonrası, bu başlık kendi içinde beş alt başlıkta değerlendirilecektir. İlk alt başlık, Steve Tesich'in yalanlar rejimi olarak tanımladığı hakikat-sonrası tartışmalarıyla ilerleyecektir. İkinci alt başlık, Ralph Keyes'in etik bir düşünüş olarak ifade ettiği yalanın hakikat-sonrası ile ilişkisine ayrılacaktır. Üçüncü alt başlık, Lee McIntyre'de bükülen hakikatler olarak kavramsallaştırılan hakikat-sonrası durumuna ayrılacaktır. Dördüncü ve son alt başlıkta, Klaus Benesch'in hakikat-sonrasına ilişkin eleştirel bakış açısına yer verilecektir. Düşününürün özellikle hakikat-sonrası mı, yoksa bir tür mevcudiyetler analizi mi şeklinde ilerleyen tartışması açıklanacaktır.

5.1 Eleştirel Bir Değerlendirme: Hakikat, Bilgi ve Retorik İlişkisi

Felsefî düşüncenin doğuşundan beri filozofları meşgul eden temel soru “*iyi yaşam nedir?*” sorusudur. Bu soru, Sokrates’le birlikte felsefî sorgulamanın merkezine oturmuştur. İlgili tartışma klasik dönem etik ve politik düşüncenin ortaya çıkış süreciyle de doğrudan ilintilidir. Nitekim söz konusu tarihsel dönemde her politik eylem iyi yaşam ve adil toplum bilgisine yönelmişlik taşır.¹⁰¹⁴ Türkçeye mutluluk olarak tercüme edilen *eudaimonia*, aslında iyi yaşam halidir. Sokrates için insanın peşinde koştuğu ve adeta ereği olan *eudaimonianın* en büyük kaynağı *bilgi* iken, önündeki en büyük engel ise bilgisizlik olarak tanımlanır. Burada bilgi ile insan doğasının, özünün, ereğinin, erdemin ve dolayısıyla *eudaimonianın* bilgisi kastedilmektedir. Doğru eylem veya davranışın gerçekleştirilmesinin tek yolu olan bilgi, bir anlamda insan yaşamının bütünlüklü bilgisidir.¹⁰¹⁵ İyi ile kötü, doğru ile yanlış veya adil olan ile olmayan arasındaki farkın belirleyicisi de yine bilgidir. Sokrates’in öğrencisi ve ardılı Platon ise, iyi bir hayat yaşamamanın ve mümkün olan en

¹⁰¹⁴ Boyacı, N. P. (2013). “Platon”. *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II: Platon’dan Zizek’e*. (s. 23). Ed. A. Tunçel ve K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁰¹⁵ Arslan. *Sofistlerden Platon’a* s.130.

yüksek iyiliğe, mutluluğa (*eudaimoniaya*) erişmenin gerekliliğine işaret ederken, iyi bir düzen ve adil bir toplum kurmanın yollarını aramış ve iyi yaşamın tesisi için neler yapılması gerektiği üzerinde durmuştur. Platon açısından, *eudaimonia* ancak iyi düzenlenmiş sosyo-politik bir örgütlenme¹⁰¹⁶ içinde mümkündür.¹⁰¹⁷ Aristoteles'e gelindiğinde ise filozof, *eudaimoniayı* herhangi bir amaç için değil, sadece kendisi için istenilen veya kendi kendine yeten erek (*telos*) olarak tanımlar.¹⁰¹⁸ Pratik bir kaygı gütmeyen, sırf *eudaimonianın* kendisinden gelen bilgiye, bilmek için bilme haline işaret eden Aristoteles için *theoriaya* adanarak elde edilen *eudaimoniayı* örgütleyen politik bir düzen olmadan *eudaimonia* edimsel kılınamaz. Aslında *eudaimonia*, politikanın amacıdır.¹⁰¹⁹ Birtakım küçük nüanslara karşın hem Sokrates hem Platon hem de Aristoteles için *eudaimonia* hem bilgiden hem hakikatten hem de erdemli pratiklerden bağımsız düşünülemez ve hakiki bir *polis* örgütlenmesi için olmazsa olmazlardan biridir.

Aristoteles açısından, iyi yaşam için zorunlu olan şeylere hem bilge hem de adil kişi gereksinir.¹⁰²⁰ Bu kişi *eudaimonia* başta olmak üzere, adil olma, ölçülülük, cesaret ve benzeri diğer erdemlerini ancak politik bir yapı içerisinde pratiğe geçirebilir. Herkes için kendi doğasına en uygun ve *eudaimoniayı* mümkün kılan bir politik yapı ise ancak *poliste* olasıdır. Dışa karşı tamamen bağımsız, kendi yasalarını kendisi yapıp uygulayan ve kendi kendine yeterli olabilen *polis*, Yunan toplumunun siyasal ve sosyal alanda ortaya koyduğu en önemli yeniliktir. Nihai amacı *eudaimon* hayatı en yüksek seviyede sağlamak olan *polis*, teoriye adanmış bir hayatta ihtiyaç duyulan boş zamanın ve diğer kaynakların yurttaşların hizmetine sunulmasını sağlar.¹⁰²¹ Bunun yanı sıra, yetkisini hiçbir zaman ilahi veya tanrısal olana bağlamayan bu şehir devletleri, sözün de kendini özgürce ortaya koyabildiği alanlardır. Eş deyişle, aslında burada, retorik, güzel konuşma veya dili ustaca kullanma meclislerde, mahkemelerde, *agorada* adeta başarıya erişme imkânı sağlayan bir savunma silahı özelliğine sahiptir. Sofistlerin başı

¹⁰¹⁶ Bu örgütlenme bir diğer deyişle *polistir*.

¹⁰¹⁷ A. g. e., s. 207.

¹⁰¹⁸ Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik* (s. 211 [1176b-5]). Çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.

¹⁰¹⁹ Kalaycı, N. (2013). "Aristoteles". *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II: Platon'dan Zizek'e*. (s. 48). Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁰²⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. s. 213 [1177a-29].

¹⁰²¹ Yazıcı, Ç. (2021). "Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik". (s. 7). *Kilikya Felsefe Dergisi*. Sayı. 1.

çektığı gezici öğretmenler tarafından öğretilabilir bir sanat olarak değerlendirilen retorığın ortaya çıkışında *polis*in tanıdığı özgürlük kadar, sofistlerin bilgi tanımlarının da etkisi büyüktür. Buradaki tanım gereği bilgi, en temel veya doğal olarak arzulanan bir ihtiyaç olmaktan ziyade, işe yarar bir şey veya sanat olarak kabul edilir. Dolayısıyla pratik ve işe yarar olma özelliği açısından ele alınan bilgiyle bir kazanç sağlama fikri de eş zamanlı gelişir. Diğer yandan göreceli bilgi ve retoriğe dayalı bir eğitim anlayışına sahip sofistler için ancak kesin ve tek bir hakikatin yokluğunda, herkesin fikrinin aynı şekilde değerliliği ve doğruluğu mümkün kılınır.¹⁰²² Dolayısıyla bu fikirlerin eleştirisinden sofistler kadar retorik sanatı da payına düşeni alır. Nitekim Platon'un, Platon diyaloglarındaki Sokrates'in ve elbette Aristoteles'in entelektüel çerçevelerinin şekillenmesinde böylesi bir bilgi tanımının ve sofistlerin etkisi büyüktür.

Bilginin, varlığın, ahlâki ve politik değerlerin nesnel imkânını ortadan kaldırmakla suçlanan sofistler, Yunan toplumunun ve *polis*inin o zamana değin kendine dayanak yaptığı ahlâksallığı, dinseliliği ve politikayı tahrip etmiştir. Zira onlar her kanının veya inancın doğru olma yolunu açarak bilginin boşluğunu sanıların ve kanaatlerin doldurmasına sebebiyet vermişlerdir. En çok da hakiki bilgiye ve erdemlere zarar verdiği ileri sürülen bu teorik zeminde, insanın her şeyin ve hakikatin ölçüsü sayıldığı, evrensel hakikatin ve doğrunun ortadan kalktığı, yerine herkesin kendi hakikatinin, bir anlamda bireysel sanısının veya kanaatinin geçtiği bir ortamda, Platon'un retorik başta olmak üzere sofistlerin kullandığı sanatları aforoz etmesi anlaşılırdır çünkü insanlar arasında barış ve huzur içinde ortak bir yaşamın olabilirliği ile toplumsal, ahlâki ve hukuki uzlaşma ortamı ortadan kalkmış, retorik iknanın üzerine yükselen bir kargaşa düzeni vuku bulmaktadır. Bu ortamda şairlere değil filozoflara, mitlere değil *logos*a¹⁰²³ ihtiyaç duyulduğu inancından hareketle Aristoteles retorik eserinde en az *êthos* kadar *logos*un önemine de dikkat çekmiştir. *Logos* bu bağlamda rasyonaliteyi, akıllı ve argümantatif düşünmeyi temsil etmektedir.

Sokrates'in, sonra Platon'un ve elbette Aristoteles'in temellerini attığı akılsal doğru ve hakikatin meşruiyeti, aslında politik alanın yeniden eskisi gibi *eudaimoniayı*

¹⁰²² Boyacı. *Platon*. s. 24.

¹⁰²³ Bu bağlamda *logos*, akla dayalı konuşma yetisi bağlamında, *physei politikon zoon*'un ayırt edici özelliğidir. Yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye yarayan *logos*, aslında bir nevi politik toplumun temeli olan *dikeyi* bildirir. [Kalaycı. *Aristoteles*. s. 50].

mümkün kılıp filozof için güvenli bir alan olabilmesi ile ilintilidir. Politik alanda, bilgi ve hakikat konusundaki krizin farkında olan Platon ve Aristoteles, yurttaşların kendilerini sözle var kıldığı bu alanda, sözün gücünün ve öneminin farkındalığıyla sözün bilgi ve hakikat ile ilişkisinin nasıl kurulacağına odaklanmıştır. Zira bilgi ve hakikat, *eudaimonianın* ne olduğunu toplumlara gösterip yaşama yollarını sunacak bir işleve sahiptir. Evren, varlık, insan doğası ve ruhunun bilgisi ile bunlarla ilişkili hakikatler sayesinde ahlâki değerlerin insan doğası zemininde evrensel geçerliliğini kanıtlama imkânı bulunabilir. Böylelikle toplum için konulması gereken doğru kuralların ve adil yasaların neler olması gerektiği saptandıktan sonra, bu kurallar ve yasalar sayesinde, ideal bir toplum ve politika inşa edilebilir.¹⁰²⁴

Burada hakikatin (veyahut yer yer *doğruluk* olarak ifade edilen terimin)¹⁰²⁵ önemi, onun bir yasa, bir norm inşa edebilmesi, bir başka deyişle *eudaimonia* ve erdemler hakkında bir kural koyabilmesinden kaynaklıdır. Sofistlerin şüpheciliği ve bireyselliğindeki insanın her şeyin ölçüsü olduğu varsayımı, tümelin karşısında tekilin zaferine varacaktır. Bu zafer, Sokrates, Platon ve Aristoteles açısından, hakikatin, adaletin ve meşruluğun yerini kişisel inançların almasıyla sonuçlanacak; değerlerin ve erdemlerin içerikleri, içgüdü, istek ve arzular tarafından belirlenecektir.¹⁰²⁶ Bu sebeple Platon ve kısmen de Aristoteles sabit, değişmez, kalıcı ve evrensel bir hakikatin, bilginin veya bilimin neliği üzerinde durmuşlardır. Bilgi alanındaki tahribat hakikati zayıflatarak güçlü inançlara önemli bir ayrıcalık tanıdıysa ve Platon için bunun müsebbiblerinden biri sofistler tarafından kullanılan retorikse, retorığın hakikat ile

¹⁰²⁴ Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2 *Sofistlerden Platon'a*. (s. 213). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

¹⁰²⁵ Zaman zaman birbirinin yerine geçebilen bu kavram ikilisi arasında birtakım nüanslar olduğunu söylemek gerekir. Doğru bilgiye ulaşmak derken, bir yandan hakiki olan bilgi de kastedilir. Burada her iki terim de benzer şeyi işaret etmek bakımından, aynı anlama gelmektedir. Yani daha sağlam ve güvenilir bilgi arayışı, yer yer doğru yer yer hakiki bilgi arayışı olarak tanımlanabiliyor. Ancak ayrım şu noktada ortaya çıkıyor. Son tahlilde bulunmak istenen tek tek doğrular değil de genel geçer doğruluğun yani hakikatin kendisi olduğunda, işte aranan şeyin hakikat olduğunu söylemek gerekiyor. Harun Tepe'nin de işaret ettiği üzere, burada bir önermenin doğruluğu değil, bilakis ondan daha kapsamlı ve temel bir şeye dikkat çekiliyor. [Tepe, H. (1995). *Platon'dan Habermas'a Felsefe'de Doğruluk ya da Hakikat*. (s. 2). Ankara: Ark Yayınevi]. Ancak metin boyunca, doğruluk ve hakikat genellikle eş anlamlılığı ifade ettiği varsayımıyla, eş anlamlı bir biçimde kullanılacak.

¹⁰²⁶ Boyacı. *Platon*. s. 25.

ilişkinin ne olduğu veya bu ilişkinin nasıl kurulacağı, Platon'u kısmen¹⁰²⁷, Aristoteles'i ise bu konu hakkında iki kitap¹⁰²⁸ kaleme alacak kadar ilgilendirmiştir.

Sofistlerce ortaya konulan ifadeler¹⁰²⁹, hakikatin (veyahut *doğruluğun*) göreceliğine sebebiyet vermiş, bu durum da retoriği güçlendirmiştir. Sofistik retoriğin ikna ediciliği bilgiye değil, inançlara bağlı olduğu için bu retorik inancın hakikat karşısındaki zaferini temsil eder. Bu nedenle Platon ve Aristoteles'in retorikle hesaplaşmaları, bilgi ve hakikat konusundaki endişelerinin bir sonucudur. Batı dünyasında M.Ö V. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek dikkate değer bir biçimde hüküm süren kadim sanat retorik, yer yer yalnızca teknik olarak kullanılmış, yer yer akademik veya kuramsal bir disiplin görevi görmüş¹⁰³⁰, yer yer konusu bakımından sadece dil bağlamına indirgenmiş ve dili sorunsallaştıran bir kullanıma bürünmüş, yer yer hem dilin pratik amacına hizmet etmiş hem de yasal metinlere kurallar belirlemiş, yer yer işlevi egemen sınıfların söylevlerini uygun hale getirmek veya güvence altına almak olmuş ve yer yer, eristik veya sofistik çürütme şeklinde adlandırılmıştır. Aslında Platon'un eleştirilerinden sonra Aristoteles, retoriği net bir biçimde tanımlayıp sistemli hale getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olduğunu söylemiş ve bunun yalnızca retoriğe ait bir işlev olduğunu belirtmiştir. Kesin veya özel bir konu sınıfıyla sınırlı olmayan retorik, tüm konular, alanlar ve bilimler hakkında kanıtlama, ikna etme veya inandırma yollarını kullanır.¹⁰³¹ Nitekim retoriğin tek işlevi ikna veya inandırma olmaz, o aynı zamanda *logos* (argümanlar) vasıtasıyla kanıtlama yapmak zorundadır. Bütün bu kullanımlar söz konusu olduğunda, hem Platon'un hem de Aristoteles'in retoriğin bilgi ve hakikat ilişkisini sorgulaması anlam kazanmaktadır.

¹⁰²⁷ Bu bağlamda kastedilen şey, Platon'un retorik ile ilgilenmediği değil bilakis bu etkinlik hakkında çok fazla eleştiri getirdiği ve bu sebeple de daha çok retorik karşıtı olarak bilindiği yargısından hareketle, onun hakikat ve bilgiyle ilişkili retorik hakkında yalnızca *Phaidros* diyalogunda bir tartışma başlatmış olmasıdır.

¹⁰²⁸ Hem *Retorik* hem de *Sofistçe Çürütmeler* kastedilmektedir.

¹⁰²⁹ Protagoras'a ait "insanın her şeyin ölçüsü" veya Gorgias'a ait "hiçbir şeyin olmadığı, varsa bile kavranılamaz, kavransa bile bilinemez ve aktarılamaz" olduğu şeklindeki söz buna bir örnektir.

¹⁰³⁰ İlk örnekleri Antik Yunan (Sofistlerle ilişkilendirilir) Roma döneminde görülse dahi zirveye ulaşması üniversitelerin kurumsallaşması sürecini yani Ortaçağ'ı bulur. Ortaçağda *septem artes liberales* arasında yer alır ve hem özgür hem de kurumsal olma bakımından önem kazanır.

¹⁰³¹ Aristoteles. (1995). *Retorik*. (s. 37 [1355b-25-35]). Çev. M. H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Toplumsal ve pragmatik bir ihtiyaca cevap vermek amacıyla Sicilya’da ortaya çıktığında retorik’in amacı ne düşünce etkinliği ne de tefekkür olmuştur. Bilakis kişinin hakkı olan bir şeyi, belli amaçlar doğrultusunda elde etmesini kolaylaştırma amacı taşımıştır. Yurttaşlara, kendini daha doğru ve ikna edici bir biçimde karşı tarafa anlatma ve hakkı olanı hakkı olduğuna inandıracak şekilde elde etme fırsatı sunmuştur. Hal böyle olunca ne filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri *logos* ne de karakter anlamındaki *êthos*¹⁰³² ön planda tutulmuştur. Kişilerin, davacı veya davalı olma gibi herhangi özel bir durumda, faydalı olarak görünen şey hakkında ikna edilmesi¹⁰³³ söz konusu olduğundan, tek başına *pathos* önem kazanmıştır. Oysa Aristotles’in de işaret ettiği üzere, ispat ile ikna arasında duran retorik için üçüncü bir yol olasıdır, işte bu yol argümantasyondur.¹⁰³⁴ Sanatın bilgisine ve politik erdemlere sahip kimselerin kolaylıkla uygulayabileceği böylesi bir retorik, *polis* için gerekliliktir. Bu bağlamda retorik’in gücü sanıldığığının aksine ikna veya kandırmadan ziyade, muhakemeden ileri gelmektedir. Muhakeme gücünün retorik ile ayrılmaz bir bağı olduğunu göstermeye çalışan Aristoteles, en başta retorik diyalektik’in eşdeşi olarak kabul ederek bunu temellendirmeye çalışmıştır. Amacı Platon’un *Gorgias*’taki olumsuz retorik tanımından sonra *Phaidros*’ta ortaya koyduğu bilgiye dayalı bir retorik’in nasıl olabileceğini gösterebilmektir.

Platon aslında iki şeyle ilgilenir, biri insanın nasıl bildiği, diğeri de bilgi türlerinin neler olduğudur. Platon açısından öğrenme ve araştırma, belirsiz *anamnesisten* (anımsama) başka bir şey değildir. İnsanların kendilerinde birtakım bilgiler vardır ve bu bilgiler, *maieutike* (doğurtma yöntemi) ile açığa çıkarılır. Bilgi perspektifinde duyulanlar ile düşünülenler olmak üzere iki varlık alanını birbirinden ayıran Platon, duyulur varlıkların değişip devinip oluş ile bozuluşa tâbi olduklarını; düşünümlerinin ise düşünme konusu edilebileceğini ve insanların böyle şeyler hakkında *epistemeye* (bilgi)

¹⁰³² Burada *êthos* Aristotelesçi bir perspektifte, karakter olarak ele alınmaktadır. Alışkanlık (*êthos*) sözcüğünden gelen terim, alışkanlık kazanarak (*ethizesthai*) sahip olunan olduğu için karakter (*êthos*) olarak adlandırılır. *Magna Moralia*, birinci kitap, birinci bölümde, karakter olarak tanımlanan *êthos*, inceleme bakımından da etiğe değil politikaya ilişkin addedilir. Politikaya ilişkin işlerde başarılı olmanın yolu, iyi biri (*spoudaion*), yani erdemlere sahip olmaktan geçer. Dolayısıyla *logos* (argümantatif yaklaşım) kadar, *êthos*un eksik olduğu bir politik alan da kusurlu olacağına benzer. [Aristoteles. (2016a). *Magna Moralia*. (s. 23 [1181a23]- s. 49 [1185b139]). Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık].

¹⁰³³ Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi*. (s. 112). Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.

¹⁰³⁴ Altınörs, A. (2015). *Dil Felsefesi Tartışması*. (s.29). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

sahip olduğunu iddia eder. *Episteme* ise doğru ve varolan hakkında olmak üzere, iki özelliğe sahiptir.

Platon bilgi görüşünü, *epistemenin* olanaklı olduğunu bir dizge içerisinde ele alır ve bu nedenle felsefe tarihinde önemli yer tutar.¹⁰³⁵ Her ne kadar duyulur şeylerin kendileri de idealardan pay alsa bile onların değişime tâbi oluşları bilgi değerleri olmadığını gösterir. Zira *epistemenin* kendisi durmadan değişirse, o bilgi olmaz. Platon ayrıca duyu nesneleri ile idealar dışında matematik nesnelerin varlığını da kabul eder. Bu nesneler, sonsuz ve değişmez oldukları için duyulur şeylerden, benzerleri çok olduğu için de idealardan ayrı, arada bir yerdedir.¹⁰³⁶ Ancak matematik, ideaların bilgisini veren *diyalektik* düşünme için önemli bir hazırlık sağlamaktadır.

Duyulur şeyler dünyasında değişme ve bozulma olurken, idealar dünyasında değişmeyen, yani kusursuz olan dikkat çeker. Çünkü buradaki şeyler duyulara değil, zihne konu olur. Bu nedenle, düşünme algıdan hep daha üstün ve daha doğrudur. Algı insana *doxayı* verirken, düşünme *epistemeyi* vermektedir. *Doxa* görünüşe göre düşünebilmeyi sağlayan yetidir ve hakkında olduğu şey görünüşlerdir. Oysa *doxanın* ardındaki hakikati bilmek ancak *episteme* ile mümkündür. Bu nedenle Platon, ideaların bilgisi olan *epistemedan* başka şeye bilgi demez. *Theaitetos*'da, *epistemenin* ne olabileceğine dair üç sav ileri sürülüp bunları sınar.¹⁰³⁷ Fakat bu üç savın üçü de *epistemenin* kendisini vermez. Platon için aslında *episteme*, varlığa ilişkindir.¹⁰³⁸ Varlığa erişememiş olan biri hakikate erişemeyeceği için, hakikatine erişilemeyen bir şeyin bilgisine de erişilemeyeceği tezi bunu kanıtlar.¹⁰³⁹ Nitekim *episteme* etkilenimlerde yani duyularda değil, onlar üzerine yapılan akıl yürütmelerdedir, varlık ve hakikate erişmek yalnız bu yolla mümkündür. Sokrates *Theaitetos*'da bu nedenle bilme ve bilmemeye değil, varolma ve varolmamaya bakmak gerektiğini söyler.¹⁰⁴⁰ Ayrıca *epistemenin* doğru ve varolan hakkında olmak şeklindeki iki özelliği, *episteme* olan ile olmayan arasındaki ayrımı iyi koymanın bir başka yoludur. Doğru ve varolan

¹⁰³⁵ Güzel, C. (2003). "Platon'un Bilgi Görüşü" (s.106). *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı. 2.

¹⁰³⁶ Aristoteles. (2014). *Metafizik*. (s. 165 [987b-10]). Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları

¹⁰³⁷ Platon. (2016). *Theaitetos*, Çev. Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

¹⁰³⁸ Güzel. "Platon'un Bilgi Görüşü". s. 109.

¹⁰³⁹ Platon. *Theaitetos*. s. 92 [186c].

¹⁰⁴⁰ Platon. *Theaitetos*. s. 96 [188d].

hakkındaki *episteme*ye ulaşmak ise varsayımları aşarak esas olana varmayı ve bütünü görebilmeyi sağlayan diyalektikle¹⁰⁴¹ mümkündür.

Bilgi türleri arasında farklara dikkat çeken Platon, kesin bilginin, bir anlamda hakikatin olanaklılığını ortaya koymaya çalışır. *Devlet*'in VI. kitabında [506a-509d] bilinenleri, görülenler ve düşünülenler (veya kavranılanlar) şeklinde ikiye ayırır. Görülenler, imgeler, yansımalar ile doğal nesneler/canlılar ve yapılmış nesneler olmak üzere iki farklı kategoride toplanır. Tahmin yoluyla bilinen imgelerin bilgisi tasarım (*aisthesis doksa*) iken, inanç (*pistis*) yoluyla canlıların ve yapılmış şeylerin bilgisi kanılardır (*doxa*). Dolayısıyla Platon açısından görünenler alanına ait bilgi bir kanı veya kanaat (*doxa*) olmaktan öteye gitmez.¹⁰⁴² Düşünülenler alanı ise idealardan ve hipotezlerden (*hypothesis*) müteşekkildir. Hipotezler (*hypothesis*) diskursif düşünmeyle elde edilir ve bu bilgi, bilimlerin bilgisi (*teleute*) olarak adlandırılır. İdeaların bilgisine ise düşünceyle ulaşırlır ve bu bilgi, felsefi bilgidir (*episteme*).¹⁰⁴³ Bu minvalde Platon için hakikat, akıl sahibi kimselerin anlayıp tanıyabileceği bir şey olarak görülür. Kanılara (*doxa*) sahip kimseler gibi bir sanıdan diğerine geçmek akıl sahibi olmaklıkla ilişkili değildir. Böyle bir hal, aklını işletememekle aynı anlama gelir.

Ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işletemez olur.¹⁰⁴⁴

Kesin bir bilginin olanaklılığının koşulu o halde, aklın aracılığıyla elde edilmektir. Sofistlerin varsaydığı gibi kişiden kişiye değişen veya göreceli olan, bilgi statüsünde sayılmaz. Platon, *idea* teorisi ile ilişkilendirdiği *epistemenin* karşısına duysal dünyanın *doxasını* koyarak bir anlamda bilgiye ilişkin bir hakikat kavrayışı da getirmiştir. Fizik dünya bitmek bilmeyen bir akış ve değişime tâbi olduğu için buradan bilgi, daha açık ifadeyle hakiki bilgi çıkmaz. Fenomenlerin alanı da diyebileceğimiz bu dünyadan şeylerin varlığına ve bilgisine varamayacağımıza göre bunu olanaklı

¹⁰⁴¹ **EK 10.**

¹⁰⁴² Tepe. *Platon'dan Habermas'a Felsefe'de Doğruluk ya da Hakikat*. s. 21-22.

¹⁰⁴³ A. g. e. s. 22.

¹⁰⁴⁴ Platon. (2010). *Devlet*. (s. 224-225 [508d]). Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

kılan bir değişmeye ihtiyac vardır. Platon bu değişmeye idea veya form adını verecek, böylelikle tümel olanın tikel karşısındaki belirleyiciliği felsefe tarihinde merkezi bir yere oturacaktır. Bu Platon'un *Phaidon* ve *Symposion* diyalogları ile birlikte edildiği, tümel ve tikel hakkındaki yeni düşünüşünün bir sonucudur.¹⁰⁴⁵ Platon, gençlik diyaloglarında Sokrates gibi tümelin varlığını kabul etmiş, fakat tümel ile tikel örnekleri arasındaki ilişkiyi, açıklanması gereken önemli bir problem olarak görmemiş ve hatta tümele ayrı ve bağımsız bir varlık rolü bile vermemiştir. Ancak bir süre sonra, duysal ile idea arasındaki ilişkiyi gençlik döneminde olduğu gibi tümelin tikel olanla ilişkisi bağlamında düşünmeyecektir. Tümel tikelden ayrılıp ona bağımsız bir varlık etfedilecek ve tikelle, eş deyişle duysal varlıklarla idea arasında hiçbir şekilde ortak özellik olmayacaktır. Bu noktadan itibaren, idealler veya standartlar olan idealar, tikellerin benzemeye çalıştıkları şeylere dönüşecektir. Bir yandan tümele benzemeye çalışıp onu taklit eden tikeller, diğer yandan tikel karşısında artmayan, azalmayan, ezeli ve ebedi olan tümel yer alacaktır.

Episteme eş deyişle Platoncu anlamda hakiki bilgi, hakikatin bilgisi akıl yoluyla tümelerin kavranması sayesinde ulaşılacak bir şey olduğuna göre, tikel ve değişebilir olana yönelik *doxadan* mümkün mertebe uzak tutulmalıdır. Dolayısıyla *epistemenin* bilgisi fenomen boyutunda kalanlar ve salt bir nesnenin hangi sınıfa girdiğini ayırt edebilenler tarafından değil, *sophia* becerisi olanlarca elde edilecektir.¹⁰⁴⁶ *Devlet*'in VI. kitabının sonunda Platon, bölünmüş çizgi analojisiyle bu argümanı adeta resmeder.¹⁰⁴⁷ Burada hakikatin bilgisi çizginin en üstünde yer alırken, sanılar çizginin alt kısmındadır.

Felsefe tarihi boyunca, Platon ile başlayan ve onu takip eden gelenek hakikatin yorumu hususunda birtakım sınırlar getirmiştir. Bu nedenle kesin bilgiye ulaşma, eş deyişle hakiki bilgiye yaklaşma kaygısıyla kuşkucu geleneklere hem eleştirel yaklaşmış hem de bu geleneklerle uzun uzun hesaplaşmıştır. Kimilerine göre filozof kimilerine göre ise evrensel hakikati inkar eden safsata ustaları olan sofistler, bu hesaplaşmanın neredeyse yegane öznesi konumunda yer almıştır. Onlar, Platon'un yargısından hareketle, güzel konuşma teknikleri sayesinde insanları ikna etmek dışında gerçeklik

¹⁰⁴⁵ Arslan. İlkçağ Felsefe Tarihi 2 *Sofistlerden Platon'a*. s. 258-260.

¹⁰⁴⁶ Baç, M. (2007). "Epistemoloji". *Felsefe Ansiklopedisi* Cilt 5. (s. 567). Edt. Ahmet Cevizci. İstanbul: Babil Yayıncılık.

¹⁰⁴⁷ Platon. *Devlet*. s. 226-229 [509d-511e].

hakkında hiçbir şey söylemedikleri gibi göreceliği de hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde ölçüt olarak belirlemişlerdir. Bu nedenle Platon'un müsebbibi olduğu *episteme* ve *doxa* karşıtlığı *sophist*'e yöneltilen en önemli eleştirilerden biri olarak felsefe tarihi boyunca tartışılmaya devam etmiştir. İkiliğin ve *sophist*'e duyulan güvensizliğin bir başka sorumlusu da Platon kadar *polis*'tir. Nitekim Sokrates'in idamında olduğu üzere *polis* de *sophist*'e karşı büyük bir güvensizlik sergilemiştir. Zira *polis* her *sophist* gibi Sokrates'in de siyasi olarak beş para etmez biri olduğunu kabul etmesini istemiştir.¹⁰⁴⁸ Değer değmez balıkçının elini uyuşturan torpil balığına benzetilen Sokrates, konuştuğu kişilerin düşüncesini körelten, kendisiyle sohbet eden kimseleri bilgisizliklerini itiraf etmeye zorlayan, bildiklerini reddetmek zorunda bırakan ve gençliğin ahlâkını bozan¹⁰⁴⁹ kimsedir.

Önemli ölçüde hocasına yapılan haksızlık¹⁰⁵⁰, özellikle de hakikati söylemeye dayalı retorik karşısında safsataya dayalı retoriğin zafer kazanmasının, dolayısıyla bilgi edinme sürecinde retoriğe değer ve yer vermenin sakıncaları olduğunu düşünen Platoncu miras felsefi düşüncenin tartışma kaynaklarını büyük ölçüde belirlemiştir. Retoriğin bilgi ve hakikat iddiası bu sebeple sürekli sorgulanmıştır. Ancak diğer yandan Platon retorikten tamamen vazgeçmiş de değildir. Hatta Aristoteles'e gelmezden evvel, bilgiye dayalı ve rasyonel olarak gerekçelendirilmiş retoriğin öncüsü olarak Platon gösterilebilir. Onun açısından kavramsal olarak gerekçelendirilmiş bilgiye dayandığında retorik, hem en iyisi olur hem de en iyisini yapabilir.¹⁰⁵¹

Gorgias'ta tamamen aforoz edilen retorik, *Phaidros* diyalogunda yeniden gündeme getirilecek, ancak bu defa uygulanan geleneksel retorik karşısında, bilgiye dayalı,

¹⁰⁴⁸ Sokrates'in idam öncesi *sofist* olarak ithamı, daha çok Platoncu anlamda olumsuz bir mana taşımaktadır. Ancak kimi çalışmalarda, Sokrates yine Sofistlerle birlikte değerlendirilmektedir. Bunlardan biri, Laks & Most'un *Early Greek Philosophy* adlı iki ciltlik eseridir. [Laks, A. & Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy Volume VIII Sophists*. Cambridge: Harvard University Press.]. [Laks, A. & Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy Volume IX Sophists*. Cambridge: Harvard University Press].

¹⁰⁴⁹ Bonnard, A. (2013). Antik Yunan Uygarlığı II *Antigone'den Sokrates'e*. (s. 282). Çev. Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

¹⁰⁵⁰ Sokrates savunmasında doğruyu söyleyip hakikatten yana bir tavır sergilese dahi Atinalılar karşısında kendi *doxasını* haklı çıkaramamış olduğu için jüri üyeleri *doxa* alanında kalarak episteme aleyhine karar vermişlerdir. Bu durum ise Platon'un neredeyse bütün felsefesini etkileyecek, ideal devlet ve toplum anlayışında *doxa* alanındaki şeyler topyekün gözden düşecek ve bundan en çok nasibini alanlar ise retorik ve poetika gibi sanatlar olacaktır. [Arendt, H. (2004). "Philosophy and Politics". (s. 428-431). *Social Research: An International Quarterly*. Vol. 71, No 3].

¹⁰⁵¹ Uhlmann, G. (2019). *Rhetorik und Wahrheit Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*. (s. 94). Berlin: J.B. Metzler.

Hocası Sokrates, hatip Lysias ve diyaloga adını da veren Phaidros'un yer aldığı *Phaidros* diyalogunda Platon, Sokrates ile Phaidros arasında geçen üç söylev örneği ortaya koyar. Bu örneklerle retorik sanatının ne olduğu veya olabileceği ve nasıl olması gerektiği işaret edilir. Diyalogda genel çerçeve ve konu aşk (*eros*) gibi görünse de söylevlerin kusurlu olduğu noktalar ve hakiki bir söylevin nasıl olacağı temel tartışma konusudur. İlk söylev, eş deyişle Lysias'ın olup da Phaidros'un Sokrates'e aktardığı, hem içerik hem biçim bakımından kusurludur. Bu nedenle Sokrates kendi söylevini kurgular. Ancak o da bir hata yapar, biçimi düzeltirken içeriği benzer bırakarak bu defa içerik bakımından kusurlu bir söylev örneği ortaya çıkar. Üçüncü deneme Platon'un bilgiye dayalı retorik olarak adlandıracağı söylevin bir örneği olacaktır. Bu söylev hem biçim hem de içerik bakımından doğru veya uygundur. Hakikati bilen ve bunu doğru bir biçimde retorik sanatına uygulayabilen bir hatibe, ki burada böyle bir hatibi Sokrates temsil eder, Platon'un bir itirazı yoktur. Zira böyle bir retorik ve bunu uygulayan hatip bilgi edinme yöntemi olan diyalektikle iş gördüğü için *epistemeye* yakın bir retoriğin nasıl olabileceği de böylelikle açığa çıkar. Bu bağlamda

321

Aristoteles'in *retorik diyalektiğin eşdeşidir* biçimindeki tanımının da mahiyeti belirginleşir.

Doxayı epistemeye tercih eden bir retorik sanatına değil, bizatihi *epistemeye* dayalı bir retorik sanatına ışık tutan Platon'un *Gorgias* diyalogundaki eleştirisinin bu diyalogda hem yeniden gerekçesi hem de olanaklı olan retoriğin koşulları verilmektedir.¹⁰⁵³ Dolayısıyla bu diyalogla birlikte Platoncu retoriğin koşulları da saptanmış olur (Platon, *Phaidros* 259e–274a). Bu bağlamda Platon'un retorik karşıtlığına ilişkin tartışmalarının yeniden değerlendirilmesi ve düşünülmesi gerekir. Hakikatin kendisini değil, onun bir yansımasını veya görüntüsünü sunan sanatla hesaplaşan Platon, hakikatin bilgisine dayalı herhangi bir sanatla çatışma içine girmez, aksine böylesi bir sanatı savunur da görünür. En azından bu diyalog için bu iddiayı öne sürmek mümkündür. Kişi veya hatip, hakkında konuştuğu ve yazdığı şeyin gerçek doğasını biliyorsa, eş deyişle *epistemeye* dayalı bir konuşma veya yazı edimi gerçekleştiriyorsa, ortaya çıkan ürünün Platon nezdinde hakiki bir değeri söz konusudur. Çünkü sanat artık yeni bir tanım kazanmıştır:

ἡ ῥητορικὴ ἄν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων¹⁰⁵⁴
retorik sanatı, konuşmalar yoluyla ruhun rehberliğidir.

Aristoteles, hocasının *Phaidros*'ta ortaya koyduğu diyalektikçi tarafından gerçekleştirilen ve bir anlamda diyalektiğe yaklaşan retoriği *Retorik*'te uzun uzadıya ele alıp inceler. Tezin *Retorik* başlıklı ikinci bölümünde bu inceleme yapılmıştır. Şimdi yeniden geriye dönük birkaç noktayı hatırlatmak dışında, bunun nasıl ortaya konulduğuna yeniden değinilmeyecektir. Platon diyalektiği belli bir ölçüde içerip onun ölçütlerine kısmen de olsa uyan bir retoriğin yolunu açmıştır. Diyalektik dolayısıyla bu retorik hakikat ile ilişkilenebilecek kapsamdadır. Bu tez Platon tarafından ileri taşınmamış olsa da Aristoteles bunu denemiş ve retoriği diyalektiğin¹⁰⁵⁵ eşdeşi kılarak her şey gibi retoriğin de olumsuz olduğu kadar olumlu bir şekilde *poliste* yer edinebileceğini ve belki de etmesi gerektiğini tanıtlamaya çalışmıştır.

¹⁰⁵³ Platon. (2016). *Phaidros, Parmenides, Epistolai* (Briefe). (s. 148-149 [267a-b]). Darmstadt: WBG Academic.

¹⁰⁵⁴ Platon *Theaitetos*. s. 126 [261a7-8]

¹⁰⁵⁵ **EK 11.**

Platoncu ve Aristotelesçi diyalektik, Platon'daki ustalık olarak diyalektik amaçlarından ve kullandığı doğru bilgi ölçütlerinden sıyrıldığı taktirde yan yana getirilebilir, aksi halde Kuçuradi açısından iki diyalektik anlayışı filozofların varlık ve *arkhe* görüşlerinden de hareketle kökten farklılık taşımaktadır. Zira Platon'da bir bilme etkinliği olan diyalektik, Aristoteles'te hazır bilgilerle ilgili bir bilmeye dönüşmektedir.¹⁰⁵⁶ Ama son kertede diyalektiğin tarihsel kurulumunu elbette Aristotelesçi anlam belirleyecektir.

Duyu, hafıza ve deneyin birbirleriyle bağlantısını kurduğu *Metafizik*'te Aristoteles, deney aracılığıyla *technē*ye [zanaat], hem genel hem de zorunlu olarak varolan nesneler hakkında bir kabul ile kanıtlamalarla da *episteme*ye [bilim] ulaşıldığını söyler. Onun açısından bilmek, ilk ilke ve nedenleri bilmektir ve bu tanımdan hareketle nesnelere göre bilimler, amacı eylem olan *pratik*, yaratma olan *poetik* ve hakikat olan *teorik* şeklinde üçe ayrılır. Amacı eylem olan *pratik* bilimler şeylerin nasıl olduğunu incelerler. Burada ezeli veya ebedi olan değil, bir şeye göre olan veya o anda orada bulunan incelenir. En üstün *pratik* politikadır, sonra retorik, ekonomi ve askerlik gibi diğer pratik bilimler gelir. Amacı yaratma olan *poetik* ise epos, tragedya, komedy, dithrambos şiiri, flüt ile lir sanatları şeklinde ele alınır. Bu sanatların en önemli özelliği *mimesis*, yani taklit olmalarıdır. Amacı hakikat olan *teorik* bilimler ise matematik, fizik ve metafizikten oluşur. Görüldüğü üzere, retorik amacı eylem olan *pratik* bilimler arasında yer alırken, felsefe amacı hakikat olan *teorik* bilimlerdendir. Bir bilim olsa dahi *pratik* bilimler sınıflamasında yer alan retorikten, *teorik* bilimlerden olan felsefeden beklenen şey beklenmemeli, yani onun hakikat hakkında konuşması istenmemelidir.

Metafizik'teki, insan, yapısı gereği bilmek ister, tanımını insanın duyulardan aldığı hazza ve duyulardan, yani deneyden gelen şeyin hafızanın (*mneme*) oluşmasındaki etkisine bağlanır ve son noktada bilgi kaynağı olan deney, *episteme* ile *technē*nin oluşmasını sağlayan şeydir. Nitekim deneyle edinilen birçok kavramdan, belirli nesneler öbeği hakkında tümel bir yargı üretildiğinde ortaya *technē* çıkar. O halde deney tek teklerin, *technē* ise tümelin bilgisini verir. Deneye sahip olmadan *logosa* sahip olmanın tek başına başarı getirmeyeceğini vurgulayan Aristoteles, bu durumun tümeli bilip de

¹⁰⁵⁶ Kuçuradi, I. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. (s. 107). Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

tümelin içindeki tek tekleri bilmemek anlamına geleceğinin ve sonuç olarak hata veya yanlış yapmanın olası olduğunun altını çizer. Ancak bu *epistemenin* alanına ilişkin Aristotelesçi perspektifi değiştirmez. Bilgi deneyden çok *technē* alanına girer ve zanaatkar deney sahibi insandan daha bilgedir son tahlilde. Bunun nedeni, zanaatkarın nedenleri ve niçinleri bilmesidir. Oysa deney sahibi kimse nedenleri bilmez, sadece belirli bir şeyin nasıl olduğunu bilir. Burada bilgeliği belirleyen, bir şeyi iyi ve doğru yapmaktan ziyade, yapılan şeye ilişkin nedenlerin bilgisine sahip olmaktır. Zira deney sahibi kişiler bir şeyin olduğunu bilir, ancak neden olduğunu bilmezler. Aksine *technē* sahibi kimse hem nedeni hem de niçini bilir. Aristoteles bu bağlamda pratik ustalığın önemine dikkat çekmiş olsa bile kuramın önceliğinden vazgeçmeyecek ve burada en önemli ayırt edenin aynı zamanda öğretme yeteneği olduğunun altını çizecektir.¹⁰⁵⁷ Bilen kimse, aynı zamanda öğretme yeteneğine sahiptir. Yani zanaat sahibi olan, yapmakta olduğunu alışkanlıkla yapmakta ve nedenlerin bilgisine sahip olmadığı için bunu bir başkasına yaptıramamaktadır. Oysa *technē* sahibi olanın, nedenlerin bilgisini bilmesinden ötürü, bildiği şeyi öğretebilme yeteneği de söz konusudur.

Aristoteles bilgeliğe giden yolda bilinmesi gereken nedenleri dört başlıkta inceler.¹⁰⁵⁸ İlki formel özdür ve şeyin varlık nedeni, ilk ilkesidir. İkincisi madde veya niteliği taşıyan tözdür (*substratum*). Üçüncüsü ise hareketin kendisinden çıktığı ilke adını alır. Nihayet dördüncüsü ise –ki Aristoteles bunu üçüncünün karşıtı olarak adlandırır– ereksel neden veya her türlü oluş veya hareketin ereği iyi olan’dır. Kendileri sayesinde ve aracılığıyla bütün diğer şeyleri bilmek mümkün olduğu için ilk nedenler ile ilkeleri bilmek bilgeliktir. Aristoteles’in bu soruşturması artık bilgi değil de varlık alanında ilerlediği için tartışma *epistemoloji* değil *ontoloji* alanında gerçekleşir. Zira *episteme* hem genel hem de zorunlu olarak varolan nesnelerle ilgili bir kabuldür ve amacı kanıtlamalar yapmaktır. Ancak *prote philosophianın* işi olan varlığın ne olduğu sorusuna yanıt vermek ve bu konuda soruşturma yapmak *epistemenin* işi değildir.

Bilginin kesinliği konusunda Aristoteles, her konunun doğal bir yapısı olduğuna ve dolayısıyla orada bu doğal yapının izin verdiği ölçüde kesinlik aramak gerektiğine işaret eder. Yani kesinlik her şeyde aynı biçimde aranmaz, her bir şeyde konu edinilenin özelliği ve bir de o araştırmaya uygun düştüğü kadarıyla soruşturulur. Zira

¹⁰⁵⁷ Aristoteles. *Metafizik*, s. 150-151 [981a-b].

¹⁰⁵⁸ A. g. e., s. 155-158 [983a-25 984b-20].

aksi bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmesini ve bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini istemeye benzer.¹⁰⁵⁹ Bilgi aslında ya doğrudur ya da yanlış, ötesinde bilginin göreliliğinden söz edilmez. Varlık tarzlarını hesaba katmayan bir kişi doğal olarak yanlışla gidebilir. Platon nesnesine bakarak bir tür bilgi ayrımı yapar ve ideaların bilgisi olan *epistemed*en başkasını bilgi saymaz. Zira bilgi ne algı ne doğru sanı ne de kanıta dayanan doğru sanıdır. Diğer taraftan Aristoteles, bilgiyi oluşmasına bakarak ayırır ve yanlış bilgiyi olanaklı görür.¹⁰⁶⁰

Hakikat söz konusu olduğunda, tıpkı Platon gibi Aristoteles de güçlüğün farkındadır. Düşünür açısından hakikate erişmek zordur belki ama hiç kimse hakikati yok sayamaz. “Doğrunun araştırılması bir anlamda güç, bir başka anlamda kolaydır. Hiç kimsenin tam olarak onu elde edememesi, ancak öte yandan tümüyle de ondan uzak olmaması bunu gösterir.”¹⁰⁶¹ Buradaki güçlüğün kaynağını Aristoteles, şeylerde değil, kişinin kendisinde görür. Zira insan aklı, doğası gereği apaçık olan karşısında, “yarasanın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumuna”¹⁰⁶² düşer. Buraya kadar Platon’la benzer bir anlayışı paylaşan Aristoteles, bu noktadan sonra kısmen hocasından ayrılır. Çünkü o hakikat söz konusu olduğunda yalnızca filozoflara değil, sıradan insanların da görüşlerinin önemine dikkat çeker. Yüzeysel görüşler ileri sürmüş kimseler de düşünme yeteneğini geliştirmek suretiyle insana yardımda bulunurlar. Ancak bu, felsefenin veya felsefi düşüncenin öneminin silindiği anlamına gelmez. Nitekim Aristoteles açısından, felsefe doğrunun (yahut bir diğer deyişle *hakikatin*) bilimidir ve bu adlandırma pek tabii yerindedir. Hakikati bilmenin koşulu, nedenleri bilmekten geçer. Nedenler bilindiğinde, hakikat de bilinir. Bu noktadan Aristoteles, ilk neden tartışmasına dek gidecektir. Çünkü “şeyler arasında bir doğaya en yüksek ölçüde sahip olan şey, her zaman, bütün diğer şeylerin ortak olarak bu doğayı kendisinden aldıkları şey”¹⁰⁶³, eş deyişle ilk nedendir.

Doğruluğun (veya *hakikatin*) şeylerin (*pragmata*) kendisinde değil, düşüncede (*dianoia*) olduğunu iddia eden Aristoteles için bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu

¹⁰⁵⁹ Güzel. “Platon’un Bilgi Görüşü”. s. 136.

¹⁰⁶⁰ Güzel, G. (2003). “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. (s. 127). *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.1.

¹⁰⁶¹ Aristoteles. *Metafizik*. s. 112 [993a-30]. Buradaki “doğru” terimi eş zamanlı olarak hakikat şeklinde okuyorum.

¹⁰⁶² A. g. e., s. 112 [993b-10].

¹⁰⁶³ A. g. e., s. 113 [993b-20-25].

söylemek için varolanlara değil, onlar hakkında söylenenlere (önermelere) bakmak gerekir. Öte taraftan doğruluk nesneden bağımsız da değildir. O aynı zamanda şeylerin durumuna, bu durumun birleşik veya ayrı olmasına veya saptanıp saptanmamasına bağlıdır.¹⁰⁶⁴ Aristoteles'in buradaki örneği solgun kişidir. Bir kişinin solgun olması hakkında söylenen şey, onun durumu ile uygunluk içindeyse, dile getirilen doğru, uyumlu değilse yanlıştır. Eş deyişle şeyin özelliğini olduğu gibi ortaya koyan yargı doğru, olduğundan farklı bir yargı ise yanlışlık hakkındadır. Bunu bir akıl yürütme şeklinde okursak, Aristoteles'te üç tür akıl yürütme ile karşı karşıya kalırız. Akıl yürütmenin öncülleri kesin bilgiye dayandığında, bu *demonstrasyon*¹⁰⁶⁵; akıl yürütme genel kabul gören kanaatlerden hareketle kurulduğunda, bu *diyalektik*¹⁰⁶⁶ ve genel olarak kabul ediliyor görünen ancak gerçekte öyle olmayan kanılara dayandığında, bu *eristik* olarak adlandırılır.¹⁰⁶⁷ İlk akıl yürütmede sonuçta kesin bilgi elde edilebilirken, ikincisinde genel kanıya dayanan kanaatler söz konusudur. Üçüncüye gelindiğinde, bunun bilgiyle ilişkisi söz konusu bile değildir.

Hakikat ve bilgi söz konusu olduğunda Platon'la yakın bir çizgiyi takip etse bile, onun *idealar* teorisini reddeden Aristoteles, *episteme* ve *doxa* hakkındaki düşüncelerinde de farklı bir yol izler. Bütüncül ve gerekli önermelerden başlayan *episteme*'nin konusu, olduğundan başka türlü de olabilen *doxadan* farklıdır, ancak bu doğruluktan pay alma bakımından *doxanın* eksik olduğu anlamını içermez. Zira hem akıl (*voûç*) hem *episteme* hem de *doxa*'nın ifade ettikleri doğru olabilirler. Aristoteles her ikisinde de öncüllere varıncıya kadar aynı orta terimlerle aynı yolun takip edildiğini söyler.¹⁰⁶⁸ Ancak bu yargı, her iki terimin konu bakımından özdeş olduğu anlamına gelmemelidir. Bölünmüş çizgi analogisinde olduğu gibi bir kategorizasyon yapmayan Aristoteles,

¹⁰⁶⁴ Tepe. *Platon'dan Habermas'a Felsefe'de Doğruluk ya da Hakikat*. s. 26.

¹⁰⁶⁵ İspat.

¹⁰⁶⁶ Aristoteles, diyalektik diye adlandırdığı akıl yürütme usulünün kurucusu olarak Elealı Zenon'u işaret eder. Diyalektik kesin ve zorunlu öncüllerden hareketle, kesin ve zorunlu sonuçlara varma çabası değildir. Daha ziyade, muhtemel veya akla yakın olan ve çoğunluk tarafından veya akıllı insanlar tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle, ikna edici görünen ve gayri bilimsel sonuçlara varan bir akıl yürütme yöntemidir. Bu akıl yürütme biçimi, bilimsel olan ve hiçbir bilimsel değeri olmayan, yalnızca aldatıcı olarak doğruymuş gibi görünen sofistlik akıl yürütme arasında bir yerdedir. Muhtemel olan ve geçici olarak doğru kabul edilen öncüllere dayalı diyalektik, bilimsel olarak kanıtlanması mümkün olmayan bazı şeylerin dolaylı yoldan kanıtlanmasını sağlar. [Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 1 *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. (s. 247-248). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları].

¹⁰⁶⁷ Tepe. *Platon'dan Habermas'a Felsefe'de Doğruluk ya da Hakikat*. s. 28

¹⁰⁶⁸ Aristoteles. (1963). *İkinci Analitikler*. (s. 59-61 [1:33]). Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. Aristotle. (1994). *Posterior Analytics*. (s. 46 [1:33.89a15]). Çev. Jonathan Barnes. U.S.A: Oxford University Press.

terimlerin hakikatle ilişkileri bağlamında farka işaret eder. Örneğin *episteme* insanı konu edinebilir, *doxa* da aynı şekilde. Bilgi şekilleri aynı olmadığı için ilkinde öze veya hakikate yönelik bir yol izlenirken, ikincisinde her zaman olduğundan başka türlü olabilecekler söz konusudur. *Epistemenin* konusu insan olduğunda, o insanın özüne yönelik çıkarımlarda bulunacaktır ve iddiası elbette hakikat olacaktır. Fakat *doxanın* konusu da insan olabilir, ancak onun çıkarımı öze değil, olduğundan başka türlü olabilecek şeylere yöneliktir ve dolayısıyla teorik düzlemde karşılaşılan türden bir hakikat iddiası gütmeyiz. Aristoteles'in burada ortaya koyduğu en önemli ayrım, bir şeyin aynı anda aynı kişide hem *epistemenin* hem de *doxanın* konusu olamayacağıdır.¹⁰⁶⁹ Aynı anda aynı kişinin bir şey hakkında hem kesinlik getirmesinin hem de kanaatte bulunmasının imkânsızlığına işaret eden Aristoteles, doğruluk hakkında dile getirilenin ya *episteme* ya da *doxa* konusu edilebileceğini ve bunun farklı kişilerce yapılabileceğini, ancak son noktada bilen bir kimsenin eş zamanlı olarak bilmemesinin, bilmeyen kimsenin de eş zamanlı olarak bilmesinin mümkün olmadığını söyler. Bunun namümkünlüğü, bir şeye bir ve aynı anda bir ve aynı bakımdan hem bir şeyin hem de onun çelişğinin ait olmasının, ontolojik bakımdan imkânsızlığından ileri gelmektedir.¹⁰⁷⁰ Aristotelesçi bu perspektiften örneğin aynı anda Sokrates hem bilge hem de bilge değildir veya hem bilge hem de sofisttir diyemeyiz. Zira Sokrates ya bilgedir ya da değildir veya ya sofisttir ya da değildir.

Gerson, Aristoteles'in *epistēmē*, *nous*, kanaat (*doxa*) ve pratik bilgeliği (*phronēsis*) yargı türleri (*hupolēpsis*) olarak gruplandığını ve bunları, düşünmenin ortak özelliği olarak gördüğünü¹⁰⁷¹ ifade eder. Hakikat söz konusu olduğunda sorun kanaatlerin kendisi değil, örgütlü yalan veya yanlışın bilgi alanında sergilenmesidir. Dolayısıyla Aristoteles'te retorik sanatının neden tamamen olumsuzlanamadığı veya yok sayılmadığını bu bağlamda düşünmek yerinde olabilir. Verdiği derslerin metinsel versiyonu olan *Retorik*, bilgiye ve doğruyu söylemeye dayalı retoriğin resmedildiği bir *diyalog*¹⁰⁷² değil, bizatihi tanımının verildiği bilimsel bir eserdir. Burada Aristoteles, retoriği bilim dizgesine yerleştirmek ister ve onun bir bilgi yordamı olmasını talep

¹⁰⁶⁹ Aristotle. *Posterior Analytics*. s. 46 [1:33.89b46].

¹⁰⁷⁰ Arslan, A. (2007). İlkçağ Felsefe Tarihi 3 *Aristoteles*. (s. 55). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

¹⁰⁷¹ Gerson, L. P. (2009). *Ancient Epistemology*. (s. 63). UK: Cambridge University Press.

¹⁰⁷² Burada Platon'un diyaloglarına atıfta bulunuyorum. Nitekim Platon'un her bir diyalogu, bilgi ekseninde meydana getirilmiş bir retorik örneği gibi okunabilir.

eder.¹⁰⁷³ Dolayısıyla retorik için bu, yöntemlerini rasyonel olarak gerekçelendirmesi gerektiği anlamına gelir. Bu amaçla kitabın ilk cümlesinde retoriği diyalektiğin eşdeşi ve bir konuşmada argümantasyon sanatı olarak tanımlama yoluna girer. O halde doğru anlaşılıp uygulandığında retorik, hiçbir şekilde aldatma veya kandırmaya dayanmaz¹⁰⁷⁴ görünür. Retoriğin tıpkı astronomi veya fizik gibi yalnızca kendine özgü bir konu alanında uğraş gösteren bir bilim olmadığının veya iddialarının bilimsel olmaktan ziyade, genel kabul görmüş görüşlere dayandığının farkındadır. Bunun için retoriğe bilimsel bir statü vermeye gayret ederken, diyalektikle eşdeş görmeye ve de argümantatif olduğunun altını çizmeye özen gösterir.

Eğer retorik kendini sofistlik veya eristik olandan ayıracak ve bilimsel bir anlam kazanacaksa, hem herhangi bir konuya uygulanabilen hem de evrensel olan retoriğin birtakım şartlara bağlı olması gerekir. Zira uygulama alanı ne denli geniş olursa olsun, ayırt edici olarak öncelikle etik ve politik meseleler retoriğin konusudur. Aristoteles hocası Platon'dan farklı olarak ne yapılırsa yapılsın bu gerçekliğin hüküm süreceğini fark ederek, retoriği topyekûn aforoz etmektense meşru retorik ile gayrimeşru retorik arasında ayrımlar yapmaya çalışır ve bilgiye dayalı retoriğin *polisteki* (kamusal ve politik olan anlamında) gerekliliğine işaret edecek argümanlar kurar. Hem etik hem de politik alanda ortaya çıkan anlaşmazlıkların çözümünün iyi ve bilgiye dayalı argümanların kullanılması ile çözülebileceğinden umudu kesmeyerek, böylelikle retoriği hakikate yakın bir konuma da yerleştirmiş olacaktır. Çünkü ilgili eylem durumunda hatibin gözetmesi gereken şey hem doğru olan hem de uzun vadede iyi talih veya *eudaimonia* anlamında mutluluk getiren olmalıdır. Dolayısıyla retoriğin gözetmesi gereken şey, sanıldığının aksine, hem bireylerin kendi hem de toplum içindeki ve topluma yönelik davranışlarında adil olan veya olmayan ve doğru veya yanlışla ilgili meselelerdir. Bu nedenle Aristoteles retoriğinde *êthos* ve *logosun* kullanımına özen göstermek gerekir. Ayrıca ikna yöntemi ikilisi olan *êthos* ve *logosun* törensel retorik dışında, adli ve politik retoriğin olmazsa olmazları olması da yine bununla ilgilidir. Toplumla ve gelecekle ilgili kararlarda neyin adil neyin adil olmadığını veya neyin doğru neyin yanlış olduğunu iletip daha iyi bir toplumsal yaşama ışık tutabilecek olan *êthos* ile *logosun* eşlik ettiği bir retoriktir.

¹⁰⁷³ Gyburg, *Rhetorik und Wahrheit* Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump. s. 169.

¹⁰⁷⁴ Rapp, C. & Corcilius, K. (2011). *Aristoteles Handbuch* Leben, Werk, Wirkung. (s. 155). Stuttgart: J.B. Metzler.

Retorik, Aristoteles'in de altını çizdiği üzere, genel kabul görmüş saygın kanılardan (*endoxa*)¹⁰⁷⁵ başlayıp argümanlarını oradan geliştirir. Burada esasen dinleyici kitlesinin uzun ve biçimsel kanıtlar karşısında alacağı olası tutumu göz önünde bulundurma amacı yatar. İkna için gerekli olan şey dinleyicinin dikkatini zorlamayan bir biçimde ona doğruyu söylemektir. İşte bu nedenle hatip *endoxa*nın getireceği kolaylıktan faydalanabilmelidir. O halde genel kabul görmüş saygın kanılardan hareketle çıkarım yapmaya ilişkin beceri [*dynamis*] kazandıran retorik hatibe, bir tartışmada yalnızca muhatabını sınaama değil, daha ziyade orada, tam muhatabın karşısında bilen biri olarak bulunma amacı yükler. Bu nedenle Aristoteles retoriğe yalnızca akıl yürütmeleri ele alabilme becerisini değil, aynı zamanda, bir akıl yürütmeye karşı çıkıp hatibin kendi iddiasını, genel kabul görmüş saygın kanıları aynı tarzda kullanarak savunabilmeyi de ekler.¹⁰⁷⁶ Bunu yapabilen tarihteki en önemli kişilerden biri Sokrates'tir. Platon'un diyaloglarında, sorular soran ve en başta kendisi yanıtlamayan Sokrates, esasında bilgiye dayalı bir ikna örneği gerçekleştirmeye çabalamaktadır. Çünkü bilge kimsenin işi her bir durumda, bildiği konuda kimseyi yanıltmamak ve yanıltanı da ifşa edebilmektir. Bu kimse hem *logos*u ortaya koyabilen hem de yakalayabilendir. Bunu ona yaptıran itici güç ise *êthos*tur. Aristoteles retoriğin temellerini bilimsel olarak açıklarken, aslında etiğin ve politikanın temellerini de benzer bir çerçevede açıklamaya çalışır. Çünkü retorik *polis*in kullanımında olan çok temel bir sanattır ve ondan vazgeçmek o kadar kolay değildir. Atinalı yurttaşlar, şehir devletinin politik ve yargı işleri yanı sıra birtakım törenler için söylev yetilerini geliştirmek zorundaydılar. Tiranlıktan farklı olarak *poliste*ki politik yaşam, konuşmalarla ve tartışmalarla ilerlemektedir. Zor değil de kararlarını ikna ile alan yurttaşlar, bu nedenle retorik bilmek durumundadır. Ancak elbette bunun nasıl olması gerektiği, bu anlamda daha da büyük bir önem kazanır. Uzun vadede neyin iyi ve adil olduğunu bilip konuşanların arttığı bir *polise* duyulan istek o halde yalnızca Platon'a değil, Aristoteles'e de aittir.

Aristoteles'in retoriği hakikate bağlama istekliliği, onu sadece bir ikna sanatı olma içeriğinden arındırıp diyalektikle güçlendirme eğiliminden okunabilir. Ayrıca

¹⁰⁷⁵ εἰς ἐνδόξων: “reputable opinions”, “generally accepted opinions”, “acceptable premises”, “common beliefs” (İng.) veya “allgemein anerkannten Meinungen” (Alm.) olarak tercümeleleri mevcuttur.

¹⁰⁷⁶ Aristoteles. (2019). *Sofistçe Çürütmeler*. (s. 111-113 [183a26-(35)]). Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

seleflerinin tartışmalarıyla ve o sırada halihazırda kullanılagelen retorikle hesaplaşarak ilerlettiği eserinde, bilgelik ile retorik ilişkisinin mümkün olduğunu göstermeye çalışmış olması da başka bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla ikna edilmek istenen şey olguların rasyonel analizinden hareketle geliştirilmelidir.¹⁰⁷⁷ Eş deyişle tekil olgular ve dolayısıyla olasılıklarla dinleyicileri uzun ve sıkıcı biçimsel kanıtlarla sıkmadan ikna ederken retorik, örgütlü yalan ve yanılsa değil, aksine hakikate yaslanmalıdır. Böylelikle Aristoteles, *polisteki* pratik konular hakkındaki tartışmalarda bilgiye ve buradan da hareketle hakikate yaslanmış bir retoriğin nasıl etkin bir güç olabileceğini gösterir.

Öte yandan IV. yüzyıldan XIV. yüzyıla değin geçen süreçte retorik, yer yer diyalektik yöntemin araçlarından sayılan ortaya [meydana] çıkartmaya ve ispata, hem felsefenin hem de teolojinin hizmetine giren skolastik yöntem ve felsefeyi teolojiden ayıracak bilimsel soruşturmanın formüle edilmesine destek çıksa dahi, genel itibariyle mektup ve dilekçe yazımı, vaazlar ve dualar, yasal belgeler ve evraklar, şiir ve nesir, kanunların ve kutsal yazıların yorumlanma ölçütleri gibi güzel yazma ve konuşma yöntemlerine katkı sağladı. Bir anlamda Hristiyanlık retoriği teolojiyi güçlendirecek olması bakımından sahiplenirken, pagan entelektüel kültürüne ve dil kültürüne dayanan retoriğe de çekinceler koydu. *Korintliler'e İlk Mektup*'un "Dünyanın bilgeliğine karşı Tanrı'nın bilgeliği" üst başlığı taşıyan kısmında, açıkça retoriğe ve pagan bilimine karşıtlık dile getirilir.

Kardeşler, Tanrı'yla ilgili bildiriği duyurmak için size geldiğimde, söz ustalığıyla ya da üstün bilgeliikle gelmedim. Aranızdayken, İsa Mesih'ten ve O'nun çarmıha gerilişinden başka hiçbir şey bilmemeye kararlıydım. Size zayıflık ve korku içinde geldim, tir tir titriyordum! Sözüm ve bildirim, insan bilgeliğinin ikna edici sözlerine değil, Ruh'un kanıtlayıcı gücüne dayanıyordu. Öyle ki, imanınız insan bilgeliğine değil, Tanrı gücüne dayansın.¹⁰⁷⁸

Bu satırlarda Tarsuslu Pavlus, hem retoriğe hem de dünyanın bilgeliğine (yahut hakikatine) karşı koyarak Tanrı'nın bilgeliğini ve hakikatini tercih eder. Ancak şöyle

¹⁰⁷⁷ Uhlmann. *Rhetorik und Wahrheit Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*. s. 171.

¹⁰⁷⁸ İncil, *Yeni Ahit*, Korintliler'e İlk Mektup, 2:1-6

bir gerçeklik vardır ki hem Pavlus hem de önemli Hristiyan teologları ve filozofları retorik derslerinde öğrendikleri ikna tekniklerini mektuplarında, eserlerinde veya cemaatlerine seslenişlerinde çok iyi kullandılar. Örneğin retorik eğitiminden geçmiş Augustinus için retorik, Hristiyanlığın hakikatini savunmak amacıyla vaizin ihtiyaç duyduğu bir sanattır. *İtiraflar*'da (*Confessiones*) kullandığı dil, eğitimini aldığı klasik retorikğin tadına doyum olmaz inceliklerini içermektedir. Ancak gizemli hakikati öğretmekten çok uzak olan ve şöhreti getirse de insanı hakikatin kendisinden uzaklaştıran retorik her fırsatta kınamıştır. Augustinus'un bu durumu aslında, Hristiyan teologların kadim retorik söz konusu olduğunda içinde bulundukları ikilemi görünür kılar. Çünkü bir yandan bu eğitim sistemiyle, Ortaçağ'ın *septem artes liberales*'iyle (yedi özgür sanat), yetişmişlerdir ama bir yandan da inançları öğrendikleri her şeyi ikincil kılmalarını salık vermektedir.

Bu defa sofistlik veya eristik değil daha ziyade pagan bulunan retorik, hakikatten ziyade sözcüklere özen gösterdiği gerekçesiyle eğitim sisteminin içerisinde yer alsada da bir araç olmaktan öteye gidemez. İnsan ruhu hakikatin sağlam kayasına tutunmadıkça o kimse aciz biri olarak yaşamaya devam edeceği için Hristiyan teolojisi hakikatle çeliştiği noktada retorikçe cephe almakta elbette gecikmeyecektir. Ancak hakikat hakkında belagatli konuşulabileceği olasılığından ise vazgeçmemektedir. Bu atmosferde örneğin Augustinus'u etkileyen Platoncu kitaplar olur. Bu kitaplar sayesinde hakikate yaklaşmak olanaklı hale gelir. Eş deyişle aslında Hristiyan teolojisinde de bir yerde hakikat ve karşısında yer alan *doxa* ikiliği etkin olur. Platon'un formlar teorisindeki iyi ideası olarak hakikat kavrayışı, bu defa Tanrısal ve İsa Mesih'in hakikati biçiminde görünürlük kazansa bile retorikğin bahtına düşen yine yoz anlamdır. Platon ve Aristoteles, bilgiye dayalı retorik kavrayışını belirgin kılarak retorikğin olumlu yanına işaret etseler de Ortaçağ'da hakim olan görüş Platon'un *Gorgias* diyalogundaki retorik kavrayışı olmuştur. Bu defa Hristiyan teologları, zihinlerini Tanrı'nın yasasına veya sağladığı huzura vereceklerine, saçma sapan yalanlara veya mahkemelerin hırgürüne adanmış öğrencileri Tanrısal hakikate çekmeye uğraş verirler.

Hristiyan teolojisinde hakikat, Tanrı'nın hakikati ve bilgeliği olsa bile bu hakikat kendini İsa'da somutlaştırarak tamamen metafizik özellik sergilemekten uzak tutar. Sokrates'ten sonra en etkili söylev ustalarından biri olan İsa, Sokrates'le benzer bir

sonu da paylaşır. Çünkü o da her zaman doğruyu söylemekle ve halkını asla yanıltmamakla bilinir. *Yuhanna*'da Pilatus'la İsa arasında şöyle kısa bir konuşma geçer:

Pilatus, 'Demek sen bir kralsın, öyle mi?' dedi.

İsa, 'Kral olduğumu sen söylüyorsun' karşılığını verdi.

'Ben gerçeğe tanıklık etmek için doğdum, bunun için dünyaya geldim.

Gerçekten yana olan herkes benim sesimi işitir.'¹⁰⁷⁹

Gerçek olarak tercüme edilen terim, hakikattir aslında. Tıpkı Sokrates gibi savunmasını yapan İsa, farklı görüşler arasında müzakere konusu olsa bile hakikatten yana, doğruyu söyleyen kimse olarak anılmak ister. Burada bilgiye dayalı bir retorik kullansa da halkı tarafından ölüme mahkum edilmekten kurtulamaz. Çünkü onu ölüme gönderenlerin kanaati, İsa'nın hakikati karşısında zafer elde eder. Dolayısıyla Hristiyan teolojisinin retorik ve *doxa* ile arasındaki mesafenin geçerli sebebi de Antik Yunan'daki Platoncu gerekçeyle örtüşür durumdadır.

Platonculuk Hristiyanlığın teolojik temeli için verimli bir düşünsel zemin sağlamıştır. Kanaatler dünyasında filozofun yaşamı nasıl tehlikedeysen, deneyim dünyasında da peygamberin hayatı tehlikededir. Bu sebeple Hristiyan teolojisi de İsa'nın ölümünden sonra hakikate tanrısal veya metafiziksel olarak ulaşabilir, zira tanrısal olan bilgelik ve hakikattir.¹⁰⁸⁰ Oysa retorik'in ustalarına hizmet eden kanıtlar, gerçeklerden veya hakikatten ziyade sanıları içerir. Abelardus'un dediği üzere bu türden kanıtlar, başkalarından alınan borç gibidirler. Augustinus gibi Abelardus da retorik eğitiminden geçmiştir, filozof onu kullanır, ancak, bir o kadar da uzak durulması gerektiğini salık verir. Çünkü Antik Yunan'daki eleştirilerle benzer bir yerden, o da retorik'i sofizm olarak adlandırır.

Antik Yunan deyince akıllara sofistlerin retorik kavrayışı ve Platon'un eleştirileri ekseninde bu kavrayışın aforozu gelse bile Aristoteles'in hem bu konuda ders verip¹⁰⁸¹ hem de onun meşru faydaları olduğunu söylemesi¹⁰⁸², retorik ile hakikat veya belirli

¹⁰⁷⁹ İncil, *Yeni Ahit*, *Yuhanna*, 18: 37.

¹⁰⁸⁰ Uhlmann. *Rhetorik und Wahrheit Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump* s. 221.

¹⁰⁸¹ Ross, W. D. (2011). *Aristoteles*. (s. 19). Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

¹⁰⁸² Arslan. İlkçağ Felsefe Tarihi 3, *Aristoteles*. s.332.

bir hakikat biçimi arasındaki ilişki hakkında farklı fikirler olabileceğini gösterir. Oysa Ortaçağ'a gelindiği vakit, retorik salt bir eğitim alanı ve bunun da pagan gelenekler içeriyor oluşu dolayısıyla, retorik Platon'un *Gorgias* diyalogundaki eleştirileri ekseninde, Platoncu bir perspektifte değerlendirilir olmuştur. Bilgiye dayalı ve hakikatle ilişkili retorik ise neredeyse hiç konu edilmediği görülür. Bir anlamda Ortaçağ retorik eski şöhretinin önemsizleştiği bir süreçtir aslında. Bu durum, hakikatin ne olduğu veya olmadığı söz konusu edildiğinde, farklı görüşlerin sadece ortaya konulduğu değil, sorgulandığı ve irdelendiği bir tartışma kültürünün yavaş yavaş gözden düşmesiyle de ilgilidir. Antik Yunan'ın antagonistik *polis*inin, hakikat arayışındaki tartışmacı yanı yerini Tanrısal ve İsa Mesih'de vücut bulmuş hakikat kavrayışına bıraktığı için retorik hakikatle ilişkiselliği tartışması da önemini kaybetmiştir. Bir nevi retorik araçsallığı ön plana çıkmıştır.

5.2 Eleştirel Bir Değerlendirme: Hakikat, Bilim ve İdeoloji İlişkisi

Farklı çağlarda felsefi düzlemde yürütülen temel tartışmalar, ilgili çağın tarihsel ve toplumsal koşullarının ürünüdür ve bu koşullardan etkilenir. Bu nedenle farklı dönemlerde aynı kavramlar tartışılıyor olsa bile, kavrama yüklenen anlam ve yargı değişebilir. Örneğin Platon'un adalet kavramına yönelik tartışması çağımızda yürütülen adalet tartışmalarından farklı çağrışımlara sahiptir. Hatta bu farklılaşma kimi zaman aynı çağda yaşamış filozoflar için bile geçerlidir. Aynı çağın filozofları ortak bir kavramı tartıştıklarında birtakım benzerlikler taşısalar dahi bu filozofların ayrıştıkları noktalar sıklıkla olur. Bilgi ve hakikat sorusu da felsefe tarihinde tartışılabilen sorulardan biridir ve felsefi düşüncenin başlangıcından beri filozoflarca farklı çerçevelerde yeniden gündeme getirilmiştir.

Gündelik dilde bilgi ile Platon diyaloglarında karşılaşılan *episteme* pek çakışmamaktadır.¹⁰⁸³ Bunun temel sebebi gündelik dilde varsayılan bilginin empirik unsurlarla birlikte düşünülmesinden kaynaklanır. Oysa Platon, gözlemlenen dünyanın hakiki bilginin nesnesi olamayacağını iddia eder. Akış halinde olan ve sürekli değişen bu dünyadan bilgi elde edilemeyecekse, bilginin elde edilebileceği başka bir alana ihtiyaç vardır. Bu alan ideaların veya formların alanıdır. Bu çözümlemede, bir unsurun ontolojik değeri onu o şey yapacak olan ideadan veya formdan pay aldığı ölçüde yahut

¹⁰⁸³ Baç, "Epistemoloji". s. 567.

o ideaya/forma katıldığı sürece, kayda değer kabul edilir. Örneğin bir ağaç, onu ağaç yapacak ağaç ideasından pay aldığı sürece, o ağacın varlıkça yapısı tartışılabilir. Böylece tümeller tikel olanları önceler; bu bakış açısı Antik Yunan felsefesinin bilgi anlayışını da büyük oranda belirlemiştir. Hakiki bilgi tümelin bilgisidir, başka bir ifadeyle kavramsal/felsefi bilgidir. Bu yaklaşım, Aristoteles tarafından da sürdürülecek ve hakiki bilginin doğasının açıklanması hususunda fenomenal boyuta mutlak bir güven duyulmayacaktır. Aristoteles Platon'dan farklı olarak her bilgi çeşidinin pratik bir karakteri olduğunu savunurken, bilgi biçimleri arasında kategorik bir ayrım yapar.¹⁰⁸⁴ Bir yanda gündelik hayatın zorunluluklarına dayanan, diğer yanda ise kendisi dışında bir amacı olmayan felsefi bilgi yer alır. Gündelik hayatın zorunluluklarına dayanan bilgide, uygulama veya eylemlilik söz konusudur. Oysa felsefi, teorik bilgide bundan söz edilemez. Örneğin, adalet veya erdemin ne olduğu sorusuna yanıt aranan felsefi bilgi iken, adil ve erdemli politikacı nasıl olmalı, adil dağılım nasıl gerçekleşmeli, şeklindeki sorulara gündelik hayatın içinden cevap ararız. Sonuç olarak, Antik Yunan felsefesinde, empirik bilgi ile kavramsal bilgi arasında önemli bir fark bulunduğu söylenebilir.¹⁰⁸⁵

Modern dönem bilgi anlayışı Antik dünyanın bilgi kavrayışından yer yer farklı bir çizgi izler. Bu izleği belirleyen en önemli unsurlardan biri modern epistemolojinin bilginin kaynağına yönelik tartışmasıdır. Bilgi zihnimizdeki idelerin ilişkilene süreciyle ilgili olduğundan, zihindeki idelerin nasıl meydana geldiğine ve sınıflandırılmasına ilişkin çözümleme erken dönem modern epistemolojinin temel ilgisini oluşturmuştur. Bu ilgi bağlamında bir yanda Platon ve Aristotelesçi perspektifi devam ettiren akılcılar, diğer yanda bilginin kaynağı konusunda deneyime vurgu yapan deneyimciler, dönemin epistemolojik çerçevesinin iki kutbunu temsil etmektedir. Akılcılar, insan bilgisinin olumsallık taşımayan, ideaları, ilkeleri veya yapıları barındırması gerektiğini düşünürken, deneyimciler bilgi alanının algı verilerinin tuğlalarından kurulduğuna inanır. Ancak en nihayetinde felsefi düşüncenin merkezinde, bilginin olanaklılığı, kaynakları ve doğası konuları yer alır. Özne ve nesnenin felsefe tarihi sahnesinde apaçık ve etkin bir şekilde belirmesi de yine bu konulara ilişkin tartışmalar içinden çıkar.

¹⁰⁸⁴ Marcuse, H. (2020). "Kültürün Olumlayıcı Karakteri". *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri*. (s. 98). Çev. Hatice Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

¹⁰⁸⁵ Baç. "Epistemoloji". s. 567.

Antikçağ'da hakikatle ilişkisi bağlamında belirleyici olan bilgi, modern dönemde de toplumsal alanla yakından ilişkilidir. Fakat her iki dönem arasında bilginin neliği ve içeriği konusunda farklılıklar söz konusudur. Modern dönemde artık bilgidен anlaşılmaya başlanan bilimsel bilgi, yükselen doğa bilimlerinin bilgisidir ve temel felsefi soru da “dış dünyanın bilinebilir olup olmadığı ve nasıl bilinebileceği” sorusudur. Örneğin empirik bilginin güvenilmez olduğunu düşünen Platon açısından böylesi bir felsefi soru düşünürün gündeminde yer almamıştır. Antik Yunan düşünürleri, özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles bilginin toplumsalı kuran bir rolü olduğu hususunda hem kendi aralarında hem de modern düşünüş ile hemfikirdir. Platon çoğunlukla bilgiyi teorik boyutunda ele alıp retoriği bilgi alanından uzak tutmaya çalışmış, Aristoteles ise doğası gereği bilmek isteyen insan tanımında içerilen *poetik*, *pratik* ve *teorik* her türlü bilgiyi kapsayan ve dolayısıyla retoriğe de yer veren bir düşünce sistematigi geliştirmiştir. Her iki düşünür de bilginin daha adil ve iyi bir yaşamın inşa edilmesinde önemli bir işleve ve role sahip olduğu konusunda ortaklaşmaktadır. Ortaçağ'da dinsel öğretiyi destekleme ve doğrulama görevi üstlenen bilgi, bu iki filozoftan özellikle Aristoteles'ten çokça etkilenmiştir. Dogmaların gözden düşüp terk edilerek düşünsel özgürlüğün filizlenmesine dek Aristoteles etkisi önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Sonrasında ise Platon etkisine rastlamak mümkündür. Özellikle dogmatik olandan akılsal olana geçişte bu etki çok fazladır. Bilginin öğretilemez ve başkasından öğrenilemez oluşundan ötürü, insanın kendi aklının rehberliğine güvenmesi gerektiğini ifade eden Platon; bilgi konusunda aklın otoritesi dışında başka bir otoriteye yer vermeyen modern tahayyülü belirlemiştir. Öte yandan oluş halindeki değişen dünya ile karşısına yerleşen, değişmeyenlerin, idelerin dünyası ayrımı da empirizm ve rasyonalizm tartışmalarına kaynaklık etmiştir.

Modern kavrayışta bilgi empirik nedenlerin araştırılmasından hareketle ulaşılabilir bir ürün olduğu gibi, bilginin kaynağı da tarih ve toplum araştırmasıyla elde edilebilirdir. Böylelikle bir yandan tümevarım, öte yandan tarihsel ve eleştirel yöntemler önem kazanmaya başlar. Bilgi artık tözsel değildir, olgu ve süreçleri belirleyip aydınlattığı gibi bilen öznenin bilincini de gerekli kılan bir öğedir. Bu nedenle modern dönemle birlikte bilgi tartışmalarının merkezine, bilen özne oturur.

Tartışmaların dogmatik olandan akılsal temele kaydığı modern düşünüşle hakikatin temel ölçütü de artık insan aklına uygunluktur. Bu ölçüt özneyi ön plana çıkarmış ve

onun mantıksal bakış açısını bilginin temeline yerleştirmiştir. Descartes ve onu takip eden filozoflarda nesnel olguya, öznel gerçek üzerinden yaklaşma tutumu bunun bir yansımasıdır.¹⁰⁸⁶ Bu dönemde bilgiyi yeni bir yapıya kavuşturma çabası ile bilginin bize hangi yolla ve nereden geldiği, önemli sorulardır. Soruda, usamlamanın gücünün kısıtlanamayacağı düşünülüp deneyin kesinlik derecesi en yüksek bilgiyi veremeyeceğine varıldığı gibi, tersine zihnin boş bir levha olduğu ve bu nedenle usamlamanın değil de deneyin bilgi verebileceği sonucuna da varılmıştır.

Ne var ki olgusal ilişkiler dışında, salt düşünsel ilişkilerden oluşan, kendi içine kapalı bir bilgi kuramını temel bakımından yoksun bulan modern düşünüş, doğuştan hakikat veya ideler kuramına kuşkuyla yaklaşır.¹⁰⁸⁷ Bilgi sorunundan doğuştan ideleri veya kavramları ayıklama hususundaki ısrar, zamanla yeni bir bilimin doğuşuna işaret etmiş, bu bağlamdan da toplumsal-ekonomik durumla ilişkili bir bilgi kavrayışına varmıştır. Bilgi o halde otonom bir öge değil, hem tarihin antagonistik yapısının bir izdüşümü hem de tarihsel süreci içeriksel olarak belirleyen etmenlerin toplamı olarak kavranacaktır.

Esasen dönemin belirleyici amacı, deneysellik temelinde, zihni kuşatan eğilim, hata ve kusurlardan arınmış bir bilgi anlayışı geliştirmek olmuştur. Bu nedenle akılcılığın ve doğuştan bilgiler öğretisinin yadsınması genel bir felsefe dizgesidir. Nitekim sofistlerden beri deneye yöneltlen kuşku, insan zihninin eğilimlerine çevrilmiş ve böylelikle deneysel bilgi olanaklı kılınmaya çalışılmıştır. Zira düşünel yan, nesnel gerçekliği yansıtırken daima nesnel gerçeklikten kopmak ister ve birtakım kuruntular veya yanılgılar taşır. Bu kuruntu ve yanılgıların önüne geçmenin yolu, düşünce ürünlerini duyum ile denetlemektir. Bu aslında teoriyle pratik, soyutla somut, varsayımla nesnel gerçeklik arasındaki bağıntının kurulması anlamına da gelecektir.

Felsefi düşünce dizgesinde, felsefeyi bilgi kuramı açısından değerlendiren filozoflar, bilginin kaynağı sorusuna yönelmiştir. Kendi içlerinde önemli ayrımlar olmakla birlikte, bu filozofların kuramlarını iki kategori altında ele aldıkları söylenebilir. Bilginin kaynağının zihin olduğunu düşünenler ile bilginin duyumdan geldiğini iddia edenler olmuştur. Bu iki kaynağın birleşimden bilgiye erişileceğini vurgulayan

¹⁰⁸⁶ Denkel, A. (2003). *Bilginin Temelleri*. (s. 17). İstanbul: Doruk Yayıncılık.

¹⁰⁸⁷ Krings, H. & Baumgartner, H. M. (1990). “Bilgi Kuramı Tarihçesi”. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. (s. 203). Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayıncılık.

filozofların tezi ise, bu kaynaklardan beslenerek gelişmiştir. Bilginin iki kaynağın bileşiminden elde edildiğini iddia eden filozofların tezi, doğada bazı kavramların doğrudan bulunmadığı, bunların insan düşüncesinin ürünü olarak doğaya aktarıldığı yönündedir. Örneğin beyazlık veya siyahlık doğada işaret edilecek bir nitelik değildir. Bizler beyazlığa veya siyahlığa, bir şeyler üzerinden varlık kazandırırız: beyaz bulut veya kara tahta deriz. Her ne kadar bu bağlamda düşünce göreceli olarak bir üstünlük taşısa dahi, bilgi sürecinde duyum ve düşünce ayrılmazdır. Duyum ve düşüncenin birlikte işlemesiyle oluşan bilgi aynı zamanda hem tarihsel hem de toplumsaldır. Çünkü bilgi, onu elde eden veya ortaya koyan kişi veya kişilerin konuştuğu dil, yer aldığı politik toplumsallık ve yaşadığı çağ ile bu çağdaki düşünsel veya teknik gelişimlerle doğrudan bağlantılıdır. Her bir kişi, belli bir bilgi birikiminin içine doğar ve yapıp ettikleri ile olumlu veya olumsuz, bu bilgi birikimini etkiler. Tarihten ve toplumsaldan soyutlanmış bir kimsenin, bilgi elde etmesi pek olası görünmez.¹⁰⁸⁸ Nitekim bilgi sürecinin toplumsal karakterinin görülmesi, hem kaynak hem amaç hem de ölçüt açısından toplumsal pratiğe bakılması anlamı taşır. Bu nedenle bilgi sosyolojisi, bilgi tartışmalarında mühim bir yer işgal eder. Çünkü bilginin toplumsal pratik ile ilişkisine bakıldığında bazı bilgi iddialarının ya da önermelerin neden ideoloji olarak adlandırıldığı veya bazılarının neden toplumda bir anlam inşa edip bazılarının anlamları yitirdiğini kavramak daha pratik olacaktır.

Bir dünya görüşünü işaret eden ideoloji, insanın bir yandan parçası olduğu evreni anlama ve kontrol etme, öte yandan kendini evrende ve toplumda konumlandırma ve nitelendirme ihtiyacına karşılık gelir. Bu nedenle bilgi, bilim, inanç ve din tartışmaları arasında doğan, bilme ve anlama çabasının ürünü veya sonucu diyebileceğimiz ideoloji ilk ortaya çıktığında, hem akla derin bir inancı talep eden fikirler bilimi hem de eski düzene karşı verilen mücadelede kullanılan eleştirel bir araç olmuştur.¹⁰⁸⁹ Hakikate akılcı ve bilimsel yoldan ulaşılacağına inanılan bir dönemde, akılcı savunan ve ilerici olmayan tüm düşünceleri eleştirmek amacıyla kullanılan bir ifade, dünya görüşü

¹⁰⁸⁸ Kendi kendine yemek yeme veya giyinme bilgisini dahi elde edememiş Kaspar Hauser'in hikayesi bu anlamda örnek gösterilebilir. [Handke, P. (2007). *Kaspar*. Çev. Y. Özbek ve A. Sarı. Ankara: DeKi Basım Yayın]. Veya 1974 Werner Herzog yapımı, "Herkes Kendi Başına Ve Tanrı Herkese Karşı" [Jeder für sich und Gott gegen alle] adlı filme bakılabilir.

¹⁰⁸⁹ Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. (s. 21). Çev. N. Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

veya bilim olarak varlık kazanmıştır. Sonrasında ise her kavram gibi dönüşüme uğramış, bilim karşısında, bilimsel olana karşıt şeklinde bir anlama sahip olmuştur.

Geçmişin otoritelerine, klasik bilgeliğin düşünme biçimleri ile sözde araştırma yöntemlerine, Antik ve Ortaçağ mirası üzerine yükselen bilgi biçimlerine tamamen karşı çıkan Bacon, Platon ve Aristoteles'in sofistlere yönelik eleştirilerini başta bu iki filozof olmak üzere neredeyse tüm Antik ve Ortaçağ düşünürlerine yöneltir. Bu dönemlere ait bilgelik, araştırmacı olmayıp hem didaktik hem de eristiktir. Doğadan ve deneysel olandan kopuk olmakla suçladığı döneme ait teorilerin, boş masallar olduğunu ileri sürer. Aslında bu suçlamalar, zamanında hem Platon hem de Aristoteles tarafından sofistlere yöneltilmiş suçlamalarla neredeyse örtüşmektedir. Her iki filozof da sofistleri eristik olmakla ve gençleri boş masallarla yoldan çıkarmakla suçlamışlardır. Şimdi Bacon benzer suçlamaları onlar nezdinde Antik Yunan düşünce sistemine yöneltilmektedir. Onun gözünde bu düşünce sisteminin tamamı bir nevi retoriktir ve felsefe sektleri ile dogmaları oluşturup bunları savunarak her tür konuyu tartışmaya indirgemekten öteye gitmemektedir.¹⁰⁹⁰ Bilimsel doğruları keşfetmeye yönelik çabaların başarısızlıkla sonuçlanmış oluşunu, doğanın yorumuna dayanan yeni bir mantık veya yöntem kullanmayan, ancak doğayı önceleyen (doğa hakkında aceleyle ve vaktinden önce verilen yargılar) bir mantık ve yöntemle hareket eden Aristoteles'ten devşirilmiş düşünsel sistemlere bağlar.¹⁰⁹¹

Aristoteles'in *Organon* adlı eserine karşı yazdığı ve tümevarımı öne çıkaran bilimsel mantık kitabı olan *Novum Organum*'da bir şeyin iyi bilinip bilinmeyeceği meselesini, sadece tartışarak değil, tecrübe ederek de düzenlenme ihtiyacı güder.¹⁰⁹² Burada o, XVI. yüzyıla değin Batı Avrupa'nın bilgi kavrayışında etkisi olduğu iddia edilen Aristoteles sistemini –zira bu sistem bir tür gerilemeyi temsil etmekte ve onun mantığı doğa felsefesini bozucu bir etki taşımaktadır- ve kurumsal dinin her şeye müdahale edip sınırlandıran teolojisini topyekün eleştirip felsefi anlamda değer taşımayan bir konuma yerleştirmektedir. Bir tür bilim felsefesi denemesine girişen Bacon, doğa araştırmasının matematik ve fiziğe uygulanmasını önermektedir. Bilgi ile insan

¹⁰⁹⁰ Bacon, F. (2012). *Novum Organum*. (s.148). Çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları.

¹⁰⁹¹ Cevizci, A. (2006). *Felsefe Ansiklopedisi* Cilt 4. (s. 56). Ankara: Ebabil Yayınları.

¹⁰⁹² Bacon. *Novum Organum*. s. 112.

gücünü¹⁰⁹³ eşanlamli kullanırken, aslında doğaya ilişkin bilgilenmenin doğa üzerinde insani bir hakimiyet yaratacağını vurgulamaktadır. Felsefenin boş işlerle uğraşmayı bırakıp bilimsel veriler üzerine yoğunlaşması gerektiği vurgusu, esasen felsefeyi, bilimi ve dini yeniden kurmaya çalışmasının sonucudur. Tüm bunlar empirik bilgiyi olguların basit toplamı olarak görmeyip doğanın özünü keşfetmekle ilgili merakından ileri gelmektedir. Deneysel bilimi ve tümevarımı öne çıkarması, bilimsel nitelikli bir teoloji ve politikanın öncüllerine işaret etmesi hem yeni bir *bilgi* tanımının hem ileride ideoloji olarak adlandırılacak çabanın hem de bilgi sosyolojisinin temellerini¹⁰⁹⁴ ortaya çıkaracaktır.

Modern epistemolojiyi deneysel bilimle sınırlayan ve felsefeyi bilimsel bir formata büründürmeye çabalayan Bacon için kendi başına bir hakikat ve bilgi söz konusu değildir. Bilgi insana yararlı olmalı, başka bir deyişle, insanın yeryüzündeki egemenliğine ve mutluluğuna hizmet etmelidir. Bilim sayesinde insan, angaryadan, çalışmadan, yoksunluktan, baskıdan, kazadan, hastalıktan ve şanssızlıktan uzak, daha mutlu ve daha kolay bir yaşama ulaşabilecektir.¹⁰⁹⁵ Bloch bu tasarımı, kapitalizmin ticari aşamasının terk edilip endüstriyel kapitalizm çağına varan genç kapitalizmin atılımı şeklinde yorumlar. Nitekim bu tasarının hayata geçirilmesi için doğa yasalarının nedenlerini bilmeli ve doğayı insan egemenliğinin hizmetine sunmalıdır. Bunun koşulu elbette egemenlik altına alınacak doğanın bilgisinin insana açık olmasıdır. Bu bağlamda Bacon, gerçeklikle ilişki kurmamızı sağlayan duyu organlarına ve yasa ile kuralları tündengelim yoluyla ortaya çıkaran akla işaret eder. Doğrusu o, duyu ile akıl arasında bir birlik veya ilişki kurmaya çalışır. Bu ilişki aynı zamanda *idolsüz* bir bilmenin nasıl mümkün olacağını da açıklar. Bu nedenle *Novum Organum*'da en önemli tartışma, insanların akıl yürütme tarzlarına ilişkindir: *idollerden* uzak bir akıl yürütme yöntemiyle hem aklın çelişkiye düşmemesinin hem de aklın hiçbir şeye teslim edilmemesinin (eş deyişle otonomluğunun) olanağını inceler.

¹⁰⁹³ Bu çok bilindik “bilgi = güçtür” denklemdir. Ernst Bloch bu denklemi İngiliz ideolojisi olarak yorumlar. Keza Bacon’ın felsefesi, endüstri devrimini hazırlayan ve destekleyen bir ideoloji olarak ortaya çıkar. [Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine*. (s. 89). Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi].

¹⁰⁹⁴ **EK 12.**

¹⁰⁹⁵ Bloch. *Rönesans Felsefesi Üzerine*. s. 93.

Bunun için evvela duyulara ve akla başvurmada kabul edilen tüm görüşler ve yanılsamalar terk edilmelidir. Bu, nesnelerin bozulmuş bir görüntüsünü veren zihnin temizlenmesi veya parlatılmasıdır. Hakikatin yetkinliğine karşı koyan *idollere*, eş deyişle doğuştan kazanılan veya yaşamın rastlantılarıyla edinilen bireysel yalıtımlara; duyuşsal algılamaların sınırlılığı ve öznelliğine; her yerde dolaşan, insanı etkileyen ve düşünülmeden söylenmiş *sloganlara* ve yerleşik otoritenin veya otoriter geleneğin yanılsamalarına karşı adeta gözü açık olmayı telkin eden Bacon, *idollerden* aynı zamanda uzak durmayı salık verir. Bu ise hem duyuları yetkinleştirme hem de aklı (otonomi) kullanma ile mümkün görünür. *İdoller* tartışması ile mitlerin reddedildiği ve insanın kendi aklına güvenmesi gerektiği, önyargılardan uzak, yetkin ve kavrayışlı bir bilme haline işaret eden Bacon, deneyim alanını, deneyim ve aklın işbirliğiyle yanılsamalardan arındırmaya çalışır. Bu tüm evrensel olduğu varsayılan ön-kavramlardan ya da ilkelerden vazgeçmek, en başta tümdengeliimi reddetmek anlamına gelir. Bilakis o, tek tek olaylara, özel örneklere veya basit ayrıntılara yönünü çevirir, eş deyişle tümevarıma dayalı bir bilime işaret eder. O halde Baconcu perspektifte, hakikate ulaşabilmek için düşünceyi engelleyen genel ve özel kabullerden uzaklaşmak zorunludur. Bu da olguların tek tek gözleminden başlayıp genellemelere gitme ile mümkündür. Deneysel yaklaşımı benimseyen Bacon, öznel bilgiden nesnel bilgiye geçişin imkânını tümevarımda, tek teklerden genele gitme düşüncesini hayata geçirmekte bulmuştur.¹⁰⁹⁶ Tümevarımı kullanmayıp olgulara tekabül etmeyen öncülleri başlangıç noktası almanın sakıncalarına istinaden, yeni bir bilimin nasıl olması gerektiğine işaret eden düşünür böylece kendinden sonra ortaya konulacak bir fikirler biliminin, eş deyişle ideolojinin de öncüllerini ortaya koymaktadır.

Fransız devrimciler, devrim esnasında, kitleleri kendilerini sömürenlere bağlayan düşünüş biçimini, eğitim ilkelerini ve kurumlarını eleştirme gereksinimi içinde olmuş ve buna uygun olarak bilimsel eğitim ilkelerinin ve kurumlarının nasıl olması gerektiğini araştırarak bir düşünürler kümesi oluşturmuştur. Bu çevrenin başında De Tracy yer almaktadır. İdeoloji kavramını ilk defa 1801’de Fransız Devrimi ertesinde kullanan düşünür, Eski Yunancadan aldığı fikir anlamına gelen *idea* ile söz, akıl veya

¹⁰⁹⁶ Cevizci, A. ve Küçükalp, K. (2009). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. (s. 124). İstanbul: İsam Yayınları.

bilgi anlamına gelen *logos* sözcüğünü birleştirerek hem kavramın hem de yeni bir bilim dalının öncüsü kabul edilmiştir. Nitekim Fransız Akademi Sözlüğü'nün 1835'teki üçüncü basımında ideoloji sözcüğü ilk kez madde başı olmuş ve bugün kullandığımız kavramın doğuşu resmileşmiştir. Bu sözcük kendisi tarafından fikirler bilimi çerçevesinde yeniden dizayn edilen, köklü bir geleneğe sahip bilgi, bilim, tanrı-din ve politika ile ilgili düşünce, inanç ve felsefelerin bütününe işaret eder. Amaç nihayetinde devrimin vadettiklerini pratikte gerçekleştirmenin yöntemini belirlemektir.

De Tracy'nin tartışmaları, XIX. yüzyılın başında liberal bir insan, toplum, eğitim ve politika teorisi geliştirmeye yönelik en kapsamlı ve ilginç girişimlerden biridir. Epistemolojik ilgisi, bilginin doğası ve sınırları, çeşitli bilimlerdeki kesinliklerin temeli ve entelektüel ilerlemenin yolu olarak kavramsal reform olanaklarını içermektedir.¹⁰⁹⁷ Tipik bir rasyonalist coşkusuyla, fikirlerin kökenlerinin nesnel olarak ortaya çıkarılabileceğinin mümkün olduğuna inanmaktadır. Kendi yeni biliminin, tıpkı biyoloji ve zooloji gibi bilimlerin sahip olduğuna benzer bir biçimde yerleşik bir konum elde edeceğini ilan eder. Zira tüm araştırma ve soruşturma faaliyetleri fikirlere dayandığından, ideoloji de nihaî olarak bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilecektir.¹⁰⁹⁸ Fikirlerin doğal kaynağını araştıran düşünür, dinden tamamen arınmış olmasına özen gösterdiği yeni bilimini, doğuştan gelen fikirleri reddederek, duyumlardan gelen fikirlere dikkat çekerek tanımlamaktadır. Bu aslında Bacon'ın *idoller* tartışmasıyla ortaya koymaya çalıştığı şeyin yeni bir bilim olarak sil baştan tanımlanmasıdır. Nesnel gerçekliğe ulaşmanın yöntemi olarak nitelenen bu bilim, gerçekliğe ulaşmanın yolu veya tarzıdır. Dolayısıyla onun düşünce sisteminin özünde, insan bilimlerinde kusursuz veya kesin bilgiye ulaşmak için garanti sağlayacağını iddia ettiği, felsefi bir bilimsel araştırma metodolojisi olan ideoloji kavramı yatmaktadır.¹⁰⁹⁹

Fransız Aydınlanması'nın genel eğilimlerini önemli ölçüde paylaşan düşünür, epistemolojiyi temel aldığı ideoloji kuramında, zihin içeriklerini, kendilerini meydana getiren duyumsal öğelere ayırıştırarak analiz eder. Bacon gibi Aristotelesçi mantığın

¹⁰⁹⁷ Head, B. W. (2019). *Politics and Philosophy in the Thought of Destutt De Tracy*. (s. 17). London: Routledge.

¹⁰⁹⁸ Heywood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. (s. 23). Çev. A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan. Ankara: Adres Yayınları.

¹⁰⁹⁹ Head, *Politics and Philosophy in the Thought of Destutt De Tracy*. s. 10

artık geçersiz olduğunu vurgulayarak mantığın yerini alacağını düşündüğü fikirler bilimi sayesinde insanların, fikir ve düşüncelerini nasıl analiz edebileceklerini öğreneceklerini, böylece hangilerinin deneyimde temellenmiş, hangilerinin ise temelsiz olduğunu göreceklerini söyler. Onun açısından, genel fikirlerin temel veya ilkel duygulara ayrıştırılarak analiz edilmesi, analizi yapan kişinin, dinin dogmalarına yönelik inancını ortadan kaldırabilir. Amaç ideolojiyi bilim kategorisine yerleştirmek olsa dahi olumsuz bir kavramsallaştırmanın ortaya çıkmasına da engel olunamamıştır. Nitekim amaçlandığı üzere akademik veya bilimsel bir disiplin olamadan ideoloji, burjuvazinin, siyasal erkin ve üretim araçlarının denetimini tekeline geçirerek tutuculaşmış ve bir bilgibilim olmanın ötesinde olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Bunda Napoléon'un etkisi çok büyüktür. Devrim'in kapattığı kilise okullarının yeniden açılmasının gündeme gelmesi ve Napoléon'un da bunu desteklemesi, ideolojistler ile Napoléon arasında bir çatışmaya neden olmuş ve süreç, Napoléon'un ideolojistleri, Fransız toplumunun gerçekleriyle bağlantısı kesilmiş, fildişi kulelerde yaşayan kimseler olarak kınamasıyla sonuçlanmış ve ideolojinin kendisi de olumsuz anlamını ilk defa bu vesileyle almıştır. *Demagog* benzeri olumsuz bir anlam yüklenen *ideolog* sözcüğü de bu bağlamda ve tartışmalarda ortaya çıkmıştır.¹¹⁰⁰ Artık ideoloji, gerçekliği çarpıtan düşünceler olarak olumsuz bir kavram olarak kullanılacaktır. Sonraki dönemlerde bu olumsuz nitelemesiyle birlikte bilgi, bilim, hakikat ve ideoloji tartışması bilgi sosyolojisi çerçevesinde tartışılmaya devam edecektir.

Marx'ın düşünsel sisteminde iki tema ağırlık kazanır. (1) Nesnelliğin bilgisi karşısında, doğal biçimlerin bağımsız ve toplumsal olanların ise görece bağımsız gerçekliği vurgulanır. Bu nesnellik, doğanın pratik değişimi ve toplumsal yaşamın kuruluşu ile dengelidir. (2) Bilme sürecinde çalışma ile emeğin rolüne odaklanılır ve bilginin toplumsal karakterine veya amaçlı insan eylemi olarak *praxise* gönderme yapılır.¹¹⁰¹ Toplumsal ve tarihsel bir bilime işaret eden Marx, önselcilik (*apriorizm*) eleştirisi ile bütünlüklü güçlü ve parlak bir idealizm eleştirisi yapar. Fikirlerin, ölümlü veya somutlaşmış beyinlerin ürünleri olarak almanın yanlışlığına dikkat çekerken, bilakis, toplumsal ilişkilerin, tarihsel olarak gelişen birlikteliklerinin ürünleri olarak kavranması gerektiğini söyler.

¹¹⁰⁰ Şenel. *Bilim ve Bilimsel Yöntem*. s. 239

¹¹⁰¹ Bhaskar, R. "Bilgi Kuramı". *Marxist Düşünce Sözlüğü*. (s. 74-75). Çev. İrfan Cüre. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuşkusuz Marx'ın eleştirisindeki temel nokta, fikirleri toplumsal yaşamdan ayrı bir biçimde ele almanın olanaksızlığının altını çizmektir. Tarihsel olarak gelişen toplumsallığa koşut olarak bilginin de benzer bir süreci söz konusudur. Geçmişten gelen, verili ve doğrudan karşılaşılan koşullar altında hem toplumsallık hem de bilginin gelişim süreci ortaya çıkar. Bilgi ile nesnesi arasındaki ilişkiyi, bir çakışma veya örtüşme ilişkisi olarak ele almayan Marx, bilimin önem ve gerekliliğini de bu çakışmama ilişkisi üzerinden değerlendirir. Bir tür çakışma ve örtüşme olsaydı, Marx'a göre, bilimin gelişmesinden söz etmek mümkün görünmezdi. Farklılaşmış ve gelişmekte olan, insan için olanaklı bir bilgi nesnesi olarak kavranan gerçek dünyadan yana bir tutum takınan Marx, dogmatik idealizm kadar kuşkucu empirizmle de hesaplaşmaktadır.¹¹⁰² Maddi gerçeklik yerine fikirler veya bilinçten hareket etmek anlamını taşıyan ideoloji de bu bilgi tartışması perspektifinden genişletilerek tartışılır. Zira gerçek sorun, yanlış fikirler değil, bizatihi gerçek toplumsal çelişkilerdir ve yanlış fikirler, toplumsal çelişkilerin ürünü olarak yeniden değerlendirilmelidir.¹¹⁰³

Alman İdeolojisi'nin Önsöz'ünün ilk paragrafında, insanların sahip olduğu yanlış fikirlerin onları nasıl boyunduruk altına aldığından söz edilir. Kendi zihin ürünleri altında ezilen insanlara bir başkaldırı çağrısı yapılır. Bu, kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan veya hayalî yaratıklardan kurtulma çağrısı, fikirlerin egemenliğine son verme işidir. Ancak bu eleştirel bir yolla yapılamaz. Kaynaklandığı şeyler pratik olarak çözüldüğünde olabilecek bir şeydir. İdeolojide tasvir edilen, insanların zihninde oluşan gerçekliğe ilişkin tepetaklak görüntüdür. Bu nedenle burada *camera obscura* metaforu kullanılır. Böyle bir tabloda varsayılan, yanlış düşünce yerini doğruya, akıldışı yerini akla bıraktığında, hakikatin ortaya çıkacağıdır. Marx'ın ideoloji bağlamındaki önemli eleştirisi, işte bu varsayımdır. Düşünür açısından, bütün kavramlar maddi varoluşun doğrudan ya da dolaylı ürünleri oldukları için yaşamı belirleyen bilinç değil, bilakis bilinci belirleyen yaşamdır, çözümlemesi yapmak yerinde olacaktır.

Maddi üretimi kontrol eden sınıfın diğer bir üretim tarzı olan ideolojik kavramların zihinsel üretimini de kontrol ettiği şeklindeki analiz, bu nedenle yer yer Bacon ile ilişkilendirilse dahi, onun analizi tam manasıyla maddi alanla bağlantılıdır. Ancak o

¹¹⁰² A. g. e., s. 76

¹¹⁰³ Larrain, J. "İdeoloji". *Marxist Düşünce Sözlüğü*. (s. 280). Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: İletişim Yayınları.

da öncellerinde olduğu gibi bilgi ve ideolojinin birbirinden ayırt edilmesini sağlayacak bir ölçüte ihtiyaç duyacaktır.¹¹⁰⁴ Bu nedenle de objektif ve sübjektif bilgi ayırımından ilerleyen bir analizle, ideolojinin çarpıtmalarını ortaya koymak isteyecektir. Bunu saf aklın ürünü olan hakikate değil, maddi şartların gerçekliğine başvurarak yapacaktır. Marx'ın önemli bir farkı gerçekliği kavramlara ilişkin değil, insanlığın maddi şartları, tarihsel ve sosyal tarzda belirlenmiş koşulları bağlamında tanımlamasından ileri gelir.¹¹⁰⁵ Bu nedenle insani durum analizi, insanların gerçek maddi şartlarına göre yapılır, maddi şartlarından soyutlanarak çıkarılan kavramlar çerçevesinde değil.

İdeolojiyi belirleyen reel faktörler, bir anlamda maddi durumlardır. Nitekim varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, zorunlu ve kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar ve bu onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eden üretim ilişkileridir. Hem toplumun iktisadi yapısını hem de belirli toplumsal bilinç çerçevelerine tekabül eden hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturan üretim ilişkileri, toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. Bu nedenle Marx'ın da işaret ettiği üzere, “insanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklardır.”¹¹⁰⁶

Marx'ın ideoloji kuramına en önemli katkısı, düşünce ve bilincin oluşum sürecini toplumsal gelişmenin dinamikleri üzerinden değerlendirmesidir. Bu bağlamda artık temel, toplumsal pratiklerdir. Toplumsalda ortaya çıkan yanılsamanın nedeni, eksik veya yanlış bilgilenme değildir. Daha ziyade, insanın toplumsal pratiği ile insan bilinci arasındaki ilişkinin niteliğindeki örtüşmemeden kaynaklanır. İnsan, kendi kendine düşündüklerine bağlı olarak ortaya çıkmaz, onu ortaya çıkaran koşullar maddi ve toplumsal koşullardır. O halde dönüşüm sürecini sadece insanın kendi bilincine dayanarak yargılamak meşru görünmez. Bilakis, bilinç maddi yaşamın çelişkilerinden yola çıkılarak açıklanmalı ve belki de dönüştürülmelidir. Zira sorun iyi bir eğitim veya sistematik bir düşünce ile aşılabilecek düşünsel yanlışlık sorunu olarak

¹¹⁰⁴ İdeoloji, hakikatin karşı kutbuna yerleştirilecektir. Adeta *doxa* ve *episteme* ayırımında olduğu gibi bir karşıtlık oluşturulacaktır.

¹¹⁰⁵ Hekman. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. s. 35.

¹¹⁰⁶ Marx, K. (1976). “Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkıya Önsöz”. *Seçme Yapıtlar* Cilt 1. (s. 609). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.

tanımlanamaz.¹¹⁰⁷ Bizatihi toplumsalın kendisinin çelişkili doğasının yarattığı bir sorun olduğu için zihinsel bir durum çerçevesinde tanımlansa dahi tarihsel olarak zorunluluk boyutu gözden kaçırılmamalıdır. “Bilinci yanılsamalı kılan, toplumsal pratiğin kendisinin eksik veya çarpık gelişimidir. Diğer bir deyişle toplumsal pratiğin kendisindeki bir tersine dönme, bilinçteki tersine dönmenin temelini oluşturur.”¹¹⁰⁸

Marx’a atfedilen ama esasında Marx sonrası Marksist düşüncelere ait olan ideolojik düşüncenin yanlış bilincinin (subjektif bilgi), Komünizmin gelişiyile birlikte yerini doğru bilince (objektif bilgi) bırakacağı şeklindeki tez, filozofların kral olup yönetimi ele geçirmesi şeklindeki Platoncu ve hakiki bilgiye ancak filozofların erişebileceği biçimindeki Aristotelesçi görüşü tekrar eder görünür. Fakat Marx’ın kendi tezinde dikkat çekici bir fark vardır. Bu da hakikatin sosyal ve tarihsel alandan kopuk soyut kavramlar aleminde ikamet ettiği şeklindeki önkabuller yerine, hakikatin sosyal-tarihsel bir gerçeklik üzerine oturduğu ve empirik gözlem yoluyla kavranması gerektiği tezini koymasındır.¹¹⁰⁹ Her türlü düşüncenin sosyal ve tarihsel olarak belirleneceği şeklinde özetlenebilecek bu savunma, önemli ölçüde bilgi sosyolojisinin temel tezini dile getirmektedir. Scheler ve Mannheim’ın eserleri, bilgi sosyolojisinin başlangıcı olarak kabul edilse dahi aslında Marx’ın eserlerinin çoğu, bilgi sosyolojisinin bir versiyonu olarak sınıflandırılır.¹¹¹⁰ Hatta bilgi sosyolojisine ve ilintili olarak ideolojiye yaklaşımı, ilk bakışta Bacon ve Aydınlanma geleneğinin perspektifine çok yakın gibi görünse de fikirlerinin önemli bir kopuşu karakterize ettiği söylenebilir. Marx yöntem ve ulaştığı sonuçlar açısından belli bir türden nesnellik iddiasında bulunur. Bu onun bilgi sosyolojisinin, değerlendirilmesi gereken anahtar sorunudur.¹¹¹¹ İşte bu sorunu ayrıntılı bir biçimde değerlendirecek düşünür Karl Mannheim’dır.

Geleneksel tanımı çerçevesinde bilgi sosyolojisi, doğru bilginin mevcudiyetini varsayar.¹¹¹² Görevi tarihsel ve kültürel etmenlerin insan zihnini nasıl

¹¹⁰⁷ Üşür, S. S. (1997). *İdeolojinin Serüveni*. (s.18). Ankara: İmge Kitabevi.

¹¹⁰⁸ A. g. e., s. 19.

¹¹⁰⁹ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. s. 37.

¹¹¹⁰ A. g. e., s. 12.

¹¹¹¹ A. g. e., s. 33.

¹¹¹² Her ne kadar Jeffrey Bergner gibi isimler, felsefi araştırmalardaki epistemolojinin aksine bilgi sosyolojisinin epistemolojik spekülasyonlarla uğraşmayıp bilmenin mümkünlüğü sorununu paranteze almakta ve bilimsel hakikate veya doğruya ulaşma başarısızlığını gözler önüne sermekte olduğunu ve özsel bilgi idealini kesin bir biçimde reddettiğini iddia etmiş olsa bile. [Akt. Hekman *Bilgi Sosyolojisi*

biçimlendirdiğini ve bulandırarak çarpıttığını araştırmaktır. Bu nedenle ortaya çıkışından itibaren, bilimsel hakikat arayışının sürdürücüsü olmuştur. Burada hakikat arayışı, insani varoluşun veya bilginin temeli olabilecek tartışma götürmez unsuru bulma anlamına gelmektedir.¹¹¹³ Dolayısıyla aslında ilk bakışta Antik gelenekte aranan hakikat arayışı ile buradaki arayış benzerlik taşır. Ancak Antik dönemde bu tartışmalar retorik üzerinden kurgulanırken, modern dönem ile birlikte hakkında konuşulan ideolojidir. Öte yandan bu perspektifte bilginin varoluş temeli toplumdur ve içinde inşa edildiği toplum dikkate alınmaksızın onun anlaşılamayacağı iddia edilir.¹¹¹⁴

Mannheim'a göre bilgi sosyolojisi sosyolojinin bir koludur ve iki amaca hizmet etmektedir. İlkin, bilgi ile varoluş arasındaki ilişkiyi analiz eder ve bu teorik amaçtır. İkincileyin bu ilişkinin insanlığın entelektüel gelişimi içinde büründüğü formları ayrıntılı bir biçimde ortaya çıkarır ve bu ise araştırma yöntemi bağlamındaki maksattır. Ayrıca Mannheim bilgi sosyolojisi için bir dizi görev belirler. Bu görevler sırasıyla, düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin ölçütlerini açığa çıkarma; bilgide teorik olmayan şartların önemine ilişkin teori geliştirme; farklı dönemlerdeki düşüncelerin farklı entelektüel hareket noktalarını tespit etme; metafizik öncülleri açığa çıkartma ve entelektüel tabakayı oluşturan sosyal tabakayı bulma.

Akademik hayatının ilk dönemlerinde bilgi sosyolojisi ve onunla ilgili epistemolojik ve metodolojik sorunlarla meşgul olan Mannheim, bir yandan Aydınlanmacı hakikat anlayışına saldırmış, öte yandan rölativizm kavramından rahatsız olduğu için, tarihselci rölatif hakikat teorisine alternatif bulma girişiminde bulunmuştur.¹¹¹⁵ Saldırısı, Aydınlanmanın temel varsayımlarını açığa çıkarma ve bu varsayımların belirli tarihsel varsayımlar olduklarını gösterme etrafında dönmüştür. Yaklaşımını, döneminde öne çıkmış bir dizi felsefi ve sosyolojik konuma yönelttiği itirazlar temelinde formüle etmiştir. Anlamın nasıl inşa edildiği problemini eleştirel bir biçimde ele alan Mannheim, her anlamın tarihsel olarak belirlenmiş olduğu görüşünü kabul

ve *Hermeneutik*. s. 13-14. (Bergner, J. (1981). *The Origin of Formalism in Social Science*. Chicago: The University of Chicago Press.)).

¹¹¹³ Hekman. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. s. 20.

¹¹¹⁴ Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat*. (s.14). İstanbul: Paradigma Yayınları.

¹¹¹⁵ Hekman. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. s. 76.

etmiştir. Aslında o da tıpkı Marx gibi toplumdan soyutlanmış, salt zihinsel veya doğuştan bir bilginin mümkün olmadığını düşünmektedir.

Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde Marx'inkinden farklı olarak sosyolojik sınıf kategorisine yer yoktur ve o düşüncenin tarihsel-sosyal gerçeklik adını verdiği şeydeki köklenmişliğini araştırır. Üzerinde çalıştığı bilgi sosyolojisinin epistemolojiyi değil; bilakis ontolojiyi gerektirdiğini ileri sürerek, epistemoloji sorunundan da özellikle uzak durur. Dolayısıyla bu mesafe sayesinde bilgi sosyolojisi, nihai hakikat ile meşgul olmayacaktır. Daha ziyade bilginin sosyal temellerini araştırarak ve farklı birçok bakış açısını birbirine yaklaştıracaktır. Böylelikle münferit bakış açılarının özümsemesi ve aşılması imkân dahilinde olacaktır. Bu, aynı zamanda, tikel bakış açıları üzerine inşa edilen kapsayıcı bir bütünün doğacağına inanç anlamına gelir.

Doğa bilimleri, mantık ve matematiğin bilgisini mutlak ve değişmez olarak tanımlasa bile yer yer her türlü bilginin dinamik, yani doğa bilimlerinin sözde objektif bilgisinin bile tarihsel olarak belirlendiğini savunur. Bağlamsal düşünce çerçevesinde, öznenin değerlerinden ve sosyal bağlamından bağımsız mutlak hakikati kavramanın imkânsız olduğu sonucuna varır. Eş deyişle her türlü düşünce, tarihsel bağlamlara kök salmak durumundadır. O halde yaşam şartlarından doğan bilgi, pek tabii bilgi olarak adlandırılmalıdır. Mannheim böylelikle, hiçbir doğruluk ve yanlışlık ölçütünün olmamasını değil, bilakis bu ikilinin mutlak şekilde değil de, belirli bir durumla ilişkisi dahilinde formüle edilebileceğini ifade eder. Zira tarihte kavranılabilir olan şeyler, sadece kendileri tarihsel yaşantının akışı içinde ortaya çıkan sorunlara ve kavramsal kurgulara atıfta bulunularak formüle edilebilir. Dünyayı inşa eden anlamlar, insanın içinde geliştiği tarihsel olarak belirlenmiş ve sürekli değişen yapılardır ve hiçbir biçimde mutlak değildirler.

Mannheim açısından politikanın bir bilimi vardır, lakin bu alana uygulanabilecek yargı ölçütleri, matematik veya geometriyi model alan bir bilim anlayışının ölçütleri gibi olamaz. Toplumsal ve politik bilgi söz konusu olduğunda, gözlemcinin bakış açısı ve değer unsuru ortadan kaldırılamaz. Buradan da ideolojinin kaçınılmazlığı sonucu ortaya çıkar. Bu bağlamda Mannheim'ın tanımının, Aristoteles'in *teorik* ve *pratik* bilim şeklinde yaptığı bilimler ayrımına benzer bir yaklaşıma dayandığı söylenebilir. Örneğin Aristoteles için de *teorik* bilimler, fizik, matematik ve metafizikten oluşurken; *pratik* bilimler, politika, ekonomi ve ahlâktan müteşekkildir. Politika gibi pratik

bilimlerin konusu insan eylemleridir ve eylemin en önemli belirleyeni de elbette ahlâktır. Aslında bir yerde belirleyici olan, gözlemcinin bakış açısı ve değer unsurudur.

Batı toplumunun kültürel, siyasi, sosyal ve zihinsel bunalımlarının çözümü için girişilmiş bir çabayı yansıtan Mannheimci bakış açısından toplum yalnızca bilginin formunu değil, yanı sıra içerik ve geçerliliğini de belirler. Bu nedenle bilgisel manada tek bir mutlak hakikatten söz edilecekse bu da ancak perspektif farklılıkları olduğunu kabul etmekle mümkündür. Nitekim hakikat, her mümkün perspektif çerçevesinde varlık kazanır ve kontrol edilebilirdir. Böylelikle insanın bilme veya kavrama yetisinin ardında herhangi bir standardın olmadığı, bilginin ve onun doğruluğunun kültürel veya toplumsal olarak belirlendiği şeklinde bir yargı ortaya çıkacaktır.

Dolayısıyla Mannheim'ın ideoloji araştırması bilgi sosyolojisi bağlamında açıklık kazanır. Yanılgıların maskesini indirmeye çalışan bir ideoloji araştırmasının aksine amacı, bilgi ile sosyal varlık arasındaki ilişkiyi inceleyen bir bilgi sosyolojisidir. Zira ideolojinin kendisiyle mukayese edilen gerçeklik de sosyal ve tarihsel olarak belirlenmiş bir gerçekliktir ve aslında ideoloji insanlık durumunun genel bir veçhesidir. Bu ideolojik olanın, daima belirli bir sosyal konumun perspektifinden kavranabileceği anlamına gelir. Onun ideoloji kavrayışı ile bilgi sosyolojisi kavrayışı bu noktada kesişir. Çünkü bilgi sosyolojisi, insani çıkar gruplarının çarpıtmaları hakkında bir inceleme değildir; bilakis, nesnenin kendini öznenin sosyal konumuna göre sunmasındaki çeşitlilikle meşgul olur.

Dünyaya bağlı ve dindışı anlamıyla gerçek bir eylem felsefesine dikkat çeken Gramsci, her türlü metafizikten bağlarını koparmış gerçekliği yahut hakikati, idealistlerin soyut veya ete kemiğe bürünmemiş bir şey olarak aldığı gibi değil de bizzatı insan yapısı olarak tanımlar. Bilgi, insan ve doğa doğrudan doğruya böylesi somut bir yapı içerisinde değerlendirilir ve çözümlenir. Gramsci'nin hem tin felsefesiyle hem de mekanist ve metafizik materyalizmle olan savaşı da bu değerlendirmede önemli bir alan işgal eder. Felsefe, insan, toplum, tarih ve dünya üzerine bir görüş ise, bu görüş Gramsci'de saf bir fikir veya *theoria* anlamı taşımaz; aynı zamanda *praxistir*. Bilgiyi, bilgelik mahiyetinde, kitapseverce değil de politik sezginin somut kaynağı olarak canlı bir şekilde öğrenmenin gerekliliğinin dikkat çeken Gramsci, sadece *theoriaya* dayalı bir

bilgi anlayışının ötesine işaret ettiğinin altını böylelikle çizer.¹¹¹⁶ Eylem ile iç içe bir bilgi olduğu kadar ahlâk ve politika da olan bir felsefeden söz eder. Olanın bilgisi olan bilgi veyahut felsefe –zira Gramsci felsefe ile bilgiyi eşdeş kullanır- iken olmayanın bilgisi eylemdir.¹¹¹⁷ Bu nedenle bilginin devrimci bir pozisyon kazanması, eylemle yan yana oluşuna bağlıdır. Bu bağlamda felsefe veya bilgi bir dünya görüşü olmanın yanı sıra aynı zamanda bir başka dünyanın tasarısıdır.

Tarihsel bir varlık olan insan gibi, bilgi de gerçeklik de nesnellik de tarihseldir ve bunlar doğanın değil tarihin ürünü olan insanla kavranabilir. İnsanın önce kendi durumunu, sonra bu durumu değiştirip dönüştürebileceğini kavraması bir bilgidir ve bu bilgi kaba fizyolojik gereksinimlerden ileri gelmez, daha ziyade anlığın işleyişiyle mümkündür.¹¹¹⁸ Tarih içindeki gelişmeleri eleştirel bir gözle incelemenin önemine dikkat çeken Gramsci, bir bilimsel tartışmanın nasıl olması gerektiği hakkında da yargıda bulunur.¹¹¹⁹ Tartışma bir mahkemede, bir savcı ile bir sanığın kaşı karşıya gelip sanığın ortadan kaldırılması gereken bir suçlu ilan edilmesi şeklinde işlememelidir. Eğer elde edilmek istenen hakikat ve bilimsel gelişim ise bu tartışmada karşıt savlar ve ileri sürülen fikirler diğer sav ve fikirler ile iç içe geçmelidir. Böylece bir tür gerçekçi değerlendirmenin önemine dikkat çekerken, körü körüne ideolojik bağnazlığın zindanından nasıl kurtulabileceğinin de yöntemini ortaya koymuş olur.

Gramsci, bilimle ilişkili en önemli sorunun, gerçekliğin nesnel varoluşu sorusu olduğunu iddia eder. Bilim, duyu algıları ve en temel bilgi öğeleri arasından bir seçki yapar ve bütün insanlar için ortak olan bilimsel doğrulama koşullarında, insanların aynı şekilde görebildiği ve hissedebildiği şeyi kurar. Bu bir nesnelliktir ve bu kurulduğunda, bilgi doğrulanmış da olur. Nitekim bu bir dünya görüşü veya ideolojidir.¹¹²⁰ Gramsci açısından tarihsel materyalizmin kabul ettiği nesnellik kavrayışı da böyledir. Dinlerin kabul ettiği ortak akıldan farklı olarak, nesnellik

¹¹¹⁶ Gramsci, G. (2012). *Hapishane Defterleri* Cilt II. (s. 46). Çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon.

¹¹¹⁷ Texier, J. (1985). *Gramsci ve Felsefe*. (s. 2-3). Çev. Kenan Somer. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.

¹¹¹⁸ Fiori, G. (2014). *Antonio Gramsci Bir Devrimcinin Yaşamı*. (s. 117-118). Çev. Kudret Emiroğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.

¹¹¹⁹ Gramsci, A. (1975). *Felsefe ve Politika Sorunları*. (s. 48). Çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Payel Yayınları.

¹¹²⁰ Gramsci. *Hapishane Defterleri* Cilt II. s. 208-209.

Tanrı'nın yarattığı bir şey değil, kültür, dünya görüşü ve insanla gerçeklik arasındaki ilişkidir.

XVIII. yüzyıl Fransız materyalizminin veya duyumculuğun bir cephesi olan ideoloji, evvela düşünceler bilimi anlamına gelmiş ve böylece düşüncelerin analizi yapıp nereden geldikleri araştırılmıştır. Düşünceler kendisini oluşturan ögelere ayrıldığında, bu ögeler duyumlardan başkaca bir şey olmamıştır. Gramsci'nin bu bağlamdaki sorusu, düşüncelerin nereden geldiği hakkındaki bir çözümleme olan ideolojinin, nasıl olup da belirli bir düşünceler sistemi haline geldiğidir. Freud'dan, De Man'a ve Buharin'e kadar birkaç isme yer veren Gramsci, bunların ideolojinin öksesine tutulan ideologlar olduğunu iddia edecek ve *praxis* felsefesinin ise ideolojiyi nasıl açıkça aştığını ve tarih bakımından kesin olarak ideolojiye karşı olduğunu görmek gerektiğinin altını çizecektir.¹¹²¹

Gramsci, tarih bakımından organik, belirli bir yapı için zorunlu olan ideolojiler ile keyfi, rasyonalist veya kasıtlı ideolojiler arasında bir ayrım yapar. İlk organik ideolojiler, tarih bakımından zorunlu olmaları nedeniyle bir geçerliğe sahiptir ve insan yığınlarını örgütler, insanların üzerinde harekete geçecekleri, durumlarının bilincine erecekleri veya savaşacakları zemini hazırlarlar. Keyfi olanlar ise bireysel hareket veyahut polemiklerden başka bir şey meydana getirmezler. Bunların büsbütün yararsız olmadığının altını çizen Gramsci, ancak hakikate karşı çıkan ve onu pekiştiren bir hata rolünü oynadığını da ekler.¹¹²² O halde bilgiye dayalı retorik ile sofistlerin safsataya dayalı retoriği ayrımındaki bir ayrıma benzer bir ayrımı ideoloji tartışmalarında, bu defa Gramsci'de görürüz. Onun organik ideolojisi adeta bilgiye dayalı retoriğin konumuna yerleşir ve filozofun bununla bir derdi yoktur. Oysa keyfi ideoloji, sofistlerin safsataya dayalı [yoz] retoriğine benzer ve filozof bununla Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz bir benzerlikle çatışmaya girer.

Düşünürün ideolojiyle çatışan fikirlerini hegemonya kavramı üzerinden anlamak gerekir. Egemen anlam ve değerler tarafından pratik olarak örgütlenen toplumsal süreci anlamamızı sağlayan bir hegemonya analizinde Gramsci, sadece ekonomik alt yapının kendisini değil, ideolojinin somut olarak örgütlendiği kurum ve pratikleri de

¹¹²¹ Gramsci. *Felsefe ve Politika Sorunları*. s. 86.

¹¹²² Gramsci. *Felsefe ve Politika Sorunları*. s. 87.

eleştiri ve tartışmanın içine dahil eder. Bu eleştiri ve tartışma bağlamında ideoloji, kendini yalnızca zihinlerde var eden bir bilinç veya yanlış-bilinç biçimi olmanın ötesine geçerek somut kurumlarda varlığını sürdüren bir yapıya dönüşür.

Ayrıca insanların, toplumdaki durumlarının ne derece bilincinde olduğu ve toplumsal denetimin ne derece rıza ile sağlandığı, ideoloji kavramıyla ilintilidir. Burjuva liberal perspektiften, toplumda gözlenen bir istikrarın oluşu veya geniş bir toplumsal ayrışmanın olmayışı, toplumsal yapının meşruiyetini tanımlayan bir göstere farz edilir. Aslında olan, eğitim sistemi, kilise veya kitle iletişim araçlarıyla insanların, egemen grubun fikirlerine katılmalarıdır. İşte Marksist anlayışa sahip filozoflar veya düşünürler, burjuva ideolojisinin, sadece statükoyu desteklemekle kalmayıp aynı zamanda eleştirel ve muhtemelen sosyalist veyahut devrimci bilincin gelişmesini de kısıtlayıp dünyaya önyargılı ve çarpık bir bakış açısıyla bakmaya yol açıp açmadığıyla bu bağlamda ilgilenmiştir.¹¹²³ İdeolojik konsensüs üzerine kurulu olan burjuva-liberal perspektifi insanları, ideolojik konsensüs fikriyle ve ikna araçlarıyla yanlış yönlendirmektedir. Dolayısıyla değişim için, ideolojileri değil, onun uygulamalarını değiştirmek gerekir. Eş deyişle onun açısından, bilginin kendisi değil, uygulamalarının soruşturulup değişmesi sonucu bir devrimin gerçekleşeceği iddia edilebilir.

5.3 Eleştirel Bir Değerlendirme: Hakikat, Bilgi ve Söylem İlişkisi

Farklı filozofların analiz ve fikirlerinden beslenerek gelişimini sürdüren ideoloji, gerek tanım gerekse tartışmalar bakımından yekpare değildir. Fransız Devrimi'nin toplumsal koşullarında, düşünceler bilimi anlamına sahipken, değişen politik, toplumsal ve özellikle ekonomik koşullar sonrası bu anlamda köklü bir değişim gerçekleşmiştir. Artık ideoloji bilime yakın, bilimsel olanı işaret etmiyordur. Daha ziyade bir yanlışlığı, yanılsamalı bir durumu, en önemlisi de bilim ile ideoloji arasındaki karşıtlığı tanımlar. İdeolojinin çoklu anlamlarına karşın, bu nedenle, onu iki kategori çerçevesinde toplayıp değerlendirmek mümkündür: bilim olan ve karşısında yer alan. Bugün özellikle, sınıf ile iktidar ilişkileri, toplumsal nesnellik ile öznel bilinç, hakikat ile yalan ve nesnel gerçeklik ile düşünce arasındaki ayrımlar ele alındığında ve ideolojiden söz edildiğinde, ikinci kullanıma atıfta bulunulur. İçindeki bu temel

¹¹²³ Ransome, P. (2011). *Antonio Gramsci Yeni Bir Giriş*. (s. 48-57). Çev. A. İhsan Başgöl. Ankara: Dipnot Yayınları.

tartışmalar, kendisini takip eden yüzyılda, özellikle söylem ekseninde eleştirilecektir. Söylem tartışmalarında iki önemli basamak söz konusudur. Biri dilin, eş deyişle *logosun*, fikirler ile onları ifade etmenin aracının ön plana çıkışı, diğeri ise Foucault'nun arkeoloji analizi içinde yeniden işlenen *logosun*, herhangi bir yer ve zamanda insanların neden x'i değil de y'yi düşünüp dile getirdikleri tartışması ile bağıntılandırılmasıdır.

Her bilimin gelişim evresinde olduğu üzere, dilbilimdeki gelişim de çeşitli evrelerde şekillenmiştir. Gelişimin ilk evresinde, dilin yapısal özelliklerinin eşzamanlı bir biçimde incelenmesi ile dilin kendine özgü işleme yasalarına sahip özgül bir sistem olduğu düşünülmektedir. Bir sonraki evrede ise yapısal antropolojinin de katkılarıyla, bütün toplumsal pratiklerin anlam, anlamlandırma ve özneler arasındaki sistematik değişim devreleri olarak anlaşılabileceği ve dolayısıyla toplumsal gerçeklerin incelenmesinde model olarak dilbilimin alınabileceği düşüncesi oluşmuştur.¹¹²⁴ Böylelikle toplumsal bireyin inşa edildiği yer olarak dile bakılmaya başlanmıştır. Zira toplumsal bütünlüğü meydana getiren bütün pratiklerin dil içinde var olduğu düşünülmektedir.

Bu gelişmeler ışığında, dil artık kendi dışındaki herhangi bir gerçeklik veya hakikatin insan zihninde yansıtılmasına olanak sağlayan basit bir araç değildir. Bizatihi doğrudan gerçekliğin veya hakikatin kuruluşunda yer alan toplumsal bir pratik olarak tanımlanmaya başlar. Böylece esasında Foucaultcu anlamda söylem tartışmalarının zemini de yavaş yavaş oluşmaktadır. Dilbilimin kurucusu sayılan Ferdinand de Saussure ile başlayan bu süreçte Saussure'ün katkısı, söz (*parole*) ile dili (*langue*) birbirinden ayırarak, kısmen de olsa dilin toplumsal boyutuna dikkat çekilmesini sağlamak olmuştur. Bilimsel incelemenin konusu olan dil ile onun bireysel gerçekleşme tarzı olan söz şeklinde bir ayrıma işaret eden Saussure'de dil önem arz etmekte ve o çalışmalarını büyük oranda bunun üzerine yoğunlaştırmaktadır. Zira dil ne birey tarafından yaratılmış ne de değiştirilebilen, bilakis bireyin ötesinde kendi kurallarına sahip yapısal bir bütünlük olarak bilimin nesnesidir. Saussurecü ayrımın daha çok dil alanına eğilip söz alanını ihmal, yapısal dilbilimin prestij kazanmasının ve söylem çözümlemesine dönüşmesinin önünü açmıştır.¹¹²⁵ Böylelikle söylem

¹¹²⁴ Üşür. *İdeolojinin Serüveni*. s. 73-74.

¹¹²⁵ A. g. e., s. 75.

çözümlemesi, dil için geliştirilmiş çözümleme araçlarını söz alanına taşımış ve dilbilimden söylembilime geçişin olanaklarını yaratmıştır.

Saussurecü çözümlemede öznenin dil alanındaki edilgen varlığı, bir yandan Noam Chomsky öte yandan Prague Dil Okulu tarafından farklı bağlamlarda olsa da öznenin etkin kılınması biçiminde dönüştürülmeye çalışılmıştır. Chomsky bunu, edinim (*competence*) ve kullanım (*performance*) ayrımı çerçevesinde dili kullanan öznenin yorumlama (*interpretation*) olanağına sahip müdahalelerini açıklayabilecek üretici bir dilbilimine; Prague Dil Okulu ise hem öznenin bilinci ve sezgisini dikkate alan hem de dilin artzamanlı (*diachronic*) çözümlemesini olanaklı kılan bir modele işaret ederek yapmıştır. Öznenin dil alanındaki varlığı tartışmaları kadar ideoloji tartışmaları da bu alanda kendine bir yer edinmiştir. Özellikle yapısalcı dilbilimin izdüşümünü antropolojide takip eden Claude Levi Strauss ve Roland Barthes, dil ile ideoloji arasında doğrudan birbirini yansıtmayan, eş deyişle dolayimli bir ilişkinin varlığını iddia etmiş; Strauss totemizm ve mitler, Barthes ise yemek, moda ve spor gibi ritüeller şeklindeki gösterge sistemleri üzerine yaptıkları çalışmalar ile simgesel düzen çözümlemelerini gündeme getirmişlerdir.¹¹²⁶ Strauss'un toplumun kendini simgesel düzeyde anlatma tarzı olan mitlerinin işleyiş tarzı, modern dönemlerdeki siyasal ideolojiler ile bilimlerin var oluş koşulu sayılmıştır. Bu çerçevede mitlerin biçimi, özneye bilinçdışı yoluyla hükmeden bir yapı kazanır. Chomsky ve Prague Dil Okulu'nun özne konumuna ilişkin getirdikleri farklı bakış açısına rağmen Strauss'un modelinde halen özne homojen ve kendi kendini denetleyebilir olmaktan uzaktır. Zira özne, varlığının bile farkında olmadığı bir yapı tarafından hem inşa edilmekte hem de yapı ile bu yapıdaki dönüşümlerin nesnesi konumundadır. Bu analiz aslında yanlış bilinç şeklindeki basite indirgenebilecek bir ideoloji tanımında veya sofistlerin kullandığı safsataya dayalı retorikte de (her ne kadar Antik retorik tartışmalarında modern anlamda bir özne konumu olmasa bile) içermektedir. Yapısalcı antropoloji geleneğini devam ettiren Barthes da dil ile ideoloji ilişkisini simgesel olanın alanında tanımlar.¹¹²⁷ Ona göre dilin işlevi hem ideolojiyi doğallaştırmak hem de dolayısıyla egemen sistemin çıkarlarıyla bağdaştırmaktır. Aynı zamanda Saussurecü dil ve söz ayrımındaki söz çözümlemesini dil çözümlemesinin önüne geçiren Barthes, öznenin

¹¹²⁶ A. g. e., s. 78.

¹¹²⁷ A. g. e., s. 81

edilgin konumunu da tersine çevirir. Böylece dilin evrimini sağlayan söz ve bu sözün sahibi olan özne konumu sabitlenir. Ancak yine de özne tam bir otonomi kazanamadan, ya yapı ya ideoloji ya da iktidar tarafından koşullanır.

Foucault açısından söylem, dil dışında gerçekleşen bir tür ilişkiler bütünüdür. Bu nedenle dil içinde gerçekleşenleri mantık, retorik veya dilbilimsel yordamlar ile inceleyebilmek mümkünken; dil dışında gerçekleşen ilişkileri, sadece orada üretilmiş olan sözceleri ve önermeleri kapsayan metinler üzerinden değil, aynı zamanda, uygulanan pratiklerle incelemek gerekir. Çünkü biz insanlar, salt sözlerin veya sözcüklerin değil, belirli bir düşünme biçimini mecburi kılan, Foucault'nun *episteme* olarak adlandırdığı, kurallar bütünü yoluyla hep belirli şekillerde düşünmeye zorlanılan bir yapının etkisi altındayız. Kavramsallaştırmaların kaynağı, önceden verilmiş söylemlerdir ve bu anlamda *a priori*dirler.¹¹²⁸ Ancak düşünür için, belirli bir şekilde düşünmeye veya dünyayı belirli bir şekilde kavramsallaştırmaya mecbur eden bu söylemler, *a priori*ler, yapılar veya kurallar evrensel değil, tarihseldir. Bu tarihsel epistemoloji ekseninde bilgi de, insanın kendini belirli bir kurallar manzumesi içinde bulup ona uygun olarak düşünme mecburiyetine riayet ettiği zaman ortaya çıkarttığı söylem anlamına gelir.

Biçimsel, eş deyişle sözdizimsel veya anlamsal olanlarla değil, söylenilen ve düşünülenin maddi içeriğini sınırlandıran yapılarla ilgilenen bu analizde Foucault, farklı nitelikler sergileyen inanç ve uygulamaların ardındaki genel düşünce tarzını, eş deyişle bilgiyi analiz etmeye çalışır. Düşünür büyük teleolojik anlatılar konusunda kuşkucudur ve yerine ufukta hiçbir bütünsel sonucun görünmediği, birbirlerinden bağımsız hareket eden birçok küçük nedene dayalı açıklamalar önerir.¹¹²⁹ Bu sebeple özne, öznellik, *episteme*, bilgi ve iktidar gibi büyük teleolojik anlatılara konu olan kavramları yeniden analiz edip bu kavramlara ilişkin yeni açıklamalar getirmeye çabalar. Örneğin, öznenin ve öznelliğin bilgisinin iktidar mekanizmalarının ürettiği yapay bir olgu olduğunu iddia edip bu bilgiyle bağlantılı genel doğruların veya hakikatlerin varlığından söz edilemeyeceğinin altını çizer. Daha ziyade söylemleri, söylemlerin formasyon süreçlerini ve iktidar ile arzu olgularıyla ilişkilerini ortaya

¹¹²⁸ Ferda Keskin'in Medyascope'taki 04.05. 2017 tarihli Toplum & Siyaset programındaki "Foucault, Özne ve İktidar" konulu söyleşisinden. <https://medyascope.tv/2017/05/04/toplum-siyaset-14-foucault-ozne-ve-iktidar-konuk-ferda-keskin/>. [Erişim Tarihi: 05 Aralık 2022].

¹¹²⁹ Gutting, G. (2010). *Foucault*. (s. 74). Çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.

koymaya çalışır.¹¹³⁰ İktidar ve bilgi çerçevesinde anlam kazanan söylem, aslında bir davranış biçimi hakkında birtakım bilgilerin ortaya çıkıp o davranışın gerçekleştirilme biçimine ilişkin birtakım normatif sistem ve kurallar bütünüünün oluşmasını kapsar.

Dil tartışmalarındaki öznenin öznelliğinin teorik çözümlemesi ve söylemin belirlenmesinde söylem dışı değişkenlerin rolü olup olmadığı sorusu, hem bir öznellik teorisinin geliştirilmesini hem de ideoloji teorilerindeki belirlenim (*determinism*) sorununu söylem tartışmalarına taşımayı gerekli kılmış¹¹³¹ ve Foucault'yu hazırlayan koşullar böylelikle ortaya çıkmıştır. Foucaultcu söylem sadece dil çerçevesiyle sınırlı kalmaz, özne hakkında bilginin üretilmesinden, bilgiyi şekillendiren iktidar ve disiplin stratejilerine dek geniş bir alana yayılır. Aynı zamanda, söylem içinde oluşan bir özne, bilgi ve iktidar kavrayışı, kendinden önce gelen felsefî gelenek ile belli bir mesafe almayı gerektirir. Toplumsal bütünlüğü açıklamaya yönelik makro teorilere karşı çıkan düşünür, ideoloji, bilim, bilgi ve iktidar kavramlarının zıt ve dışlayıcı tanımlarını da reddeder.¹¹³² Daha ziyade olumsuzluk vurgusunun yapıldığı bir analiz ekseninde, hem toplumsalın anlamının belirlendiği hem de toplumsal tarafından belirlenen bir söylemsel alandan söz eder. Böylece doğrusal ve nedensel belirlenme mantığını yerinden edip, bu mantığın yerine çok yönlü belirlenme ilişkilerini koyar. Ancak Foucault'nun bu analizleri en başta Althusserci bir zemin üzerinde yükselir. Bu nedenle öncelikle kısaca yeniden Althusser'in bilim ve ideoloji tartışmalarını hatırlamak gerekir.

Toplumun üstyapısını, eş deyişle üretim ilişkilerini doğrudan ve herhangi bir eleştirelliğe tâbi kılmaksızın yansıtan ideolojik bilgiyle kendi bilgi kavrayışı arasında bir sınır çizen Althusser, bütün ideolojik bilgi aldatmacalarına karşı ve bilimsel bilgiden yana bir kimse olarak kendi merakını materyalizm ve onun eleştirel işlevinin cezbedtiğini iddia eder. Toplumun çoğunluğunca paylaşılması bakımından bir anlamda nesnel bir görünüm sergilese dahi ideolojik bilgi, toplumun genel bakış açısı dışında bir gerçekliğe varamaz. Bu nedenle de bu bilgi ne doğru ne de nesnel kabul

¹¹³⁰ Timur, T. (2005). *Felsefî İzlenimler* Sartre, Althusser, Foucault, Derrida. (s. 62). Ankara: İmge Kitabevi.

¹¹³¹ Üşür. *İdeolojinin Serüveni*. s. 87.

¹¹³² A. g. e., s. 95.

edilebilir.¹¹³³ Fransız Epistemoloji geleneğinden etkilenen Althusser, ideolojik bilgi ile bilimsel bilgi arasında bir ayrım koyar. Bachelard ve Canguilhem etkisinin başat olduğu bu ayrımda, hakikat olan ile olmayan arasındaki sınır da belirginlik kazanır. Bachelard hakiki bilgi veya episteme derken, bilimsel bilgiye ve hakikatin saptandığı bilimsel dünyaya¹¹³⁴ işaret eder ve burada, epistemolojik kırılma ile epistemolojik engel kavramları yer alır. Bilimsel ilerlemenin kesik kesik ve aralıklı değişimlerle gerçekleştiği; geçmişte bilgi olarak kabul edilenlerin yeniden değerlendirildiği anlar epistemolojik kırılma anlarıdır. Bu anlar (1) bilimin sağduyuya ait, gündelik bilgilerden kırılması ve (2) bilimsel bilginin süreklilik değil, kesintililik içermesi, şeklindedir. Öte yandan, düşüncenin ilerlemesinin önünü kesip ilerlemenin olanağını sınırlayan anlar da söz konusudur ve bunlar epistemolojik engellerdir. Althusser’i ilgilendiren kavram epistemolojik kırılma ve içeriğindeki bu temel iki an olur. Bunu Marx’ın felsefi yolculuğuna uyarladığı kadar, ideoloji tartışmasında da kullanır. Geleneğin bir diğer üyesi olan Canguilhem ise, “epistemolojik tarih” yaklaşımı ile “bilimsel ideoloji” kavramlaştırmasıyla Althusser’i etkiler. Canguilhem’in tartışmasının ekseninde de iki kavram yer alır. İlki, “tarihsel epistemoloji” veya epistemolojinin tarihselleştirilmesidir, ötekisi ise “bilimsel ideoloji”dir. Canguilhem, epistemolojik tarih çalışmaları ile pozitivist ve kültürcü yaklaşımlar dışında bir yere yerleşir. Epistemolojik bilim tarihi, “belirli bir bilimin hem yolunu döşeyen hem de sonrasında ona direnen bilim-öncesi alana karşı nasıl kurulduğunu ve halen yolunda duran sınırlar ve engelleri nasıl aştığını sorgular.”¹¹³⁵ Yaşam bilimlerinin tarihi, epistemolojisi ve felsefesinde ideoloji kaçınılmaz ise bunun üzerine yeniden düşünmek gerektiğini iddia eder. Bu nedenle, Bachelard’ın epistemolojik engel kavramını yeniden yorumlar ve bir bilgi alanının, rasyonel kararlılığa ve tutarlılığa ulaşarak bilim olma adına epistemolojik engelleri aşması gerektiğini söyler.¹¹³⁶

Pratik ve teorik olmak üzere iki tür ideolojiye işaret eden Althusser; din, politika, estetik, ahlâk ve hukuk alanlarındaki pratiklerin pratik ideoloji bağlamında, bilim alanındakilerin ise felsefenin dolayımıyla kurulan teorik ideolojide bulunduğunu

¹¹³³ Althusser, L. (2004). *Lenin ve Felsefe*. (s. 19). Çev. B. Aksoy, E. Tulpar ve M. Belge. İstanbul: İletişim Yayınları.

¹¹³⁴ Bachelard, G. (2008). *Yeni Bilimsel Tin*. (s. 17). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

¹¹³⁵ Avar, A. (2004). “Georges Canguilhem’in “Epistemolojik Tarih” Yaklaşımı: Bilim, İdeoloji, Tarih ve Yaşam Arasındaki Kopuş ve Süreklilikleri Yeniden Düşünmek”. (s. 15). *Kİ*. Vol. 7, No.2.

¹¹³⁶ A. g. e., s. 29.

söyler. Bachelard'ın epistemolojik engeller olarak tanımladığı biçimler, Althusser'de bu ikinci türden ideolojilere tekabül eder. Bilimsel pratiğe içsel olan bilimsel ideolojiler, bilimsel pratiğin kendiliğinden ideolojisi olsa da, bilim ortaya çıktığında, ortadan kalkmaya yazgılıdır. Ancak Althusser, Marksist akımın aşırı şematizme düşerek sağ ve sol sapma şeklindeki benzer ayrımlaşma biçimine de eleştirel yaklaşmaktadır. Zira sağ sapma felsefeyi hasıraltı edip tıpkı pozitivistizmde olduğu gibi geriye sadece bilimin; sol sapma ise bilimi hasıraltı edip geriye sadece felsefenin, bir anlamda öznelciliğin kalmasına neden olmuştur.¹¹³⁷ Bilime önemli bir alan açmakla birlikte Althusser böylesi bir ayrım kavrayışına mesafeli durarak Marksizm'in hem felsefe hem de bilim olmak üzere iki bileşeni olduğuna kanaat getirir. Bu ikililiği çağrıştırıyor olsa bile –bilimin önceliği dikkate alınarak- felsefenin, bir teoriye yer açılır açılmaz, eş deyişle bir bilim oluşur oluşmaz ortaya çıktığını iddia eder. Bilim olmadan felsefe ancak ve ancak bir dünya görüşü statüsüne yerleşir, felsefe olmaz.¹¹³⁸ Burada materyalist ve idealist felsefenin çatışmasından hareketle Althusser, bilim ile ideoloji arasındaki savaşa veyahut ayrıma da değinir. Tarih boyunca bu savaş genel olarak, idealist felsefenin materyalist felsefe, eş deyişle ideolojinin bilim üzerindeki baskısı şeklinde ortaya çıkmıştır. Düşünür böyle bir felsefe sahnesinde, son kertede, bir devrim gerçekleştiğini ve felsefe ile felsefenin teoride temsil ettiği dünya görüşlerini tanımayı sağlayan bu devrimin yeni bir bilim olduğunu, diğer deyişle tarih biliminin ortaya çıktığını söyleyecektir.

Lenin'den esinle felsefi pratiğin ana görevinin doğru fikirler ile düzmece fikirleri bir çizgiyle ayırmak olduğunun altını çizen Althusser, bilim ile felsefenin yan yanalığını işaret etse bile bilim ile ideoloji arasındaki ayırma ısrar edecektir.¹¹³⁹ Düşünür, ideoloji, devletin ideolojik aygıtı ve Marx'ta epistemolojik kopuş teması¹¹⁴⁰ dışında, teorik-pratiğin teorisi olan diyalektik materyalizmin bilgi veya bilim kuramı olduğu yönündeki savı da öne sürer. Bu bağlamda Althusser teori ve pratik kavramlarını inceler ve bu kavramlara ilişkin birtakım tanımlar getirir. Pratik, “belirli bir verili hammaddenin belirli bir ürüne dönüşüm sürecini; belirli bir insan emeğinin belirli

¹¹³⁷ Althusser. *Lenin ve Felsefe*. s. 23.

¹¹³⁸ A. g. e., s. 27.

¹¹³⁹ A. g. e., s. 30.

¹¹⁴⁰ Marx'ın gençlik eserlerinde, onun kendinden önceki teorik ideolojilerden etkilendiği gözlemlenebilir. Oysa olgunluk dönemi eserlerinde, temel teorik sorunsalı ideolojilerden kopmuş, tarihi bilimi olarak bildiğimiz tamamen özgün bir bilim ortaya çıkarmıştır. İşte Althusser bu durumu bir tür epistemolojik kopuş olarak nitelendirecektir.

(‘üretim’) araçlarını kullanarak gerçekleştirdiği dönüşüm”¹¹⁴¹dür. Burada özellikle dönüştürme anına dikkat çeken Althusser, birbirinden ayrı veya farklı pratikler olduğunu da belirtir. Örneğin, belirli bir toplum içinde mevcut pratiklerin karmaşık birliği olan toplumsal pratik; Marksist partilerde tarihsel materyalizmin bilimsel teorisi temelinde örgütlenmiş ve hammaddesini (toplumsal ilişkileri) belirli bir ürüne (yine toplumsal ilişkilere) dönüştüren politik pratik; ister dinî, politik veya ahlâki, isterse de hukuksal yahut sanatsal olsun, kendi nesnesini (insanların bilincini) dönüştüren ideolojik pratik ve elbette son olarak, empirik, teknik ve ideolojik başka pratiklerin sağladıkları bir hammadde (temsiller, kavramlar, olgular) üzerine çalışan teorik-pratik söz konusudur.¹¹⁴² Teorik-pratik, yalnızca bilimsel teorik-pratiği değil, yanı sıra bilimsellik-öncesi bilgi biçimleri ve felsefeleri, eş deyişle ideolojik teorik-pratiği de içerir. Ancak en nihayetinde teorik-pratik, bilgiler üretir. Bunlar zaman zaman egemen teknik pratikler olabilmektedir. Bu konuda uyarıda bulunan Althusser, mütecaviz [saldırgan] bir ideolojiye karşı mevcut bir bilimi savunmak gerektiğini söyler. Bu nedenle, egemen teknik pratiklerin iddialarını eleştirmek ve hakiki teorik-pratikleri kurmak gerekir.

Yeni bir tez ortaya koyan Althusser, bilimi hem toplumsal bir pratik hem de üretim olarak yeniden tanımlamaktadır. Bilgi üretim sürecinin süreksizliğinde farklı *Genellikler* (I, II ve III) arasında devreye giren veya ortaya çıkan niteliksel süreksizliklere işaret eden Althusser, böylece yeni bir kavram üçlüsünü de devreye sokar.¹¹⁴³ *Genellik I*, bilimin teorik-pratiğinin özelleşmiş kavramlara, eş deyişle bir bilgi olan diğer somut genelliğe (*Genellik III*) dönüştürüleceği hammaddeyi oluşturur. Bu durumda *Genellik I*, bilimin üzerinde çalıştığı teorik hammadde. Althusser’e göre empirizmin veya duyumculuğun ideolojik yanılsamasının aksine, bir bilim, özü katıksız dolayimsızlık ve tekillik (duyumlar veya bireyler) olan bir şey değil, bilakis her zaman için genel üzerinden, eş deyişle *Genellik I*’i *Genellik II*’ye dönüştürerek çalışır. *Genellik II* ise ele alınan tarihsel uğrakta, bilimin teorisini oluşturan kavramlar bütününden oluşur. Özetlenirse *Genellik II*’nin *Genellik I* üzerinden çalışmasıyla *Genellik III* yaratılmış olur. İşin kendisi olan *Genellik II*’nin, başlangıcın soyut genelliği olan *Genellik I*’in üzerinde çalışılmasıyla somut ve bu çalışmanın ürünü olan

¹¹⁴¹ Althusser, L. (2002). *Marx İçin*. (s. 203). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

¹¹⁴² Althusser. *Marx İçin*. s. 204-205.

¹¹⁴³ A. g. e., s. 225.

özgöl *Genellik* III ortaya çıkar. Özetle bilim bu genellikler çerçevesinde gelişir ve bilim etkinliği bu bağlamda ortaya çıkar. Bu sürecin kendisi teorik-pratiktir ve bilgi içinde cereyan eder.

Bu soyut kavramları, genellikleri, Althusser'in verdiği örnek üzerinden çözümlersek tartışma daha açık olacaktır. Örneğin, *Genellik* II'nin üzerinde çalışacağı *Genellik* I meyve kavramı olsun. Bu kavram, *öznenin* gerçekleştirdiği soyutlama işleminin ürünü değildir. Bizatihi, empirik, teknik ve ideolojik, farklı düzeylerde, birbirinden ayrı ve somut, birçok pratiğin işin içine girdiği karmaşık bir hazırlık sürecinin sonucudur. Daha açık bir ifadeyle meyve kavramı, besinsel, tarımsal, hatta büyüyle ilgili, dinî ve ideolojik, farklı pratiklerin ürünüdür. Althusser bu bağlamda bilgi sürecine ilişkin şöyle bir sınır getirir: bilinç ve mitik özne kavrayışı devre dışı bırakılır, pratiklerin kavram üzerindeki etkisi belirleyicilik kazanır.¹¹⁴⁴ Öte yandan, somut bireylerden onların katışıksız özünü çıkaran soyutlama edimi ideolojik bir mittir ve bu yönüyle bilgi ideolojiden kopmak zorundadır. Burada Althusser hem bilimsel pratiğin, somut bir bilgi üretmek için soyuttan yola çıktığına hem de teorik-pratiğin hammaddesi olan *Genellik* I'in, bunu *düşünülen-somuta*, yani bilgiye, yani *Genellik* III'e, dönüştüren *Genellik* II'den niteliksel olarak farklı olduğunu kabul etmenin önemine dikkat çeker. Bu halde ikinci sınır ise bilginin ideolojiden kopması zorunluluğudur. Zira Althusser açısından ideolojiyi tersine çevirerek bir bilim elde edilemez. Aksine bilim, ideolojinin gerçekle ilişkide olduğuna inanılan alanı terk ederek ve bilimsel, yeni bir sorunsalın alanında, yeni bir teorinin faaliyetini kurmak koşuluyla elde edilir. Nitekim bizzat ideolojinin sorunsalı üzerinde kalarak gerçek bir bilim örneğinin asla verilemeyeceğini iddia eder.¹¹⁴⁵

Althusser'den önemli ölçüde faydalansa dahi Foucault, bilimsel ideolojinin epistemolojik engel olarak alınmasını kabul etmez. İdeolojinin bilimi dışladığı veya yanlışlar düzeltilip, formülasyonlar netleştirildiğinde, [bilimsel] söylemin zorunlu olarak ideoloji ile ilişkisini kopardığı iddiasını yerinde bulmaz. Zira ideoloji, tutarlılık arttıkça ve yanlış arındırıldıkça azalacak bir yapı değildir. Bu eleştirel perspektifte Foucault, bilgi, *episteme*, hakikat, iktidar ve özne-öznellik kavramlarını değerlendirmeye alır.

¹¹⁴⁴ A. g. e., s. 233.

¹¹⁴⁵ A. g. e., s. 235.

Batı düşüncesinde bilgi sistemlerinin oluşumunu analiz ettiği *Kelimeler ve Şeyler*'de her ne kadar doğrudan Marx demese de Marksizm'e karşı yönelttiği eleştiriler, Foucault'nun Althusserci perspektifi de eleştirdiği¹¹⁴⁶ çıkarımını yapabilmemizi sağlar. Althusser Marx'ta bir tür epistemik kopuştan söz ederek, Marx'ın tarih felsefesi ile bilimsel bir devrim yarattığını ve son kertede bilimsel bilgiye dayandığını iddia eder. Oysa Foucault, Marksizm'in, Batı bilgisinin derin düzeyinde hiçbir kopuşa sebebiyet vermediğini, bu nedenle de XIX. yüzyılın epistemolojik düzeninin içine hiçbir güçlük çıkarmadan yerleşip onsuz hiçbir yerde nefes alamayacağını söyler.¹¹⁴⁷ Marksizm'i bu bağlamda modern *episteme* içerisine yerleştiren Foucault, böylece modern *episteme*ye yönelttiği eleştirileri Marksizm'e de, yer yer Marx'a da yöneltmiş olur.

Düşünür ideoloji kavramı yerine söylem kavramına işaret ederken bu eleştirel perspektiften hareket eder. Hem Marksist düşüncede hem de Althusser'de bilim ile ideoloji arasında karşıtlık söz konusudur. Böylesi bir ikilik veya karşıtlık konumuna mesafeli yaklaşan Foucault, kendisini hakikati arama adına ortaya koyan bilimsel söylemi radikal düzeyde eleştirip ideolojiyi de bilgi ve hakikat üreten bir olumsuzluk çerçevesinde ve iktidar stratejileri ile ilişkisi ekseninde analiz eder. Marksist ve Marksizm yanlısı eğilimden ayrıldığı kanısında olan düşünür, aslında iktidarın etkilerini ideoloji düzeyiyle sınırlandırmaya çalışmayarak da modelini geleneksel felsefenin sunduğu ve iktidarın ele geçireceği bir bilinçle donanmış insan öznesinin her zaman varsayılıyor olma olasılığını da bertaraf eder.¹¹⁴⁸

Hümanizm karşıtı anlayışı çerçevesinde Foucault, modern düşüncenin merkezinde yer alan “antropolojizm”i ve Kartezyen özne kavrayışını eleştirel bir yerden değiştirip dönüştürmeye çalışır. Bilgiye, özne ve öznel deneyim sorununda düğümlenen bu tartışmayla varılamayacağını düşünür ve geleneğin başvurduğu üzere, özneye başvurmayı reddeder. “[D]eneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz

¹¹⁴⁶ Örneğin iktidar konusunda Althusserci düşünme ve araştırma tarzından ayrıldığına özellikle altını çizer. Zira Althusser'in perspektifi ortodoks veya geleneksel bir tür Marksist kavrayıştır ve bu konuyu eskimiş bir sorun olan devlet aygıtı sorunuyla bütünleştirmek üzere ele alır. Burada Foucault, “Devletin ideolojik aygıtları” kavramına atıfta bulunur. [Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (s. 48). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

¹¹⁴⁷ Foucault, F. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (s. 367). Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

¹¹⁴⁸ Foucault, *İktidarın Gözü*. s. 41-42 .

bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapma”yı¹¹⁴⁹ gerekli görür. Böylelikle bir taraftan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizmiş, öte taraftan öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir. Yeni bir yaklaşımdan hareketle, yeni bir eleştirelilikle Foucault, evrensel değerlere sahip formel yapılar arayışına girmez. İnsanı kendini oluşturmaya ve yaptığı, düşündüğü ve söylediği şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulamasını gerçekleştirir. Düşünülen, söylenilen ve yapılan şeyleri eklemleyen söylemleri tarihsel olaylar olarak ele alma anlamında arkeolojik; öte yandan, insanların olma biçiminden, neyi yapmanın veya bilmenin imkânsız olduğunu değil, tersine onları olduğu gibi yapan olumsuzluktan, artık olduğu gibi olmamak, yaptığını yapmamak ve düşündüğünü düşünmeme imkânını çıkarma anlamında soybilimseldir. Düşünürün tüm bu çabalarının kaynağında özgürlük düşüncesi yer alır. Son kertede kesin bir bilim olarak sahici bir metafizik sistem kurmayı amaç edinmeyen Foucault, sonsuz özgürlük çalışmasına mümkün olduğu kadar uzak ve geniş, yeni bir itki kazandırmaya çalışır.¹¹⁵⁰ Burada özgürlük negatif bir anlamda, insanların davranış ve eylem biçimleri önündeki engeller değildir. Bizatihi engellerin varlığı ve bu engelleri aşmak için sahip olunan güçlerin kullanımıdır. Dolayısıyla Foucault, özgürlüğün var olup olmadığı değil, etik olarak nasıl kullanılacağı meselesine odaklanır. Nitekim arkeoloji ve soybilim araştırmasına ek olarak özgürlük imkânının koşullarını ve yollarını araştırma yöntemi ise etik ontoloji olarak karşımıza çıkacaktır. Foucault aslında bu üç araştırma yöntemi ile birlikte, Batı tarihinde önemli yere sahip *episteme*, hakikat ve iktidar gibi temel kavramları yeniden ve bambaşka bir perspektifte ele alır.

¹¹⁴⁹ Keskin, F. (2014). “Michel Foucault”. *Özne ve İktidar*. (s .10). Çev. I. Ergüden ve O. Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

¹¹⁵⁰ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 188.

Foucault'da *bilgi* terimi *bilmeden*¹¹⁵¹ net bir biçimde ayrıdır. Hatta özellikle, *bilme*, hakikat ve *bilgi* arasındaki oyunu tespit etmenin gerekliliğine işaret eder.¹¹⁵² Bilme [*connaissance*] bilen öznenen bağımsız bir şekilde nesnelerin rasyonelleştirilmesi, ayırt edilmesi ve sınıflandırılmasına yönelik karmaşık bir süreçken, bilgi [*savoir*], bilmenin öznesinin bilmek amacıyla gerçekleştirdiği edim sırasında değişikliğe uğramasıdır.¹¹⁵³ Foucault *arkeolojisi*nde, bilmenin [*connaissance*] organizasyonu ile meşgul olup bilginin [*savoir*] aynı zamanda hem bilme nesneleri (nesnelleşme hareketi) hem de bilenin kendisi (öznelleşme süreci) ile olan bir ilişkiyi içeren biçimini yeniden kurmayı dener. Bir tarafta [*connaissance*] bilinç ve öznellik, diğer tarafta [*savoir*], öznenin kurucu değil parçası olduğu söylemsel pratikler söz konusudur. “Bu nedenle *bilme*, *bilginin* olanaklılık koşullarının tarihsel olarak belirlendiği yerdir.”¹¹⁵⁴

Foucault *bilgiyi*, insan zihninin zorunlu olarak yöneldiği ve tarih boyunca değişik suretleriyle ele geçirdiği doğal bir arzu nesnesi olarak görmez. Belli tarihsel süreçler sonucunda insan, *bilgiye* yönelmiş, onu kendinde değerli ve arzulanan bulmuş, nesnel bir hakikat fikriyle birlikte düşünmüş ve *bilgiyle* olan ilişkisini güvence altına alan doğru veya yanlış rejimini kurmuştur.¹¹⁵⁵ Onun açısından felsefi doğru-yanlış rejiminin kuruluşunun son aşaması Aristoteles'tir. Bu rejime bir yandan insanın *bilgiye* olan yöneliminin doğal ve tarih dışı olduğunu öne sürerek, diğer yandan sofistlik akıl yürütme tarzını devre dışı bırakarak katkı sağlamıştır. Böylelikle Aristotelesçi düşünce, yalnızca söyleme dair dönüşümün tarihsel anlamda baş sorumlusu değil, aynı zamanda yeni hakikat rejiminin paradigması sayılmıştır. Oysa Foucault açısından bakıldığında *bilgi*, tarihsel süreç içerisinde icat edilmiştir. Bu nedenle *bilginin* tarihi soyut bir aklın evrensel yürüyüşünün değil, bilakis itkilerin,

¹¹⁵¹ Foucault, Türkçeye yer yer ikisinin de bilgi şeklinde tercüme edildiği iki kavram kullanır. Bunlardan biri *connaissance* diğeri *savoir* terimidir. Bu bölümde farklı tercümelerden yararlanılırken bu karışıklık sıkça karşına çıkmıştır. Bu nedenle tek bir tercümenin kullanım biçimine sadık kalamayarak, diğer tercümelerdeki kavramı da kullanma gerekliliği görüyorum. Örneğin Kerem Eksen tercümesinde bilgi derken *connaissance*; bilme derken ise *savoir* terimine işaret ediliyor. Veli Urhan tercümesinde ise tersine bir kullanım söz konusudur. Örneğin *savoir* bilgi ile karşılanmaktadır. Diğer yandan Işık Ergüden tercümesinde ise yer yer tersine yer yer benzer bir kullanım mevcuttur. Herhangi bir karışıklığa mahal vermemek ve açıklık kazanması adına Eksen tercümesini izleyen kavramlar italik şekilde, Urhan ve Ergüden tercümelerinde ise köşeli parantez içinde *savoir* veya *connaissance* belirtilecektir. Tırnak içi ise hangi terimden tercüme edildiği belirgin olmayanlar için kullanılmıştır.

¹¹⁵² Foucault, M. (2012b). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. (s. 5). Çev. Kerem Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

¹¹⁵³ Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (s. 27). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları.

¹¹⁵⁴ Foucault. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. s. 6.

¹¹⁵⁵ A. g. e., s. ix.

çıkarların, mücadelelerin, kısacası olayların kesintili ve kısmi tarihidir.¹¹⁵⁶ Bu nedenle klasik çağdan beri bilgi [*savoir*] iktidar sorununa bağlıdır¹¹⁵⁷ ve iktidar, arşivleme, koruma ile kaydetme teknikleri, inceleme ile araştırma yöntemleri veya doğrulama yolları şeklindeki bilgi düzeneklerini kullanır ve bu düzenekler aracılığıyla disiplinleştirme gerçekleşir. Örneğin bireylerden hareketle ve onlar üzerinden, onları nesnelleştiren ve tüm öznelleşme deneyimini önceleyen bir bilgi [*savoir*] söylemini aynı şekilde üreterek bireyleri disiplinleştirir. Nitekim iktidar ilişkileri daima bir *bilgi* alanı oluşturur ve bu *bilgi* de karşılığında iktidar ilişkilerini güçlendirip iktidarın işleyişini mümkün kılar. Dolayısıyla bilgi [*savoir*], varsayımların, kurumsal yönetmeliklerin ve politik kararların içinde bulunur.¹¹⁵⁸

Bilgi [*savoir*], söylemsel bir pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bu pratiğin içinde kendisinden söz edilebilir olandır. Aynı zamanda kavramların göründükleri, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri yer olan *ifadelerin* düzenlendikleri ve birbirlerine bağlandıkları alandır. Son kertede, söylem tarafından sunulan kullanım ve uyum imkânlarıyla tanımlanır ve bu nedenle bilimlerden bağımsız bir bilgiden [*savoir*] söz edilebilir, ancak belirli bir söylemsel pratiği olmayandan değil. Dolayısıyla her söylemsel pratik, oluşturduğu bilgiyle [*savoir*] tanımlanabilir.¹¹⁵⁹ Foucault açısından, söylemsel bir oluşumun birliğinde kendini gösteren bütün, bilgi [*savoir*] diye adlandırılabilir olan şeydir ve bilgiler [*connaissances*] toplamı değildir. Zira bilgilerin [*connaissances*] doğru veya yanlış olduğu, kesin, tahmini veya tanımlı, çelişkili veya bağdaşık olup olmadığı her zaman söylenebilmedir. Ancak birlikçi bir söylemsel alanda, tek ve aynı pozitiviteden yola çıkarak oluşan öğeler (nesneler, formülasyon türleri, teorik kavram ve tercihler) bütünü olan bilgiyi [*savoir*] tarif etmeye bu ayrımların hiçbirisi uygun değildir.¹¹⁶⁰ Düşünürde ikili arasındaki ayrım belirgindir, bu nedenle örneğin bilginin [*le savoir*], bilgilerin [*les connaissances*] terimleriyle analiz edilemeyeceğinin altını çizer. “Bilgi [*connaissance*] teması, bilmenin [*savoir*] yadsınması anlamına gelir.”¹¹⁶¹ Bazı bilgilerin, neden belli dönemde ortaya çıkıp da bir başka dönemde çıkmadığı üzerine

¹¹⁵⁶ A. g. e., s. xix.

¹¹⁵⁷ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 28.

¹¹⁵⁸ Russo, F. (2012). “Michel Foucault’da Bilginin Arkeolojisi”. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. (s. 31). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

¹¹⁵⁹ A. g. e., s. 30.

¹¹⁶⁰ Foucault, M. (2011). *Felsefe Sahnesi*. (s. 169). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

¹¹⁶¹ A. g. e., s. 177.

bir tür tartışma gerçekleştiren Foucault, bu bağlamda gerekçenin bilginin morfolojisi, pozitiviter sistemi ve söylemsel oluşumların iç düzeyinde aranması gerektiğini vurgular.

O halde düşünür için “bilgi”, tarih boyunca ortaya çıkmış işleyiş kurallarına sahiptir ve farklı özneler bu kurallar içinde konumlanır. Bu nedenle Foucault, bir kültürde gözlemlenebilecek büyük söylem türleri ile bunların ortaya çıkış ve oluşumlarının tarihsel, ekonomik ve siyasi koşulları arasında var olan ilişkiyi “bilgi hanedanlığı” olarak adlandırır.¹¹⁶² Bu tanım, bilginin iktidar ile olan ilişkisine atıfta bulunmaktadır. *Shogun*’un hikayesinden hareketle “bilgi”nin iktidara ne kadar bağlı olduğuna tanıklık eden Foucault, çağdaşlarının kendilerine tamamen unutturduğu veya örtülü olan şeyi, eş deyişle bilgi ile iktidar ilişkilerinin açık kılındığını söyler.

Platon’dan bu yana Batı’nın içindeki tüm felsefe, bu ikisi arasına [bilgi ile iktidar] mümkün olduğunca büyük mesafe koymaktan ibaretti. Bunun sonucu olarak, bir yandan bilginin idealliği üzerine temalar ortaya çıktı, aynı zamanda da iktidar insanları ile bilgi insanları arasındaki çok ilginç ve fazlasıyla ikiye bölünmüşlüğü de bu yarattı, her iktidarı reddedecek olan, hakikati elde etmek için siteye katılımın her çeşidini reddeden alim ve bilgi biçimindeki çok ilginç kişiliği de yarattı. Tüm bunlar, Batı’nın bilgi dolayımıyla iktidara duyduğu devasa açlığı, iştahı maskeleyerek için kendisine anlattığı masaldır.¹¹⁶³

Foucault özellikle Antik dönemin “bilgi” ile iktidar arasında çizdiği sınıra vurgu yaparak aslında bu sınırın bir yanının büyük bir açlık veya iştah olduğu yargısını da ortaya koyar. “Bilgi”nin iktidarla ilişkili olması, “bilgi”nin iktidar olduğu veya iktidarın “bilgi” olduğu anlamına gelmez. Zira öyle olsaydı, zaten Foucault tarafından kavramların kendisi ayrı ayrı incelemeye alınmazdı. Burada temel ve önemli bir ilişkiselliğe dikkat çekmek isteyen Foucault, “bilgi”nin hem iktidardan doğduğunu ileri sürer hem de iktidarı koşullandırıldığının altını çizer. Zira iktidar ve “bilgi” karşılıklı olarak birbirlerini içerimlemektedir. “Bilgi” alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan “bilgi” de söz

¹¹⁶² A. g. e., s. 301.

¹¹⁶³ A. g. e., s. 310.

konusu değildir. Nitekim “bilgi” alanının ve hakikatlerinin oluşturduğu söylemin üretim, birikim, dolaşım ve işleyişi olmadan iktidar ilişkileri ne yerleştirilebilir ne güçlendirilebilir ne de yürütülebilir. ¹¹⁶⁴ Bu denli birbiriyle ilişkili olan “bilgi” ve iktidar analizinde Foucault, aslında bilgi rejimi [*régime du savoir*] dediği şeyi, bilginin dolaşma ve işlev görme biçimini sorgular. ¹¹⁶⁵ Son kertede, bilgi tartışmasında, sonucun kendisi değil bizatihi sürecin işleyişi ve kurulumuyla ilgilenir. Bu nedenle, bir bilginin nasıl oluşturulduğu veya düşüncenin (hakikatle ilişkisi bağlamında) nasıl bir tarihi olabileceği temel sorulardandır.

Foucault’ya yönelik eleştirilerden biri, “bilgi”nin gerçekliği ile zerrece ilgilenmediğidir. Bir epistemologdan farklı olarak arkeolog Foucault’nun yaptığı iş, bir dizi bilgi biçiminin giderek yetkinleşmesini yahut gerçeklik bakımından akli olarak belirlenebilen yükselişini bütünüyle göz ardı ederek, yalnızca bu bilgi biçimlerinin akla uygunluğunun tarihsel koşullarını araştırmaktır. Bundan dolayı Merguior, Foucault’nun çözümlemesinin, bilimin öyküsüne aldırış etmeyen veya sınıanabilir ve nesnel bilgi yolundaki ilerlemesinin anlatımına değinmeyen bir yapı sergilediğini söyler. ¹¹⁶⁶ Bu eleştirinin kendi içinde haklılığı veya haksızlığı tartışılabilir olsa dahi – burada bunu yapmaya girişmeyerek- yersiz olduğu kanaatindeyim. Zira Foucault yola çıktığı noktadan itibaren, “bilgi”nin gerçekliği ya da sahiciliği konusunda bir araştırma yapma niyeti olduğuna ilişkin hiçbir ipucu sunmaz. Hatta açık açık bir tür *arkeoloji* yaptığının da altını özellikle çizer. “Bilgi”nin gerçekliğinden çok, gerçeklik diye kurulan şeyin nasıl kurulduğu veya işlediği sorununu kendi sorunu olarak belirginleştiren Foucault, *episteme*yi, “bilgi”nin özel düzeni ve belirli bir çağda üstlendiği görünüş ile ona pozitiflik veren düzenleniş ¹¹⁶⁷ olarak açıkladığında da “bilgi”nin yekpare olmadığına, “bilgi” ile ilişkili (*episteme*, söylem, iktidar, özne) birçok şeyin işleyişinin ele alınmaksızın bilginin ne olduğunun anlaşılamayacağına işaret eder.

Foucault açısından *episteme*, tüm bilgilerde ortak, her birine aynı normları ve postulatları empoze eden bir tarih dilimi ve çağın insanlarının kurtulamayacağı bir

¹¹⁶⁴ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 18.

¹¹⁶⁵ A. g. e., s. 62.

¹¹⁶⁶ Merguior, J. G. (1986). *Foucault*. (s. 93). Çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Afa Yayınları.

¹¹⁶⁷ Machado, R. (2012). “Arkeoloji ve Epistemoloji”. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. (s. 134). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

düşünce yapısıdır. Belirli bir kültürde ve anda, her zaman için bütün bilginin akla uygunluk koşullarını belirleyen esasen *epistemedir*. Çeşitli bilimler arasında dolaştıktan sonra bir özne, zihniyet veya devrin egemen tekliğini ortaya koyan bir rasyonalite tipi veya bilgi şekli değildir. Daha ziyade, söylemsel düzenlilik seviyesinde çözümlendikleri zaman, belli bir devir için bilimler arasında keşfedilebilecek ilişkilerin bütünüdür.¹¹⁶⁸ Son kertede grameri, doğal tarihi ve zenginlikler bilimini mümkün kılandır.¹¹⁶⁹ Nitekim bilimsel söylemin gizi içinde *episteme*, bilim olma konusundaki haklılığını değil, var olduğu gerçeğini ortaya koyar. Bu bağlamda bilgi felsefelerinden ayrılır ve tarihsel pratiğin süreçlerine aittir.

Anlama (hermönetik) sorununu süregelen toplumsalın bir vechesi olarak ele alan Zygmunt Bauman'ın yazar ile okuyucu arasındaki anlama pratiğine işaret ederken belirttiği üzere, “okuyucu kendi yaşının çocuğudur.” Bauman, okuyucu “[b]ilgisi izin verdiği ölçüde anlar”,¹¹⁷⁰ derken Foucault'nun *epistemesini* akıllara getirir. Bauman'ın tartışması ekseninde kalıp Foucaultcu bir yerden yorumlarsak, *epistemesi* izin verdiğince anlatan bir yazar ve *epistemesi* izin verdiğince anlayan bir okuyucu söz konusudur. Foucault elbette anlama üzerinden bir çözümleme yapmamaktadır, ancak Bauman'ın tespitlerini de benzer bir bağlamda yan yana getirip düşünür ile birlikte okumak mümkün görünmektedir.

Düşünür *Kelimeler ve Şeyler*'de *episteme* olarak adlandırdığı şeyi, tarihsel kategorilerle, eş deyişle belli bir tarihsel anda yaratılmış bu kategorilerle ilişkili görmez. *Epistemeden* söz ettiğinde, bilimin farklı alanları arasında belli bir dönemde var olmuş tüm ilişkilere işaret eder. Belli bir dönemde matematiğin fizik alanındaki araştırmalar, dilbilimin veya göstergebilimin, biyoloji tarafından genetik mesajlar için kullanılmasını veya evrim teorisinin XIX. yüzyıl tarihçi ve psikologlarına model olarak hizmet etmiş olmasını kasteder. Dolayısıyla bir dönemin *epistemesi* derken, bilimler veya çeşitli bilimsel sektörlerdeki farklı söylemler arasındaki tüm bu ilişki fenomenlerinden söz eder.¹¹⁷¹

¹¹⁶⁸ Timur, *Felsefi İzlenimler* Sartre, Althusser, Foucault, Derrida. s. 60 ve Russo. “Michel Foucault'da Bilginin Arkeolojisi”. s. 33.

¹¹⁶⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*. s. 299.

¹¹⁷⁰ Bauman, Z. (2017). Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar. (s. 306). Çev. Hüseyin Oruç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

¹¹⁷¹ Foucault, *Felsefe Sahnesi*. s. 289.

Farklı söylem tiplerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme uygun düşen ilişkiler birliği olarak Foucault'nun *epistemesi*, Platoncu anlamdan farklılaşır. Platon'da *episteme*, *doxa*nın (*connaissance sensible*) karşıtı olarak *connaissance rationnelle*dir. Foucault'da ise böyle bir ayırım veya karşıtlık söz konusu dahi değildir. Kısaca bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünüdür ve her *episteme* kendinden öncekiyle yer değiştirir. Klasik dönemin *epistemesi* olan *représentation* (temsil), Rönesans *epistemesi* *ressemblance*'a (benzeşim) yerini bırakmıştır. Bunu bir tür yerinden etme edimi olarak okursak, bu süreçte her gelen *episteme*, yerinden ettiği *epistemenin* bilimsel sayılabilecek kurallarını ve formülasyonlarını anlaşılmaz kılmaktadır.¹¹⁷² Evrensel ve değişmez olmadığı için, bilginin koşulları değiştikçe, *epistemeler* de değişir. Bu halde *epistemeyi*, bilgiyi belirleyen ve tanımlayan bir tür kavramlar yumağı gibi düşünmek gerekir. Nitekim *episteme* birlikli, tutarlı ve kapalı bir sistem, söylemlerin katı bir üst belirlenimini içeren tarihsel bir zorlama değil, bilakis çeşitli bilimsel söylemlerin aralığı, mesafeleri, karşıtlıkları, farklılıkları ve ilişkileridir. Böylelikle düşünürde *episteme*, Platon'unkinden farklı olarak, bilincin genel bir evrensel formundan daha ziyade ilişkiler ve farklılıklar demeti olduğu açığa çıkar.

Düşünür, XVI. yüzyıldan bu yana Batı'da dört epistemik kırılma gerçekleştiğini ifade eder.¹¹⁷³ Bu dört farklı kırılma arasında ne organik bir bağ ne de diyalektik bir etkileşim söz konusudur. Olumsal olan bu kırılmalar, birtakım bilgilerin ortadan kalkıp yerine yeni bilgilerin geçmesiyle mümkün olur. Dolayısıyla burada bir tür süreksizlik vardır. Foucault'nun ortaçağdan XVI. yüzyılın sonlarına kadar devam eden *Rönesans epistemesi*, XVII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar devam eden *Klasik*, XVIII. yüzyılın sonundan XX. yüzyılın başlarına kadar devam eden *Modern* ve XX. yüzyılın başlarından itibaren varlığını hissettiren *Post-modern episteme*¹¹⁷⁴ biçiminde adlandırdığı bu dört dönem ve kırılma, birbirlerinden bütünüyle farklıdır. Ne düşünceler ne de *epistemeler* tarihi birbirleriyle çakışmaz bir biçimde, süreksizliklere

¹¹⁷² Merguier. *Foucault*. s. 46.

¹¹⁷³ Foucault dört epistemik kırılmadan söz edip dört başlık altında bu kırılmaları ele alacak izlenimi verse dahi özellikle ilk üç epistemik kırılma üzerinde durur. Bu nedenle burada da özellikle ilk üçüne kısaca değinilecektir.

¹¹⁷⁴ Saygın, A. *Foucault'nun Episteme Görüşü Üzerine*, s. 2: Academia'dan ulaşılan bu makale, Kahve Molası'nda 11 - 25 Ocak 2013 târihleri arasında 3 bölüm hâlinde tefrika edilmiştir. <http://duvar.kahvemolasi.com>.

tâbidir. Süreksizlik, Foucault'nun önce olana ve sonra gelene bakmaksızın bir *epistemeyi* betimlediğinde kullandığı bir terimdir.¹¹⁷⁵

Süreksizlik aynı zamanda *epistemenin* farklılığını da çağrıştırdığı için dikkate değerdir. Zira Foucault açısından her dönemin *epistemesi*, bir diğerinden farklılaşmak durumundadır. Örneğin *Rönesans epistemesinin* temel özelliği benzerliktir ve o içinde bulunduğu tarihsel dönemin bilgi biçimlerini düzenleyen bir işleve sahiptir. Ancak *klasik epistemeye* gelindiğinde *Rönesansa* ait *epistemenin* anlaşılması imkânsız hale gelir. Zira artık şeyler arasında benzerlikler bulunup bağlantılar kurulup onları birbirlerine yaklaştırma söz konusu değildir. *Klasik epistemenin* işi ayırma, ayrımlar arasındaki farklılıkları çoğaltmadır. *Modern episteme*'de ise süreksizlik ve kopukluk açığa çıkar. Ayrıca insanın ön plana çıktığı bu *episteme* anında, insan bilimleri varlık kazanmış ve insan hem bilimin öznesi hem de nesnesi konumuna yerleşmiştir. Dolayısıyla Foucault'nun üç döneme denk düşen üç büyük *epistemesini* bu şekilde özetlemek mümkündür ve özellikle farklı *epistemeler* arasında benzerliğin, düzenin ve tarihin süreksizliğinin altının çizildiği söylenebilir.

Toparlanırsa, *episteme* ne büyük teori ne tüm bilimlere ortak bir tarih dilimi ne de aklın genel bir evresidir, bizatihi dağılma uzamı, spesifik varlık sürdürme ısrarlarının [*rémanence*] eşzamanlı bir oyunu ve art arda gelen zamansal uyumsuzlukların karmaşık bir ilişkisidir. Eş deyişle açık ve son derece tanımlanabilir ilişkiler alanıdır.¹¹⁷⁶ Bilimler arasındaki ilişki ve iletişim sorununu çözmek üzere ortaya attığı *episteme*, bir kültürel dönemin sanat, bilim ve hukuk gibi bütün biçimlerini birleştiren birlikli bir yapı olarak düşünülmez.¹¹⁷⁷ Daha ziyade, farklılıkları, farklılıklar olarak koruyarak eklemelenmelerini sağlayan bir şeydir. Genel bir bilgi biçimi diyemeyeceğimiz, ilişkiler, düzensizlikler ve artıklar demetidir. Asla bir sistem yahut statik bir birliğin güvencesi olacak olan kapalı bir bütün üretmez. Nitekim *episteme* hem söylemsel alanda geçerlidir hem de bedenlere veya davranışlara uygulanır.¹¹⁷⁸ Bu nedenledir ki Foucault'da bilgi ve iktidardan bağımsız bir *episteme* kavrayışına rastlanamaz.

¹¹⁷⁵ Revel. *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*. s. 85.

¹¹⁷⁶ Foucault. *Felsefe Sahnesi*. s. 116-117.

¹¹⁷⁷ Wiele. J. (2012). "Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı". *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. (s. 166). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

¹¹⁷⁸ Revel. *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*. s. 114.

Foucault'da bilgi kavramı, *episteme* ve bilim kavramından daha temelli ve genel, dolayısıyla tarihin gerçekliği için son derece önemlidir.¹¹⁷⁹ Son kertede, bizlere *episteme* kavramını anlama imkânı veren bilgidir.¹¹⁸⁰ Bu nedenle, Foucault'nun *episteme* kavrayışını çözümleyebilmek için bilgi derken neyi kastettiğini iyi analiz etmek ve bu iki kavram arasındaki ilişkiselliği daha iyi kavramak gerekir.

Foucault'nun *episteme* kavrayışı ve “bilgi” tanımını Platon'un *episteme* ile *doxa* ayırmasına ve en nihayetinde bilgi görüşüne, bu görüşün felsefe tarihindeki yansımalarına eleştirel bir cevap niteliği taşır. Platon, *episteme* ile *doxa* arasında yapmış olduğu ayrımla *epistemenin* (nesnesi sürekli değişim halinde olan) tarihsel alanla bağını da zayıflatmış ve son kertede bilen özne ortaya çıkmıştır. Foucault'ya göre Platoncu ayırmadan itibaren her şey, “doğruluk istencinin, kendine özgü bir tarihi, rahatsız edici doğruların tarihi olmayan bir tarihi varmışcasına cereyan etmektedir.”¹¹⁸¹ Bu tarih, bilinecek nesnelerin tasarımlarını, bilen öznenin işlevlerini ve tavır alışlarını ve bilginin maddi, teknik ve araçsal yatırımlarını içerir. Foucault bunun ötesine geçme amacındadır. Çünkü bu tarihte bir ölçütlendirme ve gönderme yapılan bir öznellik söz konusudur. Oysa Foucault, böylesi bir biçimlendirme ölçütlerinden yalıtılmış ve de özneye gönderme yapmaksızın ele alınabilecek bir “bilgi”ye işaret etmek ister. “Bilgi”nin, hangi sınırlar içerisinde, kültürel kodların belirleyiciliğinde veya düzene göre dağıtılarak oluştuğunu soruşturmasının merkezine alan Foucault, düşüncenin yahut fikirlerin tarihini kronolojik bir biçimde incelemeyiz. Daha ziyade dönemselleştirme üzerinde durup normativiteden sakınır.

Epistemenin bütüncül ve sabit bir ilke olarak ele alınmasının olanaksızlığını kanıtlamaya çalışan Foucault, hem devingenliğinden hem de süreksizliğinden söz edecektir. Fakat bir noktada birtakım açmazlara düşüp¹¹⁸² *epistemeyi* dispoitif¹¹⁸³

¹¹⁷⁹ Wiele, “Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı”. s. 191.

¹¹⁸⁰ Machado. “Arkeoloji ve Epistemoloji”. s. 132.

¹¹⁸¹ Foucault, M. (1995). *Ders Özetleri* (1970-1982). (s. 14). Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹¹⁸² Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de bir *episteme* tarihi yazmaya uğraşırken, bir açmaza düştüğünü ifade eder. Bu açmaz *episteme* sorunsallaştırmasıyla ilişkilidir. Çünkü *episteme* söylemsel bir *dispoitif* ve iktidar ilişkileri stratejilerini açıklayamamaktadır. Bu ilişkileri açıklayabilmek adına hem söylemsel hem de söylemsel olmayan bir nitelik taşıyan ve heterojen bir yapı sergileyen genel biçimiyle *dispoitif* gereksinim duymuştur. Böylelikle, bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri de açıklanmış olacaktır. [Foucault, M. (2011b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (s. 122). Çev. F. Keskin, I. Ergüden ve O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

¹¹⁸³ Terim Türkçe'ye düzenek olarak geçmiştir ve iktidar tarafından kullanılan uyruklaştırma tekniklerini, stratejilerini ve formlarını gösterir. Bir süre sonra *episteme* kavramının yerini alacak olan

kavramı üzerinden açıklamaya çalışacaktır. Zira *episteme* söylemsel bir dispozitifken, dispozitif hem söylemsel hem de söylemsel olmayanı kapsayan bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle *episteme*, geçmişe dönük bir bakışla, bilimsel bir teori değildir. Hem bilimsellik alanı içinde kabul edilebilecek olan bütün sözceler arasında ayıklama yapmayı ve bunların doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu belirlemeyi mümkün kılan stratejik dispozitif hem de doğruyu yanıltan değil, sadece bilimsel diye nitelenebilecek olanı bilimsel diye nitelenemeyecek olandan ayırmayı mümkün kılan bir dispozitiftir.¹¹⁸⁴

Hakikati, felsefe tarihi üzerinden analiz eden Foucault, Antik Yunan felsefesinden Descartes’a kadar geçen sürede önemli bir kırılmaya işaret eder. Yunan’da, hakikati bilmeye hazır hale getirecek bir çalışma yürütülmediği takdirde, hakikate ulaşamayacağı yargısı söz konusudur. Özellikle hakikate ulaşma ile kendi kendini geliştirme, Antik Yunan düşüncesinde temel bir yere ve öneme sahiptir. Descartes’la birlikte, önyargılardan arınmış insan zihninin, bütün hakikatleri oldukları gibi kavrayabileceği fikri ortaya çıkmıştır. Öte yandan bazı hakikatleri dolaysız biçimde kavramak mümkün değildir. Bunun için de Tanrıya başvurmak gerekir. Descartesçı bu perspektif, Kant’la birlikte değişecek, bilgi öznesi merkezde bir tartışmaya dönüşecektir. Bilinen nesneyi değil, öznenin nesneyi bilme koşullarını inceleyen Kant, nesnenin öznenin sahip olduğu “duyarlık” [zaman ve mekan], “hayalgücü” [sentez] ve “düşünme” [tasarım veya kurma] yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarım olduğunu iddia eder. Bu yetiler sayesinde, hem nesneyi hem de nesnenin bilgisini kuran özne, nesnenin bilinme koşuludur. Nesne kurularak, özne için nesne olduğundan, özne merkezi bir konuma yerleşir. Batı düşünce sistemini önemli ölçüde etkileyen bu kavrayış, bir Kopernik Devrimi olarak anılır, Foucault’nun tartışmalarının yöneldiği bir noktadır. İnsanların Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin tarihini yazmak isteyen Foucault’nun çözümlemesinde, öznenin tarihsel ontolojisi söz konusudur ve böylelikle modern Batı düşüncesinin hakikat ile olan ilişkisinin tarihi de yeniden kaleme alınır. Bilgiyi mümkün kılan ve hakikatin ortaya çıktığı köken olan öznenin izini sürmek, bir anlamda bilgi ve hakikatin izini sürmektir. Hem bilginin nasıl oluşturulabilir hem de hakikatle ilişkisi bağlamında düşüncenin nasıl bir tarihi

düzenek söyleneni olduğu kadar söylenmeyeni de içeren ayrışık bir birliktir. [Revel. *Foucault Sözlüğü* s. 64-66].

¹¹⁸⁴ Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 123.

olduğunu soruşturan düşünür, bu soruşturmada tarihsel boyuta dikkat kesilir. Örneğin, “düşünce, tarihsel olanın dışında bir sürü boyuta daha sahip olsa bile, tarihsel bir olgudur.”¹¹⁸⁵ Bu nedenle, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin, bir diğer deyişle, hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihini yazmaya girişir.

Doğrudan hakikatin ne olduğu sorusunu sorup buna cevap arama girişimi olmayan bu iş, hakikatin değişmez, mutlak ve aşkın olduğu varsayımını reddeder. Zira Foucault açısından hakikat, tarihsel ve olumsaldır; bu sebeple, çeşitli pratikler aracılığıyla sürekli olarak değişir ve dönüşür. Ancak bu olumsallık hakikatten vazgeçmek anlamına gelmez. Bilakis hakikate kayıtsızlık –Foucault bunu doğrudan siyasi bir rejim için söylese dahi- bir tür tutarsızlıktır. Öte yandan, hakikati kendi tekelinde bulundurduğunu iddia etme edimi de bir o kadar tehlikelidir. Bir yanda hakikat karşısında kayıtsızlık diğer yanda hakikati tekeline alma şeklinde iki uçta salınım sergileyen bir politik tavra mesafe koymanın önemine işaret eden Foucault, belli bir tarihsel dönemde hakikat ve apaçıklık olarak kabul edilen bazı temaların yaratılmış olduğunu ve sözde apaçıklığın eleştirilebilip yok edilebileceğini göstermeye gayret eder.¹¹⁸⁶

Foucault dört basamakta hakikati şu şekilde açıklar. (1) sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü; (2) kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleri ile kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindeki rejim; (3) sadece ideolojik veya üstyapısal değil, bilakis kapitalizmin oluşumu ile gelişiminin bir koşulu ve (4) yeni bir hakikat politikayı oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilme bağlamında entelektüel (zira entelektüelin işi bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek veya kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak olmamalıdır) için temel politik sorundur.¹¹⁸⁷

Neredeyse bütün analizlerinde insan varlığındaki evrensel zorunluluklar/kategoriler düşüncesine karşı çıkıp teorilerin olumsal niteliğinin altını çizen Foucault bu yöntemi hakikat soruşturmasında da kullanır. Böylelikle sahip olunan özgürlük alanlarına ve yapılabilecek değişikliklere işaret eder. Hipotezi, hakikatin iki tarihi olduğu

¹¹⁸⁵ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 85.

¹¹⁸⁶ A. g. e., s. 99.

¹¹⁸⁷ Foucault. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. s. 84.

yönündedir.¹¹⁸⁸ İlki, bilim tarihi içinde veya bu tarihten yola çıkarak oluşan bir tür iç tarihtir. Burada hakikat kendi düzenleme ilkelerinden yola çıkarak kendi kusurlarını düzeltir. İç tarih aynı zamanda, formel, nesnel ve yöntemin formel koşulları ile bilinecek nesnenin yapısını kurar.¹¹⁸⁹ İkincisi ise dış/dışsal tarihtir. Burada ise belli oyun kuralları tanımlanır. Örneğin bu oyun kuralları, belli öznellik biçimlerini, nesne alanlarını veya bilgi [*savoir*] türlerini doğurur. Örneğin dış/dışsal tarih, hakikati bilmek için deli olmamayı gerektirir.

Foucault açısından hakikate ortak biçimini veren terim sorunsallaştırmadır. Sorunsallaştırma ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılmasıdır. Daha ziyade, “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.”¹¹⁹⁰ Aslında sorunsallaştırma, hakikat oyunlarının olumsal yapısını açığa çıkartan bir kavramdır. Nitekim Foucault’nun ideoloji sorunundan ziyade, iktidar kurumları problemine yönelmesinin dayanağı olan pratikler de hakikat oyunu ile ilintilidir. Bu halde, Foucault’nun hakikat çözümlemesi kadar, hakikat oyunları da dikkate değer bir analizin sonucudur. Hakikat oyunları, söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerden doğmuş bilgi [*savoir*] alanını kuran pratikler tarafından oluşturulur. Burada da yine Foucault, ister bilim biçimine sahip veya bilimsel bir modele gönderme yapan isterse de denetim, kurum veya pratiklerde bulunabilecek hakikat oyunları olsun, insan öznenin hakikat oyunlarına nasıl girdiğini anlamaya çalışır.¹¹⁹¹

Foucault, hakikate ilişkin Batı düşüncesindeki iki noktaya dikkat çeker. İlki, hakikatin analitiği dediği geleneğin kökenindeki, bir önermenin doğru olduğunu güvence altına almanın nasıl belirleneceği hakkındaki; ikincisi ise eleştirel şeklinde adlandırdığı, hakikati söylemenin önemiyle, kimin hakikati söyleyebileceğini ve neden hakikati söylememiz gerektiğini bilmekle ilgili boyuttur.¹¹⁹² Hakikatin üretilebilir bir yanı

¹¹⁸⁸ Foucault, M. (2011c). *Büyük Kapatılma*. (s. 166-167). Çev. I. Ergüden ve F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

¹¹⁸⁹ Foucault. *Öznenin Yorumbilgisi*. s. 21

¹¹⁹⁰ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 86.

¹¹⁹¹ A. g. e., s. 221- 222.

¹¹⁹² Foucault, M. (2014a). *Doğruyu Söylemek*. (s. 144). Çev. Kerem Eksin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

vardır ve bu, iktidar ile iktidar mekanizmalarından ayrı değildir. Zira iktidar mekanizmaları hem hakikat üretimlerini mümkün kılar ve bunlara yol açar hem de bunlarda insanları bağlayan ve birleştiren iktidar etkileri mevcuttur.¹¹⁹³ Aslında bu bağlamda, tıpkı bilgi ile iktidar arasındaki ilişki gibi hakikat ile iktidar arasında da benzer bir karşılıklı ilişkisellik olduğu söylenir. Bu nedenle hakikati, ne bir üst merci ne genel bir norm ne de bir dizi önerme olarak algılamamak gerekir. Hatta özgür, belli bir konsensüs içinde kendilerini belirli iktidar pratikleri ve kısıtlayıcı kurumlar ağına girmiş durumda bulan bireylerin söylediği hakikat, zaman zaman kurgudur zaman zaman da kurgu değildir. Foucaultcu anlamda o daha ziyade, doğru kabul edilecek sözceler her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünüdür. Hakikat etkilerinin tam anlamıyla kodlandığı bölgeler vardır ve bu bölgelerde, hakikatleri sözeleştirmeyi sağlayan prosedürler önceden bilinen kurallardır.¹¹⁹⁴

Hakikat, bilimsel söylem biçiminin ve bu söylemi üreten kurumların merkezinde ortaya çıktığı için ideolojiyle benzerlik kurmak mümkün görünmektedir. Ekonomik ve politik teşvik altında olması da hakikati ideolojiye yaklaştırmaktadır. Politik hakikatin, eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaşp geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesi haline gelmesi de ikame fikrini hatırlatmaktadır. Birtakım aygıtların (üniversite, ordu veya medya) baskın denetiminde üretilip iletilmesinde ve politik tartışma ile ideolojik mücadeleler anlamındaki toplumsal çatışmayı ilgilendirmesi de böyle bir tartışmaya yol açmaktadır. Düşünür açısından sorun, insanların bilincini veya kafalarında olanı değil, hakikati üreten politik, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirme meselesidir. Politik sorun, yanılgı, yanılsama, yabancılaşmış bilinç veya ideoloji değil, bizatihi hakikatin kendisidir.¹¹⁹⁵ Aslında Foucault ideoloji mefhumundan yararlanmanın zorluğuna dikkat çekerken, ideolojinin hakikat karşısındaki konumundan (ideoloji, hakikat olduğu varsayılan başka bir şeyle daima potansiyel bir karşıtlık durumunda yer alır), bir tür özneye göndermede bulunmasından ve maddi ve ekonomik belirleyeni karşısında ikinci konumda yer almasından bahseder. Oysa Foucault, bir söylemde bilimsellik veya hakikate ait olanlar ile örneğin ideoloji gibi başka şeye ait olanlar arasına bir çizgi çizmeyi değil, kendi başına ne doğru ne de

¹¹⁹³ Foucault. *İktidarın Gözü*. s.173.

¹¹⁹⁴ A. g. e., s. 177.

¹¹⁹⁵ Foucault. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. s. 84-85.

yanlış olabilen söylemler içinde hakikat etkilerinin nasıl üretildiğini tarihsel açıdan yakalamaya çalışır.¹¹⁹⁶

Hakikatin bir üst anlam olmaktan çıkışını işaret eden Foucaultcu analiz bize onun ne özgür ruhların ödülü ne uzun yalnızlıkların çocuğu ne de kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı olduğunu hatırlatır, çünkü hakikat bu dünyaya aittir. Örneğin her toplumun kendi hakikat rejimi ve genel hakikat politikası vardır. Bu şu anlama gelir: her toplumda doğru kabul edilen ve doğru olarak işlerliğe sokulan 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 ve doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü söz konusudur.¹¹⁹⁷

Neticede hakikat, (1) bilimsel söylem biçiminin ve bu söylemi üreten kurumların merkezinde ortaya çıkar, (2) iktidar kadar ekonomik üretim için de hakikat ihtiyacı söz konusu olduğundan, sürekli ekonomik ve politik teşvik altındadır, (3) politik hakikat, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaştığından, geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir, (4) üniversite, ordu veya medya benzeri birkaç dev politik ve ekonomik aygıtın yegane olmasa bile baskın denetiminde üretilir ve iletilir ve (5) bütün bir politik tartışmayı ve ideolojik mücadeleler anlamındaki toplumsal çatışmayı ilgilendiren bir sorundur.¹¹⁹⁸

Foucault temelde, iktidar fenomenini analiz etme amacıyla yola çıkmaz. Onun araştırmalarının genel teması öznedir ve iktidar sorunuyla epeyce içli dışlı olsa dahi, mesele bir yandan üretim ve anlamlandırma, öte yandan çok karmaşık nitelikte olan iktidar ilişkilerine giren öznenin analizidir. Özne analizinde, ekonomi tarihi ve teorisi, üretim ilişkilerini; dilbilim ve göstergebilim ise anlamlandırma ilişkilerini incelemenin araçlarını sunsa bile iktidar ilişkilerini incelemek için hiçbir araç olmadığı yargısından hareketle, iktidar tanımının boyutlarını genişletmeye girişir.¹¹⁹⁹ İşte Foucault'nun iktidar analizinin amacı bu bağlamda belirir. Foucault'da iktidar ve iktidarın soykütüğü hem öznenin tarihinden ayrılamaz hem de bir tür ilişkiye gönderimde

¹¹⁹⁶ A. g. e., s. 69.

¹¹⁹⁷ A. g. e., s. 82.

¹¹⁹⁸ A. g. e., s. 83.

¹¹⁹⁹ Foucault, *Özne ve İktidar*. s. 58.

bulunur ve bu nedenle tutarlı, birlikli ve durağan bir kendilik olarak konumlanmaz. Geleneksel biçimde iktidar alanı olarak saptananın dışı da dahil olmak üzere iktidar, pek çok etkiyi içerirler.¹²⁰⁰

Foucaultcu bağlamda iktidar sorunu yalnızca teorik bir sorun değil, aynı zamanda deneyimlerin bir parçasıdır. Teorik ve pratik anlamıyla kullandığı ekonomi sözcüğünden hareketle düşünür, yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisine ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu ekonomi doğrultusunda, daha empirik ve teori ile pratik arasında daha fazla ilişki barındıran bir yol önerir. Bu yol, farklı iktidar biçimlerine karşı direniş biçimlerini çıkış noktası olarak almaz.¹²⁰¹ Foucault böylece iktidarı kendi içsel rasyonalitesi açısından değil, iktidar ilişkilerini, stratejilerin uzlaşmazlığı aracılığıyla analiz etme yoluna işaret eder. Nasıl ki aklı başındalığı anlamak için delilik veya yasallığı anlamak için yasadışılık alanında olup bitenlere bakmak gerekiyorsa, aynı biçimde, iktidar ilişkilerinin içeriğini anlamak için de direniş biçimleri ile bu ilişkileri ayırtmaya yönelik girişimleri araştırmalıdır. Çünkü bu direniş biçim ve ilişkileri şu veya bu iktidara, gruba, elit kesime yahut sınıfa saldırmaktan ziyade bir tekniğe ve iktidar biçimine saldırmaktadır. Burada saldırılan ve Foucault'yu da ilgilendiren iktidar, doğrudan gündelik yaşamda bireyi kategorize ederek, onun bireyselliğini belirleyerek, onu bir kimliğe bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak müdahale eder.¹²⁰²

İktidar analizinde, (1) statü ve imtiyaza ilişkin hukuksal, servetin sahipliği içindeki ekonomik, üretim süreci içindeki alana ilişkin, dil veya kültür hakkındaki, bilmek-yapmak veya yetki ayrımı gibi iktidar ilişkilerinin ortaya çıkış koşulu ve etkisi olan ayrımlaşma sistemlerinin; (2) imtiyazların sürdürülmesi, çıkarların biriktirilmesi veya bir işlevin çalıştırılması şeklindeki başkalarının eylemi üzerindeki eylemin nesnelliğinin; (3) silahlar, söylemler, ekonomik tutarsızlıklar, kontrol mekanizmaları veya gözetim sistemleri benzeri iktidarın araçsal kipliklerinin; (4) hukuksal yapılar, alışkanlık fenomenleri, bir kuralı ve özgün bir hiyerarşisi bulunan özel yerler veya devlet gibi iktidarın kurumsallaşma biçimlerinin ve (5) aletlerin etkililiği, sonucun

¹²⁰⁰ Revel, *Foucault Sözlüğü*, s. 81.

¹²⁰¹ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 61.

¹²⁰² Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 63.

kesinliği, ekonomik ve politik bedel benzeri belirli göstericilere (*indicateurs*) göre rasyonelleşme derecelerinin tespit edilmesi gerekir.¹²⁰³ İktidar tematiğinde eleştirel bir araştırma girişimi peşinde olan Foucault, esasen iktidarın kendini dışa vurma biçimi değil de nasıl işlediği üzerine eğilir. Zira “iktidar temasına ‘nasıl’ın analiz edilmesi açısından yaklaşmak, temel bir iktidar varsayımını birçok bakımdan kritik olarak yerinden etmektir.”¹²⁰⁴ Bu perspektifte iktidar analizi yapan Foucault, iktidarı en temelde özne ve sonrasında “bilgi” ve hakikatle bağlantısı açısından ele alır. Zira iktidar ancak özgür özneler üzerinde, “bilgi” ve hakikat bağlamında işleyen bir yapıdır. Platon’dan itibaren, Batılı düşünce bilgi ile iktidar arasında bir antinomi olduğunu düşünmüştür.¹²⁰⁵ Oysa Foucault, bu miti anlamaya ve çözmeye çalışıp özne ekseninde politik iktidarın bilgiyle düzenlendiği fikrine alan açmıştır.

İktidar ilişkilerinin hakikat söylemlerini nasıl ürettiklerini araştıran Foucault, hakikat politikası olarak tanımladığı felsefe ile ilgili bir çözümleme ekseninde, hem toplumdaki mücadele, çatışma ve kavgaların hem de bu mücadelelerin ögesi olan iktidar taktiklerinin ürettiği bilme [*savoir*] etkilerinin neler olduğunu göstermeye çalışır.¹²⁰⁶ İktidar hakikat üretimini mümkün kılarken, bireyleri de bu hakikat üretimine bağlamaktadır. Burada aslında bilfiil birbirini besleyen bir ikili ilişkisellik söz konusudur. Bu ilişkiselliğin, tıpkı “bilgi” ve iktidar arasındaki ilişkiselliğe benzediği söylenebilir. Nitekim güçlü bir iktidar hakikat ve “bilgi”ye sansür uygulamaktansa, bizatihi bunlardan faydalanan ve bunları üretmeye çalışarak gelişir.

Ne var ki bu tespitler, bu ilişkisellik ekseninden çıkış olmadığı ve burada öznelerin sıkışıp kaldığı anlamına gelmez. Bilakis Foucault, ısrarlı bir biçimde direnişe ve direniş biçimlerinin yıkıcı, yeniden oluşturucu ve dönüştürücü etkisine işaret eder. Düşünür bunu açıktan ifade etmese de *parrhesia* bunlardan biridir. Bu pratik, kişinin kendi güncelinin koşullarının teorik ve pratik olarak kendisine yüklediği yükümlülükleri eleştirel değerlendirme eşliğinde yüklenmektir. *Parrhesia*’nın, doğruluğa bağlı olarak “her şeyi anlatma”, hiçbir şeyi gizlemeden veya eksik bırakmadan, retorik süslemelere yaslanmadan, bütünüyle hakikati ifade etme

¹²⁰³ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 82-83.

¹²⁰⁴ Foucault. *Özne ve İktidar*. s. 72.

¹²⁰⁵ Revel. *Foucault Sözlüğü*. s. 84.

¹²⁰⁶ Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (s. 4-5). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

anlamında biri olumlu; aklına gelen her şeyi o anki ihtiyaç, amaç veya ilgi doğrultusunda, kendini sınırlamaksızın söyleme anlamında olumsuz kullanımı söz konusu olsa bile son kertede doğruyu söylemenin eleştirel ve dönüştürücü bir gücü vardır. Eleştirel ve dönüştürücü yan, onu diğer doğruyu söyleme iddialarından ayırt eden iki kritere yaslanır. İlk kriter, doğruyu söyleyenin, dile getirdiği doğruluk ile ilişkisidir. Bu dile getirilen doğruluk konusunda herhangi bir tereddüt taşımamayı ve bu doğruluk tarafından sınırlanmayı gerektirir. İkinci kriter ise, bir tür riski veya tehlikeyi göze alabiliyor olmaktır. Bu aynı zamanda doğruyu söyleme cesaretini gösterme gücüdür. Statüyü, özgürlüğü ve hatta hayatı riske atabilme durumudur. İçinde yer alınan şimdi'den konuşan, kişilerin kendileriyle veya ne olduklarıyla ilgili göremez hale geldikleri şeyleri dile döken bir direniş biçimi olarak hem yıkıcı, yeniden oluşturucu ve dönüştürücü hem de zaten-daima politiktir.

5.4 Hakikat-sonrası Tartışmaları

İnsanın bilgi ve hakikat ile olan ilişkisindeki dönüşümlere dikkat çeken *post-truth* kavramı, Türkçe'ye hakikat-sonrası, hakikat-ötesi veya hakikatin önemsizleşmesi biçiminde tercüme edilmektedir. 2016 yılında Oxford sözlükleri tarafından yılın kelimesi seçildikten sonra, sosyal bilimlerde gündem olan ve akademik çalışmalarda kullanımı hızla artan kavram, ilk tartışma alanını 1992 yılında ABD'li eleştirmen ve yazar Tesich'in *Nation* dergisinde yayımlanan bir makalesinde elde etmiştir. 24 yıl sonra 2016'da Oxford sözlüklerinde, duygu ve kişisel kanaatlerin belirli bir konu üzerinde kamuoyunu belirlemede rasyonel gerçeklerden daha fazla etkili olması durumu,¹²⁰⁷ şeklinde tanımlanan kavramın analizinde Tesich ise, ABD'de hükümet düzeyinde gerçekleşen yozlukların ve suçların vicdani sonuçları olan Vietnam ve Watergate sendromu gibi kavramlardan yola çıkıp toplumun artık gerçeklere ulaşmak istemediğini ve devletten, kendisini gerçeğe karşı korumasını talep ettiğini iddia eder. Hakikati reddeden, yerine ihtiyaç duyduğu gerçekliği talep eden bir toplum tasarımı üzerinden Tesich'in eleştirisi, otorite ve despotizm karşısında sinik bir tutum sergileyen insanların gerçeklerden kaçış ihtiyaçlarındaki motivasyonu sorgulamayı gerektirir.

¹²⁰⁷ Oxford Languages (2016). *Word of the Year*. <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>. [Erişim 5 Ekim 2022].

Kavramdaki *post* ön ekinden hareketle, etimolojik bir bağlamda kavramın anlamının netlik kazanmasına işaret eden Demirkol, *truth*'un temel unsurlarını koruyan ve bununla birlikte ötesine geçen bir anlayışı betimler.¹²⁰⁸ Kavramın Türkçe karşılıkları için de benzer bir vurgu söz konusudur Nitekim hakikatten mutlak bir kopuş değil, olumlu veya olumsuz, onu aşan bir anlayış çağrısı vardır. Dolayısıyla *post-truth*'un hakikat dışı, yalan veya sahte gibi kavramlarla tanımlanamayacağı ve hakikate ulaşamamak ile hakikatin ötesine geçmek arasında etimolojik kadar toplumsal bağlamlarda da farklılıklar olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Zira hakikate ulaşamamış olmak, bir tür manipölasyon tartışması yapma olanağı sağlarken; hakikatin ötesine geçmiş olmak ise, bilgi ve insan ilişkisinde hakikatin nihai amaç olmaktan çıkışını vurgular.

Değişmez bir hakikatin var olup olmadığı, varsa nasıl kavranıp bilinebilecek olduğu, felsefenin kadim sorusudur. Bu sorunun temellendiği hakikat arayışı salt ontolojik bir mesele olmanın ötesinde, sorunun kapsamı, toplumsalı düzenleyecek ilkeyi sağlam temellerle birlikte düşünme olanağımızla ilintili olduğundan aynı zamanda hem epistemolojik hem de etik bir meseleye uzanır. Nilgün Toker Kılınç'ın Ralph Keyes'in *Hakikat Sonrası Çağ* adlı kitabına yazdığı "Hakikat Kaybolunca" başlıklı sonsözde de işaret ettiği üzere bu arayış, ahlâk, politika ve sanatla veyahut herkes için doğruluğu şüphe götürmez ilkelerin var olup olamayacağı ve son noktada doğrunun, ahlâklılığın ve haklının referansının yaşamın değişkenliğine ve belirsizliğine bırakılamayacağına dair bir kaygıyla ilintilidir.¹²⁰⁹ Bu kaygının Antik Yunan'daki yansıması *eudaimoniaya* adanmış bir yaşamda kendine yer bulurken, ardında retorikle hesaplaşan bir tarihsel süreç ve düşünce dünyası bırakmıştır. İdeoloji sorgulamasının devri başladığında ise artık retorik sorunu çokça tartışılmaz olmuş, ancak bu kaygı doğrultusunda değişkenlik ve belirsizlik ilgisi, ideoloji ve bilim tartışmalarında kendine yeni bir alan açmıştır. Ama son kertede aranan yanılsamaların ötesinde, değişime ve belirsizliğe yer vermeyen, toplumsalı bozulma ve kargaşalardan uzak tutacak bir hakikat fikridir. Foucault ise bu kaygının sınırında, hakikati söylemsel olan ve olmayan pratikler doğrultusunda, hakikat rejimleri şeklinde analiz etmiş, ancak o da hem kişinin kendisine hem de toplumsala karşı etik bir tutum olarak *parrhesia*

¹²⁰⁸ Demirkol (2022), s. 144.

¹²⁰⁹ Kılınç, N. T. (2019). "Hakikat Kaybolunca". *Hakikat Sonrası Çağ*. (s. 397). Çev. Deniz Özçetin. Ankara: Delidolu Yayınevi.

pratiğiyle hakikati veya doğruyu göreliliğe ve tümünden belirsizliğe bırakmak istememiştir. Doğruyu yanlış, yanlış doğru gibi gösteren sözün gücüyle insanları ikna eden Sofistlere yönelik eleştiride de, gerçeğin üzerini örten örüntülerin (Bacon’da *idoller* iken, Marx sonrası bu örüntüler ideoloji olacaktır) bilgi alanından temizlenmesine yönelik analizlerde de, öte yandan kesin bilgi ve evrensel hakikat kavrayışı varsayılmassa dahi bir doğruluk ölçütünü şart koşan *parrhesia* pratiğinde de tahakküm yapılarından (ister retorik ikna, ister ideoloji, ister söylemsel olan ve olmayan pratikler olsun) etik bir özgürleşme arzusu söz konusudur.

Foucault, hakikat rejimleri analizinde çoklu hakikatler varsaydığı ve hakikatin genel geçerliliğini bertaraf ettiği yönünde eleştirilmiş olsa bile, düşünürün vurgulamaya çalıştığı, herkesin hakikatinin ve doğrusunun kendisine olup tüm hakikat iddialarının aynı biçimde geçerli sayılacağı değildir. Aksine hesaplaştığı oluşumlar tam olarak buna benzer yapılardır. O söylemsel olan ve olmayan pratikler tarafından belirlenen hakikat kurulumuna ve kurulumun yarattığı evrensel ve genel-geçer hakikat anlayışlarına cephe alır.

Bugün hakikat-sonrası denilen çağ da böyle bir hakikat çerçevesine yaslanır; eş deyişle hakikatin veya doğrunun ne olduğunu, onun hakikat veya doğru olduğunu kabul ettirme gücüne sahip olanlar belirler. Bu yeni hakikat rejiminde neyin doğru olduğu değil, bir şeye inanılıp inanılmadığı; dürüstlüğü, doğruluk ölçütüne uygun davranma değil, bizatihi dürüst olunduğu konusunda bir inanç oluşturup oluşturulmadığı veya iyi olanı belirleyen, iyiye dair ortak bir ilke değil, o şeyin iyi olduğuna dair bir inanca sahip olup olunmadığı değer kazanır.¹²¹⁰ Bu bağlamda insanları, ahlâken kötü olduğu düşünülen bir şeyin iyi veya ahlâken iyi olduğu düşünülen bir şeyin de kötü olduğuna inandırmak kolaylaşır. Bu inancı edimsel kılan kişi veya yapı, Platon’un Sofisti, Marx’ın burjuva ideologu veya “Çalmayacaksın!” buyruğuna rağmen, zenginlerin mallarını çalıp fakirlere dağıttığı için Robin Hood’u kahraman ilan eden toplumsal yapı olabilir.

Görelilikten değil, hakikati yalana feda eden bir zeminden söz eden Toker-Kılınç, “hakikati veya doğruluğu kendi eyleminin kılavuzu olmaktan çıkarıp eyleminin kılavuzluğunu o eyleme ilişkin ‘istenen algıyı’ oluşturmaya terk eden kişi, dünyayı

¹²¹⁰ A. g. e., s. 400.

ortaklaşabilirlik, paylaşılabirlik üzerinden değil; kendi ilgisi ya da çıkarına katabildikleri üzerinden kuracağı için, aslında bu durumda ortadan kalkacak olan şey insanlığın ortak bağıntısı olarak dünyanın kendisidir”¹²¹¹ demektedir. Ayrıca, yalanın yalan olduğunu bilerek ama yararlı olduğuna inanarak ona katılma ile yalanı gerçek olarak kabul etme arasındaki farka da dikkat çekerek, paylaşılabir bir ortak geçerliliği referans dışına çıkarıp iknayı değil, inandırmayı merkeze alan hakikat-sonrası bir çağda, akli olanın devre dışı bırakıldığını da iddia eder. Bu iddianın gerekçesi ise, muhattap olunan kimseyle karşılıklı kanaat değişimlerini temel alan ikna ile akli gerekçelerle değil de, hazır inanç kalıplarına uygunlukla elde edilen inanç ayırımında temellenir. Zira inanç, bir yargı, fikir veya kanaat değil de, aksine düşünülmemiş ama inanılmış olan olduğundan, bir şeyi sevmek, onda kendi temsilini görmek veya onunla aidiyet bağı geliştirmek dolayımında bir tarafgirlik sergilemek ve doğru olanın bu tarafgirliğe uydurulması söz konusudur.

Toker-Kılınç “Aslında ne oldu?” sorusuna işaret ederek, görüneni görülmesi istenen biçimde görmeyi sağlayan kalıplardan kurtulmanın ancak bu şekilde mümkün olabileceği olasılığına dikkat çeker. Bu aslında bir yanıyla Bacon’ın *idollerden* arınmış bir zihnin nasıl işleyeceği çıkarımına da benzer. Toker-Kılınç’ın “kalıplar” dediği yere *idolleri* koyduğumuzda, Bacon konuşur gibi hissetmek mümkündür. Yahut soruyu biraz değiştirip “Aslında ne oluyor veya şu anda güncelimizde vuku bulan bu hakikat-sonrası olgusu da nedir?” diye sorduğumuzda da, bu sorular adeta Foucault tarafından soruluyor diye düşünülebilir. Yahut ikna ile inanç arasındaki sınırı iyi çizerek, sözün, eş deyişle *logos*’un gücüne inandığımızda, *éthos*, *logos* ve *pathos*’la iş gören bir retorik ile eristik ve sofistlik arasındaki farkları ayırt edip retorikten zorunlu olarak vazgeçmek gerekmediği kabul edilebilir. Burada yine Foucault’ya yaslanıp retorik olmayan bir retorikten, ondan esinle belki de ideoloji olmayan bir ideolojiden söz etmenin koşulları araştırılabilir. Ancak burada önemli olan Foucault’nun hakikat-sonrasına bizi hazırlayan tartışmalarıdır. Bunlar kimi zaman negatif yüklemelerle yüklenerek, hakikat-sonrasını hazırlayan argümanlar olarak nitelendirilse dahi, böyle bir okuma yapmadan, yargısız bir şekilde onun bu geçişe ne türden katkıları olduğunu görmek önemli olabilir.

¹²¹¹ A. g. e., s. 400-401.

Bilgiyi sınıflandırma biçimlerimiz veya düzenleme alışkanlıklarımız üzerinden bir analiz gerçekleştiren Foucault, hem hakikat hakkındaki mutlaklık veya değişmezlik iddiasını ortadan kaldırır hem de bunu yaparken bilginin ortaya çıkma sürecinde iktidar ile bağımlı gözler önüne serer. Foucault için hem bilginin hem de hakikatin belirleyicisi olgusalılıklara bağlı olarak değişkenlik gösteren tarihsel *a priori*dir¹²¹². Belirli bir tarihsel dönemde bir yandan bilmenin mümkün olmasının koşullarını diğer yandan da ortaya konulan *epistemenin* nasıl düzenlendiğini belirleyen tarihsel *a priori*, dönemin *epistemesine* norm, kural ve biçim verir. Her tarihsel dönemi etkileyen özgün bir *episteme* fikri de bu bağlamda önem kazanır. Zira Foucault açısından tarihe yön veren bir töz kabulü veya ilerlemeci bir tarih anlayışı mümkün görünmemektedir. Çünkü o, zorunlu belirlenimi sağlayan tarihsel ilişkilerin diyalektik mantık gereği hareketine inanmadığından, olumsuzluklarla ilgilenmektedir. Dolayısıyla ister bilgi ister hakikat isterse de *episteme* bağlamında olsun Foucault, kendini önceleyen felsefe tarihi boyunca yapılagelen analizin dışına çıkarak her türlü köken veya töz anlayışına eleştirel bir biçimde yaklaşmaktadır.

Platon’la başlayıp XX. yüzyılın ortalarına değin farklı bağlamlarda şekilleniyor görünse dahi retorik ve ideoloji tartışmalarında benzer bir hakikat tasarımı söz konusudur. Retorikte hatibin ikna konusu edindiği şey hakkında gerçek bir bilgiye sahip olup retoriğin kurallarını işe koşması, ideolojide ise yanılsamalardan arınmış bir zihnin gerçeklikle ilişkisini herhangi bir baskı altında kalmadan –ister *idoller* ister ekonomik alt yapının belirlenimi olsun- keşfedebilmesi aslında bir manada bu benzerliğe işaret etmektedir. Oysa Foucault böylesi bir hakikat anlayışını kabul etmeyerek ve bilginin her dönemde farklılık gösteren söylem alanıyla ilişkisine dikkat çekerek yeni bir yaklaşıma alan açar. Deneyimler ve bu deneyimlerin öznelere hakkında oluşturulan hakikatler, sorunsallaştırmalar yoluyla tarihsel olarak kurulmuş olduğundan, hakikatlerin çizdiği sınırlar aşılamaz değildir, bizatihi bu sınırların dayattığı bireysellik ile kimlikler dönüştürülebilirdir ve nihayetinde hakikatler olumsaldır. Belli bir tarihsel dönemde yaratılmış bazı temaların hakikat ve apaçıklık

¹²¹² *A priori* ile yargıların değil ifadelerin geçerlilik koşulunu kasteden Foucault, bir iddiayı meşru kılabilen şeyi yeniden bulma amacı gütmeyiz. Daha ziyade “ifadelerin ortaya çıkış koşullarını, onların başka ifadelerle birlikte varoluş yasasını, varolmak kiplerinin özel biçimini, kendilerine göre varoldukları, dönüştükleri ve ortadan kayboldukları ilkeleri ayırt etmek” ister. Son kerte *a priori*, ne söylenemeyecek ne de gerçek olarak tecrübeye verilemeyecek olan doğrulukların değil, bizatihi hem söylenmiş şeylerin hem de verilmiş olanların tarihi olarak insanın kendisi, kendi günceli ve çağıyla ilgilidir. [Foucault, F. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (s.165). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık].

olarak kabul edilmesine karşın, bu sözde hakikat ve apaçıklığın eleştirilebileceğini gösterme amacını taşıyan Foucault, bu girişimi yüzünden hakikati reddeden veya onun ölümünü ilan eden yahut hakikat karşıtı bir düşünür olduğu iddia edilerek eleştirilecektir. Ne hakikate kayıtsızlığa ne de hakikati tekeline alan belli bir iktidar kavrayışına alan açan Foucaultcu analiz, kendisi için hakikatin var olmadığını söyleyenlere de bir cevap niteliğinde, hakikati yeniden nasıl düşünebilir ve hakikat kaygısının yeni sınırında, değişim veya özgürlüğe nasıl alan açabiliriz sorusuna yanıt arar görünür. Zira Foucault kurmacayı hakikat içinde çalıştırmanın, bir kurmaca söylemiyle hakikat etkileri yaratmanın ve hakikat söyleminin henüz var olmayan bir şeyi kışkırtıp imal etmesinin mümkün olduğunu düşünerek, tarihsel bir hakikatten yola çıkarak henüz var olmayan bir politikanın da kurgulanabileceğini iddia eder.¹²¹³

Foucault'nun bu iddiası son zamanlarda üzerine çokça şey söylenir veya günümüz dünyasını betimlerken kullanılır olan hakikat-sonrası (*post-truth*) kavramını akıllara getirir. Kavramın geniş çaplı ve ayrıntılı analizi mümkün olsa bile en kısa yoldan veya özet bir tanımla kavram kullanıldığı zaman, hakikatin bir değer olarak önemini yitirip hakikat-sonrası çağa girdiğimiz anlatılmak istenir. Bu çağın belirgin özelliği ise yalan üretimi ve bu üretimin ulaştığı son nokta biçiminde belirlenmektedir. Zira güç veya iktidar adına yalana daha fazla başvurulduğu ve olgulara dayanan bilimsel birikimin güvenilirliğinin retorik veya ideolojik yöntemlerle tahrip edildiği söylenir. Böylece aslında hakikatin kendisinin ne olduğu veya nasıl oluştuğu sorunsallaştırması bir kenara bırakılıp baştan var olan bir hakikatin kabulü ve ancak bir sebeple, ister yalan ister manipülasyon ister kandırmaca veya ikna ile olsun, yitimi varsayılmaktadır. Oysa Foucault'nun neredeyse tüm çalışmasının merkezine oturan özne-hakikat ikilisi ve yukarıdaki son iddiası, eş deyişle kurmaca (kurmacayı burada yalan veya kandırmaca ile de bağıntılı düşünebiliriz) ve hakikatin sıklıkla yan yana gelebileceğini, bir kurmaca söylem ile hakikat yaratılabileceğini ve hatta tarihsel bir hakikatten yola çıkılarak henüz var olmayan bir politikanın da kurgulanabileceğini söylemesi, hakikat-sonrası tartışmalarını hem öncelemekte hem de bu durumu bir hakikat yitimi şeklinde ele almamanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Aslında Foucault bize hakikat kavramının kendisinde gerçekleşen köklü sarsıntının her dönem veya her yeni *episteme* anında mümkün olduğunu eleştirel arkeolojik analizleri boyunca göstermeye çalışmış ve

¹²¹³ Foucault, *İktidarın Gözü*, s.115-116.

bunun görmezden gelinmeyecek etkileri olduğuna veya olacağına da dikkatleri çekmek istemiştir.

Oysa hakikat-sonrası tartışmalarında merkezin yalanla mücadele biçimlerine yöneltildiği ve hakikat yitiminin baştan kabul edilip bu durumun belirleyeni olan toplumsal koşulların göz ardı edildiği dikkatlerden kaçmaz. Bu nedenle önce kavramın kendisini, ardından kavramın ortaya çıkış koşullarını ve işaret ettiği toplumsal bağlamları takip etmek önem kazanır. Önem arz eden bu durumdan dolayı, kavram analizi peşi sıra, hakikat-sonrası tartışmalarında kilit nokta olarak görülen ve neredeyse bu alanda yapılmış entelektüel çalışmaların temel dayanakları görülen üç isme ve bu üç ismin yürüttüğü hakikat-sonrası değerlendirmelere ayrı ayrı yer vererek ilerlenecektir. Bu isimler sırasıyla Steve Tesich, Ralph Keyes ve Lee McIntyre'dir.

5.4.1 Steve Tesich'de yalanlar rejimi

Tesich, 1992 yılında *The Nation*'da yayımlanan “Yalanlar Rejimi”¹²¹⁴ adlı makalesinde, ilk defa *post-truth* (hakikat-sonrası) kavramını, politik çerçevede, tarihsel açıdan bir sorunsal olarak tartışmaya açar. Kendi günceli üzerinden, bir öz-eleştiri biçimine yakın bir söylemle gerçeklerden çekinmeye başlayan ve hatta gerçeği, kötü haberlerle eş tutan ve kendilerini gerçeklerden koruması için hükümetten medet uman ABD toplumuna işaret eder. Bu bağlamda sosyal çürümenin her zamankinden daha şiddetli ve kötücül sonuçlar doğurmasına yol açan “Vietnam ve Watergate Sendromu”¹²¹⁵ olmak üzere, toplumsal iki sendroma dikkat çeken Tesich, gerçeklerle arasına mesafe koyan bir toplumun oluşumunu bu iki sendrom ile ilişkilendirir. Bu iki sendroma ek olarak İran-Kontra¹²¹⁶ skandalını da örnek olarak gösterir ve Ronald Reagan ve mevcut başkanın da dâhil olduğu yönetim tarafından işlenen büyük ve

¹²¹⁴ Tesich, S. (2021). “Yalanlar Rejimi”. (s. 23-28). *Cogito*. Sayı. 104.

¹²¹⁵ **Vietnam Sendromu**, ABD'nin, kazanacağından emin olarak girdiği Vietnam Savaşı'ndan maddi ve manevi kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kalmasıyla hem Amerikan askeri gücünün paralize olmasını hem de halkın uğradığı hayal kırıklığını işaret eder. Bu sendromun, Körfez krizini çözmek amacıyla Irak'a yönelik hareketin başarılı olmasıyla aşıldığı söylenir. **Watergate Sendromu** ise ABD'de 1972 ila 1974 yılları arasında Başkan Richard Nixon yönetiminin dahil olduğu ve Nixon'ın başkanlığının sona ermesiyle sonuçlanan büyük bir federal siyasi skandalın sonucudur. Başkan Nixon ve yönetiminin, bir grup ucuz sahtekâr olduklarının ortaya çıkması haliyle halkta hem bir tepki ve hayal kırıklığı hem de bir sendrom yaratır.

¹²¹⁶ **Irangate** olarak da bilinen bu skandal, 1986 Kasım'ında Reagan'ın başkanlığı sırasında patlak vermiştir. Skandal ABD yönetiminden bazı kişilerin İran'a silah sattığı ve bu satıştan elde ettiği gelirle Nikaragua'daki solcu iktidarı devirmeye çalıştığı iddialarını içerir. Reagan başta tüm iddiaları reddetse de, daha sonra doğrulanmıştır. Gereğesi, rehinelere kurtarmaktır. Yalan söyleyen Reagan, son noktada gerçeklerden dem vurmaktadır.

azledilemez suçların, bunun sonucunda ortaya çıkan yalan ve hakikat konusundaki yaklaşımların toplumdaki yansımalarını betimler.

Tesich açısından toplum gerçeği gerçekten bilmek istememekte ve yöneticiler de bu minvalde politikaları hayata geçirmektedir. Artık yalan söylemek için çaba harcamayan, hatta hafıza kaybının bir mazaret olarak hoş görüleceğinin farkında olan bir yönetici tablosu çizilir. Bununla da kalmaz, yalanların ardından, basının sansürünü de vatansever bir coşkuyla kucaklayan bir toplumun ortaya çıkışına işaret eder. Basra Körfezi'ndeki savaşın tüm bu olguların daha da yoğun yaşandığı bir döneme tekabül ettiğini örneklerle açıklayan Tesich, yönetenlerin, yönetilenleri [sözde] gözeterek, onların görmesini istediği şeyleri gösterme eğiliminin baskın olduğunu ileri sürer. Yalanın ciddi oranda fütursuzca önem kazandığı, gerçeğin ise neredeyse etkisiz kaldığı bir toplum tablosunda, olgusal veya nesnel gerçekliğin önem kaybedip dürtülere, güdülere veya duygulara hitap eden bir gerçekliğin yaratıldığı tespit edilir. Örneğin bir topluma zafer kazandırmak ve özgüvenini iade etmek bir gerçektir ve bu gerçek dışında bir gerçeği tercih etmek insanın kendine olan saygısını vermemektedir. Tesich'in tespiti gerçeğe sahip olunduğu noktada, insanın kendine olan saygıyı elde edemeyeceği, oysa aynı anda hem gerçeğe hem de insanın kendine duyduğu saygıya sahip olabileceğini söyleyen bir yapının ortaya çıktığıdır.¹²¹⁷ Bu aslında, kendi güncelinde vuku bulan bir tür yalan rejiminin bu denli güçlenmiş olmasının da kanıtı gibidir.

Gerçeklikle kurulan bu ters ilişkilenemenin, totaliter rejimler sorununa varacağı ve aslında artık baskı değil, gönüllü bir gerçeği inkar edebilme mekanizması edinildiği söylenir. Özgür bir toplumun, yahut özgür bireylerin, hakikat-sonrası bir dünyada yaşamaya yine özgürce karar vermesi söz konusudur. Bu gönüllülüğün veya özgürlüğün hangi koşullarda ortaya çıktığı üzerinden ekonomi ve enformasyon alanlarındaki köklü ve olumsuz değişimlere dikkat çeken Tesich, özellikle eğitim alanında vuku bulan değişimlerin uzun vadede nelere sebebiyet vereceğinin altını çizer. Erdemli olmanın anlamındaki değişimin veya hukuki açıdan değerlendirmeler yapmayı sağlayan adalet sistemindeki aşınmaların sonuçlarına bakıp ideal değerlerin yerle bir oluşunu sahneler. Burada Tesich'in ısrarla sorumluluk yüklediği kişiler

¹²¹⁷ Tesich. "Yalanlar Rejimi". s. 24.

yönetenler değil, yönetilenler olarak bireyler, yahut özne-yurttaşlardır. Zira yönetenlerin kusurlarını ulusal külte dönüştüren onlardır. Tesich açısından kendini toplumun etik birer üyeleri olarak düşünmekten hoşlanan bireylerin birkaç ahlâki mutlak¹²¹⁸ çerçevesinde konumlanması onlara, katı ahlâki tutumlar karşısında kendilerini koruma güdüsü de vermektedir. Bu güdü dışında, nitekim bu ahlâki mutlak, tarihin en kanlı savaşlarının meşruiyet koşulu görevini de yüklenir. Tesich son kertede pesimist değildir ve Avrupa Aydınlanması üzerinden bir yenilenme seçeneğinin mümkün olduğunu iddia eder.

5.4.2 Ralph Keyes’de etik bir düşüşün ifadesi olarak yalan

Yalan ile bilerek, aldatma maksadıyla oluşturulan yanlış ifadeyi; yalancı ile ise aldatma maksadıyla bilerek yanlış bilgi yayan kişiyi kasteden Raph Keyes, yalanın toplumun genelini nasıl etkilediğine dair bir analiz gerçekleştirir. Yalanın ve elbette yalancının bir tür değişimini veya evrimini seyreden Keyes¹²¹⁹, “Hakikat Sonrası Çağ” adlı kitabında, zeki insanların, suçluluk duymadan, paçayı kurtarabilmek adına gerçeği örtbas etmeye gerekçeler bulması durumuna hakikat-sonrası adını verir. Bu bir çağdır ve bu çağ, etik açıdan alacakaranlık kuşağında yer almaktadır. Böylece yalancı damgası yemeden veya olunduğunu düşünmeden gerçeği gizlemek mümkün olmaktadır. Keyes bunun sonucunun alternatif ahlâk yaklaşımları olduğuna işaret ederek, alternatif etik sistemlerin nasıl yapılandığını betimler.¹²²⁰ Bu alternatif etik sistemler, gerçeği gizlemenin yalan / yanlış olmadığını ve pekâlâ sürdürülebileceğini öngörür. Bu bir etik düşüştür ve ahlâki pusulaların şaşmış olduğunu, doğru ve yanlışla dair hissiyatın zayıflamaya başladığını gösterir.

¹²¹⁸ Tesich ahlâki mutlak’ı şöyle örnekler: iktidar, bir yandan çağın Hitler’i olarak gördüğü Saddam Hüseyin’e karşı savaş ilan edebilirken, diğer yandan Hitler’i akıl hocası olarak tanımlayan birine, Kamboçya’nın soykırım canavarı Pol Pot’a para ve silahla destek verebilmektedir. Bu aşık mantıksal tutarsızlık, hatta etik olmayan tutum onun tarafından ahlâki mutlak olarak nitelenmektedir.

¹²¹⁹ Keyes açısından, söze sahip olduklarından beri insanlar doğru olmayan ifadeler söylemiştir. Olumsuz bir damga olan yalan, süreçle birlikte bunun dışına çıkmış ve herhangi bir şekilde cezalandırılmadan yalan söylenebileceği kabul görmüştür. İşte Keyes’i ilgilendiren bu sürecin nasıl işlediğidir. Bu analizin sonucu, Amerika veya dünyanın herhangi bir yerinde, bir zaman aralığında, etik açıdan bir aydınlanma yaşanmadığı, bilakis yalan söylemenin daha zor ve söylerken yakalanmanın sonuçlarının daha ağır işlediği bir dönem olduğudur. İddia, günümüz insanının yalana eski insanlardan daha meyilli olmadığı, ancak bundan sıyrılmayı daha iyi becerdiğidir. Eş deyişle, ifşa olursa bile, bunun kişinin yanına kalma olasılığının daha yüksek ve bu süreçte insanın kendini herhangi bir zarar vermediğine ikna etme becerisinin daha gelişkin olduğudur.

¹²²⁰ Keyes, R. (2019). *Hakikat Sonrası Çağ*. (s. 22). Çev. Deniz Özçetin. Ankara: Delidolu Yayınevi.

Şiddetli bir ahlâki kınama ifadesi olan yalanın hakim bir olgu olması, bu kavramın tanımında anlam kaymalarını de beraberinde getirmiştir. Artık dürüst olmamaya ilişkin bulunan gerekçeler, yalanın düşünöldüğü kadar kötü bir şey olmadığını meşru kılmaktadır. Zira görünüşte yalan söylenmemekte; yanlış konuşulmakta, abartılmakta veya kusurlu yargılarda bulunulmakta, son kertede hatalar yapılmaktadır. Keyes'e göre "dürüst değildim" demek, kulağa "yalan söyledim" demekten daha kabul edilir gelmektedir.¹²²¹ O da tıpkı Tesich gibi kendi toplumsal ve günceli üzerinden birtakım örnekler vererek betimlediği bu duruma açıklık kazandırmaya çalışır: Modern zamanların baş yalancısı olan Richard Nixon; hem cinsel hayatı hem de yaşı konusunda yalanlar söyleyen ama düşüncesizlik edip yanlış kararlar aldığını ifade eden başkan adayı Gary Hart veya kendisinin Hillary Clinton'dan daha popüler olduğunu gösteren, fakat aslında var olmayan bir kamuoyu yoklamasına referans verse bile yardımcılarından biri tarafından konuşurken hata yapmakla aklanan John Kerry. Bu örneklerde de göröldüğü üzere, yalana farklı adlar verip onu meşru kılmak, geçmişte söylenilen ve gelecekte söylenilecek şeyler üstüne bir şüphe perdesinin düşmesini önlemektedir. Bu nedenle, Keyes açısından, sınırları kaldırıp yalan söylemeyi bir yaşam tarzı olarak kabul etmek yerine, hakikati manipüle edip gerçeği esnetmek, süslemek veya onun geliştirilmiş bir halini söylemek tercih edilmektedir ve bu aslında hakikati geçici olarak servis dışı gören kişinin işi yahut Trump'ın ifade ettiğı gibi gerçeğin bükölmesidir.¹²²²

Keyes'in iddiası doğrultusunda, aldatmayı teşvik eden entelektöel trendler, imaj ürünü şöhetler, herkesçe bilinen ve insanları gittikçe duyarsızlaştıran örtbas etme vakalarında olduğı üzere, güncelimiz yalancılığı kolaylaştırmaktadır. Bu aslında güncelimizin, teknoloji çağı olması sebebiyle de, yalanı iletme veya ona maruz kalma oranımızın eskiye kıyasla daha yüksek olmasıyla da ilintilendirilir. Yapılan araştırmalardan yola çıkarak ortaya koyduğu tespit, yalanın toplumsal ve insanlararası ilişkilerde, sıradan ve rutin bir hal almış olduğı yönündedir. Bu nedenle de artık, yalan karşısında insanların hoşgörölü hale geldiklerini söyler.

¹²²¹ A. g. e., s. 23.

¹²²² A. g. e., s. 24- 25.

5.4.3 Lee McIntyre’de bükülen hakikatler

2015’de sözcüğün kullanımında gerçekleşen yüzde 2000’lik artıştan sonra 2016 yılında, *alt-right* (alternatif sağın kısaltması) ve *Brexiteer* (Birleşik Krallık’ın Avrupa Birliği’nden ayrılmasını savunanlar) gibi listeye giren diğer rakip kelimeler arasında, *Oxford* sözlükleri tarafından yılın kelimesi olarak seçilmiştir. Gerçeklerin üstünün örtülmesi, akıl yürütmenin yaslandığı kanıta dayalı ölçütlerin bertaraf edilmesi ve göz göre göre yalan söylenmesi gibi belirlemeler üzerinden Lee McIntyre, bu kavram çerçevesinde, olguların ve hakikatin ehemmiyetinin kalıp kalmadığını analiz eder. *Oxford* sözlüklerinin altını çizdiği ve örnekler bağlamında görülen tabloda, kamuoyunun şekillenmesinde, duygular ve kişisel inançlar açık ara önde giderken, nesnel gerçekler etkisini kaybetmektedir.

McIntyre açısından *post* ön eki, zamansal anlamda bir geçmiş veya olmuş bitmiş tanımlamamaktadır. Daha ziyade hakikatin gözden düştüğüne veya önemini yitirdiğine işaret etmektedir. Olgular tarafından zorunlu olarak desteklenmese dahi, doğruymuş gibi gelmesinden ötürü bir şeye ikna olma tanımına tekabül eden ve 2015 yılında Stephen Colbert tarafından ortaya atılan “hakikatimsi” kavramından da hareketle, özellikle ABD’de yönetenler tarafından yapılan aşırılıklara dikkat çeker.¹²²³ Esasında ister hakikat-sonrası ister hakikatimsi kavramı çerçevesinde konuşulsun, işaret edilen, kanaatlerin hakikatle uyumlu hale getirilmesindense, hakikatin kanaatlere uydurulma amacıyla bükülmesi, giderek gelişen uluslararası bir eğilimdir. Politik bağlam içerisinde, hakikatin bir yorumuna daha fazla iltimas gösterilirken, olgular ya göz ardı edilmekte ya da söylemin ilgisine ve çıkarına uygun olarak ayıklanabilmektedir.

Nitekim McIntyre uygun bir hakikat teorisine sahip olup olunmadığına değil, insanların hakikati çarpıtmak için kullandığı farklı yolların nasıl anlaşılır kılınılacağına odaklanır. Gerçekdışı ifadeler ile gönüllü cehalet gibi farklı durumlarda da hakikati çarpıtmanın mümkün olduğuna işaret etse bile bu iki durumun yalandan farklı olduğunu söyler. Zira gerçekdışı ifadelerde, yanlışlar yapabilme ve istemeden de olsa doğru olmayan şeyler söyleyebilme hali söz konusudur. Öte yandan gönüllü cehalet ise bir şeyin doğru olup olmadığını sahiden bilmeme halidir. Ancak her ikisi de, asılsız

¹²²³ McIntyre, L. (2019). *Hakikat Sonrası*. (s. 27). Çev. M. Fahrettin Biçici. İstanbul: Telekt Yayınları.

bir iddianın yanıltma kastıyla ileri sürülmesi olan yalandan farklıdır. Yalanda, söylenilen şeyin doğru olmadığı bilinmesine rağmen başka bir insanı yanıltma çabası içine girilir. Yalanın aynı zamanda bir muhattabı olması gerektiğini söyleyen McIntyre¹²²⁴, yalan için bir diyalogun veya bir söylev alanının gerekliliğinin de altını çizer.¹²²⁵ Birtakım asılsız iddialar ortaya koymak, dinleyen kimse yoksa veya kimsenin inanmayacağı düşünülüyorsa sorumluluk alınacak bir şey değildir. Dolayısıyla burada maksat birilerini, doğru olmadığı bilinen bir şeye inandırmak ve bu bağlamda manipüle etmekse, artık gerçeklerin basit yorumundan öteye geçilmiş, yalan söylenmiştir.

Menfaatleri uğruna hakikati çeviren ve bunu tamamen farkında olarak yapan kimselerden hareketle buradaki duruma zırva denemeyeceğini vurgulayan McIntyre, açık kasıtlı başkaları üzerinden işleyen bu sürecin olası kötücül biçimlerinin de altını çizer. Çünkü burada vuku bulan, gerçekliği bilme düşüncesinin değil, bizzat gerçekliğin varlığının hiçe sayılmasıdır.¹²²⁶ Nitekim hakikat-sonrası mefhumunun dışsal bir boyutu olduğu kadar, aynı zamanda kendini aldatma ve hezeyan gibi içsel veya kişisel (Foucaultcu bir perspektifte belki de öznellikle ilintili) boyutu da vardır. Bir tür bilme sorunuyla ilintilediği hakikat-sonrası dönemi olgularını McIntyre, yeni bir ilacın kalp hastalığına derman olacağını ummak (yahut inanmak) ile o ilacın işe yaramasını sağlamak arasında bir korelasyon kurulamayacağı üzerinden örnekler. Ancak buradaki öznellikle ilgili boyut, neyin doğru olmasının istenmesine bağlı olarak kimi olguların diğerlerinden daha önemli olabileceğine dair fikirdir. Bu bir kanaat meselesi olmanın da ötesinde, inanç meselesi olduğu için boyutları da bir o kadar büyüktür. Zira burada kimi olgulara inanmamakla kalınmaz, sahip olunan ideolojiyi destekleyen bu olgular sonuna kadar kabul edilir. McIntyre'nin de vurguladığı üzere temel ölçüt, halihazırdaki inancı en çok hangi olgunun desteklediğidir.¹²²⁷ Bu durum, eş deyişle bir anlamda hakikat-sonrası, olguların tümünden rafa kalktığı değil, olguların

¹²²⁴ A. g. e., s. 29.

¹²²⁵ McIntyre'nin bu analizi hem politik hem adli hem de epideiktik veya törenselsel olarak bildiğimiz üç retorik türünde gerekli şartlardan biridir. Hatibin ikna edeceği bir dinleyicisi veya kitlesi olmadığı sürece, söylevi bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla aslında hakikat-sonrası ile ilişkilendirilen durumun yeni bir durum olmadığı, elbette kendi günceli içinde yenilikler teşkil etse de, retorikğin hakim olduğu Antik dönemlerde de bu türden örneklerden söz edilebileceği ileri sürülebilir.

¹²²⁶ A. g. e., s. 31.

¹²²⁷ A. g. e., s. 32.

güvenilir bir şekilde derlenip insanların hakikate dair görüşlerini şekillendirmek üzere makul bir biçimde kullanılma işleyişinin bozulması anlamına gelir.

Aşık olan veya kolayca doğrulanabilecek bir olgudan sebepsiz yere şüphe edilmeyeceğini düşünen McIntyre'nin bundan sonraki cevap arayışı, böylesi bir sürecin neden ortaya çıktığı hakkındaki soruya ilişkindir. Sorunun ardı sıra cevap da gelir. Ona göre burada menfaat bir etkidir. Kendi menfaati çerçevesinde, bir kimse, inancı “münasebetsiz bir olgu” nedeniyle tehlikeye girdiği zaman, olgunun kendisini hiçe saymayı tercih eder.¹²²⁸ Bu nedenle McIntyre hakikat-sonrası, destekleyici kanıtlar olsun ya da olmasın, zorla birilerini bir şeylere inandırmaya uğraşan insanlardan oluşan bir tür ideolojik üstünlük olarak tanımlar. Buradan hareketle hakikat-sonrası çerçevesinde sonuçlara değil –Brexit veya ABD başkanlık seçimi gibi- nedenlere bakmak gerektiğinin altını çizer. Eş deyişle, bilginin yerine tercih edilen inancı, bilimin inkarını ve olgusal gerçekliğin neredeyse yok sayıldığı bağlamları sorgulamanın gerektiğini söyler.

5.4.4 Klaus Benesch'in eleştirel perspektifi: hakikat-sonrası tartışmalarının ötesinde bir mevcudiyetler analizi

Hakikat ve hakikat-sonrası sorunsallaştırması perspektifinde, birbirinden farklı analizler bulmak mümkündür. Kimi analizler, hakikat-sonrası ön kabulüyle başlayıp böylesi bir dönemin ne zaman başladığı ve ayırt edici özelliklerinin ne olduğu türünden benzeri tartışmalarla ilerler. Buraya kadar ele aldığımız üç isimde de (Tesich, Keyes ve McIntyre) böylesi bir analiz söz konusudur. Öte yandan, başkaca analizler ise hakikat-sonrası şeklindeki bir ön kabulü baştan yok sayıp böylesi bir dönemselleştirmenin içinde yer alan durumları birer mevcudiyet olarak kabul etmekle birlikte, geri dönüşü olmayan bir dönemsellik seçimi yapmaya davet eden yapıyı reddeder. Klaus Benesch bu ikinci perspektifte, “hakikat mi? hakikat-sonrası mı?” şeklindeki sorudan hareketle birbirini dışlayan iki dünya görüşünün yan yana geldiğini söyler. Hakikatin olguları ve bu olguların büyük ölçüde güvenilir temsillerini temel aldığını; hakikat-sonrasının ise birbirine karşıt gerçeklik versiyonlarının sürekli rekabet ettiği yalan haberler ve dezenformasyonla dolu olgusal-sonrası bir dünyayı

¹²²⁸ A. g. e., s. 33.

önümüze koyduğunu öne sürer.¹²²⁹ Dolayısıyla hakikat ve hakikat-sonrası dünyası eşit ölçüde sürdürülebilir veya reddedilebilirmişçesine, iki dünya arasında seçim yapma söz konusudur. Benesch birbirini dışlayan ve bir seçim yapma gerekliliğini varsayan bu ayrımı, modernizm ve postmodernizm üzerinden ve *post* ön ekinden ileri gelen bir okuma ile temellendirir. Onun açısından, “*post* geri getirilemez bir zamanın geçişini, zaten gerçekleşmiş bir dönüşümü ifade ettiğinden, tersine çevrilebileceğini söylemek doğru olmaz.”¹²³⁰ Bu belirlemeye göre eğer hakikat-sonrası diye bir şeyin gerçekten var olduğu düşünülüyorsa, hakikate geri dönüş söz konusu olamaz. Bu bağlamda tarih ikisi arasında seçim yapmaya izin vermeyeceği gibi, *post* olanı önceleyen de, daima gerçekte seçenek olmayan bir seçenek olarak kalacaktır.

Bu durum, toplumsal bağlamda da geri işletilemez bir dönüşüm olduğu ve daha öncekinden, eş deyişle artık sona ermiş bir hakikat çağından alternatif hakikat mefhumlarına¹²³¹ dayanan toplumsal ve kültürel bir ortama geçildiği anlamına gelmektedir. Böylesi bir geçişin soruşturulması gerektiği üzerinde duran Benesch, nedensellik ihtimalinden (hakikat-sonrası da hakikatten mi doğuyor), neden esaslı bir hakikatten vazgeçilip böylesi kaygan bir zemine geçildiğine dek uzatılabilecek birtakım sorular yöneltir. Bu bağlamda ister hakikat mefhumunun sulandırılmasından endişelenilsin, ister hakikat-sonrası yeni gerçeklik olarak benimsensin, son kertede soyut felsefi kavramlar ile politik ve kültürel değişim meselelerini birbirine karıştırmaktan kesinlikle uzak durmak gerektiğini salık verir. Zira onun açısından, filozofların yüzyıllardır boğuştuğu, “bize görüldüğü haliyle dünya hakkında ne biliyoruz ve ne bilebiliriz?” sorusu ile hakikat-sonrası hakkında sorular sormak bir ve aynı değildir.¹²³² Burada yeni olan, demokrasi adı altında tanımlanan yeni yönetim biçimleri teknoloji, sosyal medya gibi yeni medya araçlarıdır. Demokratik toplumun kurum ve mekanizmalarında, hem kamusal hem özel hayatlarımızı etkileyen kapsamlı teknolojik dönüşümler söz konusudur. Bu dönüşümler, büyük bir çöküşü tetiklemektedir. Çöküş ise hakikat iddialarının daha çok itirazla karşılaştığı ve

¹²²⁹ Benesch, K. (2021). “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşeri Bilimler ve Sağduyunun Ölümü”. (s. 49). *Cogito* . Sayı. 104.

¹²³⁰ A. g. e., s. 50.

¹²³¹ Benesch buna örnek olarak, “yalan haberler”, “alternatif gerçekler” ve “hakikatlik” [*truthiness*] terimlerini verir.

¹²³² Benesch. “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşeri Bilimler ve Sağduyunun Ölümü” s. 50.

savunulmasının daha zor olduğu bir durum ortaya çıkartmaktadır.¹²³³ Mevzu, doğru ile yanlışı birbirinden ayırmayı engelleyen, daha önce görülmemiş bir epistemolojik kriz değildir. “Daha ziyade demokratik toplumun kurumlarında ve mekanizmalarında, hem kamusal hem özel hayatlarımızı etkileyen kapsamlı teknolojik dönüşümün tetiklediği büyük bir çöküşe tanık [olunmaktadır].”¹²³⁴ Nitekim bu çöküş, hakikat ile iddiaları hususunda birtakım zorluklar ve hakikatin savunulmasında güçlükler yaratmaktadır. Dolayısıyla akılcı kamusal söyleme dair itirazların karşısına felsefeyle değil, (bir anlamda *theoria* demek istiyor olabilir) politik süreçlerde ortaklaşa ve ciddi müdahalelerle (pratik düzlemde) ıkmak gerektiğini iddia eder. Ben bu noktada Benesch’in tezini doğru algılıyor ve anlıyor isem, ona katılmadığımı belirtmek durumundayım. Yaptığı tespitleri doğru bulsam dahi, sonuç olarak *theoria*’yı dışarıda bırakacak bir itirazın veya direniş noktalarının işlevinin beklenildiği gibi olmayacağını iddia ediyorum. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere, hakikat-sonrası tartışmasında, “bir eleştiri biçimi olarak, toplumsal ve siyasal söylemlere pozitif müdahalede bulunan retorik bir araç olarak ‘hakikati söyleme’nin”¹²³⁵, *parrhesia*’nın rolü önemli ise *parrhesia*’nın pratik bir direniş olduğu kadar, *theoria*’ya da adanmış, başka bir deyişle yaşam boyu süren bir pratik olduğu da unutulmamalıdır. William James’den alıntı ile temellendirdiği üzere, hakikat, deneyim esnasında, adeta sağlık, refah ve gücün yaratıldığı gibi yaratılıyorsa, o halde olabildiğince çok insanın hakikat-yaratma sürecine katılımı bir zorunluluktur, ancak bu insanların, bunu yaparken sorumluluk sahibi olmaları gerekiyorsa, işte bu sorumluluğu kişilere kazandıracak olanın *theoria*’ya adanmış bir *parrhesia* pratiği olduğunun altını çizerek Benesch’in tezini genişletme iddiasında bulunuyorum. Zira hakikat, *parrhesiastes*’in eleştiri, tehlike ve görev ediminde, bir söylem olarak hakikatsizlik ve örtme dünyasını açıp bir *parrhesia* pratiği haline gelir.¹²³⁶ *Parrhesia* pratiğinde, *parrhesiastes* sadece hakikati bilme amacı taşımaz ve onun bu edimi kişisel bir erdem olarak da tanımlanamaz. Eş deyişle salt tefekkür anlamında bir bilgi / bilme faaliyeti söz konusu değildir. *Parrhesiastes*’in hakikat bilgisi bir tür muktedir olma amacına hizmet etmemektedir. zgrce ve

¹²³³ A. g. e., s. 51.

¹²³⁴ A. g. e., s. 51.

¹²³⁵ A. g. e., s. 51.

¹²³⁶ A. g. e., s. 58.

tehlikeyi göze alarak yapılan bu pratiğin kendisi, mutabakatı ve edilgin oybirliğini bozucu etkisiyle değiştirici ve dönüştürücü bir etki içermektedir.



6. SONUÇ

Çağımız, sıklıkla, hakikat-sonrası olarak da adlandırılan, toplumun demagoji ve politik manipülasyona görünür biçimde açık hale geldiği iddiaları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bilimsel bilgi ile hakikatin toplumsaldaki rolü ve işlevi değişime uğramakta, bilimsel söylemin anlam ve önemi değer kaybetmektedir. İktidar yüklü olduğu düşünülen bilimsel söylem ve hakikat, radikal şüpheleri üzerine çekmektedir. Günbegün bilgi olan ile olmayan arasındaki ayrımın silikleştiği gözlemlenirken, bu süreci kimi toplumsal ve politik sonuçlar takip etmektedir. Bu tartışmalar minvalinde, hakikat ile bilginin toplumsal olanla ilişkisini tarihsel bir düzlemde, üç izlek çerçevesinde çözümlediğimiz bu çalışmanın alanı sosyal epistemolojik ilgiyle sınırlandırılmıştır. Bu sınır ekseninde, tezde bilgi ile toplumsal alan arasında kurulan karşılıklı ilişki felsefi düzlemde soruşturulmuştur. Hakikat kavramının merkezi önem-bağlamına odaklanarak ilerlediğimiz incelemede, üç tarihsel dolayım belirlenmiştir. Bunlar sırasıyla: retorik, ideoloji ve söylemdir. Çalışmadaki temel amaç, retorik, ideolojinin ve söylemin analizi aracılığıyla bilgi ile toplumsal alan arasındaki ilişkinin biçimlenişini açığa çıkarmak olmuştur. Bu bağlamda felsefi bir sorgulama yürüterek yaptığımız tartışmalar, saf bir epistemolojiye dayandırılmamış, epistemoloji ile bilgi sosyolojisinin kesişme aşamalarıyla sınırlandırılmıştır.

Bu doğrultuda şekillenen çalışma, giriş ve sonuç bölümü dışında dört ana bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde, toplumsal ve politik yapının değişmesiyle bir tür ihtiyaçtan doğan retorik felsefi ve tarihsel analizi gerçekleştirilmiştir. Sofistlerle başlayan tartışma, Platon ile Sofistler arasındaki gerilime işaret edip Aristoteles tarafından *technē* olarak tanımlanan retoriğe taşınmış ve modern zamana dek izlediği tarihsel süreç mercek altına alınmıştır. Cicero ile Quintilianus'un Antik Roma'sında artık eğitimin bir parçası olarak kabul gören "Rhetorica"nın, ideal orator ve eğitim ile ilişkisi tartışılmıştır. Ortaçağ'ın teolojik yapısının belirleniminde, teolojik söylemi destekleyen bir araç olarak retorik Augustinus ile Abelardus'un eserleri çerçevesinde ele alınmıştır. Edebi eser ve tutumları destekleyen Rönesans retoriklerinin Erasmus ve Montaigne'de, örtük de olsa izleri takip edilmiştir. Değişen toplumsal, ekonomik ve politik koşullar eşliğinde modern dünyanın retorik kavrayışı, Hobbes'un ve Locke'un eleştirileri çerçevesinde yürütülmüştür. Değişen dönem, süreç ve nesnel-toplumsal koşullar retorik alımlanması ve kullanımında birtakım farklılıklar getirmiş olsa bile,

retoriğe ilişkin ikili bir tanım ortaya çıkmış ve bu tanım bilgi ile hakikat sorunu merkezinde yürütülen tartışmalarla belirlenim kazanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, bilimin hakim olduğu somut toplumsal koşullarda, yeni bir bilim olarak ortaya konulmaya çalışılan ve zamanla bilim karşısına yerleştirilen ideolojinin felsefi ve tarihsel analizi gerçekleştirilmiştir. Bacon'ın örtük bir biçimde retoriği eleştirip *idollerden* arınmış zihin ve yeni bir bilim tartışmasına doğru yol aldığı eksenden, Destutt de Tracy'nin derebeyciliğe karşı yeni burjuva devriminin ideolojisini, eş deyişle fikirler bilimini kurma aşamasına geçilmiştir. Napoleon'un ve elbette Marx'ın belirlemeleriyle bilim karşısında yerleşen ideoloji, negatif nitelemesini alarak “yanlış bilinç” bağlamına oturtulmuştur. Özne-nesne özdeşliği ile teori-pratik birliğine işaret edip proletaryanın devrimci bilinç-ideolojisine vurgu yapan Lukács'la beraber, ideolojinin pozitif bir anlam yüklenme durumu yeniden tartışmaya açılmış olur. Bilince ve ekonomik determinizme indirgenen Marksist ideoloji kavrayışının ötesine geçmeye çabalayan Mannheim, yaşamın tarihsel ve toplumsal bağlamını ele alan bilgi sosyolojisiyle ideolojiyi değerlendirmiştir. İdeolojinin somut olarak örgütlendiği kurum ve pratikleri de eleştiri ve tartışmanın içine dahil eden Gramsci, hegemonya kavramı sayesinde bütünlüklü bir analize alan açmıştır. Tarihsiz ve süreklilik arz eden ideoloji tanımıyla Althusser, çağrılmış özne gibi temel kavramların yanı sıra devletin ideolojik ve baskı aygıtlarını da ideoloji tartışmasına dahil ederek söylem alanının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, söylemin felsefi ve tarihsel analizi iki eksende gerçekleştirilmiştir. İlk eksen, dil felsefesine ayrılmış olup belli yönelim ve tartışmalar ekseninde dilin gerçeklikle ilişkisi ele alınmıştır. Frege ve Wittgenstein'da [erken dönem], dilin mantıksal bir biçim kazanmasına yönelik değerlendirmeler açığa çıkmıştır. Öte yandan dil ile dünya arasındaki ilişkiselliğe antropolojik bir yerden yaklaşan ve dil oyunları analizi ile dili, mantıksal tek biçimcilikten kurtaran farklı bir Wittgenstein [geç dönem] daha karşımıza çıkmıştır. Bir tümce sözcelemek ile bir edimde bulunmanın özdeş olduğunu vurgulayan Austin, bir şey söylerken bir şey anlatan, bir şey söylerken bir şey yapan ve bir şey söyleyerek bir şey yapan bir dil bağlamına dikkat çekmiştir. Wittgenstein [geç dönem] ve Austin'in analizleri, dilin toplumsallığına işaret etmekle birlikte, dilin yalnızca dünyayı temsil eden veya betimleyen değil aynı zamanda talimat bildiren veya kural koyan bir yapısı olduğunu

iddia eden Searle'ün tartışmalarına da alan açmıştır. Dili toplumsal bir bağlam içerisinde değerlendiren Saussure'ün analizlerini ele aldıktan sonra, söylem tartışmalarına ve Foucault'ya odaklandık. Tarihsel ve toplumsal bağlamlarda ortaya çıkan bir söylem analizi eşliğinde, hangi sözceler veya sözcceleme biçimlerinin toplumsal alanda hangi etkileri yarattığını soruşturduk. Bir yönüyle arkeolojiye bir başka yönüyle soybilime konu olan ve son kertede etik ile tamamlanması gereken söylemi, hakikati veya doğruyu söyleme pratiğiyle ilişkilendirdik.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümünde, hakikatten hakikat-sonrasına (*post-truth*), retorik, ideoloji ve söylemin analizi gerçekleştirilmiştir. Bilginin, ahlâki ve politik değerlerin nesnel imkânı üzerine yükselen Antik Yunan retorik tartışmaları, barış ve huzur içinde ortak bir yaşamın olabilirliği ile toplumsala ilişkin yeni bir perspektife dayandırılmıştır. Her kanının veya inancın doğru olma yolunu açarak bilginin boşluğunu sanı ve kanaatlerle dolduran retoriğin, en az *éthos* kadar, rasyonaliteyi, akli ve argümantatif düşünmeyi temsil eden *logos*la biçimlenmesi gerektiği düşüncesine Aristoteles bu nedenle işaret etmiştir. Antik Yunan'da, bilgi ve hakikat konusundaki krizin nedenlerinden sayılan retoriğin, tarihteki izleği de benzer bir biçimde ilerlemiş; bir yanda Aristotelesçi perspektif yer alsa da, Platoncu gelenek kendini görece daha güçlü bir biçimde sürdürmüştür. Böylece modern döneme dek retorik, hakikat ve bilgi ekseninde değerlendirilmiş ve bozucu etkisi nedeniyle bilgiden uzak konumlanmıştır. Bilim ile bilim olmayan ayrımında köklenen ideoloji, kişilerin, bir yandan parçası olduğu evreni anlama ve kontrol etme, öte yandan kendini evrende ve toplumda konumlandırma ve nitelme ihtiyacına karşılık gelmiştir. Düşünce ve bilincin oluşum sürecini toplumsal gelişmenin dinamikleri üzerinden değerlendirme motivasyonu ile beraber, tarihsel ve kültürel etmenlerin insan zihnini nasıl biçimlendirdiğini ve bulandırarak çarpıttığını araştırma önem kazanmıştır. Toplumsal gelişmenin, tarihsel ve kültürel etmenlerin insan zihni üzerindeki etkisinin bulgulanması, ideolojiden söyleme doğru bir yönelime yol açmıştır. Foucault'nun söylem tartışmaları ekseninde yeniden değerlendirdiği *episteme*, kurallar bütünü yoluyla hep belirli şekillerde düşünmeye zorlayanken, “bilgi”, tarihsel süreç içinde icat edilen bir yapı olmuştur. Onun söylem analizi bize üç ilginin kesişim noktasını sunmuştur. Bu kesişimde, her toplumda doğru kabul edilen ve doğru olarak işlerliğe sokulan söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları söz konusu olmuştur. Öte taraftan, hakikatin

edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler ve doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü [*parrhesiastes*] ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, hakikat ve doğruyu söyleme hem meşru bir ikna sayılabilecekken hem de “kral çıplak” diye bağırabildiğimiz politik bir tutum olarak karşımıza çıkmıştır. Doğru ile yanlış arasındaki farkı (yahut ayrımı) belirleyen kriter(ler) üzerine yalan söylenip söylenmeyeceği, eş deyişle, yalanı “yalan”, yanlışsı “yanlış” olarak belirleyen kriter(ler) üzerine yanlışsı düşmenin anlamını sorgulamanın öneminin arttığı günümüzde, hakikat-sonrası olarak adlandırılan bu süreçte, bilgi olan ile olmayan arasındaki sınırın yeniden düşünülmesi gerektiğini gördük. Kanaatlerin ve ideolojik tutumların, bilginin nesnelliğine ve hakikate ilişkin yargıları önemli ölçüde belirlediği hakikat-sonrasında, insanın bilgi ve hakikat ile olan ilişkisindeki dönüşümler, iyi ve adil bir toplum tahayyülü üzerinde yıkıcı etkiler bırakmaktadır. Tesich, otorite ve despotizm karşısında sinik bir tutum sergileyen insanların gerçeklerden kaçış ihtiyaçlarındaki motivasyonu sorgulayarak; Keyes, aldatmayı teşvik eden entelektüel trendler, imaj ürünü şöhretler, herkesçe bilinen ve insanları gittikçe duyarsızlaştıran örtbas etme vakalarından söz edip yalancılığı kolaylaştıran bir güncellikten bahsederek; Lee McIntyre, hakikat-sonrasını, destekleyici kanıtlar olsun ya da olmasın, zorla birilerini bir şeylere inandırmaya uğraşan insanlardan oluşan bir tür ideolojik üstünlük olarak tanımlayarak ve Benesch, “hakikat mi? hakikat-sonrası mı?” şeklindeki sorudan hareketle birbirini dışlayan iki dünya görüşünün yan yana gelip bir seçim yapma gerekliliğini varsayan bu tartışmaya mevcut durumun analizi bağlamında yaklaşıp demokratik toplumun kurumları ve mekanizmalarında meydana gelen teknolojik dönüşümün tetiklediği bir çöküşe işaret etmektedir.

Çalışmada yürütülen tüm bu analizler, ele alınan retorik, ideoloji ve söylem kavramı eksenindeki tartışmalar ve değerlendirmeler ışığında üç temel argüman üzerinden sonuca varmak mümkündür. İlk argüman, insanların söylem (*logos*) yeteneğiyle ilişkili olan retorik hakkındadır. Birtakım kaçınılmaz farklılıklarla [tarihsel düzlem, toplumsal yapı veya gelişim vb.] birlikte, retorik tarihsel gelişiminden devralınan bir düşünce ve ayırım söz konusudur. Düşünce, retorik hakikatle ilişkisi bağlamında önemi hakkındadır. Ayırım ise bir tür meşru retorik ile gayrimeşru retorik arasında konumlanır. Meşru retorikte, adil olmayan bir durum veya davranışın neden adil olmadığı öncül ya da önerme [*protasis*] ve sav [*prosthesis*] eşliğinde, argümantatif bir biçimde ispatlanmaya [*apodeixis*] çalışılarak dinleyiciler ikna edilir. Öte yandan

gayrimeşru retorik söz konusu olduğunda, tam tersi geçerlidir. Gayrimeşru retorikğin gücü, adaletsizliğin (*adikia*) adil olduğu kanısına inandırma (*peithein*) becerisinden yükselir. Bu ayrımlar çerçevesinde ilk argümanımız olan, hakikatle ilişkisi bağlamında retorikğin olmazsa olmaz bir unsur olduğu ve hakikat tartışması bağlamında retorikğin kaba manipölasyondan ayrılması gerektiği açığa çıkmaktadır. Günümüz şartlarında, bilhassa hakikat-sonrası bağlamında, kaba manipölasyonla ilişkili ve bu ilişkiyi bir güç olarak kullanan gayrimeşru retorikğin karşısına, güçlü bir meşru retorik söyleminin yerleştirilmesi gerektiği fikri önem kazanmaktadır.

Çalışmanın ikinci argümanı, ideoloji tartışması hakkındadır. Retoriğe ilişkin argümanda olduğu üzere, ideoloji için de ikili bir belirlenimde bulunmak mümkündür. İlk olarak, yanlış bilinç iddiasını yürütmeye devam ettiğimiz takdirde ideoloji bir manipölasyon aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Manipölasyon aracı olarak ideoloji, devlet aygıtının gerçekliği örtme, iktidar mekanizmalarının gerçekliği çarpıtma veya istenilen duruma uygun hale getirme kanalına dönüşür ve gayrimeşru retorikğe eklenir. Hans Christian Andersen'in "İmparatorun Yeni Giysileri" masalında olduğu gibi iki dolandırıcının söylevi iktidarın korku mekanizmasından güç bularak manipölatif bir ikna ile herkesi ardından sürükleyebilir. Söylem, dokunulacak kumaş "üstlendikleri görevlere uygun olmayan kişiler ve ıslah olmaz ahmaklar" tarafından görülemeyecek şekilde üretildiğinde, imparatorun kendisi de dahil bütün bir toplum tarafından olmayan bir kumaşa övgüler düzülebilir. Bir çocuk çıkıp da "İmparator'un üstünde hiçbir şey yok!" demeyene ve meşru retorikği kullanmayana kadar, Marx'tan edinilen tanımca ideoloji, gerçek maddi ilişkileri çıplak görmeyi engelleyen, bunları tersyüz edilmiş şekilde yansıtan bir bilinç biçimi olarak insanları manipüle etmeye devam edecektir. İkinci olarak, ideoloji olağan şartlarda, yan yana gelmeyecek olan unsurları veya farklı öğeleri birbirine eklemleme becerisidir. Faşizm bunun en kayda değer örneklerinden biridir ve faşizmin, Hitler'in Nürnberg'de hem bir diktatör hem de bir yoldaş olarak belirmesinde olduğu üzere, "diktatör" [*ein Cäsar*] ve "yoldaş" [*ein Kamerad*] gibi yan yana gelmeyecek iki unsuru yan yana getirme konusundaki başarısını göstermektedir. Gramsci'nin hegemonik aygıt analizi bağlamında çerçeveselendirebileceğimiz bu ikinci kullanım açısından otoriteryan eğilimleri ve hatta faşizmi, ideoloji merkezli, ideolojik bir hegemonya olarak okumak mümkün görünmektedir. Farklı ikna yöntemlerini kurgulayabilmesi ve büyük bir çoğunluğu ardından sürükleyebilmesi bakımından ideolojiyi hâlâ bugün yeniden irdeleyip

düşünmek gerektiği ileri sürülebilir. Bu nedenle güncelimizde, hakikat-sonrası tartışmalarında da, sıklıkla yüzleşmek zorunda kaldığımız durumları tespit etmeye çalışırken, yanlış bilinç bağlamında gayrimeşru retoriğe eklenilen manipülatif ideoloji ile manipüle etmekle kalmayıp aynı zamanda farklı unsurları yan yana getirebilme veya onları birbirine eklemleyebilme becerisini gösteren bir üst kategori olarak ideolojiyi zaman zaman yan yana zaman zaman birbirinden ayrı bir bağlamda okuyabilir ve bu dolayısıyla da bu hususta alacağımız etik-politik tutumlara işaret edebiliriz.

Çalışmada ulaşılan üçüncü argüman, söylem tartışmaları içerisinden çıkmaktadır. Foucault'nun söylem analizi dil felsefesinden ayrı olsa bile, dil felsefesi, söylemi incelemektedir. Burada yaptığımız tartışmaların bize gösterdiği en önemli şeylerden bir tanesi, gerçekliğin aynı zamanda dilde kurulduğudur. Bu konuda Wittgenstein [geç dönem] ile Austin'in tartışmaları bizim için bir örnek olabilir. Bu ikili bağlamında bir okuma yaptığımızda, bir dili konuştuğumuzda toplumsal ve tarihsel olanla ilintili hem bir davranışta hem de kurala dayalı bir davranışta bulunuruz. “Yalan söylediğin için bir daha seninle görüşmeyeceğim!” dediğimizde, yalanın bizde [normatif] bir tanım ve anlamı olduğuna işaret edilmekte, bu tanımın bir davranışa eşlik ettiği ve nihayetinde bu davranışı yerine getireceğimiz dile getirilmektedir. Öte yandan yalanın bizdeki normatif tanımına, karşımızdakini ikna etme amacı da içerilmektedir. Bu anlamda dilde kurulan bir şey olarak retoriğin yine ön plana çıktığını görebiliriz. Dolayısıyla söylem tartışmalarının dil felsefesi ayağı da iletişimsel araçları ne şekilde kullandığımız veya kullanacağımız tartışmasını içermektedir. Bunun ötesinde, Foucault'nun söylem analiziyle birlikte saf bir hakikatten söz etmenin mümkün olmadığını fark etmekteyiz. Hakikat rejimleriyle iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiğini vurgulayan bu analiz, bilimsel bir üretim bile olsa, özellikle sosyal bilimlerde, eş deyişle insan bilimlerinde, saf bir hakikat algısının yokluğuna işaret eder. Hakikati iktidar ilişkilerinden ayırmaya çalışsak dahi, iktidar ilişkileriyle iç içe geçmişliğinden ötürü, bunu yapabilmemiz mümkün görünmemektedir. Düşününün iktidar-hakikate ilişkin bu tespiti, Gramsci'nin hegemonyanın farklı düzeylerde işleyebilme olanağına işaret eden hegemonik aygıtını hatırlatmaktadır. Hegemonik aygıt, egemen olana ait fikirlerin, toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet etmesini sağlayandır ve bu bağlamda Foucault'nun iktidar-hakikatini çağrıştırmaktadır. O halde düşününün söylem analizinin açığa çıkarttığı saptamaları post-Marksizm'in hegemonya

tartışmasıyla birlikte ele alma denemesi gerçekleştirilebilir görünmektedir. E. Laclau ve C. Mouffe'un, Gramsci'nin ideoloji anlayışından beslenen hegemonyanın oluşsal karakterinden yola çıkıp "radikal bir demokrasi" için politik bir strateji yaratma çabalarının söylem analizine temas kurduğu söylenebilir. Bu nedenle de –Foucault bundan kaçınmış olsa bile- söylem tartışmalarının hegemonya eşliğinde ideoloji hakkında birtakım analizleri yürütmede engel yaratmayacağı, bir argüman olarak sunulabilir. Düşününürün iktidar-hakikat analizini takip ederek yapmamız gereken, bunun farkındalığıyla, etik bir yaratımdır. Bunun bizi götüreceği yön ise *parrhesia*'dır. İçinde bulunduğu aktüel bağlamdan konuşan, toplumların kendileriyle veya ne olduklarıyla ilgili göremez hale geldikleri şeyleri dile döken *parrhesiastes*'in, "zaten-daima (*always-already*)"¹²³⁷ politik olan pratiğidir. Bu pratik yapısıyla özgür sözün sahibinin retorik olmayan retoriğidir. Foucault retorik ile felsefi söylemin kullanmak zorunda olduğu "retorik olmayan retorik" olarak *parrhesia* ayırımına işaret ederken, *pathos* etkileriyle kurulmuş bir gövdenin felsefi *logos* olmayışına vurgu yapar. Düşünür böylelikle bir yandan retorik tartışmasını (meşru ve gayrimeşru retorik bağlamında) yeniden konu edinmekte bir yandan da *parrhesia*'nın meşru retorik olma özelliği taşıyabileceğine ilişkin birtakım temel açıklamalar sunmaktadır. Doğruyu söylemenin eleştirel ve dönüştürücü gücünün azaldığı hakikat-sonrasında, hiçbir şeyi gizlemeden veya eksik bırakmadan, manipülatif süslemelere yaslanmadan, bütünüyle doğruyu söyleminin önemi artmaktadır. Dolayısıyla üçüncü argüman bize, üç yön sunmaktadır. Gerçeklik dilde kurulduğu için iletişim araçlarının kullanımı konusunda eleştirel bir yaklaşım geliştirmek önem kazanmaktadır. Saf hakikate ulaşamayacağımız, hakikat rejimleriyle iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği bir söylem alanında konumlanmaktayız. Bu yapısından ötürü söylem alanının hegemonya bağlamında ele alınma olanakları düşünülebilir. Bunun farkındalığının bize katacağı şey, doğrultumuzu hem *technē* hem de *éthos* olabilen, bu yönüyle de gayrimeşru retorik kaşısında meşru retoriğin olanaklılığını içeren *parrhesia* pratiğine çevirmek olabilir.

Retoriğe, ideolojiye ve söyleme dair üç temel argüman sunduğumuz çalışmada çıkartılan sonuçlar, hakikatle ilişkisi bağlamında her üçünün de hâlâ güncelliğini

¹²³⁷ Thomas, P. D. (2010). *Gramsci Çağı Felsefe-Hegemonya-Marksizm*. (s. 274). Çev. İ. Akçay ve E. Ekici. Ankara: Dipnot Yayınları.

koruyan, etkili ve etkin unsurlar olduğu yönündedir. Her üç izleğin de hakikat tartışmalarını bir biçimde içerdii ve bir şekilde bu tartışmalara gönderimde bulunduğu söylenebilir. İdeolojiye geçildiğinde retorik; söyleme geçildiğinde ise retorik ve ideoloji unutulmuş veya onların hakikatle ilişkisi bağlamında etkinliği azalmış değildir. Çağımızda bu unsurlardan güçlü bir bağlamda söz edebilmemiz bunun açık bir göstergesidir. Bu nedenle, retorik, ideoloji ve söylem kavramlarının bize sunduğu olanak ve sınırlılıkları belirleyip bu izleklerin düşünme (*theoria*) ve eyleme (*praksis*) biçimlerimizi nasıl etkilediğini tespit edebilmemiz, toplumsal düzeyde hegemonik ekseninde işleyen görüşülere ikna edilme sürecine nasıl dahil edildiğimizi kavrama ve bu bağlamda konum alma becerimizi geliştirebilir.





KAYNAKÇA

Abelardus, P. (1988). *Bir Mutsuzluk Öyküsü*. Çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Abelardus, P. (1998). “Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog”. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*. Çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi

Agamben, G. (2020) “Öğrencilere Ağıt”. Çev. Kubilay Cenk. http://universus.org/2020/05/23/agamben-koronavirus-ogrencilere-agit/?fbclid=IwAR3SbPeSMPjcNSfR682Q4yf1vP4eWuFh2wtWXPDIkvng3UF0N-TniY6_gxA. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020a). “Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gereksiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022)

Agamben, G. (2020b). “Korku Kötü Bir Yol Göstericidir”. Çev. Onur Civelek. <https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

Agamben, G. (2020c). “Salgın Üzerine Düşünceler”. Çev. Derya Yılmaz. <https://www.e-skop.com/skopbulten/salgin-uzerine-dusunceler/5704>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020).

Agamben, G. (2020d) “Bir Soru”. Çev. Duygu Sezer. Red. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/agamben-bir-soru/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020e) “Din Olarak Tıp”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/din-olarak-tip/>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Agamben, G. (2020f) “Biyogüvenlik ve Siyaset”. Çev. Gerçeğin Günlüğü. <https://gercegingunlugu.blogspot.com/2020/05/giorgio-agamben-biyogüvenlik-ve-siyaset.html>. (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2022).

Althusser, L. (1990). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*. Çev. Ömür Sezgin. Ankara: Verso Yayınları.

Althusser, L. (1996). *Gelecek Uzun Sürer*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları.

Althusser, L. (2000). *Özeleştirici Öğeleri*. Çev. Levent Targu. İstanbul: Belge Yayınları.

Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2004). *Lenin ve Felsefe*. Çev. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2006). *Althusser'den Önce Louis Althusser*. Çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2007). *Kapitali Okumak*. Çev. A. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2010). *İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2015). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2015b). *Marx İçin*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

Altınörs, A. (2000). *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Altınörs, A. (2001). *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*. Bursa: Alfa Yayınları.

Altınörs, A. (2015). *Dil Felsefesi Tartışması*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Altuğ, T. (2008). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: YKY.

Applebaum, W. (2000). *Encyclopedia of the Scientific Revolution From Copernicus to Newton*. New York: Garland Publishing, Inc.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (2004). "Philosophy and Politics". *Social Research: An International Quarterly*. Vol. 71, No 3.

Arendt, H. (2009). *İnsanlık Durumu*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları

Aristotle. (1906). *The Nicomachean Ethics*. Çev. F. H. Peters, London: Kegan Paul, Trench, Truner & Co., Ltd

Aristotle. (1926). *The "Art" of Rhetoric*. Çev. John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press

Aristoteles. (1963). *İkinci Analitikler*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Aristoteles (1987). *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi

Aristoteles. (1995). *Retorik*. Çev. M. H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristotle. (1994). *Posterior Analytics*. Çev. Jonathan Barnes. U.S.A: Oxford University Press.

- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*. Çev. W. D. Ross, Kitchener Batoche Books
- Aristoteles (2002). *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi
- Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları
- Aristoteles. (2014). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları
- Aristoteles. (2016). *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY.
- Aristoteles. (2016a). *Magna Moralia*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2016b). *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Aristotle. (2018). *Aristotle's Art of Rhetoric*. Çev. Robert C. Bartlett, Chicago: The University of Chicago Press
- Aristoteles. (2019). *Sofistçe Çürütmeler*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2020). *Retorik*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Aristoteles. (2020a). *Poetika*. Çev. Ari Çokona ve Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aristotle. "Rhetoric". Çev. W. Rhys Roberts. *The Complete Aristotle*. www.holybooks.com.
- Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 1 *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2006b). İlkçağ Felsefe Tarihi 2 *Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). İlkçağ Felsefe Tarihi 3 *Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Aster, E. von. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (Edt.). (2017). *Hayalet Karl Marx*. [İng. Edt. David McLellan]. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Austin, J. L. (2017). *Söylemek ve Yapmak*. Çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları.

Avar, A. (2004). “Georges Canguilhem’in “Epistemolojik Tarih” Yaklaşımı: Bilim, İdeoloji, Tarih ve Yaşam Arasındaki Kopuş ve Süreklilikleri Yeniden Düşünmek”. *Kİ*. Vol. 7, No.2.

Aygün, Ö. (2018). “Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi”. *Kaygı*. Sayı. 31

Aysever, R. L. (1994). Anlam Sorunu ve John Searle’ün Çözümü. Ankara: *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmış Doktora Tezi.

Aysever, R. L. (2003). “Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. 20 Sayı. 2.

Aysever, R. L. (2016). “Yargı ve Dil: Bir Söz Edimi Olarak yargı Edimi”. *Yargıya Felsefeyle Bakmak*. Haz. Kurtul Gülenç, Özlem Duva. İstanbul: YKY.

Bachelard, G. (2008). *Yeni Bilimsel Tin*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Bacon F. (1908). *The Essays*. Edt. Mary Augusta Scott. New York: Charles Scribner’s Sons.

Bacon, F. (1902). *Novum Organum*. Edt. Joseph Devey. New York: P.F. Collier & Son.

Bacon, F. (2012). *Novum Organum*. Çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları.

Bacon, F. (2013). *Denemeler*. Çev. Akşit Göktürk. İstanbul: YKY

Baç, M. (2007). “Epistemoloji”. *Felsefe Ansiklopedisi* Cilt 5. Edt. Ahmet Cevizci. İstanbul: Babil Yayıncılık.

Balibar, E. (2014). “Althusser and the ‘Ideological State Apparatuses’”. *On The Reproduction Of Capitalism Ideology And Ideological State Apparatuses*. Çev. G. M. Goshgarian. New York: Verso.

Barrett, M. (1991). *The Politics of Truth from Marx to Foucault*. Stanford: Stanford University Press.

Barrett, M. (2004). *Marx’tan Foucault’ya İdeoloji*. Çev. Ahmet Fethi. Ankara: Doruk Yayıncılık.

Bauer, S. W. (2014). *Rönesans Dünyası*. Çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*. Çev. Hüseyin Oruç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benesch, K. (2021). “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşeri Bilimler ve Sağduyunun Ölümü”. *Cogito*. Sayı. 104.

Bergner, J. (1981). *The Origin of Formalism in Social Science*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bhaskar, R. “Bilgi Kuramı”. *Marxist Düşünce Sözlüğü*. Çev. İrfan Cüre. İstanbul: İletişim Yayınları.

Birand, K. (1958). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine*. Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi.

Bonnard, A. Antik Yunan Uygarlığı II *Antigone’den Sokrates’e*. Çev. Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bons, J. A. E. (2007). “Gorgias the Sophist and Early Rhetoric”. *A Companion to Greek Rhetoric*. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

Boyacı, N. P. (2013). “Platon”. *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II: Platon’dan Zizek’e*. Ed. A. Tunçel ve K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Boyacı, N. P. (2018). “İon Diyalogu: Bir Rhapsodos Hikâyesi”. *Mediterranean Journal of Humanities*. Sayı. VIII/2.

Bryan S. (2014). *Klasik Sosyoloji*. Çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Burgelin, P. (2012). “Bilginin Arkeolojisi”. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Burke, P. (2015). *Avrupa’da Rönesans*. Çev. Uygur Abacı. İstanbul: Isık Yayınları.

Büke, B. B. (2020). Foucault’da Özne Sorunu. İstanbul: *Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*. Yayımlanmış Doktora Tezi.

Callinicos, A. (2013). *Toplum Kuramı*. Çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları.

Carnoy, M. (1984). *The State and Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi.

Cevizci, A. (2006). *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 4*. Ankara: Ebabil Yayınları.

- Cevizci, A. ve Küçükcalp, K. (2009). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Cicero. (1967). *De Oratore* Book I. II. Çev. E. W. Sutton. London: William Heinemann Ltd.
- Cicero. (1998). *Yaşlılık ve Dostluk*. Çev. Ayşe Sarıgöllü ve Türkân Tunga. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Cicero. (2012). *Tanrılarının Doğası*. Çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cicero. (2016). *Yasalar Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cornelius, I. (2010). “The Rhetoric of Advancement: Ars dictaminis, Cursus, and Clerical Careerism in Late Medieval England”. *New Medieval Literatures*. Vol. 12
- Çatuksöken, B. ve Babür, S. (1993). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çevik, C. C. (2018). *Roma’nın Cumhuriyet Döneminde Siyaset ve Felsefe İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Anabilim Dalı Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı. Yayımlanmış Doktora Tezi.
- Dellaloğlu, Besim F. (1998). *Toplumsalın Yeniden Yapılanması Habermas Üzerine Bir Araştırma*. (s.141). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Demirkol, O. (2022). “Yanlış Bilincin “Aydınlanmış” Hali: Bir Semptom Olarak “Post-Truth””. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*. Sayı. 36.
- Denkel, A. (2003). *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Dillon, J. M. ve Gergel, T. (2003). *The Greek Sophists*. London: Penguin.
- Duncan, R. (2002). *Abelard ve Heloise Mektupları*. Çev. Zeynep Avcı. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları
- Dürüşken, Ç. (2001). *Roma’da Rhetorica Eğitimi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Eagleton, T. (2015). *İdeoloji*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Edwards, C. (2014). *Novum Organum II* Going beyond the Scientific Research Model. UK: Rowman & Littlefield.
- Emden, C. J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*. Çev. Gamze Varım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Engels, F. (1979). “Engels’ten Berlin’deki Franz Mehring’e”. *Seçme Yapıtlar* 3. Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1996). “Doğanın Diyalektiği”. *Sanat ve Edebiyat*. Çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Engels, F. (1999). “Karl Marx’ın Cenaze Töreni”. *Marx- Engels Anıları*. Çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Erasmus. (2002). *Deliliğe Övgü*. Çev. Nusret Hızır. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Evren, S. (2014). “Foucault ile Anarşizmin Rabitaları Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia”. *Cogito*. Sayı. 70-71. 2. Baskı.

Fiori, G. (2014). *Antonio Gramsci Bir Devrimcinin Yaşamı*. Çev. Kudret Emiroğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.

Foucault, M. (1972). *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*. Çev. A. M. Sheridan. New York: Smith Pantheon Books.

Foucault M. (1985), *History of Sexuality*. Volume 2. s. 366-367.

Foucault, M. (1995). *Ders Özetleri (1970-1982)*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Foucault, F. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (2002). *The Order of Things*. London: Routledge

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended*. Çev. David Macey. New York: Picador.

Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2008). *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: YKY.

Foucault, M. (2010). *Bu Bir Pipo Değildir*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY.

Foucault, F. (2011). “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap”. *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, F. (2011). “Nietzsche, Soybilim, Tarih”. *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011) “Bir Soruya Cevap”. *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011). “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap”. *Felsefe Sahnesi*. (Çev.) Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Foucault, M. (2011). “Foucault”. *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011). “Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine”. *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, F. (2011a). “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011a). “Aydınlanma Nedir?”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011a). “Hakikat Kaygısı”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011a). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2011b). “İki Ders”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault (2011b). “Yönetimsellik”. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2011c). *Büyük Kapatılma*. Çev. I. Ergüden ve F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2012a). *Doğruyu Söylemek*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2012b). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2014). “İktidarın Halkaları”. *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2014a). *Doğruyu Söylemek*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2020). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Foucault, M. (2020). “Kendilik Kültürü”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2021). *Söylem ve Hakikat*. Çev. K. Eksen ve M. Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frege, G. (1948). “Sense and Reference”. *The Philosophical Review*, Vol. 57. No. 3.
- Frege, G. (1960). “On Sense and Reference”. *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell.
- Frege, G. (2008). *Aritmetiğin Temelleri*. Çev. H. Bülent Gözkan. İstanbul: YKY.
- Gadamer, H. G. “Hermeneutik”. Çev. Doğan Özlem. (G.Ç.) Kaan H. Ökten. *Cogito*. Sayı. 89.
- Gerson, L. P. (2009). *Ancient Epistemology*. UK: Cambridge University Press.
- Gibbon, E. (1987). *Roma İmparatorluğu’nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi Cilt 1*. Çev. Asım Baltacıgil. İstanbul: B/F/S Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları.
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon Press.
- Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Gramsci, A. (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. Çev. Q. Hoare & G. N. Smith. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, A. (1975). *Felsefe ve Politika Sorunları*. Çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Payel Yayınları.
- Gramsci, A. (1984). *Modern Prens*. Çev. Pars Esin. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.
- Gramsci, A. (1986). *Hapishane Defterleri*. Çev. Kenan Somer. İstanbul: Onur Yayınları.

- Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri* Cilt 1. Çev. Ekrem Ekici. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, G. (2012). *Hapishane Defterleri* Cilt II. Çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon
- Grant, M. (2000). *Roma'dan Bizans'a İ.S. Beşinci Yüzyıl*. Çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Grondin, J. "Hermeneutik". Çev. Kaan H. Ökten. *Cogito*. Sayı. 89.
- Gros, F. (2021). "Giriş". *Söylem ve Hakikat*. Çev. K. Eksen ve M. Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guryeviç, A. (1995). *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*. Çev. İlknur İgan ve Zeynep Ülgen, İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Gutting, G. (2010). *Foucault*. Çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu Eleştiri*, Toplum ve Bilim. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gülenç, K. (2016). "İdeoloji, Ahlak ve Marksist Eleştiri". *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*. İstanbul: Tekin Yayınevi
- Gülenç, K. (2017). "Din Halkın Afyonu Mudur? Karl Marx'ta Din, İdeoloji ve Eleştiri". *Marx ve Sonrası*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Güzel, C. (2003). "Platon'un Bilgi Görüşü". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı. 2.
- Güzel, G. (2003). "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.1.
- Gwynn, A. (1926). "The 'De Oratore'". *Roman Education from Cicero to Quintilian*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. Çev. Murat Erşen. Ankara: Doğubatı.
- Hall, S. Lubbey, B. ve McLennan, G. (1985). *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. Çev. Sadun Emrealp. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Handke, P. (2007). *Kaspar*. Çev. Y. Özbek ve A. Sarı. Ankara: DeKi Basım Yayın.
- Harwood, J. T. (1986). *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*. Illinois: Southern Illinois University Press.
- Haug, W. F. (1993). *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Hamburg: Argument-Verlag.

Head, B. W. (1985). *Ideology And Social Science Destutt de Tracy And French Liberalism*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Head, B. W. (2019). *Politics and Philosophy in the Thought of Destutt de Tracy*. London: Routledge.

Heidegger, M. (2020). *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları.

Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Heyvwood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. Çev. A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan. Ankara: Adres Yayınları.

Hobbes T. (2005). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY.

Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law, Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies. Cambridge: Cambridge University Press

Hobbes, T. (2014). *De Cive*. Çev. C. D. Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları.

Howatson, M. C. (2013). *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. Çev. Faruk Ersöz. İstanbul: Kitap Yayınevi

İncil, *Yeni Ahit*, Korintliler'e İlk Mektup, 2:1-6

İncil, *Yeni Ahit*, Yuhanna, 18: 37

İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Kabaağaç S. ve Alova, E. (1995). *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları

Kakutani, M. (2018). *The Death of Truth Notes on falsehood in the age of Trump*. New York: Tim Duggan Books.

Kalaycı, N. (2013). "Aristoteles". *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II: Platon'dan Zizek'e*. Ed. A. Tunçel ve K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir?". *Felsefe Yazıları*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Karatani, K. (2017). *Isonomia and the Origins of Philosophy*. Çev. Joseph A. Murphy. Durham: Duke University Press

Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi II. Cilt Ortaçağ*. Çev. Şeyma Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları.

Keskin, F. (1999). "Söylem, Arkeoloji ve İktidar". *Doğu Batı*. Sayı. 9.

Keskin, F. (2013). “Michel Foucault”. Siyaset Felsefesi Tarihi I-II: *Platon’dan Zizek’e*. Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı.

Keskin, F. (2014). “Michel Foucault”. *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keskin, F. (2014). “Sonsuza Giden Dil Bitirirken”. *Sonsuza Giden Dil*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keskin, F. (2017). Ferda Keskin’in Medyascope’taki 04.05. 2017 tarihli Toplum & Siyaset programındaki Foucault, Özne ve İktidar konulu söyleşisinden. [https://medyascope.tv/2017/05/04/toplum-siyaset-14-foucault-ozne-ve-iktidar-konuk-ferda-keskin/.%20\[Eri%C5%9Fim%20Tarihi:%2005%20Aral%C4%B1k%202022\]](https://medyascope.tv/2017/05/04/toplum-siyaset-14-foucault-ozne-ve-iktidar-konuk-ferda-keskin/.%20[Eri%C5%9Fim%20Tarihi:%2005%20Aral%C4%B1k%202022]).

Keyes, R. (2019). *Hakikat Sonrası Çağ*. Çev. Deniz Özçetin. Ankara: Delidolu Yayınevi.

Kılınç, N. T. (2019). “Hakikat Kaybolunca”. *Hakikat Sonrası Çağ*. Çev. Deniz Özçetin. Ankara: Delidolu Yayınevi.

Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY.

Kraut, R. (1992). “Introduction to the study of Plato”. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press

Krings, H. & Baumgartner, H. M. (1990). “Bilgi Kuramı Tarihçesi”. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Kuçuradi, I. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kutsal Kitap (*Tevrat, Zebur, İncil*). (2001). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Labno, J. (2012). *Rönesans Ayrıntıda Sanat*. Çev. Elif Dastarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Laks, A. & Most, G. W. (2016). Early Greek Philosophy Volume IX *Sophists*. Cambridge: Harvard University Press.

Lange, F. A. (2016). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sentez Yayınları.

Larrain, J. (1993). “İdeoloji”. *Marxist Düşünce Sözlüğü*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: İletişim Yayınları.

Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev. N. Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*. Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Lenin, V. İ. (1999). “Karl Marx”. *Marx- Engels Anıları*. Çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Lenin, V. İ. (2010). *Ne Yapmalı?*. Çev. Muzafer Erdost. Ankara: Sol Yayınları.

Libéra, A. de. (2013). *Ortaçağ Felsefesi*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. ve McKenzie, R. (1940). *A Greek and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press

Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. ve McKenzie, R. (1996). *A Greek and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Loader, C. (1985). *The Intellectual Development of Karl Mannheim* Culture, Politics and Planning, Cambridge: Cambridge University Press.

Loader, C. (2011). “Karl Mannheim”. *Companion to Major Social Theorists*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Locke, J. (1779). *Some Thoughts Concerning Education*. London: J. and R. Tonson in the Strand.

Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.

Locke, J. (2004). *Eğitim Üzerine*. Çev. Aylin Uğur. Ankara: Yeryüzü Yayınevi.

Locke, J. (2012). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları.

Locke, J. (2013). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları.

Long, A. A. (2006). *The Scope of Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lowe, E. J. (2016). “Language and Meaning”. *A Companion to Locke*. West Sussex: Wiley & Blackwell Publishing.

Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin: Malik Verlag

Lukács, G. (1977). *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt: Hermann Luchterhand.

Lukács, G. (1978). *Estetik I*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Payel Yayınevi.

Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* 2. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.

Lukács, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci*. Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları.

Lukács, G. (2006). *Aklın Yıkımı* Cilt I. Çev. Ayşe Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi.

Lukács, G. (2011). *Goethe ve Çağı*. Çev. F. Burak Aydar. İstanbul: Sel Yayınları.

Lukács, G. (2013). *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru II Marx*. Çev. Ayşen Tekşen. İstanbul: Payel Yayınları.

Lukács, G. (2013a). “Tinlin Fenomenolojisinin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Entäusserung (‘Dışsallaşma’). Alman İdealizmi *Hegel*. Çev. Doğan Barış Kılınç. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Lukács, G. (2014). *Sosyal Varlık Bilimine Doğru III Emek*. Çev. Ayşen Tekşen. İstanbul: Payel Yayınları.

Lukianos, S. (1944). *Seçme Yazılar II*. Çev. Nurullah Ataç, İstanbul: Maarif Matbaası

Lunn, E. (2011). *Marksizm ve Modernizm Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*. Çev. Yavuz Alogan. Ankara: Dipnot Yayınları.

Luxon, N. (2014). “Michel Foucault’nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven”. *Cogito*. Sayı. 70-71. 2. Baskı.

Machado, R. (2012). “Arkeoloji ve Epistemoloji”. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Mack, P. (2011). *A History of Renaissance Rhetoric 1380 – 1620*. USA: Oxford University Press.

Mannheim, K. (1993). “The Sociology of Intellectuals”. Çev. Dick Pels. *Theory, Culture & Society*. Vol. 10(3).

Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos Yayınları.

Mannheim, K. (2017). *Kültür Sosyolojisi*. Çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Mannheim, K. (2018). *Bilgi Sosyolojisi*. Çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Marcuse, H. (2020). “Kültürün Olumlayıcı Karakteri”. *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri*. Çev. Hatice Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Martinich, A. P. (2013). *Thomas Hobbes*. Çev. Akın Terzi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Marx K. ve Engels, F. (1976). *Alman İdeolojisi*. Çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın
- Marx, K. (1867). *Das Kapital* Kritik der politischen Ökonomie Buch I, Hamburg: Otto Meissner
- Marx, K. (1909). *Capital a Critique of Political Economy*. Çev. B. Moore ve E. Aveling. Chicago: Charles H. Kerr & Company
- Marx, K. (1976). “Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz”. *Seçme Yapıtlar* Cilt 1. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2000). “Varolan Tarihsel Aşamayı Altüst Edecek Araçlar Karl Marx’la Görüşme”. *Basın Söyleşileri*. Çev. Burcu Günüşen. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Kapital* I. Cilt. Çev. M. Selik ve N. Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap.
- McIntyre, L. (2019). *Hakikat Sonrası*. Çev. M. Fahrettin Biçici. İstanbul: Telekt Yayınları.
- Mckee, R. (1942). “Rhetoric in the Middle Ages”. *Speculum A Journal Of Mediaeval Studies*. Vol. XVII. No. 1.
- Mendelssohn, M. (2000). “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusu Üzerine”. *Toplumbilim*. Çev. Ali Irgat. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Merguier, J. G. (1986). *Foucault*. Çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Afa Yayınları.
- Moles, A. (2012). Belirsizin Bilimleri İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloj. Çev. Nuri Bilgin, İstanbul: YKY.
- Molesworth, W. (1840). *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. 6. London: John Bohn
- Montaigne. (2011). *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Murphy, J. J. (1981). *Rhetoric in the Middle Ages A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. ABD: University of California Press
- Murphy, J. J. (2005). *Latin Rhetoric and Education in the Middle Ages and Renaissance*. UK: Routledge.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann-R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.

Nietzsche, F. (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Yorum Yayınevi.

Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. Çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları

Oskay, Ü. (1980). “Popüler Kültür Açısından “İdeoloji” Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. Sayı: 01.

Oxford Languages (2016). Word of the Year. Erişim 5 Ekim 2022, <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>

Önkal, G. (2021). Bir Yalan-Siyaseti Olarak Sürdürülebilirlik: Doğanın Hakikati, Eleştiri ve Çevrecilik. *Cogito*. Sayı: 104.

Parekh, B. (1982). *Marx's Theory of Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Pears, D. (2002). *Wittgenstein*. Çev. Arda Denkel. İstanbul: Afa Yayınları.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık

Phillipson, N. ve Skinner, Q. (1993). *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pines, C. L. (1993). *Ideology and False Consciousness, Marx and His Historical Progenitors*. New York: Suny Press.

Plato. (1952). *Phaedrus*. Çev. R. Hackforth. UK: Cambridge University Press.

Platon. (1982). “Gorgias”. *Diyaloglar*. Çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (1993). *Sokrates'in Savunması*. Çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (1999). *Mektuplar*. Çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları

Platon. (2000). “Küçük Hippias”. *Euthyphron, Küçük Hippias*. Çev. Pertev Naili Boratav. İstanbul: Sosyal Yayınları

Plato. (2005). *Republic*. Çev. Benjamin Jowett. New York: Barnes & Noble Classics

Platon. (2006). *Gorgias*. Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2006a). *Devlet*. Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2006b). *Şölen*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Platon. (2007). *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Platon. (2010). *Devlet*. Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon. (2010). “Gorgias”. *Diyaloglar*. Çev. M. Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (2011). *Ion* (Şiir Üzerine). Çev. N. P. Boyacı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Platon. (2014). *Sokrates’in Savunması*. Çev. Ari Çokana. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2016). *Phaidros, Parmenides, Epistolai* (Briefe). Darmstadt: WBG Academic.

Platon. (2016). *Theaitetos*, Çev. Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Plato. “Hippias Minor”. Çev. Benjamin Jowett. *The Dialogues of Plato*. <http://www.gutenberg.net/etext98/chmds10.txt>.

Ponting, C. (2011). *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*. Çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Alfa Kitap.

Poole, R. (1993). *Ahlak ve Modernlik*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Portelli, H. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Savaş Yayınları.

Quintilian. (1968). *The Institution Oratoria*. Çev. H. E. Butler. London: William Heinemann Ltd

Raddatz, F. J. (1984). *Georg Lukács*. Çev. Ender Ateşman. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Ramirez, E. E. C. (2014). *Knowledge is Power*. Francis Bacon's Theory of Ideology and Culture. *Via Panorâmica: Revista Eletrônica de Estudos Anglo-Americanos / An Anglo-American Studies Journal*. Vol. 3.

Ramos, Jr. V. (1982). "The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism". *Theoretical Review*. No. 27.

Rancière, J. (2019). *Cahil Hoca*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

Ransome, P. (2011). *Antonio Gramsci Yeni Bir Giriş*. Çev. A. İhsan Başgöl. Ankara: Dipnot Yayınları.

Rapp, C. & Corcilius, K. (2011). *Aristoteles Handbuch Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Raynaud P. ve Rials, S. (2003). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. Çev. İ. Yerguz, N. K. Sevil, E. Ergun, H. Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları.

Rehmann, J. (2013). *Theories of Ideology The Powers of Alienation and Subjection*. Boston: Brill

Rehmann, J. (2017). *İdeoloji Kuramları Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri*. Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap.

Revel, J. (2006). *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi* Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayınları.

Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları.

Ross, W. D. (2011). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rosse, J. J. (2015). *Bacon's Doctrine of Idols*. Boston College The Graduate School of Arts and Sciences Department of Political Science. Boston College Electronic Thesis or Dissertation. <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:104937>.

Roux, P. Le. (2006). *Roma İmparatorluğu*. Çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi.

Russ J. vd. (2013). *Felsefe Tarihi Cilt 2 Modern Dünyanın Yaratılması*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları.

Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi 1 İlkçağ*. Çev. Muammer Sencer. Ankara: Bilgi Yayınevi

Russo, F. (2012). "Michel Foucault'da Bilginin Arkeolojisi". *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları.

Saygın, A. (2013). Foucault'nun Episteme Görüşü Üzerine. <http://duvar.kahvemolasi.com>

Schmidt, J. (2000). "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı". *Toplumbilim*. Çev. Fahrettin Altun. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Schopenhauer, A. (2008). *The Art of Controversy*. Çev. Thomas Bailey Saunders: Megaphone eBooks.

Schopenhauer, A. (2014). *Eristik Diyalektik Haklı Çıkma Sanatı*. Çev. Ülkü Hıncal. İstanbul: Sel Yayıncılık

Searle, J. R. (2000). *Söz Edimleri Bir Dil Felsefesi Denemesi*. Çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Sena, C. (1974). *Filozoflar Ansiklopedisi Cilt I*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Sena, C. (1976). *Filozoflar Ansiklopedisi 3. Cilt*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Skinner Q. (2002). "The Devolepment of the Ars Dictaminis". *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1. UK: Cambridge University Press.

Sloane, T. O. (2001). *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
Sophokles. (1993). *Antigone*. Çev. Sabahattin Ali. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Soysal, S. (2008). "Güç İstenci ve Yorum". *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*. Yıl. 8 [online/basım 2012]

Strauss, L. ve Sinclair, E. M. (1996). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University Of Chicago Press.

Strayer, J. R. (1988). *Dictionary of the Middle Ages*. ABD: Charles Scribner's Sons.

Stroup, S. C. (2007). "Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation". *A Companion to Roman Rhetoric*. London: Wiley & Blackwell.

Şenel, A. (2012). *Bilim ve Bilimsel Yöntem*. İstanbul: Bilim ve Gelecek.

Tanilli, S. (1995). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası İnsanlık Tarihine Giriş II Ortaçağ*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Teixeira, L. A. G. (2014). *Rhetoric for Philosophers: An Examination of the Place of Rhetoric Philosophy*. Government Department London School of Economics and Political Science. ProQuest LLC.

Tekelioğlu, O. (2005). "Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun 'Kendilik Teknolojileri'ne Bir Bakış". *Doğu Batı*. Yıl. 3 Sayı.9.

- Tepe, H. (1995). *Platon'dan Habermas'a Felsefe'de Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Tesich, S. (2021). “Yalanlar Rejimi”. *Cogito*. Sayı. 104.
- Texier, J. (1985). *Gramsci ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.
- Theodorakopoulou, V. Th. (2004). *Attika Retoriğine Giriş Retoriğin Doğuşu/ On Retor/ Retorika Sanatı*. Çev. Sema Sandalcı. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Thilly, F. (2000). *Felsefenin Öyküsü*. Çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Timur, T. (2005). *Felsefi İzlenimler Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Toku, N. (2003). *John Locke ve Siyaset Felsefesi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Tracy, D. de. (1817). *A Treatise on Political Economy*. Georgetown: Joseph Milligan.
- Tracy, D. de. (2008). *Treatise on Political Economy*. USA: Ludwig Von Mises Institute.
- Tranquillus, G. S. (2006). “Gramerciler ve Retorik Ustaları Üzerine”. *Gramerciler ve Retorik Ustaları Üzerine & Şairler Üzerine*. Çev. Bedia Demiriş. İstanbul: Homer Kitabevi
- Turner, B. S. (2014). *Klasik Sosyoloji*. Çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uhlmann, G. (2019). *Rhetorik und Wahrheit Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*. Berlin: J.B. Metzler.
- Üşür, S. S. (1997). *İdeolojinin Serüveni*. Ankara: İmge Kitabevi
- Wardy, R. (1996). *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and Their Successors*. London: Routledge
- Wiele. J. (2012). “Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı”. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları
- Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları
- Wittgenstein, L. (2011). “Mavi Kitap”. *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*. Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.

Woolhouse, R. (2011). *John Locke*. Çev. Akın Terzi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yazıcı, Ç. (2021). “Aristoteles’te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik”. *Kilikya Felsefe Dergisi*. Sayı. 1.

Yunis, H. (2007). “Plato’s Rhetoric”. *A Companion to Greek Rhetoric*. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.

Zweig, S. (2008). *Rotterdamlı Erasmus Zaferi ve Trajedisi*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları.

Zweig, S. (2014). *Montaigne*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları.

EKLER

EK 1:

Dil tartışmalarında genellikle referans alınan Aristoteles'in *Retorik* eserine ilişkin kendisine kulak verdiğimizde, bu eseri dil bağlamından ziyade düşünce bağlamında ele aldığına şahitlik ederiz. *Poetika*'nın XIX. Kısım'ında, diğer biçimler –öykü [*mythos*], karakter [*ethe*], şarkı [*melopoiia*] ve görsellik [*opsis*]- hakkında konuştuğunu iddia eden Aristoteles, burada düşünce [*dianoia*] ve dil kullanımı [*lexis*], hakkında konuşacağını söyler. Ancak düşünce ile ilgili konular daha çok retorik alanına girdiğinden, bu konudaki tartışmalar için retorik başvurmak gerektiğini salık verir. Aristoteles açısından söz, düşünceleri yansıtan bir araç işlevi görür. Düşünce alanına, kanıtlama, çürütme, duygular [acıma, korku, öfke ve benzeri] ve bundan başka olayların büyütülmesi veya küçültülmesi girer. Söz ise adeta tüm bunları yansıtan bir alettir. Aristoteles burada dil felsefesinin tohumlarını atmaktadır. Dil ile düşünce ilişkisine yönelik bu kavrayış, dili anlaşmanın veya duygu ile düşünceleri iletmenin bir aracı olarak gören, dile işlevselci bir biçimde yaklaşan modern dil anlayışını öncelemektedir. *Poetika*'nın devam eden bölümünde, XX. Kısım'ında ise dil kullanımının öğelerini sıralar. Harf, hece, bağlaç, ad, fiil, tanımlık [veya tanım edatı], çekim [ya da büküm] ve *logos*. Bu noktada Aristoteles *logos*'u *Retorik*'te olduğu gibi, argüman, önerme veya söylem olarak değil, bilakis “söz” veya “cümle” manasıyla kullanmaktadır. Bundan dolayı da bu kısmı dil felsefesi tartışmasının yapıldığı bölümce olarak değerlendirmek mümkündür. [Aristoteles (1987). *Poetika*. s. 54-59 [1456a35-1457a30]. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi]; [Aristoteles. (2020a). *Poetika*. s. 55-59. Çev. Ari Çokona-Ömer Aygün, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları]. Her ne kadar Aristoteles'in *Retorik*'in III. Kitap'ında bir dil tartışması yaptığını daha evvel görmüş olsak da, yorumcuları da dikkate alarak III. Kitap'ın *Retorik*'e sonradan eklendiğini düşünürsek, kendisinin de ifade ettiği üzere *Retorik*'in konusunun düşünceler olduğunu kabul edebiliriz. [Aristoteles. (2016). *Retorik* Kitap III. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY.]; [Aristotle. (2018). *Aristotle's Art of Rhetoric*. Çev. Robert C. Bartlett, Chicago: The University of Chicago Press.]; [Aristoteles. (2020). *Retorik*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları].

EK 2:

Ahlâk önyargılarımızın kökeni üzerine araştırma yapan Nietzsche, 1876-77 kışının düşüncelerinden oluşan *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabını, yeni olmamakla birlikte yeniden ortaya çıkan önemli düşüncelerinin canlanmasına dayandırır. Bugüne dek ahlâk olarak yüceltilmiş her şeye karşı bir çatışma halinde olduğunu ifade eden Nietzsche, merak ve şüphe ile sonunda iyi ve kötü'nün kaynağının aslında neresi olduğu sorusuna varır. İşte “değerlerin değeri” sorusu bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Kişi iyi ve kötü dediğimiz değer yargılarını hangi koşullarda ortaya koymaktadır? Değer yargısı dediklerimizin kendilerinin değeri nedir? Bunlar, şimdiye dek ilerlemeyi desteklemiş mi, yoksa tam aksine engellemiş midir? Yaşam içinde vuku bulacak bunalımın, yoksullaşmanın veya yozlaşmasının belirtisi midir? Tam aksine, pekala yaşamın varıllığını, gücünü, istencini, gözü pekliliğini, umudunu veya geleceğini mi açığa vuruyorlardı? Bu sorulara değişik yanıtlar bulma yürekliliğini gösterdiğini iddia eden Nietzsche; çağları, halkları ve bireyler arasındaki derece farklılıklarını birbirinden ayırdığını, yanıtlarından yeni sorunlar, araştırmalar, tahminler, olasılıklar doğduğunu söyler. Ahlâkın kaynağına veya kökenine değil, değerine ilişkin soruşturmasında Nietzsche, her şeyden evvel, değerlerin değerinin sorgulanmasının altını çizer. Bunu yapabilmek için de “bu değerlerin oluştuğu, geliştiği ve anlam kaymalarına uğradığı durum ve koşullar hakkında bir bilgi (sonuç, belirti, maske, ikiyüzlülük, hastalık, yanlış anlama olarak ahlâk; bir de neden, deva, uyarıcı, kısıtlama, zehir olarak ahlâk), şimdiye dek var olmamış, hatta arzulanmamış türden bir bilgi gerekli” dir. Bugüne dek “değer”lerin değeri verili, gerçek, tüm sorgulamaların ötesindeymişçesine kabul gördü. Oysa Nietzsche buna şüpheyle yaklaşıp tam tersinin doğru olma olasılığını da hesaba katar. [Nietzsche, F. (2013). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.]; [Nietzsche, F. (2011). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalı Yayinevi.] Bu açıklamadan hareketle denilebilir ki, Nietzsche'nin soybilimi felsefi düzeyde, ahlâki normların geçerliliğine ve bu normların insan eylemliliğine ilişkin sözde evrensellik iddialarına açıkça meydan okur. Bu halde soybilim, “alçaltıcı anlamda ahlâk” olarak adlandırılan şeye yönelik bir eleştiridir; “tüm değerlerin yeniden değerlendirilişi”ni amaçlar. Soybilim, ahlâki normların geçerliliğine ve bu normların insan eylemliliğine ilişkin sözde evrensellik iddialarına açıkça meydan okumakla birlikte, diğer yandan ahlâki mutlakların kendi meşruiyetlerini koruyabilmek için bir strateji olarak politik eyleme dönüşme durumlarını da sorgular. Bu bakımdan soybilim kültürel değerlerin nasıl ve ne şekilde evrim geçirdiğini anlamak ister. Böylece homojen ve doğrusal her türden

tarihsel süreç dışta bırakılır. Nitekim spesifik bir ulus, ırk, din veya ahlâk koyan siyasi mutlakçılığın karşısında bir söylem üretmeye çalışan Nietzsche, ahlâki ve siyasi değerlerin incelenmesinde ciddi bir model olan soybilimin, dil ile bilgi arasındaki dinamik ilişkinin bu değerlerin oluşumunu nasıl etkilediğini incelemesini gerekli addeder. Nietzsche ahlâk üzerine yaptığı tartışmada, sorumluluk etiğine gidecek bir sonuca varır. Sorumluluk etiği, taahhütler ve normatif talepler sistemi oluşturmaz. Nietzsche'nin sorumluluk etiğinin, neredeyse her durumda, etik eylem dünyasının siyah veya beyaz değil de gri olarak dikkate aldığını görürüz. Normatif ahlâk taleplerinin tam karşısında yer alan sorumluluk etiği, kişinin başkaları tarafından kendi adına düşünüleni hayata geçirmesi değil, bilakis kendi kendini yetiştirmesi anlamını taşır. [Emden, C. J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*. Çev. Gamze Varım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.] Dolayısıyla, hem ahlâki ve siyasi değerlerin, normların incelenmesi, hem mutlakçılıktan uzak durma, hem dil ile bilgi arasındaki dinamik ilişkinin çözümlenmesi hem de sorumluluk etiği gibi düşünebileceğimiz bir etik kavrayış bağlamında benzer bir gerekliliğin altının Foucault tarafından da çizildiğini görürüz.

EK 3:

Bu bağlamda, “kendilik teknikleri” ile “kendilik teknolojileri”, “kendilik kaygısı”, “kendilik kaygısı etiği” ve “kendilik kültürü” kavramlarını da bu pratikler ile birlikte düşünmek gerekir. Zira metin içerisinde her bir kavramdan zaman zaman söz edilecek ve her birine yer verilecektir. “Kendilik teknikleri”, insanın kendi araçlarıyla kendini dönüştürmesine veya bir düzene sokmasına, mükemmellik, mutluluk ve saflık elde etme amacıyla kendi bedeni, düşünceleri ve davranışları üstünde belli sayıda işlem yapmasına olanak sağlayan şeylerdir. Bu tekniklerin tamamına ise “kendilik teknolojileri” denmektedir. [Foucault M. (1985), *History of Sexuality*. Volume 2. (s. 366-367.); [Tekelioğlu, O. (2005). “Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault’nun ‘Kendilik Teknolojileri’ne Bir Bakış”, s. 47. *Doğu Batı*. Yıl. 3 Sayı.9]. Öte yandan “kendilik kültürü”, insanın ‘kendine ihtimam göstermesi ilkesi’nin, bir başka deyişle *technē tou biou* (yaşama sanatı) veya varoluş sanatının egemenliğinde olmasıdır. “Kendilik kaygısı” derken ise Foucault, kendilik kültürünün gerekliliğinin temelinde yer alan, gelişmesini yönlendiren ve pratiğini düzenleyen şeylere işaret eder. [Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.] Bu kaygının bir özgürlük pratiğine dönüşmesi ise “kendilik kaygısı etiği” olarak belirecektir.

EK 4:

Varolan her şey bir gücün parçası veya bu parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir birliktir, nitekim varolan her şey bir güç odağıdır. Bu dünyayı tamamıyla bir güç istenci olarak betimleyen Nietzsche, güç istenci’ni dışarda bir yerde aramaz. “[A]rtmayan ya da azalmayan, genişlemeyen ancak kendini dönüştüren [...] bir güç miktarı” olan bu dünya ve bu dünyadaki tek tek canlı organizmalar da bir güç istencidir. Soner Soysal’ın da vurguladığı üzere Nietzsche güç istencini özel güç odaklarının özsel bir niteliği olarak görür. Nitekim güç, sonradan sahip olunacak bir şey değildir. Bundan dolayı da tek bir öznenin sahipliğine indirgenemez. Burada sabit bir özne kavrayışına yer yoktur. Tek bir özneye veya duruma indirgenemeyecek olan güç mücadelesi dolayısıyla hiçbir zaman bitmeyecektir, böyle bir mücadelenin içerisinde olmayan herhangi bir güç odağından söz etmek mümkün değildir. Bu güç odaklarının her biri, her daim bir güç istenci olarak gücünü artırma çabasında olacaktır. Her bir güç artışı diğer güç odaklarının güçleri pahasına gerçekleşir. Bunun neticesinde olgular dünyasında sürekli bir güç mücadelesi meydana gelir. Bu mücadelenin sonucunda kimi güç odaklarının gücü artarken kimilerinininki de azalır. [Soysal, S. (2008). “Güç İstenci ve Yorum”. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*. Yıl. 8 [online/basım 2012]]. Ayrıca birincil kaynaklar için bakılabilir: [Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann-R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.]; [Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık.]; [Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. Çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları].

EK 5:

Buradaki Nietzscheci “yorum” terimini bir tür hermeneutik olarak okumamak gerekir. Soysal böyle bir okumanın yapılmamasına özellikle dikkat çeker. Çünkü en genel anlamıyla yorumbilgisi veya tefsir bilimi olarak tanımlanan hermeneutik, Jean Grondin’e göre bir tür açıklama; Hans-Georg Gadamer’e göre ise “*hermeneuein*” sanatı olarak bir tür bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklamadır. [Grondin, J. “Hermeneutik” s. 7. Çev. Kaan H. Ökten. *Cogito*. Sayı. 89.]; [Gadamer, H. G. “Hermeneutik” s. 42. Çev. Doğan Özlem. (G.Ç.) Kaan H. Ökten. *Cogito*. Sayı. 89]. Bu iki tanımla

referans aldığımızda, kısacası hermeneutiğin anlama ve açıklama sanatı olduğu söylenebilir. Nietzsche’de yorum ise aktif ve yaratıcı bir eylemi ifade eder; yaşamın tam merkezinde olan ve dünyayı devindiren şeydir. Yorum bir güç odağının gücünü kullanma ve artırma, dolayısıyla güç mücadelesini yürütme yoludur. Nitekim her bir güç odağı dünyayı ve çevresini kendi gücünü artırma perspektifinden yorumlayarak yapılandırır. Bu esnada güç odağı yorum aracılığıyla dünyasını ve çevresini düzenler, şekillendirir, özümser ve belirler. Bu halde Nietzsche açısından dünya, güç odaklarının kendi güçlerini artırma perspektifinden yaptıkları yorumların toplamıdır. Aynı zamanda, hermeneutikten ayrılan bir diğer nokta ise yorumun sadece insana özgü bir etkinlik olmamasıdır. Nietzsche açısından en basitinden en karmaşığına tüm organizmalar dünyayı yorumlar. [Soysal “Güç İstenci ve Yorum”].

EK 6:

Aristoteles bu ayrımı *Poetika*’da yapar. [Aristoteles. *Poetika*. s. 5-6 [1448a1-20], 13-14 [1449a35 – 1449b20]; Aristoteles. *Poetika*. s. 13-14, 20-21]. Bu eserde, taklit [*mimesis*] nesnesinin insan eylemleri olduğu işaret edilir. Eylemde bulunanlar ya iyi ya da kötüdürler ve elbette taklit [*mimesis*] eden kimseler de ya iyi olanlardan daha iyileri ya kötü olanlardan daha kötüler ya da ikisi arasındakileri taklit edeceklerdir. Komedyada taklit [*mimesis*] nesnesi bayağı kimselerdir. Oysa tragedyada taklit [*mimesis*] edilenin bunun zıddı kimseler olduğu söylenir. Tragedya en özet haliyle tamamlanmış, bütünlüklü ve belli bir uzunluğa sahip bir eylemin taklididir [*mimesis*]. Burada giriş, gelişme [olay, öрге] ve sonuç bölümüyle tam ve bütün bir yapı kastedilmektedir. Aynı zamanda uçlarda olmama, belli bir uzunluğa sahip olma, yani orta kararda bulunma ifade edilmektedir. Tüm bunlar tragedyanın kavranabilir bir nitelikte olmasını sağlamak amacıyla konulmuş yasalardır. Destan [*epos*] ile tragedya arasında birtakım benzerlikler vardır. Her ikisi de erdemli ve ağırbaşlı insanları taklit [*mimesis*] etmeleri bakımından birbirlerine benzerler. Oysa uzunluk bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Tragedyada anlatı, güneşin doğuşu ile batışı arasındaki süreyi aşmamalıdır. Oysa destan [*epos*] süre bakımından herhangi bir sınırlandırmaya tâbi değildir. Son olarak destanda [*epos*] bulunan her şey tragedyada da bulunur, ancak tragedyada bulunan her şey destanda [*epos*] bulunmaz. Ancak kitabın sonuna gelindiğinde Aristoteles bu defa da destan [*epos*] karşısında tragedyayı bayağı olarak tanımlayacaktır. [Aristoteles. *Poetika*. s. 81-83 [1461b30 – 1462b15]; Aristoteles. *Poetika*. s. 83-86]. Aristoteles’in böyle bir ayrıma gitmesi, destan [*epos*], tragedya ve komedyanın taklit etme [*mimesis*] araçları bakımından farklılıklara sahip olmasından ileri gelmektedir. Destan [*epos*] daha çok logosu, tragedya ve komedyaya ise ritmi kullanır görülmektedir. Lakin bunun ötesinde, bayağı olmaklığı ilişkin böylesi bir yargının temelinde Foucault’nun işaret ettiği ve eleştirdiği köken arayışı olabilir. Bunu bir iddia olmaktan öteye taşımak mümkün değil. Zira Aristoteles’in söz verdiği üzere, komedyaya ilişkin anlatı gerçekleştirilmez; kitap sadece tragedya ve destan tartışmasıyla sonlanır.

EK 7:

Foucault’nun kısaca yer verdiği diyalogun Türkçe tercümesi üzerinden tamamı şu biçimdedir: Hermotimos birgün koltuğunda kitabı, acele acele yürümektedir. Düşüne düşünce ilerliyor, dudaklarını kimildatıp bir şeyler mırıldanıyor, ellerini bir o yana bir bu yana götürüyordur. Sokakta giderken bile vaktini yitirmek istemiyor, hep çalışıyor ve kendisini bilim yolunda ilerletecek ciddi bir işle uğraşıyordu. Lykinos, Hermotimos’u sokakta gördüğünde, onunla iki kelam eder. Hermotimos hocasının bütün dediklerini hatırlamaya çalışıyor, Koslu hekim Hippokrates’in hayatın kısa, sanatın yolunun ise uzun olduğu, yolundaki deyişini yeniden anımsıyordu. Bunu söylerken yalnızca hekimliği düşündüğü dikkate alınırsa, felsefe yapmaya gelince iş daha da ciddidir. Felsefeye öyle, sadece zamanla da erişilemez. İnsanın uyanık bulunması, gözünü dört açıp kendi üzerine dikmesi de icap eder. Nitekim felsefe yoluyla bahtiyarlığa erişmek için böylesi bir çabaya da değer görünür. Lykinos, Hermotimos’un çabalarının farkındadır. Felsefeye bunca zamanını –yirmi yıldır bu yolda ilerlemektedir- vermiş biri olarak Hermotimos’un yakında bu çabalarının mükafatını da alacağını düşünür. Fakat Hermotimos, Hesiodos’un da dediği gibi kan ter içinde kalmadan çıkamayacağı o yolun henüz başındadır. Bir el uzatan olmadan da bu yolu tamamlamak mümkün görünmemektedir. Lykinos hocasının ona el uzatmasını ve bu yolculuğu bir an önce tamamlamasını salık verir. Ancak Hermotimos bunun o kadar kolay olmadığını söyler. Zira kendisinde acizlik ve kusur vardır. Bu acizlik ve kusurları yok etmek için de baya zaman gerekir. Doğrusu bu yolculuğun tamamlaması için Hermotimos’un bir yirmi yılı daha vardır. Lykinos bu kadar uzun bir sürenin daha gerektiğine şaşırır. Ama Hermotimos, felsefeden geçip parlaklaşılacak bu bilgeliğe için bir yirmi yıl daha vermeye razıdır. Böylece konuşa konuşa yürürler. O günkü dersinin iptal olduğunu Lykinos’tan öğrenen Hermotimos, Lykinos’un felsefe hakkındaki meraklı sorularını cevaplamaya koyulur. Birçok felsefe okulu ve felsefeler varken Hermotimos’un

Stoacı (Zenon Okuluna bağlı) bir felsefe öğrencisi olduğunu öğreniriz. Ancak Lykinos, Hermotimos'un diğer felsefe çığırlarını bilmeden, doğrudan sadece Stoacı (Zenon Okuluna bağlı) bir felsefe öğrencisi olmasını uygun bulmaz. Bunu da uzun uzun örnekler üzerinden Hermotimos'a anlatır. Felsefeden geçip parlaklaşılacak bir bilgelik için bir rehber seçilecekse, tüm felsefe çığırları tek tek test edilip karar verilmelidir. En sonunda Lykinos, böyle bir rehberin Ariadne gibi olması gerektiğini ifade eder. Ariadne nasıl ki Theseus'a ipini vererek onun labirentten sağ salım çıkmasını sağlamışsa, rehber de aynı şekilde yol gösterici olan ipini takipçisiyle paylaşmalıdır. Böylelikle takipçisi de felsefeden geçip parlaklaşılacak bir bilgelige erişebilsin. Diyalogun tamamı için bakınız. [Lukianos, S. (1944). *Seçme Yazılar* II. Çev. Nurullah Ataç, İstanbul: Maarif Matbaası].

EK 8:

1783 yılında *Berlinische Monatsschrift* dergisinde Johann Friedrich Zöllner'in evlilik törenlerinin resmîyetine dair bir makalesi yayınlanır. Bu makalenin dipnotunda Aydınlanmaya başlamadan evvel cevaplanması gereken bir soruya işaret edilir; bu da “Aydınlanma nedir?” sorusudur. Bakınız. [Schmidt, J. (2000). “Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı” s. 23. *Toplumbilim*. Çev. Fahrettin Altun. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.] İçinde bulunan çağı sorgulayan bu soru, düşünürler tarafından kısa bir süre içinde ele alınır ve ilk yanıt yalnızca bir yıl sonra yine Berlinische Monatsschrift'de Moses Mendelssohn tarafından verilir. Mendelssohn 1784'te kaleme aldığı “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusu Üzerine” adlı makalesinde, Aydınlanma'yı *Bildung*'un, eş deyişle içine insani gelişimi sağlayan her şeyi alan daha kapsayıcı ve çok yönlü bir eğitimin; oluşum, gelişim ve kültürün bir yansıması olarak kurgular. Eğitimin bir kültür bir de Aydınlanma olmak üzere iki yönüne işaret eder. İlki pratik olanla, yaratılarla, zanaat veya sanat ile ilgiliyken; Aydınlanma daha çok teorik olanla ilgilidir. “(Objektif olarak) akla dayalı bilgi ile (subjektif olarak) insanın yapısı için olan önem ve etkileri oranında insan yaşamına dair şeyler hakkında akla dayalı düşünme yeteneği ile ilgilidir” [Mendelssohn, M. (2000). “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusu Üzerine” s. 13. *Toplumbilim*. Çev. Ali İrgat. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.] Mendelssohn'un Zöllner'in sorusuna verdiği yanıtın üç ay sonra Berlinische Monatsschrift'de bir Aydınlanma makalesi daha yayınlar. Bu kez yanıt en önemli Aydınlanma filozofu olarak bilinen Immanuel Kant'tan gelir. Mendelssohn'un yanıtından habersizce 1784'te “*Was ist Aufklärung?*” isimli makalesini yayınlar ve o zamana değin yapılmış tüm Aydınlanma tanımlamalarını kökten değiştirir. Kant Aydınlanma'yı çok basit ve net bir biçimde, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması” olarak tanımlar. Ergin olmayış durumunu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışı şeklinde yorumlar. Kant, bu ergin olmama durumunun çok rahat olduğunu ifade eder. Nitekim bizler yerine düşünen bir kitabımız, vicdanımız yerini tutan bir din adamımız, perhizimiz ile ilgilenecek sağlığımız için karar veren bir doktorumuz oldu mu, zahmete katlanmamıza hiç gerek kalmaz. Para harcayabildiğimiz sürece düşünüp düşünmememiz de bir önem ifade etmez; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları bize kurtaracaktır. Ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür ve bunun nedenini de aklın kendisinde değil, başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kendi aklını kullanma kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Ancak bu bize olumsuz bir tablo çizmemelidir. Çünkü Kant, yığının içinde, hatta vasiler arasında bile bağımsız düşünebilen bir veya birkaç kişinin her zaman bulunacağını söyler. Bu kimseler önce kendi boyunduruklarını atacaklar, sonra da insanın kendindekini akılcıca değerlendirmesi yanında bağımsız düşünmenin kişi için bir ödev olduğu anlayışını çevrelerine yayacaklardır. Foucault bu bağlamı iyi görmüştür ve buradan hareket edecektir. Özellikle kendilik etiği, böyle bir ödevi kendi içinde taşır görünür. Ancak bu demek değil ki Aydınlanma öyle bir çırpıda gerçekleşir. Kant açısından kamu ancak yavaş yavaş Aydınlanmaya varabilir. Devrimler, baskı rejimlerini, kişisel despotizmleri ve zorbalık yönetimlerini yıkabilir görüne de, bunlarla düşüncelerde gerçek bir düzelme veya düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez. Bilakis bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi düşünemeyen yığına ya da kitleye yeni birer gem veya yular olur. Oysa aydınlanma için gerekli tek şey özgürlüktür. İşte bu yüzden, “*Sapare Aude!*” der Kant, “Aklını kullanma cesaretini göster!” İşte bu söz, Aydınlanmanın parolası olacaktır. Kant (1984), “Aydınlanma Nedir?”. Ayrıca Foucault'nun bu metin üzerine yazdığı iki metne de bakmak iyi olabilir. [Foucault, “Aydınlanma Nedir?”s. 173-192.]; [Foucault, M. (2011a). “Aydınlanma Nedir?” s. 162-172. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

EK 9:

Kişinin kendi kendinin ontolojik tarihinde neredeyse merkezi bir kavram olan eleştiri Foucault açısından, bir uğraş olma itibarıyla, dağılmaya, bağımlılığa ve heteronomiye veya yaderkliğe yazgılıdır.

Öte yandan, eleştiride erdeme benzer bir şeyin varlığından söz etmek mümkündür. Kendisinin dikkat çektiği eleştiri ise erdem olarak eleştirel tavidir. Eleştirinin odağı, iktidar, hakikat ve özne arasındaki ilişkiler demetidir. Zira eleştiri, hakikat ile iktidarın birleşik etkilerinin bütünü denilebilecek insanların yönetimini tartışmaya açar. Yönetme sanatlarının bir yandan karşılığı bir yandan da karşısında olan yönetilmeme sanatı, eleştirel bir tavır bağlamında “o kadar da yönetilmeme sanatı” (*l’art de n’être pas tellement gouverné*) biçimini alır. Yönetimselleşme, hakikat olma iddiasındaki iktidar mekanizmaları vasıtasıyla bireylerin toplumsal pratiğin gerçekliğinde tebaalaştırıldığı faaliyetse, eleştiri de öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı vermesini sağlayan faaliyettir. Nitekim eleştiri, iradi köle olmama veya uysal olmama sanatıdır. Eleştirinin esas işlevi, hakikatin politikası diye adlandırılabilir şeyin oyunu içinde tâbiyetten kurtulmadır. Eleştirinin sonunda varacağı olası hal ise kavgadır [bir nevi belki de *agonisme*’dir]. Bu bağlamda Foucault, eleştiriyi Kantçı uğraktan daha geniş bir tarihe yerleştirme ve hususi felsefi düşüncenin mirasından bambaşka bir şeye dönüştürme niyetinin altını çizer. Dolayısıyla tam da parrhesia pratiğine uygun bir etkinliktir. [Foucault, M. (2020). “Eleştiri Nedir?”. Eleştiri Nedir? *Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

EK 10:

Diyalektik terimi ilk defa Platon tarafından, birbiriyle ilintili birkaç anlamda kullanılmıştır. İlki hem bir yürüyüş (*poreia*) hem de bir ustalık (*technē*) olarak tanımlanabilecek metot, ikincileyin bir bilme türü veya çeşididir (*episteme*). Kuçuradi *poreia* ve *technē* ile iç içe geçmiş bir metot olarak diyalektiğin Platon’da ne anlama geldiğini, *Politeia*’daki mağara alegorisi ile bölünmüş çizgi benzetmesi ve *Symposion* diyalogundaki bir ustayla gerçekleştirilen bilgelik yolculuğu üzerinden açıklar. Bir yolu yürümek olarak diyalektiğin dört adımı vardır ve bu dört adım aslında Platon’daki dört bilme –*eikasia* (tahmin-tasarım), *pistis* (inanç), *dianoia* (diskursif düşünme) ve *noesis* (düşünceyle görme)- türüne tekabül etmektedir. Bu yolculukta bir ustaya ihtiyaç vardır ve bu da aslında metot’un kendisini tamamlayan şeydir. Yani metot olarak diyalektik, bir filozof olarak yürünen yolda bir bilgenin yani bir filozofun rehberliğinde yürümektir. Sokrates’in *Kratylos*’ta soru sormayı ve yanıtlamayı bilen kimseye diyalektikçi demiş olmasının altında yatan da tam olarak budur. Diyalektikçi, Platon için o halde, tek tek şeylerin özünün temelini gören ve aynı zamanda neden öyle olduklarını gösterebilen, idealar arasında iyi ideasını ayırt edebilen, yoklaya yoklaya yol alıp kanılara değil de öze dayanarak temellendirme yapan, cinsler arasında ayrımlar yapabilen, bütünü ve bütünlüğü görebilen kimsedir. Kuçuradi, bu perspektiften, Platoncu anlamda diyalektiğin felsefe ile eş anlamlı kullanıldığını söyler. [Kuçuradi, I. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları].

EK 11:

Aristoteles’e gelindiğinde, diyalektik onun için de bir metottur. Ancak bu defa filozofun değil de düşünmenin yürüdüğü bir yol olarak, akıl yürütme metodudur ve akıl yürütmenin amacına göre ya bir temellendirme ya da bir yoklamadır. Bu işi başarıyla kotaran kişi ustadır ve akıl yürütme ile ustalığın koşulları ise metodolojidir. Kuçuradi Platon ve Aristoteles’te diyalektik açıklaması yapılırken kullanılan terimlerin aynı olmasına rağmen karşıladıkları kavramların farklılığına dikkat çeker. Aristoteles açısından diyalektik, bir problem üzerine genel kanılara dayanarak ve ileri sürülen kanıtlarla çelişecek bir şey ifade etmeksizin yapılan bir tür akılyürütmedir (*sylogism*). Bu durumda diyalektik akıl yürütme kesin bilgilere değil de genel kanılara dayandığı için kanıtlayıcı bir akılyürütme değildir. Böylece ya bir çelişme sorusu yanıtlanıp oradaki bilginin doğruluğu yoklanmakta ya da bir tez temellendirilmektedir. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken en mühim şey, tutarlılıktır. Diyalektik, temellendirme metodu olduğunda, ya bir tanım ya da bir hipotez olan ilk önermeleri temellendirme işini görür. Burada diyalektiğin çelişmeye düşmeden bunu yapması gerekir. Bir yoklama metodu olduğunda ise herhangi bir soru durumunda verilen karşıt yanıtlar arasında bir seçim yapar. Böylece yanıtlardan en uygun olanı kabul edilip yoklanılmaya çalışılır. Yoklanan aslında kanılar, çelişen kanılarla ilgili sorulardır. Nitekim Kuçuradi’nin tespitine göre hem temellendirme hem de yoklama metodu olarak diyalektik mevcut bilgilerle ilgili bir uğraşıdır. Bir bilgiler eleştirisi ustalığı olarak da tanımlanabilecek diyalektik, kendisini kullanan kişiye, yani diyalektikçiye bilgileri yoklama veya temellendirme görevi verir. O halde diyalektikçi bir bilginin kabul edilmesi veya reddedilmesi hususunda, inandırma amacı güder. Bu nedenle Aristoteles’in diyalektikçisi filozoftan, yani aslında Platoncu diyalektikçiden farklıdır. Filozof bir bilgi ortaya koyar ve bu bilgiyi temellendirmeye çalıştığında bile karşısındaki kişiyi inandırma amacı taşımaz. Oysa diyalektikçi çelişen iki tez arasında kalan kişiyi bir tez lehine, o teze

inandırmaya çalışır. [Kuçuradi, I. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları].

EK 12:

Kavramları ve aksiyomları tümevarım temelinde oluşturarak *idol*leri ortadan kaldırmak ve bilgi alanının dışına atmak mümkündür. Böylece sonsuz nitelikte olan doğa ve tecrübe ışığında hakikati aramanın yolu da açılacaktır. Nitekim Bacon'ın açtığı bu perspektiften hareketle hakikate, belirli bir zaman ve mekana ait çarpıtma veya önyargılardan arınmış tarihüstü yahut tarihdışı bir insan doğası anlayışı formüle edilerek varılabilecektir. Onun bu perspektifi daha sonra birçok düşünceye kaynaklık edecektir. Bacon'ın başlattığı ezeli ve ebedi hakikati, tarihsel önyargılardan, bir diğer deyişle saf bilgiyi saf olmayan bilgiye kaynaklık eden idollerden ayırma yöntemi yeni bir çağın düşüncesine kaynaklık etmiş görünse bile Antik dünyada Sokrates'le başlayan, Platon ve Aristoteles'le devam eden gelenek içerisinde de benzer yöneme tanıklık etmiştik. Antik gelenekte saf olmayan bilgiyi saf bilgiden ayırma yöntemi, poliste erdemli bir yaşamı yerine getiren erdemler vasıtasıyla mümkündü. Ancak Bacon sonrası modern dönem için bunun yöntemi bilgi sosyolojisi olacağı benzer. Bu konuda bkz.[Hekman, s. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları].



ÖZGEÇMİŞ

Uludağ Üniversitesi Felsefe bölümünde lisans derecesini tamamladı. Lisans öğrenimi sırasında Erasmus bursiyeri olarak bir yıl boyunca Köln Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde eğitimine devam etti. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olan Kadın Çalışmaları Bilim Dalı'nda sonuçlandırdı. Doktora tez yazım aşamasında Tübingen Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde bir yıl süresince lisansüstü Erasmus bursiyeri olarak araştırmalar yaptı. Şu sıralara akademik çalışmalarına halen Tübingen'de devam etmektedir. Çalışma ve ilgi alanları şu şekildedir: Antik Yunan ve Roma felsefesi, Aristoteles, retorik, çağdaş politika felsefesi, Karl Marx, ideoloji, Antonio Gramsci, hegemonya, Marksizm, toplum felsefesi, Michel Foucault, söylem kuramları, etik, feminist felsefe ve kuramlar.