

PORNOGRAFI VE TESETTÜR:
EGEMENLİĞİN İKİ DİFERANSİYELİ

SÜHEYB ÖĞÜT

108611029

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

2010

PROF. DR. HALİL NALÇAOĞLU

PORNOGRAPY AND TESETTUR:
TWO DIFFERENTIALS OF SOVEREIGNTY

SÜHEYB ÖĞÜT
108611029

ISTANBUL BİLGİ UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
CULTURAL STUDIES M.A
2010

PROF. DR. HALİL NALÇAOĞLU

PORNOGRAFI VE TESETTÜR:
EGEMENLİĞİN İKİ DİFERANSİYELİ

SÜHEYB ÖĞÜT

108611029

Prof. Dr. HALİL NALÇAOĞLU :

Doç. Dr. FERDA KESKİN :

Dr. SAİME TUĞRUL TAVSIK :

Tezin Onaylandığı Tarih : 11/05/2010

Toplam Sayfa Sayısı : 105

Anahtar Kelimeler

Key words

- 1) Pornografi
- 2) Egemenlik
- 3) Ontoloji
- 4) Mahremiyet
- 5) Tesettür

- 1) Pornography
- 2) Sovereignty
- 3) Ontology
- 4) Privacy
- 5) Tesettur

Özet

Bu çalışmanın amacı, tesettür ve pornografinin ontik söylemler ve ortalama günlük anlayış tarafından üzeri örtülen siyasi ontolojik hakikatlerinin üzerindeki örtüyü kaldırmak ve egemenlik süreçleriyle tesettür ve pornografiye dair ortalama anlayışların arasındaki ilişkinin antropolojik bir analizini yapmaktır. Antropolojik analizle iç içe olan bu tüden bir siyasi ontolojik analiz geliştirebilmek için bu çalışma Heidegger, Foucault, Lacan, Agamben, Zizek ve Derrida'nın metinlerini siyasi durumun tesisinin Hobbesçu şemasının farklı lügatlerle ikrar edilmeleri olarak okumaya teşebbüs etmektedir. Bu tezin merkezi, dasein'in (beşeri vücut) varoluşsal bir şartı olarak mahremiyettir. Mahremiyet egemenliğin iki diferansiyeli olarak tartışılan tesettür ve pornografinin tanımlayıcı unsuru olarak ele alınmaktadır. Bu anlamda, tesettür ve pornografinin antropolojik analizi tesettür ve pornografi arasındaki belirsizlik mıntıkasına taalluk etmektedir.

Abstarct

The aim of this study is to unveil the political ontological truths of tesettur and pornography veiled by the ontic discourses and average everyday understanding, and to make an anthropological analysis of the relationship between the process of sovereignty and the ontic average everyday understandings of pornography and tesettur. In order to develop such a political ontological analysis intertwined with the anthropological analysis this study attempts to read the texts of Heidegger, Foucault, Lacan, Agamben, Zizek and Derrida as the affirmations of the Hobbesian schema of the establishment of the state of politics with different vocabularies. The center of this thesis is privacy as an existential condition of dasein (human *being*). Privacy is taken up as the defining element of both tesettur and pornography which are discussed as the two differentials of the process of sovereignty. In this sense, the anthropological analysis of tesettur and pornography concerns the zone of indistinction between tesettur and pornography.

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ.....	1
2. PORNOGRAFINİN ONTİK YORUMLARINDAN ONTOLOJİK HAKİKATİNE DOĞRU.....	8
3. VÜCUDUN KAPICISI OLARAK LEVİATHAN.....	11
Heidegger ve Foucault: İktidardan ‘Tarihsel Apriori’ye.....	28
Fundamental Ontolojiden Siyasi Ontolojiye.....	35
4. PORNOGRAFI NEDİR?.....	44
Mahremiyetin Ekonomisi.....	45
Pornografi, Mahremiyet ve Egemenlik.....	56
Bir Lacancı olarak Hobbes ve bir Hobbesçu olarak Lacan.....	63
5. KEMALİZM VE MAHREMİYETİN YAPISÖKÜMÜ.....	70
Meta Fetişizminin Genel Ekonomisi.....	72
Yasanın Antropolojisi: Kadın Çıplak!.....	76
Gerçeğin Antropolojisi: Kurban Olarak Modern Kadın.....	79
(Post) Kolonyalin Çifte-Açmazı: Pornografik tesettürlü Kadın.....	87
Sonuç.....	99
Kaynakça.....	101

Medine Bircan'a ve diğer bütün pornografi kurbanlarına...

1. GİRİŞ

Pornografi mefhumu lafzileştiği ve tedavüle girdiği andan beri kendi günlük hayatlarımızın, pratiklerimizin, kurumlarımızın ve söylemlerimizin pornografik olmadığını –zımnen de olsa- iddia ediyoruz. Hem hukuki hem de ahlaki olarak pornografiyi yasaklıyoruz. Fakat pornografinin aslında ne olduğunu, pornografik olanla olmayan arasındaki sınırı nasıl tespit edebileceğimizi bilmediğimiz için de aslında tam olarak neyi yasakladığımızı bilmiyoruz. Pornografi sadece bizim “bakınca tanıdığımız”¹ bir şey.

Onu bu kadar “iyi tanımamıza” rağmen, hem her günkü lakırdılarımızda hem de akademik tahlillerimizde ona dair tereddütsüzce mülahazalarda bulunmamıza rağmen, bir türlü efradını cami ağıyarını mâni bir pornografi tarifi yapamıyoruz. Tarif ettiğimiz zamanlarda da ancak keyfi bir tespitten hareketle bunun mümkün olduğu şerhini düşüyoruz.² Nitekim pornografiyi tarif etmek noktasındaki bu güçlük erotiği tarif etmek noktasında da zuhur ediyor. Pek çoğumuz erotik olanın pornografiden farklı olduğunu farz ediyoruz. Ve bu sayede birileri tarafından müstehcen olarak tescil edilenlerin pornografi için söz konusu olan ahlaki ya da hukuki yasağa tabi kılınmak zorunda olmadığını, müstehcenin sanatsal veçhesinin onu pornografik bir müstehcenlikten tefrik etmeyi başardığını ve bu yüzden de

¹ “I know when I see it”; bu ifade 1964 yılında Birleşik Devletler Yüksek Mahkeme üyesi Justice Stewart Potter tarafından (hardcore) pornografiyi tarif etmedeki güçlüğün ifadesi olarak dile getirilmiş ve sonrasında da bilhassa pornografi üzerine yapılan tartışmalarda bir klişe olarak tekrar edilmiştir.

² Bu konuya dair mesela bkz. Williams, Linda, Power Pleasure and the “Frenzy of the Visible”, University of California Press, Berkeley, 1999, 5-6-7; Moulton, Ian Frederick, Before pornography: Erotic Writing In Early Modern England, Oxford [England] ; New York : Oxford University Press, 2000, 3-4-5; Peakman, Julie, The Development of Pornography in Eighteenth Century England, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2003, 5-6-7; Toulalan, Sarah, Imagining Sex: Pornography and Bodies in Seventeenth Century England, Oxford University Press, 2007, 1; Kaite, Berkeley, Pornography and Difference, Indiana University Press, 1995, 1; Hunt, Lynn, Erotizm ve Politika, çev. Ayşe Lahur Kurtunç, Kabalcı, İstanbul, 1996, 9-10; Hunt, Lynn, The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800, New York : Zone Books ; Cambridge, Mass. :1993, 9-45; Sarracino, Carmine ve Scott, M. Kevin, The Porning of America: The Rise of Porn Culture, What It Means and Where We Go from Here, Beacon Press, Baston, 2008, XIV, XV; Scheneider Rebecca, The Explicit Body in Performance, Routledge, London; New York, 2002, 20; Pease, Allison, Modernism, Mass Culture, and the Aesthetics of Obscenity, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2000, 3-10; Cornell Drucilla, Feminism and pornography, Oxford, UK; New York, Oxford University Press, 2000.

erotik olanla pornografik olan arasında bir temyiz yapılmasının meşru ve hatta zaruri olduğunu ileri sürebiliyoruz. Lakin, erotik ve pornografik arasındaki fark da tıpkı pornografik ve pornografik olmayan arasındaki fark gibi kendisini ilanihaye tehir edilmekten kurtaramıyor.

İşin kötüsü, pornografinin hakikatine vakıf olmamızı sağlayacak bir usulden bahsetmek de ilk elde mümkün değil gibi görünüyor. Zira şayet böyle bir usul mevcut olsaydı, o zaman şimdiye kadar pornografi çoktan en ihtilafli mevzu olmaktan çıkardı. Diğer taraftan Heidegger Batı felsefesini vücuttan ziyade bizzat mevcutlarla ilgilendiği ve bu suretle asli olan vücut (sein) sorusunu ihmal ettiği için de suçlamıştı. Doğrusu bu suçlamaya muhatap olan Batı felsefesinden en azından mevcutların hakikatlerini tavzih etmeye dair belli bir usul teklif etmiş olmasını beklemek çok da anlamsız olmayacaktır. Fakat nihai kertede Weber'in ideal tiplerinin ya da Foucault'nun nominalist indirgemeciliğinin ötesinde belli bir usulün mevcut olduğunu söyleyemiyoruz. İşte o zaman şöyle bir manzara çıkıyor karşımıza: Hem bir taraftan mevcutlara yönelmiş olan hem de diğer taraftan mevcutların hakikatlerini tavzih edecek bir usul teklif edemeyen bir felsefe aslında tam olarak ne yapmıştır, yapmaktadır? Görebildiğim kadarıyla Batı felsefesi, mevcutlara yöneldiğinde bile daha ziyade mevcudun bilinmesinin imkanlarını ya da imkansızlıklarını araştırmış, özne ile nesne arasındaki ilişki üzerinde durmuştur. Fakat bu araştırmanın neticesinde mevcudun bilinebileceğini iddia edenler dahi belli bir usul teklif etmemişlerdir; ne hermenotik, ne yapısalcılık, ne yapısökümcülük, ne Marksizm, ne fonksiyonalizm, ne analitik felsefe, ne fenomenoloji ne de pozitivism bizlere pornografiyi tarif etmemizi sağlayacak sahil bir usul teklif etmektedir. Buna rağmen bu nazari fraksiyonlara bağılı olarak tahlillerde bulunanlar pornografiye dair muhtelif hakikatler vaz etmektedirler.

O halde yapılması gereken ilk şey, pornografiyi tarif etmemizi sağlayacak, onun hakikatini vuzuha kavuşturacak bir usul tespit etmek olmalıdır diyebiliriz. Meselemiz doğrudan hakikatle irtibatlı olduğu için bu hususta evvela Heidegger'e müracaat etmek

mecburiyetindeyiz. Çünkü kendisi hakikat üstüne belki de en etraflıca düşünmüş felsefecidir. Ayrıca günümüzün sosyal bilimler sahasında en çok takip edilen teorisyenlerin (Derrida, Foucault, Zizek, Frankfurt Okulu, Lacan, vs) arkasındaki isim de yine Heidegger'dir. Bununla beraber Heidegger'in temel sorusu da yukarıda da işaret ettiğimiz gibi mevcutların hakikatini tespit etmek değildir. "Şey" makalesinde sürahinin ne olduğunu tarif ettiğinde Heidegger, bizlere sürahinin hakikatinin sürahiyi sürahi olarak anlamamızı mümkün kılan şartlarda yattığını söylemekte ve dikkatlerimizi sürahiden ziyade dasein'a ve onun imkan şartlarına doğru yöneltmektedir. Neticede sürahiye dair bilimcilerden farklı olarak "pragmatik" ve "pratik" bir değeri olan bir hakikat ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla her ne kadar Heidegger 'nedir' sorusunun 'nasıl' sorusuna göre öncelikli olduğunu söylediği ve hakikatin mümkün olduğu noktasında ısrar ettiği için araştırma konumuz için ciddi bir önemi haiz olsa da mevcutların hakikatlerini "pragmatik" anlamda tavzih etmeye dair belli bir usul teklif etmediği için aşılması gereken bir felsefeci olarak durmaktır. Fakat bu aşma işlemi mümkün olduğunca Heidegger'in ortaya koyduğu çerçeveye bağlı olmak zorundadır. Zira hakikatin *alethia* olarak ele alınması gerektiğinin yani hiçbir zaman mutlak anlamda ulaşılabilir olmadığını, bilakis sadece yapı sökümü yapılabilecek ve her daim sorgulanabilecek bir şey olduğunun aksini ileri süren bir teze sahip değilim. Dahası pornografinin tavzih etmeye çalışacağım hakikatinin Heidegger'in ortaya koyduğu dasein analitiğinin dışında olması gerektiğine dair bir kanaate de sahip değilim.

Hülasa 'pornografi nedir' sorusu ontolojik bir sorudur ve bu minvalde ele alınması gerekmektedir. Gel gelelim Heidegger 'Vücut nedir' diye sorduğunda bu soruya varoluşa (existenz) sahip yegane mevcut üzerinden –dasein- cevap vermenin zaruri olduğunu söylemişti. Böylece meseleyi vücuttan dasein'a ve onun varoluşsal yapılarına taşımayı başarmıştı. Dasein'ın hakikatine ya da daha doğru bir ifadeyle özüne dair ne söylediğini soracak olursak bunun cevabı dasein'ın özünün onun varoluşunda yattığı olacaktır. Bu yüzden

dasein'in özünü tespit edebilmek için onun transandantal varoluşsal yapılarına bakmak yeterli olacaktır. Şimdi, bu noktada Heidegger'in dasein'a dair yaklaşımını pornografiye de tatbik edip edemeyeceğimiz sorulacak olursa buna ancak 'hayır' diye cevap verilebilir. Zira Heidegger'in çizdiği çerçevede pornografinin varoluşsal yapılarından söz edemiyoruz; "varoluş" (existenz) sadece dasein'a has bir vasıftır. Bu yüzden pornografinin ontolojik araştırmasını yapmaya teşebbüs ettiğimizde ve bunu Heideggerci bir düşünce çizgisinde yapmaya çalıştığımızda bunun varoluşla ve varoluşsal yapılarla irtibatlı olduğu gerçeğiyle karşı karşıya geliyoruz. Dasein için 'exist' fiilini kullanabilirken pornografi için sadece 'is' diyebiliyoruz. Peki pornografinin *isness*'ını yani onu o yapan şeyi nasıl tespit edebiliriz? Bu soruya cevap verebilmek için Heidegger'in varoluştan tam olarak ne kastettiğini anlamamız gerekiyor.

Heidegger vücut ile mevcut arasında bir temyiz yapmaktadır. Buna ilaveten mevcutla da 'vücut nedir' diye sorabilen arasında da bir temyizde bulunmaktadır. Zira mevzubahis mevcut –dasein- vücut (sein) ile mevcut (seiende) arasında yapılan temyiz de imkandır. Şayet dasein varolmasaydı vücut ile mevcut arasında bir temyiz yapmak da mümkün olmayacak, Vücut ile mevcutlar tabiri caizse bir vahdet içinde kalacaklardı. Başka bir ifadeyle mevcutlar kendilerini vücuttan temyiz edememektedirler. Bunu ancak dasein yapabilmektedir; kendisini bu vahdetten kurtarabilmektedir; vücutla öteki haline gelebilmektedir. Vücutla öteki haline geldiği anda mevcutlarla da öteki haline gelmiş olmaktadır. İşte Heidegger dasein'ın bu ekstatik konumuna *existenz* demek ve onu dasein'ın özü olarak takdim etmektedir.

Pornografinin dasein'ın ekstatik hususiyetine sahip olmadığı açıktır. O zaman pornografiye dair ontolojik çözümlemeyi nasıl yapabiliriz? Bu soruya dair şöyle cevap vermeye çalışacağım: Birincisi pornografi soyut değil somut, maddi ve fiili bir kategoridir; belli performanslara (*praxis*) sahiptir. Üzerine bu kadar yazılıp çizilmesinin asıl sebebi de bu performanslarda yatmaktadır. Bu performanslar *polis*'te gerçekleşmektedir. Fenomenolojik

anlamda *dünyada* değil de *polis*'te gerçekleştiğini söylememin sebebi Heidegger'in geç dönem eserlerinde *polis*'i *dünya* mefhumunun yerine ikame etmesinden, *polis*'in *dasein*'in 'da'sı olduğunu söylemesinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla Heidegger'in fundamental ontolojisi tam da bir siyasi ontolojidir (tabii bu tespiti Heidegger'in erken ve geç dönem eseleri arasında bir kopuş değil bir devamlılık olduğu kabulünden hareketle yapıyorum). Ve bu siyasi ontolojide siyasetin en temel mefhumu olan iktidar es geçilmiş değildir. *Vücut ve Zaman*'dan sonra yazdığı kitaplarda ve verdiği derslerde Heidegger, iktidarı Foucault'ya paralel bir şekilde tarif etmiştir. Yalnız, Heidegger'e göre iktidar mefhumu metafizik bir mefhumdur; bir mevcudiyet metafiziğinin neticesi olarak lafzileşmiştir. Fakat eşya metafizik bir şekilde tezahür ettiği için iktidar mefhumu ontolojik araştırmada dışlanabilecek bir mefhum da değildir. İktidar *polis*'te tezahür etmektedir ve *polis* bir mevcudiyet değil bir varoluş minvalidir. Bu sebeple biri metafizik biri ontolojik olmasına rağmen iktidar ve *polis* mefhumlarını birbirlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Diğer taraftan Agamben, Foucault'nun iktidar tahlillerin yanına egemenlik süreçlerini de koymaktadır. İktidarın tezahür ettiği söylemlerin, kurumların ve pratiklerin meşruiyeti doğrudan bir karara, egemen iktidarın kararına bağlıdır ve bu karar hem referansları, hem temelsizliği hem de tezahürü itibariyle tamamen metafiziktir. Her ne kadar egemenlik süreçleri de iktidar ilişkilerinin bir parçası olarak değerlendirilebilse de onun bahsettiğimiz minvalde mümeyyiz bir vasfı olduğu kesindir. Bu da bizleri *polis*'in teşkilatlanmasında birbirleriyle rabitali iki temel unsurun bulunduğunu tescil etmeye sevk etmektedir: Egemenlik süreçleri ve iktidar ilişkileri. Pornografi *polis*'te vücut bulduğunda (*praxis*) iktidar ilişkilerinin ve egemenlik süreçlerinin içinde vücut bulmaktadır. Bunların kesişim noktasıysa biyosiyasettir.

Heidegger'e göre *polis* *techne* ile *dike* arasındaki antagonizmanın, tarihin mekanıdır. Egemenlik süreçleri ve iktidar araçları *techne*'nin birer parçasıdır. *Dike* ile antagonistik

olan *techne*'nin amacı elbetteki hayattır. Şimdi bu noktada bir istitrat yapıp Heidegger'in üzerinde durmadığı bir meseleye temas etmek gerekiyor: Mahremiyet. Her ne kadar Heidegger *dasein*'in *mitsein* olarak tezahür ettiğini söylese de *mitsein*'in asıl imkanının mahremiyetten geçtiğini tespit etmemiştir. Zira mahremiyet *dasein*'in fiili veçhesiyle alakalıdır ve o olmadan kendisini *seiende*'den fiili olarak temyiz etmesi mümkün değildir. Başka bir ifadeyle mahremiyet *dasein* için aslıdır, asıl varoluş şartıdır. Egemenlik süreçlerinin tahakkuk etme minvali olan hukukun iddiası da bu mahremiyeti tesis etmektir. Yani bir *techne* olarak egemenlik süreçleri ya da hukuk temelde mahremiyetle irtibatlıdır. Bu yüzden en asli varoluş şartı *techne*'nin bir nesnesidir. Fakat diğer taraftan *techne* biyosiyaseti de husule getirmektedir ki biyosiyaset bedenin bir *zoe*'ye yani bir *seiende*'ye indirgendiği bir minval olup mahremiyeti ihlal etmektedir.

Pornografinin ne olduğunu araştırmak ve ona dair asli bir kategori tespit edebilmek yani onun asli performansını tespit edebilmek için onun mahremiyetle olan ilişkisine bakmak zorundayız. Bunu yaparken ontik ve ontolojik arasında bir temyizde bulunup ontolojiğin imkanının ontikten geçtiğini ve doğrudan ortalama gündelik telakkiyle irtibatlı olduğunu hatırd tutmalıyız. Hem lakırdıların hem de söylemlerin pornografi olarak tavsif etmekte ittifak ettiklerinin mahremiyetle olan ilişkisini tavzih etmeliyiz. Bunu yaptığımız takdirde göreceğimiz ilk şey pornografinin mahremiyetle menfi bir ilişki içinde olduğu olacaktır. Pornografinin tarifi noktasındaki kriz mahremiyetin sınırının ne olduğunun ya da tesisin nasıl yapılması gerektiğinin muğlak olmasından kaynaklanmaktadır. Muğlaklık dünyevi yaklaşım için söz konusudur zira dinde –bilhassa İslam'da- mahremiyetin sınırları kati ve sarihtir. Pornografiye dair ihtilafın kökünde –bilhassa İslami bağlamlarda cereyan eden- dünyevileşme süreçleri yatmaktadır. Bu ihtilafı geçici olarak bertaraf edense egemenin verdiği karardır. OHAL'e ya da pornografiye karar veren olarak egemen iktidarın topolojisi Hobbes tarafından yapılmıştı. Hobbes'taki topolojinin resmettiği asıl şeyse *differance*'ın ta kendisiydi.

Differance hem dile hem de dille mümkün olan egemenlik sürecine mündemiçtir. Ve Heidegger'in felsefesine tezat bir mefhum (-olmayan-bir-mefhum) değildir. Dolayısıyla ontolojik araştırmamızı Hobbes'tan ve Derrida'dan ayrı bir şekilde yapmamız imkansızdır.

Dünyevileşmeyle beraber pornografinin anlamı istikrarını kaybettiyse dünyevi kişinin kendisini pornografiden ne kadar temyiz ve tefrik edebildiği şüpheli hale gelmiş demektir. Egemen iktidarın pornografiye dair verdiği karar istikrarsız olduğu için bir gün önce pornografik olarak tavsif edilip yasaklananlar bir gün sonra gayr-ı pornografik olarak tavsif edilip meşru bir norm haline dönüştürülebilmektedirler. Lakin bu noktada tebaanın bu yasaklara ne kadar inandığı da su götürür haldedir. Yapacağım antropolojik araştırmada tebaanın pornografinin kamusal tarifi konusunda *sinik* bir tavrı olduğunu göstermeye ve böylece Heideggerci ontolojiyi Zizekçi ideoloji tahlilleriyle birleştirmeye çalışacağım. Zizek'in Heidegger'le uyumlu olduğunu göstermek için Hegel'in ve Lacan'ın Hobbes'la olan mütakabiliyetini ve Hobbes'un da Derrida ve Heidegger'le olan mütakabiliyetini göstermek de tezimin temel ödevlerinden biri olacaktır.

2. PORNOGRAFINİN ONTİK YORUMLARINDAN ONTOLOJİK HAKİKATİNE

DOĞRU

Pornografi nedir sorusu halen cevaplanamamış bir sorudur. Bu iddianın arkasındaki asıl sebep, pornografi üstüne yapılan çalışmaların, pornografinin *ne*'liğinden ziyade *nasıl*'lığı üstünde durduklarının, bu manada ontolojik değil ontik bir seviyede tezahür ettiklerinin farkındalığından kaynaklanmaktadır. Temel olarak, pornografi nedir sorusunda tetkik edilmesi gereken, pornografinin ne türden bir şey olduğu değil pornografinin var olmasının ne anlama geldiğidir. Fakat ister Lacancı ister Foucaultcu tarafta olsun, bütün teşebbüsler, pornografiye ilk elde -onun zeminini ve var oluş şartlarını araştırmadan- verili bir nesne olarak yaklaşmaktadırlar. Bu yüzden, bu çalışmalarda, pornografinin bütün cüzi (ontik) tezahürlerinin imkanı olan ontolojik yapının açıklaması eksik kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, pornografinin ontik-egzistentiel yapısını anlamaya dair yapılan çalışmalar onun ontolojik-varoluşsal yapısını anlamaya doğru kararlı bir adım atmadıkları için pornografinin hakikatini³ ıskalamaktadırlar. Bu noktada, ontik-egzistentiel yapıların anlaşılmadıkları takdirde ontolojik-varoluşsal yapıların anlaşılmasının mümkün olmadığı altını çizmek gerekiyor. Bunu, *dasein*'ı ontik-ontolojik vücut olarak ele alan Heidegger'de müşahade etmekteyiz.

Diğer taraftan, gündelik ortalama bir anlayış gibi bir şeyden ayrı olmayan bu pre-ontolojik anlayışlar, pornografinin Heidegger'in rehberliği altındaki hermenotik fenomenoloji metodunu takip eden daha derin bir ontolojik anlama çabasına kılavuzluk edeceklerdir. Araştırmam, ontolojik tahlil anlamında Heideggerci bir düşünce çizgisini takip etmesine rağmen siyasi ontoloji ve fundamental ontoloji arasındaki kesişim noktasını gözden kaçırmamakta, bilakis bu noktayı teorisinin merkezine yerleştirmektedir. Fakat bununla

³ Hakikat terimini, unutulmanın örtüsünden sıyrılmasına gönderme yapan *aletheia* anlamında kullanıyorum

beraber, siyasinin Heidegger'in düşüncesinde nasıl bir yer işgal ettiğiyle alakalı olan sorunun çok zamandır bir tartışma konusu olduğunu da belirtmek gerekiyor. Zizek, *Gıdıklanan Özne*'de, *Vücut ve Zaman*'ın, vücudun siyaseti gibi bir şeyi görmeyi başaramadığından yakınırken, Miguel de Bestegui, Micheal Lewis ve Richard Wolin gibi diğer yorumcular Heidegger'in çalışmasının nasıl da siyaseti mevzulaştırdığını ortaya koymaktadırlar.

“Fundamental ontoloji projesinin apolitikliği çok kolay bir biçimde halledilemez.”⁴ Bu zorluk, Heidegger'in, felsefenin siyaset üstündeki önceliğini ve lüzumunu açıklamadan felsefeyi siyasete göre daha öncelikli ve daha elzem olarak almasından kaynaklanmaktadır. Bu da demektir ki böylesi bir açıklamanın eksikliğini öne sürerek fundamental ontoloji ve siyaset arasındaki ilişki hakkında hızlı bir karar vermek mümkün değildir. Heidegger'in varsayımları, yine kendi düşüncesinin bünyesinde radikal bir biçimde eleştirildiğinde, fundamental ontolojinin bizzat Heidegger tarafından karartılan karanlık veçhesini (siyasi veçhe) aydınlatmak mümkün olacaktır. Bestegui, “Fundamental ontoloji ... basit bir biçimde siyasiye karşı kayıtsız değildir, zira onu ontolojik olarak önceler”⁵ diye belirttikten sonra şöyle devam eder:

Şayet *Vücut ve Zaman*, siyasi görüşlerden ve kanaatlerden açık bir biçimde mahrumsa, ve şayet felsefi araştırmanın mıntikasını, vücut ya da içinde şeylerin anlamla yüklü oldukları bir yolun zemininde Dasein için mevcut hale geldikleri yolun bir tahlilinin yönünde yerinden ediyorsa, o ayrıca “umum-içinde-varolmak”ın örgütlenmesinin tarzlarıyla alakalı sorulara sabık, beşeri varoluşun zorunlu bir biçimde müşterek ve tarihsel olan veçhesini de teslim etmektedir. Bu nazarla, *Vücut ve Zaman*'ın siyasi-öncesi olduğu söylenebilir ki buradaki “önce”nin genelde siyasi alanın imkanının onto-kronolojik şartı olarak düşünülmesi gerekmektedir. Aynı zamanda, içinde beşeri varoluşun müşterek veçhesi *Vücut ve Zaman*'da belirlenir hale gelen usul, siyasinin mümkün bir tematikleştirilmesine doğru spesifik ve kararlı bir yönelim sağlamaktadırlar.⁶

Siyasinin tematikleştirilmesi imkanı, *polis* kelimesine yönelik Heidegger'in son dönem yorumlarından ayrı tutulamaz. Heidegger evvela, *polis*in devlet olarak yapılan geleneksel tercümesini geçersiz kılar: “*Polis* daha ziyade, içinde Dasein'in Dasein olarak tarihsel olduğu

⁴ Bestegui, Miguel de, Heidegger and the Political, London and New York, Routledge, 1998, pp. 11

⁵ ibid, s. 10

⁶ ibid, s. 11

mekan, orası anlamına gelir.” (*Einführung in die Metaphysik*, 117/152)⁷ Heidegger, tarihi “onun gelişmesinin bir mekanı olarak, insanlar arasındaki, *techne* ile *dike* arasındaki çatışmanın ve karşılaşmanın meydana gelmesi olarak *polis*le birlikte”⁸ tanımlamaktadır.⁹ Tarih *poliste* gerçekleşir ve *polis* basitçe aslı siyasi mekanı isimlendirmektedir. Başka bir ifadeyle, Heidegger’in düşüncesindeki tarihsel, siyasiye doğrudan gönderme yapmaktadır. Bestegui’ya paralel olarak Lewis, *Heidegger ve Etik’in Yeri* isimli kitabında “şeyin zevahiri için bir ön-şart kesin bir beşeri çoğulluk ya da birlikte-varolmaktı (*mitsein*), ama bu türden ilişkiler siyasiydi”¹⁰ (126) şeklinde bir argüman kurar. Wolin’e göreyse (*Vücutun siyaseti: Martin Heidegger’in Siyasi Düşüncesi*) “Heidegger, fundamental ontolojiyi tarih ve siyasetle eşitlemişti ve vücudun genel kuralın dışına çıkabilme özelliğinin ontolojisini ya da tarihini, bir tür vücudun siyaseti içinde işlemiştir.”¹¹ Sonuç olarak, bükülmüş bir düşünce dahilinde denilebilir ki siyasi, fundamental ontolojiye yabancı değildir ve onun bu türden bir araştırmadaki gölgeli mevcudiyeti, fenomenin (pornografi) kendi siyasi yapısındaki tezahürlerini yeniden düşünme fırsatı sağlamaktadır.

Siyasi ontoloji, fenomenin ontolojik-varoluşsal yapılarına siyasi alanda (*poliste*, Dasein’in ‘da’sında) zemin teşkil eden egemenlik süreçlerini ve iktidar tatbiklerini nazarı-ı itibara almalıdır. *Polis*, Dasein’in ontolojik bir özelliğine gönderme yaptığı sürece, *polis*in yapılarını anlamaya dair egemenlik ve iktidar tahlillerini ihtiva eden her türden çaba, ontik olanı aşan bütün ontolojik tahlillerden ayrı bir yerde olmayacaktır. Bu da demektir ki, *polis*in ontolojikleştirmesi, nazari yaklaşımları genel olarak Heidegger’e tezat olmayan Agamben ve Foucault’nun çalışmalarıyla sıkı bir biçimde iç içedir. Ontolojinin sırrı, Agamben’in dile getirdiği gibi, tam da siyasetin, *polis*in kalbinde yatmaktadır.

⁷ ibid, s. 121

⁸ ibid, s. 122

⁹ Bu noktada Heidegger’in siyaseti tanımlama hususunda antagonizmayı öne çıkartması onu Hobbes ve Schmitt gibi bilhassa antagonizma üstünde ısrarla duranlarla beraber okumayı (metnin ilerleyen bölümlerinde) daha da kolaylaştıracaktır.

¹⁰ <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=5382>

¹¹ Klemperer, Klemens von, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. by Richard Wolin, *The American Historical Review*, Vol. 97, No. 2 (Apr., 1992), s. 517-518

3. VÜCUDUN KAPICISI OLARAK LEVİATHAN

Heidegger *Vücut ve Zaman*'da (*Sein und Zeit*) 'vücut (sein) nedir' diye sorduktan sonra bu soruya doğrudan bir cevap vermek yerine –ki bu imkansızdır- neden bu soruya cevap verilemeyeceğini izah etmeye gayret etmiştir sadece. Ve bu gayreti sırf *Vücut ve Zaman*'la sınırlı kalmamış, bilakis gerçekleşip gerçekleşmediği noktasındaki ihtilafının halen hitama ermediği o mahut *kehresinden* sonra da devam etmiştir. Dolayısıyla Heidegger'in *Vücut ve Zaman*'dan sonraki bütün felsefi çalışmalarında müşterek olan ve bu çalışmalarının çıkış noktasını teşkil eden bir husus varsa o da kendisinin bizzat vücudun ne olduğunu tarif etmenin imkansızlığına dair yaptığı tespittir. Heidegger'in vücudu izah edememeyi izah etmesi, başlı başına bir izahat ve hatta radikal bir izahat şekli olarak telakki edilmektedir. Yani vücut sorusuna cevap vermeye çalışmak yerine bu sorunun sorulabilmesinin imkan şartlarını araştırmanın, soruyu sorabilme salahiyetine sahip olanın (dasein) bu salahiyete nasıl sahip olduğunu, vücutla nasıl öteki haline geldiğini, kendisini vücuttan –nihai anlamda olmasa da- nasıl temyiz ve tefrik edebildiğini tavzih etmenin bizatihi yeni bir yaklaşım olduğu zannedilmektedir. Böylece, bilhassa erken Heidegger'in spekülatif metafiziğinin bünyesinde neşvünema bulan vücut, mevcut (seiende), dasein ve dünya (welt) gibi ayrımların kendi aralarındaki diyalektik ilişkilerin, bunların ontolojik topografilerinin -Heidegger tarafından- tespit edilme şeklinin yeni bir felsefeyi ve usulü müjdelediği düşünülmektedir. Halbuki Heidegger'den çok önce, isminin Heidegger'le anılmasına pek de alışık olmadığımız bir filozof, Thomas Hobbes, meşhur eseri *Leviathan*'da 'tabiat durumu' ve devletin nedeni ve tarifinin tahliline tahsis ettiği bölümlerde bilhassa *Vücut ve Zaman*'nın metafiziğini ve usulünü farklı mefhumlarla da olsa genel anlamda tesis etmişti. Aynısını Heidegger'le aynı dönemde yaşamış olan Kafka için söylemek de mümkün; kendisi, *Dava* isimli kitabında geçen *Yasa'nın Önünde* başlıklı o bir sayfalık hikayesinde *Vücut ve Zaman*'ın bütün bir sorunsalını

nefes kesici bir şekilde özetlemişti. Dolayısıyla Heidegger'in bütün bir felsefesi Hobbes'un ya da Kafka'nın sorunsalının bir adım bile ötesine gidememiş, bilakis bu sorunsalı ikrar eden bir tekrardan ibaret kalmıştır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle Heidegger'in (ve Zizek, Agamben, Derrida gibi günümüzün meşhur Heidegger tenkitçilerinin/takipçilerinin) tekrar ettiği şey sadece vücut sorusu değil, bu soruya çok önceden verilmiş olan kadim cevabın ta kendisidir de.

Leviathan bir üçüncü olarak devreye girmeden ve bu suretle henüz hayvan (zoe) olan "insanı" tabiattan/tabiat durumundan temyiz etmeden önce tabiat (durumu) "insan" için bir öteki değildir. İnsanın kendisini tabiattan temyiz etmesi, Leviathan'ın ortaya çıkmasıyla ve insanın kendisini evvela Leviathan'dan temyiz etmesiyle gerçekleşir. Bu temyizlerin neticesinde temyizden önceki unsurlarının hepsinin bir vahdet içinde oldukları bir teslis ortaya çıkar: Leviathan, tabiat ve insan. Bu teslisin tescili anlamına gelen içtimai mukaveleyle beraber dil¹² de vücut bulur, siyaset, cemiyet, hukuk ve diğer kanonik yapılar da. Neticede siyasi durumun içine giren insan bu sefer de kendisini tam da kendisinden temyiz ettiği tabiat durumunun haricinde bulur. Tabiat durumuyla öteki haline geldiği an, yani tabiat durumunun kapısı kendisine açıldığı an, kendisini birden bire bu kapının önünde beliriveren bir kapıcıyla, Leviathan'la karşı karşıya bulur. Leviathan da tıpkı insan gibi tabiat durumunun dışında, kapının önündedir; tabiat durumuna karşı harici değil ekstatik bir konumdadır. Leviathan'ın bir eksistansiyeli olarak içtimai mukavele, insana hem kapıdan içeri girmesinin yani tabiat durumuna geri dönmesinin hem de Leviathan'la aynileşmesinin (identification) haram olduğunu söyler. Dolayısıyla insan için haram kılınan tek şey tabiat durumuna geri dönmek değil aynı zamanda Leviathan'la aynileşmektir de. Tabiat durumu kendisini Leviathan vasıtasıyla insana haram kıldığı noktada insanı bir anlamda kendi içine almış olur. Zira sınırı

¹² Hemen belirtelim ki Hobbes *Leviathan*'da "dil" yerine "konuşma" (speech) kelimesini kullanmaktadır ama konuşma mefhumuna yüklediği anlam bizlerin "dil" olarak isimlendirdiğimiz mevcuda yüklediğimiz anlama bire bir tekabül etmektedir. Bkz. Hobbes Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992, 34.

çizilen dış, iç haline gelmiştir. Tabiat durumu kendisini bir tahrim (prohibition) olarak gösterdiği zaman kendisini, kendi içini de bir noktaya kadar ifşa etmiş olur. Bu sebeple insan tam da kendisini saf bir tahrim kipi olarak gösteren tabiat durumunun dışına çıktığında yine tabiat durumuna dahil edilmiş ve dahil edildiğinde de buradan derhal dışlanmış olarak bulur. İnsan tabiat durumunun hem içine girmiştir hem de girememiştir; hem haricinde hem dahilinde olduğu bir muğlaklık mıntıkasında ikamet etmektedir.

İçtimai mukavelelerin esası, Leviathan'ın bu mukaveleye iştirak etmemesi, mukaveleye ekstatik olması (ve bu sayede mukaveleyi kendisinin bir eksistansiyeli kılması), kendisinin tabiat durumuna terk edilmesi üzerinedir. İçtimai mukaveleye dahil olmamak suretiyle dahil olan Leviathan, siyasi duruma da dışlanmak edilmek suretiyle dahil edilmiş olur. Her ne kadar tabiat durumu da Leviathan da siyasi duruma ve bu durumda ikamet eden insanlara harici ve muharrem olsalar da ikisinin haricilikleri ve tahrimleri arasında, siyasi durumda yaşayan insan açısından kati bir fark mevcuttur: Tabiat durumu kendisine terk edilmişken Leviathan hem kendisine hem de tabiat durumuna terk edilmiştir. Bu yüzden insan tabiat durumuyla ancak, bu duruma terk edilmiş ve bu suretle siyasi duruma dahil edilmiş Leviathan üzerinden dolaylı bir ilişki kurabilmektedir. Tabiat durumundaki her bir hayvan-olan-insan bir Leviathan olduğu için, siyasi duruma giren insanlar kendilerini Leviathan'a, Leviathan'ı tabiat durumuna, tabiat durumunu da kendine terk etmiş olurlar. Kendilerini Leviathan'a terk etmeleriyle 'kendilerini' siyasi duruma dahil etmiş olurlar. Kendilerini yani kendi Leviathanlıklarını içtimai mukaveleyle beraber iptal etseler de imha edemezler. Kendi Leviathanlıklarının iptal edilmesi demek kendi Leviathanlıklarıyla yani kendileriyle aynileşmelerinin haram kılınmış olması demektir. Zaten tam da aynileşme mümkün olduğu için, yani Leviathanlık imha edilememiş bir kuvve olarak hüküm sürdüğü için aynileşmeye dair bir tahrim söz konusudur. Tekrar etmek gerekirse, insanların Leviathan'la aynileşmelerinin haram olması aslında kendi kendileriyle, kendilerinin o ilk hayvan halleriyle aynileşmelerinin haram olması anlamına

gelmektedir. Siyasi duruma giren insanlar, sadece tabiattan/tabiat durumundan değil kendilerinden de yabancılaşır, yarılırlar; kendilerine mahrem olurlar, kendilerinden mahrum olurlar.

Tabiat durumu, siyasi durumdan ve bu durumda yaşayan insandan içtimai mukavele vasıtasıyla temyiz edildiği anda imkansız bir temsiliyet haline gelir. Tabiat durumu siyasi durumun ademiyetini temsil etmektedir; fakat siyasi durum zaten bir temsiliyet durumu ya da daha doğru bir ifadeyle temsiliyetin mümkün olduğu yegane durum olduğu için temsiliyetin adem olduğu bir durumun temsiliyetinin neyi temsil ettiğini temsil etmek mümkün değildir. Bu imkansız temsiliyetle temsil edilen Leviathan, siyasi durumda hem kendisinin hem de tabiat durumunun misali haline gelir. Onun her bir fiili, tabiat durumunun bir misali, bu misaldeki temsildir. Leviathan, tabiat durumuyla bir ve aynı değildir. Aksine tabiat durumu Leviathan'ın ait olduğu bir sınıftır; Leviathan da ancak bu sınıfın bir misali olarak tasnif edilir. Kendisini siyasi durumda gösterdiği anda hem bu duruma dahil olduğunu hem de bu durumu askıya aldığı, ihlal ettiği için bu duruma ait/mensup olmadığını göstermek suretiyle ait olmadığı noktada nereye ait olduğunu da göstermiş olur; tabiat durumunun bir misaline dönüşür. Zira misal kendisinin bir sınıfa ait olduğunu gösterir.¹³ Ancak tam da bu sebepten ötürü sınıfını yani tabiat durumunu gösterdiği ve böylelikle tabiat durumunun sınırını çizdiği anda tabiat durumunun dışına çıkmış olur. Tabiat durumunun dışına çıktığı andaysa siyasi duruma girmiş olur. Fakat siyasi duruma girişi siyasi durumu askıya aldığı, ihlal ettiği için bu durumun bir misali değil bir istisnası olarak tezahür eder ve böylelikle siyasi duruma dahil edilmiş olur. Hülasa Leviathan, mensubu olduğu tabiat durumu tarafından dahil edilememekte ve dahil edildiği siyasi duruma mensup olamamaktadır; tabiat durumunun misali, siyasi durumun istisnasıdır.

¹³ Giorgio Agamben, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34

Açıktır ki insan, Leviathan'ın tam simetriğidir; siyasi durumun misali, tabiat durumunun istisnasıdır. Fakat diğer taraftan bunun tam tersini söylemek de mümkündür: İnsan tabiat durumunun misali, siyasi durumun istisnasıdır zira kendisi en başta tabiat durumuna aittir, bu sınıfın bir misalidir; o da tabiat durumunun diğer misalleri olan kedi veya ağaç gibidir –kendisini tabiattan/tabiat durumundan temyiz edememektedir-. Ancak, tabiat durumunun bir misali olduğu zaman buranın dışına çıkar ve siyasi duruma dahil olur. Siyasi durum yasanın mekanı olan bir düzen olduğu için; kendisi bir köpek ya da Leviathan gibi bu düzeni askıya alabilecek bir kuvveye sahip olduğu ve bu kuvvesi de hiçbir zaman nihai anlamda şartlandırılmaz olduğu için; her an siyasi durumu ihlal edebilecek bir mahiyete sahip olduğu için; siyasi duruma mensup olamaz ve bu yüzden siyasi durumun bir istisnası olarak tezahür eder. Nitekim insanla Leviathan arasındaki karşıtlık insan ve hayvan arasındaki karşıtlıkla kaimdir ki bu karşıtlık aslında her an yapısökümü yapılabilecek metafizik bir karşıtlıktan başka bir şey de değildir. İnsan hayvanın misali, hayvan da insanın istisnasıdır; ya da hayvan insanın misali, insan da hayvanın istisnasıdır. İşte metafiziğin bütün krizi bu noktada zuhur etmektedir. Herhangi bir sınıfın misali olarak tasnif edilenler bu sınıfın nefyettiği sınıfın istisnası olarak zuhur ederler ve fakat bu her zaman tersine çevrilebilecek bir karar olarak tezahür eder: A sınıfının misali olup B sınıfının istisnası olan aynı zamanda B sınıfının misali olup A sınıfının istisnası olabilmektedir. Bu durumda her şey hem bir sınıfın misali hem de aynı sınıfın istisnası olarak tezahür edebilmektedir. Bir şeyi sadece bir misal ya da istisna olarak tayin etmek imkansız olduğu gibi böyle bir karar misalin istisnalığını ve istisnanın misalliğini görünmezleştirmektedir. Bütün misallerin ait oldukları bir sınıf tespit etmeye çalışmak da bu durumun önüne geçebilecek bir teşebbüs olamaz. Nitekim Heidegger “Vücut”un tam da böyle bir sınıf olduğunu düşünmüştü. Vücut o kadar şumullü bir mefhumdur ki üzerine düşünülen her şeyi kendisinin bir misali olarak tayin edebilir. Yani herhangi bir mevcut vücudun bir misalidir ve vücudun misali olduğu için vücudun dışına

çıkarmakta ve çıktığında da *dünyaya* dahil olmaktadır. Doğrusu, bunun tam tersini düşünmek de mümkündür. Zira *dünya* sadece ontik değil ontolojik bir mahiyettedir ve *dasein*'in dışındaki diğer mevcutlar dünyanın ontolojik/transandantal teşkilatından mahrum oldukları için bu dünyanın bir mensubu değil istisnası olarak zuhur ederler. Mevcutlar, dünyanın ontolojik teşkilatını ihlal etmekte ya da bu teşkilata mensup olamamaktadırlar. Diğer taraftan *dasein* haricindeki mevcutlar *dünyanın* bir misalidirler zira dünya aynı zamanda ontik bir veçheye de sahiptir ve mevcutlar *dünyanın* ontik teşkilatına aittirler. *Dünyanın* misali oldukları zaman *dünyanın* dışına çıkarlar ve vücuda dahil olurlar. Fakat vücuda dahil oluşları vücudun ontolojik veçhesini ihlal ettiği için kendileri vücudun istisnası olarak tezahür ederler. Heidegger'in nazariyesinde sadece *dasein* ve *dünya* değil vücut ve mevcut da ontik-ontolojik mahiyettedirler. Mevcutlar, ontik-eksistentiel bir bulunuşa sahip olsalar bile kendileri hem elde-hazır-olan hem de ele-hazır-olan olarak buldukları; ve bilhassa onların ele-hazırlığı referansiyeliteye, ilintililiğe, anlamaya, tefsire vd. bağlı olduğu; ve bunlar da dünyanın ontolojik teşkilatını teşkil ettikleri ve doğrudan *dasein*'de zeminlendikleri için neticede ontolojik bir mahiyete sahip olmaktadır. Aynı şekilde vücut da en başta ontolojik/transandantal bir mahiyete sahip olsa bile bu mahiyeti her zaman için ontik olanda tezahür ettiği için onun ontolojikliğini ontikten temyiz etmek mümkün değildir. Bu yüzden vücut için bile ontolojik olanın misali, ontik olanın istisnası dediğimiz gibi tam tersine ontik olanın misali ontolojik olanın istisnasıdır da diyebiliriz. Burada kafa karıştırıcı olan şey ontik olan ile ontolojik olan arasındaki farktır. Ve doğrusu aralarındaki nihai farkı tespit etmek dilsel olarak imkansızdır; bu fark diğer bütün farklar gibi *tefhire* (différance) tahvil edilmiş vaziyettedir. Başka bir ifadeyle ontik olan ontolojik olanın misalidir, ontolojik olan da ontik olanın istisnasıdır; ya da ontik olan ontolojik olanın istisnasıdır; ontolojik olan da ontik olanın misalidir.¹⁴

¹⁴ Ontik ile ontolojik arasındaki farkın muğlaklığının farkındadır Heidegger: "Ontolojiyi *ontolojik* olarak temellendirmek mümkün müdür, yoksa onun da mı bu maksatla *ontik* bir zemine ihtiyacı vardır?" *Vücut ve*

Leviathan kendisini yani kendisine terk edilmişliğini temsil edemez. O hep kendisinin bir misali olarak tezahür eder. Şuurun ve temsiliyetin adem olduğu tabiat durumu ademiye (hiçliğe) tekabül eder; ademiyeti temsil eder; şayet bu bir temsiliyetse. Siyasi durumsa ademiye'nin adem olduğu durumun kendisini temsil eder; şayet bu bir temsiliyetse.¹⁵ Bu da demektir ki ademiye olan tabiat durumuyla ademiye'nin ademiyeti olan siyasi durum arasında lafızlarının yani tasdik (affirm) edilmelerinin ötesinde ontolojik bir fark mevcut değildir. Aralarındaki farkı tesis edecek ve bu suretle hakikatlerini tavih edecek olan, bu ikisinin ittihadı olabilir ancak. Daha kısa ve sarıh bir ifadeyle, bunların hakikati birbirlerinin ittihadıdır. Bu ise Leviathan'dır. Leviathan tabiat durumunun ve siyasi durumun ittihadı olduğu anda bu ikisini de kendinde muhafaza ederek aşar (aufhebung); ne tabiat durumu tarafından ne de siyasi durum tarafından tamamen nüfuz edilemez. Bir taraftan ikisinin arasındaki tefriki mümkün kılarken diğer taraftan bunların arasındaki nihai farkı ilanihaye tehir eder. Bu haliyle Leviathan tefrik ve tehiri ittihadıdır; *tefhirdir*.

Bununla beraber Leviathan'ın ortaya çıkabilmesi için içtimai mukavelenin gerçekleşmesi şarttır. İçtimai mukavele Leviathan'ın apriori şartıdır; Leviathan ise içtimai mukavelenin tahakkuk etmesinin (transandantal) imkan şartıdır. İçtimai mukavele tabiatın ötekisidir; tabiatın mefhumudur (begriff); tabiatı/tabiat durumunu lafzileştirir, mefhumlaştırır. Bu mefhum sayesinde Leviathan-tabiat durumu-siyasi durum şeklinde bir teslis zuhur eder. Hem teslisin unsurlarının kendi aralarındaki farkı hem de kendi ferdiyetini en başta lafız seviyesinde tesis ve tescil eden, içtimai mukavelenin kendisidir. Bu yüzden içtimai mukavele kendisinin de içtimai mukavelesidir/mefhumudur. Siyasi duruma giren insanın 'ben'

Zaman, 462.

¹⁵ Hegel Mantık Bilimi'nin başlangıç kısmında saf vücudun/vücudiyetin aslında ademiye olduğunu söylemektedir; bu fikir Heidegger'in Sein und Zeit'inde sarıhçe ifade edilmemiş ve fakat kitabın 1953 tarihli yedinci baskısına yazdığı notta daha önceki baskılarda "Birinci Yarı" ifadesi kullanıldığını yani Sein und Zeit'in tamamlanmamış bir proje olduğunu ve bu noktada 1935'te hazırladığı "Einführung in die Metaphysik" (Metafizığe Giriş) isimli eserine dikkat çekmek istediğini söylemiştir. İşte bu eserde Hegel'in mevzubahis tespiti daha etraflıca ele alınmış ve nihayetinde daha radikal bir şekilde ikrar edilmiştir (bkz. Heidegger Martin, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Haven and London, 2000, 24).

diyebilmesini mümkün kılar. Dolayısıyla ‘ben’in her bir ifadelenişi, her bir lafzilenişi içtimai mukavelenin tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. ‘Ben’ ve ‘ben’in şuuru, içtimai mukaveleye tabidir.¹⁶ ‘Ben’de tahakkuk eden içtimai mukavele sübjektiftir fakat ‘ben’ler- arası ve ‘ben’den önce bir mefhum olması itibariyle de objektiftir. İçtimai mukavele, mevzubahis teslisin boş bir teslis olmasına mani olmaktadır; teslisin unsurlarını birbirlerinden tecrit eder; her birini tek tek mücerretleştirir; kendi dolaysız zuhur edişi içinde¹⁷ kendisini kendisinden ve teslisin unsurlarından tecrit eder; mücerretleşir. Şuur, siyasi durumda muayyen ontik/müşahhas nesnelere, mücerret içtimai mukavele vasıtasıyla müşahade eder. Sadece kendisi değil müşahade ettiği müşahhas nesnelere de içtimai mukavelenin tahakkuk ettiği minvallerdir; kendi içtimai mukaveleleri/mefhumları mevcuttur ve *praxis*leri kendi hükümlerini ihdas eder. Şuurun bunlara dair hüküm verebilmesi için onların kendi ihdas ettikleri hükümlerin içtimai mukavelesini fehmetmesi lazımdır. Şuur, nesneyi kendi içtimai mukavelesi tarafından empoze edilen hususi özellikleri içinde müşahade ettiği için ona dair sübjektif bir şekilde hareket etmiş olmaz. Hülasa işbu mücerret, müşahhas olandan bağımsız değildir; bilakis müşahhas olandan sadır olur ve müşahhas olan objektif gerçekliği yansıtır. Müşahhas olan objektif gerçeklik de işbu mücerretten bağımsız değildir; bilakis onun tarafından inşa edilmektedir.

Siyasi durumda tabiat, siyasi bir dünyaya yani fenomenolojik bir dünyaya dönüşür. Bu dünya bir kazalar ya da imkanlar toplamıdır (bu imkanlar yalnızca tabiatın kendisine mündemiç kuvveleri değil ‘ben’in ortaya çıkmasıyla mümkün olan beşeri/siyasi kuvveleri de ihtiva etmektedir) ki içtimai mukavele bir tarafıyla, bu imkanların/kuvvelerin fiile dönüşme

¹⁶ Hobbes’a göre şuurun ancak içtimai/kamusal olarak tebarüz edebileceğine dair daha mufassal bir tahlil için bkz. Feldman, Karen S., *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel and Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, 29-36.

¹⁷ İlk bakışta içtimai mukavelenin dolaylı olarak zuhur ettiği, insanların içtiması yoluyla tesis edilebildiği düşünülebilir. Ancak insanların içtimai mukavele yapabilmeleri için içtimai mukavelenin mefhumuna sahip olmaları gerekmektedir. Bu yüzden içtimai mukavele hep kendisinin de içtimai mukavelesidir/mefhumudur; dolaysız olarak zuhur eder.

sürecinin kendisine tekabül etmektedir. İçtimai mukavele bir kez yapıp terk edilen bir şey değildir. Aksine o sürekli tarih içinde gerçekleşen *praxis* içinde tahakkuk etmektedir.

Leviathan siyasi durumla tabiat durumunun ittihadı olduğu nispette müşahhas ile mücerretin, kuvve ile fiilin, sübjektif ile objektifin, ademiye ile mevcudiyetin, şuur ile şuur-dışının, küllî ile cüzinin, ampirik ile rasyonelin, tarihsel ile transandantalın, insan ile hayvanın, *zoe* ile *biosun* (ve dolayısıyla özel ile kamusalın, hukuki ile gayr-ı hukukinin, siyasi ile gayr-ı siyasinin), ferdî ile içtimainin, ‘ben’ ile ötekinin de ittihadıdır. Fakat bu ittihat daha önce de belirttiğimiz gibi kendi içine kapanmış bir senteze değil nefyin nefyi olan menfinin mevkisi *aufgehoben*’a ve/veya *différance*’a –farkın *différance*’ına- tekabül etmektedir. Siyasi durumda tebarüz eden ve kendinde mevzubahis farkların tebarüz ettiği genelde içtimai mukavele ve özelde dil, Leviathan vasıtasıyla işlemektedir. Leviathan, içtimai mukavele ve dil, tam da kendisini mümkün kıldıkları şuur sayesinde mümkün olabilmektedirler. Bunların hepsi eş zamanlı olarak tebarüz ederler ve birbirleri ve husule getirdikleri farklar arasında ancak spekülâtif (analitik) bir ayırım yapılabilir. Her ne kadar şuurun(un) şuurunda olan ‘ben’ diyen [siyasi] fail kendi Leviathanlığını iptal etmiş olsa da şuur içtimai mukavelede ve mukaveleyle tebarüz ettiği anda kendisi dolaylı olarak yine Leviathan ve/veya Leviathan’ın şuru haline gelir; mevzubahis farkların arasındaki tefriki -ve tehiri- gerçekleştirir. Kısaca, Leviathan şuurdur ya da şuur da *geist*’tır.¹⁸

Heidegger’e göre vücuttan kendisini temyiz edebilen ve bu suretle ‘vücut nedir’ diye sorabilen tek mevcut (*seiende*) *dasein*’dir. Dolayısıyla *dasein* sadece vücudu değil mevcudu

¹⁸ Görebildiğim kadarıyla Hegel’in *geist* mefhumunun aslında neye taalluk ettiğine dair mevcut kafa karışıklığı, *geist*’in aynı anda hem dilin ve zihnin hem de egemenliğin ve tarihin işleyişini ifade eden bir süreç olduğunun yeterince idrak edilememiş olmasından kaynaklanıyor. Diğer taraftan mutlak şuurla *geist* arasındaki ayırım da sadece spekülâtif bir ayırımdır ve *geist* ancak mutlak şuur üzerinden ve mutlak şuur da *geist* üzerinden tavzih edilebilir. Philip J. Kain’in de tespit etmiş olduğu gibi Hegel *Geist’in Fenomenolojisi*’nde genel olarak ferdî şuur, kültürel/içtimai şuur (*geist*) ve mutlak şuur arasında bir temyizde bulunmaktadır. Bu temyizler şuurun tarih içindeki bir ilerleyişine falan kesinlikle tekabül etmezler. Aksine bunlar (sıradan) şuur dediğimiz şeyin nasıl izah edebileceğimizi gösteren ontolojik momentlerdir sadece. Mutlak şuur şuurun son adımı değil bilakis diğer şuur momentleri için temel ve de total olandır. Mutlak, kendinden önceki ferdi ve içtimai şuurun zorunlu ön-şartı ya da faraziyesidir. Ve bu üç şuur momentinin üçü de birbiriyle dairesel bir şekilde sıkı sıkıya irtibatlıdır ve birbirleriyle iç içedirler. Bkz. Kain, Philip J., *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, ed. William Desmond, State University of New York Press, Albany, 2005, 1-20

da kendisinden temyiz etmektedir (etmelidir). Böylece *dasein* evvela belli bir teslis içinde zuhur eder: *Dasein*-vücut-mevcut. *Dasein*'ın bir üçüncü olarak tebarüz etmesiyle beraber vücut ile mevcut arasında bir temyiz mümkün olmaktadır. Heidegger'in vücudu düşünceye indirgememek noktasında ciddi bir ihtimam gösterdiğini nazar-ı itibara alırsak aslında *dasein*'ın zuhur etmesinden *önce*¹⁹ vücudun mevcutla olan ontolojik farkının kaybolduğu tabiri caizse bir "vücut durumu"ndan bahsedebiliriz. Zira bu durum ileride *dasein* olma imkanına/kabiliyetine/kudretine sahip (*seinkönnen*) olan da dahil olmak üzere hiçbir mevcudun kendisini vücuttan temyiz edemediği bir vahdet olarak tezahür etmektedir. Vücudun bu durumundan çıkmak için bazı mevcutların vücutla öteki olmalarını mümkün kılan dil, *dünya* ve zaman gibi transandantal ve apriori şartların ortaya çıkması lazımdır. Bu şartların imkan şartı olansa *dasein*'ın ta kendisidir²⁰. *Dasein* mevzubahis şartların imkan şartı olduğu nispette sadece vücuda değil bu şartlara karşı da ekstatik bir konumda olur.

Madem ki *dasein* kendisini vücuttan temyiz etmektedir, o zaman *dasein* vücuda göre ekstatik bir konuma sahiptir demektir. Hayvanlar da dahil olmak üzere diğer mevcutların mahrum olduğu şey işte bu ekstatik konumdur. Heidegger *dasein*'ın diğer mevcutlar arasındaki bu imtiyazını varoluş (*existenz*) olarak tabir eder. *Dasein*'ın özü onun varoluşunda yani ekstatikliğinde, vücut ile öteki olmasında yatmaktadır. Vücut *dasein*'ın ötekisidir, fakat *dasein*'dan kopartılamaz, bilakis *dasein* vücutla kompartmantal bir ilişki içinde zuhur eder - burada/orada (da) vücuttur (*sein*)-. Başka bir ifadeyle vücut *dasein*'ın ait olduğu sınıftır ve *dasein* bu sınıfın bir misalidir. *Dasein* vücudun misali olduğu noktada vücudun dışına çıkar; vücudun kapısının önünde durmaya başlar. Diğer taraftan daha önce de belirttiğimiz gibi *dasein* sadece vücuda değil *dünyaya* karşı da ekstatik bir konumda olduğu için –yani kendinde

¹⁹ Buradaki öncelik lineer zamansal bir "önce"lik değildir. Hiçbir zaman olmamış bir hadisenin kendinde değil smilukarumunun anlatısında söz konusu olan lineer zamansallıktan sadır olan bir "önce"liktir. Hobbes'un anlatısı da bu şekilde düşünölmek zorundadır. Tabiat durumunun var olması, Leviathan'ın tebarüz etmesi, siyasi durumun gerçekleşmesi, insani şuurun ortaya çıkması, içtimai mukavelenin gerçekleşmesi ve dilin ortaya çıkması tamamen senkronik süreçlerdir. Fakat bu senkronizasyonun anlatısı ancak diyakronik şekilde ifade edilebilmektedir. Tıpkı Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi.

²⁰ Heidegger, *Vücut ve Zaman*, çev. Kant H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, 89, 90, 91.

zeminlendiği *dünyaya* zemin teşkil ettiği için- dünyaya dahil edilmekte ama dünyaya mensup olamamaktadır. Leviathan'ın içtimai mukaveleden dışlandığı ve bu suretle dahil edildiği gibi dasein da *dünyadan* dışlanmakta (*dünyanın* bir imkanı olmakta) ve bu suretle *dünyaya* dahil edilmektedir (*dünyada* zeminlenmektedir). Dasein'in vücuda nüfuz edememesinin, 'vücut nedir' sorusuna doğrudan bir cevap verememesinin sebebi *dünyaya* dahil olmayarak dahil olmasından kaynaklanmaktadır. Dasein vücudun kapısından içeri giremez; vücut sorusuna tam bir cevap veremez. Vücudun kapısı açıktır yani dasein vücut hakkında ön-ontolojik bir fikre, nazariyat-öncesi bir vasati her günkü telakkiye sahiptir. Onu tanınması zaten tam da bu sayede mümkün olmaktadır. Fakat diğer taraftan onu kapının içine sokmayan, vücudun ontolojik hakikatının üzerini örten de bu telakkinin kendisidir. Her günkü vasati telakki, dasein'in eksistansiyeli olan *dünyadan* sadır olur. Dasein boşlukta varolmaz, aksine o *dünyada* (welt), kendisini ihata eden bir *dünyada*, içinde vasati her günkü telakkinin tebarüz ettiği ve bu suretle kendisinin vücut hakkında ön-ontolojik bir fikre sahip olduğu tarihî ve cüzî bir *dünyada* yani bir muhitte (umwelt) varolmaktadır. Dasein ve *dünya* arasında yapılan ayrım yalnızca spekülâtif bir ayrımdır çünkü dasein'ı *dünyasız*, *dünyayı* da dasein'sız düşünmek mümkün değildir. Dasein bu *dünya* içredir (*dünya-içindedir*); bu *dünya* da dasein içre. Leviathan'ın içtimai mukaveleyi önceden farz ettiği gibi dasein da *dünyayı* önceden farz etmektedir. Leviathan içtimai mukavele-içinde-varolurken dasein da *dünya-içinde-varolmakta* ve içtimai mukavele ve *dünya* Leviathan'ın ve dasein'in varoluşu vasıtasıyla teşekkül etmektedir. İçtimai mukavele Leviathan içredir Leviathan da içtimai mukavele içre.

Bu *dünya* sadece bir mevcutlar toplamından ibaret de değildir; sadece somut maddi bir hal de arz etmez; aksine bu *dünya*, kelimenin tam anlamıyla "fenomenolojik" bir dünyadır; ontolojik/transandantal bir mahiyettedir. Fenomenolojik olmayan dünya mevcutların kendilerini vücuttan temyiz edemedikleri tabiata/tabiat durumuna tekabül eder. İşte bu hayvanların (ve cansız vücutların) dünyasıdır. Heidegger'e göre taşlar *dünyasızdırlar* (weltlos);

hayvanlar *dünya* fakiridir (weltarm), insansa *dünya*-teşkil edicidir (weltbildend).²¹ Hayvanlar *dünya* fakiridirler zira bir şeyi bir şey olarak yani bir vücut olarak algılayamamaktadırlar;²² şeyin mefhumunu fahmedememektedirler; kendilerini vücuttan temyiz edememekte ve bu yüzden *dünyadan* mahrum olmaktadır. Ya da *dünyadan* mahrum oldukları için vücuda karşı açık olamamakta, kendilerini vücuttan temyiz edememektedirler. Bu da onlarla insanlar (dasein) arasında hiçbir zaman kapanmayacak dipsiz bir uçurumun (abgrund) peyda olmasına sebep olmaktadır. İnsanın dünya-içinde-varolmasının temel belirlenimi dildir ve insanları hayvanlardan ayıran temel olarak dünyada-içinde-varolmanın bu şeklidir.²³ Dolayısıyla tıpkı Leviathan gibi dasein da ancak dil vasıtasıyla ekstatik bir konuma terfi edebilmektedir.

Dünya, hem maddi (ve elde-hazır-olan) olması anlamında bir ontik hususiyete ve transandantal olması anlamında bir de ontolojik hususiyete sahiptir. Bu da demektir ki dünya ontik olan ile ontolojik olanın ittihadıdır (aufgehoben). Dasein'a hem vücut mefhumunu tevdi eden hem de dasein'ın vücudun hakikatine vukufiyet kesbetmesine mani olan, *dünyanın* kendisidir; *dünyanın* transandantal teşkilatıdır. Dolayısıyla vücudun kendisini saf bir tahrim kipi olarak göstermesini ve kendisine vücut mefhumunu tahsis ettiği dasein'ın vücuda nüfuz edememesini sağlayan *dünya* Hobbes'un terminolojisinde içtimai mukaveleye; dasein'ı ihata eden bir muhit olması itibariyle de siyasi duruma tekabül etmektedir: Bu anlamda *dünya* hem şeylerin mefhumunu fahmettiğimiz mefhuma (begriff) hem de mefhumun/içtimai mukavelenin tesis edilmesiyle beraber ortaya çıkan içtimai temsiliyet dünyasına –siyasi duruma- tekabül etmektedir. Bu cümleden olarak, *dünyanın* tebarüz etmesiyle beraber “vücut

²¹ Heidegger Martin, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, 1992. Translated by William McNeill & Nicholas Walker as The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude, Bloomington: Indiana University Press, 1995, s. 176. Ayrıca Heidegger *Vücut ve Zaman*'da da “dünyasız” mefhumunu kullanmıştır. Bkz. Heidegger, *Vücut ve Zaman*, 57.

²² Heidegger, *Vücut ve Zaman*, 383-384.

²³ Heidegger Martin, Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie, 2002, 17-18, 49.

durumundan”²⁴ tabiri caizse bir “mevcut durumuna” ya da bir “dil durumuna” geçiş gerçekleşir. Ve bu geçişin transandantal şartı *dasein*’ın ta kendisidir.

“Vücut durumu”, “dil durumu”ndan ve bu durumda hazır olan mevcuttan *dünya* vasıtasıyla temyiz edildiği anda imkansız bir temsiliyet haline gelir. *Dasein*’ın adem olduğu “vücut durumu” ademiyeti temsil eder, ademiye tekabül eder. “Dil (mevcut) durumu” ise ademiye ademiyetini temsil etmektedir. Fakat “dil durumu” zaten bir temsiliyet durumu ya da daha doğru bir ifadeyle temsiliyetin mümkün olduğu yegane durum olduğu için

²⁴ Doğrusu *dasein*’ın adem olduğu “vücut durumu”yla *dasein*’ın ötekisi olan vücut arasında lafızlarının ötesinde ontolojik bir fark mevcut değildir. Zira *dasein*’ın adem olduğu “vücut durumu” *dasein* için ne kadar nüfuz edilemez bir şeyse aynı şekilde *dasein*’a öteki olan vücut da *dasein* için o denli nüfuz edilemez bir şeydir. Kaldı ki tabiat durumu Leviathan’ı Leviathan olarak; vücut ise *dasein*’ı *dasein* olarak belirlediği için tabiat durumunun tıpkı vücut gibi transandantal bir mahiyete sahip olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. “Dil durumu”nda vücut yeni bir hüviyet kazanmaz; sadece nüfuz edilemez bir mefhum olduğu tescil edilmiş olur o kadar. Heidegger vücutun ve mevcudun *dasein*’a indirgenip indirgenemeyeceğine dair *Vücut ve Zaman*’ın gerçeklik tahliline tahsis ettiği bölümde şöyle yazmıştır: “Mamafih *Dasein* varolduğu müddetçe, yani varlık [vücut] anlayışının ontik olanağı [imkanı] sürdüğü müddetçe, varlık [vücut] ‘vardır’. *Dasein* varolmadığında ‘bağımsızlık’ ve ‘bizatihilik’ de varolmayacaktır. Bu durumda onları ne anlamak ne de anlamamak mümkün olacaktır. Bu durumda dünya içindeki varolanlar [mevcutlar] ne keşfedilebilir olacak ne de mahfuz kalacaklardır. *Bu durumda* varolanların [mevcutların] ne var oldukları ne de var olmadıklarından söz edilebilir olacaktır. *Şu anda*, yani varlık [vücut] anlayışı ile birlikte mevcut-olmaklık [elde-hazırlık-vorhanden] anlayışının da var olduğu bir durumdayken biz *o zaman* varolanların [mevcutların] var olmaya devam edeceğini söylüyoruz” (224). Bu pasajdan yapacağımız istihraç Heidegger’in Kantçı bir idealist olduğu değildir elbette. Çünkü Heidegger William Blattner’in tespit ettiği gibi Kant’ın yapmadığını yapmış ve vücut ve mevcud arasında bir temyizde bulunmuştur (Baltner, William, Heidegger Reexamined Vol. 2, *Is Heidegger a Kantian Idealist?*, ed. Hubert Dreyfus, Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002, 244): *Dasein*’ın mevcutları algılama imkanı olarak vücut (ve onun muvakkatlığı/temporalitesi) *dasein*’a bağlıdır ama mevcut *dasein*’a bağlı değildir. Bilhassa güneş ya da ay gibi elde-hazır (vorhanden) olanlar (çekiç gibi ele-hazır (zuhanden) olanlar yani *techne*’nin bir nesnesi olanlar *dasein*’a bağlıdır). Mevcutları mevcutlar olarak belirleyen olarak vücutun (*Vücut ve Zaman*, 5) bu transandantalitesi *dasein*’ın transandantalitesinden kopartılamaz fakat mevcudun elde-hazırlığı tamamen *dasein*’a bağlı da değildir. Bu da demektir ki *dasein*’ın ve dolayısıyla zamanın –ve dolayısıyla *techne*’nin- adem olduğu durum, mevcutların vücutla bile öteki olamadıkları bir tabiat durumu ya da *şu andaki* transandantal nokta-i nazarımızdan hareketle söyleyebileceğimiz gibi ontolojik farkın ortadan kaybolduğu, vücutla mevcut arasındaki farkın gözden yitiverdiği, vücutla mevcudun bir vahdet olarak zuhur ettikleri bir “vücut durumu” olacaktır. Elbetteki bu duruma *dasein*’ın nüfuz etmesi mümkün değildir. Bu şekilde lafzileştirdiği “vücut durumu” karşısında *dasein* tıpkı vücut karşısında tereddüde düştüğü gibi tereddüde düşecektir (her ne kadar tabiat durumu mevcutların toplamı olarak tarif edilebilse de transandantal ademiye ademiye neye tevafuk ettiğine dair –şayet Hobbes’un spekülasyonunu bir kenara bırakırsak- nihai anlamda bir şey söyleyemediğimiz için tabiat durumu aslında Kantçı anlamda numenaya ya da Platoncu anlamda eidosa tevafuk etmekte ve bu haliyle hala transandantal bir mahiyet arz etmeye devam etmektedir. Zira ilk bakışta numenanın ya da eidosun transandantal değil transandan (müteal) oldukları söylenebilse de fenomenal olanı mümkün kılan ilk unsur olmaları itibarıyla aslında transandantal oldukları da söylenebilmektedir. Unutulmamalıdır ki şimdiye dek hep müteal olarak tavsif edilegelmiş olan tabiat durumu, numena ve eidos nüfuz edilebilir mefhumlar değildirler; tıpkı Heidegger tarafından transandantal olarak tavsif edilen vücutun da nüfuz edilebilir olmadığı gibi. Belki de açıkça şöyle söylememiz gerekiyor: Transandan ile transandantal arasında bir fark olduğunu ileri sürmek aslında kötü bir üç kağıtçılıktan başka bir şey değildir). Lakin vücutun ya da vücut durumunun nüfuz edilemez olması, onunla *dasein* arasındaki ilişkinin tavzih edilemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim *dasein* ölüme de nüfuz edememektedir ama onunla nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair düşünebilmektedir: Heidegger’e göre *dasein* ölüme-doğru-vücuttur. Bu yüzden biz “vücut durumu” derken zaten vücut denilen şeyi kast ediyoruz ama *dasein*’ın ademiyeti ile mevcudiyeti arasındaki farkı spekülatif seviyede izah edebilmek için “vücut durumu” ile “mevcut durumu” arasında bir tefrikte bulunuyoruz. Dolayısıyla tezin bundan sonraki kısımlarında “vücut durumu”nun “vücut” mefhumundan ayrı olarak okunmaması son derece önemlidir.

temsiliyetin adem olduğu bir durumun temsiliyetinin neyi temsil ettiğini temsil etmek mümkün değildir. Bu imkansız temsiliyetle temsil edilen *dasein*, “dil durumu”nda hem kendisinin hem de “vücut durumu”nun misali haline gelir. Onun fiililiğiyle (*faciticity*) kaim olan her bir (varoluşsal) fiili, “vücut durumu”nun bir misali, bu misaldeki temsilidir. *Dasein*, “vücut durumu”yla bir ve aynı değildir. Aksine “vücut durumu” daha önce de belirttiğimiz gibi *dasein*’in ait olduğu bir sınıftır; *dasein* da ancak bu sınıfın bir misali olarak tasnif edilir. Kendisini “dil durumu”nda gösterdiği anda hem bu duruma dahil olduğunu hem de bu durumu askıya aldığı²⁵, ihlal ettiği için bu duruma ait/mensup olmadığını göstermek suretiyle ait olmadığı noktada nereye ait olduğunu da göstermiş olur; “vücut durumu”nun bir misaline dönüşür. Zira misal kendisinin bir sınıfa ait olduğunu gösterir. Ancak tam da bu sebepten ötürü sınıfını yani tabiat durumunu gösterdiği ve “vücut durumu”nun sınırını çizdiği anda “vücut durumu”nun dışına çıkmış olur. “Vücut durumu”nun dışına çıktığı andaysa “dil durumu”na girmiş olur. Fakat “dil durumu”na girişi “dil durumu”na askıya aldığı, ihlal ettiği için bu durumun bir misali değil bir istisnası olarak tezahür eder ve böylelikle “dil durumu”na dahil edilmiş olur. Hülasa *dasein*, mensubu olduğu “vücut durumu” tarafından dahil edilememekte ve dahil edildiği “dil durumu”na (*nutka*) mensup olamamaktadır; “vücut durumu”nun misali, “dil durumu”nun istisnasıdır.

²⁵ *Dasein* elbetteki “dil durumu”nu askıya almaktadır, tıpkı *Leviathan*’ın siyasi durumu askıya aldığı gibi. Unutulmamalıdır ki *Leviathan*’ın siyasi durumu askıya alması siyasi durumu imha etmesi anlamına gelmez. Bilakis siyaset tam da siyasi durumun askıya alınması yoluyla vücut bulmaktadır. Askıya alınamayan bir siyasi durum ancak bir tabiat durumu olabilir zira siyasi durumun imkanı olan *Leviathan* imha edilmeden askıya almanın kendisinin askıya alınması gibi bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla *dasein*’in “dil durumu”nu askıya alması dili imha ya da bertaraf ettiği anlamına gelmez. “Dil durumu” daha ziyade – Saussure’ün mefhumuyla söylersek- *parole*’a (*rede-nutuk-logos*) tekabül eder ve kendisiyle dil (*langue*) arasında analitik bir fark mevcuttur; tıpkı siyasi durumla siyaset arasında analitik bir fark olduğu gibi (12. dipnotta vücut durumuyla vücut arasında ontolojik açıdan bir fark olmadığını söylemiştik. Fakat aynımsı “dil durumu” ile dil için söyleyemiyoruz. Zira ileride de izah etmeye çalışacağımız gibi *dasein* vücut (durumunun) misali olmasına karşın dilin ve “dil durumunun istisnası olarak tezahür etmektedir. *Dasein* hep vücuttan/ vücut durumundan dışarı çıkandır; ama hep dilin ve dil durumunun içine girer. Ve *dasein* dile ve dil durumuna mensup olamadığı halde bunların ikisinin de içine girdiği yani dahil olduğu, nüfuz ettiği için dil ve dil durumunun arasında bir temyizde bulunmak mecburidir). *Dasein* “dil durumunu” yani *parole*’u/nutku askıya alır ve yeni bir nutuk ya da daha doğru bir ifadeyle yeni bir nutuk şekli ihdas ederek sabık nutuk şeklinin ihtiva ettiği küllilere dair istisnalar tayin etmiş olur ve bu suretle dilin/*langue*’ın ihdas ettiği külli hükümlere de dair istisna tayin etmiş olur. *Dasein* olmadan dilin işlenmesi mümkün değildir. Fakat kendisini bizzat dille dolaysız bir ilişki içinde bulmaz. Daha ziyade verili bir nutuk şekli içinde bulur.

Dasein kendisini yani vücuda terk edilmişliğini temsil edemez. Nitekim Heidegger dasein'ı hep dasein olmayandan nefyetmek suretiyle tasvir etmeye çalışmıştır. O hep kendisinin bir misali olarak tezahür eder. Ademiyet olan “vücut durumu”yla (yani vücutla) ademiyetin ademiyeti olan “dil durumu” (yani *dünya*) arasında lafızlarının yani tasdik (affirm) edilmelerinin ötesinde ontolojik bir fark mevcut değildir. Aralarındaki farkı tesis edecek ve bu suretle hakikatlerini tavzih edecek olan, bu ikisinin ittihadı olabilir ancak. Başka bir ifadeyle, bunların hakikati birbirlerinin ittihadıdır. Bu ise dasein'dir. Dasein “vücut durumu”nun ve “dil durumu”nun ittihadı olduğu anda bu ikisini de kendinde muhafaza ederek aşar (aufhebung); ne “vücut durumu” tarafından ne de “dil durumu” tarafından tamamen nüfuz edilemez. Bir taraftan ikisinin arasındaki tefriki mümkün kılarken diğer taraftan bunların arasındaki nihai farkı ilanihaye tehir eder. Bu haliyle dasein tefrik ve tehirin ittihadıdır; *tefhir*dir;²⁶ ontik ile ontolojik olanın, vücut ile mevcudun, *zoe* ile *biosun*, elde-hazır olan ile ele-hazır olanın, tabiat ile dilin *tefhir*idir.

Tabiat durumu yasanın ya da vücudun ademiyetine tevafuk ettiği için kendisi *polemos*'a tevafuk etmektedir. Bu ise siyasi durumda tebarüz eden logos'un özünde *polemos*'un olduğuna delalet eder. Zira Leviathan tabiat durumuna terk edildiği için o da bizzat *polemos* olarak tezahür etmekte ve Leviathan'ın siyasi durumda tahakkuk etmesi *polemos*'un logos'ta tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim logos'un/siyasi durumun tahakkuk etmesi Leviathan'a bağlı olduğunu için logos'un tahakkukunun *polemos*'a bağlı olduğunu da söyleyebiliriz. Logos ancak polemik bir şekilde yani *polemos* olarak tahakkuk etmektedir. Bu da demektir ki dille –logos'la- mümkün olan siyasi durum ve tarih (Leviathan'ın tarihi) ancak *polemos* olarak tahakkuk etmektedir. Her ne kadar siyasi durumda *polemos* bastırılmış, iptal edilmiş olsa da, yine de *polemos* siyasi durumda imha edilememekte, insanların arasındaki kurt olma kuvvesi (antagonizma/*polemos*) yok olmamakta ve Leviathan bu durumun bir

²⁶ Dasein kelimesinin kendisi bile dasein'in aufhebung mertebesi olduğuna delalet etmektedir: Dasein “da”-“sein”dir.

semptomu olarak tezahür etmektedir. Bu yüzden *polemos* ve *logos*, bastırma olarak da tabir edebileceğimiz bir diyalektik ²⁷ ilişki içinde tezahür etmektedirler; *polemos logos*'a bastırılmakta ve kendisini yine *logos*'ta göstermektedir. Leviathan siyasi durumla tabiat durumunun ittihadı olduğu nispette *polemos ve logos*'un da ittihadı olmaktadır. Fakat kendisi hem *logos*'la hem de *polemos*'la *polemik* bir ilişkiye girmektedir: Leviathan tabiat durumunun misali olup tabiat durumunun dışına çıktığında tabiat durumuna ekstatik hale geldiği ve bu suretle tabiat durumunu kendisine öteki haline getirebildiği için tabiat durumuyla *polemik* hale gelmektedir.²⁸ Başka bir ifadeyle Leviathan'ın vücudu, kendi diyalektik momentlerinin (tabiat durumu-siyasi durum, *polemos-logos*) aradılığıyla irtibatlıdır ki burası -bu ara- yine *polemos*'un mekanı hatta *polemos*'un ta kendisidir.

Tabiat durumunda insan-olma-kuvvesine-sahip-kurtlar arasında *polemos* olmasına rağmen bu kurtlar *polemos*'la polemik bir ilişkiye giremedikleri yani *polemos*'u kendilerinin bir ötekisi haline getiremeyip ona ekstatik olamadıkları için *polemos* kendisini esas olarak siyasi durumda gösterebilmektedir. Gösterebilmektedir ama burada kendisini tabiat durumundaki haliyle de gösterememektedir. Siyasi durumda/*logos*'ta zuhur ettiği haliyle *polemos* kendisinden kastre edilmiş ve bu suretle kendisiyle polemik hale gelmiş bir *polemos*'tur. Tabiat durumu temsil edilemez olduğu nispette tabiat durumundaki *polemos* da temsil edilemezdir. Bu yüzden siyasi durumda tahakkuk eden *polemos*'la tabiat durumundaki *polemos* arasında *polemos* söz konusudur. *Polemos* ne sırf tabiat durumuna ne de sırf Leviathan'a aittir. Aksine hem tabiat durumu hem de Leviathan *polemos*'a aittir; *polemos*'sa siyasi duruma dahildir, kendisini burada tavzih etmektedir. Leviathan'ın tebarüz etmesiyle

²⁷ Diyalektik *polemos*'un ta kendisidir: Diyalektikte *polemos logos*'la nefyedilmekte ve sonra bu nefyin kendisi de *polemos* tarafından nefyedilmekte ve sonra bu nefyin kendisi de nefyedilmekte ve bu böyle ilanihaye devam etmektedir. Diyalektik nefyin/menfinin ve dolayısıyla uzlaşmazlığın, mübayenetin mekanıdır ki bu zaten *polemos*'un asli mahiyetine tekabül etmektedir. Ve unutmamak gerekir ki Leviathan ya da *geist* daha önce de belirttiğimiz gibi nefyin nefyidir ve bu haliyle o da *polemos*'tur.

²⁸ "Polemos" kelimesini tıpkı Heidegger gibi "Auseinandersetzung" kelimesinin karşılığı olarak kullanıyorum. Auseinandersetzung Almanca'da hem *logos* ve *polemos*, hem de *Mitteilung* (iletişim), *Kampf* (mücadele) ve karşılaşma (confrontation) anlamına gelmektedir. Bkz. Gregory Fried, *Heidegger's polemos, from being to politics*, New Haven, Yale University Press, 2000, 15.

sadece yasa ya da vücut değil zaman²⁹ da tebarüz ettiği ve bu haliyle zaman zaten Leviathan olduğu için, Leviathan kendi varoluşunun zamansal yapısında *polemos*'a angaje olmaktadır. Leviathan'ın siyasi durum tarafından kendisine tevdi edilmiş imkanlar arasından verdiği bütün kararlar, zamanda verili olanın nefyedilmesi ve yeniden-inşa edilmesi anlamına gelen bir *polemos*'tan başka bir şey değildir. Siyasi durumda mevcut insanlar kendilerini tabiat durumuna sokmayan kapıcıyla -Leviathan'la- *polemik* bir halde bulurlar. Nitekim insanlar tam da bu *polemik* halleri sayesinde varolmaktadırlar. Dolayısıyla varoluş *polemik* bir mahiyet arz etmektedir; [siyasi durumdaki] insanlar ancak *polemik* bir şekilde varolurlar ve aralarında *polemik* bir ilişki tebarüz eder.

“Vücut durumu” yasanın ya da vücudun ademiyyetine tevafuk ettiği için kendisi *polemos*'a tevafuk etmektedir. Bu ise *dünyada* (“dil durumunda”) tebarüz eden *logos*'un özünde *polemos*'un olduğuna delalet eder. Zira *dasein* “vücut durumuna” terk edildiği için o da bizzat *polemos* olarak tezahür etmekte ve *dasein*'in *dünyada* tahakkuk etmesi *polemos*'un *logos*'ta tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim *logos*'un”dil durumu”nun tahakkuk etmesi *Dasein*'a bağlı olduğunu için *logos*'un tahakkukunun *polemos*'a bağlı olduğunu da söyleyebiliriz. *Logos* ancak *polemik* bir şekilde yani *polemos* olarak tahakkuk etmektedir. Bu da demektir ki dille -*logos*'la- mümkün olan *dünya* ve tarih (*dasein*'in tarihi) ancak *polemos* olarak tahakkuk etmektedir. Her ne kadar *polemos* *dünyaya* bastırılıp iptal edilmiş olsa da, yine de *polemos* *dünyada* imha edilememekte, *dasein*'lar arasındaki kurt olma kuvvesi (antagonizma/*polemos*) yok olmamakta ve *dasein* bu durumun bir semptomu olarak tezahür etmektedir. Bu yüzden *polemos* ve *logos*, bastırma olarak da tabir edebileceğimiz bir diyalektik ilişki içinde tezahür etmektedirler; *polemos* *logos*'a bastırılmakta ve kendisini yine *logos*'ta göstermektedir. *Dasein* *dünya* ile vücudun (ya da “dil durumu”yla “vücut

²⁹ Zaman derken klasik metafiziğin bahsettiği “zaman”a değil Heidegger'in tarif ettiği *zamana* gönderme yapıyorum. Heidegger'e göre zaman kabaca *dasein*'dan sadır olan imkanların “düşkünlük”, “fiililik” ve “eksistansiyete” minvallerindeki (bu minvallerin her biri birbirine ekstatiktir ama zaman bunların ittihadıdır) tahakkuk etmesi sürecine tekabül etmektedir. Bu da demektir ki *dasein* zamanın ta kendisidir.

durumu”nun) ittihadı olduğu nispette *polemos* ve *logos*’un da ittihadı olmaktadır. Fakat kendisi hem *logos*’la hem de *polemos*’la *polemik* bir ilişkiye girmektedir: Dasein vücudun misali olup vücudun dışına çıktığında vücuda ekstatik hale geldiği ve bu suretle vücudu kendisine öteki haline getirebildiği için vücutla *polemik* hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle dasein’in vücudu, kendi diyalektik momentlerinin (da-sein, *dünya*-vücut, *logos-polemos*.) aradılığıyla irtibatlıdır ki burası -bu ara- yine *polemos*’un mekanı hatta *polemos*’un ta kendisidir: *Polemos* da-sein’dir.

Hayvanlar *polemos*’la polemik bir ilişkiye giremedikleri yani *polemos*’u kendilerinin bir ötekisi haline getiremeyip ona ekstatik olamadıkları için *polemos* kendisini esas olarak *dünyada* gösterebilmektedir. Gösterebilmektedir ama burada kendisini, vücudun başka bir ismi olarak kendisini, kendi dolaysızlığı içinde gösterememektedir. *Dünyada* ve *logos*’ta zahir ettiği haliyle *polemos* kendisinden kastre edilmiş bir *polemos*’tur. Vücut (durumu) temsil edilemez olduğu nispette vücut olarak ya da vücudun ismi olarak *polemos* da temsil edilemezdir. Bu yüzden *dünyada* tahakkuk eden *polemos*’la vücut [ismi] olarak *polemos* arasında *polemos* söz konusudur. *Polemos* ne sırf vücuda ne de sırf dasein’a aittir. Aksine hem vücut hem de dasein *polemos*’a aittir; *polemos*’sa *dünyaya* dahildir, kendisini burada tavzih etmektedir. Dasein’in tebarüz etmesiyle sadece yasa ya da vücut değil ayrıca zaman da tebarüz ettiği ve bu haliyle zaman zaten dasein olduğu için, dasein kendi varoluşunun zamansal yapısında *polemos*’a angaje olmaktadır. Dasein’in *dünya* ya da hususi olarak muhit tarafından kendisine tevdi edilmiş imkanlar arasından verdiği bütün kararlar, zamanda verili olanın nefyedilmesi ve yeniden-inşa edilmesi anlamına gelen bir *polemos*’tan başka bir şey değildir.

Dünya-içinde-mevcut dasein kendisini vücudun kapısından içeri sokmayan kapıcıyla - dasein’la- *polemik* bir halde bulurlar. Nitekim dasein tam da bu *polemik* hali sayesinde

varolmaktadırlar. Dolayısıyla varoluş *polemik* bir mahiyet arz etmektedir; [*dünya-ıçindeki*] *dasein* ancak *polemik* bir şekilde varolur ve *dasein*'lar arasında *polemik* bir ilişki tebarüz eder.

Heidegger ve Foucault: İktidardan ‘Tarihsel Apriori’ye

Brad Elliott Stone, iktidar mefhumuna yaklaşımları itibariyle Heidegger ve Foucault'nun tam dokuz noktada birbirleriyle paralellikler arz ettiklerini tespit etmiştir.³⁰

1- İktidar güç ilişkisidir

Foucault için iktidar, bir güç ilişkisidir.³¹ Heidegger'e göre bir şey için iktidar sahibi olmak temelde bir güçtür.³² Heidegger, Nietzsche üzerine verdiği derslerden hemen önce gücü, iktidar iradesi anlamında tavzih etmiş ve “gücün esasında, daha önce de olduğu üzere, kendisini salahlıyetlendirilme talebi mevcuttur”³³ demiştir. İktidar ve güç aynı nitelikleri paylaşmaktadırlar: “Gücün kendisi eyleme, üretme gücüdür.”³⁴

2- İktidar siyasetle sınırlandırılmaz

Almanca'da siyasi iktidar mefhumuna *Reich*, genel anlamda iktidar mefhumuna *Macht* kelimesi tekabül etmektedir. Nietzsche'nin “iktidar iradesi” dediği şey *Wille zur Macht*'tır. Heidegger de tıpkı Nietzsche gibi “iktidarın siyasi görüşlerin, ifadelerin ve hiziplerin çerçevesinden derhal çıkartılması” ve “metafizik olarak tahkik edilmesi gerektiğini” yazmıştır.³⁵ Heidegger ayrıca iktidarın ahlaka, hukuka ve geleneğe harici olduğunu

³⁰ Stone, Brad Elliott, *Dominions and Domains: Machination, Discipline, and Power in Heidegger and Foucault*, Doktora Tezi, University of Memphis, 2003. böl.1. Bu bölümde Stone'un tezinin konuyla alakalı kısmının özetini vermeye çalışacağım ve kendisine yeniden referans vermeyeceğim. Heidegger'e yaptığım referanslar da Stone'unkiyle birebir aynıdır.

³¹ Foucault, Michel, *Dits et écrits*. Ed. Daniel Defert and François Ewald, c.2, Paris: Gallimard, 2001, 170.

³² Heidegger, Martin. *Aristoteles: Metaphysik*. Gesamtausgabe, c. 33. Ed. Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, 100.

³³ a.g.e., 101

³⁴ a.g.e., 105

³⁵ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40)* ed. Peter Trawny 1998, 66.

söylemektedir.³⁶ Foucault ise iktidarın hukuki-söylemsel muhasebesini eleştirmiş ve bunun iktidarı siyasi olarak tahlil etmeye bağlı olduğunu ileri sürmüştür³⁷. İktidara dair olan bu telakki onu “hukuki anlamda” bir iktidara indirgemektedir ki Foucault tam da bundan imtina etmektedir.³⁸ Bunun yerine Foucault “kralın başını keserek”³⁹, iktidarı gayr-ı hukuki hareketler dahilinde yani söylemler, kurumlar ve pratikler çerçevesinde mütalaa etmeyi zaruri görmüştür.

3- İktidar illaki menfi bir tedaiye sahip olmak zorunda değildir

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*’nda iktidarın “dışlayan, sansürleyen, soyutlayan, baskılayan, maskeleyen, gizleyen” menfi bir şey olarak düşülmemesi gerektiğini söyler: İktidar, aksine, “üretir; gerçekliği üretir, nesne sahalarını ve hakikat ritüellerini üretir.”⁴⁰ Heidegger ise iktidarın yalnızca “itaat ve baskılanma” olmadığını, illaki eşitsizlik yaratması gerekmediğini dile getirmiştir.⁴¹ Heidegger’e göre iktidar bir iktidar iradesi olduğu için iktidarın asıl hedefi kendi artışıdır, bu yüzden iktidar her zaman kurucudur, ya da Heidegger’in kendi ifadesiyle “yukarıya bina edicidir”.⁴² *Macht* kelimesi de Almanca’da müspet bir anlama sahiptir zira kendisi yapmak ya da eylemek anlamına gelen *machen*’le aynı kökten gelmektedir. Fransızca’da iktidar anlamına gelen *pouvoir* kelimesi de yapmak ya da eylemek anlamına gelmektedir.

4- İktidar kişinin sahip olduğu bir şey ya da bir dirayet değildir

Hem Heidegger hem de Foucault iktidarın temellük edilebilecek ya da vazgeçilebilecek bir şey olmadığı konusunda hemfikirdirler. Heidegger “iktidarın şu veya bu şekilde gözlemlenebilecek ya da tahayyül edilebilecek bir şey”⁴³ olmadığını söylemektedir.

³⁶ a.g.e., 77.

³⁷ Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 93.

³⁸ a.g.e., 87.

³⁹ a.g.e., 88-89.

⁴⁰ Foucault, Michel, *Dits et écrits*. Ed. Daniel Defert and François Ewald, c.2, Paris: Gallimard, 2001, 194.

⁴¹ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40)* ed. Peter Trawny 1998, 81.

⁴² a.g.e., 64.

⁴³ a.g.e., 63.

Heidegger'e göre "iktidar bir dirayetten daha başka bir şeydir"⁴⁴: "İktidara sahip olanlar (*Machthaber*) aslında sadece iktidar araçlarına sahiptirler ... Hiçbir zaman iktidara sahip değildirler zira onun tarafından sahip olunmaktadırlar."⁴⁵ Heidegger için iktidar "mekanizmanın (*machenschaft/machination*) esas tahakkuk edişi (*wesen/unfold*) ve metafizik anlamda 'gerçekliğin' esas gizli tahakkukudur."⁴⁶ Benzer bir şekilde Foucault da iktidarın ne kazanılan, ele geçirilen ya da paylaşılan bir şey olmadığını ne de bizlerin doğuştan sahip olduğumuz belli bir kuvvet⁴⁷ olmadığını dile getirmiştir. Foucault'ya göre iktidar daha ziyade "içinde herkesin ele geçirildiği bir makinedir ... İktidar artık temelde ona sahip olan ve onu tatbik eden bir bireyle özdeşleştirilemez ... o hiç kimsenin sahip olmadığı bir mekanizmadır."⁴⁸ Buradaki "makine" ve "mekanizma" mefhumları Foucault'nun Hapishanenin Doğuşu'nda belirttiği gibi "dizpozitif" anlamına gelmektedir. Tıpkı Heidegger gibi kendisi de "makine" metaforuna sadık kalarak "iktidarda olarak görünenlerin aslında kendisi vasıtasıyla iktidarın dolaştığı büyük ağların içindeki düğümler ya da daha açık bir ifadeyle "iktidarın nakil mekanları"⁴⁹ olduklarını ileri sürmüştür. Foucault'ya göre iktidar birilerinin sahip, birilerinin de mahrum olduğu bir şey değil⁵⁰ yayılan bir şeydir⁵¹

5- İktidarın kendi hedefi vardır; o da yine kendisidir

İktidar bir iktidar iradesi olduğu için iktidar kendi artışı, kendi devamıdır. Bu da iktidarın hiçbir zaman ulaşamayacak bir hedefi olduğunu gösterir. Yani iktidar hedefsizdir zira belli bir nihayet arayışında değildir. Gerçi Foucault belli amaçlar ve hedefler olmadan icra edilen bir iktidar olmadığını⁵² söylemiş ve iktidarı bir "maksatlılık"⁵³ olarak tasvir etmiştir. Fakat neticede Foucault açısından iktidarın nihai bir hedefi olmadığı açıktır. Heidegger'e gelince, o

⁴⁴ a.g.e., 64.

⁴⁵ a.g.e., 63-64.

⁴⁶ a.g.e., 66.

⁴⁷ Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 93-94.

⁴⁸ Foucault, Michel, *Dits et écrits*. Ed.Daniel Defert and François Ewald, c.2, Paris: Gallimard, 2001, 199.

⁴⁹ a.g.e., 181.

⁵⁰ Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 99.

⁵¹ Foucault, Michel, *Dits et écrits*. Ed.Daniel Defert and François Ewald, c.2, Paris: Gallimard, 2001, 181.

⁵² Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 95.

⁵³ a.g.e., 94.

bu noktada çok daha nettir. Ona göre, iktidarın amacı iktidarın artması, “kendisinin halihazırdaki iktidar seviyesinin üstüne çıkmasıdır”⁵⁴: “İktidar iktidara sadece bir araç olarak ihtiyaç duymakla kalmaz, bilakis kendisine ... amaç olarak muhtaçtır.”⁵⁵ İktidar her daim kendisini yeniden husule getirmek zorundadır. Foucault bu noktada Heidegger’le hemfikirdir: “İktidar ... kendisini üretendir: karmaşık, stratejik bir durumdur.”⁵⁶ Kısaca Heidegger’e göre “iktidar, iktidar olmak için iktidara ihtiyaç duymaktadır.”⁵⁷ Başka bir ifadeyle “iktidar hedeflerin dışındadır, kendisinin belirleyebildiği ve kendisi olmadığı hedeflerin dışındadır.”⁵⁸ Fakat “iktidar çemberlerin içinde ... keyfice akıp gitme anlamında hedefsiz değildir, zira ona hizmet eden her şey kendisinin yasasına ve iradesine uygundur.”⁵⁹ Daha fazla iktidara sahip olmak iktidar için esastır; şayet iktidar kendisini üretmeyi keserse, şayet kendi iktidarını arttırmazsa, iktidar iktidar olmayı keser. İktidarın kendini devam ettirmesinin sebeplerinden biri de kendisinin her daim bir eksiğin ya da Heidegger’in ifadesiyle “mutlak boşluğun”⁶⁰ içinde olmasıdır. Ancak, aynı zamanda iktidar içinde belli bir “fazla” da mevcuttur: “İktidarın kendisini aşması, kendi boşluğunun kendi fazlasından birisidir.”⁶¹ Başka bir ifadeyle iktidarın hedefi daha fazla iktidara sahip olmaktır ama hiçbir zaman yeterli iktidara sahip olamayacaktır, kendi fazlası kendi eksiğini getirmektedir. Nietzsche’nin söylediği gibi hiçbir zaman yeteri kadar iktidar olmaz, sadece asla tatmin olmayan bir iktidar iradesi vardır. İktidar iradesinin hedefi olmak değil oluşmaktır.

6- İktidar her yerdedir

Foucault’ya göre iktidarın her yerde olması demek “onun bir andan bir başka ana, her noktada ya da daha ziyade her bir ilişki içinde biri noktadan bir diğerine üretilmesi”⁶² demektir.

⁵⁴ Heidegger, Martin, Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40) ed. Peter Trawny 1998, 62.

⁵⁵ a.g.e., 75.

⁵⁶ Foucault, Michel, The History of Sexuality, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 93.

⁵⁷ Heidegger, Martin, Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40) ed. Peter Trawny 1998, 75.

⁵⁸ a.g.e., 63.

⁵⁹ a.g.e., 63.

⁶⁰ a.g.e., 82.

⁶¹ a.g.e., 75.

⁶² Foucault, Michel, The History of Sexuality, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 93.

Heidegger iktidarın her yerde olduğu konusunda Foucault'ya katılmaktadır: İktidar kendisini “kendi aşışında, kendisi olmayan harici her şeyi dışlamasında, vücutların esasını tek başına belirlemesinde”⁶³ mümkün kılmaktadır. İktidarın dışında olabilecek tek şey, “iktidarın kendisinin tek ötekisi olmasına müsaade ettiği kudretsizliktir.”⁶⁴

7- İktidar ve hakikat birbirleriyle irtibatlıdır

Heidegger ve Foucault hakikatin iktidar tarafından içlendiğini ileri sürmektedirler. Foucault'ya göre “hakikat, ifadelerin (statements) üretimi, intizamı, dağılımı, yayılımı ve operasyonu için düzenlenmiş bir prosedürler sistemidir.”⁶⁵ “Her cemiyet kendi hakikat rejimine, kendi ‘genel hakikat siyasetine’; yani kendisinin kabul ettiği ve ‘doğru’ olarak işlevlendirdiği söylem tiplerine sahiptir.”⁶⁶ Hakikat verili bir iktidar durumu içinde kişinin uygulamak için inşa ettiği söylem ya da ifadelerdir. Bizzat hakikat için değil ama hakikatin statüsü ve iktisadi ve siyasi rolü için yapılan bir savaş mevcuttur.⁶⁷ Hakikat için yapılan savaş hakikatin kendisi için değil “kimin hakikatinin galip gelip iktidar ve kontrol rejimleri üstünde otorite kuracağı üzerinedir. Temel bir metot ve bir araştırmacılar cemaati tarafından elde edilen belli bir transandantal evrensel olgular kümesi değildir ... o, üretildiği ve iletildiği muhtelif biçimler altında muazzam yayılımın ve tüketimin bir nesnesidir.”⁶⁸ Heidegger içinse “hakikatin kendisi, iktidarın tek ölçüm aygıtıdır.”⁶⁹ Zira “hakikati kullanışlı gibi bir şey değil kendinde iktidar olan bir şeydir.”⁷⁰ Fakat Heidegger hakikatin tamamen izafi olduğunu düşünmemektedir: “İktidarın kendisi mutlak olduğu için onun hakikati de hiçbir zaman sınırlı ve izafi değildir.”⁷¹ “İktidarın her bir ifadesi mutlak surette doğrudur. İki farklı iktidar konumunun birbirlerine karşı durduğu yerde her biri kendisi için kendi mutlak hakikatini dile

⁶³ Heidegger, Martin, Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40) ed. Peter Trawny 1998, 63.

⁶⁴ a.g.e., 65.

⁶⁵ Foucault, Michel, Dits et écrits. Ed. Daniel Defert and François Ewald, c.2, Paris: Gallimard, 2001, 158.

⁶⁶ a.g.e., 158.

⁶⁷ a.g.e., 159.

⁶⁸ a.g.e., 158.

⁶⁹ Heidegger, Martin, Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40) ed. Peter Trawny 1998, 80.

⁷⁰ a.g.e., 80.

⁷¹ a.g.e., 79.

getirir. Hiçbiri yalan söylemez. Böylece her biri yalan söyler.”⁷² Hiçbiri yalan söylemez zira her birinin konumu içinde buldukları iktidar yapısına göre mutlak surette doğrudur. Karşıt iddia doğrudan doğruya yanlıştır ve muhalif yalan söylemektedir. Ya da her biri farklı iktidar biçimlerinin içinde oldukları için her biri doğruyu söylemektedir.

8- İktidar direnişe ihtiyaç duyar

Heidegger’e göre “direnen, içinde bir gücü tecrübe ettiğimiz ilk en bildik biçimdir.” “Gücü ilk olarak öznedede değil direnen nesnede tecrübe etmekteyiz.”⁷³ Dolayısıyla Heidegger, iktidar için öncelikli olan şeyin direniş olduğunu dile getirmektedir. İktidar ilişkilerinin içinde “bir gücün mevcut olduğu yere kadar, bu mevcut olmada, birbirlerine tekabül eden karşıt güçlere doğru iç içe dışarıya giden istikametlilik vardır.”⁷⁴ Foucault da benzer bir şekilde “iktidarın olduğu yerde direniş de vardır ama netice itibariyle bu direniş hiçbir zaman iktidara göre harici bir konumda değildir”⁷⁵ demektedir. Direniş dahilidir; iktidar ilişkilerine mündemiçtir: İktidar ilişkilerinin “varoluşu direniş noktalarının çokluğuna bağlıdır.”⁷⁶

9- İktidar kudretsizlik olarak tezahür edebilir

Foucault bizlere “iktidara sahip olan” ve “iktidardan mahrum olan”⁷⁷ diye bir ayrım yapmamızın yanlış olduğunu söylemektedir. “İktidardan mahrum olma” iddiasının bizzat kendisi gücün ya da iktidar oyununun bir hareketidir. *Hapishanenin Doğuşu*’nda mahkum adamın bedeni kudretsiz, iktidarsız gibi görünmesine rağmen aslında tam da iktidarın işlediği bir mevkidir. Eti sınırsız suçlarını ve egemenin iktidarını anlatmaktadır. Şayet egemen iktidarın bir mevkisi varsa bu egemende değil mahkumun bedenindedir” diye yazmıştır. Heidegger’e göre kudretsizlik, “içinde iktidarın tezahür ettiği en asli usuldür.”⁷⁸ Yukarıda da

⁷² a.g.e., 80.

⁷³ Heidegger, Martin. Aristoteles: Metaphysik . Gesamtausgabe, c. 33. Ed. Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, 91.

⁷⁴ a.g.e., 106.

⁷⁵ Foucault, Michel, The History of Sexuality, c.1, çev. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1998, 95.

⁷⁶ a.g.e., 95.

⁷⁷ a.g.e., 99.

⁷⁸ Heidegger, Martin, Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40) ed. Peter Trawny 1998, 67.

belirtildiği gibi “iktidar kendisiyle hiçbir tabii karşıtlığa müsaade etmez”⁷⁹, “iktidar sadece kudretsizliğin kendi ötekisi olarak hizmet etmesine müsaade eder.”⁸⁰ Her ne kadar iktidar ve kudretsizlik iki ayrı şeymiş gibi görünüyorsa da gerçekte bu şekilde bir ayırım söz konusu değildir. Zira Heidegger’in muhasebesinde iktidar “kendi kararında her şeye sahiptir, her şeyi tasdik eder, kudretsizliği bile.”⁸¹ Kudretsizlik iktidar üzerinden mümkün kılınmaktadır. Aristoteles üzerine verdiği derslerde Heidegger “güce ilaveten bir de gayr-ı güç, *im-potentia*, güç-olmayan vardır”⁸² demiştir. Fakat bununla beraber Heidegger buradaki “gayr-ı” ve “olmayan” ifadelerinin yalnızca bir nefiy (negation) olmadığını, daha ziyade ‘*gerileme durumunda –sterēsis- olmak*’ anlamına geldiklerini ileri sürmektedir.⁸³ Kudretsizlik hiç güce sahip olmamış olmak değildir, aksine kişinin artık iktidarını sürdürme noktasında kabiliyetsiz hale gelmesi durumudur. Heidegger açısından “kudretsizlik iktidara açtır ve bir iktidar eksikliği olarak zuhur eder. O bu şekilde iktidarın özüne mahrumiyet olarak mecburdur.”⁸⁴ Aslında bu bir yanılsamadır. Zira “güçlerin etrafından dönmek [*Umkehrung*] suretiyle bir kez daha iktidara gelsin diye”⁸⁵ kudretsizlik bir iktidar eksikliği gibi zuhur eder. Dolayısıyla hem Heidegger hem de Foucault için eksikler ya da mahrumiyetler iktidar noktasında her zaman için aldatıcıdır.

Fundamental Ontolojiden Siyasi Ontolojiye

Heidegger’e göre iktidarı akışkan, çoğu zaman üretken güç ilişkileri arasında görmek, bizleri metafizik-olmayan ya da metafizik-sonrası bir perspektife götürmemektedir. Bu sadece

⁷⁹ a.g.e., 68.

⁸⁰ a.g.e., 65.

⁸¹ a.g.e., 65.

⁸² Heidegger, Martin. Aristoteles: Metaphysik. Gesamtausgabe, c. 33. Ed. Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, 109.

⁸³ a.g.e., 109.

⁸⁴ Heidegger, Martin, Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40) ed. Peter Trawny 1998, 66.

⁸⁵ a.g.e., 67.

bizlerin vücudun iktidar olarak hala ‘metafizik’ olan tertibinin operasyonunu görmemizi sağlamaktadır. Heidegger için metafizik sadece bir mefhumî karşıtlıklar sisteminden ibaret değildir: mevcudiyet ve ademiyet, sübjektiflik ve objektiflik, aktiflik ve pasiflik ancak ilişkilerin iktidarın (iktidarlar ve tecrübenin tezat yapılaşması vasıtasıyla üreten ve işleyen iktidarın) içinde tahakkuk etme usulüdür: “Manipülatif bir iktidar olarak iktidarın özü vücutların hakikatini yok etmektedir. Bu, metafiziğin sonudur.”⁸⁶

Vücutlar iktidar anlamında meydana geldiklerinde, orada metafizik vardır. Metafizik, vücudun yapmahlığın (mache/makingness) içine tahakkuk etmesi demektir. “Bu yapmahlığın esasileştirilmesi [essencing] manipülatif iktidardır [Machenschaft]: “İktidarı salahiyetlendirmek için hazırlanmak, bu iktidar tarafından kullanıma hazır hale getirilen ve salahiyetlendirme tarafından önceden-talep edilen bütün vücutların bir-şeyler-yapmahlığıdır [Machsamkeit/makesomeness].⁸⁷ İktidarın akışkan operasyonlarını, vücudun hakiki powersomeness’ı olarak yani var olanın iktidar-temayüllü tahakkuku olarak tanımak, ancak öteki başlangıcı (vücudu iktidardan-azade düşünmeye başlamak demektir) metafiziğin ortasında başlatma ya da vücudun iktidardan- azade bir izafiyet olarak tahakkuku istikametindeki ilk kritik adımdır.

Görebildiğim kadarıyla Heidegger’in iktidar mefhumunu önce gayet Nietzscheci bir şekilde sahiplenip sonra da eleştirmesinin asıl sebebi nasyonal sosyalizme ya da totalitarizme karşı mesafe almaya, *Metafiziğe Giriş*’te ortaya koyduğu iktidar ve şiddet analitiğini siyasi kararcılıkla birleştirmek suretiyle gerçekleştirdiği nasyonal sosyalist angajmanını sorgulamaya teşebbüs etmesinden kaynaklanmaktadır. İşte *Beiträge, Besinnung, ve Die Geschichte des Seyns* gibi iktidar mefhumunun yukarıda bahsedilen eleştirilerini yapan eserler *Metafiziğe Giriş*’ten sonra bu minvalde kaleme alınmışlardır. Bu eselerde Heidegger’in temel derdi iktidardan-azade bir yer aramaktır. Çünkü böyle bir yer bulunduğu takdirde hem

⁸⁶ Heidegger, Martin, *Die Geschichte des Seyns*, ed. P. Trawny, 1998, XII, 71.

⁸⁷ a.g.e., 186.

(metafizik) felsefe hem de nasyonal sosyalizm gibi bizlerin ancak daha fazla metafiziğe batmamıza yol açan totaliter yapılar aşılmış olacaktır. Fakat Heidegger iktidardan-azadeden bahsederken vücudu iktidarsız bir konumun içine yerleştirmemektedir. Aksine “vücut, iktidarın ve iktidarsızlığın ötesinde vuku bulmaktadır.”⁸⁸ Başka bir ifadeyle Heidegger’e göre iktidardan-azadelikle (*machtlose*) iktidarsızlık (*ohnmacht*) arasında belli bir fark söz konusudur. *Ohnmacht*, iktidarın bir dinamiği olarak işlev görür, *macht* ise iktidarın mevcudiyet ve na-mevcudiyet anlamındaki metafizik kategorisine tekabül etmektedir. *Machtlose*’ a gelince, o *loslassen*’le yani serbest bırakmakla, salmakla irtibatlıdır ve iktidardan başka, iktidardan-azade bir izafiyeti işaret etmektedir: Vücut –iktidardan-azade, iktidardan ve iktidarsızlıktan ötede, hala iktidarın ve gayr-ı iktidarın dışında esas olarak bunlarla yani iktidarın karşıtlarıyla ve yokluğuyla bağlantısızdır.⁸⁹ Heidegger iktidar ve şiddetin, izafiyet biçimlenmesini iktidarın içinde üreten ilişkilerin asli şiddetsiz tertibini sildiğini ileri sürmektedir.

Aslında Heidegger’i *iktidardan-azade* gibi ne idüğü belirsiz bir mefhumlaştırma yapmaya iten şey, kendisinin siyaseti en başta Hobbesçu bir topolojide anlamasından kaynaklanmaktadır. Zira Foucault ve Heidegger arasındaki ortak noktaları ele aldığımız bölümde Heidegger’in iktidarı siyasetin-ötesinde ya da daha doğru bir ifadeyle sadece siyasete indirgenemeyecek bir şey olarak takdim ettiğini belirtmiştik. Bu da demektir ki Heidegger iktidarın ne olduğunu tarif etmeye çalıştığı zamanlarda siyaset mefhumunu nispeten dar bir anlamda düşünmüş, siyasi olan ve olmayan arasında zımmen de olsa bir ayırım yapma yoluna gitmiştir. Belki de sırf bu ayırım sayesinde kendisinin nasyonal sosyalizme biat etmesi kolaylaşmıştır. Nasyonal sosyalizm eleştirisi yapmaya başladığında Heidegger artık hem iktidar mefhumunu hem de siyaset mefhumunu radikalize etmeye karar verir. *Die Geschichte des Seyns*’de vücudu ‘başlatan’ iktidardan-azade tarihsellikle iktidar arasındaki

⁸⁸ Heidegger, Martin, *Besinnung* (1938/39), ed. F.-W. von Herrmann, 1997, XIV, 84

⁸⁹ a.g.e., 187-188

farkın bir siyaset meselesi olduğunu söyler. *Besinnung*'da ise siyasetin nasıl düşünülmesi gerektiğine dair bir açıklamada bulunur: “Siyaset artık beşeri fiilin ayrılmış bir sahası değildir, bilakis vücudun ortasında beşeriyetin bütün belirlenimini, yönetimini ve arzını üzerine almıştır.”⁹⁰ Siyaset, cüzi bir beşeri sahadan değil de vücudun vuku bulması üzerinden tecrübe edilmeye başladığında iktidarın koşulsuz salahiyyetlendirilmesi olarak iktidarın özünün zahiri hale gelmesini sağlayacaktır. Buradaki anahtar kelime ‘salahiyyetlendirilmesidir’ (*overpowering*). İktidarın en önemli muharriki salahiyyetlendirilmektir; her yerde ve her zaman salahiyyetlendirilmek. İktidarın bu hususiyeti tanınmadan siyasetin ne kadar geniş bir sahada cereyan ettiğini anlamak da mümkün değildir. Başka bir ifadeyle siyasetin iktidarın mezkur hususiyeti üstünden yeniden tarif edilmesi, iktidarın siyasetin sahasında değilmiş gibi görünen yerlerdeki hareketlerini müşahede etme imkanını vermektedir. Daha da sarîh ve basit bir ifadeyle Heidegger siyasetin her yerde olduğunu, vücudun mekanını teşkil ettiğini söylemeye çalışmaktadır.

Görebildiğim kadarıyla Heidegger’in iktidardan-azade derken kastettiği de tam olarak budur. Zira iktidar, Foucault’nun kendi nominalizmine uygun bir şekilde beyan ettiği gibi, tatbik edildiği anda var olmaktadır; tatbik edilmediği zaman yoktur. Yani iktidar bir mevcudiyet meselesidir ve vücut iktidarla ilişkili olarak düşünüldüğünde doğrudan bir mevcudiyet metafiziği yapılmış olacaktır. Halbuki diğer taraftan iktidar her yerde tezahür etmektedir. Bu ‘her yer’ siyasetin ta kendisidir. Dolayısıyla iktidarın aslı mekanı siyasettir ve vücudun kendisi iktidar üzerinden değil ona göre daha öncelikli -daha doğru bir ifadeyle *apriori*- bir şart olan siyaset üzerinden düşünölmek zorundadır. Bu da doğrudan iktidardan-azade şekilde düşünmeye tekabül eder. Çünkü siyaset, iktidarın henüz tatbik edilmemiş sahalarını da ihtiva etmekte, iktidar tatbik edilmeden önce de zaten var olmaktadır. Vücut iktidardan-azadedir derken Heidegger tam da bu noktaya işaret etmeyi amaçlıyor, vücudun

⁹⁰ a.g.e., 188

siyasiliğini tavzih etmeye gayret ediyordu. Diğer taraftan Foucault'nun siyaseti Heidegger'in eleştirdiği şekilde dar bir anlamda düşündüğünü söylemek Foucault'ya haksızlık etmek olacaktır. Zira Foucault için siyaset mümeyyez bir kategori olarak, içtimai ya da ekonomik olandan temyiz edilerek düşünülebilecek bir şey değildir. Aksine siyasileşme ve cemiyetleşme birbirleriyle eş-zamanlı süreçlerdir. Her ne kadar siyasetin ne olduğunu doğrudan tarif etmek gibi bir teşebbüste bulunmamış olsa da Foucault'nun da tıpkı Heidegger gibi siyasetin bu dar anlamını eleştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Foucault'nun ta en başından beri Hobbesçu düşünceyi eleştirdiğini ve iktidar mefhumunu bu minvalde ele aldığını biliyoruz. Ve malum olduğu üzere Hobbesçu düşüncede sorunlu olan tek mefhum iktidar değil bilakis siyasetin ta kendisidir. Hobbes, siyasi olan ve olmayan arasında bir ayırım yapmış ve sonrasında kendisini eleştiren liberal teorisyenler bile bu ayrımı muhafaza etmeye devam etmişlerdir. Dolayısıyla Foucault'ya kadar siyasetin belli bir sınırı olan bir teşkilat olduğu düşünülmekteydi ki Foucault şayet siyaset böyle bir şeyse bile iktidarın bu teşkilatla sınırlandırılmayacak bir güç ilişkisi olduğunu söylüyordu. Kaldı ki *Cinselliğin Tarihi*'nde “biyosiyaset” gibi bir mefhumlaştırma yaptığında Foucault zaten siyasetin dışında olduğu varsayılan *zoenin* bile bir şekilde siyasileştirildiğini tescil etmiş, siyasi olanla olmayan arasında bir ayırım yapmanın bilhassa modern dönem için kesinlikle geçerli olmadığını tespit etmiştir. Bu sebeple de Foucault'nun Heidegger'e göre siyaseti daha dar bir çerçevede düşündüğünü iddia etmek çok da isabetli olmayacaktır. Hatta Foucault'nun –sonradan Heidegger'in de teşebbüs ettiği gibi- bir siyasi ontoloji yaptığını bile ileri sürmek mümkündür. Ontolojiden kastım Heidegger'in fundamental ontolojisidir ve bu Stuart Elden'in (ve ayrıca William Blattner ve Beatrice Han'ın) de tavzih ettiği gibi aslında ontik bilginin (söylemin) ve diğer bütün ontolojilerin imkanlarının apriori şartlarını araştırmayı amaçlamaktadır.⁹¹ Evet Heidegger'in fundamental ontolojisi gayet Kantçı bir usulde ontik olanın tarihsel-olmayan apriori şartlarını araştırdığı

⁹¹ Elden, Stuart, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, London, New York, Continuum, 2001, 9

için tarihselliği esas alan Foucault'nun siyasi ontolojisine tekabül etmediği doğrudur. Fakat Heidegger'in fundamental ontolojisi geç Heidegger'de siyasi bir ontolojiye dönüşecek ve bu en başta tarihselliğin esas alınmasıyla gerçekleştirilecektir; böylece de son kertede Heidegger ve Foucault'nun projeleri birbirleriyle çakışmış olacaklardır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi “*Polis* daha ziyade, içinde Dasein'ın Dasein olarak tarihsel olduğu mekan, orası anlamına gelir.” Geç Heidegger'de hem ontik olandan ontolojik olana sıçrama imkanının transandantal şartı olan dasein (da'sı tarihsel olduğu için) hem de (dasein'ın da'sı polis olduğu için) siyaset tarihseldir ve dolayısıyla ontoloji ancak tarihsel-siyasi bir ontoloji olarak tezahür edebilmektedir. Bu ise artık hakikatin tarihsel olduğuna ve hakikatin apriori değil tarihsel apriori şartlarını araştırmak gerektiğine işaret eder. Hakikatin apriori şartlarına bakmak fundamental ontolojiye tarihsel apriori şartlarına bakmak da siyasi ontolojidir. Aslında Heidegger, *Vücut ve Zaman*'da dasein'ın yapılarını tavzih etmeye çalışırken bunların arasında tarihin de olduğundan bahsediyordu. Kendisinin Kant'la olan en büyük farkı belki de bu tespittir ancak, tarihin dışındaki diğer yapılar tarihsel olmadıkları noktada kendisi Kant'la ciddi bir paralellik içindedir. Nitekim Heidegger siyasi ontolojiye geçiş yaptığı geç dönem eserlerinde bu tarihsel-olmayan yapıları da tarihselleştirmeye karar vermiştir. Böylece de kendisi tarihin ontolojisini yapmaktan ontolojinin tarihini yapmaya geçmiştir.⁹² Onun için, Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde ‘tarihsel apriori’leri araştırırken aslında bir tür siyasi ontoloji yapmış olduğunu ileri sürmek mümkündür. Fakat bu sefer de ‘tarihsel apriori’yi araştırmanın kendisinin Kant'ı ne kadar aştığı yani transandantal bir felsefe yapmaktan ne kadar uzak olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Betarice Han, bizlerin Heidegger'e de teşmil ettiğimiz Foucault'nun ‘tarihsel apriori’leri araştırma projesinin aslında Husserl'in *Origins of Geometry*'deki projesine tekabül ettiğini iddia etmektedir: Ancak Husserl bu projenin kendinde Foucault'nun fark etmediği belli bir krizin mevcut olduğunu

⁹² ibid, p.10

tespit etmiş, ‘tarihsel apriori’nin aslında tarih-üstü bir şeye dönüşmek zorunda olduğunu belirtmiştir. Zira bu proje esas olarak, “tarihin ve geleneğin tortulanmasının ötesinde mevcut başlıca kanıtların ... ele geçirilmelerini garanti etmek için varolmaktadır.” Foucault “tamamen tarihin içinde verili olan apriori” gibi “paradoksal bir hipotez teklif etmiştir.”⁹³ Han’a göre “zevahire rağmen, arkeoloji (transandantalın yeni bir versiyonunu geliştirmek suretiyle) aynı soruna bir çözüm bulma teşebbüsünde fenomenolojiyle derinden irtibatlıdır.”⁹⁴ Doğrusu, Han’ın da üzerinde durduğu gibi, Foucault’nun ‘tarihsel apriori’ mefhumunun ne olduğunu tarif ettiği metinler arasında devamlılık değil kopuşlar söz konusudur: *Kliniğin Doğuşu*’nda ‘tarihsel apriori’yi “görünebilir ve görünemez olanın, belirtilebilir olan ve söylenmemiş olarak duran arasındaki bölünmeyle bağlantılı dereceye kadar asli dağılımıdır”⁹⁵, diye tarif etmiş ve ‘tarihsel apriori’nin bütün algılardan önce olduğunu ve bunları uzaktan yönettiğini⁹⁶ söylemiştir. *Kelimeler ve Şeyler*’de ise Foucault ‘tarihsel apriori’yi ‘kelimeler’ ve ‘şeyler’ ya da dil ve vücut arasındaki zımni bir ilişki olarak metinsel açıdan yeniden inşa edilebilir olan olarak tasvir etmiştir.⁹⁷ Han, Foucault’nun dili ve vücudu ya da şeyleri birbirlerinden temyiz etmesinin kendisinin o mahut katı nominalizmiyle tezatlık arz ettiğini ve bu yüzden Foucault’nun geleneksel metafiziği sürdürdüğünü ifade etmektedir.⁹⁸ Kitabının giriş kısmında Foucault vücudu, şeyleri “tanzim eden” olarak tarif etmiştir. Bu noktada Foucault ile Heidegger arasında tekrardan bir paralellik zuhur etmiş gibi gözükse de Han Foucault’nun Heideggerci olmaktan uzak bir nazarileştirme yaptığını söylemektedir. Çünkü birincisi ‘nizamın’ kendisi belli bir vücut anlayışını önceden farz etmektedir; ikincisi Foucault’nun ‘nizam’ tavsifi Heidegger’in Vücut’uyla uyumsuz bir esasılığı ima eden onun nesnel bir

⁹³ Han-Pile, Beatrice, Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, 4

⁹⁴ a.g.e., 5

⁹⁵ Foucault, Michel, The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception, Tavistock, New York, 1973, XI

⁹⁶ a.g.e., 5

⁹⁷ Foucault, Michel, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, Vintage Books, New York, 1994, 50

⁹⁸ Han-Pile, Beatrice, Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, 54

anlayışıyla neticede hümanizmin arkasına düşen öznel bir anlayış arasında bocalayıp durmaktadır.⁹⁹ Han'ın Foucault'ya dair getirdiği en can alıcı eleştirisi, Foucault'nun temel kodlar, epistemler, söylemler, hakikat rejimleri olarak pek çok farklı şekilde yeniden ve yeniden isimlendirdiği 'tarihsel apriori'nin etrafında dönen projesinin merkezinde Kant'ın apriorisini ampirik olarak ulaşıp elde edilebilecek olana dönüştürme çabasının yattığıdır. *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault 'tarihsel apriori' mefhumunu "mutlu bir pozitivizm" dahilinde saf bir ampirik figür olarak tarif etmiştir (65): Burada "'tarihsel apriori' söylemsel alanda işleyen seleksiyonun bir prensibidir" (64). "Mantık ve gramer tarafından arz edilen geniş imkan yığını arasında tarihsel apriori, 'şeylerin gerçekte söylendiği' şekliyle ifadelerin kendi özelliklerindeki imkan şartlarını tarif ederek daha fazla sınırlandırılmış bir sahanın ihata işlevine sahiptir" (64, *Bilginin Arkeolojisi*'nin 127. sayfasından alıntı yapılmış). Bu tarifin içinde Han iki tane sorun tespit eder ama konumuz itibariyle biz sadece ilki üstünde duracağız: Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde (68) gerçekliği idare eden özerk kuralların olduğundan bahsediyorken aslında yapısalcıların da yaptığı gibi ampirik olanla transandantal olanı birbirine karıştırmaktaydı. Halbuki Foucault yine aynı çalışmasında epistemi tarif ederken onu bilhassa yapısalcıların yaptıkları mefhumlaştırmadan temyiz etmeye özen göstermiş, epistemin birliğinin analist tarafından yeniden inşa edildiğini, epistemin zamana ve mekana mutlak surette bağlı olduğunu yazmıştır. Fakat söylem analizi yaptığı noktada kendisini yapısalcılıktan temyiz etmeyi başarmasına rağmen mesele söylemsel olan ve söylemsel-olmayan arasındaki ilişkiyi analiz etmeye geldiğinde hem söylemsel olanı hem de söylemsel-olmayı düzenleyen (epistemin birlikteliğini tesis eden analiste de) harici otoritelerin mevcut

⁹⁹ <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1262> (Gary Gutting, Han'ın Foucault'ya dair getirdiği bu eleştirilerin isabetli olduğunu ve fakat Foucault'nun mevzubahis eserlerde bir felsefeci olarak değil bir tarihçi olarak boy gösterdiğini ve bu sebeple de Foucault'nun nazari tutarsızlıklarının Foucault'nun genel nazari duruşuna halel getirmeyeceğini ileri sürer. Hemen akabinde Han 'Erken Foucault bir tarihçi miydi?' başlıklı bir makale kaleme alıp Gutting'in Foucault için bulduğu mazeretin öyle pek de geçerli bir mazeret olmadığını gözler önüne serer.)

olduğunu ileri sürerek “kendisini düzenleyen düzenlilikler gibi”¹⁰⁰ paradoksal bir neticeye ulaşmıştır. Han’a göre Foucault jeneolojiye avdet ettiği dönemde de transandantal ve ampirik arasında bocalamaktan kendisini kurtarmayı başaramamıştır. Hakikati bazen “rejimin idare ettiği ve bizlerin düşünmemize imkan veren” (141) olarak bazen de “doğru ve yanlışın birbirinden ayrıldığı hususi etkilerin doğruya iliştiirildiği kurallar kümesi” (141, İktidar/Bilgi’nin 132. sayfasını alıntılanmış) olarak tarif etmiştir. Han, Foucault’nun bu iki tarifle beraber hakikati hem teşkil eden hem de teşkil edilen olarak anlamaya çalıştığına işaret etmektedir. Dolayısıyla “kendini düzenleyen düzenliliklerde” mevcut olan transandantal ve ampirik karmaşası burada da geçerliliğini sürdürmüştür.

Hem bir taraftan Foucault’nun tarihselci yaklaşımının bilhassa ‘tarihsel apriori’nin mefhumlaştırılması ekseninde transandantalı tam olarak aşmayı başaramadığını hem de diğer taraftan Heidegger’in transandantal felsefeyi bir kenara bırakıp geç dönemde tarihsel geçiş yapmasının Foucault’yla belli bir paralellik arz ettiğini tespit ettiğimizde aslında Heidegger’in de Foucault gibi transandantalı tam olarak aşmayı başaramadığını rahatlıkla teslim edebiliriz. Dolayısıyla siyasi ontolojiyle fundamental ontoloji arasındaki farkın transandantalı aşmak olmadığını, daha ziyade vücudun iktidarla olan transandantal ilişkisini tavsiz etmek olduğunu ileri sürebiliriz.

¹⁰⁰ Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd edition, 1983, p.84

4. PORNOGRAFI NEDİR?

Ontik tahlillerin genellikle pornografik olarak tavsif ettiği durumlar (ya da görsellikler) penetrasyonun ya da cinsel organların uyarılmış hallerinin teşhir edilmesiyle alakalıdır. Bu türden bir tasvir, pornografinin siyasi ontolojisi için bir başlangıç noktası olarak alındığında, böylesi bir durumun, egemenlik süreçleri ve iktidar tatbikleri içinde varolmasının ne anlama geldiği sorusu zuhur eder. Egemenlik süreçleri ve iktidar tatbikleri arasındaki kesişim noktasını nazar-ı itibara alan pornografinin siyasi ontolojisi, pornografi, beden ve mahremiyet arasındaki ilişkiyi sorgulamak zorundadır.¹⁰¹ Bunlar arasındaki menfi ilişki, şayet bizlerin pornografinin teşhir ettiğini gündelik saklama, örtme, gizleme pratiklerimizin olağanlığına nazaran pornografinin radikal olduğu teşhis edilirse idrak edilebilir.

Penetrasyonun teşhiri hareketi, mahrem olarak tasdik edilen teşhir edilmemiş teşhir eder. Kendi gündelik hayatlarımızda bedenin setr edilmesi hareketiyle mahremiyetin teşekkülü arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur. Kısaca, penetrasyonun teşhir edilmemesi vasıtasıyla mümkün olan mahremiyet pornografi tarafından yok edilmektedir. Pornografi basitçe mahremiyeti ihlal eder. Pornografi, mahremiyetin ihlal edilmesidir; hem bir öznelik biçimi hem bir durum hem bir mekan hem de bir olaydır. Böyle bir tanım, bu konuyla uğraşanlar için pornografinin sınırlarını tayin etmenin neden zor olduğunu da açıklamaktadır. Zorluk, mahremiyetin sınırlarının dünyevi bir düşünce dahilinde çizilmesinde yatmaktadır. Pornografik olan ve pornografik-olmayan arasındaki sınır muğlaktır zira mahremiyetin nasıl tezahür etmesi gerektiği sorusunun cevabı dünyevi kişi için zahiri değildir.

¹⁰¹ Çünkü, hayatın çıplak hayata indirildiği bir şekilde kendi biçiminden ayrıldığı *polis*in egemenlik ve iktidar mekanizmalarının kesişiminde (mesela toplama kampları) sadece beden değil onun sahip olduğu mahremiyet (kendi biçiminden ayrılmayan hayat biçimi) de nihai nesnelere haline gelirler.

Mahremiyetin Ekonomisi

Mahremiyet, mahremin mahrem olarak tasdik ve tesis edilmesidir. Mahrem olmak, haram kılınmış olmaktır. Dolayısıyla mahrem evvela belli bir tahrir hareketi vasıtasıyla tasdik edilebilir. Tahrimi meşru olarak ancak Allah yapabilir zira neyin niçin mahrem olduğunu dünyevi bir tefekkürle tespit etmek imkansızdır. Tıpkı canlı ile cansız arasındaki farkın/sınırın tespit edilmesinin imkansız olduğu gibi. Şayet böyle bir tespit yapılabilsen bile mahrem olanın nasıl bir tahrir tertibatı içinde mahremiyetinin tasdik edileceğini tespit etmek imkansız olurdu. Başka bir ifadeyle vahyin olmadığı bir dünyada mahrem ancak bir muğlaklık mıntikasına terk edilir. Fakat mahremin tespiti noktasındaki bu karar-verilemezlik (*aporia*) beşerî-vücut (*dasein*) için en temel ihtimam (*besorge*) konusu olan ihrama girmenin *dünyevi* beşer tarafından terk edilmesi anlamına da gelmemektedir. Zira mahremiyet olmadan varolmak imkansızdır; mahremiyet en temel varoluş şartıdır; beşerin vücudunu ötekiye haram kılarak onu diğer mevcutlardan temyiz eder. Beşerî vücudu, sokaktaki alelade bir taş parçasından temyiz ederek onu taşla yapılan ya da yapılabilecek olan muamelelerden (mesela üzerine basılması) muhafaza eder. Fakat tekrar etmek gerekirse, taş ile beşerî-vücut arasındaki muamele farkını vaz eden haramı dünyevi bir tefekkürle tespit etmek, taşın mahrum olduğu ama beşerî vücudun ihtiva ettiği, beşerî vücudun o mahut maddiliğine de isnat edilemeyen fazlanın nereden kaynaklandığını izah etmek mümkün değildir. Bu minvalde verilen her türden karar, tamamen metafizik bir karar olacaktır.

Beşerin imtiyazlı vücudu, temyiz edildiği andan itibaren mukaddesleşir, muhteremleşir. Beşerin vücudunun mukaddes ve muhterem olması diğer mevcutların doğrudan değil ama dolaylı olarak zelilleştirildikleri anlamına gelmektedir. Beşeri vücutla diğer mevcutlar arasında en başta sadece belli bir mukaddeslik derecesinden sadır olan bir fark mevcuttur. Çünkü diğer mevcutlar da Allah'ın mülkündendirler. Allah tarafından temellük edildikleri için

de mahremdirler; beşerin keyfi tasarruflarına terk edilmemişler, beşerî-vücuttan farklı şekillerde tahrimlere tabi kılınmışlardır. Vahiy sadece beşeriyetin kendi arasındaki münasebetleri tanzim etmek için değil bilakis beşerin eşya olan ile münasebetini de tanzim etmek için nazil olmuştur. Beşerî-vücutla diğer mevcutlar sadece birbirlerine nispetle zelildirler. Tıpkı mukaddes olan beşerin en mukaddes vücut olan Allah karşısında zelil olması gibi. Kulun esas vazifesi kendi zilletini idrak etmektir. Zelil olanlar sadece mutlak surette nehyedilenlerdir. Bu en başta nefistir ya da daha hususi bir ifadeyle *hevadır*.¹⁰²

Vücudun mukaddes olmasının dolaylı da olsa diğer mevcutların zelilleştirilmesine sebep olması aslında beşeriyet tarafından diğer mevcutların üstünde belli bir asabiyeğin tatbik edildiği, onların beşeri cemaatten mutlak surette olmasa da dışlandıkları anlamına gelmektedir. Bu yüzden beşerî vücudun mahrem olarak tasdik edilmesi suretiyle tesis edilen mahremiyetle eş-zamanlı olarak mukaddesin de tasdik edilmiş olması, belli bir iç-dış ayrımını da beraberinde getirmektedir. Beşeriyet içtir, diğer mevcutlarsa dıştır; aslında hem dıştırlar hem de zelildirler. Bu da demektir ki beşer kendi varoluşu için diğer mevcutları kurban etmektedir. Mevcutların kurban edilmesi vasıtasıyla beşerin kendi arasında belli bir kurbiyyet hasıl olur: Birbirlerini beşer olarak tanımalarının ve birbirlerine bu şekilde muamele etmelerinin imkanı, birbirlerini mahrem, muhterem ve dolayısıyla mukaddes olarak tanımalarından geçmektedir. Birbirlerinin mukaddesliğini tasdik eden beşer artık birbiriyle münasebet kurabilir hale gelmiştir. Bu ise beşerin kendi arasında kurbiyyetin tesis edildiğine işaret eder. Daha sarîh bir ifadeyle kurbiyyet ancak kurbanla mümkün olur! *Dasein*'ın *mitsein* gibi bir varoluş minvalinin olabilmesi için mahremiyetin mevcut olması şartı söz konusudur.

Beşerin kendi arasında kurbiyyetin hasıl olmasının imkanı olan kurban etme hareketinin tek nesnesi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, diğer mevcutlar değildir; kurbiyyetin hasıl olması için hevânın da kurban edilmesi lazımdır. Zira heva, mahremiyetin ihlal edilmesinin

¹⁰² Nefis kelimesinin can gibi müspet anlamları da olabilirken heva nefsin kötmensup yönelmiş hali olarak tamamen menfî bir şekilde tarif edilmektedir.

öncelikli imkan şartıdır. Heva, beşerin sahip olduğu, birbirlerine karşı arızı olarak fiile dönüşebilecek olan menfi kuvvelerin (menfi potansiyellerin) toplamına tekabül etmektedir. Beşeri, birbirinin kurdu kılablecek olan kuvvenin ta kendisidir heva. Bu sebeple de beşerî cemaatin istikrarlı ve emniyetli bir şekilde teşekkül etmesi için hevanın bu cemaatten zelilleştirilerek tecrit edilmesi, hatta öldürülmesi gerekmektedir. Doğrusu, seküler hukuk bile mahremiyeti ihlal edebilecek belli menfi kuvveleri nazar-ı itibara alarak belli kaideler tertip ettiğinde, bu menfi kuvveleri yani hevayı kurban etmiş olmaktadır. Fıkhın temel meselesi de tam olarak budur; kendisi hevanın fiile dönüşmesine mahremiyetten öte noktalarda da mani olacak tertibatlar yapmayı amaçlamaktadır.

Beşeri cemaatin teşekkülünü mümkün kılan diğer bir vasıta da dildir. Ve dil de belli bir kurban mekanizması dahilinde işlemektedir: Bir gösteren tek bir gösterene göndermede bulunmaz. Fakat anlamın ortaya çıkabilmesi için gösterenle belli gösterilenler arasında belli bir sabitleme işlemi yapılması gerekir. Elbette böyle bir işlem yapıldıktan sonra nihai anlamın kendisi ortaya çıkmış olmayacaktır. Zira gösterenle gösterilen arasındaki mesafe hiçbir zaman tam olarak kapatılamaz. Ayrıca, gösterilenler de gösterene dönüşebilmektedirler. Anlamın nihai olarak sabitlenebilmesi için bu göstergelerin gösterebileceği gösterilenleri de sabitlemek gerekmektedir. Ancak bu imkansızdır. *Differance* –yada *tefhir*- hem anlamın ortaya çıkmasını mümkün kılar hem de bu anlamın istikrarını imkansızlaştırır. Yine de dili konuşan beşer –ya da beşeri konuşan dil- göstergeleri olabildiğince belli gösterenlerde sabitlemeye çalışır. Bütün sözlüklerin, bütün tariflerin esas maksadı budur yani belli gösterilenleri gösterenden temyiz etmektir. Kaostan kozmosa, anlamsızlıktan anlama geçiş belli gösterilenlerin kurban edilmesiyle (gösterenin gösterebileceği gösterilenler kümesinden tecrit/temyiz edilmeleriyle) gerçekleşmektedir; onların kurban edilmeleriyle gösterenle onun göstermesi arzu edilen gösterilenler arasında belli bir kurbiyyet hasıl olur. Hasılı, dil –daha doğrusu anlam- kurban ister.

Beşerî vücudun mahremiyeti tam da onun zelilleştirilmesinin tahrimidir. ‘Zelilleştirme!’ emrinin zamansallığı fevkalade önemlidir; zira bu emir beşerî vücudun mukaddes olduğunu vaz eden ve kendisine göre daha öncelikli olan yasayı zımnen tasdik etmektedir. Başka bir ifadeyle, ilk emir, beşerî vücudun mukaddesleştirilmesi emridir. Ancak mukaddes olan zelilleştirilemez. Mukaddes ve dolayısıyla da mahrem ve muhterem olan beşeri vücut, ötekiye kendisine yönelik keyfi tasarruflarından (işkence yapmak, taciz ya da tecavüz etmek, öldürmek, üzerinde deneyler yapmak, onu toplama kampına hapsetmek vs) mahrum da kılmaktadır. Kişinin mahremiyeti, ötekinin mahrumiyetidir. Mahremiyet, beşeri vücudun temellük edildiği ve bu yüzden ihtiram gösterilmesi gereken bir nesne olduğu anlamına gelmektedir. Kişi, vücudunun mahrem olduğunu ilan ettiğinde onun mülkünün aslında kendisine ait olduğunu (ya da ona Allah tarafından emanet edildiğini)¹⁰³ yani onu temellük ettiğini ilan etmiş olur. Mülkiyetin bizzat kendisi mahremiyetin bir tezahürüdür. Mülk mahremdir, ötekiye haramdır, mukaddestir, muhteremdir. Bu noktada Marxistlerin mülkiyeti reddetmelerinin aslında beşerî vücudun mahremiyetini de reddetmeleri anlamına geldiğini de ayrıca belirtmemiz gerekiyor. Çünkü yukarıda da işaret ettiğimiz gibi mahremiyet esasen bir temellük etme hareketidir. Evet mahremin rasyonel bir temeli olmadığı gibi mülkiyetin de yoktur. Lakin bu ‘temelsizlik’ beşerin ondan azade bir hayat sürebileceğine katıyen delalet etmez. Mülkiyeti ideolojik olduğunu ileri sürerek reddedenler, beşerî vücudun mahremiyetinin mülkiyet olmadan nasıl tesis edilebileceğine dair mümkünse materyalist yeni bir izah getirmeleri gerekmektedir.

Diğer taraftan beşerî vücudun diğer mevcutlardan temyiz edilmesi, onun kendi nesnellüğünden (şayet nesnellik diye bir şey varsa) temyiz edilmesi de demektir. Son kertede, beşerî vücut da diğer mevcutlar da maddi birer nesnedirler. Mahrem beşerî vücut bu maddilikten temyiz edilmiş, kendisine maddi olmayan ama maddi tezahürleri olan bir fazlanın

¹⁰³ İslami perspektifte sadece beşeri vücut değil temellük edilen bütün metaller de Allah’ın emaneti olarak görülmektedirler.

mündemiç olduğu tasdik edilmiş ve bu suretle kendisi kendi nesnelliğinden temyiz edilmiştir. Kurban edilenler (diğer mevcutlar) zaten nesnelliklerine binaen kurban edilmektedirler. Başka bir ifadeyle kurban, mevcutların nesnelliğini, maddiliğini, beşere nispetle zelil olduklarını tasdik etme hareketinin ta kendisidir. Bu sebeple de kurban, belli bir vücut (*sein*) hiyerarşisi tesis eden bir mekanizmadır diyebiliriz. “İlkel” olarak tavsif edilen kabilelerde olduğu gibi beşer bir kurban haline geldiğinde aslında beşer kendi maddiliğine, nesnelliğine, *zoesine* indirgenmiş olur. Yani kurban edilen beşerin, edenler tarafından tam anlamıyla bir beşer olarak görülmediği açıktır.

Mahremiyet bir taraflıyla da kaostan kozmosa geçişi ima etmektedir. Mahremiyete dair hiçbir tertibatın mevcut olmadığı bir durum olsa olsa bir tabiat durumudur; bir kaostur. Dolayısıyla siyasetin teşekkülüyle eş-zamanlı olan mahremiyet (ya da mahremiyetin tesis edilmesiyle eş-zamanlı olan siyaset) kaostan kozmosa geçişi de ima etmektedir. Beşerî cemaat mahrem/mukaddesin etrafında örgütlenmektedir. Ve bu örgütlenmenin başka bir yolu da yoktur.

Mahrem mahremiyeti, farklı tahrir şekilleriyle mümkün olur. Mesela giyinmek, bacakları, popoyu, avret mahallini, göğüsleri, saçları örtmek, beşerî vücudu toplama kampından ya da böyle bir düzenden muhafaza etmeye çalışmak, diğer beşeri vücutlara karşı mesafeli olmak, psikanalizde ya da günah çıkartma ayinlerde mevcut olan o malum itiraf etme fiilinden imtina etmek, herhangi bir mülkün tapusunu almak, kapıyı kapatmak vs birer tahrir hareketidir. Bu cüzi mahremiyet biçimlerinin hitap ettiği öteki hiçbir zaman stabil ve mutlak bir öteki değildir. Kişi sokağa çıktığında vücudunun farklı yerlerini, evde çocuklarıyla beraberken farklı yerlerini örtebilir ve eşiyile beraberken de hiçbir yerini örtmeyebilir. Bu yüzden mahremiyet bağlamsaldır; ‘genel bağlam’ ise bir bütün olarak hayatın ta kendisidir. Mahremiyet her bir farklı bağlamda farklı tahrirler üzerinden tesis edilir. Ancak bu tahrirlerin hiçbirini bir diğerinden temyiz etmek mümkün değildir: Mahremiyetin tesis

edilebilmesi için onun bütün cüzi tezahürlerinin titizlikle muhafaza edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde mahremiyet ihlal edilmiş olur: Mesela sokakta yürüyen bir kişinin poposunu ya da saçını açtığınız zaman onun bütün bir mahremiyetini yok etmiş olursunuz. Bu kişiye ‘ama biz senin mahremiyetini poponu ya da saçını açmak dışında bir fiille ihlal etmiyoruz; vücuduna işkence yapmıyoruz, onu toplama kampına sokmuyoruz, ona tecavüz etmiyoruz, evine girmiyoruz, telefonunu dinlemiyoruz, arabana el koymuyoruz; biz sadece poponu –ya da saçını- açtık o kadar, neden bütün mahremiyetin ihlal edilmiş olsun ki?’ demenin hiçbir anlamı yoktur. O, poposu ya da saçı açıldığı anda popoya ya da saça mündemiç haram hiçlenmiş olur; geriye kalansa kendi maddiliğine, *zoesine* indirgenmiş ve dolayısıyla zelilleştirilmiş bir beşeri vücut olacaktır. Mahremiyet aşama aşama, kısım kısım tesis edilir ve bu aşamaların ve kısımların hiçbirisi birbirlerinden temyiz edilemezler. Bu sebeple de mahremiyetin tesis edilebilmesi için bütün bunların hep beraber muhafaza edilmesi kati surette zaruridir. Kaldı ki birileri mahremiyetin tezahür ettiği cüzi tezahürlerin birbirlerinden temyiz edildiğinde bütün bir mahremiyetin ihlal edilmiş olmak zorunda olmadığını iddia ederse bunlara karşı verilecek cevap şudur: Mahremiyet hayat içinde vücut bulur. Hayat ise bir bütündür; özel-kamusal, *zoe-bios*, siyasi-gayr-ı siyasi, kültürel, dinî, hukukî-gayr-ı hukukî gibi parçalara ve biçimlere ayrılamaz. Bu yüzden mahremiyet de parçalanamaz, biçimlere ve parçalarına indirgenemez. O bütün-bir-hayatta (*life as such*) tezahür etmektedir. Mahremiyet bir hayat biçimidir: Kendi biçiminden ayrılmayan bir-hayat-biçimi (*a-form-of-life*).

Hayatı bölen, parçalayan, biçimlere ayıran; bunların aralarındaki sınırlara dair ilanihaye karar veren mekanizma, egemenlik sürecinin ta kendisidir: Egemen, Schmitt’in söylediği gibi hukuku askıya alabilen; olağanüstü hale, istisnaya kara veren; toplama kampını kurandır; egemenlikse bir süreçtir ve bu süreç içinde egemenin mevzubahis keyfi kararları tahakkuk eder. Egemen iktidar istisnaya karar vermeden çok önce bu kararı verebilmesini sağlayacak olan şartı zaten tesis etmiştir; hayatı evvela iki ayrı biçime bölmüştür: Hukukî ve gayr-ı

hukukî (hayat). Fakat bu ayrılmış biçimlerin arasındaki nihai sınırın ne olduğuna dair nihai bir karar vermemiş, Hukukî olanla olmayan arasındaki sınırı bir muğlaklık mıntıkasına terk etmiştir. Ve bütün gücünü de bu muğlaklıktan almıştır. Ona dair keyfi bir şekilde yeniden ve yeniden, tabir-i caizse yapısökümcü bir şekilde karar verebilmiştir. İşte bu sayede hukukî olan-olmayan dikotomisinden neşet eden diğer dikotomilerin (özel-kamusal, *zoe-bios*, siyasî-gayr-ı siyasî, yasa-istisna, hukuk-OHAL, hukuk-toplama kampı) kendi iç sınırlarını da yeniden ve yeniden tayin edebilme imkanına kavuşmuştur. Yani hayatı biçimlere ayırmış ve bu suretle hayatı kendi biçiminden temyiz etmiştir. İçinde beşerî vücudun saf bir biyolojik yığın olarak muamele gördüğü, biyosiyasetin nihai anlamını gözler önüne seren toplama kampları, hayatın –mesela *zoe* ve *bios* gibi- iki ayrı biçime ayrıldığında nasıl da feci bir neticenin ortaya çıkacağını ifşa etmektedirler. Toplama kampları (ve diğer bütün OHAL uygulamaları) mahremiyetin ihlal edildiği mekanlardır. Ya da mahremiyetin her bir ihlali bir tür kamp düzeni kurulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mahremiyet hayatı biçimlere bölmeme, onu bir bütün olarak muhafaza etme çabasıdır ki bizleri kamp düzeninden muhafaza edebilecek yegâne imkan da ancak budur.

Mahremiyet kendi tezahürlerinden biri ya da bazıları içinde tahrip edilmiş olmasına rağmen onun diğer cüzi imkanlarını tahayyül etmek, hayatı onun tezahürlerinin cüziyetlerine uygun olarak cüzi biçimlere bölmek, ayırmak demektir. Yukarıda da işaret ettiğimizi gibi, hayatı biçimlere bölmenin ya da ayırmanın kendisinin, egemen iktidarın bu ayrık cüzi biçimleri (biyolojik hayat ve siyasi hayat gibi) birbirlerinden ayırlamaz hale getirebilmesinden ötürü, mahremiyetin ihlalinin siyasi ontolojik şartı olduğunu hatırd tutmak gerekmektedir. “Egemen istisnaya karar veren” olduğu için egemenlik süreci için temel olan şey kararın kendisidir. Agamben’e göre, “egemenin kararı kararlaştırılmayanın konumlandırılmasıdır”.¹⁰⁴ Egemenin karar verebilmesi için önceden bir karasızlığın mevcut

¹⁰⁴ Agamben Giorgio, Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s.41

olması gerekir. Şayet egemen bir kez karar verdikten sonra karar verme kabiliyetini kaybetmiyorsa, o zaman kararını bozabilme ve yeniden karar verebilme imkanın olması gerekir. Aslında bu sonsuz sürecin (ya da oyunun) kendisi tam da yapısökümün yapmaya çalıştığı şeydir. Bunun en güzel örneğini Derrida'nın *Dissemination*'ında görebiliriz. Platon'un diyaloglarında kullandığı *pharmakon* hem ilaç hem de zehir manasına gelen bir kelimedir. Her ne kadar Platon bu kelimeyi kullanırken onun ihtiva ettiği muğlaklığı engellemeye çalışsa da, Derrida Platon'un bunu bir türlü başaramadığını gösterir. Mesela

“*Phaedrus*'ta yazı en başta yararlı bir araç, faydalı bir ilaç olarak (*pharmakon*) sunulurken sonraki kısımda Platon tarafından zararlı bir cevher; ruhu, hafızayı ve hakikati uyuşturan bir zehir (*pharmakon*) olarak ispatlanır. *Phaedo*'da ise tersi gerçekleşir: Baldıran önce bir zehir (*pharmakon*) olarak sunulur Socrates'e, fakat sonra Sokratik logosun etkisiyle eidosun hakikatine gözlerini açtırarak ruha iyi gelen katartik bir güce (*pharmakon*) dönüştürülür... Yine *Phaedrus*'ta tanrı Teuth kral Thamus'a yazıyı hafızaya iyi gelen bir reçete (*pharmakon*) olarak takdim eder. Fakat kral bu hediyeyi unutkanlık yaratacağını öne sürerek reddeder; yazı hafıza için değil hatırlamak için bir çaredir. Yazı bir zehirdir (*pharmakon*) ve Teuth onu bir deva olarak göstermiştir. *Pharmakon* böylece bir zıtlıklar oyununu üretir: İlaç-zehir, iyi-kötü, doğru-yanlış, müspet-menfi, hatırlamak-unutmak, ruh-beden, yazı-konuşma, içeri-dışarı. Derrida'ya göre bu da demektir ki *pharmakon* bu zıtlıkların hükümetinden uzak olarak, sınırlarını kendisinin çizdiği mefhumlar tarafından sınıflandırılmayarak, kendisini tamamen ele geçirmesine müsaade etmediği bir zıtlıklar oyununun vücut bulmasını mümkün kılar. *Pharmakon*'un stabil bir özü, esası ya da kelimenin tam anlamıyla bir cevheri yoktur (103)... *Pharmakon* daha çok, içinde farklılaşmanın üretildiği bir vasitadır; zıtlıkları kendi içinde bir araya getiren bir mevki, bir hareket, bir oyundur; farklılığın üretimidir; farklılığın *differance*ıdır (127). Bu karar verilemezlik içinde *pharmakon* diyalektik sistemin dışında kalır, bir yarık açar. Fakat bu durum, onun transandantal bir şey olduğu anlamına gelmez. O farklılık oyununun üstünde değildir; daha çok bu oyun tarafından nüfuz edilmektedir. “*Pharmakon* öteki için bir isim bir değildir, ötekinin çağırıldığı bir yerdir.”¹⁰⁵

Bu sebeple Derrida yazıyı (*pharmakon*) anarşist karakterinden ötürü tes' id eder, keza yapısöküm tam da bu türden bir oyunla alakalıdır; kelimeyi garip ve görünmez eksenine yerleştirmeye çalışır. Daha önceden gelenek tarafından verilen kararları karar-verilemez hale getirir, sonra da herhangi bir akıl yürütmeden kendisi muaf tutan (Kierkegaardçı anlamda) “delice bir karar” verir karar verilemeyene. Fakat hiçbir zaman nihai bir karar olamayacaktır

105

http://www.cobussen.com/proefschrift/200_deconstruction/220_undecidables/221_pharmakon/pharmakon.htm

verdiği karar. Ancak yeniden ve yeniden yapılan nihayetsiz bir şerh etme imkanı vardır. Derrida için *pharmakon* kendisini stabil dikotomiler üzerinden kuran logosantrizmden ya da “mevcudiyet metafiziğinden” bir kaçış imkanı sunar.

Hobbes Leviathan için hem ölüm hem hayattır, hem siyasi hem değildir, hem içtimai hem değildir, hem hukuktur hem değildir demektedir. Leviathan Hobbes tarafından tanımlandığı haliyle bile transandantal değildir. Zira bu zıtlıkların üstünde değildir, fakat onları mümkün kılmaktadır. Bu zıtlıkların bir aradalığına da indirgenemez; sınırlarını kendi belirlediği bu mefhumlar ve durumlar tarafından tamamen ele geçirilemez. Daha çok, zıtlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini vücuda getirmektedir. Aralarında tefrik ve tehiri husule getirir. O bu zıtlıkların aralarındaki farklılığın *differance*ıdır. Kendisi bir karar verilemeyendir fakat kararı verendir. Herhangi bir metafizik cevheri de mevcut değildir. Yani kısaca şunu söylemek istiyorum: Leviathan *pharmakonun* ta kendisidir ve egemenliğin işleyiş süreci tam da *differance*tır ve üzerinde işlediği dikotomilerin (özel- kamusal, hukuki-gayr-ı hukuki, siyasi olan-olmayan) sınırlarını muğlaklaştırır; anlamlarını her zaman tefrik ve tehir ederek onları yeniden ve yeniden şerh eder ve belirler. Tabi bu şerh etmenin tamamen performatif bir niteliğe sahip olduğunu da belirtmek gerekiyor.

Hulasa Derrida'nın yapmaya çalıştığı yapısökümü (seküler olan ya da seküler gibi davranan) egemenlik süreci yüzyıllardır yapıyordu. Zaten kendisinin de egemenlik üzerine yazarken söylediği “yapısöküm bir egemenlik güdüsünü ihtiva eder”¹⁰⁶ sözü bu kanaatimi doğrulamaktadır. Dünyevi bir düzlemde neyin nasıl mahrem olması gerektiğinin nazari anlamda tespit edilememesi, neticede egemen iktidara büyük bir güç tahsis etmiştir. Egemen iktidar neyin nasıl mahrem olması gerektiğine dair kararı belli bir yapısöküm süreci boyunca yeniden ve yeniden verendir. Dünyevileşme süreçleriyle beraber mahremin tespiti noktasında din doğrudan bir referans olmaktan çıkarılmış ve bu noktadaki tek referans egemenin kararı

¹⁰⁶ <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=539>

haline gelmiştir. Bu da bilhassa OHAL uygulamalarında mahremiyetin her an askıya alınabilmesi gibi feci bir durumu beraberinde getirmiştir. Kısaca, içinde seküler hukukun mevcut olduğu bir düzende hayat her zaman biçimlere ayrılacak ve ayrılmış biçimlerin arasındaki nihai fark ilanihaye tehir edilecek, egemenin geçici kararlarına havale edilecektir.

Bizzat hukukun kendisi hayatı hukukî olan ve olmayan diye iki ayrı muğlak biçime ayırmaktadır. Fıkıhın (seküler) hukuktan farkı tam olarak budur: Fıkıh bütün bir hayata yöneliktir; hayatı biçimlere bölmeyi reddeder. Dünyevi anlamdaki ilk meselesi de mahremiyeti tesis etmektir. Fıkıhın en temel ilke ve kaidelerinin tayin edildiği Kur'an-ı Kerim'de en sarih, en mufassal olan ayetler mahremiyet üzerine olanlardır. Namaz dinin direği olmasına ve Kur'an-ı Kerim'de yüzden fazla defa emredilmiş olmasına rağmen namazın nasıl kılınması gerektiğine dair bir tafsilat verilmemiştir. Mücmel olan namaz ayetlerinin aksine örtünme, mülkiyet, evlere girip çıkma gibi mahremiyetle alakalı olan diğer ayetlerse son derece tafsilatlıdır. Bununla beraber, fıkha karar veren hükümler Allah olduğu için hiçbir beşerin onu askıya almak gibi bir imkanı da yoktur.

Mahremiyet bir taraftan egemen iktidarın egemenliğine halel getirirken diğer taraftan da beşere egemen iktidar karşısında belli bir özerklik tahsis etmektedir. Fakat bu ihrama giren beşerin kendi mahremiyetini ihlal edebileceği anlamına gelmemektedir. Zira mahremiyetin özerkliği, onun mahremiyeti tesis eden yasadan özerk olduğu anlamına gelmez. Hayat, paranteze alınmaz, şahsileştirilemez. Herkes 'hayatı' yaşar. Mahremiyet bu bağlamda (hayatta) vücut bulur. Ve asıl gayesi bu kimsenin olmayan ama herkesin olan hayatı, *şu* hayatı ya da *bu* hayatı değil bizzat *hayatı* muhafaza etmektir. Genel bağlamı hayat olan mahremiyeti de paranteze almak ve şahsileştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla mahremiyetin tahsis ettiği özerkliği liberallerin lafzileştirdiği özerklikten tefrik etmek lazımdır. Diğer taraftan mahremiyet belli bir iktidar tatbik etme imkanı da tahsis etmektedir. Bilhassa orta çağ monarşilerindeki en mahrem kişi egemen iktidarın ta kendisiydi. Çin'de, Japonya'da ve

Osmanlı'da modern döneme kadar egemen, kendisini halkın gözlerine haram kılmıştır. Hatta Osmanlı'da Kanuni'den itibaren padişahlar, vezirleriyle bir kafesin arkasından görüşmeye başlamışlardır. Egemenler mahremleştikçe mukaddesleşmişlerdir. Kendilerini görünmez kıldıkça görünürlüklerini sadece ses, yazı ve yasa üzerinden mümkün kılmışlardır. Bu sayede görünen ve görünmeyen arasında hiçbir zaman kapanmayacak belli bir mesafenin ortaya çıkmasını, tebaalarının muhayyilelerinin bu boşluk içinde onları bir türlü sıradan bir beşere indirgemeyecekleri şekilde ilanihaye işlemlerini sağlamışlardır. Mahrem egemenin görünürlüğü sadece onu daha da hermetikleştiren bir teşbih ve istiare düzleminde cereyan etmektedir. Asıl arası açılan gösterenle gösterilen arasındaki mesafedir. Egemenin haram kıldığı şey arasını iyice açtığı bu mesafenin az da olsa kapanmasıdır. Mahrem egemenin her türden simgeselleşmesi kendisini simgesel düzene çivileyemeyip doğrudan muhayyel (*imaginary*) olana kayar. Mahrem egemen kendi üzerini örttüğçe kendi hakikatinin (*aletheia*) yani egemenliğinin örtüsünü açmaktadır. Moderniteyle beraber görünür hale geldikten sonra egemenler, artık o kadim egemen konumlarını geri dönülmezcesine kaybetmişlerdir.

Aslında bütün kainattaki en mahrem vücut, buranın tek hükümranı olan Allah'tır. Kendisini hiçbir zaman doğrudan göstermez. Hiçbir şey ona tekabül etmez ama her şey onu teşbih eder. O, hiçbir şeye indirgenemez. İkonalaştırılmasını ve antropomorfize edilmesini haram kılmasının asıl sebebi de burada yatmaktadır. Bu türden teşebbüslerin hepsi O'nun indinde ancak O'na edilmiş bir küfürden ibarettir. O'na dair simgeselleştirilmeler muhayyel olanda bile tutunamazlar. O, *imkansız gerçeğin* ta kendisidir. Beşer bir egemene dair zihinlerde belli bir hayal oluşabilirken Allah'a dair hiçbir bir hayal oluşamaz. O, en mahremdir, en muhteremdir, en mukaddestir, en görünmeyendir, en çok teşbih edilendir; O, yapısökümü yapılamaz (*undeconstructable*) olandır. O rahmandır, rahimdir.

Pornografi, Mahremiyet ve Egemenlik

Yukarıda da ifade ettiğim gibi, pornografinin varolması için esas şart, mahremiyetin ihlal edilmesidir. Bu manada, pornografinin mahremiyetin ihlali olarak tanımlayıcı özelliği, pornografinin performatif özelliğine tekabül etmektedir. Performativiteyi pornografinin asli özelliği yani asıl tanımı yapan, pornografinin *polis* içinde varolmak için esas kuvvesinin gerçekleştiği yola işaret eden, kendisinin bir biçimsel indikasyonudur. Bununla beraber, neyin asli olduğuna dair verdiğim karar nazari-öncesidir ve pornografinin kendi performatif özelliğine naif bir fenomenolojik indirgenmesinde neticelenir. Bu indirgeme, onun hakkında unutulanan (hakikatin) örtüsünün kaldırılması için gereklidir; pornografinin siyasi alandaki kurucu/biçimsel anını, unutulanan zeminini tematikleştirmektedir. Bunun yanında, mahremiyetin bu tematikleştirmesi, bilhassa Agamben'in egemenlik tahlilleri tarafından tahsis edilmiştir zira bu tahliller üstü kapalı olarak ama güçlü bir biçimde mahremiyeti, onun bütün bir Batı siyasetinin ve siyaset felsefesinin tarihi boyunca nasıl tahrip (ya da ihlal) edildiğini göstererek menfi bir biçimde konu edinmektedir.

Agamben'e göre, Batılı biyosiyasi ufuk içinde, hayat geri dönülmez bir şekilde biçimlere (*zoe* ve *bios*), içinde egemen iktidarın kendi gücünü uygulama imkanı bulduğu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına ayrılmıştır. Bu ayrım yüzünden kaybolanın açıkça mahremiyet olduğunu *Kutsal İnsan*'da telaffuz etmemiş olmasına rağmen Agamben nihayet, ta en başından beri tam da bu noktayı konu edindiğini *Alman Hukuk Dergisi*'nde itiraf eder. Buradaki röportajında Raulff, çalışmasının mahremiyeti konu edinip edinmediğini sorduktan sonra Agamben şöyle cevap verir:

En başta da söylediğim gibi, *Kutsal İnsan*'ın toplamda dört ciltten ibaret olması gerekir. Sonuncusu ve benim için en ilginç olanı tarihsel bir tartışma için tahsis edilmemiş olacaktır. Ben hayat-biçimleri ve hayat tarzları mefhumları üstünde çalışmak istiyorum. Bir hayat-biçimi olarak isimlendirdiğim, kendi biçiminden hiçbir zaman ayrılamayan bir

hayattır; içinde çıplak hayat gibi bir şeyi ayırmanın asla mümkün olmadığı bir hayattır. Ve burada “mahremiyet” mefhumu devreye girmektedir.¹⁰⁷

Böylece hayat ve onun biçimi arasındaki ayrımı ele alan Agamben’in egemenlik tahlilleri, benim mütalaamda mahremiyetin ihlali olarak yeniden tanımlanan pornografinin tahliline tam anlamıyla tekabül etmektedir.

Kutsal İnsan’ın başında Agamben doğal hayat (*zoe*) ve hayatın cüzi bir şekli (*bios*) arasındaki Antik Yunan ayrımını vurgulayıp bunların Aristoteles’in muhasebesinde *polis*in kuruluşu anında nasıl konumlandırıldıklarını gözler önüne serer. Aristoteles basit doğal hayatı *polisten* katı anlamda dışlamakta ve *oikosun* (evin) alanı içine hapsetmektedir, ve *polisi* hayat (*zen*) ile iyi hayat (*eu zen*) arasındaki karşıtlık olarak tanımlamaktadır. Aristoteles *zoeyi* siyasetin sahasından dışladığında, onu kendi siyasi muhasebeleri için nesneleştirerek aynı zamanda siyasete içlemiş de olmaktadır.¹⁰⁸ Bu da, devlet iktidarının doğal hayat (*zoe*) üstündeki hesaplarını ihtiva eden biyosiyasi mekanizmaların Aristoteles’in siyaset muhasebesine kadar geri götürülebileceği anlamına gelmektedir. Agamben’e göre, doğal hayatın halihazırdaki içlenişi, iktidarın hukuksal-kurumsal ve biyosiyasi modelleri arasındaki, egemen iktidarın asıl çekirdeğini teşkil eden kesişim noktasıyla irtibatlıdır. “Hatta denilebilir ki egemen iktidarın ilk hareketi biyosiyasi bir beden yaratmaktır.”¹⁰⁹

Fakat her ne kadar Batılı biyosiyasi ufuk Antik Yunan’a kadar geri götürülebilse de biyosiyasetin iki ayrı biçimi olan modern ve klasik demokrasiler arasında kati bir fark mevcuttur:

“Siyasi düzenin sınırları muğlaklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasi düzendeki çatışmaların hem nesnesi hem de öznesi haline, hem devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekan haline geliyor... Modern demokrasi ta en başından beri kendisini *zoe*nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunuyor ve sürekli olarak da

¹⁰⁷ <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>

¹⁰⁸ Agamben Giorgio, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 9-10-11

¹⁰⁹ a.g.e.s.15

kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoenin biosunu* bulmaya çalışıyor.”¹¹⁰

Modern demokrasinin *zoenin biosunu* bulmayla alakalı olan bu hususiyeti, pornografiyi modern siyasetin eşiği olarak teşkil etmektedir. Başka bir ifadeyle, pornografi *zoenin biosunu* bulma yolunun ta kendisidir.¹¹¹ Bu da demektir ki, pornografi modern demokrasiden önce zaten var olmasına rağmen, sonraları modern dönemle beraber Batı (Avrupa) siyasetinin ana kategorisi haline gelmiştir. Lynn Hunt’a göre pornografi, sekülerleşme ve bireyselleşme süreçlerini hazırlayan Rönesans, materyalist felsefe, bilim devrimi ve mektup roman (epistolary novel) gelişmeleri dahilinde tezahür etmiş; siyasi eleştiriye tavassut ederek Fransa’daki *Ancien Régime*’in çöküşüne katkıda bulunmuştur. Modern demokrasinin müjdecisi olan Fransız İhtilali daha ziyade, kendisini kadim siyasi yapılardan ve ruhbanlık ve monarşi gibi anahtar figürlerden bir tür özgürleşme biçimi olarak takdim eden pornografi tarafından (kadınların bedenlerinin ve imgelerinin yayınlaması vasıtasıyla ve bilhassa pornografik yazım yoluyla yazılı medya ve görselleştirme etkisi vasıtasıyla) şekillendirilmişti.¹¹²

Hülasa, Fransa’da siyasetin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, burada yaşayan çıplak hayat kendisini pornografi vasıtasıyla bütün kente (*polis*) özgürce salıvermiş, ve siyasi düzenin hem öznesi hem de nesnesi haline, hem devlet iktidarının hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekan haline gelmiştir. Modern demokrasi kendisini cinselliğin kurtuluşu ve özgürleşmesi olarak takdim etmekte ve daimi surette kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına ya da tabir-i caizse bir cinsellik ya da yatak odası siyasetine dönüştürmeye çabalamaktadır. Fransız İhtilali’nin işte bu biyosiyasi süreçleri içinde cinsellik, hayat-biçiminden ayrılmış ve mahremiyetini kaybetmiştir. Doğrusu, pornografi ve egemenlik

¹¹⁰ a.g.e.s, 18-19

¹¹¹ Bütün gay/lezbiyen hareketleri, karşısında direniş tesis etmeye çabaladıkları biyosiyasi ufukla üst üste oturan *zoenin biosunu* bulmaya dair siyasetin örnekleridirler. Yani bunlar pornografik hareketlerdir: Feminist ve gay/lezbiyen hareketlerle biyosiyaset ve pornografinin ufukları aynıdır.

¹¹²Hunt, Lynn, *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity*, Zone Books, 1993, s. 329

arasındaki ilişki, Marquis De Sade'ın *Yatak Odasında Felsefe*'sinde liberten Dolmance tarafından okunan *Fransızlar! Cumhuriyetçi Olmak İstiyorsanız Daha Çok Çalışmalısınız* isimli kitapçığı modernitenin ilk ve en radikal biyosiyasi manifestosu olarak ortaya koyan Agamben tarafından zaten fark edilmişti:

“Tam da (Fransız) İhtilalin(in) doğumu –yani çıplak hayatı- egemenlik ve hakların temeli olarak ilan ettiği sırada Sade (genel olarak bütün yapıtlarında; ama özellikle de Sodom'un 120 gününde...), bedenlerdeki fizyolojik hayatın, cinsellik yoluyla, saf siyasi unsur olarak ortaya çıktığı bir çıplak hayat tiyatrosu olan *theatrum politicum*'u (siyasi tiyatroyu) sahneliyordu. Ancak Sade'in eserlerinin siyasi anlamının en açık sergilendiği yer bu kitapçığı: (Burada) her vatandaşın, zorla kendi isteklerin yerine getirmesi için başka bir vatandaşı herkesin gözü önünde içeriye alabildiği *maisons* (evler), mükemmel bir siyasi alan örneği olarak ortaya çıkıyor. Yatak odasından sadece felsefe değil (Lefort, *Écrire*, s.100-101); aynı zamanda ve her şeyden önemlisi de siyaset akıyordu. Gerçekten de, Dolmancé'nin projesindeki yatak odası, kamusal ile özeline, siyasi varoluş ile çıplak hayatın yer değiştirdiği bir boyutta, tam olarak *cit *'nin (şehrin) yerini alıyordu.”¹¹³

Bundan böyle, pornografinin mekanı yani mahremiyetin ihlalinin mekanı olan şehir, mahrem olarak tasdik edilen (yatak odaları) teşhir edilmemişi teşhir eden pornografik bir tiyatrodur. İçinde yatak odalarının dışarı taşıdığı ve yatak odaları ile dışarı arasındaki sınırın muğlaklaşmaya başladığı pornografik sahneler, sonraları, yatak odaları ya da çıplak hayat ile kamusal alan arasındaki sınırın muğlaklığından istifade eden, (“zararlı”) insanları kendi çıplak hayatlarına indirgeyen, onları biyolojik bir yığına dönüştüren ve mahremiyeti tamamen yok eden totaliter rejimlere hizmet edecektir. ‘Mahremiyetin Ekonomisi’ başlıklı bölümde belirttiğimiz gibi mahremiyet tahrip edildiğinde, onu kendi bütünlüğü içinde yeniden tesis etmek imkansız hale gelir. Mahremiyet, hayatın farklı cüzi olayları ve alanları içinde vücut buluyorsa da asla kendi cüziyetlerine indirgenemez. Mahremiyetin tekilliği, öyle-olmaklığı (being-as-such) hayatın tekilliğiyle irtibatlıdır. Kendi tezahürlerinden biri ya da bazıları içinde tahrip edilmiş olmasına rağmen onun diğer cüzi imkanlarını tahayyül etmek, hayatı onun tezahürlerinin cüziyetlerine uygun olarak cüzi biçimlere bölmek, ayırmak demektir. Bu noktada, hayatı biçimlere bölmenin ya da ayırmanın kendisinin, egemen iktidarın bu ayrık

¹¹³ Agamben Giorgio, Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s.176-177

cüzi biçimleri (biyolojik hayat ve siyasi hayat gibi) birbirlerinden ayıramaz hale getirebilmesinden ötürü, mahremiyetin ihlalinin ontolojik şartı olduğunu hatırd tutmak gerekmektedir.

Agamben'in "kamplardan klasik siyasete dönüş yoktur"¹¹⁴ iddiası mahremiyetin işte bu tekilliğine ve kırılğanlığına işaret eder. Biyolojik ve siyasi hayatın birbirlerinden ayıramaz hale geldiği kamplarda mahremiyet, yeniden tesisi mümkün olmayan bir biçimde yok edilmektedir. Kamp, mahremiyetin ihlal ya da yok edilmesinin mekanıdır. Kamp pornografidir ya da pornografi kamptır. Burada şöyle bir sorunla karşı karşıyayız: İçinde yaşadığımız şehirlerin pornografiye ya da kampa dönüştürülmesi sadece devlet iktidarının şiddetiyle değil bilakis mahremiyetin, devlet iktidarının sahasının dışında gibi görünen alanlardaki kendi gündelik hayatları için de bir ihtimam konusunu olduğunu unutan "sivillerin" pratikleriyle de mümkün olmaktadır. Bugün, sahip olduğumuz mahremiyeti kaybetmek için devlet iktidarının şiddetine gerek kalmamıştır, zira bizler bunu zaten gönüllü olarak yapmaktayız. Bu da muhtemelen hegemonyanın malum özelliğinden yani rızasız işleyememesinden kaynaklanmaktadır.

Şayet kamp/pornografi modernitenin biyosiyasi mekanının saklı paradigması olarak zahir etmekteyse ve şayet –saf, mutlak, aşılmaz biyosiyasi mekan olarak- kamp/pornografi yalnızca istisna durumunun üstünde zeminlenmekteyse¹¹⁵, o zaman istisnanın ontolojisini ve onun yasayla olan ilişkisini araştırmak gerekir. Badiou 'ya referansla Agamben, "istisna mensupsi olduğu bütün tarafından içlenemeyen ve içlendiği bütünün mensupsi olamayandır"¹¹⁶ diye ifade eder. İstisna, Kirgegaard'ın da ileri sürdüğü gibi, tam da yasayı kurandır. Kısaca istisna yasayı, ona harici olarak kurmaktadır. Yasa ve istisna arasındaki bu paradoksal ilişkinin ontolojisi, Hobbes'un teorisinde artiküle edilen Leviathan ve yasa arasındaki ilişkinin ontolojisine tekabül eder. Leviathan yasayı kurmaktadır ama ona haricidir.

¹¹⁴ a.g.e, s.188

¹¹⁵ a.g.e, s.123

¹¹⁶ a.g.e, s.38

Ait olduğu siyasi-hukuksal düzene mensup olamamaktadır. Bu noktada, istisnanın ontolojisini araştırmak için Leviathan üzerinde yoğunlaşmamız ve Hobbes’u daha radikal bir gözle yeniden okumamız gerekiyor.

Leviathan hakkında söylenebilecek ilk Şey, onun hem tabiat durumunda hem de siyasi-hukuksal düzende ikamet ettiği olacaktır. Bununla beraber, Leviathan’ı bir canavar kılan, onun siyasi düzendeki vücudu değil tabiat durumuna terk edilmişliğidir. Tabiat durumu, Hobbes’un kendi nominalist yaklaşımıyla açıkladığı üzere, insanların atomize ve egoist bir hayat sürdükleri ve bu yüzden de birbirlerine karşı hiçbir *sempatilerinin* olmadığı bir yerdir. Öte yandan, bu durum içinde, dil, yasa, cemiyet, siyaset, ahlak, din, düzen ve (pornografi konusu açısından en önemlisi) mahremiyet mevcut değildir. Bu da, Hobbes’un tabiat durumu olarak tasvir ettiği yerin pornografinin ta kendisi olduğu anlamına gelmektedir (zira bu durum içinde mahremiyet mevcut değildir). Pornografiyi ontik anlamda mefhumlaştıran anlatıların gayet doğal olarak vurguladıkları cinsellik, tabiat durumunun pornografi olduğunu göstermek için bir imkan daha sağlamaktadır. Şöyle düşünelim: Tabiat durumunda kendi istekleri ve çıkarları doğrultusunda yaşayan insanların aseksüel bir hayatlarının olduğunu ileri sürmek tuhaf olacaktır. Bana kalırsa “insanın insanın kurdu olduğu” tespiti insanın insanın Şehvetlisi olduğu tespitini dışlamamaktadır. Ayrıca insanın insanın kurduğu olduğu tespitinin anakronik olduğu söylenebilse de, aynısını insanın insanın Şehvetlisi olduğu tespiti için söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan, bir yasa olarak “insanın insanın Şehvetlisi olduğu” tespiti doğrudan Hobbes ve İskoç liberaller (bilhassa Adam Smith) arasındaki tartışmayla da alakalıdır.

İskoç liberaller insanlar arası ilişkilerin asıl doğasının sempati olduğunu öne sürmüşlerdi.¹¹⁷ Bu görüşe göre, insanlar birbirlerine karşı sempati sahibi oldukları için bir araya gelmişler ve bir siyasi düzen kurmuşlardır. Bir arada yaşamaya doğaları itibariyle

¹¹⁷ Aynı düşünce Rousseau için de çok temel bir öneme sahiptir.

mütemayil olan insanlar için bir Leviathan'a ihtiyaç yoktur. Sivil cemiyet kendi kendini yönetme kabiliyetine sahiptir. Ne var ki bir otoriteye (devlet) yine de ihtiyaç duyulmaktadır ama bu otorite ancak mülkiyeti korumak gibi belli tanzimler ve tertipler yapmakla mükelleftir. İnsanlar arasında bazı zamanlarda çatışmalar çıkabilse de, bunlar sadece istisna kabilindedir. Zaten, bu çatışmalar (ya da liberallerin ifadesiyle rekabetler) neticede azami karın ve refahın olduğu bir noktaya doğru ilerlemektedirler. Bu sebeplerden ötürü, çatışma ya da antagonizma, liberallerce hep göz ardı edilmişlerdir. Buna mukabil Hobbes, ta en başından beri , antagonizmayı insanlar arası ilişkilerin doğasını tarif etmek için esas olarak almıştır. Bu minvalde, Hobbes'un pozisyonu şöyle değerlendirilebilir: Antagonizma (*antipati*), insanlar arası ilişkilerin doğasının temel yasasını *sempati* olarak gören liberaller için daha ziyade bir istisna olarak dururken, Hobbes yasa ile istisna arasındaki ilişkiyi (Kierkegaardçı bir biçimde) nazar-ı itibara alarak antagonizmayı insanlar arası ilişkilerin temel yasası olarak kabul etmiş ve antagonizma bir istisna olarak tezahür ettiği sürece *sempatinin* hiçbir zaman asıl yasa olamayacağını ileri sürmüştür. Şimdi bu türden bir argümanın aynısını, insanların birbirlerinin şehvetlisi olma durumunu insanlar arası ilişkilerin doğasının bir istisnası olarak gören bütün "liberallere" karşı yeniden kurmak mümkündür. İnsanların birbirlerinin şehvetlisi olma durumu bir istisna olarak durduğu müddetçe insanlar arası ilişkilerin yasası bu istisna tarafından kurulacaktır. Bu yüzden, istisnanın mekanı olan tabiat durumu, insanların birbirlerinin şehvetlisi oldukları bir mekandır; beden mahremiyetinden ziyade ona karşı olan arzunun kol gezdiği bir mekandır. Başka bir ifadeyle, tabiat durumu, insanların birbirlerini cinsel bir arzu nesnesine indirgeyebilecekleri ve böyle bir durumda da onları durduracak hiçbir şeyin mevcut olmadığı bir yerdir. Tabiat durumu, ontik anlamda da pornografinin ta kendisidir.

Tabiat durumu pornografiye tekabül ediyorsa, o zaman içtimai mukaveleyle beraber, Leviathan hem pornografiye terk edilmiş hem de pornografik olmayan bir düzene dahil

edilmiştir demektir. Bu da Leviathan'ın ya da egemen istisnanın temel ontolojisinin pornografi olduğuna işaret eder. Buradan da şöyle garip bir netice çıkmaktadır: Leviathan'ın vücut bulmasıyla mevcut siyasi-hukuksal düzen içinde mümkün olduğu düşünülen mahremiyet aslında tamamen pornografik bir biçimde tesis edilmektedir. Pornografi seküler/dünyevi egemenliğe mündemiçtir; egemen iktidar bütün gücünü pornografik olmasından almaktadır. Bu sebeple, Schmitt'in "egemen, istisnaya (olağanüstü hal, toplama kampı)¹¹⁸ karar verendir"¹¹⁹ şeklindeki ünlü tanımını "egemen pornografiye karar verendir" şeklinde yorumlamak mümkündür. Pornografik olan ve olmayan arasındaki sınırın muğlaklığı, egemenin kararında geçici bir kesinliğe kavuşur. Egemen, tekrar ve tekrar neyin pornografik olduğunu neyin olmadığını belirlemektedir.

Bir Lacancı olarak Hobbes ve bir Hobbesçu olarak Lacan

Lacan hakkındaki standart görüş, kendisini en çok etkileyen felsefecinin (Heidegger'i bir kenara koyarsak) Hegel olduğudur; Derrida hakkındaki standart görüş, kendisinin (meta) felsefesinin tam da çekirdeğini belirleyen asıl unsurun Hegel'e ya da daha doğru bir ifadeyle Hegelci diyalektiğin dairesel kapanımına dair getirdiği eleştiriler olduğudur; ve dolayısıyla da Lacan ve Derrida hakkındaki standart görüş, aralarında Hegel'e olan farklı yaklaşımlarından kaynaklanan belli bir farkın, radikal bir kopuşun mevcut olduğudur. Fakat Lacan ve Derrida Hobbes'la beraber yeniden okunduklarında, bu standart görüşlerin aksine, aralarında açık bir benzerlik, bir kesişim noktası zuhur etmektedir. Yukarıda Hobbes'un tabiat durumunu nasıl tasvir ettiğini ve siyaseti nasıl konumlandığını tavzih etmiştik. Şimdi de Hobbes'un ortaya koyduğu bu resmin Lacancı psikanalizin nazari şemasıyla olan mütakabiliyetini tahlil etmeye çalışacağız.

¹¹⁸ Parantez benim

¹¹⁹ Schmitt Carl, Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, Ankara, Dost, 2005, s.13

Her ne kadar siyasi düzen tabiat durumunun temyiz edilmesi suretiyle teşekkül etse de buradaki temyiz kendisi tabiat durumunun ve siyasi düzenin birbirlerinden mutlak anlamda temyiz edildiklerine ya da tabiat durumunu artık tamamen yok olduğuna delalet etmemektedir. Zira bu iki durumun ikisine de mündemiç olan bir mevcut –Leviathan- söz konusudur. Leviathan’ın bütün fiilleri, ister vatandaşlar isterse de Leviathan tarafından yapılmış olsun yasanın her türden askıya alınma biçimleri, tabiat durumundaki menfi kuvvelerin fiile dönüşmeleri ve dolayısıyla da tabiat durumunun geri dönmesidir. Tabiat durumunun bu dönüşü onun bastırılmasıyla eş-zamanlıdır. Tam da bu yüzden tabiat durumu kendisini siyasi düzenin yerine mutlak surette ikame edememektedir. Ve bu bastırma diyalektik olarak isimlendirilebilir ya da diyalektik;

Bastırma olarak düşünölmek zorundadır zira kendisi her ne kadar içinde aklın ortaya çıktığı sorgulama sürecinde iş başında olsa da akıldan kaçmaktadır (‘soru zaten sınırlayıcıdır’). Ya da başka bir ifadeyle diyalektik bastırma olarak düşünölmek zorundadır zira akılı şuurda değil ‘kendisinin ... düşünölmesine müsaade etmeyen’de yani benim şuur-dışı olarak isimlendirdiğimde köklenmektedir. Bu anlamda bastırma – ve diyalektik- tam olarak ‘düşünölemezler’.¹²⁰

Doğrusu bu noktaya kadar Hobbes’un anlattığı asıl şey tam da Lacancı psikanalizin açıklamaya teşebbüs ettiği yapının ta kendisidir. Lacancı ve Hobbesçu terminolojilerin ve düşünce çizgilerinin arasında irtibatlar ve mütekabiliyetler bulmak mümkündür. Şu şekilde düşünelim: Dil ve yasadan mahrum olan tabiat durumu belli bir dereceye kadar (Lacancı) gerçeğe ve siyasi durum da simgesel düzene tekabül etmektedir. Tabiat durumu ve/veya Leviathan ait oldukları siyasi duruma mensup olamamaktadırlar. Gerçek siyasi durumu kurar ama onun tarafından ihtiva edilemez. Tabiat durumu antagonizmaların ve diğer menfi kuvvelerin mekanı olduğu için, antagonizmalar ve diğer menfi kuvveler siyasi durumun içinde vuku buldukları zaman tabiat durumu kendisini siyasi durumun içinde gerçeğin simgesel düzende kendisini gösterdiği şekilde yani tersinden göstermiş olmaktadır. Hiçbir tekil antagonizma tabiat durumunun bütün bir resmini çizemez ama bunların her biri bütün bir

¹²⁰ Gearhart, Suzanne, Hegel after Derrida, “The Remnants of Philosophy: Psychoanalysis after *Glas*”, ed. by Stuart Barnett. London ; New York : Routledge, 1998, p.157

tabiat durumunun kısmi dönüşleridirler. Ayrıca tabiat durumu ve siyasi durum arasındaki dikotomi *phusis* ve *nomos* arasındaki dikotomi olarak yeniden artiküle edilebilmektedir zira tabiat durumu doğal olarak doğayı ihtiva eder. Tabiat durumunda sadece beşer arasındaki menfi kuvveler değil bilakis doğal felaketleri gibi doğanın menfi kuvveleri de mevcuttur. Ve bu menfi kuvveler *nomosta* ya da siyasi durumda ihtiva edilememektedirler.

İçtimai mukavele bütün menfi kuvvelerin bunları keyfi olarak fiiliyata dökebilecek olan Leviathan'a *terk edilmek* üzerinedir. Diğer taraftan bu terk etme fiili, siyasi duruma geçiş yapmış beşerin sahip olduğu menfi kuvvelerin tamamen yok oldukları değil siyasi duruma bastırıldıkları anlamına gelmektedir; bütün beşer bilkuvve Leviathan'dır bu kuvveler siyasi durumda bastırılmaktadır. Bu ise, antagonizmalara ve diğer menfi kuvvelerin fiile dönüşmelerine ilave olarak bütün doğal felaketlerin vuku bulmalarının da tabiat durumunun kısmi dönüşüne oldukları gerçeğini işaret etmektedir. Lacan'a göre doğal felaketler gerçeğin dönüşüdürler ve bunların içinde tecrübe edilen şiddet tam olarak simgeselleştirilememektedirler. Sanıyoruz artık tabiat durumuyla gerçek ve siyasi durumla simgesel düzen arasındaki mütakabiliyet iyice sarıh hale gelmiştir.

Sadece gerçek ve simgesel makamları değil muhayyel makamı da zımmen Hobbes'un teorisinde ihtiva edilmiştir: İçtimai mukavele ve Leviathan'ın vücut bulması dilden önce, dil olmadan meydana gelmiştir. Her ne kadar Hobbes bu noktayı, kendisini argümanlarının sadece hipotetik oldukları bahanesinin arkasına saklamak suretiyle tavzih etmeye teşebbüs etmemiş olsa da bizler siyasi duruma geçiş sürecinin muhayyel bir şekilde gerçekleştiğini kolayca tahmin edebiliriz. Muhayyel makamın Hobbes'un teorisinde mevcut olduğu iddia etmek, bir aşırı-yorum değildir çünkü Hobbes'un teorisinde lafzileştirilen Leviathan ve beşer arasındaki ilişki Lacan'ın teorisinde lafzileştirilen ve muhayyel makama konumlandırılan phallus ve çocuk arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir. Çocuğun simgesel düzene girebilmesi için kendisinin phallus'u tanınması gerekir; beşerin siyasi duruma girebilmesi için kendisinin

Leviathan'ı tanıması gerekir. Tabiat durumundaki beşer dilden mahrum oldukları için bu tanıma süreci ancak muhayyel bir şekilde gerçekleşebilir. Fakat bu tanıma özdeşleşmeye dönüşmemelidir; yani beşer kendisini Leviathan'la (phallus'la) aynileştirmemelidir. Tıpkı Oedipus kompleksinde baba muhayyel üçgene (anne,-çocuk-phallus) dördüncü bir unsur olarak çocuğun kendisini (muhayyel) phallus'la aynileştirmesini imkansız kılmak için müdahale ettiği gibi içtimai mukavele muhayyel üçgene (doğa-beşer-Leviathan) beşerin kendisini Leviathan'la aynileştirmesine imkansız kılmak için müdahale eder. İçtimai mukavele babanın-adıdır ya da Leviathan'la özdeşleşmeyi yasaklayan babanın-hayıdır. Bu yüzden içtimai mukavele vasıtasıyla siyasi duruma giren beşer yasaklı fail haline gelir. Bunun yanında hem Leviathan hem de phallus anlamlandırma sürecini başlatmaktadırlar zira Leviathan'ın ve phallus'un tanınmalarıyla beraber bizler simgesel/siyasi düzenin içine yerleşiriz.

Phallus gibi Leviathan da Lacan'ın üç makamının üçünde (gerçek-muhayyel-simgesel) işlemektedir: Leviathan ilk elde gerçektir zira tabiat durumundaki bütün “insanlar” Leviathan'dır. Siyasi durumdan haricileştirilen (ve bu suretle dahilileştirilen) kişi muhayyel Leviathan'dır ve kendisinin içtimai mukavelenin akabindeki simgesel/siyasi tecessümü simgesel Leviathan'dır. Anne/tabiat ve çocuk/beşer arasında dolaşıma giren muhayyel Leviathan/Phallus çocuğun/beşerin hayatındaki ilk diyalektiğin tesis edilmesine hizmet eder. Her ne kadar bu, muhayyel bir diyalektik olsa da, muhayyel bir unsur bir gösterenle neredeyse aynı şekilde dolaşımda olduğu için kendisi simgesele kapı açmaktadır (Phallus/Leviathan “muhayyel bir gösterendir”). Bu da phallus'un/Leviathan'ın simgesel bir nesne olduğuna işaret etmektedir.¹²¹ Aynı zamanda tıpkı phallus gibi Leviathan da Ötekinin (siyasi/simgesel düzen) –ötekinin/annenin değil¹²²- ve *jouissance*'ın gösterenidir.¹²³ İçtimai mukavele, bütün

¹²¹ Phallus'un/Leviathan'ın bu hususiyetini teşhis ederek kendisinin yarı-transandantal hususiyetini de kolayca teşhis etme imkanı bulacağız. ,

¹²² Hobbes'un Lacan'ın teorisiyle teorisi bu noktada birebir bir mütakabiliyet ilişkisi içinde değildir zira öteki yani anne Hobbes'ta tabiata tekabül etmektedir ve tabiat arzu edemez.

ruhi ve fiziksel aktiviteleri hazzı azamileştirmek ve hoşnutsuzluğu asgarileştirmek doğru yönlendiren *haz ilkesinin* bir neticesidir. Başka bir ifadeyle, içtimai mukavele, hazlar ve hoşnutsuzluklar arasındaki tansiyonu bir denge durumuna döndürmeye hizmet etmektedir. Tabiat durumu paradoksal bir şekilde hem azami hazları hem de hoşnutsuzlukları ihtiva etmektedir; yasanın eksikliği beşerin azami hazlar almasını mümkün kılıyor gibi gözükmektedir; diğer taraftan da tabiat durumundaki bütün beşer birbirlerin kurdudur ki bu birbirlerini öldürebilecekleri azami bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkabilmesi demektir. Dolayısıyla içtimai mukavele, hoşnutsuzlukları engellemek için uyarılmanın azaltılması teşebbüsüdür. Aşırı uyarılmayı engellemek *jouissance*'dan vazgeçmeyle neticelenen ölüm dürtüsü anlamına gelmektedir. Bu vazgeçme, beşerin kendilerini Leviathan'la aynileştirmelerini yasaklayan içtimai mukavelenin müdahalesi sayesinde sağlanmaktadır. Aslında içtimai mukaveleyle yasaklanan (*jouissance*) zaten imkansızdır. “Bu yüzden *jouissance*'ın işlevi, şayet yasaklanmamış olsaydı keyfin elde edilebilmiş olacağına dair nörotik yanılşamayı desteklemektir. Yasaklama, onu ihlal etmesi için arzuyu yaratır ve bu sebeple *jouissance* temel olarak ihlalcidir.¹²⁴ Siyasi durum/simgesel düzen/süperoego failin anlam/keyif almasını (*jouis-sens*) talep eder ama fail asla tatmin olamayacaktır. Siyasi durum yasakladığı *jouissance*'ı aynı zamanda desteklemektedir de.

Lacan “Muhayyel, insan failin hayvan psikolojisine en yakından bağlı olan bir veçhesidir ... ve bu, insanda muhayyel ilişkinin [tabiatın sahasından] neşet ettiği anlamına gelmektedir.”¹²⁵ Ezcümle, simgesel düzene girmek suretiyle çocuğun hayvaniliği kendisini beşeriyete bırakmaktadır. Hobbes'a gelince, tabiat durumunun muhayyel veçhesi, buradaki insanın şuurunda ortaya çıkan insanın insana kurt olduğu hayaliyle (imgesiyle) alakalıdır;

¹²³ Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1977. p. 320

¹²⁴ <http://nosubject.com/Enjoyment#Translation>

¹²⁵ Lacan, Jacques. *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*. Trans. Sylvana Tomaselli. New York: Norton; Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 210

onun için de siyasi duruma girmek kurdun insan ya da hayvaniliğin insanlığa dönüştürülmesini husule getirmektedir.

Lacancı ihtiyaç/gerçek-talep/muhayyel-arzu/simgesel şeması da Hobbes'un teorisinde ihtiva edilmiştir. Hobbes'a göre, tabiat durumundaki beşerin asıl alakası ihtiyaçları (gerçek) tatmin ederek hayatta kalmaktır. Leviathan'ın vücut bulma süreci boyunca (muhayyel makam) beşer şuurlu bir şekilde kendi ihtiyaçlarını ötekiden (anneden) Leviathan (phallus) müdahale edip beşeri doğadan kastre ettikten sonra onu öteki olarak tanıyarak talep eder. Tabiat durumundaki beşer doğayı öteki olarak tanımadıkça ve cüzi nesnelere yanına kabiliyetine sahip olmadıkça doğayı ihtiyaçlarının nesnesi olarak görmeyi başaramazlar. Ancak doğayı öteki olarak tanıdıklarında ihtiyaçlarının tatmin edilmesini talep edebilirler. Tam da bu yüzden, ihtiyaçlarının tatminin esas imkanı olan mülkiyet hakkı üstünde bir anlaşma yapmak için bir içtimai mukavele yapmayı talep etmektedirler. Başka bir ifadeyle, Hobbes'un teorisindeki tabiat durumu hem babanın-adı olarak hem de talebin ilk seslendirilmesi olarak tezahür etmektedir.

Bununla beraber, siyasi duruma girmek üzere olan beşer, kendi tatminlerinin koşulsuz bir emniyete tabi olduğunu fark ederler; böylece talepleri çifte bir işlev kazanır; talepleri ihtiyaca ilaveten emniyetin tesis edilmesinin de talebi haline gelir. Arzuyu doğuran işte bu çifte işlevin kendisidir zira talebin yönlendiği ihtiyaçların tatmini mümkün olmasına karşın bütün insanların öldürmek, tecavüz etmek, çalmak gibi sahip oldukları menfi kuvvelerinin mutlak surette imhasını ve Leviathan'ın yasaya koşulsuz olarak tabi olmasını icap ettiren mutlak emniyet talebinin tatmini imkansızdır. Çünkü menfi kuvvelerin imha edilmeleri ve Leviathan'ın yasaya koşulsuz olarak bağlı kalması mümkün değildir. Menfi kuvveler değil onların fiile dönüşmesi arızı olduğu için menfi kuvvelerin mutlak surette imhası imkansızdır; ve şayet Leviathan'ın yasayı koşulsuz olarak tabi olması onun içtimai mukaveleye dahil edilmesi anlamına gelir; Leviathan'ın içtimai mukaveleye dahil olması, siyasi durumun esas

imkanı olan, kendisinin diğer beşerle arasındaki mevcut eşitsizliği ihlal etmesinden ötürü tam da bu sözleşmesinin ihlal edilmesi demektir. Leviathan koşullandırılmamak zorundadır, aksi takdirde sözleşme bozulmuş olur. Hülasa, emniyet talebi tatmin edilemezdir ve bu sebeple de kendisi ihtiyaçlar tatmin edildikten sonra bir fazla olarak kalır; ve biz bu fazlanın arzuyu teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Şimdi de Lacan'ın ve Hobbes'un teorilerinde mevcut olan yarı-transandantal mevzusuna dönelim (bu, Derrida ve Lacan arasındaki mütakabiliyeti tespit etmemizi oldukça kolaylaştıracaktır). Açıktır ki hem Leviathan hem de phallus birer yarı-transandantaldırlar. Hobbes, Leviathan için hem ölüm hem hayattır, hem siyasi hem değildir, hem içtimai hem değildir, hem hukuktur hem değildir demektedir. Leviathan Hobbes tarafından tanımlandığı haliyle bile transandantal değildir. Zira bu zıtlıkların üstünde değildir, fakat onları mümkün kılmaktadır. Bu zıtlıkların bir aradalığına da indirgenemez; sınırlarını kendi belirlediği bu mefhumlar ve durumlar tarafından tamamen ele geçirilemez. Daha çok, zıtlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini vücuda getirmektedir. Aralarında tefrik ve tehiri husule getirir.¹²⁶ Herhangi bir metafizik cevheri de mevcut değildir.

Phallus'a gelince, o da anne ve çocuk arasındaki, kadın ve erkek arasındaki¹²⁷, gerçek ve simgesel arasındaki, tabiat ve kültür arasındaki ve ego ve süperoego arasındaki dikotomileri/karşıtlıkları/farkları/temyizleri mümkün kılmaktadır. Ancak, bu dikotomilerin transandantal değildir, bunların bir aradalığına indirgenemez; sınırlarını kendi belirlediği bu mefhumlar ve durumlar tarafından tamamen ele geçirilemez. Daha çok, zıtlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini vücuda getirmektedir. Aralarında tefrik ve tehiri husule getirir. Kısaca, hem Leviathan hem de phallus transandantal değil yarı-transandantaldırlar. Tıpkı *differance* gibi.

¹²⁶ O bu farkların *differance*'idir.

¹²⁷ Erkek simgesel phallus'a sahiptir kadın ise değildir.

5. BÖLÜM

KEMALİZM VE MAHREMİYETİN ÖKÜM YAPISÜ

Osmanlı da batılılaşma süreçleri öncesinde tesettür olan ve olmayan dikotomisi vahyin merkeze konulduğu logosantrik bir biçime kuruluyordu. Dünyevileşme süreçleriyle beraber egemen, kendisini *logosun* yani buradaki anlamıyla vahyin dışına koyma imkanı buldu. Tabi ki kendisini hiçbir zaman dinin tamamen dışına çıkarmadı. Hem içinde hem de dışında olduğu bir konuma geldi. Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler bir devlet olduğunu ilan etmesine rağmen dini kontrol etmek için Diyanet İşleri Başkanlığını (1924) kurmuştu. Böylece dinin bütün kurumsal mekanizmaları kendisine hiçbir özerklik verilmeden ve kendisi devlet iktidarının kontrolüne tabi kılımarak tanzim edilmiştir. Aslında sekülerleşme sürecinin bizzat kendisi dinin özerkliğini tahrip etmektedir zira kendisinin en mükemmel biçiminde bile dini egemen iktidarın sınırlarını tayin ettiği siyasi alandan dışlayarak ve bu suretle onu siyasetin içine (dışlama hareketiyle) içleyerek siyasileştirmekte ve onun özerkliğini zedelemektedir.

Bununla beraber Türkiye'yi diğer seküler Avrupa devletlerinden farklı kılan husus dinin bu devletlerin bahsettikleri göstermelik özerklikten mahrum olan konumudur. Dinin yerleştirildiği bu konum sayesinde egemen, logosun tasdik ettiğini -yani tesettürü- istediği gibi yeniden ve yeniden "şerh etme" imkanı bulmuştur.¹²⁸ Böylece, dünyevileşme süreci öncesinde pornografik olarak nitelenen durumlar, öznellikler, olaylar, mekanlar sonraları bu anlamlarını kaybetmişler ve –tamamen olmasa da- tesettür boyutu içinde (her ne kadar başarılı olunamasa da) algılanmaya ve konumlandırılmaya başlanmışlardır. Ve kimse de buna

¹²⁸ Mesela Derrida'nın, kendisinin bir ayağının teoloji içinde bir ayağının dışında olduğunu söylemesi de bu kabildendir.

karşı çıkamamıştır; *logos* bir referans olamazken, sınırların ne olduğunu egemenden başka kim söyleyebilir ki?¹²⁹

Kemalizm'in bütün operasyonları tamamen yapısökümcüdür. Kemalizm ne *logosu* tasdik eder, ne de onu tamamen reddeder. Sadece *logosun nomos* olduğu durum onun için tehlikelidir (Kahrolsun Şeriat!). Tesettürün logosantrik bir zeminden ayağının kaydırıldığı yerde artık egemen iktidar bütün o keyfi gücünü tatbik etme imkanını bulmuştur. Zira pornografik olanın da logosantrik (fıkhi) bir biçimde tespit edilen sınırı, yerini bu yeni durumda muğlaklık ve müphemliğe bırakmıştır. Kemalizm, tesettür ve pornografi arasındaki sınırın egemen iktidarın istisnaya karar verme imkanı bulduğu bir belirsizlik mıntikasına sürüklendiği yeni bir egemenlik biçimi anlamına gelmektedir. Bu yeni egemenlik biçimi yüz elli yıllık bir modernleşme süreci içinde ortaya çıkan değişimler vasıtasıyla vücut bulmuştur. Bu değişimlerden birisi de tesettürün önemli bir ayağı olan kıyafette gerçekleşmişti. Kıyafet, Richard Sennett'in da gösterdiği gibi, özel (mahrem) ve kamusal alanlar arasındaki ilişkinin teşekkül etmesi sürecindeki temel unsurdur. Sennet, "Kamusal İnsanın Çöküşü"nde 17. yüzyıl Paris'inin, şehrin meskunlarının meslek ve sınıflarını belirleyen elbiseler giymelerini mecburi kılan kanunlarla idare edildiğini fakat bu kanunların 18. yüzyılda hemen tüm sınıfların, evlerinin içinde rahat ve bol elbiseler tercih etmeye başlamalarıyla kısmi de olsa ihlal edildiklerini anlatır ve ilave eder:

"İşte burada özel ve kamusal alanlar arasındaki bölünmenin ilk koşulu ortaya çıkar: Daha doğal olan özel alan dahilinde beden kendi içinde bir anlamı vardır. Sequire, Regence dönemi için şuna işaret eder: "Paris tam anlamıyla özensiz bir dış görünüşün kabulünü yaşadı. Yatak odası kostümleri salona taşı. "¹³⁰

Osmanlı'nın ve cumhuriyet Türkiye'sinin modernleşme süreçleri içinde de yatak odalarının oturma odalarına taşması süreci meydana gelmiş gibi gözükmektedir. İspatı kolaydır: Bugün plajlarda, sokaklarda, gece klüplerinde, okullarda vs giydiğimiz kıyafet tipi, birkaç yüzyıl

¹²⁹ Enteresan noktalardan birisi de bugünlerde iyice ısınan cinsel tacizi engelleme kampanyalarının da egemen iktidardan mahrem sınırlarını ve pornografik olanı tayin etmesini talep etmeleri dahilinde cereyan etmeleridir.

¹³⁰ Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, London, faber and faber, 1993, s. 66-67

öncesine kadar, hatta pek çok Anadolu şehrinde bir elli sene öncesine kadar, ancak yatak odalarına dahil olabiliyordu.¹³¹ Ve bu yatak odalarının “dışarıya” taşması süreci bir taraftan modern Türkiye’nin egemenlik sürecine mündemiç olarak bütün hızıyla devam etmektedir. Ve bu süreç, belli kıyafet türlerini ve davranış biçimlerini yatak odalarının içine hapseden ahlaki kaideler üstünde ısrar eden eski siyasi yapılardan özgürleşme olarak telakki edilmektedir. Bu anlamda bu süreç, bir yatak odası siyaseti ya da tabir-i caizse *zoenin biosudur*. Zaten her geçen gün, bir önceki günde mahrem olarak tasdik ettiklerimizin kamusallaşmasına şahit olmuyor muyuz? Artık bir önceki gün pornografik olarak tasdik ettiğimizi bir sonraki gün tesettürlü olarak kabul ediyoruz. Ya da ediyor gibi gözüküyoruz! Çünkü bir önceki gün pornografik olarak telakki edilenin bir sonraki gün tesettürlü olarak muamele edilmesi mümkün değildir. Elbette bir normalleş(tir)me süreci söz konusudur ama yine de bu, o kadar da başarılı ve hızlı bir süreç değildir zira duygular/arzular mahremin istikrarsız anlamını her seferinde normalleştirip kendisine adapte edemez.¹³² Günlük hayatın kendisi bu sürecin nasıl başarısızlığa uğradığını ve ne türden mekanizmaların pornografinin kişisel ve kamusal tanımlarının arasındaki çelişkiyi kararttığını gözler önüne sermektedir.

Meta Fetişizminin Genel Ekonomisi¹³³

Heidegger’e göre gösteren ve gösterilen arasında, ilintilerin (involvement) toplamı tarafından teşkil edilen bir toplam olan bütün bir *dünya* tarafından teşkil edilen varoluşsal bir ilişki mevcuttur:

¹³¹ Sadece kıyafetteki değil, bilakis farklı cinsler arasındaki (hemcinsler arasındakileri de belki) davranma biçimlerindeki değişiklikleri de yatak odasının dışarı taşması sürecine dahil etmek mümkündür; öpüşmeler, tokalaşmalar, sarılmalar, vs diyelim bir yüz elli yıl öncesine kadar tüm Osmanlı’da meşru bir biçimde sadece karı- koca olan iki kişi arasında ancak yatak odalarında yaşanabilirdi.

¹³² Tesettürün işlevlerinden biri de ötekilerin cinsel arzularını engellemeye alakalıdır çünkü kıyafet vasıtasıyla mahremi tarif etme hareketi şehvetli gözleri beden bu kısımlarından uzak tutmaya yöneliktir.

¹³³ Robert Miklitsch’in kitabının da benzer bir başlığı bulunmaktadır: *From Hegel to Madonna: Toward a General Economy of Commodity Fetishism*, State University of New York Press.1998.

“Göstergeler, hususi özellikleri tam da kendilerinin bir şeyin ‘işaret edicisi’ olduklarını işaret eden diyebileceğimiz işlevlerinde ‘bir tür gösterme’yi ihtiva eden teçhizatların parçalarıdır, bir şeyi göstermeye ve bildirmeye hizmet ederler. Teçhizatın bir parçası olarak gösterge, bir teçhizat toplamına aittir, bir referans sistemine ihtiva edilir ama en önemlisi tam da ihtiva edildiği referans sistemini ‘aydınlatma’nın kendine mahsus işlevine sahiptir...Göstergelerin bizlere ‘gösterdiği’ şeyin, bir referansçı toplam olduğunu unutmayın.”¹³⁴

Göstergelerin bizlere ‘gösterdiği’ referansçı toplam, elde-hazır olanın vücudu yani dasein’in vücuduyla yapısal olarak irtibatlı olan ilintilerin toplamıdır. Göstergeler her zaman esas olarak ‘nerede yaşadığımızı, ihtiyatlılığımızın neyle alakalı olduğunu, ilişkinin ne olduğunu’¹³⁵ işaret etmektedirler. Bu da demektir ki göstergeler, katılımların toplamına mündemiç olan söylem ve değerlerden ayrı tutulamazlar. Göstergeler daima, Baudrillardçı bir anlamda, gösterge-değerleri (prestij ve statü) husule getirirler. Modernleşme sürecinde cereyan eden kıyafetteki değişim, tıpkı önceki kıyafet tiplerinin de ihtiva ettiği gibi belli gösterge-değerleri (prestij ve statü) ihtiva etmektedir.

Türkiye’deki modern kıyafetin gösterge-değeri modernite, Batılılaşma, sekülerizm, özgürlük, aydınlanma gibi söylem ve değerlerle alakalıyken, (siyasetin ekonomisinde) kıyafetin kullanım-değeri tesettürdür. Kıyafetin gösterge-değeri, kullanım değerine üstün gelmekte ve böylece de kıyafet noktasından hareket eden tesettürün ya da pornografinin özel (kişisel) ve kamusal tarifleri arasındaki çelişki, ilk elde, modern kıyafetin siyasetin ekonomisindeki gösterge-değeri tarafından karartılmaktadır. Modern kıyafet en azından makabline şamil olarak pornografik olmasına rağmen, onun gösterge-değeri tam da bu gerçeğin üzerini örtmektedir. Modern kıyafeti pornografik olarak nitelenmek demek onun gösterge-değerlerinin karşısında olmak ve onun ihtiva ettiği prestij ve statüden mahrum kalmak demektir. Bu yüzden, modern kıyafetin gösterge-değerinden mahrum kalmamak için, onun pornografik olmadığını söyleyen yasaya uygun olarak, pornografik oluşunu inkar etmekteyiz. Doğrusu bu hikaye, ‘çıplak kral’ hikayesinin ta kendisidir. Çıplak kral kendi

¹³⁴ <http://caae.phil.cmu.edu/Cavalier/80254/Heidegger/DivisionOne/Worldhood2.html>

¹³⁵ Heidegger Martin, Being and Time, trasn. by Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996, s. 111

çıplaklığını, halkına kendisinin çıplak olmadığını söyleyen ve zımnem bu hakikate gözlerini yummalarını emreden bir yasa olarak körü körüne kabul ettirmektedir. Yasanın kurulması tam da kendisinin kabulüyle ortaya çıkan prestij ve statüyle alakalıdır zira sadece aptallar kralın çıplak olmadığını göremezler. Bu da bir gösterge olarak kralın görüntüsünün kralın çıplaklığını ‘göstermesine’ ve kendinden menkul bir biçimde bildirmesine rağmen kralın çıplaklığının ya da çıplak elbisesinin gösterge-değerinin (yasa) bu ‘göstermeyi’ ve bildirmeyi kararttığına işaret etmektedir. Çıplaklığın yasa tarafından oluşturulan gösterge-değeri, onun (menfi) kullanım-değerini (rezil olmak) unutturmaktadır.

Terzilerin asıl başardığı şey gösterenle gösterilen arasındaki mesafeyi iyice açmak hatta neredeyse bunları birbirlerinden tamamen koparmaktır. Terziler “diktikleri” elbisenin herkes tarafından görülüp takdir edilebileceğini falan söylememektedirler. Aksine onun ancak tam da gösterge-değerini tanımayı başaranlar tarafından tanınabileceğini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla bu hiç varolmadığı halde varlık gösteren, belli cismani tezahürler arz eden elbise obje petit a’nın ta kendisidir. Şatafata düşkün kralın arzu nesnesi-nedeni tam da bu “elbiseden” ya da bu hiçlikten/ademiyetten başka bir şey de değildir. Terziyle kralın karşılaşmaları psikanalistle analizanın karşılaşmasına tevafuk etmektedir. Terziler kralın kendi fantezisini kat etmelerini sağlamışlar, arzu ettiği nesnenin aptalca bir boşluktan, anlamsız bir hiçlikten başka bir şey olmadığını krala göstermişlerdir. Fakat kralın bunu idrak ettiği nokta hikayenin sonunda herkesin kendisine güldüğü nokta değildir. Aksine kral terzileri hiçbir şey dikiyorken gördüğünde zaten onların tam da arzu ettiği şeyi diktiğini idrak etmiş ve kendi fantezisini kat etmişti. Buna rağmen elbiseyi giymesinin yani kendi semptomuyla aynileşmesinin sebebi halkına dair kurduğu fanteziden kaynaklanmaktaydı: Kralın fantezisinde halk her ne olursa olsun kendi arzu ettiği şekilde davranan ve düşünen bir yığındır.

Aslında fetişizmin kullanım-değerini karartan bu özelliği kullanım-değerleri daima içtimai ilişkilerin içinde kendi mübadele-değerlerinin ve gösterge-değerlerinin üstün geleceği bir şekilde ikincil plana atılan meta ve para için zaten geçerlidir. Bununla beraber, metaların gösterge-değerleri tarafından ikiye katlanan fetişist illüzyon kullanım-değerini tamamen karartmamaktadır: Herhangi bir kişiye paranın insanların ona atfettikleri değer ötesinde bir değeri olmadığını bilip bilmediği sorulduğunda cevabı evet olacaktır. Yine de, aynı kişi kendi günlük hayatında bu soyut mübadele ve gösterge-değerini öncelikle paraya ve metaya karşı bir spekülasyon bir idealist gibi davranacaktır.¹³⁶ Fetişizm ve onun ‘kullanım-değerine karşı kör ol’ diyen yasası, Marx’ın açıkladığı üzere, bütün bir içtimai ilişkiler ağını tesis etmektedir zira para, meta (ve kral) içtimai ilişkilerin bir yoğunlaşmasından ibarettir. Bu yüzden metanın ve paranın fetişizminin yarattığı illüzyon, öznelere kendi günlük hayatlarında içtimai ilişkilerini tesis etmek için mübadele-değerini ve gösterge-değerini ısrarla tasdik etmeleriyle kullanım-değerini inkar ettikleri bir tür inkar anlamına gelmektedir. Yasanın tam da gösterge-değer tarafından kurulması, kaçınılmaz olarak kullanım-değerini (kurucu istisna) tam da onu karartmak için hesaba katmaktadır. Zaten bir kullanım-değeri (kurucu istisna) olmadıkça yasa kendisini (gösterge-değer vasıtasıyla) tesis edemez zira yasa tam da kralın çıplak olarak görülebilmesi kuvvesine (kullanım-değeri, kurucu istisna) binaen tesis edilmektedir. Şayet bu türden bir potansiyel olmazsa, o zaman yasaya ihtiyaç kalmayacak ve böylece yasa kendisini tesis edemeyecektir. Başka bir ifadeyle, pornografiyi tesis eden yasa, tesettürü karartmak ve kendisini mümkün kılmak için daima tesettürü hesaba katmak ve onu bir istisna olarak konumlandırmak zorundadır. İşte bunun içindir ki tesettürün karartılması için onun alışlagelmiş teşkilatı inkar edilmekte ve bu sebeple de bir fetişist illüzyon zuhur etmektedir. Her ne kadar kralın tebaasının niçin gerçeği yani tesettürün gerçeğini yani tesettürün bizzat kendisini inkar ettikleri ve kendilerini pornografinin içine fırlattıkları sarıh hale gelmiş olsa da

¹³⁶ Zizek Slavoj, İdeolojinin Yüce Nesnesi, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 1999, s.47

hala niçin kralın kendisini gerçeği inkar etmeye mecbur hissettiği sorusuna bir cevap vermiş değiliz. Doğrusu kralın da onun tebaasının da muharrikleri aynıdır: Prestij ve statü kazanma arzusu. Kendilerini dünyanın en iyileri olarak takdim etmiş olan terziler, “dikecekleri” kıyafetin prestijini ve statüsünü garantiye almayı başarmışlardı. Sadece tebaa değil bilakis kral da terzilerin “diktikleri” kıyafetin gösterge-değerini oluşturan söylemlerinin büyüüne kapılmıştı. Dolayısıyla hikaye bizlere bu noktada, söylemi de ihtiva eden her türden iktidar ilişkilerinden azade olan nihai bir egemenin varolmayacağını dillendiren klasik Foucaultcu yaklaşımı ikrar ettirmektedir. Egemenin kararı, iktidar ilişkileri dahilinde üretilen söylemlerden azade olmak anlamında egemen değildir. Bununla beraber, egemen tam da gerçeğe ya da yasanın tamamen içlemeyi başaramadığı ilaveyle (supplément) çeliştiği noktaya kadar egemen olabilmektedir; çünkü unutmamak gerekir ki bir çocuk (supplément) her an bağırabilir (kral çıplak!).

Yasanın Antropolojisi: Kadın Çıplak!

Herkesin gözlerini kendisine yönlendirecek kadar bedenini teşhir etmiş (pornografikleştirmiş) bir kadın bir Mayıs ikindisi, Bilgi Üniversitesi'nin bahçesinin yanından aşağı doğru yürüyordu. Bunu gören Kuştepe'nin eğitimsiz/işsiz delikanlıları seksî kadının bedenine karşı duydukları hayranlığı, hormonlarının nasıl harekete geçtiğini, onu nasıl da arzu ettiklerini haykırdılar. Kadın söylenenlere kulak asmadan yürümeye devam etti. Bu arada okulun öğrencileri de kadının farkına vardılar, mahallelinin “iltifatlarına” kulak misafiri oldular. Fakat hiçbiri bu durumu yadırgamadı. Hatta seyirciler arasındaki bazı kız öğrencilerinden şöyle sözler de duyuluyordu: “E tabi, öyle giyinirsen olacağı bu”. “Madem öyle giyiniyorsun neden buradan geçiyorsun?..” Kadın az sonra okulun bahçesine girdi. Oldukça kalabalık olan bahçeden girdikten sonra o da ben de diğer seyirciler de rahatladık. Buradaki durum oldukça

farklıydı. Sanki birkaç saniye içinde boyut değiştirmişti kadın. Öğrenciler onun bedenine karşı kayıtsız gözükyorlardı. Dışarıdaki çığlıklar susmuştu artık. Fakat bahçedekiler biraz daha dikkatle gözlendiğinde aslında herkesin kaçamak gözlerle kadının teşhir ettiği yerlerine baktığı görülüyordu. Kadın bahçede dolanırken arkasında kalanlar (sadece erkekler değil) onu temaşa etmeye başladılar. Yalnız kimse doğrudan bakmıyordu, bir başkasının duyacağı şekilde bir şey de söylemiyordu. Yine de fısıldaşmaları, kahkahaları seçebiliyordum. Tabi benim içinde olduğum grupta da seksi kadın üstüne derin sohbetler yapılıyordu..

Bunlara ilaveten bu durumun şöyle bir tarafı daha mevcuttu: Kadın, bahçenin ortasında bir arkadaşıyla konuşmaya başladı. Bir ara, sadece arkadaşına bakıyor, etrafına kesinlikle bakmıyordu. Bu sayede herkes için iyi bir temaşa etme/dik-izleme fırsatı ortaya çıktı. Neredeyse bahçedeki herkes kısa aralıklarla kadına bakıyordu. Ama kadın da kendisine bakıldığının farkındaydı. Zira o da yavaş yavaş etraftaki insanlara karşı kayıtsız görünen hailini değiştirmeye, kendisinin ne kadar temaşa edildiğini görmek için etrafına bakmaya başladı ama yine kaçamak gözlerle. İşin garibi biz de onun kendisine bakıldığının fakında olduğunun farkındaydık; daha da garip olan kadın da kendisine bakıldığının farkında olduğunun farkında olduğumuzun da farkındaydı. Ama kimse bu durumun böyle olduğunu yüksek sesle söylemeye cesaret edemiyordu. Hepimizin arasında sanki gizli bir sözleşme yapılmış gibiydi. Orada yaşanan şey tam anlamıyla bir yalandı. Öyle bir yalandı ki bu bütün gücünü yaşadığı yerde bir türlü kristalize olamamasından alıyordu. Kısaca, bu bir kral (kadın) çıplak hikayesiydi ama bir farkla: Olayın gerçekleştiği yerdeki bazı insanların (Kuştepe'nin gençleri) kadının çıplak olduğunu söylemelerine rağmen, onların beyanları yalanı kristalize edecek bir şekilde işlememişti zira onlar tam da gerçeğin çölünde, şehrin eki (supplement) içindeydiler. Onlar, kendisi sayesinde içtimai ilişkilerin kurulduğu fetişist illüzyonu tahrip eden aykırılardı (pervert). Söylemsel olmayan bir biçimde kadının çıplak (pornografik) olmadığını söyleyen yasanın istisnasıydılar. Onlar inkar edilenlerdi. Onlar istisnanın ta

kendisiydi. Bu türden bir inkar her zaman yaşanmasına rağmen kendisi hiçbir zaman antropolojik bir tahlilin konusu olmamıştır. Onun asıl semptomu kesif bir sessizliktir. “İçerdeki” cemiyetleşme süreci sessiz kalma üzerine yapılan bir sözleşme üzerinden cereyan etmektedir.

Şayet bir kişi kadının çıplak olduğunu ve herkesin de onu dikizlediğini, onu kendi bedenine, tam da fizyolojik parçasına indirgediğini haykırırsa, o zaman haysiyetli bir vatandaş olarak kadınla kampın içinde mahremiyetini kaybetmiş ve zül kılınmış *Muselmann* arasındaki açık gözden kaybolacaktır. Bununla beraber, şayet bir kişi bu şekilde haykırırsa, bizler yani dikizciler bir anda *Muselmann*'ı (kadını) bedenine, tam da fizyolojik parçasına indirgeyen SS subayları haline geleceğiz. Bu yüzden bizlerin zelilleşmesiyle kadının yüceleşmesi arasında; ve kadının zelilleşmesiyle bizlerin yüceleşmesi arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur.

Hem “içerisi” hem de “dışarı”ı”, hem kadın hem de onun dikizcileri tarafından mahremiyetin yok edildiği pornografinin ta kendisidir (kamptr). “İçeride” yaşanan inkar, tesettür ve pornografi arasındaki sınırın muğlak olmasından kaynaklanmaktadır. Egemenin, kadının (gönüllü *Muselmann*) pornografik olduğuna karar vermemiş olmasından ötürü kadın otomatikman tesettürlü olarak karar verilmiştir. Ayrıca, egemenin kararı kadının pornografikliğinin gösterge-değerine mündemiç olan, pornografiyi özgürleşmenin ve aydınlanmanın temel aracı olarak takdim eden entelektüeller, bürokratlar, “terziler” gibi modernitenin icracısı ve taraftarı olanlar tarafından üretilen söylemler tarafından desteklenmektedir.

Gerçeğin Antropolojisi: Kurban Olarak Modern Kadın

“Gerçeğin antropolojisi”nden kastım “tabiat durumu”-olarak-*Gerçeğin* kendisini simgesel/siyasi düzende¹³⁷ tersinden kısmen gösterdiği durumların antropolojisini yapmaktır. Dolayısıyla “gerçeğin antropolojisi”, Bülent Diken gibi sosyologların çalıştığı “istisna sosyolojisi”yle doğrudan irtibatlıdır ama bir farkla: Her ne kadar *gerçek*, bir istisna olarak tahakkuk ediyor olsa da “istisna sosyolojisi” istisnayı siyasi düzeninin halihazırdaki protokollerini bozan, ihlal eden ya da askıya alan bütün durumlara teşmil etmemektedir.

“İstisna sosyolojisi” bunun yerine, siyasi düzenin *ilaveleri* (*supplement*) olarak tezahür eden ve ait oldukları bu düzene intisap edemeyen “kenar mahalle”, “toplama kampı” ya da “savaş durumu” gibi sahaları istisna olarak tescil etmekte ve bu suretle istisnayı nispeten dar bir anlamda kullanmaktadır. Halbuki istisna sadece bu *ilavelerin* o müstehcen kategorikliklerinde değil, bilakis gündelik hayatın en sıradan gözükken mekanlarında kimi zaman doğal felaketler, kimi zaman da antagonizmalar şeklinde tahakkuk eden *Gerçek* olarak da tezahür etmektedir. Başka bir ifadeyle “gerçeğin antropolojisi”nin amacı genelde sosyolojinin ve antropolojinin kendi araştırma sahalarından dışladığı, bastırıldığı (istisnanın kaderi bu değil mi zaten?) istisnaları kristalize etmek ve istisna ile yasa ya da *gerçek* ile siyasi düzen arasındaki diyalektik ilişkiyi farklı bir veçheden ele almaktır.

Hem doğal felaketler hem de antagonizmalar, düzenin tesisi açısından menfilik arz ederler; fiile dönüşene kadar da siyasi düzene bastırılmış menfi kuvveler olarak hüküm sürmektedirler. İçtimai ilişkilere bastırılmış en menfi kuvvelerden birinin tasdik edilmemiş cinsel arzu ya da kendisini cinsel arzu olarak gösteren *asabiye* olduğunu söyleyebiliriz. Tacize ya da tecavüze dönüşmüş haliyle cinsellik, içtimai ilişkiyi parçalayan o mahut çekirdeğin – antagonizma- bir uzantısıdır elbette. Böylesi antagonistik bir ilişkide mağdur olanlar, tıpkı

¹³⁷ Bu düzen elbette ki Yasanın vücut bulduğu içtimai, hukuki ve ahlaki düzenleri de ihtiva etmektedir.

toplama kamplarındaki *musselmanlar* gibi saf bir *zoe* muamelesi gördükleri için (vücutlarının) sahip oldukları kutsiyet de hiçlenmiş, değillenmiş olur; zelilleşirler.

Mahremiyeti tesis ve muhafaza etmeyi amaçlayan hukuk ve ahlakla kaim olan siyasi düzen açısından beşerin kutsiyeti esasi öneme sahip olduğu için mevzubahis antagonistik ilişki türü ve onun ihtiva ettiği *jouissance* kati surette yasaklanmıştır, yasaklanmaktadır. Gel gelelim, kişilerin birbirlerini cinsellikleri üzerinden zelileştirmelerinin yasaklanması işlemi, oldukça kategorik bir şekilde gerçekleşmektedir. Ve bu kategoriler, egemen iktidarla sivil cemiyet arasında süren müzakereler doğrultusunda keyfi bir şekilde belirlenmektedirler. Bu yüzden, kişilerin birbirlerini zelileştirmelerine tamamen mani olunamamaktadır. Her ne kadar hukukun ahlakın yerine geçemeyeceği ve hukukun yasak alanının sınırlı olduğu ileri sürülüp mesele ahlaka tahvil edilebilse de her geçen gün biraz daha dünyevileşen cumhuriyet Türkiye'sinde, kendisini mümkün kılan kurumların neredeyse hepsi imha edilmiş, kurumsallığı ciddi anlamda tahrip edilmiş (İslami) ahlakın temas ettiğimiz minvalde devreye girmesi söz konusu olamamakta, Kemalizm'in inşa etmeye çalıştığı yeni dünyevi ahlak da bu noktada yetersiz kalmaktadır. Neticede, kategorilere sığmayıp taşan (ve bu anlamda da bir istisna ya da *gerçek* olan) zelileştirmeler gündelik hayatta sürekli olarak vuku bulmakta ve fakat antagonizmaları bastırmaya alışık, kendisini her daim uyumlu bir bütünlük olarak tahayyül etmeye mütemayil olan cemiyet tarafından üzerleri daimi surette örtülmektedir. Gerçeğin antropolojisinin temel konusu işte bu üzeri örtülenin örtüsünü açmak, bilhassa modernitede cinsellik noktasında cereyan eden antagonistik ilişkiler dahilinde kurban edilerek zelileştirilen sonra da hiç zelileştirilmemiş gibi mukaddesleştirilmeye devam eden modern kadının mevcut içtimai ilişkiler ağı içinde yaşadığı bu paranteze alınmış çelişkili süreci ifşa etmektir. Araştırma konumuz *gerçek* olduğu için antropolojik verilerin kurgusal mı yoksa “gerçek” mi olduklarının hiçbir önemi yoktur; şayet veriler *gerçek* ile siyasi düzen arasındaki diyalektiği gözler önüne sermeyi başarabiliyorlarsa. Araştırmanın bu diyalektiği gözler önüne

sermeyi başarıp başaramadığını tespit etmek noktasındaki tek kıstas bizzat kendisi de bu diyalektikte mevcut ve gündelik hayatta tezahür eden bu diyalektiğin operasyonunu ancak kendisi bilebilen cüzi okuyucunun¹³⁸ müspet ya da menfi infialleri olabilir.

Ulusunu bir araya getiren Şey’de, *jouissance*’ın cismani örgütlenmesi olarak *hayat tarzına* indirgenemeyecek fazla bir şey daha olduğu gibi içtimai ilişkileri parçalayan antagonizmanın cismani tezahürlerinde de bu tezahürlere indirgenemeyecek fazla bir antagonizma daha vardır. Bu sebeple, hiçbir antropoloji çalışması saf haliyle antagonizmaya –tabiat durumuna- dolaysızca bakamaz; onu kurallaştırıp “bilimsel” olarak lafzileştiremez; ancak onun simgesel/siyasi tezahürlerine dair bir çözümlemede bulunulabilir o kadar.

Cinsel taciz, antropolojinin bir konusu olduğu zaman antropologun yapabileceği en iyi şey, mağdurların şahsi tecrübelerini dinlemek olacaktır; lakin kendisinin mağdurun anlatısının “gerçek” mi yoksa yalan mı olduğu konusunda nihai bir karara varması hiçbir zaman için mümkün değildir. Zaten tam da bu yüzden cinsel taciz gündelik hayatta paranteze alınan (ve bu suretle istisnalaştırılan) tecrübelerin başında gelmektedir. Cinsel tacizi araştıran bir antropoloji çalışması her ne kadar “parantezi” açmaya gayret etse de nihayetinde kendisini yeni bir parantez açmaktan kurtaramaz; yani mağdurun anlatısının “gerçek” olup olmadığına dair soruyu bir ölçüye kadar paranteze almak zorunda kalır. Aslında tam da bu sayede *gerçek*in kendisini görünür hale getirmiş olur zira *gerçek* kendisine kuytu köşeler, karanlıklar, parantezler arayıp durmaktadır. *Gerçek*, bilinemez, kurallaştırılmaz, simgeselleştirilemez hale geldikçe kendisinin o korkutucu öz çekirdeğine (*gerçek gerçek*) daha da yaklaşmaktadır: Kadın, patronu tarafından tacize uğradığına dair yalan söylediğinde *gerçek* ortaya çıkar. Zira bastırılan *Gerçek* tam da normalde ya da görünürde *sempatik* bir ilişki yaşayan kadın ve patronu arasındaki bu menfi kuvveyle, antagonizmayla irtibatlıdır. Dolayısıyla kadının yalanı bir tarafıyla, mezkur kuvveyi (antagonizmayı) görünür hale getiren bir hakikat olarak zuhur

¹³⁸ Okuyucunun külli (evrensel) bir okuyucu olmadığına altını çizmek gerekiyor. Metnin muhatabı olan okuyucu belli bir muhitin (umwelt) içinde mevcut cüzi bir okuyucudur sadece.

etmektedir. İşte gerçeğin antropolojisi bu hakikati keşfetmeyi değil kişilerin bu hakikatle nasıl bir ilişki kurduklarını araştırmayı amaçlamaktadır. Bunun için de önce hem patronla kadın arasında bir taciz kuvvesinin mevcut olduğunu hem de bu kuvvenin fiile dönüşmesinin patronun dansöz kıyafeti giyip sokaklarda break dans yapması kuvvesine nazaran daha sıradan ve olağan olduğunu dillendiren filmleri, dizileri, haber bültenlerini, gazeteleri, dergileri, romanları, akademik söylemleri, hukuki tanzimleri ve gündelik lakırdıları (idle talk) tetkik eder; sonra kişilerin bu hakikatle nasıl başa çıktıklarını ya da çıkamadıklarını tespit etmeye gayret eder.¹³⁹ Hülasa, gerçeğin antropolojisi temelde, “gerçek”le değil (simgesel/siyasi) *gerçekle* ilgilenir. Bu yüzden de veri olarak ortaya koyduğu nesnelere “gerçek”e (vakıaya) tekabül edip etmediklerine dair pozitivistvari bir soruşturma yapmaya ihtiyaç duymaz¹⁴⁰. Kurgusal da olsa bir film ya da bir roman gerçeğin antropolojisi açısından *gerçeğin* tahakkuk ettiği mekanlar olarak tavsif edilebilmektedir. Onun için en önemli olan şey, parantezleri açmak, üzeri örtülenin örtüsünü kaldırmak, bastırılanın kendisini dışa vurduğu semptomun neden başka şekilde değil de “o” şekilde teşekkül ettiğini araştırmaktır. Aslında bu türden bir araştırma, gerçeğin antropolojisini işaret etmeye çalıştığı *gerçekten* uzaklaştırmakta ama bir o kadar da onun simgesel/siyasi tezahürlerine yaklaştırmaktadır. Dolayısıyla gerçeğin antropolojisinin asıl meselesi *Gerçekle* yüzleşmek değil, onun tezahürlerine bakmaktır. Mesele parantezi açmak olduğu noktada, evvela, kendi şahsi hayat tecrübelerini (klasik anlamda antropolojik bir araştırmanın dışında kalan diğer hayat tecrübelerini) titizlikle paranteze almaya çalışan antropologun bu parantezini açmakla

¹³⁹ Ben bu tezde bunların hepsini yapamayacağım. Bu tezin amacı bunlara bir başlangıç noktası teşkil etmektir.

¹⁴⁰ *Gerçekle* ilgilenmek hiçbir şekilde pozitivistlerin “maddi gerçek” olarak isimlendirdikleri şeyle tezat olabilme imkanına sahip olmak anlamına gelmemektedir. Yani gerçeğin antropolojisini yaparken *yalanlara* müracaat etme imkanımız olsa bile bu imkanımız şartlıdır; yalanlar “maddi gerçeği” paranteze almamak zorundadırlar. Daha sarıh bir ifadeyle söylersek, yer çekimi yasalarının farkında olmadığı zaman bunlara tabi olmak zorunda olmayan Bugs Bunny ve Road Runner gibi çizgi film kahramanlarının ya da Apollon ve Hera gibi mitolojik tanrıların anlatıları üzerinden gerçeğin antropolojisini yapmak mümkün değildir. Hegel’in de söylediği gibi: “Gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan da gerçektir.”

araştırmaya başlamak gibi bir imkandan bahsedebiliriz.¹⁴¹ O halde artık buraya kadar kendimi olabildiğince paranteze almaya çalışan “ben” bu tavrımdan vazgeçip modern kadının erkek cemaati tarafından nasıl da zelilleştirip kurban edildiğine dair şahsi hayat tecrübelerimi anlatmaya ve bunların tahlilini yapmaya başlayabilirim.¹⁴²

Cinsiyet kategorileri, kendilerini bu kategoriler üstünden tanımlayanların birer cüzi cemaat haline gelmelerini beraberinde getirir. Kategorilerin ihtiva ettikleri normlar, mevcut kategorik cemaat tarafından tatbik ve muhafaza edilmekte ve cemaate yeni yeni intisap etmeye başlayan çocuk bu tatbikleri gözlemleyerek normları öğrenme imkanı bulmaktadır. Diğer taraftan her cemaat belli bir iç-dış ayrımını da husule getirir ve bu ayrımın neticesinde cemaatten dışlananlar/kastre edilenler kurban edilmiş olurlar; kurban sayesinde cemaatin mensupları arasında kurbiyyet hasıl olur. İlk elde, erkek cemaati açısından kadın, kadın cemaati açısından da erkek, bu cemaatlerin mensuplarına nispetle zelildir. Ne kadar zelilleşirlerse hem cemaat arasındaki kurbiyyet o denli artar,¹⁴³ hem de cemaatin mensuplarının kendilerini tanımladıkları cinsel kimlik kategorileri kendileri açısından o denli tekit ve teyit edilmiş olur.¹⁴⁴ Ancak, zelilleştirmenin her zaman için alenen gerçekleşmek zorunda olduğu da söylenemez. Bu, çoğu zaman cemaatin kendi içinde yaşanan mahrem diyaloglarda kendisini göstermektedir. Böylesi diyalogların mahremleştirilmelerinin birkaç

¹⁴¹ Günümüzde oldukça revaç bulan katılımcı antropolojinin “yaklaştığı” yer tam da gerçeğin antropolojisi olmasına rağmen bu yaklaşma henüz bir varmayla nihayetlenmiş değildir. Zira katılımcı antropolog sadece gözlemekle kalmayıp bilakis yaşamaya çalışan biri olarak zuhur etse de katılmaya, yaşamaya çalıştığı hayat kendisine yabancı bir hayattır; katılmaya çalışması zaten kendisinin yabancı olduğunu zımnen ikrar etmesi demektir. Bu ikrarsa kendisiyle (katıldığı yeni hayat tarzının dışında kalan şahsi hayat tecrübeleri) araştırması arasında belli bir mesafe olduğunu ve hatta olması gerektiğini teyit etmektedir. Katılmak yerine içinde kendisini fırlatılmış olarak bulduğu hayatın antropolojisini yapan bir antropolog olana dek bütün antropologlar katılımcı da olsalar kendilerini bütün çabalarına rağmen hala paranteze alıyordular demektir.

¹⁴² Bundan sonra paranteze alacağım tek şey gereksiz ayrıntıları saymazsak sadece pornografik diyalogların ayrıntıları ve bu diyaloglara benim iştirak edip etmediğim olacaktır. Bu sayede kendime dair *gerçek*i biraz daha görünür kılama imkanı bulmuş olacağım.

¹⁴³ Kurbiyyetin tek imkanı zelilleştirme değildir; kurban edilenler de her zaman zelilleşmek zorunda değildir. Kurban, zelilleştirilmediği takdirde mutlaka mukaddesleştirilmek zorundadır. Böyle bir mukaddesleştirme de kurbiyyeti mümkün kılar. Erkek cemaati kadınları kurban ettikten sonra kadınların ihtiram ve ihtimam gösterilmesi gereken vücutları tasdik ederek onları mukaddesleştirebilir. Kadınları mukaddesleştirme yoluyla bir araya gelen cüzi erkek cemaati bu mukaddesleştirmeyi ne kadar fazla yaparsa kendi içindeki kurbiyyet de o denli artar. Ama konumuz açısından menfi olan kurban süreci önemli olduğu için bu bahse burada girmeyeceğim.

¹⁴⁴ Bundan sonraki tahlillerimi erkek cemaati özelinde yapıyorum.

sebebi olabilir: Cüzi cemaatin vücut bulduğu muhitte hakim olan zelilleştirme karşıtı ahlaki yasa; zelilleştirmenin belli bir prestij ve statü kaybına sebebiyet vereceğini dillendiren modern söylemler; ve kurbanla kurbiyyet tesis etmeye yönelik bir temayülün mevcut olması gibi.

Lise yıllarımdan üniversite yıllarıma sonuna kadar içinde bulunduğum erkekler cemaatlerinde –bu cemaatler ideolojik, sınıfsal, etnik ve dini açıdan tamamen heterojen cemaatlerdi- iki tip kadının zelilleştirildiğine şahit oldum: Birincisi içtimai ortalamanın ötesinde pornografikleşmiş modern/dünyevi kadın, ikincisi de içtimai ortalamanın ötesinde tesettüre girmiş, kara çarşafli Müslüman kadın (Kemalist arkadaşlarım annemin de başörtülü olduğunu bildikleri için yanımda başörtülü kadınları zelilleştiren konuşmalar yapmıyorlardı). Fakat bu cemaatlerin cinsellikleri üzerinden zelilleştirdikleri kadınlar “kara çarşafli” olanlar değil modern olanlardı. Bilhassa yabancı oldukları ya da fazla yakın olmadıkları modern kadınlara yönelik zelilleştirmede bulunuyorlardı. Cemaatin içinde en “bıçkın”, en “serseri” olanlarının böyle sınırları yoktu (herkes için nihai sınır birbirimizin mahremi olarak gördüğümüz kadınlardı; annelerimiz, sevgililerimiz, eşlerimiz, akrabalarımız vs) ama cemaatteki diğer fertler bunlara zelilleştirme yarasını/sınırını mutlaka hatırlatıyorlardı. “İyi kızdır abi o, neden öyle söylüyorsun?”, “o benim arkadaşım, benim yanımda onun hakkında böyle konuşma!”, “hayvanın tekisin! “aklın fikrin sadece belden aşağıda” gibi ifadeler kullanıyorlardı. Hemen belirtiyim ki “serseri”, “bıçkın” olanların olmayanları rahatsız eden konuşmaları ve tavırları zaten cemaatin tamamı tarafından yabancı olan kadınlara rahatlıkla yapılmaktaydı. Yani “serseri olmayanları” rahatsız eden şey, cemaatin mensuplarından bazılarının kadınlar hakkında zelilleştirici konuşmalar yapmaları falan değildi. Aksine onları rahatsız eden asıl şey bu tür konuşmaların “hak etmeyenler” hakkında yapılmasıydı. Cemaatin zelilleştirmek konusunda ittifak ettiği kadınlara gelince, onlar hakkında evvela tafsilatlı bir vücut tahlili yapılıyordu. Vücutlarının hangi kısımlarını nasıl teşhir ettiklerini tespit ederler, ardından da nasıl tahrik oldukları üzerine konuşurlar ve bu kadınlarla nasıl bir

cinsel ilişki kurmak istediklerine dair fantezilerini paylaşırlardı. Bu fantezilerde göze çarpan müşterek hususiyetler vardı: Kadınlara ihtiram göstermemek, onları tamamen passivize etmek ve üzerlerinde mutlak bir tahakküm kurmak (tıpkı porno filmlerdeki gibi).

Bazı kadınlar hakkında bu kadar rahat bir zelilleştirme yapılmasının arkasında elbette ki bunun meşru olduğuna dair genel kabul bir söz konusuydu. Zelilleştirilen kadınlar kelimenin tam anlamıyla mahrem olarak görülüyordu; bu kadınlar, hem kimsenin yakını olmadıkları için hem de vücutlarını teşhir ederek vücutlarını arzu dolu gözlere mahrem kılmadıkları için mahrem değildiler. Dahası, zelilleştirilen kadınlar hakkında çok kati bir kanaate daha sahiptiler ki bu kanaat kadınları bu kadar rahat zelilleştirebilmelerinin belki de en meşru sebebiydi: “Mevzubahis kadınlar kendisini görececek erkeklerin tahrik olacaklarını “çok iyi bilmelerine” rağmen “o halleriyle” sokağa çıktıklarına göre erkeklerin kendisi hakkında yapacakları konuşmalara, kuracakları fantezileri rıza gösteriyorlar demektir.” Aslına bakılırsa kadın cemaatinin de bu bilgiye gerçekten sahip olduğuna şahit olduğum da olmuştu. Kız arkadaşlarımdan bazıları ortalamanın üstünde pornografik giyindiği vakit yanındaki diğer kızlar onu genelde ikaz ederlerdi: “Kızım seni böyle yerler”, “bu halinle bütün erkekleri kudurtacaksın be”, “senin yanında bugünü kazasız belasız atlatırsak iyidir”. Fakat kızların her bir ikazı pornografik olduğunu düşündükleri kız arkadaşlarının asıl niyetinin erkekleri tahrik etmek olmadığını ima ediyordu. Sanki arkadaşlarının farkında olmadığı ama farkında olmamasının da mümkün olmadığı bir şeyi ona fark ettirmeye çalışıyor gibiydiler. Bu noktada belli bir çelişki ortaya çıksa bile bu, neticede onları “kaşar” olmadığından emin oldukları arkadaşlarına dair hüsn-ü zanlarını muhafaza etmekten alıkoymuyordu. Arkadaşlarını “o halde” gördüklerinde hiçbirisinin yüzünde şaşkınlık ifadesi oluşmuyordu. Fakat gördükleri manzarayı tamamen normalize de edemediklerini; arkadaşlarının normu/sınırı aştığı yönünde bir kanaate sahip olduklarını bir şekilde dile getiriyorlardı. Dolayısıyla belli bir teşhir

ölçüsünün erkekleri tahrik edeceği noktasında ittifak eden kadın ve erkek cemaatleri birbirleriyle karşılaştıkları zaman sanki bu noktada ittifak etmiyorlarmış gibi yapıyorlardı.

Bilhassa erkek cemaatinden bazıları önce mini etekli kızların kendilerini ne kadar tahrik ettiklerini cemaat içinde paylaşıyorlardı. Ancak sonra cemaatin yakın kız arkadaşları cemaatin yanına mini etekli geldikleri zaman cemaatten hiç kimse kız arkadaşlarının mini eteklerine dair mahrem olsun olmasın herhangi bir beyan da katiyen bulunmuyordu.

Yakın kız arkadaşlar mahrem statüsündeydi ve bu yüzden onlar hakkında konuşulması, onlara arzu dolu gözlerle bakılması mutlak surette haramdı. Şayet erkeklerden biri yakın kız arkadaşlardan birinden hoşlanırsa bu, mukaddes bir durum olarak addediliyor, bu hoşlanmanın ihtiva ettiği cinsel arzunun mevcut haramı ihlal ettiği düşünülüyordu. Yeter ki hoşlanılan kızdaki vandal, pornografik bir şekilde yani yabancı kızlardan bahsedildiği gibi zelilleştirici bir şekilde bahsedilmesin. Başka bir ifadeyle erkek cemaati kızları da cemaatin içine dahil edebiliyordu ama dahil oldukları bu cemaate ait/mensup olamıyorlardı. Zira kızların “yanlış yapmasına”, ihtilafli bir mevzuda kızların tarafında yer alınmasına kesinlikle tahammül gösterilmiyordu. Kızlar hiçbir zaman için erkekler kadar mukaddes olamazlardı. Ta ki onlarla evlenene dek.

İçinde bulunduğum şehirli/eğitimli erkeklerin çoğunlukta olduğu cemaatlerde buradaki erkekler kendilerini “maganda”dan, “kıro”dan, titizlikle tefrik etmeye çalışıyorlardı. “Kırolar”la içinde bulunduğum bu cemaatler arasındaki tek fark “kırolar”ın cemaatin mahremleştirdiği konuşmaları daha aleni yapmalarından ibaretti. Yani bu cemaatlerin mümeyyiz vasfı “kırolar”dan daha riyakar olmayı becerebilmeleri idi. Kızlarla yan yana geldiklerinde en zevk aldıkları şey “kıroları”, “magandaları” hem etik hem de estetik açıdan yermekti. Ne kadar yererlerse kendilerini onlardan o kadar tefrik edebiliyorlardı. Sonra erkek cemaati olarak bir araya geliyorlar ve bastırdıkları magandayı geri döndürüyorlar yani magandayı “maganda” yapan o yerdikleri bütün vasıfları kendilerinde göstermekten imtina

etmiyorlardı. Diğer taraftan modern giyimli kadınlara “kötü” gözle bakan erkekleri ilkellikle, kötü niyetli olmakla, köylükle, az gelişmişlikle suçlayan bir rejimin içinde varolmaktaydık. Rejim erkek cemaatlerinin zelilleştirdikleri kadınları mukaddesleştiriyor, onları Türkiye’nin aydınlık yüzü olarak takdim ediyordu. Bu da erkek cemaatlerinin kamusal alanda sükunetlerini muhafaza etmelerini tekit etmekteydi.

(Post) Kolonyalin Çifte-Açmazı: Pornografik tesettürlü Kadın

Hem kolonyal efendiler hem de Batılılaşmacı kompradorlar tarafından paylaşılan Şarkiyatçı perspektifte (Müslüman) Şarklılığın alamet-i farikası, Tesettürlü Müslüman kadındır. Bu yüzden mazisi yüz elli yıldan fazlayı bulan batılılaşma hareketlerinin ekseninde cereyan eden “kendi kendini kolonize etme” sürecinde yaşanan en radikal değişim, bilhassa Tesettürlü kadının Tesettüründen soyunup tesettüre girmesinde vuku bulmuştur diyebiliriz.¹⁴⁵ Kabaca dünyevileşme olarak da tercüme edebileceğimiz bu değişimin neticesinde belli bir kısa devre gerçekleşmiş, (kültürel olarak) kolonize edilen tebaa, içinden çıkılmaz bir çifte-açmazla yüz yüze kalmıştır. Zira Batılı tarzda tesettüre giren nevezuhur kadın hem bir taraftan Müslüman *seyircilere* Tesettür yasasını ihlal etmiş iffetsiz, hayasız, edepsiz ve hatta ahlaksız olduğu mesajını veren bir Pornografik olarak hem de diğer taraftan yeni rejimin tayin ettiği yeni tesettür yasalarına riayet eden iffetli, edepli, hayalî ve hatta ahlaklı olduğu mesajını veren bir tesettürlü olarak zuhur etmiştir.

¹⁴⁵ (T)esettürle (t)esettür arasındaki farkı ontolojik ve ontik olan arasındaki fark olarak ortaya koyuyorum. Ontolojik Tesettür, setrin yasasının yapı-sökümü-yapılamaz ilahî buyruk tarafından mutlak ve kati olarak belirlendiği bir tertibat iken ontik tesettür egemenin keyfî kararlarına tahvil edilmiş ve bu minvalde ontik pornografiden temyiz ve tefrik edilmiş (ya da edilememiş) bir tertibattır. Dolayısıyla ontik pornografi anlayışının ortalama gündelik bir anlayış anlamına geldiği ve yine egemenin kararına tahvil edildiği nazar-ı itibara alınırca ontik tesettürün ontik pornografiyle olan farkının aslında ilânihaye tehir edildiği gayet rahat söylenebilir. Başka bir ifadeyle ontik tesettür ontolojik olarak tespit edilen pornografi tarafından içlenmektedir. Kolonyalizmin ekseninde vücut bulan dünyevileşme süreçleriyle beraber tesettürün sınırlarını tayin eden yasanın referansı din olmaktan çıktığı andan itibaren asıl nihai referans egemen iktidar haline gelmiş ve Tesettürden tesettüre doğru radikal bir geçiş yaşanmıştır.

(Post) kolonyal halkların kaderlerinin, çifte-açmazların husule getirdikleri yarık özneliklerin ürettiği bir tür şizofreniden geçtiğine dair tespit, Salman Rüşdi (*Şeytan Ayetleri* nihai kerte de “acılı bir biçimde bölünmüş iki kendiliğin -Saladin Chamcha ve Gibreel Farishta- ve bunların bütünlük arayışlarının hikayesidir) ve Franz Fanon (*Siyah Deri, Beyaz Maskeler* yerli kültürünü kaybetmiş ve kolonyal efendisinin modern kültürüne kapılmış, tuzaklanmış Siyah Öznenin yarık algısına dair bir tahlildir) gibi edebiyatçıların yanı sıra Homi Bhabha (*Kültürün İskan Edilmesi*'nin temel sorunsalı gerçek ve gerçekliğin yeniden üretilmesi olarak *taklit* arasında sıkışıp kalan post-kolonyal söylemin ve öznenin psikanalizin bütün insanlar için söz konusu ettiği yarılmalılığı farklı bir veçheden nasıl tecrübe ettikleri üstünedir) gibi teorisyenler tarafından zaten paylaşılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada üzerinde durulması gereken asıl mesele çifte-açmazlarla kolonyal öznenin nasıl da yarıldığını, parçalandığını ikrar etmek değil, çifte-açmaza maruz kalan kolonyal öznenin bu açmazı nasıl *idare* ettiği ve bu *idarenin* egemen iktidar tarafında nasıl mukabele gördüğü; bizzat kendisi bir çifte-açmaz olarak tezahür eden egemen iktidarın kendi meşruiyetini müşküle sokan bu hususiyetinin üzerini örtmeye çalışmak yerine kendisini ele veren bir şekilde yeni çifte-açmazları üretmek noktasında neden ve ne adına bu kadar ısrakar olduğudur.

Klasik Şarkiyatçı perspektifte Tesettür, Şarklılığın ve kadınların bastırılmalarının bir işaretidir; Batılı medya için örtülü kadın resmi, hem İslami kültürün gizemini hem de onun geri kalmışlığını görsel bir şekilde tarif etmektedir. Claire Dwyer, İslam'ın fotografik temsilleri üzerine yaptığı çalışmasında “hem Şarklı kadınların hem de Şark'ın göstereni olarak örtünün fetişleştirildiğini” teslim etmekte ve Batı nezdinde örtünün “esrarengizliğin, egzotizmin, yasaklanmışlığın, cinselliğin, içe dönüklüğün, direnişin, tahakkümün, pasifliğin ve dini köktenciliğin bütün bir konstelasyonunu temsil ettiğini”¹⁴⁶ ileri sürmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Dwyer, Claire, “Ninja Women: The Representation of Muslim Women in the West”, *Intertwine* (Journal of the Association International Students at Syracuse University), 1991-1992, p. 8-13

¹⁴⁷ Enver Macit *Unveiling Traditions: postcolonial Islam in a polycentric world* (Durham: Duke University Press, 2000) isimli kitabında sözünü ettiğimiz Şarkiyatçı söylemin aksine modern öncesi dönemde bile örtülü Şarklı

Tesettüre dair bu bakışın bizzat “kendi kendini Şarklılaştırmayı” adet edinmiş “Şarklı” tarafından içselleştirilmesi, Şarklı için Tesettürden kurtulmak minvalinde bir kendi kendini kolonize etme sürecini başlatmaya da sebep olmuştur. Batılılaşmayla beraber Tesettür ve onun ihtiva ettiği ilahi yasa devre dışı bırakıldıktan sonra geriye Batılı kadını *taklit* etmek kalmış ve neticede Batı standartlarında bir tesettür "resmen" ithal edilmiştir cumhuriyet Türkiye'sinde. Modern Batı'da bu standartları tayin eden genel olarak üç unsurdan söz edebiliriz: Birincisi, kapitalizm ve onun libidanal *ekonomisinin* bünyesinde neşvünema bulan popüler kültür, ikincisi egemen iktidarın pornografik olana dair verdiği keyfi karar ve üçüncüsü kadın cinselliğinin bastırılmasıyla kadınların ikincilleştirilmeleri arasında bir ilişki olduğunu düşünen ve bu sebeple tesettürün kadının cinselliğini tamamen setr etmek zorunda olmadığını ileri süren feminizm. Bu üç unsurdan hiçbiri, mevzubahis standartların heteroseksüel matrikste kadının erkeğin cinsel arzusunu celbetmesine tamamen mani olacak şekilde teşkil edilmelerini esas almamakta ya da bunu ihtimam gösterilmesi gereken asli bir sorun olarak görmemektedir.

Kate Moss Türkiye'ye geldiğinde Taksim'de göğüslerini teşhir eden transparan bir kıyafetle gezmiş ve medyanın yoğun bir ilgisine mazhar olmuştu. Günlerce pek çok gazetede Moss'un göğüslerine odaklanan fotoğraflar yayınlanıp durdu. Halbuki Astrolabebai kıyısındaki Bongo kadınları günlük hayatlarını göğüsleri tamamen açıkta olarak geçirmelerine rağmen kabile erkekleri onların karşısında medyanın Moss karşısında kapıldığı gibi infiale

kadınların Batı'daki emsallerine nispetle çok daha özgür olduklarını iddia eder (112): “Poligamik haremelerin modern-öncesi örtülü kadınları bile Avrupalı emsallerinden hem cinsel hem de iktisadi açıdan daha özgürdü. Lady Mary Wortley Montagu on sekizinci yüzyılda Türkiye'ye seyahat ettiğinde “kadınların Türkiye'de olduğu kadar çok serbestiye sahip ve bütün ayıplamalardan azade olduğu bir ülkeyi hiç görmediğini” yazmıştı. Hakikaten on sekizinci yüzyıl kadar geç bir döneme kadar İngiliz kadınlar, Türk kadınların içtimai hayatın hijyen, iktisat ve yasal hakları da ihtiva eden neredeyse her alanındaki üstünlüğünü haber vermekteydiler. *Türkiye Kadınları ve Folklorleri*'nde (1983) Mary Lucy Garnet Müslüman kadınları methetmiş ve Hıristiyan mizojenisine, “liberal devlete” ve “evrensel oy verme hakkı hareketine” karşı oldukça sert bir saldırı başlatmıştı; hatta *Kadınların Tâbiyeti*'nde muhtelif kültürlerdeki kadınların arasındaki statüyü temyiz etmeyi başaramadığı için John Stuart Mill'in şaşırtıcı bir eleştirisini bile yapmıştı.” (tercüme bana ait)

kapılmamaktadırlar.¹⁴⁸ Yani tahriki, arzunun celbedilmesini mümkün kılan evrensel bir tesettür biçimi ve ölçüsünden bahsetmek mümkün değildir. Bu noktada bir istitrat yapıp meseleye paralaks bir nazarla bir daha bakalım: Şayet Batılı tesettür anlayışının yerine Bongo kadınlarının tesettür anlayışlarının hegemon olduğu bir dünyada yaşıyor olsaydık, bu dünyada, göğüslerini (göğüs uçlarını) dikkatlice setr eden derin dekolteli modern kadın tıpkı Tesettürlü kadının Şarkiyatçılar tarafından görüldüğü gibi bastırılmış olarak görülecekti (en azından göğüslerini özgürce ve hatta “cesurca” teşhir etmek açısından).

Bununla beraber, Tesettürün Şark’ın bilhassa kadınlara özel bir alan bırakmayan ataerkil otoriterliğinin bir alameti olduğuna dair kanaati de yerle bir etmenin vakti gelmiştir. Zira dünyaya yine Bongo ya da Mehinaku kadınlarının zaviyesinden bakarsanız bu ve benzeri kabilelerin dışında kalan dünyada –buna elbette “Batı” da dahil- müthiş bir otoriteryanizmin hüküm sürdüğünü görmüş olursunuz: Bu öyle bir otoriteryanizmdir ki burada kadınların göğüslerini açıkta bırakmaları kadar “sıradan” ve “doğal” bir fiil son derece radikalize edip günlük hayatın en yoğun yaşandığı yerlerde –yani plajlarda değil- yasaklanmakta ve bu noktada totaliteryanizmin o mahut tarifinde olduğu gibi idari iktidar ve cemiyet arasında bir mütekabiliyet söz konusu olmaktadır. Bu öyle bir otoriteryanizmdir ki buradaki “*citoyenler*” maruz kaldıkları otoriteryanizmin farkına bile varmamakta; kelimenin tam anlamıyla onu içselleştirmektedirler.

Kolonyal efendi, Batılı-olmayan karşısında her halükarda bir hakim olarak tezahür etmektedir. Afrika’nın “çıplak” yerli kabileleriyle karşılaştığında onların edep, iffet, ahlak ve haya yoksunu olduklarına hükmetmiş, “çıplaklıklarının” hayvanlıklarıyla ve dolayısıyla

¹⁴⁸ Burada bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek istiyorum: Göğüslerin tamamen açıkta olduğu bu kabileden ve diğer kabilelerde bile erkeklerin göğüsleri tamamen normalize edemedikleri, arzu nesnesi olmaktan çıkartamadıkları bir vakiadır. Hans Peter Duer *Çıplak ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*’nde (Dost Kitabevi, Ankara, 1999) Bongo kadınlarının çıplak göğüslerine fazla bakılmamasına dikkat ettiklerini ve bir erkeğin kendilerine baktıklarını fark ettiklerinde arkalarını döndüklerini anlatmaktadır (125). Fakat buna rağmen Türkiyeliler olarak bizlerin göğüsler karşısında verdiğimiz infiallerle Bongo erkeklerinin verdikleri infialer arasında ciddi bir fark olduğu kesindir.

ilkellikleriyle kaim olduğunu farz etmişti.¹⁴⁹ Tesettürlü Müslüman kadın içinse onun bastırılmış, içe dönük, pasif vs olduğuna hükmetmiş, Tesettüründen soyunmasıyla özgürleşmesi ve medenileşmesi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemeselleştirip durmuştur. Fakat hiçbir zaman kendisini Bongo kadınlarının ya da Müslüman kadının gözünden görmeyi aklının ucundan bile geçirmemiştir. Batı, Bongo kadınının tesettür kriterleri açısından bastırılmışlığın, Müslüman kadının kriterleri açınsındansa iffetsizliğin, pornografinin mekanıdır. Hülasa, her nasıl ki Bongo kadını Batı için pornografikse, görünüşü itibariyle arzuyu celbedecek bir mahiyete sahipse, işte Batılı kadın da Müslüman Şarklı için aynı şekilde pornografiktir, arzuyu celbedecek bir mahiyete sahiptir. Tam da bu yüzden Batılı tarzda tesettüre girmiş modern kadın, sürekli “Batılı ama iffetli” ya da “modern ama iffetli” olduğunu yani içtimai ahlâkı tehdit etmediğini, teşhirci, müstehcen, pornografik olmadığını ispatlamak zorunda kalmıştır. Halide Edip Adivar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Peyami Safa ve Ziya Gökalp gibi cumhuriyet döneminin modernist-Batılılaşmacı entelektüellerinin, yazdıkları eserlerde modern-Batılı kadının cinselliğini teşhir eden olarak telakki edilebilme riskinin çok yüksek olduğunu nazar-ı itibara alarak bunun önüne geçmeye dair belli tekliflerde bulunmaya çabalamaları boşa değildir. Yakup Kadri’nin *Kiralık Konak* ve *Sodom ve Gomore*, Peyami Safa’nın *Fatih-Harbiye* ve *Sözde Kızlar* romanları doğrudan normu kurmak yerine patolojik olanı tarif etme yoluna gitmişlerdir. Malum bu, Foucault’nun da söylediği gibi tam da modern bir durumdur. Mezkur romanlarda hafif-meşrep, rüküş, iffetsiz, Batı-özentisi, yabancılaşmış kadınlar hem tarif hem de tezyif edilmektedir. Halide Edip’in bulduğu çözüm *Handan* gibi “kimselerin cinsiyetini pek düşünmediği erkek gibi bir kız” olmuştur. Yakup Kadri’ninkiyse kamusal alanda yer alırken Anadolu kadınına benzemeye çalışmak.

¹⁴⁹ Duer, Hans Peter, *Çıplak ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s.124-125-126-127

Kadınların cinselliklerine dair bu dönemde neden böylesi bir söylem patlaması yaşanmıştır? Kanaatimce bu sorunun cevabı sadece kadınların kamusal alanda varolmaya başlamalarında saklı değildir. Daha ziyade, bu varoluşu Batılı tarzda bir tesettürle yapmış olmalarıdır: İçinde var olduğumuz görsel kültürde ilk tanı(ş)manın/karşılaşmanın gözler vasıtasıyla gerçekleştiğini ve ilk mesajın da zahirden kaynaklandığını her zaman hatırd tutmamız gerekiyor. Na-mahremiyle konuşurken sesini bile mahremleştiren, burnunu göstermekten imtina eden kadınların arasında ömrünü geçirdikten sonra saç, gerdanı ve ayak bilekleri açıkta olan döpiyesli kadınla Batılılaşma süreçleri esnasında karşılaşan Şarklı erkeğin arzusunun celbedildiğini; Şarklı erkeğin böyle bir kadını kendisini sakınmayan, saçlarını, gerdanını, ayak bileklerini teşhir etmekten, vücut hatlarını belli eden bir elbise giymekten haya etmeyen iffetsiz ve tahrikçi bir kadın olarak telakki edeceğini tahmin etmek hiç de güç değildir (tıpkı kadınlarının göğüsleri açıkta olan Bongo ve Mehinaku kabileleriyle karşılaşan modern antropologların onları iffetsiz, hayasız, edepsiz vs olarak algıladıkları gibi).

Fakat daha önce de söylediğimiz gibi mesele bu kadarla sınırlı da değildir. Zira *kompleksli* Şarklı, bu “tip” bir kadının yüklendiği gösterge-değerin fazlasıyla farkındadır. Modern kadının kendisinin iktidar araçlarını ellerinde tutanlar tarafından yüceltilen hegemonik değerlerin (ilericilik, özgürlük, modernlik, Batılılık, çağdaşlık, sekülerlik vs) taşıyıcısı konumunda olduğunu, geri kalmışlıktan ve benzeri menfi vasıflardan öte bir anlamı olmayan Şarkı ve Şarklılığı daha doğrusu İslam’ı ve Müslümanlığı nefyeden bir mahiyetinin olduğunu, zahirinin bunu oldukça “müstehcen” bir şekilde izhar ettiğini; ve aynı zamanda rejim tarafından sahiplenilip kendi algısına tezat bir şekilde kamusal olarak yeniden kodifiye edildiğini gayet iyi bilmektedir. Böylece zavallı Şarklı başa çıkılması imkansız bir çifte açmazla yüz yüze kalır: Batılı tarzda tesettüre girmiş kadının Tesettürsüz olduğunu kabul ederse rejim ve kolonyal efendi tarafından zelilleştirilip menfi bir öteki haline getirilecektir; kabul etmezse İslam’dan ve gelenekten neşet eden kıymet hükümleriyle tezat hale gelecek,

simgesel düzeni ayakta tutan anlamı kaybedecek, kendisini kolonize edilmiş, bastırılmış, disiplinize edilmiş yani başka bir veçheden yine zelilleştirilmiş hissedecektir. Dolayısıyla hangi tercihi yaparsa yapsın kaybedecektir. Bu da kendisini bu iki çelişik durumun aşıldığı bir üçüncü duruma yükseltmeye sevk edecektir. Fakat varacağı sentez içinde rahat edeceği bir kapamını değil aksine ucu açık bir negativiteyi ihtiva edecektir.

Şarklının bu diyalektik serüvenine geçmeden önce şu zelilleştirme ve mukaddesleştirme jestlerini biraz daha tavzih etmeye gayret edelim: Schmitt'ten beri siyasetin seküler evrende bile bir siyasi ilahiyat olarak hüküm sürdüğünü biliyoruz. Siyasete ilahiyat olmak vasfını kazandıran şey, sadece egemen iktidarın tıpkı Tanrı'nın kendi koyduğu tabiat yasalarını keyfi bir şekilde askıya alarak mucizelere karar verdiği gibi keyfi bir şekilde hukuku askıya alarak OHAL'e ya da toplama kamplarına karar vermesi değildir. Ona bu vasfi kazandıran asıl şey, seküler/dünyevi egemen iktidarın zelil ve mukaddes olana karar verebilmesidir. Egemen iktidar, kime saf bir *zoe* muamelesi yapacağına, kime yapmayacağına karar verdiğinde zaten kimin zelil, kimin mukaddes olduğuna da otomatik olarak karar vermiş olur.

Dahası ulus-devletlerde ulusu bir araya getiren Şey, Zizek'in de söylediği gibi, cisimleşmiş bir *jouissance*'tir.¹⁵⁰ Ulusu ulus yapan "biz" in mantık icabı bir ötekisi/ötekileri vardır ve bunlar Şey'e ya da cisimleşmiş *jouissance*'a yönelik bir tehdit olarak tezahür ederler. Şey –daha doğrusu Ulusal Şey- sadece "biz" in ulaşabileceği, ötekilerin kavrayamayacağı bir şey olarak görünür. Şey'in mevcudiyetini tanımlayan unsur *jouissance*'ın cismani olarak örgütlenirken müracaat ettiği benzersiz yolun ta kendisi yani "biz" in o ne idüğü belirsiz *hayat tarzı*dır. Diğer taraftan Şey sadece bu *hayat tarzına* da indirgenemez, Şey'de ondan daha fazla bir şey vardır.¹⁵¹ "Verili *hayat tarzına* katılan topluluğun mensupları kendi Şey'lerine, hiçbir zaman verili olana indirgenemeyen Şey'lerine inanırlar. "Ulusal Şey ancak topluluk mensupları ona inandıkça vardır; düpedüz bu insanların ona duydukları inancın bir sonucudur.

¹⁵⁰ Zizek, Slavoj, Kırılğan Temas, Metis, İstanbul, 2006, s.212

¹⁵¹ a.g.e 213

Buradaki yapı Hıristiyanlık'taki Kutsal Ruh'un aynısıdır.” Hasılı, *jouissance*'ın bir *hayat tarzı* olarak cismani örgütlenmesiyle başlayan süreç imanla nihayete erer. Ve bu iman ancak insanı aşan müteal/mukaddes mefhumların, mitlerin, önderlerin devreye girmesi vasıtasıyla kendisini mümkün kılmaktadır. Bütün bunların rasyonalize edilmelerine de gerek yoktur zira ulusun bunlara inanmaların sebebi –*jouissance*- zaten rasyonaliteden kaçan bir şeydir. “Biz”in ötekisi de tıpkı “biz” gibi kendi *jouissance*'ına ulaşmaya çalıştığı için onun her zaman “biz”in *jouissance*'ını kaçırarak, çalacak bir hırsız; *hayat tarzını* mahvedecek bir bozguncu olarak tezahür etmesi de zelilleştirilme jestinin devreye girmesine sebep olur. Burada Zizek'in atladığı bir noktayı tespit etmemiz ve *jouissance*'ı aslında kimin tehdit ediyor ya da edecek olduğuna dair nihai kararı, kendisi zaten *jouissance*'ın göstereni olan egemen iktidarın verdiğini vurgulamamız gerekiyor. Dolayısıyla dünyevi bir teşkilat olarak ulus-devlet ve onun bünyesinde vücut bulan siyaset bu anlamda da mukaddesleştirme ve zelilleştirme jestlerine müracaat ederek kendisini bir siyasi ilahiyata dönüştürür. Neticede, ulus-devlet minvalinde, egemen iktidarın keyfi kararlarının tahakkuk ettiği egemenliğin süreci keyifle (*jouissance*) birleşir ve bu keyifli süreçten merkezde *hayat tarzının* yer aldığı karanlık bir siyasi ilahiyat hasıl olur.

Aslında ulusu bir araya getiren *jouissance* hem imkansızdır hem de hukuki ve ahlaki yasalar tarafından yasaklanmıştır. Fakat yine de egemen iktidar bu yasaklamayı kendi emniyetini tahrip etmeyecek şekilde devam ettirebilmek için belli keyif alanları (müzik, festivaller, filmler, futbol, kerhaneler, meyhaneler vs) açar ya da bunları serbest bırakır. “Normalde” egemenlik süreci bu istikamette işlemekteyken, cumhuriyet Türkiye'sinde tam aksi istikamette seyretmiştir, seyretmektedir. Mevzubahis keyif alanları hegemon Batı kültüründe neşvünema buldukları için keyif-alanlarının-toplamı-olarak-kolonyal efendinin-hayat-tarzının ithal edildiği Batılılaşma ekseninde işleyen ve bunu esas alan bir egemenlik sürecinin tam da keyif alanlarını açmak için *jouissance*'ı yasakladığını söyleyebiliriz. Batılı

tesettür bu keyif alanlarından sadece bir tanesidir ve buna rıza göstermeyen Şarklı yeni dünyevi ulusun bir araya gelmesini sağlayan *jouissance*'ı tehdit eden bir bozguncu, bir hırsız olmakla kalmaz, aynı zamanda egemen iktidarın *jouissance*'ı yasaklama gerekçesini ve imkanını da nefyetmiş bir asi ya da hain olur çıkar. Türkiye'de Kemalistlerin şimdilerde yaşadığı sinir krizlerinin gerçek sebebi işte burada yatmaktadır: Şayet Şarklı/Müslüman keyif alanlarının kapanmasına sebep olacak olursa sadece keyifleri kaçırmakla kalmayacak, egemenliğin imkanını *-jouissance*'ın yasaklanması- da yok etmiş olacaktır.

En başta Batı'nın Şey'iyile antagonistik olan Şarklı kendisini bir anda tam da Batıyı taklit etse de Ziya Gökalp'in "aşırı medenileşme milli harsa zarar verir"¹⁵² nosyonuna uygun olarak kendisini Batının Şey'inden temyiz etmeye çalışan ve bunu her nasılsa başardığını iddia eden ulusun Şey'iyile antagonistik bir halde buluverir. Böylece, anti-kolonyal, anti-emperyal bir figür olmaktan çıkar, ulusun ve devletin bütünlüğünü tıpkı kolonyal efendinin tehdit ettiği gibi tehdit eden menfi bir ötekiye dönüşür; rejimin selametini bozacak olan dış güçlerin bir kompradoru olarak kodlanır. Bu tersine çevirmeyle beraber Şarklının aslında nedenli ağır bir çifte açmazla yüz yüze kaldığı iyice ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir tehditkar fazla olarak telakki edilmek, zelilleştirilip egemen iktidarın bütün keyfi tasarruflarına açık hale gelmek gibi tehlikeleri Şarklı mecburen nazar-ı itibara alır ve bu suretle tesettürün aslında pornografi olduğunu gösteren semptomları görmezden gelmeye, daha doğru bir ifadeyle, *idare*¹⁵³ etmeye başlar. Doğrusu rejimin istediği şey de tam olarak budur: Rejim, dayattığı *hayat tarzının* uzantısı olan tesettür biçiminin aslında söylemselleştirdiği kadar kendisini pornografiden temyiz ve tefrik edemediğini, tebaanın bu tesettürü pornografi olarak telakki edeceğini falan çok iyi bilmektedir.¹⁵⁴ Tebaa tesettürü pornografi olarak algıladığı

¹⁵² Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 34

¹⁵³ İdare mefhumunu arkadaşım Fırat Bozcaali'nin henüz yayımlanmamış makalelerinde kullandığı gibi hem istisnanın idare edilmesi anlamında hem de "idare et be abi"deki idarenin ihtiva ettiği naif anlamda kullanıyorum; bu haliyle idare Foucault'nun *governmentality* dediği kipe de gönderme yapmaktadır elbette.

¹⁵⁴ Mesela 1938'de resmen kutlanmaya başlanan 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı'nda stadyumlara kısa şortlarla çıkan kızların o zamana kadar böyle bir manzarayla karşılaşmamış olan seyircilerin arasındaki genç

zaman büyük Ötekiye (devlet, ulu önder vs) atfettiği o mahut kadir-i mutlaklığa, eksiksizliğe, noksansızlığa da hanel gelecek, rejimin bütün o simgesel düzeni çatırdamaya başlayacaktır. Rejim bunu da çok iyi bilmektedir. Bu yüzden çifte anlamıyla *zevahirî* kurtarmak için Şarklıdan/Müslüman'dan kendisini feda etmesini ve suçu üzerine almasını, durumu *idare* etmesini ister. Elbette rejim Şarklıdan tek taraflı bir istekte de bulunmamaktadır; Şarklı durumu *idare* ettiği sürece kendisi de Şarklıyı *idare* edecek, kamusalda hüküm süren pornografik bakışımı birileri kristalize etmediği sürece görmezden gelmeye devam edecektir.

Bütün suçun aslında kendisine ait olduğunun da farkındadır Şarklı; “eğitimsizdir”, “bedevidir”, “ilkeldir”. Böyle olduğu için de Batılılaşmayı müdafaa edenler tarafından bir ölçüye kadar mazur görülür. Ama bir ölçüye kadar. Zira kendileri Şarklıdan ısrarla kendi içini düzeltmesini, disiplinize etmesini ve böylece azmamasını, tahrik olmamasını, arzu etmemesini talep etmekte son derece kararlılırlar. Kendilerinin –kendi *hayat tarzlarının* ya da tesettürlerinin- özgürlüğü Şarklının ruhunun disiplinize edilmesinden geçmektedir. Bu da pek tabii ki eğitimle olacaktır. Şarklıya verilecek eğitimin amacı arzusunu tamamen disiplinize etmesi değildir zira bu imkansızdır. Eğitimin asıl amacı Şarklının tıpkı Batılılaşmacılar gibi *sinik* olmayı öğrenmesidir. İşte şimdi kemerlerimizi bağlama vakti geldi çünkü artık düşüyoruz: Batılılaşmacılar ve kolonyal efendinin menfi olarak ötekileştirdiği, “ilkellik”, “abazanlık”, “eğitimsizlik”, “bedevilik” vs vasıfları atfettiği Şarklı aslında kendi gerçeklerinin ta kendisidir. Kurgusal olan, fantastik olan, arızı olan Şarklı değil kendileridir. Şarklıda gördükleri her şey aslında Aynada gördükleri şeye tekabül etmektedir. Şarklıya olan tahammülsüzlüklerinin arkasında işte bu Aynaya olan tahammülsüzlükleri yatmaktadır.

Kendilerini *sinik* kılan da bu gerçekleridir. Eğitilmiş-Batılı “tip”ler sokakta, caddede,

erkeklerin arzusunu celbedeceğini çok iyi bilmektedir. Bunun için de “ilkellik”, “magandalık”, “az-gelişmişlik”, “abazanlık”, “köylülük”, “kötü niyetlilik” gibi vasıfların komprador elitler tarafından lafzileştirilmesiyle arzusu celbedilenin ve bunu kamusal olarak itiraf edenin bu vasıflarla tavsif edilmesi sağlanmıştır. Açık ki bu vasıflar belli bir kısa devreyi ya da başka bir ifadeyle belli bir semptomu işaret etmektedirler. Vasıflar Batılı tesettüre girmiş kadının her zaman için birileri tarafından pornografik olarak algılanabileceğini ve dolayısıyla da “medeniliğin” kendisine referans kıldığı evrenselin o kadar da geçerli olmadığını bilakis her zaman için askıya alınabileceğini haber vermektedirler.

üniversite bahçesinde, kokteyl salonlarında ve bilumum kamusal mekanlarda Batılı tesettüre uygun olarak mini etek ve derin dekolteli bir bluz giymiş bir kadın gördükleri zaman ona karşı “amelelerin”, “kıroların”, “magandaların” aksine kayıtsız gözükmeye, sanki “magandalar” kadar tahrik olmamışlar, kadını dikizlemeyi arzu etmemişler gibi gözükmeye çalışırlar. “Maganda”nın “seni gördüm, arzumu celbettin, bedenini gözüme soktun, pornografiksin işte” mealindeki “hey yavrum taş gibisin!”, “hepsi senin mi!”, “yavaşşşşşşşş! nidalarını öyle ulu orta dile getirmek yerine bunları medeni-eğitilmiş insanlar olarak kendi mahrem erkek gruplarında yapmayı tercih ederler. “Seksi” kadın da medeni-erkeklerin böyle bir şeyi yapmayı tercih ettiklerini, ve gerçekte bütün erkeklerin “öküz” olduklarını çok iyi bilmektedir ama bilmiyormuş gibi davranır. Erkekler de kadınların kendilerinin “öküz” olduklarını bildiklerini bilirler ama bilmiyorlarmış, kadına bakmıyorlarmış gibi görünürler.

Buraya kadar da izah etmeye çalıştığımız gibi Şarkın içinde Said’in bahsettiği anlamda “şark”lar vardır. Kolonyal efendinin Şarkı inşa ettiği gibi Batılılaşmış kişiler de kendi ülkelerindeki şarkı menfi bir şekilde inşa ederler. Bunun en güzel örneğini Urfa’ya ya da Batman’a giden Batılı İstanbullulara görmekteyiz. Özgürlüğüne çok düşkün feminist bir akademisyen de olsa şarka giderken daha tesettürlü giyinmeye gayret eder Batılı/İstanbul. Çünkü şarkta henüz medenileşmemiş, Batılılaşmamış, eğitilememiş olan erkekler kendilerine özgürce giyindikleri zaman “öküz” gibi, “yiyecekmiş” gibi bakmaktadırlar. Fakat İstanbul’da bilhassa “beyaz Türk” mahallelerinde böyle bir durum vuku bulmamaktadır. İşte şarkı inşa safhası da burada başlamaktadır. İstanbul’un Batman’dan, İstanbullunun Batmanlıdan öz itibarıyla farklı olduğuna dair bir fantezi kurulmaktadır. Başka bir ifadeyle evvela İstanbul’un/Batının inşa edilmesi üzerinden Batman/şark inşa edilmektedir. Şarktaki gerçeğin üzeri sanki kaideyi ihlal etmeyen bir istisnaymış gibi çizilmektedir. Neticede “Batılı” şark(lı)la yani gerçekte yüzleşmek yerine fanteziye kaçmayı tercih edendir. Halbuki bastırılan şark(lı) kendisini sürekli Batıda göstermektedir. Kimi zaman “amele”, “kıro” ya da

“maganda” olarak, kimi zaman kaçamak bir bakış olarak, kimi zaman da “medenilerin” mahrem arkadaş sohbetleri olarak.

Hülasa, çifte-açmaza yakalanmış Şarklı rejimin kendisini idare etmesine dair “reddedilemez teklifini” hiç düşünmeden kabul eder. Günlük lakırdılarının, mahrem sohbetlerinin haricinde susar. Onun bu aşırı suskunluğu, tesettürün pornografikliğini tescil etmek noktasındaki kesif sessizliği, işaret ettiğimiz gerçeğin en büyük semptomudur. Şarklı bundan böyle tesettür hakkında değil sadece Tesettür hakkında konuşmaya karar verir ama ontolojik değil hukuki bir çerçevede. “Biz sadece (başörtüsüne) özgürlük istiyoruz, o kadar” der ve ekler: “Bizim sizin *keyfinizi* kaçırmaya hiç niyetimiz yok!”

Sonuç

Soru Şu olmamalıydı: “Neden bu kızlar başörtüsü takıyor?” Asıl soru Şu olmalıydı: “Tamam başörtülülerini açsınlar da sonra nerelerini kapatsınlar?” Bu tezde tam da bu hiç sorulmamıŐ soruya cevap verenin egemen iktidar olduğunu, başörtüsünden “özgürleŐenlerin” aslında egemen iktidarın tayin ettiği mahremiyet sınırlarına tâbi hale gelerek bu iktidarın verdiği pornografi kararına uygun olarak tesettüre girmek mecburiyetinde kaldıklarını ve bu suretle kendilerini pornografiden ontolojik olarak temyiz ve tefrik edemediklerini göstermeye çalıştım. Bununla beraber, lisede eteğini diz üstüne çıkartan kızın egemen iktidar (ve onun memurları) tarafından pornografik olarak tavsif edilerek zelilleŐtirildikten sonra “sivil” mini eteğiyle Taksim’de gezdiki zaman kendisinin yine egemen iktidar tarafından tesettürlü kabul edilerek Türkiye’nin “laik”, “aydınlık” ve “ileri” yüzü olarak tavsif edildiğinde ve bu suretle takdis edildiğinde ortaya çıkan çeliŐkinin üzerinin örtülmesi bir yana Şimdiye kadar ciddi bir analiz konusu bile olmamasının fazlaca semptomatik olduğunu düşünüyorum. Mahremiyetin sadece başörtüsü örtmekle sınırlı bir mefhum olarak telakki edilmesiyse hem başörtüsünün egemen iktidar tarafından zorla açtırılması emrinin aslında zorla popoları açtırması emrinden hem de OHAL ve onun toplama kampı ve tehcir gibi türevlerine dair verdiği kararlardan farksız olduğunun idrak edilememesine yol açmıŐtır. Meme ucuyla dekolte arasında OHAL, toplama kampı, tehcir, iŐkencehaneler, darbeler yani kısaca bir semptom olarak egemen iktidar vardır: Egemen iktidarın başörtüsü takmayı yasakladıktan sonra meme ucunu teşhir etmeyi de yasaklaması basit bir Kemalist ahlak tertibatı olarak değerlendirilmemelidir. Bilakis böyle bir yasaklama fiili tam da egemenlik sürecinin ve onun mezkur menfi tezahürlerinin imkan Şartıdır. Şayet bugün artık siyasi düzen bir toplama kampı düzenine dönüşmüŐse bunun bir sebebi de meme ucuyla saç arasındaki aporia da ve buna verilen kararda saklıdır.

Kaynakça:

Agamben Giorgio, *Homo sacer: sovereign power and bare life*; translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1998

Agamben Giorgio, *Potentialities: collected essays in philosophy*; edited and translated with an introduction by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1999

Agamben Giorgio, *Profanations*; translated by Jeff Fort, New York, Zone Books, 2007

Agamben Giorgio, *State of exception*; translated by Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press, 2005

Barnett Stuart, *Hegel after Derrida*, London ; New York, Routledge, 1998

Baltner, William, *Heidegger Reexamined Vol. 2, Is Heidegger a Kantian Idealist?*, ed. Hubert Dreyfus, Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002

Cornell Drucilla, *Feminism and pornography*, Oxford, UK; New York, Oxford University Press, 2000

Costlow Jane T., Stephanie Sandler, Judith Vowles, *Sexuality and the body in Russian culture*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1993

Critchley Simon, *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, West Lafayette, Ind., Purdue University Press, 1999

Derrida Jacques, *Dissemination*; translated, with an introduction and additional notes by Barbara Johnson, Chicago, University Press, 1981

Derrida Jacques, *Glas*; trans. by John P. Leavey, Jr., and Richard Rand. Lincoln, University of Nebraska Press, 1986

Derrida Jacques, *Acts of literature*; ed. by Derek Attridge, New York, Routledge, 1992

Duer, Hans Peter, *Çıplak ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Dost Kitabevi, Ankara, 1999

Dwyer, Claire, “*Ninja Women: The Representation of Muslim Women in the West*”, *Intertwine*, Journal of the Association International Students at Syracuse University, 1991-1992

Elden Stuart, *Mapping the present : Heidegger, Foucault and the project of a spatial history*, London; New York, Continuum, 2001

Feldman, Karen S., *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes Hegel and Heidegger*, Northwestern University Pres, Evanston, Illinois, 2006

Foucault, Michel, *Dits et écrits*. Ed.Daniel Defert and François Ewald, c.2, Paris: Gallimard, 2001

Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Tavistock, New York, 1973

Foucault Michel, *The order of things; an archaeology of the human sciences*, New York, Routledge, 2002

Foucault Michel, *The archaeology of knowledge ; and, The discourse on language*, trans. by A.M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books, 1972

Foucault Michel, *The history of sexuality*, trans. by Robert Hurley, New York, Pantheon Books, 1990-1998

Gibson Pamela Church, Gibson Roma, *Dirty looks : women, pornography, power*, London, BFI Pub., 1993

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*. haz. Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976

Gregory Fried, *Heidegger's polemos, from being to politics* , New Haven, Yale University Press, 2000

Han-Pile Béatrice, *Michel Foucault's Critical Project : Between the Transcendental and the Historical*, Stanford: Stanford UP, 2002

Hegel G.W.F., *Phenomenology of spirit*; trans. by A.V. Miller

Heidegger Martin, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford : Blackwell, 1997.

Heidegger, Martin, *Besinnung (1938/39)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1997

Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1992. trans. William McNeill & Nicholas Walker as *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington: Indiana University Press, 1995

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 69 Die Geschichte des Seyns (1938/40)* ed. Peter Trawny, 1998

Heidegger Martin, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, 2002

Heidegger, Martin, *Aristoteles: Metaphysik. Gesamtausgabe*, c. 33. Ed. Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981

Heidegger Martin, *An introduction to metaphysics*, trans. by Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1987

Heidegger Martin, *Kant and the problem of metaphysics*; trans. by Richard Taft, Bloomington; Indiana University Press, 1997

Heidegger Martin, *Nietzsche*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991

Heidegger Martin, *Ontology : the hermeneutics of facticity*; trans. by John van Buren Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999

Heidegger, *Vücut ve Zaman*, çev. Kant H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006

Hobbes Thomas, *Leviathan*, London, J. M. Dent & Sons, 1914

Hunt Lynn, *The Invention of pornography: obscenity and the origins of modernity, 1500-1800*, New York: Zone Books; Cambridge, Mass.: Distributed by MIT Press, 1993

Hunt Lynn, *Erotizm ve politika*; Çev. Ayşe Lahur Kırtunç, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996

Kain, Philip J., *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, ed. William Desmond, State University of New York Press, Albany, 2005

Kimmel Michael S., *Men confront pornography*, New York, Meridian, 1991

Lacan Jacques, *Ecrits: the first complete edition in English*; trans. by Bruce Fink in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg, New York, W.W. Norton & Co., 2006

Lacan, Jacques. *The Seminar Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, 1954-55, trans. Sylvana Tomaselli, New York, Cambridge University Press, 1988

Macit, Anvaour, *Unveiling Traditions: postcolonial Islam in a polycentric world*, Durham, Duke University Press, 2000

Miklitsch Robert, *From Hegel to Madonna: towards a general economy of "commodity fetishism"*, Albany, State University of New York Press, 1998

Moulton Ian Frederick, *Before pornography: erotic writing in early modern England*, New York, Oxford University Press, 2000

Pease Allison, *Modernism, mass culture, and the aesthetics of obscenity*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2000

Schmitt Carl, *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*; trans. by George Schwab, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985

Stone, Brad Elliott, *Dominions and Domains: Machination, Discipline, and Power in Heidegger and Foucault*, Doktora Tezi, University o Memphis, 2003

Williams Linda, *Porn studies*, Duke University Press, 2004

Williams Linda, *Hard core: power, pleasure, and the "frenzy of the visible"*, Berkeley, University of California Press, 1999

Wolin Richard, *The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1990

Zizek Slavoj, *The sublime object of ideology*, London: New York, Verso, 1997

Zizek Slavoj, *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham, Duke University Press, 1998

Zizek Slavoj, *Looking awry: an introduction to Jacques Lacan through popular culture*, Cambridge, MIT Press, 1992

Zizek, Slavoj, Kırılğan Temas, Metis, İstanbul, 2006