

T.C.
İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEKİLLİK TARTIŞMASINDA ÖZ SORUNU

Atilla AKALIN
112679005

FELSEFE VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DOÇ. DR. Ferda KESKİN
İSTANBUL 2015

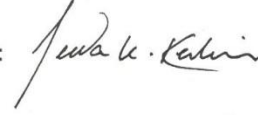
**Tekillik Tartışmasında Öz Sorunu/
The Problem of Essence in Discussion of Singularity**

Atilla AKALIN
112679005

Tez Danışmanının Adı Soyadı:

Doç. Dr. Ferda KESKİN

İMZA:



Jüri Üyelerinin Adı Soyadı:

Yrd. Doç. Dr. Selen ANSEN

İMZA:



Ömer Behiç ALBAYRAK

İMZA:



Tezin Onaylandığı Tarih:

Toplam Sayfa Sayısı: 97

Anahtar Kelimeler:

- 1) Tekillik
- 2) Öz
- 3) Cemaat
- 4) Özne Metafizigi
- 5) Anlam
- 6) Ölüm

Keywords:

- 1) Singularity
- 2) Essence
- 3) Community
- 4) Subjective Metaphysics
- 5) Meaning
- 6) Death

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, genel hatlarıyla tekillik tartışması içerisinde öz kavramının oluşturduğu sorunları incelemektir. Dolayısıyla, tezin temel iddiası; öz kavramının, salt varlık ve mekansal bulunuş üzerinden kurulması mümkün olan yeni bir ile-olma (*Mitsein*) tahayyülü üzerinde çeşitli sorunlara yol açtığıdır. Bu nedenle çalışmanın kavramsal çerçevesi içerisinde ilk olarak Foucault'nun tarihsel tekillik anlayışı ile birlikte tarihsel öznenin kurulumu üzerine yaptığı çalışmalara değinilecek ve *sorunsallaştırma*, *dispozitif* ve *episteme* kavramları ele alınacaktır. İkincil olarak, Nancy'nin *anlam* ve *Ezersizlik* kavramları ele alınarak, içkin örgütlenme biçimlerinin varoluş kiplikleri üzerine yönelttiği çeşitli güdümlenmeler incelenecektir. Ayrıca Nancy'nin içkin cemaatlerin örgütlenme biçimlerine alternatif olarak ortaya attığı Ölüm temasının mümkün kıldığı birliktelik imkanları irdelenecektir. Bu esnada Heidegger ve Blanchot gibi isimlerin de ölüm teması hakkında ortaya attığı yorumlar ele alınacaktır. Son olarak ise Giorgio Agamben'in *herhangi tekillik* kavramıyla ortaya attığı cemaat tahayyülüne yakından bakılarak, Agamben'in bireyleşme anlayışıyla metaforik bir bağ içerisinde olan "Örnek" kavramı üzerinden Türkiye'de meydana gelen 31 Mayıs olayları analiz edilecektir.

ABSTRACT

The purpose of this study is to analyse the problems that the concept of essence pose in singularity discussions. Hence, I argue that the problems of essence within the frame of singularity discussions causes issues which are likely to be thought through extensional being (body) over a new apprehension of being-with (*Mitsein*). For this reason, at first, studies of Michel Foucault which refer to the ontology of historical subject over the "historical singularity" will be addressed within the conceptual frame of the study. Foucauldian notions of *problematization*, *dispositif* and *episteme* will be dealt with as well. Secondly, manipulations that have been canalized by various types of immanent communities to its individuals, will be examined by discussing Jean-Luc Nancy's notions of *meaning* and *Desoeuvrement*. Additionally, ways of being-with that have been made possible by the subject of death which has been propounded by Nancy as an alternative to immanent communities will be probed. In the meanwhile, views of death belonging to names such as Heidegger and Blanchot will be also addressed. Lastsly, May 31 events in Turkey will be analyzed over the notion of "*Example*" that has a metaphoric connotation with Agamben's understanding of individualization by taking a closer look at the community apprehension which he propounded with the notion of "*whatever singularity*".

TEŐEKKÜR NOTU

Başta değerli tez danıŐmanım Ferda Keskin'e yardımları ve destekleriyle bu alıŐmayı ortaya ıkarmamı sağladığı için ok teŐekkür ederim.

Bizlerle tecrübelerini paylaŐıp, alıŐmalarımıza katkı sağladıkları için; Kaan Atalay, Ömer Behi Albayrak ve Selen Ansen hocalarıma çok teŐekkür ederim.

Bunun yanın sıra benden yardımlarını esirgemeyen hocam Osman S. Börütecene'ye çok teŐekkür ederim.

Son olarak sevgili kedi arkadaŐım TürdeŐ'e de verdiği moral desteği için teŐekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

1. Giriş	8
2. Foucault ve Tarihsel Tekillik	
2.1. Foucault ve Soybilim.....	12
2.2. <i>Sorunsallaştırma, Episteme ve Dispozitif</i>	23
3. Nancy ve Tekil-Çoğul Varlık	
3.1. Anlam, Tekil-Çoğul Varlık ve <i>Clinamen</i>	37
3.2. <i>Mitsein</i> , İle-olma ve Sonluluk.....	56
4. Agamben ve Herhangi Tekillik	
4.1. <i>Herhangi Tekillik ve Eidos</i>	68
4.2. Bir <i>Örnek</i> olarak 31 Mayıs.....	80
5. Sonuç.....	89
6. Kaynakça.....	94

TEKİLLİK TARTIŞMASINDA ÖZ SORUNU

“Kesinlikle dikkat çekmeyen bir kişiyim; benden daha belirtsiz bir fon önünde belirtsiz bir varlığım; eğer okur olarak beni trenden inenler arasında seçebildiysen, büfe ve telefon kulübesi arasında gidiş gelişlerimi izlemeyi sürdürdüysen, bunun tek nedeni adımın ‘ben’ olmasıdır ve bu hakkımda bildiğin tek şeydir; gene de varlığımın bir bölümünü bu tanımadığın ‘ben’e yöneltmek konusunda dürtü duymam bile yeterlidir.”

Italo Calvino, Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu¹

¹ Calvino, I. (2013). *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* . (E. Yücesan Cendey, Trans.). İstanbul: YKY Yayınları.

1. GİRİŞ

Tekillik tartışması Michel Foucault'nun; tarihi olayların bir kökenden çıkararak meydana geldiği ve bu olayları aynı kökene geri götürülmek suretiyle hatırlandığı varsayılan Platoncu tarih anlayışını reddetmesi ile başlar. İddiamız, Foucault'nun bu reddiyesinin aynı zamanda Aristotelesçi bir yaklaşımla tarihin; tarihi olayları gerçekleştiren aktörlerin teleolojik hedefleri doğrultusunda ilerlediği görüşüne yönelecek bir kuşkucu tutumu da zorunlu kıldığıdır. Foucault bu tip geleneksel tarih anlayışına bir alternatif olarak “soybilim” (*genealogy*) adını verdiği bir analiz biçimini kullanır. Bu analiz biçimi, tarihi olayları birer “tarihsel tekillik” olarak ele alır. Yani tarihi olaylar herhangi bir kökene ya da bütüncül maksada tabi olmadan süreksiz ve olumsal biçimiyle ele alınır. Bu tutum aynı zamanda tarihsel olayları mümkün kılan herhangi bir transandantal kavram ya da evrensel kural bulunmadığını da öngörmemizi sağlar. Çünkü tüm tarihi olaylar süreksiz (yani birbirini rasyonel biçimde takip etmeyen) tekil mahiyetleriyle ele alındığında elimizde kaotik bir olaylar silsilesi kalmaktadır. Foucault için, tarihi olayların tüm bu karmaşıklığının üstesinden gelmek üzere girişilmiş her türlü metodolojik çaba sadece nominal bağlamda geçerli olabilir. Bu da tarihi yönlendirdiği öngörülen otonom faillerin tarihsel ontolojisine yöneltilen bir şüpheyi doğurur.

Tarihsel tekillik kavramı daha sonra Jean-Luc Nancy ve Giorgio Agamben tarafından birey ve toplum gibi aidiyet unsurlarından bağımsız bir “birliktelik” biçimini tahayyül etmek amacıyla kullanılır. Nancy'ye göre, bireylere ve tarihsel zorunluluklara bağlı olarak üretilmiş olan her türlü ideoloji ve örgütlenme biçimi aslında “içkin” örgütlenme biçimleridir. Çünkü tarihi dönüştürmede otonom bir rolü bulunmayan

bireyin kendisi de bizatihi bir tarihi üretim olduğundan dolayı, tüm bu ile-olma tarzları bireyin içkinliği doğrultusunda üretilen temsil biçimleri olarak karşımıza çıkar. Nancy'nin tüm bu topluluk biçimlerini içkin birer özü temsil ettikleri ölçüde tarihsel tekilliğin akışkanlığını adeta dondurmaya yönelik hamleler olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Varoluş kipliklerini, kavramların tümel ve tikel karakteri altında düşünmek (örn. Birey, toplum), tarihsel tekilliğin bir kökeni olduğunu iddia eder ve aynı zamanda tarihi olaylara bir çeşit öz niteliği kazandırma çabası olarak kalır. Nancy'nin temel tezi, tarihsel özlerin, tarihsel tekilliğin üzerinde duran totaliter yapılar olduğudur. Nancy için bir özün belirlenimi altında meydana gelerek tüm bireyler tarafından paylaşılacak bir anlamın herhangi bir kolektivite tahsis etmesi, asli bakımdan süreksiz olan tarihsel tekilliğe bir zorunluluk eklemek anlamına gelir. Bu durum aynı zamanda tarihsel faillerine belirli bir üyelik bahşetmesi bakımından bu birliktelik tarzını diğer varlıklardan ayıran bir özgünlük biçimi haline gelecektir. Nancy için tüm bu öz niteliğindeki adlandırmalardan bağımsız tek bir sahih ile-olma biçimi mevcuttur. Bu da tarihsel bir çalışma ile üretilmemiş bizatihi salt bulunuş üzerinden birliktelik kazanan bir cemaattir.

Cemaat; Nancy ve Agamben için tarihsel özlerin boyunduruğundan kurtarılmış yeni bir topluluk tahayyülünün bir araya gelme tarzına gönderme yapar. Cemaat, birey ya da toplum gibi topluluk türlerini temel almadan ve aynı zamanda bireyin tarihsel ontolojisine imtiyaz vermeden salt varoluş kiplikleri üzerinden düşünülen bir birlikte oluş biçimini mümkün hale getirmektedir. Burada bireylerin bilinci ya da aklı üzerinden kendi içkinliği ile üretilmiş her türlü anlam ve temsil biçimi (örneğin; toplum, ülke,

komünyon, kültür vs.) imtiyazlı bir düzeye sahip değildir. Öyle ki, varlık halinden yeni bir kavrama kaldırılarak tarihi bir evrensel olarak ortaya çıkmış her anlam yalnızca birer tekil olay olarak ele alındığı ölçüde tarihsel tekilliğine geri döndürülmüş olur. Bu durum, aynı zamanda belirli özlere tabi olarak kendi temsillerini yaratmış her bireyin birer “tekil” olarak yeniden ele alınmasını sağlar. Bireyin öz niteliğinde taşıdığı anlamlar, onları bir tümel anlam içerisinde tanımlıyor değildir. Aksine cemaat kavramı, tarihsel bir özün belirlenimi altındaki geleneksel örgütlenmelerin imkansızlığını göstererek, ile-olmanın ancak varoluş biçimleri düzeyinde mümkün olabileceğini gözler önüne serer.

Nancy'nin oluşumunu salt bulunuş üzerinden düşündüğü cemaat; Agamben için bireyin tekillikler düzeyinde kendi izole yapısından dışarı çıktığı ve ötekiyle iletişim kurduğu düzeyde meydana gelir. Agamben için bireyleşme; yalnızca öteki ile ile-olma halinde gerçekleşebilen bir deneyimdir. Dolayısıyla birey, toplum veya kültür gibi yaklaşımların ötesinde cemaat zaten var olan bir birliktelik biçimi olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmada genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız tekillik tartışması içerisinde öz kavramının oluşturduğu sorunlar incelenecektir. Dolayısıyla, çalışmanın temel savunusu; tekillik tartışması çerçevesinde öz kavramının, yalnızca bulunuş üzerinden düşünülmesi mümkün olan yeni bir ile-olma tahayyülü üzerinde oluşturduğu çeşitli sorunlara yol açtığıdır. Bu nedenle çalışmanın kavramsal çerçevesi içerisinde ilk olarak Foucault'nun tarihsel tekillik anlayışı çerçevesinde tarihsel öznenin kurulumu üzerine yaptığı çalışmalara değinilecek ve *sorunsallaştırma*, *dispozitif* ve *episteme* kavramları ele alınacaktır. İkincil olarak, Nancy'nin *anlam* ve *Esersizlik* kavramları ele

alınarak, içkin örgütlenme biçimlerinin varoluş kiplikleri üzerine yönelttiği çeşitli gdmler incelenecek. Ayrıca Nancy'nin içkin cemaatlerin bir araya gelme biçimlerine alternatif olarak ortaya attığı ölüm temasının mümkün kıldığı birliktelik biçimleri irdelenecek. Bu esnada Heidegger ve Blanchot gibi isimlerin de ölüm hakkındaki görüşleri ele alınacak. Son olarak ise Agamben'in *herhangi* tekillik kavramıyla ortaya attığı cemaat tahayyülüne yakından bakılarak, Agamben'in bireyleşme anlayışıyla metaforik bir bağ içerisinde olan "rnek" kavramı üzerinden 31 Mayıs olayları analiz edilecektir.

2. FOUCAULT VE TARİHSEL TEKİLLİK

2.1. Foucault ve Soybilim

Foucault'nun geleneksel tarihin kökenine ilişkin eleştirileri, tekillik tartışmasında “öz” kavramının sorunlarını gözlemlemek açısından dikkate değerdir. Foucault, geleneksel tarih anlayışına alternatif olarak “soybilim” (*genealogy*) izleğini takip ettiğini vurgular. Foucault'nun soybilimi “tarihsel olayları yalın kökeninden yola çıkarak atfedilmiş değerlerinden yoksun haliyle ele alır.”² Soybilim; geleneksel tarih anlayışının varsaydığı tarihi özün, belirli bir moment içerisinde tezahür eden tarihsel olayların kökeni ve çıkış noktası olduğu iddiasına şüpheyile yaklaşır. Bu anlayış, Platon'un betimlediği insan düşüncesini mümkün kılan niteliklerle ortaklık içerisindedir. Öyle ki varlık ancak zihindeki belirli özlerle mütakabiliyet içerisinde bulunduğu sürece teyit edilebilir bir bilgi olarak nitelendirilebilir. Buna mukabil, geleneksel tarih anlayışı salt olayı, ancak o olayın özüyle ilişkilendirebildiği ölçüde “tarihsel olay” olarak kabul eder.

Soybilimin tarihsel olayların kökenine ilişkin yönelttiği şüphe, bu olayların eyleyicilerinin mevcudiyetine karşı bir şüpheyi daha doğurur. Bu durumda, tarih içerisinde tezahür eden tarihsel olayın, erekbilimsel (*teleological*) olarak koşullanmış evrensel bir nihai hedef doğrultusunda ilerlemek zorunda olmadığını iddia edebiliriz. Böylece Foucault'nun Platon'cu *arkhe*'ye yönelttiği eleştiriyi Aristoteles'in teleolojik yaklaşımına da yöneltme fırsatını buluruz. Çünkü soybilim için olaylar, tarih içerisinde düzensiz ve olumsal bir biçimde var olmaktadır. Geleneksel tarih, belirli bir zamansallık

² Gutting, G. (2010). *Foucault* (p. 78). (H. Gür, Trans.). Ankara: Dost Yayınları.

içerisinde vuku bulan olayları, tözüne yüklenen ilineklere (*accident*) benzer şekilde, özüyle bütünleştirme yoluna gider. Soybilim ise bu ilinekleri, evrensel kökenin, sabit özüne geri götürmek zorunda bırakmaksızın salt tekillikler olarak ele alır. Böylece tıpkı tarihi olayın kökeni gibi, tarihi olayı mümkün kılan eylem, belirli bir ereğe de geri döndürülemeyen tekil bir mahiyet kazanmış olur.

Foucault'ya göre; “bir soybilimci tarihi, kökenin kuruntularından kurtarmaya ihtiyaç duyar.”³ Soybilimci tarihi ele alırken, onun sarsıntılarının, sürprizlerinin, istikrarsız zaferlerinin ve nahoş mağlubiyetlerinin ve bunlara temel teşkil eden atavizmin ve kalıtımların farkında olmalıdır.”⁴ Foucault burada soybilimcinin, geleneksel tarihin hafızasına adeta kalıtımsal özellikler gibi yerleşmiş olan bağlantıları yakalayabilmesi ve bu tarihi kalıtımların olumsuzluk imkanlarının üzerine düşünmesinin önemini vurgulamıştır.

Foucault, Nietzsche'den alıntıylaarak kullandığı *Herkunft* (alm. *Soy*) sözcüğünün “köken” (*Ursprung*) terimine benzer şekilde genelleyci bir karakteristiğe sahip olmadığını”⁵ altını çizer. Nietzsche; “soy” sözcüğünü kullanarak teolojik kaynaklar ya da sosyal normlar tarafından üretilen mutlak ahlaki yasaların kökenini soruşturmak yerine ahlak kavramının bizatihi meşruluğunu tartışılır kılmayı amaçlamıştır.”⁶ Buna göre “soy” sözcüğü, pür bir kökene ve öze gönderme yapmak yerine, örneğin bir sosyal sınıfın ya da ırkın daha zımnı, tekil ve alt-bireysel (*sub-individual*) öğelerine de

³ Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). “Nietzsche, Genealogy, History” in *Aesthetics, Method and Epistemology* (p. 144). New York: The New Press.

⁴ Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). a.g.y., (p. 144).

⁵ Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). a.g.y., (p. 145).

⁶ Gutting, G. (Ed.). (2006). *The Cambridge Companion to Foucault* (2nd ed., Vol. 10, p. 227). New York: Cambridge University Press.

gönderme yapar.”⁷ Böylece tarihsel bakımdan açıkça kökenle ilişkilendirilemeyen niteliklerin de mevcudiyetini olumlayan alternatif bir anlam sağlanmış olur. Foucault’nun ve Nietzsche’nin burada “soybilim” kavramını kullanmalarının sebebi, benzer şekilde, tarihteki tekil niteliklerin, kökenin boyunduruğuna başvurulmadan açığa çıkarılmasını sağlamak olarak düşünülebilir.

Soybilim, “zaman içerisinde unutulmuş ve dağılmış şeyleri, bir bütünsel devamlılıkla tamir ediyormuş gibi yapmaz. Soybilimin görevi geçmişin aktif olarak şimdide bulunduğunu ve şimdiye doğru gizlice devam ederek onu harekete geçirdiğini ve geçmişin tarihteki değişikliklerin ön-belirli bir formu olduğunu kanıtlamak değildir. Soybilim, bir çeşit türlerin evrimleşmesine benzer şekilde ilerlemez ya da insanoğlunun yazgısına işaret etmez.”⁸ Buradan soybilimin tarihi, yalnızca ilerleyen bir sistem olarak ele almaktan kaçındığı anlaşılabilir. Buna karşın geleneksel tarih metodu “yetersiz diye nitelediği bir bilgi kümesini bütününe zorla boyun eğdirerek yetersiz olarak nitelediği bu kümenin tüm yetkilerini elinden alır.”⁹ Tarihte vuku bulan tekil olaylara karşı yapılan bu “boyun eğdirilme”, geleneksel tarihin bu tekil olayları kökenlerine geri göndermesi ve tekil olayları bu kökenlerin belirlenimi altında incelenmesi anlamına gelir. Fakat soybilim, bu olayların rastlantısal biçimde vuku bulduğu ihtimalini de göz önünde bulundurur. Soybilim böylece, kökeninden bağımsız sapmaların veya kökene uyumsuz pratiklerin tarihin arşivden çıkarılmasını ya da itibarsızlaştırılmasını öngörmez. Kısaca, Foucault’nun soybilim izleğini, geleneksel tarihten ayıran başlıca nokta, tarihsel olayları bir ilk neden’in, bir başlangıç noktasının

⁷ Gutting, G. (Ed.). (2006). a.g.y., p. 145.

⁸ Gutting, G. (Ed.). (2006). a.g.y., p. 146.

⁹ Sarup, M. (2010). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş* (p. 92). (A. Güçlü, Trans.). İstanbul: Kırk Gece Yayınları.

belirlenimi altında ele almaması ve arada kalan olayları da nedensellik ilişkisiyle bu ilk neden'e bir zorunlulukla bağımlı kılmamasıdır.

Tarihteki rastlantısallık (*contingency*) bize tekil olayların, pozitif biçimde gerçekliği kabul edilmiş bir öze, bir *arkhe*'ye bağımlı olmak zorunda olmadığını, verili tarihsellik içerisinde vuku buldukları tekil halleriyle olayların da inceleme alanının (*eventalization*) açılmasına imkan vermiş olur. Tarihi olayların dağınıklığını bir arada tutmaya yarayan özler yerine olayların salt bulunuşunun imtiyazlı kılınması da soybilimin, tarihi bir “tarihsel tekillikler” (*historical singularity*) alanı olarak ele aldığına işaret eder.

Soybilimin tarihe yön veren büyük “ mihenk taşlarını” kullanmak yerine tarihi olaylara yön veren tekil olaylara yönelme yoluna giderek, bu olayları meydana getiren neden-sonuç ilişkilerinin zorunluluğunu reddetmesi aynı zamanda tarihi olayların aktörlerinin özcü ontolojisine karşı bir şüpheyi doğurur. Öyle ki, Foucault'nun öznel deneyime ve bu öznel deneyimleri mümkün kıldığı varsayılan evrensellere karşı yönelttiği eleştiriler, soybilimi ve tarihsel tekillikleri bu bakış açısından bağımsız düşünmeyi zorlaştıracaktır. Foucault'nun soybilimi tarihsel olayları, evrensel olarak kabul görmüş tümelleri ön kabul alarak yorumlamaz. Bu tümeller; yukarıda belirtilen “ilk neden”leri kapsadığı kadar, tarihi olayları meydana getiren bireysel pratikleri mümkün kılan antropolojik tümelleri de kapsar. Daha önce de iddia ettiğimiz üzere burada, tekil olaylarının gerçekleşme nedeni olarak Aristotelesçi bir erek temel alınmaz.

Soybilim tarihsel olayları, bir aşkın öznenin deneyimlerinin evrensel neden/sonuç ilişkileri olarak yorumlamaktan kaçınır. Dolayısıyla, Foucault'nun özne

kavramına getirdiği şüpheli yaklaşımın, soybilimsel izleğin “maksatlı eylemlerin temel eyleyicisi olarak özneye” getirdiği eleştiriyi örtüştüğünü söylemek mümkündür. Kısaca, Foucault’nun soybilimi, tekil olayların eyleyicileri olarak özneleri ve bu öznelerin tarihe kendi ereklerine göre yön vererek, tarihe bir bakıma anlam kazandırmasının kökeni olarak verili bir özne kavramını temel almaz.

Foucault, öznenin tarihsel olarak kurulan bir yapıya sahip olduğunu öngördüğünden dolayı tarihsel olayların özneler tarafından gerçekleştirildiği bir tarihsel anlayışı benimsemez. Aksine Foucault, olayların ilineksel yapısından ayrılmış “öznel deneyim” haline gelmesinin tarihsel analizini yapmaya çalışır. Böylece tarihsel olaylar tarih içerisinde düzenlenmiş öznel deneyimler haline gelir.

Foucault için “öznel deneyim” kavramı özneye ait özerk bir entite değil, aksine kurulan ve şekillendirilen bir yapıya sahiptir. Buna örnek olarak, *Cinselliğin Tarihi*’nde Foucault, gençlik döneminde psikoloji alanında akıl hastalıkları ile ilgili yapmış olduğu “*Akil Hastalığı ve Psikoloji*” (*Maladie mentale et psychologie/1954*) adlı çalışmasını gösterir. Öyle ki bu çalışmada Foucault, “deneyim” kavramını saf bir psikiyatri pratiğiyle sınırlı kabul ettiği için teorik olarak zayıf olduğunu belirterek eleştirir. İlk olarak bu çalışma, hem insan varoluşunun bir çeşit varoluşsal analizini yapan genel bir teoriden beslendiği için eksiktir. İkincil olarak bu çalışma, bu pratiklerin “ekonomik ve sosyal” belirlenim koşullarını incelemek suretiyle teorik bir dönüş yaptığı için yetersizdir.”¹⁰ Foucault’nun burada insan deneyimini alışılmış teorilerin ışığında

¹⁰ Gutting, G. (Ed.). (2006). *The Cambridge Companion to Foucault* (2nd ed., Vol. 10, p. 301). New York: Cambridge University Press.

incelediği dönemi eleştirmesi, öznel deneyim üzerine çalışmasının ilerleyen safhalarında “öznelğin” oynadığı roldeki değişikliğe ışık tutmaktadır.

Foucault'nun burada itiraz ettiği fenomenolojik yöntem, ampirizmin, bilginin yalnızca “algı ve deney yoluyla” geçerli olduğu görüşünü artiküle ederek, bu algıyı bir “transandantal özne”nin birliğinde toplandığını öne sürer. Burada transandantal özne, “fenomenlerin bilgisini olduğu gibi bilincinde temsil eden bir “deneyim sahibi”¹¹ olarak anlaşılır. Örneğin, fenomenolojinin başvurduğu “*Eidetik İndirgeme* metodu; bilince sunulan ya da sunulabilir halde bulunan nesneyi kendi *eidōs*'una yani özüne geri götürme anlamına gelir. Bu öz, yüksek bir ses duyduğumuz, çember şekline baktığımız veya bir ağaç cinsini yeniden tanıdığımız zaman, deneyimin bizzat kendisinde ana şekil, kural ve düzen yapısı olarak işler.”¹² Görüldüğü üzere öz kavramına açıkça gönderme yapan fenomenoloji metodu, deneyimi ancak bilincin özü içerisine dönüş yaparak kesin (*exact*) hale getirir. Foucault'nun daha sonradan belirttiği üzere bu tip bir fenomenolojik yaklaşım özne üzerinden epistemolojik kesinliğe ulaşmanın mümkünlik koşullarını yine özne içerisinde temellendirir. Bu durum da özneyi tarihsel mahiyetinden koparıp, evrensel insan kavramlarının içerisinde düşünmek anlamına gelir. Bu yaklaşım da Foucault için “felsefi antropoloji” olarak nitelendirilen yaklaşımdan bir kopuş olarak anlaşılabilir.

Felsefi antropoloji anlayışı burada bir çeşit evrensel insan doğası kavramına gönderme yapmaktadır. Aynı zamanda felsefi antropoloji, “insanın biyolojik olarak evrilen, tarihsel olarak gelişen ve sosyal olarak şekillenen insan karakterine ait her

¹¹ Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology* (p. 4). New York: Routledge.

¹² Waldenfels, B. (2010). *Fenomenolojiye Giriş* (p. 36). (M. Keskin, Trans.). İstanbul: Avesta Yayınları.

melekeye göndermeye yapar.”¹³ Yani felsefi antropolojinin özcü varsayımları insanın evrensel bir özne olduğuna işaret eder. Bu da insanın ilineksel olayları bir töz niteliğinde merkezi olduğu deneyimler olarak ele almasını zorunlu hale getirir. Foucault’nun psikiyatri metodlarına yönelttiği eleştiri ve ekleme de bu deneyimlerin kökenini (ya da bu ilk neden’ini) araştırmak yerine, tekil olayların, ne şekilde “öznel deneyimler” haline geldiği sorusuna ışık tutmak amacını taşır.

Bunun yanı sıra Foucault, psikiyatri analizinin “ekonomik ve sosyal” yorumlarını da içeren yapıtında Marksizm’in temel ön kabullerini yineleyerek teorik bir hataya düştüğüne dikkat çeker. Öyle ki, Foucault sonradan tıpkı fenomenolojinin transandantal yapıları gibi Marksizm’in de bütünlüklü ve bir amaç (*telos*) doğrultusunda ilerleyen (*succession*) evrensel tarih yorumuna da şüpheyile yaklaşacaktır. Kısaca, Foucault’nun tarihi tekil olaylara indirgelediği soybilim çalışmasında; öznel deneyimleri tarihten soyutlanmış bir öz’ün mümkün kıldığı gerçeklikler olarak yorumlayan felsefi antropolojinin ya da tarihi olayların ekonomik belirlenimleri değiştirmek adına gerçekleştirilmiş diyalektik bir süreç olarak yorumlandığı üst-anlatıların (*metanarratives*) terk edildiği söylenebilir.

Foucault, öznenin transandantal melekeleri yardımıyla deney sonrası bilgiyi bilincinde öznel deneyimler olarak temsil ettiği bir fenomenolojiye başvuruyor değildir. Tarihi olayların kökeni; öznelerin akıl yürütmeleri yoluyla koyutladığı evrensel kurallara ya da bilinçli öznelerin edimlerine dayandırılmaz. Yani soybilimsel tarih, tarihi olayları onlara gerçeklik kazandıran öznelerin ve kimliklerin belirlenimi altında incelemeyi reddeder. Foucault’nun soybilimi, bilgiyi, öznelerin iradeleri yoluyla onay

¹³ Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (p. 667). New York: Cambridge University Press.

verdikleri ya da karşı koydukları bir nosyon olarak görmez. Aksine bu bilgi çerçevesiyle öznelerin, öznel deneyimlerini yapılandırdıkları ya da sınırlandırdıkları olayların izini sürer. Bu yüzden Nietzsche üzerinden Foucault'nun "köken" anlamına gelen *Ursprung* sözcüğü yerine, "soy" anlamına karşılık gelen *Herkunft* sözcüğünü ön plana çıkarması tesadüf değildir. Çünkü köken aynı zamanda tarihi olaylara temel teşkil eden öznel deneyimlerin¹⁴ kökeni olması suretiyle öznelere de işaret eder. Pratiğin kökeni olarak özne, edimleriyle tarihi olayları mümkün kılan bir entite olarak anlaşılır. Böylece olaylar, özneye içkin eserler olarak gerçeklik kazanır.

Soybilimsel analizde, özneyi tarihin aktörü olarak kabul eden özne metafiziği varsayımlarından uzak durulur. Foucault'ya göre; "soybilimci, metafiziğe olan inancını pekiştirmek yerine sadece tarihi dinlerse orada "büsbütün farklı şeyler" bulacaktır. Bunlar zamandan bağımsız özlerin sırları olmayacaktır ama asıl sır, bunların (yani tarihi olayların) özlerinin olmadığı ya da varsayılan özlere gayet yabancı formlar üzerinden tasarlandıkları olacaktır."¹⁵ Soybilim bu minvalde tarihi olayları, özneye içkin nedenleri araştırarak açıklamaya ve bu olayları özlerine uygun kılmaya çalışmaz. Olay, özne tarafından "gerçekleştirilmiş" olsa da eylemin nedeni, özneye içkin kategoriler, kavramlar, kurallar ya da ereklerle ilişkilendirilmez.

Foucault'nun verdiği örnekte "soybilimsel analiz; özgürlük kavramını sadece insan doğasına temel oluşturan ya da onun köklerini varlığa ve hakikate bağlayan bir

¹⁴ Burada "öznel deneyim" (*subjective experience*) terimi öznenin merkezi ve eyleyicisi olduğu düşünülen tüm tecrübi olayları temsil eder. Öyle ki, öznenin, kendi dışındaki dünyayı algılaması, kendi dışındaki fenomenlere yönelmesi-*(intentionality)* ve bu bileşenler hakkında yargıda bulunarak bilgi ve düşünce üretme süreci öznel deneyime dahildir. Foucault için özne, deneyime dayalı bilgiye aşkın bir entite olarak düşünülmediğinden dolayı, öznel deneyimin kendisi tarihsel olarak kurulan bir düzeyde ele alınır. Bu yüzden öznelerin kendilerine has deneyimiyle meydana geldiği düşünülen "olaylar" da böylece olayları mümkün kılan aktörlerin özerkliği de tartışma konusu haline gelir.

¹⁵ Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). "*Nietzsche, Genealogy, History*" in *Aesthetics, Method and Epistemology* (p. 142). New York: The New Press.

kavram olarak ele almaz. Özgürlük kavramının ; “egemen sınıfların bir icadı” olarak da karşımıza çıkması mümkündür.”¹⁶ Bu da gerek felsefe, gerekse tarih için, insan doğasının temel kriterlerinden biri olarak yorumlanan özgürlük kavramının, tarihi kanona ya da antropolojik melekelerle dayandırılmadan salt bir “icat” olarak yorumlanma imkanını da gözler önüne serer. Böylece “özgürlük” kavramının tarihi özlerine geri döndürme zorunluluğunu iptal edilmiş olur. Burada Foucault’nun çeşitli evrensel özler ile karşılanmaya çalışılan “özgürlük” konseptini, kendi tabiriyle, “bir negatif görev olarak nominalist¹⁷ indirgemeye tabi tuttuğunu”¹⁸ söyleyebiliriz.

Soybilim çeşitli kimliklerle özgürlük kavramını bir tarihi kökene ya da aşkın öze geri döndürülmeye çalışmaksızın, tekil haliyle almış olur. Ayrıca özgürlük; “egemen sınıfların icadı” olarak ele alındığı takdirde tarih içerisinde özgürleşme faaliyetini tatbik eden bireylerin özgürleşme pratikleri, birer öznel deneyim olarak kendi bilinçlerinde temsil ettikleri içkin eserler şeklinde yorumlanmamış olur. Yani Foucault’nun soybilim izleği, öznel deneyimleri, öznenin sahih edimleri olarak yorumlayarak, bireylerin kendilerini bu deneyimleri kapsayan kimlikleri yoluyla gerçekleştirdiklerini varsaymak yerine, bu kimliklerin gerçekliğini iptal eder (*unrealization*). Foucault’nun soybiliminde; örneklendiği üzere “ne değişmez dayanağın

¹⁶ Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). a.g.y., p.142.

¹⁷ Türkçeye “adçılık” olarak çevrilen *nominalizm*; “tikel varlıkları karşılayan evrensel soyut anlamların birbirleriyle örtüşmediğini ya da birbirlerini içermeden iki apayrı kategoriye sahip olduğunu öne süren bir ekoldür. Örneğin; “*a, F* evrenselini kanıtlıyor” dediğimizde bu iki entite arasında bir “ilişkisel evrensel” (*relational universal*) tahsis etmiş oluruz ki buna da *i*¹ deriz. *a, F* ve *i*¹ arasında *i*¹’in diğer entitelerle ilişkisini kanıtlamak için bir *i*² evrenseline ihtiyaç duyarız ki elimizde olan entitelerin arasındaki ilişki için bu sefer de bir *i*³ evrenselinin ihtiyacı belirir ve bu *ad infinitum* yani sonsuza dek devam eden bir çıkmaza dönüşür. Tikel varlıklar arasında gerekmediği sürece evrensel türetmeksizin, en basit açıklamanın geçerli olmasını öneren “*Ockham’ın Usturası*” yöntemi bu tip sonsuza kadar giden eleman sorununu çözmeye yöneliktir.” (Stanford Encyclopedia Of Philosophy/ ”Nominalism in Metaphysics”/ <http://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/#AbsObj>). Foucault’nun örneği ele alınırsa “özgürlük kavramını” örneğin “insan doğasının temel bir gereksinimi” olarak ele aldığımızda karşımıza bu iki evrensel arasında ilişki kurmak için sonsuz sayıda evrensel daha türetebiliriz. Foucault’nun nominalist indirgeme yöntemi de bu minvalde “özgürlük” kavramını ve bu kavramı koşulladığı varsayılan evrenselleri sadece yukarıda örnek gösterilen *a* veya *F* gibi yalnızca adlarından menkul birer “isim”e indirgemekten geçer.

¹⁸ Gutting, G. (Ed.). (2006). *The Cambridge Companion to Foucault* (2nd ed., Vol. 10, p. 301). New York: Cambridge University Press.

veya özün; ne de geçmişi yapılandıran kesintiye uğramamış değişmez süreklilik biçimlerine yer vardır.”¹⁹

Foucault'nun soybiliminin, tarihi olayları, kökenlerinden çıkıp gelen bir devamlılık halinde değil, her olayın tekil varlığına imtiyaz verilerek incelendiği tarihsel tekillikler olarak ele alınmasını öngördüğünü aktarmıştık. Ayrıca bu tarihsel tekillik düzleminde var olan olayların, yalnızca öznenin bilincinin belirleniminde olan pratikler olarak düşünülmediği de açıktır. Bu tarih perspektifine bir örnek teşkil eden, *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasında Foucault; cinsellik pratiklerinin de tarihsel olarak tekil bir formlar dizisinden oluştuğunu gösterir. Foucault burada arzulayan insan çözümlemesi yaparken, incelemenin “sorunsallaştırmalar arkeolojisiyle” (*problematization*) “kendilik pratikleri” soybiliminin arasındaki kesişme noktasında yer aldığını²⁰ belirtir.

Foucault'nun arkeolojisi, düşünce tarihi içerisinde “bilgi” olarak addedilen her türlü entiteyi bu bilgilere herhangi bir tarihsel öz atfetmeden, tüm olumsuzluğuyla araştırma imkanı verir. Foucault'nun arkeolojisi, araştırılan bilgilerin ve söylemsel biçimlerin doğruluğuna dair pozitif bir yargıda bulunmaktan kaçındığı için bir “metodoloji” olarak yorumlanmaz. Arkeoloji, daha çok, tarihsel bir düzlemde yer etmiş, düşünce nesnesi haline gelmiş “yargılar, sözce alanları (*enunciative field*), söylemsel pratikler”²¹ gibi alanları ve bu alanların oluşturduğu bilgi biçimlerini inceler. Foucault için “arkeolojik betimleme açıkça, düşünce tarihinin terk edilmesi, onun postulatlarının

¹⁹ Sarup, M. (2010). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş* (p. 93). (A. Güçlü, Trans.). İstanbul: Kırk Gece Yayınları.

²⁰ Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi* (4th ed., p. 124). (H. U. Tanrıöver, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

²¹ Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge And The Discourse on Language* (p. 135). (A. M. Smith, Trans.). New York: Pantheon Books.

ve karar verme yollarının sistemli bir biçimde reddedilmesi, insanların söylediği şeylerin büsbütün farklı bir tarihinin yapılmasıdır.”²²

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'ndeki inceleme esnasında; arzulayan insana karşı tarihsel “sorunsallaştırma biçimlerini doğrulayarak kendilik pratiklerinden ne anlaşılması gerektiğini dikte etmek ve sorunsallaştırmaların yol açtığı cinsel yasakları (veya meşrulaştırmaları) kabul etmek suretiyle yapılacak bir “ahlak sistemleri tarihi”²³ yazmaktan kaçındığını belirtir. Çünkü sorunsallaştırmalar ve “bilgi” düzeyinde ele alınan söylemsel pratikler, genel ve değişmez bir ahlaki mutlaklıklar alanına veya bilimsel bilmenin kesin formlarına gönderme yapmazlar. Böylece, bahsettiğimiz soybilim izleğinin de *Cinselliğin Tarihi*'nde mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Foucault, soybiliminde, geleneksel tarih anlayışının cinsel pratikler üzerine konumlandıracağı bir takım etik ve epistemolojik normları köken kabul etmek yerine, bu cinsel pratikleri benimseyen ve bu yolla kendi etik kurulumunu “gerçekleştiren” bireyin değer atfettiği özleri, birer olumsal “tarihsel tekil olay” olarak ele almıştır.

Cinselliğin Tarihi'ndeki soybilimsel analiz, cinselliğin öznel deneyimlerinin belirli bilgi ve iktidar ilişkileri bağlamıyla kurulduğunu gözler önüne serer. Ayrıca, “cinsel özne”nin içsel değerleri doğrultusundaki davranışlarının kökeni olarak, transandantal bir insan doğası mekanizmasını veya bir cinsel kimliği temel almaz. Bu çalışma, bireye içkin “öz” niteliği taşıyan herhangi bir kavrama başvurmduğundan, cinsel pratiklerin bir soybilimi olarak incelenir. Cinsellik konsepti altındaki öznel deneyimler bir çeşit kendini gerçekleştirme edimleri olarak değil arzulayan insanın,

²² Foucault, M. (2011). *Bilginin Arkeolojisi* (p. 164). (V. Urhan, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

²³ Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi* (4th ed., p. 124). (H. U. Tanrıöver, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

maruz kaldığı özneleşme süreçlerinin tezahürleri olarak ele alınır. Yani soybilim; öznel deneyimleri, maksatlı eğilimler veya ahlaki bakımdan mutlaklığı tayin eden etik çerçeveler üzerinden değil, yalnızca özneleşme (*subjectivation*) süreçleri üzerinden “kendiliğin” tanımlanmasına imkan tanıyan bir etik üzerinden ele alır.

Özetle, soybilimin (a) geleneksel tarih anlayışının tarihi kökeninden çıkarak ileri doğru giden çizgisel bir süreç olarak gören tarih yorumunu tekil olaylara indirmediği ve kökenindeki özünden bağımsız biçimde bir “tarihsel tekillikler” alanı olarak ele aldığı söylenebilir. Ayrıca Foucault’cu soybilim, (b) tarihi olayları gerçekleştiren öznel deneyimlerinin kökenini felsefi antropolojide veya evrensel bir özne metafiziğinde aramak yerine, bu öznel deneyimleri kuran bilgi ve iktidar kategorilerini inceleme yoluna giderek geleneksel tarihin özne-merkezciliğine alternatif oluşturur. Foucault’nun soybiliminde ele alınan tarihsel öznenin ontolojik düzeyini ve bu öznenin kendini-gerçekleştirme pratiklerinin kurulumunu inceleyebilmek içinse *Cinselliğin Tarihi* örneğinde bahsettiğimiz öznel deneyiminin mümkünlik koşullarını belirleyen öğelerden biri olan “sorunsallaştırma” kavramına (*problematization*) detaylı bir şekilde göz atmak gerekir.

2.2. Sorunsallaştırma, Episteme ve Dispozitif

Foucault öznel deneyimi, bireylere özgü “öznellik, kişilik veya bilinç gibi”²⁴ alanlar üzerinden analiz etmekten kaçınır. Bu da deneyimin, bu özlere uygun şekilde tahsis edilecek öznellikler olarak değil daha çok bu özlerin varlığın üzerinde kurduğu

²⁴ Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar* (pp. 11-24). (I. Ergüden & O. Akınhay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

manipülasyonlar olarak ele alınmasını gerektirir. Daha önce de bahsedildiği gibi “Batı metafizik geleneği boyunca, varlığın, var olana indirgenmek suretiyle elde-mevcut bir bilgi ve kullanım nesnesine dönüşmüş olduğuna gönderme yapan mevcudiyet metafiziği kavramı, temelde varlığı, bilince sunulmuş olduğu varsayılan şeye ontolojik bir öncelik bahşetmek suretiyle tam bir mevcudiyet olarak belirleyen metafiziklere gönderme yapar.”²⁵ Yani yalnızca bilince sunulmuş haliyle salt bulunuşa ontolojik bir statü atfetmek, mevcut olanlar ile onlara dışsal bir özü birlikte düşünölmek zorunda bırakır.

Foucault’nun özüne geri dönmek zorunda olan tarihe karşı eleştirisine benzer şekilde, varlığa önceden atfedilen bir özün, varlığı sürekli kendisine dönmek zorunda bıraktığını düşünmek, böylece salt varlığın (Foucault için söylersek, bedenin) bir çeşit ideal sınırlandırmalara tabi tutulduğunu öngörmemizi sağlar. Böylece öznellik, kişilik veya bilinç gibi alanlar, bireylerin kendini özgür ve geçerli kılmak için başvuracağı zorunlu özler olmaktan çıkarlar. Bu alanlar Foucault için, insanlığın sürdürdükleri yaşamı açıklamak ve bu yaşam üzerinde kendilerinin egemen oldukları bir anlama kavuşmak için oluşturdukları “sorunsallaştırmalar” (*problematization*) sonucunda ortaya çıkmış bilgi-iktidar kategorileri olarak anlaşılır. Foucault’nun bilgi’ye getirdiği yorum, “bireylerin bilinçli bilgileri (*connaissance*) temelinde ele alınmamaktadır. Foucault daha çok, bilginin temelinde yatan arkeolojik yapılarla (*savoir*) ilgilenmektedir. Fakat her iki durumda da prensip aynıdır: bilişsel bir durumun iktidarın bir etkisi olması gerçeği onu bilgi dünyasından dışlamaz. İktidar ile bilgi mantıksal olarak birbiriyle uyumludur.”²⁶ Bu yüzden Foucault için bilgi, bilgi-iktidar’dan

²⁵ Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (p. 202). Bursa: Sentez Yayıncılık.

²⁶ Gutting, G. (2010). *Foucault* (p. 83). (H. Gür, Trans.). Ankara: Dost Yayınları.

bağımsız düşünülemez. Böylece öznel deneyim de bu bilgi-iktidar'ın belirlenimi altında kurulmaya mahkum bırakılmış olur. Fakat insanlığın, kendi yaşamına yönelttiği sorunsallaştırma, iktidarın salt hükmetme odakları üzerinden değil, bireyleri sorunsallaştırmaların öznesi olarak tayin etmek suretiyle işlerlik gösterir. Böylece bilgi-iktidar da yalnızca manipüle eden ve özne üzerinde baskı kuran bir entite değil, öznel deneyimi mümkün kıldığı ölçüde aynı zamanda yaratıcı bir entite olarak ele alınmayı gerektirir.

Foucault, “sorunsallaştırma” kavramı ile “ne önceden var olan bir nesnenin betimlenmesini ne de var olmayan bir nesnenin söylem tarafından yaratılışını kasteder.”²⁷ Sorunsallaştırma ile Foucault; “bir şeyi doğru ve yanlış oyununun içine sokan ve onu düşünce için (ki bu düşünce ahlaksal düşünmenin, bilimsel bilmenin, siyasal analizin vs. formu altında olabilir) bir nesne olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratiklerin bütününe anlar.”²⁸ Yani düşüncenin nesnesi olarak addedilen kavramlar, öznenin bilincinde temsil ettiği evrensel dayanaklarla oluşturulmaz. Öznel deneyimin mümkünlüğü, tarihsel sorunsallaştırmaların elverişliliği altında kurularak, öznenin bu deneyimleri gerçekleştireceği ya da gerçekleştirmeyeceği sınırlar çerçevesinde belirlenir. Foucault “fenomenolojiye ve pro-marksist geleneğe alternatif olarak, öznel deneyim biçimlerinin sorunsallaştırmalar yoluyla oluşturulduklarını, geliştirildiklerini ve dönüştürüldüklerini öne sürer.”²⁹ Bu da öznel deneyimin, soyut evrenseller ya da bahsi geçen teleolojik ön kabullerin mümkün kıldığı hümanist gerçeklikler değil, tarihsel tekillikler olarak tezahür eden “sınırlı imkanlar”

²⁷ Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü* (p.108). (V. Urhan, Trans.). İstanbul: Say Yayınları.

²⁸ Revel, J. (2012). a.g.y., p.108.

²⁹ Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar* (pp. 11-24). (I. Ergüden & O. Akınhay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

olarak karşımıza çıkar. Foucault, bir tarihçi için tarihin sırrı, tarihin “varsayılan özlere gayet yabancı formlar üzerinden tasarlandığıdır”³⁰ derken, tam da bu duruma dikkat çekmektedir. Çünkü bireyin tarih içerisinde örneğin “insan hakları” temasını düşünce nesnesi haline getirmesine olanak veren sebep, insanın *a priori* niteliklerine uygunluğunu tahsis etmek değildir. Bu sebep, insanın yaşamına dair bir sorunsallaştırması ve bu sorunsallaştırma yoluyla belirlenmiş bir haklar dizisi yaratması ve bu hakların insanın özüne uygun olduğunu doğrulayan söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikleri ortaya çıkarmasıyla meydana gelmektedir.

Dolayısıyla, “Foucault kendi yapıtlarını, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi deneyimleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerinin bir tarihi olarak yorumlar.”³¹ Örneğin, özgürlüğün insan doğasına uygunluğu ahlaki bir yasa olarak sorunsallaştırılır, insan doğasının bilimsel kriterleri ortaya konurken objektif bir hak olarak “özgürlük” söylemsel olarak ele alınır ya da siyasetçiler “bireylerin temel özgürlükleri” bağlamında politikalar uygulayarak bu sorunsallaştırmayı destekler. Kısaca bu pratiklerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerine epistemolojik kanaatler geliştiğinde ve “sorunsallaştırma odakları ile bilgi ve iktidar eksenleri bir araya” geldiğinde, Foucault’nun dispozitif³² adını verdiği “söylemsel ve söylemsel olmayan

³⁰ Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). *Nietzsche, Genealogy, History* in *Aesthetics, Method and Epistemology* (p. 142). New York: The New Press.

³¹ Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar* (pp. 11-24). (I. Ergüden & O. Akinhay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³² Agamben’in “*Dispozitif Nedir?*” makalesinde aktardığı üzere, Foucault, Türkçeye “düzenek” olarak da çevrilen “*dispozitif*” kavramını 1977 yılında yapılan bir röportajında; “hem sözel hem de söz dışı söylemler, kurumlar, hukuki kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel önermeler, felsefe, ahlak gibi son derece heterojen” bir yapı olarak betimler. Foucault’ya göre “dispozitif, iktidar ilişkilerinin belli bir doğrultuda güdümlenmesidir. Dispozitif, bilgiye şeklini verir ve aynı zamanda bilgi tarafından biçimlendirilir.” Bu yorumlardan anlayacağımız üzere dispozitif, hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratikleri kapsayan, bilgiye şeklini veren ve aynı zamanda bu bilgi tarafından şekillendirilerek devamlılığını sürdüren, stratejik bilme biçimlerine gönderme yapar. Agamben, G. (2012). *Dispozitif Nedir?/Dost* (pp. 14-15). (E. Dedeoğlu, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

pratik yumakları”³³ oluşur. Böylece, “bu pratikler yoluyla dispozitifler, birtakım deneyimler kurup insanları bu deneyimlerin öznesi olarak tanıtarak, onlara kendileriyle ilgili hakikatler dayatır, iktidarın şiddet kullanmadan bedeni kuşatmasını sağlar, onu itaatkar ve uysal hale getirir.”³⁴

Bu açıdan bakıldığında Foucault için, fenomenolojinin öngördüğü gibi, öznel deneyimin transandantal bir özüne veya kökenine imtiyaz verilmemiş olur. Öznel deneyim, onu mümkün kılan sorunsallaştırmalar ve bilgi-iktidar stratejileri doğrultusunda zamansal olarak ortaya çıkan bir pratik olarak anlaşılır. Bu durum da öznel deneyimi kuran ve sınırlarını belirleyen bir sorunsallaştırma ve söylemsel pratik odaklarının soybilimini ortaya koyduğu takdirde, öznel deneyim biçimlerinin zorunluluğuna değil olumsuzluğuna dikkat çeker. Tıpkı tekil olayların tarih içerisinde bir köken altında düşünülmesi gibi bedenin tekil pratikleri de bir bilgi çerçevesi içerisinde o pratiğin özünün belirlenimi altında düşünülür. Böylece öznenin, kökenini oluşturduğu düşünülen deneyimlerin tarihsel ontolojisi, bilinç ya da erek temelli bir noktadan değil, birer tarihsel tekil olaylar olarak düşünülür. Çünkü bireyin kendini gerçekleştirdiği pratiklerin otonomisi bizatihi tarihsel sorunsallaştırmaların sonuçları olarak ortaya çıkan bilgi-iktidar stratejilerinin mümkün kıldığı bir alanda incelenir.

Sorunsallaştırma, söylemsel/söylemsel olmayan pratik ve *episteme* kavramlarının, Foucault için öznel deneyimin kurulumunda oynadığı rolü daha iyi gözlemek için, Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nin (*History Of Sexuality/1976*) giriş kısmında, daha önceki çalışmalarının arkeolojik yöntemine ilişkin yaptığı açıklamalara

³³ Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar* (pp. 11-24). (I. Ergüden & O. Akinhay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁴ Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar*. a.g.y., pp. 11-24.

yoğunlaşmak yararlı olacaktır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde, "antikçağda cinsel etkinlik ve hazların, kendilik pratiklerinden hareketle, bir "varoluş estetiği"nin ölçütlerinin devreye sokulması yoluyla nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek istediğini"³⁵ not eder. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde, tarihi bir olayın bilgi nesnesi haline dönüşme sürecine gönderme yapan sorunsallaştırmaların arkeolojisini ortaya koymuştur. Foucault'nun arkeolojiden kastı, "cinsel etkinliğin nasıl, neden ve hangi biçimde ahlaksal bir alan olarak kurulduğu"³⁶ sorusudur. Burada asıl amaç, bir ideolojiler ya da kurallar tarihinden çok bir düşünce tarihinin, "insanoğlunu kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda "sorunsallaştırdığını" betimlemektir. Yani, cinselliğin hangi koşullarda bir düşünce nesnesi haline getirildiği ve nasıl sorunsallaştırdığının izini sürmektir. Buna göre, Foucault için tarih içerisinde tekil olaylar olarak görülen cinsel deneyimler, cinsellik konseptinin sorunsallaştırılmasıyla birlikte öznel deneyimler olarak görülmeye başlanmıştır.

Foucault, antikçağda cinselliğin bir "varoluş estetiği"nin (*esthétique de l'existence*) olarak oraya çıktığını öne sürer. "Varoluş estetiği" burada, antikçağda cinsellik dispozitifinin, baskıcı kontrol mekanizmalarına ihtiyaç duymaksızın, cinsel öznenin kendi cinsel deneyimini yönetimsel karakterde denetime tabi tutması anlamına gelir. Yani, varoluş estetiği; cinsel öznelerin, bu konudaki öznel deneyimlerini bastırmak yerine, bu deneyimleri "sağlıklı bir cinsel yaşam" ereğine ulaşmak adına normlar yaratarak kendi yaşamına yöneltmesi ile oluşur. Bu durum Foucault'nun cinselliğe ilişkin tarihsel sorunsallaştırmaların, "doğru" veya "yanlış" cinsellik odaklarının belirlenmesi sürecinde öznelerin, baskı altına alınmasını değil, aksine

³⁵ Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi* (4th ed., p. 124). (H. U. Tanrıöver, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁶ Foucault, M. (2012). *a.g.y.*, p.124.

kendilerine içkin birer “cinsel özne” konumu belirleyerek uysallaştırılması şeklinde gerçekleştiğini gözler önüne serer.

Foucault, daha önceki çalışmalarında izlediği sorunsallaştırmalar arkeolojisinin sadece “cinsellik” temasında değil, ele aldığı diğer alanlarda da mevcut olduğunu belirtir. Böylece Foucault, özneyi başat konumda tutarak değil, bu öznenin “nasıl” kurulduğuna dair bir soruyla yola çıkar. Örneğin Foucault; sorunsallaştırma kavramını “belli bir “normalleşme” pratiği tanımlayarak, toplumsal ve tıbbi pratiklerden hareketle deliliğin ve akıl hastalığının sorunsallaştırılması”³⁷ olarak not ederken *Deliliğin Tarihi (Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason/1964)* adlı çalışmasına gönderme yapmaktadır. Burada akıl hastalığının sorunsallaştırılması denirken, “deliliğin” sorunsallaştırmalar süreciyle yoktan meydana geldiği (*ex nihilo*) anlaşılmamalıdır.

Foucault’nun burada soybilimsel olarak izini sürdüğü soru; “tarihsel olarak “normal” görülmeyen insan davranışları nasıl bir “sorun” haline gelmiştir ve bu “sorun”, toplumun ve tıbbın hangi söylemsel/söylemsel olmayan pratikleriyle beraber benimsenmiş ve akıl hastalığı olarak yorumlanmaya başlanmıştır?” sorusudur. Tarih içerisinde deli olarak nitelendirilen birinin davranışlarının belli normlara uymadığından “akıl hastalığı” olarak sorunsallaştırılması buna bir örnektir. Yani “deli”, artık düşünce tarihi için bir “sorun” oluşturmaya başlamış ve nihayetinde bir düşünce nesnesi haline gelmiştir. Bu sorunsallaştırma, aynı zamanda bir çeşit tıbbi kategorizasyonun altına eklenerek “normal” ve “anormal” davranışlar tayin eden tıp söylemiyle birlikte düşünölmeye başlanır ki bu da tıbbın söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerine

³⁷ Foucault, M. (2012). a.g.y., p.124.

örnek teşkil eder. Örneğin, psikoloji kataloglarında akıl hastalıklarının tanımları ile epistemik bir akıl hastası tahlili geliştirilmeye başlanır. Bu da deliliğin akıl hastalığı olarak bilimsel manada karakterize edilmesine yarayan bir bilgi-iktidar stratejisi olarak *episteme* kavramını ortaya çıkarır.

Platon yorumu ile kanıdan bağımsız doğru bilgi anlamına gelen *episteme* kavramı Aristoteles'in yorumu ile "hem bilgi (*knowledge*), hem bilim (*science*) hem de bilimsel bilgi (*scientific knowlegde*) manasında kullanılarak"³⁸, düşünce erdemlerinden biri olarak ele alınmıştır. Antik Yunan yorumlarıyla bir çeşit bilme kriterlerine gönderme yapan kavram, Foucault'da "belirli bir dönemin bilimsel söylemleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmek için kullanılır."³⁹ Yani, tıbbi sorunsallaştırmanın, delilerin davranışlarını açıklamak için tümel bir kategorizasyon kullanması, bir *episteme* örneğidir. Fakat Foucault için, "*episteme* salt söylemsel bir düzlemde kalmaktadır"⁴⁰ çünkü *episteme*'nin söylemsel yapısı, aslında bazı söylemsel olmayan pratiklerle de desteklenmektedir. Bu yüzden Foucault, sadece bilimsel bilginin ölçütleri üzerinden gelişen bir söylemsel pratiği değil, aynı zamanda daha geniş kapsamlı bir bilgi-iktidar ilişkisini karşılamak için *dispozitif* kavramına başvurur.

Dispozitif, Agamben'in aktardığı üzere; "a) Dilsel ya da dildışı, tüm virtüel (söylem, kurum, yapı, yasa, polis önlemi, felsefî önerme vs.) unsurları ve bu unsurları birbirine bağlayan bağı içeren heterojen bir yapı olarak b) Somut, stratejik işlevlerle iktidar ilişkisi çerçevesinde bulunan ve c) bilme ilişkilerini de bünyesinde barındıran"⁴¹

³⁸ Aristotle, . (2004). *Nicomachean Ethics* (p. 207). (R. Crisp, Trans.). N.p.: Cambridge University Press.

³⁹ Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü* (p.67). (V. Urhan, Trans.). İstanbul: Say Yayınları.

⁴⁰ Revel, J. (2012). a.g.y., p.69.

⁴¹ Agamben, G. (2012). *Dispozitif Nedir?/Dost* (pp. 15-16). (E. Dedeoğlu, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

bu üç temel minvalde işlerlik gösterir. Yani tıbbi söylemin oluşturduğu “akıl hastalığı kriterlerini” salt dilsel bağlamda değil dildışı unsurlara da aktardığı ölçüde dispozitifler, hem söylemsel karakterdeki *episteme*’yi hem de bu *episteme* üzerinden kurulan söylemsel olmayan alanları kapsayan bir “söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları”⁴² olarak anlaşılır. Yani dispozitif; örneğin deliliğin tarihsel sorunsallaştırılma sürecini, delilik konsepti altına eklenen davranışların tanımlanmasını, akıl hastaları için oluşturulan bilimsel prosedürleri (*episteme*), akıl hastalarını tecrit eden kurumları ele aldığı kadar, kendisini “aklen sağlıklı” olarak temsil eden insanların bilgi düzeylerini de kapsayacak şekilde tüm söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin düzenekleştiği bir yapı olarak karşımıza çıkar.

Fakat bu sorunsallaştırma biçimleri yine sadece “deliler” üzerinde tek yönlü bir iktidar ilişkisi olarak düşünülmemelidir. Öyle ki, bu bilgi-iktidar ilişkisine, kendi bilincinde kendi davranışlarını “normal” olarak temsil eden insanlar da tabi olurlar. Çünkü tıbbi ve toplumsal pratiklerle sorunsallaştırılan delilik, doğru ve yanlış oyununda (veya *hakikat oyunu*) “yanlış” davranışları koşullandırdığı ölçüde, aslında “doğru” olan davranışların da epistemolojik inşasını içerir. Bu da “akıl hastası olmayan insanın” özneleşme sürecini bu dispozitif çerçevesinde gerçekleştirmesi anlamına gelir. Nitekim Foucault, burada bir “rasyonel insan” özüne ya da bu insanlara özgü olduğu varsayılan öznel deneyimlerin kökenine dair bir yorumda bulunmadan, “normal” ve “anormal” davranışları birer tarihsel tekil olarak çözümleme yoluna gitmiştir. Bu çözümleme de rasyonel insanın maruz kaldığı “bilgi/iktidar /özneleşme” (*knowledge/power/subjectivation*) sürecinin tahlili olduğu ölçüde, etik kurulumu bir

⁴² Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar* (pp. 11-24). (I. Ergüden & O. Akınhay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

insan özüne, akla ya da transandantal mekanizmaya başvurmadan gözlemlenmesini mümkün hale getirir.

Foucault'nun kullandığı *sorunsallaştırma*, *dispozitif* ve *episteme* kavramları öznenin kurulumunu ele alırken insan doğasına ya da evrensel özlere başvurulmadan öznel deneyimin tarihinin bir soybilim olarak ele alınmasını sağlar. Çünkü öznel deneyimi insana özgü evrensel ön kabullerle düşünmek yerine, özneyi tarihsel bir kurgu olarak ele almak, böylece öznel deneyimi transandantal veya tarih-üstü formların mümkün kıldığı bir entite olarak ele almayı imkansız hale getirir. Foucault için öznel deneyimin yönetsel sınırları, öznenin kurulumunun tarihselliğinden bağımsız düşünülemez.

Foucault, Kant'ın bilgiyi mümkün kılan ve sınırlarını belirleyen transandantal kavramları deneyimden bağımsız (*a priori*) kavramlar olarak ele aldığı “eleştirel” (*critical*) jestini, bilgi-iktidarın olumsal tarihine yöneltir. Foucault'nun projesi, “Kant'ın projesi gibi, transandantal değildir. Yani dünyayı ve kendimizi yaşamak ve düşünmek için kullanmamız gereken kategorileri belirleyen gerekli bilme koşullarını keşfetme savında bulunmaz. Bunun yerine Foucault'nun eleştirisi, gereklilik (zorunluluk) savlarını, bunların yalnızca birer tarihsel rastlantı olduklarını göstermek yoluyla kökten yıkma düşüncesiyle inceler.”⁴³ Foucault için, öznel deneyimin tarihsel sınırlarını belirleyen sorunsallaştırmalar ve söylemler alanı bir “tarihsel *a priori*” (*historical a priori*) olarak karşımıza çıkar. Tarihsel *a priori*, tıpkı Kant'ın deneyle elde edilen bilgiyi düzenleyen kavramların kullanımına dair kurallara benzer şekilde, öznel deneyimleri, tarihsel sorunsallaştırmalar, epistemik kurallar ve söylemsel/söylemsel olmayan

⁴³ Gutting, G. (2010). *Foucault* (p. 92). (H. Gür, Trans.). Ankara: Dost Yayınları.

dispozitifler aracılığıyla kurar. Böylece karşımıza Kant'ın giriştiği “bilginin sınırlarını gösterme” çabasına benzer bir şekilde “öznel deneyimi kuran koşulların arkeolojisini yapma” çabası çıkar.

Aydınlanma Nedir? makalesinde Foucault, Kant'ın Aydınlanma'nın etik ve politik ödevlerine dikkat çektiği noktaları aktarır. Öyle ki, “Kant için Aydınlanma öncesi dönemde insanlık bir toyluk hali içerisindeydi. Çünkü insanlık kendi aklını kullanmaksızın bir otorite tarafından yönetilmeye alışmıştır.”⁴⁴ Kant için Aydınlanma da tam da bu otoriteden kurtulmak için ortaya çıkmış bir “tarihsel dönemin içsel teleolojisi”⁴⁵ olarak tezahür etmektedir.

Kant, Aydınlanma'nın insanlığa kendi toyluk halinden kurtulması için sunduğu etik ve politik ödevleri bulunduğunun altını çizer. Foucault için ise “bu sorumluluk, insanlık için evrensel olan tarafından işgal edilen tekillikler alanının keşfedilmesi”⁴⁶ anlamına gelir. Bu da bize Foucault'nun Kant'ın eleştirel felsefesini etik bir düzlemde yeniden devreye soktuğunu anlama fırsatı verir. Kant için bu eleştiri, insanın kendi aklını kullanarak “bilinmeye değer olanı”⁴⁷ başka bir otoriteye dayanmadan keşfedebilme özgürlüğüne gönderme yapar. Foucault için ise “kendimizin kritik ontolojisini ortaya koymak yalnızca belirli kurallara ya da teorilere gönderme yapmaksızın felsefi bir tavır, bir yaşam biçimi ve bir *ethos*'a gönderme yapar.”⁴⁸ Foucault'nun altını çizdiği bu eleştirel etik tam da “bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizini ortaya koymak ve bu sınırları berhava edecek deneyimleri

⁴⁴ Foucault, M. (Ed.). (1984). “What is Enlightenment?”, *The Foucault Reader* (pp. 32-50). New York: Pantheon Books.

⁴⁵ Foucault, M. (Ed.). (1984). a.g.y., pp. 32-50.

⁴⁶ Foucault, M. (Ed.). (1984). a.g.y., pp. 32-50.

⁴⁷ Foucault, M. (Ed.). (1984). a.g.y., pp. 32-50.

⁴⁸ Foucault, M. (Ed.). (1984). a.g.y., pp. 32-50.

keşfetmek”⁴⁹ anlamına gelir. Yani, Foucault’nun tarihsel *a priori*’si bilginin ve pratiğin sınırlarını analiz ederken, Kant’ın *a priori* kavramları gibi soyut evrenselleri değil, bilginin ve pratiğin tarihsel tekilliklere getirdiği keyfi sınırlandırmaları ele alır.

Foucault’nun ele aldığı tarihsel *a priori*, tarihi olayları evrensel koşullara tabi kılmaksızın yalnızca olumsal bir düzlemde şekillendiren bir bilgi-iktidar odağıdır. Fakat bu bilgi-iktidar odağı yine de öznel bağlamda zorunlu koşullar olarak tezahür eder. Bu yüzden bilgiyi ve pratiği kuran her türlü entite bir *a priori* niteliğinde ele alınır. Örneğin, Foucault için, birey kavramı, tikel bir varlık olarak “insan”ı sorunsallaştırmanın sonucu olarak ortaya atılmış bir kavram olarak yorumlanabilir. Bu durumda Foucault’nun tarihsel ontolojisi, birey olarak kurulan insanın, bu tarihsel *a priori*’nin zorunlu fakat evrensel olmayan bilgi-iktidar odaklarının sınırlarını keşfetmeye yöneltiler. Öyle ki, bireyleştirme (*individualization*) tam da bir çeşit tarihsel *a priori*’nin yeni bir bilgi-iktidar alanı yaratmasıyla mümkün hale gelmiştir. Yani, bu *tarihsel a priori*’nin kuralları ve dispozitifleri, Kant’ın dikkat çektiği olgunlaşmamışlık halindeki insanı doğrudan iktidara tabi olma mecburiyetinden kurtararak, haklarını talep edebilir hale getirdiği ölçüde yeni ve farklı bir sınırlandırılma işlemine tabi tutmuş olur.

Bireyleştirme etiğinin stratejileri çerçevesinde kurulan modern özne, kendini, ait olduğu (ve aslında yeniden üretilmesinde rol oynadığı) tarihsel özlerin bir temsili olarak gördüğü ölçüde, “elinden alınamaz haklarıyla, kendinden başka kökenleri reddetmesiyle gelecekte sonsuza dek tekrarlanacak bir kendisi”⁵⁰ olarak var olacağını

⁴⁹ Foucault, M. (Ed.). (1984). a.g.y., pp. 32-50.

⁵⁰ Blanchot, M. (1997). *İtiraf Edilemeyen Cemaat* (p. 11). (I. Ergüden, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

düşünür. Tıpkı cinsel dispozitifin, dışsal sebeplere dayandırılarak doğrudan bir iktidarla tatbik edilmesinin tarihsel olarak terk edildiği ve yerini cinselliğin kontrolünü cinsel öznelerle bırakan bir “varoluş estetiği”ne bırakması gibi insanlık da doğrudan bir iktidarla uysallaştırılabilir halini terk edip, yasalara, kimliklere ve haklara tabi olan modern bireyler olarak düşünölmeye başlanmıştır. İnsanı kendi bilincine içkin, otonom bir varlık olarak düşünce nesnesi haline getiren bu bireyleştirme stratejisi, felsefi antropolojinin insanı, özne deneyimin transandantal kökeni olarak ele alan temel argümanları yineliyor gibi gözöktür.

Foucault için, insanlığın bireyleştirme anlayışı da evrensel ilkelere bağı bir tarihi “erek” olarak yorumlanmaz. “Birey” de insanlığın kendi özgürlüğünü sorunsallaştırması, bu özgürlüğü temellendiren epistemolojik gereklilikleri düzenlemesiyle oluşmuş, tarihsel bakımdan zorunlu olmayan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Yani modernitenin birey temelli anlayışı da aslında insanlığın akli yoluyla ulaştığı bir temel hedef olmayıp, periyodik ihtiyaçlara cevap vermek adına oluşturulmuş yeni bir bilgi-iktidar çerçevesidir. Bu da bireyi, nihai bir politik zorunluluk olarak ya da özne deneyimlerin transandantal bir merkezi olarak ele almayı zorlaştırır. Foucault’nun arkeolojik ve soybilimsel incelemesiyle bireyi, bir tarihsel tekillik olarak ele almak, bireyleştirmenin mümkün kıldığı özne deneyimlerin felsefi antropolojinin ya da tarihsel zorunlulukların kökeninden bağımsız şekilde incelenmesine olanak sağlar. Batı metafiziğinin geleneksel düşüncesi çerçevesinde bedene dışsal olan özün totalize ediciliğinden kurtarır ve birey olmanın yönetimsel tahakkümünün ihlaliyle meydana gelen yeni bir “mümkünlükler” alanı açar.

Özetle; Foucault'nun soybilimi ve tarihsel tekillik anlayışı, tekillik tartışmasında “öz” kavramının sorunlarını incelerken son derece önemli bir dayanak noktası oluşturur.

a) insanlığın yaşamına ilişkin sorunsallaştırmasında, kendini “birey” olarak temsil etmeye başlaması, bireye içkin öznel deneyimleri; bizatihi bu sorunsallaştırma çerçevesinde oluşturduğu *episteme* ile dispozitifler yoluyla kurulan bir alan olarak ele alır. Bu da insanın, öznel deneyimlerinin transandantal bir merkezi ve kendi eylemlerinin otonom aktörü olma zorunluluğunun sadece bir tarihi rastlantısallık olarak yorumlanmasına imkan verir. b) Ayrıca bedenin; birey olmanın atomize edici kavramsallaştırmasının ve kendisini öteki varlıklardan ayıran kimliğinin altında düşünülmesi, tarihsel *a priori* ile mümkün kılınmış bir bilgi-iktidar alanı olarak karşımıza çıkar ve zorunlu değildir. Bu yaklaşımın, özellikle ortak bir tözde, kökende birleştirilmeye çalışılan bireylerin oluşturacağı, “toplum” veya diğer üst-bireysellik ideallerine karşı tekilin mevcudiyetini olumluyan ve tekilin üzerine atfedilmesi beklenen zorunlu kimliklerin birer efemera olduğunu ifşa etmek için kullanışlı bir yol olduğu söylenebilir. Nitekim Nancy ve Agamben'in tekillik projesi çerçevesinde, öz kavramına yükledikleri anlama ve bu kavramın tekil/birey gerilimine nasıl etki ettiğine ilişkin saptamalarında soybilimsel tarih anlayışının etkileri vardır.

3. NANCY VE TEKİL-ÇOĞUL VARLIK

*“It's a damn cold night
Trying to figure out this life
Won't you take me by the hand
Take me somewhere new
I don't know who you are
But I, I'm with you.”*

Avril Lavigne, *I'm With You*, Let Go (Arista Records, 2002)

3.1. Anlam, Tekil-Çoğul Varlık ve *Clinamen*

Jean-Luc Nancy, tekillik tartışmasına “öz” kavramının, varlığın tekilliği üzerindeki sakıncalarıyla hesaplaşmak maksadıyla dahil olur. Nancy salt varlığı, Batı metafiziğinin ele aldığı haliyle bir öz'ün belirlenimi altında anlamlandırılmaya çalışmaz. Nancy *Etre singulier pluriel (Being Singular Plural/1996)* adlı yapıtına, insanlığın bir “anlam” (*meaning*) olduğunu iddia eden bir pasajla başlar. Öyle ki, buradaki anlamdan kasıt, insanlığın salt varlığının dışında tarihsel özlerin de yaratıcısı ve öznesi olduğuna dair bir göndermedir. İnsan, salt bulunuşunun dışında tarih içerisinde oluşturulmuş çeşitli kimliklerin ve özlerin anlamlandırması yoluyla anlamlı kılınır. Nancy için anlam; “her türlü ifade, yorum ve temsil biçimine gönderme yapan bir unsurdur. Anlam verilidir ve bizim için (önceden) hazırlanmıştır., içine fırlatıldığımız ve en uygun “olanaklar” olarak belirlediğimiz her türlü düşünme veya

eyleme biçimine gönderme yapar. Anlam aynı zamanda bu düşünme ve eyleme olanaklarını diğer anlamlardan ayırt etmemizi sağlar.”⁵¹

Nancy anlamı Foucault'nun tarihsel *a priori* kavramına paralel biçimde kullanır. Öyle ki, Foucault için bir tarihsellik içinde tezahür eden ifade biçimleri veya temsil nesnelere, Nancy için bir anlam biçimidir. *A Priori* bir konsept olarak “anlam”, yine düşünceyi ve eylemi mümkün kılan bir düzeydedir. Örneğin, Foucault için bilimsel bir “sorunsallaştırma” örneği olan “birey” dispozitif, Nancy için varlığı, kendi belirlenimi altında düşünölmek zorunda bırakan bir anlam olarak örneklendirilebilir.

Nancy öncelikli olarak, özünün belirlenimi altındaki varlık (*being*) kavramının metafiziği hakkında eleştirilerde bulunur. Varlığı bir öze ilişkilendiren ve onun tanımlanmasını mümkün kılan bir tek özün veya doğanın bulunmadığını aksine varlığın kendini öteki'nden ayıran bütün diğer özlerle olan kaçınılmaz birlikteliğini vurgular. Bu da varlığı, “olduğu-haliyle” (*as such*) olarak tanımlayan kesin yargılara yöneltilen bir şüphe olarak değerlendirilebilir. Çünkü Nancy'ye göre varlık, hem bu böyleliğin varlığa yönelttiği tümellikten, hem de kendi özünü sadece kendisiyle sınırlayan bir tikellikten farklı bir düzeyde, ile-olma halindedir (*being with*). Nancy'ye göre; “varlığın kendisi mutlak değerdir. Tek kendinde-şey'dir (*things-in itself*)⁵². Ama bu mutlak değer, çıplak ve değerlendirilemeyecek şekilde birlikte-olan varlık'tır (*being with of all*). Bu ne

⁵¹ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 154). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁵² Burada Nancy “kendinde-şey” göndermesiyle; Kant'ın fenomenal gerçekliğin dışında olduğunu varsaydığı ve bu yüzden hakkında bilgi edinilemeyeceğini düşündüğü “töz” (*substance*) kavramını kasteder. Nancy için varlığın, salt varlığının altında mutlak bir töz barındırmadığı düşüncesi, onun salt varlık düzeyindeki halinin kendinde-şey olarak, başka bir öze ihtiyaç duymadığını belirtir. “Töz kendi içerisinde asla değişime uğramayan asli unsur olarak kabul edilir. Bunun yanında değişime uğrayan yalnızca o tözün ilinekleridir.” Kant'ın bu yorumunda altını çizdiği töz, Nancy için varlık karşısında imtiyazlı bir sonsuz ve değişmez bir anlam değildir. Aksine, varlığın bu noktada bizatihi bir ilinek olarak ele alındığı söylenebilir. Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason* (p. 301; B-228). (P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

varlığı anlamlı kılma çabasıdır ne de ona bir değer atfetmektir. Varlığın tek “olduğu-haliyle” mevcut olduğu durum (*as such*), varlığın birliktelik durumudur (*existence is with*).”⁵³ Burada varlığın olduğu-haliyle gönderme yapılan, sabit biçimde varlığın “o şekilde” olduğunu tahsis eden anlamdan başka bir şey değildir. Yani Nancy için, varlık öncelikle özünün mümkün kıldığı bir değerle mutlaklık kazanmaz. Varlığın kendisi saf haliyle bir değere sahiptir. Ayrıca varlık, kendisini diğer varlıklardan izole eden bir anlama da sahip olmadığı için sadece “kendi bulunuşu açısından değerli” bir tikel olarak da yorumlanmaz.

Nancy, varlığı onun doğasıyla ya da kendisini mümkün kılan bir tümel kavram vasıtasıyla tanımlanmaya hazır bir entite olarak düşünmez. Aynı zamanda varlık, kendisini izole eden ve öteki varlıklara kapatan bir tikel özle de ilişkilendirilmez. Bizatihi varlığın ötekiyle ilişki halinde oluşu, Nancy’ye göre varlığın tekil bir karakterde olduğunu ortaya çıkarır.

Nancy “varlık” kavramını yalnızca klasik metafizik terminolojisine uygun biçimde ele almaktan öteye gider. Öyle ki, Nancy için varlık, daha önce de bahsettiğimiz üzere bir çeşit salt bulunuşa gönderme yapar. Bulunuş ise özlerden ya da kimliklerin ötesi bir bedensel bulunuşa gönderme yapar. Örneğin, Foucault için bir tarihsel tekillik olarak yorumlanan “bireyleştirme” kavramı Nancy için bir “tarihsel anlam” olarak karşımıza çıkar. Fakat bu anlam, bulunuşu kendine içkin bir öz olarak ele aldığından, insan varoluşunu “birey” bağlamında bir tikel varlık olarak koyutlar. Aynı zamanda bireylerin tikel varlıklarından bağımsız bir tümel kimlikleri mevcuttur ki

⁵³ Nancy, J. L. (2000). *Being Singular Plural* (p. 4). (R. D. Richardson & A. E. O'byrne, Trans.). California: Stanford University Press.

burada bireylerin oluşturduğu toplum, ülke, ulus-devlet gibi politik üst-bireysellik unsurları devreye girer. Modern sosyal bilim teorileri insan varoluşunu bu tümel ve tikel kimlikler üzerinden inceler ve böylece salt bulunuşun tekilliği bu iki kutup arasında bir düzeyde sınırlandırılmış olur. Nancy'nin felsefi çabası, varlığın tekilliğine ve aynı zamanda diğer varlıklarla (yani diğer bedenlerle) ile-olma'ya dikkat çekilmek suretiyle çoğulluğunu ortaya çıkarmaktır.

Nancy, “tekillerin arasında bir temasın var olduğunu fakat bunun bir süreklilik (*continuity*) anlamına gelmediğine”⁵⁴ dikkat çeker. Bu da tekil varoluş kipliklerini kendini tekrar eden bir tarihsel öze olan bağımlılığından ayrı bir düzlemde düşünülmesine imkan verir. Tıpkı soybilimsel incelemede tarihi gerçekliklerin sadece birer olaya indirgenmesi gibi varoluş kipliklerine kendini sürekli olarak tekrar eden bir evrensel öz tahsis edilemez. Aksine, onun tekil ve süreksiz karakteri açığa çıkarılır. Örneğin, salt insan varoluşunu (Foucault'da bedenle ilişkilendirilen varlık, Nancy için bir “biz” (*We*) zamiriyle insan varoluşu için kullanılır) bu minvalde birey olarak ele almak, ona tarihsel bakımdan sürekli bir öz atfetmek anlamına gelecektir. Bu tarihsel süreklilik, varlığın bu özden bağımsız düşünülmesine yani “insan” kavramını “birey” kavramından bağımsız olarak düşünülmesine neden olur. Bu süreklilik iptal edildiğinde ise artık “birey” kavramının bir tarihsel tekillik olduğu açığa çıkar. Ayrıca bizatihi “insan” kavramının da varlık üzerinde değişmez bir öz oluşturmadığı tartışmaya açılmış olur. Nancy'nin varlık olarak atfettiği düzey, yalnızca tekilliktir. Bu tekillik projesinde de diğer tekillikle yalnızca bir bitişikliğe yer vardır. Nancy'nin tekili, tümel ve tikel kavramların izole ediciliğinden arındırması, tekiller arasındaki bitişikliğin kültürlerarası

⁵⁴ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.5.

düzyeyde gelişen bir kültürel çevreye (*milieu*) bağımlı değildir. Nancy'ye göre, yalnızca “anlam, içine batırıldığımız bir kültürel çevrede yeşermez.”⁵⁵ Bu yüzden varlığın tümel ve tikel kavramlarını kültürel bir göreliliğe bağlamak, o kavramların tarihsel tekiliğine vurgu yapamayacaktır.

Örneğin, sosyal bilimlerin; insanlığı hümanist değerler çerçevesinde bitişikliğe tabi kılmak amacıyla “çok kültürlülük (*multiculturalism*), melezleşme (*hybridization*) veya transandantal çeşitlilik (*transcendental variegation*)”⁵⁶ gibi kavramları kullanması, insanı bir tekil olarak ele alan yaklaşımlar değildir. Aksine bu durum, sosyal bilimlerin, tekiliğin üzerinde duran tümel ve tikel kavramları yinelemesi anlamına gelecektir. Nancy'ye göre tekilerin arasındaki bağı temellendirmek için kültüre ya da küresel dünyanın insanlar arasından kaldırdığı sınırlara dikkat çekmek tekiliğin karakterini anlamlandırma çabasını yinelemekten öteye gitmez. Dolayısıyla, Nancy için varlığın tekiliği zaten yalnızca ile-olma ile ifade edilebildiği ölçüde onun çoğulluğuna gönderme yapabilir.

Böylece Nancy için, sosyal bilim teorilerinin varlığı epistemolojik bir düzeyde anlamlandırmaya çalışmasının, varlığın aidiyet gösterdiği özle ilişkisini zorunlu hale getirdiği söylenebilir. Oysa tekil için “köken, bir sürekli doğrulama halidir. Yani doğrulama halinin bir sürekli tekrarıdır. Bir şeyin “olduğu-haliyle” olduğunu (*as such*) söyleyen ifade bir olgu değeri taşımaz ve değerlendirmeden başka bir anlam taşımaz. Bu yalnızca, varlığın sürekli doğrulanma halini sığınağı altına alan bir tekiliktir.

⁵⁵ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.5.

⁵⁶ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.148.

Anlamın sadece bir dokunuşudur.”⁵⁷ Yani burada “bir şeyi o şey kılan” anlamın, öz ile bir tutulması Nancy için varlığın tekil durumlarından yalnızca bir tanesidir.

Öz, tarihsel bakımdan soyut bir evrensel olarak üzerinde uzlaşmış zorunlu olmayan bir tekillikten ibarettir. Varlık, zaten yapısı gereği tüm diğer anlamları içerir ve özü olarak addedilen anlamını sabit olarak bulunduramaz. Yalnızca tekil olarak içerdiği anlamlardan sadece bir tanesi olarak mevcut olabilir. Nancy, bu tekilliğe örnek olarak “İnsanlar tuhaftır.” (People are strange) önermesini gösterir. Bu önerme Nancy için “insanlığın en sabit ve iptidai ontolojik ispatlarından (*ontological attestations*) biridir.”⁵⁸ Öyle ki, “İnsanlar tuhaftır.” önermesini kullanan birisi hem kendi dışındaki insanlar hakkında bir yargıda bulunmakta öte yandan kendisi de bu önermenin yüklemine, yani tuhaflığı üzerine almaktadır. Bu durum, varlığın tekil-çoğul yapısına gönderme yapmaktadır. Çünkü varlığın üzerinde, öz sıfatını taşıyan her tekillik aslında bu özün kapsamadığı (ya da dışladığı) diğer varlıklarla da paylaşım halindedir. Varlığın kendini ötekenden ayırdığı her nitelik, bizatihi varlığa aittir. Bu yüzden, Nancy’nin ön gördüğü bu ayırt edilemezlik prensibi nihai bir hal alır. Çünkü örnekte bahsi geçen insanlar arasındaki farklılık, sadece bir “arketipin ya da ekseriyetin farklılığı değildir, aynı düzlemde olduğu varsayılan insanlar da birbirlerinden farklıdır. Yani bu farklılık örneğin, bir kültürün, etnisitenin ya da sosyal jenerasyonun mümkün kıldığı bir fark değildir. Tekillik, bu farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışan genel kavramlar üretme çabası değildir. Aksine, bu farklılıkların rahatlatılması çabasıdır.”⁵⁹ Nancy burada tekillik projesinin, sosyoloji ya da kültürel incelemeler metodunun alışlagelmiş

⁵⁷ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.6.

⁵⁸ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.6.

⁵⁹ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.8.

kavramsallaştırmalarıyla anlaşılamayacağını belirtir. Çünkü bu tip teorik yaklaşımlar, insanın ya da varlığın heterojen yapısını yine kültürün ve toplumun genel ön kabullerini kullanarak gerçekleştirirler. Bu tip incelemeler yine belirli tarihsel özlere ve nedensellik ilişkilerine dayanır.

Tekillikteki farklılık, zaten aynı tümel ya da tikel kavram altında bulunmasına rağmen, varlıkların arasında olmaya devam eden bir farklılıktır. Bu fark, birbirinden kültürel ya da sosyal olarak ayrı tutulmuş varlıkların birbirlerine geçişinin kaçınılmazlığını ortaya koyduğu takdirde ise tekil-çoğul varlık (*singular-plural being*) karşımıza çıkar. Burada varlığın sosyal ve kültürel kavramsallaştırmaları için Foucault'nun öznel deneyimin sınırlarını belirleyen epistemik tarihsel *a priori*'leriyle benzerlik kurulabilir. Çünkü tekil-çoğul varlığın sosyal bilimlerden tarafından artiküle edilmesi, bu varlıklara bir tarihsel öz yüklemek suretiyle icra edilir. Aynı zamanda multikültür ya da melezlik biri tanımlamalarla da önceden “evrensel olarak kendinden menkul” biçimde tanımlanan varlıkların heterojenliğine de yönetimsel bir sınırlandırma getirilmiş olur. Çünkü varlığı bilgi düzeyinde sabit kimlikler üzerinden düşünce nesnesi haline getirmek, varlığın kimliğine ya da özüne uygun olan veya uygun olmayan durumları üzerinde düşünülmesine yol açar. Bu yüzden Nancy'nin tekilliği, bu tip epistemolojik varsayımları kabul etmeyen ontolojik bir düzeyde incelenir.

Nancy'nin bahsettiği ontolojik ispat olmaksızın varlığın “böyleliğini” tahsis eden her çaba, tekilliği ortaya koyamadığı için yetersiz kalacaktır. Nancy, burada Heidegger'e atıfta bulunarak “gündelik olma hali” (*everydayness/Alltäglichkeit*) kavramına gönderme yapar. Heidegger'e göre “gündelik olma hali”, “varlığa ilişkin hakiki bir soruşturmaya gerek duymaksızın oluşturulmuş genel kanaatlerin, insanı bu

soruşturmayı yapmakta zorunlu hissettirmeyen her türlü modifikasyona”⁶⁰ işaret eder. Heidegger’e göre, “varlığın soruşturulması eğer genel bir gündelik olma hali üzerinden icra edilirse bu durum varlığın bir “onlar” (*the they/Das Man*) tarafından halihazırda açıklanmış halini kabul etmek zorunda kalacaktır.”⁶¹ Bu durum da varlığın hakiki idrakine sahip olacak *Dasein*⁶² için kendi dışındaki varlıkların oluşturduğu (tarihsel bakımdan) halihazırda cevaplarının negatif bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Nancy, Heidegger’in “*existentielle*”⁶³ olarak adlandırdığı gündelik yaşamın birlikteliği altında “gündelik insan” tarafından oluşmuş kanaatlerin varlığa olan işgaline ancak bir teklikle

⁶⁰ Denker, A., & Schalow, F. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* (2nd ed., p. 268). Maryland: The Scarecrow Press.

⁶¹ Denker, A., & Schalow, F. (2010). a.g.y., p. 109.

⁶² “*Varlık ve Zaman*’da Heidegger, *Dasein* kelimesiyle, ontolojik olarak tüm diğer entitelerden ayrılmış statüde bulunan bir varlık durumunu kasteder. Bu varlık durumu, belirli bir var olma kaygısıyla meydana gelir. *Dasein*, varlık sorusunu barındırma imkanı bulunan insan varoluşu anlamına gelir. *Dasein*’in varoluşu dünya-içinde-var-olma esaslarına bağlı olup, varlığı, dünyanın kendine sunduğu gündelik-olma-halinin ötesinde bir varlığa açıklık hali olarak benimsemiş olan varlığa gönderme yapar (*unconcealment of being*).” (Denker& Schalow: p.71). Heidegger için *Dasein*, elde-mevcut bir bilgi kategorisi içerisinde bulunmayıp, daha çok varlığın otantik düzeyinin ortaya çıkarılması için belirli bir dikkat gösteren insan varoluşu olarak da yorumlanır. Ancak “*Dasein* “diğer her türlü varlık biçiminden soyutlanmış” haline rağmen solipsistik bir yapı değil, aksine diğer *Dasein*’lerle birlikte var olan bir yapıdadır (*Mitsein*). Heidegger, *Dasein* ile otantik insanın varoluşuna gönderme yapmasına karşın felsefi antropolojinin mevcut insan doğası analizleriyle, *Dasein* analitiğini birbirinden ayırır. Buna göre *Dasein*, geleneksel Akıl, Tin veya Ruh gibi melekelerin mümkünlik koşullarıyla ulaşılan bir statü değildir” (Inwood: p.43) . Kısaca, *Dasein*, tarihsel olarak elde-mevcut bir varlık tanımında öte bir konuma sahip insan varoluşu olarak adlandırılabilir. Varlığı bu “öte imkana” taşıyacak çaba ise “*Dasein*’in hermenötik (*hermeneutic*) yapısıyla ilişkilidir” (Heidegger: p.38) . Çünkü *Dasein*, varlığın açık haline ancak kendine özgü yorumsama kapasitesiyle ulaşabilir. Bu hermenötik yapı itibarı ile *Dasein* bir teklik (*oneness*) olarak ele alınsa da bu teklik *Dasein*’in dünya içerisinde oluşu itibarı ile diğer *Dasein*’lerden bağımsız düşünülemez.

Denker, A., & Schalow, F. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* (2nd ed., p. 71). Maryland: The Scarecrow Press.

Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary* (p. 43). Maiden, MA: Blackwell Publishers.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2nd ed., p. 38). (K. H. Ökten, Trans.). İstanbul: Agora Kitabevi.

⁶³ “*Existentielle*” terimi Heidegger için varlığın ontik düzeyini nitelemek için kullanılır. *Existentielle*, *Dasein*’in “onlar”ın (*The They*) kategorisinde bulunan varlık düzeyi anlamına gelir. Örneğin, *Dasein*; felsefeci ya da asker olmak için geleceğe yönelik bir seçimde bulunduğu bu *existentielle*’in alanında gerçekleşen bir seçim olarak anlaşılır. Heidegger’in burada “Onlar” ile kastettiği, gündelik hayatın içerisinde *Dasein*’in imtiyaz verdiği seçeneklerin, tarihsel bir çerçevede güdümlenmesidir.” Nancy ise tekil varlıkların bilinçli seçimlerle daha otantik bir anlayış kapasitesini erişme ihtimalini varsaymak yerine, tekilliğin *existentielle*’i de içinde barındıran daha imtiyazsız bir karakterde olduğunu vurgulamak için Heidegger’in terimine başvurur. Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary* (p. 62). Maiden, MA: Blackwell Publishers.

(*oneness*) karşı konabileceğine dair inancının yetersizliğine dikkat çeker.”⁶⁴ Çünkü Nancy için “bu birlik zaten içerisinde gündelik olma halini de barındıran bir tekilliktir.”⁶⁵

Yani Nancy, Heidegger’in varlığı, “dışarısının” boyunduruğundan kurtarılmış bir bölgede olduğunu varsayan görüşü yerine zaten dışarıyla birlikte olan ve aynı zamanda bu dışarısını barındırdığı ölçüde tekil olan bir varlık anlayışı ortaya koyar. Nancy yine de Heidegger’in “gündelik olma hali” (*everydayness*) kavramını önemli bulur ancak Heidegger’in gündelik olmayı yalnızca bir “farklı” olmama haliyle (çünkü gündelik olma halinden kasıt “onlar” (*Das Man*) ile karşılanan bir totaliteye işaret etmektedir), bir anonimlikle, bir istatistikle bir tuttuğunu”⁶⁶ öne sürer. Burada Nancy, gündelik olma halinin istatistiksel ve evrensel yapısına dikkat çekmektedir. Varlığa ilişkin bu tip elde-mevcut ve objektif olarak kabul görmüş cevaplar, şüphesiz Nancy için de totaliter ve tekillik anlayışından uzak olmakla nitelendirilebilir.

Heidegger “herkes için geçerli olan, “elde-mevcut” (*presence-at-hand/ Vorhandenheit*)⁶⁷ ve objektif bir bilgi kategorisinin gündelik olma halini ve dolayısıyla bilme nesnelere biçimlendirdiği”⁶⁸ görüşünü ortaya atmıştır. Buna göre elde-mevcut olan objektif bilgi, örneğin, tekil varlığı, kültürlere, etnik alanlara ya da istatistiksel verilere göre objektif olarak tanımlayabilir ya da sınırlandırabilir. Nancy’nin

⁶⁴ Nancy, J. L. (2000). *Being Singular Plural* (p. 9). (R. D. Richardson & A. E. O’byrne, Trans.). California: Stanford University Press.

⁶⁵ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p. 9.

⁶⁶ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p. 9.

⁶⁷ Örneğin, sosyolojinin ya da kültürün inceleme alanı, insan varoluşunu belli bir bilimsel kategori altında ele alarak, varlığa ilişkin bir soruya bütüncül bir cevap getirmiş olur. Tarihsel bakımdan artık *elde-mevcut* (*presence-at-hand/ Vorhandenheit*) bir bilgi olarak bireysel ya da üst-bireysel nitelikler, insanın aidiyet gösterdiği oluşumlar olarak onlara belirli bir kimlik atfederek anlaşılır kılar.

⁶⁸ Denker, A., & Schalow, F. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy* (2nd ed., p. 229). Maryland: The Scarecrow Press.

Heidegger'in "gündelik olma hali"ni eleştirdiği nokta ise bu objektif elde-mevcut bilginin ilişkide olduğu varlığın "zaten son derece farklılaşmış bir teklik üzerinde olduğudur."⁶⁹ Bu objektivite tıpkı Foucault'nun soybiliminde olduğu gibi, tarihsel *episteme*'nin evrensel kabul ettiği tarihsel teklikler olarak tezahür ederler. Örneğin, sosyolojinin "kültürlerarası etkileşim" olarak nitelendirdiği bir toplumsal fenomen, öncelikle evrensel olarak birbirinden ayrı iki ya da daha fazla kültüre ait bireylerin bulunduğu varsayımını temel almak zorundadır. Ancak bu çıkarım yapıldıktan sonra bireylerin kültürel bir aradalığı ya da "kardeşliği" söz konusu olabilir. Oysa birey kavramına tekil-çoğul varlık anlayışı üzerinden yaklaşmak öncelikle kültürler ayrımının arasındaki tasnifi ortadan kaldıracaktır. Ayrıca bireylerin çok sesliliğini zaten onların kendilerine içkin izole varlıklar olarak değil, kendiliğinden çoğul karakterde olduklarını açığa çıkaracak şekilde betimleyecektir.

Nancy, varlığın tekil-çoğul karakterini, bir "bir çırpıda olma hali"⁷⁰ olarak tasvir eder. Nancy'ye göre, "tekil varlığın üzerindeki bütün sürekli ve süreksiz izler onun tüm ontolojik muhitini oluşturur."⁷¹ Burada, Foucault'nun tarihsel olayın kökeninde onun ilk neden'i ve özü olduğu varsayımına getirdiği şüpheyi düşünebiliriz. Çünkü Nancy için sürekli olduğu varsayılan bir tarihsel olay bile, teklik içerisinde süreksizlikle yan yanadır. Bu yüzden, bir olaya öz niteliğinde bir imtiyaz verilemez. Örneğin, "cemaat ya da şehir olarak sabitlenmiş"⁷², "topluluğun özü" mahiyetindeki sosyal kavramlar, bu topluluklara dahil bireylere bir "birliktelik" tözü atfeder. Bu töz, "öznelere ve

⁶⁹ Nancy, J. L. (2000). *Being Singular Plural* (p. 9). (R. D. Richardson & A. E. O'byrne, Trans.). California: Stanford University Press.

⁷⁰ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.37.

⁷¹ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.37.

⁷² Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.38.

şahsiyetlere”⁷³ aittir ve bu öznelere toplum içerisinde gerçekleştirecekleri birliktelik bu organik bireysellik üzerinde şekillenir.

Varlığın kendisi bir ile-olma hali olduğu için, bir çeşit birlikteliği temsil etse bile, sosyete, toplum ya da şehir gibi kavramlar, sadece tekil-çoğul varlığın üzerinde bulunan süreksiz izlerden daha üstün bir imtiyaz taşımazlar. Nancy'nin burada ontolojiden kastı, bir “toplum ontolojisi (*ontology of society*) veya mahalli bir ontoloji değildir. Ontolojinin kendisi zaten bizatihi sosyaldır ve bu sosyallik, bir toplumdan, bireysellikten (*individuality*) ve varlığın bütün özlerinden daha kökenseldir (*originary*). Varlık sadece birlikte olmaktır (*being is being-with*). Varlık kendi kimliğini olduğu-haliyle (*as such*), şu ya da bu şekilde tanımlamaz.”⁷⁴ Tekil-çoğul varlık, tikel ve tümel özlere sadece bir iz olarak barındırır. Bunlar sürekli ya da süreksiz olabilirler. Bunun dışında tekil-çoğul varlıkta, “ne bir imtiyazlı öz ne de bir bütüncül sentaksa”⁷⁵ yer vardır. Yani Nancy'nin varlık anlayışı bir varlığı anlamlı kılan özüne imtiyaz verilen bir anlamı kabul etmez. Çünkü varlığa atfedilen imtiyazlı bir öz, kendisinin dışındaki varlıkları bu imtiyazdan mahrum bırakacaktır. Aksine varlığın tek anlamı zaten ile-olmanın tüm anlamlarıyla birlikte olmasıdır.

Nancy'nin ontolojik girişimi, “toplum”, “şehir”, “kültür”, “birey” gibi sosyal teorinin ürettiği tümel ve tikel ortodoks kavramları yeniden tartışmaya açar. Aynı zamanda Nancy'nin tekillik anlayışı, toplumlar ve bireyler üstü nitelikleri ön plana çıkaran, “bir arada varoluş” (*coexistence*), ortodoks sosyalizm ya da inter-subjektivite⁷⁶

⁷³ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.38.

⁷⁴ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.38.

⁷⁵ Nancy, J. L. (2000). a.g.y., p.37.

⁷⁶ “İnter-subjektivite, ne objektif olarak tikel insan zihninden bağımsız ne de sübjektif olarak öznelere zihinlerine bağımlı bir ortaklığa gönderme yapar. İnter-subjektivite ile kastedilen farklı zihinlerin ortak özelliklerine yoğunlaşan ve iletişimi bu ortaklığa bağlı kılan bir karşılıklılığı tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.” Habermas, kamusal düzeyde ortak bir iletişimin zihnin ortak yapılarına başvurularak gerçekleştirileceğini düşünür.

(*intersubjectivity*) gibi hümanist anlayışları da yinelemez. Nancy’de cemiyet içerisinde birliktelik kıstaslarını tahsis etmek için bu tip kavramlara gerek duyulmaz. Tekil, zaten varlığı itibarı ile tikel ile tümelin arasında, Nancy’nin deyimiyle ”hiçbir” yerdedir. Bu yüzden Nancy tekil-çoğul varlıkların mekansal birlikteliğini tahayyül ederken, toplum (tümel) veya birey (tikel) gibi kavramlara değil “Cemaat” (*community*) kavramına başvurur. Fakat bu cemaat, birey ya da toplum gibi kendine içkin özlerle tanımlanabilen bir cemaat değildir. Böylece Nancy, bireyin, toplumsal sınıfın ya da toplumun kendini-gerçekleştirmesini esas alan geleneksel “sosyalist toplum” görüşünden de sıyrılır. Çünkü toplumsal sınıfların üretimi bir çeşit “bireysel potansiyeli” gerçekleştirme nosyonunu temel aldığı ölçüde bireyleri kendi özüne içkin bir eser (*work/oeuvre*)⁷⁷ yaratan özneler olarak tahayyül eder. Bu eser üretimi çerçevesi, Nancy için yine sabit bir anlam üzerinden (üretim) bir örgütlenme biçimini zorunlu kılmaktadır.

Nancy için toplumun veya sınıfın üretimi, bireyin kendi emeğini gerçekleştirme unsurunun üzerine inşa edilmez. Çünkü cemaatin ortodoks anlamdaki üst-bireysellik unsurlarının dayattığı özlere uygun bir kendini gerçekleştirme zorunluluğu yoktur. Tekil-çoğul varlığın birlikteliği varlıkların içkin yapılarıyla (*immanent*) üretilen bir maksatlı birliktelik değildir. Bu birliktelik zaten tekil-çoğul varlığın ontolojik muhitinde mevcut olan, kendi dışlarına çıkışla (*excess*) anlam kazanan bir birlikteliktir.

Nancy için tekiler arasındaki ortak özelliklerin zihnin objektif/sübjektif yapılarına başvurularak tanıtlanması mümkün değildir. Nancy, bu ortaklık biçiminin tekillik projesine uymadığını vurgulamak için inter-subjektivite kavramı üzerinden Habermas’ın iletişimsel teorisine atıfta bulunur. Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (p. 122). Cornwall: Blackwell Publishing.

⁷⁷ Fransızca kökenli *oeuvre* (*eser*) sözcüğü, Nancy’nin “esersiz” olarak nitelendirdiği cemaatin, herhangi bir içkin özü paylaşmadığına gönderme yapmak için kullanılır. Tarihsel özün üretimi bireylerin öznel deneyimlerine bağlı olduğu için, bu öznel deneyimlerden muaf halde bulunan tekiler arasında oluşan cemaat esersiz olacaktır. Örneğin, Avrupalı bir vatandaş olmak demek Avrupa’nın tarihsel çerçevede gerçekleştirilmiş belirli özlerine sahip olmayı gerektirir. Avrupa burada tinsel bir eser olarak örneklendirilebilir. “Avrupalı birey” olmak bu özlerin belirlenimi altında kimlikleşen bir yapı olduğundan Nancy’nin deyimiyle tekil-çoğul varlığın içine fırlatıldığı bir temsil şeması (anlam) olarak nitelendirilebilir.

Foucault'nun özneye içkin transandantal melekeleriyle üretildiği varsayılan öznel deneyimin tarihsellik koşullarını gösterdiği gibi, Nancy de bireylerin ya da toplumların kendi özlere uygun tahsis edilen birliktelik koşullarını bir "kendinden dışarı çıkışla" göstermeye çalışır. Çünkü bir eser olarak anlam, bizatihi bireyin kendi içkinliğinin dışındaki tekilliklere maruz kaldığı anda üretilir. Bu da anlamın, toplumsal bir tin ya da *telos*'un tabiiyeti altında değil, aksine bireyin, kendi dışında durduğu anda meydana gelen bir entite olduğunu idrak etmemizi sağlar.

Nancy, sabit, evrensel ve kaçınılmaz gözüken tarihsel özleri, tekilliğin "ontolojik muhitindeki" izlere benzetir. Fakat bunlar sabit özler olarak tekilliğe bir anlam yükleyen imtiyazlı entiteler değildir. Bu benzetme, tekil-çoğul varlığı, ötekinden ayırt etmeye yarayan tözlerin ve kimliklerin, imtiyazsız biçimde iç içe girmesi durumuna gönderme yapar. Fakat varlığın bu çok sesli durumu, bir sosyal ya da kültürel "birleştirici" kavramla değil "*clinamen*" (*clinamen*) ile sağlanır. Nancy "*Esersiz Cemaat*" (*La communauté désœuvrée, The Inoperative Community/1986*) adlı yapıtında bu "birlikteliği" bir "cemaat deneyimi"⁷⁸ olarak nitelendirir. Nancy, cemaat deneyiminin, tekillerin "bir dışarısının deneyimi olarak"⁷⁹ betimler. Bu deneyim aynı zamanda "benlik dışarısının deneyimidir (*outside-of-self*)."⁸⁰ Nancy için, "cemaat bir kendini-gerçekleştirme değil, bir kendinden dışarı çıkıştır. Bir gerçekleşmeme halidir (*areality*)."⁸¹ Yani Nancy tekilliğe içkin bir anlam katacak her türlü belirlenimden bağımsız bir topluluk tahayyül eder. Bu da kendiliğinden bir dışarıya-açıklık olarak şekillenen bir cemaattir.

⁷⁸ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 19). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁷⁹ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.19.

⁸⁰ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.19.

⁸¹ Ross, Safari. (2009). *Community and Ecstasy: (Re)defining the Ode* (p. 2). *ECLS Student Scholarship*. http://scholar.oxy.edu/ecls_student/8

Cemaatte tümel ve tikel özlerin belirlenimi yoktur. Dolayısıyla, bu cemaat içerisinde bireylerden toplumlara evrilen bir bütüncül bir deneyim de söz konusu olmaz. Tekillerin deneyimi, tıpkı öznel deneyimin reddine benzer şekilde bir özne metafiziği çerçevesinde şekillenen içkin bilinç yoluyla gerçekleşmez. Çünkü bu içkinlik yine kendi eserlerini, anlamlarını ve özünü tahsis ederek, tekil-çoğul varlığa tikel bir karakter atfedecektir. Burada atıf yapılan bilinç kavramı Nancy'ye göre, bireysel bir içkin deneyim değil sadece tekil-çoğul varlıkların birbirleriyle temas ettiği iletişim (*communication*) ile meydana gelen bir bilinç olarak anlaşılır.⁸² Yani, daha önce de bahsedildiği üzere bu durum bir çeşit ile-olmadır. Bu birlikteliğin öz'ü yalnızca, bireyler kendi dışlarına çıktığında gerçekleşebileceği için, cemaat de işte tam bu kendi dışına çıkış (*excess*) momentinde meydana gelir.

Bireyler ya da toplumlar, yerine tekilerin oluşturduğu “ontolojik muhiti” düşünürken Nancy, burada Foucault'nun tarihsel bir kurgu olarak tasvir ettiği özne etiğinin reddini, ortodoks sosyal örgütlenmelere yöneltir. Öyle ki, modern toplumsal örgütlenme biçimleri, üyelerine tahsis ettiği *telos* üzerinden bireyleriyle ilişki kurar. Nancy'nin cemaatinde kendiliği bir gerçekleşmeme hali olarak icra etmek, bu durumda içkinliğin eseri olan, “tarihselliği”, bir “tekil olay”a indirgeme imkanı da verecektir. Nancy'ye göre; öz sıfatı taşımaya muktedir bir evrensel olarak herkesçe paylaşılan “varlık atfedilmeye değer şey paylaşımın kendisidir.”⁸³ Yani; burada bahsedilen varlığa dışsal ve “onu anlamlandıran apaçık bir *logos* ancak ötekiyle paylaşılıyor olmaktan gelir.”⁸⁴

⁸² Ross, Safari. (2009). a.g.y., p.2.

⁸³ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 39). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁸⁴ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.39.

Nancy, *clinamen* (*clinamen*) kavramını “birbirine geçişli biçimde bir yönelme hali”⁸⁵ olarak betimler. *Clinamen*, kelimesinin kökeni Helenistik dönem filozofları olarak geçen Epikürcüler’e kadar dayanır. Epiküros’un atomizm düşüncesine göre evreni oluşturan atomlar bir ve bölünemez halde bulunur. Epikürcü filozof Lucretius, *clinamen*’i “bir çeşit atomik dağılım doktrini”⁸⁶ olarak nitelendirir. Lucretius’a göre, bir ve bölünmez haldeki atomların dağılımları maddeyi ve boşluktaki hareketleri meydana getiren esas tözdür. Dış dünyadaki zamansal ve uzamsal değişimler de bu atomların hareketlerine bağlı olarak tasvir edilir. “Atomik yön değiştirme (*atomic swerve*), erken dönem atomizm düşüncesinde olduğu gibi maddeyi yalnızca düzenli bir biçimde var etme özelliğine sahip olan bir töz şeklinde yorumlanır. Fakat Lucretius’a göre atomik dağılım-yani *clinamen*- yalnızca “düzenleme” niteliğine sahip değildir. Aynı zamanda, nedensel bakımdan kararlı bir inovasyon görevi görerek, maddi değişimi bir düzene göre var eder.”⁸⁷ Yani, Lucretius’a göre atomların bir nedensellik ilişkisine bağlı değişimleri maddenin varlığını mümkün kılan esastır. Nancy için de aynı şekilde tekilerin arasında birbirlerine doğru dağılımda olan her nitelik (ya da tekilik), cemaati mümkün kılan durum olarak anlaşılabilir. Fakat tekilin doğasında onu ötekinden ayıracak herhangi bir öz bulunmadığı için, tekiler arasındaki dağılım Lucretius’ta olduğu gibi bir nedensel zorunluluğa sahip değildir. Bu yüzden *clinamen*, tekili ötekine açan ve aynı zamanda ötekini tekile bağlayan bir kavramdır.

Clinamen, tekil varlıklar arasında, zorunluluk içeren bir sabit kimlik, anlam ya da öz tahsis etmez. Bu bağ, tekilin diğer niteliklerinden daha imtiyazlı olmayıp, yine bu

⁸⁵ Ross, Safari. (2009). *Community and Ecstasy: (Re)defining the Ode* (p. 3). *ECLS Student Scholarship*. http://scholar.oxy.edu/ecls_student/8

⁸⁶ Warren, J. (2009). *The Cambridge Companion to Epicureanism* (p. 76). New York: Cambridge University Press.

⁸⁷ Warren, J. (2009). a.g.y., p.76.

niteliklerden sadece bir tanesidir. Çünkü *clinamen*, atomik yapısı itibarı ile kendini ötekenden soyut bir öz olarak temsil eden bireyin, yalnızca kendi birliği içinde var olmaya devam edemediği noktada ortaya çıkar. Nancy'nin deyiimiyle “cemaat de tam bu noktada oluşur.”⁸⁸ Nancy'ye göre; “hiçbir teori, etik, politika veya özne metafiziği *clinamen*'i tahayyül etmeye yetmez, çünkü *clinamen*, topluluk içerisindeki bireyin reddedilmesi anlamına gelir.”⁸⁹ Burada Nancy kendi cemaat anlayışının mevcut sosyal teoriler ve özne metafiziğinden ayrıldığını açıkça belirtir. Çünkü tüm bu toplumsal perspektifler, bireyi kendine içkin bir öz olarak tahayyül eder. Böylece bireyler-arası ilişki, organik ve bireylere sonradan eklenen bir sistem halini alır. Nancy'nin *clinamen*'i bizatihi bireyin ötekiyle olan ilişkisini evrensel bir kavramla bütünleştirmeye çalışmadan zaten bireyin ontolojik muhitinin bu ilişkiyle örülü olduğunu gösterir. Birey zaten, Lucretius'un “atomik dağılımı”nı andıran bir şekilde kendi bir ve zorunlu halinden sapan bir atomdur.

Bireylerin yerine tekilerin oluşturduğu bir cemaati tahayyül ederken Nancy, tam da bu “dağılım” (*swerve*)⁹⁰ halinin bireyler-arası bir paylaşımı mümkün kıldığını söyler. Bu paylaşım, bireyin niteliklerini ötekine dağılım halinde tasvir ettiği biçimde bireyin kendinden-çıkış'ını temsil etmektedir. Nancy'nin cemaat tahayyülü için geçerli tek geçerli anlam olarak bu paylaşım hali, tekil-çoğul varlığın mevcut olma koşuludur. Buna göre, kendine içkin egemenliği ile evrensel, mutlak ve sonlu olmayan (*infinite*)

⁸⁸ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 4). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁸⁹ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.4.

⁹⁰ Lucretius'un ele aldığı atomik yön değiştirme prensibi maddi evrendeki fiziksel değişimlerin kaynağı olan tözel bir hareket olarak düşünülebilir. Bir maddeyi meydana getirdiği düşünülen atomlar, farklı bir mekansal konuma doğru yön değiştirdikleri surette, maddi dünyadaki değişimi sağlamış olurlar. Nancy'nin *clinamen*'i için ise, bireyi, bir birlik halinde tutan herhangi bir niteliğin kendisini ayırmış olduğu ötekine geçiş halinde olduğu bir yön değiştirme ile birlikte düşünülebilir. Böylece özün kesin biçimde farklı kıldığı bireyler, Lucretius'un tasvir ettiği maddi değişimi sağlayan atomların aksine keyfi bir tekillik meydana getirirler.

kavramlar üzerinden varlığı anlamlandırma yetisine sahip olduğu düşünölen bireyin, olası tek transandantal melekesinin onun sonluluğu (*finitude*) olduğu göröşü ortaya çıkar. Çünkü bireylerin böyleliğini ve anlamını tahsis ederek onları, “biz” ve “onlar” (*The they*) olarak nitelemeye muktedir olan tek transandans ölümdür.

Nancy için varlığın sonluluğundan başka hiçbir sonsuz, evrensel veya metafizik kavram tekilliği tümel bir kavramın belirlenimine sokamaz. Burada Nancy'nin anlam ve eser kavramlarını hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü anlam kavramı tarih içerisinde tikel ve tümel kavramların oluşumuna gönderme yaptığı kadar bir sonsuzluğa da gönderme yapmaktadır. Bireylerin kendilerine içkin eserleri olarak tezahür eden anlamlar sonsuz ideal entitelerdir. Örneğin, anlam; Hegel diyalektiğinde varlığın salt bulunuşundan daha “imtiyazlı bir kavrama kaldırılma (*to sublata/Aufheben*)” evresinde betimlediği gibi mutlak ve sonsuz bir düzey talep eder. Bu da anlamın, tarihsel bir bütüncül deneyim olarak bireylerin içkinliğinin temsili olduğuna gönderme yapar. Bu temsile göre, varlığın sonluluğu, özün sonsuzluğuna kaldırılmış olur. Nancy, varlığın ve cemaatin sonluluğuna dikkat çekerek, varlığın zaten “öteki varlıklar tarafından” belirlenmiş bir sonsuz anlam içine yerleştirilmediğini, aksine kendi sonluğunun aşkınlığı (*transandance*) tarafından anlam kazanacağıının altını çizer. Çünkü aşkınlık, Kant'ın *a priori* kavramlarına gönderme yaptığı şekliyle bilinçte temsil edilen değil, bu temsili mümkün kılan bir ideal entitedir. Bu zamandan (dolayısıyla tarihten) bağımsız biçimde var olan ve dış dünyayı anlamlı kılmaya yarayan soyut anlam yerine Nancy, tüm sonlu varlıklar tarafından paylaşılan ve bilinçte temsil edilemeyen aşkınlığın ölüm olduğunu vurgular.

Böylece bireysellik ve üst-bireysellik modellerinin tarih içerisinde yarattığı (*work*) özler yerine Nancy, bu yaratıyı ve dolayısıyla özü, geçersiz kılan tek olay olan ölümün devreye sokulması üzerinden bir “cemaat” tahayyül eder. Bu cemaat, tekiler üzerindeki evrensel aşkınlığı, tarihsel olarak deneyimlenemeyecek bir kavram üzerinden şekillendirdiği için “esersiz” (*inoperative/deseouvre*) bir cemaat olacaktır. Buna ek olarak, Nancy’nin kendinden-çıkma (*excess*) fiiliyle gönderme yaptığı durum hem cemaati mümkün kılan tek transandantal entitenin ölüm olduğunu açıklar. Çünkü ölüm’ün temsili, sonlu varlıkların bilinçlerinde aşkındır ve tecrübi değildir. Böylece, ölümün içkin bir eser olarak meydana getirilmesi imkansızdır. Aynı zamanda ölüm teması Nancy için, *clinamen*’in bireylerin kendinden-çıkış’ıyla meydana gelen tekil-çoğul varlık arasında analogik bir ilişki kurabilmemizi sağlar.

Nancy için anlam, öz’ün sonsuzluğu üzerinden değil varlığın sonluluğu vasıtasıyla meydana gelir. Böylece, tekilerin mekansal düzeyde oluşturacağı cemaatin de sonsuz değil yalnızca sonlu bir anlamı olacaktır. Yani, var olanların dışında, “öz” niteliğinde değişmez evrenseller olarak bireyin bilincinde zuhur eden her türlü entite, yerini “varolanların oluşturduğu bir “mekan” (*space*) olarak ile-olma’ya (*being with*) ve dışarıya çıkış’a (*excess*) bırakır. Çünkü bireye içkin (*immanent*) bilinç, Nancy’nin Batı metafiziğine gönderme yaptığı haliyle atomik ve sadece kendi içkinliğine dönüşlü olarak tahayyül edildiğinden, kendini “dışarı”dan soyut kılar, fakat Nancy’ye göre; “varlığın kendisi ilişkisel bir mutlak-olmama haline dönüştüğünde ancak burada bir cemaat meydana gelebilir. Bu da *ecstasy*’ye (*eks-statis-* yani yukarıda dışarıya çıkma bağlamında ele alınan bireye içkinliğin ihlali) bağlıdır. Çünkü cemaat de daha önce bahsedildiği gibi sonsuz ve ölümsüz anlamın, özün veya kavramın determinasyonu

altında değil, bizzat bireyin bilincinde temsil edemediği fakat bireye aşkın durumda mevcut olan “ölüm” üzerinden kurulabilir.

Ölüm temasının dışında, bireyin egemenliğini ontolojik bir statüye taşıyacak herhangi bir transandans bulunmaz. Ölüm, burada hiçbir surette bir bilgi nesnesi olamayacağından ötürü transandan kabul edilir. Nancy'nin bu iddiası da bireyin kökenini yine Foucault'nun soybilimine gönderme yaparak inceleme yapabilmemizi sağlar. Çünkü bireye (ya da topluma) atfedilmiş öz'ün totalize ediciliğinin ve tarihsel bağlamdaki sonsuz devamlılığını sağlayacak hiçbir kökenin bulunmaması ve transandantal ögenin bireyin ölümü olarak kabul edilmesi bireye artık bilinçte temsil edecek bir sonsuz bir anlam atfedilemeyeceğini gösterecek ve onu yalnızca maruz kaldığı tarihsel tekilliklerin odağı haline getirecektir. Aynı mekanda var olmak ve yalnızca paylaşım ve iletişim anında sonlu bir anlam ortaya çıkarmak suretiyle de bu sonluluğu transandantal kılacaktır.

Fakat tekil varlık yine de *ecstasy*'yi içkinliğinde barındıran bir özne olarak ele alınamaz. Çünkü *ecstasy* için herhangi bir özneleşme söz konusu olamaz. Fakat *ecstasy* (*community*) tekil varlığın başına gelir.”⁹¹ Yani cemaat, varlığa öncel bir töz olarak varlıkları kendi kapsamına almaz. Tam tersine, tekil varlıklar kendi dışlarına çıktıkları anda bir cemaat oluşturmuş olurlar. Burada Nancy'nin “kendinden çıkma” fiili olarak kullanılan *ecstasy*'nin yanında cemaat (*community*) kelimesini parantez içine alması şüphesiz ki tesadüf değildir. Çünkü *clinamen*, tıpkı bireyi kendine özgü entitelerle birbirlerine bağlamayı öngören bir kavram değil aksine bireyi tekillikler düzeyinde kendinden çıktığı, dışarıyla iletişim kurduğu ve bilincinde “dışarıdakilere ait”

⁹¹ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.7.

olarak kendinden soyutladığı birçok “özgünlük” (*property*) barındırdığı ölçüde bir cemaati meydana getirebilir. Bu şekilde tahayyül edilen bir cemaat da dolayısıyla bireylerin değil tekillerin oluşturduğu bir cemaat olabilir. Çünkü birtakım tözel aidiyetler üzerinden tanımlanabilir bir toplumun bireyi, dışarısı ile iletişimde ve iç-içe geçmiş şekilde bulunduğu halde, kendisine atfettiği tözel kimliğin aidiyetinden feyz alarak kendini ve ötekini süreklince ayırmak, atomize etmek durumunda kalır. Fakat yalnızca tekil-çoğul varlığın komünikasyonundan hareketle meydana getirilen süreksiz “anlamı” paylaşan cemaatte, bireyin atomize edilmesini sağlayacak herhangi bir öz bulunamaz, bu durumda da “birey” kavramının kendisi iptal edilmiş olur.

3.2. *Mitsein*, İle-olma ve Sonluluk

Nancy, “kendinden-çıkış” (*ecstasy*) kavramıyla ölüm temasına göndermede bulunarak, sonsuzluk ve içkin bir tarihsellik barındıran her türlü özü sonlu ve olumsal bir karakterde ele almayı amaçlamıştır. Böylece, daha önce değindiğimiz sosyal bilim kuramlarının ya da örgütsel psikolojinin bireyler ve cemiyetler arasında tahayyül etmiş olduğu tüm “birliktelik” biçimlerinin soybilimsel karakterini inceleme fırsatı buluruz. Çünkü Nancy’nin bakış açısı, birey/ toplum ikiliğini tekrar ederek, bu kavramları mutlak sosyal olgular olarak ele almayı imkansız kılmaktadır. Nancy birey’i yorumlarken daha önce Foucault’nun insan yaşamının sorunsallaştırma kriterlerini incelerken yaptığı tarihsel betimlemeye benzer bir yol izler. Birey olmak, modern insanın tarih içerisinde, kendini sonsuz anlamlar altında temsil etme egemenliğini kazanması değildir. Daha çok varlığın tekil karakteri üzerine oturtulmuş sonlu bir

anlamdır. Çünkü ölüm, bireyin kendi bilincinde temsil edemediği tek öznel deneyim olduğu için (ve bütün canlı varlıklar tarafından paylaşıldığına şüphe olmadığı için) varlığın bireyleşmesi de sonlu bir karaktere tabi olarak düşünülür.

Ölüm, bireyin kendi tarihsel özünü temsil etme imkanını boşa çıkararak nihai olaydır. Böylece, Nancy için bireyin özü, o bireyi diğer varlıklarla ile-olmaya açan bir vasıta değil, aksine tekil-çoğul varlığının ontolojik karakterine yüklediği sonsuz anlamlarla kendini temsil etmesine neden olan bir tümel kimliktir. Bu minvalde Nancy'nin cemaati, bilincin evrensel düzeyinde bulunan sonsuz anlamlarla kendini-gerçekleştiren içkin bireylerin birlikteliğini saf dışı bırakır. Çünkü esersiz cemaat, insanlığın tarihsel düzlemde var ettiği tüm sonsuz anlamlarını geçersiz kılan ölüm teması üzerinde şekillenir. Nancy, ölüm temasının cemaati mümkün kılan temellerini araştırmak üzere yeniden Heidegger'e başvurur. Heidegger *Varlık ve Zaman'da (Being and Time/ Sein und Zeit, 1927)*, *Dasein*'i bir ölüme-doğru-varlık (*being-towards-death/ Sein-zum-Tode*) olarak nitelendirir. Bu da *Dasein* üzerinden tüm canlı varlıkları nitelendirerek aslında bütüncül bir anlamsal sonluluğa işaret eden bir felsefi jest olarak karşımıza çıkar. Heidegger için “ölüm gelmekte olan bir şey olarak karşımızda durmaktadır.”⁹² Bu durum, insanlığın tümü için mümkün olan bir olayı işaret ettiği ölçüde kaçınılmazdır. Bu mümkünlük üzerine Heidegger, daha önce bir *existentielle* olarak varsaydığı “ontik” kategoriler ve otantik olarak koyutladığı “ontolojik” kategoriler arasında ayırım yapar. Buna göre, ölümün *Dasein*'in başına gelmesi, *Dasein*'in başına gelen diğer olaylarla kategorik bakımdan farklıdır. Örneğin; “*Dasein*'in başına bir seyahate çıkma, başkalarıyla münakaşa etme, bizatihi kendi

⁹² Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (p. 294). (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Cornwall: Blackwell Publishers.

olanaklarından feragat etme de gelebilmektedir. Bütün bunlar başkalarıyla birlikte-olma (*Mitsein*) üzerine bina edilmiş zati varlık imkanlarıdır.”⁹³

Heidegger için bu varlık imkanları, insanın başına gelebilecek “elde-mevcut (*presence-at-hand/ Vorhandenheit*) varlık imkanları”⁹⁴ olduğu için daha görelî bir düzeye sahip olur. Fakat ölümün bir olay olarak ontolojik düzeyi, herkesin şahsında var olan ve aynı zamanda sadece onları ilgilendiren özel bir varlık kipini betimlemek için kullanılır. Yani ölüm, *Dasein*’ın başına gelen diğêr her türlü olaydan farklı bir kategoriye sahiptir. “Ölüm, *Dasein*’ın hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkanıdır. Ölümle birlikte *Dasein*, bizatihi kendi en zati varlık imkanıyla yüz yüze gelir. Bu imkan karşısında *Dasein*’ın tam da kendi dünya-içinde-varoluşu (*being-in-the-world/ In-der-Welt-sein*) mevzu bahis oluverir. *Dasein* için kendi ölümü, artık-şurada-olmama-imkanının [no-longer-being-able-to-be-there]⁹⁵ olanağıdır. *Dasein* kendi olma imkanı olarak olduğu-haliyle kendisiyle baş başa kaldığında, tamamen kendi en zati varlık imkanına atfedilmiş olur. Kendisiyle böylelikle baş başa kalan *Dasein*, başka *Dasein*’larla olan bütün irtibatlarından arınır. Onun en zati, irtibatsız imkanı (yani ölüm), aynı zamanda onun en uç imkanıdır.”⁹⁶ Burada Heidegger, varlığın ölümünün onu bütün irtibatlarından koparan en uç konumu olduğunun altını çizer. Ölümün bu konumu, “onun gündelik hayat halinin (*everydayness*) ve “onlar”ın (*The they/Das Man*) ölüm yorumundan bağımsız bir konuma tekabül eder”⁹⁷ Çünkü varlığın ölümü, varlığı artık imkansız kılan bir imkandır ve bu durum uzlaşmış bir elde-mevcut “ölüm”

⁹³ Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2nd ed., p. 266). (K. H. Ökten, Trans.). İstanbul: Agora Kitabevi.

⁹⁴ Heidegger, M. (2001). a.g.y., p. 294.

⁹⁵ Heidegger, M. (2001). a.g.y., p. 298.

⁹⁶ Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2nd ed., p. 66). (K. H. Ökten, Trans.). İstanbul: Agora Kitabevi.

⁹⁷ Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (p. 253). (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Cornwall: Blackwell Publishers.

kavrayışından daha otantik bir konumdadır. Ölümün bu otantik konumu, onun *Dasein* için gündelik hayattaki alışılmış ölüm kavramından farklı bir düzeyde düşünölmek zorunda bırakır.

Dasein'ın, zamansal sonluluğu ve ölüme-doğru (*being-toward-death/ Sein-zum-Tode*) oluşu Heidegger için, onun kendi yaşamı üzerinde belli bir "dikkate" sahip olmasını gerektirir. Çünkü Heidegger; ölüm için, gündelik hayattaki ölüm kavrayışı ve şahsi ölüm arasında ontolojik bir idrak farkını öngörür. Bu da *Dasein*'ın kendi ölümlülüğü üzerinden tüm diğer sonlu varlıklarla kuracağı bir ortaklığı açığa çıkarması suretiyle özel bir dikkat gerektirir. Dolayısıyla ölüm, *Dasein*'ın diğer varlıklarla olan irtibatını geçersiz kıldığı ölçüde, aslında onlarla salt sonlulukları (ya da ölüme-doğru-varlıkları) bağlamında kurulan ve "dikkat gösterilen" yeni bir irtibatı mümkün hale getirmektedir. Nancy'nin sonsuz özler üzerinden gerçekleşen toplumsal örgütlenme biçimlerine karşı çıkışı da tam olarak bu sonluluk üzerinden kurulan irtibatla mümkündür. Çünkü mevzubahis "otantik ölüme-doğru oluş eğer *Dasein*'ın kendi varlığını bir orada-olan olarak (yani Heidegger için aşkın ve Varlığa açık olmaya muktedir) konumlandırmasını sağlıyorsa o zaman varlığın ölüme-doğru oluşu öteki'ni de aynı şekilde karşılayan bir niteliğe sahip olabilir."⁹⁸ Tabii ki Nancy varlığın otantik veya otantik olmayan yapılarıyla ilgili değildir. Nancy'nin ölüm temasına gösterdiği dikkat, onun "varlığın ötekinin sonluluğunu göz önünde bulundurarak öteki ile kurduğu bir ilişkiye dikkat çekmesidir."⁹⁹

Dolayısıyla varlıkların sonlulukları üzerinden kurulan bir ilişki, varlığın sonsuz özleri ile kurulan ilişkidir farklıdır. Çünkü öz, varlığı kendi için belirlenimi altına

⁹⁸ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 16). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁹⁹ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.17.

aldığı ölçüde ona sonsuzluk bahşeden bir yapıya sahiptir. Örneğin, toplumsal bir kimliğin parçası olarak aidiyet gösterilen bir özün, yeni jenerasyonu yine bu öz tarafından tanımlayan bir varlık olarak ele alır. Oysa yalnızca sonlulukları bakımından birbirleriyle “iletişime geçen varlıklar aynı zamanda tekilliğin bir izini oluştururlar.”¹⁰⁰ Bu Heidegger için “başımıza gelecek olan” yani önceden deneyimlenmemiş halde bulunan kendinden-çıkış’ın (*ecstasy*) Nancy için tekil bir cemaatin tek asli unsuru olduğunu öngörmemizi sağlar. Bizatihi sonluluk dışında bir ortak kader ya da ortak amaç söz konusu olmadığından dolayı bu örgütlenme biçimi bir cemiyet ya da komünyon olamaz ancak ve ancak cemaat olabilir. Çünkü bir asli unsur olarak ölüm, varlıklara mevcut sosyal örgütlenme biçimlerinin bahşettiği bir öz tahsis edemez, yalnızca bu özlerin dışında duran farklı bir birliktelik biçimini mümkün kılar. Bu yüzden içkin değil aşkındır.

“Heidegger, *Dasein* ve *Mitsein*’in ortak kökene sahip olduğunun ısrarla altını çizer. *Dasein*’in üzerine, onun diğer *Dasein*’larla birlikte olma (*being-together*) imkanı ele alınarak düşünülmesi şarttır.”¹⁰¹ Heidegger için *Mitsein* (*ile-olma/ being-with*) *Dasein*’in teklik halindeki (zati) anlamının öteki *Dasein*’larla birlikte olduğu durumu betimlemek amacıyla kullanılır. *Mitsein* “iptidai olarak öteki *Dasein*’in dünyasında (*world/Welt*) var olan bir Ben’i betimler. Aynı zamanda Ben’in dünyasında var olan öteki *Dasein*’larla ile-olma’yı betimler.”¹⁰² Yani *Mitsein*, *Dasein*’in hem kendi dünyasında ötekilerle bağlı olduğu hem de ötekilerin dünyasında var olduğu surette bireyler arası bir “karşılıklılık” durumuna gönderme yapar.

¹⁰⁰ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.17.

¹⁰¹ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.17.

¹⁰² Denker, A., & Schalow, F. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy* (2nd ed., pp. 71-72). Maryland: The Scarecrow Press.

“Varlık ve Zaman”da Heidegger; “*Mitsein*’ın, *Dasein*’lar için “eşit-ölçüde-iptidai (*Equiprimordial/ gleichursprünglich*)”¹⁰³ durumlardan biri olduğunu belirtir Ayrıca ile-olma durumunun her *Dasein* için geçerli olduğunun altını çizer. Ötekiler *Dasein* için her zaman oradadır ve *Dasein* her zaman ötekilerle birlikte oradadır.”¹⁰⁴ Dolayısıyla *Mitsein* kaçınılmaz bir ile-olma durumuna gönderme yaptığı ölçüde Nancy’nin cemaati için önem teşkil eder. Çünkü *Mitsein* iptidai karakteri sayesinde tarihsel artikülasyonlarla ilişkilendirilen birliktelik temellerini Nancy’nin betimlediğine benzer bir ontolojik muhite taşımaya yatkındır. Öyle ki, sonluluk üzerinden kurulan birliktelik, bir çeşit transandantal ile-olma durumudur. Bu yüzden ile-olma’yı tahayyül etmek için, kendi varlığına izole halde bulunan aşkın bir *Dasein*’in varlığına ihtiyaç duyulmaz. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere, tekillik zaten eşit-ölçüde-iptidai bir biçimde ötekinin izlerini (*clinamen*) kendisinde barındıran bir karakterdedir. *Mitsein*’ın ötekinin varlığını kendi dünyasında barındırma niteliği aynı zamanda ötekinin ölümünü de kendi dünyasında barındırır. Çünkü “*Dasein* kendi sonluluğunun farkına ancak ötekinin sonluluğunu deneyimlediği anda varabilir.”¹⁰⁵ Bu da ölümün, bir birliktelik imkanının önünü açtığını gösteren detaylardan bir tanesidir. Eğer Nancy’nin cemaati, kendinden-çıkış ile mümkün oluyorsa, sonluluğun deneyimlenmesi bir çeşit birliktelik imkanını doğuruyor demektir. Çünkü sonsuz özlerin tarihsel deneyimler olarak anlaşıldığı bir birlikteliğin, ötekine farklı kimlikler tesis eden bir yapısı vardır. Oysa ölüm ve sonluluk

¹⁰³ “Eşit-ölçüde-iptidai” “*Equiprimordial*”/ “*gleichursprünglich*” kavramı Heidegger’e göre; “tüm *Dasein*’lara kendi varoluşlarından itibaren aynı anda verili olan, hepsini ilgilendiren ve ancak ortak olarak yorumlanabilecek” entitelere gönderme yapmaktadır. Yukarıda açıkladığımız üzere *Mitsein* yani diğer *Dasein*’larla ile-olma her *Dasein* için geçerli, kaçınılmaz ve birlikte yorumlanmaya değer bir eşit-ölçüde-iptidai entite olarak örneklendirilebilir. Denker, A., & Schalow, F. (2010). a.g.y., p.103.

¹⁰⁴ Denker, A., & Schalow, F. (2010). a.g.y., p.72.

¹⁰⁵ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 17). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

herkes içindir ve aynı zamanda herkes için tekildir (yalnızca bir tekil olay olarak başa gelir). Dolayısıyla cemaati ortaya çıkartan tek durum ölüm durumudur.

Nancy'nin bir birliktelik fikri olarak yeniden tartışmaya açtığı sonluluk teması, tarihsel zorunluluklar sebebiyle ortaya çıkmış olan tüm bireysel ve üst-bireysel örgütlenme biçimlerine bir eleştiri olarak nitelendirilebilir. Çünkü sonluluğun herhangi bir öz ile ilişkilendirilmesi veya öznel deneyimlerle üretilen tarihsel bir "eser" olarak düşünülmesi mümkün değildir. Sonluluk, aksine içkin yapıdaki öznel deneyimin (ya da Nancy'nin anlam ile gönderme yaptığı her türlü temsil veya yorum biçiminin) karşısında duran zamansal bir tehdittir. Fakat sonluluk, Heidegger'in betimlediği üzere insanlığı; ölüme-doğru oluşundan ötürü aynı zamanda bu fanilik üzerine düşünmeye iten bir olay olarak da ele alınmalıdır. Nancy de ölüm temasını yalnızca aşkın bir tehdit olarak görmez. Ölüm, aksine bireyleri içine alan ve onları kendi üyeleri olarak tanımlayan sosyal entitelerin anlam üretimini sonlandıran bir karakterdedir. Tam da bu durumdan ötürü, aslında yeni ve daha kapsamlı bir birliktelik biçimidir. Nancy'nin tekil cemaati ele alırken kullandığı ölüm teması beraberinde bazı açmazları getirmiştir. Maurice Blanchot, *İtiraf Edilemeyen Cemaat (The Unavowable Community/La Communauté inavouable, 1983)* adlı yapıtında Nancy'nin yalnızca sonluluk fikri üzerinden tahayyül edileceğini düşündüğü cemaat fikrini, açmazlarıyla birlikte ele alır. Blanchot'ya göre "sonlu cemaat kendi ilkesini, kendisini meydana getiren varlıkların sonluluğunda bulur ve bu varlıklar onun (ve aynı zamanda cemaatin), kendilerini oluşturan sonluluğu daha yüksek bir gerilim derecesine taşımayı unutmamasına katlanamazlar."¹⁰⁶ Burada Blanchot, ile-olmanın (*Mitsein*) cemaat için zaten eşit-ölçüde-iptidai bir entite olduğunu hatırlatan bir yargıda bulunur. Çünkü tekil varlığın

¹⁰⁶ Blanchot, M. (1997). *İtiraf Edilemeyen Cemaat* (p. 16). (I. Ergüden, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

sonluluğu aynı zamanda öteki varlıkların da sonluluğudur. Bu durum Heidegger'in altını çizdiği, "ötekinin dünyasında oluş" kavrayışına bir örnek olarak gösterilebilir.

Dasein'in temsilinde bulunan ötekinin sonluluğunun farkında oluşu, aynı zamanda bu temsilin de bir sonu olduğunu açığa çıkarır. Tabii Heidegger, bu "farkındalığı" gündelik hayattaki ölüm kavrayışından (Heidegger'in örneğiyle; "Bir gün herkesin başına gelecek ama şu an hayattayız"¹⁰⁷) ayrı bir konumda olduğunu varsayar. Blanchot ise Nancy'nin sonlu varlık için bir "başta gelen" olarak konumlandığı ölüm deneyimini "ötekinin ölümü" üzerinden meydana gelebileceğine dikkat çeker. Bu imkan, aynı zamanda Heidegger'in *Mitsein* kavramıyla "benim dünyama ait olan öteki" temsiline ölümüyle de paralellik gösterir. Blanchot, ötekinin ölümü ile ortaya çıkan cemaati betimlerken Georges Bataille'in görüşlerinden yola çıkar. Bataille'a göre; "bir canlı benzerinin öldüğünü görürse varlığını artık ancak kendi dışında¹⁰⁸ sürdürebilir.

"Ölen öteki'ne elini uzatan ben'in onunda sürdürdüğüm sessiz söyleyişi sadece ölmesine yardım etmek için sürdürmem, öleni kökten bir şekilde mülksüzleştirdiği oranda paylaşılmaz olan mülkü ve en kendine özgü imkanı gibi gözükken olayın yalnızlığını paylaşmak için sürdürürüm." Blanchot, M. (1997). a.g.y., p.21.

Blanchot'nun bahsettiği bu paylaşım (*sharing*) tam da Heidegger'in altını çizdiği ölüme-doğru-olan varlığın farkındalığının kazanıldığı andır. Bu yüzden de sonlu varlığın dünyasında olan bir öteki, ölümüyle birlikte artık kendinden-çıkış (*ecstasy*) halinin deneyimini gerçekleştirmiş olur. Burada Bataille üzerinden Blanchot'nun betimlediği bu paylaşım Nancy için bir *clinamen*'dir. Çünkü sonluluk artık; hem

¹⁰⁷ Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (p. 297). (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Cornwall: Blackwell Publishers.

¹⁰⁸ Burada Blanchot, Nancy'nin *ecstasy* kavramına gönderme yapmaktadır.

ölmekte olan ötekinde var olan hem de kendimizin de başımıza geleceğini deneyimlediğimiz bir durumdur. Yani tıpkı *clinamen* gibi hem Ben’de hem de Öteki’nde mevcut olan bir yön değiştirmeye yol açar.

İşte cemaat de Blanchot için bu “kendinden-çıkış” halinde olan ötekiyle birlikte kurulan bir ile-olma imkanından öte bir durumda ortaya çıkamaz. Blanchot için “cemaat ölülerin herhangi bir töz veya herhangi bir özne -vatan, anavatan, ulus, mutlak paylaşım topluluğu veya mistik lonca- haline dönüşme işlemini yerine getirmez. Cemaat ötekinin ölümüyle kendini gösteriyorsa, bunun nedeni ölümlü (sonlu) varlıkların hakiki cemaatinin bizzat ölüm olmasıdır: Onların imkansız komünyonu... Demek ki cemaat şu eşsiz yeri işgal eder: Kendi içkinliğinin imkansızlığını, cemaat içerisindeki bir varlığın özne olarak imkansızlığını üstlenir. Cemaat, bir anlamda cemaatin imkansızlığını üstlenir ve işaretler. Bir cemaat kendi “üyelerine” onların ölümlü hakikatlerinin sunulmasıdır (bu ölümsüz varlıkların cemaatinin olmadığı anlamına gelir). Cemaat, sonlu varlığı (*finite being*) temellendiren sonluluğun ve geri dönüşü mümkün olmayan aşırılığın sunulmasıdır.”¹⁰⁹ Blanchot’nun “ölümsüz varlıkların cemaatinin olmadığı” yönündeki savı akla “komünyon” (*communion*) cemaatini getirebilir. “Tanrı” veya “İsa” kültü üzerinden üyelerini bir ortaklığa tabi tutan ortaklıklar, Nancy’nin dikkatini çektiği üzere yine ölümsüz figürler üzerinden kurulurlar. Bu tip örgütlenme biçimleri üyelerini yine sonsuz bir anlam dizgesi içerisine kabul eder. Sonsuz özlerin belirlenimi altında tasvir edilen kaynaşma biçimlerinin, Blanchot için de tekiliği bir töz altında tikel olmaya zorlayan, totalize edici ve kemikleşmiş birer topluluk biçimi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

¹⁰⁹ Blanchot, M. (1997). *İtiraf Edilemeyen Cemaat* (p. 21). (I. Ergüden, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Blanchot, Nancy'nin cemaatini "toplumun herhangi bir hücresinden farklı olarak, bir eser yapmayı kendine men eden ve hiçbir üretici değer amaç edinmeyen (*idleness/désœuvrement*)"¹¹⁰ bir birliktelik biçimi olarak yorumlamıştır. Burada Blanchot, "Nancy'nin esersiz cemaat kavrayışını daha gündelik bir "yapmama" hali olarak ele almıştır."¹¹¹ Örneğin, Nancy'nin sonsuz anlamlar üretimini ya da bilinçli öznel deneyimlerin üretimini kastettiği durum daha çok bir anlamsal boyutta bir üretime gönderme yapmaktadır. Fakat "Blanchot için, "yapmama/üretmeme" fiilleri daha somut ve pratik eylemlere gönderme yapıyor gibi gözükür."¹¹² Blanchot, Nancy'nin tahayyül ettiği sonlu cemaatin, negatif (olumsuz) bir cemaat olduğunu öner sürer. Çünkü Blanchot için kendinden-çıkış ancak varlığın, öteki ile sadece ölüm üzerinden kuracağı bir iletişim ile oluşabilen bir birliktelik fikri olarak kalır. Yine de Blanchot, Nancy'nin tekillik projesindeki, varlığın mevcudiyetine öncel olan sonsuz özlere karşı reddiyesini yineler. Fakat Blanchot için "ötekinin ölümü" metaforundaki ölüm, geriye kalan ya da "bırakılan" kişi için yine bir "yokluk" (*absence*) teşkil edecektir. Burada yine *Mitsein* kavramı devreye girer. Çünkü "benim dünyamda" olan bir öteki ile Blanchot'nun deyimiyle ölümü paylaştığımda, ben hayatta kalan olarak, yiten kişinin yokluğunu yine kendi dünyamda taşıyor olurum. Ötekinin ölümünü deneyimlemek aynı zamanda onun yokluğunu (*absence*) deneyimlemek olduğundan ötürü, ötekinin yokluğunun sonsuz bir temsili Ben'de mevcut olmaya devam eder. Burada Blanchot yine Batallie'a gönderme

¹¹⁰ Blanchot, M. (1997). a.g.y., p.21.

¹¹¹ Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 154). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹¹² Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.154.

yaparak bu durumun “cemaati olmayanların cemaati olarak tezahür eden bir çeşit “negatif cemaat”¹¹³ olduğunu belirtir.

Özetle, Nancy cemaat fikrini tarihin sonsuz anlamları reddeden, sonlu bir varlık fikri üzerine oturtur. Bu anlamlar, Nancy için de Foucault’nun gösterdiği üzere evrensel bir köken değil, tarihsel anlamlardır. Anlamdaki bu tarihsellik, Nancy’yi birey kavramını ve bireysellik üzerinden tahsis edilen sosyal/kamusal alanın kurallarını sorgulamaya iter. Öyle ki, Nancy’nin sonlu varlıkların ontolojik muhiti üzerine geliştirdiği argüman, varlıkların tikel bir birey ya da tümel bir birime ait olarak değil, birbirine karışmış bir tekil olduğunu ön plana çıkarmayı amaçlar. Bu durum da varlığın tekil ve aynı zamanda dışarıyla/ötekiyle birlikte olduğu ölçüde tekil-çoğul olduğunu keşfetmemizi sağlar. Böylece öz niteliğindeki tarihsel kavramlar, bu noktada bireysel ya da toplumsal nitelikteki örgütlenmeleri geçersiz kılar. Nancy bu birlikteliğe “Cemaat” adını verir. Nancy’nin tekilliklerden oluşan bir cemaati mümkün kılan olası bir ile-olma’yı (*Mitsein*) sağlayan tek aşkın kavram sonluluktur. Bunun dışında Nancy’nin cemaati hiçbir içkin kavramı veya özü kabul etmez. Öz olarak nitelendirilen asli nitelikler de daha önce bahsettiğimiz tekil-çoğul varlıkta imtiyazlı bir nitelik değil olası tekilliklerden yalnızca bir tanesi olarak kalırlar. Fakat Blanchot’nun eleştirisine göre; yalnızca ölümü aşkın kabul eden bir cemaat, aynı zamanda ölüm anı ile birlikte mevcudiyetlerini de yitirdikleri için bir negatif cemaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü “yitirilen ötekinin ontolojik konumu” Blanchot için bir yokluk cemaatine (*community of absence*) dönüşme ihtimali taşır. Cemaat, Blanchot için ötekinin

¹¹³ Blanchot, M. (1997). *İtiraf Edilemeyen Cemaat* (p. 38). (I. Ergüden, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ölümüyle mümkün kılındığı ölçüde, yalnızca “cemaati olmayanların cemaati” olarak tezahür edebilecektir.

Giorgio Agamben, Nancy'nin modern sosyal teorinin tekil varlığın üzerini örten tutumuna aldığı tavrı, Blanchot'nun öngördüğü yokluk tehlikesini ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimle ele alır. Agamben tekillik tartışmasına, cemaat kavramını Nancy'ye nazaran daha somut (aynı zamanda daha politik) bir düzlemde ele almak suretiyle dahil olur. Agamben, daha çok bir cemiyetin tekil-çoğul varlığını göstermek için ölüm yerine aşk temasına başvurur. Bu felsefî hamlenin amacı da cemaati; ölüm ile yokluk arasında kalan “negatif” konumundan kurtarmaktır. Agamben için cemaati mümkün kılan entite sevgidir. Çünkü Agamben için, cemaatin temelinde, ölüm üzerinden kurulan bir birliktelik fikri yerine, var olan her tekile “sevgi duyan” bir tekil-çoğul varlık anlayışı mevcuttur.

4. AGAMBEN VE HERHANGİ TEKİLLİK

*“Followed you down to the end of the world
To wait outside your window
In the heat of the rain I would call your name
But you just pass me by.”*

Noel Gallagher’s High Flying Birds,
Ballad Of The Mighty I, Chasing Yesterday (2015, Sour Mash Records)

4.1. Herhangi Tekillik ve *Eidos*

Giorgio Agamben’de de tekillik imkanını ele alırken varlık/öz ayrımının ikiliğini öz aleyhine çeviren bir dönüş gözlemlenir. Agamben; “idea’nın ve ortak doğanın tekilliğin özünü oluşturmadığını”¹¹⁴ belirtir. “Tekillik, mutlak biçimde öze ait olmayandır. Tam da bu nedenle farklılığın ölçütü bir öz ya da kavramda değil başka bir yerde aranmalıdır.”¹¹⁵ Agamben de mutlak ve sonsuz bir anlamın bir topluluk çerçevesinde atomik bireyleri birleştirici nitelik taşıyamayacağı konusunda Foucault ve Nancy ile paralel bir çizgidedir. Agamben’e göre; “bu noktada belirleyici olan öze ait olmayan bir bir araya gelme fikridir.”¹¹⁶ Bu bir araya gelme de yine bireye içkin hareketsiz özellikler tarafından değil, “bir yer değiştirme çizgisine göre her iki yönde de bir mekik dokuma olarak meydana gelir.”¹¹⁷

Örneğin; bireyin kendine ait olarak koşullandığı toplumsal ya da üst-bireysel bir niteliği kendisinin hareketsiz ve sapmaz bir özelliği olarak benimsemesi o özelliğe tözel bir “olduğu-hal” (*as such*) atfetmez. Çünkü birey, kendisini bahsedilen tözel nitelikler

¹¹⁴ Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık* (p. 31). (B. Parlak, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

¹¹⁵ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.31.

¹¹⁶ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.31.

¹¹⁷ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.34.

üzerinden ötekenden ayırırken, üzerine yüklenen fakat “öz” niteliği taşımadığı düşünülen her nitelik (*as such, as such*) o bireyi tekil bir varlık haline getirmiş olur. Bu da tekilliğin, “şu ya da bu haliyle” (*as such, as such*) varlığına gönderme yapar. Evrensel bir özde yakalanamayan bu tekillikler alanı bizatihi nominal bağlamda bir bireyleşimi mümkün kılan niteliklerdir. Bu bireyleşme, tözel ve kendi orijinine ait bir düzlem olarak tezahür edemez, yalnızca “öteki” varsaydığı niteliklerini kendi düzleminde barındırarak, dışarısını “arzulayarak” (*quodlibet*) oluşur.

Agamben, *Gelmekte Olan Cemaat (The Coming Community/1990)* adlı yapıtında Nancy'nin temellerini attığı cemaat fikrini, bireylerin içkinliği vasıtasıyla temsil ettiği kimlikleri ölüm üzerinden geçersiz kılan bir aşkınlık temasına başvurmadan ele alır. Agamben'in ele aldığı tekillik, daha çok, bireyin kendi içkin yapısını, kendi dışında mevcut olan nitelikleri de barındırır şekilde tasvir edilmiştir. Agamben'in asıl amacı, “herhangi tekillik” (*whatever singularity*) kavramıyla varlıklara yüklenen her türlü kipin arasında imtiyazlı bir tözel nitelik bulunmadığına dikkat çekmektir. Örneğin Nancy için, varlığın içine fırlatıldığı bütüncül anlam, sadece *herhangi* bir tekil nitelik olarak mevcut olabilir. Bu durum, Foucault'nun soybilimsel analizinde tarihin kökenine yönelttiği eleştiriyi tekrarlayan bir yaklaşımdır. Çünkü *herhangi* tekillik bireyi sadece bir tarihsel olay olarak ele almakla birlikte aynı zamanda Nancy'nin anlam olarak nitelediği her türlü sonsuz tarihsel entiteyi de reddetmez. Buna karşın anlam, varlık için yalnızca bir *herhangi* tekillik olarak tezahür edebilir. “Örneğin; kırmızı, Fransız, Müslüman olmak”¹¹⁸ gibi anlamlar, varlığın salt içine fırlatılarak kazandığı sonsuz anlamlar olsa dahi varlığı olduğu-haliyle (*as such*) tanımlamak ve ötekiyle tasnif etmek

¹¹⁸ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.12.

yerine, varlığın içerdiği bir *herhangi* tekillik olarak mevcut olmaya devam eder. Bu durum, varlığın tanımlandığı kiplere herhangi bir imtiyaz kazandırmaksızın var olur.

Agamben bu duruma Latince kökenli *quodlibet* sözcüğü ile karşılık verir. *Quodlibet*, Agamben'in tabiriyle "sevilebilir, arzulanabilir"¹¹⁹ anlamına gönderme yapmaktadır. Agamben için *quodlibet*, varlığın her türlü anlamsal entiteyi kabul etmesi, hoşgörü göstermesi ve dolayısıyla kendi içkinliğinin dışarısını arzulaması anlamına gelmektedir. Burada, Nancy'nin varlığın "ontolojik muhiti" (*ontological domain*) olarak nitelendirdiği varlık alanı aklımıza gelebilir. Agamben'in varlık tasviri de dışarısının izlerini, tıpkı Nancy'nin ontolojik muhitinde mevcut olduğu şekilde barındırır. Fakat bu durum Agamben'de yalın izlerden daha somut bir mevcudiyete tekabül eder. Çünkü bireyin ve içkinliğin dışı Agamben için, varlığın bizatihi salt "başına gelen" bir koşul değil, aynı zamanda varlık tarafından "arzulanan" bir varlık alanıdır. Agamben için, "aidiyet koşulları içerisinde sabit olarak kalan (örneğin y 'ye ait bir x) ve asla gerçek bir yüklem halinde bulunmayan tek şey; tekillikteki sevilebilir mahiyettir."¹²⁰ Dolayısıyla *quodlibet*, tekilliğin dışarıya duyduğu arzu, sonsuz anlamların ve tarihsel özlerin içkinliğiyle birlikte yalnızca kendinden menkul bir varlık anlayışını kabul etmez. Aksine, varlık "ötekine ait" olarak konumlandığı entitelerle birlikte ancak ve ancak tekilliğe ulaşır. Yani Agamben için tekillik, önceden var olan bir "ontolojik muhite" ya da transandantal bir sonluluğa gönderme yapmaz. Tekillik, yalnızca bireyleşmenin içkin bir "eser" olarak kabul edilmediği noktada tezahür eder. Buna mukabil tekillik, içkin bir "eser" olarak kabul edilen tüm farklı aidiyet koşullarının dışarısı ile ilişkide olmasını

¹¹⁹ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.13.

¹²⁰ Agamben, G. (2007). *The Coming Community* (6th ed., p. 13). (M. Hardt, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

“sevgiyle” karşılayarak ve bu aidiyet koşullarını *herhangi* tekilliklerden yalnızca bir tanesi olarak ele alarak mümkün olabilir.

Agamben’in cemaat tahayyülünde, Nancy için cemaati mümkün kılan transandantal ölüm temasının yerini “sevilebilir olan” *herhangi* tekillikler alır. Dolayısıyla, Agamben için cemaati mümkün kılan tek aşkınlık aşktır. Agamben’in aktardığı üzere; “aşk, sevilen kişinin belirli bu özelliklerine (sarışın, küçümen, narin, topal olmasına) yönelmez veya yavan genellemeler uğruna bu özellikleri yok da saymaz: Aşk, sevilen kişiyi bütün yüklemeleriyle (*with all of its predicates*) ve olduğu haliyle (*as such*) ister.”¹²¹ Agamben’in verdiği aşk örneği, tekil varlığın karakterini ele almamızı kolaylaştırır. Örneğin, tekil varlık için bir durumda bireysel ya da üst-bireysel mahiyette hiçbir sosyal nitelik (birey, toplum, ulus ya da dünyalılık), kaçınılması ya da ötekilere ait kabul edilerek dışlanması gereken birer entite olamaz. Agamben; Viyana Müzesi’nde bulunan ve ressam Titian tarafından resmedilen “*Nymph and Shepherd (Çoban ve Genç Kız)*”¹²² adlı tabloyla, aşkın; önceden belirlenmiş bir sonsuz anlamla çerçevesizleştirilemeyen bir niteliğe sahip olduğunu tasvir etmeye çalışır. Tabloda; ormanda genç bir kıza flüt çalarak kur yapan bir çoban resmedilmektedir. Agamben, çobanın ve genç kadının aşk icra edişlerini, “doğanın veya bilginin ötesinde bir “birbirini tanıma”¹²³ evresi olarak kabul eder. Öyle ki, çoban ve genç kadın aşk icrası esnasında aslında birbirlerinin bütün sırlarına ulaşmış, gizemlerini kaybetmiş ve örtülerini kaldırmışlardır.

¹²¹ Agamben, G. (2007). a.g.y., p.13.

¹²² Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal* (p. 86). (K. Attell, Trans.). California: Stanford University Press.

¹²³ Agamben, G. (2004). a.g.y., p.87.

Aşıklar böylece, “birbirleri için gizemlerini yitirdikleri ölçüde aslında “esersiz” (*desoeuvrement*) bir insan doğasını tasvir etmiş olurlar.”¹²⁴ Çünkü aşıklar oldukları haliyle bir doyuma ulaşmış şekilde tasvir edilmiştir. Titian’ın tasvirinde aşıkların “bedensel hazları bir günah ya da ölümü”¹²⁵ simgelemez. Bedenin şehveti ya da irrasyonel arzusu burada sonsuz anlamlar yüklenerek içselleştirilmiş bir yasakla bağdaştırılmamış; aksine olduğu haliyle açığa çıkmıştır. Ayrıca Agamben’in altını çizdiği üzere, resimde çoban ve genç kızın aşkına ve çıplaklığına tanık olan bir hayvan figürü vardır. Bu hayvan figürü, bir insan figürünün aksine çıplaklığı ve “açıklığı” bütünleştirir. Çünkü burada mevcut olması muhtemel bir insan figürünün kullanılmaması, aşkın bir çeşit “günah” olarak yargılanma ihtimalini de saf dışı bırakmış olur. Hayvan ve insan taksonomisi tabloda resmedilen aşkın “esersiz” mahiyetini “İnsan” aleyhine muhafaza etmiş olur. Dolayısıyla Agamben’in tekillik projesinin temel metaforu olan sevgi, bireyi, tüm öteki yükleriyle ile-olmayı kabul etmeye ve “sevdirmeye” yönelten asli unsur olarak karşımıza çıkar.

Agamben, Nancy’den farklı olarak, tekilliği ve cemaati bizatihi var olan ontolojik bir muhit olarak değil, daha çok erişilen bir deneyim biçimi, yeni bir inşa veya bireyleşme (*subjectivation*) olarak tasvir eder. Agamben’in tasvir ettiği bireyleşme, içkin, imtiyazlı anlamlar vasıtasıyla oluşturulan öznel deneyimler değil, aksine, birey dışının aşkınlığı tarafından bireyin içkinliğinin mimarı olan *herhangi* tekilliklerin deneyimlenmesi ile gerçekleşebilir. Bu aşkınlık da şüphesiz, “sevilebilir” olan, birbirleri arasında öz niteliğinde imtiyazları kabul etmeyen, *herhangi* anlamlardır. Ancak bu bireyleşme, bilince ya da felsefi antropolojinin varsaydığı melekelere dayanan otantik

¹²⁴ Agamben, G. (2004). a.g.y., p.87.

¹²⁵ Agamben, G. (2004). a.g.y., p.87.

bir varlık inşası ortaya koyma çabası olarak anlaşılmalıdır. Bu bireyleşme daha çok, birey dışının niteliklerini ya da aidiyet koşullarını da içinde barındırdığı ölçüde tümel ve tikel anlamların katı aidiyet koşullarına uymamaya başlayan noktalarda tezahür eder. Bu durum, tümel ve tikel anlamlardan saptığı her durumda tekilliği meydana getiren ana unsur olarak karşımıza çıkar.

Agamben'e göre; "tekil bir varlığın bireyleşmesi noktasal bir olgu değil, ama gelişim ve gerilemenin, sahiplenme (kendinin kılma) ve kendinin kılmamanın sürekli olarak basamaklandırılmasına göre her yöne doğru çeşitlenen bir *linea generationis substantiae*'dir."¹²⁶ Basitçe, tekilliğin üzerine eklenen her kip, bir öz vasıtasıyla bireyi mutlak olarak ayakta tutuyor değildir, birey sadece kendinin kıldığı ilineklerin birbirlerine geçişlerinden meydana gelir. Burada "tekilliğin üzerinde bireyleştirme iddiasıyla eklenen her kip ancak *herhangi* bir tekillik olduğu ölçüde tekillik olabilir."¹²⁷ Örneğin, Agamben'in verdiği kızıl, Fransız ve Müslüman olmak nitelikleri tek bir bireye ait olabilir. Bu durum, tümel kavramları itibarı ile birbirinden farklı çağrışımlara sahip gibi görünse de bu nitelikler aslında bireyin tekilleşmesinde rol oynar. Birey, kimliği vasıtasıyla (örneğin ırkı, ait olduğu ulusu ya da dini inancı üzerinden) tümel bir zorunlulukla kavranamaz hale gelir. Çünkü tümel kimliğinin zorunluluklarına uymayan (bu zorunluluktan sapan, *clinamen*) özellikleri de barındırmaktadır. Bu yine de onu homojen bir varlık olarak ele almamıza yardımcı olamaz. Çünkü aidiyet sapsmalarıyla birlikte bu birey, aslında aynı zamanda eşi benzeri

¹²⁶ Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık* (p. 32). (B. Parlak, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

¹²⁷ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.12.

olmayan, tekil bir varlıktır. İşte, her yöne doğru çeşitlenme potansiyelini elinde bulunduran, “*linea generationis substantiae*”¹²⁸ bu şekilde işlerlik gösterir.

Bireyin, birer öz olarak bilincinde temsil ettiği tek ve değişmez (sonsuz) bir “olduğu-hal” (*as such*) bulunmaz. Birey, daha çok öz niteliğinde imtiyazlı olmayan varlık tarzlarının ile-olması (*as such, as such*) ile meydana gelen bir tekillik olarak tasvir edilmektedir. Yani, *herhangi* tekillikler, tıpkı Nancy’nin *clinamen*’i gibi bir bireyi kendine içkin olarak kendine özgü entitelerle birbirlerine bağlamayı öngören bir kavram değil aksine bireyi tekillikler düzeyinde kendinden çıktığı, dışarıyla iletişim kurduğu ve bilincinde “dışarıdakilere ait” olarak kendinden soyutladığı birçok “özgünlük” (*property*) barındırdığı ölçüde “cemaat” meydana getirebilir. Bu şekilde tahayyül edilen bir cemaat da dolayısıyla bireylerin değil tekilliklerin oluşturduğu bir cemaat olabilir. Çünkü birtakım tözel aidiyetler üzerinden tanımlanabilir bir toplumun bireyi, dışarıyla iletişim ve iç-içe geçmiş şekilde bulunduğu halde, kendisine atfettiği tözel kimliğin aidiyetinden feyz alarak kendini ve ötekini sürekli ayırmak, atomize etmek durumunda kalır. Fakat yalnızca *herhangi* tekilliklerin iletişiminden hareketle meydana getirilen süreksiz anlamı paylaşan cemaatte, bireyin atomize edilmesini sağlayacak herhangi bir öz bulunamaz, bu durumda “birey” kavramının kendisi iptal edilmiş olur.

¹²⁸ Agamben’in Latince kökenli “*linea generationis substantiae*” kavramıyla belirtmeye çalıştığı; varlık esaslarını üzerinde taşıyan ve sonunda bir bütün meydana getiren çizgisel tabloya benzer. Örneğin, “Kırmızı, İtalyan ve Müslüman” olmak bu tablonun esaslarından birer tanesidir. Bu durumda bireyin aidiyet gösterdiği her türlü kimliği birer esas olarak ele almamız mümkündür. Fakat meydana gelecek bütün için herhangi bir zorunlu nitelik belirlenmemiştir. Bu yüzden *linea generationis substantiae*’ye eklenmiş her türlü madde, birer *herhangi* tekillik olarak karşımıza çıkar. Ayrıca bu tablo Nancy’nin altını çizdiği üzerinde her çeşit ilineği barındıran bir ontolojik muhite benzetilebilir. Kısaca *linea generationis substantiae* ile varlığın tüm tümel ve tikel aidiyet koşullarını içinde barındıran bir bu’luk hali meydana getirilmiş olur. Agamben, G. (2007). *The Coming Community* (6th ed., p. 13). (M. Hardt, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben “varlık tarzlarının”¹²⁹ (*maneries*) da tıpkı yukarıda bahsedilen “birbirlerinin içine geçmiş özgünlükler” gibi bir türe veya bir cinsin belirlenimi altında düşünülmemeyeceğine dikkat çeker. Bu varlık tarzları tıpkı Foucault ele aldığı tekil varoluş kipliklerine benzer. Agamben’e göre;

Yani *herhangi* tekilliklerin bireyi kendi dışarısına açması sonucu, varlık yalnızca olduğu haliyle onu özneleştirecek veya onu tekilleştiren bir bu’luk¹³⁰ (*haecceity* /*haecceitas*) meydana gelecektir. Bu da bireyi, evrensel metafiziğin iddia ettiği durumdan, sade bir varlık tarzına indirgenme durumuna getirir. Tabi bu tip bir bireysizleşmenin (yani tekilleşmenin) mümkün kıldığı bir cemaat de, varlığın öz statüsünün birliği ve paylaşımı ile değil, ancak varlığın “olduğu haliyle” dışarıya açık karakteri üzerinden sağlanabilir. “Kabaca, bu’luk (*thisness*) anlamına gelen *haecceitas* kavramı, spesifik olarak varlığın bir indirgenemeyen kategorisi olarak anlaşılır.”¹³¹

“Kendi kendinin altında kalmayan, kendini şans ya da yazgının (erişebilir gözüktüp erişilemeyen) niteliklerinin azabına mahkum edemeyeceğini gizli bir öz olarak varsaymayan ama kendi kendini niteliklerinde dışa seren varlık, geriye arta kalan bir şey bırakmadan kendi böylesidir, öyle bir varlık ne ilineksel, ne zorunludur, ama deyim yerindeyse, hiç durmadan kendine özgü varlık tarzınca (*maneries*) üretilir.”, Agamben, G. (2012). a.g.y., p.12.

Yani bu’luk, var olan bir entitenin tüm varlık tarzları göz önünde bulundurularak onun asli gerçekliğine gönderme yapmak amacıyla kullanılır. Öte yandan, *haecceitas* kavramı bireysel bir özü, varlığın bir olmazsa olmaz niteliğini karşılamak için de kullanılır. Duns Scotus için *haecceitas*; somut var olanlara, oldukları haliyle pozitif

¹²⁹ Agamben, G. (2007). a.g.y., p.26.

¹³⁰ Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık* (p. 30). (B. Parlak, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

¹³¹ Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (p. 247). New York: Cambridge University Press.

mükemmelliğini veren bireyleşme prensibi olarak yorumlanır. 17. yy'da Leibniz, Duns Scotus'un açıkça metafizik bir form veya evrensel mahiyetinde kullanmadığı *haecceitas* kavramını, var olanlarda mevcut olan "bir çeşit bireysel öz, ayırt edici bir doğa ya da kimlik"¹³² olarak yorumlamıştır.

Agamben, *haecceitas* kavramını Duns Scotus yorumuna gönderme yaparak kullanır. Çünkü bu yorum, evrensel ve parçalanmaz bir birey anlayışı yerine bireyin tüm nitelikleriyle tüm karmaşık karakteriyle birlikte "olduğu haliyle" kavranmasını sağlar. Bu bakımdan bu'luk, varlığın tekil halini açığa çıkarır. Çünkü varlık, evrensel nitelikler üzerinden değil bizatihi dışarıya ait tekillikler üzerinden bu'luk kazanır. Agamben'in "bireyleşme yasası" (*principium individuationis*)¹³³ adını verdiği prensip, Foucault'nun altını çizdiği tarzda soybilimsel bir süreksizlikte işlerlik gösterir. Bireyin *haecceitas*'ı yalnızca onun kimliğini meşru kılan asli nitelikleri üzerinden değil, aynı zamanda "kendinin olmayan" niteliklerini de içine alan bir ontolojik muhittir. Dolayısıyla, Agamben için, cemaat tanımlanabilir bir "olduğu-hal"¹³⁴ e ait (üye) olmakla değil, tüm mevcut "olduğu-hal" imkanlarını (*as such, as such...*)¹³⁴ kabul ederek (ya da tüm bu imkanları severek) kurulabilir.

Agamben için cemaat, yine belirli bir tarihsel öze ait örgütlenme biçimlerini reddeden yeni bir örgütlenme biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu anlayış, tekil varlığı boyunduruğu altına alan tümel ve tikel kavramların ötesinde bir ile-olmayı tahayyül

¹³² Audi, R. (1999). a.g.y., p.359.

¹³³ Agamben, G. (2007). *The Coming Community* (6th ed., p. 13). (M. Hardt, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹³⁴ Agamben'in "as such, as such" sözcüğüyle kastettiği, her türlü kimlik ve aidiyet biçiminin tözel değil ilineksel biçimde bireye ait olabileceği durumudur. Böyle bir durumda bireyin, bir evrensel nitelik olarak imtiyazlı kılacağı bir kimliği ya da olduğu-hal'i bulunamaz. Her kimlik, "şu ya da bu şekilde" kayda değerdir. Agamben'e göre Platon'un töz niteliğinde betimlediği gibi asli hakikat niteliği taşıyan idea, bireyi tanımlayan ve gerçekleştiren bir özgünlük değildir. İdea burada sonsuz bir gerçeklik düzeyine sahip değildir. Aksine, "idea, sonsuz kimlikler halinde" meydana gelir "*An eternal as-suchness: This is the idea.*" Agamben, G. (2007). a.g.y., p.100.

eder. Nancy'ye paralel olarak Agamben için de anlam, bir kaçınılmaz gerçeklik olarak ele alınmaz. Bunun yerine anlam, diğer anlamlarla bir arada olduğu ölçüde, soyut ve evrensel bir öz değil, aksine kökleri tarihe bağlı olumsal nitelikte temsil biçimleridir.

Agamben, Platon'un tözel nitelikteki *eidōs* kavramını, bir sonsuzluğa atıfta bulunarak kullanmak yerine *eidōs*'u yalnızca bir ile-olma haline indirgeyerek yorumlar. Agamben'e göre *idea*, yalnızca sözcük düzeyinde bir ontolojik konuma sahip olarak kalır. Bu yorum, Foucault'nun tarihin evrensel özlerine yönelttiği nominalist indirgemeye benzer bir niteliktedir. Öyle ki, tekil varlığın üzerine eklenen her türlü öz, ona anlam veren evrensel bir kimlik değildir. Platon ve Aristoteles yorumlarına göre *eidōs* kavramı; "bütünsel bir çeşit form veya şekli"¹³⁵ karşılamak için kullanılır. Platon için *eidōs*, algı ve muhakemeye tabi olan *doxa*'dan elde edilemeyen bir bilgi biçimidir. Platon için *eidōs*, ideal bir düzlemde var olan ve insanın algı veya akıl yürütme ile üreteceği bilgiyi tamamlayan bir bütünsel töz olarak işlevlik gösterir. Dolayısıyla, *eidōs*'un Antik Yunan'daki karşılığı bir çeşit öz ile mütakabiliyet içerisindedir. Agamben ise *eidōs*'u yalnızca ile-olma durumunda ortaya çıkan bir geçici anlam olarak kabul eder. Agamben için *eidōs*, "tekil ve tümel arasındaki antinomi"¹³⁶, tümel bir anlamla bütünleştiren bir *idea* olarak değil, aksine tüm tekillikler içerisinde sadece bir "örnek" olarak kabul edilir. "Örnek" kavramı ile *herhangi* tekillikler arasında ciddi bir benzerlik bulunmaktadır. Örneğin, "ağaç kelimesi, bütün tekil ağaçların tanımlanamaz"¹³⁷ mahiyetini üzerine almak suretiyle, ağacın varlığını bir soyut anlamda temsil etme görevini görür. Oysa bir örnek olarak ağaç, hem tekil olarak ağaç formuna

¹³⁵ Preus, A. (2007). *Historical Dictionary of Greek Philosophy* (p. 96). Maryland: The Scarecrow Press, Inc.

¹³⁶ Agamben, G. (2007). *The Coming Community* (6th ed., p. 13). (M. Hardt, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹³⁷ Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık* (p. 19). (B. Parlak, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

sahip bir evrensel olarak, hem de kendi tekilliğinde bir “özgünlük” olarak var olmaya devam eder. Bu örnek tıpkı Nancy’nin “*İnsanlar tuhaftır.*” önermesine benzer şekilde işlerlik gösterir. Bir bütüncül kümeyle ait olmak suretiyle “ağaç”, içerisinde hem bu kümenin tümel özelliklerini barındırır, hem de kendine özgü farklı niteliklerini içerisinde bulundurmaya devam eder.

Dolayısıyla Platon’a göre; ideal ve bütüncül bir form özelliğini taşıyan *eidōs*, Agamben için yalnızca bir örnektir. Bu durumda klasik anlamda, ideal karakteri bakımından *eidōs*’un bir sonsuz anlam olarak ele alınan *eidōs*’un bir sonsuz anlam olduğunu söylememiz yanlış olmaz. Fakat Agamben için *eidōs*, ideal formunun ontolojik sapmalarını da içerisinde bulunduran bir örnek olarak, sadece varlık düzeyinde bir tekil olarak karşımıza çıkar.

Agamben için değişmez bir tözde totalize edilemeyen tekillikler, kendi içkinliğinde bulunur halde değil, “saf bir dışarıya açıklık”¹³⁸ olarak tezahür ederler. Agamben’e göre; “eşik, belirli bir uzamın ötesinde duran bir başka uzam değildir ama ona erişim veren dışsallıktır- tek kelimeyle onun yüzü, onun *eidōs*’udur.”¹³⁹ Buna örnek olarak; klasik anlamda bireyin kendine ait olarak koşullandığı toplumsal ya da üst-bireysellikler alanı “belirlenmiş” ve kesin çizgilerle ayrılmış bir düzlemde düşünülemez. Çünkü sürekli “dışarısını” arzulayan tekillikler, herhangi bir “belirli” kimlik üzerinde ısrar eden bireyleşimi süresiz kılmaktadır. Bu yüzden aynı özün paylaşılması suretiyle bireyler-arasılık düzeyinde oluşturulacak bir topluluk, tekillikler ele alındığında düşünülemez hale gelir. Tekilliklere uygun tek öz, bireyin kendine özgü

¹³⁸ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.88.

¹³⁹ Agamben, G. (2012). a.g.y., p.88.

“özelliklere” dikkat çekerek kendinden ayırdığı noktaların aslında iç içe geçtiği ve bireyi kendisinden çıkardığı (*excess*) noktada yani “ötekinin eşiğinde” gerçekleşir. Bu da Agamben’in “insan yüzü” ile örnek gösterdiği şey; yani, soyut *Ben*’in paylaşılabilir, iletişim kurulabilir noktasıdır.

Agamben de Nancy gibi Batı metafiziğinin özler üzerinden; birbirlerinden ayrı, atomik varlıklar olarak resmettiği bireylere; kendisinden çıktığı, dışarıda durduğu ve “ötekisiyle paylaşımda bulunduğu” (*Mitsein*) an’dan başka bir “anlam” atfedilemeyeceği konusunda hemfikirdir. Anlam, sadece iletişim anında ortaya çıkar ve süreksizdir (*discontinious*). Yani, akıp giderek yayılan ve soybilimini, bir *arkhe*’den çıktığı savıyla devam ettirmeye muktedir sürekli bir anlam üzerinde birleştirilemez. *Herhangi* tekillik, birey kavramının bilinç düzeyinde tarihsel bir inşa ve bir çalışmayla (*operation*) birtakım anlamlı özler meydana getirerek, bu özler üzerinden, aidiyetlere zemin oluşturmasını imkansız kılar. Böylece tekilliklerden oluşan bir cemaat, bireylerin oluşturduğu toplumlar gibi sınırları haklar veya yasalar ile donatılmış aidiyet koşullarını zorunlu kılmaz.

Agamben, aidiyetin kendisinden başka herhangi bir aidiyet unsurunun bulunmadığı bir cemaate örnek olarak 1989’da Çin’de meydana gelen Tiananmen¹⁴⁰ olaylarını gösterir. Tiananmen’de demokrasi veya özgürlük gibi sürekli tarihsel arka planları bulunan istekler yinelenmemiştir. Bundan ötürü Çin Halk Cumhuriyeti’ni bu Tiananmen’deki protestocuları spesifik bir kimlik çerçevesinde tanımlayıp bir uzlaşmaya varamamıştır. Agamben’in verdiği bu örnek, belirli aidiyet unsurları etrafında

¹⁴⁰ Agamben, G. (2007). *The Coming Community* (6th ed., p. 85). (M. Hardt, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

“örgütlenmemiş” bir birliktelik biçiminin, ortaya çıkarttığı tek anlamın sadece bir ile-olma mekanı olduğunu gözler önüne serer.

Türkiye için ise 31 Mayıs olayları bu tip bir ile-olmayı mümkün hale getirmesi bakımından elle tutulur bir örnek niteliği taşır. Ayrıca 31 Mayıs olaylarının tarih içerisinde mevcut bir anlam kalıbına girmeye başladıktan sonra halk tarafından nasıl yorumlandığı sorusu da ele alınması gereken bir diğer mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2. Bir “Örnek” Olarak 31 Mayıs

31 Mayıs 2013 tarihinde İstanbul’da başlayan Gezi olayları, bir sonsuz özün hakimiyeti altında kavramsallaştırılamayan, sonlu ve salt varlığın bulunuşu üzerinden tatbik edilen bir ile-olma örneği olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden tüm bu tekillik tartışmalarına özü iptal edilmiş bir varlık imkanı olarak örnek teşkil eder. Gezi olaylarının tarihsel kökeni hakkında birçok spekülasyon mevcuttur. Öyle ki, o tarihlerde Gezi Parkı’nda bulunan insanları, “örgütlü” bir kemik kitle halinde tasvir etmeye çalışan birçok öngörü bulunmaktadır. Fakat Gezi olaylarını mümkün olan tüm tarihsel kökenlerden ve maksatlı bir ilk neden’den bağımsız ele almak mümkündür. Çünkü Gezi olaylarının başlangıcı tam manasıyla “bilinçli” bir örgütlenme ile gerçekleşmemiştir.

Birincil olarak, eylemcilerin bireysel ideolojileri Gezi olaylarının tek ve temel nedenini oluşturmaz. Çünkü “Gezi olaylarının temel amacı nedir?” sorusu; belirli bir ideolojik zümrenin rasyonel hedeflerini gerçekleştirilmesi olarak cevaplandırılmaz.

İkincil olarak ise, Gezi olaylarının özellikle ilk gününde birçok farklı bireysel ideoloji sahibi birey, bir nihai hedefe ulaşma amacıyla bir soyut anlamın temsilleri olarak değil salt varlığı ile bir mekanda bir araya gelmiştir. Bu durum, Nancy'nin *excess/ecstasy* kavramıyla açıklamaya çalıştığı varlık imkanına somut bir örnektir. Çünkü 31 Mayıs'ta Gezi Parkı'nda bulunan bireyler, kendi içkin nedenlerini gerçekleştirme amacıyla hareket etmemiş aksine bir tekil cemaat olarak, o mekanda bulunuşlarının anlamını kendi içkinliklerinin dışına çıkararak yaratmışlardır.

Örneğin, orada Agamben'in örnek verdiği üzere salt bir "Jakoben ya da Komünist" bulunmamaktadır. Çünkü 31 Mayıs'ta Gezi Parkı'nda bulunan kitleyi jakoben ya da komünist olarak adlandıracak hiçbir temsil, anlam ya da varlık tarzı ön plana çıkamamıştır. Kitle, tarihsel bir eser olarak ürettiği ve parçası olduğu ideolojik aidiyetlerinden isteyerek ya da istemeyerek sıyrılmış ve aslında kendinin eşliğine çıkmıştır. Bu durum, orada salt bulunuşlarıyla var olan kişilere spesifik olarak önceden tanımlanmış bir aidiyet unsuru dayatmaz. Bu varlık tarzı bir çeşit "aidiyetin kendisine aidiyet" olarak nitelendirilebilir.

Dolayısıyla 31 Mayıs'ı tanımlamaya çalışan herhangi bir sonsuz anlam veya tümel bir aidiyet unsuru yalnızca bir spekülasyon olarak kalmıştır. Gezi olayları sırasında eylemciler, adeta kendi aidiyetlerinden sapmış ve "öteki" konumunda bulunan farklı aidiyet unsurlarıyla yalnızca "aynı mekanı paylaşmak" unsuru üzerinden bir araya gelmiştir. Bu yüzden 31 Mayıs, aynı zamanda eylem kültürünün tarihsel kalıplarından bir sapmayı, bir *clinamen*'leşmeyi gözler önüne serer. Çünkü 31 Mayıs, içine fırlatılmış olduğu belirli bir sonsuz anlam üzerinden dünyaya bakan bireylerin "önceden kestirilebilir" hak ve özgürlük taleplerini temel alan bir direnişi kabul etmez.

Gezi olayları, Gezi’de bulunarak üretilmiş, kazanılmış veya hak edilmiş yeni bir tarihsel özü değil, aksine sonlu, ölümlü bir tarihsel tekillik olarak sadece varlık düzeyinde vuku bulmuş bir anlam olarak karşımıza çıkar. Salt varlık üzerinde vuku bulan bu paylaşım, özün yineleyeceği bir eylemlilik halini gerçekleştirmeyecektir. Aksine mekanın paylaşılması, bireylerin içkin temsillerinin dışına çıkarak, bu temsilleri mevcut temsillerinden sadece bir tanesi olarak da yorumlayabilme imkanını açığa çıkarır. Örneğin, 31 Mayıs’ta Gezi Parkı’nda bulunan bir komünist, belirli bir tarihe bir “çalışmaya” sahip ideolojisinin temsilleriyle anlam kazanamamıştır. Gezi Parkı’nda bulunan komünist, somut olarak bu ideolojiyi (yani anlamı) temsil eden bir flamaya ya da slogana sahip olsa bile, bu anlamı Gezi’deki ile-olmaya kıyasla imtiyazlı bir “neden” olarak ortaya atamamıştır.

31 Mayıs’ta Gezi’de bulunduğu varsayılan her türlü kemikleşmiş ideolojik yapı, tümel aidiyet unsurlarını temsil ediyor olsa bile, bu aidiyet unsurunun amaçlarından ve “öngörülebilir” eylem olasılıklarından sapıyor ve adeta bir Örnek’e dönüşüyordu. Çünkü eylemcinin kendini tanımladığı her türlü kimlik (*as such*), eylemcinin Gezi’deki mevcudiyetinin kavranamaz mahiyetine uymuyordu. Agamben’in, hem evrensel bir forma sahip olup, hem de kendi tekilliğinde bir “özgünlük” olarak var olmaya devam eden “ağaç” örneğine benzer şekilde, eylemci; kendini “örgütlü” olarak kabul etmesini sağlayan evrensel formuyla beraber, “birkaç ağaç için orada olmanın” tekilliğini de deneyimlemiş oluyordu. Böylece Gezi eylemcilerinin ideolojik evrensel formları sadece sözcüklerde var olan bir yapıya sahipti. Bu evrensel eylemci formları, Gezi olaylarının ilerleyen safhalarında giderek ön plana çıkmaya başlasa dahi 31 Mayıs’ta yalnızca bir örnek niteliğini taşımaktaydı.

31 Mayıs Gezi olaylarına Agamben'in deyimiyle, "varlığı varlık olarak kavramaya çalışan bir düşünce"¹⁴¹ ile yaklaşıldığında, içerisinde imtiyazlı bir öz bulundurmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki, Gezi olaylarının gitgide bir "direniş" formuna dönüşmesi dahi, 31 Mayıs'ın bir süreksiz tekil "olay" olarak vuku bulduğu düşüncesine aykırı düşmeyecektir. Gezi'yi bir "park savunması" ya da "iktidar odaklarına karşı direniş" hareketiyle sınırlandırmak yine 31 Mayıs'ın salt olay olarak tezahürüne bir sonsuz anlam yüklemeye sonuçlanabilir. Bu yüzden Gezi'nin soybilimsel karakterini ortaya çıkarabilmek için, Gezi olaylarına sebebiyet verdiği varsayılan tüm odakları imtiyazsız biçimde tekil olasılıklar olarak ele almak, Gezi olaylarının tekilliğini ıskalamamak için faydalı bir bakış açısıdır. Dolayısıyla, Gezi olayları esnasında tepki çeken "darbe girişimi" ya da "marjinal grupların müdahalesi" gibi olasılıklar, kesin bir dille reddedilen olasılıklar değil birer *herhangi* tekillik olarak Gezi olaylarına eklenilebilir nitelikler olarak gözükebilirler. Bu yüzden 31 Mayıs'ın bu'luğu; içinde bulundurduğu her türlü ilinekle birlikte bir tekil olay olarak ele alındığında ortaya çıkan Gezi'nin bir süreksiz olaylar silsilesi olarak incelenme imkanıdır.

Örneğin, Gezi eylemcileri içerisinde birbirlerine Dolmabahçe'deki başkanlık sarayına yürüme talimatı vererek, "darbe girişimi" yapma planı içerisinde olan eylemciler, kaba tabirle marjinal grupların (yani birtakım radikal üst-bireysellik unsurlarının) bayraklarını taşıyan eylemciler, Gezi olaylarının imtiyazlı bir çoğunluğu veya kemik kitlesi olarak nitelendirilemez. Bu tip eylemlerin Gezi olayları içerisinde sadece belli bir moment içerisinde tezahür etmiş süreksiz olaylar olduğunu düşünmek,

¹⁴¹ Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık* (p. 130). (B. Parlak, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.

Gezi olaylarının tekil mahiyetini ıskalama ihtimalini azaltacaktır. Öyle ki, Gezi olaylarının bu tip “radikal” girişimlere indirgenememesi aslında Gezi’yi yalnızca nominal bağlamda bir “olaya” indirgemek anlamına gelecektir. Çünkü içerisinde bir “temel hedef” bulundurmayan bir eylem biçimi, önceden planlanmış, belirli normlar çerçevesinde tasarlanmış bir “eser” olma olasılığını kaybeder. Tam da bu noktada, Gezi Parkı’nda bir *telos*’u içselleştirmeden yalnızca mevcut olan kalabalık, esersiz bir cemaati mümkün kılan en belirgin varlık tarzı olarak karşımıza çıkar.

31 Mayıs, bir mutlak tin üzerinden şekillendirilerek tekamül etmiş bir anlamı gerçekleştirmek adına vuku bulmuş bir olay değildir. Aksine, alışlagelmiş eylem biçimlerinin kalıplarına uymayan, sonlu bir anlamdır. Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi, ideolojik konumları bakımından birbirinden farklı bireylerin aynı mekan üzerindeki mevcudiyetleri, bu bireyselliği yok etmiş ve bir tekillik meydana getirmiştir. Hiçbir tümel aidiyete uymayan ve aynı zamanda herhangi bir bireysel hak talep etmeyen bu varlık biçimi, başka bir benzeri olmayan bir tekil cemaati mümkün kılmıştır. 31 Mayıs aslında, aralarında sınıfsal veya ideolojik bir yakınlık bulundurmayan toplulukların var olduğu bir “ontolojik muhite” dönüşmüş, fakat bireysel düzlemde bu topluluğun birbirlerine geçişini, içlerinde birbirlerine ait “izler” taşıdıklarını da açık eden bir ile-olma tarzı meydana getirmiştir.

31 Mayıs; eylemcilerin eylemsel konumlarından ziyade, salt bulunuşları üzerinden eylemcilerin “başlarına gelmiş” bir cemaat oluşturmuştur. 31 Mayıs’taki “esersizlik” salt mevcudiyetin ortaya konarak Gezi’ye “üye” olunan bir cemaat meydana getirmiştir. Buradaki ontolojik muhit, bir amaç, reform ya da devrime “adanmakla” oluşmamıştır. Bu yüzden, eylemcilerin tüm sonsuz (ölümsüz) aidiyet

koşulları iptal olmuş, salt varlıkları “sorunsallaştırılmış” ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. 31 Mayıs bittiğinde ise bu sonlu varlık, sıfatına uygun bir şekilde sona ermiş ve geriye bir sonsuz anlama geri döndürülme tehlikesi bırakmıştır. Öyle ki, 31 Mayıs’ı takip eden 1-2 Haziran günlerinde ise Gezi eylemleri artık önceden planlanmış bir takım eylemlere dönüşerek gitgide “belirli zümrelerin himayesinde” bir sonuca yönelik hareket olarak algılanmaya başlanmıştır.

İşte Nancy’nin öngördüğü “anlam” için 31 Mayıs’taki eylem biçiminden daha sonraları baş gösteren yeni eylem biçimlerine geçiş örneği rahatlıkla ele alınabilir. Gezi olaylarını tarihsel düzlemde ileri götürmek ve “amaçlı” bir harekete dönüştürmek adına gerçekleştirilmiş 1 ve 2 Haziran yürüyüşleri; kimileri için “Gezi Ruhü”nun, kimileri için ise “Çapulculuk” kurumunu yaratılmasına yol açmıştır. 31 Mayıs’tan sonraki süreçte, ellerde taşınan bayrak, flama ve atılan sloganlarla birlikte Gezi’deki eylem biçiminin daha “sonsuz” bir düzeye çekildiği düşünülebilir. Sonsuz düzeyden kasıt, Gezi’deki eylemcilerin varoluşlarından bağımsız biçimde de bayrağı taşınan ideolojik özlerin var olabileceği gerçeğidir. Yani, 31 Mayıs’taki eylem biçimi artık sadece eylemcinin varlığıyla ya da bedeniyle ortaya koyacağı bir “olay” ya da performans olmaktan çıkmıştır.

Nancy’nin dikkat çektiği üzere; tekil varlıklar olarak “içine fırlatıldığımız her türlü dil, gösterge ya da temsil biçimi”¹⁴² sonsuz anlam’a birer örnek teşkil edebilir. 31 Mayıs’tan sonra ortaya çıkan bu eylem biçimi, ülke genelince eylem dili ve temsil biçimlerine vakıf olunan bir eylem diline dönüşmüştür. Yani, 31 Mayıs’taki tekil

¹⁴² Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community* (p. 154). (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

cemaat bireysel, toplumsal ya da ideolojik bir hak mücadelesine dönüşmüş ve kolaylıkla “anlamlandırılabilir” bir hale gelmiştir. Gezi olaylarından sonraki eylem biçimi, 31 Mayıs’tan önce de halihazırda mevcuttur ve Gezi’den sonra da devam edecektir. Dolayısıyla, anlamlandırılabilir bu ikinci eylem biçimi, 31 Mayıs’ın aksine sonsuz bir anlama sahiptir. Gezi olaylarına dahil olan temsiller gitgide somutlaşmaya başladığında zaten mevcut toplumsal hafıza tarafından tanınması oldukça kolay olan bayraklar, isimler ve kahramanlar bu mevcut tarihi temsilleri yinelemeye başlamıştır. Bu durum, 31 Mayıs’ta mevcut olan sonlu varlığın gitgide bir tarihsel öz ile açıklanabilmesini mümkün kılan farklı içkin olanaklar yaratmıştır. Bunlara Gezi olaylarını eleştirmek için ortaya atılan “darbe girişimi”, “beyaz yakalı kalkışması” ya da “alkolik gençlerin şımarıklığı” gibi sıfatlar örnek olarak gösterilebilir. Çünkü tüm bu mevcut girişimler (ya da nedenler) daha önce mevcut olan ihtimallerdir. Bu yüzden kodlanması ve tanımlanması kolay eylem biçimleridir. Oysa diğer bir bakışla 31 Mayıs’ta mevcut olan sonlu anlam, tüm bu olasılıkları da içerisinde barındırdığı halde, sonsuz bir anlam meydana getirememiştir. 31 Mayıs’ın aşkınlığı tam da “ölümlü” olmasında yatmaktadır. Sonsuz temsil biçimlerinin özlerine “kaldırılacak” olan salt varlık tarzının eylem biçimi zaten sadece 31 Mayıs ile sınırlı kalması bakımından “ölümlü” bir anlam meydana getirmekle mükelleftir.

31 Mayıs’ta sadece eylemcilerin mevcudiyeti yoluyla yaratılmış olan sonlu anlam, Gezi sürecinin ilerleyen safhalarında mevcut ideolojik kodlarla okunmaya başlanmıştır. Bu durum da 31 Mayıs’taki tarihsel tekilliği kamuoyu tarafından bir çeşit “eylem dispozitif” çerçevesinde ele almasına neden olmuştur. Foucault’nun söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin bir bileşeni olarak yorumladığı “dispozitif” kavramı,

bir çeşit yaratıcı düzenleme unsuru olarak karşımıza çıkar. Öyle ki, 31 Mayıs'ta temel bir maksatlı faili bulunmayan Gezi olaylarının, bir çeşit "darbe girişimine" ya da "anarşiye" neden olan bir toplumsal fenomen olarak yorumlanması, tam da mevcut söylemsel/ söylemsel olmayan eylem kodlarının Gezi olaylarını "tanımlama" çabası ile mümkün hale gelmiştir. Örneğin, Gezi Parkı'nda bulunan toplulukların sahip olduğu ideolojik yapıların, yaşama yönelik sorunsallaştırdığı belli başlı unsurlar bulunmaktadır. Bu sorunsallaştırmalar, belirli söylemsel unsurlarla beraber bir tarihsel *a priori* oluşmasına neden olur ve bu yolla eylemcilerin kendi cemiyetlerine uygun normatif eylem usülleri meydana getirilmiş olur. Dolayısıyla, aynı ideolojik görüş etrafında örgütlenmiş bireylerin, bireyleşme kriterleri de bu tarihsel *a priori*'nin mümkün kıldığı epistemolojik zeminde ve aynı zamanda bu sonsuz anlamın yeniden-üretiminde rol oynadıkları ölçüde etik düzeyde de belirlenmiş olur. Bu durum, söylem çeşitliliğinin meydana getirdiği dispozitiflerin yönetsel alanını meydana getirir. Böylece örneğin, Gezi olayları esnasında "doğrudan eylem" unsurlarını ön plana çıkaran grupların birer "marjinal grup" olarak adlandırılması, bir çeşit eylem dispozitifinin ortaya çıkardığı bir kavramsallaştırma biçimidir.

İdeoloji veya ortak dünya görüşü sorunsallaştırmaları yoluyla örgütlenmiş cemaatlerin bir bakıma bir sonsuz anlam üzerinden örgütlenen cemaatler olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu çeşit bir ortaklığa "üye" olan her bireyin, bu ortaklığı mümkün kılan tarihsel öz üzerinde bir "yaratıcı" görevi görmesi olasıdır. Nancy'nin deyimiyle, bu tip "içkin cemaatler"¹⁴³, aslında bireyleştirme unsurlarının bir araya geldiği bir dispozitif olarak yorumlanabilir. Bunun 31 Mayıs sonrasında "darbeci" ya da

¹⁴³ Nancy, J. L. (1991). a.g.y., p.3.

“beyaz yakalı” olduğu söylenen toplulukların da yine aynı şekilde kendi söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri bakımından önceden belirlenmiş varlık tarzları mevcuttur. 31 Mayıs’tan sonra Gezi eylemcilerinin belirli maksatları olduğuna yönelik şüphe tam da bu varlık tarzlarının, sonsuz anlamın temsillerinin ve kodlarının okunması üzerinden mevcut hale gelmiştir. Bu anlam, sadece söylemsel düzlemde dışarıdan dayatılan bir tanımlama olmak zorunda değildir. Nitekim bu sonsuz anlamın, eylemcilerin özneleşme sürecinde rol oynayan unsurları meydana getirmesi noktasında aslında söylemsel olmayan düzlemde de var olan çok yönlü bir dispozitif olduğu akla getirilmelidir.

Özetle, 31 Mayıs’ın “kendiliğinden” bir eylem olarak, aslında sadece bir “olay” düzeyinde tezahür etmiştir. Bu yüzden Gezi olaylarının *haecceitas*’ı, içerisinde barındırdığı her türlü tümel ve tikel anlamı birer *herhangi* tekillik olarak kabul etmiş ve “sevgi” göstermiştir. Bu sonlu cemaatin mevcut eylemlilik hali de yalnızca varlık düzeyinde gerçekleşmiştir. Fakat zaman içerisinde Gezi olayları, salt olay düzeyinden soyutlanarak bir öze ve bir bütüncül anlama dönüştüğü ölçüde başlangıçtaki tekil mahiyetinden kopmuştur. Böylece 31 Mayıs’ta içerisindeki her kimliği ve aidiyet unsurunu kabul eden “cemaat”, daha spesifik kamplaşmalara neden olmuş, diğer bir deyişle tümel bir karaktere bürünmüştür. Bu durum, Gezi Parkı’nda salt bulunuşlarıyla bir eylem içerisinde bulunan topluluğun, giderek temsil ettikleri öze imtiyaz verilmek suretiyle giderek anlamlı bir harekete dönüşmesi ihtimalini doğurmuştur.

5. SONUÇ

“The atoms of our bodies are traceable to stars that manufactured them in their cores and exploded these enriched ingredients across our galaxy, billions of years ago. For this reason, we are biologically connected to every other living thing in the world. We are chemically connected to all molecules on Earth. And we are atomically connected to all atoms in the universe. We are not figuratively, but literally stardust.”

Neil deGrasse Tyson

Sonuç olarak, tekillik tartışması; bütüncül tarihi salt olaylara indirgeyerek ele almak suretiyle aynı zamanda bütüncül bir maksat etrafında toplanan örgütlenme biçimlerinin yarattığı soyut anlamlara karşı yöneltilen bir şüphe etrafında şekillenir. Bu soyut anlamların sınırladığı pratikler, bu örgütlenme şemalarına dahil olan öznelere de yaşamı anlamlandırma biçimlerini yönlendirmektedir. Bu yüzden Nancy'nin belirttiği üzere, salt bulunuşu daha imtiyazlı bir öze tabi kılan her anlam, aslında varoluş kipliklerini birbirlerinden ayıran bir öz niteliği taşımaktadır. Bu yüzden gerek kültür gerekse bireysel ve toplumsal ile-olma tahayyülleri bu ayrımı yineleyen özelliklere sahiptir.

Birey veya toplum gibi genel geçer modern kavramlar, toplulukların belirli özgünlük koşullarına imtiyaz vererek aslında bedeni imtiyazlı bir özün belirlenimi altında kurgular. Tekillik tartışması çerçevesinde ortaya atılan cemaat tahayyülü ise, bedeni, ile-olma fikrinin tarihsel *a priori*'sinden bağımsız bir ontolojik muhite sahip olduğunu ortaya atar. Bu ontolojik muhit de dolayısıyla, bir çeşit mekansal birliktelikten fazlasını vaat etmemektedir. Öyle ki, tarihsel bakımdan kaçınılmaz bir unsur olarak görülen herhangi bir “ideolojik dava”nın bile bu muhitteki rolü yalnızca bir “iz”

değerini taşımaktadır. Fakat bu anlayış, yaşamın manasını değersizleştiren bir bakış açısı olarak anlaşılmalıdır. Aksine, beden, tarihsel bakımdan öz tarafından ikinci plana atılan rolüne gereken değerini geri kazandırma çabası olarak anlaşılmalıdır.

Sosyal bilimler tarafından *birlikte var-oluş* ya da *bireyler-arasılık* gibi kavramsallaştırmalarla bireylerin arasındaki sınırların kaldırılması adına gerçekleştirilen teorik çabalar, Nancy ve Agamben'in cemaat tahayyülü karşısında bizatihi mevcut olan bir kaçınılmaz ile-olma biçimini gözden kaçırmamıza neden olur. Çünkü tekil cemaat, hem birey gibi bir tikel kavramla hem de toplum gibi bir tümel kavramla ele alınamaz. Böylece coğrafya, ülke, kültürel görelilik gibi nispeten daha "özgürlükçü ve eşitlikçi" ile-olma biçimleri de aslında bedensel varlığın tekil karakterine getirilen sınırlandırmalar olarak kalırlar.

Tekil cemaat, tarihsel özler vasıtasıyla kurulan öznel deneyimleri ve bireyleşme kriterlerini birer evrensel zorunluluk olarak ele almadığı için, cemaatin öznelerinin bireyleşme kriterleri ancak bir bu'luk hali olabilir. Agamben'in öngördüğü üzere, bireyi bütün ilinekleri bir arada tutan bir mükemmellik şeklinde ele almak yerine, tözün tüm ilinekleriyle birlikte yani kendisini meydana getiren her türlü özgünlükle birlikte olduğu şey olarak ele alınması, modern ile-olma biçimleri için de geçerli olabilir. Bu durum, evrensel ile-olma standartları gerektirmeyen *herhangi* bir varoluş biçimi olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, cemaat içerisinde öz niteliğinde bir evrensel kimliği zorunlu kılmayan bir bir araya gelme biçimi olarak karşımıza çıkar.

Sonsuz bir anlama tabi olan topluluklar, üyelerinin salt bulunuşları dışında içkin niteliklere sahip olmasını zorunlu kılar. Bu bütüncül bir ideolojik dava ya da kutsal

adedilmiş bir maksat olabilir. Bu özler, salt bulunuşun karşısında *herhangi* tekillikler olarak ele alındığında ise aralarındaki tek ortaklık “üzerinde buldukları mekan olan” sonlu bir anlam meydana getirilmiş olur. Bu durum, bahsedilen ortaklığın, zaten tarihsel olarak üst bir kavramda soyutlanmış bir örgütlenme biçiminin ismiyle adlandırılmasını imkansız kılar. Böylece, bilinçte temsil edilemeyen ve varlığı mümkün kılan aşkın bir ile-olma muhiti meydana gelmiş olur. Bu ile-olma biçimi, daha önce de değinildiği üzere çok kültürlü ya da bireyler-arası bir mahiyette tezahür etmez. Salt bulunuşun dışında kalan her türlü birliktelik biçimi iptal edilmiş olur. Tıpkı 31 Mayıs örneğinde olduğu gibi, salt bulunuş üzerinden gerçekleşen bir paylaşımın, öz niteliğine imtiyaz verilerek ele alınması, bu varlığı yeniden tarihsel bakımdan kalıplaşmış özüne geri döndürmek zorunda bırakacaktır. Oysa tekil varlık üzerinden meydana gelmiş olan ile-olması içinde bulundurduğu her kimlikle ve her aidiyet unsuruyla birlikte ele almak, tarihi olayın bu’luk halini kavramak anlamına gelecektir.

Bu varlık hali özünün ideal karakterini bir evrensel gerçeklik olarak değil de yalnızca mümkün olan gerçekliklerden yalnızca bir tanesi olarak kabul eder. Bu mana, köktenci bir biçimde reddedilmiş olmaz ama varlık halinin mekansal birlikteliğinden daha değerli bir birliktelik biçimi de vaat edemez. Böylece tekil cemaati tanımlamak için, geleneksel tarih anlayışını temel alan sosyal bilim metodlarının bireyler, toplumlar ya da kültürler arasında yapmış olduğu ayrıma ihtiyaç kalmaz. Çünkü cemaat, aşkın veya tümel birlikteliğini yalnızca varlık haliyle kabul eder ve sonsuz bir öze içkin hale getirildiğinde ise onun sonlu karakteri devreye girdiğinden yok olur.

Tekillik projesini sosyal bilimlerin konvansiyonel kavramsal çerçevesine bir alternatif olarak ele almak mümkündür. Örneğin, “Tekil-çoğul varlık” düşüncesi, insan

topluluklarını incelerken bu kavramsal çerçeveye “birey”, “toplum”, “kültür” hatta “insan” gibi kategorilerden farklı bir alan açabilir. Bu kategorilerin birbirleri arasındaki teorik “fark” ortadan kalktığında, tarihsel anlamların ve özlerin altında anlaşılmaya mahkum olan her tekil anlam açığa çıkacaktır. Böylece, tarihin ve bilginin ışığında incelenmekle sınırlı kalmış sayısız varoluş kipliği birer imkan olarak yeniden ele alınabilir hale gelecektir.

Örneğin, Foucault’nun *Aydınlanma Nedir?* makalesinde altını çizdiği “eleştirel tavır” yalnızca bir felsefi duruş değil aynı zamanda bir yaşam biçimidir. Buna göre şu an içinde bulunduğumuz anın bizi nasıl sonsuz anlamlarla tanımladığı sorusunu kendimize sormak aynı zamanda kendimizin tarihsel ontolojisini sorgulamak anlamına gelir. Tekillik düşüncesi bize; tarihin bizi konumlandığı etik ve politik alanları tekillikler düzeyinde yeniden düşünme imkanı verir. Tarihsel özleri ve anlamı bir tarihsel düzenek olarak nasıl yeniden ürettiğimizi keşfetmeye çalışmak da bizi tam da Foucault’nun “eleştiri” ile kast ettiği faaliyete yöneltmiş olur.

Anlamın bizi biz yapan tüm özgünlük alanlarına nüfuz ettiği bir tarihselliği sorgulamak da ancak birer aidiyet unsuru olarak benimsediğimiz her türlü kimliğin sınırlarını çizmekle mümkün olabilir. Fakat bu etik sorgulama, sadece bireysel düzeyde bir “çalışmayı” değil aksine öteki ile aramızda duran sınırları iptal etme faaliyetini gerektirir. Çünkü aidiyet gösterdiğimiz özün, tekilliğin ontolojik muhitinde sadece bir izden ibaret olduğunu kavramamız, bize kendimizi ötekenden ayıran her özgünlüğü birer ilineğe indirgeme fırsatını verir. Her ne kadar etik, politika ya da sosyal bilimler temaları ile ilintili olarak sarf edilmiş olmasa da bu kısmın başında alıntıladığımız “yıldız tozu” benzetmesi tam da buraya denk gelir. Çünkü ontolojik bir muhit içerisine

saçılmış özgünlükleri bir arada tutan bir mutlak töz olarak ortaya koyamadığımız benliğimiz bir tekil olarak dışarıya açık ve dışarıyla birlikte var olan bir “yıldız tozu”ndan daha imtiyazlı bir konuma sahip olamaz.

6. KAYNAKÇA

1. Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal*. (K. Attell, Trans.). California: Stanford University Press.
2. Agamben, G. (2007). *The Coming Community* (6th ed.). (M. Hardt, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Agamben, G. (2012). *Dispozitif Nedir?/Dost*. (E. Dedeoğlu, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.
4. Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık*. (B. Parlak, Trans.). İstanbul: Monokl Yayınları.
5. Aristotle, . (2004). *Nicomachean Ethics*. (R. Crisp, Trans.). N.p.: Cambridge University Press.
6. Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
7. Blanchot, M. (1997). *İtiraf Edilemeyen Cemaat*. (I. Ergüden, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
8. Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Cornwall: Blackwell Publishing.
9. Calvino, I. (2013). *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* . (E. Yücesan Cendey, Trans.). İstanbul: YKY Yayınları.
10. Denker, A., & Schalow, F. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* (2nd ed.). Maryland: The Scarecrow Press.

11. Faubion, J., & Rabinow, P. (Eds.). (1998). *"Nietzsche, Genealogy, History" in Aesthetics, Method and Epistemology*. New York: The New Press.
12. Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge And The Discourse on Language*. (A. M. Smith, Trans.). New York: Pantheon Books.
13. Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden & O. Akinhay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
14. Foucault, M. (2011). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
15. Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi* (4th ed.). (H. U. Tanrıöver, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
16. Foucault, M. (Ed.). (1984). *"What is Enlightenment?", The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
17. Gutting, G. (2010). *Foucault*. (H. Gür, Trans.). Ankara: Dost Yayınları.
18. Gutting, G. (Ed.). (2006). *The Cambridge Companion to Foucault* (2nd ed., Vol. 10). New York: Cambridge University Press.
19. Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Cornwall: Blackwell Publishers.
20. Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2nd ed.). (K. H. Ökten, Trans.). İstanbul: Agora Kitabevi.
21. Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Maiden, MA: Blackwell Publishers.
22. Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
23. Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

24. Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge.
25. Nancy, J. L. (1991). *The Inoperative Community*. (P. Connor & L. Garbus, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
26. Nancy, J. L. (2000). *Being Singular Plural*. (R. D. Richardson & A. E. O'byrne, Trans.). California: Stanford University Press.
27. Preus, A. (2007). *Historical Dictionary of Greek Philosophy*. Maryland: The Scarecrow Press, Inc.
28. Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (V. Urhan, Trans.). İstanbul: Say Yayınları.
29. Ross, Safari. (2009). *Community and Ecstasy: (Re)defining the Ode*. ECLS Student Scholarship. http://scholar.oxy.edu/ecls_student/8
30. Sarup, M. (2010). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş*. (A. Güçlü, Trans.). İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
31. Stanford Encyclopedia Of Philosophy/ "Nominalism in Metaphysics"/ <http://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/#AbsObj>
32. Waldenfels, B. (2010). *Fenomenolojiye Giriş*. (M. Keskin, Trans.). İstanbul: Avesta Yayınları.
33. Warren, J. (2009). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. New York: Cambridge University Press.

