



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİ

(DOKTORA)

Günhan GAYIRHAN

BURSA-2018



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİ

(DOKTORA)

Günhan GAYIRHAN

Danışman:

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

BURSA-2018

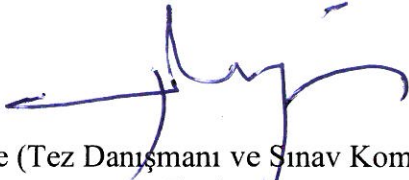
TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

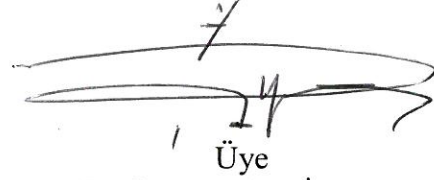
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda 711215002 numaralı Günhan GAYIRHAN'ın hazırladığı "Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 21/06/2018 günü 14:00 - 15:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

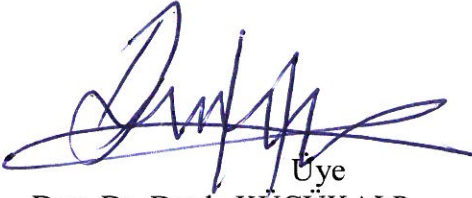


Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)


Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY
Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Göksel İŞYAR
Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ
Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Serdar GÜLENER
Uludağ Üniversitesi

21/06/ 2018



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11/06/2018

Tez Başlığı: Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 152 sayfalık kısmına ilişkin, 11/06/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'dür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

11.06.2018

Adı Soyadı: Günhan Gayırhan
Öğrenci No: 711215002
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset ve Sosyal Bilimler
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY
11.06.2018

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

11 / 06 / 2018



Adı Soyadı : Günhan GAYIRHAN

Öğrenci No : 711215002

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Günhan GAYIRHAN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bilim Dalı	: Siyaset ve Sosyal Bilimler
Tezin Niteliği	: Doktora
Sayfa Sayısı	: vii+167
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİ

Postyapısalcı siyasal epistemoloji adlı bu çalışma temel olarak siyaset felsefesi-epistemoloji arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmıştır. Siyasal epistemoloji kavramlaştırması da bu ilişkinin kuruluş şeklini ifade eder. Bunun için ilk olarak, klasik epistemoloji geleneğinin siyaset felsefesi ile kurmuş olduğu ilişki vurgulanmıştır. Bu ilişkinin hakikat dolayımı ile kurulduğu ifade edilmiştir. Buna göre klasik epistemolojiden temellenen siyasal epistemoloji kavramlaştırması hakikatçi iddialara sahiptir.

Postyapısalcı epistemoloji ise klasik epistemolojinin karşısında konumlanır. Klasik epistemolojinin hakikatçi iddiaları postyapısalcı epistemoloji tarafından kabul edilmez. Postyapısalcılık, siyasal epistemoloji kavramlaştırması üzerine tekrar düşünme fırsatı sunmaktadır. Bu bizi hakikat temelli olmayan bir siyasal epistemoloji kavramlaştırmasına götürür. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin sahip olduğu anarşist içerimler bu noktada açığa çıkar.

Anahtar Kelimeler

Epistemoloji, Klasik Epistemoloji, Siyasal Epistemoloji, Postyapısalcılık, Postyapısalcı Epistemoloji, Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji, Hakikat, Anarşizm

ABSTRACT

Name and Surname : **Günhan GAYIRHAN**
University : **Uludag University**
Institution : **Social Science Institution**
Field : **Political Science and Public Administration**
Branch : **Politics and Social Sciences**
Degree Awarded : **PhD**
Page Number : **vii+167**
Degree Date :
Supervisor(s) : **Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY**

POSTSTRUCTURALIST POLITICAL EPISTEMOLOGY

This work, titled “Poststructuralist Political Epistemology” basically brings political philosophy-epistemology relations to forefront. Political epistemology conceptualisation verbalize the way of establishing this relation. Thus; firstly the relation between political philosophy and the tradition of classic epistemology has been emphasized. Then, has been expressed that this relation established with truth mediation. According to that; political epistemology conceptualisation which has been rooted from classical epistemology, has some truth claims.

Poststructuralist political epistemology however; is on a position opposite of classical epistemology. Truth claims of classical epistemology are not accepted by poststructuralist epistemology. Poststructuralism is give an opportunity to rethink about conceptualisation of political epistemology. By this means; we reach a political epistemology conceptualisation which has not truth-based. And at this point, anarchist implications of poststructural political epistemology are revealed.

Keywords

Epistemology, Classical Epistemology, Political Epistemology, Poststructuralist Epistemology, Poststructuralist Political Epistemology, Truth, Anarchism

ÖNSÖZ

“Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji” adlı bu çalışma siyaset felsefesi ile epistemoloji arasındaki ilişkiden temellenmiştir. Söz konusu ilişkinin kuruluş tarzını ifade etmesi bakımından kullanılan “siyasal epistemoloji” kavramlaştırmasına postyapısalcı perspektiften hareketle bakılmıştır. Hem bu bakış açısının ortaya koymuş olduğu siyaset anlayışı teferruatlandırılmış hem de bu anlayışın ortaya koymuş olduğu sorunlara işaret edilmiştir.

Bu çalışmanın oluşmasında beni deneyimi ve bilgisiyle yönlendiren ve yapmış olduğu yorumlar ile bu çalışmada gelmiş olduğum noktanın ötesine gitme konusunda beni cesaretlendiren değerli danışman hocam Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY’a büyük bir teşekkür borçluyum. Bilgisine her başvurduğumda samimi ve içten bir dil kullanarak cevap veren değerli hocam Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP’e teşekkür ederim. Yorumları ile çalışmamı tekrar gözden geçirme fırsatı veren sayın hocalarım Prof. Dr. Göksel İŞYAR’a, Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ’ye ve Doç. Dr. Serdar GÜLENER’e teşekkür ederim.

Günhan GAYIRHAN

Bursa 2018

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ.....	iii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİ-EPİSTEMOLOJİ İLİŞKİSİ ve POSTYAPISALCILIK

I. KLASİK EPİSTEMOLOJİ - SİYASET FELSEFESİ İLİŞKİSİ.....	9
II. SİYASET FELSEFESİ ODAĞINDA KLASİK EPİSTEMOLOJİNİN TEMELLERİ..	19
III. KLASİK EPİSTEMOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ.....	29
IV. ELEŞTİREL EPİSTEMOLOJİK BİR PARADİGMA OLARAK POSTYAPISALCILIK.....	39

İKİNCİ BÖLÜM

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİNİN YAPISI ve MESELELERİ

I. POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİ: YAPISAL ÖZELLİKLER ve SORUNLAR.....	50
II. TEMEL BAZI DÜŞÜNÜRLERİN PERSPEKTİFİNDEN POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİNİN ÇOĞULCU MAHİYETİ.....	68
III. POSTYAPISALCILIĞIN MODERN SİYASET FELSEFESİNİ ELEŞTİRDİĞİ TEMEL NOKTALAR.....	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİNİN İÇERİMLERİ

I. BİLGİ SİYASETİ OLARAK ANARŞİZM.....	101
II. SİYASAL ve ETİK BİR EYLEM OLARAK YENİ ÖZNEMLİK BİÇİMLERİNİN YARATILMASI.....	111
III. SİYASAL ÇOĞULCULUĞUN BİR İMKÂNI OLARAK FARK.....	124
IV. ÇOĞULCU BİR SİYASET OLARAK ANARŞİST TOPLUM ve DEMOKRASİ ...	136
SONUÇ	150
KAYNAKÇA.....	154
ÖZGEÇMİŞ	166

GİRİŞ

Postyapısalcı siyasal epistemoloji olarak adlandırmış olduğumuz bu çalışma siyaset felsefesi-epistemoloji arasındaki ilişki bağlamında ele alınmıştır. Platon'dan beri düşünce tarihinin köklü bir meselesi olagelen bilgi ile siyaset arasındaki ilişki bu çalışmanın temel yönelimini teşkil eder. Bunun ile amaçlanan bir siyaset felsefesinin bu ilişkiden bağımsız bir varoluşa sahip olmadığını göstermektir. Siyaset felsefesinin oluşumu açısından bu ilişkinin üzerinde durulması bir gerekliliktir; nihayetinde her siyaset felsefesi bir bilgi iddiası ile ortaya çıkar.

Bu yüzden çalışmamızın ilk bölümünü siyaset felsefesi-epistemoloji arasındaki ilişki oluşturmuştur. Bu ilişkinin kuruluş şekli açısından öncelikle klasik epistemoloji-siyaset felsefesi ilişkisine yer verilmiştir. Klasik epistemoloji, felsefe tarihinin hâkim geleneğidir. Bu geleneğin karakteristik özelliği hakikat tutkusudur. Siyaset felsefesi ile klasik epistemoloji ilişkisi de hakikat dolayımı ile bir gerçeklik kazanır. Hakikat iddiası bu ilişkinin kurucu ögesidir.

Düşünce tarihinde köklü bir yere sahip olan klasik epistemoloji geleneği, klasik felsefe, modern felsefe ve bilim felsefesi olarak pozitivism içerisinde değerlendirilmiştir. Klasik epistemoloji geleneğinin bahsetmiş olduğumuz bu uğrak noktalarında hakikatçi iddialar somut bir görünüm kazanmıştır. Siyaset felsefesi bu hakikatçi iddiaları sahiplenmiş ve ortaya klasik epistemoloji temelli ya da hakikat temelli siyaset felsefesi çıkmıştır. Mortan White ve Stephen Turner'dan hareketle hakikat temelli siyaset felsefesi "siyasal epistemoloji" olarak adlandırılmıştır. Bu açıdan siyasal epistemoloji kavramlaştırması öncelikle klasik epistemolojiden temellenen bir siyaset anlayışını karşılayacak şekilde kullanılmıştır.

Siyaset felsefesi odağında klasik epistemolojinin temelleri başlığı altında, liberalizm, marksizm ve anarşimin hakikatçi iddialarına yer verilmiştir. Bu yüzden yukarıda bahsetmiş olduğumuz siyasal epistemolojik çerçeve açısından her üç modern siyaset felsefesi aynı nokta üzerinde konumlanmaktadır. Her üçü de hakikat temellidir; hakikati önceleyen siyaset felsefeleridir. Dolayısıyla siyaset felsefesi olarak varoluşlarını bir hakikat iddiasından alırlar. Herhangi bir hakikatin var olduğunu iddia etmeden, bir siyaset felsefesi olarak kendilerini temellendiremezler. Öncelikli olan klasik epistemoloji temelinde bir hakikat ortaya koymaktır ve siyaset felsefesinin odağına bu hakikati

yerleştirmektedir. Bunun için liberalizm, marksizm ve anarşizm sırasıyla rasyonalizme, diyalektik materyalizme ve pozitivizme sığınarak kendilerine herkesin tereddütsüz bir şekilde kabul edeceği hakikat arayışı içerisinde girmişlerdir. Her üçü için siyaset felsefesi birer hakikat anlatısı haline gelmiştir.

Klasik epistemolojinin eleştirisinde ise söz konusu hakikat anlayışına yönelik getirilen eleştiriler üzerinde durulmuştur. Klasik epistemolojinin temellerinde yer alan öznellik, nesnellik, evrensellik, akılcılık, düalizm, bilimsel yöntemin tarafsızlığı gibi öncüller tartışmaya açılmıştır. Bir hakikat iddiasını geçerli kılmak için başvuru olan bu argümanların sanıldığı kadar hakikatin garantörü olmadığı üzerinde durulmuştur. Bunun için öncelikle klasik epistemolojik perspektifte karşımıza çıkan tarihdışı ve soyut bir kategori olarak özne anlayışı ve bu özne anlayışından hareketle türetilen nesnellik ve evrensellik iddialarının sorunlu içerikleri üzerinde durulmuştur. Deney ve gözleme dayalı bilimsel yöntem sayesinde hem kesin bilgiye hem de özgürlüğe ulaşacağımız iddiasının bizzat kendisinin baskıcı bir mahiyete sahip olduğu, Paul Feyerabend'in "epistemolojik anarşizm" kavramlaştırmasına başvurularak ortaya konmak istenilmiştir. Buna göre klasik epistemolojinin hakikatçiliği bir tür tahakküm durumudur.

Bu eleştiriler bize siyasal epistemoloji kavramlaştırmasını hakikatçi olmayan bir bağlam içerisinde ele alabilme fırsatı vermiştir. Eleştirel epistemolojik bir paradigma olarak postyapısalcılık başlığı altında bu imkânı ortaya çıkarabilecek bağlam üzerinde durulmuştur. Bu bir anlamda "epistemolojik anarşizm" kavramlaştırmasında ortaya çıkan hususların derinlik kazanacağı bir çerçeve olarak düşünölmüştür. Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jacques Derrida'nın görüşlerine yer verdiğimiz bu bölümde klasik epistemolojinin hakikat iddiasının geçersiz olduğu iddia edilmiştir. Bunun için söz konusu düşünürlerin temel argümanlarına başvurulmuştur. Meta anlatıların reddi, arkeolojik yöntem, ağaç biçimli düşünme ve mevcudiyet metafiziğinin reddi hakikatçi yaklaşımı epistemolojik olarak dayanıksızlaştırmıştır. Belirtilen düşünürlerin ortak vurgularını dikkate alan bir paradigma olarak postyapısalcı epistemoloji, siyasal epistemoloji kavramlaştırmasını klasik epistemolojiden bağımsız olarak düşünmenin önünü açmaktadır.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin yapısı ve meseleleri adlı ikinci bölüm, tamamen bu meseleye ayrılmıştır; yani hakikat temelli olmayan siyasal epistemoloji

üzerinde durulmuştur. Bu mesele üç başlık altında incelenmiştir: postyapısalcı siyasal epistemoloji: yapısal özellikler ve sorunlar, temel bazı düşünürlerin perspektifinden postyapısalcı siyasal epistemolojinin çoğulcu mahiyeti ve postyapısalcılığın modern siyaset felsefesini eleştirdiği temel noktalar.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin yapısal özelliği kendisini hakikat temelli olmayan bir siyaset felsefesi olarak ortaya koymasındır. Öznellik, bilgi ve siyaset hakkında diğer özellikler buna bağlı olarak ifade edilmelidir. Bu özelliklerin hakikatçi olmayacak bir şekilde temellendirilmesi bizi klasik epistemoloji temelli siyaset felsefesinden farklı bir noktaya götürür. Özne, bilgi ve siyaset hakikatçi bir çerçevenin dışarısına taşınır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji özne, bilgi ve siyasetin hâkim yaklaşımdan farklı bir şekilde değerlendirilmesini merkeze alır. Bunları kısaca açacak olursak ilk olarak öznellik konusuna bakış açımızda bir değişiklik kaçınılmaz olacaktır. Bu çerçevede Foucault'nun özne meselesine yaklaşımı, postyapısalcı siyasal epistemolojinin yapısal bir özelliği olarak ön plana çıkarılmıştır. Buna göre özne ne hümanizmde olduğu gibi özsel bir doğa tarafından ne de yapısalcılıkta olduğu gibi kendisine dışsal yapılar tarafından mutlak bir şekilde belirlenir. Özne ne tamamen özsel bir kendilik ne de dışsal olarak tamamen belirlenen değildir; özne olumsal ilişkiler ağına karşılık gelen pratikler tarafından kurulmuştur; fakat bu davranışın mutlak bir belirlenimi anlamına gelmez; özne hem kendisine dışsal alandaki yapıların belirleyici etkilerine açıktır hem de bunlara karşı direnebilme gücüne sahiptir. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojide olumsal olan özne, bir mücadele alanıdır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji bilgi meselesine klasik epistemoloji temelli siyaset felsefesinden farklı bir şekilde yaklaşır. Bu farklılık bilgiye atfedilen statü ile alakalıdır. Modern siyaset felsefesi bilgiye evrensellik atfederek onu siyaset üstü bir konuma yerleştirmiştir. Siyaset kendisinden üstün ve ondan bağımsız olan bir hakikatin takibine indirgenmiştir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından ise bilgi hiç de modern siyaset felsefesinde iddia edilmiş olduğu gibi tarafsız, evrensel olarak geçerli bir anlam dünyasına sahip değildir; bilginin bizzat kendisi kaçınılmaz bir şekilde siyasaldır. Bilgi iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. Bilginin siyasal olduğunun kabulü, postyapısalcı siyasal epistemolojini bir diğer yapısal özelliği olarak karşımıza çıkar.

Postyapısalcı siyasal epistemolojide siyaset meselesinin ele alınış şekli yine modern siyaset felsefesinden farklı bir çerçeveye sahiptir. Modern siyaset felsefesinin siyaset üstü hakikat anlayışının doğrudan karşılığı evrensellik ve ideal toplumsal düzen olmuştur. Buna göre herkes ortaya konulan hakikatin ışığı altında uzlaşıp bir arada yaşamı sağlayacak evrensel olarak geçerli ideal bir toplum düzenini tesis edebilir. Hakikatçi siyaset felsefesinin doğrudan sonucu siyaseti uzlaşının tesisi üzerinden okuması olmuştur. Postyapısalcı siyasal epistemoloji ise uzlaşi dilini, modern siyaset felsefesinin sahip olduğu klasik epistemolojik perspektife bağlar. Hakikatçi epistemoloji uzlaşiyı siyasetin merkezine yerleştirirken, postyapısalcı epistemoloji hakikat temelini reddederek çatışmayı siyasetin tanımlayıcı özelliği olarak görür. Siyasette çatışmayı göz ardı eden bir tutum farklılıkları sınırlar; uzlaşi ise farklılıkları sınırlayan indirgemeci bir yaklaşımdır; farklılıkların yok sayılması tahakkümdür; çatışmacı yaklaşım farklılıkları bastırmayarak ortaya çoğulcu bir siyaset felsefesi koyar; bu yüzden siyasetin çatışmacı karakteri postyapısalcı siyasal epistemolojinin yapısal özelliğidir.

Bu nokta postyapısalcı siyasal epistemolojinin çoğulcu mahiyeti üzerinde durmayı gerektirir. Bunun için Lyotard'ın dil oyunlarına, Foucault'nun soykütük yöntemine, Deleuze'ün rizomatik düşüncesine, Derrida'nın yapısökümüne yer verilmiştir. Tüm bu yaklaşımlar ortak olarak bizi hakikatçi bir yöntemin ötesine taşıma isteğindedir; hakikatçi bir yaklaşımın sahip olduğu baskıcı mahiyeti görünür kılıp bizi buradan uzaklaştırmaktır.

Çoğulcu bir yaklaşım hakikatçilikten uzaklaşmayı gerektirir. Lyotard bu çerçevede dil oyunları yöntemine başvurur. Dil oyunları çeşitliliği öngörür. Bilimsel söylem tek geçerli söylem değildir. Sadece bu söyleme başvurup diğerlerine yok saymak bir tahakküm durumudur. Çoğulculuğu reddetmektir. Tek bir akıl yoktur; akıllar vardır; bir akıl biçimini diğerine üstün tutabileceğimiz hiçbir geçerli ölçüt yoktur. Dil oyunlarının çokluğunu kabul etmek, tahakküm pratiğinden kaçmamızı mümkün kılar. Derrida "yapısöküm" yöntemine başvurarak hakikatçi iddialara içkin olan hiyerarşik ve otoriter yapıların varlığını problemlile hale getirir; bastırılmış antagonizmaları ve farklılıkları açığa çıkararak çoğulcu bir bilgi perspektifi ortaya koyar. Deleuze rizomatik düşüncesini ikili mantık dayatan klasik epistemoloji karşısında konumlandırır. Çoğulcu bir şekilde düşünebilmek için, doğru-yanlış gibi keskin ikili bölünmelerin düşüncemizdeki

yerleşikliğine son vermemiz gerekir. Rizomatik düşünce bu yüzden hiyerarşik bir düşünce biçimi değil, yatay bir düşüncedir. Foucault soykütük yaklaşımı ile mutlak bir hakikat anlayışını olumsuzlar; nedensellik, bütünsellik ve özdeşlik yerine kesintililik ve tarihsel olayların mikrolojik bir incelemesini merkeze alarak çoğulcu bir perspektife açılır.

Postyapısalcı siyasal epistemolojiyi karakterize eden bu özellikler onun modern siyaset felsefesi olarak liberalizm, marksizm ve anarşizme karşı yönelmiş olduğu eleştirilere kaynaklık etmiştir. Burada sorunlu bulunan her üçüne içkin olan hakikatçi iddialardır. Bu iddialar karşısında siyaset felsefesi çoğulcu bir mahiyete kavuşamamış, kendi kendisini sınırlandırmıştır. Saul Newman'ın kullanmış olduğu “epistemolojik otorite” kavramlaştırması bu sınırlılığı bizim için ifade eden kavramlaştırma olmuştur. Epistemolojik otorite, her üç modern siyaset felsefesinde kendisini göstermiştir. Liberalizmde makul insanın makul olmayan karşısında ya da rasyonel olanın rasyonel olmayan karşısındaki üstünlüğü, marksizmde entelektüel sınıfın hâkimiyeti, anarşizmde ise bilimsel bilgiye diğer bilgiler üzerinde tanınan üstünlük, modern siyaset felsefesinde epistemolojik otoritenin yerleşikliğine karşılık gelir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından modern siyaset felsefesinde yer alan epistemolojik otorite konumu, klasik epistemolojinin siyaset felsefesine tezahürüdür. Bunun sonucunda siyaset felsefesi çoğulcu ufkunu kaybetmiştir.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin içerimleri adlı üçüncü bölümümüz, siyaset felsefesine çoğulcu bir bakışın imkânlarını arar; aynı zamanda postyapısalcı siyasal epistemolojinin, hakikatçi iddiaları reddederek bir arada yaşamamızı temin edecek ilkelerden bizleri yoksun bıraktığına yönelik, kendisine atfedilen sorunlara bir cevap getirmeyi amaçlar. Burada bir arada yaşamamızın hakikatçi olmayan bir yaklaşımı ortaya konulmak istenmiştir. Bu çerçevede Todd May'i takip ederek postyapısalcı siyasal epistemolojiye içkin olan bir toplum idealinin varlığı ortaya konmaya çalışılmış ve bu toplum idealinin anarşist bir mahiyete sahip olduğu gösterilmek istenmiştir.

Bilgi siyaseti olarak anarşizm başlığı altında söz konusu toplum idealinin ortaya konabilmesi için hiyerarşik olmayan bir bilgi anlayışının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Lyotard'ın dil oyunları ve bunun ile bağlantılı olan “paganist düşüncesi” bu çerçevede ön plana çıkartılmıştır. Burada iki temel unsura dikkat çekilmiştir. Birincisi

hıyerarşik olmayan bir bilgi anlayışı ve bunun ile ilişkili olan diğer husus ise mutlak ölçütlere dayanmama olmuştur. Lyotard'ın düşünceleri çerçevesinde bu iki nokta anarşist bir bilgi siyaseti ortaya koymuştur; fakat bu anarşizmin hakikatçi olmayan bir yorumudur ya da klasik epistemolojik formülasyondan kopuk bir anarşizm anlayışıdır. Postyapısalcı epistemolojiye dayalı olarak anarşizmin tekrar düşünülmesidir. Burada söz konusu toplum idealinin epistemolojik içeriği görünür hale getirilmiştir.

Söz konusu toplum idealinde öznellik meselesi ikinci bölümde ele alınmıştır. Öznelğin çoğulcu bir içeriğe sahip olabilmesi için, anarşizmin iki temel ilkesi olan hiyerarşi ve temsiliyet karşıtlığının hakikatçi olmayan bir temellendirilmesine gidilmelidir. Bunun için Christopher Falzon'un Foucault'dan hareketle geliştirmiş olduğu “diyalog etiği” ön plana çıkarılmıştır. May'den hareketle bu etik anlayışının temsiliyet karşıtlığı ve farklılığın geliştirildiği bir etik çerçeve sunduğu ifade edilmiştir. Bu kısımda postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealinin etik mahiyeti hakikatçi olmayan bir şekilde gösterilmek istenmiştir.

Söz konusu toplum idealinin ontolojik mahiyeti, siyasal çoğulculuğun bir imkânı olarak fark başlığı altında, Deleuze'ün “makinesel düşünme biçimi”nden hareketle ortaya konmaya çalışılmıştır. Makinesel düşünme biçimi fark konusuna dair ontolojik bir yaklaşım ortaya koyar. Farkın bakış açısı tutarlı birlikleri ortadan kaldırır. Bizi kısıtlayan tüm yönlendirici ilkeler problemlı hale getirir ve böylece siyaset özdeşlik değil, olumsuzluk alanına yerleşir. Makinesel düşünme biçimi de bu olumsuzluk alanı içerisinde kurulan çerçevede bağlantılar kurma üzerinden tanımlanır. Hayat bağlantılar kurma ve yaratmadır. Söz konusu toplum idealinin hayatı olumsuzlayan tavrı da bu nokta da devreye girer. Hıyerarşik ve temsiliyetçi ilişkilerin ortadan kaldırılması ile birlikte, kurulan bağlantıların çokluğu sayesinde sürekli yaratım ve oluşum halinde olan bir süreç olarak karşımıza çıkan bu toplum ideali ontolojik bir içeriğe sahip olur.

Çalışmamızın son kısmını çoğulcu bir siyaset olarak anarşist toplum ve demokrasi oluşturmuştur. Bu kısımda öncelikle postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealinin nasıl bir gerçekliğe sahip olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu bizi mikro ve makro siyasal perspektif arasında bir ayrıma götürmüştür. Makro siyasal perspektif açısından baktığımızda söz konusu toplum idealinin gerçekleştirimi sorununu anlayamayız; nihayetinde bu toplum ideali radikal düşüncede de bir dönüşümü gerektirir.

Bu toplum ideali şiddetli bir devrimci eylem neticesinde gerçeklik kazanmayacaktır. Burada temel prensip hiyerarşik ve temsiliyetçi olmayan ilişki biçimlerinin yerleşiklik kazanmasıdır. Bunun için gerekli olan devrimci hiyerarşik örgütlenmeler değildir; bu örgütlenmeler hiyerarşinin tekrar bir tesisidir. Tüm bundan farklı bir sürecin önünün açılması gerekir; o da değişimin kendisinin bizzat direniş anında kurulması yani “canlandırma”nın yapılmasıdır. Bizzat değişimin kendisini canlandırmamız gerekir; hiyerarşik ve temsiliyetçi olmayan ilişkileri direnişin içerisinde eyleme dökmeliyiz. Bu makro siyasetin devrimci eylemi değil, mikro siyasetin direnişçi eylemidir. Bu toplum ideali mikro siyasal bir pratiktir. Mikro siyasal ilişkileri dönüştürmediğimiz takdirde hiyerarşi ve temsiliyeti tekrar üretmiş oluruz. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali çoğulcu ilişkilerin önünü açan bir direniş modelidir.

Bu toplum ideali, Jacques Ranciere’in yönetsel değil siyasal demokrasi tanımına bizi götürür. Ranciere’in anarşik içerime sahip olan siyasal demokrasi tanımı, hiyerarşik ilişkilerin alt üst edilmesini ifade eder. Ranciere bu noktaya kadar ifade etmeye çalıştığımız tüm hususları özetleyen bir çıkarımda bulunur ve postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealinin temel hususunu dile getirmeye fırsat verir. Buna göre hiçbir unvan bir başkasını yönetmek için yeterli değildir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SIYASET FELSEFESİ-EPİSTEMOLOJİ İLİŞKİSİ ve POSTYAPISALCILIK

Siyaset felsefesi-epistemoloji arasındaki ilişki hakikat dolayımı ile kurulmuştur; dolayısıyla bu ilişki hakikat temelli ve hakikat temelli olmayan siyaset felsefesi bağlamında ele alınmıştır. Hakikat temelli siyaset felsefesi, klasik epistemoloji-siyaset felsefesi ilişkisi ve siyaset felsefesi odağında klasik epistemolojinin temelleri adlı bölümlerde detaylandırılmıştır. Bu bölümlerde klasik epistemoloji bir hakikat iddiası olarak tanımlanmıştır; siyasetin de bu iddiaya bağımlı bir varoluşa sahip olduğu belirtilmiştir. Buna göre birincil olan hakikattir; siyaset öncelikle hakikatin varlığı üzerinden temellendirilecek olduğu için ikincil konumdadır. Eğer dayanmış olduğumuz bir hakikat mevcut değilse ortada bir siyaset felsefesi de yoktur.

Bu nokta bizi “siyasal epistemoloji” kavramlaştırmasına götürmüştür. Bu kavramlaştırma hakikat temelli siyaset felsefesini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Hakikat iddiasının sahip olduğu siyasal içerimlerin bir göstergesi olarak siyasal epistemoloji kavramlaştırması ön plana çıkarılmıştır. Bu çerçevede modern siyaset felsefesine yerleşik olan hakikatçi düşünce kalıplarının varlığına yer verilmiştir. Siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının siyaseti önceleyen bir hakikat anlayışına bağlı olduğu dolayısıyla epistemoloji öncelikli bir siyaset tasavvuru sunduğu için modern siyaset felsefesi bağlamında tartışılmıştır.

Siyasal epistemolojinin söz konusu tasavvurunun sınırlılıklarını ortaya çıkarabilmek için klasik epistemolojinin eleştirisi önem kazanmıştır. Bu noktayı hakikat anlayışının bir eleştirisi olarak ifade edecek olursak, bu bizi farklı bir siyasal epistemoloji anlayışına götürme imkânlarını içerisinde barındırır. Siyasal epistemoloji kavramlaştırmasına hakikat temelli olmayan bir bakış açısı ile yönelmek siyasete dair yeni açılımlar ortaya koyar. Bu çerçevede Feyerabend'in “epistemolojik anarşizmi”

klasik epistemolojinin önemli bir eleştirisi olarak kendisini göstermektedir. Postyapısalcı epistemoloji bu eleştirinin siyasal içerimlerini derinleştirecek temel bir yönelim sunmaktadır. İleriki bölümlerde detaylandıracağımız siyasal içerimlerin ve hakikat temelli olmayan siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının şekillenmiş olduğu epistemolojik bağlama bu bölümde yer verilmiştir.

I. KLASİK EPİSTEMOLOJİ - SİYASET FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Siyaset felsefesi ve epistemoloji arasındaki ilişki, öncelikle klasik felsefede bilhassa Platon'da karşımıza çıkan bilgi ile kanı ya da kanaat arasındaki ayırmda kendisini göstermiştir. Kanı ile hatalar, tahminler, inançlar, önyargılar ve zanlar kastedilir. Bilgi ise bunun tersine kanıların yüzeyselliğini fark edip onun üstüne çıkabilme becerisidir. Bir tikellik alanı olarak kanıların terk edilmesi, bilginin ya da hakikatin varlığını kabul etmek anlamına gelir; fakat hakikatin varlığını kabul etmek ile ona sahip olmak aynı şey değildir. Leo Strauss için hakikate sahip olmak her ne kadar mümkün olmasa da ona yönelik yapılan arayış yani tümel bilgiye, bütünü bilgisine, tüm şeylerin doğasının bilgisine dönük arayış felsefi bir etkinliktir.¹

Klasik gelenekte kanı ile bilgi arasındaki mevcut epistemolojik gerilimin farkında olmak siyaset felsefesinin varlık koşulu olarak karşımıza çıkar. Strauss'a göre bu ayırım siyaset felsefesi için özeldir ve siyaset felsefesinin amacı siyasal temeller hakkındaki kanıların yerine bilgiyi geçirmektir. Burada söz konusu olan, inanca, kanaate ya da heyecanlandırıcı bir mite bağlı siyasal kanıların değişken karakterine kayıtsız kalarak, bir iyilik ve adalet içeriğine sahip olan siyasal bilginin merkeze alınmasıdır.² Siyasal bilgi siyasal kanıdan farklı olarak tarihe bağlı bir değişkenlik göstermez; evrensel bir nitelik taşır; doğru ya da adil siyasal düzenin bilgisi olduğu için siyasal eyleme yol gösterici hakiki standart sunar.³

Aşkın bir standart olarak tanımlanabilecek olan bu siyasal bilgi anlayışı, Strauss'un da içerisinde konumlandığı klasik siyaset felsefesi geleneği içerisinde karakteristik bir yere sahip olan ideal siyasal düzen tasavvuru ile somutlaşır. İdeal siyasal

¹ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, ss. 33-35.

² Aynı Eser, ss. 35-36.

³ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, 2. b. , Bursa: Dora Basım-Yayım, 2016, ss. 41-42.

düzen tarih üstülük vasfına sahiptir. Bu vasıf onu siyasal yaşama rehberlik edecek mutlak bir ilke konumuna yükseltir.⁴ Platon'un ideal devlet düşüncesinde olduğu gibi klasik siyaset felsefesinde söz konusu olan, en iyi rejimin yeryüzünde tesis edilemeyeceğidir.⁵ Kendine özgü bir varlık koşuluna sahip olan ideal siyasal düzen buna göre tüm fiili rejimlerden üstün olsa da fiilen mevcut değildir.⁶ Klasik felsefede epistemolojik olarak nasıl hakikatin varlığını kabul etmek ile ona sahip olmak aynı değilse, ideal siyasal düzenin varlığını kabul etmek ile onu yeryüzünde inşa etmek aynı şey değildir.

Hannah Arendt'de benzer şekilde bilgi ile kanı arasındaki gerilimi dikkate alan bir siyaset felsefesi önerir; fakat bu konuda Strauss'dan farklı bir tutum geliştirerek kanaatlerin görelî ve çoğul dünyasını siyaset felsefesinin merkezine yerleştirir. Arendt için bunun aksini iddia etmek yani mutlak hakikatten yana tavır almak siyasetten kaçıştır. Burada siyasetin şekillendiği pratikler dünyası olan kamusal alan göz ardı edilmektedir. Kamusal alanda kanaatler oluşur, paylaşılır ve çatışır; dolayısıyla bir çoğulluk ve etkileşim sahası olan bu alanda iknaya dayalı bir iletişim söz konusudur. Bu bakımdan siyasetin ayırt edici vasfı onun hakikat değil, kanaat temelli olmasıdır.⁷

Arendt'e göre hakikat temelli bir anlayış ise siyaset karşıtıdır. Hakikate atfedilen değişmezlik ve mutlaklık nitelikleri onu tartışmaya kapalı bir hale getirir. İknâ yolu ile değişmesi söz konusu olmayan hakikat fikri zorlayıcı bir anlam içeriğine sahiptir. Çoğulluk arz eden bir kanaatler dünyası olan siyasal hayat için bu hakikat anlayışı despotik bir karakterdedir.⁸

Epistemoloji ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkiyi ifade etmesi bakımından bilgi ile kanaat arasındaki bu ayrım önemli görünmektedir. Strauss ve Arendt bu ayrımın farklı noktalarına ağırlık vererek kendi siyaset felsefelerini ortaya koymuşlardır. Böylece karşımıza hakikat temelli ve kanaat temelli olmak üzere kategorize edilebilecek iki farklı siyaset felsefesi çıkmıştır.

⁴ Derda Küçükcalp, *Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma*, Bursa: Aktüel Yayınları, 2005, ss. 160-162.

⁵ Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, ss. 86-87.

⁶ Strauss, a.g.e., s. 67.

⁷ Devrim Sezer, "*Hannah Arendt*", *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013, ss. 643- 651.

⁸ Aynı Eser, s. 668.

Hakikat temelli siyaset felsefesi, klasik epistemoloji ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkiyi bize göstermektedir. Burada epistemoloji ile siyaset felsefesi arasındaki ilişki hakikat dolayımı ile kurulur. Hakikat ya da kesinlik, her iki alan arasındaki ilişkiselliğin kurucu ögesidir. Bu durumda klasik epistemolojinin hakikat anlayışı siyaset felsefesi için önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar.

Klasik epistemoloji açısından hakikat meselesi klasik felsefe, modern felsefe ve bilim felsefesi olarak pozitivizm çerçevesinde üç farklı açıdan ele alınabilir. Bu üç anlayış birbirinden ne kadar farklı olsa da hakikatin varlığını kabul etmeleri bakımından ortak bir temel üzerinde buluşarak klasik epistemoloji geleneğinin içerisine yerleşirler.⁹

Hakikatin var olduğu kabulü ya da kesin bilgi temelinde şekillenen klasik epistemoloji geleneğinin ilk belirtileri kendisini Antik Çağ felsefesindeki “arkhe” anlayışında gösterir. *Arkhe* arayışı temelde saf anlamda bilme ve anlama kaygısıdır. Buradaki arayışın konusu sürekli bir şekilde değişime maruz kalan oluş halindeki dünya içerisinde değişmeden kalan şeyin yani *arkhe*’nin ne olduğudur. *Arkhe* anlayışının, değişimin ardında değişmeden kalan ilk ilkeye, ilk kaynağa işaret etmesi bizi hakikat ve bilginin evrenselliği düşüncesine götürür.¹⁰

Epistemolojinin kurucusu olarak kabul edilen Platon’a göre hakikat bu dünyaya aşkın bir meseledir. İçerisinde yaşadığımız yeryüzünde onu bulmak mümkün değildir. Burası bir nesnelere alanıdır; değişime ve oluşa yazgılıdır. Sürekli bir değişim hali içerisinde olan nesnelere evreni duyum ya da deneyim kaynaklı bilgi sunar. Deneyime dayalı bilgi ise sürekli değişen nesnelere bilgisi olduğu için kesinlikten uzaktır.¹¹

Epistemolojik manadaki bu problemi aşmak için duyuşsal bilgi alanının yani nesnelere evreninin ötesine geçmek gerekir. Bu geçişi sağlayabilmemiz için ilk olarak bilginin kaynağını değiştirmemiz gerekir. Değişimin bilgisinden değişmezliğe, yanıltıcı olandan kesinliğe, kanaatten bilgiye, tikel olandan tümele, kopyadan gerçek olana ulaşabilmek için başka bir ifadeyle klasik epistemolojinin temel iddiası olan hakikate erişebilmek için nesnelere evreninin yerine salt akılla kavranan idealar evrenine

⁹ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 2. b. , Ankara: Say Yayınları, 2012, ss. 12; 201.

¹⁰ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-*, 3. b. , İstanbul: İsam Yayınları, 2014, ss. 18-21; 41.

¹¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 6. b. , Ankara: İmge Kitabevi, 2009, ss. 192-193.

geçmek gerekir; çünkü nesnenin özünü oluşturan; nesnenin o şekilde algılanmasını sağlayan tek gerçeklik idealardır.¹²

Platon hem bu evreni hem de bu evrenin bilgi kaynağı olan duyu deneyimini olumsuzlayarak kesin bilgiyi mümkün kılar. Onun kesin bilgi olarak ifade etmiş olduğu ise duysal nesnelere bağımsız olarak evrensel gerçekliğe sahip olan ideaların bilgisidir. Oluşum ve değişimden etkilenmeyen evrensel özler olan idealar insan zihninin yaratıları olmayıp bu evrene aşkın bir varoluşa sahiplerdir.¹³ Buna göre kesin bilgi bu dünyaya aşkın bir mesele olup ancak akıl yoluyla kavranabilir.

Platon'un kesin bilgiye ulaşma hususunda deneyimi dışlayan bu tavrı "mutlak" veya "radikal akılcılık" olarak ifade edilir. Aristoteles ise aynı hususta deneyime bir yer açarak Platon'un bu tavrını tam manasıyla sürdürmez. Aristoteles'e atfen "deneyimci akılcılık" olarak ifade edilen bu anlayışa göre kesin bilgi, Platon'un radikal akılcılığından farklı olarak bu dünyaya aşkın bir mesele olmaktan çıkar. Kesin bilgi yine ideaların ya da özlerin bilgisidir; ama bu sefer idealar duysal dünyaya aşkın ayrı bir tümeller dünyası içerisinde olmayıp bu dünyaya içkindir; yani yeryüzündeki nesnelere, bireysel varlıkların özü olarak var olurlar¹⁴; fakat bizi evrensel bilgiye götürecek olan bu özler deneyim ile değil ancak akıl yoluyla kavranabilir. Aristoteles böylece kesin bilgiyi öte bir dünyada aramak yerine bu dünyada aramanın gerekliliğini öne sürmesi bakımından deneyimci olmasına karşın, nesneye içkin olan özlerin ancak akıl yoluyla kavranabileceğini iddia etmesi bakımından ise akılcı bir bilgi anlayışı ortaya koymuş olur.¹⁵

Radikal akılcılık ile deneyimci akılcılık bir anlamda değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı konusunda uzlaşmış olurlar. Platon ile Aristoteles'in bu mirası Ortaçağ epistemolojisine olduğu gibi intikal eder; yani hakikat değişmeyen bilgisidir; fakat buna erişme yöntemi konusunda öncüllerinden ayrılan Ortaçağ epistemolojisi, bilginin klasik kaynakları olan akıl ve deneyimin üzerine vahiy yoluyla gelen ilahi bilgiyi yerleştirir.¹⁶ Vahyin bilgi hiyerarşisinde ayrıcalıklı bir konuma getirilmesiyle birlikte,

¹² Aynı Eser, ss. 190-191.

¹³ Aynı Eser, ss. 189-196.

¹⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 93-94.

¹⁵ Ağaoğulları, a.g.e., ss. 317-321.

¹⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 113-121.

hakikat tanrısal bir mesele haline gelerek insana aşkın bir karaktere bürünür. Buna erişmek için bilgi hiyerarşisinden vahyin ardılları olan akıl ve deneyim yeterli değildir; ancak vahiy yoluyla gelen bilgiye iman ederek hakikate ulaşabiliriz.¹⁷

Klasik epistemolojinin karakteristik özelliği olan değişmeyeninin bilgisine yönelik hakikat anlayışı modern felsefeyi de şekillendirir. Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Rene Descartes'ın kesinlik arayışı onu rasyonalist bir epistemolojiye götürmüştür. Buna göre insan akli doğuştan bir takım temel doğrulara sahiptir. “Doğuştan ideler” ya da “a priori” bilgi olarak adlandırılan bu temeller, evrensel bir kesinliğe ya da mutlak bir doğruluğa sahiptir. Deneyime dayanmadan edinilen bir takım bilgilere atfedilen bu kesinlik rasyonalizmin ayrıksı yönünü teşkil ettiği için, doğuştan gelen, zorunlu doğru olan *a priori* bilgiler tüm insan bilgisinin dayanak noktasını oluşturur.¹⁸

Modern felsefede bir diğer eğilim olan ampirist epistemolojinin kurucusu John Locke'a göre hakikat rasyonalistlerin ifade ettiği gibi doğuştancı bir karaktere sahip değildir. Doğuştancılık doğru bilgiye kaynaklık edemez; çünkü zihin rasyonalistlerin ifade ettiğinin tersine zorunlu doğrular ile dolu değildir; bunun aksine, zihin bir “tabula rasa”, yani boş bir levhadır. İnsan zihni doğuştan boş olarak dünyaya geldiği için bilginin tek geçerli kaynağı deneyim olmaktadır. Rasyonalizmin *a priorizm*ine karşıt olarak ampirizmin *tabula rasa* öğretisi hakikatin ölçütü olarak deneyimi merkeze alır.¹⁹

Rasyonalizm ile ampirizmi sentezleme girişiminde bulunan Immanuel Kant'a göre bilgi sadece bu iki alandan birine has kılınamaz. Bilgide akıl ve deneyim işbirliği içerisinde. Bu sentezci öğretilere göre, zihin ampirizmde olduğu gibi doğuştan boş değildir. İnsan zihninin zaman ve mekân gibi doğuştan getirmiş olduğu kavram ve kategorileri, yani *a priori* ilkeleri vardır. Bu ilkelerin varlığının kabulü sayesinde bilgiye zorunluluk özelliği kazandırabiliriz. Salt deneyimci bir bilgi anlayışı muhtevasında bu ilkeleri barındırmadığı için bilgiye zorunluluk ve evrensellik özelliği kazandıramaz; fakat kesin bilgiye ulaşma hususunda bu ilkeleri kabul etmek rasyonalizmde olduğu gibi

¹⁷ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, a.g.e, ss. 93-94.

¹⁸ Descartes'a göre a priori bilgiler, “en başta düşünen benin (cogito) bilgisi olmak üzere, Tanrı bilgisi, temel mantık ilkeleri, matematik bilgiler ve temel metafizik ilkelerdir.” Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2015, ss. 33-36.

¹⁹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 151-157; Çelik, a.g.e., s. 35.

deneyimi ihmal etmeyi gerektirmez; çünkü doğuştan gelen bu *a priori* kavramlar sadece deneyim yoluyla kazanılan verilere uygulanabilir.²⁰

Kant sonrası ortaya çıkan pozitivist gelenek bilgi meselesinde a priori unsurlara başvurulmasından tamamen vazgeçmiştir. Bilgide aklın rolü doğuştan geldiği varsayılan ilkelere indirgenemez; çünkü bilginin tek ölçütü deneyim ve gözlemdir. Deneyim ve gözlem dışında kalan bir şey bilginin konusu olamayacağı için anlamsızdır. Böylece tüm beşeri bilgi deneyime bağlı kılınmış olur.²¹ Pozitivizmle birlikte hâkim hale gelen bu bilimci dünya görüşünün kesinlik arzusu evrensel yasa arayışı ile konumunu güçlendirmiştir. Belirli sayıda gerçekleşen gözlemden hareketle varılacak olan genellemeler ile birlikte, yani tümevarımsal bir yöntemle, bilimsel bilgiyi oluşturan evrensel yasalar elde edilmiş olur.²²

Antik Çağ'dan günümüze kadar felsefe tarihini kateden klasik epistemoloji geleneği açısından hakikat, ister bu dünyaya aşkın olsun isterse de içkin olsun; ya da deneyimsel, akılsal, tanrısal olsun; *arkhe, idea, a priori*, gözlem ve deneyimin ürünü olan evrensel yasa olarak ifade edilsin; ya da rasyonalist, ampirist, sentezci, pozitivist bir anlayışa dayansın, hakikat değişmeyen bilgidir; kesinlik arzusudur; evrensellik arayışıdır. Klasik epistemoloji geleneği içinde birbirinden ne kadar farklı noktalara varan yaklaşımlar söz konusu olsa da hakikate ulaşma arzusu hepsinde ortaktır. Bu geleneğin siyaset felsefesi ile ilişkisi de hakikat temeli üzerinden gerçeklik kazanır.

Andrew M. Koch hakikat temelli siyaset felsefesi olarak ifade ettiğimiz bu ilişkiyi, “metinsel ayrıcalık”, “metinsel evrensellik” ve “tümevarımsal evrensellik” adını verdiği epistemolojik modellerden hareketle inceler. Buna göre “metinsel ayrıcalık” (textual exclusivity) ya da “metinsel gerçekçilik” (textual literalism) ile kastedilen bir anlamda Ortaçağ epistemolojisi-siyaset felsefesi ilişkisidir. Kutsal metni evrensel hakikatin tek kaynağı olarak görüp onu tüm diğer bilgi kaynaklarından ayrıcalıklı noktaya taşıyan epistemolojik bir sisteme bağlı olarak tezahür eden siyaset felsefesi, kuşku götürmeyen bir hakikatin varlığını takip ederek tümdengelimsel bir yöntemin uygulayıcısı olur.

²⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 186-198.

²¹ Aynı Eser, ss. 203-210.

²² Alan F. Chalmers, *Bilim Dedikleri Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, ss. 13-16.

Tümdengelimsel bir girişim olarak siyaset, sorgulanmayan hakikatin içerimlerine göre şekillenmektedir.²³

Metinsel evrensellik (textual universalism), tümdengelimsel siyasetin bir başka vechesidir. Burada kabul gören hakikat kutsal bir metin değil, rasyonalist ya da ampirik olarak temellendirilen evrensel insan doğasıdır. Kesin bir doğaya sahip olduğu iddia edilen özne, siyasetin kendisinden hareketle şekillendiği evrensel bir metindir. Siyaset bu evrensel metnin yani bu başlangıç noktasının içerimlerine göre şekillenmektedir.²⁴

Siyasetin tümdengelimsel bir uygulama haline gelmesi onun temel öncülüne bağlı olduğu için burada yapılmak istenen insan doğasına değişmezlik statüsü kazandırmak olmuştur. Bunun için ise insanı tanımlarken değişkenlik gösteren tarihsel ve toplumsal niteliklerin saf dışı edilmesi yoluna gidilmiştir. Siyaseti şekillendiren temel öncülün bu şekilde bir kesinlik ifadesi haline geleceği kabul görmüştür. Buna bağlı olarak ortaya konan siyaset felsefesi de özne merkezli bir içeriğe sahip olmuştur; dolayısıyla değişmeyen merkeze alındığı bu siyaset anlayışı tüm insanlığı ihtiva eden küresel bir anlatı haline gelmiştir.²⁵

Hakikat temelli siyaset felsefesini karakterize etmesi bakımından burada önem taşıyan nokta insan doğası tasarımlarının birbirinden olanca farklılığından ziyade, bu tasarımlarda ortak olan ve siyaseti şekillendiren kesinlik iddiasıdır. Nihayetinde siyaset felsefesini şekillendiren tek bir insan doğası tasarımı yoktur. Birbirinden farklılık gösteren tasarımlara bağlı olarak değişkenlik gösteren siyaset felsefelerinin varlığı açıktır. Burada vurgulamak istediğimiz, insan doğası anlayışının bizzat kendisinin siyaseti şekillendiren hakikat iddiasına kaynaklık etmesidir.

Tümevarımsal evrensellik (inductive universalism), deney ve gözleme dayalı bir hakikat anlayışını benimsemesinden ötürü tümdengelimsel bir siyaset anlayışından ayrılır. Bu durum kendisini en somut haliyle pozitivizm-siyaset felsefesi ilişkisinde gösterir. Ampirik dayanağı olmayan hiçbir bilgiyi bilimsel kabul etmeyen bu yaklaşımın bir gereği olarak metinsel evrensellikte yer alan insan doğası anlayışı muğlaktır; çünkü

²³ Andrew M. Koch, *Knowledge and Social Construction*, Lexington Books, 2005, ss. xi; 26-28.

²⁴ Aynı Eser, ss.11-13.

²⁵ Aynı Eser, ss. 45-46; 67-68

deney ve gözlemin ürünü olmadıkları için ampirik olarak doğrulanabilir bir yapıya sahip değildir; dolayısıyla bu anlayış spekülâtif bir içeriğe sahip olup kesinlikten uzaktır.²⁶

Bu muğlaklığı aşmak için siyaset felsefesi tümevarımsal bir yöntemi benimsemelidir. Ampirik olarak doğrulanabilen fenomenler siyasetin konusunu oluşturmalıdır. Siyaseti yönlendirecek olan beşeri özneliğin doğası hakkında bir formülasyon için davranış gibi doğrudan gözlemlenebilen veriler dikkate alınmalıdır. Siyaset sonuç olarak bilimsel hakikatlerin takipçisi ve uygulayıcısı haline gelir.²⁷

Koch'un ele almış olduğu bu epistemolojik modellerin ortak noktası hakikate yapılan vurgudur. Bu modellerin hakikate ulaşma yöntemi bakımından farklılığına dikkat çekmiş olsa da onun için önemli olan hakikatin merkezi bir öge olup siyaset felsefesini şekillendirici bir konuma gelmesidir. Bizim hakikat temelli siyaset felsefesi olarak adlandırdığımız husus da buna karşılık gelir. Burada siyaset hakikat üzerinden okunur. Siyaseti aydınlatan, tüm farklılıkların üstünü kaplayan, klasik epistemolojinin tüm yöntemleri ile ona ulaşmak istediği hakikattir.

Siyaset felsefesindeki hakikat meselesi “epistemolojinin siyaseti” ya da “siyasal epistemoloji” kavramlaştırmalarıyla ilişkilendirilebilir.* White her iki kavramlaştırmayı bir arada kullanır ve onun için *epistemolojinin siyaseti* bir bilgi teorisinin belirli bir siyasal bakış açısı ile özdeşleştirilmesidir; yani rasyonalizm ya da ampirizm gibi epistemolojik yöntemlere atfedilen siyasal içeriktir. Locke'un rasyonalizm eleştirisinde yapmış olduğu gibi doğuştan fikirlerin varlığı diktatörlük ile bir tutulurken, John Stuart Mill de ampirizmi liberalizmin temeli olarak görmüştür. Burada söz konusu olan bir bilgi anlayışına siyasal içerik yüklemektir.²⁸

²⁶ Aynı Eser, ss. 13-14.

²⁷ Aynı Eser, ss. 15-16; 73-74.

* Helene Landemore ve Jeffrey Friedman için “siyasal epistemoloji”, siyaset biliminin yeni bir alanıdır. Friedman'a göre, siyaset bilimi, siyasal davranışları etkileyen fikirlerin rolüne karşı yeterli bir ilgi göstermemektedir. Bu ilgisizliği aşmak için yeni bir araştırma biçimine ihtiyaç vardır. *Siyasal epistemoloji* olarak adlandırılan bu alan siyasal aktörlerin rolünü ihmal eden bir siyaset bilimi anlayışını soyut bulur. Landemore'a göre *siyasal epistemoloji* hem bireysel siyasal aktörlerin sahip olduğu bilgiye hem de siyasal kurumlar tarafından üretilen bilgiye odaklanarak siyaset bilimini somut ve gözlemlenebilen olgulara odaklanmaya davet eder. Scott Althaus v.d., “Roundtable on Political Epistemology”, *Critical Review*, V. 26, N. 1-2, ss. 1-8. Bizim çalışmamızda, siyaseti daha çok gözlemlenebilen olgulardan hareketle açıklama çabasında olan, siyaset biliminin bir dalı olarak pozitivist yönelimi ağır basan siyasal epistemoloji yerine epistemoloji ile siyaset felsefesi arasındaki ilişki üzerinden temellenen bir siyasal epistemoloji kavramlaştırması benimsenmiştir.

²⁸ Morton White, “The Politics of Epistemology”, *Ethics*, V. 100, N. 1, 1989, s. 77.

Siyaseti hakikat bağlamında düşünmenin ortaya koyacağı sonuçları tartışırken White ağırlıklı olarak *siyasal epistemoloji* kavramını kullanmıştır. Bu kavram ile vurgulanan ise “epistemolojinin ayrıcalıklı bir statü” ortaya çıkarmasıdır; siyaset felsefesinin de bu *ayrıcalıklı statü* çerçevesinde şekillenmesidir.²⁹

Ayrıcalıklı bir statü hakikat merkezli düşünmenin doğrudan bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Hakikatin bizzat kendisi diğer tüm bilgi iddiaları karşısında önceliklidir. Bu öncelik-sonralık ilişkisi beraberinde mutlak bilgi olan hakikate sahip olanlar-olmayanlar ayrımını getirecektir. Bunun akabinde hakikate sahip olanlar diğerleri karşısında ayrıcalıklı bir statü elde etmiş, onları öncelemiş olacaktır. Böylece hakikat herkese açık, herkesin anlayabileceği bir mesele olmaktan çıkarak sadece belirli yeterliliklere haiz olanlara özgü kılınmış olur.

Bu yeterliliklerin nitelikleri sahip olunan epistemolojik tutuma göre farklılık gösterir. İlahi hakikati merkeze yerleştiren bir siyaset felsefesi için bu yeterliliğin ilk koşulu dini metinlere iman etmektir. Bu imani bilgiyi kabul etmek her ne kadar inananları inanmayanlar üzerinde üstün kılmış olsa da tüm inananların epistemolojik manada ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğu anlamına gelmez; çünkü, Thomas Aquinas’ın ifade etmiş olduğu gibi insanlar ilahi hakikatin önemini fark etmek bakımından eşit değildir; bu konuda bazı zihinler üstün bir kavrayış gücüne sahiptir; yani hakikati yorumlama konusunda “ilahi ışık” herkese eşit bir şekilde dağılmamıştır.³⁰

Hakikatin dağılımı konusundaki bu eşitsizlik onu belli bir azınlığın mülkü haline getirmiştir. Platon için bu azınlık ideaların bilgisine sahip olan filozoflar iken, dini metinlerin birincil referans alındığı bir anlayışta ise bu sefer kilise bilge azınlık olarak karşımıza çıkmıştır. Hakikate ancak bir azınlığın ulaşabileceği iddiası kendisini modern felsefede de devam ettirmiştir. Bu azınlık da en genel ifadesi ile rasyonel varlık olarak anlaşılan insan olsa da bu kategorinin içeriği belirli sınırlamalardan uzak değildir. Locke’u bir perspektiften bakıldığında bu kategori akıl ve doğa yasalarının kendinden açık ilkelerini bilenlere indirgenirken, bunun dışından kalanlar irrasyonel olarak kabul edilip dışlanır. Alexander Hamilton’ın daha radikal yorumuyla hakikat sıradan insanlara kapalıdır; çünkü, onların önyargıları, tutkuları ve güçlü çıkarları etkin olduğu için

²⁹ White, a.g.m., s. 91.

³⁰ Koch, *Knowledge and Social Construction*, ss. 33;38.

kavrayışları düzensiz ve kusurludur.³¹ Pozitivizm ile birlikte yüksek kavrayış gücüne sahip olan azınlık bilim insanları topluluğu olmuştur. Onlar kendilerini istek ve çıkarlarından yalıtarak kimi özel hakikatlere erişebildikleri için onlara inanılmalı ve saygı gösterilmelidir.³²

Turner bilginin bu eşitsiz dağılımının sonucunu ifade etmek için “siyasal epistemoloji” kavramını kullanır. White’da olduğu şekilde bu kavramlaştırma ile ayrıcalıklı statünün varlığına işaret eder. Turner için bu ayrıcalığa sahip olanlar ise uzmanlardır. Bilginin eşitsiz bir şekilde dağılımına karşı getirilen bir çözüm olarak uzmanlığın, siyasetin şekillenmesinde sahip olduğu etkin rol bu kavramlaştırma ile vurgulanmaktadır. Siyaseti yönlendirecek olan bilgi sorunu uzmanlığa duyulan güven yoluyla aşılmalı istenir. Siyaset için önemli olan kararsız kalmamaktır; hatalı da olsa bir karar verebilmektir. Uzmanlığa atfedilen önem de bu karar alım sürecini hızlandırmasından ileri gelir. Tüm bu süreç nihai haline uzman yönetimine dair bir övgüyle varmış olur.³³

Siyasal epistemoloji kavramlaştırması epistemoloji ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkiden temellenmektedir. Bu yüzden mevcut epistemolojik ve siyasal yönelimlere bağlı olarak farklılık gösteren siyasal epistemolojilerden bahsetmek mümkündür. Bu bölümde vurguladığımız anlamı itibariyle siyasal epistemoloji, klasik epistemoloji ile siyaset felsefesi ilişkisi çerçevesinde bir geçerlilik kazanır. Burada hâkim unsur olan hakikat anlayışı siyasal epistemolojinin dayanak noktasını teşkil eder. Hakikate yapılan bu referans ile birlikte ayrıcalıklı bir statünün varlığı inşa edilmiş olur. Buna göre siyasal epistemoloji bir hakikat iddiasına bağlı olmak ile birlikte bu hakikate sahip olanların önceliğine dayalı bir durumun varlığını ifade eder.

Siyasal epistemolojinin sahip olduğu hakikat anlayışı saf, duru, net, mutlak, yanılmaz, aydınlatıcı, zorunlu ve evrensel olandır. Hakikat siyasetten bağımsız bir varlığa sahip olup onun üzerindedir; siyaset üstüdür; siyasetten önce gelir. İkincil olan dolayısıyla hakikate bağımlı olan siyasettir. Hakikat, siyasetin olmazsa olmazıdır. O olmadan bir

³¹ White, a.g.m., ss. 80-81; 83-84.

³² Stephen Turner, “Political Epistemology, Experts and The Aggregation of Knowledge”, *Spontaneous Generations*, V.1, N.1, 2007, s. 37.

³³ Turner, a.g.m., ss. 41; 45.

siyaset felsefesinin varlığı mümkün kılınmaz.³⁴ Siyaset hakikatin bir alt kümesidir; onun açılımıdır. Böylelikle epistemoloji siyaset felsefesinden öncelikli bir hale gelmiş olur.

Bu siyasal epistemoloji kavramlaştırması hakikat temelli bir siyaset felsefesi sunmaktadır. Siyaseti var eden onun sahip olduğu hakikat temelidir. Hakikatten bağımsız bir siyaset anlayışı mümkün değildir. Bu kavrayış hakikate ulaştıracak olan unsurlar üzerinde durmayı gerektirir. Bu unsurlar hem siyasal epistemoloji kavramlaştırmasını daha da açmamızı sağlayacak, hem de farklı siyaset felsefelerini hakikat anlayışından beslenen siyasal epistemoloji kavramlaştırmasından hareketle bir arada değerlendirmemizi mümkün kılacaktır. Böylece, liberalizm, marksizm, anarşizm gibi birbirinden farklılık gösteren modern siyaset felsefelerini şekillendiren klasik epistemolojik unsura dikkat çekilmiş olacaktır. Bunun için klasik epistemolojide hakikati temellendiren unsurların siyaset felsefesinin merkezi konusu haline getirilmelidir.

II. SİYASET FELSEFESİ ODAĞINDA KLASİK EPİSTEMOLOJİNİN TEMELLERİ

Modern felsefe ile birlikte klasik epistemoloji bilgiyi, bilen ile bilinen ya da özne ile nesne arasındaki ilişkinin ürünü olarak tanımlayarak özneye ayrıcalıklı bir konum atfeder.³⁵ Bilme eyleminin yegâne aktörü olan özne, tarihsel ve toplumsal her türlü koşullanmışlıktan bağımsız olarak soyut, tarihdışı ve evrenseldir. Bu nitelikler özneyi zamansallığın dışarısına taşıyarak onu her türlü değişimin ötesinde konumlandırır. Farklılıkların kaynağı olarak görülen tarihsel ve toplumsal yapılar hakikate ulaşmamızda engel teşkil edeceği için, özne bu farklılıkların yadsınması anlamına gelir. Buna göre özne, bütün insanlar için ortak olan nitelikleri bünyesinde barındıran bir kendiliktir. Özne sahip olduğu bu özellikler açısından hakikatin tek kaynağı olma noktasına yükselir.³⁶

Bu aynı zamanda özne-nesne düalizmini de beraberinde getirir. Dış dünya kendisini insana sunmaya hazır bir nesne konumuna düşürülür. Buna göre dış dünya, gizemli bir yapı değil, mekanik yasallığın hüküm sürdüğü bir gerçeklik alanıdır. Özne bu gerçeklik alanını temsil edip teorileştirebilir; bu gerçeklik alanını kavramlar yolu ile

³⁴ Alireza Shomali, *Politics and The Criteria of Truth*, London: Palgrave Macmillan, 2010, s. 1.

³⁵ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 14-15.

³⁶ Derda Küçükalp, *Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma*, s. 224.

olduğu gibi ifade edebilir; nihayetinde kavramlar gerçekliğin tam bir göstergesi konumuna yükselir.³⁷

Klasik epistemolojik gelenekte düalizm kesin bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu geleneğin sahip olduğu temelci karakter ile de alâkalı olan bu durum, kendisini “temel inançlar”^{*} ve “temel olmayan inançlar” ayırımında da gösterir. Kesin bilgi olarak görülen temel inançlara ulaşmak için akıl doğru bir yöntemle donatılmalıdır. Bunun için de yapılması gereken akıl ile duygu arasında bir ayrıma gidilerek aklın yansızlığının sağlanmasıdır. Aklı yansız ya da tarafsız kılabilmek için aynı zamanda onu tüm tarihsel ve toplumsal unsurlardan yalıtmamız gerekir. Beşeri özne, soyut bir şekilde anlaşılabilir bu akıl anlayışı sayesinde kesin bilgiye ulaşarak kendisini yanıltıcı olan inançlardan kurtulup özgürleşecektir. Klasik epistemolojinin nihai hali olan pozitivizm ile birlikte kesin bilgi sadece gözlem ve deneye dayanan bilimsel bilgi haline gelir; buna bağlı olarak ilerleme de ancak bilimsel bilginin toplumsal olarak yerleşiklik kazanmasıyla gerçeklik kazanacaktır.³⁸

Klasik epistemolojinin bu hakikat anlatısı modern siyaset felsefesi tarafından çeşitli şekillerde benimsenmiştir. Siyaset felsefesi odağından klasik epistemolojinin temellerine baktığımızda birbirinden farklılık gösteren sonuçlar ile karşılaşacak olsak bile nihayetinde modern siyaset felsefelerinin varmak istedikleri hedef bakımından bir ortaklık içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Bu ortaklık modern siyaset felsefelerinin epistemolojik iddialarının aynılığından kaynaklanmaktadır. Siyasal epistemoloji bağlamında bu ortaklık, siyasetin hakikate bağımlılığından ileri gelir; yani, birbirinden farklılığı aşikâr olan liberalizm, marksizm ve anarşizm nihayetinde aynı siyasal epistemolojiden beslenmektedir. Modern siyaset felsefesini şekillendiren kesin bilginin varlığına dayalı siyasal epistemolojik tutumun sonucunda ideal bir toplumsal düzenin mevcudiyeti kaçınılmaz bir durum olmuştur. Söz konusu siyasal epistemolojik tutum hakiki bir toplumsal düzenin gerekliliği sonucunu doğurmuştur.

³⁷ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, a.g.e, s. 157.

^{*} *Temel inançlar* apaçiktırlar; kendi kendilerini temellendirirler. Başka inançların desteğine ihtiyaç duymadıkları için epistemik açıdan imtiyazlıdır. “Temel inançlar arasında, öznenin kendi duysal ve zihinsel durumları, dolayısıyla sahip oldukları duygu deneyimleri ve bazı a priori önermeler bulunur.” Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 23

³⁸ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 22-23; 204-207.

Siyasal epistemolojinin bir unsuru olarak ideal toplumsal düzen tek bir yaşam biçiminin insanlık için en iyisi olduğu anlamına gelir. Ortaçağ ve modern, siyaset ile etik anlayışları Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi herkesi kapsayan iyi bir yaşam biçiminin var olduğu kabulüne dayanır. Bu bizim klasik epistemolojinin hakikat iddiasının siyaset ve etik karşılığı olarak uyum ideali ile karşılaştığımız anlamına gelir. Buna göre siyaset epistemoloji iyi yaşamın aynılığı üzerinden uyumu bir ideal olarak karşımıza çıkarırken, çatışmayı bir kusur ya da hakikatten sapma olarak görür.³⁹

Siyasal epistemoloji, hakikat ile siyaset ayrımı üzerinden şekillenir. Bu ayrım hakikatin, siyasetten üstünlüğünü ifade eder. Hakikat, siyaseti yönlendiren ve denetimi altında tutan bir kesinliktir. Siyasetin tek amacı bu hakikate ulaşmaktır. İdeal toplumsal düzen, en iyi yaşam biçiminin teklifi, uyum ideali ve çatışmasızlık hali bize bir hakikati anlatmaktadır. Siyasetten bağımsız, kendi başına bir gerçekliğe sahip olan bu hususlar siyaseti yönlendiren hakikatin göstergeleridir. Siyaset kendisinden bağımsız olarak var olan ve herkesi kapsayan bu hakikatin peşindedir. Tali bir görevi olan siyaset, hakikate ulaşmakla yükümlüdür.

Liberal siyaset felsefesi klasik epistemolojinin hakikat anlatısını olduğu gibi benimser. Klasik epistemolojideki özne-nesne karşıtlığı, liberal siyaset düşüncesindeki birey-toplum ayrımına tekabül eder. Özne ve nesnenin sahip olduğu vasıflar sırası ile birey ve topluma geçer. Bu ilişkide öncelikli olan maddi, sosyal ve kültürel koşullarının dışında bir gerçekliğe sahip olan bireydir.⁴⁰

Klasik epistemolojinin bir unsuru olan özne-nesne düalizminde, nesne nasıl öznenin bağımsız bir anlam içeriğine sahip değilse, aynı şekilde liberalizmin birey-toplum ilişkisinde, toplum bireyden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bireyin bu şekilde temel bir varlık olarak ele alınması, onun toplumdaki önce geldiği anlamına gelir. Birey, her türlü toplumsal kurum ve yapıdan üstündür. Bireye atfedilen bu üstünlük toplumu ikincil bir konuma düşürür.⁴¹ Birey bir gerçeklik alanı iken, toplum bireylerden farklı, onları aşan bir anlama sahip değildir. Toplum esrarengiz bir yapı olmayıp, bireylerin toplamından ibarettir; bireylerin üzerinde kendinde bir anlam ve değerden yoksundur.

³⁹ John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 10.

⁴⁰ Derda Küçükalp, *Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma*, ss. 224-225.

⁴¹ Atilla Yayla, *Liberalizm*, 7. b. , Ankara: Liberte Yayınları, 2015, ss. 155-157

Burada asıl gerçekliğe sahip olan bireydir; bireyler tarafından kavramsal soyutlama yolu ile nesne haline getirilen ise toplumdur. Toplum bireylerin bir aradaki yaşamını temsil eden bir kavramdan daha fazlası değildir.⁴²

Tarihsel ve toplumsal bağlamından yalıtılmış birey ile sadece bireylerin toplamından ibaret olan ve kendi başına bir değer ifade etmeyen toplumun karşı karşıya gelmesi sonucunda bireylerin bir arada yaşamasını temin edecek olan ilkelerin kaynağı soyut akıl olur. Bunlar aynı zamanda kesin olan ilkeler olup “en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşma”dır. John Gray, Locke, Kant ve John Rawls’u bu çerçeveye yerleştirerek, liberal siyasal düşüncedeki bu geleneği “akılcı uzlaşma liberalizmi” olarak adlandırır.⁴³

Bir siyasal hakikat anlatısı olarak *akılcı uzlaşma liberalizmi*, iyi yaşamın sabit ve değişmez olup bütün insanlık için aynı olduğu iddiasını taşır. Bu tekil, tek anlamlı, evrensel iyi yaşam anlayışının kaynağında bireylerin akılcı bir şekilde evrensel ilkeler sistemi üzerinde uzlaşabilecekleri kabulü yer alır. Bunun gerçeklik kazanacağı meşru tek siyasal örgütlenme, evrensel tek rejim liberal devlettir.⁴⁴

Akılcı uzlaşma, uyum idealini yücelterek farklı iyi anlayışlarının çatışmasını bir kusur olarak görmektedir. Bu çatışmaların ötesine geçmek için hak temelli bir liberalizm anlayışına başvurmamız gerekir. Bu anlayış bize adalet ve hakların gerektirdiklerinin saptanması yoluyla, iyi kavrayışlarının çeşitliliğine bağlı olarak ortaya çıkacak çatışmalara karşı bir çözüm yolu sunmaktadır.⁴⁵

Rawls liberal hak felsefesini soyut bir düzlemde ya da bir düşünce deneyi içerisinde temellendirir; yani, varsayımsal bir toplum sözleşmesi düşüncesine başvurur. Buna göre adalet ilkeleri kendimizle ilgili bir şeyler bilmemize mani olan⁴⁶ “bilgisizlik peçesi”nin ardından seçilir. Buna göre hiç kimse toplumsal yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmez; doğal iyiliklerin dağılımındaki talihine, yeteneklerine, zekasına, gücüne ilişkin bir fikri de yoktur. Kişilerin iyiliği nasıl kavradıkları ve özel psikolojik

⁴² Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, 2006, ss. 85-86.

⁴³ Gray, a.g.e., s. 8.

⁴⁴ Aynı Eser, ss. 11;19;25;32;36.

⁴⁵ Aynı Eser, s. 19.

⁴⁶ Michael J. Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara: BigBang Yayınları, 2013, ss. 170-171.

eğilimlerini de bilmedikleri varsayılır. Bunun neticesinde, ilkelerin seçiminde kimse doğal şanstın veya toplumsal koşullardan dolayı avantajlı ya da dezavantajlı olmayacaktır. Herkes benzer bir konumda olduğundan ve hiç kimse de kendi özel durumunun yararına olacak ilkeleri bilecek durumda olmadığından, söz konusu adalet ilkeleri soyut bireylerin akılcı uzlaşmalarına dayanır.⁴⁷

Rawls bu noktada iki temel adalet ilkesinin önceliği üzerinde durur; ilki “temel özgürlükler” olarak adlandırdığı yurttaşlık ve siyasi haklardır – seçme ve seçilme hakkı, ifade özgürlüğü, davaların yürürlükteki yasalara göre yürütülmesi, hareket serbestisi gibi. İkincisi ise “fark ilkesi” olarak ifade etmiş olduğu toplumsal malların dağılımı konusunda dezavantajlı konumda olanların lehine yapılacak uygulamaların adil bir fırsat eşitliği için gerekliliğidir.⁴⁸ Rawls bu şekilde her makul insanın kendi iyi anlayışından bağımsız olarak kabul etmek zorunda olduğu ya da reddedemeyeceği adalet ilkelerini beyan etmiş olur. Sonuç olarak ortaya çıkan, adaletin diğer iyilerin tümünden daha öncelikli olduğu liberal bir hak felsefesidir.⁴⁹

Siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının dayanmış olduğu hakikat-siyaset ayrımı, liberalizmde kendisini adalet ilkelerinin önceliği üzerinde gösterir. Siyasetin takip etmesi gereken hakikat, evrensel olan adalet ilkeleridir. Soyut bireylerin yapmış olduğu akılcı bir tercih olan evrensel adalet ilkeleri, siyasetten önce gelen, onu yönlendiren ve denetleyen kesinliklerdir.

Marksist siyasal düşünce için ise hakikatin kaynağı “diyalektik materyalizm”dir. Materyalizme göre ilk ve esas olan, her şeyden önce varolan⁵⁰, doğanın ya da evrenin biricik tözü, yapıtaş maddedir.⁵¹ Maddi dünya duyu deneyiminden bağımsız bir şekilde anlaşılabilir; dünya ve toplumla ilgili hakikat sadece ampirik bilimsel yöntemler ile keşfedilebilir. Marx, dünyaya dair duyu deneyimine dayanmayan bir bilgiyi yok saydığı için pozitivisttir.⁵²

⁴⁷ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, 2. b. , İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 87.

⁴⁸ Aynı Eser, ss. 76-78.

⁴⁹ Gray, a.g.e., s. 124.

⁵⁰ Murat Sarıca, *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2017, s. 210.

⁵¹ Çelik, a.g.e., s. 427.

⁵² H. B. Acton, “Diyalektik Materyalizm”, çev. Tayfun Torun, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Ebabel Yayınları, 2006, C. 4, s. 593. “Diyalektik materyalizmin savunucuları, dünya

Marx kendi materyalizmini on sekizinci yüzyılda yaygın olan materyalizmden ayırt etmiştir. Bu ayrımın temelinde maddenin varoluş biçimine yüklenen anlam yatmaktadır. Her iki yaklaşımda maddenin temel biçimi olarak hareketi görmüş olsa da bu hareketin tarzı konusunda ayrı düşmüşlerdir. Marks için söz konusu olan hareketin tarzı diyalektik iken, diğer materyalistler için ise mekanik olmuştur.⁵³

Materyalizmi doğa biliminin kaçınılmaz sonucu olarak gören mekanik yaklaşıma göre fizik ve kimya temel bilimlerdir. Bu bilimlerin ortaya koymuş olduğu neden-sonuç ilişkisine dayalı mekanik açıklamalar hayat, düşünce ve toplumla ilgili bütün konulara uygulanabilir. Marx ise bu tür bir yaklaşımı problemlili bulur. Doğa bilimlerinin salt mekanik yaklaşımları tarihsel gelişimi dikkate almadığı için toplumsal incelemelere uygulanamaz.⁵⁴ Mekanik yaklaşımlar tikel açıklamalar sunarken, diyalektik metot bütüncül bir açıklama yapısına sahiptir; çünkü mekanik yaklaşım, maddenin gelişime açık doğasını göremez, bütün değişimleri niceliksel değişimlere indirger; maddi şeylerin doğasındaki içsel çelişkileri fark edemez.⁵⁵ Bu sebeplerden ötürü mekanik materyalizm, diyalektik materyalizme göre daha aşağı bir mantık düzeyine sahiptir.⁵⁶

Diyalektik materyalizm ortaya koymuş olduğu yasalar ile mekanik materyalizmi aşar.⁵⁷ Bu yasalar, “niceliksel değişimlerin niteliksel değişimlere dönüşümü”, “karşıtların birliği ve savaşı” ile “olumsuzlamanın olumsuzlanması” yasalarıdır. Bu yasalar ile anlatılmak istenen maddenin hareket tarzıdır.⁵⁸ İlk yasaya göre, doğadaki belirli değişimler yavaş yavaş değil, birden bire ortaya çıkar. Bir şeyin niceliksel olarak göstermiş olduğu değişim niteliksel olarak bir sıçramayı beraberinde getirir. Bu sıçrama eskide olmayan ve eskisine indirgenemeyen yeni nitelikleri mümkün kılar.⁵⁹ İkinci yasa ilkinin nedenine ilişkindir. Buna göre doğadaki tüm değişimleri gerçek kılan nesnelere iç çelişkileridir. Çelişki, bir nesnede karşıt öğelerin bir arada bulunması anlamına gelir.

hakkındaki doğrulara empirik bilimsel yöntemlerle ulaşılabileceğini savunmaları ve dünya hakkında, duyu-deneyine dayanmayan bir bilginin imkanını yadsımları bakımından pozitivisttirler.” Ahmet Cevizci, “Diyalektik Materyalizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. b. , İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 514.

⁵³ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi III Yakın Çağ*, çev. Özer Ozankaya, Ankara: Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969, s.140.

⁵⁴ Aynı Eser, ss. 140-141.

⁵⁵ Cevizci, “Diyalektik Materyalizm”, s. 513.

⁵⁶ Sabine, a.g.e., s. 140.

⁵⁷ Acton, a.g.m., s. 597.

⁵⁸ Çelik, a.g.e., ss. 424-425.

⁵⁹ Acton, a.g.m., s. 599.

Bir arada bulunan karşıt güçler aynı zamanda bir savaşım içerisindedir. Bu savaşım ya da çelişki değişimin iç dinamiğidir.⁶⁰ Son yasa ise bir önceki yasanın oldukça genelleştirilmiş bir ifadesi olup doğada gerçekleşen tüm dönüşümleri açıklamaktadır.⁶¹

Marksizmin pozitivist yorumuna göre söz konusu olan bu yasalar insan bilincinden bağımsız bir şekilde doğaya içkindir; maddi yaşamın kendisinde vardır; yani diyalektiğin kaynağı insan değil, bizzat maddi yaşamdır. Doğa bir kaos halinde olmayıp bir düzen içerisindedir. Bilim pratiği sayesinde bu düzenin yasaları kavranabilir.⁶²

Marksizmin bu pozitivist yorumu klasik epistemolojinin özne-nesne ilişkisine dayanmaktadır. Nesnel gerçeklik ya da maddi dünya insan bilincinden bağımsızdır. Buna göre nesne ya da dış dünya gizemli bir yapı olmayıp, evrensel yasalara göre işleyen bir karaktere sahiptir. Dış dünya, özne tarafından bilimsel olarak incelenmeye hazır bir nesne haline gelir. Öznenin tam karşısında yer alan nesne, evrensel yasaları ile birlikte beşeri zihne yansır. Böylece hem nesne hem de özne tarihselliklerinden arınarak birer kendilik haline gelmiş olurlar. Tarihselliğin söz konusu bu ihmali neticesinde Marx'ın yapmış olduğu mekanik materyalizm-diyalektik materyalizm ayrımı bir anlamda ortadan kalkmış olur. Diyalektiğin yasalarının mekanik bir şekilde uygulanması söz konusu olur.⁶³

Marksizmin epistemolojisi olarak diyalektik materyalizm⁶⁴ bize siyaseti yönlendiren fakat siyasetten bağımsız hakikatler sunmaktadır. Burada tekrar hakikat bağımlı bir siyasal düşünce karşılaşıyoruz. Dış dünyaya, doğaya yerleşik olan hakikat sadece diyalektik yöntem ile donanmış olan özneye açıktır. Böylece doğayı yöneten yasalardan toplumu yöneten yasalara geçiş de kolay olur.⁶⁵ Doğanın salt, çıplak, kendinden açık olan yasaları kavranmadan evrensel bir siyaset tahayyül etmek mümkün değildir. Siyaset böylece kendini yönetecek olan kesin ilkeleri doğanın işleyiş pratiğinden çıkarmış olacaktır.

⁶⁰ Çelik, a.g.e., s. 425.

⁶¹ Acton, a.g.m., ss. 600-601; Çelik, a.g.e., ss. 425-426.

⁶² Vefa Saygın Öğütle, "Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri", Ankara, *Praksis*, S. 13 (2005), ss. 205-206.

⁶³ Öğütle, "Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri", ss. 207; 219-221; Vefa Saygın Öğütle, "Pozitivist-Marksist Sınıf Kavrayışı ve Sınıf Deneyimlerindeki Açmazları", Ankara, *Praksis*, S. 24 (2010), ss. 79-80.

⁶⁴ Acton, a.g.m., s. 593.

⁶⁵ Öğütle, "Pozitivist-Marksist Sınıf Kavrayışı ve Sınıf Deneyimlerindeki Açmazları", s. 80.

Maddi yaşamda var olan diyalektik yasalar toplumsal yaşam ile tam bir uygunluk içerisindedir⁶⁶ ya da diyalektik yöntemin maddeye uygulanması ile doğayı ve toplumu yöneten yasalar öğrenilebilir.⁶⁷ Toplumsal yaşam böylece belirli bir doğa kavramlaştırması üzerinden açıklanmış olur.⁶⁸

Marx'ın toplumsal alanda doğa bilimi kadar kesin ilkelere ulaşma arzusu⁶⁹ marksizmin tarihselliği göz ardı eden bu yorumu ile nihai haline gelmiş olur. Bir siyasi hakikat anlatısı olarak marksizm doğada mevcut olan yasaların mutlaklığı üzerinden şekillenir. Doğa yasası olan çelişki ve değişim aynı zamanda siyasetin de evrensel yasaları olarak kabul görür. Siyaset ancak bu iki yasa üzerinden temellendirilebilir. Doğaya içkin olan bu iki yasa tespit etmeden yapılacak olan bir siyaset temellendirmesi bizi hakikatten uzaklaştıracaktır. Hakikat temelli siyaset felsefesinde hakikatten uzaklaşmak siyaset felsefesinin varoluş koşulunu ortadan kaldırmak anlamına gelir.

Marksizme göre toplumsal alanda çelişkinin kaynağı olan maddi temel, üretim ilişkileridir. Bu çelişki aynı zamanda bir değişim dinamiğini de içerisinde barındırır. Bu değişim üretim ilişkilerinin bir sonucu olan sınıflararası mücadeleden kaynaklanır. Proleterya ile burjuvazi arasındaki sınıflararası ilişki karşıt çıkarları içerisinde barındıran bir mücadeledir. Tüm değişime kaynaklık edecek olan bu mücadele sonucunda proleterya kesin bir zafere ulaşıp sınıflı toplum yapısından sınıfsız toplum yapısına geçilecektir; başka bir ifadeyle mevcut olan çelişkiler neticesinde niceliksel değişim niteliksel bir dönüşümü hazırlayarak ideal toplumsal düzene ulaşılacaktır.⁷⁰ Diyalektiğin yasalarının toplumsal alana uygulanması ile proleteryanın zaferi bilimsel bir kesinlik haline gelmiştir.⁷¹

Klasik anarşizm için ise kesin bilginin kaynağı pozitif bilimdir. Mihail Bakunin'in ifade etmiş olduğu gibi meşru tek otorite olan bilim, eleştirel ve sorgulayıcı yöntemleri

⁶⁶ Öğütle, "Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri", s. 206

⁶⁷ Sarıca, a.g.e., s. 211.

⁶⁸ Öğütle, "Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri", s. 206.

⁶⁹ "Marx maddecilik sözcüğünü bilimsel sözcüğü ile eş tutmak eğilimi gösterdi ve her ne kadar toplumsal incelemelerin fizik bilimleri taklit edebileceklerine inanmıyor idiyse de, onlar kadar açık ve kesin kılınabileceklerine inanıyordu." Sabine, a.g.e., s. 141.

⁷⁰ Sarıca, a.g.e., ss. 212-215.

⁷¹ Josef V. Stalin'in ifadesiyle, "Sosyalizm, eskiden olduğu gibi insanlık için görkemli bir gelecek düşü olmaktan çıkar, bir bilim haline gelir." Georges Politzer'e göre "proleteryanın evrensel zaferi bir ütopya değildir, nesnel olarak konmuş kesin bir bilgidir." Öğütle, "Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri", ss. 205-206.

ile gerçeğin sert ve dürüst bekçisidir. Bu bilimci dünya görüşüne göre, insan bilgisi durmadan sürekli biçimde ilerlediği için gerçek herkes tarafından ulaşılabilir bir hale gelecektir; çünkü evrensel hakikat sekülerize ve mekanik bir biçimde kavranır. Fizik kuralları ile yönetilen bir mekanizmadan ibaret olan evren, insan aklı tarafından açıklanabilen düzenli bir bütünlüktür. Bilimin amacı bu düzeni genel yasalar biçiminde ortaya koymaktır.⁷²

Deney ve gözleme dayalı doğa bilimi metodolojisini beşeri ilerlemenin kaynağı olarak gören klasik anarşizm, sosyal bilimlerin de bu metodolojik modelden hareketle temellenmesiyle birlikte ahlak ve siyasetin gerçek ilkelerinin ortaya çıkacağını iddia eder. Burada önemli olan nokta ahlaki dünyanın doğal dünyanın bir parçası olarak görülmesi ve fizik yasaları gibi değişmez bir karaktere sahip olmasıdır. Bu yasalar bir kez ortaya konduğu takdirde insanlık bu yasaları takip etmekten geri kalmayacaktır.⁷³

Klasik anarşizm doğal ve sosyal bilimlerin ayrılığını değil de birliğini savunan bu pozitivist ilkeyi benimser. Bakunin fiziksel dünya ile toplumsal dünyanın özünde bir olduğundan ve her iki alanın tek ve aynı doğal dünyayı oluşturduğundan bahsederken pozitivistimin bu ilkesini onaylamış olur. Modern bilim fiziksel dünyayı açıklamış olduğu gibi toplumsal dünyayı da açıklayacaktır. Toplumsal hayatın bir unsuru olan ahlak artık bilimsel araştırmanın bir nesnesi haline gelmiştir. Modern deneysel bilim ile bilimsel bir ahlak, bilimsel olarak geçerli bir etik sistem ortaya konacaktır. Modern bilimin görevi, ahlak yasasını veya kalıcı ahlaksal düzeni bildirmektir.⁷⁴

George Crowder'e göre Pyotr Kropotkin'in "karşılıklı yardımlaşma" olarak tanımladığı ahlak yasası, klasik anarşizmin bilimci dünya görüşünün en bütünlüklü tasviridir. Biyolojik bir temel üzerinden yükselen bu yasaya göre, karşılıklı yardımlaşma tüm toplumsal hayvanların ortak bir özelliğidir. Kropotkin'in ifade etmiş olduğu gibi "insan topluma, bir karıncanın karınca yuvasına ya da bir arının arı kovanına doğduğu gibi doğar." Buna göre karşılıklı yardımlaşma hem diğer toplumsal hayvanların evrimsel olarak ilerlemesini hem de insanlığın gelişimini sağlayan bilimsel bir ahlak yasasıdır.

⁷² George Crowder, *Klasik Anarşizm Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi*, çev. Sinan Altıparmak, 2. b. , İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007, ss. 43; 194-196.

⁷³ Aynı Eser, ss. 43; 52.

⁷⁴ Aynı Eser, ss. 49; 51-52; 196; 199.

Bütün insan toplumu biçimlerinin özelliği diğerlerinin yardımına güvenmedir; başka bir ifadeyle duygudaş dürtülerimizin bencil dürtülerimize hâkim olmasıdır.⁷⁵

Siyasal epistemolojinin hakikat ile siyaset arasında yapmış olduğu ayrım üzerinden baktığımızda klasik anarşizm hakikati, klasik epistemolojinin nihai hali olan pozitivizm ile özdeşleştirir ve siyaseti bu pozitivist çerçeveye bağımlı kılar. Siyaset modern deneysel bilimlerin ortaya koymuş olduğu hakikatin bir takipçisi konumuna indirgenir. Hakikat bağımlı bir siyaset düşünce olarak klasik anarşizm, Kropotkin ile birlikte biyolojik bir hakikatin unsuru haline gelmiş olur. Siyaset, siyasetten önce gelen bilimsel bir hakikatin güdümüne tabi kılınmış olur. Siyaset tekrar bilimsel olarak kesinliğinden şüphe duyulmayan bir mutlak bilgiye bağlanır.

Klasik anarşizm açısından bilimsel ilerleme aynı zamanda toplumsal dönüşümü sağlayacak yegâne güçtür. Bilimsel bilginin kitleler arasında geniş bir şekilde yayılması ilerlemeyi sağlayacaktır. William Godwin'in ifade ettiği gibi "akıllılığın ve bilginin artması kötülüğü ve tiranlığı değil, iyilikseverliği ve adaleti getirir." Bakunin'e göre, bilimsel yöntem ile işleyen akıl en sonunda devleti ortadan kaldırarak ideal toplumsal düzen olan devletsiz topluma ulaşacaktır. İnsanlar bilimsel bir kavrayışa ulaştıkları zaman kendilerini bir arada uyum içerisinde yönetme yeteneğine sahip olacaklardır. Crowder'in vurguladığı gibi bilimsel ilerlemeye dayalı toplumsal dönüşüm anlayışı klasik anarşizmin en tutarlı ve temel argümanıdır.⁷⁶

Liberalizm, marksizm ve anarşizm çerçevesinde ele almış olduğumuz modern siyaset felsefesi, klasik epistemolojiden beslenen siyaset epistemolojinin unsurlarını içerisinde barındırır. Hakikatin varlığı üzerinden yükselen modern siyaset felsefesi, siyaset epistemolojinin bir diğer unsuru olarak belirli bir yöntemle siyaseti içerik yüklemektedir. Bu yöntem liberalizm için rasyonalist bir kurgu olan toplum sözleşmesi, marksizm için pozitivist yönü ağır basan diyalektik materyalizm, anarşizm için ise pozitivist bilim anlayışıdır. Bu yöntemlerin tümünün ortak özelliği siyaseti bir hakikat anlatısına dönüştürmektir.

⁷⁵ Aynı Eser, ss. 51; 173-174; 210.

⁷⁶ Aynı Eser, ss. 62; 197; 209.

Bu dönüşüm esnasında siyaset, siyaseti önceleyen bir hakikate bağlanır. Siyaset kendisinden önce gelen bu hakikatin toplumsal alanda tatbikatına dönüşür. Hakikat siyasete kendisinden değil, kendisinin dışından gelir. Liberalizmde siyasetin olmadığı bir doğa durumundan, marksizmde maddenin yasalarından, anarşizmde ise biyolojik gerçeklerden siyasete geçen bir hakikat vardır.

Hakikatin siyasal alanın dışından kaynaklanması, siyasete evrensel olarak geçerli kabul edilen biçimler kazandırmıştır. Hakikate kaynaklık eden bu zeminlerin ortak özelliği tarihsel ve toplumsal bağlamın dışında konumlanmış olmalarıdır. Değişmez olanın kaynağı olarak ya soyut bir kurgu ya da doğanın yasaları siyasete tatbik edilmiştir. Bunun ile birlikte modern siyaset felsefesi evrensel olarak geçerli hakikatin sözcüsü olurken, anlatısı da evrensel bir uzlaşımın somut ifadesi olarak ideal toplumsal düzen olmuştur. Bir toplumsal düzeni ideal kılan da değişmez bir hakikatin tezahürü olmasıdır.

III. KLASİK EPİSTEMOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ

Klasik epistemolojinin eleştirisi, hakikat anlayışının bir eleştirisidir. Bizi hakikate ulaştıran unsurlar burada bir kez daha gündeme gelir. Bir önceki bölümde klasik epistemolojinin siyaset felsefesi açısından taşımış olduğu önem üzerinde durulurken, burada bu unsurların bizzat kendilerinin eleştiriden bağımsız olmadığı ifade edilecektir.

Bu eleştirinin bizim açımızdan taşımış olduğu önem, siyasal epistemoloji kavramlaştırmasını klasik epistemolojik perspektifin dışında düşünmemize imkân sağlamasıdır. Daha önceki bölümlerde klasik epistemolojiden temellenen bir siyasal epistemoloji kavramlaştırması üzerinde durmuştuk. Burada yapılmak istenen klasik epistemoloji eleştirisinin bizi nasıl bir siyasal epistemoloji kavramlaştırmasına götürebileceğine işaret etmektir. Klasik epistemolojiden bağımsız bir siyasal epistemoloji kavramlaştırmasını ortaya koyabilmek için burada ilk olarak yapmamız gereken hakikat merkezli bir düşünce yapısına karşı getirilen eleştiriler üzerinde durmak olacaktır.

Hakikat merkezli bir düşünce yapısının özelliklerini tekrar hatırlayacak olursak, bunlar değişmeyen merkeze alınması, değişmeyen değişen karşısında üstün görülmesi ve bunun akabinde tarihsel ve toplumsal yapıların değişkenliği ve çeşitliliğine karşı olarak özne ve onun sahip olduğu akıl yürütme biçimine soyutluk atfedilmesi

sonucunda evrensel, üzerinde herkesin uzlaşabileceği hakikate ulaşılması olarak ifade edilebilir. Özneye üstünlük tanıyan bu yaklaşım ona nesne karşısından mutlak bir öncelik kazandırmıştır. Özne sahip olduğu akıl yürütme mekanizması ile nesnenin tüm yapısını açığa çıkarabilecektir. Nesnenin gizemlerinin çözülmesi beraberinde özgürlük ve ilerleme gibi toplumsal amaçların gerçekleştirilmesini sağlayacaktır. Hakikat merkezli bir düşünce yapısı hakikati ulaşılması gereken tek hedef olarak gösterirken, her şeyi ondan türetme eğilimine girerek özcü bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir.

Thomas Kuhn “paradigma” kavramlaştırması ile klasik epistemolojinin merkezi unsuru olan nesnel hakikat düşüncesini problemlile hale getirir. Bu kavramlaştırma ile bizim dünyayı görme tarzımızı ifade edilmektedir. Dünyayı sahip olduğumuz kavramsal çerçevelerin rehberliğinde görürüz. Sahip olduğumuz kabuller, inançlar, değerler, önermeler ve teknikler bütünü bizim dünyayı görmemizi sağlayan⁷⁷ *epistemolojik bakış açısı* ya da çerçevelerdir. Dünyayı bu çerçevelerin dışında görmemiz mümkün değildir.⁷⁸

Klasik epistemoloji ise hakikate bu çerçevelerden bağımsız olarak ulaşılabilmesi iddiasındadır. Bu iddia tarafsız bir gözlemin mümkün olduğu argümanı ile desteklenir. Tarafsız ya da yansız bir gözlem paradigmadan bağımsız, sabit bir takım olguların mevcudiyetine dayanır. Yansız ya da bağımsız olgular veya veriler, hakikati mümkün kılan teoriler üstü gerçekliklerdir.⁷⁹

Kuhn’un ortaya koymuş olduğu *paradigma* kavramlaştırması, pozitivistde belirgin bir şekilde karşımıza çıkan bu hakikat anlayışının kendisinin iddia edildiği kadar nesnel bir içeriğe sahip olmadığına işaret eder. Nesnellüğün teoriden bağımsız bir gözleme ve olgulara dayandırılması bizi hakikate değil yanılsamaya götürür; çünkü, veriler ya da olgular kaçınılmaz bir şekilde teorik kabuller tarafından şekillenir; bütün veriler teori yüklü olduğu için algılarımız arka plandaki inançlarımız tarafından şekillenir. Aynı paradigmaların taraftarları dünyayı farklı şekillerde görürler; bu yüzden hakikat nesnel değil, paradigmaya görelidir.⁸⁰

⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007, ss. 149-153.

⁷⁸ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 5. b. , İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 90.

⁷⁹ Cevizci, *Felsefe*, ss. 152-155.

⁸⁰ Aynı Eser, ss. 153-155.

Sahip olduğumuz paradigmlar tarihsel ve toplumsal olarak değışkenlik gösteren bir karaktere sahiptir. Klasik epistemolojinin evrensel olarak geçerli bir bilgi anlayışına ulaşmak için reddettiğı bu hususlar, paradigma kavramlaştırması ile karşımıza güçlü bir şekilde çıkar. Paradigma bir anlamda tarihin ve toplumun, bireyin algılama ve kavrama yeteneğı üzerindeki belirleyici etkisini ifade etmektedir; aynı şekilde Wilhelm Dilthey on dokuzuncu yüzyılda ortaya koymuş olduğu hermeneutik yaklaşımla bu unsurlardan soyutlanmamızın pek de mümkün olmadığı üzerinde durmaktadır.

Dilthey klasik epistemolojinin salt akıl varlığı olarak anlaşılan soyut özne anlayışını tüm problemlerin başlangıç noktası olarak görür. Bu özne anlayışı, beşeri kimliğı oluşturan tarihsel ve toplumsal içeriğı yadsıdığı için insanın bütüncül kimliğini görememiştir. Bu ihmalin neticesinde bilgi meselesine dar bir ufukla bakılmıştır. Dilthey ortaya koymuş olduğu hermeneutik yaklaşımla ufkumuzu genişletme peşindedir. Bunun için öncelikle öznenin soyut formülasyonu terk edilerek, onun bütüncül doğası fark edilmeli yani tarihin ve toplumun ürünü olduğu kabul edilmelidir. Kimliğın oluşumu bu şekilde anlaşıldığı takdirde başlangıç noktamız tekil bir insan doğası değil, başka insanlar ile etkileşim halinde olmayı merkeze alan toplumsallaşma deneyimi olacaktır. “Başkalarıyla karşılaşma” olayı hem özneyi mümkün kılan tarihsel bir durum hem de öznelerarasılığı ihtiva eden toplumsal bir deneyimdir. Dilthey bunu “yaşama deneyimi” olarak ifade eder.⁸¹

Dilthey hermeneutik yaklaşımının merkezine insanın tarihsel doğasını yerleştirerek bilgi meselesine klasik epistemolojiden farklı bir şekilde eğilir. Buna göre birey kendini ve evreni bağımsız ve özerk olarak kavrayamaz. Bireyin algıları, salt, aracısız ve yansız değildir. Algılayan özne öncelikle tarihsel bireydir; tarih tarafından belirlenmiştir. İnsan kendini, toplumu ve evreni tarihsel olarak belirlenmiş bir şekilde, tarihsel bir gözlükle algıladığı için ancak tarihin bir ürünü olarak bilgidan bahsedebiliriz.

82

Klasik epistemoloji yaşama deneyimine yabancı kalan bir bilgi anlayışına sahip olduğu için doğal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasındaki ayrımı görememiştir.

⁸¹ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 5.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, ss. 81-84; 100.

⁸² Aynı Eser, s. 42.

Tarihsel ve toplumsal olan yaşama dünyasının kendine özgülüğünü fark edemediği için, ona doğal bir nesne gibi yaklaşmıştır; bunun nihayetinde yaşama dünyası, doğal dünyanın bir unsuru olarak değerlendirilmiştir.⁸³ Marksizm ve anarşizmde somut olarak karşımıza çıkmış olduğu gibi doğal dünyaya atfedilen yasalar aynı zamanda tarihin ve toplumun değişmez ilkeleri olarak kabul görmüştür.

Dilthey kusurlu bulduğu bu yaklaşımı “anlama” yöntemi ile aşmak ister. İnsanlar arası ilişkiler bütünü olan yaşama dünyası, doğal gerçeklikten farklıdır. Yaşama dünyası, bir olgu dünyası ya da bir empirik gerçeklik alanı olmayıp bir anlam dünyasıdır. İnsani-toplumsal etkinliklerin dünyası olan yaşama, doğal olgu gibi açıklanamaz; bunu kavrama tarzı ya da yöntemi *anlamadır*. Anlama, tarihsel bilmedir; zorunluluğu ifade eden sebep-sonuç ilişkisini değil, tarihselliği anlatan amaç-eylem ilişkisini temele alır.⁸⁴ Bu ilişkiyi açmaya çalışan bir yöntem olarak anlama, tarihsel ve toplumsal ürünleri duygu, empati, karşılaştırma ve zihinde yeniden canlandırma gibi yollara başvurarak açmaya çalışır. Bu bakımdan anlama ancak bir yorumlama faaliyetidir.⁸⁵

Dilthey klasik epistemolojiye, epistemoloji dairesi içerisinde kalarak bir eleştiri getirir. Bu eleştiri birbirinden farklı iki sonuç ortaya koymuştur. Dilthey ilk olarak, klasik epistemolojinin köklü bir eleştirisini ortaya koymaz.⁸⁶ Klasik epistemolojinin doğa bilimleri açısından ortaya koymuş olduğu nesnellik standartlarını takdir eder; tarihsel ve toplumsal bilimlerin de aynı bu şekilde nesnel ve kesin standartlara ulaşmasını arzular; ancak bunun klasik epistemolojiye bağlı bir şekilde gerçekleşmeyeceğini iddia eder. Bunun için öncelikle klasik epistemolojinin özne anlayışına eleştiri getirerek, tarihsel bir anlamayı mümkün kılmanın önünü açmak ister. Dilthey’in hermeneutik yaklaşımı böylece tarihsel ve toplumsal bilimleri klasik epistemolojinin boyunduruğundan kurtararak, kendi nesnellik standartlarına ulaştıracak olan bir yöntem girişimiyle sonuçlanır. İkinci olarak ise, Dilthey bu arzusunu her ne kadar beyan etmiş olsa da tarihsel ve toplumsal gerçekliğe ulaşma yönünde ortaya koymuş olduğu yöntemlerin sonuçları kesinlikten uzaktır. Genel olarak duygudaşlık zemini üzerinden yükselen anlama faaliyeti

⁸³ Aynı Eser, ss. 86-88.

⁸⁴ Aynı Eser, ss. 89-90.

⁸⁵ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015, ss. 151-152.

⁸⁶ Feridun Yılmaz, *Rasyonalite İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, ss. 31;33.

ortaya nesnel bir geçerlilik değil, belirsizlik koyacaktır.⁸⁷ Bu yüzden hermeneutik yaklaşımın ortaya koymuş olduğu bilgi evrensel değil tarihseldir; tarihte mutlak anlam değil, sürekli değişen bir “anlamlar çokluğu” vardır. Bu da Dilthey’in hermeneutik yaklaşımını tarihsel olarak görececi bir noktaya taşır.⁸⁸

Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer için hermeneutik, Dilthey’den farklı olarak epistemolojik bir yöntemin ötesindedir. Dilthey anlamayı salt bir yöntem olarak görerek onu dar bir çerçevede değerlendirmiştir.⁸⁹ Heidegger’e göre bu mevzuda asıl üzerinde durulması gereken nokta, anlamamanın her türden bilginin ontolojik koşulu olmasıdır. Anlamak insanın bütün varoluşunun temelidir. İnsanın anlamayı harekete geçirmedeği hiçbir durum söz konusu değildir. İnsan dünyayı sürekli anlayarak yorumlamaya mecburdur.⁹⁰ Anlama, dünyamızda yaşamak ve onunla başa çıkmak için sahip olduğumuz temel yetimizdir.⁹¹ Heidegger ve Gadamer insan varoluşunu anlama ile özdeşleştirerek,⁹² hermeneutiğin sınırlarını ontolojiye doğru genişletmiş olur.⁹³

Heidegger insani varoluşu “Dasein” olarak adlandırır. Anlamayı, Dasein’in varlık tarzı olarak görür. Dasein, kendi olanaklarını anlama bağlamında⁹⁴ insanın varoluşu, kendi kendini sorgulayan, soran, bilincinde olan anlamlarına gelir ve bu bakımdan sadece insan için kullanılır. Almanca’da Dasein kavramı ile kastedilen bir insanın kendi ömrü içinde süregiden varoluşu, bir insanın ömrü hayatı, bu âlemdeki varoluş yolculuğudur. Dasein, yaşayan canlı bir insandır; bu dünyada bir sürü şey ile irtibat halindedir; dünyanın içindedir. Varlığın anlamına ilişkin soruşturmamıza başlayabileceğimiz ilk hareket noktasıdır.⁹⁵

⁸⁷ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, çev. Ahmet Cevizci, 2. b. , İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, ss. 141; 147.

⁸⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, ss. 85; 89-90; 100.

⁸⁹ Yılmaz, a.g.e., ss. 33; 42.

⁹⁰ Christiane Leiteritz, “20. Yüzyılda Felsefi Hermeneutik: Heidegger ve Gadamer [Edebiyat Açısından Heidegger]”, çev. Fatih Tepebaşılı, İstanbul, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 30 (2016), ss. 707-708.

⁹¹ David Couzens Hoy, “Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*, der.ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 254.

⁹² Yılmaz, a.g.e., s. 46.

⁹³ Leiteritz, a.g.m., s. 708.

⁹⁴ Birsen Durmaz, “Anlama”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınları, 2003, C. 1, s. 419.

⁹⁵ Kaan H. Ökten, “Heidegger ve Metafizik”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, yay. haz. Erdal Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, ss. 189-192;198.

Heidegger'in klasik epistemoloji eleştirisi ontolojik bir zeminde gerçekleşir.⁹⁶ Klasik epistemolojinin sahip olduğu özne anlayışı dünyadan ve dünyadaki pratik aktivitelerden kopmuş soyut bir bilen olduğu için⁹⁷ varlığın anlamını sormaktan uzaktır. Bunu soramadığı için Batı felsefesi metafiziksel bir karaktere bürünmüştür; çünkü varlığa ilişkin soruyu yöneltebileceği varolanı görememiştir. Varlığı anlamanın anahtarı olarak Dasein'den yoksundur. Dasein'ı, klasik epistemolojinin öznesi gibi dünyadan tecrit edilmiş, ondan ayrı düşmüş gözlemcisi olarak düşünmek mümkün değildir; nihayetinde Dasein, dünyadan ayrılamaz; o "Dünya içindeki Varlık"tır.⁹⁸ Hakikatin teminatı olarak görülen soyut özne tasavvuruna karşıt olarak Dasein, nesneleştirici veya nesnelleştirici bir çağrışım içermez.⁹⁹ Dünya içerisinde olmaklığımız bizi özne-nesne düalizminden kurtarır.¹⁰⁰ Bu düalizmden bağımsız bir düşünce sayesinde, gerçeklik, varlık ve hakikat bizim dışımızda duran, çeşitli epistemolojik yollarla bilgi nesnesi haline getirilip, bir temsil ilişkisi yoluyla olduğu gibi kavramlaştırılıp ele geçirilmesi mümkün, tarihdışı bir varlık alanı olmaktan çıkar.¹⁰¹

Heidegger klasik epistemolojinin sahip olduğu hakikat anlayışını reddeder; fakat hakikat arayışından vazgeçmez. Ona göre hakiki bir düşünüm imkânı için kesin bir metot arayışından vazgeçilmelidir. Kesin bir metot arayışı hakikati temaşa etmeye mani olan teorik ve kurgusal engellerdir.¹⁰² Aynı şekilde Gadamer için de hakikat, yöntem sorunun ötesindedir.¹⁰³ O da Heidegger gibi hakikat arayışından vazgeçmemiş olsa da klasik epistemolojinin sahip olduğu hakikat formülasyonunu "yöntem dogmatizmi" olarak adlandırarak problemleri bulur.¹⁰⁴

Yöntem dogmatizminin merkezinde klasik epistemolojinin hakikat formülasyonunun kurucu unsuru olan özne-nesne ayrımı yatmaktadır. Öznenin nesne ile kurduğu ilişkide özneye tanınan radikal epistemolojik özerklik ve onun tüm

⁹⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, a.g.e., s. 234.

⁹⁷ Hoy, a.g.m., s. 254.

⁹⁸ West, a.g.e., s. 170.

⁹⁹ Ökten, a.g.m., s. 189.

¹⁰⁰ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, ss. 264-265.

¹⁰¹ Kasım Küçükalp, "Modern Bilim ve Tekniğe Yönelik Değerlendirmeleri Bağlamında Heidegger'in Modernizm Eleştirisi", *Hece Dergisi*, S. 186/187/188, Y. 16 (2012), s. 511.

¹⁰² Aynı Makale, s. 512.

¹⁰³ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 128.

¹⁰⁴ West, a.g.e., s. 177.

koşullanmışlıktan bağımsız olarak düşünülmesi beraberinde özneyi nesne karşısında kesin bilgiye ulaşmaya muktedir bir varlık haline getirmiştir. Bu özne-nesne ayrımının doğurmuş olduğu sonuç ise doğanın araçsallaştırılması olmuştur. Buna göre özne sahip olduğu hesaplama teknikleri ve yöntemleri sayesinde doğanın geniş kapsamlı ve nesnel bilgisine erişebilir. Özneye tanınan epistemolojik olarak bu ayrıcalıklı konum neticesinde, dünya bilgisi elde edilebilecek salt bir nesnel alanı olarak görülüp şeyleştirilir.¹⁰⁵

Gadamer'e göre bu noktada özne ile nesne arasındaki ilişki salt bir epistemolojik mesele olmanın ötesine geçer. Artık söz konusu olan durum, bilen bilinen üzerinde hâkimiyetini tesis ettiği bir ilişkiye dönüşmüştür. Bu dönüşüm yöntemli düşünen bilimsel aklın ya da hesaplayıcı aklın mutlaklaştırılması sayesinde yani *yöntem dogmatizmi* sayesinde gerçeklik kazanmıştır.¹⁰⁶ Burada asıl üzerinde durulması gereken nokta ise, bu hâkimiyet ilişkisinin ve şeyleştirmenin sadece doğa alanında sınırlı kalmayıp aynı zamanda insanlar arası ilişkileri de kapsayacak şekilde genişlemesidir.¹⁰⁷

Gadamer'in klasik epistemoloji eleştirisinde üzerinde durmuş olduğu nokta, Frederic Vandenberghe'nin ortaya koymuş olduğu "şeyleşme tipolojisi" içerisinde "metodolojik şeyleştirme"ye karşılık gelir. Öznenin ve yaşam dünyasının şeyleştirilmesinden pozitivist natüralizm sorumludur. Deney ve gözleme dayalı yöntemin ürünü olan bilgiye atfedilen hakikat, sosyal olguları nedensel olarak işleyen mekanik bir yasallık içerisinde hapsederek yaşam dünyasını yansıtmazdır. Anlam yitimine uğrayan yaşam dünyası şeyleştirici bir dönüşüme uğrayarak gayriinsanîleşmiştir.¹⁰⁸

Yaşam dünyasında gerçekleşen bir anlam kaybı olarak şeyleşme, faydacı birey tipini ön plana çıkarmıştır. Birey, eylemlerine yön verecek bir anlamlılığı içeren yaşama dünyasından artık yoksundur. Eylemlerini yönlendirme noktasında ortaya çıkan bu boşluğu dolduran ilke rasyonel bir içeriğe sahip olan fayda olmuştur. Bu klasik epistemoloji kaynaklı özne-nesne ayrımının bir başka sonucudur. Bu katı ayırım neticesinde eylem, rasyonel ve hesap yapan bir varlığın nesnel dünya karşısında

¹⁰⁵ Aynı Eser, ss.177-178.

¹⁰⁶ Ahmet Cevizci, "Yöntem Dogmatizmi", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1783.

¹⁰⁷ West, a.g.e., s. 178.

¹⁰⁸ Frederic Vandenberghe, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, ss. 32-33.

konumlanmasıyla gerçekleşen yalıtık bir etkinliği olarak anlaşılmıştır. Bilgiye ulaşma konusunda bilimsel bir metot ile donatılmasından ötürü hata yapmayacağı düşünülen birey, kendisi için en doğru amaçları ve buna ulaşmak için en uygun araçları belirleyen bir aktör olarak kabul görmüştür. Kendi çıkarlarının maksimizasyonu temelinde faydacı bir pozisyona taşınan bireyin eylemi araçsal veya stratejik bir hale gelmiştir.¹⁰⁹

Araçsal veya stratejik eylem klasik epistemolojinin hakikat anlatısına sırtını dayar. Hakikati öznenin soyutluğunda bulan bu anlayış sosyal ilişkiler ağının şeyleşmesine yol açar. Özne ile nesne arasında gerçekleşen ilişkiye atfedilen kesinlik aynı şekilde özne ile özne arasındaki ilişkiye de atfedilmiştir. Nesnel dünya nasıl mekanik bir yasallıktan ibaret olarak görülüp hesaplanabilir olgular yığına indirgenmişse aynı şekilde sosyal dünya da kendi çıkarının peşinde koşan faydacı bireyin başkaları hakkında hiçbir tasaya kapılmadan yapmış olduğu araçsal eyleme indirgenmiştir. Nesnellik, işlevsellik, araçsallık, gayri şahsılık ve duygusal tarafsızlık insanlararası ilişkilerin karakteristik özellikleri haline gelmiştir. Her şeyin ilke olarak hesaplanabilir hale gelmesi ile sosyal bağ duygusal ve kişisel niteliğinden uzaklaşarak şeyleşmiştir.¹¹⁰

Vandenberghen insanları arası ilişkilerin şeyleşmesini “sosyal şeyleşme” olarak adlandırır. Max Horkheimer ve Theodor Adorno bu sosyal şeyleşme içerisinde yatan tahakküm edici pratiğe dikkat çeker. Bu tahakküm pratiği özne-nesne ilişkisi bağlamında insanın doğaya karşı hâkim olma arzusundan kaynaklanmıştır. Akılla kendisini özdeşleştirerek hakikati kendisine tabi kılan bilim anlayışı neticesinde doğa gizemden arındırılmış, eylemsiz, sevk ve idare edilebilir bir maddeler yığını haline getirilmiştir. Doğa bilimleri vasıtasıyla gerçekliğin teknik, kullanışlı ve kullanılabilir bilgisi elde edilmiştir. Bu bilgi, iktidarla aynı manaya gelir. Başka bir ifadeyle insanların doğa üzerindeki ve birbirleri üzerindeki iktidarı bu bilgiden ayrı düşünülemez.¹¹¹

İktidarın işleme pratiği açısından doğa metodik olarak yabancılaştırılır. Faydacı amaçlar için nesneleştirilen doğa etkin bir kullanıma tabi kılınarak sömürülür. Anlam arayışından vazgeçen bilimsel akıl tahakküm aracına dönüşmüştür. İnsanın doğaya karşı hâkim olma arzusu insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilere de sıçramıştır. Bilgi bir güç

¹⁰⁹ Aynı Eser, ss. 45-46

¹¹⁰ Aynı Eser, ss. 136-137;139.

¹¹¹ Aynı Eser, ss. 254; 258.

istenci, ötekine hükmetme istenci haline gelmiştir. Bilgi ve güç özdeşleşmiş ama bu güç özgürleşmeye değil tahakküme yol açmıştır.¹¹²

Bilimin tahakküm edici bir güç haline gelmesi onun kesinlik arzusundan ayrı düşünülemez. Modern dünyanın seküler Tanrı'sı haline gelen bilim¹¹³, klasik epistemolojinin hakikat iddiasını kendisine mal etmiştir. Bu hakikat iddiasının kazanmış olduğu baskıcı mahiyete dikkat çeken Feyerabend, "epistemolojik anarşizm" anlayışı ile anarşist bir bilim geliştirir.¹¹⁴ Bu anarşist bilim anlayışı, klasik siyasal anarşizmden epistemolojik temelde zıt bir konumda yer alır. Klasik siyasal anarşizm klasik epistemolojiden temellenirken, Feyerabend'in bilimsel anarşizmi ise bunun tamamen karşısında yer alır. Feyerabend'in epistemolojik anarşizmi, bilimsel yasa, bilimsel yöntem, aklın yasaları gibi kavramlara, klasik siyasal anarşizmde olduğu gibi ne bir öncelik ne de bir üstünlük atfeder.¹¹⁵

Klasik epistemolojinin dayanmış olduğu hakikat iddiası son kertede pozitivist bilim anlayışında cisimleşmiştir. Bilgiye erişmenin tek geçerli yolu olarak pozitivist bilimin görülmesi, onun kesinliğinden değil, tahakküm edici gücünden kaynaklanır. Onun tahakküm edici boyutu ilk olarak kendi dışındaki tüm bilgi kaynaklarını irrasyonel bulup onları dışlamasında ileri gelir.¹¹⁶ Feyerabend'e göre bilim artık bir iman nesnesi haline gelmiştir. Bilime atfedilen üstünlük ve kusursuzluk özelliklerini dayandırabileceğimiz hiçbir kanıt yoktur; bunlar sadece birer varsayımdan ibaret olduğu için bilim ile kilise öğretileri arasında hiçbir fark söz konusu değildir. Her ikisi de hakikati kendi tekellerinde görürler ve bunun dışında kalanları sapkın olarak değerlendirip ötekileştirirler.¹¹⁷

Bilim ile iktidar arasındaki ilişki tahakkümün bir başka boyutuna karşılık gelir. Bilimin gelişmesi hiç de klasik siyasal anarşizmin iddia etmiş olduğu gibi siyasal iktidarı

¹¹² Aynı Eser, s. 258.

¹¹³ Derda Küçükalp, "Paul Feyerabend'in Modern Bilim Eleştirisi", *Hece Dergisi*, S. 186/187/188, Y. 16 (2012), s. 514.

¹¹⁴ Cevizci, *Felsefe*, s. 157.

¹¹⁵ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, ss. 36-37.

¹¹⁶ Aynı Eser, s. 166.

¹¹⁷ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 2. b. , çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 100.

ortadan kaldıracak bir durumun hazırlayıcısı olmamış; bunun aksine siyasal iktidarı kalıcılaştırmıştır.¹¹⁸

Feyerabend klasik epistemolojinin karşısına kendi *epistemolojik anarşizm* anlayışını yerleştirir. Burada amaçlanan mutlak hakikat iddiasına çoğulcu bir bilgi anlayışıyla karşı çıkmaktır. Hakikat kendisine aykırı olan tüm bilgi biçimlerini bastırıcı bir işleve sahiptir. Klasik epistemolojinin tarihsel seyri mutlak bir hakikat anlayışına yerleşiklik kazandırmak olmuştur. Epistemolojik anarşizme göre ise pozitivist bilim ile cisimleşen hakikat anlayışı diğer bilgi biçimlerinden üstün tutulamaz; bilgi biçimleri arasında hiyerarşik bir üstünlük gözetilemez.¹¹⁹

Feyerabend'in epistemolojik anarşizminin siyaset felsefesi için önemli içerimleri söz konusudur. Epistemolojik anarşizm, klasik epistemoloji içerisinde şekillenen siyasal epistemolojinin yerine çoğulcu bir bilgi anlayışına kapı açan bir siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının önünü açmıştır. Siyasete mutlak bir hakikatin sınırlarının dışarısından bakabilme fırsatı sunmuştur. Bilginin siyaset dışı tarafsız bir anlamı olmadığını, bilgi ile siyaset arasındaki kopmaz bir ilişkinin olduğunu göstermiştir.

Feyerabend klasik epistemolojinin hakikat iddiasının baskıcı bir siyasal yapı inşa ettiğini göstererek kendi epistemolojik anarşizmini temellendirmiştir. Bu siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının anarşist bir anlam içeriği ile donatılması anlamına gelir. Anarşist bir siyasal epistemoloji kavramlaştırması bilginin çoğulcu yapısını ön plana çıkararak, mutlak hakikat anlayışını reddeder. Hakikatin siyasal içerimi olarak ifade edilen özgür bir toplum anlatısının bir yanılısına olduğunu ifade eder. Mutlak hakikat tüm diğer bilgi biçimlerine yaşama fırsatı vermeyerek toplumun özgürleşmesine değil, toplumun tahakküm altına alınmasına hizmet eder.¹²⁰ Hakikatin bir tahakküm biçimi halini alması ona sahip olduğunu iddia eden uzmanların toplumda imtiyazlı bir statü elde etmeleri ile perçinlenir.¹²¹ Klasik epistemoloji bir uzman sınıfının varlığını kaçınılmaz hale getirirken, anarşist bir siyasal epistemoloji bunun bir tahakküm biçimi olduğunu ifade eder.

¹¹⁸ Derda Küçükcalp, "Paul Feyerabend'in Modern Bilim Eleştirisi", s. 516.

¹¹⁹ Aynı Makale, s. 519.

¹²⁰ Aynı Makale, ss. 516-517.

¹²¹ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s. 19; Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 325.

Anarşist bir siyasal epistemoloji kavramlaştırması için klasik epistemolojinin hakikat anlatısının eleştirisinin derinleştirilmesi gerekir. Bu nokta bizi eleştirel epistemolojik bir paradigma olarak postyapısalcı düşünceye götürür.

Koch'a göre evrenselliği reddeden epistemolojik bir pozisyon olarak postyapısalcılığı eleştirel kılan iki önemli nokta vardır. Bunlardan ilki, kitle yönetimini sağlamlaştırmak için uyumu toplumsal etkileşimin zorunlu bir koşulu olarak gören evrenselci iddiayı problemlili hale getirmesidir. İkinci bölümde üzerinde duracağımız bu noktayı, Koch birlik ve çokluk diyalektiği bağlamında ele alır. Tarihsel açıdan baktığımızda insanları köleleştiren, işkenceye ve hatta ölümlerine maruz bırakan taleplerin kaynağında çokluk değil, birlik talebi bulunmaktadır. Postyapısalcılık kendi epistemolojik formülasyonu içerisinde bu birlik talebini bir problem haline getirerek eleştirel bir konumda yer almıştır.¹²²

İkinci olarak ise postyapısalcılık eleştirel bir metodoloji ortaya koymaktadır. Eleştiri yeni imkânların hazırlayıcısıdır. Aşağıdaki bölümde postyapısalcılığın ortaya koyabileceği yeni düşünce yollarına zemin hazırlayabilecek epistemolojik tartışmalara yer verilmiştir. Postyapısalcı epistemoloji açısından, siyaset, ontoloji ve etik gibi temel meseleler üzerine düşünebilmenin yeni imkânlarını ortaya koyabilmek için ilk olarak mutlak arayışını terk etmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, birlik arayışının altını oyabilmek için mutlak arayışından vazgeçilmelidir.¹²³ Bu tarz bir epistemolojik anlayış sunmaları bakımından, Lyotard, Foucault, Derrida ve Deleuze'ün görüşleri postyapısalcı epistemolojik bir paradigma olarak ele alınmıştır.

IV. ELEŞTİREL EPİSTEMOLOJİK BİR PARADİGMA OLARAK POSTYAPISALCILIK

Lyotard için klasik epistemolojinin hakikat iddiası bir meta-anlatıdır. Klasik epistemolojinin tarihi bilimsel olanın yüceltilmesine dayanır. Platon'da somut bir şekilde karşılaşmış olduğumuz bilgi ile kanı arasındaki ayrım ilkinin yüceltildiği ikincisinin ise dışlandığı bir ilişkiyi karşımıza çıkarmıştır. Bu klasik epistemolojiye içkin olan bilim-

¹²² Andrew M. Koch, *Poststructuralism and The Politics of Method*, Lexington Books, 2007, s. vii-ix.

¹²³ Aynı Eser, ss. ix-x.

bilimdışı ikiliğidir. Karşıtlıklara dayalı bu düşünce şekli klasik epistemolojinin ortaya koymuş olduğu hakikat anlayışının bir ürünüdür.¹²⁴ Lyotard'a göre klasik epistemolojinin bu hakikat serüveni kendi içerisinde bir tür tahakküm ilişkisi barındırır. Tahakkümün işleme pratiği ise bu ikinci düşünme şekline kaynaklanır.

Bu hakikat anlayışına göre tek bir bilgi vardır; o da bilimsel bilgidir. Bilimsel bilginin dışında kalan tüm bilgi biçimleri ise anlatsal bilgidir. Anlatsal bilgi de kanıdan öteye gitmeyen halk hikâyeleri, masallar, mitler ve efsanelerdir.¹²⁵ Platon kanıyı nasıl bilgiden aşağı bir düzey olarak görüp dikkate değer bulmamışsa aynı şekilde pozitivizm ile cisimleşen modern bilim anlayışı da klasik epistemolojinin bu varoluş koşulu ile uyumlu bir şekilde anlatsal bilgiye, bilgi payesi vermemiştir.¹²⁶ Klasik epistemolojik gelenek varoluşundan bu yana kendisine uygun olmayan diğer bilgi biçimlerinin dışlanmasını prensip olarak benimsemiştir. Hakikat arayışına bir tür dışlama pratiği eşlik etmiştir.¹²⁷ Farklılıkları dışlayıcı bir karaktere sahip olan bu anlayış ya bu, ya bu olmayan mantığı içerisinde iş görür.¹²⁸ Klasik epistemoloji bu dışlama pratiği sayesinde tahakkümü kalıcı bir hale getirmiştir.

Lyotard için meta-anlatı kendisi dışında olanı meşru olarak görmeyen bütünlükçü bir bilgi anlayışıdır.¹²⁹ Hakikatin varlığı üzerine kurulu olan meta-anlatı bize ya kurgusal bir anlatı sunar ya da bir özgürleşim anlatısını aktarır.¹³⁰ Klasik epistemolojinin bilimsel bilgiye ulaşma yönünde ortaya koymuş olduğu tüm yöntemler meta-anlatının kurgusal içeriklerini oluşturur. Özgürleşim anlatısı da bu yöntemlerin ürünlerine bağlanır. Her yöntem nihayetinde hakikate ulaşma iddiasındadır. Buna göre hakikat refah ve ilerlemeyi sağlayacak, cehalet ve safsatayı söküp atacaktır. Meta-anlatı önce bir yöntem hakikat atfeder; ardından o yöntemin takip edilmesi neticesinde bizlere özgürlük vaat eder.¹³¹

¹²⁴ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, 2. b. , Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014, s. 59.

¹²⁵ Aynı Eser, s. 44.

¹²⁶ Aynı Eser, s. 59.

¹²⁷ Aynı Eser, ss. 55-56.

¹²⁸ Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa: Emin Yayınları, 2016, s.114.

¹²⁹ Aynı Eser, s. 114.

¹³⁰ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, a.g.e., s. 74.

¹³¹ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, 2. b. , İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 204.

Lyotard'ın evrensel bilgi anlayışına karşı geliştirmiş olduğu müdahale önemlidir. Lyotard bu bilgi anlayışını üreten yöntemlerin diğer bilgi biçimlerine karşı herhangi bir üstünlüğü olmadığını savunur. Tüm bilgi biçimleri birer anlatıdır. Bilimsel bilgi de bu anlatılardan biridir. Bilimsel bilgiye diğer anlatılara karşı üstünlük atfedebileceğimiz herhangi bir ölçüt ya da standart yoktur.¹³²

Klasik epistemolojinin tarihsel seyrine baktığımızda bilimsel bilgiyi diğer bilgi biçimlerinden üstün kılan ona atfedilen bir yöntemin varlığıydı. Meta-anlatının dışlayıcı pratiği açısından bilgi, bilimsel yönetime uygun olandır. Yöntem, bilimsel olan ile olmayanı birbirinden ayıran bir ölçüt işlevine sahiptir.¹³³ Lyotard'ın ilk müdahale ettiği nokta da bu olmuştur. Onun açısından bu yöntemler bize bir hakikat vermez; bize sadece kurgusal bir anlatı anlatır. Bilgi ve anlatı türleri arasında hiyerarşik bir üstünlük kesinlikle söz konusu değildir. Birini diğerinden yani bilimsel olanı, bilimsel olmayandan daha değerli kılabilen bir ölçüt yoktur.¹³⁴ Lyotard bu noktada Feyerabend'in "epistemolojik anarşizm"ine atfen, bilimsel yöntem diye bir şeyin olmadığını, bilim insanının her şeyden önce hikâyeler anlatan biri olduğunu ifade eder.¹³⁵ Meseleye bu açıdan baktığımızda siyasal epistemoloji kavramlaştırmasında paradigma değişimi kaçınılmaz bir hale gelir.

Bu paradigma değişiminde, Michel Foucault'nun "arkeoloji yöntemi" üzerinde durulması gereken bir diğer noktayı teşkil eder. Foucault için arkeoloji, bir disiplin olmaktan ziyade bir teorinin, bir düşüncenin, bir pratiğin ortaya çıkışını mümkün kılan koşullara yönelik bir araştırma yöntemidir. Geleneksel arkeolojiden farklı olarak burada söz konusu olan bir halkın hayat tarzını doğrudan aktarmak olmayıp, belirli bir halkın bilgi tarzını ortaya koymaktır.¹³⁶

Foucault için arkeoloji bu bilgi tarzlarına yönelik bir analiz yöntemidir. Bu yöntem temel olarak bilginin soyut bir kendilik olmadığını iddia ederek, klasik epistemolojinin evrenselciliğinden ayrılır. Bilgiye evrensel bir geçerlilik değil, tarihsel bir görecelik atfederek, klasik epistemolojinin hakikat iddiasını problemlile hale getirir.

¹³² Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 120-121.

¹³³ Lyotard, *Postmodern Durum*, ss. 50-51.

¹³⁴ Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 119.

¹³⁵ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 114.

¹³⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 258.

Lyotard'da olduğu gibi Foucault için de nesnel hakikat, objektif ölçüt, standart ve ilkeler yoktur. Anlam, gerçekliğin kendisi gibi tarihsel ve toplumsal bir inşadır.¹³⁷

Foucault, bilgiye atfetmiş olduğu bu tarihsel ve toplumsal karakteri “tarihsel a priori” kavramlaştırması ile ifade eder. *Tarihsel a priori*, Kant'ın bilgiye zorunluluk ve evrensellik kazandırmak için kullanmış olduğu zamandışı *a priori* kavramlaştırmasından farklıdır. Klasik epistemolojiye karşı eleştirel bir noktada konumlanan bu kavramlaştırma ile bilginin soyut bir kendilik olmadığı, bütün insanlarda ortak, tek ve değişmez bir bilgi anlayışının mevcut olmadığı kastedilir. Buna göre bilgi zamana ve mekâna göre değişkenlik gösterir. Her bilgi tarihsel olumsallıkların tezahürleridir. Kavramları, yöntemleri ve teorileri mümkün kılan tarihsel olumsallıklardır.¹³⁸

Bilginin tarihsel olumsallığı bizi zamandışı ve değişmez özlere değil, değişen tarihsel koşullar üzerine yoğunlaşmamız gerektiği noktasına götürür. Bu husus Foucault'nun bir diğer kavramlaştırması olan “episteme” ile alakalıdır. Episteme, tarihin belirli bir döneminde düşünülebilir olan ile düşünülemez olanı, söylenebilir olan ile söylenemez olanı, duyulabilir olan ile duyulamaz olanı belirleyen “algılama-kavrama” çerçevesidir. Bilgiye bu çerçeveler ışığında, kendi tarihsel bağlamı içerisinde bakmamız gerekir.¹³⁹

Foucault bu noktada bilginin tarihini Rönesans, Klasik dönem ve Modern dönem olarak üçe ayırır. Bu dönemlerden her birinin kendine özgü bir epistemesi, bilgi tarzı veya epistemik yapısı vardır. Epistemeler çokluğu, mutlak hakikat fikrinin yerine geçer. Buna göre her yeni episteme bir öncekine göre bir kopuşu, bir süreksizliği içerisinde barındırır. Bu kopuş ya da süreksizlik fikri şeylerin tarihsel dönemlere göre kazanmış olduğu farklı algılama, betimleme, ifade edilme, sınıflandırma biçimlerine odaklanır. Bir tarihsel dönemden başka bir döneme geçiş şeylerin kavranış düzeylerini farklılaştırır. Şeyler artık aynı düzeyde bilinemez. Her yeni episteme bir kopukluk ve süreksizliktir.¹⁴⁰

Rönesans döneminde benzerlik bilginin oluşumunda kurucu bir unsurdur. On altıncı yüzyılı kapsayan bu dönemde, Batı kültürünün bilgi tarzı ya da epistemesi şeyler

¹³⁷ Aynı Eser, ss. 257-258.

¹³⁸ Aynı Eser, ss. 258-259.

¹³⁹ Aynı Eser, s. 259.

¹⁴⁰ Veli Urhan, *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, ss. 42; 44.

arasındaki benzerliklerin tespitine dayanır. Rönesans döneminde belirleyici olan düşünce şekli benzerlik epistememesi olmuştur.¹⁴¹

Klasik döneme geçildiğinde ise epistemolojik bir kayma yaşanmıştır. On yedinci yüzyıl ile birlikte yani klasik dönemde benzerlik epistememesi bilgi açısından kurucu unsur olarak değil, yanlışlık sebebi olarak görülmüştür.¹⁴² Benzerlik epistememesinin artık muğlak ve belirsiz olarak kabul görülmeye başlandığı klasik dönemde aranan ise kesinlik olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde kesinlik ile bir tutulan fizik ile doğa bilimi merkezi bir konuma sahiptir. Bilginin bu döneme ait işleyiş biçiminde doğa vurgusu ön plandadır. Düzen, ölçüm, soyutlama, evrensellik, tarafsızlık bu dönemin epistememesini karakterize ederken¹⁴³ akıl da düzenleyici bir güç olarak konumlanmıştır. Bilgiyi artık tanımlayan, nesnelere arasındaki benzerlik ya da yakınlık değil, farklılıktır.¹⁴⁴ Foucault'ya göre benzerlik epistememesi on yedinci yüzyılda birden bire ortadan kalkmıştır. Zihnin etkinliği klasik dönemle birlikte şeyleri birbirine yaklaştırmak değil, onları ayırt etmek olmuştur; bilginin temeline kıyas yerine çözümlenme geçmiş; benzerlik kategorisi bilgi açısından belirsiz bulunmuş, farklılık ve özdeşlik bilgiyi tanımlayan kategoriler olmuştur.¹⁴⁵

Foucault'ya göre Modern dönem on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte başlar. Bu dönemde bilgi meselesinde doğa yerine insan merkeze alınır. Bu şekilde gerçekleşen epistemolojik kayma neticesinde evrensellik arayışının yerine güçlü bir tarihsellik duygusu geçer. Beşeri deneyiminin sınırlılıklarına dayanan ve bir zorunluluk dayatmayan bakış açıları ile birlikte evrensel hakikat arayışı anlamsızlaşır.¹⁴⁶

Foucault'nun arkeoloji yönteminin siyasal epistemoloji açısından önemli içerimleri mevcuttur. İlk olarak ortaya koymuş olduğu tarihsel perspektif, bilginin zamana aşkın bir mevcudiyete sahip olmadığını gösterir. Bilginin tarihsel bir varoluşa sahip olduğu iddiası bizi evrensel hakikat anlayışından uzaklaştırarak klasik epistemolojik perspektifin dışında konumlandırır. Foucault için nihayetinde bu tarz bir hakikat arayışı tarihsel bir takıntı halinden daha fazla bir şey değildir. Bu noktayı takip

¹⁴¹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 260

¹⁴² Urhan, *Foucault*, ss. 42; 44.

¹⁴³ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 260-261.

¹⁴⁴ Urhan, *Foucault*, ss. 44-45; 51.

¹⁴⁵ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 73.

¹⁴⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 261.

ettiğimizde hakikat, siyaseti onun üzerinden düşünmemiz gereken bir zorunluluk olmaktan çıkar.

Foucault'nun bu yönteminde dikkat edilmesi gereken bir diğer vurgu ise bizi hakikat üzerinden değil süreksizlik, kopuş, kesintililik üzerinden düşünmeye sevk etmesidir. Bu tarz bir düşünce etkinliğinin kendisi klasik epistemolojik perspeftifin dışında yer alır. Klasik epistemoloji hakikatin evrenselliğini tarihin üzerine yerleştirirken, postyapısalcılığın kesintililik söylemi¹⁴⁷ ya da süreksizlik vurgusu tarihsel çağlar arasında bilme tarzlarımız arasındaki farklılığa dikkat çeker. Süreksizlik, kopuş ve kesintililiği ön plana çıkaran bu söylem tarzı, hakikatin tekliği fikrinden bir sapma olup tarihsel olarak yaşanan epistemolojik kaymaların farkındadır. Bu durum bizi tekçi bir hakikat anlayışından, çoğulcu bir bilgi anlayışına götürür. Lyotard'da olduğu gibi Foucault'da çoğulcu bir bilgi anlayışını merkeze alarak hakikat merkezli bir düşünümünden sakınır ve Feyerabend'in çoğulcu bir bilgi anlayışı olarak ortaya koymuş olduğu epistemolojik anarşizmini derinleştirmemize katkı sağlar.

Hakikat fikrinin bizzat kendisine karşı olarak yapılan bu müdahale postyapısalcı epistemolojiyi eleştirel kılan bir husustur. Jacques Derrida ve Gilles Deleuze'ün düşüncelerinde de postyapısalcı epistemolojinin sunmuş olduğu bu perspektifi görmek mümkündür.

Derrida'ya göre klasik epistemoloji “mevcudiyet metafiziği” üzerinden temellenir.¹⁴⁸ Mevcudiyet metafiziği “dolaysız bir kesinlik alanı”nın varlığına dayanır.¹⁴⁹ Metafizik bir karaktere sahip olan Batı felsefe geleneği, Platon'dan beri bu alanı mevcudiyet olarak tanımlamıştır. Temel bir zemin, mutlak başlangıç noktası, kendisinden hareketle her şeyin kontrolünün ve yönetiminin sağlandığı bir Arşimet noktası, kendi kendine yeterlilik gibi ifadeler mevcudiyet metafiziğinin dolaysız kesinlik alanını tanımlar.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Best-Kellner, a.g.e. , s. 64.

¹⁴⁸ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 253.

¹⁴⁹ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, 2. b. , Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s. 55.

¹⁵⁰ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 257.

Derrida'ya göre mevcudiyet felsefesi ya da metafiziğinin gerisinde, Batı felsefesinin logos-merkezli düşünme tarzı bulunur. Bütün bir Batı felsefesine hâkim olan logos-merkezli düşüncede varlık, mevcudiyet formu içerisinde ele alınır.¹⁵¹ Mevcudiyet formu içerisinde ele alınan varlık, oluşun yadsınması anlamına gelir. Mevcudiyet formuna indirgenmiş varlık anlayışı rasyonalist bir epistemoloji ekseninde deneyimlenir. Bu durumda kendisiyle her zaman aynı olan, oluştan ve değişimden, dolayısıyla tarihsellik ve zamansallıktan etkilenmeden kalan bir varlık anlayışının rasyonel bir şekilde deneyimi mümkündür.¹⁵² Bu varlık anlayışına bağlı klasik epistemoloji açısından da hakikat tarihdışı olup değişmeden kalandır. Çokluk ve farklılık bu hakikat anlayışının dayandığı varlık görüşü bakımından kabul edilebilir değildir. Bunun sonucu özellikle kendisini dil felsefesinde tek anlamlılık kabulünde göstermiştir.¹⁵³

Mevcudiyet metafiziği açısından hakikat sadece akıl yolu ile kavranabileceği için, irrasyonel olarak varsayılan her şey ikincil planda kalıp dışlanır. Logos-merkezcilik aklın akıldışı karşısındaki önceliğini kabul eder. Bu öncelik-sonralık ilişkisi logos-merkezci düşüncenin karakteristiğini teşkil eder. Episteme-doksa, form-madde, içerisi-dışarısı, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, olgu-değer gibi kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıklara bağlı düşünce şekli logos-merkezciliğin unsurlarını oluşturur. Bu karşıtlıklara dayalı düşünce şeklinde her daim ilk öge diğeri karşısında baskın bir karaktere sahip olduğu için¹⁵⁴ logos-merkezcilik epistemolojik manada hakiki olan ve olmayan ayırımına dayanır. Bu tarz bir ayırım kendisini yazı karşısında konuşma ve sesin imtiyazlı kılınmasında da gösterir.¹⁵⁵ Derrida bunu "sözmerkezci" düşünce olarak adlandırır. Buna göre söz dolaysızlığı nedeniyle hakikate daha yakın olduğu için yazıya göre daha üstün bir konumda yer alır.¹⁵⁶

Derrida'nın ortaya koymuş olduğu bu hususlardan hareketle klasik epistemolojiye dair getirilecek eleştiri üç nokta üzerinde yoğunlaşır. Bunlardan ilki klasik epistemolojinin dayanmış olduğu varlık anlayışının biricik olanı yüceltirken farklılığı ve çokluğu yadsınması, ikincisi bu varlık anlayışı doğrultusunda gelişen dil felsefesinin hakikati tek anlamlılık ile özdeşleştirilmesi sonucunda dilden çok anlamlılığı dışlaması ve

¹⁵¹ Aynı Eser, s. 276.

¹⁵² Aynı Eser, s. 255.

¹⁵³ Aynı Eser, s. 276.

¹⁵⁴ Aynı Eser, s. 250.

¹⁵⁵ Aynı Eser, ss. 275-276.

¹⁵⁶ Sarup, a.g.e., s. 56.

üçüncü olarak hakikat bağımlı bir düşünce şeklinin kendisini kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıklar üzerinden ikici kalıplar şeklinde sunmasıdır.

Postyapısalcı epistemolojik paradigma açısından Derrida'nın üzerinde durduğu bu hususlar Lyotard ve Foucault'da olduğu gibi klasik epistemolojinin hakikat anlayışının monist yapısının tespitine yöneliktir. Çoğulcu bir bilgi anlayışının önünü açmak için bu durum aşılması gereken bir zorunluluktur. Bu hakikat anlayışının doğası ve ortaya koymuş olduğu sonuçlar, farklılığı dışlayıcı bir mahiyete sahiptir. Oluş olarak varlık anlayışı üzerinden¹⁵⁷, dilde çok anlamlılığın savunulması¹⁵⁸ ile kutupsal karşıtlıklara dayalı düşünme biçiminin infilak ettirilmesi¹⁵⁹ neticesinde klasik epistemolojik perspektifin hakikat dayatmasından kurtulup farklılığa yer açan bir bilgi anlayışı ortaya koyabiliriz. Feyerabend'in çoğulcu bir bilgi anlayışı olarak tanımladığı epistemolojik anarşizmine postyapısalcı epistemolojik paradigma çerçevesinde Derridacı bir katkı bu şekilde yapılabilir.

Postyapısalcı epistemolojik paradigma, siyasal epistemoloji kavramlaştırmasını klasik epistemolojik geleneğin hakikate bağımlı düşünme tarzından uzaklaştırma yönünde bir imkân sunmaktadır. Söz konusu bu imkân, Lyotard, Foucault ve Derrida'nın ortaya koymuş olduğu çoğulcu bilgi anlayışları üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Çoğulcu bir bilgi anlayışını ifade etmek için, Feyerabend'in epistemolojik anarşizmi bize kavramsal olarak bir yön çizmektedir. Epistemolojik anarşizm kavramlaştırması, postyapısalcı epistemolojik paradigma ile genişletilmelidir. Bu tarz bir genişletme adına son olarak, Deleuze'de klasik epistemolojinin eleştirisi üzerinde durmamız gerekir.

Deleuze'ün klasik epistemoloji eleştirisi onun “ağaç biçimli düşünce modeli” olarak ifade ettiği tüm Batı düşüncesini kat eden hakikat merkezli anlayışa yöneliktir. Bu yaklaşım botanikten, enfomasyona ve teolojiye dek tüm Batı düşüncesine hâkim olan epistemolojidir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 255.

¹⁵⁸ Aynı Eser, s. 277.

¹⁵⁹ Aynı Eser, s. 250.

¹⁶⁰ Best-Kellner, a.g.e., s. 126.

Deleuze ve Felix Guattari'ye göre Batı düşünce geleneğini baştan sona donatan klasik epistemolojik geleneği “ayna” ve “ağaç” metaforu ile açıklamak mümkündür.¹⁶¹ İlk olarak ayna metaforuna değinecek olursak burada felsefi bir kategori olarak zihne duyulan inanç kendisini gösterir. Richard Rorty'ye göre zihin epistemolojik olarak o kadar merkezi bir konuma gelmiştir ki dış dünyanın bir ayna gibi yansıtıcısı olarak kabul edilmiştir.¹⁶² Bu metafora göre insan zihni, dışsal gerçekliğe ayna tuttuğu için gerçeklik zihne yansıtılır. İnsan zihni gerçekliği olduğu gibi nüfuz edebileceğine göre onun temsilinin öne açılmış olur.¹⁶³

Zihnin gerçeklik hakkındaki bilgisinden kuşku duymadığımızı göre artık söz konusu epistemolojik geleneği ağaç metaforu üzerinden tanımlamaya başlayabiliriz,¹⁶⁴ fakat Deleuze'ün ifade ettiği gibi bu sadece bir metafor değildir; aynı zamanda düşüncenin bir imgesi ve bir işlevidir. Doğru fikirler üretmek için düşünceye ekilen bütün bir aygıttır.¹⁶⁵ Ağacın sahip olduğu nitelikler bizim düşünce şeklimizi gösterir. Ağaç nasıl bir kökene, bir merkeze sahipse aynı şekilde bilgide bir köken üzerinden temellenir. Bilginin sahip olduğu köken zihnin dış dünyayı doğrudan ve kusursuzca alımlamasıdır. Ağaç nasıl sahip olduğu kök üzerinden dalbudak sarıyorsa, aynı şekilde sahip olunan hakikat temeli üzerinden sistematik ve hiyerarşik ilkeler üretilir; köken üzerinden bilgi dalları ortaya çıkar. Dallanma ağaç biçimliliğin bir niteliği olup sürekli kendisini bölen ikili bir işleyiş ya da ikilik ilkesi ışığında işler. Bir köken ve kökene bağlı olarak işleyen ikilik pratiği, ağaç biçimli düşünme modelinin tasviridir. Bu tarz bir düşünme biçimi asıl olarak kafalarımızda kök salmıştır¹⁶⁶.

Kafalarımızda kök salan ağaç biçimli düşünme modeli bir anlamda klasik epistemolojik gelenektir. Bu geleneğin ortaya koyduğu hakikat merkezli, ikici, hiyerarşik düşünme mantığı Deleuze açısından oluş karşıtı, çeşitliliği ve farklılığı yadsıyıcı olarak bulunmuştur. Diğer postyapısalcı düşünürler gibi Deleuze açısından da klasik epistemoloji monist bir düşünce tarzıdır. Dikey bir düşünce olarak da ifade ettiği ağaç

¹⁶¹ Kasım Küçükcalp, “Ağaç Biçimli Düşünce Modeli”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, C.1, 2003, s. 83.

¹⁶² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 202.

¹⁶³ Kasım Küçükcalp, “Ağaç Biçimli Düşünce Modeli”, s. 83.

¹⁶⁴ Best-Kellner, a.g.e., s. 126.

¹⁶⁵ Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1990, s. 43.

¹⁶⁶ Deleuze-Parnet, a.g.e., s. 44.

biçimli bu düşünce, sabit olanı, özdeşliği, ebediliği, oluşu yok sayan varlığı vurgulayarak değişmez olanı hiyerarşik olarak üstün olarak görür.¹⁶⁷

Postyapısalcı epistemoloji klasik epistemolojinin radikal bir eleştirisi olarak kendisini ortaya koyar. Bu radikallik doğrudan hakikat anlayışına karşı getirmiş oldukları eleştiriden kaynaklanır. Bu bakımdan postyapısalcı epistemolojiyi tanımlayabileceğimiz bir ifade varsa o da çoğulcu bir bilgi anlayışıdır. Çoğulcu bir bilgi anlayışının kendisi Feyerabend tarafından anarşist olarak ifade edilmişti. Biz de bu ifadeyi takip ederek postyapısalcı epistemolojinin anarşist bir bilgi anlayışına sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bu tarz bir epistemoloji ekseninden baktığımızda, artık soyut bir hakikatin sınırlılıkları içerisine kendisini hapsetmeyen bir siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının üzerinde durabiliriz.

¹⁶⁷ Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 92.

İKİNCİ BÖLÜM

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİNİN YAPISI ve MESELELERİ

Postyapısalcı siyasal epistemolojiyi hakikat temelli olmayan siyaset felsefesi olarak ifade edebiliriz. Bu bölüm genel olarak bu ifadenin açılımları şeklinde tasarlanmıştır. Buna göre siyaset felsefesi, klasik epistemolojiden temellenen siyasal epistemoloji kavramlaştırmasından uzaklaşarak mümkün olabilir; çünkü siyaset felsefesi ancak hakikatçi iddialardan kendimizi uzaklaştırabildiğimiz takdirde ortaya koyulabilir; siyaset felsefesinin önündeki engel hakikatin, siyaseti öncelemesidir; başka bir ifadeyle siyaset üzerinde düşünmek için bir hakikate dayanmamamız gerekir.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji siyaseti hakikat bağlamının dışında düşünebilmemize imkân veren bir tutumdur. Lyotard, Derrida, Deleuze ve Foucault'dan hareketle postyapısalcı siyasal epistemolojinin çoğulcu mahiyetini tartıştığımız bölümde, bu tutumu güçlendiren yöntemler üzerinde durulmuştur. Dil oyunları, yapı söküm, rizomatik düşünce ve soykütük yöntemleri hakikatçi bağlamın sınırlılıklarını ortaya koyarak, siyaset felsefesini çoğulcu bir şekilde düşünebilmenin yollarını sunmaktadır.

Postyapısalcılık modern siyaset felsefesini hakikate gömülü olduğu için eleştirir. Hakikate gömülü olmanın siyaset felsefesindeki karşılığı evrensel bir toplumsal düzen olmuştur. Evrensel toplumsal düzen herkesin uzlaşımına dayanan bir arada yaşama formu olarak kendisini göstermiştir.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, modern siyaset felsefesinin bu anlayışının tahakkümcü bir mahiyete sahip olduğu fikrindedir. Bu fikir tamamen hakikat iddiasının klasik epistemolojik formülasyondan farklı bir şekilde değerlendirilmesi ile açıklığa kavuşabilir. Bunun için hakikat-siyaset ayrımını tekrar sorgulamamız gerekir. Bu sorgulama hakikati siyasetten bağımsız bir şekilde düşünüp düşünemeyeceğimiz ile alakalıdır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin karakteristik özelliği bu noktada devreye

girer; bu da hakikatin siyasetten bağımsız değil, hakikatin bizzat siyasal bir kavram olduğuna yöneliktir. Epistemoloji öncelikli bir siyaset anlayışı bu noktada son bulmuş olur. Böylece hakikati önceleyen bir siyaset anlayışının tartışması bu bölümde yapılmaya çalışılacaktır.

I. POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİ: YAPISAL ÖZELLİKLER ve SORUNLAR

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, Lyotard'ın postmodern bilgi tanımı üzerinden yol alır. Postmodern bilgi, iktidarın basit bir aracı değildir. Farklılıklara karşı duyarlılığımızı keskinleştirmekte, karşılaştırılmazlığımızı ve hoş görme yeteneğimizi kuvvetlendirmektedir. Postmodern bilginin varoluş gerekçesi de uzmanların homolojisi değil, mucitlerin paralojisisidir.¹ Homoloji, sırf uzlaşma amaçlı akıl yürütmedir.² Paroloji ise vurguyu uzlaşmama ya da çatışma üzerine çeker.³

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, klasik epistemolojinin hakikat anlayışının siyasal dile uzantısı olarak uzlaşma idealini problemlile hale getirir. Bir önceki bölümde postyapısalcı düşüncenin klasik epistemolojinin hakikat anlayışına karşı geliştirmiş olduğu eleştiri üzerinden durduk. Burada ise bunun doğrudan siyasal karşılığı olarak uzlaşma fikrine karşı orta koymuş olduğu argümanların, postyapısalcı siyasal epistemolojinin karakteristik yönünü oluşturduğunu ifade edeceğiz. Buna göre, siyasal uzlaşma idealinin beslendiği kaynak epistemolojik bir hakikat anlayışıdır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji ise bu anlayışı tersine çevirme girişimidir.

Bu tersine çevirme işleminin iki unsuru vardır. İlki bir önceki bölümde üzerinde durulan epistemolojik olarak hakikat anlayışının sorunsallaştırılmasıdır. İkincisi ise bu hakikat anlayışından temellenen siyasal uzlaşma idealini geçersiz kılmaktır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu iki nokta üzerinden temellenir.

May'ın ifade etmiş olduğu gibi, postyapısalcılık teorik enerjisini “bilgi siyaseti” üzerinde yoğunlaştırır. Bunun sebebi ise bilgi ile siyaset arasındaki ilişkinin hatalı bir

¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 9.

² Aynı Eser, s. 58.

³ Aynı Eser, s. 116.

şekilde yerleşiklik kazanmasını gözler önüne sermek içindir; yani, siyasetten bağımsız hakikat anlayışı bir yanılısamadan ibarettir.⁴

Klasik epistemoloji ve ondan temellenen siyaset felsefesi için yani bizim hakikat temelli siyaset felsefesi olarak ifade etmiş olduğumuz gelenek açısından bilgi, siyasetten bağımsız olarak değerlendirilir. Bilgi, burada insanın kendisini arzunun yanıltıcılığından ve siyasetin kör edici etkisinden uzak kalabildiği vakit keşfedilen bir yansız töz olarak tasavvur edilir. Bu yansız töz olarak bilgi anlayışı, siyaset üstü bir hakikatin ve bu hakikatin ışığında tüm insanların hemfikir olup üzerinde uzlaşabileceği bir siyasetin var olduğu anlamına gelir.⁵

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin müdahalesi bu hususlar üzerine yoğunlaşır. Onun için bilginin yansız bir töz olması ve dolayısıyla siyasetten bağımsız olması söz konusu değildir. Yansız bir töz olarak bilgi anlayışının kendisi doğrudan siyasaldır. Bilgi diğer toplumsal nesnelere farksız değildir. Bilgi de onlar gibi bir mücadele ve tahakküm sorunudur. Bilgiyi değerden veya iktidardan arınmış olarak ele almak hatadır. Bilgi değerler ve siyasetle bağlantılıdır.⁶

Lyotard hakikat ile özgürlüğün özdeşleştirilmesine yönelik klasik epistemolojik iddiaya karşı olmuştur. Bilim sadece bilgi üretmekten ibaret değildir; bilim böylece bizleri özgür kılacak olan bir ideoloji haline gelmiştir. Bu ideolojinin taşıyıcısı, garantörü ve savunucu ise devlet, yani siyasal iktidar olmuştur. Buna göre bilgi ile iktidar arasındaki ilişki, bir özgürlük anlatısı üzerinden geçerlilik kazanmıştır.⁷

Bu özgürlük anlatısına göre bütün insanlar bilim yapma hakkına sahiptir. İnsanlar bu haktan ya din adamları ya da diktatörler yüzünden mahrum bırakılmıştır. İnsanların bilim yapmaları yasaklanmıştır. Bilim yapma hakkının yeniden ele geçirilmesi gerekir; yani bilim tüm insanlara açık bir hale getirilmelidir. Bu görevin altından kalkabilecek olan tek siyasal örgütlenme ise devlettir. Devlet eğitim politikaları ile bu özgürlük

⁴ Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 111.

⁵ Aynı Eser, ss. 111-112.

⁶ Aynı Eser, ss. 111-113.

⁷ Sarup, a.g.e., s. 196.

anlatısını gerçekleştirdiğini iddia eder. Devlet eğitim aracılığı ile insanlara hakikati öğretip, onları özgürleştirecektir.⁸

Lyotard'a göre bu özgürlük anlatısı siyasal iktidara meşruiyet kazandıran bir meta-anlatıdır. Devlet özgürlük anlatısının arkasına sığınıp kendisini meşru kılma peşindedir. Burada bilgi, meşruiyetin aracı haline gelir. Devlet halkın rızasını kazanmak için bilgi üretmek ve bilgi üretimine süreklilik kazandırmak için büyük yatırımlar yapmak zorundadır.⁹ Bu durumda bilgi sanıldığı kadar tarafsız ya da yansız olmayıp, araçsal bir hüviyete sahip olmaktadır. Bilimin amacı artık iktidarı büyütme ve onu daha etkin kılmaktır. Devletin meşruluk talebi, bilimin yöneticisi haline gelir.¹⁰ Uzmanlara hakikati öğrenmek için değil, iktidarı artırmak için başvurulur.¹¹

Bu noktada epistemoloji salt bir epistemolojik mesele olmaktan çıkar aynı zamanda siyasal bir meseleye dönüşür. Klasik epistemolojiden farklı olarak burada bilgi siyasetten bağımsız olmayıp siyaset tarafından belirlenmektedir.¹² Bunu takip ettiğimiz takdirde klasik epistemoloji tarafından şekillenen siyasal epistemoloji kavramlaştırmasının artık yetersizliği ile karşılaşırız. Lyotard'ın belirtmiş olduğu gibi bilgi artık kendinde bir amaç olmaktan çıktığı için,¹³ her zamankinden çok daha büyük ölçüde bir iktidar sorunudur.¹⁴ Meseleye bu açıdan baktığımızda siyasal epistemoloji kavramlaştırmasına, postyapısalcı epistemolojik paradigma ile eğilme gerekliliği kaçınılmaz bir hale gelir. İktidar ile bilgi arasındaki bu etkileşim postyapısalcı siyasal epistemolojinin ana gündemini oluşturur.¹⁵

Deleuze'a göre bilgi her daim sonuçtur. Aslolan güçler arasındaki ilişkidir. Bilgi her zaman bu güçler karmaşasının ardından gelendir; bu güçler arasındaki ilişkilerin bir sonucudur. Bizleri ve bilgimizi oluşturan güçlerdir. İktidar ve bilgi arasındaki etkileşimin temel bir sorunsal olarak belirmesinin ardında yatan itici faktör bu kabuldür. Bu durumda

⁸ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, ss. 63-64.

⁹ Aynı Eser, s. 57.

¹⁰ Sarup, a.g.e., ss. 196-198.

¹¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 90.

¹² May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 111.

¹³ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 15.

¹⁴ Aynı Eser, s. 22.

¹⁵ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 86.

postyapısalcı siyasal epistemoloji sadece güçlerin ürünü olan bilgiden ziyade, bilgiyi de bizleri de üreten güç ilişkilerinin önemine dikkat çeker.¹⁶

Foucault için epistemoloji, güç ya da iktidardan bağımsız değildir. Epistemolojinin siyasal temellere sahip olduğunu vurgulayan Foucault için “nesnel hakikat”, “çıkar gözetmeyen bilgi”, “önyargısız kavrayış” gibi klasik epistemolojik perspektif aslında birer yanılsamadan ibarettir.¹⁷ Bu yanılsama çerçevesinde iktidar ile bilginin birbirine zıt kavramlar olduğu düşünülür. İktidar bilim-dışı bir faktördür; bilginin edinilmesini engelleyip çarpıtabilir. Bilimsel bilgi ile iktidar birbirini dışarıda bırakır. Söz konusu dışlama pratiği sayesinde bilgi, bilimsel olmayan bu faktörden sıyrılmış olur.¹⁸

Foucault klasik epistemolojik perspektifin yetersizliğini bilgi ile iktidarın bir aradalığı üzerinde durarak gösterir.¹⁹ İktidar ile bilgi hiç de klasik anarşizmin iddia etmiş olduğu gibi birbirine düşman değildir; bunun aksine bilgi, iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür.²⁰ Foucault’da bilgi ve iktidar hep bir aradadır; bilgi ile güçten ayrı şeyler gibi söz edilemez; bunları birbirinden ayrı olarak değerlendirmek imkansızdır.²¹ İktidarın bilgi yoluyla işlediğini, bilginin de iktidarı kalıcılaştırdığını görmemiz gerekir.²² Postyapısalcı siyasal epistemoloji, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye dikkat çeker ve böylece bilginin sahip olduğu siyasal içeriği görünür hale getirerek, bilginin yansız veya nesnel olma iddiasını ortadan kaldırır.²³

Foucault’ya göre bilgi kaçınılmaz bir şekilde siyasaldır.²⁴ İktidar ile bilgi arasındaki bu sıkı ilişkinin mevcudiyetine yönelik vurgu ile birlikte siyaseti önceleyen bir epistemolojiden, epistemolojiyi önceleyen bir siyaset anlayışına geçimiz. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin sunmuş olduğu perspektif, klasik epistemoloji temelli siyaset

¹⁶ Aynı Eser, ss. 86-87.

¹⁷ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 256-257.

¹⁸ Hüsamet Arslan, “Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar”, Ankara, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 7 (1999), s. 69.

¹⁹ Cem Deveci, “Foucault’nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı”, Ankara, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 9 (1999), s. 27.

²⁰ Saul Newman, *Bakunin’den Lacan’a Anti-Otoriterizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, ss. 139-140.

²¹ Arslan, a.g.m., s. 76.

²² Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, a.g.e., s. 140.

²³ West, a.g.e., ss. 277-278.

²⁴ Todd May, *Between Genealogy and Epistemology Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993, s. 2.

felsefesinden farklı olarak hakikatin evrenselliği ve kapsayıcılığı çerçevesine bağlı bir siyasal ufuk olmayıp, hakikatin bizzat kendisinin siyasete gömülü olduğu iddiasını taşır.

Foucault, hakikat kavramının kendisinin mutlak bir standart olarak kullanılmaması gerektiği konusunda bizleri uyarır. Her şeyden bağımsız olan bir kendilik olarak hakikatten bahsedemeyiz. Bahsedebileceğimiz hakikat, “hakikat rejimleri”dir. “Hakikatin keşfi”nden ziyade “üretimi” söz konusudur. İnsanlar, hakikatin güç yoluyla üretimine tabidir. Foucault kendi ışığı ile tüm insanlara yol göstericiliğini sunacak olan bir hakikat anlayışını doğrudan siyasal bir proje olarak görür. Klasik epistemoloji her ne kadar bunun aksini iddia etmiş olsa da nesnellik, tarafsızlık ve evrensellik iddiaları siyasal bir niteliğe sahiptir.²⁵

Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu kavramların sahip olduğu siyasal işlevleri karşımıza çıkarır. Foucaultcu bir perspektiften bakıldığında bu mesele bizi özne konusuna götürür. Özne üzerine yapılan bu tartışmanın doğrudan sonucu klasik epistemolojinin varsayımlarına karşıttır. Epistemolojik olarak hakikat anlayışına getirilen eleştiri, özne kavramlaştırmasını da bir sorunsal haline getirmiştir. Burada sorgulanan, bir kendilik olarak kabul edilen, varlığı için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi varlığı ile hakikati mümkün kılan özne anlayışının mevcudiyetine yöneliktir.

Öznenin bu tarz bir mevcudiyetine yönelik sorgulama kendisini yapısalcılıkta da göstermiştir. Yapısalcılık özne-merkezciliğe bir tepki olarak değerlendirilebilir. Üreten değil üretilmiş, bir neden değil bir sonuç olan özne kavramı yapısalcılığın ortak kanaati olarak ifade edilebilir. Öznenin bu tarz bir değerlendirmesi Claude Levi-Strauss’un antropolojik yapıtlarında, Jean Piaget’nin yapısalcı psikolojisinde ve Louis Althusser’in yapısalcı Marksizminde kendisini gösterir. Öznenin belirlenimi, Strauss’da mit ve akrabalık kanalıyla, Piaget’de aklın bilişsel yapılarıyla, Althusser’de ise toplumun siyasal ve ekonomik yapıları aracılığıyla gerçekleşir. Hepsinde izlenen metot öznenin kuruluşunu öznel bir özde arayan hümanist projeyi zayıflatmaya yöneliktir. Yapısalcılık açısından öznenin kuruluşu kendi düşünüm ve karar alanının dışarisından kaynaklanır. Böylece bir kendilik olarak özne anlayışından sakınılmış olunur.²⁶

²⁵ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 256-257.

²⁶ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 96.

Özne-merkezci düşünce yapısalcılık ile postyapısalcılık arasındaki ortak problem alanıdır. Her ikisi de öznenin bir kendilik olarak görülmesine karşı tepkili olup özneye tanınan mutlak üstünlüğü sorunsallaştırır. Bu bir anlamda klasik epistemolojinin dayanmış olduğu özne anlayışının sahip olduğu hümanist niteliği ortadan kaldırma girişimidir. Bu girişim her ne kadar ortak olsa da sonuçları farklı olmuştur.

Yapısalcılık ve postyapısalcılığın yakınlaştığı nokta öznenin bu hümanist versiyonunu kabul edilemez bulmalarıdır. Farklılaştıkları konu ise öznenin belirlenimi meselesidir. Postyapısalcılık açısından yapısalcılar bir kendilik olarak öznenin sakınmaya çalışırken bu sefer yapıları birer kendilik haline getirmişlerdir. Öznenin mutlak üstünlüğünden kaçınmak istenilmiş fakat bu üstünlük yapılarla devredilmiştir.²⁷ Her şeyi yapılardan hareketle açıklama çabaları nihayetinde özcü bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Özcü bir yaklaşım ise hakikati varsayar. Bu yapı bile olsa her şeyi kendisinden hareketle açıklayabileceğimiz bir hakikat iddiası, bizi klasik epistemolojik geleneğin içerisine geri götürür.

Postyapısalcılık ne hümanizmde olduğu gibi öznenin kurucu içselliğini ne de yapısalcılıktaki gibi yapıların kurucu dışsallığını onaylar. Öznelerin ve yapıların ayrıcalıklı ontolojik alanları yoktur. Ne özneyi kuran öznel bir öz ne de özneyi mutlak bir şekilde belirleyen tekil yapılar söz konusudur. Postyapısalcılık açısından kurucu bir öz ya da kurucu bir yapı yerine hem özneleri hem de yapıları üreten, tek taraflı bir belirlenim yerine aralarındaki ilişkiselliği ön plana çıkaran bir kavramlaştırma kullanmak gerekir. Bu kavramlaştırma ise “pratikler”dir. Bunun ile kastedilen ne öznenin ne de yapıların birer kendilik olmadığı, dikkatimizi aralarındaki olumsal ilişkiler ağına yönelmemiz gerekliliğidir.²⁸

Postyapısalcılık açısından özne-merkezci düşünceye tepkinin doğrudan sonucu yapısalcılık olmamalıdır. Özneler ile yapılar arasındaki olumsal ilişkiler ağını ön plana çıkaran pratik kavramlaştırması üzerinden bir okuma yapmamız gerekir.²⁹ Burada artık çözümleme birimi özne ya da yapı değil, pratik ya da pratik grupları olur. May’ın ifadesiyle bir “pratik” genel hatlarıyla amaç-yönelimli bir toplumsal düzendir. Bu tarz

²⁷ Aynı Eser, s. 97.

²⁸ Aynı Yer.

²⁹ Aynı Eser, s. 97.

pratiklerle uğraşan insanların, meşgul olduğu pratiğin sonucunda kazanacaklarını varsaydıkları belirli amaçları vardır; yani her pratiğe belirli bir amaç atfedilir; fakat gerçeklikte olan ise pratiklerin doğurmuş oldukları sonuçların amaçlananlardan oldukça farklı olmasıdır. Bu da şunu göstermektedir ki pratiklerin sonuçları, pratiklere katılan aktörler tarafından kesin bir şekilde belirlenemez. Pratiklerin başka pratikler ile kesişmesinin ortaya çıkaracağı sonuçlar, pratiklere katılan aktörler tarafından amaçlanmamış olabilir.³⁰

Belirlenimi değil olumsal ve çoğulcu ilişkiler ağını ifade etmek için kullanılan pratik kavramlaştırması, ilişkilerin çözümlenmesinde herhangi bir mutlak hakikat dayatmaması bakımından, postyapısalcı siyasal epistemolojinin hakikati olumsuzlayan karakterine karşılık gelir. Hakikat arayışı özne de dâhil olmak üzere bizi tekçi yapıların indirgemeciliğine götürmesine karşın, bu tarz bir arayıştan bizi uzaklaştıran postyapısalcı siyasal epistemoloji, pratiklerin kesişmesiyle ortaya çıkan farklı pratiklerin öngörülemezliği ve hesaplanamazlığı üzerinden olumsal ve çoğulcu ilişkiler ağını dikkate alan bir düşünme tarzına yönlendirir.

Bu tarz bir düşünme yolu sunması bakımından Foucault'ya göre özne kurucu olmaktan çok kuruldur.³¹ Öznenin tarihsel olarak kurulduğunu kabul etmek bizi ilk olarak, Foucault'nun antropolojizm olarak nitelediği evrensel bir insan doğası fikrinden uzaklaştırır. İnsanın bir özü olduğuna dair hümanist anlayışın terki bu şekilde sağlanmış olur.³² Öznenin tarihsel olarak kurulduğuna dair iddia aynı zamanda yapısalcılıktan da farklı olarak insanın mutlak bir şekilde belirlendiği anlamına gelmez. Öznenin pratikler aracılığı ile oluşan tarihsel bir fenomen olduğunu iddia etmek, onu belli bir noktada sabitlemez. Her an ortaya çıkabilecek yeni pratikler özneyi değiştirebilir. Pratiklerin olumsal doğası özneyi de olumsal kılar.³³

Bu hususlar üzerinden Foucault'da öznenin tarihsel kurulumuna ya da öznenin tarihsel ontolojisine³⁴ geçecek olursak karşımıza söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler çıkar. Söylemsel pratikler bilgi alanına giren kavramlar, teoriler, bilimsel

³⁰ Aynı Eser, s. 106.

³¹ Aynı Eser, s. 98.

³² Ferda Keskin, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 12.

³³ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 98.

³⁴ Ferda Keskin, "Özne ve İktidar", a.g.e., s. 14.

söylemlerdir. Söylemsel pratikler içine psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi bilimsel söylemleri yerleştirebiliriz. Söylemsel olmayan pratikler ise belli normlar ve kurallar üzerine işleyen bir iktidar alanına karşılık gelen ve söylemsel pratiklerde karşımıza çıkan araştırma alanları için gereken ortamı sağlayan hastane, akıl hastanesi, hapisane, kışla, okul gibi tecrit kurumlarıdır.³⁵

Söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin işlevi, Foucault'nun delilik, hastalık ve suç analizlerinde rahatlıkla izlenebilir. Delilik, on sekizinci yüzyılın sonunda psikiyatri, psikoloji ve benzeri bilim alanlarındaki söylemsel pratikler ve diğer yandan söylemsel olmayan bir pratik olarak gösterebileceğimiz akıl hastanesi adını alan kurumun nesnesi haline gelmesi sonucunda, delilik artık bir “akıl hastalığı” olmuştur.³⁶ Hastalık da aynı şekilde belirli bir bilimsel söylem ve hastane biçimini alan kurumla birlikte ortaya çıkmıştır. Akıl hastanesi ve hastane gibi on sekizinci yüzyılın sonunda kurumsallaşan hapisane ise suçu sorunsallaştırarak ortaya çıkmıştır. Hapishaneler suçu kurumsallaştırarak suça eğilimlilik adı verilen bir deneyim kurmuşlardır; bu durum da suçlular ile iyi çocuklar arasında bir ayrımın oluşmasında neden olmuştur.³⁷

İnsanın özneye dönüştürülmesi sürecini tarif ederken kullanmış olduğu sorunsallaştırma kavramı ile Foucault aynı zamanda öznenin nesneleşmesi sürecini de anlatmaktadır. Deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile iyi çocuklar bu sürecin örnekleridir.³⁸ Deli, suç, hastalık gibi belirli davranış biçimlerinin sorunsallaştırılması onları özel bir deneyim haline getirmiştir. İnsanların bu deneyimlerin öznesi olmayı kabul etmeleri Foucault'nun üzerinde durmuş olduğu temel bir meseledir; ancak bu tarz büyük bir kabul eylemi neticesinde insanlar bu deneyimlerin içermiş olduğu normlara göre hareket edecekler ve bu normlar tarafından sınırlandırılacaklardır.³⁹

Foucault'ya göre bu normların içselleştirilmesi sayesinde normalleştirilmiş topluma kapı açılır. Normalleştirilmiş toplumda belirli kimlikler sakıncalı ve yanlış

³⁵ Ferda Keskin, “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, Ankara, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 9 (1999), s. 16-17.

³⁶ Aynı Yer.

³⁷ Ferda Keskin, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma*, Michel Foucault, yay.haz., Ferda Keskin, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 15-17.

³⁸ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Michel Foucault, a.g.e., s. 58.

³⁹ Keskin, “Büyük Kapatılma”, s. 15-16.

bulunarak ötekileştirilirken, normal olduğu iddia edilen kimliklerse olumlanarak bireye dayatılır. Bu normal-normal olamayan ayrımı ile varılmak istenen nokta toplumun standardize edilmesidir; başka bir ifadeyle standart toplumsal davranış biçimlerinin kalıcı hale getirilmesidir. Bu süreç esnasında normal ve normal olmayan ayrımının bireyler tarafından kabulü ile birlikte bireyler kendi düşünce, duygu, eylem ve davranışlarını gönüllü olarak kısıtlamış olacaklardır. Disiplin ve uysallık, şiddet ve bedene zor uygulama kanallarıyla değil, deneyimlere bağlı olarak ortaya konulan normların içselleştirilmesi yoluyla gerçeklik kazanır.⁴⁰

Sorunsallaştırma tarihi öznenin tarihsel olarak kurulumunu bize bu şekilde sunmaktadır. İnsan bilimleri ve bu bilimlerin insan hakkında ortaya koymuş olduğu hakikatler ile bu hakikatlerin üretilmesi için oluşturulan kurumsal mekânlar ve prosedürler karşımıza yepyeni deneyim alanları çıkarmıştır. Delilik akıl hastalığına, hastalık patolojik vakaya, suç suça eğilimliliğe dönüşmüştür. İnsanlar da artık bu deneyimlerin öznesi haline gelmiştir.⁴¹

Öznenin tarihsel ontolojisini bu şekilde sunan Foucault için özne çeşitli siyasal ve epistemolojik pratikler içerisinde tarihsel olarak kurulmuştur. Pratikler ağı içerisinde gerçekleşen bu kurulum, yapı tarafından mutlak bir şekilde belirlenmekten farklılık taşır. Öznenin bu şekilde kurulumu davranışın ayrıntılı bir belirlenimi anlamına gelmez.⁴² Eğer bu tarz bir belirlenim söz konusu olmuş olsaydı yapısalcılık ile postyapısalcılık arasında yukarıda ifade edilen ayrım bir anlamda ortadan kalkacaktı. Böyle bir durumda postyapısalcı düşünce, yapısalcılıkta olduğu gibi evrensel bir insan yaklaşımı ortaya koyarak klasik epistemolojik geleneğin hakikat dilinden çok da uzağa gidemeyeceği için⁴³ siyasal epistemoloji meselesinde ciddi bir paradigma değişiminden bahsedemeyecektik.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin karakteristik bir meselesi olarak özne kendisini bu noktada gösterir. Buna göre özne ne kendi dışındaki tüm evreni öteki haline getiren mutlak bir benlik ne de kendi dışındaki yapılar tarafından kusursuz bir şekilde

⁴⁰ Aynı Eser, ss. 14-16.

⁴¹ Aynı Eser, s. 19.

⁴² May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 98.

⁴³ Tuncay Saygın, "Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa", *Postyapısalcılık*, der. Armağan Öztürk, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010, s. 29

belirlenen bir bütünlüktür.⁴⁴ Öznenin içsel ya da dışsal kurulumu insanı bölünmez bir bütün haline getirmiştir.⁴⁵ Postyapısalcı düşüncenin bu noktadaki müdahalesi önemlidir. Çoğulcu bir anlamı savunmak adına mutlak hakikat anlayışı nasıl problemlili bir hale getirilmişse aynı şekilde çoğulculuk konusundaki hassasiyetleri kendisini özne tasavvurunda da göstermiştir.

Foucault'nun ortaya koymuş olduğu yaklaşım postyapısalcı siyasal epistemolojinin çoğulcu karakterine süreklilik kazandırır. Burada önemli olan insani varoluşun çok çehreli, çok halli bir duruşa sahip olduğunun ifade edilmesidir. İnsani varoluşun bu çoğul doğası ne varsayımsal bir öze ne de sabit bir yapıya indirgenemez. Birey özünde tekil değil, çoğuldur; bir dizi başka varoluş hali içerisindedir. Birey, “bir” değildir; aynı gövde içerisinde parçalı, uyumlu ve uyumsuz, birbirine eklemli unsurlara sahiptir. Bu farklılıklara kendi içerisinde aynı anda sahip olan bir çoğulluktur. Birey bölünmez bir bütün değil bir çoğulluk halidir.⁴⁶

Foucault bu çoğulluk halini ortaya koyarken öze ya da yapıya değil, bireyin gövdesine yoğunlaşır. Bireyin gövdesi hem toplumsal pratiklerin onu belirlemeye yönelik teknikleri hem de bireyin bu tekniklerden kaçan kendini kendi tarafından inşa etmeye dönük bireyleşme kaygısının bir kesişim alanıdır. Yapısalcılığın kapattığı nokta burada açılmış olur. Yapısalcı bir yaklaşım sadece gövdeye dışsal olan unsurlara mutlak bir belirleyicilik atfederek bireyin bireyleşme kaygısını yok saymıştır. Foucault ise bu kaygıya dikkat çekerek insani gövdenin sadece tepkisel bir işleve sahip reaktif bir mekanizma olmadığını vurgulamıştır.⁴⁷

Foucault'nun “kendilik teknolojisi” ve “kendilik ilgisi” kavramlaştırmaları bireyleşme meselesini açmak bakımından önemlidir. *Kendilik teknolojisi*, kişilerin kendilerini dönüştürmek için kullandığı teknikler için kullanılan bir genelleme olarak soyut bir kategoridir. *Kendilik ilgisi* ise, kişilerin kendileri tarafından geliştirilen, kişiye özel davranışlardır. Her iki kavramlaştırmada bireyin sadece kendisine dışsal bir şekilde gerçekleşen belirlenimine karşıdır. Bir toplumsal varoluş hali olarak kendilik (self)

⁴⁴ Aynı Eser, ss. 28-29.

⁴⁵ Orhan Tekelioğlu, “Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun “Kendilik Teknolojileri”ne Bir Bakış”, Ankara, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 9 (1999), s. 42.

⁴⁶ Aynı Yer.

⁴⁷ Aynı Makale, ss. 43-44.

kişinin kendini kendi araçlarıyla sürekli inşa çabasıdır. Kendini başkalarından ayırabilmek, farkını koruyabilmek için ortaya konulan davranışlar ve ritüeller setidir.⁴⁸ Birey, hem toplumsal kurumlar kanalıyla gerçekleşen normalleştirme pratikleri içerisinde; hem de kendilik teknolojileriyle buna direnebilme imkânına sahiptir. Birey normalleştirme ve kendilik arasındaki ilişkinin iç içe geçtiği bir alanda sürekli kimlik, durum ve ruh değiştirerek çoğul bir duruş ortaya koyar.⁴⁹

Postyapısalcı siyasal epistemoloji için Foucault'nun öznellik tanımını önemlidir. Foucault kendilik üzerine yapmış olduğu vurgu ile özneyi salt kendisine dışsal pratiklerin şekillendirilmiş bir inşası olmaktan çıkarır. Birey üzerinde hüküm süren normalleştirme pratiklerinin varlığı ne kadar gerçekse, bireyin bu pratiklere direnip kendi varoluş tarzını şekillendirmesi de bir o kadar da mümkündür. Bize dayatılan normalleştirme pratiklerini reddederek ortaya yeni öznellik biçimleri koyabiliriz.⁵⁰

Normalleştirme pratiklerini reddedebilmek için öncelikle bu pratikleri tanımamız gerekir. Bu pratiklerin işleyiş tarzına vakıf olmalıyız. Foucault ortaya koymuş olduğu perspektif itibarıyla normalleştirme pratiklerinin bir hakikat iddiasından hareketle kurulduğunu bize gösterir. Bu hakikat iddiası insan bilimleri çerçevesinde somutlaşır. İnsan bilimlerinin ortaya koymuş olduğu hakikat, normal insan kategorisini üretmiştir. Bu kategoriye evrensellik atfedilmesi neticesinde normal olan ile olmayan ayrımı etrafında kısıtlanmış bir birey tipi imal edilmiştir.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji hakikat iddiasının bizzat kendisini reddederek, bireye kendisini sınırlayan toplumsal kısıtlamaları alt edebilme yolunu açmıştır. Bu aynı zamanda ortaya konulan hakikat iddiasının siyasal işlevini görmemizi de sağlar. Klasik epistemolojiden ayrı bir paradigmanın varlığı kendisini burada daha da somut kılmış olur. Artık söz konusu olan hakikat anlayışı siyaset üstü bir içeriğe sahip değildir. Bizzat varoluşu siyasal bir mahiyete sahiptir. Siyasal mahiyeti itibarıyla hakikat, özneliği inşa eden tüm pratikleri şekillendirmiştir.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin genel karakteristiği olarak ifade ettiğimiz mutlak hakikat anlayışının reddedilmesinin önemi kendisini özne konusunda gösterir.

⁴⁸ Aynı Makale, ss. 43-45

⁴⁹ Aynı Makale, ss. 48-49.

⁵⁰ Best-Kellner, a.g.e., ss. 77; 81.

Hakikatin en önemli siyasal işlevi öznenin inşasıdır ya da öznenin belirli kalıplar içerisinde şekillendirilmesidir. Özneye yeni varoluş imkânları açabilmek için ilk olarak hakikat anlayışının kendisi sorgulanmalıdır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji genel yapısı itibariyle bu sorunsal etrafında yoğunlaşmıştır. Hakikat iddiasının siyasal açılımlarına göstermiş oldukları ilgi onları klasik epistemolojik gelenekten farklı bir noktada konumlandırmıştır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji hakim paradigmadan bir kopuştur. Bu kopuşu, hâkim gelenek ile farklılıkları üzerinden ifade edebiliriz. Klasik epistemolojiden temellenen hâkim siyaset felsefesinin merkezinde mutlak bir hakikat anlayışı vardır. Bu hakikat anlayışı siyaset felsefesini bir uzlaşma diline tabi kılmıştır. Bu aynı zamanda özne-merkezli bir siyaset felsefesini de beraberinde getirmiştir. Özne farklılık üzerinden değil, aynılık üzerinden düşünülmüştür. Hakikatin merkeze alınması nihayetinde uzlaşmayı sağlamak adına indirgemeci bir siyaset felsefesi inşa etmiştir. Her türlü çoğulluk, çok anlamlılık girişimleri daha en başından siyaset felsefesinden dışlanmıştır. Hakikat teklik, özne herkesin aynılığı, uzlaşma ise evrensellik olarak siyaset felsefesinin hâkim dilini oluşturmuştur.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin farklılığı bu noktada ortaya çıkar. İlk olarak siyaset felsefesinin temel meselesi olarak klasik epistemolojiden temellenen hakikat anlayışının kendisi olduğu tespit edilmiştir. Bu problemin ortaya koyabilmek için hâkim geleneğin sınırlılıklarının, bu hakikat anlayışından kaynaklandığı gösterilmiştir. Söz konusu hakikat anlayışı, siyaset felsefesinden en başta çoğulluğun dışlanması anlamına gelmektedir. Siyasal ufuklarımız uzlaşma diline bağlı, aynılık üzerinden temellenen indirgemeci bir tutum içerisine gömülmektedir. Siyasal ufkun genişlemesi adına çoğulcu bir bakışa sahip olmamız gerekir. Bu çoğulluk ilk olarak mutlak hakikat anlayışının olumsuzlanması ardından ona bağlı olan siyasal uzlaşma ve bölünmez bir bütün olarak özne anlayışlarının dağıtılması ise mümkün olabilir. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemoloji ile birlikte siyasal ufkuza yön veren kavramlaştırmalar mutlak hakikat yerine çok anlamlılık, herkesin aynılığı yerine yeni öznellik deneyimleri, uzlaşma yerine çatışma ve mücadele olmuştur. Bunlar aynı zamanda postyapısalcı siyasal epistemolojinin yapısal özellikleri olarak ifade edebileceğimiz noktalardır. Bu noktaların

göz ardı edilmesi çoğulluğun yok sayılması anlamına gelir. Postyapısalcılık açısından bu tutum ise tahakküm olarak adlandırılır.

Alain Badiou'nun görüşleri bu noktada ön plana çıkar. Badiou hakikat meselesine postyapısalcılıktan farklı bir şekilde yaklaşarak, hakikat temelli olmayan siyaset felsefesi olarak ifade etmiş olduğumuz postyapısalcı siyasal epistemolojiye eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşmamızı mümkün hale getirir. Badiou'nun bu tartışma açısından önemi, postyapısalcılığın ortaya koymuş olduğu siyaset felsefesinin bir tamamlanmışlığın ifadesi olarak görülemeyeceği noktasına bizi götürmesidir.

Postyapısalcılık çoğulcu bir siyaset felsefesinin arayışıdır ve bunu hakikat temelinin reddedilerek ortaya konulabileceği iddiasını taşır; bu çalışma bu iddianın nasıl temellendirilebileceği üzerinde durmuş ve bu konuyu detaylandırmıştır; fakat bunu yaparken hakikati reddetmenin kendi içerisinde hiçbir sorun barındırmadığına yönelik bir iddiaya sahip değiliz; sadece bu iddianın kendisini nasıl ifade ettiğini göstermek derdindeyiz. Bunun aksi bir ifade postyapısalcılığı, düşünce tarihinin nihai hali olduğuna dair bir sonuca götürür. Bu tarz bir değerlendirmeden hem kaçınmak hem de postyapısalcılığı çoğulculuk sorununa getirilen tek bir yorum olmaktan çıkarma noktasında Badiou'nun görüşleri önem kazanır.

Badiou açısından baktığımızda temel problem hakikat değil, hakikatin kaybıdır. Platoncu bir tutuma sahip olan Badiou'ya göre, günümüzün temel problemi akılcı hakikatin tahakkümü değil, göreliliğin ya da kanaatlerin tahakkümüdür. Badiou bu noktada postyapısalcılığın tahakkümden kurtulmak adına bir tür çözüm yolu olarak görmüş olduğu hakikatin reddinin aslında tahakkümcü olduğunu iddia eder. Badiou postyapısalcılığın temel iddiasının tersine bu gün üzerinde durulması gereken mesele olarak hakikate bağlı bir siyaset anlayışını görür.⁵¹

Hakikat iddiasının baskıcı olmayacak bir şekilde düşünümü, postyapısalcı siyasal epistemolojiye getirilen bir eleştiridir. Bu nokta, Badiou'dan hareketle hakikat üzerine tekrar durmayı gerekli kılar.

⁵¹ Savaş Ergül, "Badiou", *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ss. 823-825.

Badiou varlık ve olay arasındaki yarılmaya dikkat çeker. Bu Badiou'nun iki alan arasında kurmuş olduğu bir karşıtlıktır. Bunlardan ilki bilginin bölgesi, ikincisiyse hakikatin bölgesidir; başka bir ifadeyle ilki ontoloji görüşüne diğeri ise olay görüşüne karşılık gelir.⁵²

Bu iki bölge arasındaki ilişkiye odaklanan Badiou'ya göre varlık, Bir ya da Bütün değildir. Varlık çokluktur. Çokluklar düzenlenmemiştir; saf ve tutarsızdır. Varlığı niteleyen bu düzenlenmemiş çokluklar, bir sayma işlemi neticesinde düzen kazanır; tutarsız çokluklar tutarlı bir biçime dönüştürülerek ortaya bir “durum” çıkar.⁵³

Badiou'nun ontolojisi açısından önemli olan tutarlı bir çokluk olarak durum kavramlaştırması, nihai bir tamamlanmayı içermez. Durum kendi içerisinde mutlak bir kapsamaya sahip değildir; her durum en azından bir öğeyi sunamaz; dolayısıyla sunulamayan öğe durumun boşluk noktasıdır; durum tarafından kapsanamaz. Badiou bu noktayı “durumun hakikati” olarak ifade eder. Buna göre durumun hakikati, durum tarafından sayılamaz, durumun kendisinde yarıma yaratır; sayamama halidir. Durum her ne kadar bir tutarlılık iddiası olarak yola çıkmış olsa da durumun hakikati tutarlı çokluklara içkin olan ve bir yarılmaya yol açan tutarsızlığı, boşluğu, deliği, istisna bölgesini işaret eder.⁵⁴

Badiou'nun “olay” kavramlaştırması bu noktada açığa çıkar. Duruma ait olmayı ifade eden olay, hesaplanamaz, öngörülemez ve olumsuzdur; durumun tutarsızlığını ifşa eder. Bu yüzden olay, bir durumun olayıdır; dolayısıyla bir durumun hakikatidir. Bu nokta da hakikate hem klasik epistemolojiden hem de postyapısalcı epistemolojiden farklı bir şekilde bakmak bir imkân haline gelir. Hakikat ne tüm zamanları kapsayan ne de varlığı yadsınan bir mahiyete sahip olmaktan çıkar. Badiou'nun bahsetmiş olduğu hakikat, bir durumun hakikatidir; dolayısıyla tüm zamanlar için bir geçerliliğe sahip olan aşkın bir karaktere sahip değildir. Durumun hakikati, durumun terimlerine aşırıdır ama duruma dışarıdan gelmez; çünkü her durumun bastırılmış olduğu ya da saymadığı en azından bir hakikati vardır.⁵⁵

⁵² Aynı Makale, ss. 816-817

⁵³ Aynı Makale, s. 817

⁵⁴ Aynı Makale, ss. 819-820.

⁵⁵ Aynı Makale, ss. 820-821.

Badiou'ya göre hakikatleri üreten felsefenin kendisi değildir; felsefenin dayanmış olduğu dört düşünme bölgesi olan aşk, bilim, sanat ve siyasettir. Felsefe bu düşünme bölgelerinin üretmiş olduğu hakikatleri alıp işleyecektir.⁵⁶

Bir düşünme bölgesi olan siyaseti hakikati üreten bir koşul olarak görmek⁵⁷ bizi klasik epistemoloji ve postyapısalcı epistemoloji temelli siyaset felsefesinde bir başka noktaya taşır. İlki siyaseti kendisine dışsal bir hakikat üzerinden kurarken, ikincisi siyaseti hakikatin yokluğu üzerinden temellendirir. Badiou ise siyasetin kendisine ait olan hakikatini ortaya koyar. Buna göre siyaset, postyapısalcılıkta olduğu gibi kanılar üzerinden okunamaz. Hakikati dışlayıp kanılar çerçevesinde siyaseti anlamlandırmak, siyaseti gündelik meselelerin üzerine yapılan etkisiz bir yoruma indirgeyecektir.⁵⁸

Badiou bunu bir problem olarak görür ve bu noktadan kaçınır. Ona göre tartışmanın bizzat kendisi yeterli olamaz. Tartışmanın her ne kadar önemine itibar etmişse de onu sadece kanaatlerin sunumu olarak değil, hakikatin oluşturulmasında önemli bir unsur olarak görür. Siyasal hakikat sadece tartışmayla özdeşleştirilemez. “Hakikat, tartışmanın belirleyici olduğu karmaşık sürecin sonucudur.” Tartışma bir karar da netlik kazanmalı, kararlar ittifak kurmalıdır.⁵⁹

Badiou'nun bu hakikat anlayışı farkların önünde engel değildir ya da farklılıkları bastıran baskıcı bir karşılığı yoktur. Bu doğrultuda bakacak olursak postyapısalcılığın en temel kabulü olan hakikatin farklılığın önünde engel olarak görülmesi, Badiou açısından sorunludur. Badiou siyasal hakikatin tahakkümcü olmaktan ziyade, farkları mümkün kıldığı iddiasına sahiptir. Hakikatin farklara karşı kayıtsız olması, farkları mümkün kılar. Farklara karşı kayıtsızlık hakikatin olaya ait olmasından kaynaklanır.⁶⁰

Badiou açısından temel problem hakikat değil, hakikatin bütüncül bir güç haline gelmesidir.⁶¹ Postyapısalcılık bu iki hususu birbirine karıştırmış ve hakikatin bizzat kendisini kategorik bir şekilde baskıcı olarak adlandırmıştır.

⁵⁶ Aynı Makale, ss. 822-823

⁵⁷ Aynı Makale, s. 823

⁵⁸ Aynı Makale, s. 825

⁵⁹ Aynı Yer.

⁶⁰ Aynı Makale, s. 827.

⁶¹ Alain Badiou, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 2. b. , çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, ss. 87-88.

Badiou bu noktada klasik epistemolojik geleneğin hakikat anlayışının kanaatleri ortadan kaldırmaya yönelik tutumunu “hakikatin gücünün mutlaklaştırılması” olarak ifade eder ve bunu “Kötülük” olarak adlandırır. Onun açısından hakikat farklılıklara karşı kayıtsızdır; fakat klasik epistemolojik geleneğin hakikat anlayışı farklılıkları ortadan kaldırıncı bir rolü üstlendiği için “hakikat felaketi”dir.⁶² Durum anlayışında görmüş olduğumuz gibi farklılıklar zaten olan bir şeydir, hali hazırdadır; ortada olandır; önemli olan herkes için geçerli olan ile ilgilenmektir; bu da ancak farklara karşı kayıtsız kalan, onları tahakküm altına almaktan kaçınan bir hakikat anlayışıyla mümkün olabilir.⁶³

Postyapısalcı siyasal epistemolojiye bu açıdan baktığımızda en önemli sorun toplumsal bağın nasıl kurulacağı ve süreklilik kazanacağına yöneliktir. Özneyi birlik içerisinde tutacak bir hakikat anlayışının tahakküm edici bir boyuta sahip olduğu gerekçesiyle reddedilmesi bu problemi derinleştirir. Artık önümüzde yeni bir “toplumsallık” durumu vardır; fakat bu yeni durumda toplumsal gerçeklik bütüncül olarak değil, çoğul, tikel ve görelî bir şekilde yorumlanır. Söz konusu bu parçalanmanın ne bir sınırı vardır; ne de bu parçalanmışlığı bir arada tutacak toplumsal bir bağ mevcuttur. Hakikat anlayışının ortadan kalkması “teklikten parçalanmışlığa” giden bu sürecin önünü açmıştır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin çoğulcu bir ufuk olarak sunmuş olduğu bu perspektif, toplumsal bağ karşısında duyarsız kalmasından ötürü nihilist bir boyuta sahip olduğu iddia edilerek sorunlu bulunur.⁶⁴

Buna göre postyapısalcı siyasal epistemoloji hakikat anlayışını reddetmesiyle birlikte nihilist bir çerçeve içerisine girmiştir. Hakikat anlayışının ortadan kalkması, bir arada yaşamı mümkün kılan ortak değer yargılarını da geçersiz hale getirmiştir. Hakikat temelli bir yaklaşım açısından bu üstesinden gelinmesi gereken felsefî ve toplumsal bir sorundur; fakat postyapısalcı siyasal epistemoloji bu sorunun çözümüne yönelik bütüncül perspektifleri çoğulculuk önünde bir engel olarak görmüştür. Bunun sonucunda, makul olana yönelik ortak bir anlayış ortaya koyabilmenin imkânı kalmamıştır.⁶⁵

⁶² Aynı Eser, s 87.

⁶³ Peter Hallward, “İngilizce’ye Çevirenin Sonsözü”, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, ss. 144-145.

⁶⁴ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014, ss. 49; 51.

⁶⁵ Derda Küçükalp, Heidegger ve Nihilizm, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, ss. 483-484.

May'e göre buradaki temel sorun, siyasetin etik olarak nasıl gerekçelendirileceğine yöneliktir.⁶⁶ Hakikat temelli yaklaşım açısından, postyapısalcı siyasal epistemolojinin eylemleri değerlendirebileceği hiçbir ölçütü yoktur.⁶⁷ Hakikatin reddi, etik bir çıkmaz anlamına gelmektedir. Söz konusu etik çıkmazın üstesinden gelinemediği takdirde siyasal bir teori mevcudiyetini sürdürmez.⁶⁸

Bu çerçeveden baktığımızda postyapısalcı siyasal epistemoloji kendisini etik olarak gerekçelendirme sorunu ile karşı karşıyadır. Hakikat temelinden yoksunluğun “ne olsa gider” anlayışıyla özdeşleştirilmesi neticesinde elimizde hiçbir değerlendirme ölçütünün kalmadığı bir noktada kendimizi buluruz.⁶⁹ Bir arada yaşama yönelik ikna edici bir etik çerçeveden mahrumiyet, postyapısalcı siyasal epistemolojiyi bekleyen ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, bir arada yaşama yönelik bir kaygıya sahip olduğunu göstermek zorundadır. Ortak değerler alanını,⁷⁰ makul olanı baskıcı olduğu gerekçesiyle reddetmesi ve herhangi bir ortak anlayış geliştirmekten uzak durmasından ötürü bir arada yaşamın nasıl sağlanabileceğine yönelik bir sorunun içerisinde. Postyapısalcı siyasal epistemoloji siyasal bir çıkmaz içerisine girmek için bir arada yaşama dair nasıl bir anlayışa sahip olduğunu göstermek zorundadır. Başka bir ifadeyle ikna edici bir siyasal toplum tasavvuru ortaya koymalıdır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji etik olarak temellendirebileceği bir siyasal toplum iddiasında olmalıdır. Hakikat temelli yaklaşımların baskıcı olduğu gerekçesiyle reddi, bir arada yaşamımızı nasıl temellendirebileceğimize dair ciddi bir problem doğurmuştur. Hâkim yaklaşım bir aradalığımızı hakikat temeli üzerinden kurarken, postyapısalcı siyasal epistemoloji bir aradalığımızı hakikat temeli olmadan kurmak zorundadır. Bu zorluk postyapısalcı siyasal epistemolojinin aşması gereken temel bir sorundur.

⁶⁶ May, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, s. 144.

⁶⁷ Derda Küçükalp, “Tanrı'nın Ölümü”nün Politik Bir Yorumu Olarak Postmodernizm, Ankara, *Türkiye Günlüğü*, S. 138 (2018), s. 35.

⁶⁸ May, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, s. 144.

⁶⁹ Derda Küçükalp, “Tanrı'nın Ölümü”nün Politik Bir Yorumu Olarak Postmodernizm, s. 35.

⁷⁰ Aynı Makale, s. 39.

Bir aradalığımız üzerine düşünmek siyasal bir meseledir. Siyasal bir meselenin sadece etik boyutu yoktur; aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik içerimleri de vardır. Postyapısalcı siyasal epistemolojiyi bir aradalığımız üzerine hakikat temeli olmadan yapılan bir düşünce girişimi olarak ele aldığımızda, siyaset-epistemoloji ve siyaset-ontoloji ilişkisi üzerine hâkim yaklaşımdan farklı bir tasavvur ortaya koyma sorunu ile karşılaşırız. Bu yüzden postyapısalcılık, siyaseti hâkim geleneğin tahakküm edici içerimlerinden kurtarmak ise onu bekleyen epistemolojik ve ontolojik sorunlara karşı koymalıdır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji kendisine karşı yöneltilen nihilizm sorununa karşı içerikli bir cevap geliştirebilmek için etik, epistemolojik ve ontolojik hususların siyaset ile olan ilişkisini ön plana çıkarmalıdır. Hakikat temelli bir bakış açısından hareketle baktığımızda, postyapısalcılık nihilizm sorunu karşısında çaresizdir; sahip olmuş olduğu etik, ontolojik ve epistemolojik donanımları bu sorunu aşma konusunda yetersizdir.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin kendisine içkin olduğu iddia edilen bu sorunlara karşı koyabilmesi için nihilizm sorununa yönelik çözümlerin hakikatçi iddialarının bizzat kendisinin tahakkümcü bir içeriğe sahip olduğunu göstermesi gerekir. Nihilizm problemine karşı geliştirilen çözümlerin tahakkümcü boyutunun gözler önüne serilmesi gerekir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji kendisine yönelik bu sorun ithamını aşabilmek için siyasetin epistemolojik, etik ve ontolojik boyutlarına içkin olan tahakkümcü yönleri ifşa etmelidir. Kısaca, hakikat temelli bakış açısı nihilizm sorununu çözme iddiasındadır; fakat bunu tahakküme düşmeden gerçekleştiremez. Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu açıdan nihilizmi bir sorun olarak görmeyi reddederek, tahakkümü ortaya çıkarma iddiasında bulunur. Bu iddia, postyapısalcı siyasal epistemolojiyi önemli kılar; fakat bu iddianın içerikli olabilmesi için bir arada yaşama yönelik bir toplum anlayışı sorununu çözmelidir.

Tüm bu sorunları dikkate alan siyasal bir tahayyül üçüncü bölümde ele alınacaktır. Karşılaşılan bu sorunlara yönelik çözüm girişimleri postyapısalcı siyasal epistemolojinin içerimlerine bizi götürecektir. Şimdi bu noktaya gelmeden önce, tahakkümcülüğe karşı çoğulculuğu ortaya koyabilmek için postyapısalcı siyasal epistemolojiyi besleyen temel yönelimler üzerinde durmalıyız.

II. TEMEL BAZI DÜŞÜNÜRLERİN PERSPEKTİFİNDEN POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİNİN ÇOĞULCU MAHİYETİ

Lyotard'ın klasik epistemolojinin eleştirisinde yer vermiş olduğumuz meta-anlatıların reddini onun dil oyunları kavramlaştırması ile tekrar üzerinde durmamız gerekir. Lyotard'ın "postmodern" tutumu ifade ederken kullanmış olduğu, meta-anlatılara karşı duymuş olduğumuz inançsızlık durumu⁷¹ onun küçük-anlatı olarak ifade etmiş olduğu birçok dil oyunu ile alakalıdır. Bu durumda meta-anlatıları yerinden eden,⁷² birbirinden farklılık gösteren çok sayıdaki dil oyunudur.⁷³ Dil oyunlarının çeşitliliği herhangi bir uzlaşının önündedir.⁷⁴ Hakikatin yokluğu, dil oyunlarının çokluğuna doğru bizi götürecektir. Dil oyunları homojenleştirici değil, heterojenleştiricidir.⁷⁵

Meta-anlatının sahip olduğu hakikat iddiasının bir dışlama ve tahakküm pratiğine karşılık geldiğine işaret etmiştik. Dil oyunları kavramlaştırması bu tahakkümün doğmuş olduğu zemini göstermesi bakımından önemli bir işlevselliğe sahiptir. Lyotard için dil oyunları kavramlaştırması çoğulcu bir düşünmenin imkânlarını sunmaktadır.⁷⁶

Dil oyunları, meta-anlatıların farklı ifade biçimleriyle bozulmasıdır. Lyotard bu ifade türlerini saptayıcı, performatif ve yaptırım olmak üzere üçe ayırır. Saptayıcı ifadeler bilimsellik veya kanıt üzerinden kendini geçerli kılar.⁷⁷ Bu ifade tarzının sahip olduğu konumlanma verici, alıcı ve gönderge şeklindedir. Verici, ifadeyi dile getiren, alıcı ifadeyi dinleyip anlayan, gönderge ise ifadenin konusu ve içeriği ile ilgilidir. Bu ifade tarzında verici, bilen konumundadır; alıcı ise bu içeriği kabul ya da reddedebilir; gönderge ise ifadeye özgü olarak doğru bir şekilde ifade edilmesi gereken içeriktir.⁷⁸

Performatif ifadeler geçerliliğini otoriteye dayanmasından alır. İfade ancak otoriteye bağlılığı çerçevesinde bir anlam kazanır. Saptayıcı ifadeden farklı olarak burada

⁷¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 8

⁷² Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 124.

⁷³ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 8.

⁷⁴ Aynı Eser, s. 9.

⁷⁵ Sinan Kılıç, "Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernite", Kayseri, *Temâşâ Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S.3 (2015), ss. 117-118.

⁷⁶ Aynı Makale, s. 116.

⁷⁷ Aynı Makale, ss. 118; 121.

⁷⁸ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 23-24.

bir ifadeyi geçerli kılacak olan bilimsel bir kanıt değil, otoritenin bizzat kendisidir. Orduda verilen emirleri bu ifade türünün bir örneği olarak kabul edecek olursak⁷⁹ burada ifadeyi dile getirenin sahip olduğu otorite, ifadenin içeriği üzerinde alıcıların herhangi bir tartışmaya girmesine mahal vermeyecektir.⁸⁰

Yaptırım ifadeleri ise, emir, kumanda, tavsiye, talep, rica gibi biçimlere sahiptir. Burada geniş anlamda bir otorite konumunda olan verici, alıcıdan gönderme yapılan eylemi gerçekleştirmesini beklemektedir.⁸¹

Bu ifade türleri çerçevesinden baktığımızda bir hakikat iddiası olarak meta-anlatılar sadece tek geçerli bilgi türü olarak saptayıcı ifadelere yani bilimsel ifadelere bir geçerlilik atfetmişlerdir. Bu durumda bilimsel bilgi, geleneksel anlatıdan ayrılmış ve kendisini onun üzerinde tutmuştur. Destanlar, ninniler, masallar gibi diğer anlatı türleri bilimsel olmadığı için dışlanmıştır. Bu durumda meta-anlatı tek bir dil oyununun diğerleri üzerindeki üstünlüğüne dayanır. Bilgi yalnızca bilimsel bilgiye indirgenerek diğer ifade türleri yok sayılır. Farklı ifade biçimlerine müsaade etmemek ve kendi dil oyununu diğerlerine dayatmak nihayetinde bir tahakküm pratiği doğurmuştur.⁸²

Bu tahakküm pratiğinden kaçış ancak dil oyunlarının çokluğunu kabul etmekle mümkün olabilir. Tek bir bakış açısına mutlaklık atfetmek onu tarihsel bir hakikat haline getirir. Hakikat merkezli düşüncenin içerisinden çıkamadığı yanılı dil oyunlarının çeşitliliğine hoşgörülle bakamamasıdır.⁸³ Lyotard'ın ortaya koymuş olduğu çoğulcu bakış açısına göre tek bir akıl yoktur; yalnızca akıllar vardır ve bir akıl biçiminin diğeri üzerinde bir üstünlüğü söz konusu değildir. Akıl biçimleri dil oyunlarına ait kurallarla tanımlanır.⁸⁴

Lyotard dil oyunları kavramlaştırmasını Ludwig Wittgenstein'dan almıştır. Wittgenstein'a göre satranç oyunu nasıl kendine özgü kurallara sahipse aynı şekilde her dil oyununun da özelliklerini ve kullanım biçimlerini açıkça ortaya koyan kurallar

⁷⁹ Kılıç, a.g.m., s. 121.

⁸⁰ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 24.

⁸¹ Aynı Eser, s. 25.

⁸² Kılıç, a.g.m., ss. 116-122.

⁸³ Sarup, a.g.e., s. 216.

⁸⁴ Ali Utku, "Dil Oyunları", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Ebabil Yayınları, 2006, C. 4, s. 368.

mevcuttur. Lyotard, Wittgenstein'dan dil oyunu kavramlaştırması ile birlikte her dil oyununun kendine özgü kuralları olduğu fikrini de devralmıştır; çünkü “kurallar yoksa oyunda yoktur.”⁸⁵ Yine her ikisi içinde bu kurallar birer kendilik değildir; kendi kendilerini meşru bir hale sokmazlar; varlıkları için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymama anlamında birer kendilik haline gelmezler.⁸⁶

Wittgenstein için dil oyunları pratik içinde oluşur.⁸⁷ Bu pratiği en iyi ifade eden kavramlaştırma ise “yaşama biçimi”dir. Bir kural anlamını yaşam-biçimi içerisinde elde eder. Yaşam biçimi bir kültür çevresidir. Bir yaşama biçimi olarak dil oyunları, insani pratiklere işaret eder. Ortaklaşa paylaşılan pratikler, kullanım ve bağlam içerisinde elde edilir. Yaşama biçimi kavramlaştırması ile hem kültür çevresi dikkate alınır hem de dilsel ve dil-dışı davranışların temeli olduğu düşünülen uzlaş, dilin kendisine ait bir ifade olarak karşımıza çıkar. Dil oyunlarının uzlaşma bağlılığı, yaşama biçimi kavramlaştırmasından hareketle vurgulanmış olur. Kurallar insani pratikler tarafından ortaya konulacaktır. Bir kuralı izlemek uzlaşmış pratiğe uymak olacaktır.⁸⁸

Lyotard bu noktada Wittgenstein'dan farklı olarak “dil agonistiği” kavramına başvurur.⁸⁹ Lyotard bu kavramlaştırması ile mücadele ve çelişki fikrine dayalı bir dil oyunları kavramlaştırması ortaya koyarak, Wittgenstein'ın dil kavrayışına siyasal bir mahiyet kazandırır.⁹⁰

Dil oyunlarının agonistik bir bağlam üzerinden okunması ile birlikte konuşmak bir savaşa, her ifade de oyundaki bir hamleye dönüşür.⁹¹ Lyotard'ın bu çerçevesini dikkate aldığımızda ortaya koymuş olduğu yenilik açıklık kazanır. Dil oyunları agonistik bir bağlam üzerinden temellenir.⁹²

“Lyotard'a göre toplumun olabilmesi için gerekli olan en küçük ilişki biçimi olan dil oyunları⁹³ bizi toplumsal bağ meselesine götürür. Toplumsal etkileşim bir oyunda

⁸⁵ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, 3. b., Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 32.

⁸⁶ Utku, a.g.m., s. 368.

⁸⁷ Aynı Yer.

⁸⁸ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, ss. 160-168.

⁸⁹ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, s. 33.

⁹⁰ Utku, a.g.m., s. 368.

⁹¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s. 26.

⁹² Utku, a.g.m., s. 368.

⁹³ Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, s. 44.

hamlede bulunma, bir rol oynama ve çeşitli dil oyunlarında yer alma temelinde gerçeklik kazanır. Benlik, katıldığı dil oyunlarının etkileşimi olarak ele alınır. Birey çeşitlilik ve çatışma ile karakterize edilen bir rekabet ortamındadır. Söz konusu olan bu toplumda çeşitli dil oyunları içerisinde mücadele eder.⁹⁴

Lyotard uyum değil, çatışma ve mücadele üzerinden tanımlamış olduğu dil oyunları kavramlaştırması ile birlikte toplumsal oluşumda süregelen farklı ve çeşitli dil oyunlarını bastırarak bir birlik dayatımı girişimine karşı çıkmış olur. Birlik anlayışının sakıncası, söylemler arasındaki farklılığı ve söylemlerin kendine özgü yönlerini yok saymasıdır. Toplumsal oluşumda varlığını sürdüren söylem ve pratik çeşitliliğinin, birlik anlayışı içine kapatılması, farkın açığa çıkmasına imkân tanımaz. “Aynı”lığa bağlı bir toplumsal birlik tek geçerli yaşama biçimi haline gelmiş olur. Bu hakikat merkezli bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı toplumun çeşitli dil oyunlarından oluştuğunu göremediği için farklılıkları tanıyamamış ve çoğulculuğun önünde bir engel haline gelmiştir.⁹⁵

Meta-anlatı biçimleri bu sebepten ötürü çoğulcu bir yöntemin geliştirilmesine açık kapı bırakmaz.⁹⁶ Lyotard’ın meta-anlatılara karşıt olarak küçük anlatıları ortaya koyması onun çoğulcu bir bakış elde etme isteğiyle alakalıdır. Nihayetinde küçük anlatılar kesinlik iddiasından uzak olduğu için hiyerarşik olmayıp paralel bir düzene sahiptir; böylece, uzlaşma karşısında çeşitlilik ve anlaşmazlık, homojenlik ve evrensellik karşısında yerellik ve kıyaslanamazlık ön plana çıkar. Bunun da en önemli sonucu farklılıklara karşı duyarlılık kazanılması, farklılıkların bastırılmasından ziyade muhafaza edilmesi olmaktadır; nitekim farklılıklar evrensel ya da genel ölçütlere indirgenemez.⁹⁷

Lyotard’a göre çoğulculuğun temelinde kesinlikle uyum yer almaz. Uyum arama çabası, bir hakikat iddiasıdır. Bu iddia toplumda otoriter, bütünleştirici, farkların aynılığa indirgendiği eğilimleri ortaya çıkarır. Hakikat iddiasının olumsuzlanması ile birlikte uzlaşmanın yerine çelişki ve antagonist ilişkiler geçer. Bu ilişkilerin öncelik kazanması ile çoğulcu bir perspektife imkân tanınmış olunur⁹⁸

⁹⁴ Sarup, a.g.e., ss. 215-216.

⁹⁵ E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi Geç Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000, s. 69.

⁹⁶ Aynı Eser, s. 71.

⁹⁷ Best-Kellner, a.g.e. , s. 204.

⁹⁸ Keyman, a.g.e. , s. 101.

Derrida “yapısöküm” yöntemine başvurarak, Platon’dan beri Batı felsefi yöntemine hâkim olan ve bizim hakikat temelli düşünce olarak ifade ettiğimiz klasik epistemoloji geleneğine içkin olan hiyerarşik ve otoriter yapıların varlığını problemlile hale getirir. Yapısöküm bastırılmış antagonizmaları ve farklılıkları açığa çıkararak çoğulcu bir bilgi perspektifinin sunumunun peşindedir.⁹⁹

Derrida’da klasik epistemolojinin eleştirisinde üzerinde durmuş olduğumuz tema logos-merkezli düşünce olmuştur. Logos-merkezli düşünce de aklın her zaman akıldışı olan karşısındaki üstünlüğüne dayanmaktaydı. Söz konusu bu düşünce şekli özne-nesne, doğruluk-yanlışlık, söz-yazı, gösteren-gösterilen, bulunuş-temsil, öz-görünüş, ruh-beden gibi ikili karşıtlıkları türetmiştir. Metafizik’in düşüncemizde yaşaması bu ikili karşıtlıkların içselleştirilmesiyle mümkün olmuştur.¹⁰⁰

İkili karşıtlıklar üzerinden düşünme, sözmerkezci düşüncede sözün yazıyı dışlaması biçiminde olduğu gibi, bir terimin değerine tabi olmasıdır. Yazının söze tabi kılınması doğrudan doğruya ötekini dışlayan metinsel bir otorite biçimidir. Derrida bu otorite biçimini Platon üzerinden somutlaştırır. Platon’a göre yazı hakikati taşıyan ve kayıt altına alan bir ortam olamaz. Yazı ile kıyasladığımızda konuşma daha sahicidir ve dolaysız bir mevcudiyete sahiptir. Bu özelliklerinden ötürü konuşma hakikate yaklaşmanın bir yoludur. Yazı ise bu unsurları kendi bünyesinde taşımadığı için konuşmanın yalnızca tehlikeli bir biçimde bozulması olabilir. Bu yüzden herhangi bir gerçek faydasının olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁰¹

Sözmerkezcilik, hakikat temelli bir düşünce olarak bir terimin değerine tabi olduğu bir düşünce şeklidir. Derrida bunu “zorlu hiyerarşiler” olarak adlandırır. Bu tarz bir düşüncede yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi bir dizi hiyerarşik ikilik her zaman devrededir. Yazı konuşmaya, temsiliyet mevcudiyete tabi kılınarak söz ile yazı arasındaki hiyerarşik ikilik tesis edilmiş olur. Siyasal tahakkümün temellerini atan bu tarz ikili yapılarıdır; başka bir ifadeyle Derrida’da ifadesini bulan zorlu hiyerarşiler siyasal tahakkümün kaynağını bizlere sunar.¹⁰²

⁹⁹ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, a.g.e. , s. 185.

¹⁰⁰ Sarup, a.g.e. , ss. 59-60.

¹⁰¹ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, a.g.e. , ss. 186-187.

¹⁰² Aynı Eser, ss. 188-189.

Bu çalışmada tahakkümün kaynağı olarak hakikat merkezli düşünce üzerinde durulmuştur. Bu düşüncenin kaynaklarını göstermesi bakımından klasik epistemolojinin sahip olduğu ehemmiyet vurgulanmış ve buna binaen klasik epistemoloji ve siyaset felsefesi arasındaki ilişkinin hakikat teması üzerinden belirlenimine yer verilmiştir. Klasik epistemolojinin hakiki olan ve olmayan ya da bilgi ve kanı ayrımı üzerinden şekillendiğini hatırlayacak olursak, postyapısalcı epistemoloji çerçevesinde söz konusu bu ayrımın kendisinin başlı başına siyasal bir mahiyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Klasik epistemoloji açısından hakikat bir yansızlığa sahipken, postyapısalcı epistemolojiye göre ise hiçbir şekilde bir tarafsızlık mantığı içerisinde değerlendirilemez.

Hakikat iddiasının bizzat kendisi dışlayıcı bir ayrım dayatır. Buna göre hakikate ulaşmak için öncelikle yapılması gereken hakiki olmayanı dışlamaktır. Klasik epistemolojik geleneğin karşıtlığa dayalı düşünce şekline yerleşiklik kazandırmasının ardında her daim bu hakiki olana ulaşma isteği yatmıştır. Hakiki olana ulaşmak ya da hakikatin var olduğunu iddia etmek, bu gelenek içerisinde hiyerarşik bir düşüncenin yaygınlık kazanmasına sebebiyet vermiştir. Klasik epistemoloji çerçevesinde hakikate ancak ayrımlar yapılarak ulaşılabilir. Bu gelenek çerçevesinde karşıtlıklar üzerinden, ayrımlar yaparak veya hiyerarşiler kurarak düşünmek bizi en nihayetinde hakikate ulaştıracak olan bir yöntemdir.

Postyapısalcı epistemoloji bu yöntemin kendisini sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırmayı yaparken daha öncede ifade etmiş olduğumuz gibi bizzat klasik epistemolojinin hakikat iddiasını gündemine alır. Bu gündem çerçevesinde ilk yaptıkları tespit hakikatin yansızlığı değil, siyasallığı olmuştur. Derrida'nın üzerinde durduğu ikili karşıtlıklar üzerinden gerçekleşen düşüncenin eleştirisine, bu çerçeve üzerinden baktığımızda hakikat iddiasının bizzat kendisinde içerilen siyasal mahiyet ifşa olur.

Hakikat merkezli düşünce en nihayetinde hiyerarşik bir düşünce yapısına meşruiyet kazandırmıştır. Hiyerarşik düşüncenin üretmiş olduğu ikili yapılar, siyasal tahakkümün temellerini atmıştır. Tahakküm pratiklerinin ve söylemlerinin sürekliliğini söz konusu olan bu ikili yapılar içerisinde aramamız gerekir.¹⁰³ İkili yapılar içerisinde

¹⁰³ Aynı Eser, s. 189.

aradığımız vakit gideceğimiz yer bu yapılara meşruiyet kazandıran klasik epistemolojik perspektife dayanan hakikat merkezli düşünce şekli olacaktır.

Postyapısalcı epistemoloji çerçevesinde ise hakikat meselesi yansızlığını kaybetmiş olur. Artık karşımızda ne epistemolojik manada kesin bir bilgi ne de siyaset felsefesi çerçevesinde bir uzlaşma mantığına karşılık gelen bir hakikat anlayışı söz konusudur. Derrida'nın yapmış olduğu eleştiri çerçevesinde artık karşımızda olan hakikat anlayışı, hiyerarşik düşünce şekillerine meşruiyet atfederek siyasal tahakkümün kurulmasına ön ayak olmaktadır. Foucault'da aynı şekilde delinin tahakküm altına alınmasının ve hapsedilmesinin temelinde felsefenin ikili akıl/akıldışı ayrımının yattığını iddia eder.¹⁰⁴ Lyotard'da benzer şekilde bilimsel olan ile olmayan ayrımı sonucunda, bilimsel olmadığı iddia edilen dil oyunlarının bilimsel olan tarafından tahakküm altına alındığını ifade etmişti. Deleuze ve Guattari'nin ağaç biçimli düşünce olarak adlandırmış oldukları hakikat merkezli düşünme biçimine getirmiş oldukları eleştiriye de bu çerçeve içerisine dâhil edebiliriz. Deleuze ve Guattari için de iki kutuplu düşünce özelleştirici, totalleştirici ve temellere dayalı olduğu için bu düşünce biçiminin kendisi alt üst edilmelidir.¹⁰⁵

Derrida'nın "yapısöküm" yöntemi bu sebeplerden ötürü karşıtlıklara dayalı, ikili veya hiyerarşik düşünme biçiminin alt üst edilmesidir. "Yapısöküm bir metin okuma biçimidir. Metinlerin kendilerini sorguya açarak çelişkilerini ortaya koyar ve ihmal edilen ya da bastırılan antagonizmaları teşhir eder."¹⁰⁶

Yapısöküm, metinsel otorite biçimi olan ikili karşıtlıkları dışlanan terimi ayrıcalıklı terim haline getirerek tersine çevirmek istemez. Basit bir şekilde yapılacak olan böylesi bir tersine çevirme girişimi, ikili bölünmeyi devam ettirir ve hiyerarşik ilişkileri kalıcılaştırır. Yapısöküm bu kalıcılaştırma mantığına karşıt olarak, hiyerarşik yapının kendisini dönüştürmek ister. Amaçlanan ikili karşıtlıkların terimlerini tersine çevirmek olmadığına göre, yapılması gereken ikili karşıtlıkların yapısının sorunsal haline

¹⁰⁴ Aynı Yer.

¹⁰⁵ Best-Kellner, a.g.e. , s. 127.

¹⁰⁶ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, a.g.e. , ss. 185-186.

getirilmesidir. İkili karşıtlıkların ötesine gitmek ancak bu şekilde bir imkân haline dönüşür.¹⁰⁷

Karşıtlıklarla sınırlanmayan bir dünya görüşü, postyapısalcı epistemolojinin çoğulcu mahiyetinin bir göstergesidir. Klasik epistemolojik perspektif karşıtlıklara dayalı bir bilgi anlayışı ortaya koymuş olduğu için dünya görüşümüzü sınırlandırmıştır. Dünya karşıtlıklara indirgenmiş bir görünüm almıştır. Bu yüzden hakikat merkezli düşünce, dünyayı karşıtlıklar üzerinden yorumlayarak ufukumuzu daraltmıştır. Otoriter olan bu düşünce yapısının üstesinden gelmek postyapısalcı epistemolojinin meselesidir; çünkü, hiyerarşik yapının kendisinin dönüştürülmesi ile bastırılmış, gizli kalmış farklılıkları ve heterojenlikleri açıklamaya çalışan çoğulcu bir bilgi anlayışı ufukumuzu genişletebilir.¹⁰⁸

Deleuze ve Guattari klasik epistemolojinin eleştirisinde hakikat merkezli düşüncenin ortaya koymuş olduğu ikili mantığı ağaç biçimli düşünce olarak ifade etmişti. Bu noktada diğer postyapısalcı düşünürlerde olduğu gibi ikili düşünme mantığı bir problem haline getirilmiştir. Dünyanın ikili karşıtlıklar terimleriyle görülmesi “tepkisel” bir düşünce olarak ifade edilmiştir. Doğru-yanlış, normal-anormal, siyah-beyaz, kadın-erkek, mantıklı-mantıksız gibi ikili bölünmeler ezici hiyerarşileri doğurmuştur.¹⁰⁹

Deleuze ve Guattari hakikat merkezli düşünce olarak ifade ettiği ağaç biçimli düşünce modelinin yerine “rizomatik düşünce” modelini önerir. Bu model özlerden, birliklerden, ikili mantıklardan, hiyerarşilerden, bir şeyi diğeri üzerinde ayrıcalıklı hale getirmekten kaçınır. Bunların yerine çokluk, çoğulluk ve oluşu devreye sokar. Çoğulluğu reddeden, farkı sindirerek benzerliğe yönelten hakikat merkezli düşünce yerine çokluklar ve bireysel farklar bu model ile ön plana çıkartılır.¹¹⁰ “Rizomatik bilgi Batı düşüncesinde dışlanan ilkeleri onaylar, gerçekliği dinamik, heterojen ve ikilikten muaf olarak yorumlar.”¹¹¹

Botanikten alınan bir terim olan rizomatik, köksap olarak da ifade edilir. Köksap, kökün karşıtıdır. Kök-ağaç yapısı bağlantıları sınırlandırır ve düzenler.¹¹² Köksap ise bir

¹⁰⁷ Aynı Eser, ss. 189-191.

¹⁰⁸ Aynı Eser, s. 197.

¹⁰⁹ Aynı Eser, s. 174.

¹¹⁰ Aynı Eser, ss. 174-175.

¹¹¹ Best-Kellner, a.g.e. , s. 127.

¹¹² Aynı Yer.

bitki sapıdır. Kök gibi o da yer altındadır; fakat köksapın, kökten en önemli farkı, yer altında dikey olarak değil yatay olarak büyümesidir. Bu şekilde büyürken yeni filizler verir; dalbudak sarar. Kuşkonmaz, zencefil ve patates gibi birçok ot ve bitki köksapsıdır.¹¹³

Deleuze ve Guattari botanikten almış olduğu köksap terimini, çoğulcu bir düşünce biçimini tanımlamak amacıyla kullanır. Yatay bir saptan dallanarak büyüyen kökler ve filizler imgesi, onların düşünme biçiminin ayırt edici özelliğini yansıtır. Batı felsefesinde hâkim olan düşünce biçiminden farklılık burada kendisini gösterir. Platon ve Aristoteles'ten bu yana egemen düşünce modeli olan klasik epistemolojiden bir sapma burada söz konusudur. Bu sapmayı ifade etmesi bakımından vurgulanması gereken nokta karşıtlık içeren bir düşünce modelinin gerçekliği tamamıyla gösteremeyeceğidir. Buna karşılık olarak hâkim olan bu düşünce biçimindeyse tek bir hakikat, tek bir neden–sonuç ilişkisi vardır. Deleuze ve Guattari'ye göre bu düşünme biçimi çoğulluğu fark edemez. Nedensel, hiyerarşik ve ikili karşıtlıklar üzerinden inşa edildiği için çoğulcu biçimlere açılmaz. Çoğulcu bir düşünce tarzı tek bir neden aramak yerine her şeyi birçok farklı unsurdan müteşekkil olan bir bileşim olarak dikkate alır. Bu tarz bir kavrayışa göre her şey köksapsıdır. Hiyerarşik ağaç imgesi yerine yatay bir köksap imgesi düşünce biçimlerimize çoğul bir mahiyet kazandırabilir. Ağaç yerine köksap, birlik yerine çokluk anlamına gelir.¹¹⁴

Postyapısalcı epistemolojinin çoğulcu mahiyeti, Foucault'nun “soykütük” yöntemi ile kendisini bir kez daha gösterir. Soykütüğü, arkeoloji yöntemi ile beraber düşünüldüğünde Foucault'nun çalışmalarında bir kırılma olmayıp, analizinin kapsamının genişlemesi olarak değerlendirilir. Foucault için her iki metodolojide yeni bir tarihsel yazım tarzıdır. Her ikisi de süreklilik, nedensellik, bütünsellik ve özdeşlik yerine kesintililik ve tarihsel olayların mikrolojik bir incelemesini merkeze alır. Bu iki metodoloji için de geçerli olan değişmez olarak düşünüleni tarihselleştirmektir.¹¹⁵

Mutlak bir hakikat anlayışını her iki yöntemde olumsuzlar. Foucault için klasik epistemoloji geleneği, Friedrich Wilhelm Nietzsche'den hareketle “adı hakikat olan bir

¹¹³ Damian Sutton-David Martin Jones, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, çev. Murat Özbek-Yetkin Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, s. 21.

¹¹⁴ Aynı Eser, ss. 21-23.

¹¹⁵ Best-Kellner, a.g.e. , s. 66.

hatanın tarihi” olarak adlandırılabilir. Hakikat bu gelenek içerisinde değişmezlikle özdeşleştirilerek, çürütülemeyen bir hata türüne dönüşmüştür.¹¹⁶

Bu hakikat yanılığının tezahür ettiği ilk nokta geleneksel tarihyazımıdır. Geleneksel tarihyazımının, Platonik ve Aristotelesçi olmak üzere iki tasarımı mevcuttur. Bunlardan ilki olan Platonik tarih anlayışı nesnel bir hakikatin varlığı üzerinden temellenir.¹¹⁷ Bu bizi kökenler üzerine düşünmeye sevk eder; çünkü “köken, hakikatin yeridir.” Köken, bir şeyin esas, katışıksız özü olup kendisine dışsal, ilineksel ve ardışık olan her şeyden önce gelir; en değerli, en özlü ve eksiksiz olandır. Köken, dünyadan ve zamandan öncedir.¹¹⁸ Hakikat temelli bu perspektif tarihe, tarih-üstü bir bakış açısı ile bakar.¹¹⁹

Soykütük bu geleneksel tarih metotlarına karşıttır;¹²⁰ ama tarihe karşıt değildir. Onun karşı olduğu ideal anlamlardır; köken arayışıdır.¹²¹ Bunlar tarihsel hassasiyet değil, metafiziğe ait olan inançlardır. Metafiziği bırakıp tarihi dinlediğimiz takdirde göreceğimiz şey çok daha farklıdır. Karşımıza çıkacak olan metafizikçinin sandığı gibi şeylerin özsnel ve tarihsiz sırları olmayacak, onların herhangi bir öze dayanmadıkları olacaktır. Köken kuruntusundan uzaklaşıp kendimizi oluşun gövdesine bırakmak için ihtiyacını duyduğumuz alan tarihtir.¹²² Tarih duyusunun, soykütüğün aracı olabilmesi için metafizikten kaçınması gerekir; bunun için hiçbir mutlak onun belirleyicisi olmamalı ve dolayısıyla tarih-üstü bir bakış açısı reddedilmelidir.¹²³

Tarih-üstü bir bakış açısı tarihe bir birlik ya da uzlaşma dayatırken, soykütük bu birlik ve uzlaşmaları dağıtarak ortaya ayrıştırıcı bir bakış koyar. Gerçek tarih hiçbir sabite dayanmaz.¹²⁴ Bu noktada geleneksel tarihyazımının ikinci kolu olan Aristotelesçi tarih tasarımı üzerinde durmak gerekir. Aristotelesçi tarih tasarımı teleolojik bir karaktere

¹¹⁶ Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar 5*, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 234.

¹¹⁷ Umut Koloş, *Foucault, İktidar ve Hukuk Modern Hukukun Soybilimi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 78-79.

¹¹⁸ Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, a.g.e. , ss. 233- 234.

¹¹⁹ Aynı Makale, s. 242.

¹²⁰ Koloş, a.g.e. , s. 77.

¹²¹ Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 231.

¹²² Aynı Makale, ss. 233-235.

¹²³ Aynı Makale, s. 242.

¹²⁴ Aynı Makale, s. 243.

sahiptir.¹²⁵ Söz konusu bu teleolojik anlayışa göre, tekil bir tarihsel olay ideal bir sürekliliğin içerisinde erimektedir. Ereksel hareket ya da nihai amaç kaçınılmaz bir hale gelerek, tarihe mutlak bir varış noktası atanmış olmaktadır. Bu mükemmel varış noktası¹²⁶ tarihe düzenlilik ve süreklilik kazandırmaktadır. Tekil bir tarihsel olay sadece bizi nihai amaca götürmesi bakımından bir anlama sahiptir. Nihai varış noktası ya da tarihe atfedilen telos, tüm diğer tikel olayları önemsiz bir hale getirir. Tikel tarihsel olaylar sadece telos ile ilişkili olduğu müddetçe gündeme gelir.¹²⁷

Foucault'nun soykütük yöntemi teleolojik tarih tasavvurunun karşısında yer alır. Soykütük, tarihi ve olayları incelerken herhangi bir telosu referans noktası olarak kabul etmez.¹²⁸ Bu tarz bir kabul gerçek tarih duyusunun eksikliği anlamına gelip oluş fikrine karşı duyulan nefreti gösterir. Bu eksiklik ve nefret neticesinde dünyayı tanıyamaz bir hale geldik. Bu hakikat temelli düşüncenin vardığı son nokta olmuştur. Dünya bizim için anlaşılır olmaktan çıkmıştır.¹²⁹

Dünyanın anlaşılabilir bir hale gelmesinden hakikat temelli düşünce sorumludur. Tek ve mükemmel bir köken ya da tek ve mükemmel bir varış noktasının¹³⁰ kabulü neticesinde biz, dünyayı anlaşılır kılacak olan tikel olayları göz ardı ettik. Gerçek tarihi ıskaladık. Bu hakikat yanılıdır. Bu yanılığın tutsaklığından kurtulabilmek için olayları kendi biricikliği içinde değerlendirmek gerekir. Bu tarz bir değerlendirme neticesinde bakış açımıza zorunluluk ilkesi değil, rastlantısallık yön verecektir. İç içe girmiş sayısız olay olarak dünya renkli, derin ve anlam doludur. Gerçek tarih duyusu sayısız olay içinde şekillenir. Bu şekillenme nihai bir amaca dayanmaz; kendi rastlantısallığı içerisinde olup biter.¹³¹ Foucault soykütüksel tarih anlayışıyla olumsuz, rastlantısallı, kurucu, doğrusal ve evrimsel olmayı vurgulamış olur. Hakikat temelli düşüncenin altını oyarak olaylaştırmayı gerçekleştirir. Olaylaştırma bakış açılarımıza yön veren zorunluluklardan kurtulmaktır. Bu bizi daha çoğul bağlamlara taşıyacaktır.¹³²

¹²⁵ Koloş, a.g.e., s. 79.

¹²⁶ Aynı Yer.

¹²⁷ Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", s. 244.

¹²⁸ Koloş, a.g.e. , s. 79.

¹²⁹ Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", s. 244.

¹³⁰ Koloş, a.g.e. , s. 79.

¹³¹ Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", ss. 244-245.

¹³² Koloş, a.g.e. , s. 80.

Hakikat temelli bakış açısının altının oyulmasının epistemolojik olarak ilk göstergesi “boyun eğdirilmiş bilgiler”in başkaldırmasıdır. Foucault bu kavramlaştırması ile iki hususun altını çizer.¹³³ İlk olarak tarihsel olayların işlevselci bir tutarlılık ya da biçimsel bir sistemleştirmeye maskelendiğini iddia eder. İşlevselci ve sistemleştirici düşünce düzen dayatır. Düzen dayatması, çatışma ve mücadelenin maskelenmesidir. Bu tarz bir maskeleye faaliyeti hakikat temelli düşüncede somutluk kazanır. Hakikat temelli düşünce, Lyotard’da görmüş olduğumuz gibi meta-anlatılar sunar. Foucault’nun ifade etmiş olduğu Marksizm ve psikanaliz gibi bütünselci (totaliter), yani kapsayıcı ve global teoriler, bu meta-anlatıların içerisinde yer alır.¹³⁴

Foucault bu kapsayıcı ve global teorilerin karşısına “yerel eleştirileri” çıkarır. Yerel eleştiriler ile kastedilen makro teorilerin un ufak hale getirilmesi ya da altının oyulmasıdır. İşte bu temelsiz hale getirme süreci esnasında, makro teorilerin engellemiş olduğu bazı hususlar gün yüzüne çıkar. Foucault ortaya çıkan bu durumu “bilginin dönüşü” ya da “boyun eğdirilmiş bilgilerin” başkaldırması olarak adlandırır.¹³⁵

Bu başkaldırı teorik bütünlük adına gerçekleştirilen sistemleştirmeye ve tutarlı hale getirmeye yöneliktir. Düzen ancak sistem ve tutarlılık ile sağlanabilir. Bunun için tutarsızlıkların ve sistemsizliklerin göz ardı edilmesi ya da maskelenmesi gerekir. Biz bu tutarsızlıkların farkına ancak tarihsel içeriklerin kendisi ile karşılaştığımızda varabiliriz. Bu tarz bir bakış açısı maske düşürme faaliyetidir. Bu yöntem ile her tutarlılık iddiasının içerisinde ifşa edilmeyi bekleyen bir tutarsızlığın olduğunu farkına varırız. Bütünler içinde mevcut ama maskelenmiş bilgilerin ortaya çıkışı bize çatışma ve mücadelenin kopuşlara yol açan etkilerini öğretir.¹³⁶

Hakikat yanılgısı düzen yanılsamasını üretir. Bu yanılgı kalktığında ortaya çoğulluk, yanılsama kalktığında ise ortaya çatışma ve mücadele çıkar. Hakikat temelli düşünce bastırmak için ne kadar uğraş vermiş olsa da çatışma ve mücadele yine de geri dönmüştür.

¹³³ Michel Foucault, “İki Ders”, çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, 2. b. , yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 90.

¹³⁴ Aynı Eser, ss. 89-90.

¹³⁵ Aynı Eser, s. 90.

¹³⁶ Aynı Yer.

Boyun eğdirilmiş bilgilerin ikinci anlamı ise “kavramsal olmayan, yeterince geliştirilmemiş, naif, hiyerarşik olarak aşağıda, gerekli görülen bilgi ve bilimsellik düzeyinin altında oldukları için diskalifiye edilmiş bir dizi bilgi”dir. Popüler ve sağduyuya özgü olmayan bu bilgiler, tikel, yerel, farklılaşmış ve fikir birliğinden yoksun oldukları için “sıradan insanların bilgisi” olarak da adlandırılabilir. Burada yerel eleştiri aynı şekilde işlevini yerine getirir. Bilgi ve bilim hiyerarşisinin altının oyulması neticesinde sıradan insanların yerel bilgisi yeniden ortaya çıkarılmıştır. Tabi olmayan bilgilerin önemli hale gelmesi ile postyapısalcı epistemolojinin çoğulcu mahiyeti perçinlenmiş olur.¹³⁷

Boyun eğdirilmiş bilgilerin bu iki anlamını da içerisinde barındıran soykütük, hakikat temelli düşüncenin problemlili bir hale getirilmesi ile mümkün hale gelmiştir. Bu noktada soykütüğü tekrar ifade edecek olursak onun ilk olarak mücadelelerin tarihsel bilgisine yapılan bir referans olduğunu söyleyebiliriz. Soykütük bilimcilik yapmak değildir; dolayısıyla ne ampirizme ne de pozitivistliğe dayanır. Soykütükler, anti bilimlerdir. Yerel, süreksiz, diskalifiye olmuş, meşrulaşmamış bilgilerin başkaldırması, örgütlenmiş bilimsel bir söylemin merkezileştirici iktidar etkilerine karşı olur. Bu bakımdan soykütük kendisine bilimsellik atfedilen bir söylemin iktidar etkilerini sorunsallaştırır; çünkü bir bilim olma iddiası beraberinde hep bir iktidar hırsı getirir.¹³⁸

Foucault’nun temel kaygısı olan özne ve öznellik temaları üzerinden arkeoloji ve soykütük yöntemlerine baktığımızda aralarındaki ilişkisellik kendisini daha da somut bir hale getirmektedir. Foucault, öznenin tarihsel söylemler ve pratikler yoluyla kurulduğu sürecin analizini yaparken, zaten söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri bir arada değerlendirmiştir. Foucault’nun çalışmalarındaki bu sistematik bütünlüğü göz önüne aldığımızda arkeoloji ile soykütük iki ayrı araştırma alanına ait, birbirine alternatif olarak geliştirilmiş yöntemler değil, aynı araştırmanın birbiri ile alakalı iki biçimidir.¹³⁹

Arkeolojik yöntem söylemsel pratiklerin analizi, soykütük yöntemi ise söylemsel olmayan pratiklerin analizi olarak ifade edilebilir. Arkeolojik yöntem ile soykütük yöntemi arasındaki bir aradalık burada kendisini tekrar gösterir. Bunlar, Foucault’un

¹³⁷ Aynı Eser, ss. 90-91;94.

¹³⁸ Aynı Eser, ss. 91-93.

¹³⁹ Keskin, “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, s. 16.

sorunsallaştırmaların tarihsel analizi olarak tanımladığı bir bütünün birbirini tamamlayan iki parçasıdır; buna göre bilgi eksenini iktidar ilişkilerini analiz etmeden, iktidar ilişkileri de bilgi alanını analiz etmeden; başka bir deyişle söylemsel pratikler söylemsel olmayan pratiklerin, söylemsel olmayan pratiklerde söylemsel pratiklerin analizi yapılmadan anlaşılabilir.¹⁴⁰

Söylemsel pratikler bilgi eksenidir. Psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi bilimsel söylemler, söylemsel pratikler içerisinde yer alır. Söylemsel pratikler belirli kavramlar ve teoriler ortaya koyarak bilgi alanı içerisine yerleşirler. Arkeolojiden de kastedilen, bu bilgi ekseninin yani söylemsel pratiklerin analizi olmasıdır. Söylemsel olmayan pratikler, belirli normlar üzerinden işleyen bir iktidar alanına karşılık gelir. Hastane, akıl hastanesi, hapisane gibi kurumların işleyişi iktidar alanına aittir. Bu kurumlar normatif bir sistemi örgütleyerek delileri, hastaları ve suçluları tecrit eder. Bu tecrit sistemi normal ve normal olmayan insan ayırımını kurumsallaştırır. Soykütük ile de kastedilen söylemsel olmayan pratiklerin analizi yani iktidar ilişkilerinin analizi olmuştur.¹⁴¹

Söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin kesiştiği nokta ise hakikat sorunudur. Burada söz konusu olan hakikat, klasik epistemolojinin anladığı anlamda bir hakikat değildir. Postyapısalcı epistemoloji çerçevesinde kastedilen üretilmiş bir hakikattir. Bilgi ve iktidar alanları bağlamında, yani söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratiklerin bir arada işlemesi neticesinde üretilen bir hakikat söz konusudur.¹⁴² Bu şu anlama gelmektedir; bilgi iktidar ilişkilerine başvurmadan, iktidar ilişkileri de bilgi eksenini olmadan anlaşılabilir.¹⁴³ İktidar ile bilgi birbiri ile ilişkidir; fakat birbiri ile özdeş değildir.¹⁴⁴ Burada iktidar ile bilginin özdeşleşmesi değil, buluşması söz konusudur. Bu buluşma insan bilimlerinde edinilen bilgilerin, toplumsal ilişkilere uygulanması neticesinde gerçeklik kazanır. Bilgi hem ortaya çıkarken hem de toplumsal dolaşıma sokulurken iktidar ile birlikte işlemek zorundadır. Bilgi-iktidar ilişkisine iktidar açısından bakılacak olursa, bu birlikteliğin iktidara meşruiyet kazandıran bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu buluşma neticesinde iktidar keyfi değil, bilimsel bir kimliğe bürünür;

¹⁴⁰ Aynı Makale, s. 22.

¹⁴¹ Aynı Makale, ss. 16-17.

¹⁴² Aynı Makale, s. 17.

¹⁴³ Aynı Makale, s. 22.

¹⁴⁴ Gary Gutting, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 80.

dolayısıyla hakikate, bilginin evrensel ölçütüne dayalı bir çerçeve içerisinde kendisini temellendirir.¹⁴⁵

Lyotard, Derrida, Foucault ve Deleuze'ün ortaya koymuş olduğu bu yöntemler çoğulcu bir epistemolojik tutumu beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada bizim için önemli olan nokta da postyapısalcı epistemoloji olarak adlandırılan bu tutumun ortaya koymuş olduğu siyaset felsefesinin çoğulcu niteliğidir. Bu noktayı açmak için ilk olarak kesin bilgi iddiasına dayanan modern siyaset felsefesinin eleştirisine gidilecektir. Bu eleştiri bize aynı zamanda modern siyaset felsefesinin çoğulculuk açısından sınırlılıklarını da gösterecektir. Postyapısalcı epistemoloji açısından çoğulculuğun sınırlandırılması tahakküm edici pratiklere zemin hazırlamaktadır. Bu bakımdan modern siyaset felsefesi çoğulculuğu sınırlandırarak tahakkümü içselleştirmiştir. Bu çerçeveden hareketle liberalizm, marksizm ve anarşizmin sınırlılıklarına işaret edilerek onların tahakküm edici doğaları üzerinde durulacaktır.

III. POSTYAPISALCILIĞIN MODERN SİYASET FELSEFESİNİ ELEŞTİRDİĞİ TEMEL NOKTALAR

Gray'den hareketle daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, akılcı uzlaşma liberalizmi evrensel olarak geçerli ilkelere ulaşma amacı güder. Liberal evrenselcilik açısından iyi yaşam sabit ve değişmez olup bütün insanlık için aynıdır. Postyapısalcı epistemolojiye göre bu tekil, tek anlamlı, evrensel iyi yaşam biçimi üzerine bir uzlaşmayı mümkün gören liberalizm, makro siyaset anlayışına dayanması ve siyasetin çatışmacı doğasını göz ardı etmesi bakımından problemlidir.

Liberalizmin uzlaşmaya dayalı siyaseti herkesin üzerinde anlaşabileceği ve bağlayıcı olan ilkeleri kabul eder. Toplumu bir arada tutacak olan bu ilkeler varlığını rasyonel bireylerin tercihlerine borçludur; böylece uzlaşma hiç de iddia edildiği gibi herkesi kapsayıcı değildir; sadece rasyonel olarak kabul edilen bireylerin tercihine indirgenmiştir. Bu durumda toplumsal uyum, bu uyumu reddedenlerin bastırılması ile vücut bulur. Siyasete uzlaşmacı bir ufkun yönlendiriciliği altında bakmak, siyasi düşüncede dışlayıcı

¹⁴⁵ Deveci, a.g.m, s. 28.

pratiklere meşruluk kazandırarak siyasetin baskıcı bir mahiyete dönüşmesine mahal verecektir.¹⁴⁶

Newman'dan hareketle liberal siyasal düşüncede rasyonel bireye tanınan bu öncelik ilişkisini “epistemolojik otorite” olarak adlandırabiliriz.¹⁴⁷ Epistemolojik otorite kendisini Rawls'un siyasal liberalizminde “makul” ile “makul olmayan” arasındaki ayırımı gösterir. Rawls'a göre makul olmak, özgürlük ve eşitlik değerlerini benimsemektir. Özgürlük ve eşitlik değerleri toplumsal olarak ahlaklı olmanın ölçütüdür. Rawls bu ölçütün apaçık ve çekişmesiz olduğu noktasında hiçbir kuşku duymadığı için bütün makul ve rasyonel insanların tereddütsüzce bu ölçütü kabul edeceğine inanır. Siyasal düzenin farklı değerlerce örgütlenmesi talebiyse bu ölçüte karşı gerçekleşecek olan bir sapmadır ve bu durum makul olmamakla özdeşleştirilir; nihayetinde makul olmadıkları için onların ortaya koymuş oldukları itirazları da kabul etmeye gerek yoktur. Rawls söz konusu olan bu dışlama pratiğinde ise hiçbir sorun görmemiştir.¹⁴⁸

Postyapısalcılık açısından siyaset felsefesinde bir hiyerarşi ilişkisi tesis eden epistemolojik otorite konumu dışlama pratiği üretir. Rawls'un yapmış olduğu makul olan ile olmayan ayırımı, dışlama mantığının bir tezahürü olmak durumundadır. Buna göre makul ve rasyonel insanlarla uyuşmayanlar ya makul olmadıkları ya da rasyonel olmadıkları gerekçesiyle rasyonel diyalog veya rasyonel tartışmanın dışarısında tutulurlar.¹⁴⁹ Liberalizm bu dışlama mantığının içerisinden çıkamadığı için çoğulculuk bakımından sınırlı bir siyaset felsefesi haline gelmiştir.¹⁵⁰

Postyapısalıcı düşünce bakımından liberalizmde yer alan epistemolojik otorite konumu farklılıkların dışlanması manasına gelecek şekilde siyaseti daha homojen bir hale getirmiştir.¹⁵¹ Siyaset, sadece makul olanlar arasında gerçekleşen rasyonel bir müzakereye indirgenmiştir. Bunun neticesinde ise evrensel bir uzlaşımın mümkün olduğu kabul edilmiştir.¹⁵² Postyapısalıcı epistemoloji açısından klasik epistemolojinin kesinlik

¹⁴⁶ Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı-Ali Çolak, Ankara: Epos Yayınları, 2010, ss. 210-211.

¹⁴⁷ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 66.

¹⁴⁸ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, ss. 213-214.

¹⁴⁹ Aynı Eser, ss. 214-215.

¹⁵⁰ Aynı Eser, s. 218.

¹⁵¹ Aynı Eser, s. 158.

¹⁵² Aynı Eser, s. 216.

anlayışının siyasal dile tercümesi olarak ifade edebileceğimiz “akla dayalı evrensel bir konsensüsün varlığına duyulan rasyonalist inanç”¹⁵³ çoğulculuk açısından, siyasetin doğasıyla ilgili problemleri bir noktaya karşılık gelmektedir.¹⁵⁴

Postyapısalcı epistemolojiye yaslanan Chantal Mouffe’un¹⁵⁵ “nihai uzlaşmanın imkansızlığı”na¹⁵⁶ dair görüşleri, siyaset felsefesini hakikatten bağımsız bir şekilde düşünmemize fırsat verir. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin temel meselesine karşılık gelen bu tutumu, Lyotard’ın postmodern bilgi tanımından hareketle homolojinin değil, paralojinin yani uzlaşmanın değil çatışmanın merkeze alındığı bir bilgi anlayışının siyasete tezahürü olarak ifade edebiliriz.

Mouffe “siyasal”ı, iktidarın, çatışmanın ve antagonizmanın bir alanı olarak görür. Antagonizma insan toplumlarının kurucu unsurudur. “Siyasal olan”, bu unsur üzerinden temellenir.¹⁵⁷ Mouffe siyasal olana ilişkin bu görüşlerini Carl Schmitt’ten hareketle ortaya koyar. Schmitt’e göre siyasalın ayırt edici karakteri dost/düşman ayrımıdır. Siyaset ancak bu ayrım üzerinden kavranabilir.¹⁵⁸ Siyaset dost ve düşman kategorileri ile özdeş haline gelir. Siyasal olan dostun düşmana karşı sürekli savaşıdır.¹⁵⁹

Mouffe’a göre Schmitt’in siyasal olanı bu şekilde kavrayışı takdire değerdir; çünkü yapmış olduğu dost/düşman ayrımı siyasetin antagonistik bir mahiyete sahip olduğunun liberalizme karşı güçlü bir ifadesidir. Biz ile onlar arasındaki ilişkinin her daim dost/düşman ilişkisine dönüşebilme ihtimali olarak ifade edebileceğimiz antagonizma¹⁶⁰ açısından siyasal olan uzlaşmaya değil, bölünme, mücadele ve çatışmanın kaçınılmazlığına dayanır.¹⁶¹ Liberalizm siyaset anlayışından bu hususları çıkarmış olduğu için siyaset olgusuna karşı körleşmiştir.¹⁶²

¹⁵³ Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, çev. Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 23.

¹⁵⁴ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 169.

¹⁵⁵ Best-Kellner, a.g.e., s. 45.

¹⁵⁶ Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, s. 35.

¹⁵⁷ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 3.b. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.16.

¹⁵⁸ Aynı Eser, s. 19.

¹⁵⁹ Ali Yaşar Sarıbay-Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim*, 4. b. , Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013, s. 40.

¹⁶⁰ Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, s. 25.

¹⁶¹ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, ss. 169-170.

¹⁶² Aynı Eser, s. 166.

Çatışmayı göz ardı edip sadece uzlaşmaya odaklanmak bizi siyasalın kendisinden uzaklaştırır. Mouffe, bu bakış açısını “anti-politik vizyon” olarak adlandırır. *Anti-politik vizyon*, “siyasal”ı kuran antagonistik boyutun ötesinde bir dünya tasavvuruna sahiptir. Mouffe bu yüzden antagonizmaya dair körlüğü “siyasalın inkârı” olarak görür ve bu tarz problemleri “anti-politika”¹⁶³ veya “post-politika” olarak adlandırır.¹⁶⁴

Mouffe’un ortaya koymuş olduğu bu çerçeveden hareketle baktığımızda klasik epistemolojiden temellenen hakikat temelli modern siyaset felsefesi anti-politik bir vizyona sahiptir. Mevcut olan çatışmaların nihai bir noktada ortadan kalkıp uzlaşımın tek gerçeklik olacağını vaat eden modern siyaset felsefesi, siyasal olanın doğasını kavrayamamıştır. Liberalizm, marksizm ve anarşizm herkesin anlayacağı bir hakikat anlayışı üzerinden temellenir. Nihai bir uzlaşım noktasını merkeze alan ya da hakikat üzerinden gerçekleşen bir düşüncenin adı siyaset felsefesi olamaz. Mouffe’un ifade ettiği şekilde ortada “siyaset dışı bir siyaset felsefesi” vardır.¹⁶⁵ Mouffe’un bu uyarısını dikkate aldığımızda postyapısalcı düşüncenin epistemolojik olarak hakikat anlayışını olumsuzlaması ve siyaseti uzlaşım üzerinden değil çatışma üzerinden okuması siyaset felsefesi yapmanın bir imkânı olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemoloji, hakikat temelli siyaset felsefesinin sınırlılıklarını göstererek, siyaset felsefesi yapma imkânı sunmaktadır.

Siyaset felsefesinin sınırlılıklarını gösteren bir diğer akım olarak Marksizmin bilimsel bilgiye yüklemiş olduğu üstünlük ve ideal toplumsal düzen olarak gördüğü sınıfsız topluma proletarya devrimi ile varılacağı iddiası, entelektüel sınıfın epistemolojik bir otorite konumuna yükseltilmesi ile desteklenmiştir. Marx, Vladimir İlyiç Lenin, Georg Lukacs ve Antonio Gramsci’nin düşünceleri bilgi sahibi sınıfa tanınan bu üstünlüğü bize göstermektedir.¹⁶⁶

Marksist siyaset felsefesine yerleşik olan epistemolojik otorite konumunu açmak için ilk olarak Marx’ın proletarya ve köylü arasında yapmış olduğu ayrım üzerinde durabiliriz. Bu ayrıma göre, en çok sınıf bilincine sahip olan proletarya sosyalist bir

¹⁶³ Mouffe, *Siyasal Üzerine*, ss. 8-10.

¹⁶⁴ Aynı Eser, s. 13.

¹⁶⁵ Aynı Eser, s. 81.

¹⁶⁶ Ferda Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, a.g.e., ss. 15-18.

devrimi gerçekleştirebilecek tek sınıftır. Önderlik edecek bilinçten yoksun olan zanaatkâr ve köylüler ancak proletaryanın saflarına katılarak devrimci olabilir. Bu durumda göstermektedir ki bilinç düzeyinde farklılıklar sınıflar arasında bir hiyerarşi tesis etmiştir.¹⁶⁷ Komünist parti ve proleter sınıf arasındaki ayrım bu hiyerarşiyi daha da keskinleştirmiştir. Hiyerarşinin almış olduğu son duruma göre nasıl proleterya toplumda diğer sınıflara yol gösteriyorsa, en ilerici kesim olan komünist parti de proletaryaya yol gösterecektir; çünkü komünistler, “proletarya hareketinin hangi yolda yürüyeceğini, koşullarını ve sonunda varacağı genel sonuçları açık-seçik kavrama üstünlüğüne sahip” olan entelektüel bir seçkinler grubudur.¹⁶⁸

Lenin’de aynı şekilde proletaryaya kendi hakiki çıkarlarının öğretilmesi gerektiğini savunur ve bunun için partiye öncülük rolünü yükler. İşçiler, doğru yola ancak öncü partinin yol göstericiliği altında ulaşabilir.¹⁶⁹ İşçiler kendi kendilerine sosyalist olamazlar, sosyalizm onlara dışarıdan, sadece entelektüeller kanalıyla getirilebilir. George Sabine’e göre aşırı bir entelektüelci olan Lenin için halk kendi önderleri olmadan uyuşuk, hareketsiz ve kendi başına düşünmekten aciz bir vaziyettedir. İşçi sınıfının toplumsal konumunu fark etme ve bu konumunu iyileştirme noktasında düşünme yeteneği çok dardır. Proletarya gerçekte ne istemesi gerektiğini bilmez, bu bilgi açığı ancak önderlik kurumuyla kapatılabilir. Proleter strateji üzerinde görüş sahibi olma yeterliliğine sahip uzmanlar olmadan, proletaryanın varlığı mümkün olamaz. Eğer bu konuda bir uzman yoksa proletarya hiçbir zaman proletarya olduğunu öğrenemeyecektir.¹⁷⁰

Lenin’i devrimci işçi sınıfı hareketinin Marx’tan beri yarattığı en büyük düşünür olarak gören¹⁷¹ Lukacs, “psikolojik bilinç” ile “aşılanmış” ya da “potansiyel bilinç” arasında bir ayrıma gider. Buna göre psikolojik bilinç işçilerin yanlış, bütünü kavrayamayan, ampirik ve gündelik bilincidir. Aşılanmış ya da potansiyel bilinç ise gerçeklik konusunda gündelik bilincin üzerindedir ve gündelik bilincin öğelerine

¹⁶⁷ Sabine, a.g.e. , ss. 179-180.

¹⁶⁸ Karl Marx-Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster-Nur Deriş, 19. b. , İstanbul: Can Yayınları, 2015, s. 65.

¹⁶⁹ May, a.g.e., ss. 32-33.

¹⁷⁰ Sabine, a.g.e., ss. 192-193.

¹⁷¹ György Lukacs, *Lenin’in Düşüncesi Devrimin Güncelliği*, çev. Mehmet R. Zaralı, İstanbul: Belge Yayınları, 1979, s. 7.

indirgenemez. Bu durumda bilinç ampirik olarak değil teorik olarak kurulmalıdır. Bunun için gündelik bakışın sınırlıklarından sıyrılmış olmak gerekir. Lukacs'a göre proletarya bu tarz bir kavrama düzeyine erişmekten yoksundur. Bilincin kurulması ve proletaryaya aşılması gerekir; çünkü proletarya bunları kendi kendine elde edemez. Bu işlevi yerine getirmekle yükümlü ayrıcalıklı bir pozisyona ihtiyaç vardır. Marx ve Lenin'de olduğu gibi Lukacs için de bu işin altından ancak sosyalist, devrimci entelektüeller kalkabilir. Söz konusu entelektüel sınıfın ayırt edici özelliği tarihsel süreci gerçekten anlamalarıdır; bütünü anlamını kavramalarıdır. Bu bizi tarihin anlamına ya da tarihin hakikatine götürür. Tarihin hakikati, işçi sınıfı hareketinin zorunlu bir tarihsel ilerleme olmasıdır; başka bir ifadeyle proletaryanın ayrıcalıklı tarihsel konumunu kabul etmektir. Bütün ancak bu şekilde kavranabilir. Bu hakikat ancak entelektüeller kanalıyla proletaryaya aşılabilir.¹⁷²

Proleteryanın sınıf bilincinin cisimleşmesi olarak öncü parti kitleleri bilinçlendirecek olan örgütlenmedir. Öncü parti, proletaryanın en bilinçli unsurlarının katı biçimde merkezileşmiş örgütüdür.¹⁷³ Bu örgüt kitlelere yol gösterebilmek için onların daima bir adım önünde olmalıdır. Kitleler kendiliğinden bilinçli olamazlar, parti tarafından bilinçli hale getirilirler.¹⁷⁴

Gramsci bu noktada “organik entelektüel” kavramlaştırmasına başvurur. Bu kavramlaştırma ile her sınıfın kendi dünya görüşünü topluma yayacak olan kesimi kastedilir. Gramsci açısından organik entelektüellerin içerisinde yer aldıkları bu teşebbüs, “hegemonya” kavramı ile daha anlamlı bir vaziyet alır. Hegemonyayı bir sınıfın kendi dünya görüşünün diğer sınıflar tarafından kabul edilmesi olarak tanımladığımızda, organik entelektüelin toplumsal manadaki işlevi hegemonyanın tesisi olmaktadır. Bu durumda proleter devrimin, proletaryanın kendi organik entelektüelleri olmadan gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Proletarya kendi hegemonyasını ancak kendi entelektüelleri aracılığı ile kurabilir.¹⁷⁵ Entelektüeller olmadan sosyalist dönüşüm

¹⁷² Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, ss. 240-244.

¹⁷³ Lukacs, a.g.e., ss. 27-28.

¹⁷⁴ Aynı Eser, ss. 37-38.

¹⁷⁵ H. Birsen Örs, “İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, 2. b. , der. H. Birsen Örs, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, ss. 22-23.

gerçeklik kazanamaz; proletaryanın bilinci söze dökülemez.¹⁷⁶ Bunun için sınıf bilincinin kurumsallaşması gerekir. Bir insan kitlesi kendi farkına varabilmek için örgütlenme yoluna gitmelidir. Örgütlenmenin içinde her daim entelektüeller yani örgütleyiciler ve liderler yer alır. Gramsci aynı Lenin’de olduğu gibi devrimci partiyi proletaryanın öncüsü haline getirmiş olur.¹⁷⁷ Kitlelerin yaratıcı canlılığını örgütleyen ve yönlendiren kurum politik partidir.¹⁷⁸

Marksizme içkin olan bu epistemolojik otoritenin siyaset felsefesine yönelik içerimleri öncelikle evrensel bir hakikatin varlığına yönelik mutlak kabulden kaynaklanır. Bu kabulün üç önemli sonucu olmuştur. Bunlardan ilki, hakikate toplumda belli bir azınlığın sahip olabileceği yönündedir. Yüksek bilinç düzeyine sahip olan azınlık, bu niteliğinden ötürü çoğunluğu yönetme hakkına da sahiptir. Bilinç düzeylerindeki farklılıkları merkeze alarak yapılan bu azınlık-çoğunluk ayrımı toplum içinde hiyerarşik bir durumu kaçınılmaz kılmaktadır. İkinci olarak bu hiyerarşik durum beraberinde bir temsiliyet ilişkisi getirmiştir; bütünün çıkarları ancak entelektüel bir azınlık tarafından tam manasıyla temsil edilebilir. Son olarak ise bu hiyerarşik ve temsiliyete dayalı düşünme biçimi merkezi bir iktidar anlayışına güç kazandırır. Buna göre iktidar, topluma yukarıdan aşağıya doğru nüfuz eden hiyerarşik bir işleyiş pratiğine dayalı ve temsiliyet kapasitesine sahip olan bir sınıfın hâkimiyeti için sahip olunması ya da direnilmesi gereken bütüncül bir yapıdır.

Postyapısalcı epistemoloji marksizme ve dolayısıyla modern siyaset felsefesine, hiyerarşik ve temsiliyete dayalı bir düşünme biçimine bağlı olarak bütüncül bir iktidar anlayışına dayandığı gerekçesiyle, çoğulculuk açısından sınırlılıklara sahip olduğu yönünde eleştiri getirir. Bu sınırlılıkların aşılması için öncelikle siyasetin üzerinde temellendiği evrensel hakikat iddiasından uzaklaşılması gerekir. Bunun ardından ise hiyerarşi ve temsiliyete dayalı olmayan bir siyaset felsefesi ortaya konmalıdır. Böyle bir siyaset felsefesinde epistemolojik otoritenin konumu yıkılır; artık evrensel hakikatin taşıyıcısı konumunda olduğu için önderlik rolü yüklenen bir entelektüel sınıf söz konusu olamaz. Foucault’nun da ifade etmiş olduğu gibi, entelektüelin rolü başkalarına ne

¹⁷⁶ Swingewood, a.g.e., s. 253.

¹⁷⁷ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, 6. b. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 321.

¹⁷⁸ Swingewood, a.g.e., s. 253.

yapmaları gerektiğini söylemek ya da onların siyasi iradesine şekil vermek değildir. Bilinç aşıl原因an, başkalarını temsil eden bir entelektüele gerek yoktur ve bunu yapmaya kimsenin hakkı da yoktur.¹⁷⁹ Evrensel entelektüelin yerini spesifik entelektüel almıştır, yeni entelektüel spesifik bir disiplin ya da kurumda çalışan kişidir, spesifik bir alanda uzmanlaşmıştır. Burada entelektüelin rolü küresel eylemde kitlelere öncü olmak değil, yerel mücadelelerde özel bir grubun danışmanı olmaktır.¹⁸⁰

Evrensel entelektüel ile spesifik entelektüel ayrımının kendine has epistemolojik temelleri söz konusudur. Evrensel entelektüel klasik epistemolojiden temellenirken, spesifik entelektüel postyapısalcı epistemolojiden beslenir. Evrensel entelektüel hakikat temelli siyaset felsefesinin merkezi bir konumuna karşılık gelirken, spesifik entelektüel çoğulcu siyaset felsefesinin bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Postyapısalcı siyasal epistemolojik konumlanma ile karşımızda yer alan entelektüel, sıradan insanların bilgisine boyun eğdirmemelidir.

Postyapısalcı epistemoloji hiyerarşik ve temsiliyete dayanmayan bir siyaset felsefesi ortaya koyarak merkezi ve bütüncül bir iktidar anlayışından uzaklaşır. Foucault bu noktada merkezlesmiş ve çoğul bir iktidar anlayışını tanımlamak için “iktidar ilişkileri” kavramını kullanır; buna göre iktidar, bir bireyin, bir grubun diğerleri üstüne, bir sınıfın başka sınıflar üstünde gerçekleşen kütleli ve homojen bir tahakküm fenomeni olarak görülmemelidir.¹⁸¹ İktidarın tek bir merkezden yayıldığına dair görüş indirgemeci bir yönelimdir. Foucault, modern siyaset felsefesinin bu tarz bir yönelim içerisinde olduğuna iddia eder ve bu yönelimi “klasik iktidar anlayışı” olarak adlandırır.¹⁸²

Klasik iktidar anlayışında, iktidar hukuki-söylemsel bir zemin üzerinden “baskılayıcı” ve “yasaklayıcı” olarak formüle edilir. Klasik hukuksal iktidar teorisi iktidarı, bir mala sahip olur gibi sahip olunan bir şey olarak görür; bu şekilde görmesine neden olan da devir ya da sözleşme gibi hukuksal araçlardır; bu durumda iktidar her bireyin elinde tuttuğu ve siyasi hükümler kurmak için devredeceği bir şeydir¹⁸³

¹⁷⁹ Michel Foucault, “Hakikat Kaygısı”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, s. 94.

¹⁸⁰ Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, ss. 24-27.

¹⁸¹ Foucault, “İki Ders”, s. 107.

¹⁸² Aynı Makale, s. 96.

¹⁸³ Aynı Makale, ss. 96-97.

Hukuki-söylemsel modelin hakim iktidar anlayışı olarak kabul edilmesinin altında yatan tarihsel faktör, monarşik iktidarın Batı'da büyük ölçüde hukuksal kurumlara dayanarak ve bu kurumları geliştirerek ortaya çıkmasıdır.¹⁸⁴ Roma hukukunun ortaçağın ortasında yeniden canlandırılması, monarşik, otoriter ve mutlak iktidarı kuran teknik bir araç olmuştur. Bu açıdan Kralın monark ya da mutlak olarak, hükümranlığın yaşayan bedeni şeklinde gösterilmesini sağlamak için nasıl hukuk kullanılmışsa aynı şekilde kralın iktidarının sınırlandırılması gerektiğini belirtmek amacıyla da hukuk kullanılmıştır.¹⁸⁵ Burada hukukun iki yönlü bir kullanımına tanık olmaktadır. Bu nedenlerden dolayı, Batı'da hukuktan, yasa sisteminden, hükümrandan yakın zamana kadar başka bir iktidar analizi olmamıştır.¹⁸⁶

Hukuki-söylemsel iktidar modeline marksizm ve anarşizm de düşmüştür. Marksizm iktidarı kapitalist ekonominin çalışma sistemine indirgerken, anarşizmde iktidar devlette merkezleşir ve devletten yayılır. Bu durumda iktidar, mülk edinilebilen ve bu ister kral olsun, ister devlet olsun, ister burjuvazi olsun, hükümdar figüründe, otoritenin yerinde merkezleşen bir şeydir; bir yere, bir kuruma atfedilen iktidar modelidir.¹⁸⁷ Sadece iktidarın temsil edilmesinin bir analizi olan hukuksal-söylemsel model iktidar analizinde yetersizdir; iktidarın gerçek işleyişinin analizine girmek için hukuksal iktidar anlayışı terk edilmeli,¹⁸⁸ iktidarın mikrofiziği yapılmalıdır.¹⁸⁹

Merkezsizleşmiş bir iktidar anlayışı için iktidarın makro analizinden ziyade mikro analizinin; yani iktidarı elinde tutan kişilerden ziyade iktidar mekanizmalarının¹⁹⁰, iktidarın aşağıdan yukarıya giden analizinin yapılması gerekir.¹⁹¹ Buna göre, bütün insanlık ilişkilerinde iktidar hep vardır; bu yüzden iktidar her yerdedir. İster bir aşk ilişkisi olsun, ister kurumsal veya ekonomik bir ilişki söz konusu olsun bütün insan ilişkilerinde iktidar hep vardır; burada kastedilen bir kişinin başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı bir ilişkidir. İktidar ilişkileri hareketli ilişkilerdir; değişikliğe uğrayabilirler;

¹⁸⁴ Michel Foucault, "İktidarın Halkaları", çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, s. 143.

¹⁸⁵ Foucault, "İki Ders", s. 104.

¹⁸⁶ Foucault, "İktidarın Halkaları", s. 144.

¹⁸⁷ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 132.

¹⁸⁸ Foucault, "İktidarın Halkaları", s. 144.

¹⁸⁹ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 134.

¹⁹⁰ Foucault, "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi", çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*, yay. haz. Ferda Keskin, 2. b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 35.

¹⁹¹ Foucault, "İki Ders", s. 108.

kesin ve değişmez şekilde verili değillerdir;¹⁹² zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir. Hiçbir zaman birilerinin elinde değildir. İktidar bir ađ biçiminde işler. İktidar, merkezden aşığı doğru hareket ederek toplumun en küçük unsurlarına kadar nüfuz etmemektedir.¹⁹³

İktidarın merkezsizleştirilmesi, mikro iktidar kurumlarını ön plana çıkarır. Foucault'ya göre mikro iktidar kurumlarını, okul, kışla, hastane, fabrika, hapishane, ordu ve atölye gibi yerel olarak işleyen, kendi yöntemleri ve teknikleri olan yapılarda görebiliriz. Buna göre bir toplum, sadece tek bir iktidarın uygulandığı merkezi bir gövde değildir. İktidar gövdeleri vardır; toplum farklı iktidarlardan bir takımadadır. Bir iktidar analizi iktidardan değil, iktidarlardan söz etmelidir.¹⁹⁴

İktidarın bu değişen yapısı kendisini direnişin yapısında da gösterecektir. Artık iktidar belli bir merkezde odaklanmadığına göre politik mücadelelerde devlet gibi tek bir hükümlanlık kaynağına karşı, belli bir sınıf ya da üretim biçimini hedef alan global bir eylem olamaz; başka bir deyişle geniş ölçekli bir toplumsal dönüşüm anlamında bir devrim artık yeterli bir siyasi eylem anlayışı değildir. Direniş iktidarın merkezsiz ve çoğul doğası ile aynı yapıyı taşımalı, çoğul ve yerel olmalı, iktidarın teknikleri üzerine olmalıdır.¹⁹⁵

Anarşist siyasal düşünce bilime vermiş olduğu yüksek statü ile kendini göstermiş olsa da marksizimde olduğu gibi entelektüel bir sınıfı epistemolojik otorite konumuna taşımaktan kaçınır. Mihail Bakunin, iktidarın belli bir merkezde yoğunluk kazanmasının siyasal aristokrasi ve oligarşiyi besleyerek köleci bir toplum tipi ortaya çıkaracağını ifade eder; çünkü ona göre, “eline mutlak egemenlik verilen bilimsel bir akademi en ünlü kişilerden müteşekkil olsa bile, kısa süre içinde ve şaşmaz bir şekilde ahlaki ve entelektüel yozlaşma içine düşecektir.” Bu aynı zamanda tüm imtiyazlı konumların içinden çıkamayacakları bir hâl olup istisnası olmayan bir toplumsal yasadır.¹⁹⁶ Buna göre,

¹⁹² Michel Foucault, *Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği*”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, ss. 235-236.

¹⁹³ Foucault, “İki Ders”, ss. 107-108.

¹⁹⁴ Foucault, “İktidarın Halkaları”, s. 145.

¹⁹⁵ Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 24.

¹⁹⁶ Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, çev. Cemal Atıla, İstanbul: Kaos Yayınları, 1998, ss. 240-241.

marksizimde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan entelektüel sınıf, anarşizm için ise mutlak bir yozlaşmayı karakterize eder.

Anarşizm, marksizmin ortaya koymuş olduğu hiyerarşik ve temsiliyete dayalı siyasal biçimleri sorunsallaştırılır. Epistemolojik otoritenin varlığı, toplumu bilgi adına yöneten küçük bir azınlık ile muazzam bir cahiller yığını olarak bölecektir. Marksist yaklaşımın dayanmış olduğu bu hiyerarşik ilke anarşizme göre bilgi sahibi azınlığın cahil çoğunluğa karşı tahakkümü olmak durumundadır.¹⁹⁷ Bakunin, “bilimin mutlak otoritesini kabul ediyoruz ama bilginlerin yanılmazlığını ve evrenselliğini reddediyoruz” ifadesi ile hem marksist yaklaşımın hiyerarşik siyasal örgütlenmesini hem de entelektüel sınıfın temsiliyet kapasitesini reddetmiş olmaktadır.¹⁹⁸ Entelektüel, Foucault için nasıl öncü rolüne soyunamayacaksa, aynı şekilde Bakunin için de bir şey iyi bile olsa onu kimseye zorla dayatamayacaktır; çünkü, iyi emredilemez. Emir insanlara yapılması gereken şeyin bildirimidir. Bu bildirim bizzat kendisi içeriğinden bağımsız bir şekilde olumsuz anlama sahiptir. İyi buyurulduğu anda değerini kaybeder. İyi ancak insanın kendi benimsemesiyle gerçekleşebilir. Dışarıdan dayatma ile gerçekleşemez.¹⁹⁹

Anarşizmin bilimsel ilerlemeye dayalı toplumsal dönüşüm anlayışı entelektüel bir azınlığa yönetme hakkı vermez. Bu dönüşüm ancak doğal yasaların herkesin bilincine girmesiyle mümkün olabilir. Bu yasalar bizim dışımızda değil, içimizdedir. Varoluşumuz bu yasalar aracılığıyla gerçekleşir. Fiziksel, entelektüel ve ahlaki varlığımızı oluşturan bu yasalar tüm hareketlerimizi, düşüncelerimizi ve eylemlerimizi düzenler. Fiziksel dünya için olduğu kadar toplumsal dünyayı da yöneten yasalar zorunlu ve değişmezdir. Bilimin görevi bu yasaları tanıyıp ortaya koymaktır. Bilimin ayrıcalıklı bir kesim tarafından temsilinin önüne geçmek için, bu yasalar eğitim-öğretim sistemiyle herkesin bilincine işlenmelidir. Bilimin yol göstericiliği tüm siyasal örgütlenmeleri gereksiz kılarak insanların bir arada yaşamasını mümkün kılacak mutlak bir uzlaşmayı sağlayacaktır.²⁰⁰ Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından siyasetin bu şekilde bir uzlaşma diline tabi hale getirilmesi onun çatışmacı doğasını göz ardı etmek anlamına gelir.

¹⁹⁷ Mihail Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, çev. Sinan Ergün, 2. b. , Ankara: Öteki Yayınevi, 2000, s. 120.

¹⁹⁸ Aynı Eser, s. 37.

¹⁹⁹ Crowder, a.g.e., ss. 170-171.

²⁰⁰ Bakunin, a.g.e., ss. 31-32.

Postyapısalcı düşünceye göre anarşizm bilime olduğundan daha fazla değer yükleyerek onun tahakküm edici yapısını ihmal etmiştir. Bilimsel ilerleme anarşistlerin iddia etmiş olduğu gibi siyasal örgütlenmeleri ortadan kaldıracak olan devrimci bir güç olmak zorunda değildir. Hatta bunun aksine bilimsel söylemler siyasal iktidarları daha karşı konulamaz bir güçle donatmıştır. Foucault'nun da üzerinde durmuş olduğu gibi sosyal bilimler, davranışın “normal” standartlarını belirleyerek toplumsal denetimin daha kapsamlı biçimlerinin sürdürülmesine hizmet etmektedir. Toplumsal denetim bireylerin normalleştirilmesi yoluyla gerçeklik kazanmaktadır. Bireylerin normalleştirilmesi de psikoloji, sosyoloji, kriminoloji gibi bilimsel söylemler yoluyla mümkün olmaktadır. Bilimin tahakküm edici doğası da bu normalleştirme pratikleri yoluyla bize kim olduğumuzu söylemesinden ileri gelmektedir.²⁰¹ Postyapısalcı düşünce açısından anarşizm kaçmak istediği tahakküm pratiğinin içerisine bilime duymuş olduğu aşırı güven nedeniyle kendisi düşmüştür.

Anarşizm için iktidarın yoğunluk kazandığı tüm yapılar hiyerarşi ve temsiliyetin bir cisimleşmesidir. İlk başta devlet olmak üzere, sınıf, parti, fabrika, din ve dinsel kurumlar bu cisimleşmenin tezahürleridir. Anarşizm, devlet dışında farklı iktidar yoğunlaşmalarına dikkat çekmesi bakımından liberalizm ve marksizmden ayrılır. Hiyerarşi ve temsiliyete dayalı biçimlerden uzak olma iddiasını taşıyan anarşizm, modern siyaset felsefesinde iktidarın farklı kaynaklarını görme konusunda daha çoğulcu bir siyaset felsefesi sunmuş olsa da bu durum postyapısalcılık için yeterli değildir.²⁰² Nihayetinde anarşizm için olduğu kadar liberalizm ve marksizm için de iktidar sadece baskıcı bir karaktere sahiptir; postyapısalcı epistemoloji açısından iktidarı salt bir baskı unsuru olarak görmek onun çoğulcu doğasını göz ardı etmek olur; buna göre iktidar sadece baskıcı değil aynı zamanda üretkendir. İktidar sadece eylemleri, olayları ve insanları bastırmakla kalmaz, onları yaratır da. İktidarın kabul edilebilir yaratım ve sonuçları da vardır.²⁰³ İktidar tüm toplumsal ilişkilerin bir özelliğidir. May'in ifade etmiş olduğu gibi, “postyapısalcı siyasetin görevi, iktidarı tümünden yıkmak değil, birlikte yaşanabilecek iktidar ilişkileri kurmaya çalışmaktır.”²⁰⁴ İktidarın olmadığı ya da tümünden yıkıldığı fikri düştür başka bir şey değildir. İktidarın ötesine geçmek söz konusu olamaz.

²⁰¹ Crowder, a.g.e., s. 229.

²⁰² Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, ss. 64-68

²⁰³ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, ss. 80-81.

²⁰⁴ Aynı Eser, s. 136.

Newman bu noktada iktidarın tahakküm tehlikesine dikkat çekerek, bu tehlikeyi etkisiz kılacak bir biçimde iktidarın yeniden düzenlenmesini önemli görür. Postyapısalcılık iktidarın yeniden düzenlenmesinin bir imkânı olmaktadır.²⁰⁵

Postyapısalıcı düşünce, hiyerarşi ve temsiliyete dayanmayan bir anlayış ortaya koyması bakımından anarşist siyaset felsefesine dayanır. Postyapısalıcı düşüncenin taşımış olduğu bu anarşist gündemi, Newman “anarşizmin epistemolojik öncüllerinin yapıbozumuna uğratılması”²⁰⁶, Koch “epistemolojik temelli anarşizm”²⁰⁷ ya da “anarşizmin epistemolojik formülasyonu”²⁰⁸, May ise “bilgi siyaseti”²⁰⁹ olarak “postyapısalıcı anarşizm” şeklinde ifade eder. Bu bir anlamda anarşizm ile postyapısalcılık arasındaki ilişkinin, siyaset felsefesi-epistemoloji arasında kurulan bağlantı üzerinden temellendiği anlamına gelmektedir.

Lewis Call bu bağlantıyı “postmodern anarşizm” olarak adlandırır. Postmodern anarşizmi, klasik epistemoloji temelli siyaset felsefesinin yani Batı felsefesine içkin bir yaklaşım olarak dünyanın salt akılcı bir çerçeveye yerleştirilme isteğinin karşısında konumlandırır. Call’ın yirmi birinci yüzyıl anarşizmi olarak da ifade etmiş olduğu postmodern anarşizmde, bilgi artık klasik epistemolojik formülasyon içerisinde olduğu gibi kabul görmeyeceğine göre öznellik kökten bir şekilde yeniden tasavvur edilmelidir; dolayısıyla postmodern anarşizm bilgi, öznellik ve siyaset meselelerinin birbiri ile ilişkili bir şekilde yeniden ve radikal bir okuması olmaktadır.²¹⁰

Newman yirmi birinci yüzyıl radikal siyasetini tanımlamak için “postanarşizm” kavramlaştırmasına başvurur.²¹¹ Newman’ın postanarşizm kavramlaştırması, onun postmodernizm ile postyapısalcılık arasında yapmış olduğu ayrıma dayanır. Newman’a göre postmodernizm, postyapısalcılıktan farklı olarak kültürel bir durumdur. Bu kültürel durumun içerisine pop-art’tan alışveriş merkezlerinin mimari tasarımına kadar her şey girer. Bir kültürel durumun göstergesi olarak postmodernizm, kendi içinde yıkıcı değildir.

²⁰⁵ Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, s. 27.

²⁰⁶ Aynı Eser, s. 18.

²⁰⁷ Andrew M. Koch, “Post-Structuralism and The Epistemological Basis of Anarchism”, *Post-Anarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle-Süreyyya Evren, New York: Pluto Press, 2011, s. 26.

²⁰⁸ Aynı Makale, s. 33.

²⁰⁹ May, *Postyapısalıcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 111.

²¹⁰ Lewis Call, *Ursula K. Le Guin’in Postmodern Anarşizmi*, çev. Deniz Kurt, İstanbul: SUB Yayınları, 2017, ss. 6; 22.

²¹¹ Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, s. 18.

Postyapısalcılık, postmodern durumun belirli yönlerine yakınlaşsa da²¹² ikisi aynı şey değildir. Postyapısalcılık genel bir kültürel durum olarak postmodernizme getirilen teorik, siyasal ve etik yanıtlardır. Dolayısıyla postyapısalcılık, postmodern bir kültürel durumun varlığını kabul eder; buna göre toplumsal ve siyasal alan bütünlüklü değil artarak farklılaşmış ve parçalanmış bir mahiyete sahiptir;²¹³ postyapısalcılık söz konusu kültürel durumla alakalı olarak iktidar, söylem, bilgi ve öznellik meselesine teorik cevaplar getirir.²¹⁴

Newman'ın yapmış olduğu bu ayırım onu doğal olarak yirmi birinci yüzyıl radikal siyasetini tanımlamak için Call'ın postmodern anarşizm kavramlaştırmasından uzaklaştırır. Newman bu noktada Mouffe ve Ernesto Laclau'nun geliştirmiş olduğu "postmarksizm" kavramlaştırmasını önemser. Postmarksizm nasıl marksizmin postyapısalcı bir yeniden okumasıysa, aynı şekilde postanarşizmde anarşizmin postyapısalcı bir yeniden düzenlenmesidir. Newman bu noktada marksizm ile postyapısalcılık arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullanılan post önekini aynı şekilde anarşizme uygulayarak her iki proje arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Postanarşizm, anarşizmin temsiliyet karşıtlığının ve anti-otoriter ruhunun postyapısalcı düşünce çerçevesinde derinleştirilmesidir.²¹⁵

Postanarşizm, anarşizmden bir kopuş ya da anarşizmi geride bırakan veya anarşizmi aşan bir hareket değildir; anarşizmden sonra gelen anlamına gelmez; daha doğru bir ifadeyle, anarşist siyaseti yenileme ve radikalleştirme projesidir. Anarşizmi terk etmeden onun sınırlılıklarını ortaya koyup, bunlar üzerine tekrar düşünme ve dönüştürme imkânıdır. Newman'a göre anarşizmin sınırlılıkları dayanmış olduğu epistemolojik paradigmadan kaynaklıdır; bu sınırlılıklar daha fazla sürdürülemez; bu yüzden postanarşizm, postyapısalcı düşünce ve psikanalitik teoriden faydalanmalıdır.²¹⁶

May'e göre ise anarşizm çağdaş postyapısalcı düşüncenin habercisidir. Postyapısalcı düşünceye genel bir siyasal perspektif kazandıran düşünce geleneği

²¹² Aynı Eser, s. 278.

²¹³ Saul Newman, *Unstable Universalities Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester and New York: Manchester University Press, 2007, ss. 31; 33. Saul Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, Oxon: Routledge, 2005, s. 49.

²¹⁴ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, ss. 278-279.

²¹⁵ Aynı Eser, s. 274.

²¹⁶ Saul Newman, *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, ss. 4-5.

anarşizm olmuştur. Dolayısıyla postyapısalcı anarşizm kavramlaştırması postyapısalcılığın anarşist bir içeriğe sahip olduğu iddiasını taşır.²¹⁷ Newman bu noktada kendisini May ile aynı noktada konumlandırır: çünkü ona göre her ikisi de klasik anarşist düşünceyle çağdaş postyapısalcı teorinin kesiştiklerini görebilmiştir. Bu kesişim temel olarak otorite ve temsiliyet karşıtlığı konularında kendisini göstermiştir.²¹⁸ May postyapısalcı anarşizm kavramlaştırmasında bu ilişkiyi Lyotard, Foucault ve Deleuze'ün düşüncelerine dayandırmıştır. Derrida'nın epistemolojik olarak postyapısalcı düşünce çerçevesinin içerisinde yer aldığını ifade etmiş olsa da onu kapsamlı bir siyasal perspektif geliştirmedeği gerekçesiyle postyapısalcı anarşizm kavramlaştırmasına dâhil etmemiştir.²¹⁹ Newman'ın postanarşizmi bu noktada May'in postyapısalcı anarşizminden ayrılır; çünkü Newman açısından Derrida'nın yapısöküm yöntemi postanarşizmin karakteristik özelliğini teşkil eder; hatta Newman açısından postanarşizm "yapısökümün bir biçimidir."²²⁰

Call'ın postmodern anarşizmi ile May'in postyapısalcı anarşizmi arasındaki farklılık bir açıdan ortaya koymuş oldukları teorinin kapsamı ile alakalıdır. Call kapsamı geniş tutarak postmodern anarşizmin ufkunu artırdığını iddia eder.²²¹ Bunun için May'in listesine ek olarak Guy Debord ve Jean Baudrillard'ı da ekler ve Nietzsche'yi postmodern anarşizmin merkezine yerleştirir. Bu yaklaşımın en ayırt edici yönü ise bilim kurgunun bir türü olan siberpunk yazınının iki önemli ismi olan William Gibson ve Bruce Sterling'in ön plana çıkmasıdır. Call için siberpunk'ın önemi postmodern anarşizmin tezahürlerini görebileceğimiz somut bir alan olmasıdır.²²² Siberpunkla birlikte postmodern anarşizm, fildişi kulelerinde üretilen,²²³ akademinin kendi içinde çizmiş olduğu güvenli ve konforlu sınırların dışına çıkararak²²⁴ sokağa inmiş²²⁵ ve daha kolay anlaşılabilir bir dile kavuşmuştur. Bu yüzden siberpunk postmodern anarşizmin teorisi ve pratiğini betimler.²²⁶

²¹⁷ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 24.

²¹⁸ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 274.

²¹⁹ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 24.

²²⁰ Newman, *The Politics of Postanarchism*, s. 5.

²²¹ Lewis Call, *Postmodern Anarchism*, Maryland: Lexington Books, 2002, s. 14.

²²² Aynı Eser, s. 118.2

²²³ Aynı Eser, s. 12.

²²⁴ Aynı Eser, s. 118.

²²⁵ Aynı Eser, s. 12.

²²⁶ Aynı Eser, s. 119.

Her ne kadar Call, Newman ve May'in yaklaşımları arasındaki farklılıklara dikkat çekmiş olsak da aralarındaki ortaklık daha ön plandadır. Benjamin Franks söz konusu yaklaşımları benzerliklerinden ötürü genel bir adlandırmayla post-anarşizm olarak ifade eder.²²⁷ Bu durumda post-anarşizm, May, Call ve Newman'da karşımıza çıktığı gibi, teorik olarak kendi siyasal potansiyellerini gerçekleştirmekten uzak olan anarşizmin yenilenmesi ve güçlendirilmesidir.²²⁸ Newman bunun için postanarşist bir gündem belirler; başka bir ifadeyle postanarşizmin meselelerini ortaya koyar. Bunlar, özcü özne anlayışı, ahlak ve aklın evrenselliği, ilerleme fikri, mutlak pozitivizm, doğal ve rasyonel toplumsal düzen ve bilimin toplumsal ilişkilerin hakikatini yakalayabileceğine dair anarşist kabullerin yapıbozumuna uğratılmasıdır. Anarşizmin dayanmış olduğu klasik epistemolojiden kaynaklı olan bu sınırlılıkları onun potansiyellerinin açığa çıkmasını engellemektedir. Bu durumda postanarşizm söz konusu epistemolojik sınırlılıkların altından kalkarak anarşizmin potansiyellerini ortaya çıkarma girişimi olmaktadır.²²⁹

Postanarşizme getirilen eleştirilerde bu noktada yoğunlaşır. Buna göre postanarşizm anarşist geleneğin seçici bir okumasını yaparak onu tarihsizleştirmiştir.²³⁰ Klasik anarşizmi sadece Godwin, Proudhon, Kropotkin'in ve Bakunin'in belirli düşüncelerinden ibaret görerek anarşizmin geniş bir tarihini göz ardı etmiştir. Bu yüzden ortaya yeni gibi çıkardığı düşünceler aslında anarşist düşünce tarihinin içerisinde vardır. Sonuç olarak postanarşist kritikte yeni bir şey yoktur.²³¹

Postanarşizme getirilen bir diğer eleştiriye anarşist öznenin yorumu ile alakalıdır. Alan Antliff açısından postanarşizm, anarşist öznenin hatalı bir okumasına dayanır,²³² çünkü klasik anarşizmde özne hiç de postanarşistlerin iddia etmiş olduğu gibi tek boyutlu özsel bir doğaya sahip değildir; bunun aksine klasik anarşizm öznenin oldukça karmaşık bir resmine sahiptir.²³³

²²⁷ Benjamin Franks, "Post-Anarchism: A Partial Account", *Post-Anarchism A Reader*, s. 168

²²⁸ Alan Antliff, "Anarchy, Power and Post-Structuralism", *Post-Anarchism A Reader*, s. 160.

²²⁹ Newman, *The Politics of Postanarchism*, ss. 5-6. "Postanarşizm, Aydınlanma hümanizminin epistemolojik temellerine artık dayanmayan bir anarşizm olarak görülebilir." Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, s. 49.

²³⁰ Franks, "Post-Anarchism: A Partial Account", s. 173.

²³¹ Thomas Swann, "Are Postanarchists Right to Call Classical Anarchisms 'Humanist'?", *Anarchism and Moral Philosophy*, ed. Benjamin Franks-Matthew Wilson, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 241.

²³² Antliff, a.g.m. , s. 162.

²³³ Swann, a.g.m. , s. 226.

Newman postanarşizme karşı getirilen bu eleştirileri bir açıdan kabul eder; çünkü anarşizmi sadece belirli düşünörlere dayandırarak, kapsamını dar tutmuştur; bu açıdan bir sınırlılığa sahip olduğunun farkındadır; fakat Newman bu yaklaşımıyla aynı zamanda anarşist düşünce içerisinde belirgin olan bir yönelimin varlığını ortaya çıkarmıştır; başka bir ifadeyle klasik anarşizmin merkezinde yatan siyasal mantığı göz önüne getirmiştir.²³⁴

Bizim açımızdan önemli olan kısım da burasıdır; nihayetinde Newman'ın dikkat çekmiş olduğu nokta siyaset felsefesi-epistemoloji arasındaki ilişkidir. Onun ifadesiyle “siyasal mantık”, bizim siyasal epistemoloji olarak üzerinde durmuş olduğumuz meseledir. Dolayısıyla Newman'ın klasik anarşizmin siyasal mantığı olarak belirttiği husus bu çalışmada siyaset felsefesi-klasik epistemoloji ilişkisi bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Klasik epistemoloji temelli siyasal mantığın, sadece anarşizme ait değil modern siyaset felsefesine yerleşik olduğu gösterilmek istenmiştir. Bu durumda postanarşizm siyaset felsefesine yerleşik olan mantığı dönüştürme çabasıdır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji doğrudan bu konu üzerinde odaklandığı için anarşist bir içerime sahiptir.

Hâkim siyasal mantığın dönüşümü olarak da tanımlayabileceğimiz postmodern anarşizm, postanarşizm ya da postyapısalcı anarşizm kavramlaştırmalarında içkin olan mesele bizim açımızdan siyaset felsefesi-epistemoloji arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin postyapısalcı epistemoloji çerçevesinde kuruluş tarzı bizi Call'ın ifade etmiş olduğu gibi “yeni anarşist düşünce formları”na²³⁵ götürecektir. Bir sonraki bölümde tartışacağımız bu düşünce formları, postyapısalcı siyasal epistemolojinin içerimlerini teşkil eder.

Burada bizim için önemli olan postyapısalcı siyasal epistemolojinin sahip olduğu anarşist mahiyeti ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla postyapısalcı siyasal epistemoloji kavramlaştırması, Newman'ın yapmış olduğu postmodern-postyapısalcı ayrımını takip eder. Farklı adlandırmalarla da olsa, Newman, May ve Call'ın hem fikir olduğu husus

²³⁴ Aynı Makale, s. 234. “Anarşizm anlatımının hiç kapsamlı olmadığı ve geniş ölçüde Bakunin, Kropotkin ve Stirner gibi düşünörlere odaklandığım doğru, bu zengin ve çeşitlilik sahibi geleneğin birçok yönünü ihmal ettim. Fakat kitabım anarşist düşünce için bir ansiklopedisi olarak ya da anarşist hareketlerin tarihsel bir anlatımı olarak varsayılmadı. Klasik anarşist teorisinin kalbindeki belirli bir siyasal mantığı keşfetmeye ve bunun postyapısalcılık vasıtasıyla anlatmayı denediğim belirgin kavramsal sınırlara nasıl dayandığını göstermeye çalışıyordum.” Saul Newman, “Radikal Demokraside Yeni Tahayyüller”, haz. Süreyya Evren-Kürşad Kızıltuğ-Erden Kosova, *Bakunin'den Lacan'a*, ss. 280-281.

²³⁵ Call, *Ursula K. Le Guin'in Postmodern Anarşizmi*, s. 3.

postyapısalcılığa içkin olan bir anarşist gündemin varlığıdır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji söz konusu bu anarşist gündemi, Koch'tan hareketle postyapısalcı epistemoloji kavramlaştırmasına dayandırır. Postyapısalcı epistemolojinin sahip olduğu siyasi mahiyet bu noktada açığa çıkar ve May bunu bilgi siyaseti olarak adlandırır. Bu durumda postyapısalcı siyasal epistemoloji, anarşizmin bir bilgi siyaseti haline getirilmesidir.

Bu bize ilk olarak, postyapısalcı düşüncenin hiyerarşi ve temsiliyet karşıtlığı bakımından anarşist siyaset felsefesinden beslendiğini fakat her ikisinin de epistemolojik iddiaları bakımından tamamen ayrılmakta olduğunu gösterir. Anarşizm bu siyasal çıkarımlarını epistemolojik olarak bir kesinlik dili içerisinde gerçekleştirmiştir. Siyasal olarak çoğulcu bir iddianın, epistemolojik olarak kesinlik iddiası ile karşılaşması sonucunda bir senteze giden anarşizm çoğulluğun içerisinde eridiği mutlak uzlaşma ideali ile son bulmuştur. Başka bir ifadeyle, anarşizmde hiyerarşi ve temsiliyet karşıtlığının epistemolojik olarak bir karşıtlığı olmamış, çoğulculuğun kesinlik ile karşılaşması uzlaşmayı bir sentez olarak karşımıza çıkarmıştır.

Postyapısalcılık açısından anarşizm her ne kadar çoğulcu bir ilkeyle işe başlamış olsa da bunun devamını getirememiş, yani siyasal çoğulculuk epistemolojik bir çoğulculuk ile desteklenmemiştir. Bu siyasal-epistemolojik bağlantının farklı yönlerde gitmesi beraberinde bir uzlaşma mantığını ön plana çıkarmıştır. Bu sınırlılığı açmak için yapılması gereken anarşizmin çoğulcu ilkesine sahip çıkarak, bunu epistemolojik bir çoğulculuk ile desteklemektir. Bir uzlaşma diline mahkûm olmamak için siyasal-epistemolojik bağlantı daha çatışmacı bir yönde devam etmelidir. Postyapısalcı düşünce anarşizmin siyasal iddiasını epistemolojik olarak çoğulcu bir dil içerisinde temellendirmesinden dolayı klasik anarşizmden ayrılır

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, yeni anarşizmin temellenmiş olduğu siyasal-epistemolojik bağlantıyı ortaya koyar. Burada artık anarşizm, klasik epistemolojik geleneğin dışarısına çıkarılır. Postyapısalcı epistemolojiye dayanan bir siyaset anlayışının sahip olduğu anarşist mahiyet bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Bu aynı zamanda siyaset felsefesinin çoğulculuk açısından sahip olduğu imkânların da bir sorgulaması olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTYAPISALCI SİYASAL EPİSTEMOLOJİNİNİN İÇERİMLERİ

Bu bölümde, postyapısalcı siyasal epistemolojiye atfedilen sorunlara yönelik bir tartışma ortaya koyulmak istenmiştir. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin en önemli sorunu bir arada yaşamamanın hakikat temeli olmadan nasıl temellendirilebileceğiydi. Bu soruna belirli bir bağlam içerisinde yanıtlar geliştirebilmemiz için öncelik bir toplum anlayışına sahip olmamız gerekir. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojinin en önemli içerimi bir toplum idealidir. Bunun için May'den hareketle postyapısalcı siyasal epistemolojiye içkin olan bir toplum idealinin varlığı ortaya konmaya çalışılmış ve bu toplum idealinin anarşist bir mahiyete sahip olduğu iddia edilmiştir.

Bu toplum idealini temellendirebilmek için epistemolojinin etik ve ontoloji ile olan ilişkisi üzerinde durulmuş ve bu ilişkinin sahip olduğu siyasal içerimler ön plana çıkarılmıştır. Hiyerarşi ve temsiliyet karşıtlığı bakımından anarşist olduğunu belirtmiş olduğumuz söz konusu toplum ideali kendisini ifade edebilmek için etik ve ontolojiyi de hakikatçi iddialardan kurtarması gerekir; ancak bu şekilde söz konusu toplum ideali tahakkümcü olmaktan kurtulup, çoğulcu bir dinamik kazanabilir.

Bu tarz bir toplum ideali, bir arada yaşamamızın çoğulcu bir imkânını sunar. Lyotard'ın epistemolojik bir model olarak ortaya koyduğu dil oyunları ve bununla bağlantılı olan paganist düşüncesi, Falzon'un Foucault'dan hareketle geliştirdiği diyalog etiği, Deleuze'ün ontolojik bir çerçeve olarak sunduğu makinesel düşünce biçimi bizi söz konusu toplum idealinin sahip olduğu anarşist mahiyete yaklaştırır. Postyapısalcı düşünce içerisinde takip etmiş olduğumuz epistemolojik, etik ve ontolojik çerçevelerin mikro-siyasal içerimleri burada açığa çıkar. Bu bizi anarşist toplum idealini mikro-siyasal bir pratik olarak konumlandırmamız gerektiği noktasına götürür. Artık elimizde etik, ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirilmiş anarşist bir toplum ideali vardır. Bu toplum idealinin nasıl gerçeklik kazanacağı ayrı bir sorundur. Bu soru en genel manasıyla

makro siyaset anlayışıyla yani hakikat temelli bir siyaset felsefesi içerisinde kalarak değil, mikro siyaset anlayışı içerisinde yer alarak çözümlenebilir. Bu aynı zamanda anarşizmin hakikatçi olmayan bir yorumunu karşımıza çıkarır.

I. BİLGİ SİYASETİ OLARAK ANARŞİZM

Postyapısalcı siyasal epistemoloji temel olarak siyasete hakikat penceresinden bakmamaktır; hakikat temeli üzerinden siyaseti okumamak, değerlendirmemek ve temellendirmemektir. Hakikat temelli bakış açısı sınırlandırıcı ve baskıcıdır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji hakikat iddiasının içerdiği sorunları ortaya koyarak çoğulcu bir siyaset felsefesinin imkânlarının arayışı içerisinde yer almaktadır.

Çoğulcu bir siyaset felsefesi herhangi bir hususa mutlaklık ya da kesinlik atfedilmesine karşıdır. Bu yüzden postyapısalcılık çoğulculuğu ararken hakikat meselesini bir problem haline getirmiştir. Bu problem ile yüzleşmeden çoğulculuğa en fazla klasik anarşizmde olduğu kadar yaklaşabiliriz. Postyapısalcılık açısından klasik anarşizmin çoğulculuk anlayışı açısından yakalamış olduğu unsurların radikalleştirilmesi gerekir.

Bu çerçeve üzerinden baktığımızda, anarşizmin siyaset felsefesinde hakikat temeline gömülü kaldığını söyleyebiliriz. Bu bir anlamda anarşizmin postyapısalcı siyasal epistemoloji çerçevesinde değerlendirilmesidir. Buna göre anarşizm çoğulcu bir noktaya erişemeyerek kendi kendisini sınırlandırmıştır. Anarşizmin çoğulcu bir siyaset felsefesi olması için, onun siyasi mantığının yani hakikat temelini sorgulanması gerekir. Anarşizmi yeniden düşünmek, onu evrensel hakikat bağlamından bağımsız bir şekilde düşünmektir; başka bir ifadeyle anarşizmi postyapısalcı siyasal epistemoloji çerçevesinde düşünmektir.

Bu tarz bir düşünüm ilk olarak anarşizmin iki hakikati üzerinde durmalıdır. Anarşizmin bu iki hakikati ontolojik ve epistemolojiktir. Anarşizmin ontolojik hakikati, insan doğasının niteliği üzerinedir. Anarşizm kendisini gerekçelendirirken belirli bir insan doğası ya da insanın özü gibi kavramlaştırmalara dayanarak rasyonel karaktere sahip olan bir insan doğası kavrayışı türetmiştir. Bu tarz bir kavrayış açısından akıl yürütme, birbirini düşünme ve topluluk halinde yaşama insan doğasının unsurları olarak

karşımıza çıkar. Buna göre insan özsel olarak iyidir; fakat devlet gibi baskıcı toplumsal kurumlar doğal olmayan yapılar oldukları için insanların özsel iyiliklerini engellerler.¹

Bireyin özsel iyiliğini bozan, devlet gibi dışsal kurumlar ortadan kaldırıldığı takdirde insanın iyi olan o özü kendi kendine açığa çıkacaktır. Tüm farklılıklarımızın altında yatan gerçek bir kimliğimiz vardır; işte bu bizim özümüzdür ya da doğamızdır.² Godwin, Kropotkin, Pierre Joseph Proudhon için insan doğal olarak iyi bir karaktere sahiptir. Anarşizmin bu şekilde iyi bir insan özünden hareketle gerekçelendirilmesini³ May “hümanist doğalcılık” olarak ifade ederken⁴, Newman da “hümanist ontoloji”⁵ olarak tanımlar.⁶

Anarşizmin ontolojisi ile epistemolojisi arasındaki ilişkisi bu çerçevede netlik kazanmış olur. Anarşizmin sahip olmuş olduğu iki hakikat birbirini tamamlar. Vandenberghe'nin ifade etmiş olduğu gibi “ontolojik pozisyonlar, epistemolojik pozisyonlara dayanak oluşturur.”⁷ Buna bağlı olarak, rasyonel bir insan tasavvuruna dayalı ontolojik bakış açısı, epistemolojik bağlamda bilimci dünya görüşünün hazırlayıcısı olmuştur. Anarşizmin iddia etmiş olduğu gibi tüm farklılıklarımızın altında yatan bir öz varsa ve bu öz herkesin rasyonel olduğunu bize bildiriyorsa, bilim tek rasyonel meşruiyet formu olarak gerçeklik kazanır. Bu yüzden klasik anarşizmin ontolojik ve epistemolojik bağlantısı oldukça tutarlıdır. Anarşizmin siyaset felsefesi olarak ifade edebileceğimiz devletsiz toplum anlayışı bu iki hakikat üzerinden temellenir.

Devletin gereksizliğinin ontolojik ve epistemolojik kaynakları mevcuttur. Anarşizm için bu kaynaklar insanın özsel iyiliği ve bilimin mutlak otoritesidir. İnsanlar doğal olarak bir arada yaşama becerisine sahip olduğuna göre ve bilimsel ilkelerin

¹ Koch, “Post-Structuralism and The Epistemological Basis of Anarchism”, ss. 23-26.

² Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 40.

³ Koch, “Post-Structuralism and The Epistemological Basis of Anarchism”, s. 25.

⁴ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 94.

⁵ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s.114.

⁶ Koch, Call, May ve Newman'dan hareketle ifade etmiş olduğumuz klasik anarşizmi temsilen kullanılan hümanist ontoloji kavramlaştırmasının yetersiz ve eksik kaldığına yönelik eleştirilerin bir derlemesi için bkz. Süreyya Evren, *Anarşizmler Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri*, çev. Barış Yıldırım-Elmas Deniz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 43. Klasik anarşizmde insan doğasının nasıl anlaşılacağı tartışmalı bir konudur. Peter Marshall'a göre klasik anarşizme atfen kullanılagelen insan doğası hakkında ortak bir görüşe sahip oldukları iddiası hatalı olduğu gibi sanılanın aksine klasik anarşizmin insan doğası hakkındaki görüşleri naif ya da iyimser de değildir. Evren, a.g.e. , ss. 44-45.

⁷ Vandenberghe, a.g.e. , s. 31.

toplumsal yaşamın düzenleyicileri olarak kabul göreceğine göre, devlet ne ontolojik ne de epistemolojik olarak kendisini gerekçelendirebilecek bir forma sahip değildir.

Klasik anarşizmin bu ontolojik ve epistemolojik tutarlılığı daha önce Koch'un metinsel evrensellik olarak ifade etmiş olduğu tümdengelimsel siyasetin kuruluş mantığını göz önüne getirir. Tümdengelimsel siyaset öncelikle hakikat temellidir. Burada söz konusu olan hakikatin belirleyicisi, insan doğasına atfedilen evrensel özdür. Klasik anarşizm de bu evrensel özün bir tezahürüdür.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, anarşizmin bu iki hakikat anlayışını da problemlile hale getirmiştir. Bunlardan ilki klasik anarşizmin ontolojik hakikat iddiasını geçersizleştirmeye yönelik olmuştur. Daha önce Foucault'dan hareketle ifade etmiş olduğumuz öznellik meselesi aynı zamanda anarşizmin söz konusu olan ontolojik hakikatini de ortadan kaldırmaya yöneliktir. Foucault'ya göre insan özsel bir doğaya sahip değildir. İnsan tarihsel olarak söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler yoluyla kurulmuştur. Foucault özneye, anarşizmde olduğu gibi hiçbir özsellik yüklemeyerek klasik anarşizmin ontolojik hümanizmini problemlile hale getirmiştir. Newman'a göre postyapısalcılık toplumsal ve siyasal kimliklerin doğal değil, tarihsel ve söylemsel olarak oluştuğunu göstererek modern siyasal söylemden ayrılmış ve siyasal teoriye önemli bir katkı sağlamıştır.⁸

Foucault'nun öznenin tarihsel olarak kurulumuna getirmiş olduğu bu yorum neticesinde klasik anarşizmin tutarlı bir şekilde kurmuş olduğu ontoloji-epistemoloji bağlantısı bir anlamda bozulur ya da Newman'ın ifade etmiş olduğu şekilde anarşizmin epistemolojik öncülü olan özne yapıbozuma uğratılmış olur. Foucault'nun özne yorumu klasik anarşizmin "akılcı-hümanist epistemolojik paradigması"ndan bir kopuştur.⁹ Bu kopuş ile birlikte klasik anarşizmin tümdengelimsel siyasetinin dayandığı insan doğası kavramsallaştırması geçerliliğini yitirir. Anarşist siyasetin içerisinde yer aldığı

⁸ Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, ss. 154-155. Postyapısalcı teori - liberalizmden marksizme modern siyasal söylemin merkezinde olan- özsel olarak ahlaki ve rasyonel niteliklere sahip olan evrensel insan öznesi fikrini yerinden etmiştir. Stirner için hümanist bir söylem tarafından yaratılan idealist bir soyutlama olan özne gerçeklikte yoktur. Lacan'da özne, bilinçdışı tarafından merkezsizleştirilmiştir. Derrida'da, kimliğin kendilik olarak mevcudiyeti söz konusu değildir. Buna göre özne tüm yapıların karşısında duran özsel bir çekirdeğe sahip değildir. Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, s. 155.

⁹ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 14.

epistemolojik modelin ontolojik hakikatının ortadan kalkması ile birlikte anarşist siyaset felsefesini yeniden düşünmenin bir yolu açılmış olur.

Koch işte bu noktada anarşist siyaset felsefesini ontoloji üzerinden değil epistemoloji üzerinden yeniden düşünmemizin gerekliliğini vurgular¹⁰ ve bu tarz bir okuma eylemini ise “tümevarımsal görececilik” (inductive relativism) olarak adlandırır.¹¹

Tümevarımsal görececilik açısından aşkın bir doğa, evrensel bir hakikat yoktur. Dilsel, tarihsel, toplumsal bağlamlara göre değişkenlik gösteren bilgiler çokluğu vardır. Tümdengelimsel siyasette olduğu gibi burada evrensel bir hakikat başlangıç noktası olarak ele alınamaz; çünkü hakikat bir illüzyondur, yanılsamadır. Biz sadece çeşitli kurgulara mutlaklık atfederek hakikat yanılsamasına kapıldık; yerine göre ya aşkın bir akıl anlayışını ya da bilimsel metotları takip ederek dünyanın bize verili olduğunu düşündük. Nietzsche’ye göre tüm bu evrensellik iddialarından sıyrıldığımızda dünya artık bizim için sadece yorumladığımız bir şey haline gelir. Tümevarımsal görececilik Nietzsche’nin yorum olarak bilgi anlayışına dayanır.¹² Call’a göre Nietzsche aslında “düşüncenin anarşisi”ni ortaya koymuştur. Düşüncenin anarşisinde kendimize ve dünyamıza dair epistemolojik ve ontolojik güvenceler yoktur; ne dünyamızı ne de kendimizi tanımlayabileceğimiz bir hakikat söz konusu değildir. Düşüncenin anarşisi, epistemolojik ve ontolojik bir hakikatsizlik durumudur. Dinin, bilimin ve siyasetinkiler de dâhil olmak üzere modern dünyada her geçerli kabul edilen hakikat, düşüncenin anarşisi çerçevesinde yerle bir edilir.¹³ Bu durumda siyaset, hakikat üzerinden değil, bilgiler çokluğu üzerinden, çoğul bir bilgi anlayışı üzerinden temellenmelidir.¹⁴

Lyotard’ın dil oyunları kavramlaştırması ile ifade edecek olursak, siyaset tümdengelimsel evrensellikte saptayıcı ifadenin güdümü altında kalır. Saptayıcı ifade kendisine bilimsellik atfetmiş olduğu için kendisini tek geçerli bilgi biçimi olarak sunar. Siyasetin de kendisini tek geçerli bilgiyle yani hakikatle özdeşleştirmesi bu noktada gerçeklik kazanır. Siyasetin kendisini hakikatle özdeşleştirmesinin baskıcı sonuçları

¹⁰ Koch, “Post-Structuralism and The Epistemological Basis of Anarchism”, s. 26.

¹¹ Koch, “Knowledge and Social Construction, a.g.e. , ss. 101; 118.

¹² Aynı Eser, ss. 104-105.

¹³ Call, *Postmodern Anarchism*, s. 2.

¹⁴ Koch, *Knowledge and Social Construction*, s. 17.

vardır. Postyapısalcılık baskıcı siyasetin arkasında yatan unsur olarak hakikat anlayışını gördüğü için bir bilgi siyaseti olarak karşımıza çıkar.

Lyotardcı bir çerçeve açısından baskıcı siyaset tek bir akıl anlayışına dayanır ve bu akıl anlayışı diğer akıl biçimlerini yok sayar. Klasik anarşizm için bu akıl biçimi, bilimsel akıl olmuştur. Klasik anarşizm kendisini bir hakikat olarak sunarken meşruiyetini bilimselliğinden yani epistemolojik hakikatinden almıştır. Postyapısalcılık aynı klasik anarşizmin ontolojik hakikati için öznellik meselesini nasıl bir sorun olarak görmüşse burada da epistemolojik hakikat olarak karşımıza çıkan bilimselliği bir problem olarak görür. Lyotard bilimselliğin sadece bir dil oyunundan ibaret olduğunu ve diğer dil oyunlarını bastıramayacağı noktasından hareketle bir eleştiri geliştirir; çünkü, tek, geçerliliğini sadece kendisinden alan bir akıl biçimi yoktur; akıllar vardır ve bunlar arasında hiyerarşik bir üstünlük söz konusu değildir. Bir akıl biçimini diğerinden üstün tutabileceğimiz bir standart yoktur; fakat klasik anarşizm için böyle bir standart söz konusu olmuştur. Bu standart da deney ve gözleme dayalı pozitivist bilim anlayışıdır.

Postyapısalcılığın anarşist gündemi olarak ifade etmiş olduğumuz hiyerarşi meselesini tekrar düşünmenin bir imkânı burada söz konusu olur. Klasik anarşizm modern siyaset felsefesinde köklü bir yere sahip olan epistemolojik otorite konumuna karşı koyarak hiyerarşi karşıtlığını ilan etmiştir. Postyapısalcılık hiyerarşi karşıtlığı bakımından klasik anarşizme dayanmış olsa da bu noktanın ikisi arasında herhangi bir sorun ihtiva etmediğini belirtmek hatalı olur. Hiyerarşi karşıtlığı bakımından bir uzlaşının varlığı ne kadar aşikâr olsa da bu durumun içeriği tartışmaya açıktır.

Burada tartışmalı olan mesele hiyerarşi karşıtlığını kuracağımız bağlamdır. Klasik anarşizm söz konusu hiyerarşi karşıtlığını herkesin bilimsel bilgiyi kavrayabileceği iddiasından hareketle temellendirir. Buna göre bilimsel bilgi sadece ayrıcalıklı bir sınıfın mülkü olarak kabul göremez. Postyapısalcı siyasal epistemoloji çerçevesinde baktığımızda, burada temel bir nokta gözden kaçırılmaktadır. Bu da bilimsel olarak kabul gören bilgi biçiminin diğer bilgi biçimleri karşısından oluşturmuş olduğu hiyerarşik üstünlük ilkesidir.

Lyotard'ın belirtmiş olduğu noktaya tekrar geri dönmekteyiz. Onun bir problem olarak gördüğü husus, bilgi biçimleri arasında kurulan hiyerarşinin bizzat kendisiydi.

Klasik anarşizm bu noktada radikalleştirilmelidir; çünkü, ortada bir hiyerarşi eleştirisi vardır; ama söz konusu olan bu hiyerarşi eleştirisi, klasik epistemolojinin sınırları içerisinde kalmış olduğu için radikalleşememiş ve bu çerçevenin çizmiş olduğu sınırlılıkları üzerinde taşımıştır. Klasik anarşizm klasik epistemolojiden temellendiği için bilginin siyasallığını yeterince idrak edememiştir. Bilgiyi siyaset dışı ve herkesin üzerinde uzlaştığı bir husus olarak görmüştür. Bu yüzden ne bilimsel bilginin kendisinin bir hiyerarşi biçimi doğurabileceğine ne de bu bilgi biçiminin baskıcı bir karaktere sahip olabileceği üzerinde durmamıştır.

Postyapısalcılık ortaya koymuş olduğu bilgi siyaseti çerçevesinde, klasik anarşizmin hiyerarşi karşıtlığını üstlenirken aynı zamanda bunu radikalleştirmiştir. Hiyerarşinin asıl kaynaklandığı noktanın bilimsel bilgiye atfedilen üstünlüğün kendisi olduğunu göstererek, diğer bilgi biçimlerinin bastırıldığına işaret etmiştir. Klasik anarşizmin yapmış olduğundan farklı olarak ortaya koyulacak olan siyaset, tek bir bilgi biçimine mutlaklık atfedip onun üzerinden hiyerarşi karşıtlığı üretmek olmayacaktır. Bu tarz bir hiyerarşi karşıtlığı, aslında Deleuze'un ağaç biçimli düşünceyi tanımlarken kullanmış olduğu gibi hiyerarşik düşünce biçimlerinin kafamızda kökleşmesi anlamına gelmektedir. Klasik anarşizm kaldırmaya çalıştığı hiyerarşiyi aslında zihinlerimizde tekrar inşa etmiştir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji, klasik anarşizmin bilgi anlayışının kendisini sorunsallaştırarak, bu hiyerarşik düşünme biçimine saldırmış olur. Böylece klasik anarşizmin gelmiş olduğu noktayı daha ötelere taşıma fırsatına kavuşur; çünkü, sadece epistemolojik otorite konumuna değil aynı zamanda bilginin de sahip olduğu hiyerarşik biçimleri deşifre eder.

May için postyapısalcı teori anarşist bir niteliğe sahiptir; çünkü, anarşizmin ortaya koymuş olduğu ilkelerin daha tutarlı bir savunusunu ortaya koyar. Anarşizmin hiyerarşi karşıtlığı postyapısalcılık ile birlikte kendine daha güçlü bir epistemolojik dayanak bulmasıyla birlikte¹⁵ “klasik anarşizmden daha anarşist” bir noktaya gelmiş oluruz.¹⁶

Koch, anarşizmin epistemolojik temelini yeniden biçimlendirilmesi açısından postyapısalcılığı bir imkân olarak görür.¹⁷ Bu çerçevede Lyotard'ın “paganist düşünce”si,

¹⁵ Todd May, “Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?”, *Post-Anarchism A Reader*, s. 44.

¹⁶ Saul Newman, “Anarchism, Poststructuralism and The Future of Radical Politics”, *Substance*, V. 36 (2007), s. 16.

¹⁷ Koch, “Post-Structuralism and The Epistemological Basis of Anarchism”, s. 24.

anarşizmi ve dolayısıyla siyaset felsefesini hakikat temelinden uzak kalarak okuyabileceğimiz bir imkân olarak öne çıkar.

Lyotard postyapısalcı siyasal epistemolojinin içerimi olarak pagan bir düşüncüyü karşımıza çıkarır. Bu düşünce hakikat ve kesinlik iddiasından ve buna bağlı olarak ortaya konan soyutluk, özne merkezlik, evrensellik gibi tüm unsurlardan bir kopuştur. İmtiyazlı anlatılar, öte-teoriler ya da büyük tarihsel anlatılar gibi hakikat dilinin ifadelerinden ayrılmaya sevk eden paganist düşünce, siyasal söylemin kesin temeller üzerinden inşa edilemeyeceğine işaret ederek mutlak yargı ölçütlerinin varlığını problemlili hale getirmiş olur.¹⁸

Lyotard'a göre paganizm bir kavram değildir. İçinde yargıda bulunduğumuz durumdur. Siyaset ve etik alanında kriterler biçimde yargıda bulunurken paganist bir düşünce içerisinde yer alır.¹⁹

Paganist düşünce hakikat temelli düşüncenin sınırlılıklarından sıyrılıp kendini çoğulcu bir alana açar. Bu alanı kesin temeller değil, kanılar çokluğu şekillendirir. Kesinlik dilinin siyasal söylemi birlik ve bütünlük olurken, kanılar bu noktadan uzaklaşarak siyasal söyleme çokluk özelliği kazandırır.²⁰ Bu da şu anlama gelmektedir: “yargılara rehberlik edecek sabit bir kriterler sistemi yoktur”; ya da paganizm kriterler bir şekilde yargıda bulunmaktır.²¹

Lyotard “pagan olalım adil olalım”²² derken kanılardan hareketle çokluğu ve kriterler ya da ölçütsüz bir yargılamayı ifade etmektedir.²³ Bu düşünce aynı zamanda modern siyaset felsefesinin adalet anlayışının karşısında konumlanır. Modern siyaset felsefesinde adil olan, doğru olan üzerinden, yani hakikat kriterine bağlılığı üzerinden temellendirir.²⁴ Marksizmde olduğu gibi proleter bir devrimle, liberalizmde ise akılcı bir uzlaşma yoluyla ve anarşizmde bilimsel ilerleme sayesinde, doğru olan toplumsal alana

¹⁸ Best-Kellner, a.g.e. , s. 198.

¹⁹ J.-F. Lyotard-J.-L. Thebaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 51.

²⁰ Aynı Eser, s. 176.

²¹ Aynı Eser, s. 51.

²² Aynı Eser, s. 59.

²³ Aynı Eser, s. 49.

²⁴ Aynı Eser, s. 182.

tatbik edilerek makro yapılar dönüştürülecek ve bunun sonucunda adil bir toplum gerçeklik kazanacaktır.

Lyotard'a göre burada problemlili olan nokta, modern siyaset felsefesinin ortaya koymuş olduğu adalet yorumunun aslında iki farklı dil oyununu birbirine karıştırmasıdır. Daha önce saptayıcı olarak da kullanmış olduğumuz -betimleyici ya da belirtici olarak da adlandırılan- ifadelerin, buyurucu ifadelerin alanına girmesi neticesinde ortaya bir sorun çıkmaktadır. Bu ifadelerin sahip olduğu karakteri hatırlayacak olursak, betimleyici ifadeler bilimin ifadeleridir; bu yüzden betimlenen durum bir nesneyle ilgilidir; gerçekliği veri alır; varolan bir durum söz konusudur. Buyurucu ifadeler ise etik veya ahlak ile ilgilidir; diğerinden farklı olarak varolan bir durumu betimlemez; gerçeklikte olan yerine gerçekleşmesi gereken ya da olması gereken üzerinedir. Bu iki farklı ifade grubu açısından biri gerçekliği merkeze alıp varolana odaklanırken, diğeri de geleceğe yönelmiş olur. Modern siyaset felsefesi betimleyici olan ile buyurucu olan arasındaki uçurumu²⁵ göremediği için buyurucu ifadeleri, betimleyici ifadelerden çıkarma yoluna gitmiştir.²⁶

Lyotard'a göre bu durum bir yanılsamadır. Modern siyaset felsefesi bu yanılsamanın bir tezahürüdür. Modern siyaset felsefesi hakikat kriterine bağlıdır. Bunun neticesinde, siyaset felsefesi ancak hakikatin, doğruluğun tespitiyle mümkün hale gelmiştir. Liberalizm, marksizm ve klasik anarşim için söz konusu olan önce hakikattir. Doğru olandan adil olana bu şekilde sorunsuzca geçilebilir; artık elimizde toplumun doğru bir varlığı vardır. Başka bir ifadeyle elimizde bir hakikat kriteri vardır. Bu hakikat kriterine göre adil buyruklar çıkarılabilir.²⁷

Bu aynı zamanda şu anlama gelir: hakikat yoksa adalet de yoktur. Adalet ancak hakikat üzerinden temellendirilebilir.²⁸ Hakikat temelli düşünceinin bir dışavurumu olarak hiyerarşinin kökleşmesi kendisini burada bir kez daha gösterir; çünkü, adaletin uygulanabilmesi için öncelikle onun ne olduğunu belirlememiz gerekir; adaletin hakikat kriterine bağlanmasıyla birlikte epistemolojik otorite konumunu güçlendirmiş olur. Adaletin ne olduğu uzmanların, filozofların, bilim adamlarının teorik söylemlerinin tekeli

²⁵ Aynı Eser, s. 64.

²⁶ Aynı Eser, s. 62.

²⁷ Aynı Eser, s. 65.

²⁸ Aynı Eser, s. 186.

altından kalır.²⁹ Adalet bu uzman grubunun söylemleri içerisinde bir hakikat kriterine bağlanacaktır. Lyotard bu durumun pagan olmadığını, oldukça sofu olduğunu belirtir.³⁰

Lyotard'a göre modern siyaset felsefesi adalet sorusuna betimleyici bir cevap geliştirmiştir. Betimleyici ifadelerin siyasal düşünceye yansımaları hiyerarşik düşünce biçimlerinin kökleşmesi yönünde olmuştur. Postyapısalcı siyasal epistemoloji hiyerarşik düşünce biçiminin altında yatan hakikat temelini sorunsallaştırarak, klasik anarşizmin ortaya koymuş olduğu hiyerarşi karşıtlığını daha ileri bir noktaya götürmüştür. Düşünceyi, hakikat temelinden kurtarmadığımız takdirde hiyerarşi her daim farklı bir görünüm altında yine kendisini karşımıza çıkaracaktır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin, klasik anarşizmi radikalleştirdiği nokta sadece hiyerarşinin dışsal tezahürlerini değil, köklendiği epistemolojik kaynakları siyasal bir problem olarak karşımıza çıkarmasıdır.

Lyotard'a göre düşünce, buyurucu ifadelerle betimleyici ifadeleri özenle birbirinden ayırmalıdır. Bu ayrımı yaptığımız takdirde olması gerekeni olandan, yani adil olanı doğru olandan çıkaramayız.³¹ İkisi arasındaki dil oyunu birbirinden farklılık gösterir.³² Bu dil oyunları farklılığının açığa çıkması sayesinde adaleti ayakta tutabiliriz; adaleti postyapısalcı siyasal epistemoloji çerçevesinde temellendirebiliriz. Bunun için buyurucu olanı referans olarak almamız gerekir.³³ Böylece hakikat üzerinde temellendirme yapmayacağımız bir dil oyununa geçmiş oluruz. Bu dil oyunu kriterlidir.³⁴ Kriterli olmak, siyaseti çoğulluğa açar. Siyaset adalet arayışı içerisinde ve bu arayışın da bir sonu, varacağı kesin bir nokta yoktur.³⁵

Lyotard adil olanın doğru olan üzerinden çıkarılamayacağını iddia ederek modern adalet anlayışından ayrılır. Bu noktada bir "çokluklar adaleti" önerir.³⁶ Buna göre, "hiçbir şey her durumda adil değildir."³⁷ "Adalet yalnızca yerel, çokkatlı, geçici olabilir." Kanıların çoğulluğuna yaslanan bu adalet anlayışı, adil olan ve olmayanı statik bir

²⁹ Aynı Eser, s. 68

³⁰ Aynı Eser, ss. 59-60.

³¹ Emine Sarıkartal, "Türkçe Çeviriye Önsöz", *Hakkıyla*, a.g.e. , s. 6.

³² Lyotard-Thebaud, a.g.e. , s. 53.

³³ Aynı Eser, ss. 66-67

³⁴ Aynı Eser, s. 53.

³⁵ Sarıkartal, a.g.m. , s.7.

³⁶ Best-Kellner, a.g.e. , s. 200.

³⁷ Sarıkartal, a.g.e. , s. 7.

toplumsal bütünlük mantığı ile değil, bir çokluk, bir çeşitlilik ufku ile düşünür.³⁸ Burada kuralların ya da ilkelerin genelleştirilerek evrensel kılınmasına izin verilmez. Adalet her bir vakada bir koşullu yargı meselesi olacaktır. Daima bir bağlamda yer alan ve bu bağlamı hesaba katan hamleler olarak anlaşılmalıdır. Yerel, özgül ve stratejik müdahaleler halinde bağlamdan bağlama, vakadan vakaya, hamleden hamleye yol alan adalet arayışının sonu yoktur. Bu bakımdan postyapısalcılıkta adalet, çatışmacı bir karaktere sahiptir. Bu onu tartışmaya ve dönüşüme açık hale getirir. Anlaşmazlığa, sorgulamaya, itiraza kapalı olmak bizi adalete değil,³⁹ teröre yani “mutlak adaletsizlik” durumuna götürecektir.⁴⁰

Lyotard’ın düşünceleri postyapısalcılık açısından bilgi alanının sahip olduğu siyasal karakteri göstermesi bakımından önemlidir. Lyotard bu noktada postyapısalcı siyasal epistemolojiye bir katkı sunmaktadır; çünkü onun da belirttiği üzere siyasetin alanı hakikat düzlemi değildir; kanıların alanıdır. Bu yüzden siyasetin bilimi söz konusu olamaz.⁴¹ Toplum bir olumsuzluk alanıdır ve bu olumsuzluk alanını aşan bir hakikatten bahsedemeyiz.⁴² Olumsuzluk alanının dikkate alınması, akla dayalı bir politikanın artık kabul edilemez olduğu anlamına gelir. Lyotard’a göre bu noktada dikkate alınması gereken tek bir husus vardır: siyasetin, kanıları kendi alanı olarak görmesidir.⁴³

Siyasal olan hakikatin değil, kanıların arası içerisinde. Kanılar ile kastedilen geçmiş, gelenek ya da otorite kaynaklı uzlaşımlar değildir. Kanılar ile onun çokluk özelliği vurgulanır. Çokluk ile uzlaşma bir arada düşünülemez. Lyotard’a göre çokluk üzerinden düşünmek için uyum fikrini reddetmemiz gerekir. Siyasal olan üzerine düşünürken gerekli olan bütünlük ya da bir beden birliği fikri değildir. Asıl olan çokluk ve çeşitlilik fikridir.⁴⁴ Üzerinde herkesin hem fikir olduğu bir durum varsa orada siyaset yoktur; uzlaşma vardır.⁴⁵

³⁸ Lyotard-Thebaud, a.g.e. , ss. 165-166.

³⁹ Best-Kellner, a.g.e. , s. 201

⁴⁰ Lyotard-Thebaud, a.g.e. , ss. 132;183.

⁴¹ Aynı Eser, s. 72.

⁴² Aynı Eser, s. 143.

⁴³ Aynı Eser, ss.154-155.

⁴⁴ Aynı Eser, ss. 176-177.

⁴⁵ Aynı Eser, s. 154.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji siyasetin uzlaşısı üzerinden okunmasının arka planında hakikat iddiasının olduğuna dikkat çeker. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemoloji düşüncenin radikalleştirilmesini talep eder. Radikalleştirme hakikat iddiasının sorguya açılması ile mümkün hale gelebilir. Klasik anarşizmin eksikliği hakikati verili kabul etmesi, bilgi meselesini siyasallaştıramamasıdır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin önceliği ise bilgiyi siyasallaştırarak düşünce biçimlerimizi radikalleştirmek olmuştur. Radikal düşünce hakikat formülasyonlarından uzak durmalıdır; o yüzden kanılar siyaseti çoğulcu bir şekilde düşünmeye imkân vermektedir.

II. SİYASAL ve ETİK BİR EYLEM OLARAK YENİ ÖZNELLİK BİÇİMLERİNİN YARATILMASI

Siyaseti çoğulcu bir şekilde düşünmek aynı zamanda özne meselesiyle de ilişkilidir. Bu meselenin Foucaultcu bir okumasının önemli olduğunun üzerinde durmuştuk. Bu tarz bir okuma ile klasik anarşizmin hümanist ontolojisinin sınırlılıklarına işaret etmiştik. Bu sınırlılıklar, düşüncenin radikalleştirilmesine pek de müsaade etmemektedir. Anarşist düşüncenin radikalleştirilmesinin postyapısalcı imkânları bu noktada devreye girer; başka bir ifadeyle, anarşist düşüncenin radikal olan ama sahip olduğu epistemolojik formülasyon gereğince içeriği yeterince radikalleştirilmeden kalan ilkeleri, postyapısalcı siyasal epistemoloji çerçevesinde radikalleştirilebilir. Anarşizmin sahip olduğu temsiliyet ve hiyerarşi karşıtlığının tekrar sorgulanması, hem bu sınırlılığın kaynaklarını gözler önüne getirirken hem de siyaset felsefesini daha çoğulcu bir şekilde düşünmenin yeni açılımlarını ortaya koymaktadır. Postyapısalcı siyasal epistemolojide hiyerarşinin asıl kaynağı olarak bilginin kendisi görülür; bunun üzerine hiyerarşi karşıtlığı, bilgi siyaseti üzerinden temellendirilir. Temsiliyet karşıtlığı ise özne kavrayışı ile daha çok ilişkilendirilebilir. Bu yüzden düşüncenin radikalleştirilmesi özneyi tekrar düşünmeyi gerekli kılar.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından öznelğin yeni biçimlerini düşünebilmemiz, iki husus üzerinden gerekçelendirilebilir. Bunlar klasik anarşizmin de içerisinde şekillenmiş olduğu hümanist ontolojinin reddi ve normalleştirme pratikleri karşısında bireyin sadece pasif bir varoluşa sahip olmamasının kabul edilmesidir; bu şekilde yeni öznellik biçimlerini kurma yollarının önü açılmış olur. Foucault'dan

hareketle ifade edecek olursak, her iki noktanın reddi aslında bize kim olduğumuzun söylenmesinin veya bizi temsil edecek olan ve bizim tarafımızdan içselleştirilmesi istenen kimliklerin yıkımına yöneliktir.

Bu yıkımın iki biçimi üzerinde daha önce durmuştuk. Buna göre hümanizm, özcü bir yaklaşım sunarak ontolojik bir hakikat iddiası gütmektedir. Klasik anarşizmde iyi olan bu insan özü, özsel bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Postyapısalcılık açısından bu tarz özsel yaklaşımlar, baskıcı bir yapı dayatmaktadır. Bu baskıcı yapı katı bir temsiliyet biçimi sunmaktadır; çünkü hümanizm öznenin normalleştirilmesine dayanırken, normallikten sapmaları da bir problem olarak değerlendirir. Normallikten sapmalar, tedavi edilmesi gereken durumlara dönüşür.⁴⁶

Newman'a göre özcülük sorununun siyasal bir sorun haline gelmiş olduğu nokta burasıdır.⁴⁷ Özsel kimlik, otoriter bir mahiyete bürünür; artık öteki kimlikleri değerlendirecek bir standart haline gelir.⁴⁸ Temsiliyet ile hiyerarşi bu noktada ilişkisel bir şekilde düşünülebilir. Bir değerlendirme kriterine sahip olmak veya birini diğerinden üstün tutabileceğimiz bir hakikatin varlığını kabul etmek hiyerarşik bir düşüncüyü doğurur.

Hümanizm bireyi temsil eden kavramlara gerçeklik atfeden bir düşünce sistemi olarak belirir. Klasik anarşizmde bireyi temsil eden kavram insanın iyi ve rasyonel bir doğaya sahip olmasıdır. Söz konusu olan bu ontolojik hakikat, öznelere özcü önermelere dayalı olarak oluşturulması anlamına gelir.⁴⁹ Bu tarz bir yaklaşım hiyerarşik düşüncenin yerleşiklik kazanmasına yardımcı olur; çünkü artık elimizde herkesi yargılayabileceğimiz standartlar ya da temsili kavramlarımız vardır; bu tarz temsili kavramlaştırmalardan hareketle tüm diğer kimlikleri ona göre yargılayabilecek olduğumuz bir norm kazanmış oluruz. Normun ortaya konması ile birlikte öteki kimlikler artık normdan birer sapma olarak değer bulur. İkili karşıtlıklar veya hiyerarşik düşünce biçimleri, temsiliyetçi kavramsal şemalar ile güçlenir.⁵⁰ Başka bir ifadeyle bireysel farklılıklar birer sapma haline gelirken, bireyi tanımlayan kavramsal şemalar birer hakikat haline gelir.

⁴⁶ May, "Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?", ss. 42-43.

⁴⁷ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 26.

⁴⁸ Aynı Eser, s. 41.

⁴⁹ Aynı Eser, s. 26.

⁵⁰ Aynı Eser, s. 41.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin düşünceyi radikalleştirdiği nokta, klasik anarşizmin de içerisinde yer almış olduğu baskıcı düşünce kalıplarına karşı olarak yapmış olduğu girişimdir. Newman'ın postyapısalcılığa atfen kullanmış olduğu anarşizmin epistemolojik öncüllerinin yapıbozumuna uğratılması, bu noktada daha güçlenmiş olur. Özne artık kendisini temsil edecek olan kavramsal hiyerarşilerden uzak bir şekilde ya da kendisini normalleştirecek olan pratiklere karşı, yeni öznellik biçimleri geliştirme yollarına açılabilir. Bu yolları kazandıracak olan düşünce biçimlerine kavuşmak önem arz eder.

May'in ifade etmiş olduğu anarşist bir toplum ideali, postyapısalcı siyasal epistemolojinin önemli bir içeriği olarak işte burada karşımıza çıkar. Bu toplum ideali hakikat temelli bir toplum anlayışının karşısından yer alır. Feyerabend'e göre kendisini Hıristiyan, akılcı, liberal, marksist çerçeveye yerleştiren büyük çoğunluk için sadece bir hakikat vardır ve bu hakikat geçerli olmalıdır.⁵¹ Bunun geçerli olabilmesi için entelektüeller toplumun yapısını belirlemeli, neyin mümkün olup olmadığını açıklamalı ve herkese ne yapması gerektiğini söylemelidir. Hakikatçi bir anlayışta entelektüellerin topluma ve bireylere ne olmaları ve ne yapmaları gerektiğini bildirmekten yana herhangi bir çekinceleri yoktur. Bu bir anlamda onları vazifeleridir.⁵²

Postyapısalcı siyasal epistemolojiye içkin olan bir toplum idealinin anarşist mahiyeti bu noktada açığa çıkar. İnsanlara ne olduklarını, nasıl yaşamaları ve ne istemeleri gerektiğini söylemeyen, onların tüm bunları kendi kendilerine belirleyecek oldukları bir toplum ideali burada resmedilir. Bu ideal belki hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir; fakat hakikat temelinden bağımsız bir şekilde düşünmek ve buna bağlı olarak hiyerarşik ve temsiliyetçi düşünce kalıplarından uzaklaşılması karşımıza yeni öznellik biçimlerini çıkarabilir. Yeni öznellik biçimleri toplumsal alanda özgürlüklerimizi ve farklılıklarımızı ifade edebileceğimiz somut çerçeveler sunabilir.⁵³

Falzon'dan hareketle söz konusu toplum idealinin sahip olduğu etik içeriği tartışabiliriz. Falzon bu noktada geleneksel etik ve diyalog etiği arasında bir ayrıma gider. Geleneksel etik bizim hakikat temelli düşünce olarak ifade etmiş olduğumuz gelenek

⁵¹ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s. 108.

⁵² Aynı Eser, s. 19.

⁵³ May, "Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?", s. 44.

içerisinde yer alır. Burada etikten anlaşılan evrensel, soyut ve rasyonel bir şekilde tasarlanan normatif ilkelerdir. Normatif ilkeler çerçevesinde hayatımızı şekil vermemiz gerekir; çünkü bunlar bizim eylemlerimize ve yargılarımıza yol gösterecek olan hakikatlerdir. Eğer ahlaki ilkeler evrenselleştirilemiyorsa bu ilkeler ahlaki değildir.⁵⁴ Etik, bir araya gelişimizi sağlayacak ve devam ettirecek ortak payda olan rasyonel⁵⁵ temeller üzerinden inşa edilmelidir; bunun için herkeste aynı olan o öze, yani akla dayandırılması gerekir. Aynı şekilde evrenselleştirme kaygısıyla tüm tikel, spesifik ve maddi her şey etiğin alanından dışlanır. Klasik epistemoloji temelli bu etik dünyadışı, soyut bir varlığı referans noktasına yerleştirmiş olduğu için özne merkezli bir etik anlayışıdır.⁵⁶

Diyalog etiği ise geleneksel etik anlayıştan farklıdır. En önemli farklılığı hakikat temelinin reddedilmesidir. Hakikat temelinin reddinin en büyük kazanımı kendisini özne anlayışında gösterir. Geleneksel etik evrensellik uğruna özneyi dünyadışı bir noktada konumlandırırken, diyalog etiği birbirleriyle etkileşim halinde olan somut, cisimleşmiş insani varlığı merkeze alır. Bu tutum aynı zamanda Falzon'a göre, etiğin imkânıdır. Dünyada mevcut olmayan özne anlayışından hareketle ortaya koyacağımız etik, hali hazırda bu dünyanın birer katılımcısı olan insani varlıklar için uygun değildir.⁵⁷

Falzon'un çizmiş olduğu diyalog etiği klasik epistemolojinin eleştirisinden beslenir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından baktığımızda, Falzon etiğin mutlak bir hakikat temelinden bağımsız bir şekilde düşünümü üzerinde durmuştur; bu Newman'a göre etik düşüncüyü mümkün kılan bir durumdur; çünkü mutlakçı bir söylem farklılığa karşı tahammülsüzdür.⁵⁸

Diyalog etiğinde, geleneksel etikten farklı olarak, tüm sosyal pratiklerimizi yargılayacak soyut bir hakikat reddedilir. Her şeyin kendisinden hareketle bir düzen ve meşruiyet kazanacağı her daim geçerli olan bir evrensel ilke yoktur; bunun aksine, geleneksel etik hakikat temelinden ötürü belirli hayat formlarına mutlaklık kazandırırken

⁵⁴ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 90.

⁵⁵ Ali Yaşar Sarıbay, "Politik Teori, Modernite ve Etik", Ankara, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 4. b. , S. 4, (1998), s. 59.

⁵⁶ Falzon, *a.g.e.* , ss. 91.

⁵⁷ Aynı Eser, s. 91.

⁵⁸ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, a.g.e. , s. 258.

diğerlerini birer sapma haline getirir. Hiyerarşinin etik olarak bu şekilde temellendirilmesi tahakkümü kaçınılmaz kılar.⁵⁹

Falzon'a göre geleneksel etik, diyalogu engellemektedir. Yaşam biçimleri arasında bir hiyerarşi kurarak ötekiliği ya da ötekini baskı altına almaktadır. Nasıl eylemde bulunmamız gerektiği bizim yerimize karar verilmektedir. Öznelliğin yeni biçimlerini düşünmek bu temsil edici tutumlara karşı çıkmakla mümkün bir hale gelebilir. Falzon diyalog etiğini tam da bu noktada konumlandırır. Buna göre diyalog etiği öncelikle bize bir şeyler buyurmak derdinde değildir;⁶⁰ bu yüzden geleneksel buyurucu etiğin temsilci karakterini dışlar. Diyalog etiği açısından yaşam pratiklerimizden bağımsız nihai bir hakikat yoktur.⁶¹ Toplumsal etkileşimin dışında yer alan sabit ve mutlak ahlaki standartların varlığını kabul etmek bireysel özerkliği sınırlandırır; çünkü bireyler değerlerin ve normların üretimine müdahale etmede özgür olmayacaktır.⁶²

Diyalog etiğinin temel prensibi ötekine açıklıktır. Ötekine açıklık yeni öznellik pratiklerinin önünü açacak bir tutum olarak belirir. Bu tutumun içerisine ötekine saygı girer. Ötekine saygılı olduğumuz yerde hem onun konuşmasına engel olmayız hem de onu dikkatli bir şekilde dinleriz. Bu aynı zamanda bir kesinlik değil, bir belirsizlik ortamıdır; çünkü, öteki, üzerinde üstünlük tesis edilip ona ne olması gerektiğinin söyleneceği bir varlık değildir.⁶³ Bu diyaloga ters düşen bir durumdur. Mikhail Bakhtin'in belirttiği olduğu gibi diyalog farklılığı esas alır; bu yüzden “son söz”, “sonuçlanmış yargı”, “tek yorum”, “tek görüş” ve “nihai hakikat” diyalogun kapsamına girmez.⁶⁴ Yeni öznellik biçimleri ancak bu tarz belirsiz ortamlarda kendisini gösterebilir. Her şeyi belirleme isteği bir güvenlik ve uyum takıntısı ile beraber gider; fakat bu tablo hayat tarzlarının dönüşümüne izin vermez. Ötekine konuşma hakkı verilmeyen bir ortamda, kendimizi dönüştürme imkânlarını da kaybederiz.⁶⁵ Diyalog bu noktada sona ermiş olur. Bakhtin'e göre bu aynı zamanda her şeyin sonudur.⁶⁶

⁵⁹ Falzon, a.g.e. , ss. 9-10.

⁶⁰ Aynı Eser, s. 10.

⁶¹ Aynı Eser, s. 93.

⁶² Benjamin Franks, “Postanarchism and Meta-Ethics”, *Anarchist Studies*, V. 16 (2008), s.142.

⁶³ Falzon, a.g.e. , ss. 94.

⁶⁴ Ali Yaşar Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, İstanbul: Everest Yayınları, 2004, s. 82.

⁶⁵ Falzon, a.g.e. ss. 94-95.

⁶⁶ Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, s 82.

Diyalog her zaman sosyal alanda gerçekleşir. Burada kendimizi dönüştürecek olan bir etkileşim uzlaşısı zeminde gerçekleşmez. Ötekilerini etkilerken aynı zamanda onlardan da etkileniriz. Öteki mutlak bir yalnızlıkla baş başa bırakılmaz.⁶⁷ Ötekine açıklık karşılıklı mücadele ve çekişme üzerinden gerçekleşir.⁶⁸

Geleneksel etik kendisinden farklı bakış açılarına kulak vermediği için diyalogu sonlandırmıştır. Kant'ın liberal öznesine baktığımızda ötekine saygı önemsenen bir durumdur; fakat burada saygı gösterilen öteki rasyonel faildir; yani akılcı bir temelde uzlaşısı sağlanabilecek olanlardır. Bunun aksi olanlar ise rasyonelleşemedikleri için çok da saygı duyulacak bir öteki konumuna girmezler.⁶⁹ Burada rasyonel olanın diğer rasyonel olanı tanıdığı bir ilişki biçimi karşımıza çıkar. Bir araya gelişimizi sağlayacak ve devam ettirecek ortak payda rasyonel olandır.⁷⁰ Kant'ın liberal öznesinde farklılık bu şekilde dışlanmış olur. Farklılığın dışlandığı yerde yeni öznellik biçimleri ortaya koymak mümkün değildir.

Diyaloğa dayalı etiğin yeni öznellik biçimleri geliştirilmesi bakımından önemi buradan gelir; çünkü ötekilik burada kategorik olarak belirli bir sınıfa atfedilen üstünlük değildir; yani, ötekilik sadece akılcı biçimler arasında geçerli olabilecek bir durum olarak görülmez; bunu kabul etmiş olduğumuz anda tüm diğer yaşama biçimlerini yok saymış oluruz. Bu yok sayma tutumu zaten diyalogu sonlandırırken farklılıklara açık kapı bırakmaz.

Bu yüzden diyaloga dayalı etik, yeni öznellik biçimlerinin ancak farklılığın dışlanmadığı bir yerde gerçeklik kazanabileceğini iddia eder. Burada saygı gösterilen öteki, bir kategori içerisine hapsedilmez; öteki farklıdır; farklı olduğu için ona saygı gösterilir; hâkim olan yapılara göre farklılık gösteren eylemler ve hayat tarzları ortaya koyarak bir direniş geliştirdiği için ötekine saygı duyulur. Bu direniş egemen formları dönüştürürken, yenilerinin de üretilmesine teşvik edecektir.⁷¹

Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından diyalog etiği bir anlamda temsiliyetçi formlara karşı girişilen bir hamledir. Temsiliyetçi formlar kendisini modern siyaset

⁶⁷ Falzon, a.g.e. s. 146.

⁶⁸ Aynı Eser, ss. 11-12.

⁶⁹ Aynı Eser, s. 94.

⁷⁰ Sarıbay, a.g.m. , s. 59.

⁷¹ Falzon, a.g.e. , ss. 95-96.

felsefesinde epistemolojik otorite olarak karşımıza çıkarmıştır. Bu otorite ya Kantçı liberal özne ya da marksizmin öncü sınıfı veya anarşizmde bilimin bizzat kendisi olmuştur. Modern siyaset felsefesinin tüm bu temsiliyetçi yapıları geleneksel etik içerisinde yer alır. Postyapısalcı siyasal epistemolojide temsiliyetçi yapıların reddi, söz konusu epistemolojik otoriteleri etik olarak temelsizleştirme hamlesidir. Bu yüzden diyalog etiği temsiliyetçi yapıları problemlili hale getirirken, temsiliyetçi olmayan bir toplum idealini etik bir mahiyete büründürür.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından baktığımızda temsiliyetçi olmayan bir etik anlayışın bu şekilde resmedilişi önemlidir; geldiğimiz nokta itibariyle, etik evrensel bir hakikat iddiasına bağlı olmaktan çıkarılmıştır. Etik bir düşünce için ontolojik ya da epistemolojik bir hakikat iddiası taşımak zorunda değildir; hatta, Falzon açısından baktığımızda hakikat temelli bir yaklaşım bizi etik bir tartışmanın dışarısına çıkarmaktadır. Etik bir tartışma içerisinde kalabilmek için farklılıklara açık olmamız gerekir. Farklılıklara açıklık klasik epistemolojik perspektif içerisinde kalmakla mümkün olmaz. Bu yüzden postyapısalcı epistemoloji hiyerarşik olmayan bilgi görüşüyle etik bir tartışmanın yapılmasına imkân vermektedir. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojiye içkin olan toplum idealinin etik bir temele sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Falzon diyalog etiğine normatif bir içerik vermekten kaçınır; çünkü normatif bir içeriğin bizi geleneksel bir etik anlayışa götürebileceği endişesini taşır.⁷² May açısından baktığımızda ise bir anlamda Falzon'un ortaya koymuş olduğu diyalog etiğinin kendi içerisinde bir normatifliğe sahip olduğunu ifade edebiliriz. May'e göre bu normatifik aynı zamanda postyapısalcı anarşizmin de sahip olduğu normatiftir. Postyapısalcılık her ne kadar bir etik ilke ortaya koymaktan kaçınıyor olsa da iki etik ilkenin varlığı açıktır. May'e göre bu ilkeler temsiliyet karşıtlığı ve farklılığın geliştirilmesidir.⁷³ Bu postyapısalcı epistemolojiden temellenen etiğin, rölativist bir niteliğe sahip olmadığını göstergesidir.

Deleuze'ün başkalarının adına konuşmanın bir saygısızlık olduğunu Foucault ile öğrendiğimizi söylemesi bu etik ilkelerin bir tezahürüdür. Bu ilkeler çerçevesinde bizi başkalarının temsil edemeyeceğini kabul etmek, farklı öznellik biçimlerini bizlere

⁷² Aynı Eser, s. 12.

⁷³ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 160.

kazandıracaktır. Bu açıdan epistemolojik otoritenin reddi bizlere siyasal olarak farklı öznellikler üretmemizi sağlayacaktır; çünkü bize ne olduğumuzu ve kim olmamız gerektiğini söyleyecek bir pratiğin ortadan kalkması sayesinde insan ile onun olabileceği kişi arasındaki engeller de kalkacaktır; kişi kendisini yaratma süreci içerisinde yeni öznellik pratikleri türetecektir.⁷⁴

Epistemolojik otorite konumu temsiliyetçi pratiklerin bir cisimleşmesidir. Bu yüzden yeni öznellik biçimlerine kavuşmanın önünde bir engeldir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji hakikat temelli düşünceyi reddederek yeni öznellik biçimlerini kazandırmak ister. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojinin bir içerimi olan yeni öznellik biçimleri ancak epistemolojik otoritenin kısıtlamaları ortadan kalktığında bir imkân haline gelir.

Bu imkân sayesinde ne olabileceğimiz tahayyül edebilir ve bunu gerçekleştirmenin yollarını arayabiliriz. Foucault'ya göre bunun yolu “ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi” reddetmekten geçer. “Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır.” Bu bireysellik türü yüzyıllardan beri zorla dayatılmaktadır; yeni öznellik biçimlerinin geçerlilik kazanabilmesi ancak olduğumuz kişiyi yani bu bireysellik türünün bize dayatmış olduğu kişiyi reddetmekle mümkün olabilir.⁷⁵

James W. Bernauer'e göre yeni öznellik biçimlerinin yaratımının kendisi bir siyasi mücadeledir. Foucault bu mücadeleye “kendiliklerimizin siyaseti” adını vermiştir. Kendiliklerimizin siyaseti, bireyin kendisini tanımlayan iktidar biçimlerine karşı girişilen bir mücadeledir. Bireyi tanımlayan bu iktidar biçimleri bireyi kategorize etme derindedir; kişinin kim olduğunu belirlemek ister. Siyasi mücadele bizzat bunlara karşı, yani bilimsel ve yönetsel engizisyona karşı verilir;⁷⁶ ya da daha genel bir ifadeyle insanların kendi düşünce, duygu, eylem ve davranışlarının sınırlandırılmasına karşı

⁷⁴ Aynı Eser, ss. 153 -155.

⁷⁵ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 68.

⁷⁶ James W. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 289.

verilir.⁷⁷ Bu yüzden siyasi mücadele kendiliklerimizin siyaseti olduğu için biz kimiz sorusu siyasal bir soru haline gelmiştir.⁷⁸

Newman açısından baktığımızda biz kimiz sorusu yeni bir siyaset biçiminin cisimleşmesidir. Bu siyaset biçiminin anarşist içerimleri vardır.⁷⁹ Newman, devlet egemenliğine itiraz eden ve onu aşmaya çalışan bu yeni paradigmayı “özerklik siyaseti” olarak adlandırır.⁸⁰ Bu yeni siyaset biçimi geleneksel anlamda devrimci siyaset anlayışından farklıdır. Devrimci siyaset açısından devlet devrimci bir hareketle yıkılabilir ya da ele geçirilebilir. Özerklik siyaseti açısından devletin dışsal bir güç olarak konumlandırılıp ele geçirilebilecek ya da yıkılabilecek bir güç olarak yorumlanması yetersizdir. Burada devrimci siyaset dili yerine başkaldırı üzerine düşünmek, kendilik siyaseti açısından daha çok yol göstericidir. Devrimci siyaset dışsal bir güce odaklanırken, başkaldırı kendimizin dönüşümünü esas alır. Kendimizin dönüşümünün sahip olduğu anarşist mahiyet bu noktada açığa çıkmış olur. Devlet kendimizin dönüşümü yoluyla, yeni, özerk ilişkiler ve varoluş biçimleri yaratılarak aşılabilir; çünkü devlet dışsal bir güç olmaktan ziyade insanlar arasındaki belli bir ilişki, davranış ve etkileşim tarzıdır. Bu ilişki ve davranışların dönüşümüyle devlet aşılabılır hale gelir.⁸¹ Newman, kendiliklerimizin siyasetinin sahip olduğu anarşist içeriği bu şekilde ortaya koymuş olur.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji biz kimiz sorusuna hakikat temeline takılmadan bir cevap geliştirerek devletçi düşünme biçiminin ötesine geçmenin bir imkânını sunmuştur.⁸² Öznelliğin farklı şekillerinin olabileceğini düşünmek hakikat temelinden sıyrılabilmekle gerçekleşebilir. Hali hazırda olduğumuz şey değişmez bir şey, yani bir hakikat değildir. Bunun hakikat olmadığını tasavvur edebilmemiz için kendimizin soykütüğünü yapmamız gerekir; ya da Foucault’nun ifade etmiş olduğu gibi kendimizin tarihsel ontolojisini yapmalıyız. Soykütük hakikat kavramına gönderme yapmadan kendimiz üzerine düşünebileceğimiz bir yol sunar. Bu sayede bize verilmiş olan

⁷⁷ Ferda Keskin, “Foucault”, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizek’e*, s. 739.

⁷⁸ Bernauer, a.g.e. , s. 289.

⁷⁹ Saul Newman, “Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam”, *Radikal Demokrasi Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası*, der. Alexandros Kioupiolis-Giorgos Katsambekis, çev. Esmâ Kartal-Hayrullah Doğan, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 137.

⁸⁰ Aynı Makale, s. 148.

⁸¹ Aynı Makale, ss. 155-156.

⁸² Saul Newman, “Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce”, İstanbul, *Cogito*, 3. b. , S. 67 (2011), ss. 31-32.

kimlikleri reddedebiliriz. Geleneksel tarihsel yaklaşımdan farklı olarak soykütük tarihe ve dolayısıyla kimliklere değişmez bir doğruluk perspektifinden bakmaz; kimliklerin ve sınırların bir zorunluluk olmadığını, olumsal olduğunu ve bunların aşılabileceğini gösterir. Bize aşılamazlık düşüncesini veren hakikat temelli düşüncedir. Foucault soykütük yöntemi ile hakikat temelli düşünceden uzaklaşarak, kendimizi yaratıcı bir biçimde yeniden kurabilmemizin bir yolunu açar. Yaratıcılık ile bir anlamda kendi davranış alanlarımızı yapılandırarak, yaşamımızın gidişatına karar verebilmek kastedilir.⁸³

Deleuze açısından baktığımızda yaratıcılık yaşamın sunduğu olanakların araştırılmasıdır. Bu araştırma hakikat temelli bir düşünce ile yapılamaz; çünkü, bu düşüncede yaşam her zaman dışsal bir standarda yani hakikate dayandırılarak düşünülür;⁸⁴ buna göre, hakikat dışarıdaki bir gerçekliktir ve keşfedilmeyi bekler.⁸⁵ Hayatın üzerinde yer alan bu hakikat fikri, Deleuze’u Nietzsche’ya ait temalar olan yaşamın olumlanması ya da olumsuzlanması meselesine götürür. Nietzsche’nin burada kullanmış olduğu kavramlar etkin kuvvetler ve tepkisel kuvvetlerdir. Deleuze bu temaları kendi felsefesine yerleştirmiştir.⁸⁶

Deleuze aynı Nietzsche için olduğu gibi hakikat merkezli bir düşüncenin dış standartlar üzerinden yaşamı değerlendirmesini, yaşama karşı yapılmış bir ihanet olarak görür. Bu yaşamın olumsuzlanmasıdır; yani tepkisel güçlerin etkin güçlere hükmetmesidir. Kimliklerimizin özdeşliklere sabitlenmesidir. Bu yüzden modern siyaset felsefesine yerleşik olan epistemolojik otorite konumu tepkisel kuvvettir; her tepkisel kuvvetin yapmış olduğu gibi yaşamı hakikat temeli üzerinde değerlendirmiş ve dolayısıyla etkin kuvveti yapabileceklerinden ayırarak gücünü zayıflatmıştır.⁸⁷

Tepkisel kuvvet biz kimiz sorusuna hakikat temeli üzerinden yaklaştığı için bu sorunun içeriğini özdeşlikler üzerinden kurarak sabitler; farka ya da oluşa kapatır. Modern siyaset felsefesinde epistemolojik otoritenin de yaptığı bu olmuştur. Biz kimiz

⁸³ Keskin, “Foucault”, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizek’e*, ss. 751-752.

⁸⁴ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 150.

⁸⁵ İlke Karadağ, “Yaratıcılık ve Öznellik”, *Metis Defterleri Göçebe Düşünmek Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında*, haz. Ahmet Murat Aytaç-Mustafa Demirtaş, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 51.

⁸⁶ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, a.g.e. , s. 87.

⁸⁷ Todd May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, çev. Sercan Çalıcı, 2. b. , İstanbul: Kolektif Kitap, 2017, s. 93.

sorusuna verilecek olan değişmez cevaplar hazır hale getirilmiştir. Bu yönde atılmış her adım aslında bir sınırlandırmadır. Etkin kuvvetlerin yıkıcılığı da yaratıcılığı da buradan kaynaklanır. Burada yaratabilmek için kendini sınırlayan bağları yıkmak gerekir. Etkin kuvvetler bunu yapar. Kendi gücünün ve yapabileceklerinin sınırını zorlar.⁸⁸

Kendini ifade etmenin yeni biçimlerini bulmak Foucault'da “kendilik siyaseti”, Deleuze'de ise “etkin kuvvetler” üzerinden olumlanır. Bu olumlamanın arkasında yatan ana husus sabit, değişmez, evrensel bir hakikat fikrinden bağımsız bir şekilde bakabilmektir. Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu açıdan sabit, evrensel bir özne teması üzerinden yükselmediği için özne-merkezli bir düşünce değildir. Anarşizmin epistemolojik öznesi burada yapıbozuma uğrar; siyaset felsefesi artık evrensel, sabit bir özne tanımı üzerinden temellenmez; burada siyaseti çokluk ve oluş halinde, sürekli yeni öznellik biçimlerinin yaratılmasının muhtemelliği ve geleceğin her daim belirsizliđi⁸⁹ üzerinden yeniden düşünmemiz gerekir.

Özgürlüğe yeni öznellik biçimlerini yaratma imkânı üzerinden bakacak olursak, modern özgürlük anlayışından uzaklaşırız. Isaiah Berlin'in yaptığı ayırım doğrultusunda modern özgürlük anlayışının “negatif özgürlük” ve “pozitif özgürlük” olmak üzere iki önemli içerimi vardır; fakat bu ayırım ortak bir kaynağın iki farklı veçhesidir; çünkü özgürlüğe yönelik her iki yaklaşımda aslen sabit, kapalı ve evrensel bir benliğe karşılık gelen özne anlayışını merkeze alır.⁹⁰ Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından özne temelli özgürlük anlayışı yeni öznellik biçimlerine açılmadığı için tepkisel kalmaya mahkûmdur.

Yeni öznellik biçimlerine açık olmak çoğul, dinamik ve ilişkiyel bir mahiyet taşıyan benlik anlayışına işaret eder. Bu çerçeveden baktığımızda modern özgürlük anlayışına yönelik eleştiri daha somut bir hal alır. Modern özgürlük anlayışının ilişkisellikten yoksun yönü negatif özgürlük anlayışının soyut benlik tasavvurunda ve özne ile iktidar arasında kurmuş olduğu ayırımı kendisini gösterir. Özgürlük soyut bir benlik üzerinden tanımlandığı için özne ile iktidar birbirinden keskin bir şekilde ayrılır. Buna göre özne ile iktidarın birbirinden bağımsız alanları vardır. Özgürlük de bu ayırımın

⁸⁸ Aynı Eser, ss. 93-95.

⁸⁹ Aynı Eser, ss. 96-97.

⁹⁰ Derda Küçükalp, “Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük ve Ötesi”, İstanbul, *felsefelogos*, S. 37 (2009), ss.128; 138.

varlığı ile mümkün olmaktadır; yani özne iktidarın etkilerinden bağımsız olduğu sürece özgürdür.⁹¹

Pozitif özgürlük anlayışı ise temelde bölünmüş benlik tasavvurundan hareketle temellendirilir. Burada benlik yüksek ve düşük olarak ikiye ayrılmaktadır. Özgür olmak ise yüksek benliğin düşük benliğe hâkim olması, başka bir ifadeyle akla karşılık gelen yüksek benliğin, duygu ve arzuların ifadesi olan düşük benliği yönetmesidir; böylece özgürlük rasyonel olmak ile özdeş hale gelirken, akılcı temelde mutlak bir uzlaşma özgürlüğün tanımlayıcı ögesi olur. Bu durumda özgürlük, herkes için geçerli olabilecek doğru bir yaşam tarzının var olduğu kabulüne bizi götürür.⁹²

Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından hakikat temelli düşüncenin, özne merkezli, soyutlaştırıcı, ilişkisellikleri göz ardı eden tutumu ve monist karakterinin tezahürlerini modern özgürlük anlayışının bu iki biçiminde gözlemleyebiliriz. Bunun yerine çoğulcu bir özgürlük anlayışına yer açmak için hakikat temelli bu özgürlük anlayışından sıyrılmamız gerekir. Buna göre özgürlük soyut ya da bölünmüş benlikten hareketle değil, olumsal benlik anlayışı ile kavranmalıdır. Olumsal benlik anlayışının dinamik doğası, özne ile iktidar arasında yalıtılmış herhangi bir alanın varlığını yadsıyarak özgürlüğün ilişki karakterini ön plana koyar. Bu ilişkisellik açısından bakıldığında, benlik iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemez. Benliği olumsal kılan iktidar ilişkileri içerisinde girmiş olduğu mücadele ve çatışmadır. Özgürlüğü mümkün kılan da benliği olumsal kılan bu deneyimdir. Bu mücadele sayesinde kendimizi sürekli olarak yaratmaya yönelik faaliyetlerin içerisine girerek özgürlüğü deneyimleriz. Özgürlüğün kurucu unsuru olan mücadele, kendini dönüştürme, kendini yaratma çabasına karşılık gelir.⁹³

Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından özgürlük, hakikat temelli özgürlük anlayışına karşıt olarak, mücadele ve çatışmaya nihai bir çözüm bulma arzusunu farklılığı ortadan kaldıracak bir girişim olarak değerlendirir. Monist bir yapı dayatan bu arzu, farklı yaşam pratiklerinin dışlanmasına neden olur. Bunun için özgürlük deneyimi farklılıkların kendini ifade edebilmesiyle gerçekleşebilir. Bu bakımdan karşımıza çıkan özgürlük

⁹¹ Aynı Makale, s. 138.

⁹² Aynı Makale, ss. 134-135.

⁹³ Aynı Makale, s. 139.

anlayışı mücadele ile farklılığın dinamik karakterini vurgular; nihayetinde özgürlük “kendisiyle mücadele edebileceğimiz, kendimizden farklı bir ötekinin varlığı” ile deneyimlenebilir.⁹⁴ Postyapısalcı siyasal epistemoloji özgürlüğü çatışmacı bir çoğulculuk olarak yorumlayarak, hakikat temelinden arınmış bir özgürlük anlayışı sunar ve böylece kimlik ve farklılık taleplerine açık hale gelmiş olur.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin farklılık anlayışı hakikat iddiasına dayanmayan bir siyaset anlayışının tezahürü olarak kendisini gösterir. Farklılık, ilişkisel ve dinamik bir karaktere sahip olduğu için kesinlik ifade eden bir statü ya da kimlik kurucu bir öge olarak düşünülmemelidir. Farklılık, kimliğin özelleşmesine ve ayrıcalıklı hale getirilmesine karşı bir uyarıdır. Farklılık bize kimliğin tarihsel, sabit bir özü olmayan ve yeniden tanımlanabilir bir kurguya sahip olduğunu hatırlatır.⁹⁵

Postyapısalcı siyasal epistemolojide farklılık, Ernesto Laclau'nun Derrida'nın “fark” kavramlaştırmasından hareketle türetmiş olduğu “kurucu dışarı” ifadesi ile daha iyi anlaşılabilir. Buna göre bir nesnenin anlamı kendisine içsel ve nesnel değildir; ancak kendisinin öteki ile ilişkisi yolu ile kurulabilir. Sabit ya da verili bir anlamdan değil ilişkiselliğin ürünü olan bir anlamdan bahsedebiliriz; bu bir anlamda bütünsel ve sabit kimlik anlayışının problemliliğe getirilmesidir. Postyapısalcı epistemoloji siyaseti bu kimlik anlayışından hareketle birlik ve bütünlük mantığı ile değil, farklılık ufku ile yorumlar. Lyotard'a göre bu ufuk, fark ve farklılıkların tanınma ve ortaya çıkarılma çabasıdır; fakat bir uyum arayışı değildir; çoğulculuğun temelinde uyum yoktur; eğer, çoğulculuğu bir uyum arayışına çevirirsek otoriterliği, bütünleştiriciliği ve farkların aynılığa indirgenmesini karşımızda buluruz.⁹⁶ Fark, bu durumda iki taraf arasında var olan çatışmanın ortadan kaldırılamazlığıdır. Her iki tarafı eşit bir şekilde değerlendirebileceğimiz evrensel bir pozisyonun var olduğunu iddia etmek farkı ortadan kaldırmak manasına gelir. Lyotard için bu yönde hayata geçirilen herhangi bir girişim, zulüm ve adaletsizlik anlamına gelir. Dil oyunlarının karşılaştırılmazlığına dayanan⁹⁷

⁹⁴ Aynı Yer.

⁹⁵ Keyman, a.g.e. , ss. 109-110; 145.

⁹⁶ Aynı Eser, ss. 101-103.

⁹⁷ Newman, *Unstable Universalities Poststructuralism and Radical Politics*, ss. 30-31.

postyapısalcı siyasal epistemolojide, çelişki ve antagonizma çoğulculuğun niteleyici özelliğidir.⁹⁸

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin temsiliyetçi ve hiyerarşik olmayan toplum ideali yeni öznellik biçimleri ortaya koyma yönünde bir girişimdir. Temsiliyet ve hiyerarşi tahakkümün gerçeklik kazanmış olduğu yapılardır. Bu yapıların sökülmesini neticesinde özgürlük ve eşitliğe aynılık ufku ile değil, farklılık ufku ile bakılacaktır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından bu ufuk siyasete hakikat temelli bir bakış ile kazanılmaz. Hakikat temelli olmayan bir bakış açısı siyaset çoğulculuğa açabilir.

III. SİYASAL ÇOĞULCULUĞUN BİR İMKÂNI OLARAK FARK

Postyapısalcı düşünce anarşizmin hiyerarşi ve temsiliyet karşıtlığı ilkelerini devralır. Bu iki ilke aynı zamanda bizlere bir toplum ideali sunar. Söz konusu toplum ideali, anarşizm ile postyapısalcılık açısından farklı epistemolojiler üzerinden yorumlanır. Epistemolojik açıdan gerçekleşen bu farklılık, hem ikisinin ayrılmış olduğu noktaları daha berrak bir hale getirirken hem de aralarında kurulacak olan bir ilişkinin bağlantı noktasını gözle görülür bir hale getirir. Buna göre ikisi arasında temsiliyet ve hiyerarşi karşıtlığı bir bağlantı noktası olarak karşımıza çıkarken, bu bağlantının yorumlanma tarzı olarak sahip oldukları epistemolojik tutumlar ise farklılık gösterir.

Klasik anarşizm, temsiliyet ve hiyerarşi karşıtlığını klasik epistemoloji üzerinden temellendirir. Herkesin bilimin ışığı altında uzlaşacağını kabul ettiğimizde artık bizi temsil edecek ve üzerimizde hiyerarşi kurabilecek kapasitede ne kişiler ne de kurumlar varlığını sürdürebilecektir. Bilim ortaya koyacağı pozitif bilgi ile bizlere hakikati ifade edecek ve nihayetinde olacağımız kişi de bilimin bizden istediği kişi olacaktır. Bilimin bizden olmamızı istediği kişi sayesinde anarşizm temsiliyetçi ve hiyerarşik yapıları ortadan kaldıracaktır.

Bu noktada olduğumuz kişi ile olacağımız kişi arasındaki farkı belirleyen bir ölçüt devreye girer. Bu ölçütün belirlenmesi sayesinde, olduğumuz kişi ile olacağımız kişi arasındaki mesafe artık kapatılabilir bir hale gelmiş olur. Burada farkı belirleyen ölçüt

⁹⁸ Keyman, a.g.e. , s. 101.

hakikattir. Bizi hakikate ulaştıracak olan araçlar aynı zamanda bizim ne olacağımızı da belirleyecektir. Böylece olabileceğimiz kişi sonlu ve varılabilecek bir hedef haline gelir.

Modern siyaset felsefesinde epistemolojik otorite konumu, bizim olabileceğimiz kişinin bir son noktasıdır; nihai halidir. O kişiyi olduktan sonra başka bir kişi olmamıza gerek yoktur. Liberalizm, marksizm ve anarşizm; akılcılık, diyalektik materyalizm ve bilimcilik üzerinden bize olacağımız kişinin ne olduğunun birer anlatısını sunarlar. Liberalizm açısından olmamız gereken kişi akılcı ya da makul bireydir; marksizm açısından ise diyalektiğin bilgisine hâkim olan entelektüel ya da bu entelektüelleri takip eden proletaryadır; anarşizm açısından ise pozitif bilimlerin ışığı ile aydınlanan bireydir. Klasik epistemoloji temelli siyaset felsefesi bize olacağımız ya da olmamız gereken kişilerin neler olduğunu sunan bir anlatıdır.

Bu anlatı bizi siyaset felsefesi açısından cevabı aranan ideal bir toplumsal ya da siyasal düzenin nasıl olması gerektiği sorusuna götürür.⁹⁹ Modern siyaset felsefesi açısından baktığımızda bu sorunun cevabı aynılıkların kurulması ile mümkün görülmüştür. Bir arada yaşamak; aynılaşmak, aynı olmak üzerinden gerçeklik kazanır. Bizleri bir arada tutacak evrensel değerler ancak herkes aynı olduğu takdirde var olabilir. Hakikat temelli bir düşünce açısından olacağımız kişi tanımlıdır; belirlidir; ideal toplumsal düzen bu belirlilikler üzerinden teşekkül eder. Eğer bunlar tanımlanamazsa bir arada yaşama imkânımız kaybolur.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin bir diğer içeriimi kendisini bu noktada gösterir; burada sahip olunan epistemolojik anlayış gereğince kişiye varması gereken bir hedef noktası, olması gereken nihai bir durum aranmaz. Epistemolojik otoritenin reddi, farklı varoluş tiplerini karşımıza çıkarır ve bu durumlar bizler için birer son noktası değildir; filozof-kral gibi varabileceğimiz bir son noktamız yoktur.

Postyapısalcı siyasal epistemolojiyi anarşist düşüncenin radikalleştirilmesi olarak kabul edilmesinin bir diğer sebebi budur; çünkü anarşist düşünceyi besleyen epistemolojik formülasyonun anarşist bir içeriimi olmadığı ortaya konmuştur. Anarşizmin kendi epistemolojik modeli Feyerabend'i takip ederek söyleyecek olursak anarşist olmaktan uzaktır. Deleuze açısından baktığımızda klasik anarşizmin ortaya koymuş

⁹⁹ Sarıbay, a.g.m. , s. 56.

olduğu düşünme biçimi devletçidir. Siyasal bir ilke olarak devlet toptan reddedilmiş olsa bile, epistemolojik olarak bu gerçekleştirilememiştir. Bunun altında yatan sebep klasik anarşizmin akılcı bir söyleme saplanıp kalması ve dolayısıyla ağaç-biçimli düşüncenin içerisinde kendisini konumlandırmasıdır. Klasik anarşizm bu söylemin otoriter bir düşünme biçimi olduğunu görememiştir. Deleuze bu yüzden rizomatik düşüncüyü, devlet karşıtı olarak görür. Bunun karşısında yer alan klasik anarşizm ise sahip olduğu ağaç-biçimli düşünce modelinden ötürü, hakikat temellidir; nihayetinde diğer modern siyaset felsefeleri gibi çoğulculuğa kapalıdır ve aynılığı teşvik eder.¹⁰⁰

Postyapısalcı siyasal epistemoloji çoğulculuğa yer açmak için hakikat temelli bir anlayışı sorunlu bulmuştur. Hakikat temelli siyaset felsefesi, bireye her zaman bir son noktası vaat etmiştir. Bireye ne olması gerektiğini söylemiştir. Bunu söyleyebilmek için elimizde mutlak bir ölçütün olması gerekir. Evrensel ilkelerin mevcut olduğunun kabul edilmesi ile birlikte yaşamlarımız buna uygun standartlar tarafından şekillendirilir ve beşeri eylem buna göre düzenlenir; bunun sonucunda kendimizi yaratma, kendi değerlerimizi ortaya koyma yolları tıkanmış olur.¹⁰¹ Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu yüzden mutlak bir ölçüt ile yola çıkmamıştır.

Postyapısalcı siyasal epistemolojide mutlak bir ölçütün yokluğunu dolayısıyla hakikat temelinin reddini karşılayan ifade olumsuzluk terimidir. William E. Connolly çok biçimli bir karaktere sahip olan olumsuzluk terimini onun ne olmadığı ve ne olduğu üzerinde durarak tanımlamıştır. Buna göre olumsuzluk, zorunlu ve evrensel olan; kesin ve sabit olan anlamlarına gelmez; aynı şekilde kendine yeterliliği ifade etmez; beklenen ve düzenli olan ya da güvenli ve garantili olan anlamlarına sahip değildir. Olumsuzluk hakikat temelli olmayan düşüncüyü karşılayan bir terimdir. Bu yüzden olumsuzluk değişkenliği, tikelliği, belirsizliği, herhangi bir şeye bağımlılığı, düzensizliği ve beklenilmeyeni ifade eder.¹⁰²

Olumsuzluk fikri kişinin ne olabileceğini tanımlamayı kabul etmez. Bu fikir bireye getirilen indirgemeci bakış açılarına karşı, postyapısalcı siyasal epistemolojide karşımıza

¹⁰⁰ Saul Newman, "War On The State: Stirner and Deleuze's Anarchism", theanarchistlibrary.org, erişim tarihi 30.04.2018, ss. 8-10.

¹⁰¹ Franks, "Postanarchism and Meta-Ethics", *Anarchist Studies*, V. 16 (2008), ss. 141-142.

¹⁰² William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Fermâ Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 47.

çıkarm. Olumsuzluk bireyin varoluş tarzına karşı getirilen sınırlamalara karşı koyacak bir düşünce sunar. Bu düşünce hakikat üzerinden şekillenen bir varlık olarak birey anlayışının bizi sınırladığını iddia eder ve bu sınırların dışına çıkar. Bu sınırların dışına çıktığımızda artık olabileceğimiz kişi tanımsız bir hale gelir; çoğullaşır; hakikat temelli olmayan bir toplum ideali belirginlik kazanır; aynılaştırmayı değil, farklılığı esas alan, hiyerarşik ve temsiliyetçi olmayan bir toplum ideali karşımıza çıkar.

May'ın ifade etmiş olduğu gibi bu toplumda hiç kimse bir başka kimseye ne olduğunu, nasıl yaşayacağını ve ne istemesi gerektiğini söylemeyecektir. Kimse bir başkası üzerinde otoriteye sahip değildir. Beşeri ilişkilerdeki hiyerarşi ve baskının olumsuzlanmasına dayalı bu toplum,¹⁰³ olumsuzluk fikriyle desteklenebilir. Bu noktada Newman “ontolojik anarşizm” kavramlaştırmasını kullanır. Ontolojik anarşizm, ontolojik tamlığın imkânsızlığını ifade eder. Bunun ile sabit temeller, yapılar ve kimliklerin parçalanması kastedilir. İlk ilkelerin otoritesi yerinden edilir. Bizi kısıtlayan tüm yönlendirici ilkeler problemlili hale getirilerek, siyaset ontolojik garantilerinden uzaklaşır ve olumsuzluk alanına yerleşir.¹⁰⁴ Deleuze'un fark üzerine yaklaşımı anarşist bir ontoloji sunmaktadır. Bu yaklaşım söz konusu toplum idealine ontolojik bir içerik katar.

Deleuze'un ontolojisi geleneksel ontolojiden ayrılır. Geleneksel ontoloji keşif ve özdeşlik mantığına dayanır. Bu mantık açısından varolan, özsel bir karaktere, bir doğaya yani zamandan bağımsız olarak tanımlanabilecek özelliklere haizdir. Varolanın ne olduğunu açık seçik söyleyebildiğimiz bu durumda özdeşlik mantığı vardır. Aksi bir durum, yani özdeşliğin olmadığı bir durum bizim için bir kaostur; varolan bizim için idrak edilemez. Geleneksel ontoloji bu durumda özdeşlik mantığı üzerine kuruludur.¹⁰⁵

Geleneksel ontolojinin ikinci özelliği ise özdeşliklerin keşfedilmesidir; çünkü varolanı idrak edebilmek, yani özdeşliği kavramak bir keşif faaliyetidir; bu yüzden ontoloji özdeşliklerin keşfedildiği bir tasarı olmaktadır. Özdeşlik eğer keşfedilen bir şey ise onu ifade etmemiz gerekir. Özdeşliği ifade etmek bir şeyin özünü dile getirmektir. Bunu yapabilmek için kavramsal sabitliklere ihtiyaç duyarız. Varolanın fiilen

¹⁰³ Leonard Williams, “Hakim Bey and Ontological Anarchism”, *Journal For The Study of Radicalism*, V. 4 (2010), s. 109.

¹⁰⁴ Saul Newman, “Crowned Anarchy: Postanarchism and International Relations Theory”, *Millennium-Journal of International Studies*, 2012, ss. 272- 277.

¹⁰⁵ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, ss. 33-35.

tanımlanabilmesi için, onun ne olduğunun ve neye benzediğinin söylenebilmesi gerekir; yani onun özdeşliğinin keşfedilmesi dolayısıyla tanımlanıp, dile getirilmesi gerekir. Tanımlama kavramsal sabitlik ile mümkün olur. Kavramsal sabitlerimiz ile varolanın ne olduğunu keşfedip, ifade edebiliriz; bunu yapamadığımız takdirde ise bizi bir kaos bekler. Kaos özdeşliğimizin elimizden kaçıp gitmesidir; varolanı idrak edememektir; varolanın zihinsel kontrolünü sağlayamamaktır.¹⁰⁶

Bu açıdan baktığımızda modern siyaset felsefesinin ideal toplum tasarısının ontolojik temeli gelenekseldir. İdeal toplumsal düzenin bireyleri tanımlıdır. Bu tanımdan sapanlar ideal toplumsal düzenin üyeleri olamazlar. Bizim tanımlarımızdan kaçan bir varoluş tipinin söz konusu olması durumu ideal toplumsal düzenin yıkımı olacaktır. Bu yüzden bir arada yaşamamız ontolojik olarak özdeşlik mantığı üzerinden gerçekleşen bir şey olduğu için aynılık yüceltilen bir durum olmuştur.

Özdeşlik ve olumsuzluk birbirine zıt iki ontolojik konunun göstergesidir.¹⁰⁷ Modern siyaset felsefesi bu çerçevede özdeşlik kategorisi üzerinden ideal toplumsal düzeni farklılıklara kapatmıştır; aynılaştırma mantığı içerisinde yer alarak bireylere mutlak tanımlar atfetmiştir; yani ideal toplumsal düzen bireyin gerçeklikte ne olduğundan ziyade onu tanımlayan sabit kavramlar üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bu bakış açısından tanımlayamadığımız bir durum ancak kaotik bir durum olabilir. Fark, tanımlanabilir bir şey olmadığı için postyapısalcı siyasal epistemolojinin ideal toplumu, modern siyaset felsefesi açısından bir kaos durumudur.

Modern siyaset felsefesinin, söz konusu ideal toplumu kaotik bulmasının sebebi dayanmış olduğu geleneksel ontoloji ile alakalıdır. Bu ontolojik çerçeve açısından olumsuzluk dışlanması gereken bir tür zafiyet olduğu için farklılık üzerine kurulu bir toplum ideali anlamsız ya da kaotik kalmaya mahkûmdur; çünkü felsefe hakikat merkezlidir. Bu perspektif farklılıkları yadırgayıcı bir tutum takınır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji ortaya koymuş olduğu toplum ideali ile felsefeye dolayısıyla ontolojiye bakışımızı gözden geçirtir. Burada Deleuze'un sorusu önemlidir. Felsefeye hakikat üzerinden mi; yoksa ilginç, çarpıcı, önemli gibi kategoriler

¹⁰⁶ Aynı Eser, ss. 34-35; 38.

¹⁰⁷ Kasım Küçükcalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2010, ss. 177;181.

üzerinden mi bakmamız gerekir? Deleuze ikincisini, hakikat merkezli olmayan yaklaşımı ön plana çıkararak doğruluk ve yanlışlığı felsefi bir arayış olmaktan çıkarır.¹⁰⁸

Hakikat merkezli olmayan bir yaklaşım doğruluğun ve yanlışlığın ötesindedir. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali bu kategorilerden bağımsızdır. Burada modern siyaset felsefesinden farklı olarak temel derdimiz hakiki bir toplumu keşfetmek, sonra onu inşa etmek değildir. Burada önemli, çarpıcı, ilginç olan hakikat merkezli bakış açılarından sıyrılarak bu dünyayı yeni bakış açılarıyla görmektir. Yaşamın yeni olanaklarını yaratmaktır.¹⁰⁹

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali yaşamı tanımlamaz; bir son noktası koymaz; yaşamın yeni olanaklarının yaratılmasının önünü açar. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojinin ideal toplumu, kavramsal sabitliklerin yıkımını siyasal bir mesele olarak görür. Özdeşlikler kavramsal sabitlikler ile garanti altına alındığı için kavramsal sabitliklerin yıkımı, özdeşliklerin yıkımı anlamına gelir.¹¹⁰ Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından modern siyaset felsefesinde olduğu gibi kavramsal sabitlikler üzerinden ideal toplum düşünülemez.

Postyapısalcı düşüncede kavramsal sabitenin iki yönlü yıkımına tanık oluruz. Bunlardan ilki Foucault ve Derrida; diğeri ise Deleuze çerçevesinde gerçekleşir. Foucault ve Derrida kavramsal sabitliklerin yıkımını epistemoloji üzerinden yaparken, Deleuze bunu ontolojik bir çerçevede gerçekleştirmiştir.¹¹¹

İdeal toplumu kavramsal sabitlikler üzerinden düşünmemek bizi hem klasik epistemolojiye hem geleneksel ontolojiye hem de geleneksel etiğe bağlı olan modern siyaset felsefesinden uzaklaştırır. Bu sayede ideal toplumu farklılıkları sınırlandırmayan bir bakış açısı ile görebiliriz. Hakikat temelli olmayan düşünceyi farklılığa açıklık olarak ifade edecek olursak, Foucault ve Derrida bunu epistemoloji ile yaparken, Deleuze ise ontoloji yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır; dolayısıyla bu epistemolojik ve ontolojik tutumların bir arada düşünülmesi bizi postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealine fark teması üzerinden bakmamızı mümkün kılar.

¹⁰⁸ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, ss. 39-40

¹⁰⁹ Aynı Yer.

¹¹⁰ Aynı Eser, ss. 34-35

¹¹¹ Aynı Eser, s. 41.

Deleuze ontolojiyi bir özdeşlik tasarısı olarak görmediği için kavramsal sabitlik arayışını terk eder. Bu sayede varolan özdeşliğin değil, farkın bakış açısından görülecektir. Bu durumda artık kavramsal sabitlik ortadan kalkacağına göre felsefe kavramlar yaratma, kavramlar oluşturma ve kavramlar üretme sanatına dönüşür. Kavram bir kurgu ya da bir keşif olmaktan çıkar. Kavram farkı irdelemenin bir yoluna dönüşür.¹¹²

Farkın bakış açısı tutarlı birlikleri ortadan kaldırır; çünkü fark özdeşlik değildir. Fark yakalanıp, olduğu gibi kavranıp, ifade edilemez. Ontoloji farkın kavramlarını yaratmakla ilgilidir; farkı ele geçirmekle ilgilenmez. Fark kavramlar ile tanımlanamaz. Kavramlar farkı doğrudan doğruya idrak edemez; ona temas etmeye çalışır. Kavram yaratımı farka temas etmektir; hakikati saptamak değildir, kavramlar ile doğruluk ve yanlışlık keşfedilmez. Kavram yaratımı varoluşumuzu çoğulcu bir şekilde düşünmektir.¹¹³

Özdeşlik üzerinden değil fark üzerinden yorum yapmak kendimizi ve dünyamızı bir bütün olarak sunan çerçevelerden bizleri uzaklaştırır. Hakikat temelli olmayan düşünce bu tarz birlik arayışlarını reddeder. Modern siyaset felsefesi bu açıdan bir birlik tutkusudur. Bizlerin üzerinde yer alan bu birliğin adı hakikattir. Hakikatin kendi üzerimize yerleştirilmesi neticesinde artık kim olduğumuz ve ne yapmamız gerektiğimiz tanımlı hale gelmiş olur. Deleuze farkın bakış açısından bakarak her şeye bir konum belirleyen, indirgemeci toplum anlayışına karşı çıkar. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin ideal toplumunun üzerinde herkese ne yapması gerektiğini söyleyecek tutarlı bir çerçeve yoktur.¹¹⁴ Deleuze bu ideal topluma ontolojik bir içerik katmış olur.

Foucault soykütük yöntemi ile kavramsal sabitlikleri aşmak ister. Bu yüzden soykütük, ideal topluma yönelik siyasal bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Soykütük “insan varoluşundaki evrensel zorunluluklar fikrine karşıdır.” “Varoluşumuza yönelik zorunlu gibi görünen kısıtlamaların aslında tarihsel anlamda olumsal olduklarını göstererek” dünyanın kavramsal sabitlikler üzerinden yorumlanmasına karşı durur. Bizlere doğal ve kaçınılmaz olarak sunulan, kısıtlayıcı, dünyayı değişimden bağımsız bir şekilde görmemizi sağlayan kavramsal sabitlikler aslında evrensel birer zorunluluk değil

¹¹² Aynı Eser, s.36.

¹¹³ Aynı Eser, ss. 36-38; 40.

¹¹⁴ Aynı Eser, s. 36.

tarihsel olumsuzluklardır. Kavramsal sabitlikler olarak karşımıza çıkan kısıtlamaların tarihsel anlamda olumsuz olduklarını kavradığımız takdirde yaşadığımız toplum değiştirilebilir; dönüştürülebilir; üstesinden gelinebilir bir hale gelir.¹¹⁵ Bu yüzden Foucault'nun soykütüğü, ideal toplumu farklılıklara dayanarak düşünebileceğimiz bir yöntem olarak karşımıza çıkmış olur.

Derrida'da yapısöküm yöntemi aynı şekilde kavramsal sabitliklerin yıkımını hedef alır. Foucault tarihsel bir yaklaşımla kavramsal sabitliklerin yıkımına yönelirken, Derrida ise dilbilimsel bir yaklaşımla aynı girişimde bulunur. Her ikisi de kendimizi ve dünyamızı kavramsallaştırdığımız kategorilere içkin olan kısıtlamaları sorunlu bulur. Derrida bu kısıtlamaların kaynağında dilin kendisinin bulunduğunu iddia eder. Bu aynı zamanda bir temsiliyet eleştirisidir. Kavramların gerçekliği olduğu gibi yakalayabileceği bir yanılsamadır. Hiçbir şekilde kavramlara mütekabiliyetçi bir anlam yüklenmemelidir. Bu bizi kavramsal sabiteye götürür.¹¹⁶

Derrida'da kavramsal sabitenin aşılması, yapısökümü siyasal bir yöntem haline sokar. Yapısöküm temsiliyetçi ve hiyerarşik olmayan bir düşünme biçimidir. Bu yüzden temsiliyetçi ve hiyerarşik olmayan bir toplum ideali üzerine düşünmemize fırsat verecek olan bir yöntemdir. Burada bakış açımızda gerçekleşen en önemli dönüşüm dinamik bir farklılık içinde düşünebilmektir.¹¹⁷

Derrida bu farklılığı dil üzerinden ifade ederek dikkatlerimizi kullanmış olduğumuz kavramlara çeker. Kavramları ya da sözcükleri kullanım tarzımız ilişkisel bir şekilde olmalıdır. İlişkisel bir şekilde bakmak kavramları bir sabitlik olarak görmemektir. Kavramlar varoluşunu diğer kavramlara borçludur. Derrida bunu “tamamlayıcı terimler ekonomisi” olarak ifade eder. Buna göre terimlerin anlamı sabit değildir; mutlak kategoriler yoktur; terimler akışkandır, iç içe geçmiştir ve diğerine sızar. Akışkanlık ve iç içe geçiş hiyerarşik düşünce şeklini ortadan kaldırır. Terimleri bu şekilde düşünmek, hiyerarşik bir düşünce şekli olan ikili karşıtlıklar üzerinden düşünmeyi alt üst eder; artık

¹¹⁵ Aynı Eser, ss. 24-25; 29.

¹¹⁶ Aynı Eser, ss. 26; 38.

¹¹⁷ Aynı Eser, s. 27.

elimizde hiyerarşik düşüncenin üretmiş olduğu imtiyazlı bir terim kalmaz; terimlerin akışkanlığı ve iç içeliği imtiyazlı terimi ortadan kaldırır.¹¹⁸

Akışkanlık ve iç içe geçiş, terimlerin sürekli dışlamaya çalıştığı terimler tarafından kurulduğu anlamına gelir. Mevcudiyet kavramı yokluk kavramı karşısında tek başına imtiyazlı kılınmaz; çünkü mevcudiyet terimini dışlamaya çalıştığı yokluk kavramı olmadan kavrayamayız; aynı şekilde eril olmak bir imtiyaz değildir; erillik bir noktaya kadar dişillik tarafından oluşturulur. Bu durum tamamlayıcıların arasında net sınır çizgileri olduğu anlamına gelmez. Sınırların net bir şekilde çizilmesi bizi özdeşlik mantığına götürür. Sınırlar ne nettir ne de tamamen ortadan kalkmıştır. Akışkanlık ve iç içe geçiş ancak sınırların bu belirsizliği ile mümkün olabilir.¹¹⁹

Yapısökümün bu bakış açısı özdeşlik mantığını sökerken, bastırılmaya çalışılan ötekinin kuruculuğunu gözler önüne getirir. Modern siyaset felsefesine bu çerçeveden baktığımızda aynılığı yücelten kendi ideal toplumunu, farkı dışlayarak kurmuştur. Modern siyaset felsefesi açısından hakikat, rasyonel olandır. Kendi ideal toplumunu da bu hakikat anlayışına tabi tutar. Bunun sonucunda siyasal olan üzerine konuşmak rasyonel olan ile olmayan arasında bir ayırım yapmayı zorunlu tutar. Siyaset, rasyonel olan ile olmayanın sınırlarının belirlenmesine dönüşür. Modern siyaset felsefesinin ideal toplumu da rasyonel-irrasyonel ayrımı çerçevesinde belirginlik kazanarak, siyaset imtiyazlı kılınan rasyonel kavramına bağlanır. Bu yüzden modern siyaset felsefesi açısından ideal toplum rasyonel olanlar arası bir toplumdur. İrrasyonel olanlar bu toplumdaki dışlanır; dolayısıyla siyaset rasyonel olanlar arası gerçekleşecek bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Hakikat temelli siyaset felsefesi olarak ifade etmeye çalıştığımız husus buna karşılık gelir.

Modern siyaset felsefesi, siyaseti rasyonel olan ile özdeşleştirerek siyasete kavramsal bir sabite yükler. Siyaset bu kavramsal sabiteden hareketle yapılan çıkarımlara indirgenir; yani siyasetin özü rasyonalitedir; bu rasyonaliteden hareketle yapılan çıkarımlar liberal, marksist ve anarşist siyaset felsefelerini doğurmuştur. Üçü de aynı hakikat anlayışının türevleridir. Bunlara göre siyasal olan rasyonel olandır.

¹¹⁸ Aynı Eser, ss. 26-29.

¹¹⁹ Aynı Eser, ss. 26-27.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, siyaseti kavramsal sabiteleri sökerek yorumlayan bir anlayıştır. Bunu yaparken hiyerarşik olmayan bir siyaset anlayışı ortaya koymak ister. Bu yüzden siyasal olanı yorumlama tarzı irrasyonel olanın, rasyonel olan üzerindeki tahakkümü şeklinde değildir. Bu hiyerarşik bir düşünce şekli olduğu için, siyaseti irrasyonel ile özdeşleştirmek anlamına gelir. Bu durumda siyaset yine indirgemeci bir yoruma tabi kılınmış olur.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji siyasetin hiyerarşik olmayan bir yorumunu yapmak ister. Bunu gerçekleştirmek için siyasete rasyonel-irrasyonel ayrımının ötesinde bakar. Postyapısalcı siyasal epistemolojiyi hakikat temelli olmayan bir siyaset felsefesi olarak ifade ederken bir anlamda kastedilmek istenen budur. Buna göre siyaset, doğruluk-yanlışlık kategorileri içerisine hapsedilemez. Bu kategorilere indirgenemez. Siyasete bu sınırlandırıcı kategorilerin ötesinde bakmamız gerekir. Deleuze bu tarz bir bakış açısını çarpıcı, ilginç ve önemli olan olarak ifade eder. Bu siyasetin aynılığa değil, farka dayandırılması anlamına gelir. Farka dayalı bir siyaset anlayışı, siyasetin sınırlarını genişletir; artık tek muhatap rasyonel olarak addedilenler değildir. Siyasetin farka dayandırılması, siyaseti çoğulcu bir düşünce haline getirir. Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali, siyaseti çoğulcu bir şekilde düşündürmektedir.

Hiç kimseye ne olduğunu, nasıl yaşaması ve ne istemesi gerektiğini söylemeyen bu toplum ideali, bireylerin yalnızlığına dayanmaz. Bireyler tek başına değil, diğerlerinin arasında yaşar. Birey başkaları arasında düşünür, eylemde bulunur; başkaları ile konuşur ve onlara karşı mücadele verir. Bu yüzden siyaset, liberalizmde olduğu gibi toplumdan kopuk, soyut bir bireyin doğruluk ve yanlışlık üzerine kurgulamış olduğu çıkarımlara dayandırılmaz. Siyaseti bir arada yaşam üzerine gerçekleşen bir düşünce biçimi olarak ifade edecek olursak, postyapısalcılık bu bir arada yaşama formunu modern siyaset felsefesinde olduğu gibi hakikat temelli değil, fark vurgusu ile düşünür. Bu yüzden bir arada yaşamamızı aynılık üzerinden kurgulamaz. Siyaseti hakikat temelli düşünmeyerek bir arada yaşamamın başka türleri üzerinde durur.¹²⁰

Postyapısalcı siyasal epistemoloji bir arada yaşamamın temsiliyetçi ve hiyerarşik olmayan biçimlerini arar. Deleuze'ün makine kavramı bu tarz bir toplum idealinin

¹²⁰ Aynı Eser, ss. 154; 159.

anlaşılması bakımından önem kazanır. Buna göre hayat verili bir amaca sahip değildir. Onu yönlendiren bir hakikat yoktur; dolayısıyla siyaset bir bütünden yola çıkarak yapılan bir düşünce etkinliği değildir.¹²¹ Deleuze bu şekilde gerçekleşen düşünceyi “makinesel düşünce biçimi” olarak ifade eder.¹²² Bu düşünce açısından hakikatin yokluğu üreticilik ve yaratıcılık olarak anlaşılır. Hakikat hayatın bu niteliklerini defeder. Hayatı hakikat üzerinden düşünmek ve ona bağlama, tepkisel bir düşüncedir; hayatın yapabileceklerini sınırlandırmak demektir.¹²³

Postyapısalcı siyasal epistemoloji hayatın gücünü artırmak ister; bu yüzden toplum ideali makineseldir; çünkü makine bir metafor değildir. “Hayat harfiyen bir makinedir.” “Hayatın makine içermeyen hiçbir yönü yoktur.” Bağlantı ve üretimden ibaret olan makinede düzenleyici bir merkez yoktur. Makinenin temeli veya yeri-yurdu yoktur. Hiçbir sınırlı kimliği yoktur. “Bağlantıları dışında varolan bir hayat yoktur.” Makine kendisi olmayan şeyle bağlantı kurar.¹²⁴

Makinesel düşünme biçimi hayatı bağlantılar kurma ve yaratma olarak yorumlayarak hayatın imkânlarını çoğaltır; sonsuzlaştırır. “Makine içeren” bağlantılar¹²⁵ imtiyazlı bir analiz birimini ortadan kaldırır.¹²⁶ Gözün ışıkla, beynin kavramla, ağzın dille, insan gözünün kameranın gözü ile bağlantı kurması gibi her kurulan bağlantı yaratıcı ve üreticidir. Bunların hepsi makinesel bağlantılardır. Bisiklet makinesi bir başka makine olan insan bedeni ile bağlantı kurduğu zaman işlerlik kazanır. Burada imtiyazlı bir analiz birimi yoktur. İnsan bedeni de bir makinedir; ağız, göz, mide de, aynı şekilde bunların parçası olan şeyler de birer makinedir. Beden makinesini de bisiklet makinesini de onlar arasındaki etkileşimi de yaratan bağlantılardır. Bu yüzden hayat bağlantıları dışında var olamaz.¹²⁷

Postyapısalcı siyasal epistemolojide ideal toplum hiyerarşik ve temsiliyet ilkelerini ortadan kaldırarak bağlantıların üretkenliğini ve yaratıcılığını ön plana çıkarır. Bireyler tanımlı, sonlu ve sabit değildir. Bireylerin çevreleri değişkendir. Buralarda

¹²¹ Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, 3. b. , Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 78.

¹²² May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 163.

¹²³ Colebrook, a.g.e. , ss. 78; 81.

¹²⁴ Aynı Eser, ss. 79-80.

¹²⁵ Aynı Eser, s. 80.

¹²⁶ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 162.

¹²⁷ Colebrook, a.g.e. , s. 79-80.

kurulan bağlantılar ve bunlardan kaynaklanan çıkarlar da değişkendir. Bireyler arası gerçekleşen bağlantılar sabit değildir; makineseldir. Evrilen, başkalaşan makineler, kendileri de evrim ve başkalaşım geçiren makinelerle bağlantı kurduğu için¹²⁸ ideal toplum modern siyaset felsefesinde olduğu gibi sabit değildir; sürekli kurulan bağlantılarla gerçekleşen yaratım ve değişim süreci bu toplum idealine içkindir.

Bir arada yaşamın kazanmış olduğu nitelik gücümüzün ve yapabileceklerimizin artırılmasıdır. Temsilîyetçi ve hiyerarşik toplum anlayışı bir güç kaybıdır. Bunun aksini iddia eden bu toplum ideali ise bireylerin kurabilecekleri bağlantıların sonsuzluğunu, öngörülemez değişim süreçlerini vurgulayarak yaratıcı ve üretken bir anlayış karşımıza çıkarır.

Bu toplum idealinin merkezindeki siyasal kavram makinedir. Ne olacağım? Nasıl yaşayacağım? Ne isteyeceğim? Bu soruların cevapları ideal toplum anlayışında yanıtız bırakılmıştır. Genel bir reçete sunulmamış, küreselleştirici kavramlara başvurulmamıştır. Böylece kendimize ve bir aradaki yaşamımıza dair alternatifleri düşünme fırsatı elde ederiz.¹²⁹ Dolayısıyla birlikte yaşam ihtiyaçlarımızın giderilmesinden kaynaklı bir eksiklik durumu olarak değil, bir yaratım süreci olarak değerlendirilir.¹³⁰ Siyasetin makinesel açıdan düşünülmesi,¹³¹ bir arada yaşamın mahiyetini dönüştürmüştür. Siyasal alan rizomatik bir sistemdir. Farklı kimlikler arasında gerçekleşen çoklu bağlantılara açıklık, yeni ve öngörülmeleyen imkânları karşımıza çıkarır.¹³² Bu yüzden postyapısalcı siyasal epistemoloji sabit değil, esnek bir toplum ideali sunar.¹³³ Bu toplum açık ve yapısal olarak tamamlanmamıştır; akılcı ya da birleştirici bir ilkeye dayalı değildir. Antagonizmaya dayalı bu toplum, siyasal oluşumların çoğulluk kazandığı bir farklılık sahasıdır.¹³⁴

¹²⁸ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 163.

¹²⁹ Aynı Eser, ss. 198-199.

¹³⁰ Aynı Eser, s. 177.

¹³¹ Aynı Eser, s. 168.

¹³² Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 265.

¹³³ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 169.

¹³⁴ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 276.

IV. ÇOĞULCU BİR SİYASET OLARAK ANARŞİST TOPLUM ve DEMOKRASİ

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin, hiyerarşik ve temsiliyetçi kalıplardan sıyrılarak farkı açığa çıkararak toplum idealinin anarşist içerimleri söz konusudur. Bu anarşist toplum idealinin, klasik anarşizmden ayrıştığı hususlar önceki bölümlerde ifade edilmeye çalışılmıştır. Her ikisi arasında vuku bulan ayırım klasik anarşizmin, içerisinde yer aldığı modern siyaset felsefesinin hakikat temelinden gelir. Hakikat temelinin epistemolojik, etik ve ontolojik karşılıkları, modern siyaset felsefesinin toplum idealine yerleşiktir. Bunu görünür hale getirmek istememizin nedeni bu hususların siyasal içeriklerinin yoğunluğuna işaret etme kaygımız ile alakalıdır. Epistemoloji, etik ve ontolojinin sahip olduğu siyasal içerikler ihmal edilmemelidir. Bu siyasal içeriklerin görmezden gelinmesi, siyaset felsefesinin sınırlanması anlamına gelir.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji, modern siyaset felsefesinin ve dolayısıyla klasik anarşizmin sınırlılıklarının bu hususlar üzerinden bir okumasıdır. Bu tarz bir okuma siyaset felsefesini radikalleştirme fırsatlarını da içerisinde barındırır. Bu çerçevede klasik anarşizme baktığımızda, modern siyaset felsefesinin epistemolojik, etik ve ontolojik kabulleri ile uyumlu olduğunu görürüz. Postyapısalcı siyasal epistemoloji asıl bu noktalara temas ederek hakikat temelli bu içeriklerin görmezden gelinen baskıcı yönlerini ifşa etmiş ve onları yapısökümüne uğratmıştır.

Bu yapısöküm faaliyeti, klasik anarşizmin düşünce olarak yeterince radikal olmadığını bir beyanıdır. Modern siyaset felsefesinin ortaya koymuş olduğu bu yükümlülükler, klasik anarşizmde sorunlu bulunmamış ve bu hususların tahakküm edici bir yapıyı içerdiği üzerinde durulmamıştır. Postyapısalcı siyasal epistemolojiye, bu hususları yapısökümüne uğratarak onların radikal bir okumasını yapmıştır. Buna göre sadece siyasal ilkelerin değil aynı zamanda siyasal içerimlerle dolu olan epistemoloji, etik ve ontolojinin de radikalleştirilmesi gerekir; aksi takdirde hem siyaset felsefesi sınırlanmış hem de düşünce radikalleşme imkânlarını kaybetmiş olacaktır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji böyle bir çerçeve içerisinde yorumlanmaya çalışılmış ve söz konusu toplum idealinin sahip olduğu anarşist içerimler ilişkili olduğu epistemolojik, etik ve ontolojik yönelimlerle bağlantılandırılmıştır. Bu hususların radikalleştirilmesine girişilmeden klasik anarşizmin takip etmiş olduğu hakikat temelli

çerçeveden çok da uzaklaşamayız. Postyapısalcı siyasal epistemoloji eleştirel duruşuyla, hakikat temelli olmayan anarşist bir toplum ideali karşımıza çıkarır. Bu anarşist toplum idealinin; epistemolojik, etik ve ontolojik içerimleri mevcuttur. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali, bu içerimlerin doğrudan siyasal sonucudur.

Bu toplum ideali hakikat temelli olmayan bir düşüncenin ürünüdür; postyapısalcı düşüncenin takip etmiş olduğumuz seyri içerisinde kendisini göstermiştir. Bu toplum anlayışı, modern siyaset felsefesinde olduğu gibi kendini gerçekleştirmeyi amaçlamaz. Nihai bir toplum anlayışı değildir. Ne tarihin sonunda, ne akıl yoluyla ne de öncüler vasıtasıyla inşa edilmeyecektir; bu yüzden makro siyasetin kavramlarıyla anlaşamaz.

Postyapısalcılık ile birlikte siyaset, makro bir perspektiften ziyade mikro perspektifin ön plana geçtiği bir noktada konumlanır.¹³⁵ Siyasal düşünce ve eylemin vuku bulunduğu ölçek küçülür; makro siyasetin geniş ölçeğinden, mikro siyasetin küçük ölçeğine geçilir. Dil oyunları, yerel alanların çeşitliliği ön plana çıkar. Postyapısalcı siyaset bu yüzden mikro siyasettir. Siyasal yaşamın yerel ve olumsal doğasına dikkatini yöneltir.¹³⁶

Foucault'ya göre makro siyaset büyük harfle yazılan "Siyaset"tir ve yine aynı şekilde "Bilgi", "Akıl" ve "Hakikat"e dayanır; bunun yerine geçen mikro siyasetse bilgilere, akıllara yer açar. Bu açıdan baktığımızda bizi kurtuluşa götürecek tek bir hakiki siyaset olduğu fikrine dayanan makro siyaset anlayışı tehlikeli bir yalıdır.¹³⁷

Mikro siyaset anlayışı ile birlikte devlet, egemenlik, ekonomi, sınıf, üretim biçimi gibi görkemli siyasi varlıklar, kurumlar ya da tarihsel güçler değil, siyasi yaşamlarımızı şekillendiren küçük öğeler daha vurgulu hale gelmiş olur. Marksizm, liberalizm ve anarşizm makro siyasal teorilerdir; ilki ekonomiye odaklanırken, diğer ikisi devlete odaklanmıştır;¹³⁸ fakat hepsinin ortak özelliği iktidarın gerçek değil, temsili birer analizini sunuyor olmalarıdır;¹³⁹ iktidarın gerçekte nasıl işlediğini görmek için mikro siyasal pratiklere yani küçük şeylere –toplumun mikro düzeylerinden yer alan

¹³⁵ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 14.

¹³⁶ Williams, a.g.m. , s. 112.

¹³⁷ May, *Between Genealogy and Epistemology Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, s. 2.

¹³⁸ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 167.

¹³⁹ Foucault, "İktidarın Halkaları", s. 144.

hapishanelere, düşkünleresine, hastanelere ve okullara¹⁴⁰ odaklanmamız gerekir. May'ın ifade ettiği gibi "teleskobu mikroskopla değiştirmeliyiz."¹⁴¹

Call da aynı şekilde bu tarz bir değişimin zorunluluğu üzerinde durur. Bu değişimi gerçekleştirmeden, yani mikroskobik iktidarın her yerdeliğini görünür hale getirmeden, hem devlet iktidarını hem de ekonomik iktidarı önceleyen ve sağlamlaştıran iktidar ilişkilerini gözden kaçıırız. Call'a göre mikro iktidarın, makro iktidara göre daha görünmez bir şekilde işleminin sebebi her ikisinin içselleştirme düzeylerinde yaşanan farklılıktır; çünkü mikro iktidar, makro iktidara kıyasla daha kolay ve derin bir şekilde içselleştirilir. Bu yüzden aslolan, fark edilmesi ve kurtulması zor olan mikro iktidardır; bireysel özneler arasında ve onların kendi içinde yayılan ve gelişen bir ilişki biçimi olarak hiyerarşi bunun somut bir göstergesidir.¹⁴²

May ve Newman'ın toplumsal hareketlere karşı göstermiş oldukları ilgi, söz konusu toplum idealinin nasıl hayata geçebileceğine yönelik anarşist bir arayış olarak ifade edilebilir; fakat bu arayışın klasik anarşizmden farkı, mikro siyasal pratiklere öncelik vermesidir. Postyapısalcılığın anarşizmi dönüştürmüş olduğu nokta burada somutluk kazanır. Postyapısalcılık ile birlikte anarşist söylem mikro düzeylere, yüz yüze ilişkilere inerek, toplumsal ve kültürel ilişkilerimizde kökleşmiş olan baskıcı biçimlere karşı bir farkındalık yaratır.¹⁴³

Söz konusu toplum idealine mikro siyaset çerçevesinde baktığımızda onu bu baskıcı biçimlere karşı bir direniş biçimi olarak görebiliriz. Bu toplum ideali açısından temsiliyetçi ve hiyerarşik toplumsal yapılara yani tahakküm üreten iktidar ilişkilerine direnilecektir. Burada devrimci bir siyasal eylemle makro siyasal bir dönüşüm amaçlanmaz; öncelik mikro siyasal ilişkilere yöneliktir; çünkü iktidarın asıl işlerlik kazanmış olduğu gerçek zemin mikro ölçekte kendisini gösterir.¹⁴⁴

Foucault'ya göre mikro iktidar ilişkilerini dönüştürmeden, makro ölçekte yapılan bir devrim sadece muhafız değişikliğinden ibaret kalır.¹⁴⁵ Bu tarz bir siyasal eylem

¹⁴⁰ Best-Kellner, a.g.e. , s. 77.

¹⁴¹ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 167.

¹⁴² Call, *Postmodern Anarchism*, s. 16.

¹⁴³ Williams, a.g.m. , s. 112.

¹⁴⁴ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 167.

¹⁴⁵ Newman, Bakunin'den Lacan'a, s. 131.

neticesinde tahakkümün asıl üremiş olduğu iktidar ilişkileri değişmez.¹⁴⁶ Max Stirner'in de ifade ettiği gibi sadece efendiler değişir.¹⁴⁷ Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali, bu iktidar ilişkilerinin dönüşümünü esas alan bir çerçeve sunar. Tahakkümün asıl ürettiği toplumsal kaynakların hiyerarşik ve temsiliyetçi yapılarını göstererek bunlara karşı direniş geliştirebilmenin yollarına işaret eder.

Toplum idealine bu çerçevede baktığımızda eylemsellik geleneksel siyasal söylemde olduğu gibi büyük ölçekli bir toplumsal dönüşüm anlamında devrimci değildir.¹⁴⁸ Bu yüzden söz konusu toplum ideali makro siyasal çerçevede gerçekleşecek bir ideal değildir. Devrimci bir siyasal eylem yoluyla da inşa edilmeyecektir. Bu toplum idealini mikro siyasal pratikler içerisinde tahakküme karşı bir direniş olarak okuyabiliriz. Mikro siyasal ölçeğin çok boyutluluğunu dikkate aldığımızda bu ideal hiçbir zaman tamamlanmayan, sürekli devam edecek olan mücadeleler içerisinde kendisini sürekli olarak yenileyen bir direniş biçimi olarak ifade edilebilir. Devlete işlerlik kazandıran mikro iktidar ilişkilerine¹⁴⁹ karşı yapılan direnişler çoğulluğudur. Söz konusu toplum idealini bir tür siyasal mücadele biçimi olarak okuyacak olursak bunun tek bir hedefi yoktur; farklılığı bastırıcı her türlü mikro iktidar odağına karşı girişilen, “her biri özel bir vaka olan bir direnişler çoğulluğu”dur.¹⁵⁰

Newman açısından baktığımızda bir direniş biçimi olarak bu toplum idealini “anarşinin ufku” olarak yorumlayabiliriz.¹⁵¹ May'e göre “kimsenin bir başkasının eylemini veya düşüncesini gereksiz bir şekilde sınırlandıramayacağı” bu toplum ideali,¹⁵² “devletin ötesine geçerek düşünmek”tir. Radikal siyasal öznellik biçimleri bulma yönünde bir girişimdir. Otoriter siyasal örgütlenme biçimlerinin reddidir. Partisiz bir siyasettir. Parti modeli etrafında yapılanmayan dolayısıyla devlet iktidarını yeniden üretmeyen¹⁵³ bu toplum ideali, radikal düşüncede yeni biçimlerin doğuşuna işaret eder.¹⁵⁴

¹⁴⁶ Michel Foucault, “Hakikat ve İktidar”, çev. Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, s. 73.

¹⁴⁷ Newman, “War On The State: Stirner and Deleuze's Anarchism”, s. 4.

¹⁴⁸ Best-Kellner, a.g.e. , s. 78.

¹⁴⁹ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, s. 73.

¹⁵⁰ Best-Kellner, a.g.e. , s. 78.

¹⁵¹ Newman, “Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce”, s. 29.

¹⁵² May, a.g.m., s. 43.

¹⁵³ Newman, “Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce”, ss. 29-32; Newman, “Crowned Anarchy: Postanarchism and International Relations Theory”, s. 263.

¹⁵⁴ Newman, “Anarchism, Poststructuralism and The Future of Radical Politics”, s. 4.

May bu çerçevede küreselleşme karşıtı hareketlerdeki eylemci grupların içsel dinamiklerine dikkat çeker. Burada liderliğe bağlı geleneksel siyasal yaklaşıma ve tahakküm ilişkilerini üreten geleneksel grup yapılarına zıt olarak karar alma süreçlerinde karşılıklılığa dayanan, farklı ve yeni ifadeleri mümkün kılan aktif bir katılım biçimi kendisini gösterir.¹⁵⁵ Newman'da son yıllardaki kapitalizm ve savaş karşıtı protestoları aynı noktaları vurgulayarak değerlendirir. Bu protestolar bir anlamda yeni bir radikal siyasetin tezahürleridir. Otorite ve kurumsallık karşıtı olan bu protestolar geçmişte yer alan birçok radikal mücadelenin merkezileştirici eğilimine karşı direnç gösterir. Bu yüzden yeni radikal siyaset, ne devletin kendisinden ne de herhangi bir kurum veya mekanizmasından faydalanmayı amaçlamadığı için¹⁵⁶ postyapısalcı siyasal epistemolojinin anarşist toplum idealine dayanır ve bunun radikal siyaset açısından ortaya koyduğu en önemli sonuç yeni bir örgütlenme tarzı olmuştur.

Bu örgütlenme tarzı yirminci yüzyılın Marksist kökenli devrimci direnişleri ile uyumlu değildir. Marksistler devrim mücadelesi ile devrimden sonra birlikte yaşama sürecini birbirinden keskin bir şekilde ayırır. Buna göre Marksist bir devrim mücadelesi hiyerarşik bir örgütlenme tarzına sahiptir. Bu hiyerarşik yapının tepesinde devrimci bir lider vardır. Onun askeri nitelikteki emirleri yukarıdan aşağıya doğru yürütülür. Bu hiyerarşik düzenin direnişin içerisinde kurulması anlamına gelir.¹⁵⁷

Marksizm açısından hiyerarşik olmayan bir toplumsal düzene doğrudan geçemeyiz; öncelikle devletin ele geçirilmesi ve sosyalist amaçlar için kullanılması gerekir; bunun ardından ise devlet yok olacak¹⁵⁸ ve hiyerarşik olmayan bir toplumsal düzene geçiş mümkün olacaktır.¹⁵⁹ Marksizm bu bakımdan hiyerarşik olmayan bir toplumsal düzene, hiyerarşik bir düzen içerisinde kurulmuş olan direnişle geçilmesini öngörür; başka bir ifadeyle hiyerarşik olmayan bir toplum için hiyerarşik olan bir örgütlenme tarzı zorunluluk olarak karşımıza çıkmış olur.

¹⁵⁵ May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 172.

¹⁵⁶ Newman, "Anarchism, Poststructuralism and The Future of Radical Politics", ss. 3-4.

¹⁵⁷ Todd May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, çev. Can Kayaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, ss. 33-34; 133.

¹⁵⁸ Newman, "Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce", s.31.

¹⁵⁹ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, s. 34.

Radikal düşünce açısından anarşizm ile Marksizm bu noktada ciddi bir şekilde ayrılır. Anarşizme göre devrimcilerin iktidara geldikten sonra kazandıkları güçten vazgeçeceklerini düşünmek gerçekçi olmaktan uzaktır.¹⁶⁰ Bir hiyerarşik yapının yerine başka bir hiyerarşik yapının geçeceği Marksist devrim anlayışı, aslında bir nöbet değişiminden başka bir şey olmayacak; hiyerarşik yapının bizzat kendisi sağlama alınmış olacaktır.¹⁶¹

Anarşizm bu yüzden devlet iktidarını öncü partiye bağlı devrimci yollarla değil, farklı bir ilişkiler kümesi inşa ederek aşma çabasıdadır; marksizmin devrim ve devrimden sonra gelecek toplumsal düzen arasında yapmış olduğu ayrımı kabul etmez. Hiyerarşik olmayan bir toplumsal düzene, hiyerarşik olan araçlarla varılamayacağını iddia eder. Bunun için farklı ilişkiler kümesi inşa edilmelidir. Direnişi bu ilişkiler kümesinin örnekleri olarak düşünmemiz gerekir.¹⁶²

Bu yüzden mücadeleden sonra görülmek istenen toplum, mücadelenin içerisinde oluşturulmalı, geleceği belirsiz bir zaman dilimine havale edilmemeli, hedeflenen toplum bizzat mücadele esnasında “canlandırılmalı”dır. Direniş, yaşanması amaçlanan toplumu yansıtmalıdır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali, anarşizmin hiyerarşik ve temsiliyetçi olmayan direniş modelini içerir. Bu model makro siyasetin toplumsal dönüşüm modeli olan devrimci eylem ile değil, mikro siyasetle ilişkilendirebileceğimiz, anarşizme atfen kullanılan *canlandırma* kavramı ile kendi toplumsal ilişkilerimizde yaşanacaktır. Değişimin gerçekleşmesi için, onu bizzat kendimiz yaşamalı, değişimin bizzat kendisi olmamız gerekir.¹⁶³

Newman bu noktada Occupy (İşgal) hareketlerinin¹⁶⁴ liderlik yapılarını reddederek sunmuş oldukları yeni siyaset biçimlerini dikkate değer bulur. Burada siyasi ve toplumsal temsil araçları telafi edilemez bir şekilde çöküntüye uğramıştır. Temsil edilmeyi reddetme, insanların bir araya gelme şekillerini de değiştirmiştir. Bir araya

¹⁶⁰ Aynı Yer.

¹⁶¹ Newman, “Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce”, s. 33.

¹⁶² Aynı Yer.

¹⁶³ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, ss. 34; 36.

¹⁶⁴ Newman burada “Kahire’deki Tahrir Meydanı, Madrid’de Puerta de Sol Meydanı’ndaki indignados, Zuccotti Parkı’ndaki Occupy Wall Street, Londra’daki Occupy St Paul’s ve ayrıca Oakland, California’da rıhtımların ablukası ile Wisconsin’de parlamento çalışanlarının işgali” örneklerine yer verir; Newman, “Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam”, s. 138

gelişler sabit ya da ortak kimliklere dayanmadan, tekillikler halinde gerçeklik kazanmıştır; artık bir araya gelişlerimizi organize edecek, herhangi bir öncülük rolü oynayacak ne partiye ne de liderliğe ihtiyaç vardır;¹⁶⁵ artık eylem tarzımız değişmiştir; eylemlerimiz dolaylı bir niteliğe sahip olmaktan çıkarak, doğrudanlık vasfını kazanmıştır. Doğrudan eylemde başkalarından bir şeyler istemek yerine, eylem bizzat kişi tarafından üstlenilir.¹⁶⁶

Temsilin temelli reddi neticesinde artık bizim adımıza konuşan ve bizi yorumlayan bir siyasetçi veya siyasi hiziplere bağlı dolaylı birliktelikler, hiyerarşik ve eşitsizlikçi güç ilişkileri doğurduğu için kabul edilebilir olmaktan çıkar. Siyaset özerk ilişkiler ve varoluş biçimlerinin yaratıldığı bir ufuk olarak yorumlanır.¹⁶⁷

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealinin sunmuş olduğu bu ufuk, devlet, parti, sınıf, öncü, lider gibi temsiliyetçi ve hiyerarşik yapılara dayanmayan mikro bir siyaset anlayışı ortaya koyar. Newman'a göre bu siyaset anlayışı, terörü devrimci bir erdem olarak gören Alain Badiou'da ve demokratik bir isyanın devrimci terör yoluyla kurumsallaşacağına inanan Slavoj Žižek'te karşımıza çıkan bir tür devrimci eylem etiği olarak şiddeti reddeder. Şiddeti otoriter ve egemen bir ilişki biçimi olarak başkasının özerkliğini ihlal eden bir eylem olarak ifade edecek olursak, bu söz konusu toplum idealine uygun bir yöntem olmayacaktır. Bu yüzden anarşist siyaset, şiddetin aşılmasını hedeflemelidir.¹⁶⁸

Canlandırma kavramı açısından baktığımızda şiddet, olmasını istediğimiz değişimin bizzat kendisi değildir. Doğrudan eylemlerimizin sahip olduğu nitelik aynı zamanda arzulanan toplumun da bir göstergesidir. Bu yüzden mikro ilişki biçimlerimiz siyasal bir mahiyete sahip olmaktadır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealinin mikro ilişki biçimlerine odaklanması, değişimi makro ölçekte devrimle değil, mikro ölçekteki ilişki tarzlarında görmesi onun mikro siyaset tarzıyla alakalıdır. Bu toplum ideali açısından mikro siyaset biçimi şiddetsiz olmalıdır. Söz konusu toplum ideali şiddetsizliğin canlandırıldığı mikro alanlarda tezahür eder. Öncelikle mikro ölçekteki

¹⁶⁵ Aynı Makale, ss. 139-141.

¹⁶⁶ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, ss. 127-128.

¹⁶⁷ Aynı Makale, ss. 146; 157.

¹⁶⁸ Newman, "Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce", ss. 53-55.

devlet biçimlerinden, Newman'ın ifade ettiği gibi “minyatür devletlerden”¹⁶⁹ kurtulmamız gerekir. Postyapısalcı siyasal epistemolojin toplum ideali, mikro ölçekteki devlet biçimlerini hedef alarak anarşist bir ufuk çizmektedir.

Şiddetsizliğe dayalı anarşist ufuk,¹⁷⁰ May'den hareketle haysiyet ve eşitlik ilkeleri üzerine oturtulabilir.¹⁷¹ Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali bu iki ilkeyi içerir. Bu iki ilke hiyerarşik ve temsiliyetçi bir yapıya karşı “şiddetsiz direniş”i besler. Haysiyetli bir şekilde davranış ötekine saygılı olmayı gerektirir; ötekilerin hayat biçimlerine, farklılığına saygı duymaktır. Bunun ihlali ise şiddettir. Bu yüzden şiddetsiz bir direnişte katılımcı, hasmının anlamlı bir hayat yaşama haysiyetini en baştan kabul eder.¹⁷² Aksi bir durumda kendi eylemi içerisinde şiddetsizliği canlandıramayacağı için anarşist bir ufuktan uzaklaşmış olacaktır.

Şiddetsizlik, değişimin yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan gelmesini gerektirir. Bu yüzden şiddetsizlik mikro siyasetin bir yöntemi olarak belirir. Bu yöntem devrimci siyaset anlayışında olduğu gibi amaç ile araç arasında bir ayrıma dayanmaz. Amaçlanan şeyin bizzat kendisi yöntem olarak benimsenir.¹⁷³ Amaçladıklarımız doğrudan eylemlerimize dönüşür. Şiddetsizliğin kendisi bir yöntemdir. Bu yöneme her başvuruşumuz aynı zamanda onu tekrar canlandırma girişimidir.

Bu canlandırma girişimi, devrimci eylem mantığında olduğu gibi karşımızda zapt edilebilecek tek bir düşmanın varlığına değil, sürekli direnmemiz gereken ve bunu şiddetsiz bir şekilde gerçekleştirmemiz gereken ilişkilerin çokluğuna ve sonsuzluğuna dayanır. Bu yüzden şiddetsizliğin yukarıdan değil, aşağıdan gelmesi gerekir.¹⁷⁴ Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali karşılaşmış olduğumuz her ilişki biçimi içerisinde tekrar tekrar canlandırılması gereken bir idealdir; kendi kendimize inşa etmiş olduğumuz *minyatür devletlere* karşı şiddetsiz bir direniştir. Tüm bunlara binaen postyapısalcı siyasal epistemoloji, anarşizmin şiddetsiz ufku olarak adlandırılabilir.

¹⁶⁹ Newman, “Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam”, s. 141.

¹⁷⁰ Newman, “Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce”, s. 54.

¹⁷¹ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, s. 45.

¹⁷² Aynı Eser, ss. 71; 77; 141.

¹⁷³ Aynı Eser, ss. 138; 154.

¹⁷⁴ Aynı Eser, s. 163.

Bu ufuk üstünlük değil, eşitlik varsayımına dayanır. Üstünlük, direnmiş olduğumuz şeye dönüşme tehlikesini içerisinde barındırmış olduğu için şiddetsizlik açısından takip edilmesi gereken bir tutum değildir. Üstünlük varsayımının takibi neticesinde her karşı çıkış, karşı çıkılanın aslında tekrar inşası haline gelir. Şiddetsizliğin kaçınmak istediği minyatür devletler kalıcı bir hâl almış olur. Bu noktada şiddetsizliğin diğer ilkesi olan eşitlik önem kazanır. Eşitlik ilkesine göre, kendimizi ötekine karşı üstün değil, öteki ile eşit görürüz. Böylelikle ötekini saygıya değer buluruz.¹⁷⁵

Bu eşitlik ilkesi, herkesin başkalarıyla bir arada yaşayabileceğinin ve buna herkesin gücünün yetebileceğinin kabulü anlamına gelir. Bu anlayış, mikro siyasal pratiklere uygun olacak bir şekilde aşağıdan gelir.¹⁷⁶ Kendi yaratmış olduğumuz eşitsizlikçi ilişkilere karşı ortaya konulan bu eşitlik varsayımı hiyerarşik yapılara karşı bir tür direniş imkânı sağlar. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin anarşist toplum idealinin şiddetsiz ufku, eşitlik varsayımını bir tür mücadele biçimi olarak görür. Bu mücadele ilk olarak aşağıda, yani kendi ilişki biçimlerimizde “herkes için eşitlik” ilkesi¹⁷⁷ canlandırılmalıdır.

Newman’a göre tüm siyasal projesi mevcut hiyerarşileri ve otoriteleri yıkmak olan, sıradan insanların aşağılanmasına dayalı öncü siyaset anlayışını reddederek bir tür anarşist düşünce ortaya koyan¹⁷⁸ Ranciere’in, eşitlik yorumu söz konusu toplum idealinin şiddetsiz ufkuna açıklık kazandırmaktadır. Buna göre eşitliğe, iyi bir stratejiyle, yönetimle ya da bilimle ulaşamayız.¹⁷⁹ Eşitlik, politikanın uygulamaya koyduğu verili bir yapı ya da yasa şeklinde somutlaşmış bir cevher değildir.¹⁸⁰ Eşitlik ulaşılabilecek bir amaç olmaktan ziyade bir varsayım olarak kabul edilmelidir.¹⁸¹ Bu varsayım göre davranmak, ona inanmayı zorunlu kılmaz. Bu varsayım eylemler yoluyla kendisini açığa vuracak, pratikler ile farkına varılacaktır.¹⁸²

¹⁷⁵ Aynı Eser, ss. 44-45; 191.

¹⁷⁶ Aynı Eser, ss. 166; 201.

¹⁷⁷ Aynı Eser, s. 46

¹⁷⁸ Saul Newman, “Post-Anarchism and Radical Politics Today”, *Post-Anarchism A Reader*, ss. 58-59.

¹⁷⁹ Jacques Ranciere, “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, çev. Savaş Kılıç, *Metis Defterleri Demokrasi Ne Âlemde?*, haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 85.

¹⁸⁰ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, s. 185

¹⁸¹ Ranciere, “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, s. 84.

¹⁸² May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, ss. 182; 186.

Ranciere burada “eşit zekâ” kavramlaştırmasına başvurur. Bunun ile kastedilen tüm zekânın eşit olduğunu kanıtlamak değildir; başkalarının eşit derecede zeki olduğunun varsayılarak hareket edilmesidir. Siyasal bir kavram olarak eşit zekâ varsayımın ortaya koyacağı sonuçların demokrasi açısından önemli sonuçları olacaktır. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealinin demokratik içerimleri bu noktada karşımıza çıkar. Buna göre hepimiz aynı ölçüde anlamlı hayatlar inşa etme noktasında eşitiz.¹⁸³ Söz konusu toplum idealine içkin olan eşitlikçilik, hiyerarşik ve temsiliyetçi toplumsal yapıları kabul edilemez bir hale getirir.

Ranciere’e göre demokrasi eşitlik varsayımına bağlı bir eylemdir. Eşit zekâ birlikte ve etkileşim içerisindeki yaşamımızda anlamlı bir hayat inşa etme yetisi olarak ifade edilebilir. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum idealine uygun olan bu eşitlik varsayımına göre, hayatlarımızı nasıl yaşamamız gerektiği hiç kimse tarafından, özellikle de siyasi ya da toplumsal otoriteler tarafından bizlere dayatılmayacaktır. Bizlerin bu tarz bir dayatmaya ihtiyacı yoktur. Başkalarının altında ya da üstünde olmamız bu sorunların çözüm yolu olarak benimsenemez. Hiyerarşik bir yapı söz konusu toplum idealinin eşitlik varsayımına uygun değildir. Sorunlarımızı hiyerarşik olmayan bir aradalıklar içerisinde çözümler arayabiliriz. Bu tarz bir aradalıklar alt-üst ilişkisini değil, başkaları ile yan yana olmayı referans alır.¹⁸⁴

Ranciere bu açıdan öncü partinin yönlendiriciliği altında olmayan bir otorite karşıtı siyaset ortaya koymaktadır. Eşitlikçi bu siyaset anlayışı, herhangi bir epistemolojik otoriteyi kabul edilmez bulur. Epistemolojik otoriteyi eşitlikçi olmayan bir mantığa sahip olduğu için geçersiz sayar. Bu aynı zamanda hâkim pedagojik mantığa karşıt bir hamledir. Hâkim pedagoji bilgi eşitsizliği varsayımı üzerine kurgulanmıştır. Buna göre geri kalmışlığın giderilmesi için daha gelişmiş olan, az gelişmiş olana öncülük eder. Gelişmiş olanın yönetimini merkeze alan bu yaklaşım eşitsizlikten yola çıkıp eşitliğe doğru gidilebileceğini öngörür. Öncünün sürekli inşasına dayanan bu pedagojik mantık¹⁸⁵ zekânın eşitsizliği varsayımına dayanır ve bunun neticesinde hiyerarşi doğallaşır ve ikincil konumda yer alma kabul edilmiş olur. Siyasal ve toplumsal hâkimiyetin tüm

¹⁸³ Aynı Eser, ss. 171; 176; 179.

¹⁸⁴ Aynı Eser, ss. 171-176

¹⁸⁵ Todd May-Benjamin Noys-Saul Newman, “Democracy, Anarchism and Radical Politics Today: Interview With Jacques Ranciere”, trans. John Lechte, *Anarchist Studies*, V. 16 (2008), ss. 181-182.

biçimleri buradan hareketle türemeye başlar. Siyasetin kurumsallaşmış tüm biçimleri bu varsayıma dayanır. Halkın sahip olmadığı teknik bilgiyi elinde bulundurduğunu iddia eden ekonomistler, teknokratlar, uzmanlar ve profesyonel siyasetçilerin otoritesi artık meşru bir hal almış olur.¹⁸⁶

Ranciere, bilgi eşitliği anlayışına dayanarak hem hâkim pedagojik mantığı yerinden eder hem de radikal siyaseti öncü rolünün kaçınılmazlığından kurtarır; artık başlangıç noktamız eşitsizlik değil, eşitliktir.¹⁸⁷ Buna göre kimse bir başkasından doğal olarak daha çok ya da daha az zeki değildir. Herkes eğitim ve öğrenme becerisi bakımından eşittir. Toplumsal düzende yer alan eşitsiz bilgi anlayışına bağlı hiyerarşik mantık bu şekilde terk edilmiş olur.¹⁸⁸

Başkaları ile yan yana olmak yalnız olmadığımızın bir göstergesidir. Başkalarıyla birlikte yeni planlar ve faaliyetler geliştiririz. Bu bir aradaki yaşamın içerisinde hiçbir ihtilafın çıkmayacağı anlamına gelmez. Önemli olan ortaya çıkan ya da çıkması muhtemel problemler karşısında nasıl bir tepki göstereceğimizle alakalıdır. Eğer sorunlar karşısında, sorunların çözümü olarak bir otorite arayışına yöneliyorsak bu bizi eşitsizlikçi ilişkilere doğru götürecektir.¹⁸⁹

Bir arada yaşamamızdan kaynaklı sorunların çözümü, eşitsizlikçi ilişkilerin inşası olmamalıdır. Söz konusu toplum ideali, anarşist bir kaygı ile eşitsizlikçi ilişkileri üretmeyen bir ufuk çizme peşindedir. Bunun için öncelikle herkes diğerinin zekâsını eşit olarak kabul etmelidir. Sorunları tartışabileceğimiz eşitlikçi ortamları ancak bu şekilde canlandırabiliriz. Bu herkesin aynı fikirde olacağı alanları inşa etme çabası değildir. Burada önemli olan “eşit değerlilik”tir; yani başkalarının öne sürmüş olduğu fikirlerin tartışmaya değer olarak görülmesidir. Eşitlikçi ilişkileri canlandırma imkânını ortaya koyacak bakış açıları bu şekilde geliştirilebilir.¹⁹⁰

Ranciere’e göre eşitlik varsayımına göre hareket eden insanlar demokrasiye kaynaklık ettiği için demokrasi eşitlikçi eylemle alakalıdır. Demokrasiyi hiyerarşik nitelikli olan politik düzenlerle özdeşleştirmemeliyiz. Bu tarz biz özdeşleştirme,

¹⁸⁶ Newman, “Post-Anarchism and Radical Politics Today”, s. 58.

¹⁸⁷ Todd May-Benjamin Noys-Saul Newman, a.g.s. , ss. 181-182.

¹⁸⁸ Newman, “Post-Anarchism and Radical Politics Today”, s. 58.

¹⁸⁹ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, ss. 179; 183

¹⁹⁰ Aynı Eser, ss. 179-180

demokrasiyle ilişkili en merkezi fikir olan eşitlik düşüncesinin kaybı anlamına gelir. Bu fikri, yani herhangi bir kişi ve herkes adına eşitlik varsayımını, hayatta tutmamız gerekir. Demokrasiyi, hali hazırda içerisinde yaşadığımız dünyanın hiyerarşileriyle zedelememeliyiz.¹⁹¹

Demokrasinin sahip olduğu eleştirel işlev¹⁹² bu noktada hiyerarşi karşıtlığı olarak karşımıza çıkar. Postyapısalcı siyasal epistemolojinin toplum ideali bu hiyerarşi karşıtlığının üzerine kuruludur. Demokrasiyi hiyerarşi karşıtlığı olarak ifade ettiğimizde, söz konusu toplum ideali Ranciere'in demokrasi anlayışına yaklaşır. Ranciere göre demokrasi bir yönetim biçimi değildir; politikayı düşünülebilir kılan temeldir.¹⁹³ Demokrasi parlamenter sistem ya da meşru devlet ya da hukuk devleti de değildir; dolayısıyla Ranciere demokrasiyi bir rejim olarak değerlendirmez.¹⁹⁴

Onun için demokrasi bir yönetim biçimi değildir. Yönetimler daima azınlık çoğunluk ayrımına dayalı oligarşik yapılardır. Her yönetme etkinliği azınlığın çoğunluk üzerindeki üstünlüğüne dayalıdır. Buna günümüzün demokratik pratiği olarak kabul edilen temsil de dâhildir. Bu yüzden temsille özdeşleştirilen günümüz demokrasileri aslında demokrasi karşıtı oligarşik yapılardır.¹⁹⁵ Bu yüzden demokrasiyi bir yönetim biçimi olarak değil, yönetim hakkının bulunmaması olarak ifade etmemiz gerekir.¹⁹⁶

Ranciere bu yüzden demokrasiyi “anarşik yönetim” olarak ifade eder. Buna göre demokrasi yönetim unvanının yokluğudur;¹⁹⁷ dolayısıyla demokrasi üstün gücün yokluğuna dayanır.¹⁹⁸ Eğer iktidar en bilgililerin, en güçlülerin ya da en zenginlerin mülkü haline gelmişse politikanın varlığından söz edemeyiz.¹⁹⁹ Demokrasi bu yüzden hiyerarşi karşıtlığı üzerinden temellenir. Her daim hiyerarşik ilişkilere gömülü “polis”

¹⁹¹ Aynı Eser, ss. 193-195.

¹⁹² Ranciere, “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, s. 84.

¹⁹³ Aynı Makale, ss. 81; 84.

¹⁹⁴ Jacques Ranciere, *Uyuşmazlık Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005, ss. 137; 140.

¹⁹⁵ Jacques Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, 2. b. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, ss. 60-61.

¹⁹⁶ Daniel Bensaid, “Daimi Skandal”, *Metis Defterleri Demokrasi Ne Âlemde*, s. 45.

¹⁹⁷ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, ss.195.

¹⁹⁸ Bensaid, a.g.m. , s. 45.

¹⁹⁹ Ranciere, “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, s. 84.

değil,²⁰⁰ buna zıt olarak hiyerarşiyi problemlile hale getiren politika anlayışı bizi anarşik demokrasiye götürecektir.

Ranciere'e göre hiyerarşinin problemlile hale geldiği nokta aynı zamanda politikanın başladığı andır; bu nokta astlık-üstlük ilişkisinin sekteye uğramasıyla mümkün olur; başka bir ifadeyle arkhe mantığının, yani başta yürüyenin zorunlu takibine dayalı olarak gerçekleşen, astın üzerine kendi gücünü uygulayan üstün varlığının sekteye uğraması siyaseti mümkün kılar. Bu yüzden demokrasi siyasetin ta kendisidir. Bir yönetim biçimi olarak değil, siyaset biçimi olarak düşünülmesi buradan ileri gelir.²⁰¹

Ranciere'in ortaya koymuş olduğu demokrasi yorumu, postyapısalcı siyasal epistemoloji ile ilişkisi bu çerçevede kurulabilir. Temsiliyetçi ve hiyerarşik tüm kalıpları reddeden söz konusu toplum ideali hakikat temelli bir yaklaşıma sahip olmadığı için arkhe mantığı üzerinden temellenmemiştir. Bu yüzden demokrasi bir yönetim biçimi olarak değil, siyaset biçimi olarak burada kendisini göstermiştir. Söz konusu toplum idealinin tüm hiyerarşileri reddeden tutumunu ve parti gibi temsiliyetçi yapılara karşı koyuşu dikkate alındığında, Ranciere'in günümüz demokrasileri için kullanmış olduğu oligarşik ifadesi önem kazanmaktadır.

Siyasal demokrasi her şeyden önce hiyerarşik yapıların ters yüz edilmesidir; yönetmek için sıfatın bulunmamasıdır; unvanın yokluğudur. Bir unvanın üstünlüğüne dayanmaz. Bilgi, güç ya da soya bağlı herhangi bir unvan tek başına yönetme eylemini meşru kılamaz.²⁰² Bu anlayış kimseyi bir diğerinin altına ya da üstünde konumlanmasıyla sonuçlanacak bir hiyerarşikleştirmeye dayalı demokrasi anlayışına geçit vermez. Söz konusu toplum ideali Ranciere'in siyasal demokrasi anlayışını içerir. Demokrasi bu yüzden yönetsel bir şekilde hiyerarşik yapıların meşrulaştırıcısı olarak değil, siyasal bir bağlamda hiyerarşik yapıların ters yüz edilmesine dayalı bir çerçevede okunmalıdır. Bu yüzden mikro siyasal pratiklerde takip edilmesi gereken hiç kimsenin bir diğerini yönetemeyeceği ilkesidir. Kimsenin bir diğerine karşı üstünlüğünü ortaya koyabileceği ve bundan hareketle onları yönetebileceği bir sıfat ya da bir unvan yoktur. Bu unvan yokluğuna dayalı ilişkiler dolayısıyla demokrasi anarşik bir yönetim olarak ifade

²⁰⁰ May, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, ss.180.

²⁰¹ Jacques Ranciere, *Siyasalin Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, 2. b. , İstanbul: Metis Yayınları, 2016, ss. 142-144

²⁰² Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, ss. 48-49; 55.

edilmiştir. Bu demokrasi anlayışı minyatür devletleri yıkacak anarşik bir model sunmaktadır. Hiçbir unvan bir başkasını yönetmek için yeterli değildir.



SONUÇ

Postyapısalcı siyasal epistemoloji siyaset felsefesine hâkim olan mantığın dönüşümüdür. Bu mantık klasik epistemolojiden temellenmiş ve dolayısıyla siyaset felsefesi hakikatçi bir içerikle donatılmıştır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji tarafından sorunun bizzat kaynağı bu mantığın kendisidir. Bu yüzden mücadelesi öncelikle hakikat iddiasını geçersizleştirmek ve bunun tezahürlerine karşı çıkmak olmuştur.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin bu mücadelesi anarşist bir mahiyete sahiptir. Anarşizmin postyapısalcı epistemoloji bağlamında bir yorumu bu noktada devreye girer. Bu aynı zamanda anarşizmin siyaset felsefesi açısından ne kadar da önemli olduğunun bir göstergesidir. Artık anarşizm farklı bir epistemolojik bağlam içerisinde yorumlanıp kendisini ifade etmenin bir başka yolunu bulmuştur.

Anarşizm klasik epistemolojinin sınırlılıkları içerisinde kalmış olsa da modern siyaset felsefesini aşındıran eğilimlere sahip olmuştur. Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu eğilimleri radikalize etmiştir; başka bir ifadeyle anarşizmin temsiliyet ve hiyerarşi karşıtlığını, siyaset felsefesine hâkim olan mantığı dönüştürecek bir güç olarak tekrar yorumlamıştır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji böylece anarşizmin modern siyaset felsefesinin sınırlılıklarının dışarısına taşan bir potansiyelinin olduğunu açığa çıkarır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından anarşizm bu hâkim mantığın dönüşümü ya da klasik epistemoloji temelli siyaset felsefesini ortadan kaldırma çabası olmuştur. Siyaseti hakikat iddiasından kurtarmak artık kendi başına anarşist bir mücadele haline gelmiştir. Anarşizmin hiyerarşi ve temsiliyet karşıtlığının, postyapısalcı epistemoloji çerçevesinde radikalleştirilmesiyle birlikte bu iki ilkenin hakikat ile olan bağlantısı kopmuştur.

Hâkim siyasal mantığın dönüşümünü amaçlayan bir mücadele olarak postyapısalcı siyasal epistemoloji anarşisttir. Anarşizm sadece bir kurum olarak devletin yıkılması değil, devletçi düşünme biçiminin yıkılmasıdır. Bu anarşist girişimin siyaset felsefesi açısından taşımış olduğu önemi belirtebilmemiz için öncelikle hâkim olan bu siyasal mantık üzerinde durmamız gerekir. Klasik epistemolojiden temellenen hâkim geleneğin aynı zamanda etik ve ontolojik yönleri vardır. Epistemolojik, etik ve ontolojik

yönelimlerin siyasal içerimlerini bu noktada dikkate almamız gerekir. Tüm bunların birbiriyle ilişkisel bir şekilde düşünülmesi hem hâkim siyasal mantığın düşünce tarihinde nasıl bir yerleşikliğe sahip olduğunu açığa çıkaracak hem de bunu dönüştürmeye yönelik bir girişimin ortaya koyacağı mücadelenin çerçevesi çizilmiş olacaktır. Bu anarşist mücadele aynı zamanda siyaset felsefesinin hakikatçi noktaları üzerine yoğunlaşmamıza bir fırsat vermektedir.

Klasik epistemoloji temelli siyaset felsefesi geleneksel etik ve ontolojiye dayanır. Hâkim siyasal mantığın epistemolojik-etik-ontolojik yönelimleri postyapısalcılık açısından ilk başta hakikatçi olmalarından kaynaklı baskıcı ve farklılıkları dışlayıcı olarak bulunur. Epistemolojik olarak bilimsel bilgiye diğer bilgi biçimleri karşısında tanınan üstünlük, etik olarak rasyonel eylemin irrasyonel olarak adlandırılan eylemlere karşı bir şekilde referans noktası olarak ele alınması, ontolojik olarak da insanın akılcı bir doğaya sahip olduğunun kabulü neticesinde siyaset felsefesinden anlaşılan evrensel olarak geçerli bir düzenin tesisi olmuştur. Postyapısalcılık siyasal epistemoloji bu anlayışı devletçi düşünme biçimi olarak görür ve bunun karşısında yer alarak anarşist bir nokta da konumlanır.

Postyapısalcı siyasal epistemolojiyi önemli kılan hadise bu mantığın sorunlarını açığa çıkarması ve bunun yerine bir arada yaşamamızı hakikat iddiası taşımayan bir epistemolojik-etik-ontolojik bir anlayışla, anarşist bir siyaset felsefesi ortaya koymasıdır. Buna göre bir arada yaşam kaçınılmaz olarak bir hakikat talebine dayanmaz; bizleri bir arada tutacağına inanılan hakikat talebi postyapısalcı siyasal epistemolojiye göre tahakkümcü bir mantığa sahiptir.

Hâkim siyasal mantığın üretmiş olduğu bu tahakküm durumu, farklılığın sınırlanması, çoğulculuğun dışlanması anlamlarına gelir. Bu yüzden devletçi düşünme biçimine karşı yapılacak bu anarşist mücadele, siyaset felsefesini çoğulcu bir şekilde ele almak zorundadır. Bunun için epistemolojik-etik-ontolojik çerçeve hakikat iddiasından kurtarılmalı ve böylece onun tezahürleri olan hiyerarşi ve temsiliyet yeniden üretilmemelidir. Bu açıdan baktığımızda epistemolojik olarak hiçbir bilgi bir diğer bilgi biçiminden üstün değildir; etik olarak sadece tek tip bir eylem tarzını diğer eylemlerin üstünde göremeyiz; ontolojik olarak da özne kendisini tanımlayan ve sınırlandıran temsili kavramlardan daha fazlasıdır; özne sabit bir kendilik değil sürekli bir oluşum halidir.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin ortaya koymuş olduğu bu yönelimin anarşist mahiyeti, hâkim siyasal mantığın devletçi düşünce kalıplarını ifşa ederek onu yıkacak bir düşünme biçimi karşımıza çıkarmış olmasıdır. Anarşist bir düşünme biçimi olarak postyapısalcı siyasal epistemoloji açısından siyaset mutlak bir uzlaşma ideali değildir. Siyasetin uzlaşmacı olduğunu iddia etmek devletçi düşünme biçiminden kaynaklanır. Anarşist düşünme biçimi ise uzlaşma idealini, farklılıkları dışlayıcı olarak bulduğu için bir tahakkümcü mantık olarak değerlendirir. Uzlaşma adına çatışmayı bastırmak farklılıklarımızın bastırılması ile sonuçlanır.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji evrensel uzlaşma idealinden koparak makro siyaset yerine mikro siyaset perspektifine yaklaşır. Bu bize bir arada yaşamamızı tekrar değerlendirmemiz gereken bir çerçeve sunar. Burada önemli olan anarşist bir düşünme biçimi geliştirilerek temsiliyetçi ve hiyerarşik olmayan bir şekilde nasıl bir arada yaşayabileceğimizin cevabının aranmasıdır. Bu hâkim siyasal mantığın dönüşümünün somut bir göstergesidir. Siyaset felsefesinde hiyerarşik ve temsiliyetçi formların tekrar üretimine dayalı olarak geliştirilen toplumsal düzen anlayışı yerine, bu formları üretmeyen bir aradalıkların imkânı araştırılır.

Bu yöndeki bir teşebbüs makro siyaset yerine mikro siyaseti daha önemli hale getirir. Mikro düzeydeki ilişkilerimize kadar giren bir farkındalık ortaya koyulmuş olunur. Devletçi düşünme biçiminin bizi sürekli makro siyaset ile meşgul ettiği bir yerde, anarşist düşünme biçimi kendi öznelliklerimizin üretimine dayalı ilişki biçimlerimizin dönüşümünü öncelikli bir hale getirir. Gündelik hayatımız içerisinde kendi kendimize üretmiş olduğumuz temsiliyetçi ve hiyerarşik yaşam pratiklerimiz acil bir siyasal sorun haline gelmiş olur. Postyapısalcı siyasal epistemoloji bu yüzden aynı zamanda bir bilgi siyasetidir; bir kendilik siyasetidir; bir farklılık siyasetidir. Söz konusu bu epistemolojik, etik ve ontolojik yönelimler neticesinde karşımıza devletçi düşünme biçimine karşıt olan anarşist düşünme biçimi çıkmıştır.

Postyapısalcı siyasal epistemolojinin ortaya koymuş olduğu hiyerarşi ve temsiliyet karşıtı toplum idealini gündelik hayatımızın her anında eyleme dökümlerimiz. Her ilişki tarzımızı bu karşıtlık üzerinden hayata geçirebiliriz. Bu kendi başına siyasal bir eylemdir. Mikro ilişkilerimizi dönüştürebilecek bir idealdir. Bu idealin bir gerçeklik haline getiren kavramlaştırma ise canlandırma olmuştur.

Postyapısalcı siyasal epistemoloji gündelik hayatımızı dönüştürebilecek mezyetlere sahip bir toplum ideali ortaya koymuştur ve bu toplum idealinin gerçekleşmesi için geleceğe değil bulunduğumuz ana odaklanmamız gerektiğine dikkat çekmiştir. Değişimi bulunduğumuz an içerisinde kendi kendimize canlandırabiliriz. Hiyerarşik ve temsiliyetçi olmayan ilişkileri her an kurabiliriz. Bunun en önemli siyasal çıkarımı kimsenin bir başkasını yönetmeye artık yeterli olmamasıdır. Bu aynı zamanda postyapısalcı siyasal epistemolojinin anarşist düşünme biçiminin somut bir ifadesidir.



KAYNAKÇA

- ACTON H.B., “Diyalektik Materyalizm”, çev. Tayfun Torun, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, C. 4, Ankara: Ebabil Yayınları, 2006, ss. 592-606.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Kent Devleti’nden İmparatorluğa*, 6.b. , Ankara: İmge Kitabevi, 2009.
- ALTHAUS Scott v.d., “Roundtable on Political Epistemology”, *Critical Review*, V. 26, N. 1-2, ss. 1-32.
- ALTUĞ Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, 2. b. , İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- ANTLIFF Alan, “Anarchy, Power and Post-Structuralism”, *Post-Anarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle-Süreyyya Evren, New York: Pluto Press, 2011, ss. 160-167.
- ARSLAN Hüsamettin, “Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S.7, Ankara: 1999, ss. 63-89.
- BADIOU Alain, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 2. b. , çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- BAKUNİN Mihail, *Tanrı ve Devlet*, çev. Sinan Ergün, 2. b. , Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- BERNAUER James W. , *Foucault’nun Özgürlük Serüveni Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- BEST Steven- KELLNER Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, 2. b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- BENSAID Daniel, “Daimi Skandal”, çev. Savaş Kılıç, *Metis Defterleri Demokrasi Ne Âlemde?* , haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 24-50.
- CALL Lewis, *Postmodern Anarchism*, Maryland: Lexington Books, 2002.

- CALL Lewis, *Ursula K. Le Guin'in Postmodern Anarşizmi*, çev. Deniz Kurt, İstanbul: SUB Yayınları, 2017.
- CALLINICOS Alex, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, 6. b. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, "Diyalektik Materyalizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. b. , İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, ss. 513-514.
- CEVİZCİ Ahmet, "Yöntem Dogmatizmi", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. b. , İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 1783.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.
- CEVİZCİ Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, 2. b. , Ankara: Say Yayınları, 2012.
- CHALMERS Alan F. , *Bilim Dedikleri Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- COLEBROOK Claire, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, 3. b. , Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- CONNOLLY William E., *Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Fermâ Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- CROWDER George, *Klasik Anarşizm Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi*, çev. Sinan Altıparmak, 2. b. , İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007.
- DEMİR Ömer, *Bilim Felsefesi*, 5. b. , İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- DOLGOFF Sam, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Kaos Yayınları, 1998.
- ÇELİK Sara, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2015.
- DELEUZE Gilles–PARNET Claire, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1990.

- DEVECİ Cem, “Foucault’nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayırıştırılmazlığı”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 9, Ankara: 1999, ss. 23-39.
- DURMAZ Birsen, “Anlama”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, C. 1, İstanbul: Etik Yayınları, 2003, ss. 415-422.
- ERDOĞAN Mustafa, *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, 2006.
- ERGÜL Savaş, “Badiou”, *Siyaset Felsefesi Tarihi Palton’dan Zizek’e*, ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013, ss. 816-834.
- EVREN Süreyya, *Anarşizmler Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri*, çev. Barış Yıldırım-Elmas Deniz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- FALZON Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- FEYERABEND Paul, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 2. b. , çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- FEYERABEND Paul, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- FOUCAULT Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar 5*, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, ss. 230-253.
- FOUCAULT Michel, “Hakikat ve İktidar”, çev. Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 59-85.
- FOUCAULT Michel, “İki Ders”, çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 86-117.

- FOUCAULT Michel, “Özne ve İktidar”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 57-82.
- FOUCAULT Michel, “Hakikat Kaygısı”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 83-97.
- FOUCAULT Michel, “İktidarın Halkaları”, çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 140-161.
- FOUCAULT Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 221-247.
- FOUCAULT Michel, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, ss. 21-37.
- FRANKS Benjamin, “Postanarchism and Meta-Ethics”, *Anarchist Studies*, V. 16 (2008), ss. 135-153.
- FRANKS Benjamin, “Post-Anarchism: A Partial Account”, *Post-Anarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle-Süreyyya Evren, New York: Pluto Press, 2011, ss. 168-180.
- GRAY John, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.
- GUTTING Gary, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- HALLWARD Peter, “İngilizce’ye Çevirenin Sonsözü”, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 2. b. , çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, ss. 137-169.

- HEKMAN Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- HOY David Couzens, “Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss. 251-274.
- KARADAĞ İlke, “Yaratıcılık ve Öznelik”, *Metis Defterleri Göçebe Düşünmek Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında*, haz. Ahmet Murat Aytaç-Mustafa Demirtaş, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, ss. 50-83.
- KESKİN Ferda, “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 9, Ankara: 1999, ss. 15-22.
- KESKİN Ferda, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar Seçilmiş Yazılar 2*, Michel Foucault, yay. haz. Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 11-24.
- KESKİN Ferda, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma Seçilmiş Yazılar 3*, Michel Foucault, yay. haz. , Ferda Keskin, 2.b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 11-19.
- KESKİN Ferda, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, Michel Foucault, yay. haz. , Ferda Keskin, 2. b. , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 13-29.
- KESKİN Ferda, “Foucault”, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizek’e*, ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013, ss. 736-753.
- KEYMAN E. Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi Geç Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000.
- KILIÇ Sinan, “Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernite”, *Temâşâ Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S.3, Kayseri: 2015, ss. 106-137.
- KÜÇÜKALP Derda, *Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma*, Bursa: Aktüel Yayınları, 2005.

- KÜÇÜKALP Derda, “Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük ve Ötesi”, *felsefelogos*, S. 37, İstanbul: 2009, ss. 127-143.
- KÜÇÜKALP Derda, “Paul Feyerabend’in Modern Bilim Eleştirisi”, *Hece Dergisi*, S. 186/187/188, Y. 16, 2012, ss. 514-520.
- KÜÇÜKALP Derda, Heidegger ve Nihilizm, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 30, İstanbul: 2016, ss. 481-494.
- KÜÇÜKALP Derda, *Siyaset Felsefesi*, 2. b. , Bursa: Dora Basım-Yayım, 2016.
- KÜÇÜKALP Derda, “Tanrı’nın Ölümü”nün Politik Bir Yorumu Olarak Postmodernizm, *Türkiye Günlüğü*, S. 138, Ankara: 2018, ss. 35-42.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Modern Bilim ve Tekniğe Yönelik Değerlendirmeleri Bağlamında Heidegger’in Modernizm Eleştirisi”, *Hece Dergisi*, S. 186/187/188, Y. 16, 2012, ss. 500-513.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Ağaç Biçimli Düşünce Modeli”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, C.1, İstanbul, Etik Yayınları, 2003, ss. 83-85.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- KÜÇÜKALP Kasım, CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-*, 3. b. , İstanbul, İsam Yayınları, 2014.
- KOCH Andrew M. , *Knowledge and Social Construction*, Lexington Books, 2005.
- KOCH Andrew M. , *Poststructuralism and The Politics of Method*, Lexington Books, 2007.

- KOCH Andrew M. , “Post-Structuralism and The Epistemological Basis of Anarchism”,
Post-Anarchism A Reader, ed. Duane Rousselle-Süreyyya Evren, New York:
Pluto Press, 2011, ss. 23-40.
- KOLOŞ Umut, *Foucault, İktidar ve Hukuk Modern Hukukun Soybilimi*, İstanbul: İstanbul
Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- KYMLICKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, 2. b. , İstanbul:
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- LEITERITZ Christiane, “20. Yüzyılda Felsefi Hermeneutik: Heidegger ve Gadamer
[Edebiyat Açısından Heidegger], çev. Fatih Tepebaşı, *Kutadgubilig Felsefe-
Bilim Araştırmaları*, İstanbul: S. 30, 2016, ss. 707-711.
- LUKACS György, *Lenin'in Düşüncesi Devrimin Güncelliği*, çev. Mehmet R. Zaralı,
İstanbul: Belge Yayınları, 1979.
- LYOTARD Jean-François, *Postmodern Durum*, 3.b. , çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi
Yayınları, 2000.
- LYOTARD Jean-François, *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), 2.b. , Ankara,
BilgeSu Yayıncılık, 2014.
- LYOTARD J.-F.- THEBAUD J.-L. , *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki
Yayınları, 2014.
- MARX Karl-ENGELS Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster-Nur Deriş, 19. b.
, İstanbul: Can Yayınları, 2015.
- MAY Todd, *Between Genealogy and Epistemology Psychology, Politics, and Knowledge
in the Thought of Michel Foucault*, Pennsylvania: The Pennsylvania State
University Press, 1993.
- MAY Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul:
Ayrıntı Yayınları, 2000.

- MAY Todd-NOYS Benjamin-NEWMAN Saul, “Democracy, Anarchism and Radical Politics Today: Interview With Jacques Ranciere”, trans. John Lechte, *Anarchist Studies*, V. 16, 2008, ss. 173-185.
- MAY Todd, “Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?”, *Post-Anarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle-Süreyya Evren, New York: Pluto Press, 2011, ss. 41-45.
- MAY Todd, *Şiddetsiz Direniş Felsefi Bir Giriş*, çev. Can Kayaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- MAY Todd, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, çev. Sercan Çalçı, 2. b. , İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- MOUFFE Chantal, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı-Ali Çolak, Ankara: Epos Yayınları, 2010.
- MOUFFE Chantal, *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, çev. Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- MOUFFE Chantal, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 3.b. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- MEGILL Allan, *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- NEWMAN Saul, *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, Oxon: Routledge, 2005.
- NEWMAN Saul, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- NEWMAN Saul, “Radikal Demokraside Yeni Tahayyüller”, haz. Süreyya Evren-Kürşad Kızıltuğ-Erden Kosova, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Saul Newman, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, ss. 272-291.

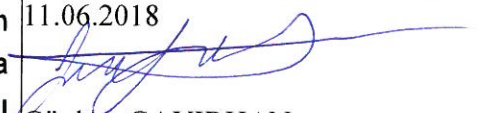
- NEWMAN Saul, *Unstable Universalities Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester and New York: Manchester University Press, 2007.
- NEWMAN Saul, “Anarchism, Poststructuralism and The Future of Radical Polirics”, *Substance*, V. 36, 2007, ss. 3-19.
- NEWMAN Saul, *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- NEWMAN Saul, “Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce”, *Cogito*, 3. b. , S. 67, İstanbul: 2011, ss. 29-55.
- NEWMAN Saul, “Post-Anarchism and Radical Politics Today”, *Post-Anarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle-Süreyya Evren, New York: Pluto Press, 2011, ss. 46-68.
- NEWMAN Saul, “Crowned Anarchy: Postanarchism and International Relations Theory”, *Millennium-Journal of International Studies*, 2012, ss. 259-278.
- NEWMAN Saul, “Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam”, *Radikal Demokrasi Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası*, der. Alexandros Kioupiolis-Giorgos Katsambekis, çev. Esmâ Kartal-Hayrullah Doğan, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016, ss. 137-160.
- NEWMAN Saul, “War On The State: Stirner and Deleuze’s Anarchism”, theanarchistlibrary.org, erişim tarihi 30.04.2018, ss. 1-17.
- ÖĞÜTLE Vefa Saygın, “Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri”, Ankara: *Praksis*, S. 13, 2005, ss. 203-222.
- ÖĞÜTLE Vefa Saygın, “Pozitivist-Marksist Sınıf Kavrayışı ve Sınıf Deneyimlerindeki Açmazları”, Ankara: *Praksis*, S. 24, 2010, ss. 77-92.
- ÖKTEN Kaan H. , “Heidegger ve Metafizik”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, yay. haz. Erdal Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, ss. 177-203.

- ÖRS H. Birsen, “İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, 2. b. , der. H. Birsen Örs, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, ss. 3-45.
- ÖZLEM Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 5. b. , Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- ÖZLEM Doğan, *Evensellik Mitosu*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.
- RANCIERE Jacques, *Uyuşmazlık Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005.
- RANCIERE Jacques, “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, çev. Savaş Kılıç, *Metis Defterleri Demokrasi Ne Álemde?* , haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 81-86.
- RANCIERE Jacques, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, 2. b. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- RANCIERE Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, 2. b. , İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- SABINE George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 3 Yakın Çağ*, çev. Özer Ozankaya, Ankara: Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969.
- SHOMALI Alireza, *Politics and The Criteria of Truth*, London: Palgrave Macmillan, 2010.
- SARIBAY Ali Yaşar, “Politik Teori, Modernite ve Etik”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 4. b. , S. 4, Ankara: 1998, ss. 55-60.
- SARIBAY Ali Yaşar, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, İstanbul: Everest Yayınları, 2004.
- SARIBAY Ali Yaşar-ÖĞÜN Süleyman Seyfi, *Politikbilim*, 4. b. , Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

- SARIBAY Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- SARIKARTAL Emine, “ Türkçe Baskıya Önsöz”, *Hakkıyla*, J. -F. Lyotard-J.-L. Thebaud, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, ss. 1-11.
- SARUP Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, 2. b. , Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- SANDEL Michael J. , *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* , çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara: BigBang Yayınları, 2013.
- SARICA Murat, *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2017.
- SEZER Devrim, “ Hannah Arendt”, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013, ss. 638-678.
- SAYGIN Tuncay, “Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa”, *Postyapısalcılık*, der. Armağan Öztürk, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010, ss. 7-34
- STRAUSS Leo, *Politika Felsefesi Nedir?* , çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- SUTTON Damian- Jones David Martin, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, çev. Murat Özbek-Yetkin Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- SWANN Thomas, “Are Postanarchists Right to Call Classical Anarchisms ‘Humanist’?”, *Anarchism and Moral Philosophy*, ed. Benjamin Franks-Matthew Wilson, New York: Palgrave Macmillan, 2010, ss. 226-242.
- SWINGWOOD Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- TEKELİOĞLU Orhan, “Moderniteye Sıkışan Özürlük: Foucault'nun “Kendilik Teknolojileri”ne Bir Bakış”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Ankara: S. 9, 1999, ss. 41-50

- TURNER Stephen, “Political Epistemology, Experts and The Aggregation of Knowledge”, *Spontaneous Generations*, V.1, N.1, 2007, ss. 36-47.
- URHAN Veli, *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- URHAN Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- UTKU Ali, “Dil Oyunları”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, C. 4, Ankara: Ebabel Yayınları, 2006, ss. 363-369.
- YAYLA Atilla, *Liberalizm*, 7. b. , Ankara: Liberte Yayınları, 2015.
- YILMAZ Feridun, *Rasyonalite İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- VANDENBERGHE Frederic, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, çev. Vefa Saygın Öğütler, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, çev. Ahmet Cevizci, 2. b. , İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- WHITE Morton, “The Politics of Epistemology”, *Ethics*, V. 100, N.1, 1989, ss. 77-92.
- WILLIAMS Leonard, “Hakim Bey and Ontological Anarchism”, *Journal For The Study of Radicalism*, V. 4, 2010, ss. 109-137.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Günhan GAYIRHAN		
Doğum Yeri ve Yılı	Denizli/1986		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2000	2002	Denizli Kazım Kaynak Lisesi
Lisans	2003	2007	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2009	2012	Uludağ Üniversitesi
Doktora	2012		Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama -Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2010		Uludağ Üniversitesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	gunhangayirhan@uludag.edu.tr		
	Tarih	11.06.2018	
	İmza		
	Adı-Soyadı	Günhan GAYIRHAN	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Günhan GAYIRHAN
Tez Adı	Postyapısalıcı Siyasal Epistemoloji
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 11.06.2018

İmza :

