



T.C.

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**RASYONEL AHLAKIN İRRASYONEL AKTÖRLERİ:
DELEUZE VE FOUCAULT'DA ETİK SORUNSALI**

Susin BAL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Zülküf KARA

MARDİN-2022

**T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**RASYONEL AHLAKIN İRRASYONEL AKTÖRLERİ:
DELEUZE VE FOUCAULT'DA ETİK SORUNSALI**

Susin BAL

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Zülküf KARA**

MARDİN-2022

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

Susin BAL

25.07.2022

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Rasyonel Ahlakın İrrasyonel Aktörleri: Deleuze ve Foucault'da Etik Sorunsalı

Susin BAL

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

2022: 78 Sayfa

Bu çalışma etik ve ahlak kavramları çerçevesinde rasyonel olanın irrasyonel toplumsal taleplerle nasıl kurulduğunu ve ahlaki kodlamaların sosyal evrende nasıl inşa edildiğini konu edinmektedir. Ahlakın etik olmadan tartışılmayacağı bilindiğine göre konunun sosyoloji literatürüne iki önemli sosyal bilimciye ait düşünme pratiği ile katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Problemlerini ahlakın toplumsal sınırlarına ve etiğin teorik katmanlarına kadar uzattığımız bu çalışma da toplumsal ahlakın ortaya koymuş olduğu gözetleme ve kapatılmadan sıyrılarak, etik süreç ile nasıl bir toplumsallık inşa edildiğine değinilmektedir. Ahlakın rasyonel zemininden sıyrılmaya girişimini Foucault ve Deleuze'ün felsefesi bağlamında irrasyonel sosyal bir tavır olarak nasıl etiğe dönüştüğü ele alınmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Ahlak, Etik, Deleuze, Foucault.

ABSTRACT

Master Thesis

Irrational Actors Of Rational Ethics: The Ethical Issue In Deleuze And Foucault

Susin BAL

Mardin Artuklu University

Graduate Education Institute

Department of Sociology

2022: 78 Page

This study deals with how the rational is established with irrational social demands within the framework of the concepts of ethics and morality, and how moral codes are constructed in the social universe. Since it is known that morality cannot be discussed without ethics, we think that the subject will contribute to the sociology literature with the thinking practices of two important social scientists. In this study, in which we have extended the problems to the social limits of morality and the theoretical layers of ethics, it is mentioned how a sociality is built with the ethical process by getting rid of the surveillance and closure of social morality. It is discussed how the attempt to get rid of the rational ground of morality turns into ethics as an irrational social attitude in the context of Foucault and Deleuze's philosophy.

Keywords: Morality, Ethics, Deleuze, Foucault.

ÖN SÖZ

Ahlak ve etiği konuşmak bedeni özneyi toplumu ve onlar etrafında şekillenen bütün ilişki ağlarını kapsadığından konunun iki büyük sosyal bilimci tarafından bir kavramsal ve düşünsel çerçeveye oturtulması ve bu çerçevenin sosyoloji literatürüne taşınması amacıyla yola çıkılan bu çalışma, ön-sözümüzü daha da önemli hale getirmektedir. Ahlakın rasyonel tarafını iki irrasyonel düşünce adamıyla konuşmak için fark, tekrar, gözetleme gibi kavramları da dâhil ederek toplumsalın nasıl şekillendiğini gözetlemek çabasıyla bu çalışmanın sosyolojik-felsefi bir düzeleme oturma ümidini taşımaktayız.

Çalışma dönemim boyunca maddi ve manevi olarak desteklerini benden esirgemeyen aileme; değerli fikirlerini sunan, eleştirilerini benden eksik etmeyen, akademik dünyanın anlam kazanmasını ve sosyolojik bakış açısını elde etmemi sağlayan değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Zülküf Kara'ya ve bölüm hocalarıma teşekkür ederim.

Susin Bal

Mardin, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
TABLolar DİZİNİ.....	viii
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU	2
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	3
ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ.....	3
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	4
1. DÜŞÜNSEL ARKA PLAN: AHLAKIN ETİK ÇERÇEVESİ	5
1.1.Ahlaktan Etiğe: Sosyolojik Bir Gerekçelendirme.....	5
1.2.Rasyonel Bir Gerçeklik Olarak Ahlak	13
1.3. İrrasyonel Bir Aktör Olarak Etik	18
2. AHLAKI RİSKE ATMAK.....	27
2.1. Toplumsal Yaratmada Ahlak: Denetim Mekanizmalarına Doğru	27
2.2. Bir Kapatma/Risk Aygıtı Olarak Ahlak: “Majör” Gözetleme	35
3. AHLAKI “ORTA”DA BIRAKMAK: ETİK GÜNCELLEME	42
3.1. Foucault’dan Deleuze: Bir Karşılaştırma Denemesi.....	42
3.2. Toplumsal “Tekrar”dan Ontolojik “Fark”a: Bir “Oluş” Biçimi Olarak Etik	49
SONUÇ	60
KAYNAKÇA.....	65
ÖZGEÇMİŞ.....	69

TABLÖLAR DİZİNİ

Sayfa No

Tablo 1.1. Durkheim ve Weber'in Etik ve Ahlak Anlayışının Özeti.....	8
Tablo 1.2 Ahlaki Düzendeki Karşılaştırma. (Kai Ching, 2007: 15).....	13
Tablo 2.1 Pratik Aklın Boyutları ve Özellikleri. (Kai Ching, 2007: 55).....	16



GİRİŞ

Sosyal bilim geleneğinde toplumsal bir meselenin ele alınış biçimi, bilimsel olma adına bağlı olunan entelektüel tarafa göre şekil alır. Bu gelenek tarih boyunca büyük kuramlardan mikro ölçekli teorilere kadar geniş bir yelpaze içinde gelişim göstermiştir. Akademik perspektif tam da buradan hareketle söz konusu perspektifleri sosyal bir konuyu düşünmede, analiz etme ve yorumlama ya da açıklayarak kullanma gayretindedir. Perspektif konunun rasyonel olmasıyla, soyut toplumsal çıkarımlarıyla, epistemolojik zeminiyle birlikte gelişir, olgunlaşır ve sonraki bilim gayretleri için teorik bir aşamaya doğru ilerler.

Sosyoloji biliminin yakın disiplinler ile arasındaki kulvar farkı, aslında ele alacağı konuya göre ya belirli bir mesafede kalır ya da bu mesafe her bir başlıkta konu ilerledikçe kapanmaya başlar. Somut çıktılar olan göç, yoksulluk, kentleşme gibi sosyolojik meseleler tartışılırken eldeki veriler genelde alandan toplanır ve bir teorik çerçevede değerlendirilir. Fakat mesele daha soyut düzleme ait ve bu düzlemde somut toplumsal bir alanda gerçekleşiyorsa sosyolojik perspektifimizi belirlemek hem zorlaşmakta hem de yakın disiplinlerin epistemolojik sınırlarına yakın durmayı gerektirmektedir. Bu sınırlar çoğu zaman epistemolojik kaynakları arttırmak adına kavramsal düzeyde olmaktadır. Bu çalışma örneğinde olduğu gibi, ahlak ve etik probleminin soyut düzlemini ilkin sosyal bilim çerçevesinde ele alıp sonrasında sosyolojik bir sınıra çekmek dikkatli bir okumayı gerektirmektedir.

Bu tezde aslında biz, etik ve ahlakı sorgulamaya tabi tutarak beden sınırlarını arzu, makine, göçebelik gibi soyutlamalarla somut bir düşünme modeline çevirmeye çalışan Deleuze ile birlikte modern dönemin katı, pozitivist ve indirgemeci perspektifini yapı-söküme uğratarak toplumsal inşayı, öznenin derin katmanlarına taşıma gayretinde olan Foucault düşüncesini ele aldık. Bu iki büyük düşünürün perspektifleri çerçevesinde etik ve ahlak gibi iki çok önemli sosyal formu sosyolojik bir gerekçelendirmeye tabi tutarak ahlakın rasyonel bir toplumsal gerçeklik olduğunu etiğin ise irrasyonel karakterini anlamaya çalışacağız. Ayrıca toplumsal gözetleme ya da toplumsal kapatma aygıtlarının bu iki kavram etrafında

nasıl çalıştığını belirlemek de önemli görünmektedir. Ahlakın özneyi ve toplumu inşa ederken çizdiği rasyonel çerçevenin etik ile birlikte Deleuzeyen bir “fark”a bir “oluş”a imkân tanıyıp tanımayacağını, etiğin ise Foucault’cu anlamda öznenin başlamak üzere toplumsal bir yaratma ediminin koşullarını oluşturup oluşturamayacağını tartışmaya açacağız.

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası olan etik ve ahlak, insanoğlunun her zaman ilgi duyduğu bir konu olmuştur. Tarih boyunca insanoğlu ahlak üzerinde düşünmüş ve tanımlamaya çalışmıştır. Çünkü ahlak ile ilgili sorgulama hayatın anlamlandırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ahlak, kimi için bir denetim ve baskı aracı iken kimi içinde değerler sistemini oluşturan ve yapılandıran bir olgu olmuştur. Ahlakın toplumsalı belirlemedeki rolü çoğu zaman ötekiye karşı sorumluluğumuzun temel çerçevesini denetim ve baskı altına almaktadır. Etik ise bireysel özgürlüğü içine alan bir kavramdır. Ahlakın toplumsalı yaratmadaki denetim ve baskı sistemi yerine daha çok özgürlükçü ve belirli kurallara dayanmayan bir toplumsal yapı sistemine dayanmaktadır.

Etik ve ahlak tartışması yürütülürken aslında bir tür değerler sistemini de tartışmaya açıp mevcut anlayışları paranteze almak gerekmektedir. Sosyolojide etik, bir bağlama göre "iyiliği" tanımlayan belirli bir sosyal grubun kolektif değer yönelimini açıklayan genel bir terimdir. Ahlak ise belirli bir niyetin, işlemin ve eylemin sonucunun normatif değerlendirmesini tasvir etme eğilimindedir. Başka bir deyişle etik, ahlak üzerine kuramsal bir yansımadır.

Bu araştırmanın konusu, ahlak ve etik kavramlarının düşünce tarihini derinden etkileyen Gilles Deleuze ve Michel Foucault’nun görüşleri çerçevesinde ele alınıp sosyolojik kavramsallaştırmanın önünü açacak şekilde tartışılmaktadır. Ahlak ve etik sorunsalını Deleuze ve Foucault’nun felsefesi bağlamlarından sosyolojinin tartışma alanına aktarmak doğrudan felsefe ve sosyoloji arasındaki disiplinler sınırları da aşmak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan araştırmanın konusu ahlakın rasyonel kaynaklarının soyut felsefi düzleminden bir bağlamda çıkarıp sosyolojinin daha

görünür ve toplumsalı mümkün kılan alanları belirlemektedir. Başka bir ifadeyle bu çalışmanın temel düşüncesi, etik ve ahlak teorisinin kapsamlı bir karşılaştırması değil, teorilerinin tamamlayıcılığı yoluyla etik ve ahlak sosyolojisinin teorik çerçevesinin oluşturulmasına odaklanmaktadır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Ahlak kavramı bireyin gündelik hayatının her alanında ortaya çıkmaktadır. Toplumsal kabulleri içinde barındıran ahlak; bireyi “toplumsal kayıt yüzeyi”ne eklelemektedir. Gilles Deleuze ve Michel Foucault’da ahlak toplumsala ait bir rasyonel alana denk gelmektedir. Gilles Deleuze’de ahlak toplumsal kabulleri barındıran ve arzunun inşasını mümkün kılmayan bir durum iken Michel Foucault’da bilgiyi hapsedmektedir. Ahlak, Gilles Deleuze ve Michel Foucault felsefesinde etik lehine yapı sökülüne uğratılmıştır. Ahlak rasyonel alana denk geldiği için irrasyonel aktörlerle toplumsal kabullerin dışına taşma girişimini Gilles Deleuze ve Michel Foucault’nun etik kavramı ile sosyolojik bir zemine yerleştirme çabası araştırmanın önemini teşkil etmektedir. Gilles Deleuze felsefesine ait çalışmaların ve Deleuzeyen felsefesinin etik kavramına ilişkin yaklaşımını ele alan araştırmaların yokluğu sebebiyle bu araştırmanın sosyoloji literatürüne önemli katkılar sunacağını ümit etmekteyiz.

ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Araştırma konusu olarak belirlediğimiz etik ve ahlak arasındaki felsefi bağlamı sosyolojik düzleme çekebilmek adına ve bu düzlem üzerinden Deleuze ve Foucault’nun kavram çerçevesini probleme dâhil edebilmek için alt problemler şu şekilde oluşturulmuştur:

1. Ahlak ve etik kavramları sosyolojik bir tartışma alanına taşınabilir mi?
2. Ahlakın rasyonel temelleri bu tartışmanın çerçevesini nasıl belirlemektedir?
3. İrrasyonel bir deneyim olarak etik ve ahlak arasında toplumsallık nasıl inşa edilmektedir?
4. Toplumsal bir kabul olarak ahlak, irrasyonel bir sosyal tavır olarak etiğe dönüşür mü?

5. Bu dönüşümde Foucault ve Deleuze felsefesi bir katkı sunabilmekte midir?

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırma yöntemini belirlerken ilk adım olarak etik ve ahlak üzerine yürütülen fikirlerinin sosyolojik altyapısını meta-teori düzleminde ele almak gerekmektedir. Kuramların kapsamlı ve özgün bir şekilde anlaşılması için bir araç olarak meta-teorizasyon, okuyucuların geleneksel ahlak-ahlaksızlık ikileminden çıkmalarına yardımcı olmaktadır. Buradaki vurgumuz, ahlaki yargıdan (pratikten) önce gelen yansımanın (teori) ahlak dışı doğası ve ahlaki bir yargıya varmadan önce herkesin sosyolojik olarak etik ve ahlak üzerine düşünebileceğini salt şekilde iddia etmek değildir. Ancak toplumdaki ahlaki fenomenleri anlamak ve açıklamayı üstlenen sosyologlar, yansıtılmamış bir ahlaki yargının ideolojik sonuçlarından bizleri haberdar etmektedir. Teorik yorumlama ve karşılaştırma meta-teorinin okuyucularını geleneksel ahlak-ahlaksızlık ikileminden kurtarmaktadır. Bu yüzden yorumlamacı bir perspektifin Gilles Deleuze ve Michel Foucault'nun genel sosyal bilim düşüncesini yorumlamada daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Yine konunun literatür taraması, sosyoloji, antropoloji ve felsefe bilimleri ile ilgili temel kaynakları da gözetilecektir. Yani etik ve ahlak kavramları üzerinden çoklu bir literatür taraması yapılması planlanmaktadır.

1. DÜŞÜNSEL ARKA PLAN: AHLAKIN ETİK ÇERÇEVESİ

1.1.Ahlaktan Etiğe: Sosyolojik Bir Gerekçeleştirme

Araştırma problemimiz etrafında Deleuze ve Foucault'nun etik ve ahlaka dair düşüncelerine geçmeden önce ahlaktan etiğe geçişte sosyolojik zeminin nasıl oluşturulacağı ele alınmaktadır. Başlangıç olarak modern toplumdaki etik ve ahlakın durumuna bakıldıktan sonra, modern öncesi dini etik ile modern reflektif etik arasında bir geçiş aşamasını Weber'den başlayarak ele alınmaktadır.

Etik ve ahlakın modern durumunu inceleyen ilk sosyologlardan biri Max Weber'dir. Onun rasyonalizasyon ve modernizasyon tezine göre batı toplumlarında dini inancın sağladığı bütüncül dünya görüşü kesintiye uğramış ve ahlakın temelleri sarsılmıştır. Modern öncesi toplumlarda ahlaki kurallar uyum açısından grup dayanışmasını güvence altına almak için doğal düzen, mit ya da totemik anlama göre düzenlenmekteydi. Etik ise anlatılamaz mistik ve ezici bir gücü somutlaştırma halini ifade etmekteydi. Zamanla sosyal bir kurum olarak etik ve ahlak, sosyal yaptırım işlevi ve zorunlu eylemlerin motivasyonu ile din ve hukuka dâhil edildi. Weber, insan doğasının ahlaki iyiye uygun olduğunu vurgulamaktadır (Schroeder, 1996: 79).

Modern dönemle birlikte toplum farklı bir yapıya büründüğünden dolayı ahlak, dinden farklılaşma süreci içine girmiştir. Bu farklılaşma süreci akıl çağında insan failliğinde içselleştirildi. Aydınlanmada ahlakın hem iç hem de dış perspektifleri bozulmadan kaldı. Ancak temel fark insanın modern toplumda ahlaki ve ahlaki olmayan eylem arasında seçim yapmak için özerk kalmasıydı. Bu nedenle sosyal düzenin temelini oluşturan ahlakın olumsuz karakteri önemli hale gelmiştir. Bu bağlamda ahlaki ilkeler pratik akılla tasarlanmaktaydı.

Etik, değerleri rasyonalize etme girişimleri stratejik rasyonaliteye karşı denge unsuru olarak tasarlanmıştı. Ancak ilki yeterli kurumsal önermeye erişemezken ikincisi çoğu sosyal alanda sağlam bir şekilde kavramsallaştırılmaktadır. İkincisinin gözünde ilki başlı başına irrasyoneldir. Değer rasyonalitesi Max Weber tarafından teşhis edildiği gibi sosyal rasyonalizasyon sürecinden büyük ölçüde dışlanmaktadır

(Weber, 1968: 26). Bu yüzden etik ve ahlakın çöküşü toplumsal düzeyden bireysel düzeye geri çekildiğinden ahlaki göreceliğin çağdaş çıkmazlarına yol açmaktadır.

Ahlak, tanrının iradesi ve bireyin görevlerinin temeli olarak ön plana çıkmıştır. Bu temelsiz ve yapılı düzen yerini modern zamanla beraber ahlaki öğretiler yerini akıl temelli bir yapıya bırakmıştır. Modern dönemde stratejik rasyonellikle eşleşen eylemlerin amaçları dikkate alınmamakla birlikte en etkili olan araçlar akıl tarafından yönlendirilmektedir. Bu tek taraflı ahlak dışı sebeple sosyal ilişkiler ve insan iradesi arasındaki çelişkiyle sosyal anomi, anlam kaybı ve yabancılaşma ortaya çıkmaktadır. Aynı anlamda modernleşme, akıl ve ahlak arasındaki çelişkiyi yoğunlaştırıp ve en sonunda Aydınlanma paradoksuna hapsedildi (II. Dünya Savaşında örneklenen rasyonalizasyonla birlikte modern barbarlık). Yeterince ironik bir şekilde rasyonalizasyonun asıl amacı insanı, kendi başına gelen entelektüel azınlıktan kurtarmaktır. Ancak bunu insan özgürlüğünü hapseden yönetimli bir toplum izlemektedir. Hem modern sosyal teorisyenlerin benimsediği rasyonalizm hem de post-modernistlerin parçası olarak irrasyonalizm de bu paradokstan kurtulamamaktadır. Bu çıkmaz altında stratejik akılcılığın marjinalleştirdiği etik ve ahlak toplumsal kurtuluş potansiyelini yitirmekle birlikte sonunda ya öznel ve göreceli ahlaki kınama haline gelir ya da toplumsal hareketlerin ve otoriter manevraların ideolojik aygıtı olmak üzere geri çekilmektedir (Weber, 2005: 13).

Toplumun örtük durumlarını görünür kılmasını sağlayan sosyoloji, bu modern ahlak dışı durumlardan kaçamamaktadır. Tam anlamıyla sosyoloji, sosyal karmaşıklığın muazzam artışını kavramak için kurulduğu ve en önemlisi de dünyanın nesnel varlığını anlama girişimi olarak tasarlandığı için kolektivitenin temsili büyüenden arındırılmış ve kişiselleştirilmemiştir. İronik bir şekilde donuk ve bizim için otoriter olan bu kolektif temsil nihayetinde kolektif inşamız demektir. Aynı zamanda kişisel ahlaki erdemler artık metafizik fikirler biçiminde tezahür etmemekle birlikte bir yandan metafizik açıklamalardan teorik bir yansıma çağrısı yapmamaktadır. Aynı metafizik açıklamalardan teorik bir yansıma çağrısı yapan ve farklı konu türleriyle ne devlet ne de bireysel ruhun genel bir toplumdur. Böylece klasik sosyologlar bu sorunsallıklara sosyal düzeyde etik ve ahlakı nasıl

kavramsallaştırabilir gibi problemlerinin çözümünü aydınlanma düşüncesinde bulmaktadırlar. Bu yüzden aydınlanma idealini kurtarmak için ahlaki gündemleri ve ahlaki durumun tanımlarını tasarlayarak yanıt vermektedirler. Bu yanıtlar ise aklın birleşimi ve ahlaktır. İşte etik ve ahlak teşhisini iki açıdan ele alan Durkheim ve Weber “teori ve yöntem” şeklinde genel teorik sistemlerine dayandırmaktadır.

Durkheim (1964: 38-39) için nesnel sosyal gerçeklerden oluşan toplum bireysel bilinçten tamamen farklı bir şeydir. Ancak Weber için ahlak bireyler tarafından gerçekleştirilebilir. Benzer şekilde etik ve ahlak nesnel toplumsal yapılar olarak algılanmaktadır ve diğer doğal gerçekler gibi etik ve ahlakın anlaşılması da bilimsel yöntemlere dayanmaktadır. Tarihsel analizle eklendiğinde sosyal dayanışmanın içerdiği ahlak, modern toplumda mekanik dayanışmadan post-modern toplumda organik dayanışmaya dönüşmüştür. İkincisinde ahlak, bireylerin uzmanlaştığı ve birbirine bağımlı olduğu iş bölümü biçiminde üretilmektedir. İki tanımlayıcı unsurla karakterize edilen ahlaki eylem zorunluluk ve arzu edebilirlikten oluşmaktadır (Durkheim, 1953: 45). Toplumsallaşma sürecinde içselleştirilen kültürle birlikte ahlaki kuralların getirdiği yaptırımlar nedeniyle iyiliğe doğru hareket etmek mecburiyetindedir. Ayrıca ahlaki kurallar bireylerin arzu ettiği ahlaki idealleri belirlediği için çekici ve arzu edilmektedir. Bu bağlamda etik ve ahlak, Durkheim'in "kollektivite" olarak adlandırdığı aşkınlık duygusuna götüren kutsallık arasında bir köprü görevi görmektedir. Başka bir deyişle ahlak ilkel olarak bu dualitenin (zorunluluk ve arzulanırlık) toplumdaki kutsal ve saygısızlık sınırında da sergilendiği dindarlıkta somutlaşmaktadır. Din ile beraber ahlak, bağlayıcı ve bağlanma gücü kazanmaktadır. Bu çerçevede Durkheim için toplumun öncelikle ahlaki bir topluluk olduğu ve sosyal düzenin aslında bir ahlaki düzen olduğu söylenebilir. Durkheim sosyolojiyi felsefeden ve ahlak sosyolojisini ahlaki felsefeden amansızca ayırdığı ölçüde bu benzetme ahlakı, sosyolojik olarak anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Durkheim'in ahlakı, işbölümüne indirgeyen gündemini de gözden kaçırmamak gerekmektedir. Normal işbölümü, normal organik dayanışmaya yol açar ve böylece belirli bir ahlak düzeyi sağlanmaktadır. Durkheim de bireysel ahlak kurallarının işlevi, bireylerin bilincine ahlakın temel esaslarını eklemektir. Ahlakı

eğitim yalnızca normları değil, kutsallığa yönelimi besleyen ahlaki değerleri de içselleştirmektedir. Böylece sosyal düzen işbölümünün yapısının işlevselliği, içselleştirme mekanizması, ahlakın bağlayıcı, birleştirici güçleri ve kutsallığa kolektif yönelimi yoluyla aralıksız sosyal farklılaşmaya ve sosyal parçalanmaya rağmen kurtarılmaktadır. Durkheim'in Aydınlanma idealine yönelik iyimserliğini ortaya çıkarmak zor değil modern toplumdaki ahlaki dayanışmanın düşüşünün, sosyal işbölümü mükemmel hale geldiği ve bireysel üyeler düzgün bir şekilde işlevsel sosyal ilişkilere entegre edildiği sürece pozitif bilim tarafından kurtarılabileceğine inanılmaktadır. Kısacası Durkheim, bilimin çoğunu hem bir metodoloji hem de özsel bir teori olarak modern toplumda etik ve ahlak için bir araç ve amaç olarak belirlemektedir (Durkheim, 2006: 48).

Max Weber etiği farklı bir şekilde düşünmektedir. Durkheim ise toplumsal düzeni korumak için bireyi çeken ve disipline eden ahlakın ikiliğiyle ilgileniyorsa o zaman Weber etiği, tarih boyunca dönüşümlere uğramış yaşam düzenini etkileyen bir grup ahlaki olarak yorumlamaktadır. Yaşam düzeninin somutlaşmış hali olarak etik, dini ahlak, normlar etiği, ilkelerin etiği ve dönüşlü ilkenin etiği olarak sınıflandırmaktadır. (Schluchter, 1981: 52). Geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte etik teolojik etikten ilkeler etiğine (kanaat etiği) ve ardından dönüşlü ilkenin etiğine (sorumluluk etiği) değişme uğramıştır. Bu değişimin altında yatan mekanizma, evrimsel sonuç olarak teoriye ilişkin soruları yanıtlamak için geliştirilen ve böylece ahlak ve dinin rasyonalizasyon sürecini teşvik etmektedir (Schluchter, 1981: 43; Weber, 1968 ve Tenbruck, 1980: 437).

Tablo 1. 1. Durkheim ve Weber'in Etik ve Ahlak Anlayışının Özeti

	Durkheim	Weber
Etik ve Ahlak Anlayışı	Objektif	Esas olarak sübjektif
Etik ve Ahlakın işlevi	Sosyal bütünleşme grubu değerleri	Kişilik inşası
Modern Toplumda Etik ve Ahlakın İşlevi	İş bölümü, meslek grupları, ahlaki eğitim	Ahlaki görecelik, grup etiği, ideolojik aygıt,

		sosyal çatışmalar
Metodoloji	Nedensel açıklama	Nedensel açıklama ve sempatik anlayış
Akıl ve Ahlak arasındaki ilişki	Birleştirilmiş	Ayrılmış
Normallik anlayışı	Ahlaki olarak normal	Ahlaksız olarak normal

Kaynak: (Kai Ching, 2007: 24)

Tarihsel analizle birlikte modern toplumu şekillendirmede zamanın ethosu (Zeitgeist) olarak etiğin - inanç etiği ve sorumluluk etiği - etkisi Weber tarafından örneklendirilmektedir. Protestan etiği ve kapitalizmin ruhu üzerine yaptığı ünlü araştırmasında Protestan etiği, kapitalizme yakınlığı olan iç dünyevi çileci dünya görüşünü sağlamaktadır. Etik tarafsız bir anlamda kolektif normatif yönelimleri düzenleyerek sosyal etkiye sahip olan bir idealdir ancak eylem, etik değildir. Bununla birlikte bireysel düzeyde Protestan etiği büyük ölçüde kişisel yaşam düzenini düzenlemek için mahkûmiyet etiği ile meşgul olmaktadır.

Bireysel erdemle ilgili olarak Weber'in egemenlik ve siyaset tartışmasında vurgulanan bir başka etik türü sorumluluk etiğidir (Weber, 1946: 115). Hem inanç etiği hem de sorumluluk etiği sadece politikacılar için değil hepsi için gereklidir. "*Ruhu olmayan uzmanlar, kalpsiz şehvet düşkünü*" olmayan ve çağırma gücüyle modern toplumla yüzleşmeye cesaret eden modern insanlar için de geçerli olmaktadır (Weber, 1976: 182). Weber, inanç ve sorumluluk ayrımını bir kez daha reddetmektedir. Çünkü bu ikisi etiğin nitelikleri hem kişinin olgunluğu hem de kişiliği için -günün taleplerine göre yargılarda bulunmada ve inancı orantı duyularıyla dengelemede- vazgeçilmezdir (Weber, 1946: 127).

Max Weber'in teşhisinde modernite bir şekilde kasvetli ve karanlıktır ancak olgun modern bireyler etiğin somutlaştırılması yoluyla yollarını bulabilmektedir. Bu nedenle Weber için etik yalnızca tarihsel tanımlamalara ya da toplumsal dönüşümün açıklama kısımlarına uygulanmamaktadır. Aynı zamanda etiğin de normatif ilgisi vardır. Bu bağlamda Weber, etiğin sosyolojik analizinin hem nesnel hem de değerle ilgili olabileceğini yani sosyal bilimlerin metodolojisindeki nesnellik ve öznel

ikileminden çıkarılarak araştırmanın kapsamının genişletilebileceğini göstermektedir. Sosyal üyelerin eylem yönelimlerini besleyen ve yönlendiren soyutlanmış ve kolektif bir ideal olarak etik, sosyologlara sosyal üyelerin normatif özelliklerini objektif olarak dâhil etmeleri için bir avantaj noktası sağladığı için mümkün olabilmektedir.

Durkheim'den farklı olarak etik ve ahlak, Weber'in bakış açısında farklı şekilde kavramsallaştırılmaktadır. Belirli bir toplu eylem yöneliminin tanımlayıcı niteliği üzerinden modern bürokratik toplum, kabul edilebilir bir düzeye bireysel ve kişisel etikle taşınabilir. Grup etiği üzerine objektif gözlemin yanı sıra eylem yönelimini vurgulanan sosyal aktörlerin anlamı ve fikri Durkheim'in üstlendiği pozitivist gözlemlerle anlaşılmalıdır. Sonuç olarak Weber'in bakış açısına göre, sosyal düzeydeki etik ve ahlakın kapsamlı bir şekilde anlaşılıp anlaşılamayacağının büyük ölçüde sosyoloğun niteliğine yani sempatik anlayışı ve nedensel açıklamayı bütünleştirme yeteneğine bağlı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Weber'in nesnel sosyal yapı ile öznel kişisel değer arasında gerilim dolu bir modernlik teşhisi ortadadır.

Durkheim ve Weber'in çabaları sosyologlar arasında etik ve ahlakın kavramsallaştırılmasına yönelik sayısız girişimi teşvik etmekte ve beslemektedir. Bununla birlikte eksiklikleri, nesnellik/öznelcilik perspektifinden olguya/değere odaklanan iki tarafa bölündüğü için alanın gelişiminde önemli bir yer edinmektedir. Durkheim'i takip eden ana akım sosyologlar ahlakı, önemli çıkarımları olan nesnel ve deneysel bir sosyal gerçek olarak tasvir etmektedirler. Sosyal bir olgu olarak ahlak, bireyler üzerinde tek taraflı olarak normatif etkiler uygulamaktadır. Bu kolektif ahlakın toplumsal uygunluğun baskısı ile bireysel ahlakı geçersiz kılacağı anlamına gelmektedir. Bireyselliğin bilimsel gerçeklere indirgenemezliği nedeniyle birey toplumun bağımlı değişkeni haline bürünmektedir. Ahlak sosyologlar için yalnızca bireysel ahlaki deneyimlerin sosyal düzeyde değerlendirilmesi anlamına gelmemektedir. Toplumsal ve bireysel ahlak, toplumsal tarafın tercihini döngüsel argümanla bölme ön varsayımını haklı çıkarmaktadır. Bu yüzden sosyologlar doğa bilimlerinin yardımıyla genellikle (ahlaki) olguyu ve (ahlaki) değeri sosyal gerçekliğin iki ayırt edici yöne ayırıp sonra değer tarafını bir kenara

bırakmaktadırlar. Bu değerlerin sosyal gerçekliğin göreceli ve öznel özellikleri olduğu varsayıldığı sosyolojik araştırmalarda bilimsel nesnellik arayışı ile açıklaması yapılabilmektedir. Bu pozitivist yoruma göre değer; ampirik bir sosyal gerçek değil, belirli bir aktöre atfedilen eklentidir. Durkheim, bu varsayımdan "ahlak bilimi" den ne çıkar ve nesnel ahlakın bireysel müdahaleden izole edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Çünkü ahlak, "*bireysel vicdanın dışındadır ve bireyi sınırlar*" (Davydova ve Sharrock, 2003: 359). Ahlak bilimi asli içerikleri verili gerçekler olarak algılar ve diğer sosyal gerçekler gibi bunların nedenlerini ve toplum içindeki işlevlerini açıklamaktadır.

Talcott Parsons (1937: 371), Durkheim'in ahlak bilimini değerlendirir ve zorluklarını üç aşama şeklinde ifade etmektedir. Her şeyden önce görecelik sorununa atıfta bulunmaktadır. Pozitivist ve aynı zamanda sosyolojik bir temelde gerçek ve tarihsel etik kodlarının göreliliğini aşmak imkânsız hal almıştır. İkinci olarak gerçek ve ideal arasında net bir ayırım yapamamaktadır. Üçüncüsü Durkheim ahlakı sosyal olanla özdeşleştirme eğilimindedir. Ahlakı normlar ile eşitlemektedir. Sosyal uygunluğu teşvik etme şüphesiyle çetrefil yollarla norma atıf yapmaktadır. Normların oluşumuna kişisel bir atıfta bulunurken normların içselleştirilmesi tarafından geçersiz kılınması şekilden değerlendirmektedir. Parsons, bir ideal sosyal eylemin bir unsuru olduğu sürece sosyolojik araştırmadaki normatif unsurların olgusal unsurlar olarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde gözlemlenebilir olmayacaklarını ve bilimsel bilgi birikiminde bir yerinden mahrum bırakılacağını ifade etmektedir. Bu nedenle etik ve ahlak bütünleştirici bir işlevi yere getiren kültürel sistem olmak için AGIL analitik sistemlerine emilir (Parsons, 1977: 355). Etiğin ve ahlakın bu işlevselleştirilmesi yoluyla çökelticilerin etik ve ahlakını nesneleştirme sorunu çözümlenebilmektedir.

Durkheimci ahlak bilimi, sosyolojik yorumun belki de fazla vurgulandığı bireysel değer yönelimi üzerindeki etkiler yerine etik ve ahlakın sosyal işlevlerini vurgulamaktadır. Zygmunt Bauman sosyolojinin bu eğilimine karşı ahlaki fenomeni bağlayıcı güçlere sahip ahlaki olmayan kurumlar olarak yorumlayan bu açıklama çizgisini eleştirmektedir (Bauman, 1989: 170). Tersine postmodernizme olan

yakınlığına göre ahlaki fenomenler ahlaki kurumlarla yakından ilişkili olmalıdır aksi takdirde muhtemel ahlaki olmayan sosyal sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan Parsons'ın Durkheim'a yönelik toplumsal uygunluk eleştirisine katılmaktadır ancak bunun karşılığında sosyolojik teoride ahlaki davranışın, çoğunluk tarafından gözlemlenen normlara itaat ve sosyal uygunluk ile eşanlı hale geldiğini ileri sürmektedir. Bauman'ın gözünde sosyolojide etik ve ahlak, ahlaki göreceliliği varsaymaktadır. Zygmunt Bauman, Emmanuel Levinas'ın Öteki fenomenolojisini tanıtarak ahlakın özünün bir insan olarak ötekinin kayıtsız şartsız bir sorumluluğu olduğu ve istemeden de olsa karşılıklı düşüncelerinden tamamen kurtulmuş olduğu iddiasıyla ahlakın toplumsal doğasından feragat etmektedir. Etik ve ahlak sosyolojide yalnızca ikincil öneme sahiptir çünkü ahlakın özü temelde özeldir ya da özneler arasında varolmaktadır.

Bu argüman Weber'in kişisel ve öznel ahlaki deneyimin somutlaşmasından kaynaklanan yalnızca yorumlama yoluyla açığa çıkarılabilen yaşam düzeninin ve kavramsallaştırılabilen toplumsal gelişim için toplumsal ve nesnel bir işlevin yapılandırılmasından ortaya çıkan etik arasındaki dalgalanmasının sonucundan gelmektedir. Weber, bir araştırmacının kişisel niteliğini değer-tarafsızlık ve değer-alaka düzeyiyle vurgulayarak her iki ucu da dinamik olarak ifade etmeye çalışırken - ki bu da fikri tarihsel faktörlerle koordine etmek zorundadır- diğer sosyologlar, kişisel alan herhangi bir gerilim ya da çatışma olmadan sosyal alana kolayca entegre edilemeyeceği için bu iki uç arasındaki savunmasız bağı çözme ve bir yöne odaklanma eğiliminde olmaktadır.

Değerlendirilen önyargılar, olgu/değer ayrımı söyleminde yaygındır. Yine de bazı teorisyenler bu şekilde ayrımın geçerliliğine meydan okumaktadırlar. Aslında Durkheim ve Weber tarafından inşa edilen sosyolojik gelenek, doğa bilimleri ve kültür bilimi arasındaki ayrım üzerine yapılan düşüncelerle revize edilmektedir. Başka bir deyişle sosyoloji, etik ve ahlak üzerine bu meta-teorik yaklaşım olarak kendiliğinden toplumun ontolojik temelini derinliklerinde sosyal fenomenlerin doğasını sorgulamaktadır. Ahlaki davranışın sürekli düşünceler yoluyla yansıtıcı rasyonel (bilimsel) ve alışılmış-irrasyonel (kültürel) ikileminin sınırlamasını ihlal

etmektedir. Gerçekte ahlaki davranış, anlamının ürünü olması nedeniyle yansıtıcıdır. Aynı zamanda özünde bir alternatif olasılığını da içermektedir. Bunu yaparken ahlaki davranış sadece herhangi bir teorik ve rasyonel gözlem için odak olan irrasyonel alışkanlıksal bir davranış olmamakla birlikte aynı zamanda bilimsel sosyolojinin anlamı anlamaktan aciz olan kör noktası haline gelmektedir. Kısaca sosyal dünyanın herhangi bir gözlemi anlamlı açıklamalar ürettikleri sürece güçlü bir değerlendirme unsurunu içermektedir. Gerçek/değer ayrımı, doğa bilimi ile kültür bilimi arasındaki ayrımı önceden varsaymıştır. Bu, nihayetinde sosyal dünyanın daha derin anlaşılmasını ve ayrıca etik-ahlak sosyolojisinin inşasını engelleme yoluna girmektedir.

Tablo 1. 2. Ahlaki Düzendeki Karşılaştırma

	Normal	Normal Olmayan	Kurtarıcı Mekanizmalar	Akıl Ahlakı arasındaki ilişki	Sosyal Düzen Anlayışı
Durkheim	Normal/Standart iş bölümü	Anomi (toplumsal dayanışmanın başarısızlığında kaynaklanan)	Ahlak eğitimi meslek grubu, zorlama ve zorunluluk	Birleştirilmiş	Normal
Weber	Değer rasyonalitesi ve amaç rasyonalitesinin birleşmesi	Dünyanın bürokratikleşmesi, (amaç rasyonalitesinin değer rasyonalitesine ağır basmasının neden olduğu)	İnanç ve sorumluluğu somutlaştırmanın Erkekliğin olgunluğu	Birbirinden ayrı	Normal

Kaynak: (Kai Ching, 2007: 15)

1.2.Rasyonel Bir Gerçeklik Olarak Ahlak

Ahlakın rasyonel gerçekliğini tartışmak, gerçeklik ve toplumsal kabul arasındaki ilişki biçimlerini de göz önüne almayı gerektirmektedir. Ahlakın sosyal bir gerçeklik olarak kurulumu çoğu zaman fonksiyonel görünmektedir. Gündelik hayatın akışı içinde düzen sağlama, ritüelleri bir sonraki nesle aktarma, bireysel ilişki

biçimlerinin meşruiyeti gibi durumlar bu fonksiyonelliğin parametreleri olarak görülmektedir. Dolayısıyla ahlakın bir gerçeklik olarak işlevselliği toplumsal tabanda ne tür gerekçelerle kök saldığı ve sosyal ilişki biçimlerini nasıl düzenlediği ile doğrudan ilgili görünmektedir. Bu bölümdeki tartışma, soyut bir kategori olarak konumlandırılan ahlakın rasyonel, somut, yaptırımı olan ya da bir kimlik bileşenine dönüşebilen gerçekliğini ele almayı öngörmektedir.

Ahlak; insanın duygu, düşünce ve eylemlerini doğru ve yanlış olarak kategorilere ayırmaktadır. Yaşam tamamıyla ilahi bir yaratımın ürünü olmasından dolayı ahlaki düzenlemelerden sapma toplumsal bütünlükten kopma anlamına gelmektedir. Bundan ötürü yaşam bir bütün olarak ahlaki anlam taşımaktadır (Bauman, 2016: 13-15).

Modern düşünürler ahlakı, insan hayatının “*doğal bir özelliği*” olmasından ziyade insan davranışlarına sokulması ve tasarlanması gereken bir durum olduğunu ifade etmektedirler. Bu nedenle her şeyi içine alan insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri ahlaki kurallar bütünü ön plana çıkarmaktadırlar. Modern zaman kilisenin bitmiş ya da etkisiz kalan ahlaki yönetiminin bıraktığı boşluğu birtakım ustalıkla uyumlulaştırarak rasyonel kuralları ön plana çıkarmaktadır (Bauman, 2016: 16). İncanın yapamadığını aklın yapabileceğini insan üretimi “tüm rasyonel insanlar”ın kabul edeceği ve boyun eğeceği ahlaki bir kod meydana getirmek için çaba gösterilmektedir (Bauman, 2016: 16-17). Akıl, ahlak ve kültür üretiminin inşasıdır (Deleuze, 2008: 58). Bu yüzden modernite insanların ortak alanda yaşamalarını rasyonel bir düzen içinde denetleme ve kontrol etme bakış açısından vazgeçmemiştir (Bauman, 2016: 17).

Modern zamanda insanlar yaygın normlara güçlü bir şekilde bağlanmaktadır. Genel olarak kimliklerini, onları yaratmaya iten nedenlerin ilerisine götürmektedirler. Kurallar, istisna içermemekte ve rastlantısal olanı özde bulunanla harmanlayarak göz ardı etmektedir (Deleuze, 2008: 47).

Modernliğin getirmiş olduğu “*temeli sağlam*” kurallar, “*Neden bu kurallara boyun eğmeliyim?*” sorusuna doyurucu ve ikna edici cevaplar getiren yapıya sahiptir.

Böyle bir zemin atılmaktadır. Çünkü dış erk temelli yasal/etik isteklerle karşılaşan otonom bireyler “neden ahlaklı olmalıyım?” sorunu sormaları olasıydı (Bauman, 2016: 20). Çelişkilerin olmadığı bir toplum yaratımı ahlaki kodlar çerçevesinde toplumun önüne sunulmaktadır. Bauman’a göre, müphem olmayan etik bir koda duyulan ihtiyaç eylemleri harekete geçirmektedir. Eylemlerimiz ve sonuçları arasında içkin bir yapı bulunmaktadır. İçkin yapının doğurduğu algılama yeteneğimiz ile kavrayamadığımız eylemler arasına mesafe koymaktadır. Yaratılan mesafe ile eylemlerimizin niteliğini eksiksiz bir yapısını kavramamız imkânsız hale getirilmektedir (Bauman, 2016: 31). Ahlak ile topluma salınan belirsizlik her girdiğimiz mekânda belli bir role bürünmemize neden olmaktadır. Bu roller toplumun beklentileri etrafında şekillenmektedir. Rollere şekil veren ilk nüve de ahlak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden ahlaki aktörler doğaları gereği “gayri rasyonel”dirler (Bauman, 2016: 21-23).

Din, ahlaki tartışmanın somut bağlamlarını açığa çıkarma ve tartışmanın teolojik zeminden sosyolojik zemine aktarılmasında tarihi bir örnek olarak gösterilebilir. Yani ahlakı somut bir zemine oturttuğumuzda bütün anlamların bir arada toplandığı bir örnek ararsak bu dinde bulunmaktadır. Çünkü din hem tutkuya hem de bilgiye ortak olmaktadır (Deleuze, 2008: 70). Emmanuel Levinas, Tanrı’nın “Kardeşin nerde?” sorusuna Kabil’in “Ben kardeşimin bekçisi miyim?” şeklindeki cevabını yorumlayarak şöyle yazmaktadır:

“Kabil’in yanıtı Tanrı ile alay etmek gibi ya da Küçük bir çocuğun tepkisi gibi düşünülemez: “bu Ben değilim, bu o.” Kabil’in yanıtı içtendir. Tek eksik olan etiktir; sadece otolojiden gelir; Ben benim, o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız.” (Bauman, 2016: 101).

Ontolojik olarak her birimiz birbirimizden farklıyızdır. Kabil, Tanrı’nın sorusuna tepki vermekte haklıydı. Çünkü bu “bir şey” bizden yetkili birinin ortaya koyduğu ve yerine getirmemizi istediği ödev listesiydi (Bauman, 2016: 101). Din ile beraber topluma aktarılan ödev ve sorumluluklar ahlaki ölçütler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ödevler insanları birbirine benzer kılma eğilimdedir ve onları birey haline getiren yükümlülüklerdir. Ahlak bu yüzden toplumsallaşmanın önüne bir set çekmektedir.

Ontolojik olarak sadece birbirimiz ile birlikteyiz. Fiziksel olarak yakın olabiliriz ama sonsuz bir şekilde uzağızdır. “*O ben olmayandır, işgal ettiği yer ben olmadığım yerdir.*” Aramızdaki ayrımın kapanması neredeyse imkânsızdır. İlişkilerimiz sadece onun hakkında olan bilgilerle ve ona istediğini vermem ile alakalı olabilmektedir. Birbirimize karşı olan sorumluluğumuz ve ödevler bunu gerektirmektedir. Ontolojinin alanında ahlak yoktur fakat ahlak aşkınlık ediminde oynanan toplumsal rolü belirtmek için maske ile öteye ulaşmaya çalışmaktadır. Bir yüz olarak ötekiye ulaşma çabası aşkınlık edimidir (Bauman, 2016: 103-105). Varlıktan önce konumlanan bir ahlakta sorumluluğumu koşullandırabilecek hiçbir şey yoktur. Sorumluluk bir araya geldiğimiz yüzü yaratırken aynı zamanda ahlaki benlik olarak beni yaratmaktadır. Sorumluluğu zaten biz bundan sorumluymuşuz gibi üstlenmek, ahlaki alanı yaratma edimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her zaman oradaymış gibi kabul edilen sorumluluklar ahlakın sahip olacağı yegâne zeminidir (Bauman, 2016: 107-108). Bu yüzden ahlak toplumda “-miş gibi” hareket etmemize neden olmaktadır.

Yapaylık dünyası olarak tanımlayabileceğimiz ahlak, kurgusal nedenselliğe gönderme yapmaktadır (Deleuze, 2008: 64). Ahlaki yapaylık ya da yapay olarak ahlak esasında toplumsal ilişkileri nedensel bir zincire tabi tutup ontolojik bir gereklilikten çıkardığı içindir ki Deleuze ahlakı yapay nedensellik olarak kurmaktadır. Sorumluluk nedenselliğe bağlandığında ahlak “miş gibi” yapmaktadır. Bu yüzden ahlak sentetik bir tavır olarak rasyonelliğin merkezine yerleşmektedir. Bu da rasyonel bir ahlak gerekçesi üretmede fazlasıyla yeterli bir “neden”dir.

Tablo 2. 1. Pratik Aklın Boyutları ve Özellikleri

Pratik sebep seviyeleri/ Özellikler	Pratik Söylem	Etik-varoluşsal Söylem	Ahlaki-pratik Söylem
İlgi alanı	Ampirik, rasyonel seçim	Bireyin kendini anlamasının hermeneutik olarak açıklığa kavuşturulması, mutlu ya da başarısız olmayan bir yaşamın klinik soruları	Kişilerarası çatışmalara yanıt olarak meşru davranışsal beklentileri, karşılıklı hak ve görevleri şart koşan normların

			gerekçelendirilmesi ve uygulanmasına açıklık getirmek
İdeal Durum	Uygun teknoloji ya da gerçekleştirilebilir bir eylem programı	Yaşamın doğru yürütülmesi, kişisel bir yaşam projesinin gerçekleştirilebilmesi	Norm ile düzenlenen eylem alanındaki bir çatışmanı adil çözümüne ilişkin anlaşma
Uygulama	Eylem için teknik ve stratejik talimatlar	Klinik tavsiye	Ahlaki yargılar
“Gereklilik” boyutları	Çıkış noktasından itibaren olası tutum ve tercihler temelinde akıllı kararlar veren bir öznenin keyfi seçimi	Kendini gerçekleştirme çabası, dolayısıyla kendini gerçek bir yaşama adayın bireyin kararlılığı	Kendi kendine verilen yasalara göre hareket eden bir kişinin özgür iradesine yöneliktir
Akılcılık Alanı	Rasyonel seçim yetisi, çıkarların ve değer yönelimlerinin kendilerine uzanmaz, onları verili olarak varsayar	Bir yaşam öyküsünün ufku içinde çalışır	Ahlaki kavrayışların belirlemeye tamamen açık olması anlamında özerktir; Yalnızca ahlaki içgörü tarafından yönlendirilen ve dolayısıyla tamamen Akılcı olan bir irade özerk olarak adlandırılabilir
Geçerlilik Kaynakları	Yalnızca ampirik bilgidен yola çıkarak, muhattap ile ilişki kurmayın	Spesifik yaşam tarihi bağlamından	Yalnızca etkilenen herkesin ortak çıkarlarını ifade eden bu normlar haklı onay kazanabilir
Akıl ve İrade arasındaki ilişkiler	İlişki yok; sadece öznel hedef belirleme ve tercihlerle ilgilidir	Akıl ve irade birbirini karşılıklı olarak koşullandırır, ikinci aracılığıyla matlaştırılmış olan yaşam tarihsel bağlamda gömülü kalır	Özerk irade tamamen aklın içindedir

Kaynak: (Kai Ching, 2007: 55)

1.3. İrrasyonel Bir Aktör Olarak Etik

Sosyoloji, bir bilim dalı olarak sosyal yaşamı bütün boyutlarıyla ele alan ve gündelik yaşamı olağan doğallığı içinde açıklayan ya da yorumlayan bir bilim dalı olarak toplumsal etkileyen soyut-somut deneyimleri araştırma konusu edinmektedir. Bu deneyim içerisinde ahlak ve etik de sosyolojinin tartışma alanına taşınmış görünmektedir. İnsanların doğaları birbirleriyle olan manevi ilişkileri ve içinde yaşadıkları toplum yapıları üzerinde etkilidir. Toplumsal yapı içerisinde ki ahlak deneyimleri bireyler üzerinde etkili bir yapıya sahiptir (Wallerstein, 1996: 11). Ahlaka ait toplumsal zemin rasyonel gerekçelerini kişisel deneyimlerden ziyade geleneksel ve modern kural ya da ritüellerden edinirken aynı şeyi etik için söylemek biraz zor görünmektedir. Ahlak kısa zamanda bir kural ya da ritüele dönüşebilecekken aynı şeyi etik, toplumsal zeminden kişisel bağlama taşıma gayretindedir. Bu haliyle de etik idealler ve etik içerikler, sosyolojik araştırmanın nesnelere dir. Sosyal gelişimde çalışan faktörlerdir. Etik ve ahlak, sosyal durumun etkileri ve semptomlarını ele verirken aynı zamanda sosyal gelişimi de sonuçlarıdır. Bireylerin ve toplumun etkileşimini en iyi sonuçlarla izleyen sosyoloji, etik kavramına kayıtsız değildir. Sosyal koşullar, bireyin vicdanının ideal ve doğru olarak benimsediği şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak belirlemektedir. Çoğunlukla etik yaşamın karakteri ve fizyolojik yönü, sosyal kalıtım tarafından belirlenmektedir. Ve bireysel insiyatifi iş başında olduğu gerçeği bile sosyolojik araştırmaya kesin bir sınır koymaz; tıpkı biyolojinin tüm doğal seçilimin ön koşulu olan organik varyasyonları araştırma hakkından vazgeçmesi gibidir. Etik, soyut idealler olmayıp insan yaşamını bireysel ve toplumsal olarak daha büyük zenginlik ve uyum için geliştirme yollarının bir doktrini olarak okunmaktadır. Böylece etik, gerçek toplumsal gelişmenin doğası ve koşullarının incelenmesi üzerine kurulmalıdır.

Sosyolojinin, biri bilimsel diğeri sosyal açıdan iki kökten doğduğu hatırlandığında bu iki kökün modern zihinsel bakışı geçmiştekenden ayıran iki büyük değişime karşılık gelmektedir. Bu değişimleri mümkün kılan unsurlardan ilki "bilimsel ruh", ikincisi ise "sosyal ruh" dur. Bilimsel ruh, gerçekliğin her bölümünü incelerken önyargı ve tercih tarafından yönlendirilen salt spekülasyonun yerine,

deneysel ya da karşılaştırmalı yöntemin uygulanması yoluyla yorumlama eğilimi ve kararlılığıdır. Şimdiki zaman ile geçmiş zaman arasındaki ikinci büyük fark sosyal ruhtur. Toplumsal ruh, insan çabasının normal amacının refahı kitlenin bükülmüş sırtlarına dayanan birkaç kişi tarafından değil tüm normal insanlar tarafından kendilerine bahşedildikleri oranda yaşamın iyilik olasılıklarının gerçekleştirilmesi iyi deneyim olanakları olduğu duygusudur.

Bilimsel ruhun ve toplumsal ruhun ortaya çıkışı göz önüne alındığında sosyolojinin gelişimi önceki koşullar yerine getirildiğinde evrimdeki diğer herhangi bir adım kadar kaçınılmazdı. Bir yönüyle sosyoloji bilimsel tutumu insan hayatının incelenmesine taşımayı içeren entelektüel bir harekettir. Diğer yönüyle sosyoloji zihinlerimizi genel olarak insanlığın şimdiye kadar asla kendisine koymadığı büyük göreve, yaşamın iyi deneyim olanaklarının kapsamlı bir şekilde gerçekleştirilmesinin zorunlu olarak işbirliği görevine çevirmekten ibarettir.

Sosyolojinin bu iki yönü eğer başarılı bir şekilde gerçekleştirilirse herhangi bir bilim onun uygulamaları ile ilgili olduğu için birbiriyle ilişkili olacaktır. Açıkça görüldüğü gibi bilim, bilimin uygulamalarından önce gelmelidir. Aynı şekilde sosyal refahın somut sorunlarının çözümü birçok bilimin uygulanmasını gerektirmektedir. Başarılı uygulama, eldeki amaca uygun tüm bilimlerden elde edilen bilginin birleşimini gerektirir ve ziraatçı biyoloji, kimya ve ekonomiden elde edilen bilgileri birleştirdiğinde veya hekim fizyoloji, bakteriyolojiden alınan bilgileri birleştirdiğinde saçma olmaz. Tarım ve tıbbın "pratik bilimler" olduğu anlamında sosyolojinin "pratik bilim" haline geldiğine ve bunun gerçekten temel bir bilim olup olmayacağından hala şüphe duyulduğuna inanılabilir. Bu nedenle sosyolojik olarak düşünmek kendimizi gündelik yaşamlarımızın belirli sıradanlığından yeni bir bakış açısıyla 'uzlaştırarak düşünmeyi' sağlamaktadır (Giddens, 2012: 38).

Etik de sosyoloji gibi, hem pratik hem de teorik bir tarafa sahiptir. Pratikte etik, bilimsel yönünden farklı olarak, şu ya da bu noktada iyi bir insanın "görevi" haline gelebilecek bilgelik ve bilgi gereksinimlerinin toplamıdır. Ve bu pratik türden etik, eğer yeterince bilgilendirilirse, onunla özdeş olmasa bile, "pratik" sosyoloji ile yakından ilişkili olacaktır. İkisi arasındaki ayrım, şimdiye kadar pratik etiğin bireysel

yönünü ve pratik sosyolojiyi hayatın sosyal yönünü vurgulamış olmasıdır ki bu, sonuçta tek bir yaşamın her iki yönüne de sahip olmasıdır. Bu vurgu farklılığının bir sonucu olarak sosyoloji, pratik etiğe göre kooperatif hizmetinin fırsatları ve gereksinimleri hakkında ayrıntılı bilgilere daha fazla önem vermiştir. Ancak, kooperatif hizmetinin bu gereksinimlerinin tam anlamıyla pratik etik kapsamına girdiği konusunda herkes hemfikiridir. En özel ve kişisel ahlaki çabanın sosyal deneyim yoluyla geliştirilen ve sosyal temaslar yoluyla yayılan yargılara ve duygulara dayandığı çok açık olmasa da aynı derecede doğrudur. Dahası, etiğin ve sosyolojinin teorik ya da temel yönleri, pratik yönleri kadar gerçekten örtüşmektedir. Daha temel bakış açısıyla etik, bu sorulara geçici ve nihai cevaplarla birlikte yaşamla ilgili bir dizi genel sorudur.

Ahlakın rasyonel zeminini toplumsalı belirlemedeki baskın rolü sayesinde çoğu zaman ötekine karşı sorumluluğumuzun çerçevesini belirlemede zayıf kalır. Oysa etiğin ahlakın yarattığı büyük sosyolojik boşluğu irrasyonel olarak doldurduğunu söyleyebiliriz. Buradaki irrasyonel rasyonel olanı dışlamaktan ziyade rasyonel olanın yetersiz kaldığı ve deforme olduğu ya da herhangi bir otorite ve güç tarafından hasara uğratıldığı dönemlerde çok önemli bir aktör olarak toplumsalın merkezine yerleştirilmektedir. Rasyonel her ne kadar sosyalliği çağrışırsa da irrasyonel etik, aynı sosyalliği bireyden başlamak üzere sorumluluk bilincine ötekinin yüzüne temel bir değer olarak konumlandırır. Dolayısıyla ahlakın rasyonel tarafı düzen adına otoriteye bağlı iken etiğin irrasyonel tarafı kendine benzemeyenin alanını koruyan, onu gözeten, herhangi bir zaman ve mekâna bağlı kalmaksızın karşılıklı sembolik değiş tokuşu mümkün kılan ve bunu da bireylerin lehine kuran pratik bir davranış türüdür.

Sosyoloji daha temel ya da bilimsel yönüyle iki sınıf problemle ilgilenmektedir. Biri genel, sosyal hayatın tüm bölümlerine uygulanan açıklama ve evrim ilkelerini araştırır. İkincisi ise özeldir ve sadece etik için geçerlidir. Başka bir deyişle birincisi sosyal gerçekliklerin nasıl ortaya çıktığını sormaktadır. İkincisi ise hangi iyilik ya da kötülükle ortaya çıkmaktadır. Bu iki problem dizisinden herhangi birinin yeterli çalışması diğerini içermektedir. İnsan yaşamının nedensel açıklama

amacıyla tanımlanması, tanımdaki özellikler olarak iyi ve kötü; neşe ve acıya atıfta bulunulmasa en belirgin gerçekleri dışarıda kaldırdı. İyi ve kötünün özgül incelemesi olan etik, yalnızca iyinin ve kötünün nedenselliğine ilişkin bilginin bir sonucu olarak bilimsel hale gelir.

Tümevarımsal bir bakış açısıyla etiğin temel problemi "İyi olan nedir?" sorusu üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu soru yalnızca gerçek insan deneyiminin tümevarımsal bir çalışmasıyla yanıtlanmaktadır. Diğer temel soru: "Doğru olan nedir?". Bu soru ise farklı sosyal davranış biçimlerinin insan deneyimi üzerindeki etkilerinin araştırılmasıyla yanıtlanabilmektedir. Tamamlayıcı soru: "Farklı ahlaki kodların doğası ve kökeni nedir? Bu soru ise tamamen sosyal evrimde bir sorundur.

Burada tartışılan etik çalışması ne duyarlılık ne de a priori spekülasyondur. Sosyologlar, insan hayatını en geniş ve en temel yönleriyle incelemektedir. İnsan yaşamına ilişkin gerçekler, etik sorunlarına pek tatmin edici cevapları içermektedir. Bilimler öncelikle önbilgi âleminde, kötü a priori anlamda felsefe ve metafizik âleminde, gerçeklerin sürekli genişleyen yorumlayıcı korelasyonunun iyi anlamıyla felsefe alanına geçti. Auguste Comte ve Herbert Spencer'in isimleriyle özdeşleşen entelektüel hareketin başlangıcından önce, insan hayatının incelenmesi, en çok da dini ve ahlaki yönleriyle, esas olarak kötü a priori türdeydi. Comte'un çalışması, filozofun bilgisinin pusulası içine girme şansına sahip olanların ötesinde gerçeklere ihtiyaç duymadığı varsayımına karşı büyük bir orijinal protestodur. Spencer'in çalışması, belirsiz ve olduğu gibi büyük ölçüde hatalı, en azından, her kıtadaki ve ilerlemenin her aşamasındaki insanların yaşamı hakkında kapsamlı ve dikkatlice bir araya getirilmiş gerçekler yığınının güvenmenin örneğini oluşturmaktadır. Ayrıca Spencer, gerçeklere en kararlı sadakat olmadan insan yaşamı hakkındaki düşüncenin önyargıları saptırmaktan kaçamayacağına işaret etmektedir. İnsanlar yaşam görüşlerini gerçeklerin geniş bilgisinden elde edene kadar kural olarak ait oldukları grupların ortaya koyduğu ve kendi eğilimlerine ve çıkarlarına uygun olan bu tür kavramları benimsemektedirler.

Yaşam hakkında en ciddi ve en sürekli saptırılmış düşünceye sahip olan önyargı, Spencer'ın özellikle saydığı önyargılardan biri değildir. Bu, düşünürün benimsediği yaşam politikası lehine bir önyargıdır. Yaşamın kendisi, yaşam hakkındaki düşünceler tarafından yönlendirilir. Sadece rehberliğe değil, aynı zamanda birkaç kavram ve değerlendirmeye dayalı güdü ve güce de bağlıyız. Bunlar bizim en vazgeçilmez pratik eşyalarımızdır. Ciddi ve sağ görüşlü bireyler dünya görüşünü kendi yaşamına verdiği rehberlik, sebep ve değer duygusu uğruna tek başına değil çoklu bir ödüllendirme biçimine sahiptir. Aynı zamanda eşit derecede önemli bir toplum olarak değerlendirilmektedir.

Hayatın anlamlandırılmasında genel nedensel sorunlara ya da yaşamın belirli etik sorunlarına bilimsel bir ruhla saldırmak çoğu insanın dünya görüşünü tehdit etmektedir. İnsan, yaşamının nedenselliğinin sorunlarına saldırmak başka türlü evrensel nedensellik bağının dışında yatan ayrı bir "özgürlük" alanına ait olmaktan öte yaşamın neden ve sonuç âleminin bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Bu yüzden dış etkenler aracılığıyla benimsenen özgürlük ve sorumluluk kavramları yeniden sorgulanmaktadır. Özgürlüğün var oluşunun etimolojisi yeniden formüle edilmesi gerekmektedir.

Özgürlüğün var oluşunun ve sorumluluğun sorgulanması açısından sosyolojinin entelektüel hareketin, yalnızca yeni gerçekleri gün ışığına çıkardığı ya da ilkeleri yeniden ortaya koyduğu ölçülülükte değerlendirilmesinin ötesinde aynı zamanda benimsenen gerçeklere bilimsel bir ruhla bakarak önemli sonuçlar üretebileceği gerçeği gösterilmektedir. Bireysel ve toplumsal hayat için geçerli olan nedensellik ya da koşullanma ilkeleri onları aramaya istekli yapısından kaynaklıdır. Yine de onlara gerçek nedensellik ilkeleri olarak bakmayı öğrenmeye çalışıldığında ana taslaklarında oldukça basit ve açık olduğunu kanıtlanmasına rağmen düşünce ve eylem sistemimizi buna göre ayarlanması hem teorik hem de pratik olarak bilimsel ruh ve yöntemin tüm sonuçlarının en önemlilerdendir.

Sosyolojinin genel sorunu olan sosyal nedensellik sorunu, kabul edilen dünya görüşünün yok edilmesini tehdit ediyor gibi görünüyorsa da sosyolojik yöntemle özel

etiğin sorunlarının araştırılmasının değiştirilmiş bir dünyanın yeniden inşasının olabileceğine inanılmaktadır.

Genellikle etik gelişim, sosyal kalıtımın etkisi altında istemsiz ya da bilinçsiz olarak yapılırken daha sonra açık bir bilinçle ve kasıtlı bir seçimin bir sonucu olarak yapılmaktadır. Ancak toplumsal gelişme, daha olumlu bir şekilde etik gelişimin koşulu olabilmektedir. İlk başta yalnızca bir araç olarak değeri olan bir şey daha sonra kendi içinde bir amaç olarak anında değer kazanma özelliğine sahiptir. Sosyal koşullar bireyin kendi çıkarlarına uygun bir yapıda olmasaydı üstlenmeyeceği belirli eylemleri gerekli kılmaktadır. Örneğin, bir bireyin kendi özgürlüğüne saygı duyması aynı zamanda başkalarının özgürlüğüne saygı duyması demektir. Ancak çetrefilli aşamalarda herkesin özgürlüğü son bulma ihtimali vardır. Burada öznel bir değer dönüşümü dediğim şey bir devamlılığa sahiptir. İlk başta bir araç olarak değer, bir amaç olarak değer haline gelmektedir. Nesnel bir değer dönüşümü, bir son izole edilemeyecek kadar bütün şeylerin düzeniyle yakından bağlantılı olduğunda gerçekleşmektedir. Orijinal amaç daha sonra majör bir büyüklük ve yüksekliğin kabulü için bir araç haline dönüşmektedir. Bu yüzden kendisi tarafından yutulma ihtimali yüksektir. Yeni uçlar orijinal amaçlarla ya benzerlik ya da nedensel bir ilişki içinde sadece yakınlık yoluyla bir bağlantı içindedir.

Amaçların diğer amaçlarla bir döngü şeklinde bir araya getirilmesi büyük ölçüde sosyal yaşam ve onun kurumlarından kaynaklanmaktadır. Bunlar sayesinde bir istekte bulan ve bir durumu isteyen birey, bir dizi dönüşümün ortaya çıkabileceği büyük bir sürecin içine çekilmektedir. Böyle bir dönüşüm gerçekleşmesi durumunda etik idealler ve amaçlar eskisi gibi değildir. Sürekli sosyal süreçler yoluyla yeni etik oluşumlar üretilmektedir. Bize bu dönüşümlerin neden olduğu koşulları göstermek sosyolojinin temel görevidir. İdeallere şekil vermek ve yakın yolları keşfetmek ise etiğin görevidir. Etik, yeni bakış açısının sonuçlarını geliştirme olanağına sahiptir. Günümüze kadar anlamlandırılan etik, deneysel bir karaktere sahiptir. Bu yüzden evrimin her aşamasının kendi etiği mevcuttur ve bir dönemin etiği, tüm ara sosyal ve fiziksel evrim bilgisi olmadan önceki dönemin etik değerinden çıkarılamaz.

O halde evrensel bir ideal nasıl oluşturulabilir ve evrensel bir standart nasıl kurulabilmektedir? Burada etik sorunun gerçek problemiyle karşılaşılmaktadır. Bu sessiz düşünce dünyasında yürütülen tarihin en büyük savaşıdır. Bu savaşın temeli sosyolojik düşüncenin alanına girmektedir. Ama sosyolog burada sadece bir seyirci durumunda kalırken ahlaki filozof savaşın içinde yerini almaktadır. Sosyolog, neler olup bittiğini ve nasıl olup bittiğini incelemesine rağmen ahlaki filozof en yüksek değerini hangi tarafta bulacağı ve bu değeri test etmek için nasıl bir standart elde edebileceğimizi sormaktadır. Ahlak filozofu, ziraatçının kendini kimya yasalarının üstüne koyabildiği kadar sosyolojik yasaların da üstüne koyabilmektedir. Ancak etikte bu bakış açısı sadece metodolojik değere sahip değildir. Burada standartlar ve idealler de olumlu ve pratik bir öneme sahiptir. Tek bir bireyin yaşamında ve toplum yaşamında birlik ve çokluk arasındaki en yakın bağlantı, etikte ulaşılması gereken bir amaçtır. Bu amaca yaklaşmayı mümkün kılacak araçlar ve yollar bulmak etikin görevidir. Sosyal etikin en büyük amacı, içinde kişisel yaşamın gelişiminde mümkün olan en büyük çeşitliliğin ve hatta bu yolla bile kişisel varlıkların en önemli yakın birlikteliğinin olduğu bir insanlık imparatorluğu var edilmektedir.

Toplumsallaşma, kimliklerin yeniden üretilmesini hedefleyen bir süreçtir. Bu yüzden toplumsallaşma farklılaştırma ve sınıflandırmanın bir vasıtasıdır. Temel olarak toplumsal düzenin idaresi her şeyden önce bireysel olarak hâkim olunan ve bireylerin gruplar içinde paylaşılan kimlikler içinde birleşen, toplumsal olarak verilen görevlerin, hakların farklılaştırılması ve sınıflandırılmasından meydana gelmektedir (Bauman, 2016: 166).

Toplumsallaşma sürecinde medeni toplumun sahip olması gereken felsefe bir etikdir. Başka bir ifadeyle hayata yön vermek için uyarlanmış bazı fikirler genel olarak kabul edilmektedir. Dünün ahlaki, büyük ölçüde yasama dinine burada ve bundan sonra ödül ve cezalarla uygulanabilecek ilahi hukuk düşüncesine dayanmaktadır. Bugün cehennem korkusu ve cennet umudu ile iyi adam adına ve kötü adamın hoşnutsuzluğuna "özel ihtiyat" müdahalesine duyulan inanç hayatın kontrolündeki rolleri büyük ölçüde azaltmıştır. Derinden pişman olma durumu yaşanması hususunda bazı yaşamları bu kadar rafine ve asilleştirilen bir etik

güvenilirlik geliştiren ilahi birlik duygusunun temel dayanağı Tanrı'nın antropomorfik kavramlarının yerini aldığından, sosyal bilinçten kaybolma eğiliminde olduğunu felsefi panteizm ya da agnostisizm tarafından gözlemlenme imkânına sahip olunamamaktadır. Dinsel ahlak, bir süre "ahlaki felsefe" tarafından pekiştirilmektedir. Ahlaki kısıtlamalar sadece "doğal" olanı engelleme girişimi olarak değil aynı zamanda yaşamın kategorilere ayrılmasına neden olmaktadır. Natürel olan hiçbir şeyin yanlış olmadığı için doğada yüksek ve düşük olmamasından kaynaklı olarak özgürcülüğün yalnızca bir bencillik biçimi olduğu ve bu aklın hayvanlar ile paylaştığımız içgüdülerden önceliği olmadığını farkındayız. Entelektüeller, özgürleşmiş ve aydınlanmış gençler geleceğimizin liderleri arasında çok sayıda kişi hızla ahlaki normlar içerisinde hareket etmektedir.

Özgürleşme insan varoluşunun gerçeklerinin gerçek bir ifadesi ise özgürleşme, insan yaşamı hakkında doğru ya da yanlış bir anlayış mı sunuyor? Ahlakın yaratmış olduğu bireycilik ve grupların amansız savaşı hayatta kalmanın akılcı bir yöntemi midir? Aklın sonuçları tarafından uyarılan ve yönlendirilen içgüdüler, irrasyonel dürtülerden daha olanaklı bir yaşam sağlar mı? Toplumsal düzenin ve ilerlemenin taleplerine uygun bir etiğe sahipse bunu bilim yolunda ilerleyerek keşfedecektir -a priori spekülasyon ya da mistik inanç yolunda değil bilim yolunda sağlamaktadır. Bizi bir etikle donatabilecek tek bilim insan hayatının yani sosyal hayatın bilimsel araştırılmasıdır. Çünkü insanın yaşamı yalnızca toplumda önemli ve ayırt edici anlamda insan olur ve birleşmenin kümülatif etkileri içinde yer alan nedensellik yöntemleri ile insan olmaktadır. Başka bir deyişle sosyoloji bu adla anılsa da adlandırılmasa da yeterli bir etik için tek umudumuzdur.

Etik her zaman bir anlayış, teori ve inanç üzerine kuruludur. Bireylerin içgüdüsel eylemi rahat bir sosyal düzen ile ilişkilendirilmektedir. İçgüdüsel eylemin enerjileri düzenli ve sistematik kontrolden çıkması durumunda toplumsal çözülme, çürüme ve kaotik patlamaya vuku bulmaktadır. İlkel insanlar yalnızca küçük sürüler halinde birlikte yaşayabilmektedir. Kalabalığın ötesinde savaş vardı. Milyonların örgütlü işbirliği, büyük ölçüde planlanmamış ve anlaşılmamış bir evrim olan toplumsal evrimin en üstün ürünüdür. İnsanlık kitleleri için sosyal organizasyon ve

bireysel deneyim olasılıkları henüz gerçekleştirilmemiştir. Her çağda iç görü ve derin insan ilgisi olan insanlar ait oldukları toplumun eksikliğini kabul etmişlerdir. Bireylere yalnızca girebileceğimiz gerçekleşme alanlarının sınırı boyunca yaşadığımızı garanti edilmektedir. Gerçekleşmemiş iyilik her zaman görüş alanı içindedir ve neredeyse ulaşamayacağımız yerdedir. Bizden öte hiçbir yerde yeterli bir etik geliştirmiş bir toplum bulunmamaktadır. Topluma yayılan duygular endişe duymaktan ve hatta söz konusu insani değerlerin ve sıradan davranışların bu değerlerin gerçekleştirilmesinin ya da kaybedilmesinin bağlı olduğu şeylerin bir şemasına nasıl uyduğuna yönelik uzak bir yaklaşımdan doğduysa zevkli bir çabada bir neşe uyandırmaktadır.

İnsanlığın çabası için ilahi birlikteliğe olan inancını koruyanlar; toplumsal yaşamın yol gösterici gerçeklerini aramak için koyduğu problemin terimleriyle ortaya çıkan Tanrı'nın yasalarını keşfetme girişiminden başka bir şey olmamaktadır. İnsanlığın üzerinde herhangi bir kişiliğin düşüncesinde ahlaki ateşin alevlendiğini ya da bildiğimiz hayatın pusulasının ötesinde herhangi bir teselli hissetmeyenler için, bu arayış varoluşumuzun mantığı, rehberlik ve aslında hayatımızın anlamı ve değeri ne olursa olsun ifşa edebilen bireysel çaba ve sosyal işbirliği yöntemi güç içermektedir. İnsanların, kendi hayatlarının ve toplumun hayatlarının kargaşasından ve yıkımından kaçmak için çabaladıkları iki yol vardır. İlk yol, eskiyi sürdürmek ve yeniden kurmak için çabalamaktır. İkinci yol, yeniyi inşa etmeye çabalamak ve tam bilginin ışığında ortaya çıkan insan yaşamı görüşlerine baskı yapmaktır. Bu ikinci gidişatın, en derin ahlaki ciddiyete sahip erkekler tarafından nispeten az takip edildiği görülmektedir. Yaşam hakkındaki gerçek gerçeğe en iyi şekilde yaklaşabileceğimizin gönülsüz ve çekingen itiraflarla değil gerçeği cesurca ve gayretle arayarak olduğunu anlamamanın zamanıdır. Çıkış yolu geri değil ileridir, geriye dönemeyiz. Bir yaşam politikasının temelleri üzerinde geçiş, düzensizlik ve toplumsal mutabakat eksikliği dönemini kısaltmanın yolu, içtenlikle bilimin sonuçlarını ve yöntemlerini kabul etmek ve daha yeterli kavrayışa doğru ilerlemektir.

2. AHLAKI RİSKE ATMAK

2.1. Toplumsal Yaratmada Ahlak: Denetim Mekanizmalarına Doğru

Toplum olarak felsefeyle olan alış-verişimiz ahlakın bir gözetleme ya da denetim mekanizması olduğuna dair fikirle pek örtüşmemektedir. Açıkçası felsefe yapmaya kavramsal eksikliğimizden dolayı dilimiz yetersiz kalmaktadır. Felsefe, pratikte yararlanacağımızı sandığımız bazı modelleri bize sağlıyorsa ilgimizi çekmekte ve işimize gelen bazı formüller kültürümüze sunulmaktadır. Çoğunlukla “ahlak” ile karıştırılmaktadır, “ahlak”mışçasına algılanıyor, "ahlak" ile çakıştığı oranda öğrenilmektedir (Foucault, 1992: 10).

Fransız filozof Michel Foucault, en çok iktidar teoristi olarak bilinmektedir. Foucault, egemen iktidar, disiplin iktidarı ve bio-iktidar olmak üzere farklı iktidar türünü analiz etti. XX. yüzyılın entelektüel coğrafyasında önemli bir yere sahip olan Foucault, Batı’da çok güçlü bir biçimde kök salmış düşünce geleneklerinin hâkimiyetini sarsan bir düşünce biçiminin önemli temsilcilerinden birisidir. İktidar ilişkileri, delilikten suça, cinsellikten etiğe kadar en beklenmedik noktalardaki düşünceleri siyasi bir düşüncede çığır açmıştır (Foucault, 2012a: 9).

Egemen iktidar teorisini Thomas Hobbes, Foucault'nun düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“İnsanların tüm eylemlerini ve sözlerini düzenlemek için yeterince belirlenmiş Kuralların olduğu dünyada hiçbir ortak-zenginlik olmadığı görmek için (imkânsız bir şey olarak, zorunlu olarak, her türden eylemler, izin verilen yasalara göre, insanlar kendileri için en kârlı olan için, kendi gerekçelerinin önereceği şeyi yapma özgürlüğüne sahiptir.” (Taylor, 2011: 42).

Hobbes özellikle bir hükümdarın öznenin varlığının maddi boyutlarını düzenlemeye çalışmasının gülünç olacağını dile getirmesinden dolayı egemenle hiçbir sözleşmenin öznenin yaşamının bu yönleriyle ilgilenemeyeceğini belirtmektedir. Hobbes, kurumsal özgürlük söz konusu olduğunda herhangi bir topluluğun öznesinin özgür olduğunu savunmaktadır. Çünkü eğer özgürlüğü doğru anlamda alırsak kurumsal özgürlük için zincirlerden kurtulmak ve hapisneden kurtulmak daha iyiye işaret etmektedir. Hobbes özne özgürlüğü, hükümdarla hiçbir

antlaşma bulunmayan yaşam yönlerinden oluşmaktadır. Hobbes için kişinin bedeni ve özel hayatı üzerindeki özgürlüğü gibi hayatın belirli dünyevi yönlerinin bu tür antlaşmaların konusu olduğunu hayal etmek saçma olurdu.

Hobbes, mekân (mesken), arzular (satın almak ve tüketmek istediğimiz şeyler), bedenin bakımı (diyet-estetik), çocuk bakımı ve eğitim gibi yaşamın bedensel yönlerinin bireyin çıkarlarının dışında gelişen bir durum olarak görmektedir. Yine de Foucault için bu yönler bio-iktidar mekanizmalarının ayrıcalıklı konumlarının haline gelir ve Hobbes'in "imkânsız bir şey" olarak kabul edeceği bir iktidar dönüşümünü göstermektedir. Bio-güç, bedene erişme gücüne sahiptir. Çünkü yasalar yerine normlar aracılığıyla işlev görür ve dikey şiddet eylemleri ya da tehditleri yoluyla uygulanmanın ötesinde öznel tarafından içselleştirilmektedir. Bireyde ya da hükümet organında kendisine yer edinir. Hobbes'un tanımladığı egemen iktidar yalnızca yaşamı ele geçirebilme ve öldürme gücüne sahiptir. Foucault da ise "tümdengelim" in yerine kışkırtmak, güçlendirmek, kontrol etmek, izlemek için çalışan bir iktidarın geleceği "bu iktidar mekanizmalarının çok derin bir dönüşümü"nden söz etmektedir. Onun altındaki güçleri optimize eden ve organize eden güçler üretmeye, onları büyütmeye, onları engellemeye, itaat etmeye ve yok etmeye adanmış bir güç yerine onları bir kalıba sokan bir güçtür.

Hobbes'un XVII. yüzyılın sonuna kadar hâkim olan egemen iktidar altında hırsızlık ve cinayete karşı bu yasaları ihlal eden bir kişi yasaya tabi olacak ve yalnızca suçu nedeniyle cezalandırılmaktadır. Örneğin idam edilebilir, sürgüne gönderilebilir ve para cezasına çarptırılabilir. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan disiplin yetkisi altında suçlu yine de hukuka tabi tutulmakta ve cezalandırılmaktadır. Ancak sadece suç meselesi ile değerlendirilmemektedir. Aksine güç artık en az hırsızın ve katilin karakteriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bireyin suçunu işlediği hem maddi hem de psikolojik koşulları bilmek isteğindedir. Bu bilgiler, suçlunun tekrar suç işleme olasılığını öngörmek ve müdahale etmek için önemli kabul edilmektedir. Bireyin yeniden doğma şansını tahmin etmek ve kontrol etmek için suçlunun egemen iktidar altında bilinmeyen psikolojik muayenelere, gözetleme ve rehabilitasyon

uygulamalarına tabi tutulması gerekir. Bu nedenle cezanın suçlunun hayatına son verme olasılığı daha düşüktür. Hapishane, psikiyatrik tedavi ve şartlı tahliye gibi taktiklerle hayatını kontrol etme olasılığı daha yüksektir. Sonuç olarak XVIII. yüzyılda ortaya çıkan biyo-iktidar kapsamında iktidarın odağı ve hedefi nüfusta meydana gelen hırsızlık ve cinayetlerin sayısı önemlidir. Artık güç, suç oranlarının nicel açıdan artıp-azalmadığı belirli suçların ağırlıklı olduğu demografik gruplarda ve suç oranlarının en iyi şekilde nasıl kontrol altına alındığı ve düzenlediğiyle ilgili ilgilenebilir. Disiplin yetkisi kapsamında olduğu gibi biyo-iktidar mekanizması altında da aynı taktiklerin çoğu uygulanmasına rağmen şimdi odak noktası bireyden çok nüfus politikasını kapsamaktadır.

Michel Foucault disiplini ve bio-gücü iki ayrı (kesişen ve örtüşen) iktidar biçimi olarak tanımlamasına rağmen diğer zamanlarda bio-iktidar içindeki disiplini içermektedir. Foucault disiplini, bio-gücün çalıştığı iki düzeyden biri olarak tanımlamaktadır. Bio-güç, bios ve yaşam üzerinde bir güçtür, hayat hem bireysel hem de grup şeklinde yönetilmektedir. Bir düzeyde okullar, atölyeler, hapishaneler ve psikiyatri hastaneleri gibi disiplin kurumları normlardan saptıkları için münferit (özel) organları hedef alırken başka bir düzeyde devlet, bir bütün olarak nüfusun normlarını bilmek ve yönetmekle ilgilenebilir. Dolayısıyla anlamak ve düzenlemekle de ilgilenebilir. Esas olarak disiplin yetkisi kurumlar aracılığıyla çalışmaktadır. Bio-iktidarın temel çalışması devlet aracılığıyla olmaktadır. Ancak devlet hapishane gibi birçok kurumda da yer almaktadır. *Cinselliğin Tarihi* kitabında Foucault; yaşam üzerindeki bu güç iki temel biçimde gelişti; ancak bu iki biçim birbirine zıt değildi; daha ziyade, bütün bir ara ilişkiler kümesiyle birbirine bağlanmış iki gelişme kutbunu oluşturdular. Bu kutuplardan biri - ilk oluşacak gibi görünüyor - vücuda bir makine olarak merkezlenmiş görünüyor: disipline edilmesi, yeteneklerinin optimizasyonu, kuvvetlerinin gasp edilmesi, kullanışlılığının ve uysallığının paralel olarak artması, etkili ve ekonomik kontrol sistemleri, tüm bunlar disiplinleri karakterize eden iktidar prosedürleriyle sağlanıyordu: insan vücudunun bir anatomi-politikası. İkincisi, bedenin cinsine odaklandı, beden yaşamın mekaniği ile dolduruldu ve biyolojik gidişatın temeli olarak hizmet etti: yayılma, doğumlar ve ölüm oranı, sağlık seviyesi, beklenen yaşam süresi ve uzun ömür. Bunların

değişmesine neden olabilecek tüm koşullar. Denetimleri, bir dizi müdahale ve düzenleyici kontrol yoluyla gerçekleştirildi: nüfusun biyo-politikası. İktidar her durumda hazır ve nazır haldedir. İktidar daima tekrara dayalı, kendi kendini yeniden üreten her durumuyla cansız bir sonuçtur (Foucault, 2012a: 69).

Disiplin, bireysel bedeni hedef aldığı için bio-iktidar olarak görmektedir. Bu nedenle bio-iktidarın başka bir düzeyi cins bedenini hedeflemektedir. Foucault, bu iki seviyeyi "yaşam üzerindeki iktidar örgütlenmesinin etrafına yerleştirildiği iki kutup" olarak tanımlamaktadır. Bu iki güç düzeyi zorunlu olarak iç içedir. Çünkü bedenler popülasyonları, popülasyonlar da bireysel bedenlerden oluşur.

Michel Foucault iktidar kavramı ile belirlenmiş bir devlet içinde insanların sömürsünü garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü olarak söz etmemektedir. İktidar şiddetin tam tersi kural biçimi taşıyan bir bölgeselleştirme tipide değildir. Bir öge ya da bir grup tarafından bir başka grup üzerinde yararlanılan ve sonuçları birbirinin devamı çoğalmalarla toplumsal benliğinin bütününe içinden geçen bir egemenlik sistemi de değildir. Foucault'a göre, iktidarın ilk önce kendi örgütlenmelerini kuran ve uyguladıkları alana içkin olan güç ilişkilerinin çokluğunu kavramak gerekmektedir. Başka bir deyişle karşı karşıya gelmeler ve mücadeleler yoluyla bu ilişkileri güçlendiren, dönüştüren ve tersine çeviren hareketi anlatmaktır. Bu güç ilişkilerinin, bir sistem ve zincir ya da tam tersine onları birbirinden tecrit eden farklılıklara atıfta bulunmaktadır ve birbirlerinde kavradıkları dayanaklar olarak anlamaktır (Foucault, 2012a: 69). İktidar düzeninde cezalandırmadan önce gözetleme gelmektedir. Çünkü gözetleme daha etkili ve verimli olduğunun farkına varılmıştı. İktidar bireylerin köküne kadar ulaştığı, bedenlere eriştiği, söylemlerine, hal ve tavırlarına, gündelik yaşamlarına sinmiş olan bir var olma biçimi halini almıştır. İktidarın toplumsal beden içinde işleyişi sinoptik bir düzeydedir. (Foucault, 2012b: 23).

Foucault denetleme yapısı ile birlikte ortaya çıkan öznellik ve kimliğin bireysellik için temel politik bir sorun olduğunu düşünmektedir. Öznellik ve kimlik, toplumsal ve politik faktörler tarafından belirlenmeyen doğal ve derin birer eylem olarak görmek tehlikelidir. Esasında bir bedeni söylemleri, jestleri, arzuları birey

olarak oluşturan ve kimlikleştiren durum iktidarın kendisidir. Bireyler iktidarın karşısında olmayıp, iktidarın ilk unsurlarından biridir. Birey iktidarın bir unsurudur. Aynı zamanda bir unsuru olduğu ölçüde de onun aracı konumundadır (Foucault, 2002: 43). Günümüzün etik; siyasi, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletin kurumlarından ve devletten sıyırmaya çalışmak anlamına gelmemektedir. Kendimizi hem devletten hem de devletle eklemlenmiş olan bireyselleştirme düşüncesinden kurtarmaktır. Tarihsel süreçle beraber baskı yoluyla empoze edilmeye çalışılan bu bireyselliği reddederek yeni öznellik tarzlarına geçerlilik kazandırmak durumundayızdır (Foucault, 2000: 68). Kimlik, bireysellik ve öznellik; devlet gibi siyasi kurumlar ve onlara ait stratejilerin dışarıdan müdahale edip denetim altına almaya çalıştığı doğal (insan doğasına ait) bir alan değildir. Günümüzün temel sorunu dışarıdan müdahale edilmiş bir tür kimlik ya da bireysellik ile onu dayatan bireyselleşme tarzını reddetmektir. Bu bireyselleşme süreci öznellik ile bağlantılıdır. Bundan dolayı ilkinii reddetmek ikincisini değiştirmeyi gerekmektedir. Bu yüzden Foucault kendi düşüncelerini temellendiren asıl amacın, insanların özneye dönüştürölmesi biçimlerinin bir tarihini yazmaktır (Foucault, 2012b: 13).

Foucault “bireysellik” ve “kimlik” derken asıl kastettiği insanın kendisine eklemlendiği “deneyimler” yani bir var olma biçimleridir. İnsanın deneyimleri ve ona denk gelen kimliği kendi deneyimi ve kimliği olarak görmesi, kendini bu kimliğin ve deneyimin öznesi durumuna yerleştirmesi anlamına gelmektedir. Kimlikler hem toplumsal düzlemde hem de kişisel alanda belli ahlaki, dinsel, yasal ve bilimsel gibi temellerde sakıncalı ya da arzu edilemez (örneğin ahlaka ya da dine aykırı, tehlikeli, yasadışı, patolojik vb.) olarak sınıflandırılmaktadır. Belli kimliklerin toplumsal düzlemde anormal ve olumsuz olarak değerlendirilmesi ya da arzu edilemez olarak kategorize edilmesi kimliği ıslah, tecrit ve hatta yok etmek için düzenlenmiş pratiklere olanak sağlamaktadır. Bu pratiklerin uygulanması içinde bazı kurumların varlıkları da meşrulaştırılmaktadır. Örneğin hapisanenin suça eğimli ve suçluyu ıslah etme, kapatma ve gözetme işlevini taşıması, akıl hastanelerinin “akıl hastası” kimliğini taşıyanlara tedavi ve tecrit edildiği bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault, 2012b: 14). Dolayısıyla bireylere belli bir kimliği empoze ederek boyun

eğdirmek politik ve toplumsal baskı temelli bir manipülasyon ve denetim aracıdır. (Foucault, 2012b: 16).

Foucault cezalandırmanın her şeyden önce (eğer tamamen değilse) suçları bastırmanın bir biçimi olduğuna değinmektedir. Bu rol içinde inançlara, toplumsal figürlere ya da siyasal düzleme göre hoşgörülü, sert olacağı ve bedel ödetmeye dönük olacağına yönelik bir telâfi elde etmeye bağlı kalmaktadır. Bireylerin takibine ya da sorumlulukların işe katılmasına dayanacağı yanılığından kurtulmak gerekmektedir. Aslında yapılması gereken daha çok, somut cezalandırma sistemlerini anlamak ve çözümlenektir. Suçlara uygulanan yaptırımların tek bir unsur olmadığı eylem alanına yeniden yerleştirmek; cezai tedbirlerin sadece engellemeye, bastırmaya, dışlamaya ve yok etmeye olanak veren olumsuz mekanizmalar olmadıklarını ve bunları desteklemekle yükümlü oldukları birtakım yararlı dizgeye bağlı olduklarını göstermektedir. Bu yönde eğer yasal cezalar yasa ihlallerinin yaptırımları olarak gösterilmişlerse bunun karşılığı olarak ihlallerin ve bunların takibinin tanımı cezalandırma mekanizmaların işleyişlerini desteklemek için yapılmıştır (Foucault, 1992: 29-30).

İnsanlar şeylerin, hakikatlerin tamamıyla görünürlüğüne engel olan perdeden loş bir uzama kaçıştır. Işığın karşıtı olan gecenin parçalarını dağıtmak, toplumda loş uzam kalmamasını sağlamak, dini batıl inançları, iktidar söylemlerini yıkmaktır (Foucault, 2012a: 93). Yeni düzen kurmanın önündeki en büyük engellerden bir tanesi de elbette ki ahlaki düzendir. Gözetleme ve denetim altına alınan meşru merkezleri arasında hapishaneler ve hastaneler gelmektedir. Hapishane, bireylerin ahlaki varlıkların içinde soyutlanmış oldukları, ama bir araya gelmelerinin yanlamasına bağlantıları olmayan katı bir hiyerarşik çerçeve içinde gerçekleştirildiği ve iletişimin ancak dikine yönde yapılabildiği mükemmel bir toplumun mekanizmasıdır (Foucault, 1992: 299).

Toplumda cezalandırma sistemlerinin belli bir beden, ekonomi politiğinin içine yerleştirilmesi gerektiğine ve bu sistemlerin şiddete başvurmasalar bile ıslah eden ya da hapseden yumuşak stratejiler uyguladıklarında bile beden söz konusu olduğuna -bedenin ve güçlerinin, yumuşak başlılığının, yararın ve boyun eğmesinin

söz konusu olduğuna- ilişkin yaygın kanı akılda tutulmaktadır. Hukuki yapılar ve ahlaki fikirler temeli üzerinde bulunan bir ceza tarihi yapmak kesinlikle meşrudur. Fakat bu tarihi artık amaç olarak yalnızca suçluların gizli ruhunu hedeflemediklerini iddia etmelerinden sonra bir beden tarihi temeli üzerinde yapmak mümkün müdür? (Foucault, 1992: 30).

İktidar erki, bedenin çift hale gelmesine yol açıyorsa mahkûmun tabi kılınmış bedeni üzerinde tanımlanan ek iktidar başka bir tipten çift hale gelmeye yol açmamış mıdır? Beden-olmayan bir ruh ile çift hale gelmedir. Cezalandırma, iktidarın bir mikro fiziğinin tarihi bu durumda modern ruhun bir soy ağacının parçası ya da soy ağacı olarak belirlemektedir. Bu ruhta, bir ideolojinin toplumsal kalıntılarının yerine beden üzerindeki belirli bir iktidar teknolojisinin güncel ilişkisi görülmektedir. Ruhun bir ideolojik etki olduğunu ya da yanılısama olduğunu söylememek gerekir. Onun varlığını bir gerçekliğe sahip olduğuna, cezalandırılanlar üzerinde -daha da genel olarak gözetim altında tutulanlar; deliler, çocuklar, okullular, sömürge halkları üzerinde, terbiye ve ıslah edilenler bir üretim aracının üzerinde sabitleştirilen ve tüm varoluşları boyunca denetlenenler üzerinde- uygulanan bir iktidar sistemi aracılığıyla bedenin yüzeyinde ve içinde sürekli olarak üretildiğini ifade etmek gerekmektedir (Foucault, 1992: 35-36). Bu bedensiz ruh özde değildir. Belli türden bir iktidarın etkileriyle bilginin yüklenme şeklinin eklemleştikleri unsur, iktidar ilişkilerinin mümkün bir bilgiye yer verdikleri ve bilginin de iktidarın etkilerini güçlendirdiği dışlı düzenidir. Bu gerçeklik üzerinde farklı kavramlar kurulmuş ve çözümleme alanları oluşturulmuştur. Öznellik, psike, bilinç, kişilik gibi üstünde bilimsel söylemler ve teknikler inşa edilmiştir. Ondan hareketle hümanizmanın ahlaki taleplerine geçerlik kazandırılmıştır (Foucault, 1992: 36).

Foucault'a göre ahlaki davranışın ana malzemesi olan etik töz, hakikat istemidir. XVI. ve XVII. yüzyıllarda hatta daha sonra XVIII. yüzyılın ortasına kadar kimi pratikler vardır. Bunlar cinsellik, kapatılma, vergiler, üretim yönetmelikleri, piyasa geleneklerin korunması ve kodlamalara gönderme yapan eylemlerin bütünü neyden oluşmaktadır? Ne olarak düşünülmüştü? Bütün bu eylemler düşünülmüş fakat farklı akılsallık ilkeleri ve farklı olaylardan yola çıkarak düşünülmüş

sistemlerdir. Bu farklı sistemler ve bunların farklı etkilerini birbirine bağlayan ve bunun sonucunda bütün bu sistemlerin, ahlaki bir kanun ya da ilke bazında değil yanlış ve doğru ayırımına tabi tutulan fikirler doğrultusunda iyi ya da kötü olarak yargılanmasını mümkün kılan, kavranabilir mekanizmaların oluşturduğu bir tutarlılıktır. Dolayısıyla yönetim eylemlerinin büyük kısmı yeni bir hakikat rejimine geçmiş oldu. Bu hakikat rejiminin sonucunda o zamana kadar yönetim sanatının sorduğu soruların hepsinin yeni bir alana kayması oldu. Eskiden sorulan soru; ahlaki, doğal, tanrısal vb. kurallara uygun bir şekilde yönetiyor muyum? yani yönetimin uyumu sorusuydu. Daha sonra devlet aklıyla birlikte bu soru; devleti olması gerektiği noktaya gücünün doruğuna taşımaya yetecek kadar yoğun, derin ve detaylı yönetiyor muyum? sorusu oldu. Günümüzde bu sorunun aldığı son şekil ise; şeylerin doğasının -yani yönetim etkinliklerinin özündeki zorunlulukların- belirlediği hızla ve yetersiz arasındaki sınırdaki azami çizgilerinin arasında yönetiyor muyum” (Foucault, 2015: 19-20).

Ahlâkın karşılığını yönetim faaliyetiyle devam ettirdiği bir zorlama yerinin icat edilmesi gereken bir olgudur. Ahlaki yükümlülük ile medeni yasa arasında birleşmenin meydana geldiği ahlâk kurumları ilk kez kurulmuş olmaktadır. Artık devletlerin düzenleri vicdanlardaki düzensizlikten ötürü sıkıntıya düşmemektedir (Foucault, 2006: 128). "Ahlâk tanımazlığa" yani tutkular sistemi ile özgür düşünce içinde kurulmakta olan yeni bağlantılara değindiğini söyleyerek özetlemek mümkündür. (Foucault, 2006: 141-142).

Bütün bilgilerin bu temeli, sürekli bir söylem halinde dışa vurulan köken ideolojidir. Bilginin dolaysız sırasını tüm uzunluğu boyunca ikiye katlayan bir dildir. İnsan doğası gereği hep en baskıcı ve en yakın sonuca yönelmektedir. Önce ihtiyaçlarını daha sonra da zevklerini düşünmektedir. Tarım, savaş, tıp, uygulamalı siyasetle, sonra sanat ve şiirlerle uğraşmakta ve felsefeyi en son düşünmektedir. Kendi üzerine geri döndüğünde ve düşünmeye başladığında yargılama eylemine kurallar koymaktadır. Bu mantık çerçevesinde söylemlerine koyduğu kurallar gramer, arzularına ise ahlaktır (Foucault, 2001: 137).

2.2. Bir Kapatma/Risk Aygıtı Olarak Ahlak: “Majör” Gözetleme

Bir kapatma/risk aygıtı olarak ahlakı tartıştığımız bu bölümde gözetlemenin majör etkisi çalışmamız için önem arz etmektedir. Deleuzeyen felsefesinin ana hatları ile majör gözetleme yoluyla bireylerin toplum içinde nasıl sistemli hale getirildiği üzerinde durulmaktadır. Ahlaki aktörlerin, bireyleri tüketici bir özneye dönüştürdüğü varsayımından yola çıkarak ahlakın nasıl bir kapatma aygıtı olduğu incelenmektedir. Ayrıca bu bölümde Deleuzeyen perspektifte insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin sorular bağlamında erişilebilir kılarak normatif ve alternatif kimlik ve öznel kavramları nasıl olduğumuza ilişkin etik ve politik sorularla katkıda bulunmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin kuram yapma anlayışı dünyanın bir temsilinden çok “Nasıl yaşayabilir?” sorusunun yanıtlanmasına yardımcı olabilecek bir müdahaledir.

Deleuze'ün tüm çalışmalarında etik ve ahlak arasında belirgin bir ayrıma gittiği görülmektedir. Etik ve ahlak arasındaki fark nedir? Ahlak terimi genel olarak niyetlerimizi ve edimlerimizi evrensel ilkelere göre yargılanmasına olanak veren zorlayıcı kullar bütünü olarak tanımlanmaktadır. Yani ahlak, bireyi dışsal olan ilkelere göre işlemekte ve yargılamaktadır. Örneğin, söylemek ya da yapmak zorunda olduğumuz şeyler nedir? sorusu ahlakın alanına girmektedir (Demirtaş, 2016a: 77).

Deleuze'ün düşünsel odak noktası, vazgeçmemiz gereken yargılama kavramıdır. Çünkü yargı, ilgilendiği şeye dayanmak için yalnızca önceden var olan kriterleri dile getirmektedir. Bu yüzden yaratıcılığı ve yeninin üretimini yok etmektedir. Deleuze'e göre yargılama, *"ne varolan bir varlıkta yeni olanı kavrayabilir, ne de bir varoluş tarzının yaratılışını hissedebilir. . . Yargı, herhangi bir yeni varoluş tarzının ortaya çıkmasını engeller."*(Deleuze, 1998: 135). Philip Goodchild'in belirttiği gibi *"yargıdan yoksun bir etik, etiğin ölümüne işaret ediyor gibi görünür."* (Goodchild, 1996: 206). Bununla birlikte Deleuze'ün yapmak istediği şey, belirli bedenler arasındaki gerçek karşılaşmaların deneysel doğasını doğrulayabilen bir etik lehine ahlaki davranış kodlarıdır. Bu anlamda yargı, Deleuze'ün Spinoza üzerine çalışmasında "Etik" den farklı olarak "Ahlak" olarak

adlandırdığı şeye katılmaktadır. İlki "her zaman varoluşu aşkın değerlere atıfta bulunurken" ikincisi ise "içkin varoluş tarzlarının bir tipolojisini" oluşturmaktadır (Deleuze, 1988: 23). Dolayısıyla Deleuze ve Guattari için toplumsal mekân, içkin ilişkilerden önce var olan bir yapıyı barındırmayan daha çok içkin ilişkileri şekillendiren bir yapıya denk gelmektedir (Küçükalp, 2016: 274).

İnsan, yaşamın geleneksel temsillerinden ve alışılmış yaşam kalıplarından geri çekilme kapasitesine sahiptir. Algılama ve eylem arasındaki boşluğu genişletme yeteneği (algıladığımızı karşı otomatik tepkileri tekrarlamak yerine) kendimizi sürenin önemli bir yönü olan başlangıç eğilimlerine uyum sağlamamıza izin vermektedir. Bu da, belirli zamanların ve yerlerin özgüllüğüne göre yaşamın sorunlarına yaratıcı bir yanıt vermektedir. Bu tür uyumlanma yalnızca tezahür ettiği haliyle (gerçek olan) gerçekliğe değil aynı zamanda belirli eylemler verilmiş olan gerçeklikte (sanal olan) yeni yaşam biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açabileceğinde ısrar eden yoğunluklara katılmayı gerektirmektedir (Chanter, 2011: 3).

Beden, belirli bir süre içinde ifade edilen eğilimlerden oluşmaktadır. İfade edilen eğilimlerin birbirinden ne kadar farklı olduğuna bağlıdır. Eğilme ve düşme eğilimlerinden oluşan bir ağaç bu eğilimleri yoğunlaştıran yeterli eğilim (doymuş zemin, kuvvetli rüzgar) da ifade edilirse sonunda yere düşme ve çarpma olarak ifade etmektedir. Belirli bir zaman boyunca algılayabildiğimiz (zamanı mekânsallaştırarak) belirli bir açık şeye ifade veren, diğerlerinden ziyade belirli eğilimlerin tezahür ettiği eğilimler arasındaki farktır (suyu emme eğilimine karşı doyma eğilimi). Olguları, belirlenebilir etkileri olan açık nedenler ve bireysel bedenlerin açık özellikleri açısından anlarsak herhangi bir gerçek olayın koşulunun bir parçası olan algılanamaz eğilimlerin etkileşimini kaçırmaktayız. Gilles Deleuze için bir şey; *“bir nedenin sonucu olmadan önce bir eğilimin ifadesidir”* (Chanter, 2011: 7). Olaylara bu şekilde bakma fenomeni *“kuvvetlerin dinamik ifadesi”* olarak yorumladığımızı göstermektedir (Borradori 2001, 10). Böylece Gilles Deleuze’ün görüşüne göre dünya, bir dizi statik şeyden ziyade sürekli bir oluş halindeki sanal eğilimler çokluğu haline gelmektedir. Sürekli yeninin sürekli akışı içinde yaşamak yerine dünyayı geçmişe ait anılarımız üzerinden algılanmaktadır. Yaşayan ağacın bu

tamamen yeni anımı değil ağaç hatıralarının ötesine uzanan bir ağacı algılıyoruz. Olma kalıpları yerine zaman içinde aynı kalan sabit biçimleri algılıyoruz. Daha sonra bu biçimlerden uzamsal bir zaman iliştiğimiz genişletilmiş bir alan çıkarırız. Bu yüzden yaşamlarımız her zaman dinamik zamansallıklar içinde ortaya çıksa da yaşamın görece "teritoryalleştirilmiş" rutinlerinin alışkanlıkla tekrarlanan inorganik ve organik, göstergebilimsel, kültürel ve sosyal yaşam biçimlerinin etkileri olan sabit gerçeklik biçimlerini almaktadır.

Ahlakın kaynağında ruhun ölümsüzlüğü iki olgu çizgisinin yakınsamasındadır. Kısacası ahlak, gerçeğin eklemlemelerini parçalara bölmeye ve olgu çizgilerini tekrar kesiştirmeye karşılık gelmektedir. Gerçek, hem parçalara ayrılan hem de tekrar kesişen ve bir araya gelen şeydir. Elbette iki koşulda da söz konusu olan aynı köktür. Ama belirleyici olan bu köklerin hangi yönde ıraksamaya doğru mu yakınsamaya doğru yol aldığıdır. Hep farkın iki niteliğinin olduğunu hissediyoruz: Gerçeğin eklemlemeleri bize şeyler arasındaki doğa farklarını veriyor; olgu çizgileri ise bize şeyin kendisini kendi farkına özdeş olarak içsel farkı belli bir şeye özdeş olarak göstermektedir (Deleuze, 2009: 54-55). Bergson "*Ahlakın ve Dinin İki Kaynağında*" gerçeğin hakiki birleşimlerini tekrardan bulmak için işlevleri araştırmak gerektiğini göstermektedir. Yetilerin her biri ne işe yaramaktadır? (Deleuze, 2009: 68). Örneğin, yüce; yetilerimizin duyular-üstü yöneliminin ancak ahlaki bir varlığın önceden belirlenmişliği olarak açıklandığını göstermektedir. Doğadaki güzel ile ilişkili ilgi ise ahlaklılığa yönelen bir ruhun varlığına işaret etmektedir. Son olarak daha sanatsal güzeli ahlak dünyasıyla bağlamayı ve bu bakımdan iki güzel türü arasındaki ayrışmanın ötesine geçmeyi sağlamaktadır (en sonunda sanattaki güzelin de doğadaki güzel kadar "ahlaklılık sembolü" olduğu söylenir) (Deleuze, 2009: 111). Söz konusu majör gözetleme ile başlangıçta her şeyin kodlandığı bir toplumsal yapı içinde beden eylemlerini gerçekleştirmektedir. Bu toplumsal yapı içerisinde eylem, jest/mimik ve bedenin hem ekonomik hem de libidinal/arzulama üretimi içerisinde kodlar tarafından yönetildiği statik bireylere sahiptir (Küçükalp, 2016: 283).

Deleuze göre her birey, süreçlerini çevreleyen süreçlere göre sürdüren alışılmış faaliyet kalıpları aracılığıyla sınırlarını koruyan bireyselleştirici bir süreçten doğmaktadır. Bir dağ insanlar gibi organizmalardan çok daha yavaş bir hızda var olmaktadır. Bir sivrisinek bir insandan ve filden farklı bir süre içinde var olmaktadır. Hepsinin, diğer organik ve inorganik yaşam formlarına göre şekillerini farklı hızlarda koruyan farklı formların akışını oluşturmak için diğer sürelerle birleşen kendi süreleri vardır. Bu farklı süreler her zaman yeni potansiyeller açığa çıkaran farklılaştırıcı güçlere uygun olarak değişen sanallıkların yanı sıra gerçekleşen formları ortaya çıkarmaya devam eden tüm olayların ve yaşamın toplamında bir araya gelmektedir. Süreli bütün hiçbir zaman tek bir sanallık kümesi tarafından tanımlanmayan ancak gerçeklikleri gibi sürekli gelişmesinin her anında sanallıkları her zaman değişen açık uçlu bir bütündür. Bu açık bütün, her zaman genişleyen bir boyut içinde olayların ortaya çıktığı bir uzay konteyneri olarak düşünülen bir zaman kavramı olarak tasarlanamaz. Bunun yerine süreli bir bütün olarak zaman ortaya eden sanal potansiyeli değiştirdikçe bu potansiyel de bu gerçekliğin ortaya çıkarabileceği yeni güçleri niteliksel olarak değiştirmektedir. Böylece yaşamın hareketi -yaşamı bütünlüğü içinde düşünmeye çalışan bu hareket içinde oluşturulmuş ve çözülmüş bireylerin sayısız perspektifinden- ortaya çıkışının her anında niteliksel olarak değişen bir bütündür (Chanter, 2011: 10-11). Olguları, onları oluşturan farklılaştırıcı güçler açısından görmek günlük yaşamlarımızı nasıl yaşadığımıza dair önemli yansımalara sahip olmaktadır. Onları üreten süreçlerin etkileri olarak algıladığımız şeylerin -bazen oluşturdukları güçlerin düzeninde bazen çok ince değişimler verilebilen farklı şekilde gidebilen süreçler- algısal gücümüzün kenarlarını dinlememize meydan okumaktadır (Chanter, 2011: 11).

Deleuze ve Guattari, bireyleri farklı bir şekilde anlamının yanı sıra bireylerin birbirleriyle ve çevreleriyle olan bağlantılarını önermektedir. Temel niteliklere sahip şeyler veya belirli, sabit kimlikleri olan insanlar yerine sözcük dağarcığı bireyleri, yapabilecekleri ve girdikleri asamblajlarla ilgili Spinozist terimlere çağırır. Deleuze ve Guattari, kuvvetlerin, belirli süreleri olan etkilemek-etkilenmek için belirli kapasitelere sahip nispeten kararlı konfigürasyonlarda bir araya gelmesini vurgulamak için montaj terimini kullanmaktadırlar. Onlara göre hayat, çalışan

makineler yapmak için diğere bileşenlerle bağlantılı olan çeşitli bileşenlerle birbirine bağlı bir bütündür. Sorun çevremizdeki dünyayla nasıl bağlantı kuracağımız değil daha çok teşvik etmek ve sürdürmek istediğimiz türden bağlantılardır (Chanter, 2011: 12).

Şimdi eylem-imgenin büsbütün farklı bir yönünü ele almamız gerekmektedir. Eğer eylem-imge, bütün kademelerde her zaman ikiyi bir araya getiriyorsa, kendisinin de iki farklı yönünün olması olasıdır. Durumun örtüsünü kaldıran, durumun yeni bir eylemi harekete geçirecek olan bir parçasını ya da bir yanını ortaya çıkaran da eylemdir. Eylem el birliği ile ilerlemektedir. Durumun örtüsü de karanlıklar içinde ya da muğlaklık içinde kaldırılmaktadır. Eylemden eyleme, durum yavaş yavaş ortaya çıkar, farklılık gösterir ve sonunda ya gizemini korur ya da aydınlığa kavuşmaktadır. Kapsayan olarak durumdan düello olarak eyleme yönelen eylem-imgeyi büyük biçim olarak ele alınmaktadır. Böyle bir temsil artık küresel değil, lokaldır. Sarmal değil eliptiktir. Artık yapısal değil olaya ilişkindir. Artık etik değildir. (Deleuze, 2014: 210). Bu anlamda söz konusu olan esas düşünce dünyanın ahlaki bir kavranışıdır. Çünkü esas düşünce, birey-öncesinin bireye gelecek durumların kaynağına bağlı kaldığı ve kalması gerektiğidir (Deleuze, 2009: 141). Kısacası eylem, arzuların hiyerarşik bir temel ekseninde ifade edilmesinden ziyade ayrılma ve kesişme ile genişletilmesidir. Olumlu çokluk fikrinin genişletilmesi ve tek biçimliliğe karşı iktidar ürünü olan birey fikrinden sıyrılarak bireysizleştirilmesi bakımından önemli politik ve etik bir içeriğe sahiptir (Küçükalp, 2016: 273).

Deleuze ve Guattari iki tür “asamblaj”ı birbirinden ayırmaktadır. Bunlar insan varoluşunu etkileyen: Kolektif ifade meclisleri (kabaca Foucault’nun söylemsel pratikler kavramına benzer) ve makineli arzu derlemeleridir (Foucault’nun söylemsiz uygulamalar kavramına benzer). Toplu ifade meclisleri, işimizi yaparken gerçekleştirdiğimiz anlamlandırma ve yorumlama faaliyetlerinden oluşmaktadır. Sosyal alanın konuşma eylemlerinin bir alt kümesini yöneten kanunlaştırılmış kuralları ve dilbilimsel uygulamaları içerirler. Makineyle ilgili arzu toplulukları, işleri hallettikçe bedenlerimizin maruz kaldığı alışlagelmiş uygu lamaların ve rutinlerin belirli alt kümelerini içermektedir. Sosyal alanın belirli bir yerinin fiziksel

rutinlerini ve prosedürlerini kapsamaktadırlar. Her iki tür *asamblaj* herhangi bir yerde mevcuttur. Ancak bu ikisinin karşılıklı çıkarımlarına rağmen birbirinden belirli bir özerkliği vardır ve heterojendirler. Ancak karşılıklı varsayım içindedirler. Başka bir deyişle doğrusal olarak belirlenmezler ancak analizdeki bir fonksiyon gibi belirli tekillikleri ve ilişkilerini yöneten sınır noktalarını gerektiren şekillerde karşılıklı olarak dâhil edilmektedir (Chanter, 2011: 13).

Deleuze'ün düşüncesinde özgürleşme, toplumsal kalıplardan ve beklentilerden kurtularak özgürleşme yerine toplumsal ilişkilere girerek özgürleşmedir. Toplumsal ilişkilerin ilerlemesini ve gelişmesini önleyen engel daima ilişkilerdeki üçüncü kişinin kazancıdır. Değerler, uzlaşımlar, beklentiler, ekonomik yapılar ve politik varoluş yalnızca rollerini oynayan toplumsal failer için bir senaryo sağlamaktadır (Goodchild, 2005: 15). Bu yüzden özne olarak değil öznellik boyutu olarak bir varoluşu topluma sokmamız gerekmektedir. Kendimizi özdenetim ya da üretme olarak tanımlayabileceğimiz bu boyut kaçmamıza ve direnmemize farklı yaşama imkânına sahip olmamıza olanak tanıyan bir araya gelme sürecini ortaya çıkarmaktadır. Öznelleşme, her türlü ahlaksal koddan sıyrılan, iktidar ve bilgide yeri olmayan bir etik ve estetik süreçtir (Demirtaş, 2016b: 185-186).

Deleuze'ün toplumsal mekânı, içkin ilişkileri etkili bir şekilde üreterek ancak var edilebilmektedir (Goodchild, 2005: 17). Deleuze için toplumsal bilinçdışının başlıca öğeleri: “Çokluk”, “yaratım” ve “arzu”dur. Bir toplumsal bilinçdışının bu öğeleri bireyin erişebileceği gizil enerji kökleriymiş gibi hiçbir metafizik bir ön-varoluşa denk değildir. Onlar yaratılmalı, çoğaltılmalı ve arzulanmalıdır. (Goodchild, 2005: 18). Elbette böyle bir toplumsal mekânın kurulabilmesi için içkin ilişkilerin aktif bir düzlemde kurulmasına bağlıdır (Küçükalp, 2016: 274).

Ahlak tarafından toplumsal alanın dışına itilmiş olan arzu tekrardan topluma dâhil etme girişimi ile majör kapatılmadan sıyrılma arzu ile olabilmektedir. Deleuze arzuyu, çokluğu ve yaratımı toplum içinde var kılmayı amaçlamaktadır. Yaratım ve çokluğu düşünce sistemine olabildiğince katmayı amaçlayan Deleuze, kuramcı bir arzu atletine dönüşmektedir. Deleuze, daha iyi bir topluma yönelik dönüşüm

programına kalkışılabilmesi için ahlaki ve üstün bir perspektiften bakarak toplumsal süreçlerin eleştirel bilgisini de aramaktadır (Goodchild, 2005: 18-19).

Arzu, bir içkin ilişkiler düzlemi olarak ele alınarak toplum içinde bulunan uzlaşım, anlamlar ve gerçek ilişkiler tarafından yapılandırılmaktadır. Bu nedendir ki arzu, toplumsal bilinçdışıdır. Arzu, bilinci oluşturur ve koşullandırır. Öyle ki sonunda imgeler sadece kişinin içine gömüldüğü toplumsal ilişkilerin ürünleri haline gelmektedir. Bu anlayış düşünce üretiminin koşullarıyla ilgili aşkın bir felsefe; toplumu oluşturan içkin ilişkilerle ilgili toplumsal bir kuram, toplumun, o topluma ait toplumsal bilinçdışının dönüştürülmesi yoluyla dönüştürülmesiyle ilişkili bir arzu politikası arasında bir karşılaşmaya yol açmaktadır. Arzu politikası, Deleuze düşüncesinin tek amacıdır. Toplumsal bilinçdışı ise onun tek araştırma ürünüdür (Goodchild, 2005: 19).

3. AHLAKI “ORTA”DA BIRAKMAK: ETİK GÜNCELLEME

3.1. Foucault’dan Deleuze: Bir Karşılaştırma Denemesi

Gilles Deleuze ve Michel Foucault’nun fikirleri bağlamında etik ve ahlakın sosyolojik iz düşümleri takip edilerek bir karşılaştırma denemesine girişmek olası iyilik ve kötülüğün ne olduğuna dair tartışmayı da gündeme almayı gerektirecektir. Bu iz düşünüm takip edilirken sosyolojide etik, belirli bir bağlama göre iyiliği tanımlayan belirli bir sosyal grubun kolektif değer yönelimini tanımlayan bir alana denk gelirken ahlak belirli bir eylemin sonucunun normatif değerlendirmesini tasvir etmektedir. Ahlak toplumsal kabuller, normlar ve ritüeller tarafından sosyal düzende somut olmayan kurallar çerçevesinde yöneten ve yönlendiren belirlenimlerin bütünüdür. Etik, ahlak üzerine kurumsal bir yansıma iken ahlak ise yazılı olmayan toplumun denetim mekanizmasıdır. Etik bu denetim mekanizmaları içinde eşitsizliklerin üstesinden gelmek için deneyimlenebilecek en güçlü irrasyonel aktördür.

Michel Foucault herkesi içine alan ve uygun olabilecek normatif bir etik düşünce tarzı geliştirmemiştir. Daha çok bireyin kişisel düşünce ve özgürlük temelinden doğan bir etik anlayışı üretme peşindedir. Foucault için etik, kendisiyle bağlantı kurma yetisidir. Ona göre, ahlaksal kodların, dinsel sistemlerin ve bilimsel hakikatlerin hayatımızı biçimlendirmesine müsaade etmememiz gerekmektedir. (Gödelek, 2011: 39-44). Foucault’nun etik probleminin ortaya çıkışı kişinin eylemlerine ve hayatına belli bir biçim verebilmek olarak ortaya çıkmıştır. Özne bir töz olarak değil de bir biçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Özne değiştirilmez bir şekilde biçim değildir. Birey belli durumlarda özneyi değiştirip-değiştirmemekte ya da biçim verip değiştirmekte özgürdür (Foucault, 1990: 263). Bu yüzden Foucault “*On the Genealogy of Ethics*” de kendi şartlarındaki dönüşümlere dayanmayan ama bir tarz olarak ve sanat olarak modern bir insan varoluşunun tarihini öngörmektedir (Foucault, 1991: 346). Foucault’nun ortaya koyduğu yaklaşım tarihsel bakımdan yol gösterici ve ahlaksal ikilemimizi anlamada bir yoldur. Bireyin ihtiyacı olan şey ne değerlerimizi teşvik etmek ne de ahlaksal yasalara uymaktır. Asıl olan varoluş

tarzımızı yaşama aktarmaktır. Bireyin kendilik bilincine ait bu imgeler onun gerçekliğini ortaya koymasıyla modern bireyin kendine dönmesiyle sonuçlanmıştır. Bireyin kendisi bu gerçeklikte eğilimlerinin ve arzularının farkında olup olmadığını sorgulayan iktidarın bir öznesi haline gelmiştir. Foucault'a göre özne bireyin üzerinde işleyen iktidar, bilgi ve öznelleştirmeye karşı bir kısıktırma ve çekişmedir (Gödelek, 2011: 44-46). Özne sadece kendini teslim etmiş bireye değil, iktidara karşı mücadelede kendisini olumlayan tekilliğe de vurgu yapmaktadır (Foucault, 2015: 280).

Foucault'nun kendilik anlayışı kökünden soyutlanmış ve içedönük bir kendilik değildir. Kendilik sürekli olarak bir kendilik bağlantısı oluşturarak kendisini düzenleyen bir kendiliktir. (Gödelek, 2011: 47).

“Çeşitli olanaklı biçimlerde doğru ve yanlış rolünü belirleyen ve bunun sonucu olarak insan varlığını öğrenmenin bir öznesi olarak kuran şeydir; bir başka deyişle, o kuralları kabul etmenin ya da reddetmenin temeli, insanları sosyal ve hukuki özneler olarak kuran şeydir; o bireyin kendisiyle ve diğerleriyle ilişkisini oluşturan ve kendiliği etik bir özne olarak kuran şeydir” (Foucault, 1990: 334).

Foucault'nun kavramış olduğu kendilik yaratma istenci eylemlerini yansıtan bir işleve sahiptir. O, tüm bireyler için geçerli genel geçer bir etik üretmekten ziyade kendi kişisel düşünce ve özgürlük alanından türeyen bir tarz geliştirmiştir. Foucault'nun etiği, modern güç-bilgi-öznellik bağlantılarının sınırını aşan entelektüel bir özgürlük girişimidir. Foucault'nun etik anlayışının altında yatan bireyin kendisiyle olan ilişkilerini formlaştıran fikir ve eylem hapisanelerinden kaçma ihtiyacına karşılık gelmektedir (Gödelek, 2011: 47-48).

Michel Foucault, etiğin dört ana kısmının olduğunu söylemektedir. Etik öz, kendiliğin etik yargılarla bağlantılı olarak kavranan kısmı; öznelleştirme şekli, bireyin kendisini ahlaki normlar ve sorumluluklarla şekillendirme biçimi; bireyin kendini etik bir özneye çevirmesi ve kendini etik bir çalışma içerisinde biçimlendirmesi; son olarak telos, bireyin eylemlerini etik olarak yaptığı bir varoluş haline dönüşmesini kapsamaktadır (Foucault, 1991: 340-372). Etik öz, etik hükmünün eyleme bölgesinin kendiliğimizin hangi yönünü kapsadığına işaret etmektedir. Etik yargılar niyetlere mi, heyecanlara mı ya da arzulara mı yöneliktir? Foucault etik özün ahlak yasasını belirlemesinde bireyin hangi yanını kapsamaması

gerektiğini belirlediği için her dönemim ahlak yasasının farklılık gösterdiğini söylemektedir. Çünkü ahlak yasası kendini ahlak kanununun doğrulanışı ve kuruluşu olarak var ettiğinde kendilik ahlak yasasının kökünden bağımsız olarak anlaşılmamaktadır. Etiğin ikinci alanı özneleştirme şekli, bireylere dikte edilen ahlaksal ödevleri içermektedir. Bireylerin ise kişiliklerine göre sadece bilmek mecburiyetinde oldukları bir biçimi ifade etmektedir. Etiğin bu ikinci yönünde Foucault'nun belirttiği varoluşumuz da olası olan en yakın ve güzel biçimi verme iradesi görülmektedir. Etiğin üçüncü yönü, bireyleri etik özneler haline getiren ve değişimleri kendileri yoluyla temel aldığımız yöndür. Kendilik hakkındaki eylemlerimiz aslında çilekeşliğimizdir. Etiğin son yönü ise telostur. Telos, ahlaksal eylemlerimizde kendimiz olarak var olmanın biçimine geri götürmektedir. Ölümsüz, saf, kendimizin efendisi ya da özgür olmak istiyor muyuz? Etiğin telos yönü kendilik hakkındaki eylemlerimizin amacını belirlemektedir. Foucault'nun ahlak dediği alanda bireylerin edimsel fikirleri, ahlaksal kodları ve bu dört etik şekille ilişkili olarak kendiliğin kedisile bağlantısı vardır (Davinson, 1994: 352-355).

Foucault bireyin kendisiyle olan ilişkisinin uzlaştırıcı ve yapıcı doğasının denetleme yönünün bireyleri zorlayıcı bir söylem oluşturmaya ittiğini söylemektedir. Kendiliğin bu ilişkisel yönü söylemin uzlaşımı yoluyla bireyin öznelliğini fark etmesine olanak tanımaktadır. Spesifik bir toplumsal söylem dâhilinde birey özne durumunu tanımladığı ve eylemler için gerekli olan bilgiyi sağlamaktadır. Birey, kendi hareketlerinin öznesi olarak söylemin yarattığı düşünce ve hareketlerin sorumluluğunu yüklenmektedir (Bordo, 1988: 87-117). Öznellik birey bağlamını biçimlendiren bütün toplumlarda yaygın bir güçtür. Bu yüzden Foucault, kendiliği öznelliğin tarihini geliştirmenin bir yöntemi olarak ifade etmektedir. Foucault öznelliğin her zaman her yerde bir kurgu olduğunu ve gerçeklik barındırmadığını söylemektedir. Öznellik doğuştan ya da ilişkilerimizden doğan kendine has bir inşası ve gerçekliği yoktur. Bu öznellik kurgusu bireye iktidar isteklerini bir reddetmesi olarak şekillendirilebilir olarak tekrardan sunulmaktadır (Gödelek, 2011: 52-53).

Foucault, kendimizi nasıl yönetmeliyiz ya da ne tür özneler olmalıyız? gibi sorulara kendi düşüncesine dair bir etik tarihini sunmaktadır. Onun için kendilik, etik

ile direkt bağlantılıdır. Çünkü etik bireyin, kendisini nasıl bir insan olarak yarattığı ile ilgilenmesidir. Foucault da Nietzsche gibi etiği kendilik ilişkisi diye adlandırdığı bir tür estetik yol olarak kabul etmektedir. Foucault'nun bahsettiği bu üretimsel ve yorumsal kendilik egemenlik yasalarının özneliğin içine dağılmalarına olanak tanıyan yeni yollar eklemektedir. Günümüz toplumlarında farklı bir iktidar biçimi ortaya çıkmıştır. Bireyleri ve statüleri ortaya çıkarmak yerine toplumsal yönetim sistemini ortaya çıkaran iktidar, kralların ve aristokratların yerine okullar, hapisaneler, hastaneler ve kışlaları inşa etmiştir. Foucault'nun etik düşüncesini asıl harekete geçiren kapatılmalarıdır (Gödelek, 2011: 56-58).

Gilles Deleuze için ise etik ne yapmalıyız ya da ne yapabiliriz? soruları etrafında şekillenmiştir. Doğası gereği nihai olarak etik görev, şeyleri oldukları gibi değil, olabilecekleri gibi anlamaktır. Etik düşünme, yapma ve başka türlü olma olasılıkları etrafında biçimlenmiştir. Bu da toplumda radikal farklılaşma ve kimliklerin istikrarsızlaşmasını gerektirmektedir. Deleuze etiği diğer düşünürlerin yanı sıra devrimci siyasi, sosyal ve ekonomik dönüşümün olasılık koşulları olan kaçış çizgisi olarak ifade etmektedir. Geleneksel ahlak felsefesinin sunduğu toplumsal normlardan daha etkili bir etik anlayışı sunmaktadır (Jun and W. Smith, 2011: 3-4). Deleuze aşkın (ahlak) bir anlayıştan ziyade içkin etik anlayışını benimsememektedir. İçkin bir etik anlayışı ile bireyleri kolektif gelişmeden alıkoyan engelleri (ahlak) yaratıcı bir kaçış çizgisi ile nasıl üstesinden gelineceğini ifade etmektedir (Chanter, 2011: 2). Deleuze; ahlak, dogma, düzen, sağduyu gibi kavramsallaştırmalarla örülü olan toplumsal yapının sökülmesi gerektiğini söylemektedir. Bu kavramsallaştırmalarla gerçeklik ile aramıza sınır konulmaktadır (Kara, 2018: 20). Dünyanın ahlaki olarak kavranışını aşma yolu olarak Deleuze bireylere etik yolu sunmaktadır. Bireyin bu ahlaki kavranış ile kendini tekilliğe kapattığı ve birey öncesi gerçeklikten sıyrılmaktadır. Bu kapatma ile birey toplumsal formlaşmaya kapanmaktadır. Etik, bireyleşme yöntemiyle birey öncesinden birey-ötesine giden bir tür hareketliliktedir (Deleuze, 2002: 141).

“İnsanlar genel kurallara kuvvetli bir biçim de bağlanır ve çoğunlukla özdeyişlerini, en başta onları oluşturmaya iten nedenlerin ötesine taşırlar. Bu kuralların özelliği doğdukları şartların ötesine yayılmalarıdır. İstisna içermez, ilineksel olanı genel olanla ya da özde bulunanla karıştırarak göz ardı ederler: Bu da kültürün sakıncasıdır.

Gelgelelim ikinci kurallar, yani düzeltici kurallar, yayılmacı olmaktan çok düşünülmemiştir. Düzelttikleri, tam olarak öncekilerin yayılımıdır. İlineksel olanı genel olanla karıştırmak yerine, kendilerini ilineğin kendisiyle ya da istisnayla ilgili genel kurallar olarak sunarlar.” (Deleuze, 2008: 47).

Deleuze sınırlı bir iyi-kötü bakış açısının ötesinde geçmemiz konusunda direktmektedir. Birey eylemlerini hayatın akışının sonuçları olarak karşıtlıkların sistemine sahip yani ahlakın ötesine geçip etik alanın içine girmemiz gerekmektedir. Ahlak bedeni olumsuzlamaya doğru itmektedir. Deleuze olumsuzlamanın içinde yatan toplumsal normlardan bir sıyrılma yolu olarak tek-anlamlılığı ön plana atmıştır. Tek-anlamlılık kendisini aşkınlığın karşısına konumlandırılan bir felsefi olanaklılıktır. Etik, bir olanaklılık olarak tek-anlamlılık ahlakın sunduğu ikili varlık karşıtlığının önüne geçmektedir. Birey aşkınlık ilkesini kabul ederse, varoluşu açıklayabilecek hiçbir varlığında kullanılamayacağını da kabul etmektedir (Colebrook, 2004: 127-128). Deleuze bundan dolayı bedeni üretken bir yapının içine sokmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Rasyonel ahlak anlayışı ile çevrelenen bir bedenden ziyade etik alana dâhil edilmiş bir beden nosyonundan bahsetmektedir. Deleuze’ün etik düşüncesini asıl harekete geçiren gerçekliğe ulaşma isteğidir.

Gilles Deleuze ve Michel Foucault etiği bir yaratıcı etkinlik biçimi olarak tanımlamaktadırlar. Her iki düşünürün gösterdiği belirli ontolojik özellikler göz önüne alındığında etik yaratıcı ve eleştirel faaliyetten daha fazlası olmalıdır. Etik için aşkın bir zemin oluşturmak etiğin ontolojik koşulu -Foucault’nun *liberté* dediği ve Deleuze’ün *içkinlik düzlemi* dediği şey- varoluşun ve aynı zamanda dönüştürücü eylemlerin olası normalleştirici durumlarını mümkün kılan bir değişimin açılımıdır. Bu bağlamda etik bu tür açık uçlu yaratımın tehlikelerini kavrayan bir uygulama olmalıdır. Foucault ve Deleuze tarafından vurgulanan sorunsallaştırma kavramı onların etik anlayışlarının daha iyi anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu anlayışa göre etik, bir kez ve herkes için çözmeye çalışmaktan ziyade yanıtlanması gereken en acil sorunların belirlenmesini ve değerlendirilmesini gerektiren bir sorunsallaştırma uygulamasıdır. Etik zorunlu olarak bireyin şu anki sorunlarıyla duyarlı bir ilişkidir. Etik; politik bir perspektiften bakıldığında her iki filozof da yaratıcılığı ve yeniliği savunmaktadır (Gilson, 2014: 76-77). Hem Deleuze hem de Foucault için ahlak, aşkın bir temele dayanmaktadır. Her ikisi de bu aşkın zeminden türetilen sabit

kurallar ahlakının tersine bir uygulama ve deneysellik etiği savunmaktadır. Etik yalnızca varoluşumuza rehberlik eden bir dizi gerekli kuraldan ziyade bir ahlak ya da bir yaşam tarzı anlaşılmalıdır. Dahası yeni düşünme, hissetme ve var olma yollarını mümkün kılan bir ethos olmalıdır. Etik ilkelere bağlılık ve uygulama yerine bir tür yaratıcı faaliyettir (Gilson, 2014: 79-80).

Deleuze ve Foucault'nun yaratıcı etkinlikte tasavvur ettikleri mercek, odak noktalarında biraz farklılık göstermektedir. Foucault dikkatini etik uygulamalarımız aracılığıyla kendimizi nasıl yaratabileceğimize yöneltmektedir. Deleuze ise etiğin genel olarak düşünce faaliyetinde varlığın belirli (karşılaşma) yönlerini ifade etme meselesi olduğunu savunmaktadır. Deleuze'cü- Foucault'cu etiğin yaratıcı etkinliği gerektirdiği genel olarak kabul edilmekle birlikte, bu etkinlik yalnızca kişinin hayatında bir yenilik yaratma meselesi değildir. Sırayla alternatif varoluş tarzlarına yer açmak için kişinin yaratıcı çabaları da kritik olmalıdır. Her iki düşünür için de etiğin yaratıcı bir girişim olduğu fikri yalnızca belirli bir temel ontoloji bağlamında anlam ifade etmektedir. Foucault ontoloji ve etik arasındaki bu bağlantıyı özgürlüğün etiğin ontolojik koşulu olduğunu belirterek ifade etmektedir. Ontolojik bir koşul olarak anlaşılan özgürlük belirli bir güç ilişkileri durumudur. Kendisiyle ve başkalarıyla etik ilişkiler kurmak için güç ilişkileri hareketli ve akıcı olmalıdır. Kişi kendini şekillendiren farklı türden pratikleri benimseyebilmeli ve örneğin katı normlar ve baskıcı sosyal yapılar gibi güç ilişkilerinin daha durağan biçimlerine karşı direniş biçimleri bulabilmelidir. Deleuze'ün etiği aynı şekilde hareketliliğini (hareket, değişim ve akış) başlangıç noktası olarak alan bir ontoloji tarafından desteklenmektedir (Gilson, 2014: 80). Deleuze, etik ve ontoloji arasındaki ilişkiyi en doğrudan son kitabı *Felsefe Nedir?*' de oldukça belirsiz bir şekilde etiğin felsefenin sevgisi olduğunu ve bunun yalnızca başımıza gelenlere değersiz olmama çabası olarak anlaşılabilceğini savunmaktadır (Gilson, 2014: 82). Çünkü felsefe kavramlar icat etmek, oluşturmak ve üretme sanatıdır (Deleuze ve Guattari, 2019: 12). Burada etiği kişinin layık olmamak için çaba göstermesi gereken olayı istediği ve ifade ettiği bir etkinlik olarak tanımlamaktadır. Deleuze'ün yazdığı olay sadece duyu olayı dediği şey olan şeyin tükenmez anlamıdır. Olay kavramı, belirli sonlu ve yerelleştirilebilir olaylardan ziyade olanın altında yatan ve ona anlam veren şeyi

çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla duyu olayı benzersiz bir ontolojik duruma sahiptir. Bu soyut anlam olan şeye indirgenemez onu aşar, ondan önce ve sonra devam ederek başka olaylarda somutlaşmaktadır. Yaratıcı bir etkinlik olarak düşünce olay adı verilen bu soyut şeyi ifade etmeye çalışmaktadır. Olayın kendisi ifade edilemez ancak girişimin sonucu düşünmedir. Bu nedenle felsefe olayı ifade etme girişiminde felsefi kavramlar ürettiği ve dolayısıyla etik bir faaliyet olduğu ölçüde felsefe ve etik bağlantılıdır. Varoluşun bu kesin yönünü - varoluşu canlandıran olay- dile getirmeye çabalarken, felsefe sadece yaratıcı bir etkinlik değil aynı zamanda etik bir etkinlik de ortaya çıkarmaktadır (Gilson, 2014: 82).

Foucault etiği, yaratıcı etkinlik ile karakterize edilen kişinin kendisiyle belirli bir ilişki kurmanın bir yolu olarak görmektedir. Benliğin kendisiyle ilişkisi Foucault için etiğin temelidir. Etik, benliği biçimlendirme ve dönüştürme meselesidir. Öz-ilişkinin etiğin temelini oluşturduğu yalnızca temellerin ve aşkınlığın yokluğu vermektedir. Birey üzerinde çalışacağı benliğin yönlerini, alacağı ilişki biçimini, içine gireceği somut uygulamaları ve bu faaliyetlerin yöneldiği amacı kendisi belirlemektedir. Foucault'nun belirttiği gibi kişinin kendi kendisiyle olan ilişkisinden başka politik iktidara karşı direnişin ilk ya da son noktası yoktur. Disipliner gücün telosu, verimlilik ve uysallıkta eşzamanlı bir artış varoluşun estetiğidir. Bireyin kendi deneyimini ve benliğini bir dönüşüm alanı olarak aldığı kişinin kendi amaçlarını belirleme çabasına dayanmaktadır (Gilson, 2014: 81).

Kısacası Foucault için etik kişinin kendini şekillendirdiği yaratıcı bir etkinlik iken, Deleuze için felsefede kavramlar ve sanatta duyular yaratan ve bu yaratımlardaki olayı şekillendiren bir etkinliktir. İkisini birleştirerek, yaratıcı öz-ilişkiyi yaşamın akışkanlığının ifadesi olarak ve dışavurumcu felsefi yaratımı zorunlu olarak benliğin dönüşümünü gerektirdiğini anlayabilmekteyiz. Dahası Foucault ve Deleuze'ün etik düşüncesinde iş başında olan ortak bir normu ayırt edebiliriz. Etik yaratıcı, stilistik ve ifade edici bir etkinlik olduğu ölçüde açıklık ve hareketlilik gerektirmektedir. Daha geleneksel terimlerle ifade edersek özgürlük gerektirmektedir. Sonuç olarak normalleştirme standartlarına, aşkın anlamlara ve yaratıcı dönüşüme yerleştirilen diğer katı sınırlamalara karşı bir muhalefetin Deleuze

ve Foucault'nun etik ve politikalarına rehberlik ettiği çoğu kez haklı olarak savunulmaktadır. Öz-dönüşümü engelleyen normalleştirici ya da öznelliğin biçimleriyle sınırlanmış kalmak yerine yeni ve öngörülemez benlikler haline gelmemize izin verecek esnekliği ve değişkenliği savunmaktadırlar. Etik uygulamalar ve yaratıcı çabalar bu amaca yönelik çalışmaktadır. Aynı zamanda direniş modları olarak işleyerek özgürlüğü en üst düzeye çıkarmaktadır. Bu nedenle bu tür yaratıcı faaliyetler aynı zamanda kişinin şu anki haliyle bir eleştirel etkileşim biçimidir. Gerçek bir özgürlük pratiği olmak ve standartların somutlaştırılmasından ziyade normalleştirilmesinden bir sapmayı etkilemek için etik eleştirel ve soybilimsel bir bakış açısı içermektedir (Gilson, 2014: 83-84).

3.2. Toplumsal “Tekrar”dan Ontolojik “Fark”a: Bir “Oluş” Biçimi

Olarak Etik

Sosyolojide çok uzun bir süredir ihmal edilen beden artık toplumsal araştırmaların anahtar kavramlarından bir olarak kullanılmaya başlanmıştır. Beden, sosyolojide ampirik ve teorik çalışmalarla köklü bir disiplin haline gelmiştir. Toplumsal yapı ve birey arasındaki bedensel bağlantılar, yapı ve aktör ile alakalı gerçekçi veriler sunmasıyla farklılaşan sosyolojik bakış Gilles Deleuze felsefesi ile derinlik kazanmıştır (Kara, 2014: 2-4). Deleuze, bedeni düalist karmaşadan kopararak dünyadaki diğer bedenlerle bağlantı kuran, yenilebilir ve değişebilir aktif bir süreç olarak tanımlamaktadır (Gimlin, 2010: 57). Gilles Deleuze ve Felix Guattari toplumun katmanlaşmış, organize olmuş ve kurumsallaşmış yapısından sıyrılmanın yolu olarak bir kaçış çizgisi oluşturmuşlardır (Kara, 2014: 4). Deleuze kaçış çizgilerinin bedenden geçtiğini söylemektedir. Toplumsal ahlak ile beden üzerine salınan “doxa”ların yerine bedenin etik bir oluş sürecine dâhil edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Deleuze etik oluş sürecinin arzudan geçtiğine vurgu yapmaktadır. Düşüncesinin özünde insan ilişkilerinin olanaklarının problemleştirilmesinin yanı sıra öznelliğin, toplumun yeniden şekillendirilmesinde olanaklılığın oynadığı rolü üzerinde durmaktadır. Ona göre özgürleşme toplumsal kabullerden kurtularak bir özgürleşme yerine, toplumsal ilişkilere girerek bir özgürleşmedir. Kurumsal normları doğrudan hiç saymak yerine düşüncüyü başka bir yere taşıma ve yeni alternatifler

sunarak hegemonik söylemlerin tutarlılığını bozmaktadır (Goodchild, 2005: 15). Toplumsal ahlak ile bedene salınan bu hegemonik söylemlerden kurutulmanın alternatif yollarını Deleuze, arzu kavramı ile karşımıza çıkarmaktadır.

Toplumsal yaşam esasında bir sorunsal ve değişimin nesnesi haline gelmektedir. Ancak bireylerin başka türlü arzulamaları, yaşamı arzulamaları ve başka bir toplumsal modeli arzulamaları koşulundan geçmektedir. Bütün toplumsallığı aşkın bir deneyime taşıyabilecek olan etik bir süreçte arzudan geçmektedir (Deleuze ve Guattari, 2017: 9). Çünkü arzunun nesnel varlığı gerçekliğin kendisidir (Zourabichvili, 2011: 29). Arzu doğası gereği kesintisiz akımları parçalı ve parçalanmış olan belirli nesnelere birbirine bağlamaktadır. Arzu akışı sağlar, keser ve akar. Kuşkusuz her organ ya da makine dünyayı kendi akışına göre açıklamaktadır. (Deleuze ve Guattari, 2017: 19). Deleuze ve Guattari'nin akışında ise her şey hareketli ve hibrit bir makineden oluşmaktadır. Bu hareketli ve akışkan üretimin merkezi de bedendir (Deleuze ve Guattari, 2017: 9-12). Toplumsal ahlak, arzu inşasını mümkün kılmamaktadır. Ahlak toplumsala ihtiyaç duyarak kendini var etmektedir. Bu yüzden ahlak toplumsal bir zorunluluk olarak salınmaktadır. Ahlakın topluma ihtiyacı varken etiğin topluma ihtiyacı yoktur. Etik ile beraber beden, ahlaki araç ve yeni bir tür gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ahlak rasyonel bir zeminde yer almaktadır. Rasyonel ahlaktan irrasyonel alana geçişte Deleuze'ün etik girişimiyle ahlakın zeminini "fark" ve "tekrar" ile bir yıkma girişimi araştırmanın temelini teşkil etmektedir.

Deleuze, *tekrar* genellik değildir iddiasıyla *farkı* ve *tekrarı* açmaktadır. Genelliğin ölçülemezliği ve ilgili hukuk kavramı *Fark ve Tekrar*'ın ana temasıdır. Normalde yasaları uygun bir şekilde birbirine benzeyen tüm belirli varlıklara yani bir genellik kapsamına giren tüm ayrıntılara uygulanıyor olarak görülmektedir. Deleuze, *tekrar* ile karşılaştığımızı düşünebileceğimiz dünyayla ilişki kurmanın üç farklı yolunu tartışıyor: bilimsel deney, ahlaki yasa ve alışkanlık psikolojisi. Deleuze'ün bu genel stratejisi doğa bilimlerinde hukuk kavramımızla ilgili bir sorun olduğunu göstermek ve daha sonra hukukun diğer kavramlarının nihayetinde bu tek dava üzerine nasıl kurulduğunu göstermektir. Onun argümanı, bilimsel deney durumunda

tekrarla gerçekten karşılaşmadığımızdır. Ahlaki hukuk ve alışkanlık psikolojisi söz konusu olduğunda bunlar bize gerçek bir tekrar anlayışı sunuyor gibi görünseler de bunu yalnızca bilimsel tekrarlarla analogiler çizerek yapmaktadırlar (Somers-Hall, 2013: 7). Deleuze (2017: 19) *tekrarın* genellik olmadığı ve farklı biçimlerde genellikten ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır.

“Genellik iki büyük düzeni ortaya koyar: benzerliklerin nitel düzeni ve denkliklerin nicel düzeni. Bunların sembolleri sırasıyla döngüler ve eşitliklerdir. Fakat, her halükarda, genellik bir terimin bir diğeriyle değiştirilebileceği ya da ikame edebileceği bir bakış açısını ifade eder. (...) Buna karşın tekrarın ancak başka bir şeyle değiştirilemeyecek bir şeyle ilişkili olarak zorunlu ve temellendirilmiş bir davranış olduğunu görüyoruz. Bir davranış olarak ve bir bakış açısı olarak tekrar, başka bir şeyle değiştirilemez ve ikame edilemez bir tekilliğe ilişkindir.” (Deleuze, 2017: 19).

Tekrar etmek belli bir eylemi ve davranışı sergilemektir. Fakat bunu tekil olan, benzeri ve dengi olmayan bir şeye ilişkin olarak yapmaktır (Deleuze, 2017: 19). Doğa yasalarının evrenselliğinde *tekrar* bulunmazsa belki de ahlaki alanda bulunabilmektedir. *Tekrarı* mümkün kılacak bir yasa bulma hayali ahlaki alana geçmektedir (Kant 1998: 32). *Tekrar* olanaklıysa bir yasadan ziyade mucizeye ilişkindir. *Tekrar* yasanın benzer formuna ve denk içeriğine aykırıdır. Doğada bulunabilen *tekrar* kendini yasaya rağmen olumlayan ve yasaların altında işleyen bir güç olarak kendini var etmektedir. *Tekrar* genele karşı bir tekillik, sıradanlığa karşı bir istisna, tikele karşı bir tümellik ve kalıcılığa karşı bir ebediyeti temsil etmektedir. Aslında *tekrar* her anlamda bir ihlaldir (Deleuze, 2017: 21). *Tekrar*, ahlakın üzerine şüphe düşürür, daha sanatsal ve daha genel bir gerçeklik adına ahlakın genel ve nominal karakterini ifşa etmektedir.

Tekrarı olanaklı hale getirecek bir yasa arayışı ahlak yasasının alanına geçmektedir. Ahlak yasası bireyi ödev insanı haline getirmektedir. Birey ne zaman ki doğaya uygun olarak hareket ettiğinde kendini lanetli ve şeytani, sıkıntıdan ve mutsuzluktan başka herhangi bir çıkış noktası olmayan bir teşebbüsün içinde bulmaktadır. Ahlak yasası toplumu iyi ve kötü ödevler silsilesi içinde tekrarın, başarılı tekrarın ve tekrarın maneviliğinin imkanını vermektedir. Çünkü doğaya ilişkin değil, ödevle ilişkin olan ahlaki varlık olarak bir yasaya bağlanılmaktadır. Bu

yüzden ki ahlak yasası bireye hakiki tekrarı vermemektedir. Ahlak bireyi genelliğin içerisinde bırakmaktadır. Genellik doğanın genelliği olmayıp ikinci bir doğa olarak alışkanlığın genelliği haline gelmektedir. Bu nedenle alışkanlık asla gerçek bir *tekrarı* vermemektedir. *Tekrar* eğer olanaklı ise doğa yasasına aykırı olduğu kadar ahlak yasasına da aykırı olarak olanaklıdır (Deleuze, 2017: 22-24). Deleuze ahlak yasasını tersyüz etmenin iki olanaklı yolunu sunmaktadır;

“İlki ilkelere doğru bir yükseliş ile olur: yasanın düzenine ikincil, türemiş, aktarılmış veya “genel” olduğu gerekçesiyle karşı çıkılır; yasanın kökense bir kuvveti saptıran ve kökense gücü gasp eden, ikinci el bir ilkeyi barındırdığı iddia edilir. İkincisinde ise, tam aksine, en küçük ayrıntısına kadar kusursuz bir dikkatle teslim olunan yasa, sonuçlarına doğru inmek suretiyle tersyüz edilir; yasayı sonuna kadar benimsemek suretiyledir ki kendini yasaya numaradan teslim etmiş bir ruh ondan kurtulmayı ve yasakladığı zevkleri tatmayı başarabilir.” (Deleuze, 2017: 24).

Tekrar hem askıya alınışta hem de ilkelere doğru çıkışta yasalar tarafından kısıtlanmadığında varoluşun kendisinde kendini en baştan alıp yenilemesi ile ortaya çıkmaktadır. *Tekrar* hem mizaha hem de ironiye aittir. Doğası gereği ihlaldır ve her zaman yasaya ilişkin olan tikellere karşı bir tekilliktir. Yasayı ortaya çıkaran genelliklere karşı bir tümel ortaya koymaktadır (Deleuze, 2017: 24).

Ahlaki yasa doğal hukuka dışsal, üstün ve kayıtsız olduğunu varsaymakla düşünülebilmektedir. Ancak ahlaki yasanın uygulanması yalnızca doğa yasasının imajını ve modelini vicdana geri kazandırarak kavranabilmektedir. Ahlakı, doğal olandan ayrı olarak düşünölmelidir. Doğal alan nedensellik tarafından yönetilir ve özgür eylemi imkânsız hale getirmektedir. İki Doğa arasında yalnızca bir 'benzetme' (yasalar altında varoluş) vardır. Paradoksal karakteri nedeniyle aşırı duyarlılık doğası asla tam olarak gerçekleştirilmez çünkü hiçbir şey rasyonel bir varlığa benzer varlıkların kendi varoluşlarını kendisiyle bir araya getireceğini ve ancak ahlaki yasa ile mümkün olan bu "doğayı" oluşturacağını garanti etmemektedir (Somers-Hall, 2013: 10-11).

Özgür ahlaki alanın varlığını varsayabilirsek de etrafımızda bulunduğumuz dünyadan tür olarak farklı olduğu için ahlakı kavrama yolundan yoksunuzdur. Ahlakı kendimize temsil edeceksek etrafımızda bulunduğumuz dünyayla bir analogiye

güvenmek zorundayız. Bu nedenle ahlaki hukuk kavramını anlamak için ampirik hukuk modelini rasyonel alana yansıtılmaktadır. Dahası rasyonel varlıklar olarak kendimize ait olduğumuz tüm zekâların bir bütünü olarak saf bir anlayış dünyası fikri (diğer tarafta da duyu dünyasının üyeleri olsak da), her zaman için yararlı ve izin verilen bir fikir olarak kalmaktadır. Rasyonel bir inanç uğruna tüm bilgi sınırında dursa bile yararlıdır ve kendi içlerinde evrensel bir amaçların (rasyonel varlıklar) krallığının soylu ideali aracılığıyla ahlaki yasaya canlı bir ilgi üretmeye izin vermiştir (Kant 1998: 66).

Deleuze ahlakın olumsuz belirlenim hareketinin karşısına olumlu “fark” hareketini koymaktadır. Bir ve Çok’un diyalektik beraberliğine karşı oluşun çok türlülüğünü çıkarmaktadır. Oluşun varlığı problemini Deleuze ontolojik meseleleri etik bir bakış açısı ile ortaya koymaktadır. Ahlakın olumsuz güç radikalliğini en alt sistemin sorunlarına ve varlığın doğasının sorunlarına bağlamaktadır. Varlığın önceden kurulmuş olan yapısını reddetmektedir. Varlığı olanaklı kılan nedir? Sorusuna karşılık Deleuze, varlığın herhangi örtük ve derin bir temelini onaylamayan içkin bir ontolojik söylem sunmaktadır. Deleuze’ün varlığında olumsuz ve örtük herhangi bir şey yoktur. Varlığın esas temeli bedenlerin birbirine yüzeysel etkileşimlerinde, eylemlerin dinamiklerinde, zihinsel ve fiziksel temelinde varılmaktadır. Ontolojik söylem için kullanışlı olan tek doğa yapısı bütünüyle yapay bir doğa kavramından geçmektedir. Deleuze’ün ontolojisi nedensel eylemler geleneğinden gelmektedir. Varlığın hem üretilebilirlik hem de üreticilik yapısını geliştirmektedir. Deleuze’ün *fark* kavramı bu nedenle temel anahtar görevini görmektedir (Deleuze, 2002: 18-22). Gilles Deleuze’ün *fark* kavramının iki yönü;

“Farka kayıtsızlığın iki yönü vardır: bir yandan farklılaşmış uçurum, siyah hiçlik, içinde her şeyin dağılarak yok olduğu belirlenmemiş hayvan ama öte yandan da beyaz hiçlik; dağılmış uvuzlar, boyunsuz kafalar, omuzsuz kollar, alınsız gözler gibi birbirine bağlı olmayan belirlenimlerin üzerinde yüzdüğü sakinleşmiş yüzey. (...) Fark bu iki uç nokta arasında aracılık görevi mi görür? Yoksa daha ziyade mevcudiyetin ve kesinliğin tek uç noktası, tek anı değil midir?” (Deleuze, 2017: 53).

Bunlardan ilki, farklılaştırılmamış bir alanı temsil etmektedir. *Fark* olmadan saf soyut kimlikten başka bir şeye sahip olamamaktayız. Kavram olarak *fark* bu kimlik içinde ayrımlar yapmamızı sağlayan şeydir (“bu ondan farklıdır”). İkinci ise *farkın* ikinci rolünü ortaya çıkarır: *fark* bir ilişkidir ve bu nedenle şeylerin birbiriyle

ilişkili olmasına izin vermektedir. Bu nedenle bir farklılık kavramına ihtiyacımız vardır. Deleuze burada farklılığı anlayabileceğimiz iki yolu özetlemektedir. Birincisi farklılığın dünyaya empoze edilmesi ikincisi ise farkın kendiliğinden ya da içkin olarak dünyadan ortaya çıkmasıdır. Geleneksel olarak *fark*, bu yollardan ilkinin işleyişi olarak düşünülmüştür. Bunlardan ilki temsil ve yargılamaya, ikincisi içkinlik ve tek anlamlılığa bağlıdır (Somers-Hall, 2013: 22). Bu nedenle *fark* belirlenimin kendisidir. İki eylem arasında ki *fark* sadece ampirik ve buna denk gelen belirlenimler de dış faktörlüdür. *Fark* kendini başka bir şeyden ayırt ederken kendini ayırt ettiği şey kendisini tekrardan farktan ayırt edememektedir. *Fark*, yapılan veya kendini yapan şeydir (Deleuze, 2017: 53). *Fark* varlığın gerçek enerjisine işaret etmektedir. Deleuze kavramsallaştırmaya meydan okumak yerine ontolojik belirlenim koşulunun kendisini gerçek varlık kökeninin altını oymakla suçlamaktadır. Belirlenimin olumsuz eylemleriyle oluşan *farkın* yanlış bir *fark* olduğunu söylememektedir. Belirlenim süreci varlığın tözsel doğasını bozar ve ortadan kaldırır. Varlığın bir yapıya sahip olması için belirlenmemiş olması gerekmektedir. Ontolojik belirlenim süreci ile önerilen *fark* biçiminin varlığa daima dışsal kaldığını ve özsel bir temel sağlamamaktadır. Belirlenim dışsal *farkı* öteki'ne iliştiirmektedir. Neden, sonuç ve rastlantısal olarak öteki'ne iliştiirilen *fark* böylece varlıkta ilineksel bir nitelik başlatmaktadır. Deleuze böylece geleneksel ontolojik sorunsalın temelini ters yüz etmiştir. Deleuze varlık kendi farkını nasıl koruyabilir, belirleyiciliğine nasıl erişebilir ya da varlık kendi *farkını* nasıl koruyabilir sorularından daha çok *fark* kendi varlığını nasıl koruyabilir üzerinde durmuştur. Deleuze bu nedenle *farka* radikal bir rol vermektedir. *Fark* varlığı kurar, varlığın tözelliğini ve zorunluluğunu sağlamaktadır. *Farkın* temel rolü ontolojik bir temel kavramak yerine içsel farkın dışsal farka olan üstünlüğünü sağlamalıdır (Deleuze, 2002: 34-36).

“Deleuze; “Bize Benin bir olduğu (tez) ve çok olduğu (antitez) ve sonuç olarak da Çok'un birliği olduğu (sentez) söylenir. Veyahut bize Bir'in zaten çok olduğu, varlığın varolmayana geçtiği ve oluşu meydana getirdiği söylenir.” Deleuze'un cephaneliğinde daha önceki saldırisından hazır üç argüman vardır: 1. Çelişki, farkın yalnızca gerçekliğinden soyut, kesin olmayan terimlerle sunulmasıyla elde edilebilecek yanlış okumasıdır. Genel olarak Çok, bu terimler gerçekliğin özgünlüğünü ve tekilliğini yakalamak için haddinden fazla geniş, haddinden fazla soyutturlar; deyimyle “çuval gibi elbiselere” benzerler. 2. Diyalektiğin olumsuz hareketli varlığın gerçek ilişkilerini bozar. Varlığın gerçek ve yanlış hareketlerine dair polemiklerin temelleri nedensellik

argümanlarındadır. 3. Sonuç olarak diyalektik sentez karşıt soyut kavramları uzlaştırarak gerçeklik düzlemini kavrayamaz (Deleuze, 2002. 44-45).

Varlık içsel olarak doğrudan doğruya kendisiyle farklılaşmaktadır. Varlık kendisi dışında bir öteki veya dolayım gücü aramamaktadır. Çünkü varlığın farkı kendi özündedir (Deleuze, 2002: 49). Genel olarak fark kendinde çelişkidir. Deleuze farkın ancak çelişki noktasına kadar itildiği zamanda farklı hale geldiğini ve çok formlu hale geldiğini söylemektedir. Farkın çeşitliliğine katılan şeyler durağan, özerk ve canlı eylemlerin içkin temeli olarak olumsuzluk kazanmaktadır. Gerçeklik içinde ki fark uzağa itildiğinde, farklılıkların karşıtlığa ve çelişkiye dönüştüğünü görülmektedir. Karşıtlık belli bir sonsuzluğa ulaşmadığı müddetçe soyut bir halde kalmaktadır. Sonsuz da sonlu karşıtlıkların dışında konumlandığında soyut kalmaktadır. Sonsuzun eylemlere dâhil edilmesi zıtlıkların ödeşliğini de doğurmaktadır (Deleuze, 2017: 74).

Deleuze, dünyayı anlamak için iki farklı yol belirlemektedir. Hareketsiz bir dağıtım ve esasen dünyayı özelliklere sahip şeylerin bir koleksiyonu olarak anlamaktadır. Deleuze'ün amacı bize kimliğe bağlı olmayan bir farklılık kavramı vermektir. Özneler açısından geri dönüşü anlamak her durumda yeterli olmayacaktır çünkü bunlar kimlik merkezleridir. Bunun yerine geri dönen göçebe bir dağılımdır. Deleuze'e göre ebedi dönüşü üstlenmek "mod"lar için zemin (veya göreceğimiz gibi, yersiz) bir ön yargılama alanı olarak; geri dönen yoğun göçebe dağılımdır. Ebedi dönüş ya da geri dönüş tüm bu metamorfozların ortak varlığını ifade etmektedir. Dolayısıyla farklılığın önceliği kimliklerin varlığını engellemez, ancak geri dönen şeyin bu kimliklerin kendileri olmadığını Deleuze'ün farklılık olarak nitelendirdiği kimlikten önceki bir şey olduğunu ileri sürülmektedir (Somers-Hall, 2013: 42-43). Edebi dönüş gerçek seçilimi gerçekleştirmektedir. Edebi dönüş sıradan formları ortadan kaldır ve eylemlerin en üstün formunu ortaya koymaktadır. Edebi dönüş, farkı yaratmaktadır. *Nachfolge* olarak olumsuzlamayı kullanmaktadır. Olumsuzlamanın olumsuzlanması çerçevesinde yeni bir form icat etmektedir. Olumsuzlanabilen her form olumsuzlanmaktadır. Edebi dönüş bir çember halindedir ve çemberin merkezinde Fark vardır. Aynı da çevresinden başka bir şey değildir. Bu her daim dolambaçlı, her an merkezi kayan, sadece eşit olanın çevresinde dönen bir

çemberdir. Olumsuzlama farktır ama alttan görülen bir farktır. Yukarıdan aşağıya yaratılmış halde bakıldığında ise fark olumlama değildir. Olumlamanın yaratım olduğu fakat farkın olumlama olarak kendi içinde fark olarak yaratılması gerektiğidir. Elbette ki olumsuzlama olumlamadan doğmaktadır (Deleuze, 2017: 87-88). Bu nedenle ebedi dönüş, "olan" her şeyin üstün biçimini gerçekten olmayan varlıklardan ayırt etmemize izin vermektedir (çünkü hareketsiz dağılım dünyayı anlamının sağlam temelli bir yolu değildir) (Somers-Hall, 2013: 43).

Gilles Deleuze, toplumsal tekrardan ontolojik bir "fark felsefesi"ne doğru beden evrilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Toplumsal yapıda dogma ve düzen yayan ahlakın sökülmesi gerektiği ve farklı varoluş tarzlarının senteziyle gerçeklik ile aramıza konulan setlerin kalkacağını vurgulamaktadır. Deleuze yaratma ve üretme ortaya çıkan arzulama gücü bir eksiklik değil aksine varlığa *fark* katma girişimidir. Deleuze'ün varlığa dair yaratıcı düşünme çabası olan olumlama etiği, yaşamın arzu ontolojisine dönüşmesi ile nihayete erişmektedir. Arzu ve yaşam arasındaki bu bağlantı toplumsal alana yayılarak bedensel imajlara sahip olmaktadır. Böylece toplumsal ahlaktan sıyrılan beden arzusunun bir gerçeklik üretme merkezlerinden biri haline gelmektedir (Kara: 2018: 20).

Ahlakın rasyonel zeminini toplumsalı belirlemedi ki baskın rolü çoğu zaman ötekine karşı sorumluluğumuzun çerçevesini baskılar, denetim altına alır ve temel bir değere dönüştürememektedir. Oysa etik, ahlakın yarattığı büyük sosyolojik boşluğu irrasyonel olarak doldurmaktadır. Buradaki irrasyonel rasyonel olanı dışlamaktan ziyade rasyonel olanın yetersiz kaldığı ve deforme olduğu ya da herhangi bir otorite, güç tarafından hasara uğratıldığı dönemlerde çok önemli bir aktör olarak toplumsalın merkezine yerleşmektedir. Rasyonel her ne kadar sosyalliği çağırırsa da irrasyonel etik aynı sosyalliği bir şeyden başlamak üzere sorumluluk bilincine, ötekinin yüzüne temel bir değer olarak konumlandırır. Dolayısıyla ahlakın rasyonel tarafı düzen adına otoriteye bağlı iken etiğin irrasyonel tarafı kendine benzemeyenin alanını koruyan, onu gözetken herhangi bir zaman ve mekâna bağlı kalmaksızın karşılıklı sembolik değiş tokuşu önceleyen ve bunda bireyin lehine kuran pratik bir davranış türüdür.

Ahlak toplumsal kabullere ait bir tavidir derken Deleuze, ahlakın yeni varoluş tarzlarının ortaya çıkmasını engellediğini söylemektedir. Ahlakın oyuklarından uzak bir yapı-bozum girişimi olarak arzu, toplumsal eylemlere yeni bir nefes ve stratejiler sunmaktadır. Arzu yaşamın bizzat kendisidir. Akışların üretken doğası olarak pozitif bir farktır. Arzu ile birlikte artık doğru-yanlış ya da eksik-fazla düşünce yoktur. Akış çizgileri ve göçebe halde oradan oraya dolaşan rizomatik bağlantılar mevcuttur. Arzu felsefesi aslında yaratım ve çokluk ilkeleri ile biçimlenmektedir. Yaratımı ve çokluğu önceleyen arzu toplumsal ahlakın birer maddesi olarak kurulan gerçeklikleri eleyerek bir akış halini almaktadır. Akışı bozulup ve kesintiye uğratılmaya çalışılan arzu genetik halini koruyarak toplumsal alanda varlığını sürdürmektedir. (Kara, 2018: 20-24).

“Bir beden ne yapabilir? (...) Deneyiniz, ama denemek için daha nice sakıncalar vardır. Yalnızca insanların değil, yerleşik iktidarların da bize üzüntü bulaştırdığı tatsız bir dünyada yaşamaktayız. Üzüntü, üzgün bulaşıcılıklar eylem gücümüzü en aza indirenlerdir. Yerleşik iktidarların bizi köleliğe indirgemek için bizim üzüntülerimize ihtiyacı vardır. Tiran, papaz ve tin alıcılarının hayatı ağır ve zor olduğunu bize ispatlamaları gereklidir. (...) Tinin olduğu kadar bedeninin de hastaları da, bizi bırakmayacaklar, vampirler, bize nevrozlarını ve sıkıntılarını, o çok bayıldıkları iğdişliklerini, yaşam karşı huşlarını, o çirkin bulaştırdıklarının iletmedikçe bizi rahat bırakmayacaklar” (Deleuze ve Parnet, 2016: 78-80).

Özgür insan olmak için ahlak kasnaklarından kurtulmamız gerekmektedir. Ahlaki aktörler bizi tüketici bir özneye dönüştürmektedir. Bilince indirgenmeyen bir düşünce üretmek bedeninin oluş gücünü gerçeklik adına toplumsala bulaştırılması gerekmektedir. Oluş, hakikatle ya da adaletle bağlantılı olsa da taklit değildir. Herhangi bir modele de benzememektedir (Deleuze ve Parnet, 2016: 16). Oluş ne gibi yapmaktır ne de öykünmedir. Oluş arzuya ait bir içeriktir. Bir şeyi arzulamak oluştan geçmektedir. Bir genellik değildir. Daima tekil bir varoluşun ve somut bir kliniğin aracıdır. Aslında oluş bir gerçekliktir. İmgesel ya da düşsel olan ile ilişkili değildir aksine gerçek olanın dayanıklılığıdır. Başka bir şey olmak için olduğumuz şeyden çıkmamız gerekmektedir (Zourabichvili, 2011: 119-120). İnsanlar sürekli majör bir gelecek düşünmektedirler. Aslında temel problem minör-oluştur. Başkası gibi olmak değil sürekli yeni güçler üretmek ya da yeni oluşlar üretmektir. Önemli olan doğru fikirler değildir. Yalnızca fikirlerdir. Fikirlerin rastlaşması oluştur. Bir fikrin doğru ya da gerçek oluşuna bakılmamalıdır. Başka bir yörede başka bir yerde

olan bir fikir bulmak gerekmektedir. Bir fikri yalnız başına bulmanın imkânı yoktur. Bir rastlantı ya da bir oluş gerekmektedir (Deleuze, Parnet, 2016: 19-24). Oluş, ilerledikçe daha kanaatkâr daha basit, daha da çöl şeklinde olmaktır. Bu sayede kalabalık olmaktadır (Deleuze ve Parnet, 2016: 44).

Deleuze ve Guattari yaşam ve düşünce arasındaki bağlantıyla ilgilenmektedirler. Düşünce bulunduğu gerçeklik ortamından, varoluş stilinden ve yaşanan eylemden ayrılmamaktadır. O, karışık bir süreçle başlar ve yeni anlamların, yeni yaşamların keşfine doğru ilerlemektedir. Bu nedenledir ki Deleuze için oluş sadece insan, bitki ve sadece hayvan ile sınırlı değildir. Hücreler, atomlar, taşlar, dağlar, gezegenler gibi yaşamın düşünülebileceği ortamlar ile ilgilidir. Etkilenme ve etkileme gücüne sahip bedensel çokluklar ya da gruplaşmalardır. Dokular ve renkler orada burada tekrar eder ve farklı motifler ortaya çıkmaktadır. Kavramsal nakaratlar ve motifler sürekli başka yüzeyde ortaya çıkmaktadırlar. Farklı kompozisyonlar, farklı biçimler üretilene kadar oldukları yerde kalmaktadır. Sonra farklı bir ortamda tekrar ortaya çıkana kadar kaybolmaktadır. Ve mekânlarını farklı temalara ve motiflere açmaktadırlar (Sünter, 2014: 29-35). Deleuze'ün *farkı* düşünülmeyen olanın sıradışı alanına dalan bir sanattır. *Fark* temsilin eylemlerine tabi olduğu süreç, kendinde düşünülmeyendir. *Fark*, farklıyla farklı içinde kendini düşünülebilir kılacak her türlü bağlantıyı dışarıda bırakmaktadır. Foucault'un aktardığı gibi klasik dünya da temsil var ise onu koordine eden ve ölçen boyutlarda vardır. *Fark* sadece düşünülmek için değil, olmak içinde fazla küçük ve fazla büyüktür. Temsilin gerekliliklerinden kurtulan *fark* artık düşünülmeyendir. Düşünülmeyen olan *fark*, varlık olmayanda dağılmaktadır. Böylece *fark* düşünülmeyenin ötesinde sonsuz bir dönüşte varolmaktadır (Deleuze, 2017: 343).

Deleuze bedeninin sınırı öznedir, öznenin de tabusu toplumdur derken sınırlar içine sığdırılmış bedeni bir oluşa bir farkedilmez oluşa sokmamız gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bedende herhangi bir sınır bulunmamaktadır. Ahlak bedenleri "Aynı"leştirdiğinden ahlakla birlikte bedene çizilmiş olan sınırı aşmamız gerekmektedir. Deleuzeyen perspektifte ele aldığımız *Fark ve Tekrar*'ın Aynı'likle işi yoktur. Streotipleşmiş tekrarın karşısına özne-beden olarak değil beden-özne

olarak çıkarak Aynı'leşmiş tekrardan yani ahlaktan kurtularak yeni etik "fark"lar tesis edebiliriz. Aslında *Fark ve Tekrar* ile temel amacımız toplumsal ahlakın bize sunduğu "Aynilikten" kurtulup bir kaçış çizgisi yakalamaktır.



SONUÇ

Ahlakın rasyonel ve etiğin irrasyonel toplumsal karakterini tartışmaya açmak ve iki sosyal bilimcinin kavram çerçevesinde meseleyi ele almak için oluşturduğumuz problemler sosyolojik bir okuma ile bir zemine oturmuş görünmektedir. İlk sosyolojinin tartışma alanına taşınan ahlakın Deleuzeyen perspektifte, eylemleri ve niyetleri aşkın değerler kapsamında yargılayan türden bir dizi kısıtlayıcı kurallar anlamına geldiğini söyleyebiliriz Deleuze göre ahlak, eylemleri sadece iyi ve kötü olarak yorumlamaktadır. Ahlakın eylemi iyi-kötü dikotomisi ile değerlendirmesinden dolayı Deleuze, beden “arzu”sunun kapatıldığını söylemektedir. Ahlakın temeli toplumsal düzen adına hareket etmesine dayanır ve ahlak, toplumsal kabullere ait bir yaklaşımdır. Aynı zamanda ahlaki kurallar, Deleuze’ün aşkın değerler dediği, önceden varsayılan ve ebedi değerlere dayanan -bir eylemin tekilliğine bakılmaksızın- herhangi bir eylemin yargıcı olarak hareket ettikleri için bir evrensellik içerdiğini söyler. Aşkınlık değerlerine olan bu kör inanç Deleuze'e göre, hayata karşı nefretle tüketilen bir yaşam tarzına yol açar. Etik ise isteğe bağlı olan eylemleri içermektedir ve bedeni kısıtlamayan, belli toplumsal kurallar silsilesinden kurtaran bir yapıya gönderme yapar. Etik, ebedi ya da sabit olmayan normlardan bağımsız bir yapıya sahiptir. Etiğin doğası gereği nihai olarak etik olan görev, şeyleri oldukları gibi değil olabilecekleri gibi anlamaktır: Düşünme, yapma ve başka türlü olma olasılık koşullarıdır. Bu da radikal farklılık arayışını ve kimliğin istikrarsızlaştırılmasını gerektirir. Etiğin varoluş meselesi, bireysel özgürlük adına hareket etmesinden doğmaktadır. Etik, toplumsal kabullere bağlı tavırları ters yüz etmektedir. Bu yüzden etik, içkin bir düzlemde yer edinmiştir. Deleuzeyen perspektifte etiğin varoluşu “fark” a tekabül etmektedir.

Deleuze’ün *fark ve tekrar* kavramsallaştırmasında etik, toplumsal kodlardan içkinlik düzlemiyle sıyrılmıştır. Toplumsal kodlar, arzuyu “socius” a bağlayarak tekrara düşmesini sağlamaktadır. Socius ya da toplumsal kayıt alanı, arzu akışını kodlamakta ve arzulama üretimini tutsak etmektedir. Arzunun tutsaklığı tekrarın akışına sabitlenmektedir. Bu yüzden Deleuze, içkinlik düzlemi ile arzuyu tekrarın çarkından farka dönüştüğünü dile getirmektedir. Başka bir deyişle “fark ontolojisi”,

arzunun toplumsal bedeninin yüzeyinde *sociusta fark* olarak gerçekliğini kurmasına imkân sağlamaktadır. Ahlak'ın ise toplumsallığın yüzeyinde aşkınlık düzlemi ile sınırlı tutulduğu söylenebilir. Bu anlamıyla beden toplumsallığın yüzeyinde asılı kalmıştır. Toplumsal beden, katmanlar arasındaki akışkan geçişleri sağlamak yerine katı-statik çerçeveler üretmektedir. Bir toplumsal mekanizma türü haline gelen beden, bu işleyişte meşruiyet araçlarının alanını belirlemektedir. Beden önce bu durumun içinde oluşuyla dünyayı algılamaktadır. Daha sonra dünya algısı bedene eklemlenerek dünyayı ve bedeni aynı anda var etmektedir. Bedenin parçaları birbirinin dışında bir varoluş anlamına gelen nesnesini tersine, beden her bölümü diğeriyle orjinal bir tarzla bağlıdır. Bu yüzden ahlak, Deleuzeyen felsefesinde etik lehine yapı-sökümüne uğratılmıştır.

Toplumsal kodların yapı-sökümünü gerçekleştiren etik, ahlak ve toplumsal makinalarla bedenin kapitalizm çarkında parçalanmasının engellenmesini *fark ontolojisi* ile gerçekleştirerek bedenin oluş halini inşa etmiştir. Bu yüzden Gilles Deleuze, bedeni tartışma konusunun temelini Ödipus'tan başlatarak bedene dogmatik sınırlar belirlendiği ve aynı beden toplumsal kodlamanın bir türüne dönüştüğü için “özne-beden” inşası toplumsalı biçimlendiren ilk nüve haline geldiği söylenebilir. Toplumsalın düzen haline getirdiği özne-beden, sosyolojik çerçevede “beden-özne” sürecini zorlaştıran en önemli unsurlardandır. Her “beden-özne” girişimi kültürel dolumun etik direnci ile karşılaşmaktadır. Bu anlamıyla etik direnç, toplumsal tabakalaşmanın bedensel ara yüzünü yeniden inşa etmektedir. Beden-özne, toplumsal bedenin ara yüzünü etik sorunsallığı ile somutlaştırmaktadır. Ahlak ise “özne-beden” yaratımıyla bedende ikinci bir deriyi oluşturmaktadır. Bedenin toplumsallığın sarkacındaki tuzak hali tıpkı Ödipus gibidir. Bu yüzden ahlak, toplumda bedenin giyinik halini temsil ederken etik ise bedendeki giyinik olma durumunu bertaraf etmektedir. Başka bir ifadeyle ahlak bedeni “özne-beden” üretimiyle arzusunu ele geçirirken etik ise “beden-özne” inşasıyla bedenin arzusunun tutsaklığını ters yüz etmektedir. Arzunun ters yüz edilme hali, “beden-öznenin” etiğinin yersizyurtsuzlaşmasını sağlamaktadır. Arzu bu bağlamıyla *tekrarı* yerli yurtlu halden çıkarıp yersizyurtsuz hale dönüştürerek göçebe (nomad) durumu oluşturmaktadır.

Arzunun yersizyurtsuzlaşma hali toplumsal ahlakı krize sokmaktadır. Ahlakın toplumdaki panik durumu dokunma krizi ile gerçekleşmektedir. Ahlak krizi ile bedenın tekrarı oluşmaktadır. Etik ile birlikte ortadan kaldırılan dokunma krizi (ahlak), bedenın kavram edinmesini sağlamaktadır. Bundan dolayı bedensel karşılaşmalarda dokunma olmadan his oluşuyorsa kavram beden edinmektedir. Böylece gerçek arzu ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sayede etik aracılığıyla *fark* ve *tekrar* gerçek arzu edinmiş olur. Etik ile birlikte toplumsal sınırı ortadan kaldırılan bir beden, arzu edinir ve böylece kavram beden edinir. Ahlak üçüncü bir bedenın oluşmasını engellerken etik ise üçüncü bir bedenın oluşmasına imkân vermektedir. Üçüncü bir beden toplum sınırındaki ahlakı ortadan kaldırmaktadır. Üçüncü beden olma hali, toplumsal sınırın tabusunu aşma hazzını doğurmaktadır. Böylece ahlakı tekrar eden toplumdur. Ahlak ile toplumun tekrara düşmesi ile bedene sınır belirlenmesinden dolayı düşünce boşluğa düşmektedir. Boşluğa düşen düşünce, zamanın içeriğinden soyutlanmadığı için bir edim üretmez hale gelmektedir. Bu yüzden Deleuze bir bedenın, ahlaktan etiğe geçme yolunu arzu üretimi ile gerçekleştirirken aslında bedenın kendisi yeryüzü olduğunu dile getirir. Bu varsayımdan hareketle beden asla hiçbir öznenin kendisi olamaz, beden içe kıvrılamaz. Çünkü beden bizden bağımsız olan dış dünyayla ilişkilidir.

Michel Foucault'da ise etik ve ahlak sorunsallığı; bedenın sınırının belirlenmesini özne ve iktidara dayandırmaktadır. Foucault'da ki iktidar mekanizmasının denetleme mekânları; hapisane, fabrika, okul, aile, hastane, ıslah evleri, askeri kışlalar ve akıl hastanesi olurken iktidarın denetleme aracını ise göz oluşturmaktadır. Göz, iktidarın temel denetleme mekanizmasını oluşturmaktadır. İktidar göz aracılığıyla bedeni denetim altına alarak bedenın toplumsal sınırını yeniden inşa sürecini gerçekleştirmektedir. Foucault'da ahlak, özne ve iktidarı temsil ederken etik ise bir yaratıcı etkinlik biçimidir. Foucault etiği "liberté" ile eş tutmaktadır. *Liberté*, Deleuze'ün içkinlik düzlemine denk gelmektedir. Foucault'nun *liberté* ve Deleuze'ün içkinlik düzlemi dediği şey sadece normatif ontolojik hareketliliğin etik angajman için sürekli bir tehlike oluşması koşulunu beraberinde getirmektedir. Hem Deleuze hem de Foucault için ahlakın, ussal ve insan onuru için aşkın bir temele

dayanan ahlaktan önemli ölçüde farklı olduğu söylenebilir. Etik ise standartların içkin olduğu iddiası hâkimdir.

Deleuze ve Foucault'da ahlakın; toplumsal normlara, kabullere ve ritüellere denk geldiğini bundan dolayı da ahlakın rasyonel bir zeminde yer aldığını ifade etmektedirler. Ahlakı rasyonel bir zeminde ele almalarının temel sebebi, bedeni akıştan kopararak statik ve durağan bir düzene dâhil etmesinden gelmektedir. Çünkü ahlak, rasyonel alan gibi ölçülü, akla dayanan ve ussal bir yapıya sahiptir. Rasyonel ahlak ile kurulan yeni toplumsal modeller “us”a dayalı yapının dışına çıkamamaktadırlar. Ahlakın rasyonel zemini ile gerçekliğin ters yüz edilmesiyle inşa edilen yeni hakikat modelleri, arzunun toplumsallaşma imkânını bozmaktadır. Çünkü ahlakın rasyonel zemini yeni karşılımlara ve yeni birlikteliklerin önünü kesmektedir. Rasyonel alanın inşası ile kapatılan ve gözetlenen beden gerçekliğini kaybetmiştir. Bundan dolayı Deleuze ve Foucault ahlakın rasyonel bir alana denk geldiğini söylemelerinin asıl sebebi bedeni geri planda bırakan ve *usa* dayalı bir yapının hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Etik alanın ise irrasyonel alana denk geldiğini söylemektedirler. Çünkü irrasyonel alan *us* dışıdır. İrrasyonel alan *usa* dayanmayan ve eylemleri belli bir çerçeveye ilişkilendirmeyen bir yapıya sahiptir. Etik, “şeyleri oldukları gibi değil olabilecekleri gibi anlamaktır” varsayımdan hareketle normları ve ritüelleri saf dışı bırakmaktadır. Rasyonel ahlakın karşıtı olan etik bundan dolayı irrasyonel alana denk gelmektedir. Çünkü etik bireysel özgürlük çerçevesinden hareketle bedene dayatılan “doxa”ları irrasyonel alan ile tekrardan bir oluşa sokmaktadır. İrrasyonel aktörler olarak Deleuze ve Foucault, etik ile yeni toplumsal oluşlarının imkânını vermektedirler.

Michel Foucault ve Gilles Deleuze'ün ahlak ve etik kavramlarını anlamsal olarak benzerlik göstermesinin yanında yöntemsel farklılar mevcuttur. Foucault, ahlakı kapatma ve gözetleme aygıtı yorumlarken Deleuze ise ahlakın *tekrara* tekabül ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Her iki sosyal bilimci ahlakı, toplumsal kodlamalar ve toplumsal kabul şeklinde ele almaktadır. Bu anlamıyla ahlakın toplumsal sınırlar dâhilinde bedenin sınırını yeniden belirlemektedir. Foucault'a göre etiğin varlığı bedenin sınırlarında bırakırken Deleuze ise etik ile birlikte bedeni *fark edilmez oluşa*

taşımaktadır. Deleuze etiği sadece bedende bırakmamasının sebebi, arzusunun varlığın ötesine geçme girişimi ile açıklamaktadır. Bedenin varlık ötesine geçme girişimi arzunun *us*'tan kurtuluşu ve toplumsal sınırlara dayandırılmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü arzu, ahlak ile birlikte varlık, *farka* büyüklük ve küçüklük atfetmektedir. Varlık, düşünce ile alakalı olduğu için *farkı* düşünülmez olana taşımamız gerekmektedir. Bu yüzden arzunun toplumsal ahlak sınırından sıyrılıp yeni oluşlara imkân sağlayan etiği daha fazla toplumsal alana dâhil etmemiz gerekmektedir. Bu dâhil etme sürecini arzusunun sürekli akan ve etkileşimde bulunan yapısından dolayı özne, iktidar, özne-beden anlamının ötesine geçmesini Deleuzeyen perspektifte *fark* ve *tekrar* ile gerçekleşmektedir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Z. (2016). *Postmodern Etik*. Çev. A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Borradori, G. (2001). *The Temporalization of Difference: Reflections on Deleuze's Interpretation of Bergson*. *Continental Philosophy Review*: 34
- Bordo, S. (1988). *Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture Foucault and Feminism: Reflections on Resistance*. ed. I. Diamond & L. Quinby. Boston: Northeastern University Press.
- Chanter, T. (2011). *Deleuze and Guattari's Immanent Ethics*. New York: Routledge.
- Colebrook, C. (2004). *Gilles Deleuze*. Çev. C. Soydan. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Chan, H. M. (2002). *Qi Meng Lun: She Hui Xue Yu Zhongguo Wen Hua Qi Meng Enlightenment: Sociology and Chinese Enlightenment*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Davidson, A.I. (1994). *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*. ed. G. Gutting. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davydova, I. & Wes. S. (2003). *The Rise and Fall of the Fact/Value Distinction*. *The Sociological Review*. Page. 51, 357-375.
- Deleuze, G. (1998). *Essays Critical and Clinical*. Çev. D. W. Smith & M. A. Greco. London: Verso.
- Deleuze, G. (2014). *Sinema I Hareket ve İmge*. Çev. S. Özdemir. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler*. Çev. F. Taylan & H. Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2008). *Ampirizm ve Öznellik*. Çev. E. Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016). *Diyaloglar*. Çev. A. Akay. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G & Guattari, F. (2017). *Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni I*. Çev. F. Ege & H. Erdoğan & M. Yiğitalp. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2019). *Felsefe Nedir?*. Çev. T. Ilgaz. İstanbul: Yapı kredi Yayınları

- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. Çev. B. Yalım & E. Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Demirtaş M. (2016a). *Arzu Politikası Deleuze ve Guattari Etkisi*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Demirtaş, M. (2016b). *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*. Sayı. 82, 177-197.
- Durkheim, E. (1953). *Sociology and Philosophy*. Glencoe, 111: Free Press.
- Durkheim, E. (1964). *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri*. Çev. A. Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (1990). *The Concern for Truth*. Ed. L. Kritzman. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1991). *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress -The Foucault Reader*. Ed. P. Rabinow. London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2000). *İktidar ve Özne*. Çev. O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Foucault, M. (2002). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çev. Ş. Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Foucault, M. (2012a). *Cinselliğin Tarih*. Çev. H. Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012b). *İktidarın Gözü*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çev. A. Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Çev. C. Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gilson, E. C. (2014). *Ethics and the ontology of freedom: problematization and responsiveness in Foucault and Deleuze*. University of North Florid, ISSN: 1832-5203 Foucault Studies, No. 17, pp. 76-98.
- Gimlin, D. (2010). *İmagining the other in cosmetic surgery*. Body∞society: no. 16. (57-76).
- Goodchild, P. (1996). *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*. London: Sage.

- Goodchild, P. (2005). *Arzu Politikası Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*. Çev. R. G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gödelek, K. (2011). "Michel Foucault'nun Ahlak Anlayışı". *Beytulhikme*. Cilt.1. Sayı. 2, 39-61.
- Haan, Norma, Robert N. Bellah, Paul Rabinow and William M. Sullivan. (1983). *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press.
- Hart, M. (2002). *Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıraklık*. Çev. İ. Öğretir & A. Utku. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Jun, N & W. Smith, D. (2011). *Deleuze and Ethics*. Edinburgh University Press.
- Kara, Z. (2018). *Gerçeklik, Arzu ve Göçebelik Üstüne*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Çev. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Küçükalp, Ç., Urhan, V. (Ed.). (2016). *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*. Ankara: Hece Yayınları.
- LO, Kai Ching. *Towards a Sociology of Ethics and Morality: A Comparison between Jürgen Habermas and Niklas Luhmann*. The Chinese University of Hong Kong. Hong Kong. 2007. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tez). s. 15, 24, 55.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. Glencoe: Free Press.
- Parsons, T. (1966). *Societies; Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Parsons, T. (1977). *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- Ritzer, G. (1990). *Metatheorizing in Sociology*. Sociological Forum.
- Ritzer, G. (1991). *Metatheorizing in Sociology*. Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Schluchter, W. (1946). *Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Schluchter, W. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Schluchter, W. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.

- Schluchter, W. (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons. ental History. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developm Weber, Max*. New York: Free Press.
- Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*. Çev. M. Küçük. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Somers-Hell, H. (2013). *Deleuze's Difference and Repetition*. Britain: Edinburgh University Press.
- Taylor, D. (2011). *Michel Foucault Key Concepts*. British: Acumen Publishing Limited
- Turner, J. H. (1990). *The Misuse and Use of Metatheory*. Sociological Forum.
- Tiryakian, E. A. (1992). *Pathways to Metatheory: Rethinking the Presuppositions of Macrosociology*. 69-87.
- Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü*. Çev. A. U. Kılıç. İstanbul: Say Yayınları.
- Wallerstein, I. (1996). *Gulbenkian Komisyonu Sosyal Bilimleri Açın*. Çev. Ş. Tekeli. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Weber, M. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.
- Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve Otorite*. Çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları.