



Article Info/Makale Bilgisi

√Received/Geliş:08.01.2020 √Accepted/Kabul:19.06.2020

DOI: 10.30794/pausbed.672124

Araştırma Makalesi/ Research Article

Yılmaz, A. (2020). "Daemon ve Akademi: Akademi ve Entelektüel Çaba Üzerine Bir Tartışma", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 41, Denizli, s. 1-12.

## DAEMON VE AKADEMİ: AKADEMİ VE ENTELEKTÜEL ÇABA ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Adem YILMAZ\*

### Özet

Bu makale, akademik ve entelektüel varoluşun "ne"liğine dair bir tartışma yürütmektedir. Pierre Bourdieu'nün alan kavramından ilhamla akademik ve entelektüel mantığın hüküm sürdüğü alanın karşılaştığı içsel ve dışsal tehditler, bu tehditlerin olası sonuçları ve alanın aktörlerinin bu sonuçlar karşısında yapabilecekleri ele alınmaktadır. Tartışma, akademik ve entelektüel alanın varoluşsal koşulu olarak daemonic tutkunun önemine değinmekte ve bu tutkunun yokluğunda alanın kendisi olmaktan çıktığına, tepkiselliğe gömüldüğüne ve piyasa mantığı gibi farklı mantıkların güdümüne girdiğine işaret etmektedir. Çalışma, son kertede, akademik ve entelektüel çabanın özünü ifade eden bu tutkunun kökenini, kökendeki kurucu momenti gündeme getirerek bu çabanın maruz bırakıldığı tepkiselliğin ötesine geçme noktasında yapılabilecekler dair kuramsal bir tartışma yürütmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Akademi, Entelektüel, Bourdieu, Spinoza, Adorno.*

## DAEMON AND ACADEMY: AN ENQUIRY CONCERNING ACADEMY AND INTELLECTUAL PRESENCE

### Abstract

This study asks what academic and intellectual mode of existence actually means. It deals with the threats that academic and intellectual field faces and possible consequences of them, along with Pierre Bourdieu's formulation of field. Besides, it shows that the capacity resisting to these consequences is immanent in the academic and intellectual mode of existence. To reveal the capacity resisting to the threats, it indicates that the academic and intellectual field should open to the daemonic passion which means the ontological status of the academic and intellectual mode of existence. The study, in the last instance, endeavors to provide a theoretical framework to explain what academic and intellectual capacity includes/should include, as well as what the daemonic passion is.

**Key Words:** *Academy, Intellectual, Bourdieu, Spinoza, Adorno.*

\*Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, ANKARA. e-posta:yilmazadem@yahoo.com (orcid.org/0000-0001-5847-6835)

Bir zamanlar sanatçılar tıpkı Kant ve Hume gibi mektuplarını “itaatkâr kulunuz” diye imzalıyor ve içten içe taht ile kilisenin temellerini oyuyorlardı. Bugün sanatçılar devlet başkanlarına ön adlarıyla hitap ederken, tüm sanatsal itkilerinde cahil patronlarının yargılarına bağımlılar.

*Theodor W. Adorno*

“Her şey söylendi” sözünü, umut kırıcı bir söz olarak tekrarlamamalı, ama bir dayanışma şarkısı olarak söylemeli.

*Roland Barthes*

## GİRİŞ

“Anlamak, önce, kendisiyle ve kendisine karşı yaratıldığımız alanı anlamaktır”, diyor Pierre Bourdieu (2012:14), yaşamı ve çalışmalarına dair belirli olguları birer nesne gibi ele alarak çözümlediği çalışmasının başlarında. Kendisiyle ve kendisine karşı yaratılmış olduğumuz *alan* ise, özgül yasaları olan, pratik ve düşünsel işleyişi bu yasalar çerçevesinde gerçekleşen ve özgül çıkarlara sahip bir uzama işaret eder. Bununla birlikte alan, yasalarına yönelik, onun hem içsel dinamiklerinden hem de başka alanlarla olan çıkar çatışmalarından kaynaklanan meydan okumalar ile bu girişimlerle varlıkları tehlikeye giren ve uzamdaki tekellerini korumak isteyen yasa koyucular arasında gerçekleşen mücadelenin de uzamıdır (Bourdieu, 1997a:103). Dolayısıyla, insanın kendisine dair bir anlama çabası, öncelikle, böylesi bir mücadelenin eşliğinde, kendisiyle var ettiği – uzama dâhil olarak/uzamla karşılıklı etkileşim içinde – ve kendisine karşı yaratıldığı – uzamın işleyişine hükmeden yasalarla yüzleşmek zorunda kalarak – bu alanı analiz etmeye kalkışması demektir.

Benzer bir anlama çabasını bu yazı boyunca sürdürmeyi umuyorum. Kuşkusuz, burada ele alacağım alan, bir parçası olduğumu hissettiğim akademi uzamı olacaktır. İçinde kendimi inşa ettiğim ve bu inşa sürecinde onun düşünsel ve pratik gerçekliğine nüfuz eden yasalarıyla yüz yüze geldiğim bir uzam bu. Gaston Bachelard’ın (aktaran Vergin, 2005:44) *cit  savante*, yani bilim camiası olarak adlandırdığı bir topluluğu teşkil eden bireylerin karşılıklı etkileşiminde kendisini bulan bir uzam, aynı zamanda. Dolayısıyla, bu camianın, bu uzamın bir parçası olmak onun içerisindeki hem düşünsel hem de pratik düzeyde mümkün karşılaşmaları anlamayı gerektiriyor. Öyle ki, Hannah Arendt’in, “hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir” (1994:15) şeklindeki veciz ifadesiyle vurgulamak istediği gibi, hiçbir şey, içinde onunla var olduğumuz bir uzam içerisinde yapıp ettiklerimizi düşünmekten, onları çözümlenmekten daha önemli değildir. Çünkü uzam, salt kendi özgül işleyişini ve yasalarını kendisini teşkil eden bireylere/gruplara dayatan bir işleyişten ibaret değildir; aynı zamanda, bu bireylerin düşünsel ve pratik eylemlerinden oluşan bir örüntüdür. Uzama canlılık kazandıran mücadeleyi mümkün kılan da bu güncel eylemlilik hâlleridir; dahası, uzam ile bireyler arasındaki karşılıklı etkileşimdir. Bu sebeple, yapıp ettiklerimizi düşünmek, uzamın varoluşuna az ya da çok katkıda bulunmanın sorumluluğu ile hareket etmek demektir. Bunun da ötesinde bu sorumluluk, uzamın, akademi alanının canlılığına, ona özgü bir deneyimin varlığına da bir kanıt oluşturur.

Bu yazı, aynı zamanda bir sükûnet arayışıdır da. Arendt’in (2018:92) kendi-başınalık olarak adlandırdığı, kendi kendimle olan sessiz diyalogumun mekânı olarak sükûnet “bir-içinde-iki” olmanın koşuludur. Bir-içinde-iki olmak olduğum kişiye, karşılaşmalarına, bu karşılaşmalarla olan etkileşimlerime eşlik etmek ve bunlar üzerine düşündürmek. Bu sayede “kendimle beraber” olurum ve Arendt’in (2018:92) ifade ettiği gibi kendimle beraber olmamı engelleyen şeyleri yapmamaya gayret gösteririm: Öyle ki “bazı şeyleri yapamam çünkü bu şeyleri yaptıktan sonra kendimle beraber yaşamam artık mümkün olmayacaktır”. Aslolan kendimle olan ilişkim ve bu ilişkinin mahiyetidir. Düşünce de bu ilişkide, bu ilişkinin gerektirdiği sükûnette zuhur eder. Önceliğin, kendimizle olan ilişkide olması gerektiğine Ludwig Wittgenstein da değinir: “Yalnızca kendini düzelt, dünyayı düzeltmek için yapabileceğin tek şey bu” (aktaran Monk, 2005:45). Hem Arendt’in hem de Wittgenstein’in tavrına sinmiş olan “olduğu şeyin farkında olma” çabasını, bir başka deyişle, “ ‘olduğu şeyi’ örtbas etmeme kararlılığı”nı görmeye

çalışmak ve bu kararlılığın sığınağı sükûneti mümkün oranda inşa etmek gerekiyor. Daemon, biraz da böylesi bir bir inşaaya dair tutkudur; entelektüel çabanın, kendi dışında yapıp edileni değersizleştirmek üzerinden işleyen ve kendimle beraber olmamı engelleyen kanaatler, tutumlar ve ezberler yığını karşısında elinde kalan yegâne şeydir. Aşağıda, yazının da mekânı olan sükûnete eşlik eden, bu çerçevede diyalog kurulan düşünürler/düşüncelerle birlikte bu tutkuya, onun entelektüel varoluşla olan etkileşimine dair bir tartışma yürütülecektir.

### **BİR TARTIŞMA: DAEMON, AKADEMİ VE ENTELEKTÜEL ÇABA**

Akademik alan dâhilinde gerçekleştirilen edimlerin, prosedürel bir işleminden ibaret olmadığına, aksine, alanın özgül bir varoluş tarzına işaret ettiğine dair yegâne kanıt, alanı oluşturan bireylerin, akademisyenlerin, öğrencilerin ve diğer paydaşların, yapıp ettikleri üzerine düşünmesi, bu anlamda bir sorumluluk hissetmesidir. Nitekim bu sorumluluk, akademinin, *akademianın* doğuşuna içkindir:

Akados, bilim dünyasının mitik kahramanı. Atina civarlarındaki etrafı duvarlarla örülü zeytinliğin sahibi. Eflatun orada öğrencilerini toplarmış. Gözden uzak bir biçimde onlarla beraber tefekkür eder, kavramı değil ama belki de daha önemli bir şeyi, bizatihi kavram kavramının bilimsel düşünceyi yönlendirmedeki önemini keşfe çıkarmış. Davetsiz misafirlerin ulaşamayacakları, meraklıların bulaşamayacakları bu mekânda, aynı sorular çerçevesinde düşünce üretmek isteyen insanlarla ağaçların altında bir araya gelip tarihin belki de ilk akademik çalışmalarını başlatmış (Vergin, 2005:42).

Bir özgül varoluş tesisi söz konusudur *akademiada*. Katılımın bir zorunluluk arzemediği açıkça görülmekle birlikte, düşüncenin muhatabı olma hâlinin sorumluluğu bizzat varoluş koşulunu teşkil etmektedir: “Düşünce üretmek isteyen insanlarla” gerçekleştirilen bir *bir-aradalık*, yeni ve ortak bir mevcudiyet inşası adına meraklıların dahi eşlik edemeyeceği bir mekân tercih edilmiştir. Olağan durumun, günlük işleyişin hükmünden hem düşünsel düzeyde hem de somut pratikte bir uzaklık, bir bakıma, yukarıda değindiğim sorumluluğun olanaklılığına dair bir mesafeyi ifade etmektedir. Bir başka deyişle, kendine özgü yasaları ve işleyişi olan bu alanda, onun içinde yer almanın farklı bir varoluş gerektirdiğini bilenler yer almaktadır/alacaktır. Çünkü bu varoluş hali “dünyadaki dar alanda” gerçekleşmesi mümkün olmayan bir öğrenme arzusunun, araştırmanın vuku bulduğu ve onların yeni gelenlere aktarıldığı bir yaşamı işaret etmektedir, nihayetinde (İnam, 2005:147). Başlangıcında öğrenme ve sorgulama arzusunun yattığı bir tür *kurucu kaçışın* olanaklı kıldığı bir yeni bir alan... Günlük hayatın kalıplaşmış ilişkilerinden, sıradanlığa sinmiş düşünce biçimlerinden, pratik kaygılarından uzaklaşmayı gerektiren, sorgulamayı, araştırmayı bir varoluş çabasına dönüştüren bir yaşamdır bu: “Verilmiş, basmakalıp olanı değil; henüz bilinmeyen, biraz sonra bilinecek olanı, hiçbir zaman bilinmeyecek olanı sorgulama”dır (İnam, 2005:148).

Bir diğer husus ise, kökendeki *bir-aradalıktır*. Akademiyi var eden, kurucu kaçışın yanında, kurucu bir bir-aradalıktır da. Bir ağacın gölgesi altına toplananların başlangıcını teşkil ettiği bir gelenektir akademi. Bu bir-aradalık, sorumluluğu yaşama, deneyime çeviren bir ilişkiselliği tesis eder. Bununla birlikte, statik, durgun bir hâle değil, canlılığa yönelik bir adımdır o: “Akademik yaşam bir yaşamdır! Canlılıktır. Heyecandır. Tazelenmedir. Akademik yaşam, kokuşmakta olan bir yaşam değildir. Yalnız bir yaşam değildir. Bir topluluk içinde, iletişimle sürdürülen araştırma yaşamıdır. Öğrenebilen, öğrenmeye açık insanların yaşamıdır” (İnam, 2005:148). Kökenindeki kurucu kaçış da bu bağlamda, hayata sırtını dönmek değildir. Bu kaçış, farklı bir varoluşun inşası için gerekli bir kopuşun, yeni bir alanın yaratımının kökeninde yer alan şiddetin ifadesidir.

Bunun ötesinde akademi, kendi içinde usta-çırak ilişkisinin ve araştırma arzusunun açığa çıkardığı bir kudretin alanıdır (İnam, 2005:149). Bu kudret, içe kapanıklığın soğuk bir dışavurumundan ziyade, özgüvene dayalı bir varoluşun, yaşama arzusunun arttıran bir tezahürüdür. Bu kudretin eşliğinde, akademik yaşam “ruhumuzun da bakım gördüğü bir yerdir” (İnam, 2005:150). Bir başka deyişle, araştırmayla, bilgiyle ve öğrenme arzusuna sahip insanlarla girilen iletişimin, tesis edilen varoluş düzleminin sağaltıcı bir etkisi vardır. Bu bakımdan, akademik yaşam, Akados’un alanı tahakkümün değil, özgür ilişkilerin alanıdır.

Akados miti ve onun hükmündeki yaşam, bu bağlamda, Mircea Eliade’nin (2001:12) *yaşayan mit* olarak adlandırdığı, insanın tutum ve tavırları için bir rehber oluşturarak, yaşamına anlam ve değer kazandıran bir olguya gönderme yapıyor gibidir. Bu olgu, sorumluluğun ve düşünsel çabanın birlikteliğini, bir yaşam inşası çerçevesinde

gelişen özgürlük deneyimi olarak mümkün kılan bir rehberdir, bir gelenektir: Akademos'un mitsel varlığından taşan bir özgürlük deneyimi, özgürlük geleneği. Bu özgürlük deneyiminin özgül karakteri bilgiyle ve insanla olan ilişkimizde durağanlığın ve yüzeyselliğin ötesine geçmemize olanak sağlar. Öğrenme ve sorgulama arzusunun köken teşkil ettiği ve akademinin varoluşsal koşulu olan kurucu kaçışın odağındaki yaratıcı şiddeti sürekli kılmanın yolunu açar, başka bir ifadeyle. Odak noktasında yer alan bu yaratıcı şiddetin, bayağılığa, yavanlığa ve sıradanlığa yönelik düşünsel bir şiddetin ve bilgiyle girilen yaratıcı ilişkinin sürekliliğidir burada söz konusu olan. Bir tür varoluş arzusu: Bilgiyle olan ilişkinin dönüştürücü etkisini yaşamın kudretini arttıracak şekilde ele almanın imkânını sunar, bu arzu. Bu varoluş arzusunun yaşamın tümüne yayılmasına yönelik o muazzam çaba.

Bir tür *Daemon*.

Daemon, akademik deneyimi mümkün kılan kurucu kaçışa içkin yaratıcı şiddetin bir varoluş sürecine sızması hâlidir. Bilgiyle olan ilişkinin dönüştürücü etkisinin yaşamın tümüne nüfuz etmesine yönelik içsel bir ısrarın ifadesidir. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun (2009:71) yerinde bir şekilde belirttiği üzere, "akademik çalışmayı, bilgi üretmeyi bazıları için her ne pahasına yaşam boyu uğraş, bu uğraş da kişinin karakteri, huyu, meşrebinin entegral parçası kılan her ne ise, işte o daimon'dur". Daemon, bu anlamda, bilgide ve yaratımda ısrardır. Bilgi ile olan her karşılaşmada ve bu karşılaşmaların yol açtığı her yaratıda hissedilen coşkunun yaşamın bütününe yayılması için verilen o eşsiz çabadır. Dahası, Nalbantoğlu'nun ifade ettiği gibi, bu çabanın, kişinin karakterinin bir parçası kılınmasıdır.

Şerif Mardin (1991:262) ise, - Nalbantoğlu da bu bağlamda kendisine bolca atıf yapmaktadır - Daemon mefhumunu, insanın yaratıcı gücünün kaynağı olarak nitelendirmektedir. Ona göre Daemon, içsel bir şiddetin ögesi olarak kişinin kendi varoluşunu kendisine dert edinmesine, kendi derinliklerinin farkında olup onunla yüzleşebilmesine kaynaklık eder. Daemon'un şiddetinden, geriliminden yoksun bir entelektüel çabanın varacağı yer, Mardin'in aktardığı üzere, bir "ideologluk" ya da "dedikodu yazarlığıdır"; bu iki yolun özünü ise "hürriyetsizlik" oluşturmaktadır. (Mardin, 1991:262-263). Mardin'in sözünü ettiği "hürriyetsizlik" ve onun neticesi olan "ideologluk" ve "dedikodu yazarlığı" akademik ve entelektüel iklim özelinde bir çölleşmeye yol açmaktadır, denilebilir. Nitekim, Martin Heidegger'in (2013:19) değindiği üzere "çölleşme", "yok etmekten daha korkutucudur"; öyle ki, bugüne değin mevcudu teşkil etmiş olanın ortadan kaldırmanın ötesinde çölleşme, yeni bir adımın, insanın olanaklılığını sekteye uğratmakta, buna dair her türlü imkânın önüne set çekmektedir. Bu bağlamda, özgürlüksüzlüğün yarattığı boşluğun dahi farkına varılmadığı bir sığılık hâlinin olağanlaşması olarak kendini açığa vurur, Daemon'suzluk. Bu sığılık, kişinin, kendi varoluşunu kendisine dert edinmemesinde yatar öncelikle.

Daemon'un yokluğunda gerçekleştirilen sanatsal ya da düşünsel yaratılar, tabir-i caizse, eksik yaratılardır. Nitekim Mardin'in vurguladığı gibi, Daemon'dan yoksunluk, içsel arzuların dışavurumunu engelleyici bir durumu ifade etmektedir. Coğrafyamızın entelektüel iklimi de bu durumu kendi olağan işleyişi olarak kabul etmiş gibidir. Hâliyle, sanatçının ya da düşünce adamının kendi Daemon'nunu anlamasına imkân sağlayacak bir kültürel ortam söz konusu değildir. Bu yoksunluk, içsel bir kudretin zuhur edişine dair bir yaratı gündeme geldiğinde, kendisini yapaylık olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Mardin'e göre bu kültürlerde dışsal olanı anlatmak, içsel olanı ifade etmek zorunda kalmaktan daha evlâdır (Mardin, 1991:263).

Her ne kadar Daemonik unsurun yokluğunun İslâm ya da Osmanlı-Türk kültüründe değiştirilemez bir olgu olduğunu düşünmesem ve bu yoksunluğun mutlak bir önkabul şeklinde sunulmasından rahatsız olsam da, bu kültürlerin gündelik deneyimine nüfuz eden yasalılığın bu yoksunluk temelinde işlediğini, bu kültürün bir parçası olarak, kabul ediyorum. Fakat benim burada asıl vurgulamak istediğim husus, bu yoksunluğun kültürel olarak üretiminden, hatta teşvikinden ziyade, onun tepkisel bir varoluşa yol açıyor olmasıdır. Bir diğer ifadeyle, içsel yaratıcı bir öge olarak Daemon yoksunluğu tepkisel varoluşun olağanlaştığı bir varoluşa, bir yaşama sebebiyet veriyor olmasıdır. Sadece dışsal olana yönelik olan ya da dışarıdan beslenmek zorunda kalan yaratılar, son kertede, tepkisel yaratılardır. Mardin'in sözünü ettiği "hürriyetsizliğin" kaynağı da bu tepkisellikte saklıdır. İçsel Daemonik öğenin yoksunluğunda, sürekli olarak dışsal olanın tutumuna göre şekillenmek zorunda kalan bir yaratı, nihayetinde, bu dışsallığın, kendi dışında olanın varoluşuna bağımlıdır. Dolayısıyla da, bu yaratı varolmak için bir başka şeye ihtiyaç duyan eksik, bağımlı bir varoluşun ifadesi olacaktır. Bu durumun aksine ise, özgür olan,

Spinoza'ya (2011:32) atıfla, salt kendi kendisiyle gerektirilmiş olan ve etkin bir varoluş sergileme kapasitesine sahip olandır. Bir başka deyişle özgür olan, kendi dışında olana bağlı olarak gelişen tepkiselliğin hükmünde değil, kendi içsel dertleri, gerilimleri ile meşgul olana gönderme yapmaktadır. Özgürlük, Mardin'in şikâyet ettiği "dedikodu yazarlığı" gibi başkalarının ne yaptığıyla ilgilenmenin ve "ideologluk" gibi başkalarına ne yapacağını buyurmayı kendine hak gören bir kibrin ötesinde olabilmektir. Bir diğer ifadeyle bu iki "meslek", kaynağı, son kertede, başka şeyler ya da insanlar olan, başkalarının varoluşuna göre içeriği şekillenen eserler ortaya koymaktadırlar. Bu tepkisel varoluş düzleminde asıl olan, ana aktör daima başkalarıdır, kendi dışında olandır. Daemonik öge, bu bakımdan, böylesi bir yaratının, bir etkin varoluşun imkânını içinde barındıran özgürlük hâlinin olmazsa olmazıdır.

Akademik etkin varoluşu, sadece Daemonik ögenin yoksunluğundan mustarip olan kültürlerde, anlama biçimlerinde değil, piyasanın bizatihi yaşamın kendisi olduğu koşullarda saldırıya uğramaktadır. Piyasa mantığı, yaşamın tümüne yayılarak akademik alanın kökeninde varolan şiddeti bir unutuşa hapsedip onun kendine özgü yasalılıklarını yeniden düzenleme gücüne sahip bugün. Bu gücün çıplak gerçekliğini ortaya koyan Theodor W. Adorno'ya göre:

Felsefecilerin bir zamanlar yaşam olarak bildikleri şey, önce özel yaşamın, sonra da sadece tüketimin alanı haline gelmiştir: Maddi üretim sürecinin bir eklentisi olarak onun peşinden sürüklenip giden, özerklikten veya kendine ait bir tözden yoksun bir eklenti (Adorno, 2002:13).

Yaşamın bizatihi bir tüketim alanına dönüşmesi ve tüketim mantığının diğer tüm alanların özgül varoluşlarını kendisinin bir eklentisi hâline getirmesi bizatihi varoluşun tepkiselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu tepkiselleştirmenin özünde, olguların ya da alanların kendilerine özgü etkin varoluşlarının piyasa mantığına bağımlı kılınması, dolayısıyla da özgül içeriklerinden soyutlanması yatmaktadır. Bir başka ifadeyle, özünde etkin olan bir mefhumun tepkiselleştirilmesi onları nesnel temellerinden, içsel Daemonik ögesinden yoksun bırakmakla olanaklı olabilmıştır. Piyasa mantığının amacı, nihayetinde, akademi alanının bizatihi kendisini, kökenindeki varoluşsal etkinliği unutulmuş mahkûm ederek, akademik ya da entelektüel çabanın faili olmaya çalışanları ise "iş adamına, memura" dönüştürmektedir (İnam, 2005:155).

Daemonik ögesinden yoksun bırakılmış bir akademik ve entelektüel ortam, bu yoksun bırakılmışlığın telafisini iki şekilde gerçekleştirmeye çalışır Adorno'ya göre. Bunlardan ilki, bu boşluktan alınan keyiftir; diğeri ise, bir doluluk yanılsamasına kapılıp gitmektir (Adorno, 2002:70). Tepkisellik her iki seçeneğe de bir varoluş şansı tanımaktadır. Nitekim Ahmet İnam, bilgiyle ve insanlarla olan özgül ilişkisinden soyutlanmış, uzmanlık hâlesine bürünüp bir tür içe kapanıklığa gark olmuş bir akademik ve entelektüel uzamın, üzerinde açılmış boşlukları kibriyle kapatmaya çalıştığını söyler (İnam, 2005:155). Doluluk yanılsaması büyük ölçüde bu kibirle beslenir. Dahası, toplumla olan mesafesi varoluşsal niteliğini yitirirken yerine soğuk bir otorite ile bezenmiş bir uzaklığın yarattığı kibir konulabilmiştir. Bu ikame işleminin bir diğer yüzünü Spinoza şu şekilde ortaya koyar: Düşünürü göre kibir, "kişi kendine kendinde bulunmayan bir yetkinlik atfettiğinde ortaya çıkar" (Spinoza, 2015:96). Doluluk yanılsamasının kaçınılmaz bir sonucu gibidir kibir. Nihayetinde bu yanılsama ve onun sonucu olarak kibir, akademik ve entelektüel etkinliğin içeriğinden ziyade, etkinliğin sahibinin öne çıkmasına yol açmaktadır.

Mevcut durum, Bourdieu'nün penceresinden, özgül yasalılıklarının dışarıdan gelen meydan okumaya karşı koyamaması neticesinde, akademi alanının sahte etkinlikler toplamı şeklinde algılanmasına yol açtı. Yaşamın itici gücünü teşkil eden piyasa mantığı için olağan bir hâl bu. Bir mücadele alanı olarak akademiye yönelik dışsal saldırılar fazlasıyla ölümcül. Piyasa mantığı, yeryüzünün hemen her noktasını, "Senegalli çocukların düşleri"nden "petrol ürünlerinden nükleer atıklara dev bir çöplüğe dönüşen toprakları ve denizleri"ne değin boyunduruk altına almışken, bilim ya da akademi bu saldırıdan ne denli azade olabirdi ki? (Özbudun, 2014:114). Bu dışsal taarruzun ötesinde, bizatihi akademi uzamının varoluşunu teşkil eden paydaşların, akademisyenlerin ve öğrencilerin, bu süreç karşısındaki eylem kapasiteleri, tutumları sorunun bir başka yüzünü teşkil etmektedir. Adorno'nun (2002:135) neşe ve düşünce çabasından soyutlanmış ve sahte bir etkinliğe indirgenmiş olarak işaret ettiği bir zeminde yapılabilir olana belli sınırlılıklar dayatılır. Bu noktada, böylesi ağır bir saldırı altında, akademik ve entelektüel çabanın özündeki Daemon'un hiçleştirilmesinin amaçlandığı bir işleyişte "ne yapılmaması gerekir?" sorusunu gündeme getirmek daha önemli olabilir. Yapılması gerekenlerin büyük sözlerine sığınmaktan ziyade, mevcut duruma dahil olmamanın tercih edebileceği işleyiş ve süreçleri ele almak sorunu tartışmak noktasında

yeni bir bakış açısı sağlayabilir. Nitekim, “yapılması gerekenlerin büyük sözleri”ne sığınmanın kökeninde sahte etkinlik mefhumunun yer aldığı bir “deneyim” alanının bizzat kendisi yer almaktadır.

Bu deneyim alanı, kendi Daemonik kökenini unutuşa terk etmiş bir akademik ve entelektüel varoluşun tezahürüdür. Kökenindeki yaratıcı şiddetten yoksunluğun yol açtığı bir tür “sağ kalma hilesi” (Adorno, 2002:31) olarak sahte etkinlik mefhumunu Adorno, “kendini ne ölçüde kendi amacı haline getirdiğini itiraf etmeksizin, sadece kendi reklamını yapan etkinlik” olarak tanımlıyor (2006:103). Kendi varoluşsal koşulunu yitirmiş olan etkinlik olarak sahte etkinlik, son kertede, öznel bir tatmin pratiğinden ibaret bir trajedidir. Bunun da ötesinde, bu tatmin pratiğinin bir tür ihtiyaç olarak hâlini alması söz konusudur burada: Piyasa mantığının hükümündeki bir toplumda, “**yerini tuttuğu ama hiçbir zaman olamadığı şeyin kendisi olduğunu iddia etme ihtiyacı**”nın bir tür dışavurumudur, sahte etkinlik [vurgu bana ait – A.Y.] (Adorno, 2002:161). Guy Debord’un, 1967’de belirttiği gibi, kendi ontolojik koşulundan yoksun olan ve nihaî kertede kaynağını *gibi görünmek*’ten alan bir işleyiş genel kural hâlini almıştır. Bir eylem, bu bağlamda, ancak kendisi olmama koşuluyla, açığa vurulabilir (Debord, 1996:17). Kökenindeki yaratıcılıktan ve varoluşunu anlamlı kılan bir koşuldan yoksun olmak, bizatihi kendisinden başka amacı olmayan bir gösteri ögesinden ibaret olmak, sahte etkinliğin *gerçekliği*dir.

Akademik varoluşun, piyasa mantığının bir eklentisi olarak kendi özgül işleyişini, deneyim imkânını yitirmesi, bir sahte etkinlik ile ikame edilmektedir. Daemonik unsurun yokluğunda deneyimin gerçekliği yerini, Adorno’nun belirttiği gibi, olamadığı şeyin kendisi olduğunu iddia eden ve kendi gösterisinin soğuk ciddiyetini pazarlayan – özgül akademik deneyimin yokluğunda varılan yer burasıdır – prosedürel bir etkinlik almıştır. Her şeyden önce, piyasa mantığı ve onun gösteri merkezli içeriği akademik varoluş için elzem olan bilgiyle ve düşünceyle yaşama idealini hedefine almıştır (Nalbantoğlu, 2009:60). Dolayısıyla, bilgiyle kurulan özgül ilişkinin, kendisini öğrenmeye adanmış insanların birlikteliğinin olanaklılık koşulları yitirilmiştir. Adorno’nun (2002:29) bu bağlamda ifade ettiği üzere, “biraz olsun kaydadeğer bir şeyler ortaya koyabilmek için harcanması gereken çaba hiç kimsenin altından kalkamayacağı kadar ağırlaşmıştır”. Nitekim, piyasa mantığının temel işleyişini ifade eden bir karşılık bekleme ve ödül alma isteği, bedeli muhtemelen yalnızlık olacak olan ve bilgiyle kurulan özgül ilişkinin rehberliğindeki bir çabanın yerini almıştır artık (Adorno, 2011:80). Piyasa mantığının hüküm sürdüğü bu koşullarda, Adorno’nun (2011:75) *Kültür Endüstrisi* olarak söz ettiği, insanî etkinlikler alanını salt bir tüketiciler alanı olarak ele alıp bütün ihtiyaçları nesneleştiren, dolayısıyla da “sunulanla yetinmeyi” olağan bir yaşam pratiği hâline getiren bir tür deneyim üretimi alanı, farklı deneyim alanlarının imkânsızlığı üzerine kendini inşa eder. Kültür endüstrisi insanın, kendisini sadece bir tüketicisi olarak görebileceği bir deneyimler bütünüdür. Bu bütün içerisinde, “herkes bir başkasının yerine geçebileceği yönleriyle var olabilir; herkes bir yedektir, ya da yalnızca türün bir örneği. Herkes, birey olarak, yeri kesinlikle doldurulabilir, salt bir hiçliktir ve bunu zamanla o benzerliği kaybettiğinde iyice hissetmeye başlar” (Adorno, 2011:80). Burada, muazzam bir dışsallığın şiddeti kendisini gözler önüne serilmektedir. Daemonik ögenin kendi özgünlüğüne ve bu özgünlüğün açığa çıkması için gerekli olan uzaklığa, farklılığa yer yoktur, bu koşullarda. Eğer, herkes bir diğeriyle eylediği gibi eyleyerek, düşündüğü gibi düşünerek yaşayabiliyorsa, böylesi bir özgünlüğün farkında olmak dahi anlamsızlaşır. *Tüketicileşen* deneyim, bütün ihtiyaçlarını kültür endüstrisi kanalıyla karşılayabiliyorsa; bu endüstriyel işleyiş, yeri geldiğinde entelektüel tatminler de sağlıyorsa yaşam kaydadeğer bir şeyler ortaya koymak istemenin çok uzağındadır artık (Adorno, 2011:75-78).

Bu uzaklığın entelektüel yaşamdaki tezahürünün adı, Daemonik ögenin yoksunluğu olarak sahte etkinliğin emarelerini Antonio Gramsci, edindiği ansiklopedik bilgiyi, başkalarına olan üstünlüğünün ispatı olarak kullanan “uyumsuz insan”da görmüştü (Gramsci, 2012:70). Kültürün, entelektüel çabanın bu uyumsuz insan tarafından salt ansiklopedik bilgi birikiminden olarak görülmesi ve bu çabanın, birbiriyle ilintisiz olguları bir ezber yığını şeklinde içselleştirip sunulması Gramsci için, kaba bir entelektüalizmin, kendi reklamını amaçlayan bir okumuşluğun göstergesidir. Söz konusu uyumsuz tip, bu ezber yığını, kendisiyle diğer insanlar arasında var olan bir mesafe, bir hiyerarşik gerçekliğin tezahürü olarak görmektedir (Gramsci, 2012:70-71). Oysa bu, başkaları üzerinden kendisine değer biçen bu tepkisel varoluş, bu kibir kültürlü olmak anlamına gelmemektedir:

Birazcık Latince ve tarih bilen toy bir öğrenci diploma diye adlandırılan bir kağıt parçasını hocalarının tembelliği ve gevşek/uyuşuk tutumu sonucu almayı başaran genç bir avukat, yaşamda, kendisini kati ve vazgeçilmez bir görevi yerine getiren ve yaptığı iş bakımından

öğrenciyle avukatın yaptığı işe kıyasla yüz kez daha değerli ve maharetli bir ustadan farklı ve üstün görmeye başlar. Fakat bu kültür değil, ukalalıktır; zeka değil, anlaktır; buna tepki göstermek kesinkes haklı bir davranıştır (Gramsci, 2012:71).

Gramsci'nin kültür kavramsallaştırması, entelektüel varoluşun kökenindeki Daemonik ögenin açığa çıkışına, deneyimlenmesine işaret eder. Onun sözlüğünde kültür, her şeyden önce kişinin "kendi iç benliğinin örgütlenmesi, disipline edilmesidir; kişinin kendi kişiliği ile barışık olmasıdır" (Gramsci, 2012:71). Gramsci, bu ifadeleriyle, etkin bir varoluşun, özgül bir deneyim temelinde nasıl zuhur edebileceğini ortaya koymaktadır: Kendini belirli bir disiplin içinde inşa eden, başkalarıyla arasına ezber bilgiler yoluyla yapay bir mesafenin tesisi için çırpınmak yerine içsel gelişimini temel amaç edinmiş, kendisiyle barışık bir entelektüelin özgürlük deneyimidir, burada söz konusu olan. Dahası, Gramsci'nin kavramsallaştırmasında kültür, kişinin kendi varoluşuna dair bir farkındalığın inşasıdır (Gramsci, 2012:71). Dolayısıyla, tepkisel ve edilgin bir varoluşsal hıncın yerini, yaşama kendi özgül ilişkisini kuran ve kendisini dönüştüren bir entelektüel varoluş açığa çıkacaktır. Piyasa mantığının hükmündeki kültür endüstrisi ise, bu özgül farkındalıkları, içsel barışı tesis eden entelektüel varoluşu öznel tatminin prosedürlerine, ona dair sunulan ürünlere indirgemıştır.

Akademik alan ekseriyetle, bu prosedürlerin olağan işleyişinden oluşan bir sahte-etkinlikler uzamına dönüştüğünde Gramsci'nin sözünü ettiği uyumsuz insanın bireyselleşme çabaları Daemonik deneyimin yerini alır. Bunun en somut tezahürü, kanaatimce, akademik ve entelektüel varoluşun hakikatinin ifadesi olan *dilin*, sözün jargona kurban edilmesidir. Jargon bu kurban etme sürecinde, Adorno'nun ifadesiyle, "yarı-egitilmişliğin semptomudur" (2012:21). Bu bağlamda, Adorno'nun yarı-egitilmişlik olarak kastettiği hususu, Gramsci'nin uyumsuz insanında görmek mümkündür. Entelektüel deneyimin kendisini bizatihi varoluşsal bir amaç görmek yerine, bu deneyimin kıyısından, köşesinden edindiği ezberlenmiş kırıntıları "-miş gibi" yapmak adına kullanmak söz konusudur her ikisinde de. Jargon, bu tepkisel varoluş halinin dilidir, aslında; sözün sahte etkinliğidir. Adorno'nun ifade ettiği gibi, basmakalıp laflardan oluşan bu "hastalık" kişinin, "aslında yapıyor olduğu şeyi yapmıyormuş, (...), bunu da şüphe götürmez biçimde özgür biri olmasına borçluymuş gibi görünmesini sağlar" (Adorno, 2012:20). Teatral bir hâl, deneyimin yerini aldığı hastalık da normalleşir.

Jargonun normalleşmesini bir imdat çılgılığı olarak okumak da söz konusu olabilir. Çünkü nihai kertede, jargon varoluşsal koşulları yitirilmiş bir özgürlük deneyiminin şekli varoluşunu sürdürebilmek için sığınılan son bir liman gibidir. O, kültür endüstrisinin benzerler arasında bir benzer kıldığı entelektüel özerkliğin içeriğinin, şekli özerklik jestiyle ikame edilmesidir (Adorno, 2012:20-21). Dolayısıyla, bir öznel tatmin aracıdır. Sözün açığa çıkardığı öznel konum ile nesnel konum arasındaki açının çokluğunu gizlemenin, bu açığı kapatmanın bir hikâyesidir (Adorno, 2012:20). İçerikten bağımsız, salt biçimseliktir; dilin *gösterileşmesidir*. Akademik alanın bir üyesinin, bir konuşma esnasında ya da bir olguyu yorumlama girişiminde belirli terimleri kullanma çabasını, dahası, bu terimleri kullanma zorunluluğu – zaman zaman, konudan bağımsız olarak moda olan düşünürlere atıf yapma zorunluluğunu da, keza – hissetmesinin nedenleri de bu biçimsellikte aranmalıdır. Çünkü, jargonun mantığı, düşünsel/entelektüel eksikliklerin gizlenemeyecek boyutta olduğu anlarda dahi, bu eksiklikleri bir olumluluk olarak kurma arzusunu içermektedir (Adorno, 2012:26). Aslolan kişinin kendi düşünsel gelişimi ve dönüşümü olmayınca, dahası, asıl olan daima başkaları, onların tepkileri ve sunuluna imaj olunca jargon bir can simidi işlevini görür. Bu bakımdan, jargonun *modus operandisi* eksikliklerini ve hatalarını farkedip onları telafi etmeye yönelik bir çabanın zuhur ettiği yerde değil, bu eksikliklerin, hataların vurgulanarak pazarlandığı kaygan zeminde geçerlilik kazanır. Neticede jargon, bir "sahicilik reklamı"dır (Adorno, 2012:29). Tepkisel hâllerin, edilgin hayatların etkin bir varoluşun gösterisi olarak pazarlanmasıdır.

Jargonun kullanımını bir imdat çılgılığı olarak da okuyabileceğimizi söylemiştim. Bu çılgılık kendisini yardım isteyenin tevazusuyla dışarıya vurmaz elbette. Muazzam bir kibrin sesidir jargon. Adorno'nun dile getirdiği gibi jargon, hayali bir mesafe tesisinin aracıdır: "Kültür endüstrisinde sözdebireyselleşmenin sağladığını jargon kültür endüstrisini küçümseyenler için sağlar" (Adorno, 2012:21). Hayali bir elit inşasının dilidir jargon. Onun kullanımına eşlik eden ciddi ton da bu mesafeye neredeyse kutsal bir hale kazandırır (Adorno, 2012:13). Tüm bunların yanında, "-miş gibi" yapmanın dili olan jargonun kullanımları, son kertede, düşüncenin kendisini değersizleştirme görevini de yerine getirmektedir. Nitekim jargon, düşüncenin koşulunu teşkil eden özgürlük deneyiminin, Daemonik ögenin sonu gelmeyen tahribatıdır. Daemonik tutku, en çok olmadığı yerde, olduğu söylenen bir şeydir, çünkü. Jargonun,

sözcüklerin içeriğinden bağımsız sunuluşu olması sebebiyle dilin kavram öncesi yoğunluklarını – Adorno’ya göre kavram, daimi olarak bir fazlaya, bir özdeşlikli unsura sahiptir – bir çağrışım, bir *aura* yaratmak amacıyla şeyleştirilen, düşüncenin varoluşsal şiddetini oyuna indirgeyen bir işleyişi söz konusudur (Adorno, 2002:13). Bir başka ifadeyle, jargon dahilinde sözcükler “tarihle hiç temas etmeyen, değiş tokuş edilebilir oyun pulları” şeklinde kullanılır (Adorno, 2012:13). Buradaki temel sorun, bir hakikat gösterisinin gülünç varyasyonlarından ziyade, düşüncenin “dolaysız bir yalana” dönüştürülmesidir (Adorno, 2002:76). Bir başka ifadeyle, düşünceye içkin olan yaratım süreci, jargon dahilinde düşüncenin mutlak dolaysızlığına dönüştürülmüş olur. Entelektüel çabanın özgül varoluşunu, Daemonik tutkunun açığa çıkışını gerektiren düşünce, tepkisel varoluş düzleminde kelimeler ve auralarından ibaret bir laf kalabalığı hâline dönüşür böylece.

Adorno, bu laf kalabalığına değinirken, jargonun, “düşüncenin zararı pahasına” önplana çıkarılan sözcüğün “kendi anlamına aşkın bir şekilde” konumlandırılması olduğunu söylemişti (2012:13). Bu bağlamda düşüncenin ve anlamın dilin kullanımı esnasında önemsizleştirilmesi olarak jargonu, Ludwig Wittgenstein’in “anlam körlüğü” olarak ifade ettiği bir durumla birlikte okumak da mümkün. Anlam körlüğü, “anlam yaşantısının dil kullanımında hiçbir önemi yokmuş gibi görünmesi durumudur” (Soykan, 2006:161). Bir sözcüğün kullanımı esnasında anlamının yoksayılması, bir tür “rüyasız konuşma”nın gerçekleşmesine yol açar. Salt biçimsel sıralanışa önem veren, sözcüğe dair bir tasarımdan, bir resimden yoksun bir konuşmadır, anlam körünün konuşması. Çünkü her sözcüğün bir “anlam yaşantısı” vardır (Soykan, 2006:161). Anlam körü, bu yaşantıyı göz ardı eder. Bir başka deyişle, anlam körü olmak, sözcüğü bu yaşantının içinden çekip çıkarmak, onu varoluşsuz bırakıp nesnel temeli olmayan bir söylemin malzemesi hâline getirmekle eşdeğerdir.

Hâl böyleyken, gerek Adorno’nun jargon eleştirisi gerekse Wittgenstein’in “anlam körlerine” dair vurgusu üslup ile jargon arasındaki farka da işaret etmektedir. Ben, bu metin bağlamında üslubu, Daemonik tutkunun dışavurumu olarak kullanıyorum. Nitekim jargon, düşünce ve anlam körü biçimselliğinden kaynaklanan bir aktarılabirliğe, bir gayrişahsiliğe sahiptir. Bu yönüyle, salt kelime tercihinin dayalı bir yığılma olarak malumatfuruşluğun bir örneğinden fazlası da değildir. Üslup ise, malumatfuruşluğa özgü bu yığılmanın ötesinde “düşünceleri kazır”, onlara nüfuz eder (Buffon’dan aktaran Kılıç, 2018:11). Üslup, düşüncelerin temel oluşturduğu bir zeminde kendini açığa vurabilir. Dahası, tepkisel varoluşun dili olup karşılaştığı duruma göre renk değiştiren, “-mış gibi” yapmak uğruna gerçekliği kelimelerle eğip bükmekten ibaret olan, dolayısıyla da kaynağı dışallık olan, başka kişi/durumlarla girilen ilişki içinde şekillenen jargonun aksine, üslubun dayanağı bizatihi “ben”dir: “(...) üslup ise insanın ta kendisidir. Üslup çıkarılıp alınamaz, aktarılamaz, değiştirilemez” (Buffon’dan aktaran Kılıç, 2018:11). Bir başka deyişle üslup, düşünceyle kurduğu etkin ilişki neticesinde jargonda olmayan bir aktarılamazlığa, kişinin etkin varoluşunun bir ifadesi olarak özgünlüğe işaret eder. Jargon özü gereği kişisizleştirilmeye meyillidir ve eşlik ettiği malumatfuruşluk gösterisiyle aktarılabir, kullanılabilir. Üslup ise bu istismara, “ben”e özgü olmasıyla direnir. Kılıç’ın ifade ettiği gibi, bu bağlamda, “üslup insanidir, yani şahsidir, benlikle ilişkilidir” (2018:11). Dayanağı ben’im olan bir varoluş tezahürüdür üslup; bir diğer ifadeyle, Daemonik tutkunun açığa vurulmasının bir ifadesidir.

“Sözcükler eylemdir” demişti Wittgenstein (2017:176). Üslup, bu bağlamda, bu eylemin örgütlenmesinden mesûldür. Sözcüğün kullanımında, jargonun aksine, bir sorumluluğun açığa çıktığı bir örgütlenmedir bu. Doğası itibarıyla, üslup entelektüel ve akademik varoluşun özgüllüğüne ihtiyaç duymaktadır. Piyasa mantığı, bu noktada, üslubun yeri değildir. Piyasa mantığının dili jargondur. Kelimelerin, durumu kurtarmak adına, satılabilir hâle getirildiği, gösteri unsuruna dönüştürüldüğü bir dildir jargon. Anlamın olanaklılığı gibi bir derdi, Daemon’da filizlenen yaratıcı düşüncenin şiddeti gibi bir varoluş koşulu yoktur. Dolayısıyla, somutlaşarak da piyasa mantığının bir ürünü hâlini alabilir jargon. Bu somutlaşma metin düzeyinde gerçekleşir; etkin bir varoluş düzleminde düşüncenin, anlama çabasının sığınağı olan yazıda vuku bulur.

Daemon’suz bir akademik ve entelektüel düzlemde yazı, jargonun bir formu olarak, başkaları uğruna gerçekleştirilen bir eylemdir. Bir başka ifadeyle yazı, Daemonik tutkunun yoksunluğunda, ya zorunluluğun bir sonucudur ya da tanınma ve yükselme arzusunun bir ifadesidir. Bu iki husus son kertede birbirini tamamlamaktadır, nitekim. Yazının bu kötüye kullanımının altında, Daemonik tutkunun yokluğu ve akademik ya da entelektüel alanın piyasalaşması, başka bir ifadeyle, kendi özgül varoluşu yatmaktadır. Nur Vergin (2005:57), ikinci hususa dair değerlendirmesinde, bilim insanının tanınma arzusunun karşılanamamasından söz eder. Doğası gereği tanınma isteği ile dolu olan insan, bir bilim insanı da olsa bu isteğin karşılanmasını talep etmekte, fakat onun



bu isteğini karşılayacak meşru bir bilim cemaatinin yokluğunda, bu talebi yanıtız kalmaktadır (Vergin, 2005:57). Vergin'in bu yorumunu, özgül ilişkilere ve kendi yasalılıklarına sahip bir akademik alanın yoksunluğuna bağlamak mümkün. Vergin'in bu tespiti ek olarak, piyasa mantığının hükmündeki bir yaşamın bu tanınma isteğini daha da kamçıl原因 bir unsur olduğunu vurgulamak gereklidir. Dahası, Daemonik tutkunun yoksunluğunda, entelektüelin ya da bilim insanının, kendi self-realizasyonunu bizatihi bu dışsallıkta, tanınma arayışında sağlaması dışında bir fırsatı ya da şansı da yoktur. Bir başka ifadeyle, entelektüel ya da akademik çabanın berisindeki tanınma arayışı, bu çabanın özünü teşkil eden mücadeleyi, Daemonik gerilimi göz ardı eder; dolayısıyla da bu çabanın değersizleştirilmesine katkıda bulunur. Entelektüel ya da akademisyen, salt tanınma ve görülme kaygısı üzerinden, kendi varoluş koşulunu tahrip eder. Bu analize karşı yanıt olarak tanınmış ya da "markalaşmış" filozoflar örneği verilebilir. Piyasa mantığının düşünceyi, eleştireliliği ve entelektüalizmi, Gramsci'nin sözünü ettiği uyumsuz insanlar için satılabilir hâle getirmesi ya da yazdığı kitaplar popüler, *bestseller* filozofların, yazarların olması da olanak dahilindedir. Fakat burada vurgulanan nokta, tüm bu güncelliğin ötesinde, salt görünür olma, tanınma amacı uğruna entelektüel ve akademik üretim yapılmasıdır. Bir başka deyişle, entelektüel ve akademik üretimin tanınma ve bilinme uğruna araçsal kılınması, bu üretime araçsal yaklaşılmasıdır.

Bu durum bizatihi, Daemonik tutkunun ve onun nezdinde gelişen, dönüşen, bir varoluşa sahip olan içsel yaşamın yoksunluğunun kanıtıdır. Bourdieu'nün, Berkeley'in "olmak, algılanmış olmaktır" sözüne atıfla dile getirdiği gibi,

Felsefecilerimizden (ve de yazarlarımızdan) bazıları için, olmak, televizyonda algılanmış olmaktır, yani, sonuçta, gazeteciler tarafından algılanmış olmak, hep söylenegeldiği gibi, gazeteciler tarafından iyi bulunmuş olmaktır (bu da, düpedüz ödünleri, gizli ödünleşmeleri içerir) - ve şurası da doğrudur ki, **varlıklarını sürdürebilme konusunda yapıtlarına hiçbir şekilde güvenemediklerinden, ekranda olabildiğince sıklıkla belirmekten**, dolayısıyla da, Gilles Deleuze'ün saptadığı gibi, **başlıca işlevi televizyona çağrılmalarını sağlamak olan, olabildiğince kısa yapıtları, düzenli aralıklarla yazmaktan başkaca umarları yoktur**. Televizyon ekranı bugün işte bu şekilde bir tür Narsis aynası, Narsisçil bir teşhir mekânı haline gelmiştir [vurgu bana ait - A.Y.] (Bourdieu, 1997b:18).

Bourdieu'nün sözünü ettiği hususlar bizatihi, entelektüellerdeki ya da akademisyenlerdeki Daemonik ögenin yoksunluğundan kaynaklanmakta, aynı zamanda da bu yoksunluğa katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda öncelikle değinmek istediğim nokta, kendi yapıtlarına güvenememe hâliinden kaynaklanan görünür olma isteğidir. Bir entelektüelin görünür olma isteği entelektüel alanın özü ile bir tezat oluşturmaktadır. Bununla birlikte yapıtlarıyla, dolayısıyla da kendisiyle barışık olmayan bir entelektüelin ya da akademisyenin, piyasa mantığıyla akademik ya da entelektüel varoluşun özgül mantığını birbirine karıştırdığı söylenebilir. Bu iki mantığın birbirine karıştırılması, jargonun kullanımına alan açmakla birlikte, rekabet mantığını entelektüel ve akademik üretime bulaştırır.

Düşünsel üretim, kendine özgü bir camiadan yoksun kılınmış, dar bir sahaya da hapsedilmiş olabilir. Fakat bu durum, zaten dışsal anlamda piyasa mantığının saldırısı altında olan akademik ya da entelektüel alanı, içeriden de tüketmek için bir bahane olmamalı. "Bir kalemle bir silgi, bir tabur asistandan daha yararlıdır düşünceye" diyordu Adorno (2002:134). Bilgiyle kurulan özgül ilişkinin, Daemonik tutkunun yokluğu, Adorno'nun sözünü ettiği asistanlar bolluğuna yol açmıştır. Dahası, onlarla birlikte kibir de, jargon da, tepkisellik de. Beslenme kaynağı başkaları olan ve dedikodu yazarlığı düzeyinde işleyen bir akademik ortam. Herkes öyleyse, zaten sorun yok? Öyle mi?

Devam etmeden önce bir hususa açıklık getirmek istiyorum. Burada, entelektüelin ya da akademisyenin tanınırlığı söz konusu olmamalıdır, gibi bir durum savunulmamaktadır. Daha çok, bu tanınırlığın kaynağının entelektüel ruha, onun varoluş koşuluna destek olup olmadığı tartışılmaktadır. Bir başka deyişle, tanınma çabasının mı entelektüel/akademik üretimi koşulladığına ya da tanınmanın, böylesi bir üretimin neticesinde mi gerçekleştiğine dair bir tartışma yürütülmektedir. Bu bağlamda, tanınırlığın entelektüel ruha bir katkı sağlamadığı hâller ekseriyeti teşkil etse de, olumlu açıdan bakılarak Edward Said örneği gündeme getirilebilir. Said, popüler bir entelektüeldi. Ama onun popülerliği, karşılığında ciddi bedeller ödediği bir entelektüel ve politik tercihten kaynaklanıyordu - kuramsal üretiminin yanı sıra. Bourdieu'nün sözünü ettiği, görünür olabilmek adına ödünler

veren ve buna kendisini mecbur hisseden zayıf entelektüalizmin nüvelerinden değildi Said; ününü, büyük oranda, ortaya koyduğu entelektüel ve politik tavra borçluymuştu. Nitekim, bu öncelik farkına, yani tanınırlık ile entelektüel/ akademik üretim arasındaki neden – sonuç ilişkisinin ne doğrultuda olması gerektiğine dair tartışmaya Said’in kendi metinlerinde de rastlanmaktadır. Nitekim Said (1995:81), bir entelektüel ile onun muhatapları arasındaki iki olası ilişki tarzından söz eder: Muhatap orada “memnun edilmesi gereken bir müşteri konumunda mı?” yer alır; yoksa entelektüelin “meydan okuduğu”, yerleşik yargılarını sarstığı, dolayısıyla da onların, hakkında ne düşündüğü ile pek de ilgilenmediği bir konumu mu ifade eder? Buradaki ayırım tartışmamız bağlamında önemlidir. Said’in işaret ettiği ilk durumda, muhatabını bir müşteri olarak kabul eden bir entelektüel tepkisel konumdadır. Memnun etmek istediği kesime göre ifadelerini kuracak, düşüncelerini müşterilerini “elinde tutmak” üzerine oluşturacaktır. İkinci durumda ise entelektüel, muhatabının duymayı arzu ettiğinden, beklentilerinden yana bir kaygıya sahip değildir. Said’in (1995:80-81) ifade ettiği gibi bu entelektüel, kendi içsel ve ahlâki kaygılarıyla hemhâl olmuştur (bu bağlamda, ilkinin müşteri odaklı profesyonelliğinin ötesinde amatör bir ruha sahiptir) ve kendi çabasına kâr güdüsünden ziyade “özenle ve sevgiyle beslenen” bir etkinlik olarak yaklaşmaktadır. Bir başka ifadeyle, ilk durumda tanınma güdüsünün yönlendirildiği ve içeriklendirdiği bir entelektüel üretim söz konusuysa ikinci durumda, entelektüel için aslanan kendi Daemonik tutkusu ve bu doğrultuda sahip olduğu düşünceleridir.

Değirmek istediğim ikinci nokta ise, ilkiyle ilişkili olarak, görünür olmak adına kısa aralıklarla düzenli olarak yazan kesimle ilgilidir. Görünür olmak uğruna yazmak, üretmek her şeyden önce başkaları için yazmaktır. Burada Said’in, muhatabına müşteri odaklı yaklaştığı gibi bir kaygı söz konusudur: Aslanan kabul edilmektir; yani başkalarıdır. Maurice Blanchot, bu noktada, görünür olmak uğruna başkaları için yazan yazardan şu şekilde bahseder:

Bir okur kitlesi için yazan yazar aslında yazmaz: Yazan o kitledir ve bu nedenle de bu kitle okur olamaz artık; okuma görünüşten başka bir şey değildir, gerçekte bir hiçtir. **Okunmak için meydana getirilen eserlerin anlamsızlığı buradan kaynaklanır, kimse onları okumaz** [vurgu bana ait – A.Y.] (Blanchot,2015:101).

Blanchot’nun buradaki anlamsızlık vurgusu üzerinde durulmaya değer bir gerçeği ifşa etmektedir. Kaynağı dışsal olan bir eser, bir yaratı değil, başkalarının beğenisine sunulmuş bir üretilerdir. Anlamsızlığı da böylesi bir üretim olmasından, okura bir okur deneyimi sunmamasından kaynaklanır. Kitleler için yazıldığından bilinen şeylerin tekrarından ibarettir bu yapıtlar. Mevcut kabullerin ötesinde bir şey ortaya koymazlar. Benzer bir vurguyu Jacques Derrida da yapmaktadır. Derrida’ya göre, “zaten programlanmış bir okur kitlesini hayal” eden kitlesel ürünlere dönüşmüş kitaplar, aslında, “ortalama alıcıyı formatlamaktan başka bir şey yapmazlar” (Derrida, 2006:178). Bir başka ifadeyle, bu kitlesel ürünler okura yeni bir şey sunmaz; tabir-i caizse, ona bilmek istediğinden fazlasını sunmaz. Gerek Blanchot’nun gerekse Derrida’nın altını çizdiği husus, başkaları için, başkaları tarafından kabul edilme kaygısıyla yazılan metinlerin son kertede malûl oldukları beyhudeliktir.

Kökeninde, yaratıma içkin olan Daemonik gerilim olmayan bir yapıtın ortaya konuş sürecinin de bir deneyim olmadığı aşikârdır. Dahası, akademik alandaki yayın furçasının altında da bu gerçeklik yatmaktadır: Başkaları için yazılan eserlerin okun(a)mazlığı... Çünkü, içeriği ve biçimi başından kendini ele veren bir üretim söz konusudur burada. Yukarıda değindiğim, jargon kullanımının yaygınlığı da bu hususla ilgilidir. Ayrıca, başkaları için yazmak, bizatihi onların beklentilerine göre yazmak olduğu için, böylesi metinlerde jargonun yapıtın kendisinden taşıdığına tanık olabilirsiniz. Tanınmanın, kabul edilmenin, ait hissetmenin dilidir jargon; onunla oluşturulmuş eserler de, bu tepkiselliğin, bu özgürlüksüzlüğün izleriyle doludur. Bilgi, bu özgürlüksüzlüğün, adeta bir zafermişçesine ilânı, için araçsallaştırılırken, kelimeler onları var eden anlam ve düşün yaşamının gücünden yoksun kılınmaktadır. Adorno’nun sözünü ettiği, boşluğun keyfi ile doluluk yalanı arasında salınan bir tanınma hırsı. Bunun yeri, gerçekten de akademi mi?

## SONUÇ

“Gerçek bir alçakgönüllülük, sık sık acılı bir yalnızlık, ve o çok özel dalgınlık...” Nalbantoğlu (2009:55), bir bilim insanının, bilgiyle olan özel ilişkisinin temel oluşturduğu özgül varoluşu bu üç somut gerçeklikle adlandırıyor ve asıl olanı vurguluyor: Bilginin üretimi ya da onunla ne yapılacağı değildir mesele, onu daha anlamlı bir yaşam için

edinmeye çabalamaktır (Nalbantoğlu, 2009:55). Bu çabanın kendini göstereceği yer, hem düşünsel hem de pratik anlamda bir mesafenin tesisini mümkün kılan kurucu kaçışın mekânıdır.

Bugün, akademik ve entelektüel varoluş, özellikle dışarıdan, piyasa mantığının genelleşmesi nedeniyle, yoğun bir saldırı altında. Bu saldırı karşısında yapılabilecekler de oldukça sınırlı. Bununla birlikte, akademi için gerçek tehlike, içsel bir olgudan kaynaklanıyor: Daemonik öğenin yoksunluğu. Bu öğe, düşünsel faaliyetin sıradan hayatın tekdüzeliğinden uzakta gerçekleşeceğini gören varoluşsal bir şiddetin tarihüstü uzantısını içinde barındırmaktadır. Bu kurucu kaçış, Akademos'un kararı, hayattan kaçış değildir, daha iyi hayata ve bilgiye yönelik faaliyetin sıradan hercümercin ötesinde varolacağını gören yaratıcı bir girişimdir. Sıradanın zihniyeti tarafından hükmedilen değil, ona hükmetme potansiyeline sahip bir kurucu kaçıştır bu. Potansiyeline, diyorum çünkü, bu varoluşun amacı öncelikle kendisini dönüştürmektir, bilgiye ulaşmanın keyfini ve öğrenmenin deneyimini yaşayarak.

Walter Benjamin (2010:30), parlamentoların içine düşmüş oldukları zavallılığının nedenini, varoluşlarının nedenini oluşturan devrimci güçlere dair bilinci sürekli kılamamalarına bağlamaktadır. Kökeninde, kurucu bir şiddetin varlığını unuttukları için parlamentolar, bugün, düşünsel ve pratik anlamda gereksizlikle suçlanmaktadırlar. Benzer şekilde, akademi de entelektüel çaba da kökeninde varolan yaratıcı şiddeti hatırlamalıdır, *Daemonsuz* akademi kendisinin karikatürü olmaktan, kökenini hatırlamakla kurtulacaktır.

**KAYNAKÇA**

- Adorno, T. W. (2002). *Minima Moralia*, (Çev: A. Doğukan, O. Koçak), Metis Yayınları, İstanbul.
- Adorno, T. W. (2006). *Eleştiri Toplum Üzerine Yazılar*, (Çev: M. Y. Öner), Belge Yayınları, İstanbul.
- Adorno, T. W. (2011). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, (Çev: E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Adorno, T. W. (2012). *Sahicilik Jargonu*, (Çev: Ş. Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (1994). İnsanlık Durumu, (Çev: B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2018). *Sorumluluk ve Yargı*, (Çev: M. Serin), Sel Yayınları, İstanbul.
- Benjamin, W. (2010). "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Şiddetin Eleştirisi Üzerine, (Ed: A. Çelebi), (Çev: E. Göztepe, F. B. Aydar, Z. Direk), Metis Yayınları, İstanbul.
- Blanchot, M. (2015). *Karanlık Thomas*, (Çev: S. Dolanoğlu), Metis Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2012). *Bir Otoanaliz için Taslak*, (Çev: M. Erşen), Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (1997a). *Toplumbilim Sorunları*, (Çev: I. Ergüden), Kesit Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (1997b). *Televizyon Üzerine*, (Çev: T. Ilgaz), YKY, İstanbul.
- Debord, G. (1996). *Gösteri Toplumu*, (Çev: A. Ekmekçi, O. Taşkent), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Derrida, J. (2006). "Kendime Karşı Savaştaım", *Cogito Dergisi*, 47-48, 174-185.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev: S. Rifat), Om Yayınları, İstanbul.
- Gramsci, A. (2012). "Sosyalizm ve Kültür", *Gramsci Kitabı*, (Der: David Forgacs), (Çev: İ. Yıldız), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (2013). *Düşünmek Ne Demektir?*, (Çev: R. Şentürk), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- İnam, A. (2005). "Akademisyen mi, Ak-adam-İsyan mı?", *DoğuBatı Dergisi*, 7(3), 147-161.
- Kılıç, S. (2018). " 'Ben Yazarken Konuşan Kim?': Üslup ve Söylemin Öznesi", *Cogito Dergisi*, 91, 7-21.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Monk, R. (2005). *Wittgenstein Dâhinin Görevi*, (Çev: B. Kılınçer, T. Er), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (2009). *Arayışlar Bilim, Kültür, Üniversite*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, S. (2014). "Sosyal Bilimler: Bir Şey Yapmalı!", *Mülkiye*, 38(2), 113-120.
- Said, E. (1995). *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*, (Çev: T. Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö. N. (2006). *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, MVT Yayınları, İstanbul.
- Spinoza, B. (2011). *Etika*, (Çev: H. Z. Ülken), Dost Yayınları, Ankara.
- Spinoza, B. (2015). *Kısa İnceleme*, (Çev: E. Ayhan), Dost Yayınları, Ankara.
- Vergin, N. (2005). "Bilim Camiası ve Tanınma İsteği", *DoğuBatı*, 7(3), 43-63.
- Wittgenstein, L. (2017). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, (Çev: D. Şahiner), Metis Yayınları, İstanbul.

**Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)**

1. Bu çalışmanın yazarları, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyduklarını kabul etmektedirler (The authors of this article confirm that their work complies with the principles of research and publication ethics).
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir (No potential conflict of interest was reported by the authors).
3. Bu çalışma, intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir (This article was screened for potential plagiarism using a plagiarism screening program).