





TUTKU OLARAK AŞK

MAHREMİYETİN KODLANIŞI

NIKLAS LUHMANN

TUTKU OLARAK AŞK: MAHREMİYETİN KODLANIŞI

Özgün Adı: Liebe als Passion – Zur Codierung von Intimitat

Yazar: Niklas Luhmann

Genel Yayın Yönetmeni: Kerem IŐık

Dizi Editörü: Hüseyin Deniz Özcın

Çeviren: Ozan BaŐıdaner

Editör: Volkan Ay

Son Okuma: Aylin Samancı

Sayfa Tasarımı: Bahar Kuru

Kapak Tasarımı: Mandal Ağans

1. Baskı Ekim 2023

© Livera Yayınevi, 2023

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1982.

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin

ISBN: 978-625-99289-5-1

Sertifika No: 51956

Tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla kaynak gösterilerek yapılacak kısa alıntılar dışında, bu yayının hiçbir bölümü, telif hakkı sahibinin yazılı izni olmadan tekrar üretilemez, bir erişim sisteminde tutulamaz, herhangi bir biçimde elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt ya da diğer yollarla iletilemez.

Baskı ve Cilt

Metod Matbaa ve Yay. Tic. Ltd. Őti.

Egemenlik Mah. 6152 Sk. No. 20/A

Bornova / İzmir

Sertifika No: 49605

Livera Yayınevi Tanıtım Tic. Ltd. Őti.

Manavkuyu Mahallesi 275/16 Sokak No: 6/F Bayraklı / İzmir

E-posta: info@liverayayınevi.com

www.liverayayınevi.com

YAKIŞIKSIZ KİTAPLAR

TUTKU OLARAK AŞK

MAHREMİYETİN KODLANIŞI

NIKLAS LUHMANN

ÇEVİREN: OZAN BAŞDANER

livefa
yayınevi



Niklas Luhmann, 1927 yılında Luneburg kentinde dünyaya geldi.1943 yılında Johanneum adlı okuldan mezun olduktan sonra İkinci Dünya Savaşında askere alındı ve 17 yaşındayken 1945 yılında Amerikan askerleri tarafından esir alındı. Savaştan sonra 1946-1949 yılları arasında Freiburg Üniversitesi 'nde hukuk okudu ve sonra Luneburg 'da kamuda kariyerine başladı. 1961 yılında ücretli izinde olduğu sırada Harvard 'a gitti ve orada en etkili sosyal sistemler teorisye-ni Talcott Parsons ile çalışmaya başladı. Önceleri Talcott Parsons'tan etkilenen Luhmann kısa zamanda kendi sosyal sistem teorisini geliştirmeye başlamıştır. 1962 yılında kamu hizmetini bırakarak 1965 yılına kadar, Almanya İdari Bilimler Üniversitesi'nde ders verdi. 1965-1966 yıllarında Münster Üniversitesi'nde bir dönem sosyoloji okudu. 1968/1969 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde Theodor Adorno kürsüsünde okutman olarak görev yaptı. Daha sonra Almanya'da Biefeld Üniversitesi'ne sosyoloji profesörü olarak atandı ve 1993 yılına kadar burada kaldı. Emekli olduktan sonra üretmeye devam eden Luhmann bu uzun süreçte 70 kitap ve 400'e yakın makale yazmıştır. Luhmann, hukuk, ekonomi, politika, sanat, din, ekoloji, kitle iletişim araçları ve aşk gibi çok çeşitli konuları incelemiştir. 1998 yılında yine Bilefeld'de kanserden yaşama veda etti.

Ozan Başdaner, Lisans öğrenimini Ege Üniversitesi Sosyoloji bölümünde tamamlamıştır. Yüksek Lisans derecesini ise Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji bölümünden almış ve halen aynı bölümde doktora çalışmasına devam etmektedir. *Hegel Paris'te: Fransızların Hegel Okuması*, Otonom Yayıncılık (2016) ve *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, Otonom Yayıncılık (2020) adlı derleme kitaplardaki çevirileri yanında, *Gündelik Hayatın Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar*, Phoenix Yayıncılık (2018) adlı derlemede Georg Simmel üzerine yazmıştır. Şu sıralar Max Weber üzerine çalışmasını devam ettirmektedir. Çalışma alanları sosyoloji tarihi, klasik sosyal teori, turizm sosyolojisi ve Bourdieu sosyolojisidir.



Yakışksız Kitaplar Dizisi

Editörün Önsözü

Yakışksız Düşünce

*“Günümüzde teoriyle praksis arasındaki talihsiz ilişkinin nedeni,
tam da teorinin pratik bir ön-sansüre tabi tutulmasıdır.”*

Adorno

Makine bariz bir biçimde çalışmadığında sahneyi dolduran tamircilerdir. Bürokratlar, politikacılar, kanaat önderleri, gazeteciler ve hatta sivil toplum savunucuları tamirciler olabilir fakat teorik etkinliğin -eski adıyla felsefenin- tamir edebileceği bir makine henüz icat edilmemiştir. Felsefe ve/veya teori tamir etmez fakat yalnızca eleştirir. Ve eleştiri ancak eleştirilen alanı domine eden gizli belirlenimleri görünür kıldığında felsefi ve/veya teorik olarak nitelendirilebilir. Aslında bütün makineler zaten bozuk olduklarını gizleyerek -çalışmalarının gizli koşullarının üstünü kapatarak, bu çalışmanın nelere mâl olduğunu görünmez kılarak çalışırlar. Bu, gerçek eleştirinin devreye girdiği andır. Felsefi ve/veya teorik eleştirinin erdemi/gücü aleni olanı yeniden formüle etmekten değil, üzerimizde etkiyen görünmez kuvvetleri açığa vurmaktan ileri gelir.

Akademik ve eleştirel üretimin meşru merkezi olması beklenen ve adına üniversite denilen makinenin içerisine sürüklendiği küresel ve yerel kriz, acımasız olması beklenen eleştirinin esas hedefini saptırmak gibi son derece olumsuz ve tali bir işlevi yerine getirir. Eleştiri, hiç şüphesiz,

eleştirel faaliyetin kurumsallaştığı bu alana yönelmek ve “eleştirinin eleştirisi”ni vermek durumundadır. Fakat içerisinde bulunduğumuz tarihsel, ekonomik ve politik koşulların üniversite üzerinde yarattığı tahribatın, kompleks bir eleştiri faaliyetini gerektirmeyecek kadar aleni bir aşınmaya neden olduğu bir ölçüde doğrudur: Makine bariz bir biçimde çalışmaktır. Tam da bu nedenle, üniversiteyi ayakta tutan toplumsal tipi -Bourdieu'nun zarif müdahaleleriyle bir *habitus* olarak inşa ettiği *homo academicus*'u- karakterize eden tavrın eleştirisini *bugün* vermekte *yakıksız* bir yan sahiden de bulunur. Felsefi ve/veya teorik eleştirinin esas konularından biri olması gereken *akademik ciddiyet*, üniversite kurumunun maruz kaldığı içsel ve dışsal müdahaleler nedeniyle, bugün gerekli liyakate hâlâ sahip olan birkaç üniversite mensubunun ümitsizce özlemi ni duyduğu bir ayrıcalık haline gelmiştir. Oysa eleştirel etkinliğin bütünüyle verili olan *gündem* tarafından belirlenmesi, güncelliğimizi oluşturan gizli kıvrımları açmakla yükümlü olan eleştirinin ortadan kalkması anlamına gelir. Gündemin baskıcı aceleciliği bizi örneğin şu soruyu sormaktan alıkoyar: Eleştirel ve yüksek düşünceyi oluşturan kuvvetlerin gözünden bakıldığında, ne anlama gelir bu ‘akademik ciddiyet’?

Akademik ciddiyet Nietzsche'nin aptallık dediği şeyin mükemmel bir örneğidir: Yansız, yaşamsız, anlamsız ve -bir anlamda- zararsızdır- “Aslında üniversitenin mezar taşına şöyle yazmak gerekirdi: ‘Kimseyi üzmemiştir.’” Bu aptallığın usanmadan sahnelediği şey ise, Schopenhauer'in deyişiyle, bir *ukalalık komedisi* olarak adlandırılabilir. Konferans salonlarına sıkıştırılan eleştiride ve yüzlerce yıldır söylenen sözlerle doldurulan yirmi dakikalık sunumların bir ritüeli andıran ciddiyetinde hiç şüphesiz komik bir yan bulunur. Üstelik bu ancak sahici bir gülüşün aralayabileceği hakikatlerin sahnelendiği esaslı bir komedi değil, dışa kapalı ve bağnaz bir çocuğun kendini fazlasıyla ciddiye alışındaki gülünçlüktür. Rabelais kendi olumlu komiğini icat ettiği müstehcen eserleri yazma iştahını kaçırın bir tipin – ‘gülmeye düşman olan kişi’ anlamına gelen *agélaste*'lerin- gülünçlüğünden söz ettiğinde gülmenin iki tarzi

arasındaki ilişkiyi tayin etmiştir: İki gülme biçimi birbiriyle aynı olmadığı gibi bunların bir arada bulunmaları da mümkün değildir. Onun hikayesinde son derece kritik olan yan şudur: Rabelais yalnızca yazdığı için tehdit ediliyor, ifade özgürlüğünü ayaklar altına alan bir şiddet ve baskıya maruz kalıyor değildir. O, yaratıcı etkinliği içeriden kuşatan asık suratlı bir ciddiyetin etkisiyle, artık *yazmak istememektedir- yılmıştır*. Kendilerini manastırlardan bozma üniversitelerin duvarları içerisine kapatmış bu somurtkan tiplerin gülünç ciddiyeti, şen ve komik Rabelais’de direnç kıran bir oto-sansür olarak tezahür etmiştir.

Demek ki bu gülünç ciddiyet bütünüyle zararsız değildir -yaratıcı kuvvetler üzerinde oldukça olumsuz bir etkiye sahiptir. Adorno’nun sözünü ettiği ve teori ile pratik arasındaki bağlantıyı da bozan “ön-sansür”de Rabelais’yi yazmaktan alıkoyan iç sesin -akademik ciddiyetin içimize yerleştirdiği skolastik ajanın (*agent*)- yankılarını duymak gerekir. Tıpkı bir vicdan azabı gibi; neyi düşünüp neyi düşünemeyeceğimizi söyleyen, düşünceye layık olan konuları sessizce belirleyen bu ses içerimizde uzun süredir var olan kederli makinelerden biridir ve hâlâ çalışmaktadır. Düşünceyi belirleyen oto-sansür düşüncenin kendisinin yerine geçtiğinde, düşünce dogmatikleşerek felsefi ve eleştirel boyutundan soyutlanır. Ve düşünce eleştiriden yoksun bırakıldığında artık etkin olan şey felsefe değil fakat yalnızca yerleşik kanaatlere giydirilen bir felsefe maskesidir: Kimseyi üzmeyen felsefe yalnızca felsefeye zarar verir; eleştirmeyen düşüncenin yalnızca eleştiriye zararı vardır.

Sansür düşüncenin yakışık alan biçim ve içerikleriyle iş birliği içerisindedir. *Yakışsız Kitaplar Dizisi* ise felsefe ve/veya teorinin maruz kaldığı bu sansüre bir gedik açarak düşüncenin yakışsız -göçebe- biçimlerini etkinleştirmek amacıyla tasarlanmıştır. Elbette açıktır ki burada söz konusu olan, düşünce yaşamına dışarıdan yahut yukarıdan dayatılan bir yasak olarak sansürden ziyade, teori alanının zihninde ve organlarında hüküm süren içsel bir dışlama pratiğidir. Hor görme, küçümseme, alay etme ve yıldırma -sansürün en işlenmiş ve örtük biçimleri- yoluyla

kontrol altına alınarak eleştirel düşüncenin kapsamı dışında bırakılmaya çalışılan 'yaramaz', 'muzır' ve 'yakışksız' konuları tam da felsefe, sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar ve tarih gibi çeşitli disiplinlerin kesiştiği noktada ele alarak düşünceyi yaşamın asli meseleleriyle buluşturmaya küçük bir katkı sunmak bu dizinin temel meselesidir. Umuyoruz ki bu dizide yer vermek istediğimiz 'aşk', 'aşksız ilişkiler', 'haz', 'müstehcenlik', 'erotizm', 'pornografi', 'eski ve yeni flört', 'çok-eşlilik', 'tek-eşlilik', 'cinsellik', 'duygusal ve cinsel emek', 'seks işçiliği', 'annelik', 'loğusalık', 'ayartma', 'evlilik', 'bedenin dışlanan kısımları: kıl, tüy ve ter vs.', 'sadizm', 'mazoşizm', 'kutsal', 'şiddet', 'aşırılık' ve 'takılma kültürü' gibi temalar birbirine eklenerek çoğalacak ve dizinin kapsamı git gide genişleyecektir. Böylece, *Yakışksız Kitaplar Dizisi* uzun bir süre marjinalleştirilerek eleştiri alanının dışında bırakılan bütün bu 'ciddiyetsiz' konuları layıkıyla ele alan kitapların Türkçe literatürde daha fazla yer bulabilmesi için çalışmalarını haz ve keyifle sürdürebilecek; düşüncenin çalışmasında örtük olarak bulunan haz ve keyfi kristalleştirerek okuyucuya düşüncenin baştan beri erotik bir deneyim olduğunu bir kez daha hatırlatabilecektir.

Peki ama şimdiye kadarki tüm ciddiyetin; skolastik olanın sınırları içerisine gizlice, el altından hapsedilmiş düşüncenin önünde hazır bulunduğu meşru görevlerdeki ağırbaşlılık ve resmîyetin ötesine geçerek hali hazırda kutsal, kirli, yakışksız ve dokunulmaz bulunan her şeyle böylesi oyuncu bir cesaretle ilişkilenmeyi amaçlayan bu 'felsefe' ciddiyetsizlik mi demektir? Hiç de değil. Tam aksine, Nietzsche'nin de dediği gibi: Belki de büyük ciddiyet ancak böyle başlayacak...

H. Deniz Özcan

İÇİNDEKİLER

İngilizce Baskıya Önsöz	13
Giriş	23
1. Toplum ve Birey Şahsi ve Gayri Şahsi İlişkiler	29
2. İletişimin Genelleşmiş Sembolik Mecrası Olarak Aşk	37
3. İletişimsel Kapasitelerin Evrimi	61
4. Aşkın Semantiğinin Evrimi	70
5. Aşk Özgürlüğü <i>İdealden Paradoksa</i>	80
6. Aşırılığın Retoriği ve İstikrarsızlık Deneyimi	98
7. Yiğitlikten Dostluğa	132
8. <i>Plaisir ve Amour Asıl Farklılık</i>	145
9. Aşk Akla Karşı	160
10. Bireyselleşmeye Giden Yol 18. Yüzyılın Çalkantılı Hâli	165
11. Cinselliğin Bedenselleşmesi	183
12. İletişimsizliğin Keşfi	202
13. Romantik Aşk	213
14. Aşk ve Evlilik Yeniden-Üretim İdeolojisi	238
15. Ya Şimdi? Sorunlar ve Alternatifler	255
16. Bir Yorumlama Sistemi Olarak Aşk	280
Dizin	289



İngilizce Baskıya Önsöz

Bu kitabı yazarken aklımda Alman okuyucu, dolayısıyla da belli bir sosyal ve entelektüel bağlam vardı. İngilizce çeviri, metni farklı bir ortama yerleştirerek oldukça zahmetli teorik argümanları anlamaya çalışmanın zorluklarını artırıyor. Son yıllarda fikirlerin uluslararası alışverişi giderek kolaylaşmış olsa da kitaptaki birçok kavram yerel rengini koruyor çünkü Almanya'daki okurlar İngilizce yayımlanan eserleri zorlanmadan takip ederken İngilizce okuyanlar için bu durumun aynı derecede kolay olduğu söylenemez. Yayıncının İngilizce baskıya önsöz yazmama izin verme nezaketini göstermesi vesilesiyle kitabın temelinde yatan ama kitapta yeterince ayrıntılı ele alınamayan bazı varsayımları açıklama sorumluluğunu almak istiyorum. Özellikle bu eseri sosyal bilimler alanındaki güncel tartışma çerçevesine yerleştirmeye yarayacak bazı teorik kompleksler arasında ayırım yapmak gerekiyor.

Bu kitap tarihsel materyali gerçekten açıklamasa da onu betimlemek için teorik araçları kullanmaya çalışan bir vaka araştırması olarak görülebilir. Almanya'daki teori ve tarih ilişkisine dair genel tartışmalar henüz pek de verimli sonuçlar vermedi. Bunun birbirinden farklı birçok nedeni var. Bir yandan, her teorinin seçici bir yaklaşı-

mının olması gerektiği fikri işin başında kabul edilmedikçe, tarihçilerin kendi materyallerinden kazıp çıkarmayı başardığı olguların zenginliği teorik incelemelerdeki tüm girişimleri boşa çıkarmakta asla başarısız olmaz. Dahası, tarihçiler ve sosyologlar empirik verileri kendilerine has şekillerde ele aldıklarından her iki disiplin de haklı olarak diğerini yersiz genellemeler yapmakla suçlayabilir. Son olarak, –en azından bana öyle geliyor ki– sosyolojik teori yeterince karmaşık değildir ve her şeyden öte tarihsel verilerin zenginliğini ciddi bir şekilde ele almak için soyut terimleri yeterince ayrıntılandırmasıdır. Ayrıntıların (ya da burada yapıldığı gibi genellikle vasat bir literatürün sıkıcı ve modası geçmiş ukalalığının) örtüsünü kaldırmak için izlenebilecek tek mümkün yol, teorik soyutlamanın dolambaçlı yolundan geçer.

Fikirler tarihi söz konusu olduğunda, kendimi *Geschichtliche Grundbegriffe: Lexicon zur politischsozialen Sprache in Deutschland*¹ sözlüğünün editörlerince özetlenen projenin rehberliğine bıraktım ve onların “semantik” terimini kullanma tarzını benimsedim.² Bu proje gerek toplumu gerekse de tarihi betimlemek için kullanılan temel semantik terimlerin 18. yüzyılın ikinci yarısında köklü değişime uğradığı, hatta aynı kalan kelimelerin bile yeni anlamlar kazandığı varsayımından yola çıkar. Fakat tarihçiler bu değişimin gerçekte yaşandığını kabul etseler de nedenlerini açıklamadan bırakmışlardır.

¹ Stuttgart, 1972’den itibaren.

² Ayrıca bkz. Reinhart Koselleck (der.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1978 ve *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979 ya da Wolf-Hagen Krauth, *Wirtschaftsstruktur und Semantik: Wissenschaftssoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert*, Berlin, 1984; diğer örnek çalışmalar için bkz. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 2 cilt, Frankfurt, 1980-1981.

Teori ve tarih ilişkisi konusunda Foucault'nun arkeolojisi ve kullandığı söylem kavramı tatmin edici olmaktan aynı derecede uzaktır. Bu noktada, Foucault'nun metodolojisini meşrulaştırmak için kullandığı bir konumu yani hem çizgisel tarih felsefesine hem de akli merkeze alan Aydınlanma programına saldırmak için açtığı felsefi cepheleri bir yana bırakırsak, bir sosyolog muhtemelen Foucault'dan bir adım daha ileri giderek sosyal yapının mümkün söyleme hangi kısıtlamaları dayattığını göstermeye girişecektir. Dahası, empirik doğası muhtemelen abartılan iktidar kavramı da söylemin yaşam üzerinde uyguladığı kuvvet için yeterli bir açıklama sağlamaz. Bana öyle görünüyor ki, tarihsel araştırmanın “tarihsel semantik” ve “söylemin arkeolojisi” bakımından daha güçlü bir teorik temele ihtiyacı var.

Sosyolog bu zayıflığın üstesinden gelmek istediğinde büyük ihtimalle “bilgi sosyolojisi”nin klasik metinlerine yaslanmayı deneyecektir. Yine de daha yakından ele alındığında bu girişim de yeterli teorik temeli sağlamaz. Görülüyor ki, bilgi sosyolojisinin ilerleyişi 1920'lerden itibaren iki alanda sekteye uğradı. Öncelikle, sosyal sınıf teorisine içkin sıkıntılarını göz ardı etsek bile, olguların sosyal sınıflarla ilişkilendirilmesi fenomenlerin en iyi ihtimalle kısmi gözlemine izin verir. Bu açmazdan kurtulmanın tek yolu Karl Mannheim'ın önerdiği gibi genellemeye başvurmaktır. Bir kavram olarak sınıfın yerini her türlü sosyal konum olsa da bu adım sınıfı yeniden tanımlama işlemini gerektirir zira “konum” veya “varlığın göreliliği” gibi kavramlar henüz ortaya konmamış bir teorinin zayıf ikameleri olarak görülmelidir.

İkinci olarak ise, bilgi sosyolojisi klasik bilgi teorisinin araçlarıyla çözülemeyen epistemolojik sorunlara takılıp kalmıştır. Doğru olan (veya olduğu iddia edilen) ifadeleri görelileştirmeyi hedefleyen bilgi sosyolojisinin kendi ifadelerinin doğruluğu hiçbir zaman kesin olarak ortaya konmamıştır. Bilgi sosyolojisinin bilgi sosyolojisini ya da

serbestçe süzülen entelektüelin bir bilgi sosyolojisini tasavvur edebilmemize rağmen nihayetinde antikçağdan beri bildiğimiz ve kendini aydınlatmaya çalışan bir aklın doğasındaki paradokslarla karşılaşırız ki Foucault'nun arkeoloji küreğiyle altını kazmaya giriştiği bir süreçtir bu.

Peki, kendimizi bu utanç verici durumdan nasıl kurtaracağız? Eğer bu girişimlerin hiçbiri işe yaramıyorsa, onlara “rağmen” ne yapılabilir?

Jürgen Habermas'ın özneler arası anlama paradigmasına başvurmanın sağlayacağı fırsatlara duyduğu inancı birçok nedenden ötürü paylaşamıyorum. Her şeyden önce, bir özneler arası anlamdan çıkan yeterince kompleks bir toplum teorisinin gündelik yaşamın söylemlerinden nasıl türetilceğini kavramak güçtür.³ Bunun yerine, kendine-gönderimli düzenlerin sibernetiği, genel sistem kuramı, otopoiesis ve enformasyon ve iletişim hakkındaki disiplinler arası araştırmalarca oldukça kapsamlı bir şekilde geliştirilmiş belli teorik kaynaklardan faydalanmak bana daha mantıklı geliyor.⁴

Aşkın semantiğinin ilişkin bu çalışmada bilgi sosyolojisi aracılığıyla çözülemeyen problemler yeni bir şekilde ele alınmaktadır: Bu problemler, kendine-gönderimli sistemler içinde gözlemleri gözleme, betimlemeleri betimleme, hesaplamaları hesaplama problemi olarak ele alınır. Heinz von Foerster buna “ikinci derece sibernetik” adını vermiştir. Bu bağlamda, “epistemolojik inşacılık”ın da kullanılmasına rağmen onu burada tartışmak çok yer kaplayacağı için okuru

³ Burada değinilen sorunlar için özellikle önemli olan yakın tarihli bir çalışma: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Modern: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985.

⁴ Bu bağlamda öngörülen genel bir sosyoloji teorisine daha yakından bakmak için bkz. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984.

ilgili literatüre yönlendirmek zorundayım.⁵ Aynı zamanda bu yaklaşım bir toplum teorisinin temellerinin dayanacağı öncülleri kurmamıza da olanak sağlar. Bu metodolojiyi kullanarak, toplumu yalnızca iletişimlerden oluşan bir sosyal sistem olarak, dolayısıyla da iletişim yoluyla iletişimleri yeniden üreten bir sistem olarak ele almak mümkündür. Bu imkân aynı zamanda toplumun kendisi hakkındaki iletileri (özellikle toplum teorileri) için de geçerlidir. Yaşam ve insan bilinci de dahil olmak üzere toplumun evriminin tüm diğer koşulları ve günbegün işleyişi bu sistemin çevresine aittir.

Hümanist geleneğin süregelen mevcudiyetine hiçbir borcu olmayan bu sıra dışı teorik tasarı güncel tartışmalar içinde büyük bir dirençle karşılaşmıştır. Bu dirence rağmen teori açısından “çevre”nin hiçbir şekilde ikincil öneme sahip bir alan olarak değerlendirilmesi gerekmez, aksine o, sistemin oluşumu için en önemli koşuldur. Başka bir deyişle, burada kullanılan teorik yaklaşım insanlık, insan türü, rasyonel yaşam tarzı normları, düşünce tarihi veya insan yaşamının ereği gibi yol gösterici ilkelerin bırakılıp sistem ve çevrenin farklılaşmasıyla değiştirilmesini önerir. Dolayısıyla bu öneri teorinin, birliğin bütünlüğü yerine farklılık üzerine kurulmasının çok daha verimli olacağı ve daha fazla teorinin inşa edilmesine yol açacağı fikrinden ilham alır. Bu teori, George Spencer Brown’ın mantığı gibi şu talimata uyarak işe başlar: “Bir ayırım koy!”⁶

Bu teorik modelin Foucault’nun çalışmasıyla ortak noktası, özneyi yücelte yücelte sonunda kendini tüketen hümanizm sebebiyle kaçınılmaz bir hâle gelmiş görünen bariz post-hümanist bakış açısıdır.

⁵ Bkz. özellikle Humberto R. Maturana ve Fransisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht 1980; Heinz von Foerster, *Observing Systems* (Başlıktaki belirsizliğe dikkat!), Seaside Calif., 1981.

⁶ *Laws of Form*, 2. baskı, Londra 1971, s. 3.

Ayrıca ben de Foucault gibi, “iyi”ye yönelik hoş ve faydalı bir teori bulmakla ve işlerin mevcut durumuna öfkelenmekle pek ilgilenmiyorum. Ancak Foucault söylemin acı çeken bedenlerimiz üzerindeki iktidarına odaklanırken, sistem teorisi sistem ve çevre arasındaki ilişkiyi analiz eder. Sistem teorisi kültürel buyruklara göre sevdiğimizi ve acı çektiğimizi göstermenin önünü açar. Gerçekten de sistem teorisi, sosyal ilişkilerdeki çeşitlenmelerin rasgele olmayan karakterini tanımlayabilen karmaşık bir teorik aygıt yaratmayı mümkün kılar, ancak bu teorik aygıtın bireysel özelliklerini gerçekten açıklamaz. Başka bir deyişle belli söylemlerin doğuşu ve müteakip yok oluşunu açıklamadan bırakmak zorunda değiliz. Belli bir dönemin hâkim semantiği ancak sosyal yapıyla uyuşması sayesinde makul hâle gelir fakat bu uyuşmanın semantiğin sosyal yapının basit bir “yansıması” olmaması gibi üst yapı-alt yapı ilişkisi anlamına da hiçbir surette gelmez. Uyumluluk oldukça ayrıntılı bir kavramdır. Bu kavram aynı zamanda, geride bırakılan eski düzenin yaşadığı inandırıcılık kayıplarının telafi edilmesi ve yeni anlam figürlerinin değişen koşullara uygunluğunun test edilmesi gereken evrimsel geçiş durumlarının sorunlarını da kapsar.

Buradaki çalışma bu muazzam teorik programın yalnızca çok küçük bir kısmını ele almakta ve iki hipotez etrafında şekillenmektedir:

1. Geleneksel toplumlardan modern topluma geçiş, sosyal sistemin tabakalı bir farklılaşmaya öncelik veren biçiminden, işlevsel bir farklılaşmaya öncelik veren biçimine geçiş olarak tasavvur edilebilir.
2. Bu dönüşüm, öncelikle, iletişimin sembolik olarak gelişmiş çeşitli medyalarının farklılaşmasıyla meydana gelir.

Bu değişim, bilhassa tabakalı aile hanelerine, dinî kozmolojiye ve ahlaka, yani çok işlevli kurumlara dayanan geleneksel yaşam düzenini yok eder. Bunların yerini, ekonomi, siyaset, bilim, mahremiyet, hukuk, sanat vb. sistemlere ait öncelikli yönelimler alır; böylece hepsi yüksek derecede sistemik özerklik kazanır ve tam da bu nedenle birbirlerine daha bağımlı hâle gelir.

Bu görüş hem sistematik hem de tarihsel analiz yoluyla detaylandırılabilir. Örneğin, işlevsel sistemlerin özgül işlevlere dayanan özerklikleri, çevrelerindeki diğer işlevlerin yerine getirilmesine büyük ölçüde bağımlı olduğu için sistemlerin kaynaşabildikleri sistematik olarak gösterilebilir ve bunun nasıl gerçekleştiği açıklanabilir. Başka bir deyişle, onlar aynı anda kapalı ve açık sistemler olarak işleyebilirler.⁷ Tarihsel araştırmalar, tüm evrim teorisinin mücadele etmek zorunda olduğu bir sorunla karşı karşıyadır: Yani bu radikal dönüşümün küçük, güçbela algılanabilen adımlarla gerçekleştiği sorunuyla. Bu vaka araştırması, tabakalaşmış düzen ve aile sistemleri aynı kalırken evlilik dışı ilişkilerin barınabilmesi için bir aşk semantiğinin geliştiğini, bunun ardından aşk semantiğinin evliliğin kendisine geri verildiğini, böylece evliliğin farklılaşmasına bir temel sağladığını –yani istenirse evrimsel bir iyi talih vakası olarak adlandırılacak bir süreci– göstermeye hizmet eder. Bir arada olması gereken iki alan olan sosyal sistem teorisi ve sembolik olarak genelleşmiş iletişim medyası arasındaki ayrım sistematik bir perspektif ile tarihsel bir perspektif arasındaki ayrıma aykırıdır. Burada “medya” kitle-

⁷ Sistem teorisi açısından bakıldığında bu otopoiesis kavramının bir uygulamasıdır. Bunu daha da geliştiren fikir yazıları için bkz. Niklas Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Münih 1981; ayrıca, “Die Einheit des Rechtssystems”, *Rechtstheorie*, 14, 1983, s. 129-154; *A Sociological Theory of Law*, Londra, 1985, s. 281 vd.; “Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System”, *Zeitschnft fur Soziologie*, 13, 1984, s. 308-327.

sel iletişim aracı (*mass media*) olarak değil, Parsons'ın geliştirdiği teoride tanımlandığı şekliyle *sembolik olarak genelleşmiş karşılıklı-değişim medyası* anlamına gelir. Ancak Parsons, medyanın ortaya çıkışını eylem sisteminin işlevsel farklılaşmasının sonuçlarından biri olarak görür (ve bu farklılaşma eylem kavramının kendisinde ima edilmektedir). Parsons'ın “değişim medyası”ndan bahsetmesinin ve onları farklılaşmış iki sistemi birbirine bağlama ihtiyacı bakımından açıklamasının nedeni budur.

Bu teoriyi kabul edilemez buluyorum çünkü bütün bir işlevsel matrisin (dört işlev paradigmasının), dolayısıyla da bütün bir sembolik olarak genelleşmiş medya teorisinin eylem kavramından çıkarılıp çıkarılamayacağından emin değilim.⁸ Sonuç olarak, sistem teorisi ile medya teorisi arasındaki bağlantı meselesini sabit değil, değişime açık bir bağlantı meselesi olarak görüyorum. Bu bağlantı sistem teorisinin kavramsal yapısı tarafından önceden belirlenmiş değildir, aksine esasen evrime açık kalır. Bu durum tarihsel-empirik incelemeleri daha da gerekli kılmaktadır. Sembolik medyayı, iletişimsel niyetlere nispeten ihtimal dışı, ancak yine de bir miktar başarı umudu sunan kodlar olarak ya da belirli sembollerin kullanımında kötüye kullanım, yanlışlama hata tehlikesini oldukça etkili bir şekilde dışlayan kodlar olarak düşünüyorum.⁹ Medya, görece olasılık dışı iletişimin temelini oluşturur. Esasen gerekli olmasa da güveni mümkün

⁸ Parsons'ı eleştiren bir tartışma için bkz. Niklas Luhmann, “Generalized Media and the Problem of Contingency”, Jan J. Loubser vd. (der.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, New York. 1976, Cilt II, s. 507-532.

⁹ Bu çalışmada gösterildiği üzere, bu durum tam da bu sorunların medyanın semantiğine yansması nedeniyle de ortaya çıkabilir, yani örneğin kişi diğer kişi hakkındaki kendi yanlışlamalarına âşık olur.

kılar.¹⁰ Bu sıfatla medya kodları, kullanımları yeterince güvenilir ve öngörülebilir olacak kadar sürekli hâle geldikten sonra, karmaşık sosyal sistemlerin farklılaşmasını zorunlu kılan katalizörler olarak düşünülebilir. Bu bakından, ekonominin farklılaşması para kullanımının sonucudur, politikanın farklılaşması iktidar kullanımının sonucudur, bilimin farklılaşması doğruluğun kullanımının sonucudur – ve her durumda bu, para kullanımı ile güç kullanımı vb. arasında ayırım yapılabilen (örneğin, toprak mülkiyeti temelinde mümkün olmayan) yeterince etkili bir semantik elde edildiğinde gerçekleşir.

Tutkulu aşk için özel bir semantiğin evrimine ilişkin bu çalışma, bu nedenle oldukça çeşitli nitelikteki teorik kaynaklardan yararlanmaktadır. Ve her şeyden önce, olayların teori açısından açıkça anlaşılacak nedenlerle bu şekilde gerçekleşmek zorunda olduğunu kanıtlamaya çalışacak kadar iddialı değildir. Tarihsel veri ve metinleri seçmek ve yorumlamak için teorik kavramları kullanmanın metodolojik açıdan daha az titiz, daha az zahmetli başka yolları da vardır. Eğer amaç çok karmaşık bir teoriyi –zaten bugün bir toplum teorisi başka türlü nasıl olabilir ki– geniş ve temsili olması umulan bir tarihsel malzeme koleksiyonuna bağlamaksa, bu durumda aynı zamanda metodolojik hedefler fazla yükseltilemez. Bu nedenle burada tarihsel bir vaka araştırması tercih edilmiştir; bu da malzemenin sadece büyük bir teorik özenle seçilmiş dar bir kesitini almak değil, aynı zamanda teorik aygıtın sağladığı çok çeşitli olanaklardan yalnızca son derece titiz bir şekilde yararlanmak anlamına gelir. Bu prosedür, teorisyenin tarihsel çalışmalarını gerçekleştirirken öğrenme ve teorisini bulgulara göre düzenleme olasılığını hiçbir şekilde dışlamaz. Tarihsel araştırma, bir teorinin karmaşık olmasının nedenle-

¹⁰ Ayrıca bakınız Niklas Luhmann, *Trust and Power*, Chichester 1979, özellikle s. 48 vd.

rinden biridir ve teorinin estetiği, tarihsel gerçekler havuzuna daldırıldığında bozular. Yine de bir teori yeterince karmaşıksa, bu olguları kendi teorik dilinde yeniden ifade edebilmek için hangi varsayımlarını değiştirmesi ya da farklılaştırması gerektiğini kendisi de fark edebilir.

Niklas Luhmann, Bielefeld, Ađustos 1985