DOĞU BATI

düşünce dergisi yıl:5 sayı: 19 mayıs,haziran,temmuz, 2002 ıssn 1301-4153



Dünya Neyi Tartışıyor? -2

Yeni Düşünce Hareketleri

DOĞU BATI 19 Yeni Düşünceler

DOĞU BATI

düşünce dergisi

F S K

Doğu Batı

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
ISSN:1301-4153 Sayı: 19 2002/3
Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: *Taşkın Takış*
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: *Savaş Köse*
Ankara Temsilcisi: *Sunay Aksoy*
Dış İlişkiler Sorumlusu: *Kemal Altunboğa*
Halkla İlişkiler: *Nazife Hasdemir*

●

Sanat Yönetmeni: *Hakmen S. Akkerman*

●

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

●

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert, İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

●

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayınlanır.

Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
Selanik Cad: 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı: *Reprus* Dizgi: *Akdeniz*
Baskı: *Cantekin Matbaacılık*, Mayıs 2002

1. Baskı: 4 500 adet

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 425 68 65

Ön Kapak Resmi: Vladimir İlyiç Lenin
Arka Kapak Resmi: Joan Deakin, Photographs,
1996, Londra, Schirmer.

İçindekiler

5 • DOĞU BATI'DAN Eski Dünyanın Yeniden İhyası

"KUSURSUZ CİNAYET"

9 • JEAN BAUDRILLARD İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik

MODERNİZM & POSTMODERNİZM

29 • NESRİN KALE Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru

51 • ZYGMUNT BAUMAN Modernite Postmodernite ve Etik

YAPISALCILIK

65 • ALİ AKAY Yapısalcılık-Sonrasına Yeniden Bir Bakış

HERMENEUTİK

81 • MUSTAFA GÜNAY Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek

ÜTOPYA&HETEROTOPYA

105 • KRISHAN KUMAR Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu?

123 • HÂLİL NALÇAOĞLU Heterotopya, Koloni ve Öteki Mekânlar: Michel Foucault'nun Kısa Bir Metni Üzerine Düşünceler

DİLBİLİM

141 • RECEP ALPYAĞIL Dil Oyunlarından Dilin Yapıbozumuna

FEMİNİZM

151 • DİLEK İMANÇER Feminizm ve Yeni Yönelimler

SİYASAL TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

175 • BEHÇET GÜLERYÜZ Devlet ya da Disiplin

188 • VEHBİ BAYHAN Risk Toplumu

203 • TERRY EAGLETON Beş Çeşit Aynılık ve Farklılık

KENZ

211 • CELAL TÜRER Whithead'in Yapısalcı Postmodernizmi

235 • AZİZ FEVZİ ZAMBAK Wittgenstein Felsefesi Felsefeye ve Sosyal Bilimlere Nasıl Yeni Açılımlar Getirebilir?



Illustrators 34, The Society of Illustrators 3 th Annual of American Illustration.

ESKİ DÜNYANIN YENİDEN İHYASI

Doğu Batı dergisinin dünyanın neyi tartıştığı sorusuna verdiği ikinci yanıt "Yeni Düşünce Hareketleri" başlığını taşıyor. Bu çalışma, yeni toplum ve yeni insan ekseninde üretilen bazı modellerin değerlendirmesini içeriyor.

İlk 1890-1920 yılları arasında Avrupa entelektüel ve sanat ortamında beliren kriz nosyonu, yirminci yüzyılın üzerinde en çok konuştuğu kavram olmuştur. Kopuş temasıyla birlikte siyasal ve toplumsal bütün projeler risk ve belirsizliğin, kaos ve nedensizliğin çatısı altında yavaş yavaş erimeye başladı. Kriz mitlerin çöktüğünü haber veriyordu. Nostaljiler sarsılmıştı. Dogmatik uykudan uyandığını söyleyen aydınlanma düşünürleri bu sefer pek de farklı olmayacak şekilde dogmatik bir rüyaya dalmışlardı. O hâlde aydınlanmanın bireyi yozlaştıran bütün insanî, etik, politik, bilgi birikimi temelden sorgulanmalıydı. Çünkü vaat edilen her toz pembe teori ve kehânet, mutlak aldatıcı bir yönle çıkıyordu karşımıza. Eski dünyanın hiyerarşiye dayalı tabakaları, insan ve toplumu ebediyetin çizgileriyle kaynaşmış bir varlık olarak tahayyül ediyordu. Bu yanlış bilincin ortakfelsefesi (symphilosophy), evrenin birliği ve insanın devamlılığı düşüncesiydi. Artık ne tarihin kurmaca geçmişine dönülebilir, ne de havai fişeklere benzeyen otoriter bilgi felsefelerinin takipçiliği üstlenilebilirdi. Bunun ardından radikal, üç akıldışı eylem daha gerçekleştirildi:

1. Tanrı'nın öldürülmesi
2. İnsanın ve öznenin öldürülmesi
3. Dilin öldürülmesi

Bu üç kasıt ve keyfî irade, estetikle etik değerlerin özdeş tutulduğu bir arenada meşruiyetini sağladı. Eski dünyanın dilini ve mantık kipini estetik bir tavırla dönüştürmek isteyen düşünürleri bu sefer relativizmin tehlikeli tuzakları bekliyordu. Sanatın yanılsamaya dayalı 'hakikat' oyunu ve ontogenetik iradesi, belirsiz, elde edilemez bir vizyona dönüşebilme tehlikesiydi sözü edilen. Nitekim Avantgardizm ve benzeri reaksiyonlar tanımlanamaz, ölçülemez duyusal çok çeşitliliğin sınırlarını fazlasıyla aşındırmıştı. Öncü kuvvet olma, hücum kıtaları oluşturma ve geride kalanlar için yeni cepheler açma anlamına gelen 'avant-garde' kelimesinin son derece biçimsel ve kuralcı tanımına karşın, avantgardist sanatçı, ortaçağ hikâyelerinin karikatürize edilmiş şövalye kılığıyla ve estetik kimliğiyle kendini selamlamakta herhangi bir sakınca görmedi. Böylelikle klasik sanatın geometrik üslubu, asimetrik ve ölçüsüz atmosfere dönüşen bir boşlukta sallanıyordu. Yapılan bozulmuştu, inanılan reddedilmişti ve inşa edilen her birikim salt spekülatif bir malzeme düzeyinde algılanmıştı. Bu hâliyle ortaya çıkan insan prototipi gündüz ördüklerini geceleri söken Penelope'u çağrıştırıyordu. Modern Penelope, günboyu benliğini tatmin edecek ve dağılmış kimliğini toparlayabilecek sürekli bir arayışın izleyicisi oldu. Kimi düşünürlere göre, herhangi bir merkezi, çekirdeği ve kalbi olmayan bu faydasız arayış, öznenin kendi kendine vedasıydı, ütopyaların bittiğini ve tarihin kapandığını simgeleyen bir veda...

Michel Foucault, "bir başka sistem hayal etmek, mevcut sistemde olan bitene katılımımızı genişletmektir" teziyle bu tıkanıklığa işaret etmiştir. Tam da bu noktada postmodernizm, yapısalcılık, dilbilim, hermeneutik gibi konular hararetle tartışılmaya başlandı. Bu dönüşümlerin çoğaldığı yerlerde yeni politik, moral, insanî etik ve estetik değerler, bilgi düzeyleri ve farklı perspektifler oluştu.

Konumların ve problemlerin ayrışmasına rağmen, daha üst ve güvenilir bir bakışın sağlanması için bu düşünceleri ortak bir paydada tespit etme gereksinimi vardır. Tek tek analitik bir okumanın ardından bütün bu farklı bağlamların/konumların, ana karakteristiği ayrıca sunulmaya değerdir. Dileriz bu çalışma, yeni düşünce hareketlerinin özünü/ruhunu verebilmiş olsun.

Taşkın Takış

"KUSURSUZ CİNAYET"



Robert Lesser, *Pulp Art*, 1997, New York, Jahn Coughlin: "The Gray Mager", Detective Story Magazine, August 1930, Gramercy.

İLLÜZYON, YİTİRİLEN İLLÜZYON VE ESTETİK*

Jean Baudrillard

Temel sorun: gerçeklik ve gerçekliğin öldürülme olayıdır. Bundan söz eden kişi ben olduğum için de, bu cinayet çok nazik bir biçimde bana atfedilmiş ve dolayısıyla her zaman yapıldığı gibi mesaj ve aracı birbirine karıştırılmıştır. Bu oyun kuralının kabul edilmesi gerekiyor, zira gerçeğin katledilmesinden söz etmek belki de gerçekten bir suç işlemektir! Bu yüzden ben bu karmaşayı şimdilik olduğu yerde bırakıp, şu cinayet hikayesi üzerinde durmak istiyorum.

Tarihsel anlamda gerçeklik diye bir şey var olmuştur ve bu bizim kültürümüze özgü bir kavramdır. Ancak zaman içinde önce oluşan, sonra da dağılıp giden pek çok kavram gibi o da yok olmak üzeredir. Bu anlamda birine katil denilecekse o sistem olmalıdır, yoksa ben değil, çünkü gerçeklik ve gerçeklik ilkesine son vermeye çalışan odur. Sahip olduğu gelişme ve aşırı

---

* Fransızcadan çeviren: Oğuz Adanır
Sans Oublier Baudrillard, s. 207-223, Edit.La Lettre Volée, 1996, Brüksel

gelişme mantığı çerçevesinde bu değerler sistemine, ikizi sayılabilecek bir bilgi ve yeniden canlandırma sistemiyle, bir son vermektedir. Bugün başarısızlığa uğramış olan da bu sistemdir. O yüzden beni suçlu olarak göstermeye kalkmak, beni hak ettiğimden fazla onurlandırmak demektir. Burada olsa olsa suça düşünce yoluyla katılımdan söz edilebilir. Çünkü bugün sistemin mantığına karşı gelebilmek açıkça mümkün değildir -her türlü olumsuzluk ve eleştirel rasyonellik şöyle ya da böyle saf dışı bırakılmış durumdadır- ancak aynı sistem içinde olay yaratabilmek mümkündür. Örneğin bu sisteme benzeyen bir şey üreterek, onu gidebileceği en uç noktaya kadar götürüp tersine çevirebilirsiniz. Ona karşı Doğu savaş sanatlarına benzeyen bir düşünce stratejisi güdebilmek mümkündür. Anlamsız imgelerden oluşan bir dünyayı gidebileceği en uç noktaya kadar götüren Warhol da böyle yapmakta ve anlamsız imgeleriyle sistem adlı boşlukta anlamsız olaylara yol açmaktadır.

Yavaş yavaş ortadan kalkan bu gerçeklikle, gerçeklik oranındaki bu düşüş konusunda mizah alanı dışında kalan örnekler de verebiliriz. Lorraine bölgesindeki Schtroumpfland eğlence parkının öyküsüne bir göz atalım. Çünkü bu eğlence parkının oldukça eğlenceli bir öyküsü var. Lorraine bölgesindeki çelik işletmesi çöktüğünde, bu çöküşün sonuçları bir eğlence-boş zamanları değerlendirme alanı yaratılarak hafifletilmeye çalışılmıştır. İflas etmiş çelik işletmesinin müdürü doğal olarak Schtroumpfland adlı eğlence parkının müdürlüğüne getirilmiştir. Aynı kuruluşta çalışan işçilerse eğlence parkının çalışanlarına dönüşmüşlerdir. Eğlence parkında işler kötü gitmeye başlayınca da burada çalışan insanlar bir kez daha işsiz kalmışlardır.

Bir başka örnek de Disney şirketinin son projesidir. Amerika'nın en büyük televizyon kanalını bünyesine alıp, onunla birleştikten sonra şimdi de New York'taki 42. caddeyi satın almak istemektedir. Zaten New York gibi kentler iflastan kurtulabilmek için gayrimenkullerinin bir kısmını satmaktadırlar. Keza Rockfeller Center da Japonlara satılmıştır. Disney şirketi 42. cadde denilen bu yoğun erotizm ve pornografi bölgesini satın alarak onu bir eğlence parkına dönüştürecektir. Ancak bu mekânda hiçbir değişiklik yapmayacaktır. Böylelikle pornograflar, fahişeler, sex-shoplar 'Disneyleştirilmiş', mevcut görüntüsü olduğu gibi korunmuş turistik bir dünyanın figüranlarına dönüşeceklerdir.

Yine Disney'le ilgili ve Körfez savaşını anımsatan bir başka örnek verelim. Bu savaş kusursuz bir hipergerçekliğin izlerini taşıdığı için, insan bu savaşın gerçekten olup olmadığını kendi kendine sormak zorunda kalıyordu (artık bu savaş öldükten -bittikten- sonra gerçekten olmuştur diyebiliriz. Çünkü savaş sırasında her türlü gaz ve bakteriyolojik silaha karşı önlem amacıyla zerk edilen çeşitli ilaçların etkisiyle Amerikan askerlerinin günümüzde ölmeye başladıkları görülmektedir. Iraklılarsa genellikle atılan oksijen

bombalarını soludukları için anında ölmüşlerdir). Özetle böyle bir savaş hiç olmadı. Zaferin (olmayan) stratejisti olarak anılan general Schwartzkopf'un ülkesine döndüğünde bu zaferi nasıl kutladığını biliyor musunuz? Disneyworld'da muazzam bir *party* vererek. Böylelikle savaş sonrasında bile bu savaş, CNN sayesinde yüz milyonlarca televizyon izleyicisinin de dahil olduğu, dünya çapında bir eğlenceye dönüştürülmüşe benzemektedir.

Öyleyse Disney gerçeklik ve hipergerçekliğin tamamına istediği gibi el koyabilir. Şu anda üzerinde çalışılan ve araştırma yapılan insana ait genleri de yakın bir gelecekte satın alabilir. Tıpkı Walt Disney'i sıvı azotun içinde dondurduğu gibi bütün gezegeni, eğlenceli bir süperprodüksiyon örneği, neden buza yatırıp, dondurmasın ki? Zaten gücül gerçekliğin patronu o saydam tabutunda yatan adam değil midir? Hollywood ve Disneyland şu sıralarda Orlando'daki Disneyworld'da yeniden kurulmaktadır. Öyleyse bu simülakr üssü ikidir. Burada söz konusu olan şey artık bir gösteri toplumu değil, gerçek dünyanın yerine bir başkasını koyma girişimidir. Gücül gerçeklik böyle bir girişimin ürünüdür. Bizler de bu dünyanın az çok bilinçli figüranları ve suç ortakları sayılırız. Kendini sıvı azota yatıran Disney ölümün gücül gerçekliği içindeki yerini alırken, bizlerin de canlı canlı gücül gerçeklik ve yaşamın saydamlığı içindeki yerimizi aldığımız söylenebilir.

Bu bir betimlemenin gidebileceği en uç noktadır. Yaşamımızın ayrıntıları içine giremediğinden sonuçta onun da gücül bir betimleme olduğu söylenebilir. Buna karşın bize, tersine çevrilmesi olanaksız bir gelişme biçiminin varlığını hissettirdiği söylenebilir.

Tartıştığım konu en yalın anlamdaki gerçeklik değildir; zaten bu yalın gerçeklik de ne demektedir? Maddi şeylerin karşınızda duruyor olması onların gerçek oldukları anlamına gelemez. Benim tartıştığım konu, günümüzdeki egemen düşünme ve yeniden canlandırma biçiminin geçerliği ve bu biçime ait değerlerdir. Aşıp geçmeye çalıştığım şey gerçeklik fikriyle, gerçeklik ideolojisidir. Çünkü zaman içinde oluşturulan bu şeyleri teker teker söküp mercek altına alabilirsiniz. Zira bu bir tür Rousseau'cu ideolojidir. Rousseau, insanın doğal bir yapısı olduğunu, bu yapının temelde iyi olduğunu ve bu yapıyı ortaya çıkarabilmek için üzerinde uygarlığa ait ne varsa söküp almak gerektiğini söylemektedir. Bizler de dünyaya ait bir gerçeklik ve bu gerçekliğin de doğal bir yapıya sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu gönderen sisteminin nesnel ve rasyonel olduğunu ve onu illüzyonun elinden çekip aldığımızda aslının ortaya çıkacağını düşünüyor ve gerçekliği şeylerin içine gizlenmiş bir ahlâki yasa gibi görüyoruz. Oysa temel bir ahlâk düşüncesi, insana özgü temel bir ahlâki yapı diye bir şey olabilir mi? Nedenler ve rasyonel bir nedensellik olduğu nasıl söylenebilir? Burada bir doğadan bahsedilebilir mi? Oysa gerçekliğe olan inanç aynı doğalcı ideolojinin sonucu olup, bize kate-

gorik bir şekilde dayatılmaktadır. Bilim de (en azından klasik bilim denilen şey) bu tür bir yaklaşım üzerine oturtulmuş olup, dünyaya özgü nesnel bir gönderen (referans), bilime özgü bir nesne ve kendini sarıp sarmalayan illüzyonun elinden çekilip alındığında bunun nesneyle ilintili, ulaşılması mümkün, bir nesnellik olduğu düşünülmektedir. Yaratılan bu gerçeklik ilkesine özgü, sınırı aşıp geçebilmek olanaksız gibidir. Sahip olunabilecek eleştirel bir gerçek anlayışının ortaya çıkmasını engelleyen şey de sanki bu doğalcılığın kendisidir.

Simülasyon gerçeğin karşıtı değildir –böyle olsaydı çok basit bir şey olurdu (zaten iyi ve kötü, hakiki ve sahte, güzel ve çirkin gibi açık seçik karşıtlıklar oluşturmak da bize özgü ahlâk yasasının bir parçasıdır). Simülasyon neyin sahte olduğunu söylemez, bunun yerine neyin hakiki neyin sahte olduğunu söyler ya da gerçekliği konusunda kararsız kalınan şeyi nitelendirir. Daha fiziksel ve metaforik bir simülasyon tanımı da yapılabilir. Buna göre simülasyon dünyaya ait gerçekliğin içinde çözülüp, dağıldığı ve yoğunluğunu büyük ölçüde yitirdiği devasa bir entropik süreçtir. Sonsuza dek çoğaltılabilen kopya ve yeniden canlandırmalar sarmalı aracılığıyla, bir simülakrdan diğerine, nesne, yoğunluğunu giderek yitirmekte ve sonunda da herhangi bir şekilde referans olabilme özelliğinden yoksun kalmaktadır. Bu olay Benveniste'nin anlattığı suyun belleği öyküsüne benzemektedir. Bu öyküde gerçeğe özgü tüm moleküller ortadan kalkmış olmasına rağmen gerçeklik etkisinin kusursuz olduğu söylenmektedir. Gerçek, simülakrlar içinde süzülmüş, buharlaşmış ve yok olmuştur. Simülasyon, günümüzdeki demode olmak ya da yok etme yöntemlerinden çok daha etkili ve şiddet yüklü bir ortadan kaybolma yöntemidir.

Bir başka metafordan da söz edebiliriz (belli bir formülün yokluğunda bir biçimden diğerine atlamaktan başka yapabileceğiniz bir şey yoktur yani derdinizi ancak metaforlarla anlatabilirsiniz). Gerçek simülakrın su yüzeyine çıkmış olan bölümüdür –simülasyon ise dünyamızın suyun içinde kaybolmuş olan muazzam parçasını oluşturmaktadır. İkisi birlikte buzulun tamamını oluşturmaktadırlar ancak yoğunluk ve ışığı yansıtma oyunu sonucunda bu bütünün su yüzeyinin üstünde kalan parçası gerçeklik evrenini oluşturmakta, aralarındaki sınır çizgisi belirgin gibi görünmekle birlikte, bu evrenler arasında gerçek bir süreklilikten söz edilememektedir. Sanırım iyi ve kötü arasında da benzer bir durum söz konusudur. Bir başka deyişle iyi, kötünün su yüzeyi üstünde kalan parçasıdır yani kötülüğün onda biri kadar bir şey. İllüzyon (yani kötü) toplam kütlenin onda dokuzunu oluşturmaktadır. Öyleyse gerçek (yani iyi) yitirilmiş illüzyonun yol açtığı su yüzeyi üzerinde görünen parçadan başka bir şey değildir. Yitirilmiş illüzyonun varlığı başlı başına bir gizemdir. İster iyi ya da gerçeğin bir sonucu, isterlerse doğal ya da bir akıl

yürütme sürecinin sonucu olsunlar, sonuçta bütün bunlar gerçek bir gizemi andırmaktadırlar (oysa kötülüğün varlığında bir gizem yoktur). İyi, (her türlü Ortodoks yaklaşımın tersine) kurallaşmış kötülük düzeni içinde yer alan bir istisnaya benzemektedir.

Gerçeğin üst düzeyde bir yoğunluk kaybına uğraması paradoksal bir şekilde üst düzeyde bir gerçek yani hipergerçeklik tanımının yapılmış olduğu bir döneme rastlamaktadır. Zira engellenmesi olanaksız kusursuz bir benzerlik sürecine doğru ilerliyoruz. Örneğin müzik, imge, beden ve sağlık, haber-bilgi, vb alanlarda. Bir başka deyişle bir tür gereksiz bir kusursuz imge aşamasına doğru ilerlediğimiz için, gerçeğin imgesini gerçek zaman dilimi içinde izleye izleye bir gün geliyor ve bu gerçek gücülleşiyor (sanallaşıyor) – böylelikle bir tür kusursuz bir tanıma sahip oluyor ve sonuçta da illüzyon gücünü yitiriyor. Bunu dünyayı sahip olduğu boyuttan çok daha fazlasıyla yani üç, dört (müzik alanında beş, altı ya da on sekiz pistten söz ediliyor) boyutlu bir şekilde yeniden oluşturan kusursuz bir gerçeklik pornografisi, imgesel bir pornografiye benzetebiliriz. Gerçeğe sürekli gerçek katarak, gerçeği biriktirerek doğrudan simülasyona yani kendisine kusursuz bir şekilde benzeyen ve gerçekliğin en kusursuz aşamasına ulaşmış olana doğru ilerliyoruz. Kültürümüz, yerinden kımıldatabilmenin mümkün olmadığı ve paradoksal bir şekilde maksimum bilgilenmenin sonucu olan bir tür entropik süreç doğrultusunda, bütünüyle bu yönde ilerliyor –bu süreç dünyanın derinlemesine denilebilecek emilmesinin, tüketilmesinin eşdeğerlisidir. Bunu, Freud'un kullanmış olduğundan tamamen farklı bir anlamda, illüzyonun sonu olarak ifade edebilmek mümkün. Bu illüzyon: hem gerçek hem de imgeyi kapsayan kusursuz cinayetin ta kendisidir. Bu cinayet zamanı da kapsamaktadır. "Gerçek zaman dilimi" içinde (gerçek anlamın tam karşıtı sayılabilecek bir anlamda bu böyledir çünkü bu anlam her türlü değiş tokuşu kapsayan gücül bir aynı andalık anlamına sahiptir), yani bu geçmiş ve geleceği sonu gelmek bilmeyen bir anındalık şeklinde kendi içinde eriten bir zamandır ki, burada bir zaman cinayetinden söz edebilmek mümkündür. İletişim araçlarının bütününde, imgelere özgü bu kusursuz süreklilik süreci, bu göstergeler ve mesajlar arasındaki suç ortaklığı, zaman ve mekanın tasfiyesi, ilişki ve değiş tokuş zamanına kısa devre yaptırılarak çarpma yoluyla yok etme. İletişim denilen şey işte budur.

Bir illüzyon, bir tiyatro, bir sanat, estetik ve değerlendirme sahnesinden söz edebilmek; bütünüyle müstehcenin eline düşmekten kurtulabilmek için bir mesafenin bulunması kaçınılmazdır. Kutupların birbirleriyle çarpıştırılması, terimlerdeki karmaşa, bu bitişiklik, yalnızca imgeler ve bedenler arasındaki değil, bakışla nesnesi arasındaki suç ortaklığı da bu mesafenin yok edilmesine yol açmaktadır. Hatta bir arzu mesafesi, olası bir arzudan bile söz

edilemeyecek duruma gelinmiştir.

Bir anlığına artık klasikleşmiş yabancılaşma kuramına geri dönelim. Bu kurama ve "gösteri toplumu" konusunda yapmış olduğu açıklamalara göre: artık kendi benliğimizden kopartılmış, dünya ve kendimizle olan ilişkilerimize bir son vermiş durumdayız. Bu durumda mesafe kötü bir şeydir. Oysa günümüzde bunun tam tersi sayılabilecek bir süreç yaşanmaktadır. Bugün bize acı veren şey ayrılık ya da kopukluk değil suç ortaklığı yani aşırı yakınlıktır. Bize acı veren şey, şeyler arasında görülen genel bir karşılıklı etkileşim, çarpışma ve yakınlıktır. Aynıdan aynı olana devreler ve şebekeler aracılığıyla, öteki ya da gösterinin müdahâlesine bile gerek kalmadan gerçekleştirilen, zincirleme geçiştir. Bu, her şeyi kapsayan bir değiş tokuşçuluk orjisiyle, sınır tanımayan bir biriktirme parodisine benzemektedir. Genelde imge bir yansıma ya da bir ayna işlevine sahip olmaktan çok (ki bu imgenin yoksul ve spekülasyona dayalı versiyonudur), gerçek dünyanın bir boyutuna son verip, onu dünyanın gerçekliğinden soyutlayarak bir illüzyon sahnesi yaratma gibi bir işleve sahiptir. Günümüzdeyse imgeye üç boyut kazandırmaya, onu hipergerçekleştirmeye, karşılıklı etkileşim içine girmesini sağlamaya, dolayısıyla da gücül bir gerçek gibi algılanmasını sağlamaya çalışıyoruz. Bir kask ya da dijital kombinezon olayında olduğu gibi yakında hep birlikte böyle bir evrenin içine dalmış olacağız. Bu gerçekle, bir hologramın içinde yer almak arasında bir fark kalmayacak. Çünkü buradaki gerçekliğiniz bir yeniden canlandırma üzerine oturmayacak. Böylelikle gerçeğe ait olandan başka bir sahne yaratma olasılığından söz edebilmek mümkün olmayacak. Oysa bu, diğerleriyle birlikte, sanata özgü bir ayrıcalıktı. Yeniden üretim sürecindeki teknik kusursuzluk, dünyanın gücül yeniden basımının kendisinin tıpkısına benziyor olması illüzyonu yok etmektedir. Benim "kusursuz cinayet" dediğim şey de zaten budur.

Göz yanılsaması, bunun tam tersine, gerçek nesnelere ait bir boyutu saf dışı eder ve böylelikle onlara büyülü bir nesne olma özelliği kazandırarak, gerçek bir derinlikten çok bir derinlik illüzyonu katar. İki boyutlu olmasına karşın, üç boyut illüzyonu yaratır. Resmin biçimsel çekiciliğine, yanılgının zihinsel çekiciliğini ekler. Anlamları gizemli kılma, biçimle oyun oynamanın çekiciliğini katar. Zira eşsiz ve benzersiz (sublime) olmak yeterli değildir, buna kurnazlığı da katmak gerekmektedir. Çünkü gerçeği ancak olduğu gibi verebilirseniz onu baştan çıkartabilirsiniz. Modernleşmenin bize unutturduğu şey budur. Çünkü nesne gücünü kendisine yapılan eklemelerden değil, eksiltmelerden ya da soyutlamadan almaktadır.

Sorun, bugün yaptığımız gibi, nesneyi olduğundan daha değerli göstermek ya da ona hak ettiğinden fazla önem vermek değildir. Bugün böyle dav-

ranmamızın nedeni, başka kültürlerin oldukça iyi bir şekilde becerdikleri "var olmayana" (absence) simgesel düzeyde egemen olmayı beceremiyor olmamızdır.

Yeniden sanata dönecek olursak, günümüzde sanat ve resimden söz edebilmek oldukça güçtür çünkü onu görebilmek, varlığını tespit edebilmek pek kolay bir iş değildir. Sanat ya da iletişim araçları bağlamında çoğunlukla bakmamız istenen şeyler kendilerine bakılmasını değil, görülmek, görsel anlamda yutulmak ve hiçbir iz bırakmadan ortadan kaybolmak isteyen şeylerdir. Bu tür bir resim bir anlamda (düşünsel, duygusal) değiş tokuş olanaksızlığının basitleştirilmiş bir biçiminden başka bir şey olamayacağı için, bu resim konusunda çekilecek söylevin de doğal olarak söyleyebilecek bir şeyi olmayacaktır –bu üzerinde görülecek bir şey olmayan bir resim demektir. Bu bir nesne olmayan ya da artık bir nesne olma özelliğini yitirmiş bir nesnedir. Üzerinde bir şey olmayan nesne, olmayan bir nesne değildir. O içkin ve hiçbir şey ifade etmeyen, maddi özelliklerini yitirmiş varlığı, o anlamsız kendinden geçmişliğiyle peşimizi bırakmayan bir saplantıya benzemektedir. Bütün sorun bu boşluğun sınırların en uç noktasına kadar götürerek onu maddeleştirebilmektedir. Bu boşluğun sınırları içinde boşluğa ait ip uçlarını yakalayabilmektir. Bütün sorun, duyarsızlığın (aynı zamanda dünyanın) en uç noktasına kadar giderek bu duyarsızlığın gizli kurallarını, bir başka deyişle, zavallılık ya da hiçliğe özgü yolları bulmaktan ibarettir.

Bir hiçlik parodisine benzeyen ya da bir hiç olduğunu iddia eden sanat bütün bunlardan giderek uzaklaşmaktadır.

Sanat asla dünyadaki olumlu ya da olumsuz koşulları mekanik bir şekilde yansıtma aracı olmamıştır. Sanat, dünyanın oldukça abartılı bir illüzyonu, onu deforme eden bir ayna gibidir. Duyarsızlığa mahkum bir dünyada sanat da, düşünce gibi bu duyarsızlığa duyarsızlık eklemekten başka bir şey yapamaz. Sorun bu duyarsızlığın sona erdirilmesi ya da farklılığın yeniden yaratılması değildir. Çünkü artık ne o eski sahne vardır, ne de eskiden var olan o sanata özgü büyüleyici illüzyon. O hâlde yapılması gereken şey imge adlı boşluğun çevresinde dönmekten ibarettir. Sinema alanında da böyle yapılmaktadır. Wenders, Antonioni, Altman, Godard, Warhol gibi yönetmenler anlamsız bir dünyayı imgeler aracılığıyla sorgulamakta ve ürettikleri imgelerle bu anlamsızlığa katkıda bulunmakta, bir anlamda onu dönüştürmektedirler. Bu isimler dünya adlı gerçek ya da hipergerçek illüzyona bir şeyler katarken: en iyiler arasında yer alan pek çok başka yönetmenin high-tech ağırlıklı, özel efektlerden ibaret, eklektik bir imge ve düşsellik çılgınlığı sunmaktan başka bir şey yapmadıkları görülmektedir. Bu sonuncular imge adlı boşluğu doldurarak, estetik bir illüzyon yitimine (désillusion) katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar -tıpkı simülakrın yerine bir

başkasını koyan simülasyonist ressamların aslında resmin yerine değeri koymaları gibi. Bir başka deyişle kendi kendiyle boğuşan bir makinenin sonuçta kendi kendini yok etmeye mahkûm olması gibi.

Bekâr (çiftinden yoksun) makinelerin hepsi, tıpkı Tinguely'de olduğu gibi, sonunda kendi kendilerini yok etmektedirler. Çağdaş resmin de, (installation'lar ve performanslar da dahil olmak üzere) bütün uzantılarıyla birlikte, bu durumda olduğu söylenebilir. Sanki kendi kendini yadsır, kendi kendinin parodisi olmaya çalışır gibidir. Saydamlaştırılıp, buzluğa atılmış bir dışkıya, bir çöpleri değerlendirme girişimi, çöpler ve düş gücüne ait *artık* nesnelerin çok kısa bir süreliğine ölümsüzleştirilme işlemine benzemektedir. Böyle bir şeye bakabilmek bile mümkün değildir çünkü bu resmin bakanla herhangi bir ilişkisi kalmamıştır. Kendi kendine karşı tamamen duyarsızlaşmış, gerçekten daha güçlü bir illüzyon olmayla herhangi bir ilişkisi kalmamış olan bu resmin, günümüzde, gerçekten de izleyiciyle herhangi bir ilişkisi kalmamıştır. Kendi illüzyon gücünü yadsıyan resim derhâl simülasyonun eline düşmekte ve gülünçleşmektedir.

Yüzyılı aşan bir gelişme süreci sonucunda ulaşılmış bulunan güncel durumda, soyutlama aşaması hayati bir öneme sahiptir, çünkü resmin nesnesinin biçimi sistematik bir şekilde bozulmaya (deconstruction) başlanmıştır. Öyleyse yeniden canlandırma alanında görünüm, biçim ve yüzeysel nesnelliğin ötesine geçen bir gelişmeden söz edebilmek mümkündür.

Oysa soyutlamak aynı zamanda dünyaya özgü, anlamsız ve sözleşmesel bir hâle gelmiş, somutluğun gerisinde yatan nesneye özgü analitik bir hakikati keşfedebilmek, onu yalın unsurlarına indirgemek ve bir anlamda biçime özgü bir önerme sunmaktır. Bu açıdan soyutlama modernleşmeye paralel bir şekilde ilerlemektedir çünkü bu sonuncunun da amacı, tüm alanlarda, şeylere özgü analitik hakikati araştırmaktan ibarettir. Modernleşme topyekûn denilebilecek bir şekilde toplumsal, politik, ekonomik ve psikolojik alanlara ait analitik hakikatin ortaya çıkması için mücadele etmiştir. Ancak nesneye özgü hakikat konusunda işi giderek abartmakta ve bunu biçim oyunlarından bir formül arayışına, şeylerin en basit ve moleküler parçalarına bölünmesine kadar götürerek nesneyi ortadan kaldırmakta ve tüm olası nesnelerin üretilmesini sağlayacak formülün peşinden koşturmaktadır. İyi ve kötü yönleriyle soyutlama da bilimin ilerlediği yönde ilerlemektedir. Modern sanatın yaşadığı en önemli serüvendir. Ortaya çıkmış olduğu sıralarda ister ekspresyonist, isterse geometrik olsun özgün bir akımdır. Günümüzdeyse mücadeleler üzerine oturan bir resim tarihinin önemli bir bölümünü temsil etmektedir. Resim tarihinin bu aşamasında yeniden canlandırmaya özgü yapılar paramparça edilmiş, nesne ortadan kaybolmuş, özne de kendi ortadan kayboluş sürecini

oluşturan serüveni yaşamakla meşguldür. Ancak bu ayrıcalıklı bir dönemdir çünkü soyutlama sürüp gidince (bugün bile devam eden bu sürecin artık beşinci ya da altıncı kez dirilişine tanık olmaktayız), estetik dönemini bitirmiş ve bıkıp usanılmadan yinelenen her türlü anlamsız biçimle, sıradanlaştırılan her türlü değerin günü gününe yeniden yaşama döndürüldüğü bir alana dönüşmüştür. Diğer resim türleri gibi o da artık resim tarihinin bir parçası hâline gelmiştir. Ancak yine tüm diğer sanat biçimleri gibi o da sözleşmeselleşmenin izlerini taşımaktadır. O da artık içinde yaşamakta olduğu dünyaya benzeyen bir resim türüdür yani iddiasını yitirmiş, kendi kendine karşı duyarsızlaşmış bir resim.

Sorun bu simülasyonun sonsuza dek sürüp sürmeyeceğidir? Güncel sanatın büyük ölçüde imge ve düşselliğin ölümüne ağlayıp, sızlama (yas tutma) sürecine katılmayı sürdürdüğü görülmektedir. Çoğunlukla başarısız olan bu estetik yas tutma sürecinin, resmi, estetik evrene özgü çok daha genel bir melankoli içine soktuğu söylenebilir. Bu arada sanatın olumsuz sona mahkum olmuş tek alan olmadığı düşüncesiyle avunabiliriz. Çünkü politika, ekonomi, tarih ve ahlâk konusunda da daha önceden yaşanmış olan bir şeyleri yeniden yaşamaya mahkum edilmiş gibiyiz. Sanat neden ayrıcalıklı bir konuma sahip olsun ki? Böylelikle resim alanındaki devinimin bütünüyle gelecekten, geçmişe doğru yer değiştirdiğine tanık olunmaktadır. Yeniden sahiplenme, atıfta bulunma, kısaca simülasyon her yere egemendir. Güncel sanat tüm geçmiş hatta çağdaş (Russel Connor'un "modern sanatın gasp edilmesi" dediği şey) biçimleri az çok oyunlaştırıp, az çok *kitsch*'leştirerek kendi hesabına geçirmektedir. Doğal olarak bütün bu yeniden kazanım işlemi (recyclage) ironik olmaya çalışırken, bir tür fosilleşmiş ironiden başka bir şeye benzeyememektedir. Bu bir tür pişmanlık, bir kültürün kendi kendine karşı hissettiği ironi duygusudur. Bu fosilleşmiş ironi sanat tarihinin en son aşamasını oluşturmaktadır. Tıpkı Nietzsche'ye göre düşmanlık ya da kin duygularının ahlâka ait soy ağacının en üst aşamasını oluşturması gibi. Bu olay aynı zamanda kültürün kendi kendinin parodisi ve kendi kendini yadsıması, belki de yitirilen illüzyondan kaynaklanan bir tür intikam şeklinde değerlendirilebilir. Sanki sanat da, tarih gibi, kendi çöp kutularını karıştırarak, atıklar içinde kendi kurtuluş yolunu arar gibidir. Bu da bana, bundan birkaç yıl önce olup biten tuhaf bir olayı anımsatmaktadır. On yıl kadar önce Beaubourg'da temizlik grevi yapılmıştı. Kültür merkezi öbek öbek yığılmış çöp yığınlarıyla dolmuştu. O tarihte merkezde çöpleri konu alan bir sergi vardı. Doğal olarak Beaubourg'a ait çöp miktarı devasa bir boyuta ulaşmış ve içeride sergilenmekte olan kültürel çöp miktarını çoktan aşıp geçmişti. Doğal olarak burada gerçek sanatçıların grevci temizlik işçileri oldukları söylenebilir. Çünkü onlar bu kültür merkezini, kültürün somut bir atığa dönüştürüldü-

ğü bir alan hâline getirmişlerdi. Bütün bu olayların aynı zaman dilimi içinde olup bittiğini ve yanına fazladan grevin yol açtığı yinelenme olayının vahşi ve fantastik boyutunu da eklemeyi unutmayın.

Buradan hiçlik ve zerre kadar değeri olmama sorunsalı üzerine eğilerek açıklamalarımızı sürdürelim. Çağdaş sanat eserlerinin pek çoğunun zerre kadar değere sahip olmayan bir görünüm arz ettiği, hiçbir değere sahip olmadığı, gerçekten de zerre kadar değeri olmadığı söylenebilir. Bu sanat anlayışındaki karmaşanın temelinde yatan şey de zaten, çeşitli şekillerde dile getirilen, bir salt değersizlik talebidir. Günümüz sanatçılarından hiçbirinin anlamsal bütünlük ya da imge ve biçim arasında bir uyumdan (Beaubourg'da yakın bir geçmişte sergilenen "özgün bir biçimden yoksun olanın" [informe] kavramsallaştırılmasına bakınız). Bütün bu sanatçıların esin kaynağı anlamsızlık, saçmalık ve sıradanlıktan ibarettir. Anlamsızlık içinde yüzdüğümüz bir dönemde saçma olmaya çalışanlar vardır. Yüzeysel terimlerle yüzeysel olunmaya çalışılmaktadır. Açıkça yoksul göstergeler sunan bu yoksul düşüncenin başına da benzer şeyler gelmiştir.

Her yeri aynı türden büyüleyici gizli sözler sarmış gibidir: ben bir hiçim, bizler birer hiçiz, dünya bir hiçlikten ibarettir. Ters ya da kötü denilebilecek bir yorumlamayla hiçlik onaylanmış bir değere dönüştürülmektedir. Bunu anlayabilmek için sıradanlığı modern dünyanın referansı olarak kabul etmek, onu yansıtmaya ve görüntülemeye, ticaretini yapmaya ve kurallarını koymaya çalışmak yeterlidir. Oysa hiçlik asla somut bir nitelik olmamıştır. Hiçlik her zaman için gizli ve herhangi bir kimsenin üstünde herhangi bir hak iddia edemeyeceği bir niteliktir. Anlamsızlık çok nadir görülen şey ya da yapıtlara özgü istisnai bir niteliktir. Kesinlikle, hiçlik üzerinde hak iddia etmeye kalkışanlara ait bir nitelik değildir. Zira her şey üzerinde hak iddia edilebilir ancak hiçlik, zerre kadar değersizlik, anlamsızlık üzerinde herhangi bir hak iddia edilemez, bunlar yeniden canlandırılamaz ve kendileriyle ilgili kurallar konulamaz. Hiçlik pazarıyla, reklam denilen hiçlik (ki bu hiçlik gizli ve öğretiye dayalı hiçliği) insanları *kendilerine rağmen*, kendilerine sunulanlara değer vermeye zorlamaya çalışan bir blöf ve şantajdan ibarettir. Çünkü, ben bir hiçim dediğinizde aslında karşınızdakilerden duymak istediğiniz şey hayır, siz bir hiç değilsiniz yanıtıdır. Ya da insanlar gördüğüm şey bu kadar değersiz ve anlamsız olamaz, bunun gerisinde muhakkak gizlenmeye çalışılan bir şeyler olmalı diyeceklerdir. Çağdaş sanat bu kararsızlık üzerinde oynamakta ve bunu etkin bir stratejiye dönüştürmektedir. Estetik değer yargıları konusunda içine düşmüş olduğumuz bu terim karmaşası sayesinde, inanılmaz miktardaki bir artı-değeri cebine atmaktadır. Bu sanat konusunda hiçbir fikre sahip olmadıkları için kendilerini kötü hisseden insanları, anlaşılacak hiçbir şey yok gibisinden bir boşluğun içine sezgisel bir şekilde çekerek etkilemeye

çalışmaktadırlar. Ben böyle bir duyguya önce (1993) Venedik Biennale'inde, daha sonra da Kopenhag'da gerçekleştirilen bir dizi performans sırasında kapıldım. Bu sonuncu etkinlik sırasında az çok bildik sadomazoşist senaryolar çerçevesinde hacamat edilen beden üzerinden bir artı-değer elde edilmeye çalışılmaktaydı. Burada insan bedenine bir işkence ve beğeni nesnesi olarak sahiplenilmesi, vücut üzerinde her türlü zapping olasılığının denenmesi ve bir güdümleme nesnesi olarak vücudun estetik anlamda şeyleştirilmesinden söz ediyoruz.

Bütün bunlardan edindiğim izlenimse sanatın bir komplo olduğu ve biz izleyicilerin de bu bilinçli tezgahın kurbanları olduğumuzdur – kusursuz bir cinayete çok benzeyen bir olayın kurban ve suç ortaklarıyız. Bütün bunlar insanda umutsuzluğa yol açmamalı ve bütün bu metaforları o kadar da ciddiye almamalıdır. Bütün bunlar *commedia dell'arte*'den başka bir şey değildir. Büyük bir olasılıkla bizler de, kolektif düzeyde, bu sanat komedisi denilen gösterinin oyuncularıyız. Tıpkı politika ya da cinsellik komedisinin oyuncuları olduğumuz gibi. Dünya ya da cemaat tarafından üretilen şu ironik varsayımı da asla gözden kaçırmamak gerekiyor. Artık öznel ironi yani şeyler ve yeniden canlandırma konusunda ayna işlevini gören eleştirel ben diye bir şey kalmamıştır. Bugün daha çok şeyler ve olayları kapsayan, bir tür sözünü etmiş olduğumuz tersine çevrilmiş entropi büyüsünü andıran, nesnel ironi vardır. Günümüzde artık ne sanat ne de başka bir alanda iyiyi kötüden, hakikiyi sahteden, simülakrı gerçeklikten ayırabilecek bir durumda değiliz. Ancak özneye özgü eleştirel işlevin yerini bir tür nesneye özgü ironik bir işlevin almış olduğu söylenebilir. İmal edilmiş nesneler, yapay nesneler, göstergeler, malların varlığından söz edilmeye başlandığı andan itibaren şeylerin yalnızca mevcudiyetlerinin bile yapay, ironik bir işleve sahip olabilmeleri konusunda yeterli olduğu görülmektedir. Bütün bu anlamsız, basit nesnelerdeki sıradanlık ironik bir işleve sahip olmaları için yeterlidir. Sanki şeyler bir tür tersine çevirme gücüne sahiplermiş gibi. Artık özne dünyayı kendi ürettiği aynada yansıtmaktan vazgeçerek, gerçek dünyaya dair ironiyi yansıtma görevini bırakmış gibidir. Zaten bu da bir yeniden canlandırma sistemine ait büyüleyici bir fanteziden başka bir şey olamazdı. İçinde yaşadığımız bize ait evren kendi ikizini, kendini yansıtan aynayı yutmuş gibidir. Kendini yansıtan aynayı yutmuş olan bu dünya saydam ve hayalî bir şeye dönüşmüş, gölgesini yitirmiştir. Zaten nesne, imge ve göstergelerden oluşan evrenimizin her bir parçacığında her an karşımıza dikilen şey de bu yutulmuş yansıma ya da gölgeye özgü ironidir.

Bizim dünyamız bir anlamda ironinin en üst aşamasına ulaşmış gibidir. Aksi takdirde böyle bir dünyaya tahammül edebilmek mümkün olamayacağı gibi, bu dünyanın şeffaflık ve müstehcenliğine tahammül edebilmek de

mümkün olamayacaktı. Bizzat bir simülakra dönüşmüş olan dünya, bir tür üst düzey ironik işlev, en azından bizim özneler olarak yapabileceğimizden çok daha üst düzeyde ironik bir işleve sahip olmayı beceremeseydi, cinayetin kusursuz olduğu söylenebilirdi.

Nesneler, göstergeler, kurumlar, iletişim araçlarını başka türlü yorumlamaya kalkışmak yeldeğirmenlerine karşı savaşmak gibi bir şey olacaktır. Hâlâ sürüp giden gerçeküstücü bir dönem, anlam değişimine uğramış işlevsellik, gerçek dünyaya özgü her türlü nesnelliğin anlamsızlaştığı bir dönem yaşadık. Günümüzde nesnelere gerçek-üstü bir görünüm kazandırmaya çalışmanın bir anlamı yoktur. Zaten istesek de artık böyle bir şey yapamayız zira nesnel bir işleve sahip olmadıklarından ve gerçek-üstü görünümle nesnel işlev arasındaki sınır çizgisi de ortadan kalktığından, nesneler bu belirsiz ve gücülleşmiş (sanal) ortamda ortadan kaybolmaktadırlar. Gerçek-üstü görünümleri hiper-gerçek bir görünüm kazanmıştır. İronik bir şekilde kendi kendilerini ifade ederlerken, aynı zamanda hiç zorlanmadan bu anlamların elinden kolaylıkla sıyrılabilmektedirler. Sahip oldukları anlamlardan kurtulmalarını sağlayan şeyse bizzat sistemin kendisidir. Zira sistem bizden çok daha hızlı bir şekilde hareket ettiğinden, asıl sollayarak geçilmesi gereken varlık da odur. Anlam ve değerlere yeniden eski görünümlerini kazandırma ve onları geri kazanma gibi umutsuz bir politikaya başvurmak yerine, asıl yapılması gereken şey, sistemi olabilecek en çılgın aşamasına, gidebileceği en uç noktaya kadar götürmemize olanak sağlayan, onu, beterden beter etmemizi sağlayacak bu inanılmaz politik fırsatı sonuna kadar değerlendirmekten ibarettir. Sistemin inanılmaz bir kolaylıkla ürettiği, bizim de söylev düzeyinde üretmeye çalıştığımız, şeylere özgü bu hiçlik ve saçmalık adlı belki de şiirsel sayılabilecek bu zahmetli uğraşı daha üst düzeylere taşımak gerekiyor. Yapılması gereken tek şey, aynı yönde olma koşuluyla, sistemden daha hızlı gidebilmek ve onu kendisi için hayatî tehlike arz edecek bir konuma doğru itebilmektir

Bu noktadan itibaren artık rasyonel bir evren, şeylere özgü doğal bir evren ya da metafizik bir eleştiri ve yeniden canlandırma sisteminden çok nesnelere özgü (patafizik) düşsel bir evren, ticarî malın yanı sıra, göstergeler ve işlemselliğe özgü düşsel bir evrende yaşamakta olduğumuz söylenebilir.

Her şeyin görünür, saydam, kendini beğendirme, varlığına, bilgisine inandırmaya mahkûm edilmiş olduğu bir ortamda şeylerin özü reklamcı bir görünüm kazanmaktadır. Ancak bu reklamın hangi yönde ilerlediğine bakmak gerekir. Belki de iletişim araçları ve çeşitli teknolojiler aracılığıyla şeyler ve nesneler kendi reklamlarını yapmaya ve kendilerini beğendirmeye çalışmaktadırlar. Dünya, gücül/sanal olan bizi düşünüyor dediğim zaman

buna benzer bir şeyler söylemeye çalışmıştım. Bu tersine çevirme oyununu, bu nesneye özgü muhtemel stratejiler içinde yer alan özneye özgü tüm stratejilerin ters yüz edilme olayının çözümlenmesi gerekiyor (Öznenin bakış açısından). Bizim bir yabancılaşma şeklinde nitelendirdiğimiz dünyaya özgü bu reklamcı öz, çılgın bir düzeye ulaşmış bulunan bu değer ve kendini beğendirme olayı ile bu karmakarışık, rastlantısal bir şekilde hareket eden dünyanın kendisine dayattığımız teknikler aracılığıyla ortaya çıkmasına yol açan belki de nesnel bir ironi vardır. Bu olay aslında dünyaya özgü saydamlığın kendisi demek olan kötülüğün saydamlığına ait görünümlerden biridir.

Sanki şeylerin içine gizlenmiş bir tür kötülük perisi bizimle dalga geçiyor gibidir. Bizim oyunumuza ikili bir oyunla yanıt verir gibidir. Artık oyunun efendisi olmamak gibi bir düşünce canımızı sıkabileceği gibi büyüleyici ve baş döndürücü de olabilir. Bu düşünce bizi hakikaten bir yandan başka bir büyüleyici dünyanın içine sokarken, diğer yandan da ötekiliğin bu noktada devreye girmesini sağlamaktadır. Bu bir anlamda artık bizden hiçbir şey beklemeyin demektir. Olaylar ve dünya ironik ve rastlantısal bir şekilde zaten hep var olmuşlardı. Çünkü ironi günümüzde gerek dünya gerekse öteki açısından, sahip olduğumuz anlam ve değerler sistemini ele geçirmenin tek yoludur. Anlama gerek duymadan bir biçimden diğerine geçebilen ve böylelikle de biçimleri simgesel düzeyde yönlendirebilme olanağına sahip başka kültürler için böyle bir şey söz konusu değildir. Onların ironik olmalarına gerek yoktur. Oysa bizim için ironi, özne adlı formül, hakikat ya da kendini beğenmişliğin ötesine geçerek, dünya ve nesneleri büyülü bir süreklilik düzeni içine yerleştirebilecek tek çözümdür.

Bu durumdaki nesne hakikaten tuhaf bir çekim gücüne sahip olmaktadır. Oysa -zaten estetik serüvenin de, estetik açıdan dünyaya egemen olan öznenin de ulaşabileceği en uç nokta burasıdır- bir çekim gücüne sahip nesne, estetik nesne olma özelliğini yitirmiş demektir. Çünkü kökenlerinden koparılan bu nesne, özne ve yorumlarından oluşan, yörüngeden kurtulmuş modeller tarafından üretildiğinden salt görünür bir nesneye yani bir tür saf nesneye, saf olaya benzemekte ve günümüzde bizim açımızdan gücül anlamda yitirmiş olduğumuz biçimlerin içkinlik ve biçimsel dönüşüme uğrama olanağıyla yeniden bir büyüleme gücüne kavuşmalarını sağlamaktadır. Artık simülakrlara simülakr diyemeyeceğiz çünkü onlar artık maddi bir görünüme sahipler. Biz de zaten aynı maddi evrende yaşıyoruz. Yeniden bir fetiş görünümüne kavuşan simülakrlar, fetişlerin (*feiticho*: yapay) o yapay gücünü de yeniden ele geçirmektedirler. Bir başka deyişle maksimal yoğunluk ve sıfır değere sahip nesnelere dönüşmektedirler. Nesne fetişin herhangi bir anlamı yoktur. O doğrudan bir aracı rolü oynamaktadır (iğdiş edilmenin yerine geçtiğinden, ona göndermede bulunmamaktadır: burada da araç bizzat mesajın

kendisidir). Ancak aracın mesaj üstündeki egemenliği göz önünde bulundurulacak olursa, ki burada modernleşmenin bir tür yazgısallığından bile söz edilebilir, bunun aynı zamanda olağanüstü bir fırsat olduğu görülebilir. Tam da bu noktada bize ait en yüzeysel, en sıradan nesnelerin bile kurban törenlerinde kullanılan maskeler kadar güçlü bir büyüleme gücüne sahip oldukları görülmektedir. Başka kültürlere ait maskelerin dansçı ve seyircilerin kimliklerini emip, yutarak ortalığa bir tür korku saçmaları gibi; modernleşme ürünü reklamlardan elektronik eşyalara, iletişimsel olandan gücül/sanal olana, tüm imge ekran ve ağları da dahil olmak üzere, bizi sarıp sarmalayan bütün yapay nesnelerin de, iddia edildiği üzere iletişimi sağlamak ve haber üretmekten çok, bir tür emme, yutma ve korkutma işlevini yerine getirdikleri söylenebilir. Özne, önce protezler (Mc Luhan) ve kendi sahip olduğu gücün uzantıları, sonra da onlardan çok daha üst düzeyde olduğu söylenebilecek bir kendi yok oluş sanatını icra etmekle meşguldür. Özdeşleşme ve ayna evresinin ötesine geçerek ortadan kaybolmak için İnternet'ten daha ideal bir şey olamaz. Böylelikle bu nesneler öznenin kendini kanıtlamasını sağlayan birer yeniden canlandırma (*mimicry*) ve yarışma (mücadeleye dayalı) oyunu olmanın ötesine geçerek, Caillois'nın raslantısal (*aléa*) ve korkutucu (*ilinx*) olarak tanımladığı oyun kategorileriyle birleşeceklerdir. Yeniden canlandırma ve yarışma olaylarının belirlediği bir simülakrlar döneminden sonra modern simülakrların ortaya daha arkaik bir öfke ve şeytan kovma nöbetleri biçiminde çıktıkları ve sonuç olarak bunların, kendi korkutucu gerçekliğini emen ya da onu aynı şiddetle reddeden bir toplumun temel özellikleri olduğu görülmektedir.

Modern sanatçılarımızın ne yapmaya çalıştıklarına daha yakından bakalım. Dini eserler yaptıklarını sanan Rönesans dönemi sanatçıları aslında birer sanat eseri yapıyorlardı. Sanat yaptıklarını sanan sanatçılarımız ise belki de bambaşka şeyler yapıyorlar. Belki fetişler üretiyorlar ama ne yazık ki büyüsünü yitirmiş fetişler üretiyorlar. Caillois'nın dediği gibi bunlar tamamen abartılı (hyperboliques), tamamen dekoratif ve geçici bir süre kullanılmak üzere üretilmiş ve sanata özgü o yüceltici doğaya sahip olmayan nesnelerdir. Sanata derinlemesine bir inanma ya da bir esinlenmenin ürünü sayılamayacaklarını bile bile birer yine de birer batıl inanç nesnesi olmaya çalışmakta ve bu arada batıl inancı (fikir ve ideoloji şeklinde) akla gelebilecek her şekilde sürdürmektedirler.

Böyle bir fetişist ve dekoratif ideolojiye mahkum edilmiş bir sanat gerçekten var olamaz. Bu bakış açısı doğrultusunda özgün bir etkinlik biçimi olarak sanatın ortadan kayboluşuna tanık olduğumuz söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu olan şey bir sönüp gitme olayı değildir (tam tersine sanat sonu gelmeyecek ikinci bir varoluş sürecine mahkum edilmiş gibidir). Politi-

kanın ya da toplumsalın sonu gibi, burada da söz konusu olan şey sanatın bulaşıcı bir hastalık virüsü şeklinde yaygınlaştırılması, genelleştirilmesi, estetiğin evrenselleştirilmesi aracılığıyla yok edilmesidir. Her şeyin estetiğin alanı içine sokulduğu bir ortamda sanat diye bir şey olamaz. Bu arada bir başka sahne yaratmak yerine gerçekliği ele geçirmeye çalışan bir sanatın illüzyon gücünü tamamıyla yitirmiş olduğu ve geçici bir süre lüks bir nesne olmayı başarmış olduğu söylenebilir. Ancak temel sorun: Hâlâ estetik bir illüzyon şansına sahip olup olmadığımızdır. Aksi takdirde geriye dönüşü olmayan bir illüzyon yitimi sürecine girmiş olduğumuzu kabul etmemiz gerekiyor. Bunların bizi ayartabilecek, büyüleyebilecek bir yolun, yöntemin varlığından hâlâ söz edilebilir mi? Bu hipergörünürlük, saydamlık dünyasının o en kuytu köşelerinde -dünyayı yepyeni bir şekilde algılama şeklinde bile olsa- hâlâ imge, bakış, muamma ve bir biçimselliğin varlığından söz edilebilir mi ?

Herhangi bir sonuca varmaktan çok modernleşmeyle birlikte, analitik mantık terimlerine başvurarak, tüm sonuçlarıyla birlikte hakikatin özgürleştirilme illüzyonunu içeren özgürleşme fikrinin de ötesine geçmemiz gerektiğini söyleyeceğim. Özgürleşme adlı bu modern batıl inanca karşı biçimler ya da figürlerin özgürleştirilmesinin söz konusu olmadığını -bunun olumsuz bir illüzyon olduğunu- tam tersine onların zincire vurulmuş olduklarını ve onları "özgürleştirme" konusunda başvurulabilecek tek yöntemin kendilerini zincire vurmak olduğunu, bir başka deyişle birbirleri ardı sıra ortaya çıkmalarına, birbirlerinin biçimlerini almalarına (metamorfoz), onları birbirlerine bağlayıp, birbirlerini doğurmalarına yol açan silsileyi yeniden keşfetmek gerektiğini söylüyoruz. Zaten bu imgeler kendiliklerinden birbirlerini üretip, birbirleri ardı sıra ortaya çıkmaktadırlar. Burada sanat bu ortaya çıkışın nasıl gerçekleştiğini anlamak yani onun sırdaşı olmak ve sırlarını ele geçirmekten ibarettir. Ömer Hayyam: "Özgür bir insanı ikna yoluyla köle yapmak, bin köleyi özgür bırakmaktan evladır" demişti.

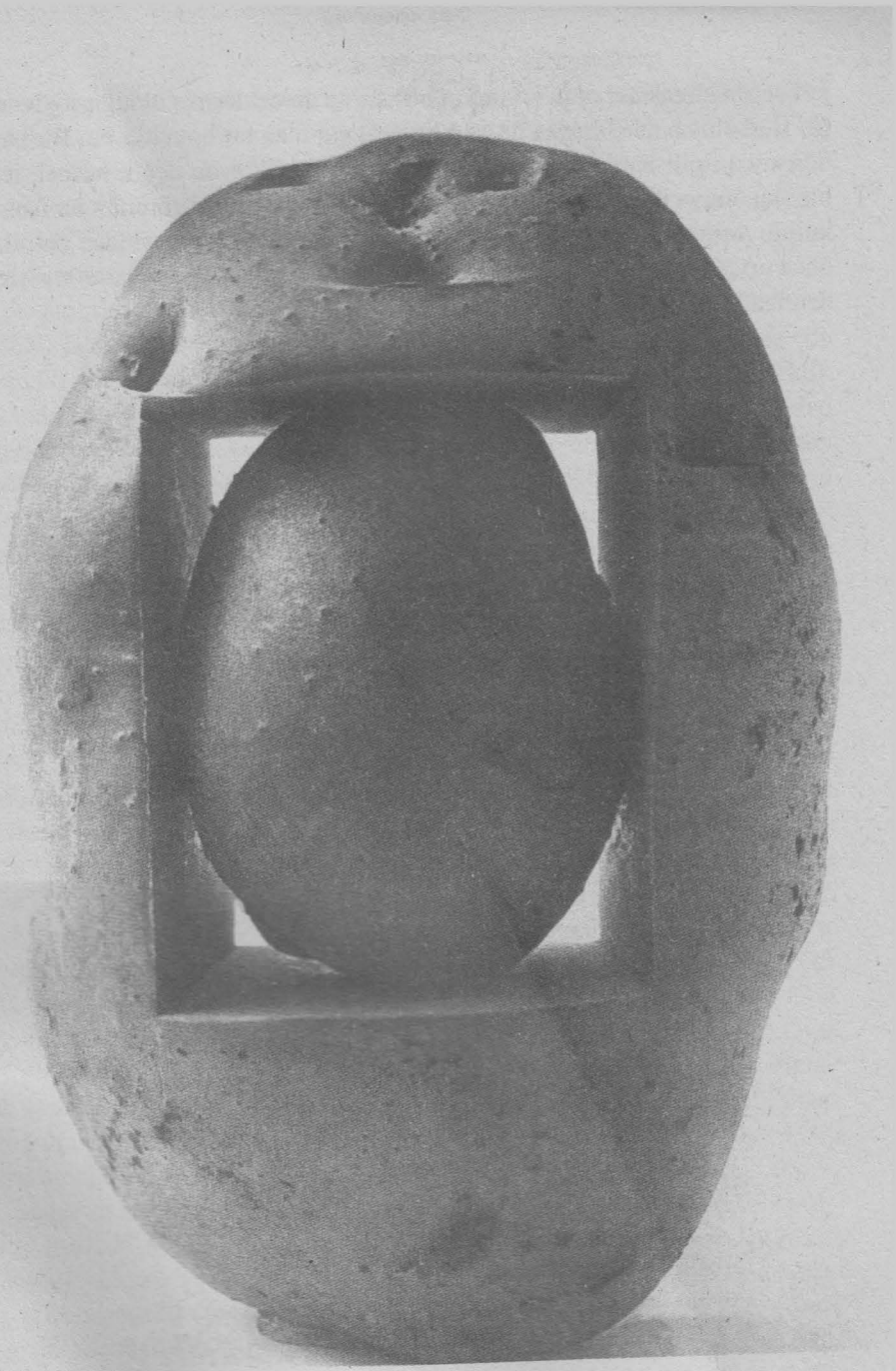
Yeniden canlandırmanın tuzaklarından kaçmanın iki yolu vardır. Ya onu bıkıp usanmadan yapısal unsurlarına indirgeyerek çözümlersiniz -ki bu bizim içinde yaşamakta olduğumuz sürece uygun bir yaklaşımdır çünkü bir ayna olma işlevini yitirmiş olan resim geriye kalan ayna kırıntıları üzerinde kendi ölümünü izlemeyi sürdürmektedir. Görüldüğü gibi bu aşamada bile yitirdiği o ayna olma özelliğini korumaya çalışırken, yitirdiği anlam ve öyküsüne de yeniden kavuşmak istemektedir. Ya da her türlü yorumlama ve çözme işine boş vererek, anlam ya da zıt anlam üretimine özgü eleştirel şiddeti unutur ve bin bir kılığa bürünerek ölmeye başladıkları bir sırada, şeylerin, ortaya çıkış ve ortadan kayboluş şablonunu çıkartırsınız. Nesnenin nasıl kendi hayaletine

dönüştüğünü açıklar ve çeşitli görünümlere (biçimler) bürünerek ortadan nasıl kaybolduğunu gösteren bir şablon oluşturursunuz. Sırlarının sahip oldukları anlamlar ya da dışa vuruluş biçimlerinde değil; merkezkaç bir devinimle önce bir araya getiriliş sonra da biçimsel dönüşüme uğrayarak çoğalma döngüsü içinde gizlendiği nesneler bulursunuz. İllüzyon (*illudere*: oyuna dönüştürmek) işte böyle bir şeydir.

Düşünceler ve biçimler (aynı şekilde biçim ve değer) arasındaki derin ve radikal farkı ön plana çıkartarak durumu açıklığa kavuşturabilmek de mümkün. Bir düşünceyi aşıp geçmek demek onu yadsımak ve diyalektik anlamda öte yanına geçmek demektir. Bir biçimi aşıp geçmekse bir biçimden diğerine geçmek demektir. Birinci durum eleştirel bir entelektüel konumun (resmin düşüncelere karşı mücadelesiyle, düşüncelere ya da usul usul referans modellerine dönüşmüş eski biçimlere mahkûm oluşu) tanımlanmasına denk düşmektedir ki, bunun temelde umutsuz ve illüzyondan yoksun bir konum olduğu söylenebilir. İkinci konumda sorun illüzyon ilkesinin kendisidir. Bu ilkeye göre biçimin biçimden, imgenin imgeden başka çözümü yoktur. Bu anlamda bize illüzyonistler gerekmektedir. Yalnızca sanat alanında değil düşünce alanında da sanat ve resmin birer illüzyon olduğunu yani bunların entelektüel eleştiriden de en az estetik kadar uzak ve her şeyden önce bir göz yanılsaması, gerçekliği ya da yaşamı bir yanıltma biçimi olduklarını bilen birilerine ihtiyacımız var. Resim ve sanatın dünyayı bir şekilde dışa vurma ya da yansıtma biçimi olmayla pek fazla bir ilişkisi bulunmayan, çok saftoron denilebilecek bir gerçekliğe istediğini yaptıran; tuzaklar, kandırmacalar üretmekten ibaret şeyler oldukları söylenebilir. Tıpkı düşüncenin bir anlam yanıltma biçimi olması ve fikirlere sahip olmaktan (herkes fikir üretmektedir) yani hakikatle flört etmekten çok anlama isteğini yaptırabileceği tuzak ve kandırmacalar üretmekten ibaret bir şey olması gibi. Özetle bir ayartma biçimi keşfetmek gerekiyor. Oysa yitirdiği nesnenin geçmişte kalmış büyüleyiciliğine kapılmadan, estetikten çok kandırmaca ve büyüleme düzenine ait, sanat geleneğiyle kendininkileri hiç birbirine karıştırmamış ritüel bir geleneğin mirasçısı olan resim, bu hassas çizgiyi korumakla yükümlüdür.
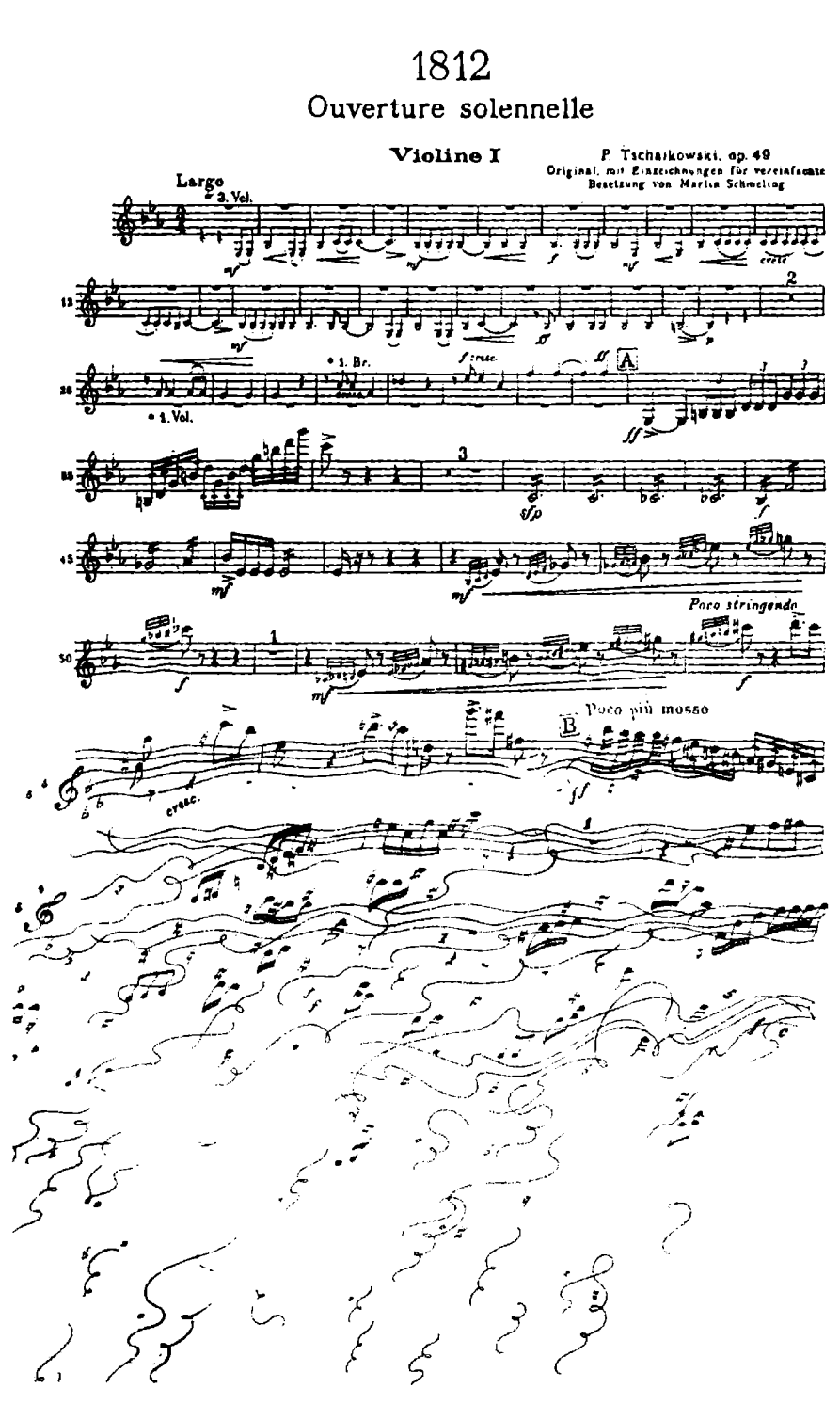
Sanat ve sanat tarihine özgü boyutun dışında; bir de her dönemde var olmuş, sanatsal ve estetik aşkınlıktan çok şeylerdeki bilmecemsi içkinliğe, onlardaki anlaşılması olanaksız belirginlikler ve "hiçbir şey olmayanın" sessiz sedasız gücüne tanıklık etmiş olan bir boyut vardır. Estetik illüzyonun ötesine geçmiş olan, çok daha önemli bir biçimle (bir tür antropolojik bir illüzyonla), dünyaya özgü genel bir işlev ve onun ortaya çıkışıyla ilgili bir boyuttur bu. Dünya bir anlam ve anlamsal bir güce sahip olmadan, bir gerçeğe dönüşmeden çok ama çok önceki dönemlerden bu yana (gerçeğin dünya-

nın yerini almasının oldukça yakın bir tarihte gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Herhâlde o da çok kısa bir süreliğine!) var olan bir boyuttur bu. Bir başka dünyayla ilgili batıl inançlar üzerine kurulu bir illüzyon değil, nesnel, içkin bir "bu dünya illüzyonu". Bu Nietzsche'nin sözünü ettiği görünümler üzerine kurulu yaşamsal illüzyondur. Burada illüzyon estetik sahnesinden çok daha önce ortaya çıkmış ve çok daha önemli ilkel bir sahne ve simgesel bir işlemden ibarettir.



First Choice, 1980. Tokyo, Graphic – SHA.

MODERNİZM& POSTMODERNİZM



Beryl Mc Alhone& David Stuart, *A Smile In The Mind*, 1996, Hong Kong, Phaidon.

MODERNİZMDEN POSTMODERNİST SÖYLEMLERE DOĞRU*

Yarın başka bir dünyadır. Orada herşey başka türlüdür.
W.H. Auden

Nesrin Kale**

18. yüzyıl Aydınlanma Dönemi ile başlayan Akıl Çağı modernizm (modern) kavramını gündeme getirerek bu yüzyıldan günümüze dek gelen çağların modern çağlar olarak nitelenmesine yol açmıştır. Modernizm ya da modern çağları betimleyen temel olgular/kavramlar şunlar olmuştur; rasyonellik; aklın egemenliği, mantık, bilimsel/evrensel doğrular, bilimsellik, algoritmik, sistematik düşünme, pozitivizm....

"Modernin" kelime anlamı; çağcıl, çağdaş, yeni; asrî olup "modernizm" de çağcıllık; yenilikçilik demektir. Modern teriminin içeriği her çağda her dönemde 'yeni' olan şeylerle değişmekle birlikte eskiden yeniye geçişi ifade etmekte; çağcıl yeni olan şeyleri irdelemek için kullanılmaktadır. Bu nedenle

---

** Doç. Dr. Nesrin Kale, Muğla Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
* Makale 28 Kasım 2001'de Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesinde düzenlenen 12. Bilim ve Felsefe Toplantısında sunulan konferans metninden genişletilerek hazırlanmıştır.

belirli çağları içerdikleri yenilikler açısından değerlendirirken kendilerinden önceki çağlara göre modernlik niteliği atfetmekteyiz. Sözgelimi 18. yüzyıl Rönesans dönemine göre modern bir yüzyıldır ya da 1990'ların Türkiye'si 1980'lerin Türkiyesi'nden daha moderndir denilebilmektedir.

Ayrıca tarihsel çizgi içinde Ortaçağ'dan sonraki çağları modern olarak niteleme eğilimi de vardır. Bunun da nedeni insanın Ortaçağda yüklendiği dinsel kulluk görevini modern çağlarda bırakıp kendini; rasyonalitesini merkeze alması bilimin, bilimsel düşüncenin, pozitivizmin yaşamın tüm alanlarına nüfuz etmesidir (N. Kale; 1997, s. 282). Modern yeninin ya da yakın zamanın eşanlamlısı hâline gelirken, ister olumlu isterse olumsuz değerlendirilsinler gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara da *modern* denilmektedir. Aslında modern, radikal bir değişimden sonra ortaya çıkanı adlandırır; sözgelimi tarımsal dünyanın yerini endüstriyel; sanayileşmiş bir modern dünya almıştır. Hatta geç V. yüzyılda ortaya çıkan Latince *modernus* terimi puta tapma karşısında yükselen Hıristiyanlık gerçeğini nitelemiştir (Enis Batur; 1997, s. 64). Modern olmak; düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir. Modern çağlarda, yerel olan ilişkilerin çözülmesi, kıtalar arası iletişimi sağlayacak araçların yaygınlaşması, kültürel alışverişin hızlanması yerel değerlerle evrensel değerlerin yoğrularak yeni yaşam biçimlerinin oluşturulması hedeflenmiştir. Aydınlanma düşüncesi ilerleme fikrine kucak açarken her şeyde aklı egemen kılarak insanları kaderci yaklaşımdan kurtarmak istemiş ve bilimsel, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlere öncülük etmiştir.

Modernlik 18. yüzyılda Aydınlanma düşünürlerinin nesnel bir bilim, evrensel bir ahlâk ve yasalarla özerk bir sanat geliştirme amacı güden düşünceleriyle biçimlenmiştir. Condorcet gibi kimi filozoflar bu özelleşmiş kültür birikimini gündelik yaşamı zenginleştirmek adına kullanmak istediler; sanatlara ve bilimlere hem doğal güçleri denetim altına alma hem de dünyanın, insanın, ahlâksal ilerlemenin, kuramların doğruluğunun ve hatta insanın mutluluğunun anlaşılmasını sağlama işlevleri yüklediler.

Modernizm, Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkan; 'insanlığı içinde bulunduğu bağnazlıktan hurafelerden; geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan; toplum bilimlerinde insan uygarlığının genellikle sanayileşme ve laikleşme aracılığıyla uğradığı ekonomik, siyasal ve toplumsal bir dönüşümdür ve ilerleme olgusunu temel alarak insanlığın gittikçe daha iyi ve üstün amaca doğru hareket ettiğini kabul eder.

Modern çağlarda her alanda ortaya çıkmış olan doğrular; kuramlar, sistemler tartışılmaz niteliğe bürünmüş, bireysellikler, bireysel nitelikler bu sistemler içinde eridiği için ön plana çıkamamışlardır. Sözgelimi sanat bunun

en tipik örneklerinin görüldüğü bir alandır; örneğin müzikte barok çağın yaşandığı dönemde tüm sanatçılar barokun kalıplarına uygun müzik bestelemek durumundaydılar. Bu kalıplar öylesine yaygınlaşmıştı ki çoğu zaman ülke ya da ulus sınırlarını aşmışlardır. Vivaldi, Lully, Purcell'in farklı uluslardan oluşları yaptıkları müziğin özdeşliğini engelleyememiştir. Yine normatif eylem kalıpları sistemi söz konusu olduğundan sözgelimi gotik mimarlığın içerdiği kişisel çizgileri saptayamamaktayız. Aynı çağda aynı coğrafyada inşa edilen gotik yapılar özdeş nitelikler göstermektedir. Böylesi bir düzende bireysellik ancak kısıtlı bir çerçevede söz konusudur. Normatif sistemler o denli bağlayıcıdırlar ki, geçerli oldukları dönem boyunca herkesi kendilerine katılmaya zorunlu kılarlar. Bu sistemlerin ikna edici güçleri olağanüstü yüksek olduğu için muhâlifleri yoktur" (E. Batur; s. 66). Modern sanatçı da gerçekliği önceden belirlenmiş sanat normları çerçevesinden aktardığı için büyük kitlelerle arasına sınırlar koymuştur, ancak kendisi gibi seçkin bir kitleye hitap eder; modern sanatçı *seçkin bir* sanat; *bir üst kültür* yaratır.

Modern dönemlerde aşama aşama her alan kurumsallaştırıldı; bilim, ahlâk ve sanat yaşam dünyasından kopmuş, özerk, otoriter alanlar durumuna getirildi. Bilişsel araçsal, ahlâksal, kılgısal ve estetik anlatım ve uslamlama yapıları özel uzmanların denetimi altına girdi.

Ortaçağda Tanrının, dinin kulluğunda olan insan bu sefer de modern çağın yücelttiği olguların, otoritelerin kulluğuna soyunmuş oldu.

Daniel Bell'e göre; "modernist kültür gündelik yaşamın değerlerine hastalık bulaştırmıştır" Bu hastalığı da empirik olarak doğrulanabilir gerçeklik anlayışının yüceltilmesi olarak tanımlayabiliriz. Modernizmin dayattığı bu gerçeklik anlayışıyla kurumlar ve bireyler arasında sınırlandırıcı usculukla çözülemez karşılıklı bağımlılıkların oluştuğu tek biçimleştirici sıra düzenleri/uzamlar; olgular yaratılmıştır.

Modern felsefeye göre; bilgiden kuşku duyulmaz, bilgi toplumlara ve zamana göre değişmez (temelcilik). Önermenin betimlediği olgu gerçekten var ise önerme doğru yoksa önerme yanlıştır (tekabülcülük). Dildeki sözcükler dilden bağımsız olarak algılanan nesneleri adlandırır: sözcüğün adlandırıldığı nesne onun anlamıdır (temsilcilik).

Ortaçağda papazın yerini modern çağda bilim adamı almıştır. O artık ussallığın temsilcisidir; ön yargılardan kaçınan dogmatikliğe saplanmayan kişidir (H. Ünder; 1994, s. 81).

Modern ussallık, genel olarak kabul edilebilir bilginin şartlarını belirlemiştir; öncelikle bu bilgiler başkalarının da ulaşabileceği kanıtlara dayanmalı; kanıtlama yolu empirik araştırma, matematiksel ve mantıksal uslamlama olmalıdır. Ayrıca yapılacak çıkarımların açık ve tutarlı olması gerekmektedir.

Çünkü pozitivist düşüncedeki temel olgu doğru bilginin gerçeği yansıttığı ve bunun da evrensel geçerliliğinin olmasıdır.

Modern felsefe denilince, Descartes ile başlayan Aydınlanma'dan geçerek Kant'a ve oradan mantıkçı pozitivizme gelen bir düşünce zinciri anlaşılır. Dönem olarak 17. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar olan süreyi kapsar. Romantizm ve hermeneutik (yorumsama) gibi zamanın ruhuna aykırı olguları bir kenara bırakılırsa buraya kadar sözünü ettiğimiz nitelikleri dönemin düşünürlerinde yoğun olarak bulmaktayız.

Modernizmde bilim bilgisinin kültür ve gelenekten bağımsız ve öznellikten arınmış olduğuna inanılır. Bu bilgi kişiden kişiye, toplumdan topluma ya da kültürden kültüre değişmez: Nesnel ve evrenseldir: Kültürler ve özneler üstüdür. Bir bilgi formu olarak entelektüel disiplinler hiyerarşisinde yeri en üst basamaktır; sanat, din, ahlâk felsefe vb. disiplinlerin yeri ise daha alt basamaklardadır. Din ve gelenek gerçekliğe ulaşmayı engelleyen bir hurafeler ve ön yargılar yığınıdır. Potivitizm; kültür, etik, din, yaşamın anlamı; felsefe gibi konuları ussal söylemin dışında bırakmıştır ya da bunlar üzerinde konuşmayı anlamsızlaştırmıştır. Çünkü bu konularda nesnel, matematiksel, mantıksal uslamlama yapılarak bir uzlaşmaya varılamaz tersine bu konularda *uzlaşmazlığa* düşülmektedir.

İşte, postmodern söylemleri olan Lyotard bilimsel bilgilere *meta anlatılar*, ama temeli özgürleşim, adalet, mutluluk, yücelik, haz vb. anlatımlarla bezenmiş bilgilere de anlatısal bilgiler adını verir. Ancak bu bilgilerin meşrulaştırım kaynakları bilimsel bilginin kazandığı güç ve itibarla tüketilmiştir. Çünkü; bu anlatısal bilgilerin yeterliliğini, işlerliğini kanıtlama olanağı olmadığı gibi bunlar ne, bir teknik üretebilirler ne de bir teknoloji (Lyotard; 1990, s. 3).

POSTMODERNİZM

İşte Max Weber'e göre tüm bu durumlara yol açan rasyonelleşme ve entelektüelleşmeyle dünyanın büyüsü yitirilmiştir; Daiel Bell'e göre de gündelik yaşam değerleri "anlatısal bilgiler" zedelenmiştir ki *bu modern dünyanın* yazgısıdır.

Modernizme bir tepki olarak ortaya çıkıp 1950'lerden itibaren kendinden söz ettirmeye başlayan postmodernizm 1980'lerin başlarında yaygın olarak kullanılan bir kavram olmuştur.

Ancak, Arnold Toynbee "Bir Tarih İncelemesi" (1933) adlı eserinde modern dönemin I. Dünya Savaşıyla sona erdiğini bundan sonraki dönemin Postmodern dönem olduğunu ileri sürerek ilk kez postmodern terimini kullanmıştır (S. Erinç; 1994, s. 31). Yine 1934 yılında Amerika'da yayınlanan bir şiir antolojisinde postmodern sözcüğü yer almıştır (O. Menteşe; 1995,

s.273). Postmodernizm; Kuzey Amerika'nın Kıta Avrupa'sından evlat edindiği, ağırlıklı olarak Fransız ve Alman kökenli bir çocuktur. Postmodernizme asıl esin veren filozoflar Nietzsche ve Heidegger'dir. Bu düşünsel mirasa rağmen postmodernizmin en sert eleştiricileri çağdaş Alman filozofları özellikle de Jürgen Habermas'dır. Postmodernist aydınlar *olumlayıcılar* ve *şüpheciler* olarak ikiye ayrılırlar. Olumlayıcılar modernizme karşıt olsalar da onun her düşüncesini yabana atmazlar; şüpheciler ise modernizmin en küçük ayrıntısına bile karşı çıkıp radikal tavırlar takınırlar (P.M. Rosenau; 1998).

"Postmodernizm tartışmaları belli başlı üç farklı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır; 1. İçinde gelecek kestirimleri de olan yeni durum ya da aşama saptamalarıdır. İnsanı ve toplumu belli bir tarihsellik içinde açıklamak iddiasında olan kuramların asık ya da dolaylı olarak ifade edilmiş bir gelecek kestirimleri bulunmaktadır (Sözgelimi Marksizmde; tarihi kavramak, açıklamak ve bu çerçevede içinde de geleceği açıklamak iddiası vardır). Bu tip postmodern çözümlemeler çoklukla teknolojik gelişme değişkenini esas almışlardır. Sözgelimi; Baudrillard'ın çözümlemelerinde teknolojik gelişme toplumların geleceğini belirleyen ana değişkendir. Yine Amerikalı toplum bilimci Daniel Bell "ideolojilerin" sonu adlı kitabında; teknolojik gelişmelerden hareketle yakın bir gelecekte sosyalizm, liberalizm gibi ideolojilerin anlam ve etkisini yitireceğini, teknolojik gelişmeyi yakalayan toplumların benzer yapı ve kültüre sahip olacağını ileri sürer. 2. *Postmodernizm çözümlemelerine kaynaklık eden ikinci yaklaşımlar; kültür ve sanatsal estetik alanında ortaya çıkmıştır.* Postmodernizm yaygın ve etkin biçimde 1960'lı yıllarda sanat çevrelerinde kullanılmaya başlanmış, özellikle New York'taki sanat tartışmalarında bu yıllarda artık yeni bir estetik anlayışına gerek duyulmuştur.

3. *Postmodernizm söyleminin üçüncü kaynağı; bilime ve bilgiye yaklaşımların radikal bir kritiği ya da başka deyişle epistemolojinin sorgulanması olmuştur.* Postmodern eleştiri ve sorgulamaların düğüm noktasını asıl bu olgu oluşturmaktadır (Gencay Şaylan; 1999, s. 32-33).

Postmodernizmin, Aydınlanma çağıyla gündeme oturan modernizmin bilgi; bilim anlayışına getirdiği eleştiriler dolayısıyla bu düşünceyi yaratan koşullar şu şekilde özetlenebilir; aydınlanma çağı bilime, akla duyduğu sonsuz güven dolayısıyla bilim aracılığıyla insanların her sorununu çözmeyi adeta onlara yeryüzünde bir cennet kurmayı vadetmiş ama birçok gelişmeye rağmen açlık, savaş, yoksulluk, baskılar gibi sorunlar aşılamamış yani bilim her derde deva bir olgu hâline gelememiştir. Bu da akla, bilime uygarlığa bir güvensizlik oluşturmuştur. Gerçi bu eleştiriler II. Dünya Savaşı öncesi önemli temsilcileri Horkheimer, Adorno ve Marcuse olan Frankfurt okulu tarafından da yapılmıştır, bugün bu okulun en önemli temsilcisi Jurgen

Habermas'tır. Habermas; dile dayalı bir uzlaşımı gündeme getirir. Ona göre Modernlik hâlâ bitmemiştir; tamamlanmamış bir projedir. Aydınlanma tarihî kesintilerle sürmektedir.

Öncelikle İkinci Dünya Savaşı ve Sonrası Nazi rejiminin sebep olduğu kitlesel kıyımlar; sonraları soğuk savaş yıllarında süper güçler arası silah yarışının yarattığı nükleer tehdit ve topyekûn yok olma korkusu, Batı insanında Batı kültür ve uygarlığına özellikle endüstri devrimi ile ortaya atılan ve uygarlığın sürekli daha iyiye doğru gittiği düşüncesine inançsızlığı getirmiştir. Bunun yanısıra bilimdeki gelişmeler, örneğin "quantum" fiziğinin getirdiği "belirsizlik" kuramı, Einstein'in ortaya attığı Relativite kuramına göre "doğru"nun ancak belli koşullarda ve de göreceli olarak "doğru" olduğu fikri; kısaca tekno-bilimin bize evrenin bir sistemler karmaşasından oluştuğunu ve tüm evrenin durmaksızın genişleyerek yok olmaya doğru gittiğini söylemesi, "gerçek" tanımını bir kez daha değiştirdiği gibi evrensel değişmezliğe olan inancı bir kez daha yıkmış, insanın "biyolojik" ve "doğal" ortamında da güvensiz olduğunu vurgulamıştır.

Postmodernizm öncelikle evrenin bir kaos olduğunu, bu kaosa bir anlam verilemeyeceğini ve de hiçbir formülle açıklanamayacağını söyler. Eğer doğrular varsa evrenin ancak bir parçası için doğru olabilecektir; anlam varsa, evrenin ancak bir parçası için geçerli olabilecektir. Evrenin tümünü tek formülle açıklamak yani tek bir anlam bulmak olanaksızdır; çünkü ne doğada ne de evrende bizi böylesi bir açıklamaya götürecek hiçbir ipucu yoktur.

Postmodernizm, modernizmde görülen gerçeğin insan zihninde hiç değilse belli bir bakış açısından kısmen algılanabileceği veya insan zihninin gerçeği gördüğü şekilleri ile yapıtında yansıtabileceği fikrini de yadsır. Toplumsal düzlemde de bir sistemler karmaşası vardır. Sosyal kurumlar, insanla doğa arasındaki çatışma sonucu ortaya çıkarlar. Kurumlaşmak doğal olanı alıp, disiplin altına sokmak ve onu sistemleştirmek demektir. Görüldüğü gibi Postmodernizmde sistemlerin tümüne bir güvensizlik söz konusudur.

O hâlde sosyal ve kültürel kurumlar doğanın kendisinde tartışılmaz doğrular olarak yoktur. Tüm kurumlar ve onların getirdiği sistem, kavram ve doğrular kurmacadır. Gerçeklikleri göreceli ve tartışmaya açıktır. Gerçek varsa her zaman insana ancak yorumları ile ulaşmıştır. Doğrunun tam bilinmemesi veya bilinememesi, sistemlerin kabul edilmesini sağlayan bir durumdur. Postmodernizmin özellikle kavramların kurmaca yapısına dikkati çektiği görülür; çünkü kavramlar, dolayısı ile, anlamlar insana ve doğaya yabancı olan "dil" tarafından yaratılmışlardır. Dilden önce kavram yoktur, ancak dilin yarattığı anlamlar kurmaca olduklarından, yani sözcükler ile anlamları arasındaki ilişki gelişigüzel ve değişken olduğundan, dil açıklık değil ancak, görecelik getirebilir.

Tüm kavramlar kurmaca oldukları gibi, ait oldukları söylence grubuna göre de farklılık gösterirler, her farklı dil grubu her söylence kendi kavramlarını dolayısı ile kendi doğrularını ve yaşam deneyimini yaratır. Yani tüm kavramlar ideolojiktir. O hâlde tüm insanların bağlayıcı bir kavramdan söz etmesi mümkün değildir.

Yine Postmodern görüşe göre, bugün insanın hiçbir konuda "gerçek"i en doğru şekli ile bildiğinden söz etmesi mümkün olamaz. İnsan doğruları veya genel anlamda ve de herhangi bir bağlamda gerçeği hiçbir zaman bilmemiştir, ancak onun kurmaca şekillerini görmüştür; çünkü "mitos"lardan günümüze, bize gerçeği anlattığını savunan her *türlü yapıt ve anlatım türü sadece gerçeğin yorumu ve kurmaca anlatımından başka bir şey değildir. Günümüzün karmaşık kültüründe bu iş daha da zorlaşmıştır.* Çağdaş bir örnekle açıklamak gerekirse; medya en doğruyu yansıttığını iddia ederken aslında belli bir görüşün grup veya kişinin bakış açısından ve de o görüş, grup veya kişinin söylencesi içinden gerçeği verir, gerçeğin sadece yorumunu yaptığı için ikinci bir kurmaca gerçeği yaratmış olur. Günümüzde artık yorumun doğruluğu değil de inandırıcılığı önemli olduğu için gerçek belki de hiç bilinmeden kalmaktadır. Böylece postmodernizm, gerçeklerin kurmaca yapılarını gösterip, doğruların doğadan, doğal olarak gelmediğini kültür tarafından kabul ettirildiğini; dünyanın kültürümüzün söyleminden sosyal olarak kabul edilmiş anlamlar sisteminden tanıtıldığını irdeler" (O. Menteşe; s. 278).

Postmodernizm tam olarak nedir? sorusuna birden fazla yanıtı bir arada vermek mümkün görünmektedir. Postmodernizm bazılarına göre, bir dönemin adıdır, aynı zamanda bir felsefenin yeni bir düşüncenin; üslubun yeni bir usculuğun (modern usculuğu aşan farklı üslupta bir usculuğun) yeni bir söylemin adıdır.

Sözgelimi bazı yazarlara göre 1943 yılı modernitenin bittiği sayılan tarihtir. Bu dönemde modernitenin ülküleri ihlâl edilmiştir; bilim, teknik, sanat, siyasal özgürlükler adına yapılan her şeyin ortak amacı insanın özgürleşmesidir (E. Batur; s. 21).

Kendini karşı-modernlik olarak sunan Postmodernizmin söylemini kısaca şöyle özetlemek mümkün; genel geçerlik iddiası taşıyan önermelerin reddedilmesi, dil oyunlarında, bilgi kaynaklarında, bilim adamı topluluklarında çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi, farklılığın ve çeşitliliğin vurgulanıp, benimsenmesi, gerçeklik, hakikat, doğruluk anlayışlarının tartışılmasına yol açan dilsel dönüşümün yaşama geçirilmesi, mutlak değerler anlayışı yerine yoruma açık seçeneklerle karşı karşıya gelmekten çekinmemek; korkmamak; güvensizlik duymamak gerçeği olabildiğince (sonsuz) yorumlamak, belli bir zaman ve mekânın sözcüklerini kullanmak yerine gerçekliği kendi bütünlüğü özerkliği içinde anlamaya çalışmak, insanı ruh-

beden olarak ikiye bölen anlayışlarla hesaplaşmak, tek ve mutlak doğrunun egemenliğine karşı çıkmak. Bu söylemde artık önemli olan hakikat/doğru nedir? sorusu değil hakikatin/doğrunun nasıl kurulduğu sorusudur ya da önemli olan daha doğru bilginin araştırılması değil yeni doğruların oluşturulmasıdır. Genel ahlâksal anlayışlar; ilkeler artık geçerliliğini yitirmiştir; ahlâksal normların kaynağı yaşanan koşullardır; çağın, zamanın gerekleridir.

Postmodernizmdeki post-eki "sonra" anlamına gelmekle birlikte modernizm/*den* devam eden, hatta *on/dan* kaynaklanan ama ondan ayrılan anlamına gelmektedir. Modernizmdeki hemen tüm olgulara bir tepki olarak ortaya çıkan Postmodernizm; mimari, sanat, politika, ekonomi, eğitim, toplum gibi çok farklı alanlara ilişkin yeni söylemler üretir. Eco'ya göre bu söylem, ironi ve eğlence olarak çift anlamlılık taşır. Hem modernizm üzerine yargılarda bulunur hem de sonrası için imlemeler yapar (S. Erinç; s. 35).

Bu bağlamda Postmodernizmde eklektiklik, çoğulculuk, çeşitlilik en temel olgulardır (eklektiklik, farklı çağ ve üsluplardan seçilip devşirilen öğelerden yeni bir tasarım ya da ürün oluşturmak). David Harvey'e göre "Postmodernizm hem bir üslup hem de belli ülkelerde hayâl güçlerimizi belli bir süre ile etkisi altına alan tarihsel bir hareket olup, Kapitalist ülkelerde 1960 ile 70'li yıllarda ortaya çıkıp 1990'larda zayıflamıştır". Peki bu Postmodernizm nereden çıkmıştır? Savaş sonrası kapitalizm 1973-75 yılları arasında ilk büyük ölçekli krizini yaşamış, öncelikle kapitalist ülkelerdeki daha sonra da bu ülkelerin etkisi altındaki ülke insanlarını kökten değiştirmişti. (Dünya ABD'nin askerî ve ekonomik hegemonyası altında, soğuk savaşın ortaya çıkardığı kesin bölünmelere dayanarak yaratılmıştı. Seri üretim, kitlesel tüketime (Fordist), müdahâleci devlet, sermaye ve ulus devlet içinde yer alan güç sistemlerine dayalı politikalar etkiliydi). Belli rahatsızlıklarına rağmen yine de hâkim güce dayalı güvenli bir dünyaydı bu.

Fakat 1979-81 kriziyle tüm belirli istikrar unsurları hemen dağılıverdi; Berlin duvarı yıkıldı; SSCB dağıldı. Soğuk savaş sona erdi, üretim Japonya ve yeni sanayileşen ülkelere doğru kaydı ve sonuç olarak paranın değerindeki hızlı değişmeler, artan bir hızla çeşitlilik arayışları hem politik olarak (yeni yeni gelişen feminizm, ekoloji, ırkçılık aleyhtarı hareketler, kültürel bağımsızlık hareketleri) hem de tüketim kalıpları açısından gitgide daha rekabetçi hâle gelen bir dünyada tüketicilerin daha güvenli dallar arayışı insanların maddî refaha ve üretime erişme araçlarına ilişkin konumlarını derinden etkilemiştir. Bunun sonucunda ise kendimize tanımladığımız kimlik elimizden kayıvermiştir; toplumsal yaşamın koordinatları sağlam bir zemine oturmayıp kum tanecikleri gibi dağılmıştır. Zaman ve mekân tanımı; bireysel ya da toplu kimlik yaratımı açısından temel bir önem taşımaktadır. Kimliğimizi, sırtımızı güvenilir zaman-mekân koordinatlarına dayanarak tanımlarız; ama

bu koordinatlar kaydığında ya da güvenilir olma özelliğini yitirdiğinde kim olduğumuzu tanımlamamız güçleşir. Çoğunun söylediğinin tersine özne "ölmedi" ama kesinlikle dayanaklarını yitirdi. Dünya olaylarının zaman ve mekânında kayma meydana geldiği ve dünyaya ilişkin konumumuz değiştiği için kimliğimizi yeniden kurma arayışı içindeyiz. Uluslararası borsacılığın ve küresel ticaretin hâkim olduğu bugünün dünyası, dünyada üretilen ürünlere ve farklı mekânlara erişebilirliğimizdeki hızlı değişim (kitle turizminin yaygınlaşması, uzaklık engelinin kalmaması), modadaki ve yaşam tarzlarındaki değişmeler, insanların değerleri ve zaman-mekân içinde başkalarıyla kurdukları ilişkiler gibi temel konularda büyük bir belirsizlik ve kişisel güvensizlik yarattı ki yaşananların böylesine yoğunlaşmasına *zaman-mekân sıkışması* (*space-time compresion*) denilebilir (D. Harvey; 1993, s. 55-59).

İşte Harvey'e göre postmodernizm bu sıkışmaya duyulan tepkiden ortaya çıkıp; insanlığın kimlik arayışına ilişkin kapsamlı önermeler dizisidir. Hem postmodernizmin sundukları hem de postmodernizme yönelik eleştirilerin bu kadar çeşitlilik göstermesi zaman-mekân ufukları değişen bir dünyadaki kimlik arayışı ile açıklanabilir. Çünkü kimlik, güvenilir zaman-mekân koordinatlarına dayanılarak tanımlanabilmektedir.

Bu sıkışmadan sıkılanlar, yeni açılımlar sunan postmodernizmle kendilerini yeni bir imajla yeniden yaratabilme fırsatını elde ettiler. Ekonomide devrimci türde girişimcilikten sanattaki benzer yeniliklere dek uzanan yeni yaratıcı çabaların ortaya çıkışı bu çabalar içinde yer alanlar açısından kesinlikle heyecan vericiydi. Bu akımın hem özgürleştirici hem de yeni şeyler müjdeleyen tarafları da vardı. Bu dönemlerde toplumun, mekânın, politikanın, ekolojinin ne olduğuna ilişkin ciddi arayışlar insan çabasının olumlu yanlarını kanıtlamıştır.

Yine de postmodernizmin olumsuz yanları da oldukça güçlüydü, dar anlamda girişimcilikle ve parasal değerlerle içli dışlı olması; kültürel üretimin borsanın bir şubesinden başka bir şey değilmişçesine, geçici olan şeylere bu denli bağlanması, sanki gerçek tarih ve coğrafyayı, çoğu kez en ağır şartlar altında yaşanan ve yitirilen hayatların mücadelesi değil de süper market raflarındaki metaforlarmışçasına birkaç fikir ve görüntü uğruna talan etmesidir. Yitirilen zaman-mekân anlayışının yerine sahte ve taklitçi bir zaman-mekân anlayışı koymaya çabalamış, kültür mirasıyla alay etmiş, dar kapsamlı bir yerellik politikasına saplanıp kalmıştır. Eklektizmi; kültürel, politik ve toplumsal farklılıkların uzlaştırılması çabalarıyla karıştırmıştır. Postmodernizmin; farklılığın, çeşitliliğin önemini irdeleyip, dünyayı betimlediğimiz dil ve söylem üzerinde önemle kafa yormamız gerektiği üzerinde durması pozitif yanı olmakla birlikte, farklılıkları üretken biçimde nasıl birbiriyle uzlaştırabileceğimizi belirtmemiş; her birimiz karşımızdakinin dilini

parçalarına böldükten sonra nasıl birbirimizle iletişim kurabileceğimiz konusunda hiçbir ipucu vermemiştir.

Postmodernizmi zayıflatan hatta bazı yazarlara göre öldüren niteliklerinden bazıları şunlar olmuştur; tüketim ekonomisi tarafından benimsenip kullanılması; postmodernizm konusunda bitmeyen akademik tartışmalar, yeni bir şey yaratmayıp durmadan geçmişi -varolanı tekrarlayıp yıkmaya çalışması; bölünmeye oradan da yok olmaya gidişi, iç çelişkileri, yapıtların rahatsız edici oluşu; özellikle medyanın ve tüketim ekonomisinin eline geçtikten sonra şiddet ve çirkinlikle beslenmesi.

POSTMODERN SANAT

Postmodern yorumlamaya en tipik örnekler sanat alanında ortaya çıkmış olup, bunların bir kısmı yaşadığımız dünyanın olumsuzluklarına ilişkin mesajlar taşıyan, eleştiri ve sorgulama amaçlı eserlerdir. Sözgelimi Leonardo'nun 'Son Yemek' tablosunu bugünün uluslararası liderleriyle tekrarlamak gibi ya da klasik anlamları göndermeleri yarının dünyası içinde yorumlamak gibi (S. Erinç; s. 41).

Aslında mekanist dünya görüşüne karşı çıkan sanat etkinlikleri 1916'lardan itibaren ortaya çıkmıştır. Sanatta ilk postmodern örneklerin 30'lu yıllarda Beckett'in eserleri olduğu belirtilmektedir. Yine sözgelimi Dadaizm ve Sürrealizm akımları ileri modernizmde doruk noktalarıdır. Bu eserler geleceğe yönelik bilinmeyene doğru bir devinimi simgelerken; akla dayalı bir dünyayı akıldışı bir dünyaya indirgemek isterler ve mantığın yerine mantıkdışını absurdü (saçmayı) koyarlar.

Soyut dışavurumculuk, Kavramsal Sanat, Pop art, minimal sanat, fotogerçekcilik, toprak ve vücut sanatı, Happening gibi avant-garde eğilimler ileri modernizme ait olup, bunlarda amaç sanatın ölçütlerden klişe kavramlardan kurtarılması, özgür sanatsal eyleme öncülük etmektir. Tepkilerin, başkaldırmanın modernizmin son dönemlerindeki sanat içinde yeşerdiğini görmekteyiz.

Van Gogh'un "Bir Çift Bot" adlı eseri ile Pablo Picasso'nun 1907'de yaptığı "Avignon'lu Kızlar" adlı tablosu ileri modernizmin en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Sözgelimi; Kübizmin en önemli örneği olan "Avignon'lu Kızlar" tablosu şöyle yorumlanmaktadır; batı sanatıyla, zenci sanatı karşı karşıya getirilirken, yaşamın çirkinliği, sağlıksızlığı, acımasızlığı şiddetle kınanmaktadır.

Happening anlayışında da tiyatroda seyirci sahne karşıtlığı ortadan kalkar yani sanat gerçekliğe katılır. Bethooven bazı bestelerinde Alman militarizmini sembolleştirip tanrılaştırdığı için günümüze dek besteciyi bu olgular simgelemiştir. Oysa bugün postmodern bir tutumla Bethooven'ın yeniden

imajının yakalanmasına çalışılıyor, çünkü farklı bestelerinden farklı imajlar çıkıyor ve hepsi Bethooven!...

İleri modernizmin; yabancılaşma, yalnızlık, toplumsal parçalanma gibi yalıtılmışlığın dışa vurumunu ve kaygı çağını en iyi Edward Munch'un "çığlık" tablosunun simgelediği belirtilmektedir (N. Zeka; 1990 s. 75). Tabloda özetle, öznenin yabancılaşmasının yerini yine öznenin, parçalanmasına bıraktığı söylenebilir. Yani insana çıkış yolu yok gibi?

Postmodern sanatın öncülüğünü ABD yapmıştır. Çok kültürlü çok uluslu bir bileşke oluşu, çeşitli finans kaynaklı ekonomik yapısı, yeni planlamayı yeni kültürel boyutları olanaklı kılmıştır. Adorno'nun postmodern felsefesinin temel ilkesi; beraberlik bütünlükten çok, çoğulculuğa geçiştir. Bu yaklaşım görsel sanatlarda tek bir dünya içindeki çeşitlilik olarak kendini göstermiştir (G. Şaylan; s. 64-68).

Postmodern sanat, sanat tarihi literatürüne baktığımızda önce mimaride yer almıştır. Plastik sanatlar alanına yayılması, kültürel geçişi hatta sanat akımına dönüşmesi mimaride yöntem olarak yer almasıyla başlamıştır. Sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan kitle kültürü popüler kültürü oluşturarak postmodern anlayışın yaygınlaşmasını sağlamıştır.

POSTMODERN EDEBİYAT

Postmodernistler; yazar, okur ve metin kavramlarını çok kullanmışlar ve bu kavramlara ilişkin birçok yorumlar yapmışlardır. Bunları hem edebiyat bağlamındaki yorumlarında hem de mecazî anlamlarda kullanmışlardır.

İktidarı, gücü elinde bulundurup kural koyan kurum ve kişileri yazar olarak tanımlamışlardır. Metin, yazarın koyduğu kurallar; okur ise yazarın ve metnin hedef kitlesi olan tüm insanlıktır. Postmodernistler edebî metinlerdeki yazar-metin ve okur ilişkisinin toplum bilimlerde ve sosyal hayatta da yaşandığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü modernizmin kavram ve kuramları insanları kontrol altında tutmak ister. Postmodernizme göre; yazar-metni oluşturduktan sonra artık metin ve okur üzerindeki etkileri ortadan kalkmalı; okur, yazarın metinde ne anlamak istediğini değil; kendisinin metinden çıkardığı yorumları önemsemelidir. Öyle ki okur-metin etkileşimi sonunda yazarın duygu ve düşüncelerinin tamamen dışında bir durum ortaya çıkabilir. Barthes'in kuramı bu düşünceye dayanır. Bu ise okurun biricikliğini ve özgürlüğünü sağlayan bir olgudur. Postmodernistler "okurun doğumu, yazarın ölümü pahasına gerçekleşmelidir" görüşündedirler. Onlara göre yazarlar, topluma kendi görüş ve düşüncelerini değil, kendilerine destek veren kurumların görüşlerini aktarırlar (Rosenau; s. 55).

Postmodern sanatçı, sanat ile gerçek hayat arasındaki bağları koparma çabası içindedir hep. Ayrıca bir edebiyat metninin diğer metinleri kullandığı-

nı oldukça yaygın olarak görürüz post modern edebiyatta. Bunu bir kurmacanın diğer kurmacalardan yararlanması şeklinde düşünebiliriz. Bir metin başka bir metinle ilişkisi düzleminde okunmalıdır, der postmodernizm. Post-modern yazar dil ile adeta oyun oynar ve daima bilinene, gelenekleşmişe karşı oynayarak okuru metne yabancılaştırır. Çünkü postmodern yazarlara göre sözcükler hiçbir zaman bireylere ait değildir; evrensel bir sistem olan "dil"e aittir, metinlerin belli bir bağlamda belli bir anlam kastedilerek yazıldığı doğrudur, ancak dilin evrensel bir sistem oluşu yani bireyin kendisine ait değil de öğrenilmiş bir aracı kullandığı gerçeği anlamın kaygan olmasını sağlar, anlam daima kastedilenden kayar, yeni anlamlara açılır.

Postmodern sanatçıya göre artık biçimsel yaratıcılığın yok olduğu bir dünyada yaşamaktayız; sanatçı ancak eski biçimleri taklit edebilir, başkalarının sesleri ve maskeleri ile konuşabilir, bu demektir ki eskiyi taklit edecektir.

Anlaşılacağı gibi, postmodern sanat büyük ölçüde gerçek dışıdır. Yeni bir dünya yaratır, ancak onun bu dünyası gerek biçim gerekse içerik olarak mantığın tüm sınırlarını zorlayabilir; hatta gerçek ile kurmacanın gerçek ile gerçek dışının bütün sınırları karışabilir. Postmodern yazında okur sürekli olarak metnin veya yapıtın içine çekilmeye ve dolayısı ile kendi yorumunu ve sonucunu kurmaya zorlanır. Bunun için de okuru rahatsız edici, alışılmışın dışında kurgular kullanılır.

Sanat yapıtı artık organik bir bütün değildir; aksine bütünlüğü bozucu her yöntem özgürce kullanılır, insan figürü artık küçülmüş, önemsizleşmiştir. Eski "kahraman" tipi yerini "karşı kahraman" tipine bırakmıştır.

Postmodern sanat "artistik" estetik atmosferi yadsır, yani eseri okurken veya izlerken güzel duyu veya lirizm sizi peşinden sürüklemez, diğer bir deyişle yapıtın estetiğini kendinize yabancı bulursunuz. Ayrıca postmodern sanatta "anlam" da yadsınır.

Postmodernizm olumlu mudur, olumsuz mudur? tartışmasında iki karşıt kamp bulunmaktadır. Postmodernizmi olumsuz ve gereksiz bulanlar (neokonservatifler, merkez sağ liberaller, Marksist solcular) postmodernizmi tarihsel kopukluk yaratmakla, yüzeysellikle ve de türlerin ve söylencelerin sınırlarının karışmasına sebep olmakla suçlamaktalar. Postmodernizmi olumlu bulanlar ise, karşı olanları merkeziyetçilikle suçlamaktalar. Onlara göre Postmodernizmi gereksiz veya anlamsız bulmak sınıf veya güç merkezli düşünce çerçevesinden doğruları görüp, marjinal politika ve estetikten çekinmek demektir; doğruluğu tartışmasız veya doğal kabul edilebilecek hiçbir "kavram" yoktur, bu nedenle merkeziyetçi görüşler kısırdır (O. Menteşe; s. 280).

Gerçekten post-modern sanatçının amacı sadece yıkmak, sorgulamak ve rahatsız etmek olmuş olsaydı, ilgilenmeye değmezdi. Postmodern sanat, gelişigüzel ve ölçüsüz değildir. Kendi görüşleri çerçevesinde bir biçimi ve estetiği vardır. Postmodern sanat tanımladığı evrenin çoğulluğunu ve karmaşasını yansıtan bir estetik düzen içerisinde yapıtlarını yaratır yani postmodern sanatta da bir biçim ve ölçüden bahsetmememiz söz konusudur, ancak bu biçim ve ölçü yani estetik farklıdır.

POP ART

Pop Sanat İngiltere'de ve ABD'de aynı dönemde ortaya çıkmıştır. İngiliz Popu'nun gelişimi ABD'den farklı olmuştur. Gençler F. Bacon'un yapıtlarından etkilenmiş ve günlük hayata dönme isteği belirmiştir. Kitle iletişim araçlarını kullanarak gerçekten yaşamın içine girebileceklerini düşünüp, klişe imgeleri kullanmışlardır. Hâlk kültürünü, bütün yönleriyle inceleyen bağımsız bir grup oluşmuştur. Bu düşüncelerden doğarak kullanılan pop terimi, daha sonraları resim akımının tanımlanması için kullanılmıştır. Sözgelimi M. Duchamp'ın yapıtlarında özellikle hazır eşyaya sanatsal anlam yüklenmesi, bir bağlam değişimiyle resim dilinde iletişim araçlarının kullandığı imgelerden yararlanma tablonun dış gerçeklikten ayrılmadığı düşüncesinin göstergesidir.

Richard Hamilton'un "Bugün evlerimizi böyle çekici kılan nedir? adlı kolajı, Pop Art'ın kapsadığı tüm konuları içermektedir. Fetiş-nesnelerin yapıtta böyle yığılması bir eleştiriden çok, çağdaş insanın gerçeğini oluşturan imgelerin betimlenmesi olarak tanımlanır. Hamilton çalışmalarında, çağrışım yapan, ima yoluyla hatırlatan imgeleri kullanarak, iletişim araçlarından alınmış resimlerin ani "şok" görüntülerini kullanarak ABD pop sanatçılarından ayrılır (S. Germaner; 1997, s. 10-11).

Allen Jones'un erotik konulu resimleri, stilize edilmiş, kişilikten arındırılmış, geniş düz yüzeyler hâlinde boyanmış görüntüleriyle kimi dergi ve reklamlardaki görüntüleri çağrıştırmaktadır. Ancak bu imgeler oldukça soğuk bir netlik ve simgesellikle aktarılmıştır. A. Jones'un, "Mükemmel Eş" adlı yağlı boya tablosunda bazen iğneleyici bir eleştiri bazen de soyut bir biçim ve renk arayışı ortaya çıkmaktadır.

ABD Pop Art'ı ise grup sanatçılarının ortak düşüncesinden değil, bağımsız çalışan sanatçıların deneysel arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Andy Warhol, Roy Lichtenstein, Cleas Oldenburg akımın önemli temsilcilerindendir. Her sanatçı, kendi teknik deneyimlerinden kaynaklanan, kitle iletişim araçlarının yararlandığı imgelerin görsel gücünün bilincine varmıştır. Dönemin hâlk kültürünü belirgin simgelerle irdeleyerek, "Pop Sa-

nat" tanımının örneklerini Andy Warhol'un resimleri ortaya koymuştur (S. Germaner; s. 13-15).

Warhol, reklamcı olarak çalışırken Pop Art sanatçılarının yanında yer almıştır. Sanatçı hakkındaki görüşleri sorulduğunda: "...Amerika'yı sanatımda yansıttığımı duyumsuyorum. Ben toplumsal bir eleştirmen değilim. Yalnızca bu nesneleri resmettim. Çünkü en iyi bildiğim şey bu nesnelerdi. Bütün Cola'lar aynıdır. Cola'yı Liz Taylor'da biliyor, Başkan'da, sokaktaki ayyaş da, siz de biliyorsunuz. Cola demokrasinin görüntüsüdür. Ben yalnızca sözcüklerin yapısını okuyorum" (C. Ötgün; 1997, s. 90).

Jameson Warhol'un çalışmalarının tamamıyla metalaştırma üzerine odaklandığını belirtmiştir. Meta fetişizminin ön planında yer alan dev Coca-Cola şişesi ya da Campbell Konserve Çorbaları afiş görüntülerinin, güçlü ve eleştirel bir siyasal bildirim olması gerektiğini düşünmektedir (N. Zeka; S. 69).

Warhol başka bir demecinde ise şöyle diyordu: "Bir makine olmayı istediğim için böyle resim yapıyorum. Her şeyi bir makine gibi yapmamın nedeni tüm yapmak istediğimin bundan ibaret olmasıdır. Herkes birbirinin benzeri olduğu zaman korkunç bir sonuç ortaya çıkıyor. Gelecekte herkes on beş dakika içinde ünlü olabilecek, Eğer Warhol hakkında bir şey öğrenmek istiyorsanız, resimlerinin yüzeyine, filmlerine ve bana bakın. İşte ben. Ardında hiçbir şey yok" (C. Ötgün; S. 90).

Sanatçı bu düşünceleriyle ortaya bir tavır koymaktadır. İşte bu tavır sanatçıların hepsinde farklı biçimlerde ortaya çıksa da, eleştirel, başkaldırısal, özgün bir marjinallik taşır.

KAVRAMSAL SANAT

Zihinsel imgelerin, düşüncenin, ön plana çıktığı bir sanat anlayışıdır. Duchamp'ın hazır eşya ile yaptığı çalışmalar *Kavramsal sanat* anlayışının temelini oluşturmuştur.

Kavramsal sanatçılar, sanatı Ludwig Wittgenstein, Ferinand de Saussure, Claude Levi Strauss ve Roland Barthes'in geliştirdiği dilbilimsel çözümlemeler ve göstergebilim kuramlarından yararlanarak çözümlemeye çalışmışlardır. 1968 yılında İngiltere'de Sanat ve Dil Grubu oluşturulmuş, ABD'li sanatçı Joseph Kosuth'un editörlüğüyle *Art&Language* adlı dergi yayınlanmıştır (N. Atakan; 1998, s. 44).

1965'lerden sonra çok sayıda sanatçı, yapıtın gerçekleştirilmesi üzerine değil, daha çok yapıtın kendisi, anlamı, amacı üzerine yoğunlaşmışlardır. Henry Flynt "malzemesi kavram olan bir sanattan söz ederek 1961'de 'Kavramsal Sanat' terimini kullanmıştır". Kavramsalcılar, sanatçılar, galericiler ve koleksiyoncular arasındaki ilişkileri incelemişler, sanat yapıtının alınıp

satılmasını eleştirerek, kavramsal sanatçıların yapıtlarının ticarî bir meta hâline dönüştürülmesine engel olmaya çalışmışlardır (S. Germaner; s. 48).

Akımın Avrupa, Avustralya, ABD ve Japonya'da birçok sanatçısı bulunmaktadır. Bazı sanatçıları; Joseph Beuys, Shusaka Arakawa, John Cage, Allan Kaprow, On Kawara, Joseph Kosuth, Sol LeWitt'tir.

Biçimbilime önem vermeyen Kosuth, insanın estetiği sanattan ayırması gerektiğini ileri sürmüştür. Sanatın varolma nedeni estetik ya da dekoratifse sanat durumu yok denecek kadar azdır. Önemli olan sanatın gördüğü işlevi neden gördüğüdür. Manet'nin, Cezanne'in ve Kübist sanatçıların resim diliyle yeni söylemlerde bulunarak sanatın işlevini bir dereceye kadar sorguladıklarına inanmış olsa da, sanatın doğasını gerçekten sorgulayan ilk sanatçının Marcel Duchamp olduğunu belirtmiştir. Duchamp hazır nesne kullanımıyla, vurguyu biçimbilimden işleve, görünüşten kavramaya yöneltmiştir (N. Atakan; s. 53).

Kavramsal Sanat'ta yazının kullanımı, hem bir düşünceyi belirtmenin en açık yolu hem de estetik bir nitelik içerdiğinden pek çok sanatçı tarafından kullanılmıştır. Shusaka Arakawa tablolarında sözcüklere linguistik ve biçimsel açıdan bir kompozisyon öğesi oluşturarak yer vermiştir. Arakawa bir tablosunda şu yazıyı kullanmıştır: "Lütfen bunu okurken ve bakarken nefes alışınızı düşünün" Böylece yapıtı eş zamanlı olarak bilincin çeşitli düzeylerinde etkili olmaktadır. Kavram resimsel anlamda ve ortamda kullanılmıştır (S. Germaner; s. 52).

1970'li yıllarda ABD, Avrupa ve Avusturalya'da etkili olan Kavramsal Sanata yakın ve Performence'ın doğrudan öncüsü olan *"Body Art"* sanatsal anlatımın bir gereci olmuştur. Sanatçı hâlkın gözü önünde bir eylem gerçekleştirir, fotoğraf ve video bantlarla bu eylem korunur, 1971'de Chris Burden bir arkadaşının eline tüfek verdirerek karşısına geçer, üstüne ateş ettirir. Gina Pane traş bıçaklarıyla her tarafını keser. Gilbert&George kendilerini canlı heykellere dönüştürür. Yves Klein, Piero Manzoni, Marcel Duchamp öncü sanatçılarındandır. Sanatçılarının çoğu ölümle yaşam sınırı arasında çalışmaktadırlar.

Fluxus'ta Kavramsal Sanat bağlamında ve Postmodern anlayış içinde belirmiştir. Fluxus, yaratımı ve yok oluşu, geçici olanı ön plana çıkararak, yaşamın akışına gönderme yapmaktadır. Fluxus hareketleri sokak gösterileri, elektronik müzik konserleri ile dönemin anarşik saldırganlığının boşaltılması için fırsat oluşturmuş, bazen birbirine hiç uymayan, tutarsız, mizahî yönü güçlü anlatım biçimleri sergilemiştir. Fluxus anlayışı da Performance ve Happening özellikleri içerir (Sanat Dünyamız; 1999, s. 66-69).
John Cage, Wolf Vostel, Joseph Beuys, Robert Filliou, Ben Patterson önemli sanatçılarından bazılarıdır. Akımda kuramsal bir gruplaşma, yayınlar,

betimlemeler, "Fluxus-Marciunas" nesneler çevresinde yoğunlaşmıştır. "Multiples"-röprodüksiyon türü sayıca çoğaltılmış, ucuza satılan filmler ve çeşitli nesnelerden oluşan Fluxus ürünlerinin çoğu eklektik bir nitelik taşımaktadır. Bu anlayış, akımdan çok yaşayan gerçek mite dönüşmüş bir anlayıştır. Ben Patterson'un çalışması, hem tarihsel açıdan hem de anlayış açısından önemli bir örnektir (S. Germaner; s. 59).

POSTMODERN HEYKEL

Eklektik, çoğulculuk, çeşitlilik, deformasyon bağlamında değerlendirildiğinde, Postmodern sanat anlayışına uyan pek çok heykel örnekleriyle karşılaşmaktayız.

Audrey Flack'ın 1990'da sergilediği "Egyptian Rocket Goddes" adlı heykeli ilginç bir eklektik yapı olarak tanımlanmış ve eski Mısır sanatı ile Art Deco süslemeciliğini yeniden canlandırdığı belirtilmiştir. Audrey Flack bu heykelinde kollarına yılan dolanmış ve başı dimdik duran bir dişi figürde erkek bacağı kullanarak, feminist sanat yaklaşımına bir örnek vermiştir

Nancy Fried'ın 1988 yapımı seramik heykelinde de erkek vücudunun kınandığı, doğurganlık için itici olduğu vurgulanmıştır. Erkeklerin kadınlara karşı öfke duydukları, kadınları anlamadıklarına ilişkin bir yorum getirilmiştir.

Paul Spooner'in "Momento Mori" heykelinde de ölümü hatırlatan mekanik bir yapı ortaya konmuştur. Heykelin sağ alt yanında bulunan kol çevrildiğinde, maske yavaşça inmekte ve mumyalaşmış kafa ortaya çıkmakta, kafa bütünüyle göründükten sonra kolun son hareketiyle maske hızlıca eski konumuna gelmektedir (S. Yılmaz; 1997, s. 165-168).

1980'li yıllarda görülen yapıtlarda, artık alana yönelik malzeme kullanımının olmadığını ve her çeşit malzemenin sanatsal tasarımlarda yer aldığını görmekteyiz. Nitekim farklı malzemelerin farklı alanlarda yer alışı, ortaya çıkan çalışmaları Kavramsal Sanat kapsamında değerlendirmeye götürmüştür. Çünkü her sanatçı içindeki yaratıcılık potansiyelini dışa vurma eğilimi göstermiş; malzeme çeşitliliği yanı sıra, gelişen teknoloji, kültürel değişim sanatçıyı kavramsal sorgulamalara, eleştirel bakmaya sürüklemiştir. Tüm bu çalışmalar da postmodernizm anlayışına uygun bulunmuştur.

POSTMODERN MİMARLIK

Postmodern mimarlık, Modernizm'deki "biçim işlevi izler" paradigmasının aksine; biçimleri işlevlerin doğal bir sonucu gibi görmemektedir. Modernist Mimarlık, biçimleri yaratan işlevlerin zamanla değiştiğinde, biçimlerin ortadan kalkmak zorunda olduğu görüşündedir. Postmodernizm ise mimarî biçimlerin işlevlerinden bağımsız bir gerçeklikleri olduğunu öne

sürerek, eski üslup ve dönemlerde görülen bazı biçimleri yeni yapılarda uygulamanın hiç de yanlış bir tutum olmadığını savunmaktadırlar. Postmodern mimarların her biri kendine özgü bir yolda çalışmıştır. Önemli mimarlarından bazıları; J. Stirling, A. Rossi, O. M. Ungers'tir (M. Sözen-U. Tanyeli; 1992, s. 194).

Postmodern mimariye verilecek en iyi örnek Bilbao Guggenheim Müzesi'dir. Müze İspanya'da 19 Ekim 1997'de açılmıştır. Mimarı Frank O. Gehry'dir. Yüzyılın son başyapıtı olarak nitelendirilen mimarî yapının New York'daki Guggenheim Vakfı'nın çağdaş yapıtlarını barındırmaktadır, dış mekân düzenlemesi, galeri mekânlarına yansıdığı belirtilmiştir. Kübik mekânlar, eğrişel formlara sahip galeriler tarafından ustalıkla gizlenmiştir. Frank Gehry müzeyi tasarlarken, yoğun bir sanayi bölgesi olan Bilbao ve çevresinin "şaşırtıcı sertliğinden" ve Fritz Lang'ın gelenekçi kentsel görüntüsünü yansıtan 1926 tarihli Metropolis filminden esinlenmiştir, müzenin geniş mekânlarının elektrik santrallerini, gemi teknesi ve pruvalarını anımsatmasıyla Bilbao'nun endüstri ve gemi yapımcılığına gönderme yapmakta, "metalik çiçek" gibi serbestçe biçimlenmiş organik formları yapıya uzay çağı karakteri kazandırmaktadır (Z. Rona; 1999, s. 58).

Müze kent mimarisine aykırı bir yapıdadır. Ancak müzenin inşa edildiği alan, yapının özgünlüğünün özerkliğini vurgulayan kent mimarisiyle çokça içiçe olmayan bir konumdadır. Müzenin içinde oditoryumu, lokantası, hediyelik eşya bölümü ve ofis mekânları bulunmaktadır.

Guggenheim Müzesi aynı zamanda içinde barındırdığı pop-art, minimalizm gibi Amerikan ve Avrupa sanat akımlarının özelliklerini dış yapısında da taşımaktadır. Geleneksel mimariye, karşıt bir görüş içeren titanyum levhâlar adeta teknolojik gelişim ile insan yaratıcılığını ön plana çıkarmıştır. İç mekânlarında sergilediği postmodern sanat yapıtlarıyla da müzenin metalik görüntüsünün hissettirdiği soğuk ve eleştirel tavır kavramsal bağlamda örtüşmektedir.

1960'larda görülen tüm sanat akımları postmodern eğilimler içermektedir. İleri modern sanat akımlarının avant-garde yapıtlarından sonra görülen tüm sanatsal çalışmalar, belli bir tavır içerisinde olmuş, estetik kaygılar geri planda kalmış ve çalışmaların dilsel söylemindeki görsel dil, ön plana çıkmıştır. Sanatın konusu toplumun kültürü olmuş, sanat okuyucunun (sanat alıcısı, tüketicisi ya da izleyicisi) rolü, değer kazanmış ve bu değer kitle kültürü olarak karşımıza çıkmıştır.

POSTMODERN ÇAĞDA EĞİTİM

Toplumbilimciler içinde bulunduğumuz toplum aşamasını "postmodern-toplum" ve toplumun iletişim kipini de "computer/görsel medya" olarak

belirtmektedir (M. Hesapçıoğlu; 1998, s.97). Postmodern toplumla modern toplumun çatışan en temel olgularına göz attığımızda postmodern dünyanın önceki modern eğitim değerlerinden neredeyse tamamen uzaklaşması gerekmektedir. Sözgelimi bilgiler sunulurken mevcut bilgilerin bilimlerin egemenliği, rasyonellik, çift değerli mantık bir kenara bırakılıp dünyayı çok çeşitli yorumlamaya olanak veren çeşitli diller; yöntemler çok değerli mantık; estetik, hayal gücü, bilgiler işe koşulmalı; dilin hedefi evrensellik; genel kabul görmüş kurallar olmaktan çıkıp yeni dil çizgileri arayışı olmalıdır.

Radikal bir mentalite dönüşümünün gerçekleştirilmesi soyutu/teoriyi uygulamayla/pratikle sentezleyerek (bilgileri dış dünyadan koparmadan) plüralist anlayışla donatılmış eğitim ortamlarının yaratılmasıyla mümkündür. Mutlak değerler anlayışı yerine yoruma açık seçeneklerle karşı karşıya gelmekten kaçınmamalıyız, kısaca gerçekliğin sonsuz yorumlanabilirliğini anlamamız gerekir. Gençlerin ve "olgun" yetişkinlerin yetki ve bilgi önceliği pedagojik olarak yok olmalıdır; çünkü o yetki ve bilgiler zamanla koşullar değiştikçe değişebilir. Bu nedenle yeniden öğrenme; öğrenmenin öğrenilmesi ve yaşamın pedagojikleşmesi söz konusudur.

Bir yandan da Postmodern toplumun en önemli iletişim olguları, bilgisayar ve görsel medya olduğuna göre öğrenme süreçleri öğretmenlerin bilgi merkezli öğretim yöntemlerinden bağımsızlaşıp daha az bilgiden ama çok daha zengin öğrenme yollarından oluşacaktır ki sözgelimi sanal öğretim ortamları bunlardan biridir. Postmodern toplumun otonom okulları pedagojik görevini gerçekleştirirken şimdiye kadar olduğundan daha fazla oranda karar ve oluşturma yetkisiyle donanacaktır ve kadın erkek kategorileştirmesi anlamını kaybedip okullarda cinsiyet rolü eğitimi yapılmayacaktır (Hesapcıoğlu, s. 101-102).

Kısaca postmodern toplumun okullarında ast-üst ilişkileri belirleyici olmayıp; grup, örgüt dinamizmi ön plana geçecek; verimlilik ve yenilik bu örgütün iletişimsel sürecinin hedefleri olacaktır.

Bu olgular postmodern toplumun diğer tüm kurumları ve örgütleri için de işe koşulduğunda o örgütteki mevcut dil dizgelerinin zenginleşmesi, iletişimin ve kültürün demokratikleşmesi bireylerin /o kurumun ve kültürün demokratikleşmesi sağlanmış olacaktır.

Tabii bireyin tüm bu olgulardan önce (ya da aynı zamanda) modern dönemin bütün unsurlarına yabancılaşması postmodern çağın zorunlu sonucu olsa gerekir. 1960'lı yıllar boyunca ve 1970'lerin ilk yıllarında karşılaştırmalı eğitim alanında yapılan araştırmaların kuramsal çerçevesi; modernleşme paradigması çerçevesinde oluşturulmuştur ve Postmodernizm tartışmaları Avrupa ve Kuzey Amerika'da odaklanırken modernizmin ürettiği karşılaştırmalı eğitim tartışmaları gelişmekte olan ülkelere yönelmiştir. Çünkü

Modernizm söylemini çok az dikkate aldığı gelenekselin üstüne empoze etmiş ve modern okul sistemleri de eğitim alanında geleneksel kültürleri yok etmek görevini üstlenmiştir. Sözgelimi Endonezya vb. gibi gelişmemiş 3. Dünya ülkelerindeki gençlerin yaşamları modern okullar tarafından tüketilirken, onların tüm kültürel sistemleri çökmeye başlar, çünkü artık geleneksel toplumsal yaşantılarını sanatlarıyla birleştirecek gençler varolamaz. Postmodern eleştiri; modernitenin temel ilkelerini; modern eğitimi de kapsayacak biçimde sırtımızı yasladığımız sarsılmaz temellerini sorgulama olanağı yarattığı için önemli ve yararlıdır. Elbette Postmodernizmin içsel olarak bazı tehlikeleri vardır, fakat yararları bu riskleri yok etmektedir. Biz eğitimciler eğitim alanında egemen olan büyük anlatıları daha açık olarak tanımlamalıyız. Sonra da bunları eleştirel bir bakışla ayrı ayrı incelemeliyiz; aynı zamanda dikkatimizi küçük anlatılara ("diğerini" ifade eden anlatılara) çevirmeliyiz. İletişim teknolojisinin imgelerine daha duyarlı olurken bu teknolojinin özgürleştirici potansiyelini de anlamalıyız. Toplumsal bilimleri, edebiyatı ve sanatı yaşamımıza katarken seçkin ve popüler kültürü dengelemeliyiz (Val D. Rust; 1993 s. 69).

Şu ana kadar temel eğitim modeli olan fabrikasyon üretime dayalı eğitim modelinin moderniteyle doğrudan ilişkisi olup, biz eğitimcilerin artık bu modele getireceğimiz eleştiriler doğrultusunda ve sonucunda yeni bir okul tanımı bulmak zorunluluğumuz vardır. Okulların ne dereceye kadar kültür endüstrisine hizmet ettiği ve ekonomik üstünlük uğruna bir toplumsal denetim aracı olarak kullanılmaya çalışıldığı konusunda daha duyarlı olmalıyız.

Sonuç

Modernist ve postmodernist söylemler arasındaki farkı geleneksel; totaliter rejimle yönetilen ülkelerin tatsız tek düzeliğiyle özgür demokratik bir toplumun renkli, cıvıl cıvıl çeşitliliği arasındaki farka benzetebiliriz.

E. H. Gombrich'e göre seyirci kitlesinin yeniliğe susamışlığı ve modanın geçici heveslerine duyarlı oluşu bile, yaşamı daha hoş kılıyor, çünkü sanatta ve sanayi çizimciliğinde hayâl gücünü kamçılıyor, eski kuşağın kıskanabileceği serüven dolu bir sevinç duygusu veriyor. Bazen soyut resim alanındaki en son başarıyı "perdelik hoş bir kumaş" diye tanımlayarak yadsıma eğilimindeyiz. Fakat perdelik amacıyla yapılan zengin ve çeşitli dokumaların soyut sanat ürünleriyle ne denli albeni kazandığını unutmayalım. Modaların birbirini izlemesi hem ufkumuzu genişletiyor hem de eğlendirici oluyor. Modayı bir yana itmek ise, sahip olduğumuz gerçek özgürlüğü zedeler (Gombrich; 1992, s. 489).

Postmodern söylemle kotarılan eğitimde ise öncelikle bilgi Lyotard'ın da belirttiği gibi artık sadece gösterimsel önermeler kümesi olmaktan çıkarılıp:

nasıl yapılacağını bilmenin, nasıl yaşanacağını ve nasıl dinleyeceğini yani öğrenileceğini bilmenin bir aracı hâline getirilecektir. Yani kısaca bilgiler gerçekliği yorumlamanın, kişinin kendi doğrularına ulaşmasının olsa olsa araçları olacaktır. Böyle bir eğitimde bireysel özgünlük, farklılık ve yaratıcılığa olanak veren grup etkileşimi ve araçlarla amaçlara yönelik sürekli bir diyalog temel taşları oluşturacaktır.

Kısaca bu eğitimin temel felsefesi; tek doğrunun; tek tip söylemin egemenliğe dayanmamak; plüralist katılımlı yeni dil dizgelerinin yeni yorumların arayışında olmaktır. Kendimizi ancak "ötekini" anlamak aracılığıyla anlayabiliriz. Bu nedenle, ötekini dışlamamız sadece çoğul bir anlamayı önlemez; bir karşıtlığı bastırmayı da beraberinde getirir. Bunu önlemenin yolu, eğitimi baştan sona bir diyalog; söyleşi hâline getirmektir ki bireylere de bu yolla yaşam boyu gerçeklikle, gerçeklerle; yaşamla en iyi söyleşileri yapma (gerçekliğe katılma) olanağı sağlanmış olur. Bu da özetle elit kültürden kitle kültürüne geçişin ve alt sistemlerin açılımının ve farklılaşmasının bir sonucudur.

Kaynakça

Atakan Nancy, (1998) *Arayışlar,* YK Yay. İstanbul.

Batur Enis, (1997), *Modernizmin Serüveni* YKY, İstanbul.

Erinç Sıtkı, (1994) "Postmodernizmin Tanımı", *Anadolu Sanat* Anadolu Ünv. G. S. F.Yay. s. 2.

Germaner Sema, (1997) *1960 Sonrası Sanat,* Kabalcı Yay, İstanbul.

Gombrich E. H. (1992) *Sanatın Öyküsü*, Remzi Yayın, İstanbul

Harvey David, (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford

Harvey David, (1993) *Postmodernizme Bir Bakış*, çev. O. Işık, Birikim Dergisi, Eylül s. 53.

Hesapçıoğlu Muhsin,(1998) *Postmodern Çağda Eğitim Yönetimi*, Kültür Koleji E. Yay. İstanbul.

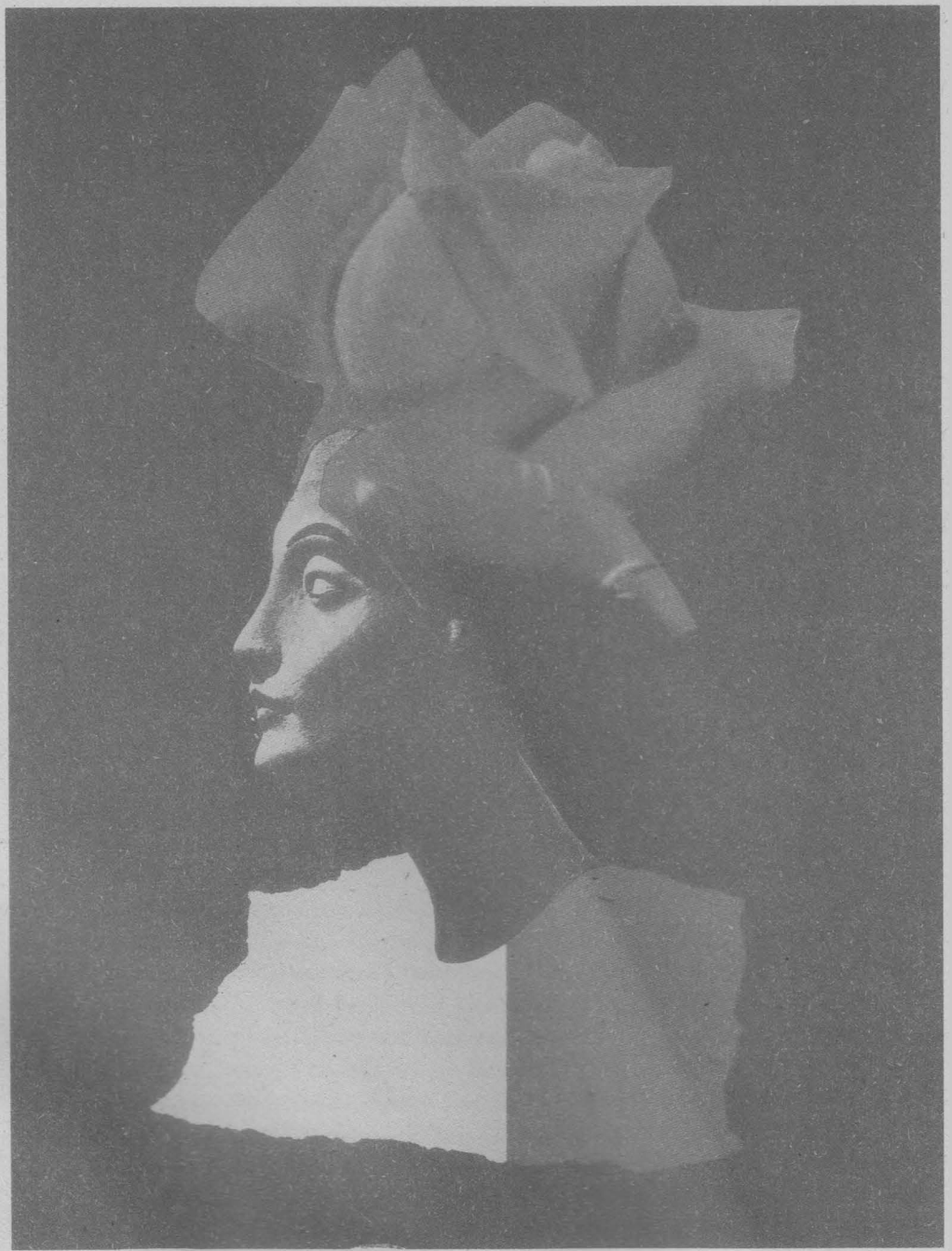
Kale, Nesrin, (1997) *"Postmodernizm Hermeneutik ve Eğitim"* A.Ü. Eğitim. Bil. Fak. Der. c. 28.

Lyotard F. (1990) *Postmodern Durum*, çev. A. Çiğdem, Ara Yay. İstanbul.

Menteşe, Oya (1995) "Sanatta ve Edebiyatta Postmodernizm", *Türk Dili* s. 519.

Ötgün Cebrail, (1997) "Pop Sanat ve Andy Warhol", Anadolu Sanat Dergisi, S. 7, Eskişehir.

Rona Zeynep, (1999) "Mimaride 20. Yüzyılın Son Başyapıtı mı?", *Sanat Dünyamız*, s. 71.
Rosenau P. M. (1998) *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. T. Birkan Ark Yay, Ankara.
Rust Val de, (1993) "Postmodernizm ve Eğitime Yansımaları," Çev. K. İnal *Birikim* Mayıs.
Sanat Dünyamız 1999, sayı: 71, İstanbul.
Sözen M, -Tanyeli U, (1992) *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, RemziYay., İstanbul.
Şaylan Gencay (1999) *Postmodernizm*, İmge Yay. Ankara.
Ünder Hasan, (1994) "Modernizm Postmodernizm ve İslamcılık", *Mürekkep*, Güz, 81.
Yılmaz Selçuk, (1997) "Postmodern Yaklaşımın Heykele Yansıması", *Anadolu Sanat* S. 71.
Zeka, Necmi, (1990) *Postmodernizm*, Kıyı Yay. İstanbul.



Margo Rouard- Snowman, *Roman Cleslewicz,* 1993, Slovenya, Thames and Hudson.

MODERNİTE, POSTMODERNİTE VE ETİK*

Zygmunt Bauman

MODERNİTE/POSTMODERNİTE

Cantell& Pedersen: Modern ile postmodern arasındaki ilişkiye dair, sizin temel düşünceleriniz nelerdir?

Bauman: Şunu söylemeliyim ki bugün, postmodernite kendi için (für sich) modernitedir. Bu modernite, kendi yanlış bilincinin ötesine geçen ve başından bu yana aslında yaptığı şeyin –ki bu belirsizlik ve çoğulculuk üretimidir- ne olduğunu anlayan, rasyonel düzen ve mutlak hakikat gibi, en başta belirlenmiş amaçlara asla ulaşılamayacağı gerçeğiyle kendisini uzlaştırır. Bazı sosyal bilimciler, "geç modernite" hakkında konuşmamız gerektiğini öne sürmekte. Ancak ben, daha fazla entelektüel cesaret sağlayan ve de sizin, modern zamanlara özgü belirli söylemlerce sınırlandırılmanıza izin vermeyen, postmodernite terimini tercih ederim. Böylece siz kendinizi bir yana bırakıp neler olup bitiğine dışarıdan bakmaya ve yeni konseptler. yeni ifadeler ve yeni modellerle ortaya çıkmaya çalışabilirsiniz.

---

* Çeviren: Aytaç Yıldız; Telos, fall 192, Issue 93, p133, 12p.

Açıkçası, postmodern teori adı altında yazılan her saçmalığı kabul etme zorunluluğu olmaksızın, geç modernitedense, postmodernite hakkında konuşmak daha sağlıklı bir karardır. Aksi takdirde bu terminolojik tartışmada zaten pek de bir şey bulamayız, çünkü postmodern kavramının bizzat kendisi, moderniteye bağlı olduğumuz gerçeğinin bir itirafıdır. Belirli bir toplum türüne işaret etmesi dışında, o "post" hiçbir şeydir.

- Postmodernite tartışması neden önemlidir?

Bauman: Çünkü bu tartışma, modernitenin gelişiminde bir öz-bilinç düzeyidir; ne yaptığımız konusunda fazlasıyla eminiz. Bu yüzden, belirsizlik ve olasılığın hep burada, bizimle kalacağını biliyoruz. O zaman bize düşen, onlarla nasıl yaşanacağını öğrenmektir.

-Postmodern durumu kavramak için toplum, normatif grup (sınıf/ topluluk) ve toplumsallaşma gibi klasik sosyolojik kategorileri bırakıp; bunları toplumsallık, habitat, öz-oluşum(self-constitution) ve öz-toplanım (self-assembly) kategorileri ile kontrol edip değiştirmeyi öneriyorsunuz. Neden?

Bauman: Ne yaptığımızı idrak edersek, olasılık ve belirsizliğin her zaman bizimle olacağını bilirsek, ancak ondan sonra toplumsal sistem ve toplum hakkında konuşmayı kesip; toplumsallık, habitat ve öz-bilinç gibi süreçler hakkında konuşmaya başlayabiliriz. Bu kategorilerdeki amaç, çağdaş yaşamın zamansal ve mekânsal akışını yakalamaktır. Onlar anlamlarını, hayatın bir "bilardo topu"na benzediği düşüncesi etrafında düzenlenmiş olan, "yapı", "sistem", "belirleyiciler", "sınırlamalar" gibi ortodoks kelimelere olan zıtlıklarından alırlar. Günümüzde, her zamankinden az olan "belirlidir" ve hatta az, "sonsuzdur" (*Today, less is than ever before is "given" and even less is "forever"*).

Aidiyet "toplulukları", kurulur ve dağıtılır ve öz-oluşturma faaliyeti neredeyse bu süreçle eş anlamlıdır. Bizler ilişkilere gireriz ve ilişkiye girerek onları yaratırız; ilişkileri koparırız ve ilişkiyi koparark onları dağıtırız. İlgilerin, dikkatlerin, etkileşim ve/veya tanınma alanlarının yön değiştirmesi.... Uzun bir süre böyle yaşadık; çok yakınlarda bir yerde, düzenli, şeffaf bir dünya olduğuna ve bir "tarihin sonu"na inandık. Bir kez, rasyonel olarak düzenlenmiş mükemmel bir dünyaya ulaştığımızda, her şey durulmaya başlayacaktı. Marx'dan Weber ve Durkeim'e kadar -onların, gözle görülür bazı gerçeklikler tarafından yaratılan düzensiz ve kaotik dünyayı değiştirmek için oluşturduğu politik ideolojilerinin yanı sıra- her yerde benzer perspektifler görebilirsiniz. Dünyayı bir sistem olarak sunma yönündeki son büyük girişim, Talcott Parsons' un teorisiydi.

-Postmodern topluluk biçimlerinin temel karakteristik özellikleri nelerdir?

Bauman: Çok kısa bir cevap vermek gerekirse, bu tür toplulukların en karakteristik özellikleri akıcılık, akışkanlık ve değişebilirliktir. *Modernite ve Belirsizlik* ile *Postmodernitenin Yansımaları*'nda da belirttiğim gibi, postmodern topluluklar, üyelerinin tercihlerini belirleyen ve onlardan önce gelen Ferdinand Tonnies'ın *Gemeinschaft*'ından çok, Immanuel Kant'ın estetik topluluklarına benzemektedirler. Onların, üyelerinin vaatleri dışında dayanacakları bir dayanak noktası yoktur ve bu yüzden topluluklar, üyelerinin ilgileri canlı tutulduğu ve duygusal vaatler güçlü olduğu müddetçe yaşayabilirler. Aksi durumda, tarihe karışırlar.

- Postmodern, sık sık estetikle ilişkilendirilir. Sözgelimi Featherstone, gündelik hayatın estetize olması hakkında konuşur; yine Harvey, postmoderni estetiğin etik üzerindeki hegemonyası olarak görür. Estetikten de söz etmekle beraber siz, dikkatinizi daha çok etik üzerinde yoğunlaştırıyorsunuz. Postmodernite, ahlâkın, gerçekten ait olduğu yerde, -sözgelimi eyleyenleriyle birlikte- daha çok bulunduğu bir zamandır. Siz bu durumu, estetiğin vurgulandığı postmodernite teorilerine bir karşı duruş olarak görüyor musunuz?

Bauman: Ben, postmodernitenin etik yanının vurgulanması taraftarıyım ve estetize olma (aesthetization) hakkında yazan insanlara katılıyorum. Demin söylemeye çalıştığım gibi postmodern topluluklar, estetik toplulukları hatırlatıyor. Ama etik konular postmodernite için daha merkezi bir öneme sahiptir, çünkü insani ilişkilerin etiksel düzenlenmesini ele almanın modern şekli, bir sona doğru yaklaşıyor. Bu modern biçim iki yönlüydü: İlk olarak o, kilise veya devlet gibi örgütler ve kurumlar aracılığıyla, ahlâkî sorumluluğu bireylerden devralma çabasıydı; ikinci olarak da bu modern biçim, benim "adiaphorization" dediğim şeydi. Aidophoric, imani bakış açısıyla ilgisi olmayan demekti ve de kilisenin onlara dair bir duruşu yoktu. Yani bu sorular ne iyi ne de kötüydü. Ben "aidophorization"u bir alegori (benzetme amaçlı) olarak kullanıyorum: Günümüzde olan şey, ahlâk açısından aidophoric olarak gösterilen bir takım önemli insan davranışlarıdır- onların ahlâkî bir bakış açısıyla ilgileri yoktur. Örgütler tarafından düzenlenen çoğu faaliyet aidophorizatiıon ile karşı karşıya kalır: bir kişinin, yaptığı işle ilgili ahlâkî bir sorumluluk kaygısı duymaması. Ahlâkî düzenlemenin her iki biçimi de, günümüzde kriz içindedir; bizlere ne yapmamız gerektiğini söyleyen büyük kurumlara artık güvenmiyoruz. Kiliseler, siyasî partiler, akademik kurumlar vb. otoritelerini önemli oranda yitirmektedirler. Bireylerden koparılıp götürülen sorumluluk duygusu geri dönüyor- siz ve ben, kendi kararlarımızla başbaşayız. Mutlak ve evrensel olmanın tüm görünürlüğüne sahip ahlâkî bir kodumuz yok. Sanki modernite hiç yaşanmamış gibi, yeniden, ahlâkî sorunlarla karşı karşıyayız: Bireysel sorumluluğa doğru gerisin geri püskürtülüyo-

ruz. İşte bu nedenle, toplumu, ahlâkın yaratıcısı ve koruyucusu olarak gören sosyolojik ahlâk teorilerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Postmodern durumu anlamaya çalışan herhangi bir çabada, bu çok önemli bir unsur gibi görünmektedir.

-Modern öncesi zamanlar ile postmodern zamanlar arasında herhangi bir benzerlik görüyor musunuz?

Bauman: Biz kimi zaman, modern öncesi toplumları "geleneksel" diye adlandırırız. Bizim "geleneğin rolü" dediğimiz şey aslında "Ben seni izlerim, sen beni izlersin" konumunda yaşayan insanların içinde bulundukları bir durum düşüncesidir. Herkesin kontrol altında olduğu ve herkesin, paylaşılan gelenek ve göreneklerin belirli bir düzeyine doğru çekildiği bir ortam. Kelimenin en geniş anlamıyla bu, modern öncesi durumdu. Bu durum, modern hayatın anonimliğiyle yer değiştirdi. Modern öncesi zamanların tersine modern zamanlarda bizler, çoğunlukla birbirini tanımayan yabancılar arasında yaşıyoruz. Bu nedenle soru şudur: Komşuların göz hapsi, yerel topluluklar veya komşular tarafından uygulanan bir baskı olmadığı zaman, insan davranışında belirli bir öngörülebilirlik ve düzen nasıl sağlanabilir? Modernitede bu, gerçekte insanları zapt-u rapt altına alan baskının ve çoğu insan davranışını ahlâka karşı sorumsuz kılmanın desteklediği, zorunlu ahlâkî kodların belirlenmesiyle gerçekleştirildi. Şimdi bizler, hâlâ yabancılar topluluğunda yaşıyoruz ve bu açıdan değişen bir şey olmadı – henüz Tonnies'ın yerel topluluklarına geri dönemedik. Ama "yüce kanun" (big code) un eski gücü yok ve bu nedenle ilk kez, ortaya çıkacak sonucun ağır yükümlülüğünü taşımak şartıyla, cinsel partnerimiz, eşimiz, çocuğumuz ve anne babamızla olan ilişkimizi tartışmamız gerekmektedir.

-Pek çok insan postmoderniteden rahatsız ve onu, nihilistik bir görecelik yaratmakla suçluyorlar. Oysa bu nihilizm kategorisinin neredeyse hiç betimsel değeri yoktur. Bu nihilistik kategori daha çok, insanları hedef alan ve değerden yoksun değil de başka değerleri olan bir polemik kategorisidir. Böyle bir suçlama sizce neden bu kadar yaygın?

Bauman: Ben, zaten sizin sorunuzda da üstü kapalı olarak varolan cevabı verebilirim; ki mantıklı olan da budur. Bizler daima, üzerinde yürüyeceğimiz sağlam temeller düşleriz. Ancak postmodernite -"herşey akıp gidiyor, canın ne isterse onu yap" gibi bir düşünceye mahal vermeyen bir postmodernite- doğru ve yanlış tarz, doğru ve yanlış kültür vb. gibi keskin ve hızlı ayrım yollarının olmadığı anlamına gelir. Bu da bizleri ahlâkî tercih ve sorumluluk sorununa geri götürür -size sorumluluk yükler ve çoğu insan da bundan rahatsızlık duyar. Yapıbozumcular (deconstructionists) gösterdi ki her inanç, tanım ve kesin ifade aslında pek çok farklı ve keyfi yorumun çapraz kesişiminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla gidebileceğiniz, sadece bir

başka yorum olacaktır. Yanlıştan doğruya değil; yorumdan bir başka yorume... Bu da rahatsız edicidir ve postmodern kuşkuculuğa yapılan itirazların nedeni budur.

- Modernite ve Belirsizlik kitabınızda "postmodernite, modernite için bir şanstır; tolerans, postmodernite için bir şanstır; dayanışma da tolerans için bir şanstır" diyorsunuz. Toleranstan dayanışmaya doğru geçişi nasıl sağlayacağız?

Bauman: Bu sorulabilecek en zor soru! Ancak benim cevabım basit: bilmiyorum. Bana kalırsa postmodern dünyada bizler, sürekli kesişim noktalarındayız ve bu nedenle de kesişim noktalarını geride bıraktığımızdan hiçbir zaman emin olamayacağız.

Burada iki tür toleranstan söz edebiliriz: İlki, kayıtsızlığa ve hali hazırda Avrupa'nın tamamında yürürlükte olan bir tür yabancı düşmanlığına götürür. Diğer teorik olasılıksa elbette ki dayanışmadır. Gelgelelim, oraya nasıl ulaşabileceğimi bilmiyorum. Benim işim kahinlik değil ve sosyal bilimler kehanete hiçbir zaman itibar etmez. Otoritelerini, kehanetler üretmek için kullanan sosyal bilimciler, yalancı peygamberlerdir. Çeşitli ihtimaller hakkında spekülasyon üretmek, sonuçta, hepimizin yapabileceği bir şeydir.

-Dayanışmacı bir tutumun tohumlarının atılmasının bir yolu olarak, kapsamlı bir olasılık öneriyor musunuz?

Bauman: Evet, ama biz şimdi farklılıklar üzerine bir tolerans hakkında konuşuyoruz. Yani aşırı derecede karışık bir konu. Ötekinin, bilinmeyenin, yabancı olanın karşısında hissedilen endişenin, herhangi bir sosyal düzenlemeden ne derece daha zorlu olduğunu söylemek kolay değildir. Avrupa' da şu an yaşanmakta olan, çok hızlı bir artış gösteren göç olgusudur. Avrupa Birliği'nin yükselişiyle birlikte, göç, git gide daha belirginleşecek ve görünen o ki halklar gittikçe birbiriyle kaynaşacak; ötekinin, yabancı olanın mevcudiyeti normal bir fenomen haline gelecek. Ekonomik olarak insanların kendilerini güvende hissettikleri refah dönemlerinde, böyle bir durum hiçbir toplumsal sorun yaratmaz. Yaşanmakta olan yabancı düşmanlığı patlaması, milliyetçilik, göçmenlerin kini vb. mevcut ekonomik kriz ve işsizlikle bağlantılıdır. Bu fenomenin ne kadar süreceğini söylemek çok zor.

-Siz, ihtimal, belirsizlik, çoğulculuk ve çeşitlilik tarafından şekillenen bir postmodern durum tahayyül ediyorsunuz. Buna kanıt olarak neyi görüyorsunuz?

Bauman: Bu çok önemli bir soru. Belirsizlik ve çoğulculuğun sirayet ederek yayılmasına birkaç örnek vermeye çalışayım. Arirsto'nun katarsis düşüncesini, onun trajedi teorisini hatırlıyor musunuz? Orada belirtildiği üzere, dramanın rolü izleyiciye katarsis sunmaktı. Katarsis "arınma" anlamına geliyordu. Drama, bir şekilde yolunu kaybetmiş insanları gösterirdi. Onlar kendi-

lerini, acı ve ızdıraplarla dolu anormal bir durumda bulurdu. Dramanın sonunda anormallik aşılır ve siz tekrar normal olana dönerdiniz: ahlâkî düzen yeniden inşâ edilmiştir. Çağdaş sanat çok basit bir nedenden ötürü, katarsisin icra ettiği rolü sergilemez. Çağdaş sanatçı, anormal bir insani durumdan farklı olarak, bir "normal" bulunduğunu kabul etmez ve yine o, sizin yanlıştan dönmenizi sağlayabilecek bazı genel ahlâkî kural ya da emirler olduğuna da hükmetmez. Zor durum ve belirsizlik olarak deneyimlediğimiz şey, anormallik değil, kalıcı bir insani durumdur. Her şey belirsizdir; modern drama, film ve romanın sonunda otoriter bir çözüm yoktur. Tersine, eğer insanlar kesinlik ve güvenilir cevaplar arıyorlarsa, onlara, bu arayışın nafile bir çaba olduğu söylenir. Çağdaş sanatta dünya, iyilerle kötüler arasında bir ayrım olarak sunulmaz. Sözgelimi, kahramanlarının ülkelerini savunurken korkunç suçlar işlediği casusluk romanları, tipik olarak belirsizlik sunar.

Mikhail Bakhtin, Rabelais'in *Gargantua* ve *Pantagruel* adlı eserlerine ilişkin olarak "karnaval kültürü" kavramını geliştirmişti. Karnaval kültürü, sıradan yaşamın zamansal tersine dönüşüydü. Bakhtin'e göre bunun amacı, normalliğe, gündelik hayatta olması gerektiği kadar bir gevşeklik kazandırmak ve normalliği daha dayanılabilir kılmaktı. Çağdaş kültürde, karnaval kültürü çevreden merkeze doğru kaydı. Örneğin Britanya'da yıllık döngü iki parçadan oluşur: İlki, insanların tatil için ayrılmış özel alanlardaki mini - Disneyland'lara gittikleri yaz ayları için para biriktirmeleri, öteki ise noel için yaptıkları hazırlıklardır. Karnaval öğeleri, normal yaşama anlamını vererek, yıla egemen olurlar. Bakhtin'e göre karnaval sadece, acımasız normalliği daha iyi vurgulamaya yarayan kısa süreli bir istisnaydı. Şimdi ise roller tersine döndü; üstelik daha da kötü biçimde: Günümüzde, "televizyonda görünmek" gerçekliğin onaylanmasıdır. Oyun olmak, gerçek olmanın şartıdır. Bu yüzden aile için önemli olaylar -onların gerçek olduğunu ispatlamak için- videoya çekilir. "Gerçekten gerçek" olmanın çağdaş tanımı, bir ekranda görünmektir; gerçekliğin bir yansıması olarak kullanılan şey, gerçekliğin standardı haline gelmiştir.

Belirsizlik ve olasılığın yayılmasının diğer bir örneği, kuşkunun yarattığı gerilimin artık geçici bir fenomen değil, kalıcı bir durum olmasıdır. Simulasyon (sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmak) ve dissimulasyon (sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi yapmak) erezyona uğratılmıştır ve bundan ötürü Baudrillard, simulasyon ve dissimulasyon yerine simulacrumdan (-mış gibi olan/ gerçek-miş gibi..) söz eder. Biz artık taklit ile gerçeklik arasındaki farkın o kadar da önemli olmadığını düşünüyoruz.

ÖZGÜRLÜK VE BASKI

-Özgürlükte siz, çağdaş toplumun özgürlüğün baskısıyla değil de özgürlüğün (tüketim özgürlüğü) kendisi sayesinde bütünleştiğini savunuyorsunuz. Daha da yakınlarda, Modernite ve Belirsizlik te, bize özgü bağımlılığımızda, doğal olarak kendi kendine yetmeyen varlıklar olarak, serbest bir şekilde nasıl tanımlandığımızı analiz ediyorsunuz. Kitabınızda özgürlükle ilgili iki farklı iddia var gibi. Biri, sosyal bilimlerin, insanın görece özerkliğini küçümsediği, diğeri ise postmodernitede özgürlüğün, tarihsel açıdan sıra dışı bir rol kazandığıdır. Bu okumaya katılır mısınız?

Bauman: Evet, ama bu soru, bireylere modernitеden daha fazla özgürlük sağlayan postmodern durumla ilgili, önemli bir soru değil. Gerçekten onu nasıl ölçebileceğimi bilmiyorum. Bence her türlü özgürlük, bir sosyal ilişkidir: Ben ne kadar çok özgür olursam, bir başkası o kadar az özgür olacaktır. Özgürlük, kendi iradenizle hareket etme yeteneğinizdir. Senin, özgürlüğü kendi tarzında gerçekleştirebilmen, başka birisinin ödün verip teslim olması gerektiği anlamına gelir. Bunun doğaya dönük özgürlükle hiçbir ilişkisi yoktur. Bilhassa, taşı yontarak şekil veren heykeltraşın özgürlüğüyle! Taşlarının dışında kimseye hesap vermek durumunda olmayan heykeltraşın durumunda, kişi ne kadar çok yetenekliyse, o ölçüde sanatsal ideallerini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olacaktır. Toplumdaki özgürlüğü göz önüne alacak olursak, kendi arzularınızı ne kadar iyi gerçekleştirebilirseniz, bir başkası da kendi arzularını gerçekleştirmede o kadar kötü olacaktır. Bu nedenle "toplumdaki toplum özgürlük miktarı"nı nasıl ölçebileceğimi bilmiyorum.

Postmodernitede olan, özgürlüğümüzün kaderimiz olarak kabul görmesidir. "Özgürlüğe mahkum olduğumuzu" ve bunun çok riskli bir durum olduğunu biliyoruz. En son kitabında Galbraiht, modernite tarihinde ilk defa insanların çoğunluğunun, risklerden daha ağır basan özgürlük fırsatlarına ulaştığını belirtiyor. Modernite sayesinde daima, bir ayrıcalıklı insanlar azınlığı olmuştur. Bunlar toplumun kendilerine daha az müdahale etmesini bekleyen elit tabaka üyeleriydi. Ancak nüfusun çoğunluğu –eğer kendilerine izin verilseydi-oylarıyla onları düşürüp, gelirin devlet eliyle yeniden dağıtımını tercih ederdi. Bu çoğunluk, özgürlüğün, kendi aleyhlerinde işlediğini hissetti. Daha yeni yeni varlıklı ülkelerde, özgürlükte mevcut olan tüm riskleri alıp, kendi ayakları üzerinde durarak ve vergi ödemeyip devlet güvencesini kaybederek refaha ulaşan insan çoğunluğuna rastlamaktayız. Galbraiht, tüketici olarak özgürlükleriyle çok az şey gerçekleştirebilen insanların, sistematik olarak alaşağı edileceği sonucuna varır. Günümüzün yoksulları –kültürel olarak, sosyal ve öz-tanımlarına göre- sömürülen üreticiler olmaktan çok, defolu tüketiciler (flawed consumers) dir. Onlar ne Pasifal ve Promethous gibi özgürlüğün müjdecisidirler, ne de alternatif bir geleceğin habercisi. Üstelik politik cazibeleri de yoktur. Onlar yalnızca bizim yaptıklarımızı yapamayan

insanlardır ama eğer yapabilselerdi korkunç derecede mutlu olurlardı. Özoluşumun, sosyal bütünleşmenin ve sistematik yeniden üretimin merkezine doğru, piyasa seçimleriyle birlikte aynı anda hareket eden piyasa standartları, ahlâkî sorumluluklara hakim olma ya da onların yerine geçme eğilimi gösterir.

-Çevre gibi bir konu hakkında ne düşünürsünüz? Bu bir müşterek çıkarlar konusu olabilir mi?

Bauman: Tekil konular, politikayı meydana getiren şeyler değil de, hükümetler üzerinde baskı uygulayan konular olursa, belki o zaman gelecek için yeni bir akım olabilirler. Geleneksel siyasî partiler, toplumu ikiye bölen temel bir çatışma durumuna dayanırdı. Ancak günümüzde, ötekilerin tümüne hakim olan böyle bir çatışma yoktur. Her biri değişik biçimlerde toplumu kesen, pek çok farklı çatışma vardır. Bu farklı çatışmalar nasıl bir araya getirilebilir? İşte soru bu.

- Çağdaş toplumda ne tür baskı mekanizmaları işlemektedir?

Bauman: Kısaca: bağımlılık, baştan çıkarma yoluyla sağlanır. Uzmanlar ve tüccarların tavsiye ettiği, her türlü sorunu çözecek câzip öneriler. Baştan çıkarıcı öneriler, tüketiciler tarafından coşkuyla karşılanır; ancak bunları bir kere kabullendiniz mi piyasaya ve uzmanlara bağımlı hale gelirsiniz. Evlilik danışmanlarına bir kez bel bağlamaya görün, evlilik hayatınızı nasıl sürdüreceğiniz konusunda uzman tavsiyelerine gittikçe daha bağımlı hâle geleceksiniz. Bu bir "yumuşak bağımlılık (velvet dependency)"tır; ki insanlar bu bağımlılığı aktif olarak arar ve isteyerek seçer. Özgürlük, pek çok harika şey sunar ancak kişisel huzur için çok önemli olan bir şeyi sunmaz: kesinlik- yaptığınız şeyin doğruluğundan ve yapmaya karar verdiğiniz şeyin yanlış olmadığından emin olmak. Böyle bir kesinlik aramak, insanları daha derin bir bağımlılığa sürükleyecektir.

- Peki, bu baskı mıdır?

Bauman: Bu bir "yumuşak baskı" dır. Doğrusunu isterseniz, ben daima özgür tüketiciler hakkında konuşurum; çok geleneksel bir biçimde baskı altına alınmış müreffeh insanlar hakkında değil. Onlar hâlâ, ne yaptıklarını kontrol edebilen, onlara para veren ya da vermeyen, onların her an hanelerine tecavüz edebilen kurumlara, günün 24 saati bağlıdırlar. Ama bugün, Foucault'un panoptical (kuşatıcı) iktidarı, bir azınlık için kullanılmaktadır. Çoğunluk için o, bir tür kendi bağımlılığını yaratmaktır. İnsanlar pazarlama şirketleri, teknolojik veya bilimsel uzmanlar, psikologlar, psikiyatristler vb. ile memnuniyetle, isteyerek ve güle oynaya bağımlılık ilişkisine girmektedirler.

-Ama bu çok fazla tek taraflı olmadı mı? Uzmanlığın kullanımını, Giddens'ın yaptığı gibi, bir tür kişisel güçlenme olarak göremez miyiz?

Bauman: Uzmanlık hizmetlerini alanların çoğu, herhangi bir beceri öğrenmez. Bunun yerine onlar, artan bir biçimde, hayatlarının daha geniş bölümlerini uzmanlar için meşru nesneler olarak tanımlarlar. Psikiyatrinin gelişimine bakın! Neredeyse herkes psikiyatrik tedavinin potansiyel bir nesnesi oluncaya kadar, psikiyatri, sıradan yaşamın gittikçe daha çok parçasının psikiyatrik vakalar olarak tanımlanmasına dayanırdı. Ben bunun "muktedir kılıcı" (enabling) olduğuna inanmıyorum; o sadece olumsuz anlamda varolabilir. Bizim, uzmanlık gereksinimi doğurmayacak başka yeteneklerimiz yoktur. Gittikçe teknolojiye ve danışmanlardan aldığımız teknoloji-biçimli davranış reçetelerine bağımlı hale geliyoruz. Bu "yumuşak" baskıdır, çünkü zulüm hissi vermemektedir. Tersine, alışıldık cevap şudur: "Ben şimdi daha akıllıyım ve kaderimin iyi bir efendisiyim" Ancak yine de bu, bir özgürlük kısıtlamasıdır. Birisinin tarifesine uyuyor ve artık sorunlarla mücadele etmiyorsunuz; başkalarının o sorunları sizden alıp götürmesine izin veriyorsunuz. Ben bunun iyi ya da kötü olduğunu söylemiyorum. Tüketici özgürlüğü, birey ve toplum hayatında nasıl da öylesine yer etmiştir ki, artık bağımlılıkla karşılaştırılmamaktadır! İşte ben bunu anlamaya çalışıyorum. Özgürlük, bağımlılığın zıttı değildir; bağımlılıkla iç içe geçmiştir: sizler, uzmanlardan daha çok hizmet alıp daha özgür olurken, onlara daha da bağımlı hale geliyorsunuz. Demek ki özgürlük bağımlılığı arttırır.

Sosyoloji

-Sosyolojinin günümüzdeki durumunu nasıl görüyorsunuz?

Bauman: Sosyoloji, özellikle baskın Amerikan formu içerisinde, onun, kamu idarecilerine, ekonomik ve siyasal hayata yardım edebileceği gibi bir yalan vaatten gelişmiştir. Amprik sosyolojinin muhteşem gelişiminin arkasında, Amerika'daki iki büyük bürokrasi –savaş ve refah bürokrasisi- vardı. Bu, toplumsal çatışmaları çözmek, grevleri, isyanları ve muhalefeti engellemek gibi pratik amaçları olan bir amprik sosyolojiydi - insanların ve kurumların amaçlarını fark etmelerine yardımcı olmak gibi. Soğuk savaşın bitişi, bireyselci serbest piyasa toplumuna geçiş ve refah devletinin çökmesi nedeniyle, her iki bürokrasi de şimdi büyük bir kriz içerisindedir. Bu yüzden sosyolojinin geleneksel temelleri yavaş yavaş aşınmakta hatta yok olma sürecindedir. Bugün Amerika'da sosyologlar arasında çok büyük bir endişe hâkimdir, çünkü bazı sosyoloji bölümleri şimdiden dağılmış durumda. Ben bu durumdan kaygı duymuyorum, çünkü benim sosyoloji anlayışım Amerika'dan ziyade, Alman ve Fransız sosyoloji geleneğindeki Kıta Avrupa anlayışıdır.

Sosyolojinin herhangi bir sorunu çözebileceğine hiçbir zaman inanmadım: Bizler sorunları çözmüyor, sadece onlarla daha çok sıkılıyoruz. Walter

Benjamin'e katılıyorum: Tarih, ihtimaller mezarlığıdır. Her tarihi gelişme, bir çok ihtimalin katledildiği anlamına gelir. Sosyoloji, bu katliamdan kurtulup, varlığını sürdüren ihtimalleri canlı tutmaya dair olandır. Bu, şunu gösteriyor ki her çözüm önerisi, her inanç kesin ve evrensel değildir, her şey tartışmaya açıktır ve tartışılmalıdır. Dolayısıyla bu noktadan hareket edecek olursak, kimsenin Amerikan sosyoloji bölümlerindeki dağılmayla ilgili bir kaygı taşımasına gerek yoktur. Çünkü onlar zaten tamamen farklı bir şey yapıyorlardı.

-Sosyolojinin kurucularının rolü, geleneksel olarak hep güçlü olmuştur. Şayet postmodern onların altını oyuyorsa, günümüz için onlar, ne anlam ifade etmektedir?

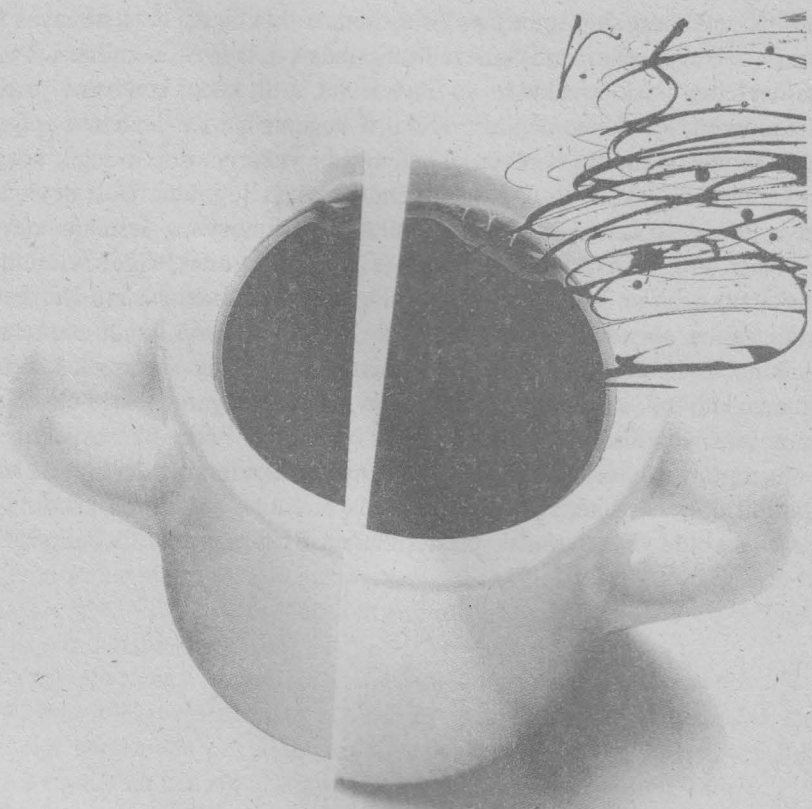
Bauman: Bir anlamda, klasiklere geri dönüyoruz. Bu, klasiklerin söylediklerini tekrar ediyoruz demek değildir ama yeniden, benzer türde bir sosyoloji yapıyoruz demektir. Klasik sosyologların ayırdedici özelliği, kendi zamanlarının büyük sorunlarıyla ilgilenmeleriydi. Yalnızca, içine atıldıkları bir kent toplumunda, kadın ve erkeğin zor durumunu anlamaya çalışan Weber, Durkeim ve Simmel geleneğinde olan budur. Eğer onlardan geriye kalan bir şey varsa, o da sosyolojinin tekrar yapıyor olacağı şeyin de bu olacağıdır. Dolayısıyla bir devamlılık söz konusudur ama aynı zamanda bir kopukluk da vardır. Klasik sosyologlar, rasyonel olarak organize olmuş bir topluma doğru ilerlediğimize inanmışken, biz artık buna inanmıyoruz. Onlar tarihin, bir ilerleme ve bir göstergesi olduğuna inanmışken, biz artık buna da inanmıyoruz. Bize göre tarih, sadece, önceden verilmiş istikametleri olmayan bağımsız bir olaylar dizisidir.

-Küreselleşmenin ve Avrupa'nın geleceğini nasıl görüyorsunuz?

Bauman: Her şeyden önce, postmodernitenin küreselleşmeye uygun olup olmadığı konusunda pek emin değilim. Postmodernite, dünyanın ayrıcalıklı bir bölümüne ait bir kültürdür ve dünyanın bu bölümünün tipik bir özelliği olan, üst derecede tüketim ve zenginliğe bağlıdır. Bu, herkesin hayat tarzına uydurulamaz. Normalde uyarıcılar (stimuli), üzerinde yükseldikleri ekonomik ve sosyal temeller olmaksızın hareket ederler, bir tür bağımsızlık kazanırlar. Onların başarılı olmaları için gerekli olan şartlar sağlanmasa da başka yerlerde de uyarıcı olurlar. Ama uyarıcılar tek başlarına, sosyo-ekonomik temeller olmaksızın hareket ettiklerinde, öngörülemez sonuçlar doğurabilirler. Bana göre, komünizme ölümcül darbeyi postmodernizm indirmiştir. Komünizm, bundan böyle daha çok çelik, daha çok kömür, sulama sistemlerinin inşâsı vb. gibi, tamamen artan üretimle ilgili olan modern dünya ile birlikte yaşayabilecekti. Ancak o, eğlence, özgürlük, oyun, çeşitlillik vs. üzerine kurulu dünyayla beraber olamadı. Komünistlerin üretemediği şeyler bunlardı. Peki bu, Rusya, Ukrayna veya Bulgaristan'da postmoderni bir top-

lum bulabileceğiniz anlamına gelir mi? Sanmıyorum. Uyarıcı oradaydı ve zaten olacakların fitilini ateşlemişti. Sonuç, tahmin etmesi çok zor, bir tür karışım olacaktır.

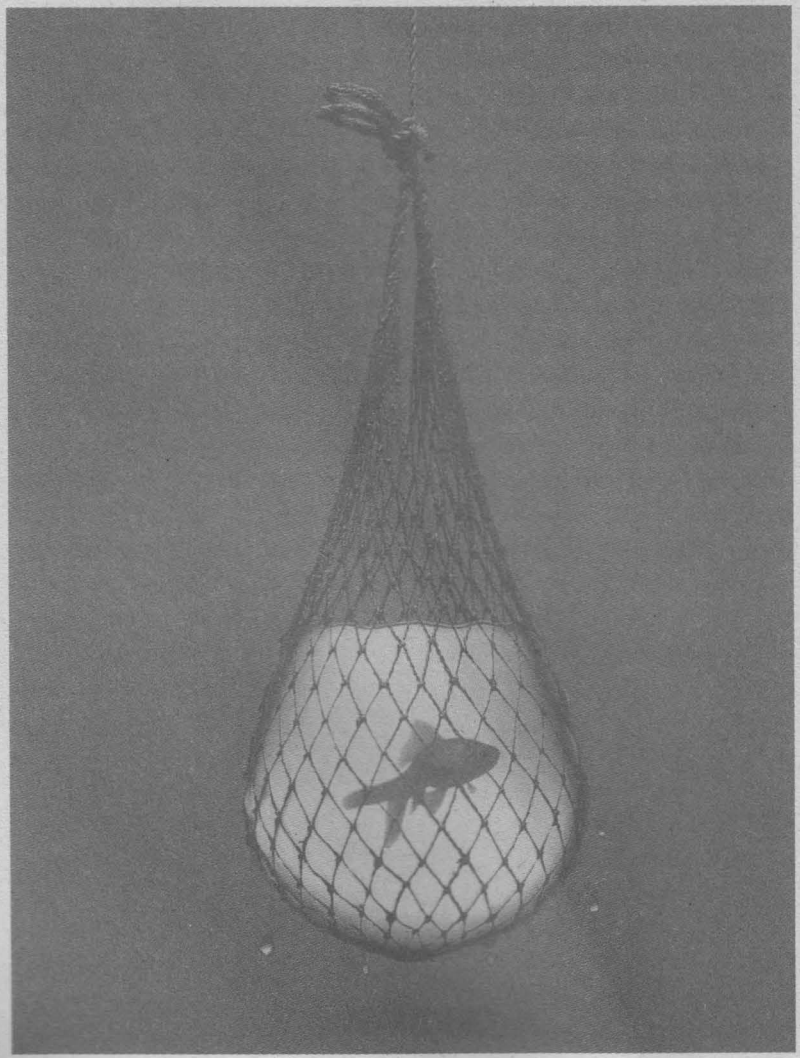
Bugün Avrupa'daki en önemli fenomen, ulus-devletin yavaş yavaş zayıflayarak yok olmaya yüz tutmasıdır. Ulus-devlet, ekonomik yönetimi, siyasî otoriteyi ve kültürel hegemonyayı birleştiren, tarihte bir eşi daha olmayan bir kurumdu. Bugün ekonomik küreselleşmesinden dolayı ekonominin dümeni ulus-devletten uzaklaşmaktadır ve ulus-devlet, artık kendi kendisine yetebilen ekonomik bir sistem değildir. Kültürel hegemonya ise devletten aşağıya doğru kaymaktadır: Bu hareket, ekonomi gibi yukarıya doğru değil; sosyal hareketler, topluluklar, etnik gruplar yönünde aşağı doğrudur. Ulus-devletten geriye kalan, ekonomik yönetim ve kültürel hegemonyaca desteklenmeyen saf siyasî otoritedir. Acaba bu kurgu (saf siyasî otorite), diğer iki sütunu olmaksızın daha ne kadar varlığını sürdürebilir, merak ediyorum. Her hâlükârda, galiba ulus-devletin sonuna yaklaşmaktayız. Ama hangi sonuçlarla olduğunu söylemek zor. Bizler, zıt yönlerde başı çeken, ekonomik küreselleşme ve kültürel kabileleşmeye aynı anda tanıklık ediyoruz. Nasıl ele alacağımızı bilemediğimiz, yeni bir durumdur bu. Çünkü bütün bir sosyoloji, bu üç unsuru (siyasî otorite, kültürel hegemonya ve ekonomik yönetim) da kapsayan bir duruma alışıktı ama beklenmedik bir anda, her birinin kendine ait bir mekânı oldu ve aralarındaki etkileşimin nasıl olacağı şimdilik belirsizdir.



"Kahvaltı Seminerleri"

Beryl Mc Alhone& David Stuart, *A Smile in the Mind,* 1996, Hong Kong.

YAPISALCILIK



Edward M. Gomez, *New Design London* , 1999, China. Sanat Yönetmeni: Michael Johnsen, Rockport.

YAPISALCILIK-SONRASINA YENİDEN BİR BAKIŞ

Ali Akay*

Fransız felsefesi olarak adlandırılan ve yapısalcı, sistem ve yapı üzerine kurulu olan bir düşünceyi takip eden yapısalcılık sonrası düşüncesinin, Hegel karşıtı bir mücadele ile Nietzsche'ci fark fikrinin yerleştirilmesiyle ortaya çıktığı iddiası yaygındır. Bu genelde doğrudur da. Amerikan düşüncesinin postmodernizm üzerine yazılan neredeyse tüm kitaplarında, bu fikrin yaygınlığını görmekteyiz. Vincent Decombes'un kitaplarında da, buna benzer bir yaklaşımı görebildiğimiz için, bu düşüncenin, sadece, Amerikan kaynaklı olduğu tezi de karşı çıkılacak olan bir tez olarak ileri sürülebilir. Ancak Hegel felsefesinin terk edilmesi tam da, bu dönemi bize anlatmaktadır.

Hegel'in mutlakçı olan olumsuzlama felsefesinin karşısına Nietzsche tam da olumlama olarak karşı çıkmaktadır. Hegel'in *Lojik, Ansiklopedi* ve *Tinin Görüngübilimi* kitaplarına baktığımızda, Deleuze'ün Jean Hyppolite üzerine yazdığı yazıya göre, *felsefenin bir ontoloji olması gerektiği, başka bir şey olamayacağı; ama özün bir ontoloji olamayacağı sadece anlamın bir ontoloji olabileceği* tezi ileri sürüldüğünü görebiliriz. Felsefenin bir ontoloji olması demek ise onun bir antropoloji olamayacağını göstermektedir. Bir anlamda

* Prof. Dr. Ali Akay, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

antropolojiye dayanan Kant'ın eleştirisini görmek, burada, mümkündür. Antropoloji, insan üzerine söylem olduğuna göre, böyle bir söylemde ampirik bir söylemi öne sürmek mümkün olmaktadır. Yani, konuşan ve ona konuşulan ayrıdırlar. Bir yanda refleksiyon vardır diğer yanda ise varlık. Bu şekilde algılandığında; bilme, şeyin kendisinin hareketi değil, ama nesnenin dışındaki şeydir; başka türlü söylemeye kalkarsak, nesneye dışarıdan bakmak mümkündür. O halde, bilme eylemi soyut bir hareket olarak karşımızda durmaktadır, refleksiyon ise biçimseldir ve dışsaldır. Ampirik ve psikolojik olandan uzaklaşarak antropolojik olana yükselmeye çalışan Kant ile birlikte, bir hukuk haline sokulan öznellik, Hegel için mutlaklığa ulaşmak olan mutlaktır. *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel bize, varlık ve refleksiyon arasındaki farkı göstermiştir: kendinde ve kendi için. Burada insanî refleksiyon her momentinde bir mutlaktır; sadece sonunda mutlak olana ulaşılmaz, ama, her etapta mutlak kendisini zaten göstermekte ve rölatif olanı ezip geçmektedir. İşte tam da buradan baktığımızda, yapısalcılık sonrası düşüncenin bu mutlaklık ile olan sorunu ortaya çıkmış olmaktadır. Hyppolite'in yazmış olduğu gibi Hegel antropolojik olanı indirgemeye sokarak, hipotetik olanı yukarı kaldırır; yani bilgisi dışarıdan gelen bilgiyi. Kendindekini değil. Bu, tam da aşkınlık meselesi ile ilgili bir şekilde ve Gilles Deleuze'ün *içkinlik planı* diye adlandırdığına taban tabana zıt olarak durmaktadır. Ancak Hyppolite'in Hegel yorumunda Deleuze'ün de daha sonra ilgileneceği bir konu ortaya çıkmaktadır: varlık bir öz değil bir anlam sorunudur. Bu dünyanın yeterli olduğunu söylemek bunun bize yeterli olduğunu söylemek demek değildir; ama kendisine yeterli olduğunu söylemektir. Bu anlamda da varlığa gönderme yapmakta olduğunda; varlık görüntüsünün ötesinde bir öze değil, ama, aslen, anlaşılan olabilecek ikinci bir dünyaya da gönderme değildir; ama bu dünyanın kendisine göndermedir. İşte Platon'dan beri süren bu dünya ve ikinci dünya arasındaki ilişkinin kendisi diyalektiğini meydana getirmektedir. Bu şekilde, Hegel için diye yazmaktadır Jean Hyppolite, anlam özün üzerinde bir üstünlük kazanmıştır. İkinci bir dünyanın olmadığının diyalektik argümanı Hegel'in buluşudur ve bu buluş sayesinde *Lojik* (mantık) anlam kazanmaktadır. Metafizik Hegel tarafından Lojik'e çevrilmiştir. Ve bu lojik için Deleuze'ün kitabının ismi olduğunu hatırlatabiliriz: *Anlamın Mantığı* (Minuit, 1969). Mantığın bir ötesi olmadığına göre ve varlığın da bir özü olmaktan çok bir yönü olduğuna göre, metafizik de (yani fiziğin de ötesi) ortadan kendisini diyalektik olarak kaldırmaktadır. Anlatılamayan (İneffable) olan da buradadır. Hep aynı insanlar konulmakta ve anlatılamaz olanı söylemekte ve ona inanmaktadırlar. Varlık anlam olduğuna ve de gerçek bilginin de Ötekinin bilgisi olmadığına göre, Mutlak bilgi de en yakında olandır. Burada yanımızda durmaktadır: perdenin arkasında hiç bir şey yoktur; yani giz söyle-

mektedir ki giz diye bir şey yoktur. Bu anlamda, Hegel'in yapısalcılık sonrası tarafından terkedilmesinden önce Hyppolite tarafından *ehlileştirildiğini* görmekteyiz; çünkü Hyppolite'in yazdığı başka bir şey daha var ki, bu da yapısalcılık sonrasına yaklaşmaktadır: Mutlak anlam olarak bir oluştur; yani geleceğe doğru açılmaktadır, tarihtir, tarihî bir insandır ve sonu belli olabilir mi? başkaca, bir antropoloji olarak ontoloji olabilir mi? Yani, bir anlamda, Hyppolite'in Gilles Deleuze'ün hocası olarak düşünceyi ve hatta Hegel'ci düşüncenin kendisini yapısalcılık-sonralılaştırdığını fark etmekteyiz. Ancak; her şeye rağmen Jean Hyppolite bir Hegel'ci olarak kalmaktadır ve *varlığın sadece farkın mutlaklığa ulaştığı ölçüde farka özdeş olabileceğini* yazmıştır: Önemli olan çelişkidir.[1]

Bu sıralarda, yine başka bir alanda diyalektik meselesinin gündemde olduğunu hatırlayalım: Claude Lévi-Strauss ile Sartre arasında başlayan ve *Yaban Düşünce* (1962 Plon yay.) kitabında ele alınan tartışma diyalektik ve diyalektiğin dışına çıkma konuşmalarını başlatmıştı. Hem anekdotik hem de geometrik olan bir düşünce hangi anlamda hâlâ diyalektik olarak kabul edilebilir sorusu Lévi-Strauss'un temel sorusu olarak düşünülmüştü; çünkü *yaban düşünce, diyalektik* bir düşünce olarak okunamaz bir düşüncedir. Sartre'ın diyalektik akıl diye adlandırdığı düşüncenin daha ötesine doğru yollanmıştır ve bu anlamda da bütüncül bir düşüncedir. Lévi-Strauss, Sartre'ın düşüncesinin iki uçlu olmasına rağmen, ikisinde de benzer yaklaşımları ve kesişmeleri bulmanın mümkün olduğunun altını çizmektedir: Analitik akıl ve diyalektik akıl. Bunlar bazen zıtlaşmakta bazen ise birleşmektedirler. Sartre'ın bunları tanımladığını, ayırdığını, sınıflandırdığını ve karşıt olarak yerleştirdiğini belirtir.

Yapısalcılığın ikinci bir yüzü olarak kabul edilen Louis Althusser'in marksizmden temizlemeye çalıştığı diyalektik ise, Spinozist bir marksizme doğru giden ve sonra da, Negri tarafından geliştirilecek bir marksist düşünceye yol açmıştır. Lacan'ın ise, Freud'a dönüş olarak ele aldığı çalışmalarında anti-diyalektikten daha çok Hegel'in köle ve efendi diyalektiğini bir tür Kant ile birleştirerek sürdürdüğünü de iddia edebiliriz. Özellikle *Kant ve Sade* adlı *Yazılar* (1971, Seuil yay)'indaki yaklaşım bizi bu fikre doğru sürüklemektedir. Aslında bu yazıda Lacan, Freud'un çalışmasının Sade ile başladığını, Sade'ın sapkınlıkların tasnifini yaptığı fikrinin spesyalistlerin bir hatası olduğunu, ama aslında Sade'ın *yatakodasının* bir tür Akademi, okul, lise olarak kabul edilmesi gerektiğini yazmıştır. Lacan'a göre, burada etik sorun ortaya çıkmaktadır. Lacan bir tarih benzerliği üzerinde durur: Sade'ın

[1] Halbuki Deleuze *asla kimsenin çelişkiden ölmediğini* yazmıştır. Bkz. Deleuze- Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam yay, 1990.

kitabı, *Yatakodasında Felsefe* tam olarak Kant'ın ikinci eleştirisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden (ki, Kant burada özgürlük ve ahlâk yasası sorununa pratik akıl açısından bakarak değinmiştir) sekiz yıl sonra yayımlanmıştır.

O halde; bir yandan, Foucault ile başlayan ve *Kelimeler ve Şeyler* (1966, Gallimard yay.) kitabında şiddetli bir şekilde fark edilen Nietzsche etkisi ve özellikle insanın ölümü teması, bu düşünceyi hazırlayan faktörler arasındadır. Foucault'nun metaforu çarpıcıdır: plajların üzerinden geçen denizin suyu insan figürünü silmeye yönelik olarak yeni bir çağın habercisidir. Bu çağ, artık insanın kendi bileşkelerini kurarken, insan ile insanın değil de, insan ile teknolojinin bileşimine, yani Nietzsche'nin *üstinsan* figürüne doğru yola koyulmuştur. Bu kitapta Michel Foucault, temsiliyet meselesinin üzerinde durmuştur. *Las meninas* çözümlemesiyle başlayan kitap, bize bu temsiliyet sorununu ele almak istediğini açıklamaktadır. Özdeşlik, fark, ikizleşme, refleksiyon sistemi bize, Klasik çağdan modernliğimize kadar gelen bir zaman zarfı içinde gösterilmektedir. Rönesans hâlâ işaretlerin bir yorumunu yapmaktaydı. Bu dönemde işaret ve onun gösterdiği bize benzerlikleri anlatmaktaydı. Ancak 17. yüzyılda işaretler çözülmeye başlayarak yerlerini temsiliyete bırakmaya başlamışlardı. İşaretleri içine alan temsiliyet artık benzerlikleri de çözmeye başlamıştı ve yeni bir düzeni, farklar ve özdeşlikler düzenini ortaya çıkarmıştı. Benzerliklerden özdeşlik ve fark fikrine doğru giden Batı yeni düzeni içinde *Don Kişot* bu dönüşümün ilk önemli göstergesi olarak verilmiştir. Bu, Tabii tarih, Paranın ve değerin Kuramı ve de Genel Dilbilimi olarak bize verilmiştir. Bu yeni düzenini temsiliyeti içinde insan figürüne daha yer verilmiş değildi. Ancak modern dönem temsiliyeti ve temsil edilmeyi bir kenara bıraktığında ve işlerin durumu veya şeylerin vaziyeti karanlıklaşmaya başladığında, yeni alanlar çıkmaktadır. Bunlar: biyoloji, ekonomi-politik ve dilbilimi olarak ele alınacaktır. Görülebileceği gibi, yapısalcılık sonrasının temel kavramlarından biri olan temsiliyetin yitimi modern dönemin açıklayıcısı olarak gösterilmiştir Foucault tarafından. Diğer yandan ise, Deleuze'un *Nietzsche* kitabı (1962) ile Klossowski'nin *Nietzsche ve Kısır Döngü* (Türkçesi Kabalcı yay.) kitabı bir tür dönüşümü (Hegel'den Nietzsche'ye veya olumsuzlamadan olumlamaya) hazırlamaktadır. Bu dönüşüm yine Nietzsche'ye ait olan üstinsan figürünün kavramsallaştırılmasıdır. İnsan ikizi olan bir varlıktır, ama yıkılan onun temsiliyetidir, onda bulunan özdeşliğin hakimiyetinin sona ermesidir. Bu özdeşlik yitimi fark fikrine yaslanarak ilerlemeye çalışmaktadır. Buna göre, insan bilimleri gerçek bilim olmaktan çok temsiliyetin yerine oturmaya çalışan şeylerdir. Antropoloji sadece bir *mistifikasyon* olarak durmaktadır. O halde, insanın ortaya çıkmasından evvel başlayan Rönesans ve klasik çağ modern dönemde insanın yok olması veya silinmesiyle sürmektedir. İnsan sadece konuşan, üreten ve üreyen bir varlık

olduğunda insanın düzeninden söz etmek yerinde olabilecektir ve bu silinmeye yüz tüten düzenin kendisini bize göstermektedir.

Ancak yapısalcılık sonrası diye adlandırılan düşüncenin başka bir kolu daima atlanmaktadır: *Fark ve Tekrar* meselesinin Deleuze'un kitabının ismi olduğu doğrudur (*La difference et la Répetition*, PUF yay. 1969); ancak bunun kökenlerinin ne kadar Bergson ile Gabriel de Tarde'a bağlı olduğu çok fazla vurgulanan bir şey değildir. Felsefenin kavram yapmak demek olduğunu Deleuze, Bergson üzerine kaleme aldığı erken dönem makalesinden beri tekrarlamaktadır. Onu; süre (Anında veriler), bellek (Madde ve bellek), yaşamsal atılım (Yaratıcı tekâmül), ve sezgi (Düşünce ve Kımıldayan) gibi kavramları geliştiren ve felsefeye mal eden bir filozof olarak anar. Zaten Gilles Deleuze için, Henri Bergson (ölümü 1944) fark fikrine (yapısalcılık sonrasının ana kavramı) felsefede en önemli katkıları veren filozoftur. Buna göre felsefe için daima iki plan vardır. Yöntemsel (metodolojik) ve varlıkbilimsel (ontolojik). Şeyler arasındaki doğa farkını ortaya koymak, belirlemek ancak bizi şeylere doğru götürebilmekte, onları indirgemeden varlıklarını anlama ihtimalini vermektedir, Bergson'a göre. Daha önceki filozoflara yaptığı en büyük eleştiri onların şeylerdeki doğa farkını yeterince vurgulamamış olmalarıdır.

Bergson ve Tarde üzerine yapılması gereken vurgular çok fazla yapılmış değildir, ancak Gilles Deleuze ile ilgili çalışmalarda bunu görmek mümkündür. Hatta, ben de; *Tekil Düşünce* (1. baskı 1991 ve 2. baskı 1999; Afa yayınları) kitabımda bunu tekrarladığımı söyleyebilirim. Bu kitapta anlattığım; Foucault, Deleuze ve Guattari, Lyotard, Derrida vb. gibilerin anti -Hegelci yaklaşımı kuranlar arasında olduğuydu. Deleuze'ün Nietzsche ile olduğu kadar Leibniz ve Whithead ile olan ilişkilerini gösterdiğim kadar, Tarde'dan çok az söz ettiğimi, Bergson'dan ise neredeyse hiç bahsetmediğimi kabul ediyorum. Ancak; en azından, Durkheim ile Tarde'in arasındaki mikro sosyoloji tartışmasını da, yine bu kitapta ele almış olmam, bana Deleuze ile Tarde arasında eksik bir şekilde ele aldığım ilişkiyi, burada, tekrar hatırlatma imkanını kullandığımı ve bu küçük makalenin bana bu imkânı sunduğunu da, hakkıyla, belirtmek istiyorum. Deleuze'un kitabının adının, yani *Fark ve Tekrar*'ın Gabriel de Tarde'dan geldiğini ve de Tarde'in Hegel karşıtı düşünceyi, erken bir dönemde ele aldığını, burada, söylemek lazım. Bu, erken dönem marksizmin krizinden çok daha önceleri gözüken bir durumdur. Tarde, Durkheim ile bütüncül bir sosyolojinin imkansızlığı üzerine tartışmasını yapmaktaydı; ancak bu tartışmanın gelip de dayandığı yer, Tarde için, yine de, o dönemde, Hegel'in bütüncül diyalektik yaklaşımıydı. Diyalektiğin uygulanamayacak kadar aşkıncı karakterini içkinleştirmeye uğraşmaktaydı. Günümüzün küresel kapitalizminin *İmparatorluk* olarak adlandıran Negri ve

Hardt'in çalışmasında öne çıkan *çokluk* kavramının, Tarde tarafından Bergson'dan ödünç alınarak kullanıldığını hatırlamak gerekir. Negri'deki Spinozist yaklaşım sayesinde ileri sürdüğü, Spinoza'nın *Teolojiko-Politik İncelemesi*'nde (Spinoza'nın Oldenburg'a yazdığı 30. mektupta, bu konu (teoloji politik) ile uğraşmakta olduğunu bildirmektedir, 1665'de.) ortaya çıkan *çokluk*, Tarde için de, geçerli bir kavramdır ve bu kavramın diyalektik bir düşünce içinde yeri olamaz. Fark ve tekrar kavramlarının Fransa'da azınlık olarak nitelendirilebilecek uzun bir tarihi vardır. Bu tarih, yapısalcılık sonrası düşüncenin kuruluşu ve gelişimi içinde ele alınmalıdır. Ucu da, elbette ki, Deleuze ve Guattari'nin yorumlarına ve özellikle de, *Bin Yayla* (1980, Minuit yay.) içinde ele alınan *Göçebebilimi İncelemesi* ve *Kapma Aygıtı* adlı bölümlerindeki[2] kapitalizm incelemelerine bağlı olarak durmaktadır. Bu; aynı zamanda, küreselleşmeye başlayan kapitalizmi bize gösterdiği gibi, hem de, büyük şehirlerin merkezî konumlarını ve dünya içinde adına megalopoller dönemi diye adlandırdığım merkezî oluşturan cografî bölgelerin bu şehirler olduğu fikrini de ortaya koyan düşüncelerden meydana gelmiştir. Bu saptamaların küreselleşme öncesine rastladığına da değinirsek; analizlerinin ön görüşü karşısında söyleyecek fazla bir şey bulamadığımı da belirtmek istiyorum. Bu nedenden dolayıdır ki, Negri ve Hard'in *İmparatorluk* kitabının çok daha öncesinde, *denetim toplumu* kavramıyla, Deleuze ve Guattari olağanüstü bir sosyolojik yaklaşımı kuranlar olmuşlardır.

Deleuze; yapısalcı yıllarda hiç de moda olmayan düşünürlere döndüğünde, karşımıza bugünün düşünürü olarak, Hume, Nietzsche, Bergson ve Tarde'ı çıkarmaktaydı. Bu düşünce içinde, fark ve tekrar kavramları ele alınmaktaydı. Bu minör yaklaşım, bugünün minörlüğünü de hazırlayacak olan bir çalışma yöntemini kurmaktaydı. *Minor Politika* (Bağlam yay. 2000) adlı çalışmam içinde olan ve Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarındaki yöntemi sosyal bilimlere olduğu kadar, sanatlara da uygulama çabam da, buradan gelmektedir. O kitapta ve dolayısıyla 1999-2000 yılı derslerimde ele aldığım mikro sosyoloji konusu da, yine Tarde ile ilişkili olarak kullanılmıştır. 20. yüzyılın başladığı bir tarihte, Tarde'ın analizlerine baktığımızda, Hegel karşıtı düşünce mücadelesini görmemek mümkün durmamaktadır. O, bir yandan Hegel ve Smith'in *liberalizmi*yle, Marx'ın *ekonomi politiğini* eleştirmekte diğer yandan ise, diyalektik ile hesaplaşmaktadır. Bunu yaparken Tarde, fark ve tekrar kavramlarına yaslanmış ve bu kavramlar sayesinde buluş ve *taklit* (imitatio) sosyolojisini kurmuştur. Bu iki kavram sosyal bilimlerdeki Tar-

[2] Bu iki bölüm ayrıca, *Bin Yayla*'nın içinden bir bölüm olan *Ne oldu*? ile 1988'de College İnternationale de Philosophie'de, Chatelet için, Deleuze'ün yaptığı konuşmanın banttan çözümü olan *Perikles ve Verdi* metinleri benim tarafımdan çevirilmiş olan ve, 1991'de ve 1993'de Bağlam yayınlarınca yayımlanan Deleuze ve Guattari'nin kitaplarına bakılabilir.

de'ın kavramları olarak ün kazanmıştır, ama tabii ki, oldukça minör bir ün bu. Çok fazla adından bahsedilmeyen Tarde'ın, Durkheim'ın bütüncül sosyolojisinin hâkimiyetinde ezilmekten başka şansı olamamıştır. Tarde'ın kuramında da tıpkı yapısalcılık sonrası düşünürlerinde olduğu gibi, dünyadaki öznellikleri bulmak amacı hâkim olmuştur; ancak bu endişenin ardında yatan başka bir şey daha vardır, o da, bugün moda olduğu şekliyle, Kantçı evrenselci bir yaklaşımın aşkınlığından çok Spinozacı bir içkinliğe bağlı olmasıdır. Kant'ın önsel aşkınlık oyunları karşısında Tarde'ı ve yapısalcılık sonrası tüm bir düşünceyi *içkinlik planı* üzerine oturtmak daha doğru olacaktır. Tarde gibi bu düşünce de, ruhu bedenden veya bilme istencini varoluşun görünümünden ayırmaya kalkmaz, daha önce Sartre'ın varoluşçu felsefesinin yapmaya çalıştığı gibi. Onun yarı Husserl ve yarı Heidegger'ci felsefesinden türüyen varoluşçuluğunun, varoluş ve görünüş arasında kurduğu ikili karşıtlığı, yapisalcılık sonrası felsefesinde de tıpkı Tarde'da olduğu gibi, bulmak imkânı yoktur. Tarde daha çok beyinler-arası bir ağ ilişkisinden, sonsuzcasına küçük ağların ilişkisinden, *sensori-motris* bir eylemden ortaya çıkan duygulanımsal ve entelektüel eylemden söz etmektedir. Bu ağ ilişkisini Deleuze ve Guattari'de bulacağımız gibi, başka bir Fransız filozofunda daha görmemiz mümkündür. O da Michel Serres'in *Hermes* üzerine yapmış olduğu çalışmalarında ortaya çıkan *kavşak* kavramıdır.

Kavşak kavramı da *Hermes*[3] adlı kitap dizisinin içinde Serres tarafından konuşma sırasında daima var olacak olan gürültü kavramı ile ilişkili bir şekilde ileri sürülmektedir. Her gürültü tam bir konsensüsün kurulmasını engelleyen bir öğedir. O halde, gürültü arı olanın saflığının arasına sıkışan bir şeydir. Saflığı engelleyendir. Yapı-dışı olarak kabul edilebilir. Bu anlamda Derrida, tam da bu eklenme meselesini açmaya başlamıştır. *Grammatoloji* adlı kitabında (*De la Grammatologie*, Minuit yay. 1967) Derrida, bize sese eklenen bir yazıdan söz etmektedir ve bu ek meselesi tüm Batı metafiziğine eklenmiştir. Saussure de, bu anlamda, Batı metafiziğini sürdürmektedir. Gösteren ve gösterilen olarak işaretleri ele aldığına göre, Batı metafiziğini

[3] İlk cildi *Hermes*, La Communication (İletişim)dir. Seuil yay. 1969. Michel Serres, Leibniz'in iletişim temasının oluşumunda tözlerin iletişimi için en iyi yol olarak matematiksel iletişimi ele aldığını hatırlatarak başladığı çalışmasında, kavşakların içinde yani bilimler ve bilim-dışılıklar arasındaki iletişimden söz etmektedir. Bu kavşaklar arasındaki nedensel ilişki nedensel olmaktan çıkmıştır; çünkü A ile B arasındaki ilişki veya iletişim ikili ve gel gitli bir ilişkiyse, bu; artık, tek taraflı olan ve birinden öbürüne giden nedensel ilişkinin dışına çıkmış demektir. Bu durumda biri diğerini etkiliyorsa eğer, o halde ikili bir işleyişten bahsedebileceğimiz gibi, aynı zamanda nedensellik ve belirleyicilik bilimselliğinden de dışarı çıkmışız demektir; burada, artık, etkileyen etkilenmektedir de veya tam tersi. A ile B ilişkisi tek taraflı bir ilişki değildir. A olmadan B olmaz sözüne burada yer veremeyiz; ikisi de birbirlerine etki yapmakta ve etki vermekte olduğu gibi etki de almaktadır. Nedensellik geri dönüşsüz bir ilişkidir; halbuki Hermes'in ilişkisinde, Serres bize bilimsel nedenselliğin matematiksel imkânsızlığından söz etmektedir.

tekrarlamaktadır; çünkü bu ikili Orta çağdan beri varlığını Batı yazısı içinde sürdürmektedir. Mevcudiyetin yerini alan bir şey olarak işaret, ancak bir temsiliyet olabilmektedir. Buna Derrida *differance* adını verir. O halde, Derrida yapı ve sistem olarak adlandırabileceğimiz yapısalcı bir dilbiliminin eleştirisini, daha başka bir adla söylersek dekonstrüksiyonu yapmaya başlamıştır. Derrida sorar: Niçin hep Platon'dan beri, günümüze kadar söz öncelikli olarak düşünülmüş ve yazı ancak onun bir eki olarak ele alınmıştır? Bu soru aslında dışarısı meselesini gündeme getirir. Batının sisteminin dışına çıkılmamalıdır. Buna siyasî olarak bakıldığında, bu, batı-merkezci ve etnomerkezci bir düşünceden başka türlü okunabilir mi? Elbette hayır. Genel bir bilim olarak Saussure'ün ele aldığı dilbilim, yapısalcılığın kuruluşunun ana temel taşlarından birisidir. Burada Derrida bu temel taşı yapıbozuma uğratmaktadır; yapısının içindeki heterojenlikleri ve çelişkileri keşfetmekte ve göstermektedir. Batı metafiziğinin *habitüs*'ü ortaya çıkarılmaktadır bu şekilde. Dilbilim Saussure için genel bilimin bir parçası olduğuna göre, dil ve yazı iki ayrı işaret sistemleridir. İkincisi birincisini temsil etmekle yükümlü olmuştur hep. Dilbiliminin nesnesi söz ve yazı arasındaki bileşimleri araştırmakla yükümlü değildir, nesnesi hep ses olmuştur. Batı dilbiliminin bahsettiği yazı sesbirimlidir. Saussure'ün belirtmiş olduğu gibi, yazı kelimede artarda gelen sesleri yeniden üretmekle yükümlüdür. O zaman fonetik olmayan ama ideografik olan Batı-dışı dillerin birleştiği sese yabancı olup da işaretlere bağlı olan Batı dışı diller için ne diyeceğiz? Derrida sesmerkezli olarak Batı metafiziğinin sadece Batı dillerini düşünerek bir tür etno-merkezcilik yaptığını vurgulamaktadır. Bilinebileceği gibi, ideografik, fonetik veya piktografik dillerin arasındaki sınır tam olarak kesinlik kazanmış değildir; dahası hiç bir yazı fonetik veriyi taklit etmiş de değildir. Dahası ise, cebir dilini ne yapacağız? Onun seslerle hiç bir alakası olmadığına göre onu nereye koymak mümkün olacak? Demek ki, bilim, öncelikle de, dilbilim kendisini bir nesnellik olarak ortaya koyamamaktadır. Derrida, sesmerkezci Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonu yaparken, aynı zamanda, yapısalcı düşüncenin de dekonstrüksiyonun yapmaktadır.

Yani şu *tehlikeli ek*. Derrida bu kavramla Rousseau'yu hedeflemekte ve onun *Emile* içinde gösterdiği, tehlikeli ekin mastürbasyon olduğunu ve vücudu yorduğunu hatta sakatladığını, onu doğallıktan söküp çıkardığını yazdığını bize hatırlatmaktadır. Derrida hatırlatır: Bu tehlikeli eki bir tanıdılar mı(çocuklar) o zaman her şeyini kaybeder. Oto-erotizm bir endişedir, bir sıkıntıdır. Çocuklara mastürbasyonun (doğal yolların çok uzaklarına insanı taşıyan ve yolunu kaybettiren eylem) kısırlaştırıcı yanı hatırlatılmaktadır. Derrida bunu doğallığa bağlar. Kültür doğanın ekidir. Tıpkı yazının sözün eki olduğu gibi. Buradan itibaren *Emile ya da eğitim* kitabının 4. bölümünde,

ailenin kuruluşunda annenin yeri ve rolü üzerinde durarak, annenin doğallığından söz eder Rousseau. Annenin çocuğuna süt vermesi ailenin korunması demektir. Bunun Derrida'nın kitabının çıktığı yıl olan 1967 Fransa'sındaki anlamını hatırlamak çok zor olmasa gerek. Tüm 1968 neslinin kurumlara ve dolayısıyla aileye (Marx ve Engels'in olduğu kadar Antonin Artaud'nun da söz ettiği kutsal aileye) karşı çıkışı unutulmamalı. Yapı değil yapısızlık önemli olmuştur artık. Dekonstrüksiyon yapısızlaştırmanın başlangıcı olarak düşünülmelidir[4] Genç Alman tiyatro yazarı Marios Von Mayenburg'un *Ateş Yüzü* adlı oyununu okuma tiyatrosu olarak sahneleyen Mahmet Atak'ın çalışmasını da, burada, örnek olarak göstermek yerinde olacaktır diye düşünüyorum; çünkü bu oyunda yazar, tıpkı Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus*'da (1972, Minuit) gösterdikleri ve de *Kafka* (1975) adlı kitaplarında bir kez daha ele aldıkları gibi, soyzincirlerinin yerine ittifakları ön plana çıkarmaktadır; yani anne baba ve çocukların ilişkisi kız kardeş ve erkek kardeş arasındaki ensest ilişkisi, ailenin kurallarına karşı direnmekle kalmamakta ve tüm kurumlar ateşe verilmektedir; aile, okul ve kilise. Bu anarşist tavrın kendisi bir tür yapısalcılık sonrası düşüncesinin politik tavrıyla kesişmektedir[5]. İttifakların soyzincirlerine karşı çıkışı Kafka'nın *Dönüşüm* adlı kitabında, Gregoire'ın kız kardeşi ile birlikteki tavrına benzemektedir (Gregoire miyavlamaya benzer sesini çıkardığında kız kardeşin kemanla ona eşlik etmesi). İttifak ensest bir ilişki olarak sürmektedir; ana-baba ve çocuklar üçgeninin hiyerarşisine karşı, psikanalitik normalleştirmeye karşı olan bu tavır, aynı şekilde, tüm bir dönemin sosyal düşüncesini medenî hukuk karşısındaki tavrını bize sunmaktadır.

Jean François Lyotard ise yukarıda saydığımız isimler arasında, yapısalcılık-sonrası düşünce içinde özel bir yere sahiptir. Cezayir savaşı, *Sosyalizm veya Barbarlık* gibi siyasal pratiklerin içinden gelerek *postmodern durum*'a ulaşmıştır. Bu yeni düzen içinde Lyotard bize bir cümlenin iki taraf arasındaki iletişimi kurarken nasıl bir meşruluk oluşturduğu sorusunu sormuştur. O halde, denilebilir ki, sarf edilen bir cümlenin anlamı doğru olabilir ve o günlerden bugüne 11 Eylül sonrasına geldiğimizde «dünya iyiye gidiyor» önermesinin karşısında ne diyebiliriz ? Çok şey değişti diyenler var. Ve zaten de

---

[4] 2002 yılında, Nisan ayında, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'ndeki galeride küratörlüğünü yaptığım *Sefahat* sergisinin salona yerleştirilmesini gerçekleştirirken kullandığım *yapısızlaştırma* eylemini, burada, bir kere daha hatırlatmak istiyorum; çünkü serginin içinde yanyana gelen eserlerin arasındaki ilişkileri değil de ilişkisizlikleri ön plana çıkartmaya çalışmıştım. Buna da maruz kalma olarak ad vermiştim. Bir tür pasif eylem, pasifleştirmenin getirdiği direnme odağı, tıpkı Melville'in Katip Barteleby'deki kahramanının yaptığı gibi: (yap)..mamayı tercih ederdim.

[5] Bu açıdan Deleuze ve Guattari gibi, Lyotard'ın *Libidinal ekonomi* (Minuit, 1974) kitabı içinde ele eldığı Freud'ün hastası başkan Schreber ilginç bir vakadır; çünkü tanrı babanın oğlu gibi kendisini kadınlaştırıp, fahişelik sayesinde dünyayı belalardan kurtaracağını düşünmektedir. Bkz. Ali Akay, *Sanatın Sosyolojik Gözü*, Bağlam yay. 1999, s. 85-87.

buna karşı olarak "çok şeyin değişmediğini" söyleyenlerin sayısı da az olacaktır. Belki de sadece, kapitalizmin kendisi ve ilkeleri ve de bununla birlikte sömürünün halleri değişemedi önermesini de ileri sürebiliriz. Sınıflar arasındaki eşitsizlik de sınıfların artık homojenliğinin kalmadığı da "doğru" cümleler arasında sayılabilir. Bu, böyle olsa bile, "*denonatif*" (addan türeyen) bir cümle olurdu; yani bu önermemin ne kadar doğru olduğunu benim karşımda duran okuyucu tuhaf karşılayabilirdi. Türkiye'de yaşanan ekonomik krizin veya ikiz kulelerin artık olmayışının dünyanın değişimiyle bir alakası olup olmadığı sorgulanabilirdi (Klasik değişimin sınıf sömürüsünün ortadan kalkmasına bağlayan biri bunu iddia edebilirdi). Kimisi için ikiz kulelerin artık yok olması önemsiz gibi gözükebilir; diğerleri ise artık her şeyin başka türlü olacağını söyleyenlerin savlarını tekrarlayabilirler. İkisinin de "doğru" veya "yanlış" olabilip olamayacağının bir garantisi olmaksızın bu iki sözce de tahammülsüz bir şekilde iki tarafa "kayıtsız şartsız" gelebilir. Bunu söyleyen ve dolayısıyla yazan "ben" bu cümlenin öznesi, sözcelemin de öznesi olduğum kadar, sözcenin öznesi olacak mıyım? Yani; bazıları arasından A adlı kişi "artık her şeyin değiştiğini, hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını" söylüyor dediğim zaman, tıpkı B'nin bunu tersini söylediğini yazdığım zamanki gibi, A veya B söylediklerinin öznesi değil, artık sözcenin öznesi haline gelmiş olurlar. Başka biri de benim "söylediğimi" söylediği, tekrar ettiği zaman, yine; beni sözcelemin öznesi olmaktan çıkarıp, sözcenin öznesi haline getirebilir. Anlaşılacağı gibi özne gramatikal olmaktan çok cümlelerin, sözcelerin yerlerine, anlatım sıralarına göre yer değiştirebilmektedirler. İşte, bir şekilde, postmodern durumun gereği olarak Jean-François Lyotard tarafından anlatılmak istenen bu değil mi?[6] Veya şöyle söyleyebilirim: Wittgenstein'in 23. skolide gösterdiği gibi (*Felsefi Araştırmalar*, Çev. Deniz Kanıt, 1998, Küreyel yay.), dil oyunları ile göndergelerle özneler arasındaki ilişkide sabitlik yoktur. Tümcelerin sayısız türleri vardır: Simgeler, sözcükler, tümcelerin sayısız kullanımları olabilir (Burada Wittgenstein, Russell'ın sabit kavramların var olması zorunluluğunun karşısında sabit olmayan anla-

[6] Jean-François Lyotard, Postmodern Durum (Fransızcası, Minuit Yay. 1979) kitabında "dil oyunları" adlı bölümde (s.20) denotatif (addan türeyen) bir sözcenin örneği olarak "Üniversite hastadır" örneğini gösteriyor; yani söyleyenin söylediği bilinen bir durumdur, gönderenini alan işiten ise bunu kabul edebildiği gibi ret de edebilir. İkinci sözce performatiftir (edimsel): Burada rektör "Üniversiteler açıldı" diye seslenir dinleyicilere. Burada gönderme ile söylenen çakışmaktadır. Rektör öyle söylüyorsa doğru olması lazımdır. Burada söyleyen ve dinleyen arasında bir tartışma olma durumu yoktur İletişimin işlemesi için gereken koşullar burada hazır gözükmektedir. Üçüncü sözce ise, - Üniversiteye imkânlar tanıyınız- sözcesidir. Bu önermede bir isteme, bir dilekte bulunmadır söz konusu olan. Konuşanın bir otoritesinden bahsetmek mümkündür. İşitenden göndermenin eyleminin gerçekleştirilmesi beklenmektedir: yardım gerekmektedir, veriniz! demek ki, kuralların kendilerine ait bir meşruiyetleri yoktur dil oyunlarında, söylemin sözcesinin olduğu sırada pragmatik bir kurallaşmadan söz etmek mümkün hâle gelmeye başlamıştır.

mlar ve kavramların var olduğunu göstermektedir). O halde "dil oyunları" kavramı için, Lyotard'ı takip ederek, postmodern dönemin bir kavramıdır diyebiliriz.

Postmodern durum, o hâlde bize, bir yandan dil oyunlarıyla birlikte meşruiyetler yitiminden de söz etmektedir. Bu da Ulus-devletin ve Refah Devletinin krizlerini beraberinde getirmektedir. 1990'ların başında başlayan mikro-milliyetçilikler ve ulus devletlerin parçalanma ve bölünme hâlleri, Berlin duvarı ve SSCB sonrası bir yeni siyasî haritalanmayı bize gösterdi; ancak bu durum, milliyetçiliklerin sonu olarak göstermedi kendini. Benim *Postmodern Görüntü*[7] adlı kitabımın başındaki "kimliksizleşme sürecine girebilmek" önermesi, bu içinde olduğumuz dünya için de hâlâ devam etmektedir. Bosna krizi, İsrail ve Filistin krizi gibi, İkiz kuleler ve Pentagon sonrası "medeniyetler çatışması" şeklinde yeniden güncelleşen dünyanın "antagonizmatik", vaziyetinin çatışmacı ruhu devam ettikçe, "kimliksizleşme" meselesinin önemini koruduğunu düşünüyorum. Farklılıklar üzerine kurulu olan "çokluk" durumu, Marksist ikili toplumsallığı olduğu kadar, Persons'cu birlik sosyolojisini de tanıyamamaktadır. Parçalanan toplumun içinde ne ezen ve ezilenler ikili karşıtlıklar şeklinde çatallaşmakta ne de bütünleşebilmektedirler. Bunun kavramı, Spinoza'dan beri, varlığını sürdüren "çokluk"[8] olmalıdır: İktidarda bulunmadığı gibi, belirli bir düzen içinde örgütlenmemiş kalabalıklar[9] Bunlar arasındaki güç ilişkileri "çokluklar" şeklindedir ve sabit değildir. Dil oyunlarında olduğu gibi sözceler yer değiştirebilirler ve kendi kurallarını süreç zarfında sürekli olarak yeniden kurarlar. Burada artık ne B.M. ne de ABD'nin geçerli olan kurallıklarının meşruiyetinden söz etmek doğru olacaktır. Bir ayırım (different) ortaya çıkmıştır ve yetkili aşkın merciiler, veya Kant'ın önerdiği "aklın mahkemeleri" taraflar arasındaki ayrımları çözebilecek nitelikte değildir. Kimlikler oldukça bu ayrımlar sürecektir. Ama özdeşlik üzerine kurulu olan kimlikler de sürdükçe, ikili çatışmaların çoğalmalarından başka bir durumla karşılaşmadığımızı fark etmekteyiz. Atalara gönderimde bulunan köklere doğru giden modern özneye ait kimliklerimiz bizi aynı zamanda çatışmalara bağlayan sabitliklerimiz gibi durmaktadır.

---

[7] Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, Bağlam yay. 1997.
[8] Bkz. Spinoza , *Traité Politique*, Fransızcaya çev. Charles Appulin, GF Flammarion, 1966.
[9] Bu kullanımı için Bkz. Micael Hard ve Negri, *İmparatorluk*, Ayrıntı yay. 2001.

Platon'un "Mağra metaforu" içinde de gözüken görüntülerin gerçeği göstermediği meselesi için yukarıda ele aldığımız Wittgenstein ve daha sonra da ondan yola çıkarak bunu sorunsallaştıran Lyotard'a ait olan için, sabitliğin olmadığı bir yerde "sabit bir gerçek" bulmanın da zor olduğunu, burada, yeniden hatırlatmak istiyorum. Wittgenstein'ın 1953'de ele aldığı kitabında (Felsefi Soruşturmalar) dil kuramına verdiği son durumu ele alan Lyotard, ondan yola çıkarak, dilyetisinin "bir tözü", bir mantıksal, önceden belirlenmiş söz dizimsel, anlamsal yapısı olamayacağını göstermek istemektedir *(destruens* sav). İkincisi ise ancak pratiklerce yaygınlaştırılmış bir çokluk gibi kurulan bir dil var olabilir (*construens* sav). Bu dil oyunları olarak adlandırılabilmektedir. Bunların kullanımları sürecinde kurallaştığını ve öznellikler arası sosyal pragmatiğe bağlı olduğunu tekrar hatırlatmakta yarar var. Burada *Sofist*'e ait bir sorunla karşılaşmaktayız: Üst-dil sorunu. Her türlü parçalanmayı ve yayılmayı engellemek ve birleştirmek amacıyla yapılan müdahalelerin tözünü tanımlamak, "kuramsal olarak, paradoksal ve anti-demokratik" bir durumu ortaya koymaktadır.[10] Yani, en pratik olarak, totaliterleşmektedir. İkincisi ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız "gerçek" meselesi ile ilişkilidir: Eğer Wittgenstein'ın 1953'deki kitapta doğruladığı gibi, 1922 yılında yazdığı *Tractatus*[11]'un tersine, kelimenin bir göndermesi olmaktan çok, kelimenin anlamları kullanıldığına göre belirleniyorsa ve bir önsele takılıp kalmıyorsa, gerçeğin anlambilimine nazaran kullanımın pragmatikliğinin bir önceliğinden söz ediyoruz demektir. Buna göre de, gerçek dilyetisinin evrensel bir işlemini oluşturmamaktadır. Evrensel, genelgeçer ve herkesin kabul ettiği bir gerçeğin olmaması ise büyük G harfiyle yazılı bir gerçeğin fikrinin -hatta dil oyunlarında bile, belki, bir gerçek arayışı olsa bile- pragmatiko-pratik imkânsızlığını söz konusu edebiliriz, demektir. Böyle bir durumda, gönderenin metafiziğine nazaran artık kullanımın pragmatikliği öne çıktığı vakit, artık dilin dışarısının da bir yanılsama olduğu, Wittgenstein tarafından iddia edilecektir; *Tractatus*'daki dilin mutlak dışarısı artık "iç-dış" ayrımı olmaksızın birlikte oynak bir şekilde durmaktadır; çünkü, gönderenin sabitliği meşru olmaktan çıktığına göre, sabit olanın dışarısı da kalmamaktadır; bu nedenle, en öznel ve özel

[10] Alberto Gualandi, *Lyotard*, Les belles lettres, 1999, s.64.

[11] Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*'de Önsöze başlarken "Bu kitabı belki de bir TEK, içinde dilegelen düşünceleri-ya da benzer düşünceleri- kendisi de BİR KEZ düşünmüş biri anlayacak" (Yapı Kredi Yayınları, Çev: Oruç Aruoba, 2 baskı 1985. s.9) diye belirtmektedir. Bu onun Russell ile birleştiği döneme tekabül etmektedir ve bir birlik kuramında sabitlenmek istencinin hâkimiyetinden söz edebiliriz.

gerçek bile bir çeşit "dil darbesinin" çokluklarıyla, yani oyunu yalnız başına oynama ihtimalinin bile kalmadığı bir durumda (postmodern durum) işlemeye başlamıştır. *Dilin artık dışarısı yoktur.* Lyotard da, bu nedenle, sofist gibi, filozofun amacının "söylenmesi mümkün olmayanı söylemek" olduğunu bildiği halde, gerçeğin "anlamının" dışarısı olmayan bir dilyetisi tarafından belirlendiğini yazmıştır.[12] "Tanrı merkezli" bir düşüncenin yerine gelen Modernliğin yerinin, artık meşru olmadığını; çünkü insan merkezli bir modernliğin de "temelsizleştiğinin" farkına varan Lyotard postmodern durumun içindeki dönüşümlere dikkat çeker: ereksel teolojinin eski ve yeni halinin meşruluk yitimi: Büyük anlatıların sonu. Bu dünyadaki dil oyunlarında üst-dilin kuracağı bir geçerli sözce kimseyi evrensel bir şekilde bağlamamaktadır. Bu yüzden kimliklerin köklere gönderme yapan, *anamnezik* yapılarının da temellerinin bozulması gerekliliğinin sırası gelmiştir. Köken ve dil aynı şekilde yapıbozuma uğratılmak zorundadırlar. Buradaki kimliksizleşme önermesi söylem tarzı olarak modernliğini korusa da, içerik olarak veya temel olarak postmodernle ilişkilendirilebilir. Lyotard da, postmodern bir görecilik bulmaya çalışanlara karşın *Postmodern Durum* kitabında, tekno-bilimin totalitercileşen bir dünya kurma tehlikesini fark etmiştir. Buna karşın, iletişimsel eylem kuramını geliştirmek isteyen Habermas'dan çok daha fazla bir şekilde dil oyunlarından birinden diğerine geçişi bir üst-dil yaratmadan başarmak istenci hakimdir. Bir tür konsensüs yerine üst-dil olmayan bir *para-loji* geliştirmiştir[13]. Habermas'ın büyük anlatıların politikanın ve hukukun Aydınlanmacı totaliterliğinin meşruluk krizine karşı bir "reform" önermesine karşın, Lyotard "dil darbelerinin" hepsinin, hatta en tikel olanının bile kabul görebileceği bir farklılıklar ortamının meşru olabileceğini savunmaktadır. Bu konsensüs değil, ayrımdır; bu sayede farkların hepsi "geçici bir üst-dile" yerleşebilir; bu üst-dil de pragmatiktir ve hep açık uçlu olmak zorundadır; zira konsensüs bu açıklığa ancak bazı tikellikleri dışlayarak varmaktadır. Lyotard hiçbir konvansiyonu kabul etmez. Bu nedenle de Habermas'ın konsensüs çözümüne yaklaşmaz. Burada önemli gibi duran ikisinin de farklı çözümlerle göreciliği aşarak bir çözüm bulma arzularıdır. Lyotard bu çözümü Wittgenstein'ın dil oyunları ile Kant'ın evrenselliği arasında bir açık denge içinde araştırmıştır.

---

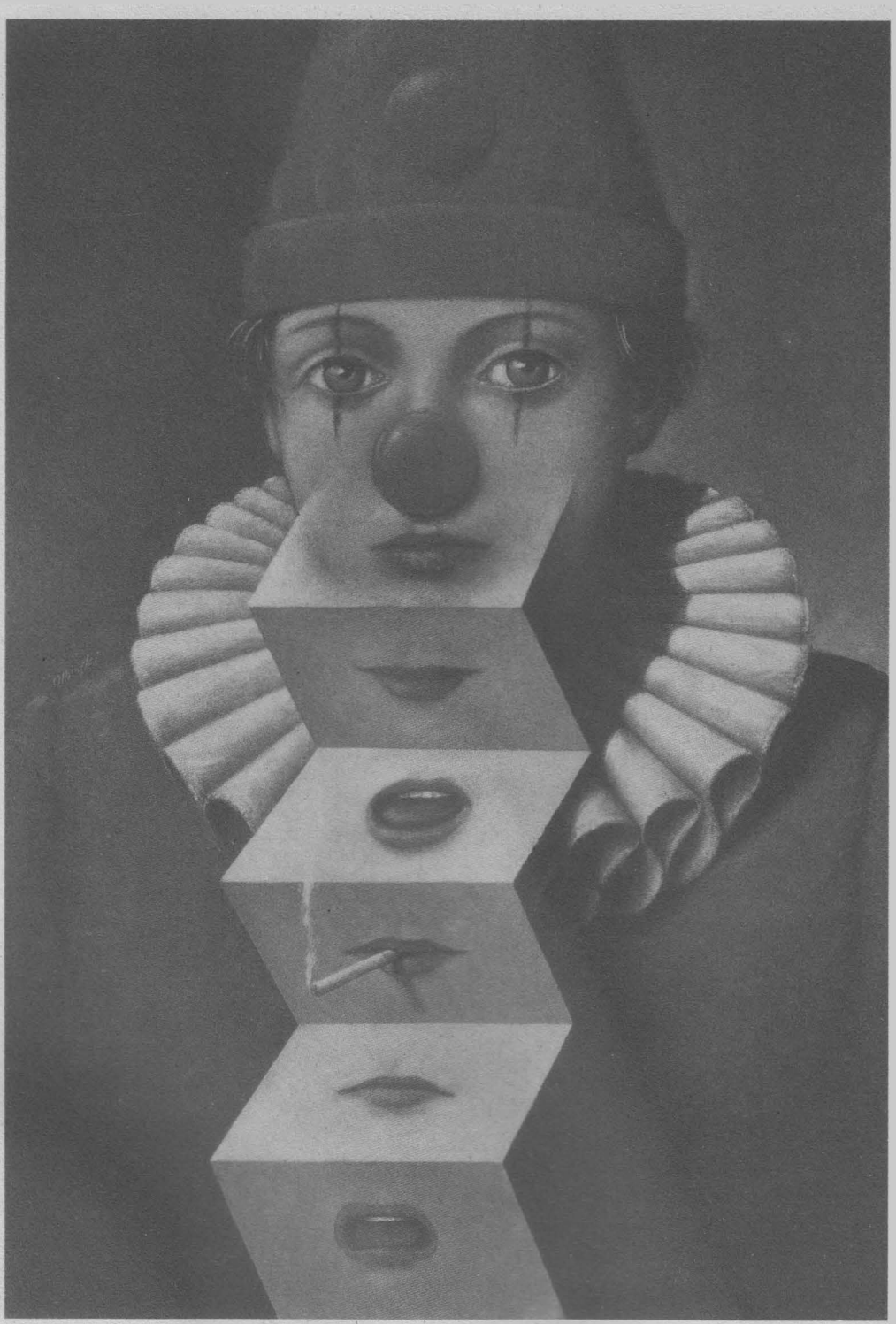
[12]Gualandi, a.g.e.,s.65

[13]Buradaki ikili analojiden söz etmek gerekecek: dilin bilimselliğinin ve sosyal ilişkilerinin (politikanın) analojikliğinden örnekler verir Lyotard.

Bu makaleyi daha fazla uzatarak daha önceki kitaplarımda yazdıklarımı tekrarlamak istemiyorum ve okuyucuyu bunlara gönderiyorum[14].

[14]Konu-m-lar, Bağlam yay, 1991; Tekil Düşünce, Afa yay. 1991,1999; M. Foucault-İktidar ve Direnme Odakları, Bağlam yay, 1995, 2000; Kıvrımlar, Bağlam yay. 1996; Postmodern Görüntü, Bağlam yay. 1997; Kavramın Sınırlarında (Emre Zeytinoğlu ile birlikte), Bağlam, 1998; Armağan, Bağlam Yay. 1999; Sanatın Sosyolojik Gözü, Bağlam yay. 1999; Minör Politika, Bağlam yay. 2000; Sanat ve Sosyolojinin Ruh Hali, Bağlam yay. 2001.

HERMENEUTİK



Illustrators 36, The Society of Illustrators 36 th Annual of American Illustration.

DÜŞÜNCE VE KÜLTÜR TARİHİNDE HERMENEUTİK GELENEK

Mustafa Günay*

Bu makalenin amacı, çok uzun bir geçmişe dayanan hermeneutik'i, hermeneutik geleneği; düşünce ve kültür tarihindeki yeri açısından ve özellikle 19. yüzyılın sonlarından günümüze kadar olan dönem içinde felsefe ve bilim anlayışımıza olan etkisi bakımından ele almaktır. Çünkü hermeneutik düşünce geleneğinden söz edilmesi, öncelikle bir tarihsel betimlemeyi gerektirmektedir. Hermeneutik, tarihsel süreç içinde önemli dönüşümlere uğramış ve aynı zamanda hermeneutiğin kendisi de uygarlık tarihinde bazı değişmelerin öncüsü olmuştur.

HERMENEUTIK NEDİR?

Bundan dolayı öncelikle yanıtı aranacak soru belirlenmelidir: hermeneutik nedir? Bu soruya verilecek en basit cevap, hermeneutiğin

* Mustafa Günay, Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Bölümü.

verstehen, yani anlama kavramına açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ya da felsefî düşünme geleneği olduğudur. "Bir şiir, bir kanun metni, bir insan fiili, bir dil, veya bir yabancı kültür, ya da insanın kendi kendisi olsun, herhangi bir şeyi anlamak nedir? Güçlük, bunun tamamen tutarlı bir soru olmamasından; ya da daha doğrusu, anlama sorununun birçok farklı bağlamda ortaya çıkmasından ve kimisi bir diğeriyle neredeyse hiç uyuşmayan birçok entelektüel disiplinde uygulamasının olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle sorunun nasıl çerçeveleneceği, başlı başına bir sorudur" (Bruns 2001: s.15-16).

Hermeneutik kavramı ne anlama gelmektedir, neyi ifade etmektedir, önce bunun üzerinde durulması, söz konusu sorunun cevabını aramada ilk adım olacaktır. Bu konuda çağımızın hermeneutik felsefesinin önemli temsilcilerinden Gadamer'in açıklamalarına göz atmak yerinde olur: *"Hermeneutik, hermeneuien* sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildirdikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak *hermeneuia*'nın esas anlamı için de geçerlidir. Zaten "ifade" kavramının kendisi, dışavurma, açıklama ve çeviriyi içerecek şekilde çok anlamlı bir kavramdır. Aristoteles'in "Organon"unun *peri hermenias* adlı bölümü, ne var ki, hermeneutikle ilgili değildir. Bu bölümde hermeneutik terimi, apofantik yargıların (olumlu ve olumsuz önermeler) mantıksal yapısını ve logos'un doğruluk gözetilmeyen kullanımlarını araştıran bir mantıksal gramer türünü adlandırmak için kullanılır. Platon'a göre sanat olarak hermeneutik, düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açımlanmasıyla ilgilenir. Hermeneutik, "Yasalar"da, tanrıların iradelerini, hem haber hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak anılır. Geç Grekçede *hermeneuia,* çok açık şekilde, "bilgece açıklama" ve *hermeneios* "açıklayan", "çeviren" olarak geçer. Böylece hermeneuia "sanat"ı, yani hermeneutik, kutsal sefere ait olanın, özellikle kutsal ve otoritatif iradenin, ölümlüye, yani dinleyene uygun şekilde açıklanması etkinliği olmuştur. Hermeneutiğin bu anlamı günümüzün epistemolojik bilinci içerisinde tabii ki artık yaşamamaktadır. Bugün hermeneutikten söz ettiğimiz her durumda bu terimi Yeniçağın bilim geleneğiyle bağıntılı olarak kullanıyoruz. Gerçekten de hermeneutiğin Yeniçağdaki gelişimi, mo-

dern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkışı ve gelişimiyle koşutluk gösterir (Gadamer 1995: s. 11-12).

ANTİKÇAĞDAN 19. YÜZYILA HERMENEUTİK

Antik hermeneutiğin merkezinde oldukça eski bir problem yer almaktadır: alegorik yorumlama problemi. "*Hyponoia* (art veya üst anlam), allegorik yorumlamanın anahtar sözcüğüdür. Burada amaç, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmaktır. Eskiçağda *sofistik* olarak anılan disiplinin işi, tam da bu olmuştur. Sofistikte, bir kahramanlar toplumunu anlatan Homeros'un destanlarındaki değer dünyasına bağlı kalınmıştır" (Gadamer 1995: s. 12-13).

Gadamer'e göre, "O zaman efsanelerin alegoriye dayanan yorumu, tanrısal bilgiye daha uygun, daha yüksek bir anlamı keşfetmekten ibaretti. Kabul edilemez ve saçma bir anlamla karşılaşıldığında, bundan alegorik, yani olağan anlamın dışında bir anlamın bulunması gerektiği sonucu çıkarılıyordu. Fakat, dış anlamın ötesine giden bu farklı anlam neden ibaretti? Dış anlamı iptal ettiğimiz zaman keyfiliğe düşmeyecek miydik? Bu soruların dile getirdiği tehlikelerden kaçınmak zor olsa da, alegorik yorumcular, daha derin bir anlamı ortaya çıkarabilmek için, dış anlamdan hareket etmek gerektiğini söylemekte ısrar ediyorlardı. Dış anlam ve derin anlam arasında az veya çok, belki bir ölçüde keyfiliğe kaçan uygunluk vasıtaları bu amaca göre düzenlenmişti. (...) Alegorinin önceleri bir yorum ya da açıklama süreci değil de, bir söylem biçimi olması hayli ilginçtir. Stoacıların iç söz ve dış söz arasındaki ayrımı, retorikteki dış anlam ve derin anlam kavramlarını hazırlamıştır. Buna göre açıkça dile getirilen söylem kendi kendine yeterli değildir; o sadece işareti olduğu başka bir şeyi gösterir. Yorumun ve anlamanın amacı, bizzat kelimenin kendisi değil; daima iç logostur. Söz, logosun sınırlı olduğunu tanımaya ve bu sınırlı çerçeveyi aşmaya bizi davet eder" (Gadamer 1995: s. 25).

Görüldüğü gibi retorik ve hermeneutik arasında bir ilişki de söz konusudur. Bu konuda Dilthey şunları söylemektedir: "Şairlerin eserlerinin ustalıklı şekilde açımlanması sanatı (hermeneia), Grek ülkesinde öğretim ihtiyacından doğmuştur. Homeros ve diğer şairlerin yorumlanmasına ve eleştirisine dayanan zarif, esprili sahne oyunu, Grek aydınlanma çağında Grekçe konuşulan her yerde sevilip rağbet görmüştür. Sofistlerde ve Retorik Okulu'nda bu açımlama sanatı ile retorik arasında bağ kurulduktan sonra, daha sağlam bir temel ortaya çıktı. Çünkü bu açımlama sanatının içine, retoriğe uygulanmış bir hâlde, yazılı eserlerin kompozisyonu üzerine daha genel bir öğreti sokulmuş oluyordu". Dilthey'a göre, Açımlama sanatı ve bu sanatın kuralları, İskenderiye filolojisi içinde bir ikinci adım attı. Grek ülkesinin yazınsal mi-

rası kitaplıklarda toplandı, metin eleştirileri yapıldı ve eleştirel göstergeler hakkında geliştirilmiş ustalıklı bir sisteme dayanarak gerçekleştirilen metinlere yönelik eleştirel çalışmayla elde edilen sonuçlar kayıt altına alındı. Sahte metinler ayıklandı, mevcut tüm metinlerin konulara göre kataloğu çıkarıldı. Metin eleştirisinin, yüksek eleştirinin ve değerlendirmenin dinsel anlama üzerinde temellendirilmiş sanatı olarak filoloji, Grek tininin son ve özgül yaratımlarından biri olarak, insana özgü bir şey olarak konuşmayı ve dili incelemeye doğru güçlü bir hareketlilik vardı" (Dilthey 1999: s. 91-92).

Antik Yunan kültürü içinde ortaya çıkan hermeneutik, bir açımlama ve yorumlama sanatı/yöntemi olarak, düşünce ve kültür tarihinin sonraki evrelerinde de karşımıza çıkmaktadır. "Hermeneutik'in eski Yunandaki ilk ortaya çıkışından ve daha sonra İskenderiyeli filologlarca işlendiği biçimiyle yazın yapıtlarına ve elde kalan eski metinlere yönelik bir yorum sanatı ve tekniği olarak belirlendiğini görüyoruz. Bu sanatın bilimsel bir kimliğe bürünmesi ilkin Ortaçağın sonunda Protestanlık akımı çerçevesinde gerçekleşiyor; ancak bu dönemde yorumbilgisinin (hermeneutik) salt dinsel bir işlenişi var, kutsal kitabın yorumlanmasında göz önünde bulundurulacak, bu kitabın içeriği ve biçimiyle ilgili tartışmalarda baş vurulacak kuralların tümü bu ad altında toplanıyor. Kısacası bu dönemde tanrıbilimsel bir yorum sanatının ilk bilimsel temellerinin atıldığını görüyoruz" (Sözer 1981: s.27).

Kutsal kitapların yorumlanması ve açımlanması çabalarıyla gelişen *teolojik hermeneutik*'in ayırt edici özellikleri nelerdir? Bunları saptamaya çalışalım. "*Teolojik hermeneutik,* kutsal yazıların doğru açımlanması sanatıdır. Bu sanat, Kilise Babaları (Patristik) döneminde, özellikle Augustinus'un *De doktrina christiana* (Hristiyanlık Öğretisi) adlı eseriyle birlikte yöntemsel bir bilinç kazanmıştır. Augustinus'la Hristiyan dogmatiği, görev olarak, Eski Ahit'te (Tevrat) kutsal tarih olarak vahyedilmiş olan Yahudi hâlkının özgül tarihi ile İsa'nın Yeni Ahit'teki (İncil) evrensel vahyi arasında ortaya çıkan uyuşmazlık ve gerilimi gidermeyi üstlenir. Hermeneutik bu görevin yerine getirilmesinde yardımcı olmalı, hatta çözüm getirmelidir. Augustinus, hermeneutiği kullanarak, *De doktrina christiana*'da, Yeni Platoncu düşüncelerden de yararlanarak, düşüncenin, kutsal metinlerdeki sözel (lafzi, literal) ve sıradan anlamdan tinsel anlama yükselmesi gerektiğini öğretir" (Gadamer 1995: s. 12).

Diğer bazı düşünürlerin de iki farklı anlam arasında ayrım yaptıklarını saptamak mümkündür. "Philon, Clemens ve Origenes, kutsal metinlerdeki yüksek tinsel (pneumatik) anlamı, basit sözel (lafzî) anlamdan ayırmışlardır. Bilindiği gibi İsa fakir hâlk arasında yaşamış, getirdiği dinin ilkelerini de günlük yaşamın basit olaylarına dayanan fıkralarla (parabola) hâlkın anlayabileceği şekilde açıklamıştı. Kendisinden sonra Hristiyanlar, bu fıkraların ve

basit anlatımın ardında mecazî (alegorik) bir anlam bulunduğuna inandılar. Hristiyan açımlamacılar (müfessirler) için amaç, kutsal metinlerdeki basit sözel anlam ile yüksek tinsel anlamı ortaya çıkarabilmekti. Özellikle Origenes, bu konudaki çalışmalarıyla (kendisinden sonra gelen Augustinus'la birlikte) Hristiyan teolojik hermeneutiğinin kurucusu sayılır" (Dilthey 1999: s.95).

Teolojik hermeneutiğin doğuşunda rol oynayan en önemli etkenlerden biri, iki Ahit arasındaki ilişkiler konusudur. *Yorumlar Çatışması* adlı eserinde P. Ricour bu konuda şunları söyler: "Bu mesele ilk Hristiyan nesilleri için çok ciddi olarak uğraştırmış ve Reform'a kadar sahnenin önünü işgal etmiştir. İlk zamanlarda kelimenin Hristiyan anlamında teolojik bir alegori problemi ortaya atılmıştı; yani Yeni Ahit'in Eski ahit'in yerine geçip geçemeyeceği tartışılmıştı. Sonuçta Mesih'in, bütün Yahudi metinlerin anlamını tamamlamak ve açıklamak için geldiği, onları yorumladığı, dolayısıyla onlarla hermeneutik bir ilişki içinde olduğu kabul edildi. Böylece Mesih olayı, yorumlanacak bir şey olmadan önce, önceki yazıyı yorumlayan oldu" (Akt.Özcan 1998: s.24).

Hermeneutik, *Reformasyon*da kutsal yazıların kendilerine dönme hareketiyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular Kilise öğretisi geleneğiyle polemiğe girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almışlardır. Özellikle alegorik yöntem bir yana bırakılmıştır. Böylece nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfilikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilinci yeşermiştir. Fakat merkezcil motif normatif kalmıştır. Yeniçağın *teolojik* veya humanistik hermeneutiğinde, özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük veya ikame anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundan amaç, Kilise geleneğinin ve Skolastiğin Latincesiyle çarpıtılmış olan esas anlamı ortaya çıkarmaktır (Gadamer 1999: s.13).

Dilthey, Rönesans'tan itibaren hermeneutikte meydana gelen bazı değişmelerden söz eder: "Açımlama ve açıklamaya kurallar koyma etkinliği, Rönesans'tan beri yeni bir aşamaya girmiştir. Bu yeni aşama, klasik Eskiçağdan ve Hristiyan Eskiçağından, dil, yaşam koşulları ve ulusallık bakımlarından ayrılıyordu. Öyle ki burada açımlama, bir zamanlar Roma'daki uygulanımına karşıt bir şey hâline gelmiş, bir yabancı (diğer) tinsel yaşama gramatik, konuya yönelik ve tarihsel araştırmalar aracılığıyla ve transpozisyon yoluyla nüfuz etme olmuştu. Ve bu yeni filoloji, polimati ve eleştiri, çoğu kez sadece ikinci elden bilgiler ve fragmanlarla çalışabildi. Öyle ki o yeni bir şekilde yaratıcı ve konstrüktif olmak zorundaydı. Böylelikle filoloji, hermeneutik ve eleştiri, daha yüksek bir basamağa çıktı. Son dört yüzyıldır gitgide zenginleşen bir hermeneutik yazını mevcuttur. Bu aşamada iki değişik akım oluşmuş-

tur: Klasik metinler ve İncil metinleri, özümsenmeye çalışılan iki büyük güçtü. Bununla birlikte hermeneutiğin nihaî inşâsını İncil'in açımlanması çabalarına borçluyuz. Bu konudaki yazıların en önemlisi ve belki de hermeneutiğin nihaî inşâsı bakımından en derin temellere ineni, Flacius'un *Clavis* (Anahtar, 1567) adlı eseri olmuştur" (Dilthey 1999: s.96-97).

Hermeneutik daima, tekil tarihsel varoluşun anlaşılmasını bilimin acil sorunu kılan bir büyük tarihsel hareketin baskısı altında dikkat çekmiş, gündeme gelip geçerlik kazanmış, fakat sonra yeniden karanlıklar içerisinde kaybolup gitmiştir. 16. ve 17. yüzyıllardaki İncil'in Protestanlık yönünden açımlanması bir yaşamsal sorun hâline geldiği sırada, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçiş yıllarında Schleiermacher, Schlegel, Humboldt ve diğerleri psikolojik/tarihselci görüşten hareketle klasik ve İncilci hermeneutiğin dar kalıplarını kırmaya çalışırlarken ve nihayet 19. yüzyıl ortalarından sonra modern doğa biliminin ve tekniğin gelişmesiyle ve bunların "bilim" kavramına yeni bir konum vermeleriyle birlikte *anlama*nın kendisi bir felsefî probleme dönüşürken; hep böyle olmuştur" (Riedel 1995: s.53).

Özellikle Yeniçağla birlikte hermeneutiğin "hukuksal" ve "teolojik" hermeneutik olarak gelişmesi söz konusudur. Yukarıda da değinildiği gibi, "Protestanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte, özellikle Luther döneminde Melanchton'la birlikte büyük bir hermeneutik etkinlik ortaya çıkıyor. Melonchton'da yeni bir yorumlama, Hristiyanlığı İncil'e dönerek yeniden yorumlama gibi bir ihtiyaç kendini gösteriyor. "16. ve 17. yüzyıllarda İncil'in Protestanlık yönünden açımlanması" bir kuramsal sorun hâline geldiği sırada, işte Melanchton'un bu çabalarını hatırlamak gerekir. 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçiş yıllarında Schleiermacher, Schlegel, Humboldt ve diğerleri İncil'i özellikle filolojik temelli bir inceleme konusu yapıyorlar ve bildiğimiz üzere Schleiermacher filoloji örneğinden hareketle bir romantik hermeneutik sunuyor bize. Zaten Schleiermacher ile birlikte hermeneutiğin bir genel felsefe hâline geldiğini de az çok biliyoruz" (Özlem 1994: s.81).

SCHLEIERMACHER VE ROMANTİK HERMENEUTİK

İlk kez Schleiermacher, F. Shlegel'in etkisiyle, hermeneutiği evrensel bir anlama ve açımlama öğretisi hâline getirmeyi denemiş ve onu tüm dogmatik ve vesileci yönlerinden çözmeye gayret etmiştir. Böylece hermeneutikte metnin esas alınan normatif anlamı arka plana çekilmiştir. Anlama, metnin dehâlar-arasılık temelinde "üretken tekrar"ıdır. Böylece Schleiermacher bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamanın tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretide *dil*'in rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılmak istenmiştir. Schleiermacher'in hermeneutiği, konuşma, insanların birbirini anlaması ze-

mininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki bu arada bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya konulmuş oluyordu. Artık hermeneutik, *tüm tarihsel bilimlerin temellerinde* yatan *zemin*'di; sadece teolojinin değil. O ana kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanıyordu. Oysa Schleiermacher'le birlikte *tarihselcilik*'e giden yol açılmıştı (Gadamer 1995: s.14-15).

Felsefî hermeneutiği ilk kez İncil yorumunda ortaya koymuş olan "Schleiermacher için bir *anlam verme sanatı* olarak *hermeneutik*'in başvurduğu *anlama yöntemi,* evrensel bir yöntem olarak, *tüm* tinsel yaratıları, düşünce ürünlerini, bu yaratı ve ürünleri onların yapıcıları ile *özdeşleştirerek* ve bu arada kendimizi de onlarla özdeşleştirerek yeniden zihnimizde kurma yöntemidir. Bu yöntemle ele alınacak olan *yazılı metinler,* aslında *dilsel* ürünlerdir ve *dil,* bireyin olduğu kadar, toplumun da evreni anlamlandırma ortamıdır. Yani birey de, toplum da, her tarihsel çağda, sözcüklere yüklenen ortak anlamlar aracılığıyla evreni kavrarlar. Öyle ki, dil bu hâliyle *anlamların taşıyıcısı*dır. Böyle olduğu içindir ki, dil aynı zamanda her tarihsel çağda insanların evreni nasıl kavradıklarını hermeneutik yoldan yorumlamamızı sağlayan ortam olarak, *tarihin* de taşıyıcısıdır. Öyle ki, "Her tarihsel yapıt belli bir tarihtir" (Özlem 2001: s.246).

Hermeneutik Schleiermacher için dilin bulunduğu her yerde söz konusu olan bir *anlama* sanatıdır. Hermeneutik hem tek tek dil bağlamları hem de bütün olarak dil'e değin bir anlama sanatı diye düşünülebilir. Bu bakımdan "anlama sanatı olarak Hermeneutik bir başına değil, pek çok özel Hermeneutik ile vardır". Schleiermacher tek tek Hermeneutikler yanında onların hepsinin yasallığına ilişkin bir genel hermeneutik'in gerektiğini savunur. Ne var ki, "Genel hermeneutik'in sınırlarını çizmek zordur". Burada yapılacak en önemli iş hermeneutik'in yasallığının bulunup belirlenmesidir" (Erdemli 1991: s.266-267).

Hermeneutik, Schleiermacher'e kadar, en iyi hâliyle, bir genel geçer açımlama sanatına ulaşmak amacıyla tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşâ edilmiş bir kurallar binasıydı. Bu bina, gramatik/dilbilimsel, tarihsel, estetik/retorik ve nesnel/olgusal açımlama tarzlarının açımlama süreci içinde birlikte etkili oldukları işlevleri barındırıyordu. Ve hermeneutik, yüzyılların filolojik virtüozluğundan çıkmıştı ve artık bu işlevlerin kendilerine dayandığı kuralların da bilgisi olmuştu. Schleiermacher bu kuralların arkasına, anlamın analizine, anlamayla amaçlanan bilginin kendisine yöneldi; ve o genel geçer açımlamanın, onun yardımcı araçlarının, sınırlarının ve kurallarının imkanını, anlamanın özüne ilişkin bu bilgiden türetti. Fakat o anlamayı, sadece yazılı eserler üretme süreciyle kendisinin kurduğu canlı ilişki içinde, bir yeniden-

kurma, yeniden-konstrükte etme olarak analiz edebilirdi. O, yaşamayı etkileyen bir yazılı eserin meydana çıktığı yaratma sürecini kendinde hissetmeyi, sezmeyi ve kavramayı, şu diğer sürecin bilgisi için, yani bir eserin bütününü yazılı işaretlerden ve yaratıcının niyet ve düşünce tarzından hareketle anlamak istediğimiz diğer sürecin bilgisi için gerekli koşul saydı (Dilthey 1999: s.101-102).

Bilindiği gibi, Schleiermacher, "metin yorumunun bütün-parça ilişkisine dayanarak yapılmasını öneriyordu. Her metin parçalardan oluşmuş bir bütündür; parçadan yola çıkarak bütünü anlamak gerekir. Fakat aynı anda parçayı anlamak için de bütünden hareket etmek gerekir. Schleiermacher parça ile bütün arasındaki bu karşılıklı gidip gelmeye "yorumsal döngü" adını veriyordu. İlk döneminde Dilthey, metin incelemesine ilişkin bu hermeneutik yöntemi, yaşamayı, tarihi anlamak için de bir model olarak önermiştir" (Özlem 1994b: s.197).

DILTHEY VE TİN BİLİMLERİNİN YÖNTEMİ OLARAK HERMENEUTİK

Schleiermacher'den sonra Wilhelm Dilthey (1883-1911), tin bilimlerini temellendirme girişimi sırasında, bu bilimleri "yaşama" kavramından hareket eden anlamacı bilimler olarak konumlamıştır. Ona göre, anlama yöntemi, bir anlamacı psikolojinin yöntemi olabilirdi ve tin bilimleri yaşama ancak böyle bir yöntemle eğilebilirlerdi. Tin bilimleri için bu konuda başlıca yöntem ise, Dilthey'a göre hermeneutik anlama yöntemidir. Tin bilimleri dilsel ürünler olarak yazılı metinleri önce bir filolojik anlam eleştirisinden geçirecekler, daha sonra da sözcüklerin belli bir dönem ya da çağ için yüklendikleri tinsel anlamları ortaya çıkaracaklardı. Çünkü yazılı yapıtların *sözel anlamını* bir filolojik anlama ile ortaya çıkarmak yeterli olmaz. Bu nedenle onların bir de belli bir dönem ya da çağın sahip olduğu tinsel yaşam altında yüklendikleri *tinsel anlam* da aydınlatılmalıdır ve ancak bu anlamlar sayesinde o dönem ya da çağa egemen olan tinsellik kavranabilir. Ama Dilthey'a göre, bu anlamlar, ancak bizim bugünkü tinsel donanımımız altında çözümlenebildiklerinden, geçmişi ancak *göreli* olarak anlayabiliriz" (Özlem 200: s.247-248).

Dilthey'ın deyimiyle, "İnsanları anlamak isteriz. Bütün diğer nesneleri/şeyleri göz önünde bulundurduğumuzda açıklamayla ilgileniriz; insanlara baktığımızda ise, anlamaya çalışırız.(...) Doğal süreçleri anlayamayız. Biz fiziksel bir gücün etkisinin farkında oluruz, ama doğanın gücünü bilemeyiz. Bu, moral dünya alanında farklıdır. Burada her şeyi anlarız" (Dilthey 1996: s.229).

Dilthey anlamayı şöyle tanımlar: "Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönteme, *anlama* diyo-

ruz. Bu günlük dilde (de) kullanılan bir terimdir. Ve pek ihtiyaç duyduğumuz sağlam bir psikoloji terminolojisi, ancak, sıkı sıkıya geliştirilmiş, açık ve kullanışlı bir şekilde sınırları çizilmiş bir terimin tüm yazarlar tarafından aynı şekilde sebatla kullanılmasıyla yerleşebilir. Doğanın anlaşılması, *interpretatio naturae,* mecazî bir terimdir. Hatta özel hâllerimizin kavranılışını da biz pek uygunsuz bir şekilde anlama olarak gösteririz. Pek tabii bir şekilde şöyle şeyler söylerim: Anlamıyorum, nasıl böyle yapabildim; kendimi bile artık anlamıyorum. Oysa bunlarla ben, varlığımın duyusal dünya içindeki görünüşü üzerine bir ifadede bulunuyor, sanki karşımda bir yabancının duyusal dünyası bana açılmış da onu ifade etmek veya bir başka durumda kendime bir yabancı gibi bakakalmış bir hâle düştüğümü söylemek istiyorumdur. Bunlara dayanarak, anlamayı, duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak psişik olanı tanıdığımız süreç diye adlandırıyoruz (Dilthey 1999: s. 86-87).

Dilthey'a göre, "bu anlama, bir çocuğun algılamasını anlamaktan Shakespeare'in *Hamlet*'ini veya Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tini bizimle konuşur ve bunlar açımlanmayı/yorumlanmayı beklemektedirler. Ve muhakkak ki anlama süreci, bu bilgi türünün ortak koşul ve araçlarıyla belirlendiği kadarıyla, her yerde ortak niteliklere sahiptir. O, bu temel elemanlar içinde hep aynı şekildedir. Örneğin Leonardo'yu anlamak istersem, burada eylemlerin, tabloların, resimlerin ve yazılı eserlerin topluca ve muhakkak ki türdeş, birlikli bir süreç içinde yorumlanması etkili olacaktır" (Dilthey 1999: s.87-88).

Dilthey, *"sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anlamaya, açımlama veya yorumlama"* denildiğini belirtir. Ona göre, "Yazılı eserlerin tinsel yaşamı ve tarihi anlamamız bakımından ölçüye gelmez derecedeki büyük önemi, insanın içselliğinin kuşatımlı, kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılır ifade kalıbının sadece dilde bulunmasında yatar. Bu nedenledir ki, anlama sanatı, kendi merkez noktasını, *insan varoluşunun yazıya geçmiş terekesinin/kalıtının açımlanması veya yorumlanması*nda bulur" (Dilthey 1999: s.88-89).

Dilthey hermeneutiği tarih ve kültür dünyasının anlaşılmasında/ yorumlanmasında bir yöntem olarak görmekte ve tin bilimlerinin başlıca yöntemi olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Böyle bir yönteme ihtiyaç duyulmasının nedenini, tarihsel-kültürel gerçekliğin doğadan farklılığında aramak gerekir. "Tarihsel dünya tek tek bireyler, onların eylemleri ve ürünleriyle meydana getirilmiştir. Bireyler aslî bir değere ve değer taşıyan bir varlık olarak deneyime sahiptirler; onların amaçları vardır ve yaşamlarını anlamlı olarak

kavramaktadırlar. Çünkü bu tarihsel dünya erekseldir, anlamlı ve değerlerle yüklüdür. Yaşamanın/tarihsel dünyanın gerisine geçemeyeceğimiz, onu yalnızca içerden anlamaya uğraşacağımız Dilthey'ın genel felsefî anlayışıdır. Bu görüşüyle, sürekli olarak, tarihe herhangi bir metafiziksel sistemin uygulanmasını reddetmiştir. Tarihin de, içeriden anlaşılması gerekir. Tarihsel dünyadaki bütün anlamlar, bütün değerler ve amaçlar, belirli bir zamanda ve belirli koşullarda yaşayan insan bireylerinin deneyiminde kaynağını bulmaktadır" (H.P. Rickman 1962: s. 159-160).

Dilthey, insanın "tarihsel bir varlık" olduğunu birçok kez söylemiştir. Ama "tarihsellik" kavramı burada neyi ifade etmektedir? Bu sorunun yanıtı yalnızca Dilthey'ın hermeneutiğini anlamak için değil, ama aynı zamanda sonraki hermeneutik kuram üzerindeki etkisini anlamak için de önemlidir. Dilthey, tarihi bir nesne olarak bizim karşımızda duran geçmiş bir şey olarak tasarlamaz. Tarihselliği her zaman nesnel olarak açık bir olgu olan insanın zaman sürecindeki doğuşu, yaşaması ve ölümü biçiminde anlarız. Tarihsellik, başlıca iki şeyi ifade etmektedir: 1) insan kendisini yalnızca içgözlem aracılığıyla değil, ama yaşamın nesnelleşmeleri yoluyla anlar. "İnsanın ne olduğunu bize yalnızca tarih söyler" (Dilthey, GS VII, 224). İnsanın kendini anlaması, doğrudan değil, dolaylıdır. 2) İnsanın doğası değişmez bir öz değildir (Richard E. Palmer 1983: s.116).

Dilthey'a göre, tarihsellik insanın ayırt edici karakteristiğidir. İnsanın sabit, değişmez bir doğası yoktur. "Tarihsellik" kavramı, anlamı bakımından değişebilirliği, zamana bağlı olmayı, tarihin hep içinde bulunmaklığı ifade eder. Tarihsellik, kendi başına varolan/doğal bir olgu olmayıp, insanın bizzat kendisinin gerçekleştirdiği eylemler, değerler ve yaşantılardan oluşmuştur. İnsanın felsefede ve tin bilimlerinde (kültür bilimlerinde) bilmek/anlamak istediği şey kendi tarihselliğidir. Tarihsellik, insanın ve kültürün varoluş tarzıdır.

Heidegger ve Ontolojik-Varaloşçu Hermeneutik

"Varlık ve Zaman" (1927) adlı eseriyle 20. yüzyıl felsefesini ve hermeneutik geleneği derinden etkilemiş bulunan Heidegger, Dilthey'ın "yaşama" kavramının yerine "varoluş"u getirir. Varoluş, tasarlanan, teorik akıl yoluyla kavranabilen bir şey değildir. O, insanın sahip olduğu tüm olanakların dışlaşmasıdır. Öyle ki, insan aslında evreni değil, bizzat kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta ve *anlamak*tadır. Yani *anlama,* insanın düşünsel bir yetisi değil, *insan varoluşunun temel hareketi*dir. O, anlamayı, hermeneutik'i, artık Dilthey'da olduğu gibi bir yöntem olarak da görmez ve onu bir yöntem olmaktan da çıkarıp, insanın varlık tarzı, dış dünyaya açılma biçimi olarak konumlar. İnsan Heidegger'e göre, evreni değil, *kendi tarihi*

içinde kendini anlamaktadır; kısacası, *insan hermeneutik yapmaktadır.* Böylece Heidegger'de hermeneutik, insan varoluşun bizzat kendisini anlama biçimi olur. Bize anlama yoluyla açık olan şey, bizden bağımsız olduğu sanılan bir evren değildir. Varlık, her şeyden önce, bize, *dilde açılan bir tarih*tir. Onu anlamak, "bizi saran her şeyi anlamaktır". Ama bizi saran, yani *içinde* yer aldığımız bu "her şey"i nasıl bütünüyle anlayabiliriz ki? Heidegger, bu konuda ancak *dogmatik* bir tutumla, bizi saran her şeyi anlayabileceğimizi kabul etmemiz gerektiğini, bundan başka bir çare bulunmadığını belirtir" (Özlem 2001: s. 247).

Heidegger'in felsefe çalışmalarının başlıca ilgi odağını "varlık" sorusu oluşturur. O, hem Husserl hem de Dilthey'dan aldığı etkilerle, fenomenolojiden hermeneutiğe yönelmiş ve "ontolojik hermeneutik" adı verilen bir yaklaşım ortaya koymuştur. "Heidegger'in varoluşu Dasein çözümlemesi temelinde ve bunun metafizik açıdan içerdiği birçok yeni perspektifle birlikte, insan bilimlerinde hermeneutik de tümüyle yeni bir ışık altında görünmeye başlar. Heidegger bir yandan varoluş sorununu bütün geleneksel metafiziklerin çok ötesine geçen bir biçimde canlandırırken bir yandan da tarihselciliğin klasik *apori*lerinin karşısına yepyeni bir olanak çıkarır: Onun anlama kavramı aynı zamanda *ontolojik* bir ağırlık da taşımaktadır. Dilthey'dan yola çıkan Heidegger, anlamanın varoluşsal bir olay olduğuna ilişkin radikal bir ontolojik düşünce geliştirir ve anlamanın her türünü bir tasarım, bir proje olarak açıklar" (Gadamer 1990: s. 95).

Heidegger'in varoluş felsefesinin hermeneutiğe kazandırdığı en önemli yönün, onun *ön-anlama* kavramında yattığını belirten Georg Misch'e göre, "Heidegger Dilthey'ın düşüncelerini kendi *varoluş felsefesi*nin fenomenolojik yönden temellendirilmesinde esas almış, bunu da hermeneutik problemini felsefî bir radikalizasyon içinde ele almak suretiyle yapmıştır. Heidegger bir "olagelme" (Faktizitaet) hermeneutiği" kurmuş ve bununla, Husserl'in fenomenolojik öz ontolojisine karşı "varlığın öndüşünsel olmayışı"nı açımlama gibi paradoksal bir görev formüle etmiştir. Buna göre Varlık kendini "anlar" ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Anlama artık burada insanî düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir" (Gadamer 1995: s. 19).

Anlamanın varoluşsal bir olay olduğuna ilişkin radikal bir ontolojik düşünce geliştiren ve anlamanın her türünü bir tasarım, bir proje olarak açıklayan Heidegger'in görüşlerinin, geleneksel hermeneutik için meydan okuyucu bir nitelik taşıdığı saptanabilir. "Almanca'da *verstehen* (anlamak) fiilinin iki

anlamı vardır: Birincisi, örneğin, "Bir şeyin anlamını anlıyorum" dediğimizde ortaya çıkan anlamdır. Ama bu, aynı zamanda "bir şey hakkında bilgi ya da uzmanlık sahibi olmak" gibi ikinci bir anlama da gelebilir.(...) Her iki durumda da bir bilme eylemi, "bir şey hakkında bilgi sahibi olmak", "bir şeyle *nasıl uğraşılacağını bilmek*" söz konusudur. Bir metni "anlayanlar", bir anlama çabasıyla kendilerini aşmakla kalmazlar; anlama yoluyla yeni bir zihin özgürlüğü de kazanmış olurlar. Bu da çok sayıda yeni olanaklar elde etmek demektir" (Gadamer 1990: s. 95). Burada Heidegger'in, esas olarak geleceğe yönelik olan insan varoluşuna dayandırılan bir tarih bilincinin yapısı sorununu ontolojik bir değerlendirmeyle ele alması söz konusudur.

GADEMER VE FELSEFİ HERMENEUTİK

Hans-Georg Gadamer(1900-1990), hermeneutiği ontolojik bir zemine yerleştirme ve evrenselleştirme yolundaki çabalarıyla, onu geçen yüzyılın hermeneutiğinden farklı bir doğrultuya çekmiş ve bu konudaki eserleriyle yüzyılımızın felsefesinde de yoğun tartışmalara yol açmış, önemli etkiler uyandırmıştır. Gadamer en önemli eseri ve en çok etki yaratmış olanı, *Doğruluk ve Yöntem*'in(1960) yanısıra, hermeneutiğin genel ve özel problemlerini betimlemeye ve ayrıca hermeneutiğin çağdaş felsefe akımları karşısındaki konumunu belirlemeye veya bu akımlarla hermeneutik arasında bağ kurmaya yönelik çok sayıda makale de ortaya koymuştur (Özlem 1998: s. 117).

Heidegger'in yapıtı üstüne kurulan ya da Heidegger'de işaret edilen temaları işleyen ve onları alışılmadık biçimlerde geliştiren Gadamer'in *Doğruluk ve Yöntem* adlı yapıtı, zamanımızda, hermeneutik etkinlik alanını ve anlamını ifade etmek için yazılmış en kapsamlı eserlerden biridir. Gadamer için hermeneutik, Dilthey'da olduğu gibi Tin bilimlerinin (kültür bilimleri) Yöntem sorunlarıyla sınırlı değildir. Gadamer'de hermenutik felsefenin tam odağında yer alır; anlama, onun için, dünyadaki varoluşumuzun temel/ilksel bir tarzıdır" (Bernstein 1985: s. 34).

Doğruluk ve Yöntem'de Gadamer, ekonomi, politika bilimi, sosyoloji ya da antropoloji gibi sosyal bilimlerden söz etmez. O herşeyden önce dikkatini sanat eserlerinin alımlanmasına, edebî metinlerin yorumlanması ve tarih araştırmasına çevirmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte, Gadamer'in hermeneutiğin evrenselliği ve ontolojik önceliği hakkındaki iddiaları, doğa ve toplum bilimleri felsefesi üzerinde önemli etkiler yaratmıştır" (Bernstein 1985: s. 34-35).

Hekman'a göre, "Gadamer'in insan bilimlerinin doğası konusunda *Doğruluk ve Yöntem*'in başında yönelttiği soruya verdiği cevap, bütün anlamın linguistik olduğu ve insan bilimlerinde anlamanın bu nedenle dil ortamı içinde incelenmesi gerektiğidir. Bu, anlamanın dilselliğinin bu yüzden

Gadamer'in yaklaşımının anahtarı olduğunu ve eserinin açıklanmasının odağı olması gerektiğini dile getirmek, apaçık olan bir şeyi gereğinden fazla vurgulamak gibi görünebilir. Fakat, bu tezin merkeziliği, birçok Gadamer yorumcusu için apaçık değildir ve anlamını/önemini vurgulamak önemlidir. *Doğruluk ve Yöntem*'de insan bilimlerinin doğasını keşfetmek amacıyla yola koyulan Gadamer, şu kapsayıcı sorular dizisinin tartışmasına girişir: estetik tecrübenin doğası, oyunun rolü, insan bilimlerinin ve ontolojinin tarihi. Gadamer'in bu konularla ilgili analizinin ayrıntılarına takılıp kalmak kolaydır ve eleştirmenlerinden çoğunun yaptığı şey de budur. Gadamer'in bu konularla ilgili anlayışı, özellikle de zor ontoloji sorunlarına yaklaşımı hakkındaki tartışmalar gereğinden fazla uzundur. Bu tartışmalar, ulaştığı sonucun önemini gözden kaçırdıkları için Gadamer'in eserinin gerçek gücünü kavrayamazlar. Nihaî noktada önemli olan sorun, diğer bütün konuları anlamanın anahtarı olduğu için anlaşılması gereken kısım, dildir. Bu konu, Gadamer'in tartıştığı bütün diğer konuları gölgede bırakır ve kendisiyle diğer konulara yaklaşılması gereken bir perspektif sağlar" (Hekman 1999: s.129).

Gadamer, "insanî yaşam deneyimimizin esasında dilsellik içinde bulunuyor olması"ndan hareketle "insan ilişkilerinin evrensel dilselliği"nin altını çizmekte ve hermeneutiğin dil zemininde temellendirilmesinin, öncelikle "dilselliğin analizi"ni gerektirdiğini söylemektedir. Bununla birlikte burada deneyim alanlarının sınırlandırılması da kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bizzat dilsellik deneyimimiz sınırlıdır. Burada, Dilthey'ın, hermeneutiğin kendisini *yazıya geçmiş dilsellik alanları* ile sınırlandırması konusundaki temel tezi hatırlanmalıdır. Gadamer'e göre bu, zaten hermeneutik problemin tarihsel gelişimindeki sınırlandırmalarla da koşutluk gösterir. Dilsellik analizi, bu nedenle "günümüzde bize yabancılaştırılmış gelenek ile", yazılı gelenek ile, yorumlama gerektiren bir karşılaşmaya maruz kalmak zorundadır. Yorumlama, burada artık geleneği günümüze *tercüme etme* anlamına da gelir. Yorumlamaya tercüme olarak bakmak, tercümeyi, tüm insan eylemlerini ve ürünlerini anlayıp değerlendirmede bir model kılar. Tercümenin bu yapısından hareketle, bize bugün yabancı kılınan bir şeyler bulunduğu ve bunun bir genel problem olduğu gösterilir. Hermeneutiğin everenselliği, esasında buradadır. Bu demektir ki, her çağ, önceki çağlarla yazılı eserler temelindeki ilişkisini bir tercüme ilişkisi olarak kurar. Bugünün dünle ilişkisindeki bu evrensellik, bu yorumlama/tercüme etkinliği olarak hermeneutiğin de evrenselliğini getirir (Özlem 1998: s. 119). Gadamer'e göre felsefenin tüm çabası, yaşamı kendindeki bütünlüğüyle kavrayabilmektir. Ne var ki bütünselci kavrayış çabası her zaman diliminde değişik formlar içerisinde gerçekleşir. Bu, değişik fenomenler için böyle olduğu gibi, belirli tipteki felsefenin gelişimi için de böyledir. İşte hermeneutiğin görevi, bu değişik

formlar içerisinde kendini gösteren yaşama kavrayışlarının temel anlam ve işlevini göstermektir. Bu değişik formlar, insanlararası iletişimden toplum yönetimine, bireyin toplum içinde edindiği deneyimlerden aynı bireyin toplumla karşılaşma tarzına, dinden hukuka, sanattan felsefeye, gelenekten bu geleneği iyice esneten özgürleştirici bir refleksiyona, hatta devrimci bir bilince kadar; "yaşam" terimiyle kapsanan bütün alanlarda kendini gösterirler" (Özlem 1998: s. 118).

Gadamer, tarihin kucaklanması ve tarihsel mirasın tercüme/yorumlama yoluyla muhafaza edilmesinin, hermeneutikten hep beklenen bir görev olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle hermeneutik muhafazakâr bir görünüme sahiptir. Bununla birlikte her yorumlamanın bir tercüme olduğu hususu, hermeneutiği, en az muhafazakârlığı ölçüsünde gelenekten ve otoriteden özgürleşme aracı, hatta reform ve devrim aracı da kılmıştır. Luther'in reformist hermeneutiği tarihsel bir örnek olarak akla gelmektedir (Özlem 1998: s. 121).

Gadamer'in hermeneutiği yalnızca sosyal bilimlerin değil, aynı zamanda insani anlama fenomeninin bizatihi kendisinin de bir kavrayışını sağlamaktadır. Onun yaklaşımı, her ne kadar sosyal bilimler için bir yöntem olarak kullanılamasa da hermeneutiğin, sosyal bilimlerin ne hakkında olduklarını anlamanın aracı olarak kullanılabileceği ve kullanılması gerektiğini dikte etmektedir (Hekman 1999: s.185).

Hermeneutik Geleneğin Canlanması

Hermeneutik ve tarihselciliğin, 19. yüzyılda biçimlenmiş olduğu şekliyle, tarihin incelenmesi ve tarihsel bilginin doğasıyla yakından ilişkili olduğunu saptamak mümkündür (Bernstein 1985:111). 19. yüzyıl hermeneutiği pozitivizmin büyüyen entelektüel egemenliğine ve gerçek bilgi olarak tanımlanan şeyin modelini ve ölçütlerini yalnızca doğa bilimlerinin sağladığını iddia eden bilimcilik tipine karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Hermeneutiğin karakteri insan/toplum bilimlerinin otonomisine ve bütünlüğüne yönelen saldırıyla biçimlenmişti. Özellikle Dilthey tarafından, insanî ve tarihsel bilgi hakkında ayırt edici şeyin ne olduğunu belirlemek ve bu bilginin kendine özgü konusunu, amaçlarını ve yöntemlerini ortaya koymak ve bize "nesnel bilgi"yi yalnızca doğa bilimlerinin sağlayabileceği inancına meydan okumak, birincil görev olarak görünmüştü. Dilthey'ın hayali, Kant'ın matematik ve doğa bilimi için başardığı şeyi insan/toplum bilimleri için gerçekleştirmekti: "nesnel bilgi"nin bu tipinin imkânı, doğası, alanı ve meşruluğunu gösterebileceği bir "Tarihsel Bilginin Eleştirisi"ni yazmak ihtiyacıdır" (Bernstein 1985:112-13).

Toplumsal bilimlerin felsefî temelleri ve hermeneutik konusundaki çalışmalar Dilthey'dan günümüze kadar, yeni boyutlar kazanarak gelmiş

bulunmaktadır. "Dilthey özellikle Schleirmacher tarafından geliştirilmiş olan hermeneutik üstüne, Tin bilimlerinin yöntemi ve ayırt edici konusu olarak kabul ettiği şey, özellikle "tarihsel akıl" üstüne yazmıştır. 20. yüzyılda hermeneutiğin alanı ve anlamı çarpıcı olarak Heidegger tarafından genişletilmiş ve fenomenolojik gelenek içinde uğraşan diğer düşünürler, H.G. Gadamer ve Paul Ricoeur tarafından kapsamı daha da genişletilmiştir. Günümüzde sosyal disiplinlerin yeni araştırmalarında, anlama ve yorumlama üstüne vurgularla birlikte, hermeneutik boyutun canlanması söz konusudur (Bernstein 1985: 30).

Ancak 1970'lerin ortalarına kadar pozitivist ve neo-pozitivist eğilimlerin yaygınlığı ve egemenliği devam ettiğinden ötürü, hermeneutik gelenek pek fazla yankı uyandıramamıştır. Bizde de bilim felsefesi alanında ve toplum bilimleri araştırmalarında, hermenutik yaklaşımın ve yöntemlerin, genel eğilimlerin ve yaklaşımların gerisinde kaldığını görmek mümkündür. Ama özellikle son yıllarda hermeneutik felsefenin, geçmişe göre canlanmaya ve sosyal bilimlerin düşünsel temellerinin belirlenmesinde rol oynamaya başladığı görülmektedir.

TÜRKİYE'DE HERMENEUTİK DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN DURUMU

Bilindiği gibi ülkemizde felsefî düşüncenin tarihi, yaklaşık yüz elli yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Örneğin bir Batı Avrupa felsefesi geleneğine göre, bu oldukça kısa bir zaman parçasıdır. Ancak yine de bu kısa zaman parçası içinde, ülkemizde pek çok felsefecinin yetiştiğini ve eserler verdiğini görüyoruz. Özellikle son yıllarda felsefe alanında daha üretken/verimli bir döneme girildiği görülmektedir.

Henüz Batıda olduğu gibi bir "okullaşma"dan, kendimize özgü felsefe geleneklerinin doğuşundan söz edemeyiz. Ancak yine de, Türkiye'de üretilen felsefe eserlerinde, bazı düşünce geleneklerinin etkili olduğunu saptamak mümkündür. Bunlar arasında aydınlanma felsefesini/aydınlanmacılığı, pozitivizmi, liberalizmi, marksizmi, neo-pozitivizmi, tarihselciliği/her-meneutiği ve son yıllarda bütün dünyada da yaygınlaşan postmodernizmi sayabiliriz. Bunlar arasındaki en etkili ve yaygın olanları, aydınlanmacı ve pozitivist görüşler olmuştur. Bu yazının konusunu oluşturan "hermeneutik gelenek" ise pek fazla gelişme imkânı bulamamıştır. Aynı durum bizdeki kadar olmasa bile, dünya geneli için de söz konusudur. Çünkü hermeneutik, Anglo-Amerikan kültürden çok Kıta Avrupası'nda kök salmış bir felsefe geleneği ve bakış açısıdır. Ancak günümüzde hermeneutiğe yönelik ilginin bütün dünyada artmakta olduğunu görüyoruz.

Hermeneutik konusunda ilk çalışmaları yapan Kâmuran Birand'dır. Aynı zamanda ilk kadın felsefe profesörümüz olan Birand, 1964'te yakalandığı anî bir hastalık sonucu vefat etti. Doğan Özlem'in sözleriyle, "Yaşasaydı değerli katkılarına yenilerini ekleyeceği kesindi. Yaşadığı dönem, ülkemizde Fransız tipi pozitivizmin hâkim olduğu bir dönemdi. Küçücük bir çevre dışında, Kâmuran Birand'ın eserleri bir etki bırakmadı, bırakamazdı" (Özlem 2001: Söyleşi). Bu felsefecimiz sosyal bilimlerde büyük bir eksiğimiz olan anlama ve yorumbilim yöntemini, çalışmalarının ekseni hâline getirmişti. Hilmi Ziya Ülken onun için yazdığı yazıda haklı olarak şöyle demektedir: "Tarihimize ve kültürümüze nüfuz etmek, onu yaşayarak anlamak ve anlatmak isteyenler, bu yöntemi kullanmakta devam ederlerse, rahmetli Birand'ın adı her zaman bu çığıra bağlı olarak anılacaktır" (Kaynardağ 1999: 29).

Birand'ın sosyal bilimler ve hermeneutik konusunda başlıca iki eseri mevcuttur: *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi* ve *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*. İlki aynı zamanda onun doktora tezidir. Bu eserinde manevi/tinsel bilimleri temellendirme girişimleri açısından Dilthey ve Rickert'in görüşlerini karşılaştırmalı biçimde ele alınmaktadır. İkinci önemli eserinde ise Dilthey'dan günümüze kadar, hermeneutik gelenekte yer alan düşünürlerin "anlama" konusundaki katkılarını değerlendirmektedir.

Birand, Dilthey ve Rickert'in düşüncelerini karşılaştırmakla kalmayıp, bu iki filozof arasında ele alınan problemleri çözmeye ve bir sentez getirmeye yönelik sonraki bazı girişimlere de değinir. Örneğin E. Spranger'in bu iki filozof arasında bir uzlaştırma denemesine girişmesinden söz eder. Çünkü Birand'a göre, "Dilthey tarafından programı çizilen anlayıcı psikoloji, devri için bir yenilik olmuş, manevî ilimler dünyasına yeni bir ufuk açmış, ama rolünü de hemen devrinde tamamlamıştır. Bununla birlikte, bir metot olarak anlama, Dilthey çığırında giden düşünürler tarafından verimli şekilde geliştirilmiştir" (Birand 1998: 23).

Kâmuran Birand, hermeneutiği büyük ölçüde bir yöntem, bir anlama yöntemi olarak görmektedir. Ve bu yöntemin ortaya konulması ve geliştirilmesi açısından Dilthey'dan günümüze kadar olan katkıları ve girişimleri değerlendirmektedir. Buradan hareketle hermeneutik düşüncenin, ülkemize ve felsefe dünyamıza, tin bilimlerinin yöntemi tarzında girdiğini söylemek mümkündür. Elbette hermeneutiği bir felsefe ve bir eleştiri tarzı olarak görenler de mevcuttur. Ancak hermeneutiğin daha sonraki dönemlerdeki gelişmesi de, tin bilimlerinin yöntemi tarzında devam etmiştir. Bu konuda üzerinde durulması gereken felsefeci, hiç şüphesiz ki Doğan Özlem'dir. Tarihselciliğin ülkemizdeki öncüsü olan Özlem'in çalışmalarıyla birlikte, hermeneutiğin yeni bir canlanma/gelişme dönemine girdiğini görüyoruz.

Özlem, kendisiyle yapılan bir söyleşide hermeneutiğe ilişkin yaklaşımını şöyle dile getirir: "Bence felsefî hermeneutiğin kurucuları ve ona en uygun çerçeveyi çizenler Schleiermacher ve Dilthey'dır. Heidegger hermeneutik mirası kendi keyfince yorumlamıştır ve hermeneutiği kendi felsefesine uyarlamıştır. Oysa hermeneutik herhangi bir felsefeye uyarlanamaz; tersine o felsefenin neliği üzerine de gerçekleştirilen bir yorumlama faaliyetinin öğretisi, bu yönüyle felsefenin felsefesidir. Gadamer de, 20. yüzyılda hermeneutiğin Almanya dışında ve tüm dünyada tanınmasına büyük hizmeti geçmiş olsa da, Heidegger'in bir öğrencisi olarak, hermeneutiği ana amacından saptırarak, onu bir çeşit doğruluk (hakikat) öğretisine dönüştürmek istedi. En ünlü yapıtının adı *Doğruluk ve Yöntem* bile, onun niyetini belli eder. Oysa hermeneutik, binlerce yıllık tarihine baktığımızda, herşeyden önce bir yorumlama öğretisi ve sanatıdır. Schleiermacher ve Dilthey'la birlikte bir felsefe, ama varolan yöntem öğretisine ışık tutan ve her türlü bilme ediminin temellerini ve niteliklerini işaret eden bir felsefe de hermeneutiğe eklendi. Ben Diltheycı çizgide, hermeneutikten üç şey anlıyorum: 1. binyılların yorum sanatı, yöntemi ve tekniği, 2. bu sanat, yöntem ve tekniğe ışık tutan bir yorum öğretisi, 3. bu yorum öğretisini temellendiren bir felsefe. Burada tartışma, esasen hermeneutiğin bu üçüncü görünümü, onun "felsefe" olmak bakımından neliği üzerinde yoğunlaşıyor. O, felsefeyi ve "felsefeler"i de anlamayı amaçlar; bu yönüyle "felsefenin felsefesi" görünümüne de sahiptir. Gerçi şunu da belirtmek gerekir ki, "felsefenin felsefesi" de, en nihayet bir "felsefe"dir. Ama hermeneutik, bana göre, bir felsefe olmaktan çok, bir felsefe yapma tarzıdır. Bu bakımdan hermeneutik, diğer felsefe yapma tarzları arasında yer alan bir felsefe yapma tarzı ve en önemli bir felsefî eleştiri tarzı olarak da görülmelidir" (Özlem 200: Söyleşi).

Hermeneutik yaklaşımla birlikte felsefenin yeniden konumlandırılmasını sağlayan hiç kuşkusuz Dilthey'dır. Özlem de çalışmalarının çoğunda Dilthey'ın düşüncelerinden hareket etmekte ve Diltheycı bir hermeneutik geleneği geliştirmeye çalışmaktadır. Özlem'in son yıllardaki bazı çalışmalarında bir "Dilthey devrimi"nden söz ettiğini görüyoruz. Bu konuda, *Bilim, Tarih, Yorum* adlı kitabındaki "Dilthey'ın Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim" başlıklı yazısı oldukça aydınlatıcıdır. Özlem'e göre, "Özellikle, Riedel, Krausser gibi Dilthey yorumcularının çabalarıyla, Dilthey, modern felsefenin ve hatta genelinde felsefenin bunalımı karşısında yeni bir düşünme tipi ortaya atan, hatta felsefede devrim yapan bir düşünür olarak görülmeye başlamıştır" (Özlem 1998:65). Özlem'e göre Dilthey, felsefeyi bir bilgi tarzı olarak değil, bir tarihsel ifade formu olarak görmüş olması bakımından devrimcidir. Dilthey'la birlikte, felsefe yaşama "üzerine" bir etkinlik değil, yaşamanın içinde varolan bir etkinlik olarak

görülmeye başlanmış ve felsefe, temelini, bir yaşama fenomeni olmasında bulmuştur" (Özlem 1994:245).

Özlem hermeneutik felsefe geleneği içindeki çalışmalarında, özellikle bilim felsefesi konularında yoğunlaşmakla birlikte, aynı felsefe geleneği açısından, siyaset ve tarih felsefesi sorunlarına da yönelmekte ve kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Tarihselci/hermeneutik bir yaklaşımla Cumhuriyet dönemini ve Cumhuriyet kavramını da keskin bir eleştiri ve sorgulamadan geçiren Özlem, "bizim insanımızın ve ülkemizin tarihsellik bilinci yönünden hangi kategoride yer aldığının tartışmalı" olduğunu belirtir. Ancak, "bunun açığa çıkarılması, geleceğimiz bakımından hayati önem taşımaktadır" (Özlem 1999: 213). Ona göre, bu konuda felsefenin en önemli işlevlerden biri de, toplumsal belleğimize "tarih bilinci"ni sokmaktır. Yine aynı tarihsel bilinç yoluyla, Anglosakson felsefenin ülkemizde, yakın zamana kadar süren yaygınlığının, felsefî gelişimimizi engellemesi kadar ve felsefecilerimizin toplumumuz ve tarihimizle bağ kurmasını engellemesini de görebiliriz" (Özlem 1999:273-74).

Hermeneutiğin ülkemizde, özellikle sosyal bilimler alanında etkili olmasını beklediğini belirten Özlem, son yıllarda gitgide artan teolojik hermeneutik çalışmaları konusunda şunları söyler: "Son zamanlarda, İslam'ı ve onun başlıca kaynağı olan Kuran'ı yeniden yorumlama ihtiyaç ve arzusunun ülkemizde artmış olmasını ve bunun için hermeneutik yönteme başvurulmasını pek tabii ki olumlu buluyorum. Bununla birlikte şunların altının çizilmesi gerekir: Dogmasız dinsel teoloji hiç olmaz; bu nedenle en incelmiş bir dinsel teoloji bile felsefeyle bağdaşmaz. Teolojik hermeneutik, dinsel dogmalar ışığında gerçekleştirilen bir yorumlama faaliyetidir, bundan öteye geçemez. Öbür yandan, felsefî hermeneutiğin çerçevelediği yorumlama faaliyeti, dogmatik yorumlamayı ve bunun ürünü olan yorumları ve onların ışığında gerçekleştirilen dinsel/teolojik değişimleri de, diğer insanî/kültürel/tarihsel ürünler yanında anlamayı hedefler". Özlem, bu saptamalardan hareketle, nasıl bir yorumlama tarzına ihtiyacımız olduğunu şöyle ifade eder: "Dolayısıyla bizim ihtiyaç duyduğumuz yorumlama tarzı, dinsel/dogmatik yorumlama tarzından daha öncelikli olarak, devletinden ekonomisine, sanatından diline, sosyal tabakalarından örf ve adetlerine kadar, tarihimizin tüm görünümlerine yönelik bir yorumlama tarzıdır. Dogmatik/dinsel yorumlama tarzı, bu işin üstesinden gelemez. Bizde örneğin Yahya Kemal'de, Kemal Tahir'de, Yusuf Akçura'da, Hikmet Kıvılcımlı'da, Attila İlhan'da, Hâlil İnalcık'ta, Taner Timur'da, İlber Ortaylı'da, her biri ayrı bir yöntemi izleseler de (ki, başka türlüsü olamaz), felsefî hermeneutik açısından olumlanacak yorumlama tarzlarına rastlamak mümkündür" (Özlem 2001: Söyleşi).

Çalışmalarının ilgi odağı hermeneutik olmamakla birlikte, çeşitli felsefecilerimizin bu felsefî gelenek ve içerdiği sorunlar hakkında yazılar/kitaplar yazdığını saptamak mümkündür. Ancak henüz kitaplaşmış çalışmaların sayıca fazla olmadığını görüyoruz. Burada kısaca birkaç kitaba değineceğim. Ayrı bir çalışmada bu eserlerin değerlendirilmesi yerinde olur. Önay Sözer'in *Anlayan Tarih*(1981) adlı eseri, "Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" altbaşlığını taşıyor. Sözer, bu eserinde yorumbilgisinin kültür, dil ve tarih karşısındaki genel tutumunu ve özellikle dil-tarih ilişkisini ele almaktadır. İlkay Sunar ise *Düşün ve Toplum* adlı kitabında sosyal bilimlerdeki pozitivist ve hermeneutik paradigmaları karşılaştırmaktadır. (1986). Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay'ın birlikte hazırladıkları *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*(1996), hermeneutik felsefe geleneğini tarihsel ve sistematik açıdan tanıtan ve bu alanda ortaya çıkmış önemli felsefecilerin düşüncelerini ve tartışmalarını dile getiren bir çalışma niteliğini taşımaktadır. Adını anacağım üçüncü ve son kitap, Zeki Özcan'ın *Teolojik Hermeneutik* adlı eseridir. Özcan, söz konusu eserinde hermeneutiği kutsal kitapların yorumlanması ve bu kitaplardaki problemlerin açımlanması bakımından ele almaktadır. Ancak Özcan'ın kitabında kullandığı birçok terimi Özlem'den ve Birand'dan almakla birlikte, hiçbir gönderimde bulunmayışı dikkat çekicidir.

Hermeneutiğe yönelik ilginin artmasını, yakın bir gelecekte bu alandaki eserlerin çoğalacağına dair bir işaret olarak düşünmek yanlış olmasa gerek.

Sonuç olarak neler söylenebilir? Öncelikle şunu belirtmek yararlı olur. Henüz hermeneutik felsefe, bizdeki sosyal bilim araştırmalarının/ çalışmalarının yönlendirilmesinde yeterli bir etkiye sahip değildir. Ancak, Türkçe de mevcut olan telif ve çeviri eserlerle hermeneutik gelenek, bilim kavramının sorgulanmasına, bilimsel kavram/yöntem ve bakış açılarımızın kendi tarihsel-kültürel gerçekliğimizi anlamaya ve bilmeye elverişli olup olmadığı konusunda kuşkuların ve soruların doğmasına neden olmuştur. Bilindiği gibi bilimsel kuramlar ve yaklaşım tarzları, çoğunlukla Amerika ve Avrupa'dan gelmektedir. Yani hangi kavram ve sözcüklerle düşüneceğimizi yaklaşık 150 yıldır Batının belirlediğini görüyoruz. Bu durumun, kısa bir süre içinde değişmesi de pek olanaklı görünmemektedir. Burada yine Batı kaynaklı bir felsefenin, hermeneutik felsefenin, bu duruma ilişkin saptama ve eleştirileri bizim için yaşamsal bir önem taşımaktadır. Burada felsefeci ve toplumbilimcilerimize düşen bazı görevler söz konusudur: 1)Kendi sosyal-tarihsel gerçekliğimize ilişkin kendi kuramsal ve felsefî bakış tarzımızı oluşturmalı, 2)kendi sosyal-tarihsel gerçekliğe bakışımızı etkileyen kuramları/kavramları, sorgusuzca kullanıp yararlanma yerine, eleştirel bir tutum takınmalıyız. Ancak böyle bir tutum doğrultusunda, felsefe ve bilim tüketicisi olmaktan çıkıp,

bilim ve kültür alanında üretici/yaratıcı olmaya başlayabiliriz. Belli dönemlerde bir entelektüel moda olarak gelen düşünce ve bilim akımlarının yalnızca bir "tüketicisi" ya da taşıyıcısı olmaktan ancak böyle kurtulabiliriz.

Bununla birlikte ve daha önemlisi, kendi gerçekliğimizi kavrama konusunda kavram/kuram ve yöntemlerimizi gözden geçirmek gerektiği de açıktır. Kendi kendimizi ve kendi toplumsal gerçekliğimizi ifade ve inşâ etmenin yolu da buradan geçmektedir. İşte bu konuda hermeneutik felsefenin gerekliliği ve işlevi belirmektedir. Çünkü "hermeneutik bilinç, tarihin ve kültürün insan ürünü olduklarının, insanın da kendi ürünü olan ve yine insan eliyle sürekli değişime uğratılan bu şeyin, yani yine tarihin ve kültürün belirleniminde yaşadığının, "insan" olmanın da bundan başka bir şey olmadığının bilincidir" (Özlem 2001: Söyleşi).

KAYNAKÇA

Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism:Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1985.

Birand, Kamuran, *Manevi İlimler Yöntemi Olarak Anlama*, Akçağ yayınları, 1998.

Bruns, Gerard, *Antik Hermeneutik*, Çev.İ. Durdu, Yeni Zamanlar Yayıncılık, 2001.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. D. Özlem, Paradigma yayınları, 1999.

Dilthey, Wilhelm , *Hermeneutics and Study of History*, Çev. Rudolf A. Makkreel-Frithjof Rodi, Princeton University Press, 1996.

Dilthey Wilhelm, *Pattern and Meaning in History*, çev. H.P. Rickman, Hanper Torchbooks,1962

Erdemli, Atilla, "F. Schleiermacher Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma", Felsefe Arkivi, 28. Sayı, 1991.

Gadamer, H.G., "Tarih Bilinci Sorunu", Çev. Taha Parla, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, Hürriyet Vakfı yayını, 1990.

Gadamer, H.G., "Hermeneutik", Çev. D. Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Ark yayınları, 1995.

Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. H. Aralan-B. Balkız, Paradigma Yayınları, 1999.

Kaynardağ, Aslan, *Kadın Felsefecilerimiz*, Türkiye Felsefe Kurumu yayını, 1999.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Nortwestern University press, 1969.

Rickman, H.P., "6. Bölüme giriş", *Pattern and Meaning in History içinde*, 1962.

Riedel, Manfred, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", Çev. D. Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde.

Sözer, Önay, *Anlayan Tarih*, Yazko yayınları, 1981.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermeneutik*, Alfa yayınları, 1998.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 1. Cilt*, Prospero yayınları, 1994a.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 2. Cilt*, Prospero yayınları, 1994b.

Özlem, Doğan, *Bilim,Tarih, Yorum*, İnkılap Yayınları, 1998.

Özlem, Doğan, *Siyaset,Bilim ve Tarih Blinci*, İnkılap Yayınları, 1999.

Özlem Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yayınları, 2001.

Özlem Doğan, "Söyleşi:Yaşam Öyküsünden Fikirlerine Doğan Özlem", Marjinal Dergisi, Haziran 2001 sayısı.

ÜTOPYA& HETEROTOPYA



"Mona-Tse- Chung"

Roman Cleslewicz , Margo Rouard- Snowman 1993, Slovenya, Thomes and Hudson.

SOSYALİZMİN SONU MU? ÜTOPYANIN SONU MU? TARİHİN SONU MU?*

Krishan Kumar

Ülkemiz hiç şanslı olmadı. Esasında Marksizm deneyimi, ülkemizde uygulanmaya karar verilmiştir, kader bizi baştan beri bu yöne doğru itiyordu. Afrika ülkeleri yerine bu deneye bizimle başladılar. Sonunda bu fikre yer olmadığını kanıtladık. Bu fikir, bizi gelişmiş toplumların gittiği yoldan alıkoydu.
Boris Yeltsin

Avrupa'daki inanılmaz politik değişikliklerin yaşandığı iki yıl 'ütopya' kelimesinin kullanımını yasaklamaya yetti. Artık hiç kimse ütopya hakkında konuşmuyor.
Wolf Lepenies

Ütopyacılığın bir sona ulaştığına inanamıyorum. Tam tersine. Belki de ancak bu saatten sonra ütopik ütopyalar üretebiliriz.
Immanuel Wallerstein

'Endizm' kaçınılmazdır ve ikinci milenyumun sonuna yaklaşırken muhtemelen daha da kaçınılmaz olacaktır. Milenyum sonları, asır sonlarından

---

* Çeviren: Ü. Özge Dünmez
Ütopias and Millennium, Edited by Krishan Kumar & Stephen Bann, 1993, London.

bile fazla milenyumluk hayallere sebep olurlar. Ancak daha önceki çağlardaki milenyum düşünceleriyle zamanımızdakiler arasında önemli fark vardır. Joachim of Fiore gibi düşünürler için "kıyametler" köklü yeni başlangıçlara işarettirler. Bu düşünürler yeni bir Kutsal Ruh çağını, bir milenyumluk aşk, özgürlük ve mutluluk çağını müjdeliyorlardı. Burada belirtilen husus, basit bir sondan ziyâde, tamamen farklı prensiplere dayalı yeni bir düzen, bir yenilenme getirmesidir.

İş bu, bizim düşünürlerimiz için 'tarihin sonu' hiçbir yenilik getirmez, tam aksine eskinin son zaferini haber verir. Yeni diye inandığımız her şey başarısız oldu. Yenilik her açıdan bir kuruntular yığını, gereksiz ve zararlı bir saplantıydı. Yeni bir şey üretmeye gerek yoktur. Milenyum yeni çağını, ahir zamanı yaşıyoruz. Mesih çoktan geldi ve misyonunu tamamladı, Ölümsüz Kitap bizimle; artık elimizden gelen tek şey, Aziz Augustine gibi, yorgun bir halde, dünyanın son demlerini beklemek. Günümüzdeki tarihin bittiğinin en tutarlı bildirilerinde bile bir 'son insan' melankolisi hissedilir.

Bu kehanet sözleri telkin eden sadece bir milenyum ya da yüzyılın sonu gelmiş olması değildir. Tarihsel gelişmenin bitiş noktasına ulaşmış olabileceğimiz daha aşina olduğumuz fikirleri çağrıştırır. 1960 ve 1970'li yıllarda Doğu Avrupalı muhaliflerin yazılarından tanıdığımız, sosyalist idealin ölüm beyanı, 1991 Sovyetler Birliğinin çöküşü ve 1989 Orta Avrupa ihtilallerinden sonra bir *kreşendo* yaşamaktadır. Neredeyse beş yüz yıldır Avrupa'nın hayallerini daha iyi bir gelecek kuruntusuyla süsleyen ütopik düşüncenin artık iflas ettiği ta yüzyılın başından beri yaygın bir görüştür.

1919'da, Rus İhtilali'nden iki yıl sonra Rusya ziyaretinden dönen Amerikan yazar Lincoln Steffens şu ünlü sözünü söyledi: "Geleceğe gittim, işliyor". Şimdi sadece Sovyetler Birliği değil, tüm ütopya kurguları işlemez görünüyor. 'Sovyetler Birliği', diyor Anthony Samson, 'her Ütopyanın uğradığı akibete uğradı, Çin; Küba, İsveç ve Tanzanya gibi kendi halkı tarafından terkedilmiş, kötülenmiştir'.

Sosyalizmin bu çöküşü, Batıdaki kapitalist demokrasilerin, tüm hatalarına rağmen, hayatta kalıp inkişaf ettiği idrakini öne çıkardı, sanki sadece onlar dünyanın geri kalanı için sürekli cazip olabiliyorlar. Batı Dünyası'nın neden bir kendini tebrik, dahası kendini övme furyasına tutulduğu açık. Batı kazandı; 16. yüzyıldan beri sürekli gelişen sistemi, tüm rakip ve yarışmacılar karşısında zafer elde etmiştir. Tarihe, Batılı prensiplerin dünyaya dayatılmasından ve yayılmasından öte bir mânâ yüklenemez.

Bu konuya ileride tekrar döneceğim. Burada asıl değinmek istediğim konu, 1989 ihtilallerinin ütopya düşüncesi üzerindeki etkisidir. İddia edildiği gibi ütopyaya ölümcül darbeyi onlar mı indirdiler? Ütopya hikâyesi bu yüz-

den bu yüzyılın büyük çöküşlerinden birisi midir? Mevcut düzenin ciddi alternatifi bulunmuyor gibi görünen dünyada ütopyanın ne işlevi olabilir?

ÜTOPYAYA SALDIRI

20. yüzyılda ütopya fazla taraftar bulamadı. Hassas olması beklenilen sol kanadın düşünürleri için, ütopya, uzaklaşma kaygısı taşıdıkları, kendi fikirlerinin özünü hatırlattı. Öyleyse ütopya Sovyetler Birliği'nde yeterli derecede gerçekleştirilmedi mi? Bu durumda ütopyaya ne gerek var? Şimdi asıl görev, üçüncü Enternasyonale öncülük eden ülkenin, casusluk gibi hareketlerle ve propaganda yoluyla desteklenmesi değil mi? Sovyetler Birliğinin ütopyayı gerçekleştirdiğine inanmayan sosyalistler için ütopya hâlâ istenmeyendir. Ütopya, düzenin asıl görevinden başka tarafa çekilmiştir. Parlamento yoluyla da olsa, devrimle de olsa, 20. yüzyıldaki sosyalistler, General Staff gibi güç toplamak ve kazanmakla ilgilendikleri kadar gelecek toplum görüşlerini incelemekten ve plan yapmakla ilgilenmiyorlar.

Sağ ve orta kesimin bile, ütopyaya saldırılarında daha tehlikeli olmaları şaşırtıcı değil. Onlar için ütopya, tanımı itibariyle bir harekettir. Ütopyanın gerçek olmadığını kabul etmelerine, ütopya yazarlarının, çoğu zaman mükemmel toplum için denizler kadar mürekkep tüketmediklerini bilmelerine rağmen, liberaller ve muhafazakârlar için tüm bu gelişmeler endişe vericidir. İnsan mantığına dair iddiada bulunan ve yalanlarla, hülyalarla uygulaması tehlikeli maceralara sürükleyen mağrur bir tutum. Tarih, yaşarken çekiciliğini yitiren, başarısız ve kanlı sonuçlanan ütopyalar yazmıştır.

Ütopyaya karşı bu çeşit tepki ilk çağlardan beri var: Aristofanes'in, Platon'un *Devlet*'iyle alay etmesi, Swift'in, Francis Bacon'un bilimsel ütopyasını eleştirmesi. Ancak bu yüzyılın totaliter rejimi ile ütopik düşünce arasındaki bağlantı kuramı yüzünden bu saldırı 20. yüzyılda kaçınılmaz bir şekilde abartılmıştır. Faşizm, bir ütopyadır ve komünizm de onun Sovyet şeklidir. Onlar, en kötü yönleriyle ütopiktir: tarihin sırrını keşfetmiş olma inançlarıyla, bu keşifle topluma tamamen hâkim olma ve düzenleyebilir olma inançlarıyla.

Bu görüşün en ünlü karşıtı, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'le George Orwell'in anti-ütopyasıdır. Orwell, kitabının anti-sosyalist olduğu anlamına geldiğine itiraz etmesine rağmen, dikkatsiz okuyucular tarafından Stalin Rusya'sıyla bir tutulan totalitercilik portresi, ütopya karşıtı liberallerin ve muhafazakârların yararına olmuş, Isaac Deutscher gibi bir çok sosyalistleri ise üzmüştür. Bu portre, kendilerini anavatanlarındaki ütopik politikanın kurbanı gören bir grup zeki ve sözü geçen Avrupalı göçmen bilginler tarafından yürütülen radikal politika kriterleriyle büyük ölçüde uyuşuyordu. Fransa,

Britanya, Amerika, Kanada, İsrail'deki sürgünlerde bu göçmen bilginler zararlı bir miras olarak gördükleri bütün ütopik geleneğe karşı etkin, sert ve oldukça şiddetli bir polemik başlattılar. Diyebiliriz ki, bu protesto dalgası, yeni Sovyet hükümetine keskin bir taşlama olan Yevgeni Zamyatin'in *Biz*'i (1924) ile başladı. Aslında Zamyatin, Paris'e sürülmekten daha büyük bir ceza almadığı için şanslı sayılırdı. Bu roman, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün başarısının sonuçlarının alındığı 1950'lere kadar yayınlama zorlukları yüzünden pek bilinmiyordu. Bu kitabın ortaya çıkardığı tesirden daha büyük bir etki, İspanya Halk Savaşı sırasında bir gazeteci olan, Alman Komünist Partisi'nin eski üyelerinden Arthur Koestler'in komünist tarzı yaşantıyı ve başka bir ütopya karşıtı olan *Aydaki Karanlık* adlı romanıyla yansıtmıştır.

Bu romanlar, totaliterciliğin hayalî şekilleridirler. Bu romanlara karşılık gelen ve aynı noktalara değinen, göçmenler tarafından kaleme alınmış politik ve sosyal teoriler vardır (burada Burke, Bonald, de Maistre ve diğerlerinin yazılarında, Fransız İhtilaline karşı olan muhafazakâr tepkiyle konusal bütünlük açısından paralellik vardır). Yeni Zelanda'da bir Hıristiyan Kilisesinin sığınağında Karl Popper *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı yazdı. Avusturya'nın Nazilerce işgal edildiği haberini aldığı 1938 Mart'ında, eseri yazmaya karar verdiğini söyler. Faşizm, dahası Marksizm tarihselcilikleri yüzünden -tarihin, toplumu mukadder bir yola iten genel kuralları olduğuna inançları yüzünden- sorgulanmışlardır.

Ancak Popper, 'ılımlı tarihselciliğe bir tamamlama' olarak gördüğü Platon ve ütopik geleneğin mirası 'ütopya aşkını' tamamen yitirmemiştir. Platon ütopyacılığı tehlikelidir, çünkü bütün politik aktivitelerin bir emir altında toplandığı İdeal Devlet taslağını çizmenin mümkün olabileceğini içeriyor. Eleştirildiği gibi, Popper'in asıl zaaf olarak gördüğü ne 'idealizm'di, ne de ütopyanın gerçekleştirilmesi, Popper'e göre asıl zayıflık, kesin ve rasyonel bazı fikirlere dayanarak 'toplumun bir bütün olarak yeniden inşâsı' önerisidir. Ütopyayı şiddete ve zulme iten de zaten bu düşüncedir. Ütopyacılık, 'dünyada cenneti kurma niyetiyle başlayan, ancak insanı kendisiyle baş başa bırakıp dünyayı cehenneme dönüştürmeyle sonuçlanan bir akımdır'.

Açık Toplum ve Düşmanları, modern bir sosyal teorisyenin kaleminden çıkmış, etkili ve üzerinde tam bir ütopyacılık eleştirisi yapılabilecek bir eserdir. Denilebilir ki, bu eser, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün edebî olmayan şeklidir. Diğer göçmen bilginlerin de aynı ana konuyla ilgili ünlü yazıları vardır. Popper gibi yurdu Avusturya'dan kovulan Friedrich von Hayek, Rusya Komünizmi ve Alman Faşizmine denk gördüğü Kolektivizmin 'büyük ütopyasına, *Köleliğe Yol*'un Londra baskısıyla iğneli bir saldırı yaparak bu tartışmayı canlı tutmaya çalışmıştır. Popper gibi o da, düşmanı, toplumun

politika yoluyla tamamen düzeltilmesi fikrinin ve anlayışının uygulanması olarak tanımladı. Kudüs ve Londra yolu üzerinden Orta Avrupa katliamından kaçan Jacob Talmon *Totaliter Demokrasinin Kökü*'nde (1952), Rousseau ve diğer 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin ütopik fikirlerinden yola çıkarak modern totaliterciliğin kaynağını buldu. Norman Cohn daha da geriye giderek, ilk defa, 'on beş yıl önce Orta Avrupa'nın kalıntılarında başlayan', Avrupa Ortaçağı'nın bin yıllık inanışları ve hareketleri çalışmasıyla, ütopyacılığın farklı türü olan totaliter Komünizmin ve Nazizmin kaynağını bulmaya çalıştı.

Popper, Hayek, Talmon ve Cohn'un araştırmaları her şeyden önce tarihîdir. Onlar, kökü Avrupa'nın geçmişindeki karanlık fikirlere ve bir grup düşünüre uzanan 20. yüzyılın felaketini göstermek istediler. Bu fikirler, onların Avrupalı düşünceyle ütopik düşünce arasında bir bağ gördüklerini gösteriyor. Bu düşünürler, mantıklı bir optimizm ölçüsünde Alexis de Tocqueville ve John Stuart Mill gibi klasik liberal düşünürlerden gelen bir düşünce geleneği oluşturdular. Belki kökenleri daha Doğu taraflı olduğu için Isaiah Berlin ve Leszek Kolakowski'ye ütopyacılık sorunu daha karmaşık, baş edilemez görünür.

Ütopyacılık, insan aklının doğal bir karışıklığı olarak görülür, çaresi ise alışılagelmiş liberal yöntemlerin ötesinde bulunduğu varsayılır. Riga ve Petrograd ihtilâllerinde zorla bir İngiliz halk okuluna ve Oxford'a sürülen Isaiah Berlin, Kant'ın 'insanlığın çarpık maddeciliğinin dışında hiçbir doğru yapılmamıştır' sözü üzerine durmuştur. More'den Marx'a kadar tüm ütopyacılar, insanın doğasını 'değerleri yaratıp yok eden bir düşüş... özne olarak, evrenin diğer sakinlerini hiçe sayan içsel dünyayı haiz bir yaratık' olarak tanımlarlar. Ütopyacılık, 20. yüzyılda geriler, fakat Berlin, onun, saldırgan milliyetçilik şekilleriyle ve bugünlerdeki dinî tutuculukla tekrar su yüzüne çıkma ihtimalinin olduğunu vurguluyor. Öte yandan bir alternatif olarak öne sürdüğü liberal modelin de, sınırlı atraksiyonları olabileceğini de kabul ediyor.

Polonyalı muhalif ve Oxford'un beyinlerinden Kolakowski 'ütopik düşünce'nin tekrar ortaya çıkmasından o kadar etkilenmiş ki, merak ediyor, '16. yüzyıldaki bir İngiliz düşünürün uydurduğu bir ismi anlamaya yarayan antropolojik malumatla, duyarlı insan' ne yapacak? Kolakowski, ütopyanın işe yarmayacak kadar geniş bu tanımını reddediyor. Berlin gibi o da, ütopyanın gerilediğini düşünüyor. Şöyle ki, 'ütopik rüyalar gerçekte, hem entelektüel desteği hem eski kuvvetlerinden kaynaklanan kendilerine güveni kaybettiler'. Kaidelerinin 'kalıcı, ölümcül bir durgunluk' getirdiği ve insan yaratıcılığıyla gayretini yok ettiği anlayışı yüzünden ütopya itibardan düşer. Bütün değişiklikler 'tatminsizliğe, ızdıraba, meydan okumaya' bir tepkidir ki bunlar

ütopyanın yok etmeye çalıştığı insan hayatının bir parçasıdır. Ütopyacılar 'edebî çalışmalar'la yetindikleri sürece zararsızdırlar. Yüzyılımızda onları 'ideolojik bir tehlike' kılan, taraftarlarının 'cennetin kapılarını zorlayan dâhiyane bir kıyamet teknolojisi' keşfettiklerine inanmalarıdır. Bütün bu anlayışların en kötüsü de dünyamızın dokusunu yiyen totaliter kanserin kendini öven ve kendince haklı olan ve ana ideolojinin kaynağı, Marksist ütopyadır. Hiç şüphesiz Kolakowski de ütopyanın, vatanı Polonya'da ve Doğu Avrupa'nın genelinde gerilemesinden memnundur.

Kolakowski, ilginç bir kültürel süreç olarak, tarihin iyi bilindiği ve son iki yüzyılda sadece edebî bir tür değil, bir düşünce tarzı, bir zihniyet, felsefî davranış, bir idrak kazandıran ütopyanın, uyduruk bir isim olarak doğduğunu gözlemlemiştir. Bir o kadar ilginçtir ki, bu gözlemin uygunluğunu ne Kolakowski kendisi, ne de diğer 20. yüzyıl ütopya muhalifleri fark etmiş görünüyorlar. Onların ütopik tutumlarında göze çarpan nokta, ütopyayı tamamen soyut bir düşünce akımına veya psikolojik bir eğilime dönüştürme çabalarıdır. Ütopya, burada ya ütopyacılığa, ütopik zihne, ütopik dürtüye, veya ütopya sistemine dönüşür yahut bütünlerine dayanarak düşünen özel bir fikir akımıyla bir tutulur. Böylece Popper da 'ütopya plancılar'ından 'ütopya mühendisleri'nden 'ütopya projeleri'nden bahsedebilir. Bundan, ütopyacılığın evrensel ve tarih ötesi bir eğilim olduğu görüşünü çıkarmak gereksizdir, ki esasında eleştirilerin çoğu onun tarihî kökünü vurgulamakla ilgilidir. Ütopyacılığı, bir çoğunun formel ütopya konusu olarak bile görmediği modern ideolojiler çalışmasında ele almak bu işlemi daha da kolaylaştırır.

Bu önemli bir noktadır. Belli düşünce tarzları ve belli düşünürler hakkında ütopikmişçesine konuşmanın bir zararı yoktur. Rousseau ya da Owen belki de Platon ve Marx gibi düşünürler hakkında bunu yapmamak zaten imkansızdır. Ancak 'iyi' veya 'en iyi' toplum hakkında tüm düşünceleri ütopik olarak nitelemek ve sistematik tanımı verilerek 'totaliter' diye adlandırmak sakıncalı olur. Ütopya, uzun tarihi boyunca bir çok işlevini sergiledi, toplumun geleceği hakkında sistematik düşünme şekli bunlardan sadece biridir. Yani 'mükemmel toplumun kurgusudur' Sokratik diyaloglar ve dinî vahiylerden ideal şehirlere ve ideal toplumlara kadar; sosyal ve politik spekülasyondan hicve, bilim kurguya kadar; gerçekçi romandan ünlü kültürel filmlere ve televizyona kadar farklı şekilleri, farklı amaçları ve taşıdıkları farklı anlamlarından dolayı, ütopyalar saygıyla karşılanmalıdır. Platon, Rousseau, Owen ya da Marx (ve tabii ki Hitler)'in edebî ütopya yazmadıkları doğruysa da, onları, alanlarında ütopik eserlere sahip kişilerle birlikte değerlendirmek önemlidir. Kesin bir sonuç için *1844 Elyazmaları* ya da *Komünist Manifesto*'yu incelemek faydalı olur. Ne var ki bunları Edward Bellamy'nin *Geriye*

Bakmak (Looking Backward), ya da William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'i *(News from Nowhere)* ile karşılaştırmak benzerlik kadar farklılıkları da ortaya çıkaracaktır.

Değineceklerimiz için bir başka sorun oldukça önemlidir. 'Ütopik' sosyal teorinin çeşitli şekilleriyle kurgusal ütopyayı bir arada düşünmek olayın sadece bir yönüdür. Asıl sakıncalı olan, kendine ütopya adını veren veya böyle adlandırılan çeşitli toplumsal deneyleri tek bir ütopik spekülasyon olarak değerlendirmektir. Bu ütopya karşıtı eleştirinin yaygın bir yöntemidir.

Her birinin kendine ait şekli ve mantığı bulunan bu yöntemler arasında ayırım yapmak ütopyayı tehlikeli gösteren ana sebeplerden biridir. 'Ütopik' komiteler, mesela Robert Owen'in 19. yüzyıl Indiana'sındaki *New Harmony* akımı ya da 1960'ların çoğu 'karşıt-kültürel' birlikleri, genelde hayal kırıklığıyla veya yenilgiyle sonuçlanmıştır. Onların tekrarlanan başarısızlıkları daha sonra ütopik çalışmaları itibardan düşürmek için kullanılabilir.

Hem Sosyalizmin, hem ütopyanın kaderi bu tür tartışmalarla belirlenir. Son iki yüzyıldaki ütopya bir dereceye kadar sosyalist projeyle bir tutulmuştur. Sırası geldiğinde sosyalizm, özellikle Sovyetler Birliği'nde uygulanan sosyal deneyimini belli çeşitlerindeki başarısızlığıyla ya da kendi başarısızlığıyla eleştirir. Görüldüğü gibi sosyalizmin bu yüzyılın yakın yıllarındaki kesin başarısızlığı, ütopyanın öldüğü nakaratını tekrarlatıyor.

Bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz. Ancak 20. yüzyıldaki ütopya saldırılarına bir dipnot olarak Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sının *(Brave New World)* (1932) umulmadık kariyerini düşebiliriz. Huxley'in anti ütopyası, ün bakımında Orwell'inkine denktir. Ayrıca, Kıta Avrupası'ndan gelen önemli muştular ve etkiler söz konusudur, bilhassa Rus göçmen Nikolas Berdyaev'e ait fikirler. *Cesur Yeni Dünya*, Berdyaev'in asıl mesajını özetleyen bir epigramını taşıyor. Modern dünyanın trajedyası, sıkça iddia edildiği gibi, modern ütopyanın ve bilim ve sosyalizm ütopyasının anlaşılabilmek için fazla idealist olmaları değildir. Aksine, anlaşılmışlardır, fakat bireye ve topluma getirdikleri kötü sonuçlarıyla. *Cesur Yeni Dünya* bütün ihtiyaçların ve isteklerin sosyal huzur sağlayan bilimsel kontrolcülerin özel kural koymasıyla zahmetsizce sağlandığı -aynı zamanda katı bir biçimde şekillendiği- zevkli bir cenneti tanımlamıştır. Huxley'in kaybolduğunu öne sürdüğü değerler aslında insan yaşamını gerçekten değerli yapan özgürlük, aşk ve yaratıcılıktır.

Açıkça görülüyor ki, Huxley'in anti ütopyası, 20. yüzyılın ikinci yarısının nesillerinde vaktiyle Orwell'in eserinin bıraktığı tehditkâr etkiyi bırakmıyor. Bunun, anti ütopikten çok, ütopik bir anlayışla sunulan *Cesur Yeni Dünya*'ya bir çok yönden oldukça yakın olan *Ada*'da (1962) Huxley'in kendi dönekli-

ğinin anlatılmasıyla ilgisi vardır. Her halükârda bazı Amerikan profesörlerinin yazdığı gibi bir çok genç insanın *Cesur Yeni Dünya*'yı anti ütopyadan çok, bir ütopya olarak okumaları oldukça ironiktir. Huxley'in hedonizme saldırısı, onlara şiddetle arzu ettikleri bir seks, uyuşturucu ve kolay yaşam partisi gibi görünüyor.

Onlar bilinçli değiller mi? *Cesur Yeni Dünya*'nın ütopyası, yüzyılımızın ikinci yarısındaki Batı Toplumu değil mi? Kişisel yaşam standartlarında ekonomik zenginlik ve bu zenginliğin sürekli artması Batılı endüstriyel nüfusun öncelikli hedefleri değil mi? Esasında bu tüketme ütopyası, Ernest Gellner gibi gözlemcilerin düşüncesinde Doğu Avrupa rejimlerinin çözülen güç ilkesidir. Komünizmi yok eden, bu tüketiciliktir. Şimdi Doğu da Batı gibi kendi rotasını belirledi: 'şimdi yaşa, sonra öde'.

ÜTOPYA, SOSYALİZM VE 1989 İHTİLÂLLERİ

Komünizmin Doğu Avrupa'da dağılması, ütopyanın yeni başarısızlıklar getirmesiyle ilintilidir. Bu alandaki muhalif düşünce, uzun süre kurallar sistemini gereksiz ve yersiz ütopik deneyimle bir tutmuştur. Rusya -ve hatta Rusya dışındaki- Havel ve Çekoslovakya'ya bağlı Kundera'daki, Michnik ve Polonya'ya bağlı Geremek'deki bölge politikasını alt üst eden ütopyacılığa karşı Solzhenitsyn saldırıya geçmiştir. Sovyetler Birliği'nin durumu Solzhenitsyn'in 'kaynağı kötülük olan Marksist ve Leninist ütopya' olarak nitelendirdiği ütopyaya örnek teşkil eder. Çek filozof Milan Simecka'ya göre o zamana kadar ki en büyük ütopya, hareketsizliğin ve entelektüel verimsizliğin hâkim olduğu eski ütopya kâbuslarını hatırlatan sosyal bir düzene dönüşmüştür. Simecka'ya göre, Doğu Avrupa'nın 'gerçek sosyalizm'i, bütün ütopyalar ideallerini uygulamaya koydukları zaman sapıtacakları gerçeğinin sağlam bir hatırlatıcısıdır: 'Belirttiklerimiz gösteriyor ki, ütopya, tarihsel bir aldatma aracından başka bir şey değildir; insanların kolayca yeni bir köleliğe sürüklendiği bu aldatmaca tehlikeli ama çekici bir gökkuşağı altında başladı'.

Simecka, Karl Popper'in ütopyasının bu hususa kuvvetle sahip olduğuna işaret ediyor, öte yandan *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü Komünist ütopyanın doğasını doğru olarak kavradığı için 'dünya edebiyatındaki en heyecanlı kitaplardan biri' olarak niteliyor. Burada, daha önceki anti ütopik eleştiri ile şu andaki geri çekilme arasında bir bağıntının belirtisi vardır. Şu andaki ütopya karşıtları, ütopyayı zehirli bir miras olarak algılarlar. Hans Magnus Enzenberger'e göre, ütopyanın, Orta ve Doğu Avrupa'da 1989 İhtilâlleriyle gömülmesi, yası değil, kutlamayı gerektiren bir olaydır. 'Ütopya'ya güle güle' diyerek, toplumdaki hayâl etme ve arzulama elemanlarını kaybedeceğimizden korkmamalıyız. Bunlar, ütopyanın aksine, antropolojik sabitelerdir.

Hayatımızdan çıkarmamız gereken ise, her şeyden önce ütopik düşüncenin en mahvedici unsurları olan iz düşsel megalomani; bütünlük, kesinlik ve orijinallik iddiası olmalıdır.

Gerçek bu. Ancak ütopyanın ana mirası, totaliter gaye ve hırs mı? Doğu Avrupa'nın devletçiliğindeki özel kaideler ile ütopya bir tutulursa, bu söylenebilir. Bu konuda öne sürülen en zararsız iddia Jürgen Habermas'a ait: Ütopik gücün tükenmesi, modern sosyal demokrasinin ve sadece Marksizm'in değil, iş ve üretim alanının dönüşümüne bağlı bütün ümitleri içeren, çalışan bir toplum fikrinin daha genel açıklaması olan refah devletinin başarısızlığıyla ilintilidir.

Her iki durumda, ütopyanın kaderi şahsî sosyal felsefelerle ve çalışmalarla bağlantılıdır. Ütopyanın, tarihin farklı dönemlerinde özel düzenlemeler aldığını görmek önemlidir fakat onu, bu kapsamlı düzenlemelerin biriyle tanımlamak yanlış olur. 18. yüzyıldan beri ütopya, asıl mânâsına sosyalizmde kavuştu. Ancak Sosyalizm, bir değil bir çok şeydir. Üstelik ütopik hayalleri barındırma kapasitesini yitirse bile ütopyayı asla bitirmez.

19. yüzyılda bile, sosyalizm, çok yönlü bir projedir. Bu proje, Marksizm'e ek olarak, sadece ana temalarıyla adlandırılan Owenizm, Saint Simonizm, Fourierizm ve Fabianizm'i içerir. Bütün bunlar, hem 19. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan farklı türdeki sosyalist partiler ve hareketler tarafından hem de 19. yüzyıl Amerika'sındaki sosyalist birlikler tarafından farklı yönleri belirtilerek iyi bir şekilde tasvir edilmiştir. Ayrıca, yakın yüzyılın iki ünlü ütopyacısı, Edward Bellamy'nin devlet sosyalizmini anlattığı *Geriye Bakış*'ı (1888) ve William Morris'in ekonomide sosyalizmi anlattığı *Hiçbir Yerden Haberler*'i (1890) sosyalizmin yarışan kavramlarının sürüklediği mükemmel yaşamın farklı türlerini çok canlı bir şekilde tasvir eder.

Yakın yüzyılımızdaki 1917 Rus İhtilâli ve 1948 Çin İhtilâli yeni karmaşalar getirmekten başka bir şey yapmamıştır. 'Afrika Sosyalizmi ve İsrail Kibbutizm[1] Komünizmi' bu türlerden birkaçıdır. Hiç şüphesiz -Amerika, liberal demokrasinin örneği olduğu gibi- Sovyetler Birliği de sosyalist ütopyanın canlı bir örneğidir. Onun yıkılışı, bütün sosyalist girişimlerde gördüğümüz büyük meydan okumaları susturdu. Artık sosyalizmin mücadeleyi sürdürebileceğine dair konuşmaya gerek kalmadı. Doğu Avrupa sosyalizminin Marx'ın tasarladığı şekilde bir sosyalizm olmaması taraftarlarını yatıştırmaya yetmedi. Andre Gunder Frank demektedir ki, bu 'iyi niyetli' tartışmanın 'gerçek uygulaması' bütün dünyanın sosyopolitik ve ekonomik gerçe-

[1] İsrail Kolektif Çiftlikleri (Çev.)

ği ile çakışır. Sosyalizm düşüncesinin zararını başkalarının daha önceki günahlarını kullanarak telâfi etme düşüncesi gerçekçi değildir.

Bu düşünce çok mu karamsar oldu? Ütopik bir çalışma olarak sosyalizmi, üretici, fabrika merkezli yönelmeden kurtarmaya ve onun iş dünyasındaki hayatın düzeniyle ilgisini bulmaya çalışan bazı yorumcular vardır. *Kapital*'in üçüncü cildindeki Marx'ın bilinen gözleminde altı çizilen nokta şu: 'Özgürlük alemi', 'ihtiyaç alemi'ne sonra da kendiliğinden ekonomik yaşama uzanır. Aileyi, halkı ve sosyal alanda 'kendi işini' ve modern endüstri teknolojisinin müthiş kapasitesi tarafından salıverilen 'boş zamanı' içeren sosyalizmin, ütopik bir görüşünü ele alan André Gorz gibi düşünürler vardır. Önemli olan, üretken iş merkezli bir toplumdan kültürel ve toplumsal uyumun ekonomik uyumdan daha önemli olduğu, artık-zamanlı bir topluma geçiştir.

Mesele, bu görüşün hemen (veya yakın zamanda) uygulanabilir olması değildir. Çünkü bu görüş, toplumda var olan şekillere bir alternatif olarak sosyalizmin yeniliğe açık büyük kapasitesini gösterir. Üstelik sosyalizm türlü türlüdür, çağdaş doğacıların 'çevre sosyalizmi', sosyal demokratların 'pazar sosyalizmi'gibi. Denilebilir ki, endüstri toplumu varolduğu sürece, sosyalizm de varolacaktır. Sosyalizm, 18. yüzyılda, sanayi kapitalizmiyle aynı anda ortaya çıkmıştır. Sosyalizm, gelişimini Kapitalizmin çalışmalarına ve değerlerine karşıt olarak eleştirel bir tutumla sürdürmüştür. Sosyalizm, her zaman Kapitalizmi parmağının ucunda oynatmış, ona her zaman vaatlerini hatırlatmış, katılığını yumuşatmaya, toplumun dengesini bozacak mantıksız hareketlerini düzeltmeye zorlamıştır. Kapitalizmin, Sosyalizme ihtiyacı vardır. Eğer Sosyalizm olmasaydı, onu kendisi icat etmek zorunda kalacaktı.

Şimdi hiçbir yer Orta ve Doğu Avrupa toplumlarının Komünizm sonrasında oldukları kadar rahat değildir. Bu bölgedeki IMF'in ve bazı Batılı iktisatçıların sergilediği pazar isteği ve kapitalist taşkınlık, entelektüellerin ve politikacıların ellerini kollarını bağlamaktadır. Orta Doğu Avrupa Kapitalizminin, ütopyaya sırtını döndüğü düşünülebilir, gerçekte ise fazla açık bir şekilde bir ütopyayı diğeriyle değiştirmiştir, kapitalist ütopya yerine tüketici ütopyası. Hâlâ kapitalizmin/tüketimin sembolü olan Amerika, en azından Amerikalı olmayanlara eski ütopik çekiciliğiyle görünebildi. İhtilaller yılı 1989'da George Steiner şunu tespit etmiştir: 'Bir televizyon devrimine şahitlik ediyoruz, şu ihtiyar dünya üzerinde, Amerikanın sıradan insana önerdiği 'Kaliforniya vaadine' bir bakın. Bugün, Amerikan tarzı giyinme, beslenme, gezme, eğlenme, barınma devrimlerde belirtilen, ütopyanın somutlaşmış halidir'.

İşte tam bu noktada Sosyalizm, farklı isimler altında olsa da, sanki tekrar diriliyor. Kapitalizm ağacı ekonomik açıdan dağılan bu bölgede uzun süredir

köklerini saldığı hâlde, ciddi bir devlet müdahalesi olmadan meyvelerini eşit olarak dağıtamayacaktır. John Kenneth Galbraith'in Doğu Avrupalı serbest pazarcılarına sıkça belirttiği gibi, bu durum, Kapitalist toplumlarda uzun süredir söz konusu. Batı Orta Avrupa'nın halkı bunu fark etmiş görünüyor. Onlar, itibardan düşen eski Komünist sistemi ima edercesine sosyal siyasetin şüpheyle karşılandığı politik arenada yer alan güç mücadelesine artan bir hayal kırıklığı ve kayıtsızlıkla tepki gösteriyorlar. Polonya ve Macaristan'da parlamento seçimlerinde katılım yüzde 40'a düştü. Seçime katılmayanların çokluğu, kolayca anlaşılacağı gibi, yenilenmiş sosyal demokratik bir alternatifin inşasını zorluyorlar. Ekonomik güvence ve sosyal adalet isteği daha aktif ve bazı açıdan daha rahatsız edici bir yol çiziyor. Ocak 1991 Polonya'daki seçimlerde sosyalistler (eski komünistler) oyların % 12'sini kazandı; Haziran 1992'de Bulgaristan başbakanlık seçiminde sosyalist aday oyların % 47'sini aldı; Rusya'da da Boris Yeltsin'in yardımcısı Aleksandr Rutskoi hükümetin liberal serbest pazar politikasını eleştirdiğinde halktan güçlü destek almıştı.

Sosyalist veya işçi partisinin kaderi ne olursa olsun, günün birinde Doğu Avrupa tekrar sosyalizme dönerse, şunu diyebiliriz: Sosyalizm hiçbir zaman Batı Avrupa'yı terk etmemişti. Komünist partiler ortadan kalkabilir fakat sosyal demokratik varlık birçok Batı Avrupa ülkelerinde, Fransa, Almanya, İspanya, İtalya Avusturya ve özellikle İskandinav ülkelerinde, güçlü kalır. İş hayatındaki hızlı değişimin, mikroelektronik devrimin ve kapitalizmin çok hızlı bir şekilde globalleşmesinin getirdiği işsizlik, serbest pazar felsefesiyle ciddi bir mücadeleye girişecek seçmenler ortaya çıkarıyor. Andre Gorz'un da gösterdiği gibi birçok Batı ülkesinde işsizlerin, gündelikçi ve sigortasız çalışanların oluşturduğu 'sanayi sonrası proleteryası' oran olarak çalışanların yüzde kırk-ellisine çoktan yaklaştı. 'Üçte iki toplumu eskilerde kaldı' ve belki de bununla beraber sağ kanat partilerin otomatik çoğunluğu da. Sosyalizmin ekonomik yaşamdaki düzenli değişimden faydalanması için, enerjik olarak çalışmaya ihtiyacı vardır; reddedilen ve dağılan oylar için başka mücadele edenler vardır. Ancak iyileşmek için gereken malzeme bu oylardadır.

R. W. Johnson, sosyalizmin Batı Avrupa'nın çalışmalarındaki ve değerlerindeki derin izlerine dikkat çekiyor. Artık kapitalizm kadar sosyalizm de Avrupa toplumunun ayrılmaz bir parçası oldu. Komünizmin gitmesiyle özel mülkiyet kurumları ile yönetilen toplum ve ekonomide, sosyalizmin doğal ve zorunlu işlevi ortaya çıkmış oldu. Burada sosyalizmin 19. yüzyıl büyük sosyal demokrat hareketlerinin mirasına geri döner:

'1992'de dünyaya öncülük eden sosyal demokrat parti ile 1892'deki Alman Sosyal Demokrat Partisi aynıdır. Bu hareketin yaşayan abidesi, toplum-

larda kapsamlı vatandaşlık fikrine soyut anlam yükleyen karma ekonomilerin ve ortak refah ağlarının oluşturduğu başarılı bir Avrupa geleneğidir. Tüm eksiklerine rağmen bu Rawlscu ideale diğerlerinden daha yakındır. Bu toplumların korunması, ilerlemesi ve birleştirilmesi Batılı sosyalistlerin gerçek hizmetidir. Partiler bölünmüş olsalar da gerektiğinde çoğunluk oluşturacak güce sahiptirler'.

Sosyalizm, akım olarak -en azından bir süre için- eski dirliğine kavuşmayacak olması ütopya olarak da idealine kavuşmayacağını gösterir mi? Frank Manual gibi teorik ve pratik marksizmin cenaze törenini icrâ edenler bile Avrupa Aydınlanmasının en zorlayıcı düzenleyecisi olarak onun gücünün farkındadırlar. 'Marksist ütopyada yer alan ve uzun süre baskı altında tutulan, temel hak olarak insanın kendini fiziksel ve zihinsel olarak gerçekleştirme ideali, belki bundan sonra ahlâkî bir kaide olarak dünyevî ve dinî hümanizmde yerleşebilir'. Bir sistem olarak Marksizmin çöküşü, ütopyayı yeniden ortaya çıkarabilecek gizli elamanları açığa çıkarabilir ama Marksizm'i ve ütopyayı şiddetli bir şekilde reddeden Avrupa'nın bazı yerlerinde bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Erazim Kohak'ın iddiasına göre 'meşru kılınmış bir görüşün yokluğu, eski Sovyet hâkimiyetindeki topraklarda yaşanabilir toplumlar inşa etmek için en büyük engeli oluşturur'. Ütopyanın en ateşli eleştiricilerinden Milan Simecka bile tüm tehlikelerine karşın ütopyaların politikanın vazgeçilmez bir parçası olduğu görüşüne varmıştır:

'Ütopyasız bir dünya, sosyal umudun statüko'ya ve günlük siyasî yaşamın değersiz sloganlarına teslim olma dünyası olurdu... Bir emre, doğal bir ümitsizlikle boyun eğmeye mahkûm edilebilirdik çünkü alçakgönüllülükle insanları besleyebilir, onlara iş ve güvenli bir yaşam verilebilirdi. Ancak adalet, özgürlük, hoşgörü gibi düşünceleri ve bunları geleceğe taşıma isteğiyle insanın beşerî olmayan isteklerini karşılayamaz. Bu düzen, bu istekleri doğa dışı ve ütopik bularak reddeder. Kayda değer bir tür amnezi'.

Marksizmin ya da sosyalizmin özellikleri konusunda uzun yol katettik. Ancak Marksizm gibi, ütopya da çok odalı bir hanedir. Sosyalist ütopya her arzı endam edişinde çirkinliği gösterse de geriye sayısız ütopya imkânları bırakır. Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'ini ve son zamanlarda da Huxley'in *Ada*'sını (1962) ve Ernest Callenbach'ın *Ekotopia*'sını (1975) kaynak olarak alan çevre bilimcileri, gezegene şefkatlerini ifade aracı olarak yücelttikleri ütopyaya üşüştüler. Ursula Le Guin'in *Mahrumiyet*'i (1974) sadece en iyi ekotopia olarak değil, aynı zamanda edebî tür olarak ütopyanın zedelenen itibarını iade ettiği için de kutlanmıştır. Le Guin bu eserle feminist

ütopyaya bir köprü kurmuştur: bu eser en başarılı ütopya araştırmasıdır ve ütopyanın köküne uzanan bilim kurguyla tekrar bağlantı kuran bir çalışmadır.

Bu eserde, birey, ahlâk ve halk birlikteliğini öne çıkaran ancak bu birlikteliği özel ve genel yaşama dayayan, postmodern bir tarz olan liberal ütopyanın uygun, ironik bir tarzda incelenmesi vardır. Bu inceleme, ilk bakışta şaşırtıcı olsa da oldukça dikkat çekicidir. Zaten postmodernistler genelde en ağır ütopya muhalifleri arasında yer almazlar mı? Onlara göre ütopya; Akıl, Gelişme ve Tarih inancıyla, insanlık ve insanlığın kaderiyle ilgili bazı görüşleri içeren 'değişik anlatımlar'la bir tutuluyor. Böylece ütopyanın yeri, tüm sözde bilimsel toplum teorilerinki gibi, çöplüktür.

Elbette postmodernizmde de ütopya veya ütopyalar bulunur. 'Tarihin sonu'nun ilanı ve geleceğe yönelik bütün kurguların reddi, ütopyayı zamandan boşluğa çıkarmıştır. Bu kapsamda postmodernistler eskiye, 18. yüzyıl öncesine, More tarafından başlatılan ütopyanın ilk şekillerine geri dönmüşlerdir. Postmodernist ütopya; her biri kendi kültüründe olan ve deneyimlere dayanan bir dizi ilksel hayat şekillerini içeren bölgesel bir cennetin görüntüsü olarak tanımlanır. Ayrıca bu görüntüde postmodernizmin global erişimiyle eşit tutulan etkin bir dinamizmi vardır. İnsan özgürdür ve turist gibi yerel kültürler arasında hareket etmeye teşvik edilir. Disneyland, rahatlıkla postmodern dünyanın iyi bir modeli olarak ele alınabilir: insanın zevkine göre karıştırabileceği farklı yerlerden ve zamanlardan elde edilen bir dizi kültürel deneyim.

Aslında, Frederic Jameson, postmodernizmdeki 'hazırcılığın genelleşmesini' zamanımızdaki ütopik etkiyi güçlendiren bir kuvvet olarak görüyor. İlk ütopyalarda, 'sosyal çevrenin ve politik kurumların dönüşümü insan vücudu da dahil manzara ve yer görüntüsü üzerine yansıtılmıştır. Genelleşme, zaman ve Tarih bilincini elimizden alsa bile, ütopyanın ve hatta ütopyanın ilk politik şeklinin ayrıntılı bir şekilde araştırılması için bütünüyle yeni bir alana kapı açar. Jameson, özellikle postmodernist sanatçıların ve yazarların arasında bugün onaylanmamış bir ütopya partisi bulunduğunu iddia ediyor. Eğer bu doğruysa, eğer gerçekten bölünme güçlerinin karşı koymasına rağmen 'dağılan birliği' yeniden toplama isteği kendini gösteriyorsa 'ütopyanın ölümü' gibi bir kavram söz konusu olamadığı gibi tam aksine Isaiah Berlin'in 'bütün Batılı düşüncenin orta direği' olarak gördüğü düşünme tarzının tüm canlılığıyla süregeldiği görünür.

Tarihin Geleceği

Sosyalizmin ideal olarak bile karşıt güç olarak varlığını sürdürmesi, Fukuyama ve diğerlerinin öne sürdüğü gerçekte farklı olan ideolojiler arasın-

daki yarışın sonuna yani tarihin sonuna geldiğimiz görüşünü yalanlıyor mu? Zorunlu olarak ve kendiliğinden değil. Fukuyama'ya göre dünyanın hiçbir yerinde, bu noktada, ekonomik düzeyin, kapitalizmin veya piyasanın altında olan liberal demokrasi fikrine bir alternatif düşünce getirilmemiştir. Sosyalizm, kapitalist gelişmeye bir artı puan vermeye devam edebilir ancak kendisini daha fazla sistematik bir çözüm olarak sunamaz. Fukuyama'ya göre 1989'dan beri komünizmin çöküşü gerçektir ve kesindir. Komünizmin çökmesi son on yıldaki ya da son on yıla kadar olan dünyanın birçok yerindeki diktatörleri deviren demokrasiyi elde etmek için dünya çapında bir hareket başlatmıştır.

İnsanlık, milenyumun sonuna yaklaşırken, otoriterizmin ve sosyalist planın çifte buhranı, evrensel doğruluk ideolojisi olarak ringde tek yarışmacı, bireysel özgürlüğün ve hâkimiyetin doktrini olan liberal demokrasiyi bırakmıştır.

Fukuyama'nın bazı sert sözleri ve ağır hakaretlerine rağmen, bir takım eleştirileri dünya çapında bir istek olan liberal demokrasi egemenliğini neyin sarsabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Mesela Piotr Sztompka, Fukuyama'nın liberal prensiplere dayalı 'evrensel tek tip devlet' kavramını aşırı ütopya karşıtı bir ütopya olarak adlandırmıştır. Ancak sonra da şöyle devam eder, 'liberal demokrasiye doğru, dünya çapında kabul görerek ve dikkati çekerek büyüyen ideolojik ve politik bir yönelme vardır'. Bu da bize asıl meseleyi özetler.

Eleştiriler, Fukuyama'nın kasten, 'liberal demokrasi' terimiyle birlikte andığı, çağdaş devletle çağdaş milletin farkını daha az gösterdiğini söylemekle haklılar. Alan Ryan'ın gözlemine göre 'insan yaşamı sadece belli bir yükseklikten bakıldığında büyük görünüyor. Aslında insan yaşamının çoğu görünmezdir ve Japonya ve Amerika aynı sosyopolitik sistemin örnekleri olarak görülebilir'

Asya ve başka yerlerdeki otoriter kapitalist rejimin varlığı -Singapurlu Lee Kuan Yew kendi sistemine 'Doğu Asya Konfüçyüscü Kapitalizm'i diyor- Fukuyama'nın teziyle çok fazla çelişkili durmuyor. Fukuyama, gerçekte farklı olan prensiplerin zaferlerinin sonucu olan ortak başarılar konusunda liberal yönetimle kapitalist ekonomiyi ayırmaya çok istekli görünüyor. Tarihsel olarak onlar zaten ayrılmaz ve tam birleşik olmasalar da birbirlerine hep yakın olmuşlardır. Modern liberal toplumlara genel özelliğini veren sistemin kapitalizm olduğunu tartışmaya gerek yoktur. Modern toplumların nüfusunun çoğunluğunun inanışlarını ve tutumlarını yansıtan etkenler, kapitalist kurumlar ve tüketim, bireysellik, özel mülk, kazanç arayışı gibi değerlerdir.

Bu etkenler geleneksel kültürel özelliklerin devam ettirilmesiyle kısmen dengelenebilir. Meselâ bu duruma örnek olarak kapitalizmin aşırı bireyselciliğini aza indirgeyen Japonların grup çalışmasını gösterebiliriz. Ancak Marx'ın da söylediği gibi bu, bütün toplumun sosyal bağlarındaki geçici kapitalist etkileri sınırlandırmaz. Bu etkilerden biri de, dar görüşlü olsa da, politik demokrasiye ve bireyselliğe doğru bir eğilimdir. Ancak, Fukuyama'nın iddiasının aksine, bu belki de çok önemli değildir. Sadece hassas bir noktadır. Fukuyama liberal demokrasinin dünya çapındaki zaferinden bahsederken, esasında kapitalizmin dünya çapındaki zaferini kastediyor. Aslında görünürde zafer kazanacak gerçek bir rakip de yoktur.

Fukuyama'nın gerçek mücadeleyi bıraktığını şu sözlerinden anlıyoruz: 'esasen şimdikinden daha farklı ve aynı zamanda daha iyi olan bir dünya portresini kendimiz çizemeyiz'. Bu da eskimişliği sebebiyle klasik ütopya işlevini bir reddediştir. Bu reddin, ütopyanın geleneksel etkilerinin yanlış anlaşılmasının bir sonucu olduğu hakkında yeterince söz söylendi. O halde neden tarihin düzenin bozulduğunu, tarihin son noktasına neden ulaşamadığı sorulabilir.

Bana göre, Fukuyama, etnik ve millî duyguların tekrar ortaya çıkmasının onun iddialarıyla ters düşmediğini söylemekte haklıdır. Ancak bu tutkular, liberal demokrasinin atası olan Amerikan ve Fransız devrimlerini yansıtan ilkelerin taslak halinde tekrar ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Ayrıca Fukuyama, liberalizme rakip olabilecek bir ideoloji olarak tekrar ortaya çıkan İslâmî muhafazakârlığın 'İslâm kültüründe olmayan ülkelerde cazip' olmadığını belirtmekte haklıdır. Berlin, Tokyo, Rio ya da Moskova'daki gençler daha önce komünizm tarafından kandırıldıkları için artık kara çarşaflara kanmıyorlar.

Liberalizme ve kapitalizme karşı bundan daha büyük mücadeleler vardır. Fukuyama, 'âhir zaman' insanının bireysel ve anlamlı hoşnutsuzluğunun, kayıtsızlığının farkındadır. Âhir zaman insanı, Nietzsche'nin dinî ve felsefî alanda insanlık kavramı için kullandığı bir terimdir. Fukuyama'ya göre liberal kapitalizm dayanışma ve birlik duygularını zayıflatır ve ayrıca ahlâk dışı hazcılık ve tüketicilik kültürünü ortaya çıkarır. Onun daha aktif yeteneklerimizle mücadele eksikliği ömür boyu canımızı sıkabilir. Bu bizim özgürlüğümüz ve kapitalist liberal demokrasideki 'evrensel homojen yönetimin' bolluğu için ödediğimiz bir bedeldir. Keşke bunlar gerçekten olsaydı. Eğer olsaydı birçoğumuz rahatın ve tüketimin daha fazla olduğu sessiz bir özel

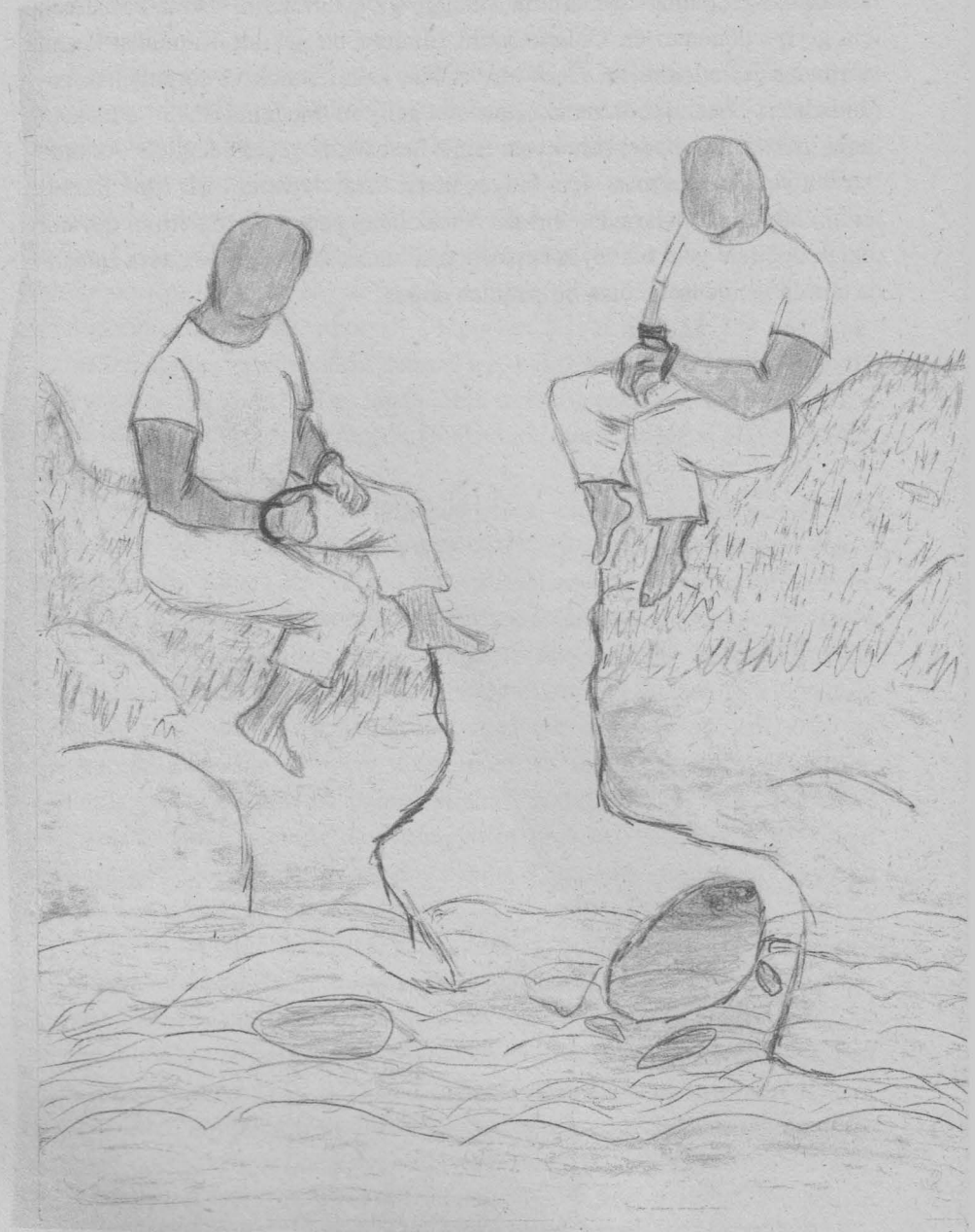
yaşam hesapları yapar ve daha yüksek arzular için üzülen insanlara da müsaade ederdik.

Kapitalist sanayileşme bizi sadece kültürden ve birlikten yoksun etmiyor aynı zamanda daha da tehlikeli olarak gezegenin yaşam destek sistemlerini zayıflatıyor. İşte bu durum, tarihin büyük bir şiddetle geri dönüşüdür. Eğer liberal kapitalizmle mücadele Fukuyama'nın belirttiğinden daha fazla olmasaydı, liberal kapitalizm yapılan mücadeleleri çok fazla uğraşmadan bertaraf edebilirdi. Kapitalizm dünya dönüşüm gücünün sürmesiyle, hiç durmayan ve yumuşamayan yayılmasında oluşumunun ve gelişiminin tohumlarını tüketse ne olurdu? Ütopyalar için yapılacak bir şey yok, demekten başka kapitalizmi durdurmak için başka neler yapılabilir? Bu arada şu gerçek unutulmamalı ki en temel türün tarihi seçenekleriyle daha önce hiç bu kadar çarpıcı karşılaşmamıştık. Dünyanın kaderinden daha ürkütücü olan başka ne olabilir ki?

Bu tehlikeyle yüzyüze geldiğimizde liberal kapitalizmin tarihin son şekli olmadığını göreceğiz. Liberal kapitalizmin aşırı bireyselciliğinin, dünya kaynaklarının satışı ve kullanımını düzenlemekle ilgilenen ulusal ve uluslararası topluluklar tarafından şiddetle kısıtlanması gerekiyor. Piyasanın gizli elinin, daha görülür; sosyal denge ve sosyal adalet konusunda daha aydınlatıcı olmasına ihtiyaç vardır. Fabrikatörlerin ve reklamcıların hayalinin ötesinde olan 'tüketici seçimi'; özel maddelerin kıtlığı ve azlığı ya da hamburger gibi bazı ürünleri tüketilirken ve üretilirken meydana gelen ekolojik zarar göz önünde bulundurularak azaltılmalıdır. Yakın felaketler karşısında, dünya çapında dayanışmayı ve ortaklığı vurgulayan bazı yeni dinlerin gelişmesine bile gerek duyulabilir. Durkheim boşuna 21. yüzyılın peygamberi olarak görülmüyor.

Bütün bu durumlarda, liberal kapitalizm böylesine yaygın değişikliğe katlanmak zorunda kalabilir, yoksa yakın gelecekte bu terimi gerçek anlamıyla kullanmak mümkün olmayabilir. Birbirine çok zıt terimler olmayan Halkçılık ve Otoritercilik, liberal bireyselciliğin bazı çeşitleri kadar geleceğimizde çok fazla yer kaplamayabilir. Bir kısmı roman şeklinde olsalar bile hâlâ modern insanın ruhuyla uğraşan bazı güçlü mücadeleciler vardır. Yaşamımızın tahammül edilemez zararlarla -bu belki yok olma bile olabilir- tehdit edildiği, içinde bulunduğumuz tarihî durumumuzun bir benzeri daha görülmemiştir. Bu düzensizliğin, karışıklığın içinde yolumuzu bulabileceğimizi garanti eden hiçbir şey yoktur. Ancak en azından bizi de içine alan sistem hakkında düşünebiliyoruz ya da düşünmek zorunda kalıyoruz.

Doğu Avrupalılar, bazılarının umduğu gibi, tarihlerini tekrar başlatmak için geriye dönemezler. Onların tarihi silinmez bir şekilde Komünist kesim tarafından işaretlenmiştir. Önce bu durumu kabul etmek ve sorgulamak zorundadırlar. Geçmişe dönmek Batı'nın gelişme modelini taklit etmekten öteye gitmez. Bu model şimdi bazı temel hususlarda geçerli değildir. Aslında 'tarihin yeniden doğması' için ihtiyaç kadar fırsat da vardır. Bu 1989 ihtilallerinin büyük sonuçlarından biridir. Ancak bunu geçmişin etkilerinin devamı olarak değil de yeni bir şeyin keşfedilmesi olarak algılamalıyız: aynı zamanda tarihin yenilenmesi olan bir yeniden doğuş.



© Doğu Batı, Havva Ateş, 2002.

HETEROTOPYA, KOLONİ VE ÖTEKİ MEKÂNLAR: MICHEL FOUCAULT'NUN KISA BİR METNİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Hâlil Nalçaoğlu*

GİRİŞ

Son bir kaç on yıldır mekân ve öznenin karşılıklı kurulması üzerine önemli miktarda entelektüel enerji harcandı. Anlamsal bakımdan bu fazlasıyla yüklü iki kavramın çakıştığı kritik noktada Michel Foucault'nun radikal analizi duruyor: "İnsan" ya da "birey" gibi özne konumları *a priori* gerçekler değildirler; bunlar muhtelif mekân formlarında köklenmiş özgül iktidar ilişkileri dolayımı ile inşâ olan kurgulardır (Foucault, "Questions" 74; "The Eye" 149). İlginç olan, Foucault'nun mekânların biçimsel analizine (örneğin,

* Doç. Dr. Hâlil Nalçaoğlu, Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

coğrafya, mimarî, tarih kuramı, vs.) belki de kendisinden beklenenden çok daha az ilgi göstermiş olmasıdır. Özünde bir mekânsal tasarım olan *panoptikon* kavramını tüm dünyaya tanıtan Foucault, özgül mekânların analizine ancak bir kaç mülakatta ve bir erken makalesinde değinecektir. Bu mülakatlar "Questions of Geography" ("Coğrafya Sorunları") ve "Space, Knowledge and Power" ("Mekân, Bilgi ve İktidar"), makalesi ise yeni sayılabilecek bir tarihte İngilizce'ye tercüme edilip yayımlanan "Of Other Spaces" ("Öteki Mekânlar Üzerine") başlıklı ders notlarıdır.

"Öteki Mekânlar Üzerine" bir dizi nedenden ötürü diğer metinlere göre özel bir ilgi ile karşılanmıştır. Bu metnin kuramsal açıdan en önemli özelliği, üzerinde durduğu "heterotopya" kavramından ötürü pek çok çağdaş kuramcı tarafından postmodern mekân tartışmalarında kullanılmış olmasıdır. Foucault, anılan mülakatlarından birinde, kendi ilgi alanının Marksist coğrafyacılardan oluşan mülakatçılarının ilgileriyle muhtelif jeopolitik temalar[1] etrafından örtüşebileceğini "en sonunda" kabul eder. Oysa bu zoraki kabulden yaklaşık on yıl kadar önce, "Öteki Mekânlar Üzerine" adlı ders notunda, kendisinin *heterotopoloji* adını vereceği, ama "bilim" demekten de imtina ettiği ("Of Other" 24) bir alanın temel ilke ve koyutlarını (*postulates*) ilan etmiştir. "Öteki Mekânlar Üzerine" aynı zamanda retorik boyutunda da önemli bir metindir. Metindeki serbest üslup okuyucuya bir tamamlanmamışlık, hatta tutarsızlık izlenimi verebilir. Elbette bu durum metnin aslında bir konuşma olarak hazırlanmış olması ile açıklanabilir. Buna rağmen bu bitmemiş ve konuşma havasındaki kısa metin, ortaya attığı kavramsal yenilikler bakımından özellikle mekân ve öznellik (*subjectivity*) konularını araştıranlar için büyük önem taşımaktadır. Metnin burada sözünü edeceğim belki de en önemli özelliği, Foucault imzalı eserlerde nadiren karşımıza çıkan *kültürlerarası dil*dir. Hiç kuşkusuz bu dil, iktidarın mikro fiziği gibi kültürlerarası karşılaştırmalara kapalı temaların sorgulanması anlamında son derece elverişli bir temel teşkil ediyor. Bu metinde Foucault, "çok değişken biçimler alsalar da dünyada heterotopya oluşturamamış muhtemelen tek bir kültürün bile bulunmadığını"[2] söyler ("Of Other" 24). Öte yandan Foucault'nun tartıştığı büyük çeşitlilikteki heterotopyaların iki temel kategoriye ayrıldığını da gözlemek mümkündür: modern ve ilkel.

Heterotopya nosyonunun modern ve ilkel gösterenleri arasında bir bölünme ya da bir ayrıştırmaya tabi tutulmadan kullanılması ("Of Other" 24) sorgulanmaya değer bir nokta olarak karşımıza çıkıyor. Ben de bu yazıda Foucault'ya Gayatri Spivak, Benjamin Genocchio ve Jacques Derrida'nın

[1] Bu temalar arasında nüfuz bölgelerinin (*domain*) örgütlenmesi, ekleme, dağıtım, sınırlama ve bölge (*territory*) kontrolleri yoluyla ortaya koyulan taktik ve stratejiler ("Questions" 77) sayılabilir.
[2] "Öteki Mekânlar Üzerine" adlı makaleden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

yönelttiği eleştiriler ışığında bu sorgulama işine kalkışmak niyetindeyim. Mekân konularında "benliğin" (*self*) inşâsı sorusunun merkezî bir önem taşıdığını düşünüyorum. Aynı zamanda bu pek az dikkat çekmiş Foucault metnini incelerken metinde yer alan "ayna" eğretilemesi üzerinde özellikle durmak istiyorum.[3]

Heterotopya ve heterotopoloji kavramlarının eleştirel bir incelemesini yapmaktaki amacım, yalnızca bu kavramların sınırlı ya da tutarsız olduğunu iddia etmek değil. Yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu metin zaten yayımlanmak üzere kaleme alınmamış.[4] Bu yazının amacı ve iddiası, basit bir gözden geçirmeden daha kapsamlı: bu çalışmada "modern" ve "ilkel" arasındaki kopuşun bizzat heterotopya kavramının altyapısını oluşturan koyutlar için gerekli olduğunu iddia etmek istiyorum. Her ne kadar modern (mekân) ve ilkel (mekân) kopuşu, karşıtlığı ve gerilimi öngörülen heterotopoloji alanının altında yatsa da Foucault bu ikili karşıtlıkla pek ilgilenmemektedir. Bunun yerine Foucault, müzeden mezarlığa, oradan Müslüman hamamına kadar uzanan başdöndürücü zenginlikte bir örnekler silsilesi içinden incelikli bir anlatı geliştirmeyi tercih etmektedir. Modern Batılı mekânları diğer (Öteki) mekânlardan ayıran hat o kadar keskindir ki, bu anlatı nasıl kurulmuş olursa olsun Öteki'yi kuran fark Foucault'nun her betimlemesine adeta kazınmaktadır. Sanırım bu perspektif Foucault'nun metinlerini okuyan ve yorumlayanlara belli bir sorumluluk yüklüyor. Yani, her ne kadar heterotopya kavramı Foucault tarafından ortaya atılıp, geliştirilip tanımlanmışsa da, yazarın etki alanı dışına taşan gerilimler çağdaş kültür ve iktidar çalışmaları yapan kişileri yüzeysel bir okumanın getireceği kaçınılmaz gibi duran hayranlıktan alıkoyacak şiddettedir.

Benlik, Ayna ve Tarihsel Mekân

Heterotopya, her şeyden önce bir mekândır. Mekân kavramı da bir tür sınır(lama) olmaksızın bir anlam ifade etmeyeceğinden, mutlaka bir başka mekânla, yani, ilgi alanımızda olan mekânla yanyana duran *öteki mekân* ile ilişkisi içinde tanımlanmak zorundadır. "Öteki Mekânlar Üzerine" makalesinde Foucault heterotopyayı büyük bir dikkatle ütopya ile karşıtlığı içinde ele alır. Bu incelenen metinde ortaya çıkan ilk sınır olacaktır. Foucault, ütopya-heterotopya çiftine varabilmek için ilgisini çeken bir dizi özgül mekândan söz eder:

---

[3]Doğrudan "Öteki Mekânlar Üzerine" ile ilgilenen iki metinde de (Edward Soja'nın "Heterotopologies: A Remembrance of Other Spaces in the Citadel-LA" ve Benjamin Genocchio'nun "Discourse, Discotinuity, Difference: The Question of 'Other Spaces'" makaleleri) bu eğretileme fazla dikkat çekmemektedir.

[4]Öte yandan Foucault, Paul Rabinow'un gerçekleştirdiği bir mülakatta konuşmasındaki temel noktaları savunmaya devam etmektedir ("Space" 252-253).

Tüm öteki alanlarla (*site*) ilişki içinde, ama onların işaret ettiği, aynaladığı ya da yansıttığı bir dizi ilişkide kuşku yaratacak, bunları nötralize edecek ya da ters yüz edecek tarzda bir ilişki içinde olmak gibi ilginç özelliği olan belli alanlarla ilgileniyorum(24).[5]

'Bu sözlerden anlaşılmaktadır ki Foucault, "tüm öteki alanlarla" radikal bir Ötekilik ilişkisi içinde olan mekânlara ilgi duymaktadır. Bu oldukça kapsayıcı listeden ütopyalar atılacaktır; çünkü ütopyalar mükemmel toplumsal mekân tasavvurları olarak "temelde gerçek dışıdır". Ancak ütopyayı heterotopyadan ayıran şey, bir gerçeklik-gerçek dışılık ölçütüne dayanmaz. *The Order of Things*'e yazdığı Önsöz'de Foucault asıl ölçütün normal olarak verili kabul ettiğimiz bir dilsel düzen (*linguistic order*) probleminden kaynaklandığını söyler: ütopyaların gerçek dışı mekânları, söylemin türemesine izin verir ve düşünülebilir (*thinkable*) anlamında bir olasılığa işaret ederken, heterotopyaların "gerçek" mekânları, mantık ve sözdizimi düzenlerini devre dışı bırakarak bu düşünülebilirliği zorlar.[6]

Mantık ve söz dizimi düzenlerini zorlayan bu gerçeklik tanımı "bir Çin ansiklopedisini" alıntılayan Borges'in ünlü pasajındaki duygumuza çok yakındır. Bu ansiklopedide hayvanlar "İmparatora ait olanlar", "süslüler", "uysalllar" vb. gibi kategorilerle sınıflanmaktadır. Nasıl bu kategorileştirmede yer alan unsurlar dikkat çekici biçimde söylemsel olarak ahenksiz (*incongruous*) ise, heterotopya da kendisini oluşturan unsurların ahenksizliği ile tanımlanabilir. Foucault, "ahenksizlik" derken, sözdiziminin, sadece cümle kurmamızı sağlayan düzen değil, ama daha genel anlamda, alttan alta şeyleri ve sözcükleri birarada tutan düzen olarak imhasını kasteder. Özetle, heterotopyada belli şeyler ve sözcükler görürüz ama onlardan alıştığımız anlamları çıkaramayız; daha doğrusu, bu şeylerin neden orada olduğunu ve bunlara neden bu adların verildiğini anlayamayız. Bu hiç şüphesiz rahatsız edici bir durumdur -belli bir mekânda bir dizi şey var ve biz bunları birarada tutan ortak kaynağı keşfedemiyoruz (Foucault, *The Order* xvii-xviii). Bu anlamda ütopyalar söyleme izin verir; heterotopyalar ise, "sözü kurutur, sözcükleri yollarından alıkoyar, gramer olanaklarıyla daha kaynağında mücadele

---

[5]Aksi belirtilmedikçe bu noktadan itibaren tüm Foucault referansları "Of Other Sapces" ("Öteki Mekânlar Üzerine") başlıklı metnedir.

[6]Genocchio *The Order of Things* ve "Of Other Spaces" metinlerindeki heterotopya kavramlarının kullanımlarının "tuhaf bir tutarsızlık arzettiğini" söyler. Aradaki fark, yazara göre, heterotopyanın ilk metinde "söylemsel/dilsel" bir kurgu, ikinci metinde ise söylem-dışı (*extra-discursive*) nitelik göstermesinden kaynaklanmaktadır (36-37). İki heterotopya tanımının farklı söylemsellik düzeyleri içermesine karşın ortaya çıkan durumun "tuhaf bir tutarsızlık" olarak tanımlanmasına katılmıyorum. Zira burada önemli olan her iki tanım da tek ve bu anlamda mükemmelen tutarlı bir konuya, Foucault'nun deyişi ile, Aynı ve Öteki arasındaki farkın yıkılması (*The Order* xv) konusuna hitap etmektedir.

eder; [heterotopyalar] mitlerimizi eritir ve tümcelerimizdeki şiirselliği kısırlaştırır" (*The Order* xviii).

Burada sorulması gereken soru, "Çin ansiklopedisinde" ve heterotopyalarda ortaya çıkan ve akıl mantık dinlemeyen düzenin *neden* ve *kim için* ahenksiz ve deyim yerindeyse, gülünesi olduğudur. İleride daha detaylı olarak üzerinde duracağım, ancak şimdiden bir noktanın altını çizmekte yarar var: Foucault'nun evrensel ve her özne konumu için geçerli bir akıl varsayımı olduğuna işaret ediyor tüm bunlar. Öteki mekânlar mutlaka belli bir kimliğe göre "Öteki" olan mekânlardır; herkesin ötekisi olan bir mekân tasavvuru olamaz. Dahası, benliğin kurulması süreci tam da belli tipte söylemlerin akla ait olan, yani, "makul" mekânlardan sürgüne gönderilmesi ile gerçekleşmiyor mu? Bu sürgünün yolları da genellikle "gülünesi olmak," "açıklanabilir olmamak," "gariplik" vs.'den geçiyor. Ben ve Öteki arasındaki bu ilişki dikkate alındığında ve bu farka dayalı ilişkinin "yıkılması" meselesi düşünüldüğünde ayna eğretilemesinin devreye girmesi özellikle ilgi çekicidir.

Heterotopya ve ütopyanın, ve bunların sıradan gerçek mekânlardan ayrıldığı noktada Foucault üçüncü (dördüncü?) bir olasılıktan söz eder. Bu olasılık, bir alan ya da mekân değil "bir tür karma, birleşik deneyimdir" ve "ayna" olarak adlandırılır. Bu deneyimin tanımı düşünürün bir tür ontolojik monoloğu gibidir; hem burada hem orada olmanın imkan(sızlığ)ı üzerine bir monolog. Nihaî hamle "benlik" denen şeyin hem o hem de bu mekâna dışarıdan bakan odak olarak yeniden inşâsıdır. Bu özne konumu, evrensel aklın sözcülüğünü üstlenmiş gibidir. Ne demek istediğimi daha iyi anlatabilmek için ilgili pasajı olduğu gibi aktarmakta yarar var:

Aynada, kendimi olmadığım bir yerde görüyorum, gerçek olmayan, sanal bir mekân yüzeyin arkasında açılıyor; orada, olmadığım yerde, bir tür gölge bana benim görünürlüğümü sunuyor, bu da benim mevcut olmadığım yerde kendimi görmemi sağlıyor: işte bu ayna ütopyasıdır. Ama ayna gerçekte varolduğu sürece bu aynı zamanda bir heterotopyadır, oradan benim işgal ettiğim yere bir çeşit karşı eylemde bulunur. Aynanın durduğu noktadan kendi mevcut olmamamı keşfederim çünkü kendimi orada görürüm. Bu, bana yönelmiş duran bakıştan, bu camın öte yanındaki sanal mekân temelinden başlayarak kendime doğru geri dönerim. Bakışlarımı kendi üzerime yönelterek olduğum yerde kendimi yeniden kurarım. Ayna bu anlamda bir heterotopya gibi işlev görür: camdaki kendime baktığım anda bu yeri bir yandan gerçek, çevresini sarmalayan mekânla birlikte mutlak anlamda gerçek kılarken, diğer yandan mutlak anlamda gerçek dışı yapar, çünkü algılanabilmek için oradaki bu sanal noktadan geçmek zorundadır. (24)

Bu çarpıcı pasajda yazar 28 kez kendinden söz etmek zorunda kalır; aynı zamanda bu pasaj, benlik ve mekân ilişkisinin bu kesinlikte ortaya koyulduğu ilk ve son noktadır. Ayna eğretilemesi yalnızca *kendini öteki olarak* algılamanın ne kadar önemli olduğunu anlatmaz; aynı zamanda özne konumlarını oluşturan güçlerin, özne konumlarına dayalı farklı mekânları da nasıl icat ettiklerine de işaret eder -burası ile orası; gerçek ile sanal; bize ait mekân ile yabancı mekân gibi. Elbette bu ikili karşıtlıkların tümü "ayna pasajında" bulunmuyor. Ancak birinci tekil şahıs özne satır aralarından ötekinin inşâsını adım adım gerçekleştiriyor; tüm pasaj aynadakinin benden başka biri, öteki olduğunu, benim de aynadaki başka birine baktığımı anlatan bir mantık üzerine kurulu değil mi?

Bu benliği yapılandıran ve yapıbozuma uğratan çifte bakışta gerçekliğe dair her tür güvence kırılgan ve muğlak bir sınırla, ayna ile işaretlenmiştir. Ayna karşısındaki bu dikkat çekici monolog, konuşan öznenin kimliğini onun kendi yarattığı karşıtı ile ilişkisi içinde değerlendirilmeli, onun mücadele ettiği, ters-yüz ettiği bu oto-temsil, ikiz "özne-nesne" ile özdeşleşme arzusunu ortaya çıkaracak biçimde okunmalıdır. Bu bakımdan aynayı figüratif anlatımın basit bir mecazı, betimlemeyi güçlendirmek için metne yapılan retorik bir katkı olarak anlamak hata olacaktır. Ayna Foucault'da özgül bir anlam taşımaktadır: öznenin inşâsı.

Bu açıdan bakıldığında ayna eğretilemesinin metinde boy göstermesi bir tesadüf olamaz. Hiç şüphesiz, ayna eğretilemesi varlık ve mekânı sarmalayan bir deneyim alanı, bir ontolojik sorun olarak anlaşılmalı, psikanalitik anlamda da benliğin oluşumu bağlamında önemli bir uğrak (evre) olarak ele alınmalıdır. Soja kendi okumasında birinci türden (ontolojik) sorunlara değinir. Soja'ya göre aynanın ontolojik değeri *Postmodern Geographies*'de (*Postmodern Coğrafyalar*) uzunca ele aldığı "*spacing*" kavramı bağlamında değerlendirilebilir (118-137). *Spacing* esas olarak benlik ve dünyayı aralarına bir "aralık," bir boşluk, bir mekân koyarak ayıran fenomenolojik öz-algılamayı anlatmak için kullanılmaktadır (*Postmodern* 132). Bu aralık hem mesafeyi hem de ilişkiyi, hem kimliği hem farklılığı anlatır; zira, insan varoluşunun en temel diyalektiği gereği benliğin ilksel kurgusu kendisinin reddi (*negation*) olmaksızın bir anlam ifade etmeyecektir (*Postmodern* 133). Ayna nosyonuna, dünya ile bu mesafeleme/bağlantı ilişkisinin temel faili olarak Soja'nın daha yeni "Heterotopologies" makalesinde yalnızca geçerken değinilecektir (14).

Ayna ile yüzleşmenin özne-mekân ilişkisini ontolojik bir sorunsal olarak ele alınmasına olanak tanımasının yanı sıra psikanalitik değeri de vardır. Psikanalitik kuramda ayna imgesi pasif yansıtma ilişkisinin ötesinde bir anlam taşır. Psikanaliz, hâlihazırda mevcut ve verili benlik ve dünya ilişkisine

ışık tutmanın ötesinde bizzat öznenin inşâsı konusuna el atar. Çağdaş (Lacancı ve Lacan-sonrası) psikanaliz, özne inşâsı sorunsalını klinik anlamın ötesine taşıyarak kolektif ve toplumsal kimliklerin inşâsı meselesine de açılımlar getirmiştir.

Lacan'a göre ayna üretici bir nesnedir. Ayna kimliğin üretiminde işlev gören bir nesnedir ve bunu bedensel sınırların saptanmasını sağlayarak özneyi biricik bir oluşum olarak tanımlama yoluyla yapar. Lacan'da "ayna evresi" olarak anılan süreç bebek altı ila onsekiz aylıkken gerçekleşir. Ayna ile yüzleşme bebeğin bütünsel varlığının kendi imgesi aracılığıyla farkına vardığı ilk deneyimdir. Ne var ki, Elizabeth Grosz'a göre bu olay her hangi bir bağlam olmaksızın gerçekleşmez. Bedenin maddi bir oluşum olarak algılanması zorunlu olarak bir zaman ve mekân bağlamında gerçekleşecektir. Çünkü, "zaman ve mekân ancak kendi bedensel gerçekliğimiz mekân ve zamanın sıradan temsillerine temel teşkil ettiği sürece kavranabilir" nosyonlardır (15). Diğer bir deyişle, "öznellik maddi gerçekliği olan mekânda 'yer alır'" (Burgin 236).

Grosz gibi Burgin'in de öznellik ve mekân ilişkisini gelişme psikolojisi ya da klinik psikanaliz sınırları içinde ele almaması dikkat çekicidir. Burgin, kimliğin öznel farkındalığını tartışırken aynı zamanda cemaat kimliğinin farkındalığını, yani ulusal kimliği de tartışır (234). Grosz da özne mekân ilişkisinin tarihsel boyutuna dikkat çekecektir (21). Bu bağlamda ayna eğretilemesinin kolektif doğasının tartışılmasının en önemli ürünü, benlik ve ötekinin karşılaşmasından türeyen politik mekân tasavvurudur. Zira eğretilemenin kolektif boyutunun teyidi somut kimliklerin ve farklılıkların somut mücadele alanları olarak tanınmasını ve bunlarla ilgili kültürel kodların araştırılmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede Grosz, Luce Irigaray'ı izleyerek tarihsel olarak şekillenmiş kadınlık ve erkeklik gösterenlerinin politik alana taşınmasını önerir. Benim heterotopyalar özelinde yaptığım öneri de, bu örnekteki gibi, kültürel kimliklerin tarihsel olarak vücut bulma süreçlerinin mekân temsilleri bazında politikleştirilebileceği yolunda olacak. Bu bağlamda çarpıcı anlatısal özelliklerine karşın "Öteki Mekânlar Üzerine" makalesinin önerme ve koyutları iki boyutta eleştirilebilir. Öncelikle eleştirilebilecek olan bir varsayımdan söz edebiliriz: Foucault öteki ile yüzleşen öznenin rahatsızlığının ve bu durumun yarattığı kararsızlığın nihaî olarak bir sonuca ulaşabileceğini varsaymaktadır. Ayna eğretilemesi ile de örneklendiği gibi, sonuçta evrensel aklın sesi kendini duyuracak ve bize (her kimsek) bölünmenin her iki yanında yer alan ütopya ve heterotopya gerçeklerini ve bu bölünmenin aslî faili olan aynayı tanımlayabilecektir. İkinci olarak, metinde yer alan inanılmaz zenginlikte somut örnekler belli bir genellik düzleminde işlemselleştirildiklerinden, heterotopyaların tarihsel bağlamlarından kopuk

değerlendirilmesi sonucu kimlik oluşumunun gerçek jeopolitiğinden uzaklaşılmasına yol açacak ve bu konu, deyim yerinde ise, es geçilecektir.

HETEROTOPOLOJİNİN TEMEL KOYUTLARI

Foucault'nun "yaşadığımız mekânların" (24) heterojen olduğunu söyledikten sonra neden iki temel heterotopya (modern ve ilkel) ayrımına gittiğini anlamak bir bakıma zor. Bizim mekânlarımızdan "tüm insan grupları," dünya kültürleri vb. bütünlüklere giden yolda heterojenliğin ima ettiği çoğulluk da yitiyor gibi. Aynanın her iki tarafındaki mekânın birbirleriyle değiştirilebilir olduğunu, yani, bize ait gerçek mekân ile öteki mekân(lar)ın aynı temsil düzleminde yer aldıklarını söylemek de güçleşiyor. Foucault'nun heterotopolojinin temel koyutları olarak formülleştirdiği önermeler incelendiğinde söz konusu olanın bir çoğulluk değil hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir tür ikili karşıtlık olduğu ortaya çıkıyor. Bu karşıtlığın en net ifadesini bulduğu terimler ise, daha önce de vurgulandığı gibi, "modern" ve "ilkel"dir.

Birinci koyut (ya da ilke), heterotopyaların konumları ile ilgili. Buna göre, kriz içindeki ilkel heterotopyalar sapma (*deviation*) heterotopyalarına dönüşüyor. Bu ilk kategori, toplumda ve içinde yer aldıkları insanî çevrede bir kriz durumunu yaşayan bireylere ayrılmıştır: "ergenlik çağındakiler, adet gören kadınlar, hamile kadınlar, yaşlılar, vs." (24). Sapma içindeki modern heterotopyalar ise klasik Foucaultcu iktidarın mikrofiziği temalarını çağrıştıracak şekilde saptanır: huzurevleri, psikiyatri hastaneleri, ve elbette hapishaneler (25). İkinci koyut, heterotopyaların işlev görme biçimlerinin tarihsel olarak farklılık arz edebileceğine dairdir. Foucault'ya göre, "ilerleyen tarihi içinde bir toplum varolan heterotopyasını çok değişik bir biçimde işlev gördürebilir." Bu tip heterotopya için verilen örnek mezarlıklardır. Mezarlıklar bir yandan şehir devletin ya da toplumun ya da köyün diğer tüm alanları ile ilişki içindeyken (herkesin mezarlıkta bir yakını vardır) diğer yandan bu mekân diğer sıradan kültürel mekânlardan çok farklıdır. Yüzyıllar boyunca ölüme ve ölmeye dönük yaklaşımlar değiştikçe mezarlıkların biçimi, yeri ve işlevi de değişmiştir. 19. yüzyıldan sonra "mezarlıklar artık kentin kutsal ve ölümsüz kalbi olmaktan çıkıp, her ailenin kendi karanlık istiratgâhına sahip olduğu 'öteki kente' dönüşmüştür" (25). Heterotopolojinin üçüncü ilkesi, kendi içlerinde uyumsuz (*incompatible*) olan mekânların birarada bulundukları mekânları kapsar. Bu noktada Foucault sinema ve tiyatro örneklerini öne çıkartır. Sahne ve perdesinde normal koşullar altında biraraya gelmeyecek mekânların biraraya geldiği bu mekânlar, aynı zamanda kuşku götürmeyecek biçimde modern mekânlardır. Öte yandan "oryantal bahçeler" bu tip heterotopyaların "en eski" örnekleri olarak anılır. Sözgelimi Pers bahçele-

ri dünyanın dört köşesini temsil eden dörtlü yapıları ile aynı anda hem bu dünyanın küçücük bir parçası, hem de bütünüdürler (25-26). Dördüncü koyut şunları söyler: "heterotopyalar büyük çoğunlukla zaman dilimleri ile ilişkilidirler, yani: bunlara simetri olsun diye heterokroniler de denilebilir" (26). Heterokronilerin arkasında yatan fikir, Batı dünyasının zamanın akışı ile başa çıkma yöntemleri olarak saptanabilir. Birer yarı-sonsuzluk olan mezarlıklar yine bu başlık altında örnek olarak gösterilebilir. Batı'nın zamanla başa çıkmalarının diğer iki klasik örneği ise müze ve kütüphanedir. Her ne kadar 17. yüzyıldan itibaren kişisel bir seçim olarak nesnelerin biriktirildiği mekânlar oluşturulmuşsa da,

> *herşeyi biriktirme ve bir tür genel arşiv oluşturma fikri, bir yere tüm zamanları, tüm dönemleri, tüm biçimleri, tüm tatları kapatma istenci, zamana ve onun yıpratıcı etkilerine kendisi kapalı [ama] tüm zamanlara ait olan bir mekân oluşturma düşüncesi, bu yolla zamanı atıl bir yerde, artarak ve ebediyen birikerek örgütleme projesi, bir bütün olarak bu fikir, bizim modernitemize aittir. Müze ve kütüphane on dokuzuncu yüzyıl Batı kültürüne has heterotopyalardır* (26).

Müze ve kütüphaneye ek olarak, zamanla olan ilişkileri bakımından aynı sınıfa ait olan, ancak, zamanın en uçucu, geçici ve en güvenilmez unsuruna, "zamanın festivalsi unsuruna" bağlanabilecek heterotopyalar vardır (26). Bunların örnekleri arasında fuar alanları ve mukimlerine üç haftalık paket ilkelliğin ve çıplaklığın sunulduğu tatil köyleri sayılabilir. Beşinci koyut, heterotopyalara giriş ve çıkış ilkelerini saptar. Kapalı mekânlar olarak buralara sıradan kamusal mekânlar için sağlanan özgür erişim yoktur. Bu özel alanlara girebilmek her zaman izin ve özel jestler gerektirir. Bu ilkeler Foucault'ya Batı ve Batı-dışı Müslüman (*Moslem non-West*) toplumlar arasında bir başka kültürel karşılaştırma yapma imkânı verecektir: Müslüman hamamları Foucault'ya göre dinsel ve hijyenik arınma sağlayan yerler iken, İskandinav saunaları yalnızca hijyenik arınma ile ilgilidir. Her iki mekânda da içeri girebilmek için belli ritüeller ve jestler beklenir (26). Foucault'nun andığı son koyut ya da ilke, heterotopyaların arta kalan tüm mekânlarla ilişkisi üzerinedir. Bu ilkenin kapsamına aldığı heterotopyalarda söz konusu olan ya bir yanılsama mekânı ya da

> *öteki, başka bir gerçek mekândır; bizimki ne kadar karmakarışık (messy), kötü inşâ edilmiş ve düzensiz ise o kadar mükemmel, titiz ve iyi düzenlenmiş [bir mekân]. Bu ikinci tip, bir yanılsamanın değil bir bedelin heterotopyasıdır, ve bazı kolonilerin böyle bir işlev görmüş olabileceğini düşünüyorum* (27).

Bu alıntıda anılan "koloni" heterotopyasına özel bir ilgi göstermek yerinde olacak. Ancak öncelikle radikal olarak öteki olmanın anlamı üzerinde durmamız gerekiyor.

HETEROTOPOLOJİNİN *LOGOS'U*

Heterotopoloji adı verilen bu alanın *logos*'u ne olabilir? Diğer bir deyişle, bu karşı-mekânlara dönük "güçlü eleştirel genel bakışın" yanı sıra bu "tutarsız" formülleştirmenin (Genocchio 42, 38) bilgiye dönüşmesini olanaklı kılan temel gerekçe nedir? Benjamin Genocchio diğer mekânlardan radikal bir jestle ayrılan heterotopya analizinin eleştirisi için ilk adımları atmıştır. Bu eleştiriyi izlemeden önce şu soruyu soralım: "radikal biçimde farklı" olmak ne anlama gelir? Anladığımız kadarıyla, "öteki mekânlar" ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, diğer tüm mekânlarla kararsız, güvenilmez ve şüpheli bir ilişki içindedirler. Bu ilişki, tekinsizliğine rağmen varlığıyla bize en azından şunu söylüyor: radikal biçimde farklı, bilinemez ya da açıklanamaz (*unintelligible*) değildir. Tam tersine, "öteki" mekânlar her zaman "bu," *bana ait olan* mekâna göre ötekidir. Bu anlamda öteki tanımlaması mutlak bir tanımlama değildir. Öteki mekân, benim mekânıma dışsal mekândır.

Dışsal nitelemesini netleştirelim. Neye göre "dışsal"? Bu sorunun yanıtını özne-mekân ilişkisini tartışırken kısmen de olsa verdik. Benim öznelliğim açısından tanımlanan bir içeriye göre dışsal. Buradan çıkan sonuç, öteki mekânların en azından bizim gözlem sınırlarımız içinde, yani, kendimize göre tanımladığımız ve kendiliğimizi tanımlayan mekânlara kelimenin eğretilemesel ve kimi kereler düz anlamında *komşu* mekânlar olduğudur. Bu bakımdan farklı ve öteki de olsa tanıdık mekânlardır öteki mekânlar. Öyle görünüyor ki heterotopya örneklerinden bazıları, her ne kadar belli jest ve ritüeller talep etseler de, içinde kendimizden şüphe etsek ve kendi kimliğimiz konusunda zorlansak da, bizi *davet eden* mekânlardır. Müze, balayı oteli, tatil köyü ve hatta mezarlık değişik yabancılık düzeylerine sahip olmakla birlikte bize açık mekânlar değiller mi?

Öte yandan Foucault tarafından heterotopoloji genel başlığı altında incelemeye açılsalar da, bazı heterotopyaların her zaman ve şartta "bize" açık olmadığını, en azından "radikal fark" kavramına hakkını verecek derecede kapalı olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman hamamını ele alalım. Batıda "Türk hamamı" olarak bilinen bu mekân, (1) kim için gizemli bir heterotopyadır; ve (2) bu mekânın sınırlarını aşmak herkes için aynı derece ve nitelikte pratikler gerektirir mi? Batı gözünde girilemez olan pek çok mekândan (ki bunların en tipik örneği haremdir) biri olarak hamam, içerdiği

yasak boyutunda bir arzu nesnesi olarak inşâ edilmiştir.[7] Bugün Batılıya hamamın kadınlı-erkekli bir turistik Türk eğlencesi olarak sunulması tam da bu arzunun simüle edilmiş bir tatminini hedeflemez mi? Ya da Pers bahçeleri... Öyle görünüyor ki radikal olarak dışarıda olan bu mekânların iki heterotopik versiyonu var. Bu iki versiyondan biri aynanın öteki tarafında kalıyor ve doğası gereği içerdiği sanallıkla varlığından şüphe duyuruyor; diğeri ise aynaya bakıp kendisini ve kendisini çevreleyen tanıdık mekânı gören öznenin mekânı. Gerçekten öteki olan mekân, bu çerçevede, hiçbir zaman kendisini ele vermeyen, buna karşın varlığını söylem düzleminde kendisini "öteki" ilan eden özne/mekâna borçlu olan bir mekândır. Bu ise "öteki mekânların" sadece onları öteki ilan eden özne konumu nezdinde var oldukları anlamına geliyor.

Elbette *logos*'un ayrıcalıklı bir konumu var. Mekânlar bilgiye tercüme edilirken "burayı" ve "orayı" tepeden bir bakışla dile döken, anlatan *logos*, özünde otonom bir *özne* konumundan başka bir şey değil. Bir başka olasılık ise bu özne konumunun belli bir hareket serbestisi olmasıdır. Bu öyle bir harekettir ki, benlik ve öteki arasında ortaya koyduğu "radikal" ayrıma rağmen, özneyi her iki özne/nesne konumunu inşâ eden mekânlar arasında pasaportsuz gezdirebilmektedir. Bir tür turist hareketliliği. Oysa her iki olasılık da önemli bir kısıtlama içeriyor, yani, ne *logos koşulsuz* olarak otonom ne de öznenin radikal olarak farklı mekânlar arasında *koşulsuz* gidip gelme serbestisi var. Bu koşulu şöyle özetleyebiliriz: Fark tarafından belirlenmeden *Fark*'tan söz etmek mümkün değildir. Foucault'nun her iki taraf için de konuşma otoritesini Genocchio da şu sorularla sorguluyor:

Nasıl oluyor da basit bir biçimde salt görünebilir olanın dışında şekillendirilmeyen bu farkın özünü, bu "yabancılığı" konumlandırabiliyor, ayrımsayabiliyor ve ayırt edebiliyoruz? Daha özgül olarak, nasıl olur da heterotopyalar diğer tüm mekânlara göre kökten farklı ve "dışarıda" olup, aynı zamanda genel toplumsal mekân/düzen "içinde" var olup onlarla ilişki içinde olabiliyor? Özetle, bu Öteki mekânları/öyküleri nasıl anlatabiliyoruz? (38)

Kuşkusuz bu pasajdaki gizli özne "biz" önemli bir söylemsel jest ve kimlik göstereni. Genocchio'ya göre heterotopya ancak mekân hakkında bir fikir olabilir, gerçekte varolan bir mekân değil. Ancak bu fikir gerçekliği anlatan, onu yansıtan ya da temsil eden bir fikir değil, bizzat onu kuramsallaştırma yoluyla kuran bir fikirdir (Genocchio 43). Bu okuma, gizli özne "biz"in stratejik karakteri de dikkate alınmadığı düşünüldüğünde, heterotopyaları postmodern kuramın steril ellerine teslim ediyor. Genocchio'nun eleştirisi

[7] Ingres'nin "Türk Hamamı" tablosunu hatırlayalım.

(nasıl oluyor da Öteki hakkında konuşabiliyoruz?) konuşan özne konumunu sorgulamadığı için yalnızca konuşmanın nesnesini eleştiri düzlemine çıkartıyor, konuşmanın kendisini değil.

Genocchio'nun sorusu kavramsal gücünü arkasına aldığı Jacques Derrida eleştirisinden alıyor. Bu sorunun meşruiyetini bizzat Derrida'nın giriştiği bir başka sorgulamada bulabiliriz.[8] Bu kez hedefte *Maddness and Civilization* (*Deliliğin Tarihi*) vardır ve Foucault'ya söylemin sınırları ile ilgili benzer bir soru sorulur. Foucault, *Deliliğin Tarihi*ni yazdığını söylediği bu eserini delinin Descartes'dan beri ve özellikle onun ellerinde akılcı Batı söyleminin "radikal ötekisi" olduğu tezi üstüne kurar. Bu noktada Foucault kendine bir kez daha sınırların her iki tarafında da konuşma hakkını vermektedir —akıllı-deli; rasyonel-irrasyonel; anlamlı olan-saçma; vs., Foucault'nun sınır tanımayan söylem gücü karşısında eriyiveren karşıtlıklar olarak karşımızda durmaktadır. Öteki mekânlar için sorduğumuz soru aynen buraya da tercüme edilebilir: sınırları geçen özne kimliğini aynen muhafaza edebilir mi?

Öteki hakkında "konuşmak" konusunda belki de soruyu en etkili ve doğrudan soran çağdaş kuramcı Gayatri Chakravorti Spivak'tır. Spivak'ın makalesinin başlığı da aynı soruyu tersten sorarak ("Can the Subaltern Speak?" ("Ast Konuşabilir mi?") otonom entelektüel konuşma konumunun sarsıcı bir eleştirisini yapar. Spivak'ın eleştirisi aklın öncesinde/dışında bir konuşma konumunun imkânsızlığı noktasında Derrida ile çakışır. Derrida *Deliliğin Tarihi*'nin konuşan öznesine şu soruları sorar:

Bir arkeoloji, sessizliğin arkeolojisi bile olsa, bir mantık, yani, örgütlü bir dil, bir proje, bir düzen, bir tümce, bir sözdizimi, bir çalışma değil midir? Sessizliğin arkeolojisi deliliğe karşı icra edilen eylemin en etkili ve gizil restorasyonu, sözcüğün kaçınılmaz olarak en bulanık anlamıyla bir *tekrarı* değil midir—ve bu özelliğini tam da bu eylem ifşa edilirken kazanmaz mı? (Derrida, "Cogito" 35).

Öteki mekânlara dönecek olursak, bu mekânlar hakkında konuşan özne, tam da bu edimiyle bazı mekânları "Öteki" ilan etmiş olmaz mı; modern/ilkel ayrımı bu ilanı daha da pekiştirmez mi? Spivak'ın Foucault'ya yönelttiği eleştiri aslında Foucault ve Deleuze arasında geçen bir konuşmayı hedef almaktadır. Bu iki büyük entelektüel, entelektüelliğin en tartışma götürmez işlevlerinden birinin "toplumun ötekisinin söylemini" bilmek olduğu konusunda uzlaşıya varırlar. Ancak Spivak'a göre, "bu iki kişi ideoloji sorusunu ve entelektüel ve ekonomik tarih içinde kendi konumlarını sistematik olarak

[8] Sözü edilen Derrida-Foucault tartışmasının iki temel metni Derrida'nın "Cogito and the History of Madness" makalesi ile Foucault'nun yanıt niteliğindeki "My Body, This Paper, This Fire" makalesidir. Ayrıca bu makalenin yayımlandığı *Oxford Literary Review*'ın ilgili sayısında Geoff Bennington'ın "Cogito Incognito..." makalesine de bakılabilir.

gözardı etmektedirler" (272). İki entelektüelin *kendi* rollerini ihmal ettikleri suçlaması özünde kendi özne konumlarının ekonomik ve politik inşâsı konusundaki mutlak aymazlıkları ile ilgilidir. Foucault, özellikle mekânlar hakkında konuşurken bu suçortaklığı ithamına karşı bütünüyle savunmasız kalmaktadır: mekân ve iktidarın bu büyük düşünürü, Spivak'ın sözleriyle, emperyalizmin dünyayı topografik olarak yeniden yazması/şekillendirmesi konusunda adeta kör kalmaktadır (290). Düşünürün sessizliği Spivak'a göre semptomatiktir ve açıkça kabul edilmese de Öteki'si karşısında Batılı özneyi avantajlı konuma yükseltir, aralarındaki farkı hiyerarşik bir farka tebdil eder. Öteki hiç bir şekilde deli, mahpus, yatılı okul öğrencileri vs. ile sınırlı değildir. Bunlar, Spivak'a göre, olsa olsa emperyalizmin daha genel anlatılarını okumayı engelleyen perdeleyici allegorilerdir (291).

Mekânlardan söz edip de Soja'nın "büyük mekân düzenlemesi" (*Postmodern* 34) adını verdiği sömürge düzenini dikkate almamak olabilir mi? Bu büyük düzenleme, burasını ve orasını, bizi ve onları, medeniyi ve vahşiyi, moderni ve ilkeli birbirinden ayıran ya da bu ayrımları mekâna kazıyan bu topografik yeniden-tanımlama önemsiz olabilir mi?

HETEROTOPYALAR: MODERN VE İLKEL

Hemen hemen tüm heterotopya betimlemelerinin merkezinde modern ve ilkel ayrımını buluyoruz. "İlkel" hiç şüphesiz anakronistik bir kategori. "Modern" ise, 17. yüzyıldan başlayıp 19. yüzyıla kadar uzanan dönemde şekillenen, Orta Çağ'ın yerlerin hiyerarşik düzenini çözüp yeni sınırlarla yeniden-örgütleyerek mekânsal bir düzen yaratan ve hep içinde beslediği karşıtını bugün etik-politik düzlemde kendisi gibi olmaya zorlayan bir toplumsal şekillenme olarak tarif edilebilir. Bu tarifin dikkat çekici yönü, modernin her zaman "yeni"ye verdiği değere binaen, eskiyi çeşitli adlarla kendi *söylemi içinde* yaşatmış olduğudur. "İlkel" göstergesi, bu özne konumu ve bu mekân için bir anlam ifade etmez; ilkel, *moderne göre* ilkeldir. O hâlde modern ve ilkel arasındaki aşılamaz sınır ancak modern söylem içinde ehlileştirildiğinde söz düzlemine çıkartılıp, bilgiye dönüştürülebilir, diyebiliriz. 19. yüzyıla geldiğimizde, sömürgeciliğin bu en üst mekânsal örgütlenme evresinde, Kuzey Amerika, Avustralya ve Afrika'da yerli "ilkel" popülasyonun kitlesel olarak yerinden edildiğine tanıklık ediyoruz. Yüzyılın sonlarına doğru ise sömürge politikalarının iflası ve ulusal bağımsızlık hareketleri ile etkisi bugün de süren büyük mekân düzenlemesinin yeni bir aşamasına geçilmiş oluyordu. Sıradan mekânların anlamı işte bu büyük yeniden-örgütlenmeden derinden etkilenmiş ve şekillenmiştir—sıra dışı, "öteki" mekânların da buna izafî olarak tanımlandığını söylemeye bile gerek yok. Bu bağlamda

Foucault'nun bir heterotopya olarak değerlendirdiği kolonyal mekânları daha yakından irdelemek yararlı olabilir.

Marksist coğrafyacılarla mülakatının sonlarına doğru Foucault'nun coğrafyanın gerçekten de kendi ilgi alanının "kalbinde" ("Questions" 77) yer alması gerektiğini kabul ettiğinden söz etmiştik. Bu mülakatta, iktidar strateji ve taktiklerinin bilinç biçimleri, algı ve ideolojiler üzerinde önemli şekillendirici etkisi olduğu söylenerek koloninin iyi bir çalışma alanı olabileceği teyid edilir. "Öteki Mekânlar Üzerine" makalesinde ise on yedinci yüzyıl ilk dalga kolonizasyonuna referans verilerek koloni bir kez daha farklı bir mekân olarak dikkate alınır. Foucault burada "koloni" dediği zaman Amerika'daki Püriten topluluklarını ve Paraguay'daki Jesuit kolonilerini kastetmektedir.

Ne var ki, koloniden her söz edişte, Foucault, adeta bu mekânın yoktan varolduğunu, bir vakum içinde inşâ edildiğini, boşluğun beyaz bir kâğıt üzerine yazı yazar gibi doldurulduğunu ima etmektedir. Örneğin, Kutsal Haç şeklini yeniden üretmek üzere titiz bir dikdörtgen plan üzerinde oluşturulan Jesuit kolonilerinde birbirini dik açı ile kesen iki ana sokak vardır. Foucault, Kutsal Hac'ın neyin üzerine çizildiğini hiç bir zaman sorgulamaz. Oysa, Hristiyan sembolizminin kazındığı toprakların bir de önceki kimliği olduğunu, her koloninin bir yeniden yazma/adlandırma mekânı olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Modernleşmenin yüzyılı dünyanın her köşesinde bu tip yeniden-yazma ve yeniden-adlandırma edimleri ile işaretlenmiştir.

Foucault'dan yalnızca dört yıl önce koloniyi anlatan bir başka yazar Frantz Fanon'dur. Fanon *The Wretched of the Earth*'de "gerçek" öteki mekân, yani, koloni üzerine yazarken modern ve modern-olmayan (ilkel, vahşi, irrasyonel, vs.) kimliklerin mekânsal anlamda nasıl büyük bir titizlikle birbirinden ayrıştırıldığını anlatmaktadır. Fanon'un anlatısında koloni "kompartmanlara bölünmüş bir dünya" (37), "ikiye ayrılmış" (38), "iki karşıt bölge"den oluşan (38), "iki farklı tür"ün bu bölgelerde yaşadığı (40) bir mekândır. Fanon'un anlatısının Foucault ile karşıtlığında dikkat çeken, birbiriyle müphem bir yarışma hâlinde olan bu mekânların, iç içe olmalarına karşın hiç bir zaman birbirleriyle karışmamalarıdır. Nitekim, koloni düzeninin sona ermesi bu iki mekândan birinin, "beyaz şehrin" iptali, "toprağın derinliklerine gömülmesi" ya da "ülkeden atılması" biçiminde gerçekleşmiştir (Fanon 41). Koloni, kolonide yaşayan herkes için bir heterotopya olamamış, siyah topografyada inşâ edilen beyaz şehir, kendisini çevreleyen "aykırı," "öteki" mekâna kuşku ve merakla karışık bir yönetme duygusuyla bakmıştır. Tıpkı

19. yüzyıl Dünya Fuarlarının ziyaretçilerinin yerlerinden edilen "ilkellere" bakışında olduğu gibi.[1]

Sonuç: *Bene vixit qui bene latuit*[2]

Foucault'nun heterotopya örnekleri arasında saydığı fuarlar, müzeler ve hayvanat bahçeleri, koloni mekânlarının söylemsel kuruluşunda merkezî bir önem taşıyan Batılı özne konumu çerçevesinde benzer karakteristikler göstermektedir. Bu modern mekânların tümünde mekânı kuran öznel bakış açısı, kendisini çevreleyen tuhaf, ilginç, farklı vs. nesnelere eleştirel bir gözle bakmaktadır. Bu bakışın ürünü, kuşkusuz, bu mekânlara ait kılınan Öteki'nin bilgisidir. Oysa ne koloni de, ne de müze veya hayvanat bahçesinde söz konusu olan bakış içkin asimetrisinden bir şey kaybetmeden özne konumlarını inşâ eder. Foucault'nun örneklerinden İran hâlısı, bu nesneyi egzotik öteki olarak algılayan için başdöndürücü olsa gerektir, söz gelimi bu hâlıyı dokuyan biri için değil. Bu çerçevede heterotopyalarla ilgili insanı şaşkınlığa sevk eden hayranlık olsa olsa Jacques Alain-Miller'in panoptik hapishane için kullandığı "görünürlüğün acımasız simetrisizliği" (4, ve sonrası) ile açıklanabilir. Heterotopya kavramında ve heterotopoloji bilgisinde gizli kalan, kalmak zorunda olan şey, kavramın işaret ettiği ve kurduğu gerçekten daha önemli gibi görünüyor. Bu "şey" heterotopya hakkında konuşan, sınırları aşma hakkına sahip Batılı öznedir.

Bunu saptamakla birlikte, heterotopya kavramından öğrenilebilecekleri de çöp sepetine atmanın bir başka acımasızlık olacağını belirtmekte yarar var. Özellikle özne-mekân ilişkisini çalışanlar açısından son derece önemli açılımlar getiren bu kavram, Genocchio'nun önerdiğinin aksine, bir fikir olarak değil, Foucault'nun bile belli çekinceler ve muğlaklıklarla altını çizdiği "gerçeklik" boyutunda ele alınabilir. Heterotopoloji bilgisinde eksik olan şey, bu alanın nesnesi olan mekânların özne inşâsı ve gündelik hayatta özgül yer alış biçimleri gibi görünüyor. Bir başka deyişle, heterotopoloji egzotiklikten kurtarıldığı sürece ilginç bir çalışma alanı olarak araştırmacıları davet ediyor.

Kaynakça

Bennington, Geoff. "Cogito Incognito: Foucault's 'My Body, This Paper, This fire'." *Oxford Literary Review*. 4.1 (1979): 5-8.

Burgin, Victor. "Paranoiac Space." *Visualizing Theory: Selected Essays From V.A.R. 1990-1994*.

[1] 1853'ten itibaren yaklaşık yetmiş yıl süren Dünya Fuarları furyası içinde önemli bir dönemeç olarak kabul edilen 1893 Chicago fuar alanının Batı medeniyetine ayrılan bölgesine "White City" (Beyaz Şehir) adı verilmesi dikkat çekicidir. Egzotiğin ve ilkel ötekinin yeniden keşfedildiği bir heterotopya olan bu fuarla ve genelde Öteki'nin sergilenmesi ile ilgili olarak bkz., Nalçaoğlu; Rydell; ve Hinsley.

[2] Öğreniyoruz, böylece gizli kalıyoruz.

Der. Lucien Taylor. New York: Routledge, 1994: 230-241.

Derrida, Jacques. "Cogito and the History of Maddness." *Writing and Difference* içinde. Çev. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978: 31-63.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Çev. C. Farrington. New York: Grove Weidenfeld, 1991.

Foucault, Michel. "The Eye of Power," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Der. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980: 146-165.

Foucault, Michel. "My Body, This Paper, This Fire." Çev. G. Bennington. *Oxford Literary Review*. 4.1 (1979): 9-28.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces." Çev. J. Miskowiec. *Diacritics* 16 (1986): 22-27.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.

Foucault, Michel. "Questions on Geography." *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Der. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980: 63-77.

Foucault, Michel. "Space, Knowledge, and Power." *The Foucault Reader* içinde. Der. P. Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984: 239-256.

Genocchio, Benjamin. "Discourse, Discontinuity, Difference: The Question of 'Other' Spaces." *Postmodern Cities and Spaces* içinde. Der. Sophie Watson & Katherine Gibbson. Cambridge: Blackwell, 1995: 35-46.

Grosz, Elizabeth. "Space, Time, and the Bodies." *On the Beach* 13 (Nisan 1988): 13-22.

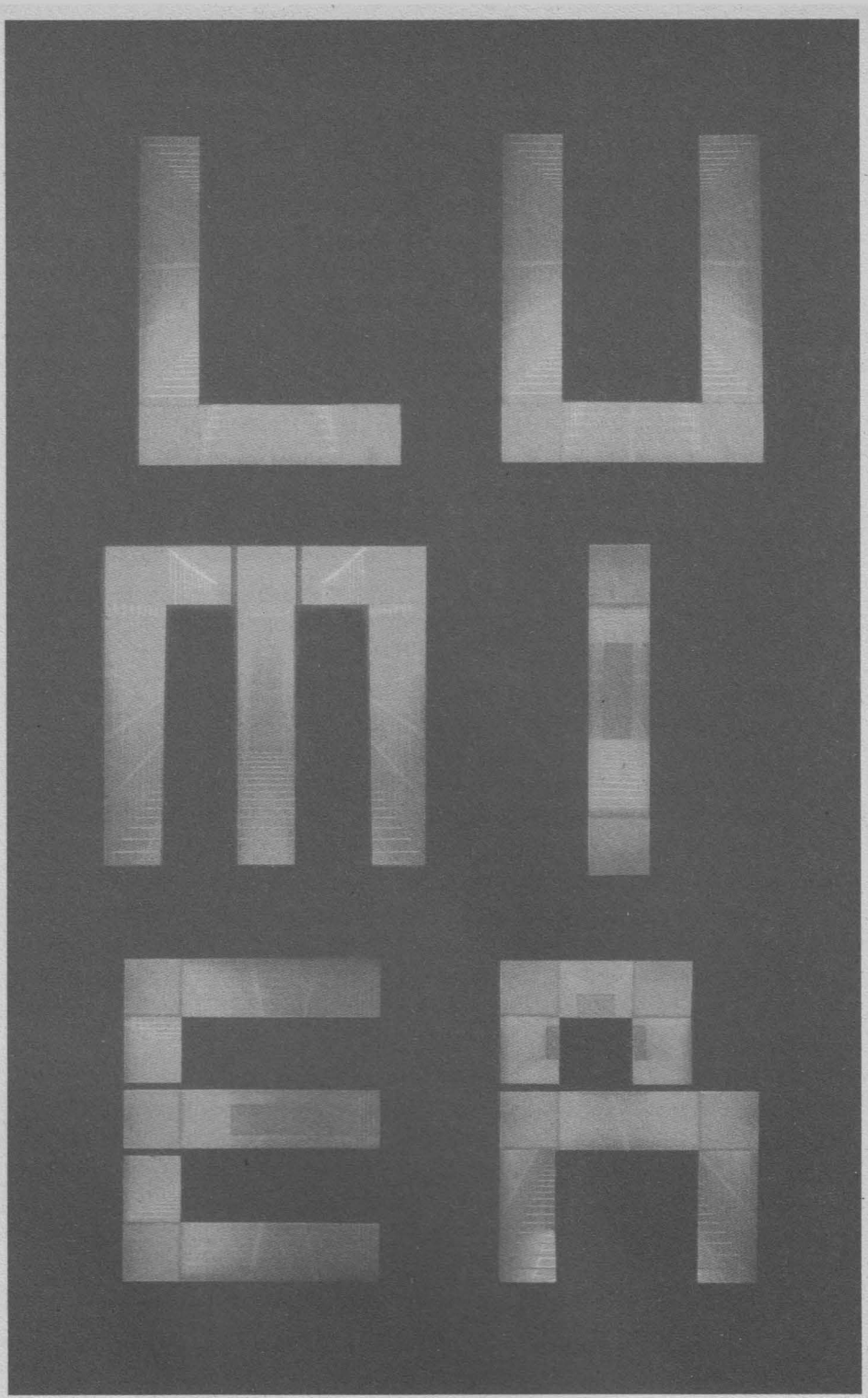
Miller, Jacques-Alain. "Jeremy Bentham's Panoptic Device." *October* 41 (1987): 3-29.

Soja, Edward. "Heterotopologies: A Remembrance of Other Spaces in the Citadel—LA." *Postmodern Cities and Spaces* içinde. Der. Sophie Watson & Katherine Gibbson. Cambridge: Blackwell, 1995: 13-34.

Soja, Edward. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989.

Spivak, Gayatri Chakravorti. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde. Der. Cary Nelson & Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988: 271-313.

DİLBİLİM



First Choice, 1989, Tokyo, Graphic- Sha.

DİL OYUNLARINDAN DİLİN YAPIBOZUMUNA:

DERRIDA'YI WİTTGENSTEIN'A *EK*-LEMEK YA DA WİTTGENSTEIN'DAN HAREKETLE DERRIDA'NIN *İZ*-İNİ SÜRMEK

Recep Alpyağıl*

"Dil, yolların bir labirentidir.
Bir taraftan yaklaşır ve yolunu aşağı yukarı bilirsin;
aynı yere bir başka taraftan yaklaşır ve artık
yolunu takriben bilemezsin".[1]
L. Wittgenstein

"Labirent .... bir uçurumdur; dolambaçtan
dolambaca geçerken kendi kendini temsil eden
saf bir yüzeyin yataylığına dalarız."[2]
J. Derrida

1. Wittgenstein üzerine yapılan son dönem çalışmalarda, onun felsefe tarzı ile Derrida'nın felsefesi arasında bir yakınlığın bulunduğu görüşü giderek daha çok kabul gören bir eğilim haline gelmiştir. Bazı araştırmacılar, Wittgenstein'ın felsefesinin orijinalliği tam anlamıyla Derrida'nın terimleri

* Recep Alpyağıl, 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation,* trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996, 203; (Türkçe çev. Deniz Kanıt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yay., İst., 2000, - çalışmamızda Türkçe çeviriden de faydalanılmıştır); bu kitaba bundan sonra, metin içinde paragraf numarasına referansta bulunulacaktır.

[2] J. Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 69.

aracılığıyla anlaşılabilir[3] derken bazıları da Derrida'yı Fransız Wittgenstein'ı[4] olarak tanımlamaktadırlar: 'Derrida'nın merkezî savı, Wittgenstein'ın geniş ve büyüleyici tartışmalarının bir yankısıdır.'[5] Bununla birlikte, her iki düşünür arasında belirli yakınlıkların olduğunu kabul eden; ancak, bu yakınlığın bir noktadan sonra *farklılığa* dönüştüğünü savunan düşünürler de vardır. Bu anlamda yazımız bu tartışmaya bir katkı olma amacı taşımaktadır.

2. Her iki düşünür arasında ilk göze çarpan yön, üsluptaki benzeşmedir. Ancak, burada şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Eğer Derrida'ya üslup yönünden mutlaka bir selef aranacaksa o da Kierkegaard'dır. İronileriyle, humoruyla ya da parodileriyle Derrida en çok Kierkegaard'a benzer. Bu sav bir yönüyle haklıdır: Eserlerinin büyük çoğunluğunu farklı takma adlarla yazan Kierkegaard aynı günde iki farklı takma adla kitap yayınlayabilmiş, hatta bir keresinde, Climacus takma adına Anti-Climacus'la mukabele eden bir kitap yazmıştır. Ve bütün bunların üstüne şunları ifade edebilmiştir:

> *Öyleyse takma adlı kitaplarda bana ait tek bir söz bile bulunmamaktadır; benim onlar hakkında üçüncü kişi olmamın dışında bir görüşüm yok, onların anlamı hakkında bir okuyucu olmanın dışında bir bilgimin olmadığı gibi onlarla kişisel bir ilişkim de yok.*[6]

Yukarıdaki değerlendirmeler haklı olmakla birlikte, Wittgenstein'ın yaklaşık üç yüz elli sayfalık *Philosophical Investigation* adlı kitabına sadece Hacker ve Backer ikilisinin iki bin sayfayı aşkın bir komentari yazdıkları,[7] diğer yandan son zamanlarda çıkan bir yardımcı kitapta, 'Wittgenstein'ın bu kitabında tartışmalı hiçbir paragrafın olmadığı'[8] şeklinde bir değerlendirmenin yapıldığı düşünülürse Derrida ile Wittgenstein arasında üslup yönünden bir karşılaştırma yapmakta pek de haksız olmadığımız anlaşılır.

Derrida'nın parodilerine benzer parodilere Wittgenstein'da, metin içinde adını bile vermeye gerek görmediği felsefe okulunun görüşlerini eleştirisinde

---

[3] Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, London, 1986, s. 1.

[4] Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. C. Mouffe, Çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yay., İst., s. 53.

[5] Newton Garver, "Preface", J. Derrida, *Speech and Phenomena*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, s. xvii.

[6] Sören Kierkegaard, *Cocluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragment*, ed. and *trans.* Howard V. Hong-Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1992, s. 626.

[7] G. P. Backer-P. M. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigation*, Vol. 1, Basil Blackwell, Oxford, 1980; bu dizi toplam beş ciltten oluşmaktadır.

[8] Andrew Lugg, *Wittgenstein's Investigations* 1-133: *A Guide and Interpretation*, Routledge, London-New York, 2000, s. 1.

karşılaşırız. Örneğin o, öznel bir biçimde (gizlice) kurala uyabileceğini düşünen kişiyi, 'elini başının üzerine koyup, ben boyumun uzunluğunu biliyorum' (279) diyen kişiye; duyumla söz arasındaki bağıntının, sadece zihindeki bir doğrulamaya baş vurularak yapılabileceğini düşünen kişiyi 'söylediği şeyin doğruluğuna kendisini ikna etmek için sabah gazetesinden birkaç kopya satın alan' (265) kişiye; kurala uymanın öznelerarası olduğunu anlayamayan kişinin durumunu 'bir kimsenin, el ile işaret etme hareketine, doğal olarak bilekten parmak ucuna değil, parmak ucundan bilek hattı yönüne bakarak karşılık vermesine'(185); işaretle tanımlama yapmayı 'nesnenin vaftiz edilmesine' (15) benzetir. Duyum dilinin paylaşılır bir dil olması gerektiğini anlayamayan kişiye, körlüğün resmini bir kimsenin kafasındaki karanlık olarak düşünmesini önerir (424). Bütün bu örneklerde eleştirilen sistemin parodisini bulabiliriz. O, muhatabına ilginç sorular yönelterek, onun üzerinde kelimenin Sokratçı anlamında ironiler yapar. Örneğin muhatabına içine düştüğü çelişkiyi göstermek için 'bindiği dalı kestiğini' haber verir (55). Wittgenstein'ın bu yazı stratejisine karşın, parodi Derrida'nın yapıtlarının merkezini oluşturur; o bize her ne kadar 'kusura bakmayın ama, hiçbir zaman tam olarak öyle söylemedim'[9] diyecek olsa da filozoflar onun eserlerinde bir karikatür gibi dururlar. Örneğin, *Speech and Phenomena*'da Husserl, *Dissemination*'da Platon, *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx, artık kendileri olmaktan çıkmışlardır. Onları, Derrida'nın okuyuşu ile tanımak oldukça zordur. Bu noktada Derrida'nın parodilerini anlayabilmek için onun ikizi olmamız gerektiğini dile getiren A. Megill'e[10] hak vermemek elde değildir.

3. Differance: Derrida'nın parodilerine imkân tanıyan stratejilerden birisi onun diffarance kavramında yatar. O, bu kavramın 'doğrudan doğruya hiçbir şeye indirgenemez bir biçimde çok anlamlı olduğunu' söylese de, bu kavrama ilişkin şöyle bir çerçeve çizer:

Öyleyse işaret ya da im ayırım konmuş buradalıktır, ertelenmiş şimdi, yerinden ayrılmış burasıdır. İster sözlü ya da yazılı im olsun, ister seçimle ister politik temsille ilgili olsun imlerin dolaşımı şeyin kendisiyle *karşılaşabileceğimiz*, onu *ele geçirebileceğimiz, tüketebileceğimiz, ya da harcayabileceğimiz*, görebileceğimiz, *burada görüleyebileceğimiz anı erteler.*[11](...) Differance'ın özü yoktur, o yalnızca neyse o olarak edinilmesine izin vermez şey olmakla kalmaz, genel olarak neyse o olmanın yetkesini, şeyin kendisinin özündeki *buradalığın yetkesini tehdit eder.* Bu noktadan differance'ın kendi

[9] J. Derrida, "Kusura Bakmayın Ama, Hiçbir Zaman Tam Olarak Öyle Söylemedim", *Doğu Batı*, 4, 1998, s. 147.

[10] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 417.

[11] J. Derrida, "Differance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, 10, 1999, s. 52.

özü olmaması, differance'ı ilgilendirdiği ölçüde yazı oyununun ne varlığının ne de doğruluğunun olmamasını içerir.[12]

Peki Wittgenstein'ın differance'la olan bağlantısı nedir? Bu soruya üç aşamalı olarak yanıt vermek mümkündür:

3.1. Terry Eagleton, bir öğrencisine, Kral Lear'dan 'farklılıkları öğreteceğim sana' dizesini kitabına epigram olarak alacağını söyleyen Wittgenstein'la post yapısalcı düşünürlerin *farklılık* kavramı arasında bir benzerliğin olabileceğini önerir.[13] Örneğin Wittgenstein, 'bir örnekle tanım her durumda *farklı* yorumlanabilir'(28) derken differance'ı kullanır; 'bu yolda bir sonuncu ev yoktur; insan her zaman bir *ek* ev inşa edebilir' (29) derken de differance'a düşmüş görünür.

3.2. Derrida'nın differance kavramını sunma biçimi ile Wittgenstein'ın dil oyunlarını tanımlama tarzı son derece birbirine benzer görünmektedir. Bu anlamda Wittgenstein, dil oyunlarından söz etmekle birlikte dil oyununun kendisi hakkında hiçbir şey söylemez (65). Onun bu yöndeki tasvirleri oldukça bulanık bir temel üzerine bina edilmiştir. O, bu yöndeki bir itirazı şu biçimde değerlendirir:

Birisi, 'oyun' kavramının bulanık yanları olan bir kavram olduğunu söyleyebilir. -"Ama bulanık bir kavram, bir kavram mıdır?- Belirsiz bir fotoğraf bir kişinin resmi midir? Hatta belirsiz bir resmin yerine temiz olanını koymak her zaman bir avantaj mıdır? *Çoğu kez tamamen gereksinim duyduğumuz, bu belirsiz olan değil midir?* (71 -İtalik bize ait).

Wittgenstein, belirsizliği kabul etmeyen, örneğin bir oyununun her noktada kurallarca belirlenmesi gerektiğini söyleyen kişiye şunu hatırlatır: Öyleyse kuralın nasıl uygulanacağı noktasında her zaman şüphe içinde olmak mümkündür. Örneğin, 'önündeki kapıyı açmadan önce onun ardındaki uçurumun açık gibi görünüp görünmediğinden *her zaman* şüphe eden ve kapıdan girmeden önce bundan emin olmak isteyen birisi kolaylıkla tasarlanabilir'(84). Özetle, belirsizlik her zaman için mümkündür; ancak bu bizi yanıltmamalıdır. Çünkü belirsizlik, soruna onu eleştiren muhatabın bakış açısıyla yaklaşmaktan kaynaklanır.

3.3. Wittgenstein ile Derrida arasında göstermeye çalıştığımız bağlantı, differance kavramını *idendity* ile birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkar. Neticede ayrımın merkeze alınması özdeşliğin olumsuzlanması anlamına gelir. Wittgenstein da özellikle herhangi bir bağlama ait olmayan meta özdeşlik nosyonunu, Derridacı terimlerle söylersek saf bir bulunuş (kendilik) düşüncesini yadsır: "Ama aynı, en azından aynı değil midir? Bir şeyin özdeşliğinde yanılmaz bize özdeşlik paradigmasına sahipmişiz gibi görünüyor. (...) 'Bir

[12] Derrida, "Differance", s. 60.
[13] Terry Eagleton, "Wittgenstein'ın Dostları I", çev. Tuncay Birkan, *Birikim*, 19, 1990, s. 46.

şey kendisiyle özdeştir.' -Yararsız ama yine de imgelemin belirli bir oyunuyla bağlantılı olan bir önermenin bundan daha güzel bir örneği yoktur"(216). O, yine dil düşünce bağıntısını anlatırken 'sözlere eşlik eden düşüncelerin olabileceğinde ısrar eden muhatabına ilginç bir örnek verir. Muhatap şöyle bir varsayımla hareket etmektedir: "Ancak eğer bir kimsenin bir ağrısı olduğunu varsayarsam o zaman ben yalnızca, o kişinin sık sık benim de duymuş olduğum tam da *aynı* ağrıyı duyduğunu varsayarım". Burada açıkça görüldüğü üzere muhatap özdeşlik ilkesiyle içine düştüğü sorunu çözebileceğini düşünür. Buna karşın Wittgenstein'ın yanıtı ilginçtir:

Bu bizi daha öteye götürmez. Sanki şöyle derim: "Siz şüphesiz, burada saat 5'in ne anlama geldiğini bilirsiniz; aynı zamanda, 'Güneşte saat 5'in de ne anlama geldiğini bilirsiniz. Bu sadece saat beş iken orada da zamanın buradakiyle *aynı* olması demektir". *Özdeşlik* aracılığıyla açıklama burada iş görmez. Çünkü insanın buradaki saat 5'e ve oradaki saat 5'e 'aynı zaman' diyebileceğini yeterince bilirim, ancak bilmediğim, *insanın hangi durumlarda onun, burada ve orada aynı zaman oluşundan söz etmesi gerekeceğidir* (italikler bize ait).

Wittgenstein burada şunu söylemek istemektedir: Eğer bir varsayımın herhangi bir durumda geçerli olmasından hareketle, onun bütün durumlar için geçerli olacağını söylemeye kalkışırsak yukarıdaki türden bir açmazla karşı karşıyayız demektir. Yani bir kişi buradaki saatin 5 olduğunu söyleyerek güneşteki saatin de 5 olduğunu söyleyemez. Bu cümle bir dereceye kadar anlamlı olmakla birlikte 'saat güneşte de 5' ifadesini yeterince açıklayamamaktadır. Çünkü bizim yeryüzündeki zaman ölçümümüzün kendisi güneşin hareketlerine ve bir takım uzlaşmaya dayanan ölçütlere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aynı yöntemi güneşin kendisine tatbik etmemiz olası olmadığından 'buradaki 5'le güneşteki 5'in aynı olduğunu söyleme noktasında özdeşlik ölçütü yeterli değildir. Benzer bir biçimde insanın özdeşlik ilkesinden hareketle bir başkasının acısı hakkında bir varsayım ileri sürmesi mümkündür. Ancak buna dayanarak şunu söyleyebilir miyiz: 'Sobanın bir ağrısı var benim de bir ağrım var; öyleyse ikimiz de aynı deneyime sahibiz' (350).

Bununla birlikte Wittgenstein, bu tavrını bir *dissemination*'a dönüştürmez. Çünkü özdeşlik ilkesinin bağlam dışı kullanıldığında yararsız olması bütün bir özdeşlik ilkesinin anlamsızlığını ifade etmez. Aksine, bir bağlam içinde kullanıldığında özdeşlik mümkündür; buna paralel olarak saçılımı önleyen belirlenim de mümkündür. Bu açıdan bakıldığında o, katıksız bir logosentrik olarak görünür.[14] Bu noktada bizi bir dizi sorun bekler.

[14] Bkz. Newton Garver-Seung-Chong Lee, *Derrida and Wittgenstein*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, s. 110-122.

4.Wittgenstein'ın konuyla ilgili düşüncelerini öznelerarası bir perspektifle okumak mümkündür.[15] Ancak özellikle Saul Kripke'nin meşhur konferansından sonra onun bu yöndeki düşünceleri bir çok tartışmanın konusu olmuştur. Özellikle *Philosophical Investigation*'da paragraf 201'deki görüşler:

Bizim paradoksumuz şuydu: Eylemin hiçbir yönü kuralla belirlenemez, zira eylemin her yönü bu kurala uygun yapılabilir. Yanıt şuydu: Eğer her şey kurala uygun yapılabilirse o zaman onunla çatışma da yapılabilir. Öyleyse burada ne uygunluk ne de çatışma olur. (201)

Kripke, buradan hareketle Wittgenstein'ı bir anlam septisizmiyle nitelendirir.[16] Ona göre Wittgenstein'ın bu ifadeleri anlamın olamayacağı, giderek bir dilin imkânsız olduğu anlamına gelir. Bu, Derridacı terimlerle söylersek, önü alınamaz bir saçılımdır, anlamın toparlanamaz yayılımıdır. Bu değerlendirmeyi Derrida'nın şu ifadeleriyle karşılaştırmak mümkündür:

Kararlaştırılamaz olan, her kararda, her karar olayında, en azından adeta bir hayalet gibi -ama zaruri bir hayalet gibi- yakalanmış, yerleştirilmiş durur. Onun hayaletliliği, bir kararın adil olduğuna inanmamızı sağlayan herhangi bir varlık kanıtını, herhangi bir kesinliği ya da varsayılan herhangi bir kriterolojiyi yapı-çözüme uğratır.[17]

Her iki alıntıda da kurala ilişkin bir karar verilemezliğin olduğu ima edilir. Ancak, Wittgenstein açısından söylersek tek başına bu paragraf üzerinde odaklanmak Kripke'i doğrulasa da Wittgenstein'ın genel amacı açısından bu yorum savunulamaz gözükmektedir. Yukarıdaki ilk alıntıda Wittgenstein kendi fikrini söylemekten çok muhatabın içine düştüğü amacı karikatürize eden bir yaklaşım sergiler. Bu durum aşağıdaki alıntıyla birlikte düşünüldüğünde daha açık bir hale gelmektedir:

"Bir yasa tam da bu noktada ne yapmam gerektiğini bana nasıl gösterebilir? Yaptığım şeyin hepsi, bir yorum sırasında kurallara uygundur." -söylememiz gereken şey bu değil daha çok şudur: Her yorum yorumladığı şeyle beraber hâlâ havada asılı kalır ve ona herhangi bir destek veremez. Yorumlar kendi kendilerine, anlamı belirlemez. (198)

Yukarıda oldukça güçlü bir analoji vardır. Buna göre Wittgenstein bütün olup bitenin bir yorumlama faaliyetinden ibaret olduğunu söyleyen muhata-

---

[15] Norman Malcolm, "Following a Rule", *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, s. 155; J. Habermas, *İletişimsel Eylem Teorisi*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 2001, s. 439-442, J. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 1998, s. 264-265.

[16] Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, s. 2-8.

[17] J. Derrida, "Force of Law", s. 24; aktaran, Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev. Cevdet Aşkın, Epos Yay., Ankara, 2002, s. 83.

bına, yorum ile yorumladığı şey arasında bir gedik olduğunu vurgular. Ona göre, tek başına yorum bu boşluğu dolduramaz. Yorumun geçerli olabilmesi için bir desteğe gereksinimi vardır. Bizim benimsediğimiz yaklaşıma göre bu, bireyin ait olduğu öznelerarasılıktır. Dilin, içinde anlam kazandığı toplumdur. Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Wittgenstein, Derrida'ya paralel olarak Husserlci saf özdeşliği reddeder; ancak ona göre Derridacı bir differance da kabul edilemez. O, toplum içindeki uylaşımın (Derrida'ya göre *presence*) differance'ın önünü alacağını düşünür. Bu yargıyı şu şekilde açmak mümkündür.

4.1. Bir kurala uymamıza olanak tanıyan şey nedir? Acaba kural kendi içinde uygulamasını da barındırır mı? Örneğin,

"→" Bu ok nasıl *işaret eder*? O içinde, kendisinden başka bir şeyi taşıyor gibi görünmüyor mu?"(454) (...) Ona yaşam veren nedir? -O kullanımda canlıdır. Yaşam mı onun içinde soluk alır? -Yoksa kullanım mı onun yaşamıdır? (432)

Wittgensten'a göre tek başına bir işaret anlamı belirlemez; bir göstergeye anlam vermemize olanak tanıyan şey toplumsal arkaplandır. Onun toplum içindeki kullanımıdır. Bu açıdan baktığımızda Derrida'nın Husserl'in anlatma ile gösterme arasında yaptığı ayrımı eleştirisi Wittgensten'ın anlam platonizmini eleştirisine benzer.[18] Diğer bir deyişle, her iki düşünür de özellikle, anlamın zihinde kendiliğinden bulunuşunu eleştirmektedir. Ancak Wittgenstein, kullanımın anlamı belirleyeceği şeklindeki düşüncesiyle ondan ayrılır. Bir örnek üzerinde söylersek, rakamların öğrenimi sonsuza açılan bir *dissemination*'dır. Ama 1, 3, 5, dizesine 7, 9, 11 yazmamıza olanak tanıyan şey (toplumsal uzlaşım) bu saçılımı bir düzene sokar. (krş. 430-431)

4.2. Gelinen bu noktada J. Margolis'in konuyla ilgili bir değerlendirmesine yer vermek yararlı olacaktır. Ona göre Derrida ve Wittgenstein arasındaki en önemli fark şudur: Derrida, dilin, Nietzscheci anlamda temelden metaforik bir doğaya sahip olduğunda ısrar ederken; Wittgenstein, sosyal olarak anlaşılabilen ve denetlenebilen, bu haliyle de Nietzsche'nin tahripçi nosyonunu kabul etmeyen doğal dilde ısrar eder.[19] Bu açıdan baktığımızda Derrida büyük olasılıkla Wittgenstein'ı doğal dilin büyüsüne kapılmış bir logosentrik olarak değerlendirecektir. Ancak S. Zizek'in de gayet ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere yapıbozumcunun 'üstdil diye bir şey olmadığın'dan, hiçbir sözcenin tam olarak söylemeye niyet ettiği şeyi söyleyemeyeceğinden, sözceleme sürecinin sözceyi her zaman bozacağından her zaman

[18] David Finkelstein, "Wittgenstein on Rules and Platonism", *The New Wittgenstein*, ed. Alice Crary-Rupert Read, Rotledge, London-New York, 2000, s. 53-73.

[19] Joseph Margolis, "Vs. (Wittgenstein, Derrida)", *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, ed. Souren Teghrarian, Thoemmes Press, England, 1994, s. 162.

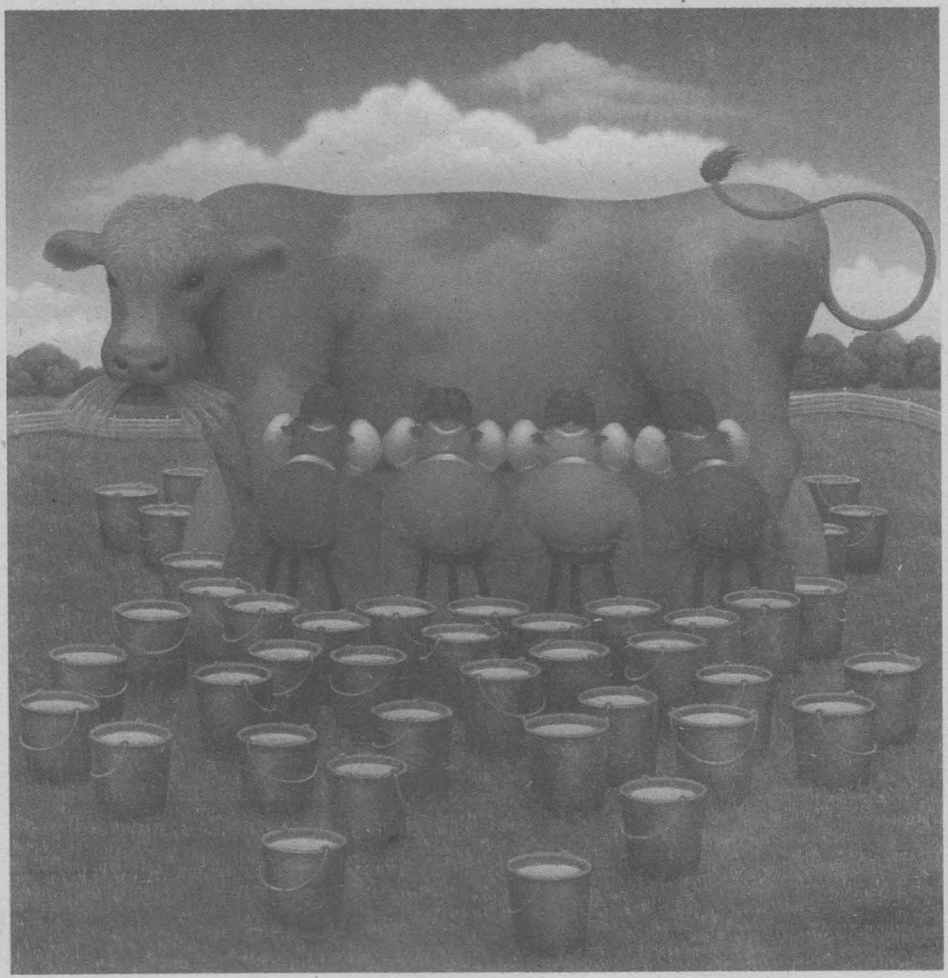
emin olabildiği konum, en saf, en radikal biçimiyle *üstdil konum*"dur.[20] Diğer bir deyişle hiçbir üstdil konumu olmadığını söylemek ironik bir biçimde bir üstdil konumunda olmak (logosentrik) anlamına gelir. Ya da Megill'in yorumuyla söylersek, Derrida postmodern bir şiirsellik içinde olduğu kadar *haham* Derrida sıfatıyla, şeylerde hâlâ bir hakikat arar *konumdadır* (*positions*).[21] Bu değerlendirmeler en azından bize şunu söyleme olasılığı verir: Eleştiri yapabilmemiz tam da kaçınmak isteğimiz logosentrizmle mümkündür. Ele aldığımız konu özelinde ifade edersek düştükleri açmaz bakımından Derrida, Wittgenstein'dan daha tutarlı değildir.

5. Bir filozofu bir başka filozofun terimleriyle anlamaya çalışmanın indirgemeci bir yönü olduğu gerçektir. Bununla birlikte bu yöndeki bir denemenin bize şöyle bir avantaj sağlayacağını düşünmekteyiz: Derrida'nın terimleriyle Wittgensten'ı okumak onun felsefesini daha işlevsel bir hâle getirebilir. Wittgenstein'dan hareketle Derrida'yı okumak ise, bize, Derrida sonrası için bir ümit verir. Salt Derrida'yı konuşmak, bize Derrida sonrası için bir şey söylemez; çünkü dekonstrüksiyon bütün olup bitenin içinde cereyan ettiği bir karadelik gibidir. Buna karşın Wittgenstein'ın, Derridayla paralel görünen yönleri bir prologomena amacı taşır: Gelecekte ortaya çıkacak bütün metafiziklere bir prologomena. Neticede eleştiri, yeni bir başlangıç için yapıldığında anlamlıdır; bize bir gelecek vaat etmediğinde ise yıkım (deconstruction) olmaya adaydır. Wittgenstein açısından salt dekonstrüksiyon'un yeterli görünmemesinin bir sebebi de budur.[22] Bu değerlendirmeyle Derrida'yı 'felsefenin sonunu getirdiği' türünden popüler yorumlara dönüştürme niyetinde değiliz. J. Caputo'nun incelikli analizlerinin de gösterdiği üzere kaos, bazen kozmos için de olabilir.[23] Ama bu yorumun herkesi ikna edeceğini beklemek de bir iyimserlik olsa gerek.

---

[20] Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2002, s. 168-169.
[21] Megill, age., s. 491.
[22] Martin Stone, "Wittgenstein on Deconstruction", *The New Wittgenstein*, ed. Alice Crary-Rupert Read, Rotledge, London-New York, 2000, s. 84.
[23] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetetion, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Indianapolis, 1987, s. 209-221.

FEMİNİZM



American Illustration 5, Robert Goldstrom, 1986, New York, Abrams.

FEMİNİZM VE YENİ YÖNELİMLER

Dilek İmançer*

GİRİŞ

"Kadın hakları" 60'lı yıllardan sonra sıkça duymaya başladığımız bir kavram olmaya başlamıştır. Bu kavramın içeriğinin doldurulmasında ise feminist hareket etkili olmuştur. Feminist hareket çerçevesinde kadın sorununu sadece kadın-erkek eşitsizliği açısından ele almak tek boyutlu bir çözümleme olacaktır. Zira kadın sorunu ekonomik, politik, ideolojik psikolojik yönlerin iç içe geçtiği karmaşık bir olgudur. Bu çalışmada feminist politikaların belirlenmesinde etkin olan düşünce akımları boyutundan kadın haklarının kültürel olarak geçirdiği süreç ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Feminizmi genel olarak kadın-erkek ayrımcılığına karşı çıkarak, cinsler arasında siyasal, ekonomik ve toplumsal eşitliği savunan görüş olarak tanımlamak mümkündür. Batıda Fransız devrimi ile birlikte kadınların seçme ve seçilme hakkı, mülkiyet hakkı kadın özgürlüğü kavramı çerçevesinde savu-

* Dr. Dilek İmançer, Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo-Televizyon-Sinema Bölümü.

nulmuştur. Çeşitli eylem ve reformlar sonucunda kadınlar açısından bazı haklar elde edilmiştir. Feministler bu hakları elde ettikten sonra özgürlüklerinin yalnız bu haklarla sınırlı olmadığını, asıl sorunun erkeğin kültürel egemenliği olduğunu savunarak mücadelelerine devam etmektedirler.

Feminist hareket tarihsel açıdan I. Dünya Savaşı öncesi ve 1968 sonrasında olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Bu hareket ile bir çok kadın bir araya gelmiş "daha önemlisi kadın-erkek eşitsizliğine karşı bir şeyler yapılması gerektiğini, bu konuda ilgisiz birçok kadına fark ettirmişlerdir"[1]. Feminizm 1968 sonrasında daha geniş bir tabana yayılma eğilimi göstermiştir. Günümüzde feminizm bazı vurgu farklılıklarıyla değişik ülkelerdeki çeşitli kadın gruplarınca benimsenmektedir.

Batıda kadın hakları teorik olarak çeşitli düşünce akımlarının etkisinde tartışılıp gelişirken, Türk toplumunda kadın hakları, sadece kültürel nedenlerle değil, Tanzimat'tan günümüze kadar ülkenin kalkınması açısından ekonomik bir temele de dayanarak, kadına işletmenin kâr maksimasyonu açısından hesaba katılması gereken bir araç; toplumbilimsel deyişle cinsiyet rolünün gereklerine uygun olarak hesaba alınan birimler olarak bakılması ile gündeme gelmiştir.

Temelde ataerkil toplumsal düzenini eleştiren feminist görüşü bir bütün olarak çözümlemeye imkân tanıyan bir teori geliştirilemediğinden, feminist düşünürler, liberalizm, marksizm, psikanaliz, varoluşçuluk, radikalizm gibi düşünce akımlarının etkisinde kalarak oluşturdukları teoriler ile kadın haklarına alternatif çözüm arayışlarını sürdürmektedir. Bu feminist teoriler, kadınların ataerkil toplumsal düzen yapısı içinde değersizleştirildiklerini varsaymakta ve bunun nedenini sorgulamaktadır.

Liberal Feminizm

Kadın hakları konusunda mücadelenin mihenk taşı olan liberal anlayış kadının özel alan ile sınırlı kalmasına karşı çıkarak, birey olarak kendini geliştirecek potansiyele sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Kadın doğumda cinsiyetini belirleyemediğine göre, hayatı boyunca bulunacağı konumu belirleyebilmelidir.

Fransız ihtilalinden sonra aydınlanmacılık ve akılcılık çağı olarak adlandırılan dönemde savunulan insanların vazgeçilmez, doğal olarak kabul ettikleri haklara hükümetler müdahale edemez ilkesinden hareket eden liberal feminist görüş, erkeklerin bir vatandaş olarak sahip oldukları doğal haklara, kadınların da sahip olabilecekleri konusundaki ümitleri boşa çıkarmıştır.

[1] Sibel Ecer, "Yakın Geçmişte Feminist Hareketler", *Yeni Olgu*, Nisan 1984, s. 24.

Kadının, kocasının himayesinde aileye ait olduğu fikrî tüm liberal erkek kuramcıların ortak düşüncesidir.

17. ve 18. yüzyıllar boyunca -öncesinde ve sonrasında- kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrenselleşmiştir. 18. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle 19. yüzyılın başında tarihsel dönüşümler, özellikle de sanayi devrimi, kadını özel alanda tecrit ederek, işyeri ile ev mekânını birbirinden ayırmıştır. "Makineleşmiş fabrikalar ve ev ekonomisinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyası evin özel dünyasından daha önce hiç olmadığı kadar birbirinden ayrılmıştır. Bu gibi eğilimler, akılcılığı kamusal alanla, akıl dışılığı ve ahlâkı özel alanla ve kadınla özdeşleştiren aydınlanma düşüncesini desteklemiştir"[2].

Liberal feminist kuram kadınlara siyasal temsil hakkı verilmesini, vergi mükellefi olmalarını ve evli kadınların ölü vatandaş olmalarını eleştirmektedir. Zira o dönemde kadın eğer evliyse kanunlar önünde vatandaşlığı sona ermiş gibi gösterilmekteydi. Erkek, kadının mülkü üzerindeki tüm haklarını almaktaydı. Evlilik anlaşmasında kadın kocasına karşı itaatkâr olmaya zorlanmaktaydı.

Liberal feminist teorinin klasik savunucusu olarak Mary Wollstonecraf kabul edilmektedir. "Vindication of the Rights of Women" isimli kitabında "kadınların da erkekler kadar Tanrı'nın yarattığı varlıklar olduğu, daha ciddi bir biçimde eğitilmeleri ahlâksal ve zihinsel yeteneklerini geliştirmelerine izin verilmesi gerektiği"[3] tezini savunmaktadır. Ayrıca bu kitapta, esas olarak, burjuva erkeğiyle eşitliği-eğitim, hukuk ve siyaset alanlarında eşitliği savunulmaktadır. Aynı zamanda da "kadınsılık" kavramının eleştirisi yapılmaktadır.

"Wollstonecraf bir akılcı ve Stoacı olarak, eleştirel düşünmenin bireyi sadece fiziksel varlığını akılsızca yinelemekten özgürleştireceğine ve uygun bir eğitimin kadının erkeğe hizmet etme rolüne boyun eğmesini engelleyeceğine inanmaktadır".

Frances Wright, Sarrah Grimke gibi feminist yazarlar da eleştirel düşünmenin yararına inanmışlardır. "Wright bir tanrıtanımaz olarak dini, kadınların bağımsızlığını sürdürülmesini engelleyen en önemli güçlerden biri olarak görmüştür. Ve kadınların "aklını esaret altında" tutmakta başarılı olan "aç gözlü ruhban" kurumuna karşı kin besler". Grimke ise; kadınlara uygulanan baskıyı meşrulaştırmak için kullanılan kutsal kitaptaki temel bölümlerle ilgili yaptığı metin analizlerine dayanarak dini eleştirmektedir. Ona göre "kadınlar

[2] Josephine Donnovan, *Feminist Teori*, Çev: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 19.
[3] J. Mitchell, A. Oakley, *Kadın ve Eşitlik*, Çev: Fatmagül Berktay, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1984, s. 158.

yüzyılların kemikleşmiş görüşlerinin, geleneklerinin ağırlığı ile çarpışmak için kendi hakikatlerini dillendirmek ve meşrulaştırmak zorunda olduklarını"[4] belirtmektedir.

Grimke, kadınların özel alana ait oldukları ve kamusal sorunlarla ilgili akılcı düşünmelerinin uygunsuz olduğu fikrine karşı çıkmaktadır, fakat yine de Grimke Viktoryan değerlerden dolayı kadınların yönetimde yer almaları fikrinden ürkmektedir.

1966'da kurulan National Organization for Women (NOW) (Ulusal Kadın Örgütü) amaç maddesinde, kadınların öncelikle, toplumda erkekler ile eşit haklara sahip olduğu ve insanî potansiyellerini tam anlamı ile geliştirme şansına sahip olmalarının şart olduğu önermesine sadık kalınmıştır. Kadınların bu tür bir eşitliğe ancak siyasî, ekonomik ve toplumsal hayatta karar verici rol alarak, toplumdaki diğer insanlarla sorumlulukları paylaşarak ulaşabileceklerine inanılmaktadır.

Sonuçta aydınlanmacı Feminist teoride bazı temel problemler bulunmaktadır. Bunların birincisi; liberal çözümlemenin özel alanı dokunmadan bırakmış olmasıdır. Kadınların, erkeklere bağımlılıklarına, ataerkil ya da erkeğe hizmet eden eğitim sistemine ve toplumsal kurumlara karşı bir sınıf olarak niteleyen birçok liberal feminist, radikal feminist duruşa doğru kaymıştır. Liberal feministler tarafından sonuçsuz bırakılan bir soru da kadın ve erkek arasında ruhsal ve ahlâkî yetenekler açısından gerçekten farkın olup olmadığıdır. Bazı liberaller genel olarak var olan farkların küçük olduğunu ve içinde bulunulan koşullar sonucu oluştuğunu savunmaktadırlar.

Liberal feministler, "yalnızca sınıf farklılıklarını değil, daha uzlaşmaz olabilen cinsiyet farklılıklarını da görmezden gelmek istiyorlardı"[5]. Diğer bazı feministler ise kadınların erkeklerden farklı olduğunu savunmuşlardır. Kadınların erkeklerden farklı olduğunu, kültürel feminizmi savunan kuramcılar vurgulamaktadırlar.

Kültürel Feminizm kuramını savunanlar liberal feminizmin eleştirel düşünme ve kendini geliştirmenin önemini kabul etmeye devam ederlerken, hayatın akıldışı, sezgisel ve genellikle kolektif yönü üzerinde durmaktadırlar. Kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, genellikle kadınlık niteliklerinin farklılıkları üzerinde durur lar.

Kültürel feminist kuramcılara göre, aile ilişkilerine ilişkin konular eril bakış açısından düzenlenmiştir. Kadının erkek himayesinde insanca gelişmesi engellenmiştir. Bu duruma son vermek için ev hayatında radikal değişiklikler gerekmektedir. Ataerkil bakış açısının baskıcı, yıkıcı ve savaşçı değer-

[4] J. Donnovan, *A.g.k.*, s. 38.

[5] Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev: Alev Türker, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, s. 190.

leri yerine kadınların olumlu bakış açıları bir kez daha yönetimin kamusal gücüne ve dine katılmalıdır. Babaların ev hayatına katılımı ile özel alanın zenginleşeceğini ve kamusal alanın annelerin varlığı ile yükseleceğini öne sürerler.

Kültürel feministler toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumunun biyolojik farklılıklardan ziyade toplumsal inşâ sorunundan kaynaklandığına inanmaktadırlar. Kimlikler ve kültür üzerine temellenen, değişime açık olan bu görüş, J. Donovan tarafından değişmesi mümkün olmayan biyoloji olgusuna dayanan ideolojiye göre daha az güvenilir olarak görülmektedir.

MARKSİST FEMİNİZM

Feminist teorinin gelişmesinde Marks ve Engels'in görüşlerinin büyük önemi vardır. Özellikle kadınların bilinçlerinin yükseltilmesinde Marksist tarihsel materyalist görüşlerin etkisi kuşku götürmemektedir. Bu görüş kültür ve toplumun köklerinin maddî ve ekonomik koşullarda yattığını savunan maddeci determinizm düşüncesine dayanmaktadır.

Engels ise, Marks'ın görüşünü şöyle temellendirmektedir: Tarihsel gelişim sürecinde ilkel toplumlarda kadın ve erkeğin iş bölümü vardır, fakat cinsiyet uzlaşmazlığının bulunmadığını savunmaktadır. İlkel toplumda ev içindeki üretim araçları kadınların ev dışındakiler de erkeklerin denetimindeydi. Daha sonra Engels, üretimin ev dışında yoğunlaştığını söyler (Büyükbaş hayvancılık, maden işletmeciliği, dokumacılık v.s. gelişmesi). Erkeklerin alanındaki emek üretkenliğinde görülen bu servet olarak edinilebilecek bir fazlanın yaratılmasına yol açtı, bu da erkeğin kadın üzerinde yeni bir ekonomik güç elde etmesini sağladı.

Elde edilen ekonomik güç erkeklerin kadınlara karşı analık hukuku yerine babalık hukukunu (mirasın babadan devralınması, babalık hakkı v.s.) geçirmelerini sağlamıştır. Artı-değerin, erkeğin üretim alanında olması onun servet sahibi aynı zamanda mülkün sahibi olmasının koşulunu doğurmuştur. August Bebel bunu şöyle yorumlamaktadır: "Kişisel mülkiyetin kurulmasıyla, kadının erkeğe bağlı olması kesinlik kazanmıştır. Bu bağlılık sonucu kadın aşağı bir yaratık olarak görülmüş ve küçümsenmiştir. Anaerkil, komünizmi ve herkesin eşitliğini meydana getirmişti. Babaerkil kişisel mülkiyeti, mirası, kadının bağlılığını ve tutsaklığını meydana getirdi"[6]

Engels kapitalist düzende kadınların özel alanda ev işleriyle sınırlı tutuldukları ve üretici çalışmadan dışlandıkları sürece toplumsal bağlamda erkeklerle eşit olmalarının mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre: "Kadın-

[6] Agust Bebel, *Kadın ve Sosyalizm*, Çev: Sabiha Zekeriya Sertel, Ankara: Toplum Yayınevi, 1976, s. 39.

ların kurtuluşu ancak kadınlar üretime, geniş toplumsal ölçekte katıldıkları ve ev içindeki görevleri yalnızca iyice önemsiz hâle geldiği zaman mümkün olur. Ve bu da ancak, yalnızca kadınların üretime geniş çapta katılmalarına izin vermekle kalmayıp bunu kesinlikle gerektiren ve ayrıca özel ev işlerini de daha kamusal bir sanayiye dönüştürmeye çabalayan modern geniş çaplı sanayiinin bir sonucu olarak mümkün hale gelmiştir"[7] Engels'in kadınların gelecekteki kurtuluşuna ilişkin tasarımı; toplumsal olarak örgütlenmiş üretimde ekonomik kurtuluşa kavuşma ev işiyle sınırlı olmaktan kurtuluş ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığından da kurtuluş olarak özetlenebilir.

Marksist Feminist anlayışta, ataerkil toplumsal sistemdeki aileye karşı alternatif bir aile tarzı sunulmaktadır. Alternatif aile anlayışında "ataerkil ailenin yerine iş ortaklaşmasının getirilmesi hiç kuşkusuz devrimci kafa eğitimi sorununun temelidir"[8]. Marks'a göre, toplumsal devrimin başlıca görevlerinden biri ailenin ortadan kaldırılmasıdır. Toplumcu ortaklaşmacılığın kan ortaklığına değil, iktisadî işlev ortaklığına göre oluşması gerekmektedir.

Marksist görüşten etkilenen feminist kuramcılar, Marks'ın kapitalist üretim sürecinde insanın emeğinden yabancılaşması öğretisini, asıl kadınların ev işlerinde yaşadığını iddia etmektedirler. Dalla Costa gibi yazarlar gerçek ev işinin soyutlayıcı olduğu, önemsiz ve tekrar edici olduğundan dolayı yabancılaştırıcı olduğunu iddia etmişlerdir. Heidi Hartman ise, kadınların emek gücünün erkeklerin denetiminde olmasını ataerkinin dayandığı maddî temel olarak görür. Maddî temeli kadın emeğinin denetimine dayanan cinsel iş bölümü kendi ideolojisini de yaratmaktadır. Marksist feministler toplumsal iş bölümünü değiştirmek için bilinçlenmenin şart olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre: "Maddî varlık bilinci belirleyebilir, fakat varlık koşullarının devrimci dönüşümü sınıf bilinci düzeyinin yükseltilmesine bağlı olacaktır"[9]

Feminist teori Marksist teoriden etkilenmekle birlikte ideolojik yapısının temelini maddî koşullar yerine cinsiyet ayrımı oluşturmaktadır. Emek marksizm için neyse, cinsellikte feminizm için odur. Marksist teorinin diyalektik materyalizm yöntemini, feminist teori bilinç yükseltme olarak yorumlar. Zira çağdaş feminist teorinin başat varsayımı bilinç yükseltmenin kendisinin devrimci bir praksis olduğudur.

Devrimci praksis kavramı bir takım alternatif düzenlemeler geliştirilmesi anlamına da gelmektedir. Bu da beceri gerektirmeyen, monoton işlerden kaçınarak, üretime dayalı insanın kendini geliştirecek işlere yönelerek pratik içinde yeniden örgütlenme biçimleri yaratmaya dayanmasıdır.

---

[7] Fredrick Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Ankara, Sol Yayınları, 1967, s. 152.
[8] Wilhelm Reich, *Cinsel Devrim*, Çev: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1980, s. 209.
[9] Michele Barret, *Women's Oppression Today*, London, Verso, 1980, s. 166.

FEMİNİZM VE VAROLUŞÇULUK

Feminist kuramlar içinde kadının kişi olarak kendi benliğini oluşturması gerektiği görüşü varoluşçuluk felsefesinden türetilmektedir. Bu konuda en önemli çalışmaları Simone de Beauvoir "ikinci cins" isimli kitabı ile yapmıştır. Yazar bu kitabında görüşlerini şöyle açıklamaktadır: "Erkeğin, kendisini çocukluktan itibaren hissettiren avantajı, bir insan uğraşının hiçbir şekilde bir erkek olarak yazgısına ters düşmemesidir... Buna karşılık kadından, kadınlığını gerçekleştirebilmesi için kendisini nesne ve kurban haline getirmesi istenir: bu da, egemen özne olma iddialarını bir yana bırakmak zorunda kalması demektir. Özgürleşmiş kadının durumuna özellikle damgasını vuran, işte bu çelişkidir. Eksik olmayı kabul etmediği için kendisini kadın rolüyle sınırlandırmak istemez; öte yandan kendi cinselliğini yadsımak da eksik olmak anlamına gelir. Erkek, cinselliği olan bir insandır: kadında ancak cinselliği olan bir insan olduğu zaman erkek ile eşit bir birey olur. Kadınlığını yadsıması insanlığının bir bölümünü yadsıması demektir"[10].

Varoluşçu felsefeye göre insan doğayı aşabildiği ölçüde insandır. İnsan olmak sadece yaşamak değil, yaşama değer katacak projeler üretmek, yeni araçlar icat etmek, geleceği biçimlendirmektir. Var olan koşullara boyun eğen, insanlıktan uzak yaşama koşullarını da benimsemiş olmaktadır. Kısacası insan yaşadığı sürece varlığının anlamını sorgulamak zorundadır.

Beauvoir'e göre "Ataerkil toplum düzeninde kadın, *ensoi* ya da öteki rolüne mahkûm edilirken, erkek *poursoi*'nin aşkın ayrıcalıklarının tadını çıkarıyordu. Tasarı aracılığıyla doğaya ve kadına egemen oldu". Bu bağlamda kadınların var olan toplumsal düzende öteki olarak yaşamayı kabul edip içselleştirirlerse şizofreniye ve ümitsizliğe kapılacağını söylemektedir. Bu aynı zamanda nesne olmayı da kabul etmek anlamına gelmektedir. Yazar diğer feminist yazarlar gibi kadınların kendilerini geliştirebilmek için akılcı özelliklerini ve eleştirel yetilerini güçlendirmelerini önermektedir. Kadınlar nesne olmayı ret ederlerse onları nesne olarak görenleri, onları özne olarak görmeye zorlayacaklarını söylemektedir.

Adrienne Rich ise, kadınların, onlara ideolojik olarak boyun eğdiren sahtelikleri kırabilmeleri için, kendi haklarında doğruyu söylemeyi öğrenmelerinin zorunlu olduğuna dikkat çeker[11]. Feministlerin de kendi doğrularının değerlendirileceği karşı bir gelenek yaratmaları gerekmektedir, çünkü "gerçekliğin toplumsal inşâsı" ortak bir çaba gerektirmektedir. Kişinin gerçekliği ve doğrularının değer görmesi, toplumsal hayatta başkaları ile etkileşimi

[10] Simone de Beauvoir, *Kadın III*, Çev: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1993, s. 643.
[11] Aktaran: Josephine Donnovan, a.g.e., s. 264.

sayesinde olmaktadır. Böylece ataerkil kültüre karşı alternatif bir tanıklık ile onu tanımlamak ancak, ona karşı alternatif bir "öteki" kültür oluşturabilecektir. Alternatif "öteki" kültürün oluşumu için ise radikal feminist kuramcılar farklı çözüm yolları üretmektedirler.

RADİKAL FEMİNİZM

Radikal feminizm kadınların sömürülmesi ve baskı altında tutulmasının temel nedenini, kadınlarla erkekler arasındaki biyolojik farklılıkta gören bir kuramdır. Radikal feminist kuramcılar arasında kadının şimdiki durumu konusunda farklı anlayışlar hakimdir. Radikal feministler arasında geniş ölçüde kuramsal düşünceler oluşturmuş olanlar; Kate Millett ile Shulamith Firestone'dur.

Radikal feministler kadının baskı altında olması ve kadın erkek arasındaki çelişkinin temelde aile kurumundan türediğini savunmaktadırlar. Kate Millett'e göre "aile gençleri ataerkil ideolojinin rol, mizaç ve statü kategorilerince öngörülen tutumlar içinde"[12] toplumsallaştırmaktadır. Aile, ataerkil düzen içinde kadınları erkeklere hizmet etmeye ve bu hizmet etme rolünü kabul etmeye şartlandıran erkek egemen ideolojisinin, yeniden üretilmesini sağlayan kurum olarak görülmektedir. Bu nedenle aile kurumunu radikal feministler ret etmektedirler.

Shulamith Firestone ise kadınların baskı altında tutulmalarının temelinde biyolojik cinsiyet farklılıklarının yattığını söylemektedir. Kadınlar doğum ve annelik rolleri ile sınırlanmaktadırlar. Firestone buna çözüm olarak teknolojiyi, kadınların biyolojik kaderlerinden kurtulmak için kullanmak gerektiğini düşünmektedir. "İnsan türünün, her iki cinsin yararı için yalnız bir cins tarafından üretilmesinin yerini (hiç değilse bir seçme olarak) yapay üreme alacaktır. Çocuklar her iki cinse de eşit olarak doğrulabileceklerdir. Ya da ikisine de bağlı olmaksızın doğabileceklerdir"[13] Böylece çocuk bakımı topluluğun üyeleri tarafından kolektif bir şekilde üstlenilecektir. Erkekler ve kadınlar cinsiyete dayalı rol sorumluluklarıyla tanımlanmış olarak belirlenmeyerek yeni bir kültür oluşturulmaya çalışılacaktır.

Mary Daly "Gyn/Ecology"* isimli çalışmasında ataerkilliğin dışında bir dünya keşfedilmesi için kullanılan dilin radikal biçimde yıkılması ya da yapısının çözülmesini önermektedir. Ayrıca kadınların lezbiyen olmalarını ve kendilerini baskıdan tamamen özgürleştirebilmek için erkeklerden tamamen ayrı yaşamaları gerektiğini vurgulamaktadır.

---

[12] Kate Millett, *Sexual Politcs*, New York, Simon & Schuster, 1990, s. 35.

[13] Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev: Yurdanur Salman, İstanbul, Payel Yayınları, 1993, s. 22.

* Ayrıntılı bilgi için bkz: Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon, 1978, s.153-177.

Radikal kuramcılar teknolojiye bağlı üreme gibi doğaya aykırı önerilerden dolayı eleştirilmektedirler.

PSİKANALİZM VE FEMİNİZM

Psikanaliz kadın erkek ayrımını psikolojik olarak açıklamaya çalışmaktadır. Freud'un kadın ve erkeğin aile içinde rollerini belirlemek amacıyla yaptığı deneysel çalışması daha da önemlisi çocuğun yetişme sürecinde geçirdiği cinsel kimlik sürecini betimlemesi, çağdaş feminist teorinin en önemli temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Freud kadın hakları hareketinin düzeltmeyi amaçladığı durumları yalnızca teşhis etmektedir.

Freud'a göre, Oidipal dönemde "cinsel arzuları uyanan çocukta annesine yoğun bir cinsel istek ve bağlılık gelişir. Onun bu isteği babasını kendisinin karşıtı rakibi olarak görmesine yol açar... Babasını rakibi olarak görmesi aynı zamanda onda iğdiş (hadım) edilme korkusunu da geliştirir"[14]. İğdiş edilme korkusu erkek çocukta annesiyle cinsel bağ kurma arzusundan baskın çıkmaktadır. "Bu durum erkek çocuğun babasıyla güçlü bir biçimde özdeşleşerek babayı ve böylelikle de diğer erkeklerle de ilişki olarak fallik (erkek cinsel organı) gücü ve iktidarı annelik bağına tercih etmesiyle gerçekleşir"[15] Kısacası bu devre çocuğun karşıt cinsteki ebeveyne yönelik cinsel fantezileri ve bunların bastırılmaya uğramalarıdır. Bu Viktoryan burjuva evlerinde cinselliğin derin bir şekilde bastırılmasının bir parçası olarak açıklanmaktadır. "Penise, çocuğun cinselliğinin simgesi ve gelecekteki gücün kaynağı ya da kız çocukların durumunda ise güç yoksulluğu olarak da önem vermektedirler"[16]. Freud'a göre de, erkek üreme organı biyolojik bakımdan da kadın üreme organından üstündür.

Feministler Freud'un görüşlerinin, libidonun eril olması gibi ön kabullerin erkek yanlısı olduğuna inanmaktadırlar. Karen Horney, Freud'un görüşlerini "eril özseverlik" olarak nitelemekte ve onun görüşlerini eleştirmektedir: "Psikanaliz, erkek bir dahinin yaratısıdır ve onun düşüncelerini geliştiren hemen hemen herkes erkektir. Bu nedenle "kadın psikolojisi" şimdiye kadar sadece erkek bakış açısından ele alındı ve kadınların psikolojisi aslında erkeklerin arzu ve düş kırıklıklarının bir tortusunu oluşturur. Horney, asıl ihtiyacımızın kadın psikolojisinin otantik bir betimlemesini oluşturmak için "bu eril düşünme tarzından" kendimizi kurtarmamız gerektiğini savunur".

Shulamith Firestone "Cinselliğin Diyalektiği" isimli kitabında, Freud'un salt bilimsel geleneğe uygun olarak ruhsal oluşumları toplumsal bağlamlarını

---

[14] Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, Çev: Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1981, s. 47.

[15] Lynne Segal, *Ağır Çekim*, Çev: Volkan Ersoy, İstanbul, Ayrıntı yay.,1990, s. 104.

[16] Mark Poster, *Eleştirel Aile Kuramı*, Çev: Hüseyin Tapınç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989, s. 40.

hiç dikkate almadan gözlemlediğini savunmaktadır. Oedipus kompleksi ataerkil aile düzeninin egemenlik ortamında geçerlidir. "Freud'un bu kompleksi ataerkil toplumdaki çekirdek ailede yetişen normal bireylerde görülen bir kompleks olarak gördüğünü, fakat ataerkinin çekirdek aile yapısında var olan eşitsizlikleri azdıran bir toplumsal düzen olduğunu unutmamız gerekir. Erkeklerin daha az egemen oldukları toplumlarda Oedipus Kompleksi'nin etkilerinin azaldığını gösteren bazı kanıtlar vardır. Ataerkil zayıflaması da birçok kültürel değişimlere yol açacağı anlamına gelmektedir.

Juliet Mitchell, "Psychoanalysis and Feminism"* (Psikanaliz ve Feminizm) isimli kitabında, akrabalık sisteminde Oedipus karmaşasının içselleştirdiğini savunmaktadır. Bu sistemde kadının kimliği onun kültürel olarak bir değişim nesnesi gibi kullanılması ile belirlenmektedir. Özet olarak Michell, akrabalık sistemi içinde kadının değer yitirmesinin ataerkil toplumun hâkim ideolojisinin sonucu olduğunu söylemektedir. Bu ideolojiye giriş süreçleri de Freud'un çocuğun cinsiyetinin oluşum sürecini açıklamasına benzerlik göstermektedir.

Lacan, ataerkil düzeni sembolik "fallus düzeni" olarak tanımlamıştı ve kadın bu sembolik düzenden (dil, yasa, kültürel düzen v.s.) dışlanmıştır. "Bu düzende kadınlar ve onların gerçekleri reddedilip yok edilmektedir. Kadınlar, söylemin sınırlarında, sembolik alanın dışında" yer aldıkları için farklı bir mekânda kalmaktadırlar. Bu alanda fallusun sembolik düzenini çözmeye çalışan yıkıcılar olarak durmaktadırlar. Aynı zamanda kadınlar kendi *öteki* deneyim alanlarına ilişkin değer ve görüşlerini olumlamak zorundadırlar, ataerkil düzen ölüm yönelimli, onlarınki ise hayatı olumlayan yöndedir.

Kadınlar bu sembolik düzeni olumlar ve bu düzene girerlerse Xaviere Gauthier'e göre şizofrenik olmakta ve farkına varmadan ikinci cinsiyet denilen cinsiyete dönüşmektedirler. J. Kristeva ise "kadının sembolik olan karşısında yaşadığı ikileme dikkat çekmektedir. Ya bunun içine girecek ve işlevsel erkeklere dönüşecektir, ya da fallik olarak kabul edilen her şeyden kaçarak sessiz denizaltı canlısının cesaretine sığınacak ve böylece tarihte yer almaktan vazgeçecektir"[17]

Fransız feministler kadının öteki olarak kendi söylemini geliştirmesinin ataerkil düzeni altüst edeceğini savunmaktadırlar. Ayrıca erotik *pre-oedipal* dönemi anneyi baskı altına alınmamış kadınsı imgelimin kaynağı olarak görmektedirler. Sonuçta kültürün kıyısında yer alan kadınların kendi kültürlerini oluşturmaları ancak kültürel bir devrim meselesi olmaktadır.

---

* Ayrıntılı bilgi için bkz: Juliet Mitchel, *Psychoanalysis and Feminism*, Londra, Allen Lane, 1974, s. 86 – 105.

[17] Josephine Donnovan, *a.g.k.*, s. 216-217.

Psikanalist yaklaşımı benimseyen feministler, bütün kadınları erkeklerden "başka", ancak birbirine benzer olarak ele almaktadırlar. Farklı kültür, tabaka ve toplumlardaki kadınların yaşam deneyimleri, duyguları, değerleri ve psikolojileri arasındaki farklılıkları görmezlikten gelinmekte, bu farklılıkların bazen aynı toplumdaki kadın-erkek farklılığından bile daha belirgin olabileceği üzerinde durulmamaktadır.

Batıda kadının toplumsal kimliğini kazanma süreci farklı teorik yaklaşımlarla açıklanmaya çalışılırken, Türk toplumunda ise kadın ve erkeğin kimlik kazanma süreci Osmanlı toplumsal yapısının izlerini taşıyarak kendine özgü bir gelişim göstermektedir.

FEMİNİZM VE TÜRK TOPLUMU

Osmanlı İmparatorluğunda 20. yüzyıla kadar kadınlar kamusal alandan örtü ve harem olgusu ile tecrit edilmişlerdir. Miras hukukunda ise erkeğin yarısı kadar mülkiyet hakkına sahiptiler. Kadınlar, hukukun ve göreneklerin sınırladığı alan içinde, zevcelik özellikle de dinsel olarak yüceltilen annelik rolleri sayesinde otorite ve etki uygulama olanağına sahiptiler"[18].

Osmanlı toplumunda kadın sorunu ancak Tanzimat'tan sonra gündeme gelmiştir. Tanzimat yönetimi devletin sarsılan iktisadî dengesini toparlayabilmek için "tüketici insan kalabalığını çeşitli düzeylerde üretici kılabilmek için maarif politikasına öncelik vermişler ve bu sayede kadın gündelik hayatta ağırlığını duyurabilmiştir. Tanzimat maarifçiliği, klasik ev kadını yanında o zamana kadar toplumun yabancısı olduğu iki değişik kadın tipini de yaratır: İşçi ve entelektüel kadın"[19]

Kadının batılılaşma düşüncesinin mihenk taşı olarak görülmesi ve kadının toplumsal yaşamdaki görünürlüğü ile birlikte kadın-erkek eşitliği tartışmaları, toplumda var olan kültürün yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda kadın konusunda iki ayrı görüş söz konusu olmaktadır. "Osmanlı Batıcıları medenileşme sürecinin yalnızca kadının dinî kurallar ve geleneksel bağlardan bağımsızlaştırılmasıyla sağlanabileceğini savunurken, Osmanlı muhafazakârları kadınlara tanınan bu türden özgürlüklerin istemeden de olsa toplumun ahlâkî dokusunun çözülmesine yol açacağı öngörüsünde bulunuyorlardı. Bunun sonucu olarak da Batıcılığın önde gelenleri tarafından kadınların ve toplumun "uygar insanlardan" ve dünyadan koparılmaları anlamına gelmesi sebebiyle "geri kalmışlığın" bir işareti olarak örtünme hem kadınların cinselliğini, hem de toplumun ahlâkını koruyan İslamcılar

[18]Fatmagül Berktay, "Türkiye'de Kadın Hareketi", *Kadın Hareketinin Kurumlaşması*, Der: Meral Akkent, İstanbul, Metis Yayınları, 1994, s. 19.

[19] Ekrem Işın, "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, Cilt:9, Sayı:51, Mart 1988, s. 150.

için tam tersine bir "erdem" işaretine dönüştü[20]. "Nasıl ki reformcular için kadının eğitimi ve özgürleştirilmesi medeniyete ulaşmak için bir ön şartsa, gelenekçiler için de, manevî değerlerin ve ahlâkın korunması için kadın-erkek ilişkilerinin şeriat yasalarına uygunluğu sağlanmalıdır"[21] düşünceleri çatışmaktadır.

Tanzimat döneminden sonra başlayan kadının toplumdaki yeri konusundaki tartışmalar yine çoğunluğu erkek düşünürler tarafından gerçekleştirilmiştir. Erkek aydınlar toplumda ilerlemenin, modernleşmenin yolu olarak kadının toplumdaki yerini sorgulamaya başlamışlardır. Zira kadın eğitilirse özellikle bir anne olarak gelecek nesillerin iyi yetişmesini sağlayacaktır. Kadın hakları bu dönemde salt kadının ikinci cins olarak ezilmişliği düşüncesinden hareketle tartışılmamıştır, bilakis ülkenin kalkınmasında gerekliliğine inanıldığı için millî mesele olarak görülmüştür. Bunun karşısında kadının toplum hayatında görünür kılınmasının ahlâkî dejenerasyona yol açacağı düşüncesi yaygındır. Batılılaşma düşüncelerinin yanında doğu değerlerini koruma yanlıları da vardır ve günümüze kadar da varlığını sürdürmüşlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde kadının yeri konusundaki tartışmalar Cumhuriyet devrimi ile batıcı düşünceyi benimseyen Kemalist ideolojinin hâkimiyet kazanmasıyla sona ermiştir. Cumhuriyet rejimi batılı düşünceyi çıkış olarak görmüş ve bu bağlamda toplumda kadının yerini tanımlayan çeşitli yasalar oluşturmuştur.

Kemalist ideoloji Türk kadınını ülkenin kalkınmasının temel öğesi olarak görmektedir. Bu dönemde kadın konusunu işleyen modernleşme yanlısı aydın erkekler gibi kadın yazarlarda kadın haklarını millî bir dava, vatanseverlik adına savunmuşlardır. Feminist bir söylem yerine milliyetçi bir söylemi tercih etmişlerdir. Bu düşünüşte kadın toplumun geri kalmışlığında bir odak olarak seçilmekte ve toplumun ilerlemesi için çözülmesi gereken bir mesele olarak gündeme gelmektedir. Atatürk, söylevlerinde kadınların ev içi rollerinin dışında toplumsal fonksiyonlar yüklenmesinin ulusun yükselmesi için önemini vurgulamaktadır. Hatta kadının toplumsal ve ulusal görevlerini ev içi görevlerinden daha önemli görmektedir[22].

Cumhuriyetin kamusal alanda kadın ve erkek eşitliği açısından getirdiği yeniliklerden (örtünün terk edilmesi (1924'ten itibaren), zorunlu temel eğitimin sağlanması (1924), kadınlara seçme ve seçilme hakkı (1934), Şer'î hukukun kaldırılması ve İsviçre Medenî Kanunu'nun benimsenmesinden (1926) yararlanan kadınlar, yine de toplumsal kimliklerini batıdaki gibi er-

[20] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 29.
[21] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973, s. 328.
[22] Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, Sayı: 51, Mart 1988, s. 39.

kekle karşılaştırarak kurmamışlardır. Kemalist modern kadın, toplumsal kimliğini "geleneksel" kadın ile karşılaştırarak oluşturmaktadır.

Deniz Kandiyoti araştırmalarında erkeklerin ön ayak olduğu reformların kadınların kurtuluşuna yardımcı olsalar bile onların özgürleşmesini sağlamak için yeterli olmadığını tespit etmiştir. Zira Türk kadını için "Hukuksal eşitliğin bedeli, bireysel özgürlük perspektifinin tamamıyla geri plana atılması oldu. Böylece ataerkinin iki ayağı, devlet ve aile reisi arasında bir uzlaşma da sağlandı. Ataerki, kadınların da katkı ve desteği ile modernize edildi"[23] Fatmagül Berktay bunu şöyle yorumlamaktadır: "Kadınların, örneğin dinsel, evrensel ya da ulusal değerlerin özgül taşıyıcısı olarak görülmesi onları bir süre için daha yüksek bir statüye ve saygınlığa kavuşturabilir, ama son çözümlemede onları erkeklerin tanımladığı imgeler içine hapseder. Ve bu imgeler içselleştirilmiş olduğu için baskı, baskı olmaktan çıkmaz, yalnızca ona karşı mücadele olanağı zayıflatılmış olur. Kadınların kendi kendilerini tanımlama ve özerk bireyler haline gelme mücadelesi kaçınılmaz olarak, kendilerine dayatılan tanımları ve imgeleri ret edip yerine kendi yarattıklarını geçirmeleri gerekir"[24].

Şirin Tekeli kadınların Türkiye'de cinsiyet ayrımcılığına karşı çekimser davranmalarının nedenini; Türk insanının toplumsal değişiklikleri genellikle devletten beklemesine dayandırmaktadır.

1950'li yıllara kadar Türk toplumunun iş hayatında bulunan üst düzeydeki kadınlar genelde bekâr, giyim ve tavırlarında cinsiyetsiz bir sadelik taşımaktadırlar. Eğitim görmüş kadınların büyük bir bölümü evlendikten sonra meslek yaşamlarını ikinci plana atmışlar, hatta evliliği meslek olarak seçmişlerdir, fakat Türkiye'de bu yıllardan sonra eğitimli ve iş yaşamına atılmış kadın sayısında hızlı bir artış gözlenmektedir.

Cumhuriyet devrimlerinden günümüze kadar Türk toplumunda kadının rol ve statüsünde kısmî değişiklikler olduğu bilinmektedir, fakat kırsal ve kentsel kesimler, sınıflar ve bölgeler arasındaki farklılıklar süregelmektedir. Geleneksel toplumsallaşma kalıpları yeniliklere karşı direnişlerini sürdürmekte, özellikle kırsal kesimde kadınların eş seçme, evlilik ve miras kalıpları konularındaki değişiklikleri benimsemeleri engellenmektedir. Buna rağmen Cumhuriyet rejiminin politikaları çerçevesinde kadınların öğrenim olanaklarından yararlanması önemli ölçüde artış göstermekte ve kadınların kent yaşamında toplumsal ve ekonomik etkinliği güçlenmektedir.

1980'li yıllardan sonra Kemalist devletin kadınlara tanıdığı fırsat alanlarından yararlanmış eğitimli bir kentli kadın kesimi oluşmuştur. Bu kesim

---

[23] A. Bora, F. Sayılan, "Resmi İdeolojide Kadın Hakları Söylemi", *Birikim*, İstanbul, Ocak-Şubat 1998, s. 135.

[24] Fatmagül Berktay, *a.g.k.*, s. 25.

1960 sonrası batıda gelişen feminist akımdan etkilenmiştir, fakat batıdaki feminist akımları Kemalist çerçeveden ayıran en önemli özellik onların devlete karşı tavır almaları olmaktadır. Feminist görüş açısından, "Devlet ataerkil bir yapıya sahipti, ataerkil yapıyı biçimler, devamlılığa yardımcı olurdu. Kadını ezen aile, hukuk, eğitim, basın gibi kurumlara meşruiyet kazandırdı. Devlet politikaları eşitlikçi de olsa, kadını özel hayatında ezilmişliği ile yalnız bırakırdı"[25].

Feminist kadın hareketi, ataerkil düzeni değiştirmeyi amaçlamakta, bu düzenin devamlılığını sağlayan kurumları (aile, eğitim, ekonomik yapı) eleştirmektedir. Türkiye'de ise kadın açısından eleştirel boyut daha çok kadının biçimsel özelliklerini, örtünmesine ya da açık giyinmesine yönelik sorunlar düzeyinde kalmaktadır. Öte yandan kadın hareketi bireyciliğin gelişmesini savunan liberal anlayışın Türkiye'de yerleşmesine yardımcı olmuştur, çünkü kadın hareketi bir birey olarak kadına saygınlık kazandırmayı güçlü kılmayı amaçlamaktadır.

Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e kadar intikal etmiş doğu/batı çelişkisi günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Batılı feminist görüşlerin doğrultusunda kadın haklarını savunan görüşlerin yanında İslamcı çerçevedeki görüşler de varlığını etkin bir şekilde sürdürmeye çalışmaktadır. Bunlar Kuran'da kadın erkek eşitliğinin öngörüldüğünü savunmaktadırlar. Cinsiyetçi ideolojiyi sorgulayarak laik feministleri eleştirmektedirler. İslamcı ideoloji en başta kadını anne ve eş olarak vurgulamaktadır. Onlara göre kamusal alanın efendisi kadındır. Böylelikle cinsiyete dayalı işbölümü İslam ideolojisinde de belli bir meşruluğa kavuşturulmaktadır.

İslamcı ideoloji, toplumsal düzenin yozlaşması ile kadın bedeni ve cinselliğin serbestleşmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Kadın bedeninin toplumsal yaşamda görünür olması, erkeklerin şehvet duygularını kabartmakta ve tüm enerjilerini cinsellikte tüketmelerine neden olmaktadır. Bu durum toplumsal gerileme, çöküntü ve yozlaşma anlamına gelmektedir. Öyleyse kadın bedeninin ve cinselliğinin denetim altına alınması gerekmektedir. Bunun yolu da "örtünme" ve karşı cinsten tecrididir[26]. Günümüze kadar İslamcı ideoloji kadın bedeni ve cinselliği üzerine söylemlerini geliştirerek kendilerini yenilemektedir.

Feministler kitle iletişim aracılığıyla kadın bedeninin sömürüldüğü, metalaştırıldığı görüşündedirler. İslamcı harekette bu düşünceyi kabul etmektedir, bunu önlemenin yolunu, kadını örtmek ve karşı cinsten tecrit ederek bulmak-

[25] Yeşim Arat, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Der: Necla Arat, 1992, s. 87.
[26] Serpil Üşür, "İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Der: Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 1992, s. 138.

tadır. Kadın sorununun kamusal alan ve özel alan ayrımının aşılması ile çözümlenebileceğini göz ardı etmektedirler.

Serpil Üşür, İslamcı kadın kimliğinin 1990'lar Türkiye'sinin bir gerçeği olduğunu belirtmektedir. Bu kadınlar, giyimleri, kendilerine özgü dilleri, gündelik yaşamları, mücadeleleri ile toplum içinde kendileri için kurulmuş bir dünyada yaşamaya devam edeceklerdir. Toplumsal ideolojilerin birbirinden ayırdığı kadın dünyaları birbiriyle çatışarak, ya da birbirini dışlayarak varlıklarını sürdürecektir. Önemli olan, kadınlar üzerindeki baskı ve tahâkküm ilişkilerinin yeniden üretilmesine katkıda bulunulmamasıdır.

Cumhuriyet Türkiye'sinde Kemalist kadınlar iffet sınırları içinde bir modernlik görüntüsü üretirken, İslamcı kadınlar cinselliklerini örtmeye ve kamusal alan içinde mahrem bir alan yaratmaya çalışmışlardır. Kemalist kadın kendisini her şeyden önce "bu vatanın bir evladı" olarak görür, İslamcı kadın her şeyden önce bir cemaatin üyesi olarak kendini tanımlar. Sosyalist feministler de erkeksi bir görüntüyü ön plana çıkararak kadın cinselliğine darbe vurmuşlardır. Bu akımların ortak özelliği, kadını fedakâr olarak resmetmeleri ve birey olarak görmemeleridir.[27]

Türkiye'de kadın kimliği toplum hayatında erkek ile paylaşması gereken sorumluluklardan ziyade, İslamcı hareketin tanımladığı kadın kimliği ile modern kadın kimliği arasındaki çelişkiler içerisinde gündeme gelmektedir. Dinî ve toplumsal yaptırımların çizdiği kılıflardan bağımsız, kadının kişi olarak kendi kimliğini oluşturması gerektiği göz ardı edilmektedir. Türkiye'de bizce her şeyden önce kadının, kendine özgü kimliğini geliştirecek kadın düşünür ve yazarlara ihtiyaç duyulmaktadır. Kitle iletişim araçları da toplumun her kesimine ulaşma özellikleri ile kadının birey olarak kimliğin toplumda oluşturulması konusundaki bilinci yaygınlaştırmakta en etkin araçlardır.

Feminizm ve Kitle İletişim Araçları

Ataerkil toplum düzeninde politik ve ekonomik gücün tanımı cinsiyet ayrışmasına dayanmaktadır. Kitle iletişim araçları ise feminist düşünürler tarafından hüküm süren değer yargıları ve ideolojileri yansıtmakla, kadın haklarının gerçekleştirilmesi konusunda güçlü bir engel olarak görülmektedir.

Kitle kültürünün özellikleri 19. yüzyılın son dönemleri ve modernizmin gerilemeye başladığı dönemlerden günümüze kadar dişil olarak nitelendirilmektedir. A. Huyssen dişiliğin kitle kültürüne genelleştirici bir biçimde atfedilmesini daima kadınların yüksek kültür ve onun kurumlarından dışlanma-

[27] Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s.124.

sına bağlamaktadır. Ona göre: "Belli kitle kültürü biçimleri, cinsiyetçi şiddet saplantılarıyla erkeklerden çok kadınlara yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Kitle kültürü en nihayetinde kadın olmaktan çok erkektir, çünkü kitle kültürünün üretimi üzerine gerçek kontrolü daima erkekler sağlamıştır"[28]

Nicel olarak çok sayıda yapılan içerik çözümlemelerinde kadınların erkeğe oranla kitle iletişim araçlarında çok az sayıda yer aldığı tespit edilmiştir. L.Van Zoonen'e göre kadınlar kitle iletişim araçlarında çeşitli klişeler içinde görülmektedir. Buna göre "ya eş, anne, kız evlat, kız arkadaş olarak; ya geleneksel kadın mesleklerinde (sekreter, hemşire, kabul görevlisi) çalışırken; ya da seks objesi olarak gösterilmektedirler. Genellikle genç ve güzeldirler, fakat iyi bir eğitim almamışlardır"[29]. Kitle iletişim araçlarının cinsiyet rolleri ile ilgili stereotipleri sürekli kullanması ve bu stereotiplerin egemen toplumsal değerleri yansıtması erkek Kitle iletişim araçları yapımcılarının da bu stereotiplerden etkilenmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Türkiye'de ise medya araçlarında kadın ve erkeğin yer alış tarzının batıdaki örneklerden farklı olmadığı gözlemlenmektedir. Radyo ve Televizyon programları, kadın-erkek dergileri, haber ve magazin basını açısından kadın imajlarının kurulma biçimleri Batı egemenliğindeki evrensel medya araçların kodlarına son derece uygun düşmektedir. A. Saktanberk'e göre Türkiye'de Kitle iletişim araçlarında kadınlar cinselliklerinden tümüyle arındırılmış olanlar ve cinselliklerinin dışında herhangi bir kimliği bulunmayanlar olarak iki farklı temsil düzeyinde yer almaktadırlar. Bunun da en iyi göstergesi kadınların çeşitli yayın organlarında "fedakâr anne", "sadık iyi eş" kalıplarının dışında yaygın bir biçimde ancak cinsellikleriyle, ama erkek egemen söylemlerce tanımlanmış cinsel kimlikleriyle var olabilmektedirler[30].

L. Press'e göre ikinci dalga feminist hareket ile birlikte 60'ların sonu 70'lerin başında televizyonda kadın imajlarında değişiklikler görülmeye başlanır. Kadının evin dışında varlığı durum komedilerinde olduğu gibi ya bir eğlence nedeni ya da dramalarda olduğu gibi tehlike kaynağıdır. 70'ler ve 80'lerin başında kadının alışılmamış güçlü, çalışan kadın imajı geleneklere aykırı olsa da kanıksanmıştır, fakat yine de bu sunumları feminist olarak nitelemek tartışmalıdır. Zira, televizyonda kadın hakları kolektif toplumsal haklar bağlamında yansıtılmaktadır. Bireysel olarak kadınların başlı başına

---

[28] Andreas Huyssen, "Kadın Olarak Kitle Kültürü Modernizmin "Öteki"si", Der: Süleyman İrvan, Mutlu Binark, *Kadın ve Popüler Kültür*, Ankara, Ark Yayınları, 1995, s. 98.

[29] Liesbet Van Zoonen, "Feminist Perspectives on the Media", Der: James Curran, Michael Gurevitch, *Mass Media and Society*, London, Edward Arnold Adivision of Hodder &Stoughton, 1991, s. 35-36.

[30] Ayşe Saktanber, "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakar Anne", Der: Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 1993, s. 213.

hakları ve yetenekleri vurgulanmamaktadır. İkinci dalga feminist dönemin en şaşalı günlerinde bile televizyon imajları kadınları ev içinde göstermeye yönelik eğilim ağır basmaktadır.

Post feminist terimi ise günümüz kadın jenerasyonunun düşünce yapısını tanımlamaktadır. Günümüz kadını, kadın özgürlüğü hareketinden sonraki nesildir ve bu hareketin kazanımı olan tutum değişiklikleri ile birlikte sosyal reformların yararlarının sonuçlarını görmektedirler... Bu jenerasyonda feminist düşünce, kadına çok erkeksi ve kamusal bir rol verdiği iddiası ile ret edilmektedir. Günümüzde hâkim düşünce daha geleneksel olan kadını evde konumlandırmaya eğilimlidir. Televizyonda ise kadının post feminist imajları kadınları aile ve eve ilişkin birçok rolde göstermektedir... Feminist televizyon ise kadının çalışma alanı deneyimlerini vurgulayarak aile yaşamının önemini daha aza indirgemektedir. Post feminist televizyon ise kadını her iki alanda birden göstererek her iki alan arasında çatışma olmaksızın bir yaşam önermektedir[31].

Günümüzde kadınlar arasında anti-feminist trendin etkili olmasının en önemli kaynağı sinema ve televizyon olarak gösterilmektedir. L. Press'e göre anti-feminist eğilimin post feminist kitle iletişim araçlarının sunum tarzı üç ana formda ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak feministler televizyonda tiz feministler olarak karikatürize edilip küçümsenerek televizyon oyunlarında klişeleştirilmiştir. Bu klişelerde feministler bir hareketin katılımcısı olmak yerine yalnız ve başı boş olarak yer almaktadırlar. İkinci olarak televizyon kadın problemlerine kişisel ve bireysel çözümler getirme eğilimindedir. Problemleri aşmakta toplumsal bir hareket bağlamında olmayan özel ve kişisel cesaret söz konusu edilmektedir. Üçüncü olarak ise kitle iletişim araçlarının daha geniş oranda dişilik satan ticarî ambalajlarının karşısında feminizm cılız bir ses olarak kalmaktadır.

Liberal feminist görüş açısından yapılan medya analizlerinde kadının Kitle iletişim araçlarında ikincil konumda temsil edilmesi araştırılmakta ve kadının da erkek ile eşit olarak yaşamın her alanına katılması gerektiği savunulmaktadır. Aynı zamanda kadınların medya sektörüne güçlü bir katılımını ve geleneksel rol kalıplarının dışında gerçeğe uygun temsilini talep etmektedirler.

Liberal feminizm stratejilerinin farkında olmadan ortaya çıkan sonucu olarak L. Van Zoonen yeni bir kadın stereotipin ortaya çıktığını tespit etmektedir. Bu yeni stereotip olan 'süper kadın' bağımsız, azimli, kariyerli aynı zamanda da evli ve annedir, orta yaşlarda da fiziksel çekiciliğini hâlen koru-

[31]Anrea L. Press, *Women Watching Television*, Philadelphia, University of California Press, 1985, s. 143.

yabilen örnek bir modeldir. Van Zoonen bu modelin de tıpkı eski stereotipler gibi kadınlara kendilerini kanıtlamaları için bir fikir vermektedir. Liberal görüşteki medya politikasının talepleri yeni ve çok yönlü karakterlerin kurulmasına olanak sağlamıştır[32].

Ev eşyaları gibi ikincil sıfatlar üzerinde hüküm süren ev kadını medyada üretilen 'süsleyici kültür' aracılığı ile üretimden çok gereksiz tüketime yönlendirilmektedir[33]. Bu olgu kadının kamusal alanda ve erkeğe karşı edilgin konumunu daha da güçlendirmektedir.

A. Kaplan liberal feminist duruşu kritize ederek, kadının erkek egemen toplumda politik önemini sermaye ve onun değerlerine tamamıyla bir teslimiyet olarak görmektedir. Ailenin reisi rolünde, finansal açıdan başarılı, sosyal ve özerk kadını ya da mesleğinde sorumlu kadını medya analizlerinde pozitif bir standart olarak kabul etmemektedir. Kaplan erkek baskın bir topluma kadının entegrasyonunu sadece gerekli bir adım olarak görmekte, yoksa kadın politikasının en son ereği olarak görmemektedir. Bu görüşleri ile Kaplan radikal feminist görüşe yakın düşmektedir.

Radikal feminist görüş ise cinsiyet farklılığını vurgularken, geleneksel rol dağılımını da onaylamamaktadır. Ataerkil değerlere uygun dişilik yapılanmasını önlemeye çalışırken, yaşanan dişilik deneyimlerinin kendi gerçeklik biçimi içinde gösterilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre medya analizleri ile ataerkil kültür içinde deformasyona uğramış dişilik olgusunun dişi medya figürlerinde azaltılıp azaltılmadığı, gerçek dişi yaşam deneyimlerine yer verilip verilmediğine ve dişilik ütopyalarının resimlere yansıyıp yansıtılmadığının araştırılması gerekmektedir.

Van Zoonen ve Kaplan'ın medya araçları analizlerinde kitle iletişim aracı kuruluşu, reklam şirketleri ve işverenlerin kazançlarına göre düzenlenen içerikteki kadın ve erkek temsillerinin metalaşmasını vurgulamak istediklerinde marksist feminist literatürü kullanmaktadırlar. Böylesi vurgulamaları günümüzde marksist vurgulamalar olarak nitelemeye gerek kalmamaktadır. Zira iletişim araçlarının ticarileşmesi, onun mesajlarının reklamın hedef grubunun isteğine uygun meta karakteri taşıması bilinen bir gerçektir. Televizyon dizileri özellikle *soap opera*lar buna örnek verilmektedir.

L. Van Zoonen'e göre liberal, radikal ve sosyalist feminist söylemler iletişim araçları konusunda araçsal bir bakış açısını savunmaktadırlar. "Medya, kadınlar ve dişilik hakkında stereotipik, ataerkil ve egemen değerleri aktaran

---

[32] Waltraud cornelissen, Die Prasentation der Geschlechter im Fernsehen- K(ein) Beitrag zur Verwirklichung der Gleichstellung von Frauen und Mann, *Zeitschrift für Frauenforschung*, 1+2/96, s. 41.

[33] Jean Baudrillard, ***Tüketim Toplumu***, Çev: Hasan Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s.110.

temel araçlar olarak algılanır"[34]. Liberal feminist söylemde bu araçlar egemen değerlerin taşınmasında oldukça cinsiyetçi olan mirası aktarmaktadır. Radikal feminizm kitle iletişim araçlarının ataerkil bir yapısı olduğunu ve bu yapıyı sarsacak kadın deneyimlerini bastırdığını savunmaktadır. Sosyalist feministlere göre medya araçları kapitalist ataerkil yapıyı en çekici biçimde sunmaktadır. Oysa kitle iletişim araçlarının feminist söylemin ütopyalarını yaygınlaştırmakta araçsal bir rol oynaması gerekmektedir. Kadınların pembe diziler, romanslar gibi mevcut sistemin ürünlerinin yerine, kadın kimliğinin gelişmesine katkı sağlayacak alternatif ürünleri yeğlemelerine olanak tanıyan içerikleri ile toplumsal olarak feminist bilinçlenmeye katkı sağlanacaktır.

Sonuç

19. yüzyıl sanayi devriminden sonra kadınlar daha önce hiç olmadığı kadar özel alan ile sınırlandırılmış, kamusal alan ise tamamıyla erkeğe ait olmuştur. Bu dönemde aydınlanmacı düşünceden etkilenen düşünürler bütün insanların eşit haklardan yararlanması gerektiği görüşünü savunan doğal haklar doktrinine dayanarak kadın hakları konusunda günümüze kadar uzanan bir mücadele sürecini başlatmışlardır. Kadın haklarını savunan feminist düşünürler Liberal, Marksist, Psikanalist, Varoluşçu, Radikal perspektiflerden çeşitli fikirler geliştirmişlerdir. Tüm bu fikirler özünde kadının toplumda erkeğe karşı ikincil konumunu aşmaya ve kültürel ön yargılardan bağımsız olarak toplumsal kimliğini oluşturmasına yönelik çözümler önermektedir.

Günümüzde ise iletişim teknolojilerinin gelişimi ile birlikte kitle iletişim araçları toplumların kültürüne etki eden en büyük olgular haline gelmektedirler. Zira iletişim teknolojileri sayesinde insanlar uzak mesafeler ile çabuk ve kolay iletişim kurabilmekte, kültürel etkileşim kolaylaşmaktadır. Kitle iletişim araçları ise insanların günlük hayatının bir parçası olmakta, bireylerin sosyalleşme sürecinde aile, okul gibi kurumlar kadar etkili olabilmektedir, fakat feminist görüşü savunan araştırmacılar bu araçların bireylerin sosyalleşme sürecine katkılarını olumlu bulmamaktadır. Zira kitle iletişim araçları kadın haklarını toplumsal bir sorun olarak görüp, var olan çelişkileri yansıtmak yerine, birikmiş ideolojilere dayanan bir içerik üreterek ataerkil değerler sistemini olumlamaktadır.

Türkiye'de ataerkil kültürel miras göz önünde bulundurulduğunda kadının toplumsal yaşamda ikincil konumu günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Cumhuriyet rejiminden sonra kadınların kamusal yaşamda yer alması için sağlanan olanaklara rağmen, Türkiye'nin gelişmekte olan bir ülke olma-

[34] Liesbet Van Zoonen, "Feminist Perspectives on the Media", Der: James Curran, Michael Gurevitch, *Mass Media and Society*, London, Edward Arnold Adivision of Hodder & Stoughton, 1991, s. 41.

sı, İslamî kültürel değerlerin belirlediği ahlâki ideolojinin etkinliği, kadınların toplum içinde statülerinin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. İslamî ahlâkî ideoloji toplumsal yapıyı cinsiyete bağlı iş bölümüne dayandırmaktadır.

Günümüz kapitalist ilişkilerin hâkim olduğu ataerkil toplum yapısında kamusal alanda hukukî olarak eşit haklar elde edilse de, kadının çekirdek aile değerleri ile sınırlandırılması ve "kutsal analık efsanesi" ile ideolojik olarak ikincil cinsiyet olarak konumlandırılması etkinliğini sürdürmektedir. Kitle iletişim araçları da birikmiş ideolojilere dayanan içeriği ile cinsiyet ayrımını doğallaştırmaktadır. Kadınların kültürel olarak ikincil konumlandırılma sorununun aşılması için evcillikle sınırlanmışlığının ve ekonomik düzeyde üretim ilişkilerinin değişmesi gerekmektedir. Ancak bu değişimin sağlanması için verilecek mücadele kültürel anlamda gerçek kadın haklarının kazanılmasının çözümü olacaktır.

KAYNAKÇA

Arat, Yeşim, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Der: Necla Arat, 1992.

Barret, Michele, *Women's Oppression Today*, London, Verso, 1980.

Beauvoır, Simone de, *Kadın III*, Çev: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1993.

Bebel, Agust, *Kadın ve Sosyalizm*, Çev: Sabiha Zekeriya Sertel, Ankara, Toplum Yayınevi, 1976.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973.

Berktay, Fatmagül, "Türkiye'de Kadın Hareketi", *Kadın Hareketinin Kurumlaşması*, Der:Meral Akkent, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

Bora, A., Sayılan, F., "Resmi İdeolojide Kadın Hakları Söylemi", *Birikim*, İstanbul, Ocak-Şubat 1998.

Daly, Mary, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon, 1978.

Donnovan, Josephine, *Feminist Teori*, Çev: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Durakbaşı, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, Sayı: 51, Mart 1988.

Ecer, Sibel, "Yakın Geçmişte Feminist Hareketler", *Yeni Olgu*, Nisan 1984.

Engels, Fredrick, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Ankara, Sol Yayınları, 1967.

Fırestone, Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev: Yurdanur Salman, İstanbul, Payel Yayınları, 1993.

Fromm, Erich, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, Çev: Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1981.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

Huyssen, Andreas, "Kadın Olarak Kitle Kültürü Modernizmin "Öteki"si", Der: Süleyman İrvan, Mutlu Binark, *Kadın ve Popüler Kültür*, Ankara, Ark Yayınları, 1995.

Işın, Ekrem, "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, Cilt:9, Sayı:51, Mart 1988.

Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

Millett, Kate, *Sexual Politcs*, New York, Simon & Schuster, 1990.

Mitchell Juliet, *Psychoanalysis and Feminism*, Londra, Allen Lane, 1974.

Mitchel, J., Oakley, A., *Kadın ve Eşitlik*, Çev: Fatmagül Berktay, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1984.

Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev: Alev Türker, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

Poster, Mark, *Eleştirel Aile Kuramı*, Çev: Hüseyin Tapınç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989.

Reich, Wilhelm, *Cinsel Devrim*, Çev: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1980.

Segal, Lynne, *Ağır Çekim*, Çev: Volkan Ersoy, İstanbul, Ayrıntı yay., 1990.

Şaktanber, Ayşe, "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakar Anne", Der: Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 1993.

Üşür, Serpil, "İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Der: Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 1992.

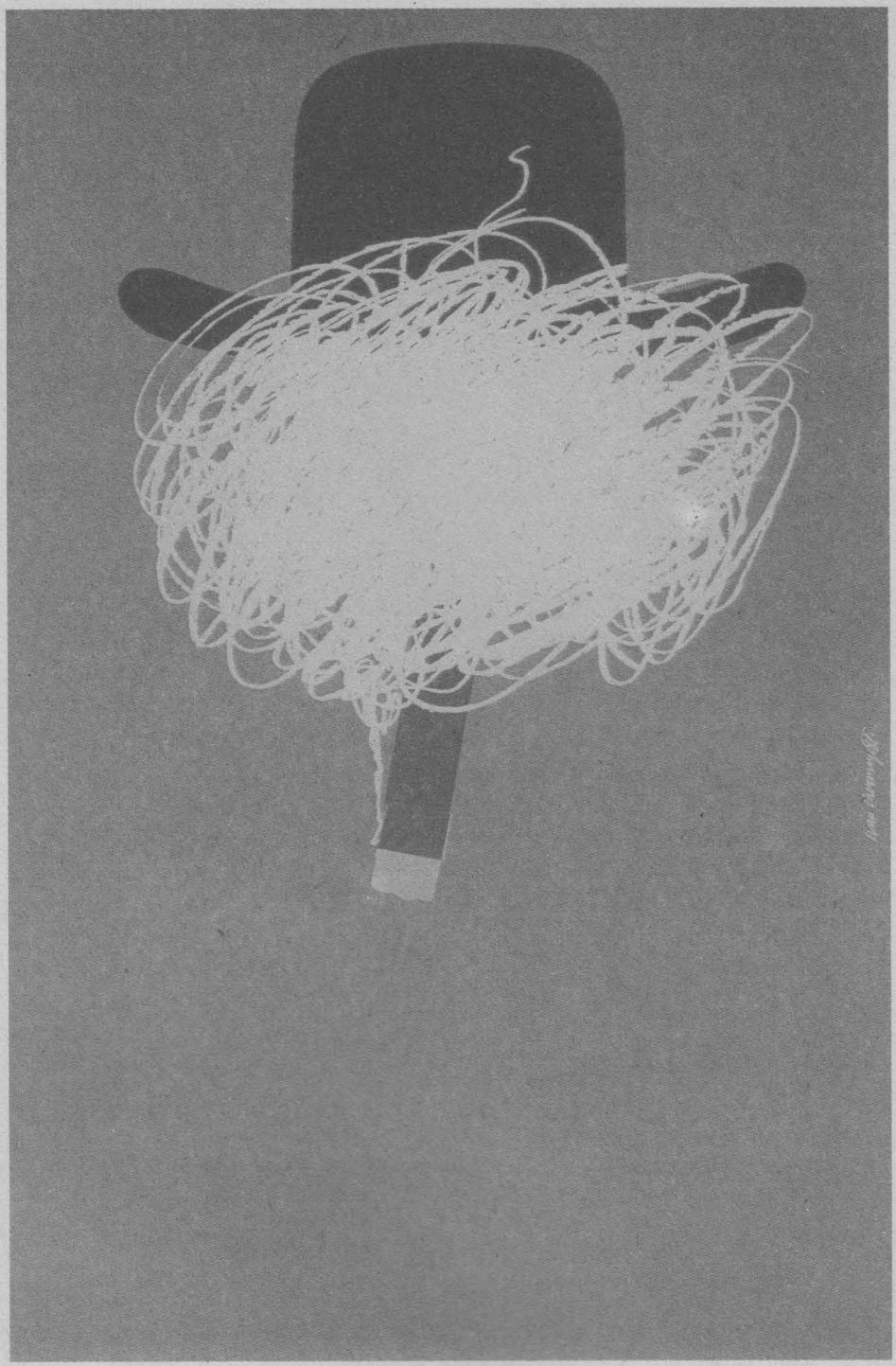
Van, Zoonen, "Feminist Perspectives on the Media", Der: James Curran, Michael Gurevitch, *Mass Media and Society*, London, Edward Arnold Adivision of Hodder & Stoughton, 1991.

Waltraud cornelissen, Die Prasentation der Geschlechter im Fernsehen- K(ein) Beitrag zur Verwirklichung der Gleichstellung von Frauen und Mann, *Zeitschrift für Frauenforschung*, 1-2/96.



The New Yorker Dergisinin Nisan 1974'deki Kapağı

SİYASAL TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM



"Winston Churchill için Siyasal Yaşamın Dışındaki Yıllar"

Beryl Mc Alhone& David Stuart, *A Smile in the Mind,* 1996, Hong Kong.

DEVLET YA DA DİSİPLİN

Behçet Güleryüz*

İktidar ve birey ilişkisi modernitenin kökeninden günümüze düşün dünyasının gidişatına yön veren en önemli temalardan biridir. Toplumsal düzen içinde bireyin tutumuna etki eden siyasal kuramlar, bireye karşı oluşturulan iktidar mekanizmalarının işlevini ve bu düzen içinde devletin birey karşısındaki konumunu incelemiştir. Bu yazının çıkış noktasını aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan modern iktidar söylemi oluşturmaktadır. Metafiziğe ve hristiyan dogmatizmine karşı ortaya çıkan aydınlanma düşüncesi, akıl ve bilimin hüküm sürdüğü bir sistemdir. Ahmet Çiğdem, aydınlanmanın karakteristiğinin dönemselleştirilmesi konusunda temelde iki ayrı yaklaşımın bulunduğunu, bu yaklaşımların temsilcilerinin ise Peter Gay ve Carl Becker olduğunu söylemektedir[1] Birinci yaklaşımın temsilcisi Gay'e göre aydınlanma, felsefî ve toplumsal yönde modern öncesi dönemden tarihsel bir kopuşun sonucu olarak bir ilerleme ve değişim sürecidir. Becker'e göre ise aydınlanma bir önceki dönemin iktidar temsilcileri İncil ve kilisenin mutlak otoritesinin sekülerleşip, yerine aklın ve tabiatın otorite figürü olarak ilan edilmesidir. İlk tutum aydınlanmayı, öznenin ve aklın özerkliğe kavuşmasında toplumsal ve düşünsel açıdan ileri bir adım sayarken, ikinci yaklaşım ay-

* Behçet Güleryüz, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim, 1999.

dınlanmanın otorite karşıtı bir tutum sergilemediğini, aksine tarihsel açıdan iktidar sahiplerinin rollerinde bir yer değiştirmenin yaşandığını söylemektedir. Modern iktidarın kökeni hakkında bize ilk bulguları veren bu düşünce, modern devletin yapılanmasını eleştirel düzeyde incelemek ve modern iktidarların disipline edici, baskıcı bir tavır geliştirdiği savını desteklemede kullanılacak en önemli argümandır. Bu çalışmada yapılmak istenen analizin odaklandığı nokta ise aydınlanma kalıplarına düşünsel bağlamda büyük ölçüde karşı olan Fransız teorisyen Michel Foucault'nun modern devletin gözetim ve denetim mekanizmalarını göstermek amacıyla oluşturduğu Panopticon ile, aydınlanma çağı filozofu Thomas Hobbes'un kurguladığı Leviathan'ı esas alarak bu iki modelde kurgulanan toplumsal ve düşünsel baskıyı arttırıcı farklı iktidar mekanizmalarını sorgulamaktır*

Her iki modeli karşılaştırmalı olarak incelemeye geçmeden önce Hobbes'un batı tipi devlet modelini etkileyen modernist bir kuramcı mı yoksa totaliter, mutlakiyetçi görüşlerin bir savunucusu mu olduğu sorusuna cevap vermek gerekmektedir. Çünkü Hobbes'un siyasal tavrı siyaset bilimcilerin ortak bir kertede uzlaşmaya varamadığı, oldukça farklı görüşlerin dile getirildiği bir konumdadır. Siyaset bilimi tipolojisinden hareketle, Hobbes'un ideal devlet düzenini betimlediği Leviathan'ın, tüm hakların ve özgürlüklerin insanlar adına sahibi ve mutlak bir iktidar sembolü olarak tasarlanmış olması totaliter bir yaklaşımdan hareket edildiği konusunda yanılsamaya yol açabilir. Alan Ryan, Hobbes'un mutlakiyetçiliğinin kaynağını üç temel unsura dayandırarak açıklamaktadır.[2] Leviathan'ın kayıtsız şartsız egemenliğini bildirmesi ve belirlenen anayasal hükümlerin tek bir idare tarafından (Leviathan) keyfî olarak düzenlenmesinin yanında üçüncü dayanağında *'mutlak'* sıfatının özgürlükle eşdeğer tutulduğunu ve özgür gücün yani devletin, bekasını sürdürmek için toplumun haklarını işgal etmesinin onun mutlakiyetçiliğinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu söylem yanlış bir hüküm içermemekle birlikte modernliğin eleştirisini yürüten entelektüeller, Hobbes'u totaliter değil de modernist olarak okumalarındaki en önemli nedenin, Leviathan'da çizilen canavarın modern devlet sistemiyle kesişmesi olduğunu söylemektedirler. Tartışmanın asıl konusu, Hobbes'un söylemiyle uyumlu devlet modeli içinde iktidarın farklı türevlerinin nasıl ve ne şekilde konumlandırıldığıdır. Leviathan'ın modern devlete benzerliğini görmemiz açısından Weber'in modern devlet tanımına bakmamız gerekmektedir:

---

* Hobbes'un söyleminde Leviathan, feodalitenin ruhanî iktidarının yerine, insanların tek bir vücutta şekillenmesi ile oluşan devletin iktidarını temsil ederken Foucault'nun terminolojisinde Panopticon, toplumun normalleştirilmesini sağlayan disiplin mekanizmasının adıdır.

[2] Baumgold, Deborah. *Hobbes's Political Theory*, London: Cambridge University Press, 1988, 56-79.

"Sürekli işlemler yapan yaptırımcı bir siyasal örgüt, düzenin uygulanmasında, idari personeli, fizik güç ve şiddetin meşru kullanımı tekeli haklarını başarıyla elinde tuttukça, 'devlet' olarak anılacaktır... Günümüzde güç kullanımını, sadece ya devletin izin verdiği ya da devlet tarafından kurallarının belirlendiği kadarıyla meşru sayılır... Modern devletin güç kullanımını tekeline alma iddiası, onun yaptırımcı yönetim ve sürekli işlem niteliği kadar özseldir." [3]

Thomas Hobbes'a göre olabilecek en büyük şer ölümdür. Ölüm korkusu ise insanları, aklın doğal olarak yönlendirmesiyle sivil toplumun bir parçası yani sosyal sözleşmeye sadık kullar olmasını sağlamaktadır. Hobbes, insanları, özgür ve denetimsiz oldukları doğa durumunda egoist ve birbirleriyle düşman olarak nitelerken, güç ve iktidar kullanımı için aralarındaki savaşlardan söz etmektedir. Weber'in tanıma paralel olarak Hobbes'a göre iç savaşa yol açabilecek bu çatışmayı ortadan kaldırmak için insanlar tüm haklarını ve yetkilerini kayıtsız şartsız Leviathan'ın gücüne teslim etmelidirler:

bu genel gücü elinde tutanın, büyük Leviathan'ın, devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, o kişi, bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurtta barış ve yurt dışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir..." [4]

Hobbes'un *"Onları korku içinde tutacak ve onların eylemlerini ortaya çıkararak yöneltecek bir genel güç"*[5] söylemiyle, Weber'in modern devlet tanımında yer verdiği şiddet tekelinin meşru kullanımı konusunda iki görüş arasında açık bir benzerlik görülmektedir. İkisi de şiddet kullanma hakkının devlet tarafından içselleştirildiğini ve bu sayede kontrol altına alınan bireyin tutumunun sapmaya uğramasının engellenmiş olduğunu savunmaktadır. Pierson *"modern devletin ortaya çıkışında, bu çok merkezli ve çoğulcu iktidar yapısından bölünmemiş bir sosyal düzende hüküm süren tek (mutlakçı) bir iktidar merkezine kayma, önemli bir yer tutar"*[6] diye belirtirken iktidarın merkezileşme sürecinin can alıcı noktasının toplumun üzerindeki baskının artması olduğuna işaret etmektedir. Modern devletin sahip olduğu potansiyel gücün bireye karşı oluşturduğu tehdit, bireyin Leviathan'a tapınmak zorunda

[3] Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987, 54-56.
[4] Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, 130-132.
[5] Hobbes, 1995, 94-95.
[6] Pierson, Christopher. *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Çivi Yazıları, 2000, 28-29.

olmasını sağlamakta ve böylece Hobbes'a göre birey *'yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa'*[7] bir hayata sahip olmaktan kurtulmaktadır.

Ancak bu söylem, modern devlette bireyin şiddeti günlük yaşamından uzak tutması ve güvenliğinin artması olarak algılansa bile, Bauman buna kesin bir itiraz sunmaktadır. Bauman, şiddetin bireyin günlük yaşamındaki ufkundan kaybolmasının modern iktidarın tekelleşme eğilimlerinin bir diğer göstergesi olduğunu ve modern iktidarın sunduğu bu emniyetin de bir bedeli olduğunu unutmamamız gerektiğini söylemektedir. *"Öyle bir bedel, ki biz yani modernite evinin sakinleri herhangi bir anda bu bedeli ödemeye çağrılabiliriz. Ya da haber verilmeksizin ödettirilebiliriz"*[8] Modern koruyucuların insanlığa verdiklerini iddia ettikleri güvenliğin sarsılması ya da bireyin bu bedeli nasıl ödeyebileceğini gösteren en kayda değer katastrofobik olay ise İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Nazi Holokost'udur. Bauman'a göre bu durumda modernite kendine göre en önemli saydığı meziyet olan barbarlığa karşı koruyuculukta başarısız olmuştur.

Modern öncesi feodal toplumlarda ve imparatorluklar çağında varolan şiddet, modern dünyada yaşanan şiddetle karşılaştırıldığında oldukça ciddi farklar ortaya çıkmaktadır. Hobbes'un modernist, kurgusal düzeninde insanlara vaat ettiği toplum içi çatışma potansiyelini devlet, sahiplendiği şiddet tekeli aracılığıyla azaltıyor gözükse ve modernleşmenin ana öğelerinden uygarlaşmayı insanlara kazandırıyor olsa da bunun karşılığında birey sosyalleşme süreci boyunca otoritenin mutlak gözetimi ve tahakkümü altında kalmaktadır. İnsanın öz benliğinin en ufak dışavurumları bile otorite tarafından kontrol altında tutulmaktadır. Yıldırım Türker'in gülmeyi bireyin ruhsal yolculuğun başlangıcı olarak gördüğü yazısındaki *"daha çocukken bize gülmeyi yasaklayan, zekanın en önemli çıkışını tıkayarak beslenmemizi kısıtlayan Otorite, insan olmanın hazzına düşman"*[9] deyişinde dikkati çeken nokta otoritenin bireyin tüm siyasal ve toplumsal haklarıyla beraber insanın sosyalleşme evresinin bütününde, gülmeyi kısıtlayarak ruhuna da müdahale etmekte olduğudur. Touraine toplumsal düzeyde iyilik ölçütünü toplumsal yararlılık olarak nitelerken, otoritenin çocuklara akılcı, şiddetten uzak ve dengeli bir toplum yaratılması için öngörülen kuralların bireyleri birer görev adamına dönüştürmek amacıyla konulduğunu vurgulamaktadır[10]. Touraine'e göre otorite, çocuğun disiplinli olması gerektiğini, aynı zamanda kendisini denetleyebilmesi ve toplum içinde yaşamın kurallarıyla akılcı düşüncenin evrelerini

[7] Hobbes, 1995, 130.
[8] Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*, İstanbul: Sarmal, 1997.
[9] Türker, Yıldırım. *Kahkahalarla*, Radikal İki, sayı 249, 15 Temmuz, 2001.
[10] Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*, çev.Hülya Tufan, İstanbul: YKY, 1994.

öğrenebilmesi için, ödüllerle özendirilmesini ya da cezalarla bastırılmasını söylemektedir.

Özgül ilkelere sahip ilk modernist kuramcı olan Hobbes'un bakış açısını yirminci yüzyıla taşıyan, hatta kendisinin de yazılarını ona ithaf ettiğini söyleyen düşünür Carl Schmitt'tir. *The Hobbesian Revolution*[11] adlı metinde Schmitt analizi yapan Rumpf, her ikisinin de benzer yanlarını ortaya koymaktadır. Hobbes gibi Schmitt de siyasî otoriteyi kurarken insan doğasında şiddetin içselleştirildiğini ve şiddetten sakınmanın yolunun ise iktidarın, insanlık adına mutlak gücü elinde tutması olduğunu belirtmektedir. Schmitt'in Leviathan tasvirinde O'nun modern devlet teorisinin Hobbes'unki ile paralelliği net olarak belirmektedir: *"Tanrı, insan, hayvan ve makine karışımı bir varlık olan Leviathan, insanlara barış ve emniyet sağlayan bunun karşılığında da onlardan mutlak itaat bekleyen ölümlü bir Tanrı'dır"* [12] Rumpf, Hobbes'u modernist bir perspektife oturturken Schmitt'in siyasal alanı çizmek için kullandığı ünlü dost/düşman ikilemini metaforlaştırmakta ve Leviathan/Behemoth *(devletin yokedildiği anarşi ve hukuksuzluk durumu)* ayrımından yola çıkarak, Hobbesiyanizmle modern devlet kuramını bağdaştırmaktadır. Burada Schmitt'e göre *düşman* ya da daha genel anlatımıyla *öteki* kavramlarıyla özdeşleştirilen Behemoth'un Leviathan'ı tehdit etmesiyle; bu gücün inatçılığı ve tetikte beklemesi devlet otoritesinin korunmasını sağlamaktadır. Bu temel tavır Hobbes'un ve Schmitt'in modern iktidar teorisine olan yakınlığını gösterirken, batıdaki liberal bireyci yaklaşımlara, çoğulculuğa ve kuramsal liberalizme bir panzehir olarak görmektedir. Önemli olan *devletin* bekasıdır ve bunu tehlikeye düşürme ihtimali bulunan *düşman*, modern devlet tarafından her türlü hukukî düzenleme ve gerektiğinde hukuk dışı formülasyonlarla -devlet aklı- elinde bulundurduğu şiddet tekeli aracılığıyla yok edilebilmektedir.

Şu ana kadar tanımlanmaya çalışılan modernist paradigmanın devlet endeksli iktidar alanının sınırını, çalışmanın seyrini daha net görmemiz açısından irdelemek gerekmektedir. Keyman'a göre bu sınırlar devlet tarafından, egemenliğini yürüttüğü, hayat bulduğu alan çevresinde; iktidarın hegemonyası işlevsel kılınarak çizilmektedir. Keyman, Barry Hindess'ten yararlandığı yazısında devlet iktidarının iki boyutlu hareket tarzı olduğunu belirtmektedir. Hindess *"Devlet iktidarının kendisinin hem toplumsal/söylemsel aktör hem de jeopolitik/siyasal özne olma niteliklerinden kaynaklanır"*[13] derken, mo-

[11] Gotfried, Paul Edward. *Carl Schmitt: Politics and Theory*, London: Greenwood Press.
[12] Schmitt, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a political Symbol*, London: Greenwood Press, 1996.
[13] Keyman, Fuat. "Devlet Bekası-Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye'de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı", *Doğu Batı*, sayı 13.

dern devletin iktidar boyutunu saptamaktadır. Biraz daha açarsak, birinci kategoride devlet iktidarı tek boyutlu, diğer siyasal/toplumsal aktörlerle bir bütün olarak iktidar alanı içerisinde şekillenmektedir. Bir başka deyişle, *"diğer toplumsal aktörler gibi, devlet de bir siyasal/toplumsal aktör olarak iktidarını toplumsal ilişkileri dönüştürme yetisi"* olarak kullanmaktadır. Diğer kategori ise bu yazının izleğine ters düşmeyip, büyük bir ölçüde onunla örtüşmekte ve ilk boyutu da içine almaktadır. Devletin yukarıda açıklanmaya çalışılan iktidar alanını konumlandırdığı egemenliği, jeopolitik/siyasal özne olarak dönüştürme yetisinin yanında dönüştürme hakkı olarak kullanması ikinci boyutu göstermektedir. Bu tavırdan hareketle Leviathan ve Panopticon'da tasvir edilen güce bakıldığında, modern iktidar alanında devletin siyasal/toplumsal aktörleri dışlayarak kendi iktidarını yegâne kabul ettiği görülmektedir. Ezcümle, her iki kuramda betimlenen modern devletin iktidarı, egemenlik söylemine uyarak toplumsalı *dönüştürme hakkı* sayesinde düzenleyen, denetim altında tutan ve ontolojik sınırlarını çizen yegâne güçtür.

Modern devletin iktidar sahasını çizen bu tablo bizi, devletin bekasının sınırlarını kavrayabilmemiz açısından kayda değer sonuçlara ulaştırmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda modernitenin içinde varolan liberalleşme akımları her ne kadar birey özgürlüğünün, siyasal/toplumsal hakların, hukuk devletinin yaratımı eşitlik ilkesinin siyasal alan içinde ivme kazandığını iddia etse de Michel Foucault bu söylemi tümüyle reddederek bireyin öldüğünü söylemektedir. Bir başka ifadeyle modern devletin dayatması sonucunda birey, iktidarın boyunduruğunda gözetim altında tutulmakta ve devlet egemenliğini mutlak kılmaktadır. *"Modern iktidar büyük gözaltıdır"* Bu sözlerin sahibi Foucault'nun, modern devleti tanımlamak maksadıyla metaforlaştırarak zikrettiği bir kavram olan Panopticon, on sekizinci yüzyılda Jeremy Bentham tarafından tasarlanan hapishane modelinden uyarlanmıştır. Toplum için barış ve huzurun sağlaması amacıyla inşa edilen bu hapishane sisteminin mimarî tasvirini Foucault şöyle yapar: *"Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır."* [14]

Foucault'nun Panopticon ile ilgili çıkarımlarını irdelemeden önce Bentham'ın modelini tartışmak, modern iktidar ekseninde bu mekanizmanın Leviathan ile benzeşen boyutlarını görmemizi kolaylaştıracaktır. Bireyin

[14] Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2000, 295.

görme imkânına sahip olmadan merkez kuleden gözetilmesini amaçlayan bu ceza düzeneği, insanın disipline edilmesi sonucunda toplumun ahlâksal ve eğitimsel yönden iyileştirilmesini sağlamaktadır. Tıpkı Hobbes gibi Bentham da bu katı modeli tasarlarken, bireye karşı uygulanan yaptırımın varolmaması durumunda, insanların mutsuz, sürekli savaş halinde, kaotik bir yaşam alanına sahip olacağını ve sonuçta toplumsal barışın sağlanamayacağını iddia etmektedir.

Baumann *"Özgürlük"* adlı yapıtında, Bentham'ın Panopticon'undaki insan davranışlarının düzenlenmesinde esin kaynağı olan fabrikadaki işçi ve işveren ilişkisinden yola çıkmaktadır. Fabrika işçisinin bir mahkumla benzerliğinin sebebini *"açık bir biçimde seçme yeteneği olmadığı davranış türünü onun adına seçecek uygun bir ortama duyulan sözde gereksinme"*[15] olarak açıklamaktadır. Bu nedenden ötürü Panopticon, toplumun tanımlayıcı modeli olarak algılanmakla kalmayıp, idealize edilmiş bir prototipidir. Hücreye yerleştirilmiş bir mahkumun, çocuğun, işçinin, hastanın ya da bir delinin adına merkezî otorite, onların ne şekilde davranarak mutluluğa kavuşabileceğine karar verme yetkisine sahiptir. Aynı zamanda Hobbes'un metaforik canavarı (Leviathan) birey adına seçim yapma özgürlüğünün mutlak hâkimidir. Her iki kuramda da üyelerinin düzenli, mutlu, güvenli bir ortamda yaşamalarını ve bireyin yönlendirilmesini sağlayacak gücün kaynağı, toplumu şekillendiren Leviathan ya da Panopticon'dur.

Son dönemlerinde iktidar nosyonuyla yoğun bir biçimde ilgilenen Foucault'nun modernite ekseninde devlet ve toplumsal öznenin yapılanması üzerine yayınlanmış belki de en kapsamlı incelemelere sahip olduğu söylenebilir. Foucault'nun iktidar öğretisinde Hobbes ile doğal olarak belli başlı farklılıklar olmasına karşın, bu çalışmanın konusu açısından Leviathan ile Panopticon'da çizilen modern toplum eleştirisindeki özdeşlikler vurgulanacaktır. *"Hapishanenin Doğuşu"* adlı yapıtında Bentham'ın doktrinini sorgulayan Foucault, Hobbes gibi iktidarı merkezileştirmekte, yani Panopticon'u iktidarın temeline yerleştirerek böylece topluma hükmedebildiğini belirtmektedir. *"Panopticon, bir krallık hayvanat bahçesidir; bireysel dağıtımın spesifik gruplandırılması yoluyla hayvanın yerine insan ve kralın yerine de kaçamak bir iktidar makinesi geçmiştir"* [16] Foucault'ya göre, Panopticon'un ana işlevi iktidarın otomatik işleyişini sağlamak için görülmeden gözetimi mümkün kılmaktır. Bu mimarî aygıtın hücrelerine yerleştirilen bireyler modern iktidarın iddiasına göre bireyselleştirilirken, aslında otorite onları gözetim altında tutarak ve hegemonya kurarak iktidarını meşrulaştırmayı kolaylaştır-

[15] Bauman, Zygmunt. *Özgürlük*, çev.Vasıf Erenus, İstanbul: Sarmal, 1997
[16] Foucault, 300.

maktadır. İmgeleştirilerek verilen hücreler, modern toplum düzeninde deliler için hastahane, çalışanlar için işyerleri, askerler için kışla, çocuklar için okulu ifade etmektedir. Bu düzenek bireyleri kayıtlı hale getirerek modern iktidarın egemenliğini sürekli işlevsel hâle getirmektedir. Hastayı tedavi olmaya, işçiyi çalışmaya, çocuğu eğitilmeye, akıl hastasını normalleşmeye zorlayan; bireylerin davranış biçimlerini belirlerken toplum için doğru ve yanlışı ya da normal ve anormali şekillendiren Panopticon mekanizmasının, toplumu normalleştirici ve disipline edici dinamiklere sahip olmasının nedeni bireyin modern iktidar alanında bir bilginin nesnesi olması; özgürleşip iletişim öznesi olamamasından kaynaklanmaktadır. Bu devasa denetim mekanizmasının gücü ve ulaşabileceği etki alanı, Foucault tarafından şu sözlerle ifade edilir: *"Panopticon bir cins iktidar laboratuarı gibi işlemektedir. Gözlem mekanizmaları sayesinde insanların tutumları üzerinde daha etkin olmakta ve daha fazla nüfuz olanağı sağlamaktadır; iktidarın tüm ilerlemelerinin üzerinde bir bilgi artışı yer almakta ve bu iktidarın icra edildiği bütün yüzeylerin üzerindeki bilinecek nesneleri keşfetmektedir.*[17]

Gilles Deleuze, Panopticon formülünün yalnızca *görülmeden görme* ibaresini karşılayan bir anlam içermediğini, bununla birlikte özel bir yönetimin insana ilişkin çeşitlilikleri zorla empoze ettiğini söylemektedir. Panopticon üzerinde Deleuze'nin ısrar ettiği noktada ise çeşitlilikler öylesine sıkı bir alanda hapsedilmektedir ki baskı yoluyla yönetim, iktidar alanına dağılmakta ve yapısal bir zemine yerleşmektedir.[18] Bu noktada Leviathan ve Panopticon'un kendilerine özgü iktidar hamlelerini toplumsal bazda yayarak istemlerini kabul ettirmeleri ortak donelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum ve birey üstünde hâkimiyet kuran bu iki model, iktidar mekanizmalarını bütün bir hâlde öngörerek ele almaktadır. Devletin tüm siyasal ve bürokratik aygıtları, tamamen benzer işlevler yürüterek toplumu çevreleyen Leviathan ve Panopticon'un daha fazla nüfuz sahibi olmasını sağlamaktadır. Bireye atfedilen özgürlük, otoritenin ölçütlerine göre verilir ve devlet endeksli toplumsal normların dışına çıktığında birey cezalandırılır, bu cezaya maruz kalmamak için kendisine verilen toplumsal rolü kabul etmek zorundadır. Birey, kendisini yöneten *gücün* etkileşim alanında yer almakta ve özgür iradesini topyekün bu *güce* devretmektedir. Karşılığında ise bireyin güvenliği bu güç tarafından garantilenmekte, gücün devamlılığı bireyin bahşettiği teslimiyet hipostazına dayandırılmaktadır.

Leviathan ve Panopticon'un benzerlik gösteren yanlarının incelenmesinde kullanılan metodolojiyi iki farklı yönden inceleyebiliriz. Birinci yöntem ola-

[17] Foucault, 301-302.
[18] Deleuze, Gilles. *Foucault*, University of Minnesota Press, 1988.

rak aydınlanmanın epistemolojisi bize bu iki modelin dönemselleştirmesinde katkıda bulunabilir. Aydınlanmanın temel prensiplerinden olan ilerleme ve gelişme fikrinin kökenini, Darwin'in pozitif bir bilim dalı olan biyoloji alanında ortaya attığı evrim teorisi oluşturmaktadır. Darwin'in canlı türlerinde öngördüğü ilerleme sonucunda oluşan evrim, aydınlanmanın özüne göre de insan düşünsel ve toplumsal bazda sürekli ilerleyen bir canlıdır. Bu oluşum bir anlamda tarihselliğin diyalektik boyutu olarak algılanabilir ve ilkel toplumdan modern topluma geçiş de bu ilerleme fikrinden doğmuştur. Leviathan ve Panopticon sürekli ilerleyen, kendini yenileyen, böylece gücünü topluma daha fazla hükmederek hissettiren ve dönem içinde evrim geçiren iktidar mekanizmalarıdır.

Leviathan ve Panopticon'un yapısal incelenmesindeki ikinci eşgüdüm yöntemi ise Steven Lukes'ün kavramsal iktidar analizi üzerinden okuyarak çıkarsayabiliriz. Orhan Tekelioğlu, Lukes'ün, iktidar fenomeninin belirleyici olgusunu belirli siyasal ve ideolojik bir tavır olarak görmediği için kendisini radikal bir düşünür olarak adlandırdığını belirtmektedir[19] Hobbes ve Foucault'nun modelleri için yukarıda da aktarıldığı gibi Lukes'ün modelinde de iktidar alanı bütün bir halde; somut bir grup ya da mekanizma olarak şekillenmektedir. İktidarın olmadığı yerde ise iktidarsızlık oluşmakta, yani alan içinde herkesin dilediği gibi davranma hakkını kazandığı bir yapı meydana gelmektedir. Aynı düşünce örgüsü Hobbes'un iktidar alanının olmadığı, insanların kargaşa içinde yaşadıkları yer olarak hayal ettiği doğa durumunda da gözlemlenmektedir. Lukes'e göre iktidar tamamen bir üstün olma hâlidir (power-over) ve güç sahibi A ile simgeleştirilirken, B ise üstünde hâkimiyet kurulandır[20]. Lukes, iktidar kavramının üst olma durumunda nasıl çalıştığını üç boyutta incelerken, Leviathan ve Panopticon'un paralellik arzettiği boyut, A modeli olarak adlandırdığı çoğulculardır. Bu boyut A ve B arasında iktidar çatışmasının yaşandığı ve A'nın B'nin üstündeki yaptırımına yani B'nin başarısız olduğu alana tekabül etmektedir. Oluşturulan boyutsal zeminde yukarıda anlatılanlara uygun olarak A'nın modern devlet, B'nin ise toplum veya bireye karşılık geldiği söylenebilir. Leviathan ve Panopticon kendi iktidar alanlarında üst olma durumundadırlar, söylemlerini bireyin özgür iradesini dışlayarak B üzerinde başarı sağlamaktadırlar. İktidar rejimleri tek ve kapsayıcı bir bütün olmakla kalmayıp, A'nın üstünlüğü B'nin çıkarlarına aykırı yönden hareketle meşrulaştırılmaktadır.

---

[19] Tekelioğlu, Orhan. *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, İstanbul: Bağlam, 1999.
[20] Lukes, Steven. Power: *A Radical View*, London: Macmillian, 1988.

Aydınlanma periyodunun klasik yorumlama biçimi insanlığın evrensel ahlâk ve hukuk kurallarının artması, bilim ve teknolojinin gelişimi gibi bir önceki kısımda irdelediğimiz tarihsel ilerlemeci bir üsluba dayanmaktadır. Farklı yorumlama biçimlerini dikkate aldığımızda ilk göze çarpan hususlardan biri, Frankfurt Okulu'nun ilk dönem temsilcileri Horkheimer ve Adorno ile bu ekolün son dönem düşünürü Habermas arasındaki kutuplaşmadır. Horkheimer, aydınlanmanın bir yandan bireyi özgür kılarken öte yandan da tekniklerin gelişimine bağımlı kıldığından ve dolayısıyla araçsal aklı egemen hale getirerek, öznelliği yıktığından ötürü yok ettiğini düşünmektedir[21] İnsanlığın özgürleşimi hedefi yerine, aydınlanmanın, insanlığın kurtuluşu adına evrensel bir baskı sistemine dönüşmeye başladığını belirtmektedir. Habermas ise Horkheimer ve Adorno'nun yaklaşımlarının bu kadar karamsar olmasının, İkinci Dünya Savaşı yıllarındaki katastrofobik ortamdan kaynaklandığını söylemektedir. Habermas, aydınlanma hedeflerini günümüz ekonomik ve politik koşulları altında gerçekleştirme olanağının zorluğundan bahsetmekte ve projenin desteklenmeye devam edilmesi gerektiğine inanmaktadır[22]

Foucault ise Horkheimer ve Adorno'nun izinden giderek aydınlanmanın, güçlü ve yeni bir tahakküm kipini doğurduğunu söylemektedir. *"İnsanlık bir çatışmadan öbür çatışmaya geçerek hukukun üstünlüğünün savaşın yerine geçtiği bir evrensel karışıklığa varıncaya dek adım adım ilerlemez; insanlık uyguladığı her şiddeti bir kurallar sistemine yerleştirir ve bir tahakkümden öbürüne geçer"*[23] Foucault'nun moderniteyi bir ilerleme olarak gördüğü nokta tahakküm tekniklerinin yayılması ve inceltilmesinde kaydedilen gelişmelerdir. Mark Poster'in Foucault'dan esinlenerek yarattığı Superpanopticon modeli[24] ile Robert Ross'un Hobbes'a aften oluşturduğu küresel kapitalizmi simgeleyen Yeni Leviathan[25] modelinin yapısal buluşmaları, bizi şimdiye kadar tasvir etmeye çalıştığımız modern iktidarın geliştirdiği farklı bir tahakküm kipi ile tanıştırmaktadır. İktidar ve gözetimin 21. yüzyılda değişen koşullarına rağmen, Leviathan ve Panopticon'un günümüzde geçerliliğini sürdürmesi, modern iktidarın evrimleşerek üstünlüğünü farklı platformlara da taşıdığını gözler önüne sermektedir.

Poster'ın, Foucault'nun gözetim teorisini bir adım ileriye taşıyarak yarattığı *superpanopticon* kavramı, yeni teknolojinin dolaşımı karşısında kitlelerin maruz kaldığı yeni bir denetim mekanizmasıdır. Sosyal güvenlik kartları,

---

[21] Touraine,172.
[22] Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 1996.
[23] Best Steven, Kellner Douglas. *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1998, 56.
[24] Smith, Berry. Critical Assessments: M. Foucault, Routledge: 1995,188-198.
[25] Ross, Robert J. S. *Global Capitalizm: The New Leviathan*, USA: New York University Press, 1990.

ehliyet belgeleri, kredi kartları gibi yeni teknolojinin getirileri insanlar tarafından sürekli olarak kullanılmakta ve bu aygıtlar her bireyin kişisel bilgilerini kolaylıkla toplayıp kaydetmektedir. Değişen bu şartlar altında küreselleşen kapitalizm, bireyleri tüketici olarak tanımlamakta ve onların dilediği ürünü elde etmesi karşılığında kişisel verilerini bildirmektedir. Böylece *superpanopticon* her sosyal sınıfa ait tüketiciyi disipline ederek gözetim altında tutmayı başarmakta ve onların hâkim olan sistem dışına çıkması sistematik izleme ile önlenmektedir. Poster, Foucault'nun *"Disiplin ve Ceza"* adlı yapıtından hareketle disiplin metotlarının Panopticon sayesinde mükemmelleştirildiğini ve bunun endüstriyel toplumun doğuşunda etkin bir rol oynadığını belirtmektedir. *superpanopticon*'un söylemi, biyo-iktidarın yeni formülasyonunu ortaya atarak iktidarının geleneksel, baskıcı, şiddet yanlısı tutumunun küresel kapitalizmin ve yeni teknolojinin gücüyle yer değiştirmesine olanak vermektedir.

Ross tarafından isimlendirilen Yeni Leviathan ise Hobbes'un canavarının günümüz koşullarına paralel olarak yukarıda değinilen *superpanopticon* benzeri bir adaptasyondur. Yeni Leviathan, global kapitalizmin vücut bulup yerleştiği çağdaş bir canavardır. Temel yapısal özellikleri birbirine çok yakın olmakla birlikte, değişen sadece koşullar ve hâkim olan siyasal aktörlerdir. İnsanlar eski Leviathan'da olduğu gibi global kapitalizmin iktidarına rıza gösterirler ama buradaki korkunun sebebi iç savaş değil; işsizlik, ücret kesintisi yani kısacası toplumun ve ailenin oluşturduğu sosyal çevrede ekonomik açıdan çöküntüye uğrama korkusudur. İnsanlar bunu engellemek için kişisel haklarından bile feragat edip üretici ve tüketici olarak soyundukları rolde serbest piyasanın koyduğu kurallara uymaktadırlar. Yeni Leviathan, çalışanları disipline edip kitlelerin serbest piyasa koşullarına boyun eğmesini sağlarken, eski modelde olduğu gibi iktidarını şiddet kullanarak değil toplum üzerindeki gözetimini geniş bir tabana yayarak sıkı kontrol altında sürdürmektedir.

Panopticon ve Leviathan'ın modern iktidarı betimleyen koşulsuz benzerlikleri bu iki yeni modelde de devam etmektedir. Fazlası ise bu türdeş iktidar kalıplarında kilit rol oynayan küresel kapitalizmin katkısıdır. Yeni Leviathan ve Superpanopticon, bu nedenle topluma karşı sürekli bakış hâlinde modern ve kapsayıcı iktidarını farkettirmeden kontrolünü sürdürebilmeyi ve toplumun bütününde ise gözetimini daha normalleştirici etkide sunabilmeyi başarmaktadır. Foucault aydınlanmayı, dinî dogmaların yerine geçen aklın hükümdarlığının, bilgi ve söylemi sistematik bir şekilde inşa etmesi yoluyla tüm yaşam biçimlerini belli kurallar çerçevesinde çizmesi olarak görmekte-

dir.[26] Burada aydınlanmanın işlevi ise, aklın politik iktidarını pekiştirmek ve sonunda gündelik hayata girişkenliğini arttırarak modern iktidarı tüm toplumsal alana yaymaktır. Günümüz şartlarında da Yeni Leviathan ve Superpanopticon'da, küresel kapitalizminin katkısıyla büyüyen enformasyon ve bilgi teknolojilerini modern iktidarın hizmetine sunarak yeni bir tahakküm kipi kurulması Foucault'nun öngörüsünü kanıtlar niteliktedir.

Makalenin çıkarımları göz önüne alındığında varılan sonuç modernist ideolojinin gururunu yansıtmanın aksine, karşı-modernist bir bakış açısını vurgulamak olmuştur. Geliştirilen bu tavır, modern iktidar ışığında yeniden yapılanan devletin neden olduğu çıkmazları göstermeye çalışmaktadır. İfade edilen devletin modern çağdaki rolünün toplumsal düzeni yeniden tasarlayıp, varolan düzen içerisindeki uyumu sürdürebilmek için kendi toplumsal denetim mekanizmalarını yaratması olduğudur. Modern iktidar söylemi üzerinden yansıyan imgelemler olan Leviathan ve Panopticon, toplumsal sistemi, tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirip yönetmektedir. Modern iktidar, yönetimi altında olanların toplumsal yaşamlarını kurallarla düzenleyip denetleyen ve toplumu oluşturan bireyleri bedensel ve ruhsal açıdan hizaya sokan bir yönetim biçimi üretmektedir. Yeni tahakküm biçimleri geliştiren bu modeller kendi yönetimlerine karşı varolmaya çalışan her tür oluşumun karşısındadır. Bauman'a göre modern devlet, yönetilenlerin insana yaraşır bir yaşamı sürdürme becerilerini de elinden almıştır. Ezcümle, Leviathan ve Panopticon ile metaforlaştırılan modern devletin amacı Bauman tarafından şu cümlelerle aktarılmaktadır: *"İstenen, yaşama sanatında devletin uzmanlığının kabul edilmesiydi; devletin ve onun atayıp meşrulaştırdığı uzmanların, yönetilenler için neyin iyi olduğunu, hayatlarını nasıl yaşaması gerektiğini ve kendilerine zarar verecek şekilde davranmaktan nasıl kaçınabileceklerini daha iyi bildiklerini kabul etmek gerekiyordu".*[27]

Bu iki modelde gözlemlenebilen en büyük fark otoritelerinin meşruluğunu elde etme biçimidir. Leviathan, bireylerin hak ve yetkilerini devralıp, tek bir irade altında toplayarak meşruluğunu edinirken, Panopticon ise meşru otoritesini bireyleri gözetim ve denetim altına alarak kesinleştirir. Bu farka rağmen, Leviathan modern iktidarın klasikleşmiş bir biçimi olarak, yeni iktidar tahakkümlerine ilham kaynağı olmuştur. Panopticon da, modern iktidarın, egemenliğini sürdürübilmesi için yarattığı yeni bir iktidar mekanizmasıdır. Aydınlanmanın diyalektiğine uygun bir şekilde ilerleyip, gelişmekte yani özne üzerindeki hâkimiyetini, varlığını daha az hissettirerek arttırmaktadır.

---

[26] Best ve Kellner, 57.

[27] Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis, 1996, 64.

Bu yolla da egemenliğinin dönüşümünü aydınlanma ilkelerine uygun olarak otoritenin araçsal aklının sürekli gelişimi ile sağlamaktadır.

RİSK TOPLUMU

Vehbi Bayhan*

GİRİŞ

21. yüzyıla girerken, çağımızın toplum yapısı çeşitli şekillerde nitelendirilmektedir. Sosyologlar, toplumların "Tarım Devrimi" ve "Tarım Toplumu", "Sanayi Devrimi" ve "Sanayi Toplumu" yapılanmalarından sonra, 21. yüzyılda da "Bilişim Devrimi" ve "Bilişim Toplumu" yapılanmasına doğru evrildiğinde hemfikirdir. Sanayi toplumunun, kültürel yapısı ve modeli "modernizm" iken; bilişim toplumunun kültürel yapısı ve modeli de "postmodernizm"dir. Bilişim toplumu ve postmodernizm temelinde "küreselleşme" süreci bütün toplumları etkilemektedir. Bilişim toplumu, postmodernizm ve küreselleşmenin arka planında, 21. yüzyılın toplum yapısı tanımlanırken kullanılan "Risk Toplumu" kavramını barındırmaktadır. İlk olarak Ulrich Beck'in kullandığı ve Antony Giddens tarafından da geliştirilen "Risk Toplumu" terimi siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel dönüşümleri açıklamada, paradigmadik betimsel bir araç olarak kullanılmaktadır. Risk toplumu kavramı, ekolojik, sosyal, kültürel yapıdaki olası ve olan tehlikelere göndermede bulunmaktadır. Bu çalışmada, risk toplumu kavramı ve risk toplumunun özellikleri -güncel dönüşümleri de içerecek şekilde- analiz edilmeye çalışılacaktır.

RİSK TOPLUMU KAVRAMI

"Risk Toplumu" terimini ilk kullanan Alman Sosyolog Ulrich Beck'tir. Beck, Vassily Kandinsky'den mülhem, 19. yüzyıla "ya- ya da" dikotomisinin hükmettiğini; bu yüzyılda uzmanlaşma, ayrılma, tek anlamlılığa ve dünyanın

* Yrd. Doç. Dr. Vehbi Bayhan, İnönü Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

hesaplanabilirliğine çabalama önem taşımakta iken; 20. yüzyılda ise "ve"nin önemli olduğunu belirtmektedir. Yanyanalık, çokluk, belli belirsizlik, bağlamın ve bağlantılılığın sorgulanması, üçüncü yolu içerme deneyleri, sentez, çift değerlilik. "Ve"nin bulanıklığı çerçevesinde; dünyanın düzene elvedası, taşkın kaotikliği, beslediği iddialı birlik ümidi, kendini oluşturan öğeleri biraraya toplama konusundaki çaresizliği, sınırları ve sınırsızlığı, sınırlara ilişkin gitgide yayılan yanılsama ve bunun doğurduğu korku (Beck, 1999: 9). Bu oluşumlar, aynı zamanda postmodernizmin de özellikleridir. Postmodernitenin "anything goes" (herşey mübahtır) ilkesi, "hem o hem de o" yapılanmasını olanaklı kılar.

"Ve"ye ilişkin ilk deneyim; Çernobil'deki atom reaktörü faciası ve Berlin Duvarı'nın yıkılışıdır. Çernobil'de, sanayi toplumunun "ya-ya da" kurumları, bu kurumların güvenlilik ve denetim iddiası, küresel risk toplumu deneyimi tarafından boşa çıkarılmıştır. Berlin'de ise, siyasal alandaki Doğu-Batı ve sağ-sol düzenleri parçalanmıştır. Avrupa'da bazı sınırlar yok olduktan sonra bu sınırlar yeniden çiziliyor, hayal ediliyor ve bayraklarla donatılıyor. Bu, "ve"nin yalın dayanılmazlığına karşı bir tepkidir.

"Ve"nin küresel niteliği, geçirgenliği ve kesin hatlardan yoksun oluşu birçok insanı korkutmaktadır. Ve, ister istemez yabancılığın yabancılaşmasına, aidiyetin aidiyetsizleştirilmesine yol açar ve bu bir tehdit olarak yaşanır. Birçokları, "ya-ya da"sız yaşayamadıkları gibi, ve'yi düşünemezler bile. Dolayısıyla "ve" cennetin başladığı yer değildir. Muhtemelen, yepyeni türden musibetlerin başlangıcıdır (Beck, 1999:11). "Ve", risk toplumunun temelindeki belirsizliği de içerir.

Risk fikrinin ortaya çıkışı, 16. ve 17. yüzyıllara denk gelir. İlk defa, dünyanın dört bir tarafına gitmekte olan Batılı kâşifler tarafından bulunmuştur. Risk sözcüğü, "bilinmeyen sulara yelken açmak" anlamında, İspanyolca ve Portekizce'den İngilizce'ye geçmiştir. Bu anlamda, köken itibariyle "mekân"a yönelik bir sözcüktür. Daha sonra, bankacılık ve yatırım alanında, borç verenlerle alanların yatırım kararlarının olası sonuçlarının hesaplanmasını yansıtan bir yorumla "zaman" düzlemine taşındı. Belli bir süreç sonunda, belirsizlik gösteren diğer durumları da içeren geniş bir kapsama sahip olmuştur (Giddens, 2000: 36).

Risk, gelecekteki olasılıklar düşünülerek etkin biçimde değerlendirilen tehlikeleri içerir. Bu bağlamda, geleneksel toplumda risk kavramı yoktu. Risk, özellikle modern sanayi toplumlarda önem kazanmıştır. Geleneksel kültürlerde, birisinin başına bir kaza gelir ya da tesadüfen zengin olursa, bu ya sıradan bir olay ya da bir takım güçlerin istediği bir şey olarak görülürdü. Bazı kültürler, tesadüfî olaylar fikrini tümüyle reddetmişlerdir. Bir Afrika kabilesi olan Azandeler, bir insanın başına gelen herhangi bir talihsizliği kara

büyüye bağlarlar. Örneğin, bir insan hastalanmışsa, bunun nedeni bir düşmanının onun üstünde kara büyü yapmasıdır.

Bu tür görüşler, modernleşmeyle birlikte tamamen ortadan kalkmaz. Sihir düşüncesinin, yazgı ve kozmoloji gibi kavramların hâlâ bir dayanağı vardır. Ancak bu görüşler varlıklarını, insanların sadece yarı yarıya inandığı ve biraz sıkıntı duyarak bağlı kaldıkları "batıl inançlar" olarak korurlar. Kumarcıların (borsacılar dahil) çoğunlukla, karşılaşmaktan kaçınamadıkları belirsizlikleri psikolojik bakımdan azaltan ritüelleri vardır. Aynı durum, göze almaktan kaçınamadığımız başka riskler için de söz konusudur. Bu bağlamda, yaşıyor olmamız bile tanımı gereği riskli bir iştir. İnsanların, özellikle yaşamlarının kritik noktalarında, hâlâ astrologlara başvuruyor olmaları hiçbir açıdan şaşırtıcı değildir (Giddens, 2000, 37-38). Modernleşme sürecinde, insanlar, ne kadar rasyonelleşip, pozitif paradigma ile düşünse de; doğada ve toplumsal hayattaki karşılaştıkları zorlukları ve problemleri bilimsel pratiklerle çözemeyince, metafizik açıklamalara sığınmaktadır.

Fukuyama'ya göre, 11 Eylül 2001 küresel terör eylemi, modernliğe yöneltilmiş bir saldırıydı ve İslamcı fundamentalistlerin eşcinsellik, serbestlik ve kadınlar kadar diğer Batılı değerlere de duydukları nefrete dayanıyordu. Tarık Ali'ye göre, bu hoşgörüsüzlük salt İslam ile sınırlı değildir. Amerikalı Hıristiyan fundamentalistler de (TV misyonerleri), 11 Eylül'ü eşcinselliğe ve kürtaja müsamaha gösteren bir topluma Tanrı'nın verdiği ceza olarak değerlendirmektedirler (Ali, 2002, 378-379). Bu bağlamda, postmodern kültürde; doğal ya da imal edilmiş riskleri açıklarken bireyler, pozitif paradigmatik açıklamanın dışında, teolojik ve metafizik açıklamalar da yapmaktadırlar.

Risk toplumuyla birlikte teknikleştirme, bürokratikleştirme, ekonomikleştirme, hukukîleştirme bağlamında; Weber, Horkheimer ve Adorno'nun sorguladığı gibi, "rasyonelliğin" çizgisel olarak artışı sınırlarına ulaşır. Dolayısıyla, en ileri rasyonelliğin sonucu olarak yaratılan "belirsizlik" ve "denetlenemezlik"le nasıl başedilebileceği sorusu önem taşır (Beck, 1999:44). Bu başetme sürecinde, referans noktası bilimden irrasyonel alana kayabilmektedir.

Riskin kabullenilmesi de, heyecan ve macera duygusu doğuran bir durumdur. Bazı insanların kumar oynama, hızlı araba kullanma, cinsel serüvenler yaşama ya da hızla dönüp duran bir atlı karıncaya atlayarak binme gibi risklere girerken aldıkları hazlar gibi. Bunun dışında, riskin olumlu bir bakışla benimsenmesi, modern ekonomide zenginliği yaratan enerjinin asıl kaynağıdır.

Riskin olumlu ve olumsuz yönleri, modern sanayi toplumunun ilk dönemlerinden beri kendini göstermiştir. Risk, geleceğini dine, geleneğe ya da do-

ğanın azizliklerine bırakmak yerine, geleceğini kendisi belirlemek isteyen, değişime eğilimli bir toplumun harekete geçirici dinamiğidir. Modern kapitalizm, önceki tüm ekonomik sistemlerden, geleceğe karşı tutumuyla ayrılan bir evreyi temsil eder. Modern kapitalizm, kendisini muhtemel kâr ve zararlarını hesaplayarak ve bu doğrultuda riski sürekli bir süreç olarak görerek geleceğe ayarlar. Sağlığı etkileyen risklerde olduğu gibi, pek çok riski elimizden geldiğince azaltmak isteriz. Zaten, ilk ortaya çıkışından itibaren risk nosyonunun sigortacılığın yükselişiyle el ele yürümesinin nedeni de budur. Sigorta, salt özel ya da ticarî sigorta sistemini içermez. Gelişmesinin ilk izleri İngiltere'de Elizabeth çağının yoksulluk yasalarına kadar sürülebilecek olan refah devleti, özünde bir risk yönetimi sistemidir.

Refah devleti olgusuna dar bir bakış açısıyla yaklaşanlar, ona sosyal hizmetler sunan, gelir transferi gerçekleştiren ve toplu konut faaliyetlerinde bulunan bir kurum olarak algılamaktadır. Geniş bir bakış açısıyla ele alanlar ise, devletin ekonominin yönetimindeki rolü üzerinde yoğunlaşarak, istihdam ve ücretler gibi makro ekonomik konulara dikkati çekmektedir. Keynesyen refah devleti derken, vurgulanan aslında bu geniş anlamdır. ABD, Kanada ve Avustralya gibi ülkelerde liberal refah devleti; Almanya, İtalya ve Fransa gibi ülkelerde korporatist-devletçi refah devleti; İskandinav ülkelerinde de sosyal demokrat refah devleti olmak üzere üç farklı refah devleti ortaya çıkmıştır. Ancak, tam istihdam ve Keynesyen politikalar, 1980 ve 90'larda ekonomik büyümenin önündeki engel olarak değerlendirilerek refah devleti uygulamalarından vazgeçilmeye başlanmıştır. Sosyal yardımların azaltılması salt neo-liberal propaganda ile açıklanamamaktadır. Sosyal refah devletinde orta tabakanın çoğunluk oluşturması, ılımlı ve sosyal haklardan da pay almaları, neo-liberal politikalara tepkiyi arttırmamıştır. Sosyal hakların karşılığında vatandaşlardan beklenen işlerini yapmaları, gereksiz yere grev yapmamaları, işe devamsızlık etmemeleridir. Bunun sonucunda ise, Durkheim'ın ilk olarak belirttiği; normların etkisizleşmesi, çöküntü ya da karışıklık anlamına gelen "anomi" durumu batılı toplumlara egemen oldu. Yüksek enflasyon, işsizlik, artan işçi eylemleri ve suç oranları bu anomik durumun sonucudur. Ayrıca, refah devleti, refah hizmetlerini sunarken güçlü bürokrasilere ve uzman bilgisine ihtiyaç duymaktaydı. Ancak, bürokratlar ve uzmanlar, yaptıkları eylemlerle ilgili vatandaşa hesap vermiyorlardı. Bu bağlamda, günümüzde refah devletinin sunduğu hizmetlerden memnun olmayan geniş bir kitle, özel düzenlemeleri tercih etmektedir. Bu şekilde bireyler, piyasanın risklerine açık hale gelmektedirler (Yıldırım, 2000, 78-85).

Sanayi toplumu, burjuva toplum düzeni, özellikle de sosyal devlet, insanî yaşam bağlamlarını amaçsal-rasyonel olarak denetlenebilir, üretilebilir, üze-

rinde tasarrufta bulunulabilir, bireysel ve hukukî anlamda sorumlu tutulabilir kılmakla yükümlüdür. Buna karşıt olarak, risk toplumunda; denetlenemezlik, öngörülemezlik, belirsizlik, çok anlamlılık kısaca, kendi kendine yabancı olma haline geri dönülür. Her tehdit ve riskten yerel, sınıfsal, ulusal ve siyasal boyutta herkes etkilenir. Nükleer facianın her şeyi etkilemesi gibi (Beck, 1999, 49-50).

Risk toplumu, modern sanayi toplumun, yenilenme dinamiğinin yaratmış olduğu toplumsal, ekolojik ve bireysel risklerin gitgide sanayi toplumunun denetim ve emniyet kurumlarının etki alanından çıktığı bir aşamadır.

Risk toplumuyla birlikte, klasik sanayi toplumunun temel çelişkilerini oluşturan, toplumsal "nimetlerin" (gelir, iş sahası, sosyal güvenlik) paylaşımıyla ilgili ve buna elverişli kurumlarda çözülmeye çalışılmış olan çatışmalar, toplum tarafından aynı anda yaratılan "şerrin" paylaşımına ilişkin çatışmalar tarafından gölgede bırakılır. Bu durum, şerrin paylaşımından doğan üstlenme çatışmaları olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda, değerlerin üretimine eşlik eden risklerin -nükleer ve kimyasal ileri teknoloji, genetik mühendisliği araştırmaları, çevre tehdidi ve Batılı sanayi toplumunun dışında yaşayan insanlığın giderek sefilleşmesi- sonuçları nasıl paylaşılacak, nasıl bertaraf edilecek, yönetilecek ve meşrulaştırılacaktır?

Risk toplumu kavramı, sanayi toplumunda şimdiye kadar sorumluluk bilinci, güvenlik, denetim, zararların sınırlandırılması ve zararların paylaşımı konusunda üretilen tehditlerin ağır bastığı modernlik evresi anlamına gelir.

Risk toplumu evresine, sistem ve dönem değişimi ile 3 aşamada erişilir;

1-Modern sanayi toplumunun, modernleşme ile birlikte doğa ve kültür kaynaklarını tüketmesi.

2-Toplum ile yaratılan sorunlar ve tehditlerin ekonomi, hukuk, bilim, siyasal eylem ve karar verme süreçlerinde sorun haline gelmesi.

3-Bireyselleşme süreci ile sanayi toplumu kültürü; ilerleme inancı, sınıf bilinci, yaşam üslûpları ve güvenlik tasarımlarıyla her türlü tanımlamayı bireye bırakmıştı. Sanayi toplumundan risk toplumuna dönüşümde de, insanlardan, birbirinden çok farklı, birbiriyle çelişen küresel ve kişisel risklere katlanmaları beklenmektedir. Bu bağlamda, "toplumsal" (iş sözleşmeleri ve iş ilişkilerinin esnekleştirilmesi), "teknik" (genetik işlemden geçmiş besin maddeleri) ve "küresel" (Ozon tabakasının delinmesi) riskler, bütün çelişkileri ve çözümsüzlükleriyle varoluşsal bir durum olarak yaşananlara bireyin katlanmasını getirmektedir (Beck, 1999, 33-37).

Giddens, riski ikiye ayırarak analiz etmektedir:

1-Dışsal Risk: Dışarıdan kaynaklanan, geleneğin ya da doğanın sabitliklerinden gelen risktir. Tüm geleneksel toplumlarda ve sanayi toplumlarında,

insanlar dış doğadan (hasadın kötü geçmesi, sel baskınları, salgın hastalıklar veya açlıklar gibi) gelen risklerden dolayı kaygı duymaktadır.

2-İmal Edilmiş Risk: İnsanın gelişen bilgisiyle doğa üzerindeki etkileriyle oluşturulan risktir. Bu bağlamda, küresel ısınma sonucunda çevresel risk oluşmaktadır. İmal edilmiş risk salt doğayla ilgili değildir. Sosyal alanlarda da riskler yaşanmaktadır. Evlilik ve ailenin dönüşümü gibi. İki ya da üç kuşak önce insanlar, evlendiklerinde nasıl bir süreç yaşayacaklarını bilirlerdi. Ancak, geleneksel yapı çözülmeye başlayınca, insanlar evlendikleri ya da bir ilişkiye başladıkları zaman, evlilik ve aile kurumlarının değişmiş olması nedeniyle, yaptıkları şeyin ne olduğunu tam bilmedikleri şeklinde bir duyguya kapılır oldular (Giddens, 2000, 40-41). ABD ve Britanya gibi toplumlara "çok boşanma, çok evlilik" toplumları adı verilmektedir. ABD ve Avrupa'da 18-35 yaş arasındaki kadınların dörtte biri kadarı, çocuk yapmaya niyetli olmadıklarını söylemektedirler (Giddens, 2000, 73). Ayrıca evlilik dışı çocuk yapma artmıştır. Bu bağlamda, 1990 ile 1994 arasında ABD'de doğan çocukların %53'ü evlilik dışı gerçekleşmiştir. Anneliğin evlilikten ayrılması "ailenin geleceği" konusundaki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır (Maushart, 2002). ABD'de çocuğunu tek başına büyüten insanların oranı çok yüksektir, çünkü evlilik dışı birlikteliklerin, boşanmanın oranları yüksek, birlikte yaşama oranları ise görece düşüktür (Fukuyama, 2000, 49). Bu durum, bilişim toplumlarında "postmodern aile örüntüleri"nin yapısını vermektedir.

Risk Toplumunun Özellikleri

1. Güvensizlik ve tehditler, salt modern bir sorun değil, bütün kültürlerin ve dönemlerin sorunudur. Modern dönemdeki tehditlerin özelliği; ekolojik, kimyasal ya da genetik mühendisliğiyle ilgili tehlikelerin bir takım kararlar sonucu meydana gelmesi olgusudur. Bu anlamda, tehditler, üzerinde egemenlik kurmanın mümkün olmadığı doğa güçleri, tanrılar ve cinlere atfedilip, onların üzerine atılamaz. Karar vericiler, sanık iskemlesine oturma tehdidiyle karşı karşıyadır. (Beck,1999:38). Çevresel, nükleer, kimyasal ve tıbbi tehditler sosyal kaygılanmanın (anxiety) nedeni olmaktadır (Ungar, 2001).

2. Yerleşik norm sistemlerinin başarısızlık göstermeleri. Bu bağlamda, önceden tekniğin egemen olduğu veya gündelik pratiklerde kendini gösteren, kaza istatistikleriyle belgelenebilir sözde "nesnel" tehdit biçimleri (örneğin sigara içmek veya bir nükleer santralin yakınında ikamet etmek gibi) tartışma dışı kalır (Beck, 1999, 39). Bilimsel bilginin değişebilirliği ilkesi bağlamında, 1970'lerin ortalarında, ortodoks bilimsel görüş, dünyanın bir küresel soğuma evresinde olduğunu savunuyordu. Küresel soğuma hipotezini destek-

lemek için kullanılan aynı kanıtlar, şimdi büyük ölçüde küresel ısınma (sıcak dalgalar, olağandışı hava durumları) görüşünü desteklemek için ortaya atılmaktadır. Ayrıca, paradoksal bir durum olarak, korkulu söylentiler yaymak, karşılaştığımız riskleri azaltmak açısından gerekli olabilir. AIDS, buna bir örnektir. Hükümetler ve uzmanlar, insanların cinsel davranışlarını değiştirecek şekilde, güvensiz seksin getirdiği riskleri kamuoyuna açıklıkla aktarmayı başarmışlardır. Bunun sonucu olarak, ilk baştaki gibi AIDS hızla yayılmamaktadır. Bunun dışında, bilimsel araştırma bulgularına göre, bir insan ne yiyeceğine, nasıl bir kahvaltı yapacağına, kafeinsiz mi yoksa normal kahve mi içeceğine karar verdiğinde, birbiriyle çelişen ve değişebilir bilimsel ve teknolojik bilgiler bağlamında bir karar vermiş de olmaktadır. İmal edilmiş risklerin çoğalmasıyla başa çıkmanın en etkili yolunun "tedbirlilik ilkesi" yaklaşımının benimsenerek sorumluluğun sınırlanmasıdır. Yani, asit yağmurlarına karşı önceden önlem almak gibi. Ancak, risk birçok bilinmeyeni içinde taşır. Gen teknolojisi ile üretilen hormonlu gıdalar, tarımda kullanılan kimyasal gübre ve haşerelerin çevreyi yok etmesi sorunsalında; ticari kâr elde etme ile sağlıklı çevre ve beslenme ilkesi çatışmaktadır. Bu bağlamda hükümetlere önemli işlevler düşmektedir (Giddens, 2000, 42-47).

3. Tehditlerin denetlenebilirliği sorunu (Beck, 1999, 39). Tehditlere rağmen, kâr elde eden bir nükleer santralin ya da hormonlu yiyecek üreten bir şirketin üretimlerini durdurmasının sağlanıp-sağlanamayacağı sorunu önem taşımaktadır. Burada, insan sağlığı ve çevrenin geleceğini ön planda tutan ekonomi-politik uygulamalara ihtiyaç vardır.

4. Risk toplumunda, risk ve tehditlerin tahmin edilemezliği, sosyal bütünleşmeye zarar vermektedir. Sınıf toplumları eşitlik fikrine bir dereceye kadar dayanmaktayken, risk toplumu için güvenlik önemlidir. Eşitsiz ve adaletsiz toplum yerini, güvenli olmayan toplumun değer sistemine bırakmıştır. Eşitlik, olumlu amaçlar ve çağrışımlar yaparken, risk toplumu negatif ve savunmacı bir anlayışa dayanmaktadır. Artık, iyi bir şey sağlamaktan daha çok, en kötüyü engellemeyi insanlar ve devletler amaçlamaktadır. Sınıf toplumunun rüyası, herkese pastadan az ya da çok pay verebilmek iken; risk toplumunun rüyası, herkesi zehirlenmekten kurtarmaktır. Sınıf toplumunun dürtü motifi "açım" iken; risk toplumunun temel dürtüsü "korkuyorum"dur (Beck, 1992, 49). Korku ve güvensizlik duygusu, paranoid (kuşkucu) düşüncelere yol açmaktadır. Güvensizlik, güvensizliği paradoksal olarak üretmektedir.

5. Tehlikelerle ilgili kültürel algılama (değerlendirme) farklılıklarının göz ardı edilmesi. Yaşamlarını tehdit eden ve kişisel olarak etki edemeyecekleri tehlikelerle yüzleşmek insanların ellerinde değildir. Algılama farklılığı bağlamında, birileri, gıdalardaki zehirli maddeleri kendisi için bir tehdit ola-

rak görürken; başka birileri, gıdalardaki zehirli maddeleri gündeme getirenleri kendine bir tehdit olarak görmektedir (Beck, 1999, 41).

6. Risk toplumunun başka bir göstergesi, kişisel sigorta korumasının bulunmaması, hatta, sınaî ve teknik-bilimsel projelerin sigortalanamaz oluşlarıdır. Risk toplumu "güvensizleştirilmiş" bir toplumdur. Sigortalamanın sağladığı koruma, bu toplumda tehlikenin büyüdüğü oranda azalır. Luhmann'ın analiziyle, risk ve tehlike arasındaki ayrım şu şekilde ifade edilebilir: Gelecekte meydana gelecek olası zararlar, eğer insanların verdiği kendi kararlarına bağlanabilirse, riskten söz edilir. Uçağa binmeyen bir kimse uçak kazası geçiremez. Tehlikelerse, buna karşıt olarak, kaynağı dışarıda olan zararlardır. Bir uçağın düştüğü yerde bulunan insanların ölümü gibi. Önceden bilinen tehlikeler -depremler ve volkan patlamaları, yağış sonucu otoyolların kaygan hale gelmesi ve evlilikler- bu tehlikelere maruz kalmamak için, hangi kararların alınması gerektiğinin bilinmesi ölçüsünde risk kavramına girerler.

Risk ve tehlike arasındaki ayrım, toplumsal düzeni böler. Kimileri için riskli olan şey, başkaları için tehlikedir. Riskli bir biçimde sollama yapan sürücüler, atom santrallerinin yapımı ve işletilmesinde çalışanlar, gen teknolojisi alanında araştırma yapanlar sayısız örneklerdendir. Neyin felaket olarak kabul edileceğini, karar verenler ve karardan etkilenenler farklı yanıtlayacaktır.

Sigortaya konu olamayacak nitelikteki tehlikelerin yanı sıra, sigorta konusu olan ancak, öngörülemez hale gelen ve birçok sigorta şirketini iflasın eşiğine getiren tehlikeler de mevcuttur. Bu bağlamda, uluslararası sigortacılık kurumları, sera etkisinin mahvedici sonuçlarını hissetmektedir. Greenpeace'in bildirdiğine göre, Florida ve Hawaii'de kopan fırtınalar, dokuz sigorta şirketinin iflasına neden olmuştur. Dolayısıyla, sigorta şirketleri, risklerin emniyetini boşa çıkartmıştır. Yeni ev sahipleri, ABD'nin bazı eyaletlerinde evlerini sigortalayamamaktadır (Beck, 1999, 42-43). Dünya çapında, doğal ya da insan elinden çıkma felaketlerin 2001 yılında 31 bin insanın ölümüne ve 115 milyar doların üzerinde maddî kayba yol açtığı belirtilmektedir. İsviçre Sigorta'nın yıl sonu raporunda, 2001 yılında doğal ve insanî kaynaklı felaketlerin yol açtığı maddî kayıp, 1990'lı yıllar ortalamasının üç katına çıktığı ifade edilmektedir. ABD'de Dünya Ticaret Merkezi ve ABD Savunma Bakanlığı'na yöneltilen 11 Eylül 2001 saldırılarının zararının 90 milyar dolar civarında tahmin edildiği, bu tutarın 19 milyar dolarlık bölümünün sigortalı olduğu belirtilmektedir (Milliyet, 26.12.2001).

7. Her kültürün kendine özgü riskleri vardır. Almanlar için ormanların ölümü, dünyanın da sonu demektir. Britanyalılar, sabah kahvaltısında zehirli

yumurtalarla karşılaştıklarında şok olurlar. 11 Eylül 2001 küresel terör saldırısından sonra, uçağa binme riski ve şarbonlu mektup riski, başta Amerikalılar olmak üzere bütün toplumları etkilemiştir. Türk toplumu için ard arda gelen ekonomik krizler "risk toplumu" reaksiyonlarını üretmektedir.

Risklere bağlı olarak, ufkumuzda kararır. Çünkü riskler, neyin yapılmaması gerektiğini ifade der. Dünyayı bir risk olarak tasarlayan kimse, sonunda eylem yeteneğini yitirir (Beck, 1999, 46-47). Bu durum, paranoyak bir ruh halini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, "11 Eylül küresel terör sendromu", çoğulculuk, demokrasi ve hoşgörüyü olumsuz etkilemiştir. İçine kapanma, paranoya, "biz" ve "öteki" ayrımının keskinleşmesi, kabile psikolojisi, etnosantrizm artmaktadır.

11 Eylül 2001'den sonra, küresel terörizm riski, "haçlı seferleri"ni ifade eder. Küresel terör; özgürlüklerin azalması, milliyetçilik, korumacılık ve öteki kültürlere düşmanlığın geri dönüşü demektir. Bu anlamda, iki farklı devlet modeli karşımıza çıkmaktadır; a) "gözetim devleti", ve b) "kozmopolit devlet". Gözetim devletinde, güvenlik ve askerî kuruluşlar önemlidir, özgürlük ve demokrasi güvenlik uğruna ikinci plandadır, insan hakları güvenlik yararına kurban edilir. Yabancı korkusu, ırkçılık artar. Buna karşılık, kozmopolit devlette ise, başkalarının, "öteki"nin farklılığını tanıma, demokrasi ve hoşgörü temeldir (Beck, 2001). Küreselleşme çerçevesinde Beck'e göre, kozmopolitanlık, fanatik milliyetçilik duygusu taşımayan, dünyanın herhangi bir memleketini kendi vatanı sayabilen, başka bir deyişle dünya vatandaşlığını benimseyen kişilerden oluşmaktadır (Gökçe, 2001, 29).

Bu bağlamda, 21. yüzyılın savaş alanı, fundamentalizm ile kozmopolit hoşgörüyü karşı karşıya getirmektedir. Küreselleşen bir dünyada, bilgilerin ve görüntülerin yeryüzünün her tarafına rutin biçimde aktarılmasını seyreden bizler, bu şekilde bizden farklı biçimde düşünen ve farklı yaşamlar süren başka insanlarla düzenli ilişkiler kurmuş oluyoruz. Kozmopolitler bu kültürel karmaşayı memnunlukla karşılayıp benimsiyorlar. Fundamentalistler ise, bu eğilimi rahatsız edici ve tehlikeli buluyor ve her alanda (din, etnik kimlik ya da milliyetçilik gibi) yepyeni ve saflaşmış bir geleneğe (genellikle de şiddete) sığınıyorlar (Giddens, 2000, 16). Köktencilik; anti-modernist hareketler, doğuştan gelen kimliklerin ve değerlerin başkaldırıları bir modernleşme-bozumu (*de-modernization*) olarak anlaşılmaktadır. "Tarihin Sonu" teorisyenlerine göre köktencilik, özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra, küreselleşmenin karşısına çıkan birincil tehlikedir. Hardt ve Negri'ye göre, köktencilik (fundamentalizm) İmparatorluğa geçişin bir belirtisidir. "Batı karşıtı", şiddet yanlısı ve hoşgörü yoksunu dinsel bağnazlık bağlamında İslamcı köktencilik; modernizmin dinamik ve seküler toplumu karşısına; durağan ve dinsel bir toplum önerir. Bu anlamda, anti-modernizm olarak

İslamcı köktencilik, toplumsal modernleşme sürecini tersine çevirme, modernliğin küresel akışından kopma ve modern öncesi bir dünya yaratma gayreti içindedir. ABD'deki Hıristiyan köktenci hareketler de, kutsal metinler temelinde geçmişteki toplumsal biçim olduğu tahayyül edilen bir şey yaratmaktadır. Mevcut Hıristiyan köktenci grupların birincil toplumsal gündemi, geçmiş devirde var olduğu hayal edilen istikrarlı ve hiyerarşik çekirdek ailenin (yeniden) yaratılmasıdır. Bu amaçla, bu köktenci gruplar kendilerini, özellikle kürtaja ve eşcinselliğe karşı Haçlı Seferleri düzenlemeye adamışlardır. Ancak Hıristiyan köktencilerinin müjdelediği istikrarlı, çekirdek heteroseksüel ailenin arılığı ve bütünselliği ABD'de hiçbir zaman var olmamıştır. Bu hareketlerin ideolojik temeli olarak hizmet gören "geleneksel aile", sadece aile kurumu içindeki tarihsel deneyimlerden çok, televizyon programlarından kaynaklanan yamalı bir değerler ve pratikler bahçesidir. Diğer yandan, ABD'deki Hıristiyan köktenci hareketler, sürekli olarak bir beyaz üstünlüğü ve ırksal ayrılık projesinin çekim alanına girmektedir. Yeni Kudüs, hemen hemen beyaz ve patrimonyal bir Kudüs olarak hayal edilmektedir (Hardt ve Negri, 2001, 165-166). En son yaşanılan örnek olarak, 11 Eylül sonrasında karşıtını dinlemek, onunla bir arada bulunmak türünden yaklaşımlar ortadan kaldırılmıştır. 11 Eylül, yeni fundamentalizmlere yol açmıştır. Bunun sonucunda siyasal küreselleşmenin ve yeni demokrasinin ilkeleri unutulmaya yüz tutmuştur. Bu, büyük kırılma, büyük geriye çekiliş ve içe dönüştür. 21 Nisan 2002'de yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimi birinci turunda, Fransa'nın göçe karşı ırkçı oyları bu bağlamda verilmiş oylardır (Kahraman, 2002).

8- Risk toplumu öz-eleştirel bir toplumdur. Siyasetçiler, yurttaş inisiyatiflerinin muhalefetiyle karşılaşır. Sanayiciler, tüketici boykotlarıyla karşılaşır (Beck, 1999, 51). Bilişim toplumu olan ülkelerde Sivil Toplum Örgütleri (NGO), önemli işlevler yüklenmiştir. Çağdaş demokraside siyasal katılım, salt seçimden seçime oy vermek değil; aynı zamanda dernek, vakıf, sendika vb. sivil toplum örgütleri vasıtasıyla her an hükümet uygulamalarını denetlemeyi içermektedir. Özellikle, internetin geniş kitlelere yaygınlaşmasıyla, Sivil Toplum Örgütleri arasında iletişim artmıştır. Küreselleşmenin sembolü ve temel aracı olan internetin, aynı zamanda küreselleşme-karşıtı hareketlerin de örgütlenmesinde önemli işlevi olmuştur.

Dünya Değerleri Anketi'ne göre, 1991'de Amerikalılar'ın %71'i gönüllü bir örgüte üye olduklarını söylerken, bu oran Fransa'da %38, Kanada'da %64, İngiltere'de %52 ve eski Batı Almanya'da %67 idi. Amerika'da, çıkar gözetmeyen sektörün, diğer gelişmiş ülkelerinkinden daha çok istihdam ve GSMH'ye sahip olduğu görülmektedir (Fukuyama, 2000, 188).

9- Risk toplumunda, herkes giderek artan bir biçimde farklı toplumsal kimlikler, yaşam biçimleri, kanaatler ve gruplar ya da alt kültürler düzeni arasında seçim yapma riskini göze almak zorundadır. Yani, düşünümsellik, sanayi toplumundaki toplumsal ve siyasî kurumlara ve örgütlere dayanan sınıf kültürü ve aile gibi "kolektif vicdan biçimlerine" son vermektedir. Toplumsal cinsiyet ve aile rollerini değiştirmektedir. Toplumsal sınıflara bağlılık gün geçtikçe zayıflamakta, insanlar, aile veya komşuluğun sağladığı geleneksel destek ağlarından kopmakta ve çalışma, bir çatışma ve kimlik oluşumu olarak önemini kaybetmektedir. Bu geleneksizleşme, bireyselleşmeyi arttırmaktadır. Bireyselleşmiş toplumda, eşitsizlik ve bunun getirdiği sosyal ve siyasî sorunlar ortaya çıkmıştır (Beck, 1992, 88). Bu yalnızlaşma ve yabancılaşmaya karşı, postmodern kültürde cemaatlere sığınan bireyler paradoksal olarak "biz" ve "öteki"ni yeniden üretmektedir.

Risk toplumunda, yaratılan hesaplanamazlığa ve düzensizliğe karşı, daha çok teknoloji, daha çok piyasa, daha çok devlet gibi eski sanayi toplumunun olanaklarıyla mı mücadele edilecektir? Yoksa, iki-yanlılığı, muğlaklığı kabul eden ve olumlayan bir zihniyet ve eylemsellik değişimi mi başlayacaktır? Bu seçenek çok anlamlılık, belirsizlik, rastlantı kısaca "ve"nin merkezî bir konuma yerleştirilmesi ile geliştirilebilir (Beck, 1999, 53).

10- Bilişim çağında ve risk toplumunda, teknolojiye ulaşmada ülkeler arasında adaletsizlik bulunmaktadır. Bu gerçekten hareketle; ABD, Britanya, Almanya, Fransa, İtalya, Kanada, Japonya ve Rusya'nın oluşturduğu G-8 grubu; "Enformasyon Teknolojisi Şartı" bağlamında, Üçüncü Dünya Ülkelerinin de bilişim teknolojisine kavuşmalarının önemini benimsedi. Ancak, bu karara karşılık şu soru sorulmaktadır: "Gıda, eğitim ve sağlık sorunları çözülmeden, yani bu insanlar 35'ine bile varamadan ölürken, değil İngilizce, kendi dilinde okuma-yazma bile bilemeyenlere, İnternet götürmenin anlamı nedir?"

Dünya nüfusunun %8"i telefondan hiç "çevir sesi" bile duymamış. Dünya İnternet kullanıcılarının yarısı ABD'de (148 milyon), (Afrika 3 milyon, Asya 76 milyon, Avrupa 92 milyon, Ortadoğu 2 milyon, Güney Amerika 13 milyon: toplam 324 milyon), internet kullanıcıları, tüm dünya nüfusunun %5'ini oluşturmaktadır. Her 5 web sitesinden 4'ü İngilizce ve bu dili dünya nüfusunun %10'u bilmektedir. Bunun dışında, zengin ve yoksul ülkeler arasındaki fark 1997 yılı itibariyle 727'ye 1 oranındadır. Dünyada hâlâ 880 milyondan fazla kişi sağlık hizmetinden yararlanamamakta; yoksul ülkelerde sağlığa 42 milyar dolar ayrılırken; Avrupa'da bir yılda sigaraya 50 milyar dolar, alkollü içkilere 150 milyar dolar harcanmaktadır. Dünyada bir yılda uyuşturucuya harcanan para ise, 400 milyar dolardır (Bayhan, 2001, 76).

11- Sanayi toplumlarının karşılaştığı temel problemler de nitelik değiştirecektir. Genel olarak sanayi toplumlarının karşılaştıkları üç büyük problem, iktisadî durgunluğun yol açtığı işsizlik; uluslararası sorunların yol açtığı savaşlar; ve her türden diktatörlükler olarak sayılır. Bilişim toplumlarını bekleyen tehlikeler ise, çok hızlı seyreden toplumsal dönüşümlere ayak uyduramamaktan kaynaklanan gelecek korkusu; bireysel ve örgütlü terörün yaygınlaşması; özel hayatın mahremiyetine tecavüzlerin artması ve özellikle bireylerin mahremiyetine devletin sınırsız müdahalesine imkân veren teknolojilerin yaygınlaşması gibi tehlikelerdir.

12- Bilişim çağında ve risk toplumunda ortaya çıkan bir başka problem, İnternet ile sunulan bilişim bombardımanının beraberinde "bilgi kirlenmesini" getirmesidir. Denetimsiz sunulan bilgilerin, bilimsel olup-olmaması, yasal olup-olmaması, doğru olup-olmaması bağlamında sorun bulunmaktadır. Değerli-değersiz her türlü bilginin bir arada bulunduğu bir ortamda, işe yarar bilgiyi seçebilme yeteneği olan bireylerin yetiştirilmesi yanında, bu seçim sürecinin bir zaman alacağı da sorun olmaktadır (Bozkurt, 2000, 34-38).

14-Küreselleşme sürecinde, bilgiyi elinde bulunduran gelişmiş ülkeler ile gelişmemiş ülkeler arasındaki ekonomik, sosyal ve kültürel uçurum; ülkenin içindeki sosyal tabakalar arasındaki gelir uçurumunu da arttırmaktadır. Sürekli değişen ve dönüşen üretim sürecinde, artık bilgi temelli işler önem kazanmaktadır. Dolayısıyla, esnek üretim sonucunda, işsizlik önemli bir sorun ve sosyal risk olarak artmaktadır. Sosyal refah sistemini geride bırakan neo-liberal bir düzen dışında; sosyal refah düzenini yaşamamış, gelişmekte olan ülkelerde işsizlik sosyal patlamaya zemin hazırlamaktadır.

15- Küreselleşme ile birlikte gelişmiş ülkelerde de, az gelişmiş ülkelerde de işsizlik ve bununla beraber geleceğe yönelik olarak umutsuzluk ve güvensizlik artmıştır. Geleceğe güvensizlik ve belirsizlik, kişiler için bir sığınma işlevi gören ve aidiyet duygusu sağlayan fundemantalist ve milliyetçi akımların güç kazanmasını da getirmektedir. Çok tartışılan bir boyut da; ulusal hükümetlerin, küresel sermaye ve çok uluslu şirketler karşısında politika oluşturma ve egemenliğini kabul ettirtmede yetersiz kalmasıdır (Zencirkıran, 2000).

16- Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun (UNFPA) 'Dünya Nüfusunun Durumu 2001 raporuna göre 2050'de dünya nüfusu 6.1 milyardan 9.3 milyara çıkacak. Çevre, sağlık ve beslenme sorunları artacak, 48 ülke su kıtlığıyla karşılaşacak. Çözüm ise 'eşitlik' ve yoksulluğa son vermekten geçiyor.

Bugün dünyada 800 milyon insan kötü beslenmekte. 2 milyar insan besin güvencesinden yoksun. 2025'te 8 milyar nüfusun düzenli beslenmesi için, dünya besin üretiminin ikiye katlanması ve dağıtımının düzenlenmesi gere-

kiyor. Öte yandan katledilen çevre koşulları ve genetik bozulma nedeniyle toplam 60 bin bitki çeşidi 2025 yılına kadar yok olabilecek.

Dünya nüfusunun yüzde 20'sini oluşturan en zengin ülkeler, tüketimin yüzde 86'sına sahip. Tüketimin yüzde 1.3'ü ise en yoksul yüzde 20 tarafından yapılıyor. 4 milyar 400 milyon insanın yaklaşık yüzde 60'ı temel sağlık hizmetinden yararlanamıyor. Nüfusun yüzde 25'i barınacak bir yer imkânından yoksun. Her gün 160 bin insan köyden kente göç ediyor. Nüfusun yüzde 50'si artık kentlerde yaşıyor. Dünyadaki ölümlerin yüzde 20-25'ine neden olan bulaşıcı hastalıklar, kötü çevre koşullarıyla yayılıyor. (Şenyüz, 2001).

Sonuç

İnsan ve toplum yaşamı, her an risklerle doludur. Risk olasılığı, bir yandan bireylerde ve topyekûn toplumlarda, kaygı (anksiyete), anomi ve yabancılaşma oluştururken; diğer yandan risklere karşı hazırlıklı olma ve dinamizm de getirmektedir/getirmelidir.

Yukarıda da irdelendiği gibi, olası ve olan riskleri şu şekilde sınıflandırmak olanaklıdır:

1-Ekolojik Riskler: Nükleer savaş tehdidi, küresel ısınma, ozon tabakasının incelmesi, doğal riskler (deprem, sel yangın vb).

2-Sosyal Riskler: Ailenin dönüşümü (postmodern aile örüntüleri; boşanmaların artışı, tek ebeveynli aileler, yalnızlık, yabancılaşma), işsizlik, sosyal tabakalar arası uçurum, ülkeler arası gelir uçurumu, insanların mahremiyetine medya ve internet vasıtasıyla tecavüzün artması (George Orwel'in "1984" romanında tasarladığı "Big Brother"in benzerinin yaşanması tehlikesi olasılığı).

3-Teknolojik Riskler: Kitle imha silahları, kimyasal ve biyolojik silahlar, manyetik kirlenme.

4-Kültürel Riskler: Hayat alanlarının Amerikanlaşması (medya ve sinema vasıtasıyla Hollywood kültürünün bütün ülkeleri etkilemesi), kültürel çatışma, fundamentalizm, etnosentrizm, tekdüze olma, homojenleşme.

5-Siyasal Riskler: Bölgesel çatışma (Ortadoğu'daki İsrail-Filistin çatışması), savaş, gelişmiş ülkelerin hegemonyası (ekonomik ve siyasal bağımlılık), ulusaşırı kuruluşların ülke politikalarını yönlendirmesi (IMF, Dünya Bankası, Avrupa Birliği vb.), terörizm.

İnsanların "hayatta kalabilmek" (survival) için doğayı sömürmesi ve tüketmesi, ekolojik felaketlere (ozon tabakasının delinmesi, nükleer tehlike vb.) yol açmaktadır. Tüketim kültürü, "kullan at" felsefesi, doğa ve insanlarla ilişkilerde egemen olan hedonist ve narsist kişiliğin bir yansımasıdır.

İnsanlar salt doğayla savaşmamış, farklı kültürel yapılarıyla; siyasal ve kültürel çatışmalarla, yerel savaşlar yanında, çok acılı iki dünya savaşı da yaşamıştır. Hungtington'un "Uygarlıklar Çatışması" teorisi zimnî de olsa yaşanmıştır/yaşanmaktadır. Tarık Ali'nin "Fundamentalizmler Çatışması" teorisi de, işlevsel bir paradigmatik betimlemedir. Her uygarlık/kültür sisteminde, doğal olan "etnosentrik" bakış açısına sahip toplumsal kesimlerin yanında; "aşırı etnosentrik", radikal ve fundamentalist toplumsal kesimler de bulunmaktadır. Kendine tapan ve kendini seven/beğenen kişilik tipi olan "narsist" ruh hali, kültürel gettolara bölünme ve "kültürel haçlı seferleri" (Featherstone,1996); "fundamentalizmler çatışmasının" alt yapısını oluşturmaktadır. Dinsel, etnik, siyasal gettolar, risk toplumunun sosyal ve kültürel tehlikeleridir. Küreselleşme, bir yandan bütün toplumların ve kültürlerin birbirlerinden haberdar olmasını getirirken; diğer yandan, eşitsizlikleri daha da şeffaf hale getirmektedir. Bilişim araçlarına sahip olan güçlü ve hâkim ülkelerin kültürel kodlarının, diğer ülkelere ve kültürlere tek boyutlu enjekte edilmesi -bu bağlamda "Hayat Alanlarının Amerikanlaşması"- sorgulanmaktadır/eleştirilmektedir. Küresel ekonomik eşitsizlikler, tek boyutlu kültürel hegemonyaya karşı, gelişmekte olan ülkelerde ve diğer gelişmiş ülkelerde; bir içe kapanma (şizoid) ve kuşkucu (paranoid) bir ruh hali oluşmaktadır. Fransa'daki Cumhurbaşkanlığı ilk tur seçimlerinde ırkçı Le Pen'in aldığı oy oranı ile ikinci tura kalması ve Avrupa'daki diğer ülkelerde aşırı milliyetçi siyasal partilere yönelim, "içe kapanma" örnekleridir. Aşırı milliyetçi (şöven) eğilimler, 11 Eylül 2001 küresel terör eyleminden sonra ABD'de yaşanmıştır/yaşanmaktadır.

Bu yapılanmalar "biz" ve "öteki" ayrımını derinleştirmekte, siyasal çatışmalara zemin hazırlayan risk unsurunu içinde barındırmaktadır. Şiddet, düşmanlık ve korku üzerine kurulu sosyal risklerden korunmanın yolu, kozmopolit toplumu içselleştirmek ve "sosyal empati" temelinde birarada yaşamanın yollarını bulmaktır. Başka dünya olmadığına göre, birbirini boğazlamak yerine, yaşanılabilir ve sürdürülebilir çevre yaratarak var olmak en akılcı bir seçenektir.

KAYNAKÇA

Ali Tarık, (2002) Fundamentalizmler Çatışması,Çev:A.Yılmaz, 2. Basım, Everest Yay., İstanbul.

Bayhan Vehbi, (2001) "Tek Kültüre Karşı Öz Kültür: Küresel Kültür ve Yerel Kültür İkilemi", 3.Ulusal Sosyoloji Kongresi, 2-4 Kasım 2000, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara.

Beck Ulrich, (1992) Risk Society: Towards a New Modernity, Sage, London.

Beck Ulrich, (1999) Siyasallığın İcadı, (Çev: N.Ülner), İletişim Yay., İstanbul.

Beck Ulrich, (2001) "The Fight for a Cosmopolitan Future", New Statesman, London, Nov. 05.

Bozkurt Veysel, (2000) "Küreselleşme-Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar", Küreselleşmenin İnsani Yüzü, (Der: V.Bozkurt), Alfa Yay., İstanbul.

Featherstone Mike, (1996) Postmodernizm ve Tüketim Kültürü, (Çev: M. Küçük), Ayrıntı Yay., İstanbul.

Fukuyama Francis, (2000) Büyük Çözülme (Çev: Z.Avcı-A.T.Aydemir), İstanbul.

Giddens Antony, (2000) Elimizden kaçıp Giden Dünya, (Çev: O. Akınhay), Alfa Yay., İstanbul.

Gökçe Birsen, (2001) "Yeni Sosyolojik Arayışlar- Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma, Çatışma ve Bütünleşme", 3.Ulusal Sosyoloji Kongresi Açılış Bildirisi, 2-4 Kasım 2000, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara.

Hardt M.- Negri A. (2001) İmparatorluk, (Çev: A.Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul.

Kahraman H.Bülent, (2002) "Fransa Seçimlerine Bakarken (2), Radikal, 26. 04. 2002.

Maushart Susan, (2002) "Kusursuz Çift" Wifework (Kadın İşi), *The Observer,* Radikal İki, 13.01.2002.

Milliyet Gazetesi, 26.12.2001.

Şenyüz Hanife, (2001) "Dünya Tükeniyor", Radikal, 05.11.2001.

Ungar Sheldon, (2001) "Moral Panic Versus The Risk Society: The Implications of The Changing Sites of Social Anxiety", The British Journal of Sociology, Jun 2001.

Yıldırım Engin, (2000) "Küreselleşme, Refah Devleti ve Risk Toplumu", Küreselleşmenin İnsani Yüzü, (Der: V.Bozkurt), Alfa Yay., İstanbul.

Zencirkıran Mehmet, (2000) "Küresel Sorunlar Sarmalı", İşgüç Dergisi, Cilt 2, Sayı 1, İstanbul.

BEŞ ÇEŞİT AYNILIK VE FARKLILIK*

Terry Eagleton

Toplumsal eşitsizlik konusunda neyin ne denli yanlış olduğunu kavramak güçtür. İnsanların eşit olmadıkları apaçık: bir kısmı diğerlerinden daha cömert ve esnek, oyuncak düdük çalmakta ya da İlyada'yı ezberlemekte daha yetenekli. Tabii ki eşitlikten yana olan kişi, sorunun bu çeşit eşitsizliklerden değil, toplumsal ve siyasî nedenlerden kaynaklandığını savunacaktır. Çoğu muhafazakârın sahip olduğu bu 'verili' doğal eşitsizliklerin bir kısmının doğrudan doğruya siyasî alana kaydığını söylemek herhalde abes olmaz; öyle ki bu durumda Platoncu bir ifâdeyle daha bilge ve geniş huylu olanlar, daha cimri ve daha az zeki olanları yönetmelidir. Belki de kaçakçılar dışında hemen herkes, küçük bir azınlık olağanüstü bir bolluk içindeyken büyük çoğunluğun kahredici bir yoksulluk içinde yaşadığı bir toplumun adaletsiz olduğu görüşündedirler. Diğer bir ifadeyle hemen hemen herkes, içinde bulunduğumuz küresel toplum düzeninin adaletsiz olduğu kanaatindedir; bu, en basitinden insanların çoğunun mevcut küresel düzeni onaylamadıklarını veya düzeleceği umuduyla veya başka alternatifinin olmadığına kanaat getirdikleri için onayladıkları anlamına gelir.

Böylesi gözalıcı ve aşırı bir eşitsizlik, eşitlikçiye çok kolay bir siyasî çıkış yolu verir. İnsanlar bu nedenle liberal kapitalizme en iyi noktasından saldırma gereği duyarlar, örneğin John Rawls'un *Adalet Teorisi*'nde önerdiği top-

---

* Çeviren: M. Ali Soruklu
Multicultural States, 1998 New York, Routledge

lum modeli, adil bir toplum diğer başka şeylerin yanısıra en az hâli vakti yerinde olanın bile hâli vaktinin yeteri kadar iyi olduğu bir toplum modelidir. Şayet halleri vakitleri yeteri kadar yerinde olsa diğer insanların gene de daha iyi durumda olmalarından kaynaklanabilecek bir kıskançlık hissi dışında hangi nedenden dolayı şikayetçi olsunlar ki? Elbette bu noktada durumları daha kötü olanlar azınlıktakilerin aşırı oranda iyi durumda olmalarından kaynaklandığı şeklindeki klasik Marksist hazırcevap söylenebilir. Burada anlatım 'Zengin ve yoksul insanlar var' diye değil; daha çok 'Zengin insanlar var çünkü yoksul insanlar var' diyedir. Diğer bir deyişle, liberal bir toplum kurgusuna postmodernistlerin kendilerini mahrum bıraktıkları bir sömürü teorisi geliştirerek karşı çıkarlar. Ve şüphesiz böyle bir teori Rawls'un idealinin ashında yanıldığını teyit eder.

Liberaller, her insanın kendi benzersiz istikametini mutluluğa doğru yönlendirebilmesi için, özgür ve bireysel gelişim doğrultusunda temel maddî ve manevî ögelere sahip olabileceği bir fırsat eşitliğine inanır. Bu kurguya göre herkesin eşit miktarda farklı olabilme şansı olmalıdır. Ancak bu, bizim güçlü sezgimiz olan toplumsal eşitliğin bundan başka bir şey olduğu, bu konunun bir takım toplumsal düzenlemelerin çok dışında bir varlık oluş sorunu olduğu görüşümüze aykırıdır. Peki, böyle bir eşit olma hâli ne demektir? D. H. Lawrence'ın *Aaron'un Asası*'ndaki bir karakter bütün insanların ruhen eşit olduklarını, sadece bundan en az eşit oldukları yerde kısa ve kabaca haberdar edildiklerini söyler. İki bireye eşit muamele etmek ne demektir? Herhalde bu, aynı davranışı ikisine de göstermek değildir zira ihtiyaçları ve kapasiteleri farklı olduğu için ikisine de aynı davranışı sergilemek adaletsizlik olur. Bu bağlamda Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ve daha başka yerlerde eşitliği kadın ve erkek bireylerin duygusal öznelliklerini umursamayan tipik bir burjuva soyutlaması olarak tanımlamıştır. Bu, onun daha sonra da göreceğimiz gibi eşitlik fikrini büsbütün dışladığı anlamına gelmiyor. Marx, büyük ahlâkî burjuva ideallerinden hiçbirini reddetmemiş aksine onlara karşı gizli bir hayranlık beslemiştir. Öyle ki onun tek derdi neden bu ideallerin hiç bir zaman gerçekleşmediği sorunu olmuştur. Ona göre eşitliğin soyutlanması eşyanın 'kullanım değeri'nin baskın çıkıp duygusal öznelliğine büyük bir kayıtsızlık gösterilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Şu halde iki bireye eşit muamele göstermek, aynı davranışı ikisine de göstermek anlamına gelmiyor, her ikisinin de bireysel ihtiyaç ve arzularına karşı aynı duyarlılığı göstermek anlamına geliyor. Bu, onlar eşit bireyler demek değildir, onlar eşit olarak birey demektir. Bu bağlamda gerçek bir eşitlik kavramı farklılık fikrini de beraberinde getiriyor. Bu görüşe göre eşitlik, kendinde öznel mülkiyetin eşit olması şeklindeki bir nesne sorunu değil, kendimizi başkalarına karşı nasıl güdümleriz şeklindeki bir özne sorunudur. Buna eşitlikle bağlantılı olarak

dengeli yaklaşım adı da verilebilir, eşitliğe inananlar için dengeli yaklaşım, siyasî konuşursak cazip bir çizgidir ama felsefî olarak konuşursak insanoğlunun hiçbir ortak ağırlığının varlığını kabul etmemektedir – yani ortak bir insan fikrini reddetme eğilimidir. Bu görüşe göre insanlar, ya ortak hiçbir şeye sahip değillerdir ya da pek az ortak şeye sahiptirler, eşitliğin hiçbir temeli yoktur ki bu da onlara tarafsız muamele etmeyi garanti ediyor: geriye eşit muamele göstermek, kişinin ilgisini eşit ölçüde onların ortak olmayan yani benzersiz farklılıklarını yönlendirme sorunu olarak kalmıştır. Şu halde şartlar kendinde bağımsız olduğundan, bireyin siyasî ahlâkı insanlarınki diye değerlendirilebilir, yalnız bu düşünce şekli bu terimlerle konuşmayı sevmez. İnsanların asıl sorunlarının onların farklılıkları olduğunu iddia etmek, çok bütünleyici, evrensel bir iddiadır ki insanlar bir takım ortak niteliklere sahiptirler ve bu onlara niçin eşit muamele göstermemiz gerektiğinin kaynağıdır.

Bu dengeli yaklaşım, determinist olan yaklaşımla çatışıyor görünmesi ham bir hüküm olur. İnsanların ortak tek yönlerinin onların farklılıkları olduğunu iddia etmek de, birbirinin açıkça antitezi durumundaki hüküm ve görüşleri ortak noktada buluşturmak da basit bir kelime oyunun üstünde bir şeydir. Bu, az çok Marx'ın kendi durumu gibi görünüyor. Marx, ortak bir toplumsal varlığa kuvvetle inanır görünüyor, (bunu da 'varlık türü' olarak adlandırıyor) elbette Marx burada oldukça haklı. Örneğin köstebek ve porsuk türleri gibi emeği olmayan, dünya değiştirmeyen, dilleri ve tarihleri olmayan türlerden farklı olarak bireyselleşmek sadece ve sadece insan türüne özgüdür. Farklılığımız ve kapasitemizin temeli, paylaştığımız ortak maddî varlığımızda yatıyor, bu maddi varlık da sınırlılıkları dahilinde bizi kendi kendini tayin eden bir varlık kılıyor. Bireyselleşme bizim varlık türümüz için geçerlidir ve kültür gibi kökenlerini köstebek ve porsuk türlerinin ister istemez uzak oldukları bir kısım biyolojik unsurlardan (ancak tabii gene de buna indirgenemez) almaktadır.

Aydınlanmanın getirdiği o soyut eşitlik kavramı, kendi zamanı için ilerici özellikler taşıyordu. Aydınlanmanın bireysel farklılıkları umursamayan kabalığı ve duygusal öznelliği akılcılıkla gizleyen vahşiliği, bireylere o zaman için siyasî pratik olarak, Prusyalı bir kontun oğlu oldukları için değil, sadece insan oldukları için eşit biçimde tanınma hakkı getiriyordu. Günümüzün entelektüel solunun diğer türlü bunaltıcı olan bu ilkenin bu özgürleştirici boyutunu diyalektik düşünceyi hiçe sayarak nasıl da karaladıkları hazin ve ibret verici bir durumdur. Karşı deterministlerin savunduğu gibi toplumsal varlık kavramı, olağanüstü radikal bir fikir görünümündedir. Geleneksel ayrıcalığı koruma anlamında imtiyazın hamileri eski yönetimlerdi, onlar için günümüzün çoğu postmoderninde de olduğu gibi belki daha farklı sebeplerle de olsa evrensel insan eşitliği kavramı epeyce kuşkulu ve tehlikeli bir kavramdı.

Köktenci aydınlanma açısından artık siz, kilisenin, aristokrasinin veya edebî çevrelerin bir üyesi olduğunuzdan dolayı değil sadece bu insan türünün bir üyesi olduğunuz için, sesinizi çıkarma, başkaları tarafından tanınma, ve dikkate alınma hakkına sahiptiniz. Bu sefer, herkesin kaderi en azından teoride eşit olarak alınıyordu ve yine 'teoride' bu konunun önemini kaybetmesi konusunda hissedilir bir gelişme vardı.

Şu halde eşitlik, epeyce çelişkili bir düşüncedir. Herkes imtiyazsız, istisnasız ve dışlanmaksızın yani 'özelliksiz olarak' kendi özgün kimliğine sahip olmalıdır. Gördüğü dengeli yaklaşım ve muamele açısından herkes, eşit durumda olmalıdır ki bu, sizin birey olarak saygı görebilmeniz için bireysel özelliklerinizden feragat etmeniz demektir, bu da skolastik anlamda tesadüfî bir durum olmaktadır. Şu halde hakiki bir eşitlik kavramı, varlığın bir ucuna farklılığı, diğer ucuna da soyut evrenselliği koyan yılmaz ve ikili postmodern teoristlere kıyasla, kimlik ve kimliksizlik, aynılık ve farklılık, bireysellik ve evrensellik fikrini parçalamaktadır.

Önceden de değindiğim üzere muhafazakâr bakış açısı, tabakalı bir toplum yapısında siyasî farklılıkları 'verilmiş' olan farklılıkların bir yansıması olarak ele almaktadır. Bana göre bu seçkinci ve gerici bakış açısına, yalnızca radikal bir farklılık kavramı harekete geçirilerek karşı çıkılamaz. Radikal bakış açısından, bütün bireyler kendi farklılıklarını farketme şansları devam ettiği müddetçe eşit sayılmalıdır şeklindeki görüş savunulmaya devam ediliyor ve bunun aşamalı katı bir düzen içinde olduğu sürece gerçekleşmeme eğiliminde olduğu görülüyor, -beğenin veya beğenmeyin kendi savunması için bazı varlık formlarının ve ontolojinin yardımına gereksinim duyulmaktadır. Liberal, kendisini insan hakları mücadelelerine adamalıdır; ve liberal bu sorumluluğu kabul ettiği müddetçe radikal özgürlükçü konuşma tarzı üzerinden -siyasî değilse bile- teorik bir üstünlük elde etmektedir. Seçkinciliğin siyasî kökenlerini (çokları şimdilerde deneseler de), ısrarla evrenselliği inkâr ederek yalanlayamazsınız ve bu postmodern düşüncenin en büyük açmazlarından biridir. Özgürlükçü, burada bütün kadın ve erkeklerin hür oldukları bir toplumu arzularken onların her bakımdan orantılı olmaları fikrine muhalefet ederken çelişki içerisindedir. Ancak, şekilci ve soyut bir orantılılık iddiası vardır. Buna karşılık liberal, bireysel hürriyet için buna hizmet edecek siyasî mekanizmanın ilk elden ve ilk olarak bütün yönleriyle düzenlenmesi gerektiğini idrak eder. Bu bağlamda hiçbir şeyin adaletsiz olmadığını temin ederek kadın ve erkeklerin benzersiz olarak arzu duymaları ya da arzuladıkları şeyleri keşfetmek için 'yapay' bir eşitleme, homojenleştirme ve analiz çalışması yapmaları lazımdır. Burada böyle bir hürriyeti garanti etmek sonuna kadar (ama kaçınılmaz olarak) rahatsız kalır ve liberalizm kültürel bir istihza olarak durur. Birlikte sürdürelen yaşamaya utangaç bir inançtır bu ve bazı liberalle-

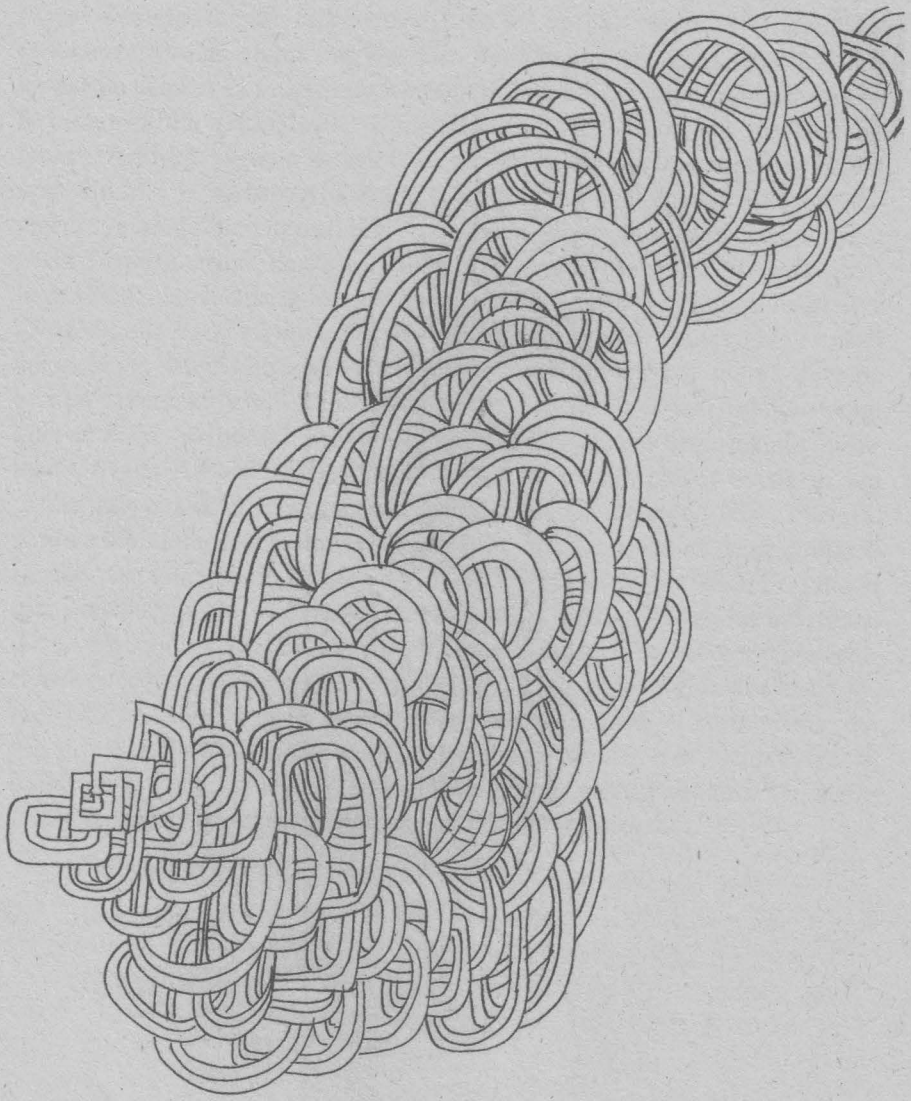
rin kendilerine acı çektirmeleridir ama postmodern özgürlükçüden entelektüel olarak önemli derecede dürüsttür, ki onlara göre -bir tür radikal Tory'e- benzerlik, homojenlik ve orantılılık nihayetinde zalimdir hatta daha süslü ve çiçekli bir tabirle 'terörist'tir. Bu tür özgürlükçüler tatsız bir şekilde kendilerini bu hedef için asıl düşman diye tanımladıkları bir konuşmaya dahil etmeksizin, farklılığın serbest gelişiminin herkes için nasıl garanti edilebileceğini söyleyebilecek durumda değildirler. Nihayet özgürlükçü, farklılık kavramının hem eşitlik hem de eşitsizlik fikirleri boyunca dolaştığını söylerken haklıdır ki (bütün insanların Lawrence'ın da belirttiği gibi) ben başka bir insanın huzurundayken eşitliği veya eşitsizliği değil sadece 'öteki'liği yaşıyorum. Ancak göründüğü gibi bu, birinin yanıtını bir köleye uygulayabilir. Ancak 'ötekiliğin' ham bir ütopyacılığı olarak eşitlik, böyle bir saygıyı diğerleri için yalnızca zihinsel tavır olmaktan daha başka bir şey yapan siyasî mekanizmaların homojenleştirilmesi üzerinde at koşturmasına izin veremez. 'Burada bir eşitsizlik sorunu yoktur ancak eşitlik sorunu da yoktur' iddiasında bulunmak hem muhafazakâr hem de radikal bir rolde kullanılabilir.

Sorun şuradadır ki özgürlükçü, burjuva demokrasisi kadar, liberal de ondan daha fazla ileri gidemez. Birincisi için bir kısım soyut eşitlik kavramı farklılığı baltalar; diğeri için liberal toplumun kültürel olarak ürettiği toplumsal ve iktisadî şekillerdeki farklılıklar bu farklılıkların gelişmesini sağlayan resmî eşitlik boşluğunu doldurmakla tehdit eder. İki inancın da ortak noktası, farklılığın toplumsal demokrasiye aykırı olarak hür dolaşımı nihaî hedeftir burada istenen nihaî nokta hâlâ bir kısım farklara müsaade eden ya da farklılığın benzerlik yüzeyinin altında boğulduğu Stalinizm'in daha kaba şekli bir eşitliktir. Siyâsi rejimlerin farklılık ve benzerliği ele alış şekillerine göre tipolojileri belirlenebilir. Ayrıca sosyalizmin bütün bunları aştığı çünkü onun bu süreci dört ayrı aşama olarak geçeceği ve bu aşamalardan en az biri veya daha fazlasının geride kaldığı da iddia edilebilir. İlk aşama geldiğimiz yerdir: insanların 'verilmiş' (elbette, kültürel olarak şartlanmış) farklılıkları siyaset öncesi aşamayı oluşturuyor. Gördüğümüz üzere bu geleneksel sağcı tipinin sadece iki aşama emekleyerek aniden tükenmesidir. Onun için siyasî yapılanma yalnızca var olan ayrıntıları yansıtan ya da temsil eden bir taklittir. Özgürlükçülerin bir kısmı için birbirine benzeyen iki aşama vardır: muhafazakârın aksine seçkinci olmayan bir şekilde insanlar hakkında ne değerliyse bu onların farkıdır ve toplum bunu beslemeli ve özgürleştirmelidir. Stalinci veya sosyal demokrat için şüpheli iki aşama daha vardır: orijinal farklılık çeşitli tamamlamalarla siyasî olarak eşitlenmelidir. Liberal bakış daha entrikalıdır: 'verilmiş' farklılıklar 'sun'i' olarak düzeltilmelidir ama bunun için daha önemli farklar evrensel olarak tanınabilir ve keşfedilebilir. Eşitlik ve

evrensellik anahtar değerlerdir ama gerektiği şekilde araçtırlar ve bireysel özgürlüğün hizmetindedirler.

Muhafazakârlığın ve özgürlükçülüğün yörüngesi farklılık-farklılık olarak; sosyal demokrasininki fark-benzerlik (veya eşitlik) olarak; liberalizminki fark-benzerlik-fark olarak özetlenebilir. Bunlara ilaveten sosyalizm dördüncü bir aşama daha ekler ve yeni bir kavramı ortaya koyar: yörüngesi fark-eşitlik-fark-karşılıklılık şeklindedir. 'Karşılıklılık'tan kastettiğim şu: sosyalist bir toplum farklılığı yaşayıp aşarak öbür tarafta bir yere gelmeye çalışır. Hedef artık farklılık ya da benzerlik değil, farklılıkların mümkün olan en özgür derecede yaşanabilmesi temelinde bir yeniden yapılanma teşebbüsüdür, yani insan dayanışmasının ileri şekilleridir. Ve bu anlayışla sosyalizm, Marksistlerin klasik olarak anladıkları gibi sadece liberalizme son verilmesi değil aynı zamanda ona karşı çıkılmasıdır da. Marksist düşüncede bu yörünge iktisadî anlamda da izlenebilir: şeylerin var olan farklılıklarından onlara pazarda verilen pazardaki 'sun'i' kimliklerine kadar. Elbette şimdi farklılık için hangi küresel ilişki şekillerinin kurgulandığını bilemeyiz; ama özgürlükçülerin bir kısmı, özgün farklılıkları hedefleyerek liberale yardım ediyor olmaktan son derece rahatsızlık duymaktadırlar. Özgürlükçünün liberalden farkı, liberalin ham ve ütopik bir jestle bireysel özgürlüğün mümkün olan en geniş sınırlarına ulaşması için gerekli gördüğü soyut eşitliği yok etmek istemesidir. Liberal gibi sosyalist de bu soyut ve evrensel benzerlik şekillerine sadece hepsinden daha iyi olan bir beşerî düzen için yönelmektedir. Ama bu hareketin panzehiri sadece sahte evrenselliğin sadece diğer yüzü olan bir farklılıkta inatla direnmek değil, gerçek ortak farklılıklarımızın yeni şekillerini keşfetmektir. Ve bu, gerçek farklılıklarımızın keşif ve tanımlanmasından ayrı olamaz, sadece bu süreç sonunda karşılıklı olarak çalışılabilir ve mevcut şartlarda bu, bizim farkımız zannettiğimiz şeylerden daha farklı bir şey olacaktır.

KENZ



© Doğu Batı, Havva Ateş, 2002.

WHITEHEAD'IN YAPISALCI POSTMODERNİZMİ

Celal Türer*

GİRİŞ

Süreç düşüncesiyle modernizmin eleştirisi arasında ilginç ve kışkırtıcı bir ilişki vardır. David Ray Griffin, Charles Birch ve John Cobb bu ilişkiyi açıklayan üç düşünürdür. Onlar, süreç düşüncesiyle eşyaların içten ilişkili olduğunu, çoğulculuğun değerini ve ekolojik dünya görüşüne dair yeni bir düşünme tarzını ortaya koydular. Bu düşünürlerin kalkış noktası Whitehead'in Batı felsefesi geleneğini özellikle felsefî teoloji ve ontoloji lehine postmodernist bir şekilde okuması ve yeni bir anlam teorisi sunmasıdır. Bu bağlamda Whitehead'in süreç felsefesiyle, modernizm veya yapısalcılığın eleştirisi arasında benzerlikler vardır.

Whitehead'in düşüncesi ile modernizmin eleştirisi arasındaki bağlantılar nelerdir? Bu soruya cevap vermek için birbirleriyle alakalı üç alana yoğunlaşmamız gerekir. Bunlardan ilki, Whitehead'in Avrupa ontolojisi ve teolojisini eleştirmesi, ikincisi, dil ve anlam analizi, üçüncüsü ise sistem düşüncesindeki ısrarıdır. Whitehead, Avrupa felsefesi ve teolojisi geleneğinde iki yanlış anlamanın mevcut olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, Platoncu anlamda Formların kopyalarından bağımsız varoluşları problemi, ikincisi ise sosyal bir sistem için gereken birliğin korunmasında yardımcı

* Yrd. Doç. Dr. Celal Türer, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

faktörlerin ne olduğu problemiydi. Whitehead'e göre sosyal sistemleri korumak için bu gereklidir. Yoksa despotizmin önü alınmaz.

Whitehead, Platoncu İdealizmin hatalı olduğunu, Avrupa ontolojisi ve teolojisinin Platoncu İdealizm çizgisinde geliştiğini söyler. O, bu yanlış anlamaların yaygınlaştığını ve despotizm halinde etrafa yayıldığını söyler. Dahası Aristotelesci bir çok filozof, özellikle tecrübeciler, şüpheciler ve pozitivistler, Egzistansiyalist ve fenemenolojik gelenektekiler de, Platon'un bağımsız Formlar kavramını eleştirmişlerdir. Eğer bu eleştiri doğruysa -ki doğru gözüküyor- Avrupa ülkelerindeki o ana kadar ki idealizmin ontolojisi çok problematiktir. Whitehead'in iddiası, birçok şeyi ima eder. İlki, Platoncunluğun bu görünümü ona göre ölüdür. İkincisi, bu İdealizmde gizli veya gizemli (occult) tesirler vardır. Üçüncüsü, bu durum Avrupa ontolojisi için korkulacak bir durumdur. Dördüncüsü Avrupa ontolojisi ve teolojisi bu idealizm sebebiyle yayıl(a)maz. İlk yorum, yani bu idealizmin ölü olduğu yorumu özellikle Whitehead'den sonra da onun ölü olduğunu gerektiriyor, İkinci yorum ise daha savunulunabilir niteliktedir, fakat oldukça zayıftır. Whitehead'den beri Platonizmle kimse ilgilenmemiştir. Üçüncü iddia ise oldukça şüphelidir. Whitehead, Platonizmin bu görünümünün korku nesnesi olduğunu ve birçok karmaşıklığa ve yanlış anlamalara sebeb olduğunu söyler. Eger Whitehead'in Platonculuğun bu görünümleri Avrupa ontolojisi için genel ve geçerli eleştirilerse bunlar tartışılabilir konulardır. Whitehead'in eleştirisinin diğer görünümleri ise dikkate değerdir.[1]

Whitehead, yaygın "felsefî düşünce geleneğinin" yanlış olduğunu ileri sürer. Bu gelenek, sonlu olguların veya tabiatın olgularının uygun bir tasvirini öngörür. O, burada uygun tasvirin şartlarına yoğunlaşmaz, fakat Batıdaki ontolojik geleneği geniş olarak karakterize eden kendine güveni, kibir tipini ve sistematik anlayışımızla "doğruluğu" iyimser bir şekilde kazanacağımız düşüncesinin yanlış olduğunu beyan eder. O, tahlilin önemini inkâr etmeye yönelmez. Fakat, "doğruluğun" uygun bilgisinin elde edilmesine daima şüpheli yaklaşır. O, "doğmatizmin genel yanlışlığına" veya "tam anlamıyla tamamlanan bir sistem anlayışına" karşı çıkar. Whitehead, bu anlamda kendini destekleyen varoluşun mevcut olmadığını ileri sürer. Ona göre herhangi bir varlık diğer varlıklarla daima ilişkilidir ve bu anlamda tamamlanmışlık yoktur. Bu, oldukça savunulabilir bir görüştür. Whitehead'in argümanı, tüm şeylerin ontolojik olarak birbirleriyle ilişkili veya birbiriyle içten ilişkili olduğunu ileri sürer. O varoluşun tekçi (monist) teorisini reddeder. Onun yerine, varlıkların arasında sonlu ilişkileri önerir.

---

[1] Alfred North Whitehead, "Mathematics and the Good" *The Philosophy of Alfred North Whitehead* içinde, Library of Living Philosophers, ed. Paul A. Schillip, Nortwestern U. Press, 1941, s. 696.

Whitehead, anlam teorisine dair oldukça kışkırtıcı katkılarda bulundu. O, kesinliğin (exactness) gerçekleşmesinin pratik tecrübesinin olabileceğini reddeder. Whitehead, dilin bir sıfatı değil; aksine tecrübemizin bir parçası olan müphemliği ileri sürer. İşaretlerin bir sistemi ve bir aleti olarak dil, kesin değildir. O, bununla bir kimsenin birşeyi kesin olarak bilemeyeceğini, bununla beraber onu anlayacağını ileri sürer. Onun pratik terimini kullanışı, inançların düşünülmesi değildir. Whitehead, bir kimsenin böylesi şeylere inanabileceğini ama pratikte, pragmatik anlamda keskin bir anlayışa sahip olamayacağını savunur.[2]

Whitehead, Hegel'in ve Platon'un "sınırları ile anlaşılması gereken..." sistemlerini eleştirir. Ona göre ontolojik veya metafizik sistemler içindeki sınırlama kavramı problemlidir. Whitehead'e göre eşyaların varlığı, dinamik bir sistem oluşturur. Dinamik bir sistemde sınırları tayin etmek mümkün değildir.[3]

Whitehead, metafizikcinin tüm karşı çıkışları ve farklılıkların üstesinden gelecek bir sistemde ısrarcı olmasına rağmen, işlerin paradoksal bir durumda olduğuna işaret eder. Ona göre "açık" ve "seçik" fikirler, tecrübemizin temel olguları degildir. Böylesi fikirler, bölünmenin sonsuz mümkünlerinin konusudur. Bunun anlamı, böylesi fikirlerin değişik yorumla(mala)ra açık olduğudur. Onlar, sonsuz sayıda anlamlar üretirler. Bu fikirler, Hegel'ci veya diğer metafizikçilerin ileri sürdüğü gibi kesin anlamlara sahip değildir. Whitehead'a göre kesinlik, belirlilik yanlış algılanan kavramlardır.

Whitehead'in diğerlilik (otherness) meselesine bakış açısı[4], Heidegger, Derrida, Foucault ve Levinas gibi bir çok modernizm eleştiricisinin eleştirileriyle paralellik arzeder. Whitehead'e göre kendi anlamını uygun bir biçimde ifade edecek bir cümle yoktur. O, İngilizcede veya başka dillerdeki her cümlenin öngörülen arka plana sahip olduğunu, bunun da tam ve bütün bir tahlili imkânsız kıldığını ileri sürer. Onun müphemlik problemine ilgisi ve ısrarı oldukça ilginçtir. O, müphemliği özdeşliğin fazlalığı, zıtlığın bilinçliliği ve aktüel varlıklar arasındaki farkların benzerliği olarak tanımlar. İlk tanım, özdeş ve özdeş olabilen anlamların çokluğuna isaret eder. İkinci tanım, kesinliği kanıtlanamayan farklılıkların mevcudiyetine, üçüncü tanım ise anlamdaki farklılıkların mevcudiyetine işaret eder. Whitehad'in "Diğer" problemi bu üç yoldaki diğerlilikle ilişkilidir.

Modernizmin eleştirisinden sonra Whitehead'in görüşlerinin postmodernizmle ilişkileri nelerdir? Bilindiği gibi Whitehead'in ontolojideki yanlış geleneğe eleştirisi Heidegger'in çalışmalarındaki ontoloji ve teolojinin yapı-

[2] Alfred North Whitehead, , "Mathematics and the Good", s. 673.
[3] Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge, 1929, s. 14.
[4] Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, 1933, s. 133.

bozumcu (deconstuctive) anlayışıyla bir ekol oluşturur. Her iki görüş, bu gelenekten tatmin olmaz ve onu eleştirir. Bu eleştiriler, bir çok noktada da birbirine benzer. Heidegger, ontoloji ve teolojinin varlık problemini engellediğini ileri sürer. Whitehead, benzer şekilde ontoloji ve teolojinin bir problem olarak önümüzde olduğuna inanır. Heidegger, yapıbozumcular gibi, Platon'cu, Kant'çı ve Hegel'ci formlardaki metafizik dualizme saldırmıştır. Whitehead, paralel bir biçimde, Platon'cu ve yeni Platon'cu formlardaki dualizme özellikle hücum etmiştir. Heidegger'in ontoloji ve teolojiyi eleştirisi, "açık" ve "tarzı" gerektirmiştir. Whitehead'in eleştirisi ise geleneklerin aynı çeşitlerinin reddini önerir.

Whitehead, 1930-1940'larda dilin müphemlik ve kesin olmayışı konuları ile uğraşmıştır. Bu konular, postmodernist ve postyapısalcı teorilerdeki dilin ve anlamın akışkan oluşu, semantik kayma olarak dile getirilmiştir. Onun anlam ve "diğer" üzerine vurgusu, sistem problemi hariç Derrida'nın aporia, kesinsizlik, belirsizlik vurgusuna benzer.[5]

Whitehead'in metafizik sistemlerdeki "diğer" üzerindeki ısrarı, postyapısalcı teorilerde önemli tesirler meydana getirmiştir. Gerçekten de postyapısalcılık düalistik yapısalcılığın reddi veya onun hakkında şüphe olarak tarif edilirse, rasyonalizm ve idealizmin sistemleri önemli eleştiriler alır. Bu yüzden Whitehead'in "diğer" üzerine vurgusu tüm bunları eleştirmeye yönelir. Benzer şekilde, kesinsizliğin doğrulaması veya kabul edilmesi, Derrida düşüncesindeki anlamın belirsizliğini seslendirir. Tabii olarak burada iki durumun özdeş olduğunu söylemiyoruz. Zirâ Derrida önermelerdeki belirlenemezlik (indeterminacy) durumunu vurgulamıştır. Lyotard ise büyük meta söylemlerin yetersizliğini vurgulamıştır. Eğer belirlenemezlik, birbirinden farklı iki veya daha fazla yorum arasında çözümlenemezse bir gerilimi veya anlamdaki kaçınılmaz müphemliği imâ ederse, Whitehead'in kesinsizlik kavramı (diğer yorumlardan) oldukça uygun olabilir. Zirâ Whitehead, kesinsizliğin pratik gerçekleşmesini düşünür. Derrida ise onu bir şekilde umulmayan ve kontrol edilemeyen ilişkilerdeki kesinsizliğin yapıbozumcu ve yorumsayıcı gösterimi anlamında ele alır. Lyotard, bu durumu "heterology" anlamında düşünür.

Whitehead'in Platonculuk ve totaliter sistemleri eleştirisi, diyalektik metodların ve sistematik yapıların eleştirisi olarak postmodernist eleştiriye benzer. Lyotard'a göre büyük meta söylem global ölçütü amaçlar ve böylelikle bu teoriler nihaî durgunluğu garanti ederler. Whitehead'in düşüncesini, o

[5] Bilindiği gibi Derrida, aporia veya metafizik ile ontolojik tartışmalarda sistematik olarak çözülebilecek unsurlar üzerinde ısrar eder. Dahası böylesi şeyler, Mutlak İdealistler veya Planton'cu dualistlerin hoşlandığı diyalektik metodlar ile çözülemez. Aporia, yorumun bu çizgisine göre metafizik ve epistemoloji ve teolojideki bir illettir (endemic).

büyük meta anlatım sistemlerinin sona erdirilmesi olarak anlaşılamaz. O, Hegelci diyalektik fenomenoloji ile marksist diyalektik maddeciliğin bir çok hatasına rağmen postmodern düşünceye çeşitli ilhamlar kazandırdığını ifade eder.

Whitehead'in postmodernizm ile ilişkisi yukarda sunulan konularda gelişse de, onlardan farklı yönde ilerler. Hatırlanacak olursa modernist paradigma akıl, tecrübecilik bilim çağı veya tahlil, indirgeme, bireyselcilik, mekanizm çağı olarak adlandırılabilir. Bu çağda etkin kozalite, yani mekanik kozalite değişmenin ve hareketin tek yoludur. Bu çağın yönlendirici metaforu ise makinadır. Oysa yapıbozumcu postmodern paradigma görecilik olarak tanımlanabilir. Onda fikirler ve gerçeklik arasındaki ilişki olarak tüm bilgi, linguistik veya sosyal, tarihî yapılara indirgenebilir. Bu çağda kozalite bağlama bağlıdır. Anlam ise temelsizdir. Bu paradigmanın yönlendirici metaforu, metindir.

Yapıbozumcu postmodernizmin bu nitelemesi, indirgemecilik ve rasyonel tahlilin sınırlarının ötesine hareket eder. Böylesi postmodern hareketler, sözgelimi Paul Fayerabend'ın antirasyonel felsefesinde, Ferdinand de Saussure, Michel Foucault, Jacques Derrida ve Jürgen Habermas gibi yapı bozumcuların veya süper yapısalcıların felsefelerinde görünür. Postmodernizm, bu anlamda metafiziğin nihaî sonu hatta felsefenin nihaî sonu olarak görünür. Yapıbozumcu postmodernistler, eski sistemlerin yerine yenisini teklif etme veya yerleştirme ile ilgilenmezler. Onlar sadece metafizik, epistemolojik ve linguistik merkezlerin araştırmasıyla ilgilenir. Yapıbozumculuk, radikal hetorojenliği savunur, çoğulculuğu ve hiyerarşik kategorileri reddeder. Onlar, tüm anlam ve bilginin temelsiz olduğunu ilan eder. Aslında bu ilan yapıbozumculuğun da temelsizliğini içerir. Onlar tarihin bir anlamı olmadığını ileri sürüp, teolojiyi ve ilahiyatı redederler.

Whitehead'in takipçilerinden Griffin ve Cobb yapıbozumcu postmodernizmi geç modernizmin bir formu olarak kabul ederler, onu gerçekten postmodernizm olarak nitelemezler. Gerçek postmodernizm Charlie Spretnak'a göre "ekolojik postmodernizm" veya Griffin'e göre "yapısalcı" veya "yeniden yapılanmacı postmodernizmdir"

Whitehead ve takipçilerine göre yapıbozumcu postmodernizm negatif bir yaklaşım ortaya koyar. Oysa Whitehead'in post yapısalcı postmodernizmi[6], bu tür postmodernizmden farklı olarak kutsallığı (holism) ve karşılıklı dayanışmayı vurgular. Yapısalcı postmodernizmde rasyonalizm hafifletilir. Bu

[6] Thomas J Oord, postmodernizmi yapıbozumcu, liberalist (postmodern feminist, etnik ve ekolojik), söylemci ve yeniden gözden geçirici olarak takdim eder. Bu sınıflamaya göre Whitehead, C. S. Pierce, H. Bergson, C. Hartshorne. W. James ile birlikte yeniden gözden geçirici (revisionary) postmodernizm altında zikredilir.

paradigmada kozalite karşılıklı bağlılığı ve öz-etki, etkin illeti içerir. Bu çağın yönlendirici metaforu, öz-organizeli sistemlerdir. Bu postmodernizm, yapıbozumculuğa benzemeksizin olumlu ve iyimserdir. Whitehead'in postmodernizmi, modernitenin bilginin doğal olmayan parçalanmasına karşı çıkarak, metafizik bir sistemin onaylayacağı disiplinler arası birlikteliğe yönelir. O, içsel ilişkileri, gerçekliğin sosyal görünümünü, olayları, tecrübeyi, ikna edici gücü vurgular. Bu düşünce, estetik, ahlâkî ve dinî ilgileri bilimle ilişkilendirerek, onları tutarlı bir sistemde tecrübenin unsurları olarak yorumlar.

Şimdi Whitehead'in yapısalcı postmodernizminin onun felsefesinde nasıl içerildiğine geçelim.

WHITEHEAD'IN FELSEFESİ

Alfred North Whitehead, 20. yüzyılın düşüncesinin oluşmasında derin katkılarıyla tanınır. P. Grimley Kuntz, onun felsefî sistemini geçen yüzyılda üretilen en elverişli metafizik teori olarak nitelendirir. Onun bilim, din, eğitim, tarih ve medeniyet hakkındaki görüşleri çeşitli düşünürlerin ilham ve tasavvurları ile kendi özel yerini aldı. Birçok filozof için bir sır olan Whitehead, İngilizce konuşulan dünyada çok az dikkat çekti.[7] R. Rorty[8] ve John E. Smith, onun felsefesinin öneminin yeni yeni anlaşıldığını ifade eder.[9]

Hartshorne, Whitehead'in metafizik ve kozmolojiye önemli katkılarda bulunduğunu, Leibniz'den sonraki filozofların hiçbirinin onunla kıyaslanamayacağını ileri sürer.[10] Hartshorne'a göre Whitehead, metafizikle gerçekliğin zorunlu, ezelî, tamamen evresel yönünü, kozmolojiyle metafizik ve bilimsel bilgiyi tabiatın geniş ve evrensel görünümüyle birleştirmeye çalıştığını beyan eder. Whitehead'e göre kozmoloji, olağan veya daha geniş müphemlikleri içeren riskli bir bilimdir. Fakat bu risk ve müphemlikler metafizik bir sistem içinde büyük oranda giderilebilir. Bu yüzden Whitehead, hem metafizikçi, hem de kozmologtur.

Whitehead, felsefesinde rasyonel metodu uygulayan bir rasyonalisttir (akılcıdır). Akılcılık, mutlak genele bağlı olan, zorunlu doğruları araştırmaktır. Bu araştırmada başka bir rasyonel alternatif yoktur. Diğer rasyonalistler gibi Whitehead tutarlılık ve şümullülük konusunda başka bir alternatifin mevcut olmadığına inanır. Bu yüzden spekülatif bir felsefe ortaya koyar. O, diğerlerinden farklı, eşsiz bir rasyonalist olmasına rağmen aynı zamanda bir tecrü-

---

[7] *Whitehead and Bradley*, Leemon B. McHenry, New York, 1992, s. 1.
[8] Richard Rorty, *Consequenses of Pragmatism*, Mineapolis, 1982, s. 224.
[9] *The Spirit of American Philosophy*, John. E. Smith, New York, 1963, s. 163.
[10] *Whitehead and The Modern World*, Victor Lowe, Charles Hartshorne, A. H. Johnson, Boston, 1950, s. 25.

becidir. O, problemleri tecrübede, gerçek ilişkileri ile çözmeye çalışır.[11] O, Locke, Hume, Mill gibi tecrübenin gücü ve değerine inanır. Bununla beraber Whitehead, genel olarak realist olarak kabul edilse de o aynı zamanda bir idealisttir. Onun idealizmi, tabiatın merkezî olduğu farklı bir idealizm formdur.[12] Bütün bunların yanında Whitehead, Batı dünyasında bir filozof olarak dinin Tanrı'sına inanan büyük felsefî bir *teist*tir.[13] Bu yazımızda yukarıda zikrettiğimiz bu unsurların Whitehead'in felsefesinde nasıl yansıdığını göstermeye çalışacağız. Ancak, çalışmamız Whitehead'in görüşlerinin eleştirel değerlendirmesinden ziyade görüşlerinin açıklanmasına yönelecektir.

WHITEHEAD'İN RASYONALİZMİ: WHITEHEAD'IN SPEKÜLATİF FELSEFESİ

Whitehead, *Proces and Reality* adlı kitabında spekülatif felsefesini karakterize eden metafizik teorisini ortaya koyar. O, spekülatif felsefeyi bilginin üretici metodu olarak savunur:

Spekülatif felsefe, tecrübemizin her bir unsurunda genel fikirlerin tutarlı, mantıkî ve zorunlu fikirlerini çerçeveleyecek girişimdir.[14]

Whitehead'e göre bilincimizdeki herşey, genel şemanın özel durumlarının karakteridir. O, bu genel şema olmadan mevcut ilişkileri anlayamayacağımızı söyler. Başka bir ifadeyle onun spekülatif felsefesi bütünü yukarıdan görmek ister. Geneli görmek isteyen spekülatif felsefe, hususî olguları açıklama girişimi olan kozmolojiden daha geniştir. Spekülatif felsefe veya keşfin doğru metodu, uçağın uçuşuna benzer; aşağıdan zeminden başlar ve geneli görür, tekrar yere iner ve gözlemlerini yeniler, detaylandırır. Whitehead, geneli tasvir eden bu metafiziğin, tecrübe zeminini yorumlamaya kabiliyetli olması gerektiğini ileri sürer.[15] Zirâ felsefî genellemelerin olgulara uygun olması gerekir.[16] Bunun anlamı, Whitehead'in tecrübenin metafiziğini ortaya koymak istemesidir.

Whitehead, rasyonalizmin umudunun, eşyaları genel bir teoride istisna bırakmadan açıklamaya çalışsa da bu konuda filozofların bu metafiziksel ilk ilkeleri, nihaî olarak formüle edemeyeceklerini ileri sürer. Ona göre bu durumun çeşitli sebepleri vardır. Sözgelimi bunlar, görü zayıflığı, dilin kusurları ve diğer problemlerdir. Yine de ilk ilkelerin kesin ifadesi olan şema hipote-

---

[11] *The Philosophy of Whitehead*, John Dewey, in The Philosophy of A. N. Whitehead, ed. Paul Arthur, Schilpp, New York, 1951, s. 644.
[12] *A History of Philosophical Ideas in America*, W. H. Werkmeister, New York, 1949, s. 343.
[13] *Whitehead and The Modern World*, s. 31.
[14] *Process and Reality*, s. 3.
[15] *The Metaphysics of Experience*, Elisabeth M. Krauss, New York. 1998, s. xix.
[16] *Process and Reality*, s. 5.

tik karakterde bir şema olarak aranmalıdır. Metafizikçi, ideal şemayı bulunca kadar hipotezlerini daimi olarak geliştirmelidir. O, felsefede her öncülün şüphe altında olduğunun farkındadır. Bu fikrin içerimi, ortaya konulacak şemaların farazî olduğudur. Bu nedenledir ki Whitehead, bu şemalar konusunda polemiğe hiç bir zaman ilgi duymamıştır. Çünkü o, polemiğin doğruyu keşfetme girişiminde engelleyici bir unsur olduğuna inanır. Ona göre doğruyu keşfetmede felsefenin uygun metodu, geçmiş felsefî sistemlerin sınırlarını genişletmek, yeni öncüller araştırmak ve olguları tasvir etme kabiliyetini kapsamlı hâle getirmektir.[17]

Whitehead'in spekülatif felsefesi, sadece rasyonalizmin değil aynı zamanda emprisizmin meşru taleplerini karşılayan, tecrübe ve aklın iddialarını uzlaştırma girişimi olarak okunabilir. Ona göre spekülatif felsefe, tecrübemizin her unsurunun tutarlı, mantıkî, zorunlu genel fikirler sistemi oluşturma çabasıdır. Bu tanıma göre spekülatif felsefe hem akılcı hem de tecrübecidir. O, tutarlılık, mantık ve zorunluluğun içsel ölçütleri dolayısıyla rasyonel, tecrübemizin her elemanını hârici ölçütlerle yorumladığı için tecrübecidir. Bu yüzden Whitehead felsefenin görevini, hiçbir varlığın (entity) kâinatın sisteminden tamamıyla soyutlanarak algılanamayacağı gerçeğini ortaya koymak olarak tarif eder. Dahası ona göre spekülatif sistemin zorunluluğu temel kavramların evrenselliğine eşittir.[18]

Whitehead'in spekülatif felsefesi, 20. yüzyıl Anglo-Amerikan ve Avrupa felsefelerinin metafizik özelliklerinin eleştirisine meydan okur. Russell ve takipçilerinin matematik ve mantıktaki gelişmeleri, oluş veya varoluşu kalite olarak gören zayıf teorilerinin aksine Whitehead, bu gelişmelerin oluş veya varoluşu bir eylem olarak gören güçlü bir teoriyle imkânlarımızı yeniden açabileceğini görür. O, Bergson ve son dönem Heidegger gibi oluş eylemini, herhangi bir metafizik illet ve zeminden bağımsız, sonlunun kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlar. Whitehead'in metafiziği, duyu tecrübesinden başka herhangi bir temele başvurmaz. Onun spekülatif şemasının konusu, bilincimizde tarihî olarak konumlanan herşeyin tecrübesel yanıdır. Bu noktada kategorilerin gerçek şemasının yapılışı, yaratıcı genellemeler meselesidir. Bu genellemeler, tüm herşeyin mahiyetinin analiziyle paralel olarak tarihî dünyanın önemli görünümleridir. Kategorilerin ikna ediciliği ise, tecrübe yanının uygulama ve kullanım alanına bağlıdır. Kategoriler ve uygulamalar, kısmî analojilerin ilişkisinde (A'dan B'ye, C'den D'ye gibi) durur.

---

[17] *Process and Reality*, s. 10;15;20.

[18] *Speculative Philosophy:A Study of Its Nature Types and Users*, Andrew J. Reck, University of New Mexico. 1972, s. 225.

Genelleştirilmiş matematik olarak Whitehead'in kategorilerinin spekülatif şeması, serilerin matematiksel kavramlarını everenselleştirme olarak temsil edilebilir. Tüm eşyanın kendini gerçekleştirmesi (self-actualization), asimetrik, geçişli, tekrarı oluşturan, sonsuz olarak sonuçların çokluğunu üreten öz yapıların, sonlu seri eylemleri olarak tanımlanabilir. Bu, aktüel varlıkların (entities) veya aktüel vesilelerin sürecidir.[19] Whitehead'e göre süreç düşüncesi, öncelikle tamamen sürecin asıl olduğunu teyid eder. Bu, herşeyin süreç içinde olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı süreçteki şeylerin değişimin konusu olduğu anlamına gelir. Bu sürecin değişmeyen ilkeleri ve soyut formları vardır. Fakat, ilke olarak aktüel olmak süreçte olmaktır. Süreçte olmayan, sürecin soyutladığı, dışarıda bıraktığıdır. Bu nokta, ileride de göreceğimiz gibi bir çok problemin üstesinden gelmede büyük öneme sahiptir. Sözgelimi aktüelin süreç içinde olduğu iddiası dinî öneme sahiptir. Zirâ tecrübe ettiğimiz dünya, süreç, değişme, oluş, büyüme ve bozulma mekânıdır. Oysa aktüel ve gerçek olan, bu dünyadaki değişmenin ötesindedir.

Whitehead'in süreç görüşü, farklı bir karaktere sahiptir. Sözgelimi o, geçici sürecin bir aktüel varlıktan diğerine "geçiş" olduğunu kabul eder. Bu varlıklar, var olduktan kısa bir süre sonra yok olan geçici olaylardır. Yok olmak geçişin başarılmasına işaret eder.[20] Bu bağlamda zaman, tekdüze bir akış değil aksine küçük zerreler halinde oluştur. Bu yüzden hareket, resim kareleri gibi oluşur. Whitehead'e göre eğer dünyamızı oluşturan süreç, tekdüze bir akış olsaydı olayların sınırları, düşüncenin algılarında yer alırdı ve böylece gerçek ferdiyetler olmazdı. Normal olarak "olaylar" biçiminde adlandırılan bir çok şeyin sınırları etkisizliktir. Sözgelimi seçimler, savaşlar, fırtınalar, mezuniyetler ve yemekler bu tip örneklerdir. Fakat kendi birliklerine sahip olaylar da vardır. Bu sınırlı tipteki olaylar, gerçek ferdiyetlerdir. Whitehead, bunları "aktüel vesileler" veya "tecrübenin vesileleri" olarak adlandırır.[21]

Whitehead'in bu doktrini, gerçek ferdiyetlerin geçici tecrübelerde oluştuğunu ileri sürer. Normal olarak ferdiyetler olarak adlandırdığımız, zamana dayanan şeyler gerçek ferdiyetler değil; aksine onlar bunların topluluklarıdır. Şahsî varoluş, normal tecrübenin bir "seri nizâmlı topluluğudur" Geçiciliği oluşturan vesileden vesileye geçiş süreci, diğer bir süreç tipidir. Geçici süreci yapan gerçek ferdî vesileler, bizatihi süreçlerdir. Onlar, kendi anlık oluşlarının süreçleridir. Bir kere olan, geçici bakış açısı değişmeyen, zamanın parça-

[19] *Process and Reality*, s. 22.
[20] *Process and Reality*, s. 230.
[21] *Process and Reality*, s. 22.

larına katlanma olarak anlaşılmayan daha derin bir seviyedir. Whitehead, bunları somutlaşan anlamında "beraber büyüme" olarak adlandırır.

Whitehead'in geçiş sürecine ve beraber büyüme sürecine ikili vurgusu, tecrübenin çeşitlerini anlamak için yol sağlar. Geçiş süreci, zamanın önemini tesis eder. Bir vesile, diğerini gerçekleştirir. Geçmiş, oluşan olaylardan meydana gelir. Gelecek ise radikal olarak değişiktir, zirâ vesileyi içermez ve şimdi oluşan vesilelerdir. Şimdi, geçmişin etkisindedir ve o, geleceği etkileyecektir.[22] Zaman geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe asimetrik akar. O, ne zamanın gerçekliğini inkâr, ne de onun daireselliğini inkâr eder. Ona göre her an yeni ve tekrarlanabilmektedir. O, diğer tarafta "ezelî şimdi" tecrübesinin anlaşılabilir olduğunu iddia eder. Bunun anlamı, geçişin ardılığının uygulanamadığı durgun aktüalitenin olmayışıdır. Bu anlamda her an, zamansız olan bir şimdidir. Whitehead'a göre bilim ve tecrübenin metafiziğini uzlaştıracak yegâne unsur zamandır. Whitehead'a göre zamansal sürecin gerçekliği, düşüncenin merkezî ilgisini oluşturur. Olayların gözlemlenmesi tek bir zaman akışı anlayışını verir. İnsanların küçük yaştan itibaren buna alışırlar. Whitehead, bedenî hayatımızın aslen periyodik olduğunu söyler. Sözgelimi bedenî hayatımız, kalbin atışı ve nefeslerin alıp verilmesiyle kendini idame eder. Alternatif durumların yeniden tekrarlanışının ürettiği bu daireler, daimi ve durgundur.[23]

Whitehead, metafizik şemasında süreci keşfettikten sonra, bu sürecin mahiyetini açıklamaya girişir. O, bu mahiyeti imkân ve aktüalite ve onların arasındaki ilişkiler faraziyesine dayandırır. Bu faraziye, imkânların mevcut olduğunu, bu imkânların bir şekilde aktüalitelerle ilişkili olduğunu ve eğer bir şey aktüel ise aynı zamanda mümkün olduğu anlamına gelir. Ona göre herhangi bir aktüalite, daima bazı imkânları örnekler. İmkânsız olan, aktüel olamaz. Dahası aktüel eşyalar sınıfı, mümkün eşyalar sınıfının sadece bir kısmıdır. İmkânların çokluğu ve çeşitliliği, aktüel şeylerin çokluğu ve çeşitlilığinden daha fazladır. Whitehead, aktüel eşyaların sınıfı mümkün şeylerin sınıfından eşsiz kategorik belirlemeler ile ayırt edildiğini söyler. Bu kategorik belirlemeler mümkün şeylerin sınıfından çıkarılamayan eşsizliktir. Herhangi bir aktüalite, bazı imkânların aktüel olduğu yerde sınırlama ve belirlemeyi gösterir. Bu bağlamda bir imkânın diğerinden daha fazla aktüel olması gerçeği, arizî veya keyfîdir.

Whitehead, aktüel dünyanın aktüelitelerin içten bağlandığı bir sete işaret ettiğini söyler. Dünya, aktüalitenin karmaşık bir çeşiti olduğu için, o karmaşık bir imkânı ve mümkün düzeni temsil eder. Ona göre aktüel dünyada varo-

[22] *Process and Reality*, s. 322.
[23] *Process and Reality*, s. 323-333.

luşun nedeni bu mümkün düzenin aktüel bir nizâm olmasıdır. Nihaî anlamda mümkün bir düzen, tabiatın düzenindeki bir gerçekliktir. Whitehead'e göre aktüel dünyanın temsil ettiği metafizik durum, düzenin varlığının işleyişinin bir çeşidine işaret eder. Düzenin bazı sınırları olmaksızın aktüel olabilen hiçbirşey olmadığı için, bir aktüel dünyanın mevcudiyetini açıklamada tabiatın bir düzeni olması gerektiği zorunludur. Peki aktüel metafizik durumda tabiatın düzeninin isleyişinden bahsetmek ne anlama gelir?

Whitehead'e göre, bu düzenin işleyişinden bahsetmek Tanrı'dan bahsetmek anlamına gelir. O, Tanrı'yı kâinatın şahıssız bir düzeni olarak görür. O, tabiatın düzenini ya Tanrı'nın bizati kendisi ya da Tanrı'nın bir eylemi olarak düşünür. Eğer ilk görüş benimsenirse, Tanrı dünyanın ona dayandığı sınırlılık ilkesi olarak nitelendirilir. Eğer daha şahsî terimleri benimsersek Tanrı dünyaya eylemi empoze eden, nizâm veren aşkın bir varlığı temsil eder. Her durumda dünya tabiatın bir düzenine dayanmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Whitehead'in bu çıkarımı aktüel dünyanın geçerli olduğu faraziyesine dayanır.[24]

Whitehead'in tabiatta farzedilen özel nizâm ile aktüel dünyanın yapıcısı olan varlıkların çeşitleri arasında bazı ilişkiler tesis etmesi için nedenleri vardır. Fakat tabiatın düzeni mevcut aktüalitelerin varlığına zemin ise bu aktüelitelerin çeşitleri en azından tabiatın düzeni tarafından belirlenir. Biz bu çeşit aktüalitelerin tabiatın düzenindan mevcut olduğunu çıkarabiliriz. Bu argümanı daha iyi açıklamak için tabiatın aktüel düzenini ne olduğunu belirleyelim. Zirâ içerik bu aktüel dünyanın dayandığı tabiat düzeninin belirlenmesine dayanabilir. Ancak burada bir zorluk vardır. Aktüel dünyada sergilenen düzenin her çeşidinin tabiatın düzenini yansıtması mümkün olmayabilir. Sözgelimi arizi olarak ortaya çıkabilecek bazı nizâmlar olabilir. Onlar, dünyanın bazı üyelerinin ilişkili kararlarından çıkabilirler. Onlar lokal ve araçsalcı düzenlerdir. Bu düzenler, aktüel dünyanın eşsiz olguları olabilirler, fakat bir bütün olarak aktüel dünya için zorunlu düzenler olamazlar. Biz bir bütün olarak dünyanın dayandığı önceki nizâmlar ile sonraki nizâmlar arasını ayırmanın zorluğunu yaşayabiliriz. Whitehead, sözgelimi mekânsal nizâmın bu aktüel dünyanın zorunlu bir görünümü olduğunu, fakat mekânın üç boyutunun bazı kozmik araştırmalara has olduğunu söyler. Bununla beraber düzenin tipleri ile diğer tipleri arasında bir ayrım mevcuttur bu ise, kesin olarak herhangi bir nizâmdır. Eğer aktüel dünyayı son detaylarına kadar tarif etmek istiyorsak, bu zorunludur. Başka bir anlamda düzenin bazı özel formlarının olmayışı, aktüel dünyanın zorunlu görünümüdür.

---

[24] *Whitehead's Philosophy of Religion*, Kenneth F. Thompson, Mouton, 1971, s. 42.

Yine de tüm sürecin ona dayandığı nizâmın unsurlarını ayırt etmenin bir yolu vardır. Bu yol, genel görünümleri karakterize eden bir girişim olan metafizik tasviridir. Whitehead'in tüm çabası tüm unsurlarıyla kâinat için en genel ve uygun kavramları ifade eden bir metafizik geliştirmektir. Bu metafizik, kısaca tüm tecrübe boyunca dünyanın görünümlerini tasvir etmeyi amaçlar. Eğer aktüel dünyanın metafizik durumunu tasvirde başarılı olabilirsek, örneğimizin hiçbir zaman yanlış olamayacağı belli ilkeleri ortaya koyabilir, dünyanın genel bir düzenini elde edebiliriz. Buradan hareketle diyebiliriz ki bu aktüel dünya için zorunlu olan nizâm formları, aktüel dünyanın uygun metafizik tasvirinde içerilmesi muhtemeldir.[25]

Bu çabanın ana karakterini anlarsak, Whitehead'in tutarlı bir metafizik inşâ etmeye giriştiğini görebiliriz. O, bu metafizikle tabiatın düzenini elde etmeyi umar. Biz, onun anladığı metafizik tasvirin düşündüğü aktüel dünyaya dayandığını görebiliriz. Tabiatın bir düzenin varolduğu zorunluluğu, dünyanın niçin Tanrı'ya ihtiyaç duyduğu genel sebeptir.

Whitehead'a göre dünyanın metafizik tasviri, eşsiz, karmaşık ve birbirleriyle içten alakalı, sonlu varlıkların sürecidir. Bu varlıklar, dünyayı oluşturan temel varlıklar veya aktüel vesilelerdir. Fakat dünya en azından iki açıklayıcı ilkeye ihtiyaç duyar. Bunlar dünyaya, ezelî objeler alanına veya ideal varlıklar alanına yayılmış aslî aktivite, hâricî enerji ve yaratıcılıktır. Herhangi bir aktüel varlık, ezelî objelerin şumüllü birleşmesidir. Bir vesilenin, diğer bir vesile olduğunu söylemek onun basit olmaktan çok karmaşık olduğu anlamına gelir. Fakat vesilelerin karmaşıklığı, birliği ihlâl etmez[26]

Whitehead'e göre bir vesilenin şumüllü birleşmesinin içeriği, ezelî objelere göre tanımlanabilir. Sözgelimi biçim, renk, ses, acı ve zevk duygusu, rakamlar gibi birçok ezelî obje vardır. Onlar vesilelerin vesilelere göre karakterize edilen kesinliğinin soyut elamanlarıdır. Bir vesilenin ezelî objelerin şumüllü bir birleşmesi olduğunu söylemek, ezelî objelerin temsil ettiği özel kalıpların diğer vesilelerden ayrı olduğu anlamına gelir. Objeler, vesilelerin temsil ettiği kalıplara göre sentez edilirler. Bu kalıp, o atomik olgunun özel karakterini oluşturur. Bununla beraber bir vesilenın ezelî objelerin birleşmiş bir kalıbından daha fazla olduğu söylenemez. Bir vesilenin gerçekleşmesi, olguda tamamlanan oluşun ânî bir yaratımının modudur.

Dahası bir vesile, ezelî objelerin ona has olduğu bir birleşme değildir. Vesileler, bağlantısız, tek benci meseleler değildir. Her vesile, vesilelerin bir

[25] *Process and Reality*, s. 288.
[26] *Process and Reality*, s. 250-257.

dünyasının yansıtılmasından ziyâde bu dünyadaki perspektiflerdir. Dünyanın kavranma kapasitesi olan bir vesile, ezelî objelere atıf yapılarak açıklanabilir. Soyut varlıklar, ezelî objeler vesilelerin herhangi bir grubuna veya bir tekine sınırsız olarak uygulanabilir.

Ezelî objeler, vesilelerde içerilinceye kadar olumlu etkiler elde ederler. Whitehead onların vesilelerde içerildiğini veya kazanıldığını söyler. Fakat ezelî objenin mâhiyetinin birşey olmaması, herhangi bir vesilede onun nasıl içerileceği meselesini ortaya çıkarır. Ezelî bir objenin mahiyetindeki hiçlik, herhangi bir içerilmeyi gerektirmeyen zorunluluktur. Bir vesilenin diğer vesilelerde içerilmesi, ezelî objeler vasıtasıyla mümkün olur. Bir vesile, dünyanın vesileriyle ona etki eden dünya tarafından kavranır. Herhangi bir vesile hiçlikten başlamaz. O, vesilelerin ayrı ayrı gerçekleşmeler ile elde edilen bir dünyadan zuhur eder. Bunlar, vesileleri gerçekleştirir. Ortaya çıkış, vesilesi için gerçek bir dünyayı oluşturur. Vesileler, varlıkların toplamlarında olan varlıklardır. Onlar, özleri bozulmaksızın çevrelerinden soyutlanamaz.[27]

Whitehead'in ortaya koyduğu düzenin bir formu, tüm olaylara uygulanabilen, özel mantıkî ilişkileri gerektirir. Bu mantıkî ilişkiler mutlak olarak genel durumlardır. Zirâ onlar referanssız ifade edilebilirler. Onlar, varlıkların sonsuz çeşitliliğini taşıyan durumlardır. Whitehead'a göre mantıkî ilişkilerin bir örneği herşeyin kendi ferdî özüne uygun olduğu genel bir zorunluluk olabilir. Bu mantıkî durum, ezelî objelere uygulanabilir. Her ezelî obje, kendisinden başka türlü tasvir edilemeyen ferdî bir öze sahiptir. Bu mantıkî görünüm, ezelî bir objeyi karakterize eder. Buna ilaveten her ezelî obje, diğer ezelî objelerle ilişkilerini sağlayacak ilişkisel öze sahiptir. Ezelî bir obje her diğer ezelî, diğer ezelî objelerle doğal olarak ilişkili bir zorunluluktur. Eğer onlar bu mantıkî görünümleri sergilemezlerse ezelî objelere hiçbir zaman varlık denmez. Bir varlığın bizatihi kendisi olması, başka birşey olmaması zorunluluğu aktüel vesilelere empoze edilen genel bir şarttır. Mantıkî zorunluluğun bu ilkesini bir vesileye uygulayalım. Bir vesile herhangi bir aktüel fert şumüllü birleşmenın bir sürecidir. Birleşmenin verileri, ezelî objelerdir. Ve diğer vesileler ezelî objeler vasıtasıyla somutlaştırılır. Bu vesilelerin birleşmesi mümkün ama bununla beraber veriler arasında sentez için mantıkî bir uygunluk vardır. Herhangi bir vesile, mantıkî olarak uygun olmayan verileri bir araya getiremez. Herhangi bir vesile ilişkilerin birbirine zıt olduğu ezelî bir objenin sentezini içeremez. Bu yüzden birleşme süreci verilerin elde edilmesi kadar haricî tutumları içerir. Yoksa hiçbir sentez gerçekleşemez ve vesile belli bir sonuca sahip olamaz. Bir vesilenin birliğinde mantıkî ahenk içerilir.

---

[27] *Process and Reality*, s. 42-55.

Bu yüzden aktüel dünyanın meseleleri belli mantıkî görünümler sunar. Onların mantıkî görünümleri arizî değil, aksine mantıkî zorunluluk olarak ortaya konulur. Eğer birşey varlık ise herhangi bir aktüel vesilenin uzlaştığı mantıkî zorunluluğun bir düzeni vardır. Bu mantıkî düzeni göstermeyen herhangi bir varlık olması mümkün değildir. Fakat birisi şu soruyu sorabilir. Metafizik durum, niçin bu mantıkî düzeni sunsun? Mantıkî nizâm, herhangi mümkün dünyanın zorunlu bir şartı olabilir fakat aktüel dünyanın yeterli koşulu değildir. Metafizik durumumuz aktüel vesileleri içeren bir durum olarak tasvir edilebilir. Fakat bu durum başka türlü de olabilirdi. Biz herhangi aktüel varlıktan uzaklaşan temel bir kaos çeşidini gerçekleştirmeksizin sürekli karmaşıklığın varolduğunu tasavvur edebiliriz. Ezelî objeler, etkin gerçekleşmeler olmayan saf imkânlar olarak varolabilir. Whitehead, metafizik tasvirinde açıklayıcı ilkeleri ve varlıkları ortaya koymamıştır. Onlar, ezelî objeler alanına atıf yapılarak cevaplanamaz. Ezelî bir objenin aslî niteliği, aktüel şeylerdeki ilişkisinde belirlenemez. Onlar, aktüel vesilerlerde içerilemez. Herhangi bir aktüelite için belli mantıkî ilişki zorunluluğu, ezelî objeler alanında içerilebilir. Fakat bu alanın üyeleri olarak yalın imkânlardır. Onların bu alanda içerilmeleri, aktüelitede içerilmelerini garanti etmez. Yaratıcılık, mantıkî zorunluluğun düzeninin uygulandığı aktüelitelerin varlığı için bir sebep değildir. Yaratıcılık, vesilelere yayılmış aktivitedir. Yaratıcılığın öz karakteri, onu aktüel bir varlık olarak anlamamızı engeller. Onun karakteri, belirlenemez. O, vesileleri veya ezelî objelerin varlık olması anlamında bir varlık değildir. Sonuç olarak, aktüel vesilelerin sürecinde vücutlanan yaratıcılık, hiçliği mâhiyet olarak içerir. Yaratıcılık, bir ilke değildir. Onun yayılımı, aktüalitede temsil edilmesi gerektiğine işaret eden bir zorunluluk değildir. Ahenkli nizâmdan ayrı hiçbir varlık olmadığı için, o algısal erimedir.[28] Bu meseleyi değerlendirmedeki ikinci yol, aktüelitede temsil edilen mantıkî düzeni niçin aradığımız meselesidir. Başka türlü söylersek herhangi bir neden, bu vesilelerin ötesinde aktüaliteleri niçin açıklasın? Onların aktüelliğinin açıklanması niçin önemlidir?

Aktüel vesilelerin zorunluluğunun ortaya koymasının bir nedeni yoktur. Eşyanın belli karakteri, aktüel vesilelerin öz belirlenimleriyle açıklanabilir. Fakat mesele onların aktüaliterinin genel, mantıkî görünümü meselesidir. Genel düzenin ikinci çeşidi olayların uygun olduğu ilişkilerin seçimidir. Whitehead, vesilelerin karşılıklı algılanmasını karakterize ederken genel bir şema çizer. Onun metafizik tasviri, bir vesilenin oluşumunun özel bir olay olmadığı o vesilenin ötesinde şumüllü bir birleşmeye işaret ettiği iddiasını ihtiva eder. Vesileler dünyasından ve gerçekleşmesinden zuhur eden bir vesi-

[28] *Process and Reality*, s. 31-33.

le, diğer vesileler için bir gerçektir. Fakat bu şekilde ilişkili olan vesileler onlar arasında genel ilişkileri tasvir edecek genel nizâm şemalarına ihtiyaç duyarlar. Düzenin bu çeşidi uzam-geçici, daimîlik veya şumüllü daimîlikle temsil edilir. Eğer tabiat, şumüllü birleşmelerin bir kompleksi olarak algılanırsa bu şumüllülüklerin birbirine bağlı ilişkilerinin genel şemasını temsil eder. Kendi perspektifinin ötesinde meseleye objektif olarak bakarsak, herhangi bir vesile şumüllü daimîliğin bir parçasının atomlaştırılmasıdır. O, şumüllülüğün miktarını aktüel dünyanın belli olgusuna dönüştürür. Uzam-geçici daimîlik bu yüzden genel bir nizâmdır. Vesileler arasında ilişkilerin olması için gereklidir. Bu anlamda o, aktüel vesilelerin dünyasında olmayan bir nizâmdır. Düzenin üçüncü formu, mantık ve illetin genel ilişkilerinde olayların sürecine etki eden parçacıklarla ilgilidir. Aktüel vesilelere empoze edilen bir düzenin hususiyeti vardır. Sınırlılığın bu formu, şöyle açıklanabilir. Bir zuhur vesilesinin şumüllü eylemi, onun geçmişte gerçekleşmesiyle oluşur.

Whitehead sınırlama ilkesine işaret eden dünyanın diğer bir görünümünü sunar. Düzenin bu formu, öncekilerden zuhur değerlerinin anları olarak vesileler için zorunlu nizâm ilgisiyle ayrılır. Kullandığımız değer kelimesi bir olayın aslî gerçekliğidir. Açıktır ki düzenin bu tipi diğerleriyle alakalıdır. Eğer değerle ilgili bu ifadeleri ciddiye alırsak değeri düzenin yeni bir unsuru olarak tanıtılması ortaya çıkar. Değerlerin zorunlu olarak nizâmlardan farklı ortaya çıkması nasıl olur?

Dünya, Tanrı'ya ihtiyaç duyar çünkü onun metafizik karakterinin makullüğü önceki sınırlamalara atfı içerir. Dünya, kompleks birbirleriyle alakalı eşsiz sonlu varlıkların bir sürecidir. Bizim az veya çok mümkün alternatifler arasından bu dünyanın aktüalitesini açıklayabilmek için önceki nizâmlara atıflar yapmamız gerekir. Bu önceki nizâmlar, nizâmların bir hiyerarşisi olarak tasvir edilir. Hiyerarşinin altında tüm diğer formların ona dayandığı düzen tipleri bulunur. Hiyerarşinin dorukları, hiyerarşinin altını oluşturan nizâm formlarıdır. Altta aktüalitenin olduğu mantıkî zorunluluk düzeni vardır. Aktüelite için zorunlu bir nizâm olan uzam-geçici nizâm vardır. Ve daha sonraki türler, dünyadaki birçok aktüeliteler için genel durumu temsil eder. Bu hiyerarşide düzenin tüm formları düzenin genel tipleridir. Sınırlamanın hiçbir tipi tüm detaylarıyla özel vesilelerin kararlarını belirleyemez. Düzenin bu hiyerarşisi, önceki sınırlamalar olarak algılanır. Tanrı, bu sınırlamaların zeminidir. Böyle olduğu için aktüel dünyanın niçin metafizik karaktere sahip olduğu açıklanmış olur.

Peki Whitehead'e göre bu düzenin mahiyeti nasıldır? Whitehead bu soruya *Process and Reality* de "Nature of Order" bölümünde cevap verir. Ona göre hiçbir aktüel varlık, aktüel dünyanın ona izin verdiği duruş noktasının

ötesine yükselemez.[29] Her varlık, tecrübede verilen somutlaşmanın temel evrelerine yükselir. Düzenin ilişkili olduğu şey, düzensizliktir. Whitehead'e göre her özel olaydaki düzen keşfinde bazı düzensizlikler var demektir. O, bunu fizikteki devamlılık fikri ve (enerjinin) kuantum teorisindeki devamsızlık ile örnekler. Kozmolojinin konusu, kâinattaki düzendir ama görüldüğü gibi düzenin ilişkisi düzensizlikledir. Bu zıtlık, düzen kavramın özel anlamını eksiltmez. Düzen *verilen,* düzensizlik veren anlamına gelir. Nihaî mükemmel düzen yoktur.[30] Her aktüel varlık düzenin ölçümünü alır. Bu yüzden düzen ve düzensizliğe her alanda izin vermeliyiz. Nitekim toplumda da çatışmalar görülebilir. Sözgelimi bilim ve din arasında, sanat ve ahlâk arasında hasımlık görülebilir ama bunlar kaotik olarak tasvir edilmelidir. Bu yüzden organizma felsefesi, düzensizliği tanıdığından dolayı reddedilmemelidir.[31]

Whitehead, gerçekliğin özünün hem düzen hem de düzensizlik olduğunu ve bu ilişkinin bazen belli bazen belli olmadığını söyler. Düzen ve düzensizlik kendinde iyi veya kötü değildir. Ona göre bu felsefenin toplam başarısı her alan için özel nizâm aramasıdır. Her durumda ahenk ve ahenksizlik vardır. Whitehead ideal bir düzen anlayışını fanatiklik ve bilgiçlik etkisi altında düşüncenin aşırı ahlâkîleştirilmesi felaketinden yükseldiğini ileri sürer. Ona göre her aktüel varlığa has baskın ideal anlayışı Platoniktir.[32] Sözgelimi Marksist sistemde tüm davranışlar, bazı sosyal sınıfların ekonomik ilgilerine göre yorumlanır. Frued da cinselliği tek bir şema ve kâinatın özü arayışına göre tesis etmek ister. Whitehead'in organizma felsefesi, tek bir fikir konusunda fanatik değildir ama onu çeşitli gözlemlerle temin edebileceğini farzeder. Whitehead, öz aramanın, blok kâinat anlayışı arama çabası olduğunu görür.

Kısaca Whitehead'in spekülatif felsefesi, sistematik bir şema arar. Ancak hiçbir basit şemanın veya sistemin tümü gösteremeyeceğinin farkındadır. Onun sistemi, karmaşık ve karşıtları ihtiva eden bir süreç önerir. Bu süreç, özünde yaratıcılığı içeren bir akıştır.

WHITEHEAD'IN TECRÜBECİLİĞİ: BİLİMSEL FELSEFESİ

Whitehead'in tecrübeciliği, kozmolojik sistemi detaylıca açıklayarak tabiat biliminin felsefî temellerini ortaya koymaya yönelir. Onun burada vurgusu, yukarıda açıklamaya çalıştığımız sistem anlayışıyla bilimlerin sonuçlarını biraraya getirmesinde yatar. Whitehead'in epistemolojik realizminin en önemli sonucu, tabiat biliminin sonuçlarının zihnî olmadığıdır. Zirâ

[29] *Process and Reality*, s. 83.
[30] *Process and Reality*, s. 111.
[31] *Process and Reality*, s. 83-84.
[32] *Process and Reality*, s. 84.

bilimsel araştırma, algı ve düşünceyi önceleyen ve ayıran objelere ihtiyaç duyar. Whitehead bu meselenin Descartes'ten beri çözülmeye çalışılan ruh-beden problemine tekabül ettiğini bilir. Bu yüzden Whitehead ferdî psikolojiye göre tabiatı doğrulayan öznel idealizme karşı çıkar. Bununla beraber Whitehead tabiatın zihne yakın olduğunu, tabiat ve zihin arasında metafizik ayrımın yapılamayacağını ileri sürer. Zaten Whitehead'in süreç düşüncesinin amacı, öznel ferdî tecrübe ile dış dünyadaki nesnel olgular arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak tecrübenin yeniden yapılanmasını sağlamaktır. Bu görevi yerine getirmek için tabiatı yeniden yapılandırmada Descartes, Locke ve Kant gibi filozofların görüşlerine hücum eder.[33] O, epistemolojik problemlere karşı tecrübe ırmağı ile oluşturduğu amaçlı aktüalitelerin çoklu ilişkisini oluşturan kâinatın çoğulcu bir versiyonunu ortaya koyar. Onun ortaya koyduğu tecrübecilik, klasik tecrübeciliğin üstünde ve ötesindedir.

Whitehead, bilimsel inançların kendi doğrulamalarına sahip olduklarını, onları formüllendirme ve savunmaya ihtiyacımız olmayacağını, zirâ onların bizde derin olarak mevcut olduğunu söyler. Bunun anlamı akıl ve onun işleyişinin bilimle doğrudan ve içten alakalı olduğudur. Zirâ akla inanç, eşyanın nihaî düzenine güvendir.[34]

Whitehead, bilim yaparken tabiatı homojen olarak düşündüğümüzü, tabiat bilimlerine dikkat kesilerek ilgilerimizi sınırladığımızı ileri sürer.[35] Bilim, ona göre eşyanın düzeni olmaksızın yapılamaz. Ancak algısal bilgimizde bilen ile bilinenin sentezinin yapılmadığını ortaya koyar.[36] Heterojen düşündüğümüzde zihnimizin yelpazesini genişlettiğimizi kozmolojimizle estetik, ahlâkî, ve dini ilgilerimizi biraraya getirecek yapı aradığımızı ileri sürer. Bu yüzden onun sistematik yapı veya metafizik araştırması, bilginin değişik bölümlerini biraraya getirme çabasıdır. O, bilgide ilerlemenin bilime dayandığını fakat genel fikirlere ulaşmak için metafiziğe ihtiyacımız olduğunu söyler. Ona göre kozmoloji, kâinatın mevcut düzeninin genel karakterinin bir şemasını oluşturma çabasıdır. Kozmoloji farzedilen devrin genel karakterini aramakla ayırt edilir. Onun alanı, o çağdaki baskın düzen tipiyle sınırlıdır. O çağın yok olmasıyla o kozmoloji de yok olur. Whitehead'e göre tabiatın kanunları kâinatın nihaî metafizik parçaları olarak düşünülemezler. Onlar uygulamalarına, hususî olgular tarafından özel kozmik çağın baskısıyla sahip olurlar.[37] Oysa metafizik, kozmolojiden daha geneldir. Metafizikçi tüm kâinatta

[33] *Process and Reality*, s. 50;51;151-152;172.
[34] *Process and Reality*, s. 40-42.
[35] *Process and Reality*, s. 127-128.
[36] *Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, 1925, s. vii
[37] *Process and Reality*, s. 189.

yayılmış genel nitelikleri arar. Böyle bir sistematik araştırma, Aristoteles'in ilk felsefe veya ilk ilkeler adını verdiği araştırmadır.

Bu ilişkiler içinde obje, tecrübeye kendisini tanıtarak veya tanıtmayarak girer. Objeler, olaylara daimiliği ifade eder. Derin değişik durumlarla özdeş olarak tanınırlar. Bir başka deyişle aynı obje, farklı olaylarla ilgili olarak tanınır. Öz belirlenimli obje, kendini olayların akışında orada ve o zaman olarak, şimdi ve burada olarak ifade eder. Zamandaki olaylar, dikkatimize tabiatın yaratıcı önceliği olan nihaî oluşu ifade eden farklı unsurlar olarak hitap eder.

Whitehead tabiatın birliğini korumak için kozmosu korumaya yönelir. Tabiat, zihnî hariç tutar ve tabiat bizim algıladığımızdır. Tabiat felsefesinin algıladığı her şey tabiattadır. Seçip alamayız. Tabiatın bir parçası olarak, güneşin batışındaki kırmızı ışıklar, bilimin fenomen olarak açıkladığı molekül ve elektronlardır. Tecrübe, düzensizliği düzene çevirir. Eğer düzen mantığıyla başlarsak, tecrübeyle başlamamız gerek. Aktüel tecrübe algı, duyum ve duygulanımların akışıdır. Aktüel tecrübenin bu alanının en açık görünümü düzensiz karakteridir.[38]

Bununla beraber düzenin epistemolojik problemi, tamamıyla mantık problemi değildir. Düşüncenin organizasyonu, bir serinin veya düzenin diğer formal tiplerinin uygun ve zorunlu durumlarını açıklama girişimi değildir. O, bir objeyi nasıl tecrit ve birleştireceğimizin açıklama girişimidir. İzlenimlerimizin akışından, farklı durum ve zamanlara rağmen inandığımız şeyin aynı obje olduğunun farkına varabiliriz. Whitehead, bir şeyin ortak ideasını kavramsal olarak algılayacağımızı iddia eder.

Whitehead'in tecrübeciliği algısal akıştaki ilişkileri çözmeye yönelir. O, bu ilişkileri kapsamlı soyutlama yöntemi ile analiz eder. Nizâmın ortaya koyulması, ilişkilerin ortaya koyulmasıdır.

WHITEHEAD'IN İDEALİZMİ

İdealizm, çeşitli çatışmaların kaynağı olan felsefî bir yönelimdir. İdealizmin bir çok çeşidi vardır; Platonik idealizm, panfizikçi idealizm, subjektif idealizm, aşkın idealizm, mutlak idealizm vb. Her biri gerçekliğin mâhiyeti konusunda farklı ilkeler ortaya koyar. Ama genel anlamda tüm idealistler maddeciliğin her formuna karşıdırlar. Whitehead'in idealizmi de temelde maddeci-mekanistik görüşlere karşıdır. Whihetead bu görüşlere "anlamsız/boş aktüaliteler" adını verir. Bilimsel tecrübe onun idealizminin temelidir. Whitehead birçok epistemolojik meselede Hegel'ci düşünce çizgisine karşı olsa da idealist geleneğe bağlanmıştır. Onun idealizmi, tecrübedeki ilişkilerin

[38] *Aims of Education*, A. N. Whitehead, New York, 1949, s. 109.

mâhiyeti ve işlevinin yorumlanmasına dayanır. O, ilişkide olmayı aslî tanımlayıcı karakter olarak ortaya koyar. Bu yüzden zamansal sürecin gerçekliği düşüncenin merkezî ilgisini oluşturur. Ona göre yüce gerçeklik, değişen düzenin mükemmelliğidir. Zaten geçici sürecin gerçekliğinde ısrar sadece idealizminin değil felsefî kariyerinin ana temasıdır.[39]

Whitehead'in idealizminde düzen konusundaki fikirlerinin matematikten kaynaklandığını ve geliştiğini görebiliriz. O, matematiği düzen bilimi olarak niteler. Zirâ o, düzen olmaksızın hiçbir şeyin gerçek olamayacağına inanır. Ona göre insanın çabası, aşkın düzene cevap verme girişimidir. Hayatın ve öğrenmenin en açık düzeni dairesel nizâmdır. O, bu noktada Hegel'in gelişmeyi üç basamakla analiz etmesini haklı bulur.[40] Ancak Hegel'in sistemi tam ve nihaîyi işaret ettiği için bu durumu kabul etmez.[41] Whitehead gelişmeyi, romantiklik, kesinlik ve genelleme olarak adlandırır. Whitehead'in sisteminde ritmin dairesel düzeni Marks ve Hegel'de olduğu gibi özel mantık gerektirmez. Ona göre ne ilkeleri ne de çelişmeleri reddetmeyebiliriz. O, herşeyi basitten karmaşığa doğru öğrenmek zorunda olmadığımızı söyler. Zirâ hayat, herşeyi böyle dikte eder.

Whitehead'e göre romantik devrenin özelliği güçlü estetik alt yapı istemesidir. Estetik altyapı, aslî eğitimin temeli, içsel ve gizli idealizmin açıklayıcısıdır. Estetik altyapımız, bilinç altımızda örtük olarak durur. Bunun ortaya çıkarılması birinci devredir. Bu devre düzen ve düzensizlik içindeki ahengi görmedir. Ona göre eğitimin başarısı zıtları dengelemek ve bu ahengi göstermektir. Kuzeyden ve güneyden gelen iki farklı rüzgarın karışımı ılıktır. Ona göre hayattaki zıtların sentezi, özgürlük ve disiplindir. Bu seviyedeki gizli idealizm çok önemlidir. İkinci devre, kesinlik devresidir. Kesinlikte benzerlik ve farklılıklar algısı var. Bu algıyla benzerlikleri ve farklılıkları ayırt ederiz. Bu aşama üçüncü aşamaya varır. Bu aşama genelleme aşamasıdır. Genellemelerde genel fikirlere varırız. Evrensellik tecrübemiz, genellemenin ruhudur. Whitehead'e göre bu üç seviye Hegel'deki gibi tekrar eder. Bu noktada eğitim bu tekrarları tutarlı hale getirme sanatıdır.

Hartshorne, Whitehead'in bu idealizmin "yeni idealizm veya realistik idealizm" olarak adlandırır. Zirâ bu idealizm içsel ilişkileri temsil eden radikal çoğulculukla, bu çoğulculuğun kaynağı olan radikal monizmi birleştirir.

---

[39] *Whitehead and Bradley*, Leemon B. Mchenry, New York, 1992, s. 4.
[40] *Process and Reality*, 166-167; A. N. Whitehead , s. 14.
[41] A. N. Whitehead ,s. 94.

WHITEHEAD'IN DİN ANLAYIŞI

Hartshorne'un Whitehead'i Batı dünyasındaki dinin Tanrısına inanan ilk büyük felsefi ateist olarak nitelemesi önemli bir iddiadır.[42] O, geçmişte Socinus ile Tertullian'ın ateist olduğunu ama filozof olmadığını, günümüzde Fechner ve Schelling'in bu iddiaya uygun olmadığını ifade eder. Bu iddianın önemi, Whitehead'in yaşadığı dönem düşünüldüğünde daha da önem arzeder. Onun çağında, din kaybolmaya yüz tutmuş, deyim yerindeyse hurafeler yığını olarak görülmüştü.[43] Bilimsel tabiatçılığın maddeci karakteri, dini kendi özel alanına hapsederek, işlevsiz kılmaya niyetlenmişti. O, tüm bunları reddederek yeni din felsefesi geliştirir.[44]

Whitehead, bir Anglikan papazının oğludur. Babası, bir okul hocasıdır. Dini bir okul olan Cambridge, Trinity College'i bitirmiş ve 25 yıl burada hocalık yapmıştır. Eşi, Roman Katoliktir. En önemli öğrencisi ve arkadaşı B. Russell agnostik idi. Whitehead'in dinle ilgisini, yukarıda sayılan faktörlere göre kurmak mümkünse de bu ilişkiyi onun entelektüel çabalarının tabii sonucu olarak görmek daha doğrudur.[45] O, matematik, fizik, tarih ve felsefe gibi insan kültüründe olan herşeyle ilgilenmiştir. Bu noktada din gibi insan hayatını derinden etkileyen bir alanı ihmal etmesi düşünülemezdi. Whitehead, 1925 ile 1933 arasında din ve Tanrı problemini yeniden düşündü. Bu problemleri *Process and Reality* de *Religion in Making* ve *Science and Modern World* adlı kitaplarında ortaya koydu.

Kuntz, Whitehead'in din ve Tanrı problemini yeniden düşünmesinin temel sebebini, onun uğraştığı bilimlerin tabiatta akıllı bir nizâma işaret etmesi olarak ifade eder.[46] Ona göre eğer bilim düzeni ortaya koyuyorsa ve din düzene inancı öneriyorsa ilişki neredediir? Whitehead, bilimin Tanrı'yı kanıtladığı, veya Tanrı'nın varlığına dair kolay teolojik cevapların olduğu iddialarından tatmin olmaz. O, her iki tarafın iddialarının araştırılması gerektiğini ifade eder. Whitehead'in araştırmalarında dinin mevcut halinde bir çok problemlere sahip olduğunu görür. Aynı şekilde bilimsel tabiatçılığın önermelerinin oldukça maddeci olduğunu görür. Whitehead, insan hayatının iki büyük gücü olan din ve bilimin uzlaştırılması gerektiğini düşünür. Ona göre bu sorunun üstesinden gelmede öncelikle iki tarafın abartılarının üstesinden gelmek gerekir. Bu iş, bir üst disiplin gibi her iki tarafın iddialarını ele alıp, değerlendirecek olan felsefe tarafından yapılabilir. O şöyle der:

---

[42] *Whitehead and the Modern World*, C. Hartshorne, s. 31.
[43] *Science and Modern World*, s. 187.
[44] *Alfred North Whitehead*, P. G. Kuntz, s. 126.
[45] *Alfred North Whitehead*, P. G. Kuntz, s. 126-127.
[46] *Alfred North Whitehead*, P. G. Kuntz, s. 127.

Felsefenin ana görevi din ve bilimi düşüncenin rasyonel bir şemasında birleştirmektir.[47]

Whitehead, aktüel şeylerin zemininde bir varlığın olabilmesi için eşyanın genel karakterlerinin olması gerektiğini söyler. Ona göre düzen, yenilik ve idealler ancak Tanrı'yla mümkün olur. Whitehead'in metafiziğinin doruğu kozmik zıtlar doktrini dinî inancı, diğer inançlarla biraraya getirir. Bu katkılar, felsefî teolojiyi savunan Plato, Plotinus, Upanisahadlar, Maimonides ve Spinoza gibi onu din felsefecilerinden yapar. Onun bu katkısı, sadece protestan dünyasına değil, Katolik, Budist dünyasına etki etmiştir. O, görüşleriyle dünya filozofluğuna soyunur, tüm insanlığa hitap etmek ister.

Whitehead, teolojiyi olumsuzlayan pozitivist değil; aksine pozitivizm karşıtı metafizikçi olarak "ne biliyorum?" ve "nasıl biliyorum?" sorularının cevaplarını arayan bir filozoftur. O, bazı dinî doğruları kabul eder, bazı dinî pratikleri yüksek medeniyetin ürünü sayarken bazılarını gayrı medenî bulur. O, bu ayrımı üç basamakta ele alır. 1) Tarihteki dinleri değerlendirmeliyiz 2) Dinî öğretileri eleştirmeliyiz. 3) Metafizik problemlerin nereden nereye geldiğini araştırmalıyız. Şimdi bu aşamalara irdeleyelim.

Whitehead'in dine yaklaşımı tarihîdir. Onun medeniyete, fikirlere, dine yaklaşımın bir kısmını *Religion in Making*, diğer kısmını da *Science and Moderm World, Adventures of Ideas* ortaya koymuştur. Dikkat edilirse bu eserlerin adları -*Yapılan* Din, Bilim ve *Modern* Dünya ve Fikirlerin *Maceraları*- zamanın ve değişimin önemini vurgular.[48] Ona göre tarihin anlamı geçmiş sevgisi ve şimdinin kötülenmesi değildir. Peki dine niçin tarihî yaklaşılır? Whitehead İncili, İsrail peygamberlerini, rahipleri ve krallarının oynadığı özel rolü biliyor ve bu gelişimin insanlık için önemini takdir ediyordu. Diğer dinleri ve önemli şahsiyetlerini de tanıyordu. O, tarih olmadan İsa'nın ilhamlarının anlaşılamayacağını söyler. Eğer azizlerin tecrübelerinin kalitesi eşsiz ve nadir ise, sıradan insanların psikolojisi ve sosyolojisinin dünya dinlerinin nasıl başladığı ve devam ettiği ile bize bilgi veremeyeceğini ileri sürer.

Whitehead'e göre sadece tarihî yaklaşım bu medeniyetleri kuranların bilim, sanat ve felsefede ilham ettiklerinin izlerini takip edebilir. Sonuçlarda yatan anlamlar, tarihten dinleri çıkartarak onların önemlerini ortaya koyar. Whitehead'a göre fikirler geliştiği gibi dinler de gelişir. Ancak o, dinlerin modern dünyada arkaik kaldığını söyleyen modern yaklaşımın seküler tavrı-

[47] *Process and Reality*, s. 15.
[48] *Adventures of Ideas, vii; Religion in the Making*, s. 7.

na karşı çıkar. O, dinî ilhamlar olmaksızın medeniyetlerin rehbersiz kalacağını söyler. Ona göre gelecek, tüm insanlığın rasyonel dinlerine bağlı olacaktır.[49] O, modern yaklaşımın akıl yürütmesini tehlikeli bulur. Eğer geçmişin bilgisi geleceği geliştirirse, geçmişte kalan, arkaik olan -din- geleceği geliştiremez. Bu iddia, bağlantıları ve devamlılığı açıklayamaz. O, bu iddiaya karşı şu önermeyi ileri sürer: Medeniyetin çöküşü, dinin zayıflamasıdır.[50] Zirâ din, görev ve ihtiram duygularını yüceltir. Bu duygular olmaksızın medeniyeti geliştirmek mümkün değildir. Zaten Whitehead'in perspektifinde eğitimin amacı, ferdî dini darlaştırmaktır, zirâ dindar olmayan biri görev ve ihtiramı göz ardı eder.[51] Bunlar başka bir tabirle "aşkın amaçlardır" ve onlar tüm büyük kurucuların amaçlarını ifade eder.

Whitehead'in dine yaklaşımının *tarihî* olduğunu söylemek, onun bazı verileri topladığını ve onlara özel önem verdiği anlamına gelmez. Onun tarihî demesinin ilk anlamı, Hegel'in diyalektiğin seviyelerinde anlamın genel resminin yaratmasına dayanır. Fikir tarihimiz, tarihî fikirlerimizden çıkar.[52]

Whitehead, dinin karmaşıklığının basit bir tanımı kabul etmeyeceğini söyler. Dinle ilgili bir çok tanım verdikten sonra dinde mevcut dört elemanın onu karakterize ettiğini söyler:

İnsan tarihinin hâricî bir ifadesi olan din, kendisindeki dört unsuru sergiler. Bu unsurlar, âyin, duygulanım, inanç ve aklîleştirmek. Âyin, belli bir organize prosedürde, duygulanım belli tiplerde, inançlar kesin bir şekilde ifade edilir. Bu inançlar, diğerleriyle içsel tutarlı bir sistemde bir araya getirilir.[53]

Tüm tarihî devirlerde bu dört unsur aynı oranda etki etmemiştir. Dinî fikirler, insan hayatından, başlangıçta diğer insan ilgilerinden ayrılarak, tedricî olarak çıkar. Bu unsurların zuhur düzeni, dinî anlamın derecesinin derinliğinin düzenidir. Ona göre âyin ile başlamanın açık nedeni, belli organize edilmiş prosedürlerin insanlar arasında olduğu gibi hayvanlarda da kabul olmasıdır. Ona göre duygulanımlar, âyinlerde beslenir ve toplumun birbirine kenetlenmesini sağlar.[54] Whitehead, inanç ve aklîleştirme meselesini daha derinlemesine ele alır.

O, "tecrübenin derinliği ne anlama gelir?" sorusuna yanıt arar. Ona göre bu, insanlığın tarihi boyunca büyük dinî şahsiyetlerin dayandığı normdur. Bu şahsiyetler, popüler kültüre karşı çıkarak, metafizik ilkeler ortaya koymuşlardır. Bir çok tarihî olgu bu gerçeği gösterir. Dinin eşsizliği, genel doğrula-

[49] *Adventures of Ideas*, s. 85.
[50] *Adventures of Ideas*, 108-112.
[51] *Aims of Educations*, A. N. Whitehead, New York, 1950, s. 26.
[52] *Adventures of Ideas*, s. 4.
[53] *Religion in the Making*, s. 18.
[54] *Religion in the Making*, s. 20-22.

nın ifadesini kabilevî sınırlardan tüm insanlığa uygulama özgürlüğüdür. İsa'nın doğruları müşrikleri, Buda'nın doğruları tüm Asya'yı değiştirmiştir. Bu örneklerde, din ferdin kendi yalnızlığıdır. Ona göre din, insanın içsel hayatının sanat ve teorisidir.[55] Ne İsa, ne de Buda insan tecrübesinde kötülüğün önemi konusunda takipçilerini aldatmamıştır. Bu, dürüst bir felsefedir ve dinin felsefeye katkısıdır.[56] O, Hristiyanların günahı paylaşmaları ve Budistlerin, arzuyu bastırmalarının gerekliliğini görür. Budizmin kaçış metafiziğini ve Hristiyanlığın ayrıntılara inmesini anlar. Ona göre Hristiyanlık, metafizik arar, Budizm ise metafizikten din üretir.[57]

Whitehead, rasyonalist olarak bazı Hristiyan inançlarını göz ardı eder. Sözgelimi, Tanrının tecessümü, haça gerilme, İsa'nın yeniden dirilmesi ve mucizeler bunlardan bazılarıdır. O, bunları inanılmaz ve cahilce olduğunu düşünür. Dahası o, bunların mesajı bozan karakterde olduğunu söyler. Aynı şekilde ateistik dinlerde ortak olan kötü ve günahkârlara, ezelî laneti göz ardı etmeyi tercih eder.

Whitehead'e göre din, bir kültürdeki insanlarla, tarihteki dinî kurumlar tarafından oluşur. Bu dinin tarih içinde çeşitli tezahürlerinin olduğu anlamına gelir. Ona göre din, kozmos hakkındaki doğrunun iddiasında önemlidir. O, bilim çağında hayatta kalan din ile ilgilenmiştir. Din, olgularla ilişkili olmalıdır.[58] O, *Science and Modern World'da* bilime kıyasla dinin geride kaldığını, dinin ezelî doğrularının yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürer.

Ona göre modern dünyada dinin uygun statüsü metafiziksiz olamaz.[59] Bu, *temel* problemi, daimî unsurların anlaşılmasıyla akıl tarafından dünyadaki sabit düzenin olduğu anlamına gelir. Bu, inancın ve bilimin göz ardı edilmesinin imkânsızlığının önemini ortaya çıkarır. Bilim, kozmoloji önerir, önerdiği kozmolojide dini önerir.

Whitehead dine yaklaşımını tarihsel bir bakış açısıyla sergiler, ona göre tarihî, metafizik anlamındadır. O, tarihi ilgilerinin baskınlığında tüm dinlerin kendi perspektiflerine sahip olduğunu, bunların kendilerine has metafizik önerdiğini görür.

Ona göre bilim, metafiziği görmezden gelse de din, inancın kanıtlanmasını arzular.

---

[55] *Religion in the Making*, s. 16.
[56] *Religion in the Making*, s. 48-49.
[57] *Religion in the Making*, s. 50.
[58] *Science and Modern World*, s. 259-276.
[59] *Religion in the Making*, s. 81.

Bilim, naiv inanca dayanır; din doğrulamayı arzular. Din, açık olmayı bıraktığında aşağı formlarına düşer. (Bu yüzden) inancın tarihi, rasyonalizmin tarihidir.[60]

Whitehead'e göre inançların eleştirisi, tüm kâinat için en genel, en uygun kavramları ifade eder. Bu ilkeler, sadece şimdide bulunabilir, çünkü dünü ancak şimdide yorumlayabiliriz.

Sonuç

Bu gezegende hayatın gelecek evresi belirsizdir. Postmodern geleneğin, tüm baskınlığına rağmen bu gezegendeki hayata nasıl etki edeceğine hâlâ karar verilmedi. Umulur ki öne sürülen postmodernizmler, bugün ve yarın için bizlere iyi bir vizyon sunsun.

[60] *Religion in the Making*, s. 83.

WITTGENSTEIN FELSEFESİ FELSEFEYE VE SOSYAL BİLİMLERE NASIL YENİ AÇILIMLAR GETİREBİLİR?

Aziz Fevzi Zambak

20. yüzyılda felsefede, siyaset biliminde ve sosyal bilimlerde bir çok akımla karşılaşmaktayız. Tüm bu düşünsel akımları iki ana felsefe geleneğinin çatısı altında toplamak mümkündür. Birinci ana gelenek olarak Anglo-amerikan felsefe geleneğini düşünebiliriz. Bu düşünce geleneği içinde analitik, mantıksal pozitivizm ve dilci felsefe gibi belli türden düşünsel akımları içerir. Kıta felsefesi ise ikinci ana gelenektir ve içinde fenomenoloji, yorumbilgisi (*hermeneutics*), yapısalcılık, post-yapısalcılık gibi akımları barındırır. Elbette hem Kıta felsefesi içinde hem de Anglo-amerikan felsefesi gelenekleri içindeki akımlar kendi içlerinde bazı temel farklılıklara sahiptir; ancak kendi içlerinde ne kadar farklı olurlarsa olsunlar herbiri bu iki geleneğe ait belli türden nosyonları paylaşmaktadırlar.

Anglo-amerikan ve Kıta felsefesi ayrımı 20. yüzyılın düşünsel geleneğine dair temel bir sınıflandırmaymış gibi gözükse de bu ayrımın yapısal olarak şekillenişi Antik Yunan'dan günümüze kadar gelen Batı felsefesi içindeki tüm değişimleri ve dönüşümleri içermektedir. Bu ayrımın şekillenişinde

Descartes ve Kant felsefeleri temel kırılma noktalarını oluşturmaktadırlar. Bu aşamada akla şu soru gelebilir: Kıta felsefesi ile Anglo-amerikan felsefe geleneklerinin ve bunlar içindeki düşünsel akımların ayrımlaşma sebepleri nelerdir? Bu soruya genel bir çerçevede cevap vermek gerekirse; hem iki ana felsefî gelenek hem de içlerinde barındırdıkları düşünsel akımlar felsefenin ne olduğu, konusunun ve yönteminin ne olması gerektiği, kavramsallaştırmalar, yönelimler ve temel bazı kavramlar (anlam, doğruluk, dil, gerçeklik, özne-nesne, birey-toplum vb.) noktasında farklı yaklaşımlar göstermektedirler.

Çok ilginç bir biçimde, hem kıta felsefesi hem de Anglo-amerikan felsefe geleneklerinin içindeki birçok düşünsel akım kendi görüşlerini desteklemeleri noktasında Wittgenstein felsefesine gönderimde bulunmuşlardır. Felsefî kavramsallaştırmalar, yöntem, içerik ve sorunsallaştırmalar noktasında çok temelde farklılaşan bu iki gelenek ve içlerinde barındırdıkları düşünsel akımların Wittgenstein felsefesini kendileri için birer destek noktası olarak görmeleri insana şaşırtıcı gelebilir. Bu durumu basitçe Wittgenstein felsefesinin yorumlanmasındaki farklılığa bağlamak hata olur. O halde ne türden bir değerlendirme bizim bu durumu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır? Bu değerlendirmeyi 1980'lerden bu yana yoğun bir şekilde dile getirilen söylemlerden olan "felsefede ve sosyal bilimlerde kriz" ve "felsefenin sonu" bağlamında yapmak istiyorum. Zaten üzerine biraz ayrıntılı olarak düşünüldüğünde postmodernizm ve post-yapısalcılık gibi düşünsel akımların da bu söylemlerin birçok değişik biçimini karşımıza çıkardıklarını ve kendi meşruluklarını bu söylemler üzerinden geliştirdiklerini fark edebiliriz. Felsefede ve sosyal bilimlerde bir kriz olup olmadığını ya da felsefenin sonunun gelip gelmediğini ister kabul, ister reddedelim son dönemde hem Anglo-amerikan hem de Kıta felsefesi geleneklerinde felsefenin ve sosyal bilimlerin yeni açılımlara gereksinim duyduğu ortak bir kanı olarak karşımıza çıkıyor. Kriz ya da felsefenin sonu söylemlerini bir kenara bırakırsak; genelde, insan bilimlerinde bir tıkanma olduğunu ve bu tıkanmanın kaynağının Antik Yunan'dan günümüze dek gelen geleneksel felsefe yapma biçimi (hem kavramsallaştırma hem de yöntem seçimi açısından) olduğunu söyleyebiliriz.

Tüm bu "felsefede ve sosyal bilimlerde kriz", "felsefenin sonu", ve "insan bilimlerinde tıkanma" söylemleri bağlamında 20. yüzyılın iki ana düşünsel geleneğini de etkilemiş olan Wittgenstein felsefesinin felsefeye ve sosyal bilimlere nasıl yeni açılımlar getirebileceğini sorgulamak gerekir. Bu sorgulama bize hem yöntemsel hem de meta-felsefî düzeyde son dönem düşünsel akımlarının da eleştirel bir şekilde değerlendirmesini sağlayacaktır.

I-WITTGENSTEIN FELSEFESİNE SİSTEMATİK BİR BAKIŞ

Felsefe tarihi içinde birçok felsefecinin yapıtları erken/geç ya da gençlik/olgunluk dönemleri olarak ayrımlanır. Çok genelde böyle bir ayrımlamayı onaylamamakla birlikte Wittgenstein için klasik bir biçimde yapılan I. ve II. dönem ayrımını tamamen hatalı bulmaktayım. *Tractatus* Wittgenstein'ın I. döneminin yapıtı olarak düşünülürken *Felsefî Soruşturmalar (Philosophical Investigations)* ise II. dönem yapıtı olarak değerlendirilir. Her iki eseri de okunduğunda her anlamda karşınızda gerçekten çok farlı iki Wittgenstein bulunur ve bu türden bir dönem ayrışması haklı görünebilir. Ancak Wittgenstein'ın *Tractatus'tan Felsefî Soruşturmalar'a* dek uzanan tüm eserleri incelendiğinde görülür ki Wittgenstein felsefesi içinde değişimler, çok temel kırılmalar olarak değil belli başlı bazı kavramların ve yöntemsel yaklaşımların süreç içinde dönüşmesiyle oluşmuştur. İşte Wittgenstein'cı bir yöntemselliğin oluşturulabilmesi ve bu yöntemselliğin felsefeye ve sosyal bilimlere yeni açılımlar sağlayabilmesinin birinci koşulu bu dönüşümün mantığını ve yapısını kavrayabilmektir. Ayrıca Wittgenstein'ın yazım biçiminin parçalı ve dağınık yapısı göz önüne alındığında sistematik bir bakışın bazı konuların daha rahat anlaşılmasını sağlayacağı kesindir. Bu noktada, Wittgenstein felsefesinin yöntemselliğine dair bu bakışı iki alt başlık altında sunmak istiyorum. Birincisi Wittgenstein'ın felsefe eleştirisi, ikincisi de Wittgenstein'ın felsefî yöntemselliğinin genel adı olan *dilbilgisel soruşturmayı (grammatical investigation)* oluşturan temel bazı kavramların çözümlemesi.

A-WİTTGENSTEIN'IN FELSEFE ELEŞTİRİSİ

Meta felsefî düzeyde Wittgenstein'ın felsefe üzerine birçok önermesi vardır. Bu önermeleri, onun yazım biçimini göz önüne aldığımızda, belli bir bölüm altında düzenli bir biçimde sıralanmış halde bulmak mümkün değildir. Wittgenstein'ın felsefe eleştirisi çok yönlüdür ve bu çok yönlülük eğretilemeli, alaycı, yıkıcı ve sağaltıcı gibi birçok tarzda karşımıza çıkmaktadır. Wittgenstein'ın bu çok yönlü felsefe eleştirisi beş başlık altında toplanabilir: Kuramın felsefe içindeki reddi, Açıklamacı (*explanatory*) yaklaşımın reddi, Dilin yanlış anlaşılması, Sağaltıcı teknik ve Üstbakış (*Übersicht*).

"Felsefenin Sonu geldi mi?" 21. yüzyıl felsefesi içinde Heidegger'den bu yana ciddi bir biçimde sorgulanan bir konu. Elbette Heidegger'in bu soruyu ele alış biçimi, postmodernistlerden ya da post-yapısalcılardan bir hayli farklılık gösteriyor. Ancak şurası bir gerçek ki 20. yüzyıl meta-felsefe tartışmalarının odağında olan sorunların başında "felsefenin sonu geldi mi?" sorusu gelmektedir. Bu soruya hem Anglo-amerikan hem de Kıta felsefesi geleneklerinden hem olumlayıcı hem de olumsuzlayıcı yanıtlar gelmektedir. Bu ce-

vaplar doğrultusunda da felsefenin geleceği hakkında iyimser ve kötümser görüşler oluşmaktadır. Wittgenstein'ın felsefe eleştirisi temel alındığında bu soruya birçok Wittgenstein yorumcusu farklı cevaplar vermektedir. Bu eleştirilerin farklılaşması gayet doğal karşılanmalıdır; çünkü Wittgenstein'ın felsefe eleştirisi çok yönlü bir yapıya sahiptir. Bu çok yönlü yapının sadece yıkıcı ve eleştirel yanı alınırsa bu durumda felsefenin sonunun geldiğini düşünülebilir. Ancak Wittgenstein'ın çok yönlü felsefe eleştirisi sağaltıcı ve yöntem kazandırıcı özellikler de içermektedir. Bu yüzden Wittgenstein belli türden bir felsefe yapma geleneğini yıkarken yerine ne türden bir felsefî yaklaşım gerektiğine dair yolları göstermektedir. Öncelikle Wittgenstein'ın eğretilemeli ve alaycı söylemlerle yüklü yıkıcı felsefe eleştirisine bir göz atalım.

Wittgenstein'a göre felsefede kuramsal yaklaşım felsefî problemlerin çözümü açısından uygun değildir. Bunun sebebi üç noktada incelenebilir. Birincisi, Wittgenstein felsefesinin yöntemini oluşturan en önemli unsurlardan ikisi olan 'anlam' ve 'doğruluk' anlayışı. İkincisi, bilimsel yöntemin felsefî yöntem olarak uygulanmaya çalışılması. Üçüncü olarak da felsefe etkinliği ile *modellemenin* çatışması.

Felsefî kuramların genel karakteristiklerinden birkaçı, bütünlükçülüğe ulaşma arzusu, genelleme yapma ve özcülük eğilimleri olarak tanımlanabilir. Wittgenstein'ın anlam ve doğruluk anlayışı bu türden eğilimleri felsefe yöntemselliği açısından geçersiz kılmaktadır. Ona göre temelci açıklamalar felsefe tarafından yapılamaz ve felsefe "herşeyi olduğu gibi, bırakır"[1](PI 124). Felsefe tarihi içinde Sokratik çözümleme, Kartezyen Dualizmi, İdealizm, Deneycilik (*Empricism*), Görüngübilimcilik, Şüphecilik, Solipsizm türünden birçok felsefî kuram vardır. Tüm bu felsefî kuramlar anlam ve doğruluk noktasında; ayrıca diğer bazı temel kavramların kullanımları doğrultusunda kendi kullanım standartlarını oluştururlar. Karşılarına gelen herhangi bir felsefî problemi de kendi şekillendirdikleri kullanım standartları üzerinden ele alırlar. Wittgenstein bu duruma karşı çıkar: "Filozoflar, bir sözcük –'bilgi', 'varlık', 'nesne', 'ben', 'önerme', 'ad'—kullandıkları ve şeyin *özünü* yakalamaya çalıştıkları zaman insan daima kendisine şunu sormalı: Bu sözcük, asıl evi olan dil-oyununda gerçekten de hiç böyle kullanıldı mı? *Bizim* yaptığımız, sözcükleri metafizik kullanımlarından günlük kullanımlarına geri getirmektir" (PI 116).

Wittgenstein'ın anlam anlayışını yazının ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir biçimde irdelenecek. Ancak onun felsefede kuram eleştirisi bazında bir anlam anlayışı çözümlemesi yapılması gerekirse şunlar söylenebilir:

---

[1] Wittgenstein, L.J.J. [1953]. *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1968.
Bu yazı içinde bundan sonraki Wittgenstein alıntıları *PI* kısaltmasıyla sunulacaktır. Parantezin içindeki numaralar *Felsefî Soruşturmalar* adlı eserin paragraf numaralarıdır.

Wittgenstein'ın anlam ve doğruluk anlayışı hiçbir şeyle (*gösterge, nesne, isim, kavram, zihinsel durum vb.*) özdeş değildir. Ayrıca anlam ve doğruluk hiçbir şeye mutlak olarak dayanmaz. Bununla birlikte Wittgenstein'ın ünlü söylemiyle "Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır" (PI 43). O halde felsefedeki kuramsal yaklaşımın özcü, temelci, genelleyici ve standartlaştırıcı yapısı göz önüne alındığında felsefî kuramlar bilgi, anlam, varlık, nesne, zaman vb. konular üzerinde tartışırken dilin kullanımları dışına çıkmaktalar ve kendi kullanım standartlarını felsefî tartışmalarda dayatmaktadırlar. Bu da birçok felsefî problemi çözümsüzlüğe sürüklemektedir.

Felsefede bilimsel yaklaşımın felsefeye uyarlanma çabası felsefede kuramsallaşma açısından bir başka sorundur. Bilimde, bir bilim adamı yöntemsel ve bilgibilimsel (*epistemological*) ilkelerini tümdengelime, tümevarıma, nedenselliğe, açıklamaya, varsayımlılığa (*hypothetical*) ve gerekçelendirmeye (*justification*) dayandırabilir. Bunun ötesinde bilimin yeni doğrular bulma ve keşfetme gibi temel yönelimleri vardır ve tüm bu yönelimler doğaya ve nesneye aittir. Tüm bunlar göz önüne alındığında bilimlerin kuram oluşturması gayet doğaldır. Ancak pozitivistlerin yapmaya çalıştığı gibi bilimsel yöntemselliğin felsefeye uyarlanma çabasına Wittgenstein karşı çıkmaktadır. Ona göre "biz herhangi türden bir kuramı ileri süremeyiz. Düşüncelerimizde varsayımsal herhangi bir şey olmamalıdır. Biz bütün *açıklamayı* ortadan kaldırmalıyız ve yalnızca betim ortaya çıkmalıdır. Ve bu betim, ışığını, yani ereğini, felsefî sorunlardan alır. Bunlar şüphesiz, daha ziyade, dilimizin işleyişlerine bakarak ve bir bakıma bizim bu işleyişleri; onları yanlış anlama dürtüsüne *rağmen*, tanımamızı sağlamak için çözülen empirik sorunlar değildir. Sorunlar yeni bilgi verme suretiyle değil bizim her zaman bildiğimiz şeyi düzenleme suretiyle çözülürler. Felsefe, zekâmızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir" (PI 109).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi Wittgenstein felsefede kuramsal yaklaşımın dışında çok daha temelde, felsefî yöntemsellik içinde, açıklamacı yaklaşıma (*explanatory approach*) karşıdır. Bu karşı çıkış, aslında bize onun açısından felsefenin sınırlarının ne olduğu konusunda fikir vermektedir. Wittgenstein, felsefede açıklayıcı yaklaşıma karşı çıkarken yerine tanımlayıcı (*descriptive*) yaklaşımı önermektedir. Açıklayıcı ve tanımlayıcı yaklaşımlar arasındaki farkı tanımlamaya çalışırsak; her iki yaklaşımın felsefede en temelde ayrıldıkları nokta felsefî soruları formüle etme biçimleridir. Açıklamacı yaklaşım içinde özcülük, temelcilik, genelleme, gerekçelendirme, idealizasyon, gönderi (*referenciation*), temsil ve yansıtmacılık gibi ilkeleri barındırdığı için sorduğu sorular da bir şeyin *neliğine* yöneliktir. Felsefede *nelik (whatness)* tarzında formüle edilmiş sorulara (örneğin 'zaman', 'bilgi', 'varlık', 'gerçeklik', 'hayatın anlamı' nedir? gibi) yukarıda değindiğim ilke-

ler doğrultusunda yaklaşmamızı gerektirmektedir. Bu durum da bizim, felsefî sorunun sorulduğu duruma ya da kavrama dair tüm dilsel ve pratik kullanım biçimlerini felsefî cevabımız içinde kavrayabilme iddiasında olmamız demektir. Sonuçta bu iddia içine düşen felsefî bir yöntem, günlük dil pratiğinin dışına çıkıp kendi ideal dilini yaratmak zorunda kalacaktır. Yaşamın ve dilin çok etkenli ve karmaşık yapısını göz önüne aldığımızda, bir durumun ya da kavramın tüm kullanım biçimlerini kavrama iddiası her zaman için yanlışlanabilme ihtimalini içinde taşır. Felsefe tarihindeki ve 20. yüzyıl analitik felsefesindeki bazı tartışmaları çözümlediğinizde bu durumu açık bir biçimde fark edersiniz.

Wittgenstein açısından felsefe sorularını *nelik* tarzında değil *nasıllık* (*howness*) tarzında formüle edersek o durumun ya da kavramın kullanımına ve bağlamına yönelik tanımlayıcı bir soru sormuş oluruz. Felsefede tanımlayıcı yaklaşım kuramın ve bilimin insan bilimleri üzerindeki yöntemsel tahakkümünü ortadan kaldıracak; ve bağlam, pratik ve dilsel kullanım temelli bir yaklaşıma ulaşmamızı sağlayacaktır.

Wittgenstein'ın çok yönlü felsefe eleştirisi içinde vurguladığı bir başka nokta da dilin yanlış kullanımı ve onun meta-felsefî ve yöntem düzeyinde ortaya çıkardığı sorunlardır. Wittgenstein açısından "felsefî problemler dil *tatile gittiği* zaman ortaya çıkar" (PI 38). Buradaki tatile gitme eğretilemesini dilin, felsefede kuramsal yaklaşımın ve bilimsel yöntemin uygulanma çabası doğrultusunda, idealize edilip *mantığının* dışında kullanılması ile ilişkilendirilebilir. Dilin mantığının dışında yapılacak her türlü insan bilimleri çalışması pratiğe, kullanıma ve bağlama yönelik birçok durumun ve kavramın anlaşılamamasına (ya da yanlış anlaşılmasına) neden olacaktır. Çünkü Wittgenstein felsefesinde dilin mantığı 'dilbilgisi' (*grammar*), 'dil-oyunları', 'yaşam biçimleri' gibi kavramlar ile açıklanmaktadır ve bu kavramlar doğrudan *praxis* ile ilişkilidir. Bu noktada, dilin yanlış anlaşılması, *praxis*'in dışında normatif ve idealize bir insan bilimleri oyununun kurgulanmasını gerektirir. Bu durum da bizi insan bilimleri noktasında her zaman için bir tıkanıklığa sürükler.

Bu aşamaya kadar Wittgenstein'ın felsefe eleştirisinin olumsuzlayıcı ve yıkıcı tarafı sunuldu. Bu eleştiriler doğrultusunda Wittgenstein bize felsefenin sağaltıcı ve üstbakış (*Übersicht*) sunan bir yapıda olması gerektiğini vurgular. Bunun nasıl sağlanacağı ise bu yazının ana izleğidir. Wittgenstein açısından "Filozofun bir soruyu ele alış tarzı, bir hastalığı ele alış tarzına benzer" (PI 255). Bununla birlikte Wittgenstein için felsefî problemlerin çözümünde tıpkı farklı terapilerin olduğu gibi farklı yöntemler de olabilir; tek bir yöntem yoktur. Bu noktada nasıl bir sağaltım ve yöntem olacağı Wittgenstein felsefesini oluşturan temel bazı kavramların çözümlemesini gerektirir.

B- YÖNTEM: DİLBİLGİSEL SORUŞTURMA

1933'teki Cambridge konuşmalarında Wittgenstein "size tüm verebileceğim yöntemdir; size yeni doğrular öğretemem"[2] demiştir. Ancak bu yöntem bir doktrinler ya da ilkeler dizgesi değildir. Bu yöntem bir tür *bakış* olarak düşünülebilir. Yani Wittgenstein felsefesi bize belli konular üzerinde yürümemiz gereken yolu çizmez; aksine hemen hemen her konu üzerinde değerlendirme ve çözümleme yapabilmemizi sağlayacak bir fener sunar. Eğer onun felsefî yöntemi tam olarak özümsenebilirse onun değinmediği konular hakkında bile çıkarımlarda bulunulabilir. Zaten 20. yüzyılın ikinci yarısından sonraki bir çok tartışmada Wittgenstein isminin duyulması bu çıkarım çabalarına birer örnek oluşturur. Yapay zekâdan sosyal bilimlerdeki yönteme değin, post-yapısalcılık tartışmalarından zihin felsefesinin sorunlarına kadar birçok Wittgenstein'cı yorumla karşılaşılır. Eğer Wittgenstein, geleneksel felsefî yöntem içinde bir yöntemsellik geliştirseydi kendisinden sonra ortaya çıkan hiçbir konu hakkında Wittgenstein'cı bir çıkarımda bulunulamazdı. Ancak onun felsefî yöntemi bize bir bakış kazandırdığı için karşımıza gelen herhangi yeni bir durum karşısında Wittgenstein'cı bir tavır sergileyebilme imkanına sahibiz.

Wittgenstein'cı felsefî yöntem bir bakış olarak tasarımlanırsa; bu bakışı kazanabilmek için iki önemli noktanın farkında olunmalıdır. Birincisi, onun felsefî yönteminin karakteristiğinin ne olduğu; ikincisi ise, onun felsefesini oluşturan ana unsurların neler olduğu?

Birçok Wittgenstein yorumcusu onun yöntemselliğini farklı başlıklar altında (*felsefî dilbilgisi, dilbilgisinin özerkliği, dilbilgisel soruşturma vb.*) farklı biçimlerde yorumlamaktadırlar. Fakat tüm bu farklılıklara rağmen dilbilgisinin onun yöntemini oluşturan temel unsur olduğu hiçbir yorumcu tarafından reddedilemez. Diğer bir değişle, Wittgenstein'ın felsefî yönteminin karakteristiği dilbilgisel oluşudur. Bu noktada karşımıza şu türden sorular çıkabilir: Wittgenstein'cı anlamda dilbilgisi ne demektir?, dilbilgisinin felsefî yöntemsellik içinde işlevi nedir?, dilbilgisi neyi oluşturur?, dilbilgisinin Wittgenstein'ın meta felsefî yaklaşımıyla ilişkisi nedir?

Dilbilgisinin Wittgenstein felsefesi içinde çok özel bir anlamı vardır. Dilbilgisinin bu özel anlamını eğretilemeli bir dille ifade etmek gerekirse; Wittgenstein'ın felsefî yöntemini oluşturan temel kavramlar (*anlam, dil-oyunları, yaşam biçimleri, aile benzerlikleri, özel dilin olanaksızlığı önermesi, kural, ölçüt, yönelim vb.*) bir makinenin parçalarıysa onun dilbilgisi anlayışı bu makinenin mekanizmasıdır. Dilbilgisi, bir bakıma, makinenin dina-

[2] Wittgenstein, L.J.J. (1979). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, Oxford: Basic Blackwell. p.97.

miğini ve dengesini yaratan unsurdur. Wittgenstein'ın dilbilgisi anlayışını bir başka eğretilemeyle tanımlayalım: Nasıl ki Euclid geometrisi belli türden aksiyomlara dayanıyorsa; düşüncelerimizin de bir geometri olduğunu tasarlarsak; dilbilgisi, yaşam pratiklerimizle birlikte düşünme geometrimizin temel aksiyomlarından birisidir. Geleneksel felsefenin terminolojisini kullanırsak; Wittgenstein'cı dilbilgisi anlayışı bir tür *ratio* ya da mantıktır ve bu özelliğiyle dilbilgisi bilgiyi, anlamayı, doğruluğu ve gerçekliği mümkün kılan ana unsurdur. Onun dilbilgisi anlayışı geleneksel tarzda algılandığı gibi doğrudan dilin yapısına ait bir şey olarak düşünülmez.

Dilbilgisi, Wittgenstein'ın felsefî yöntemselliği içinde çok farklı işlevler gösterir. Bunlar, *Felsefî Soruşturmalar* adlı eserinde farklı bölümlerde görülebilir: Örneğin, "önermenin dilbilgisi" (PI 353), "kelimenin dilbilgisi" (PI. p.18), "ifadenin dilbilgisi" (PI 660), "durumun dilbilgisi" (PI 572) vb.

Bu farklı türden işlevsellikler, bir felsefî yöntem olarak dilbilgisinin anlama ve doğruluğa dair her türden kullanım durumunu oluşturduğunu bize anlatır. Wittgenstein'cı dilbilgisi temsilin normunu, dilsel kullanımın yapısını, göstergenin (*sign*) anlamını, düşünce ile gerçeklik arasındaki uyumu, temsilin biçimini, olgulara bakış biçimimizi, uzlaşmayı ve öznelerarasılığı oluşturur. Wittgenstein'ın diliyle söylersek "Dilbilgisi herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler" (PI373) ve "öz, dilbilgisiyle ifade edilir" (PI 371).

Yazının başında belirtildiği gibi Wittgenstein'ın felsefesi *Tractatus*'tan (1922) *Felsefî Soruşturmalar*'a (1953) kadarki süreçte kırılmalar ya da köklü değişimler şeklinde değil; dönüşümler şeklinde gelişmiştir. İşte, Wittgenstein'ın dilbilgisi kavramı bu dönüşümün en önemli örneklerinden birisidir. Onun dilbilgisi anlayışı, *Tractatus*'taki mantık anlayışının bir dönüşümüdür ve *Tractatus*'taki dil ile gerçeklik arasındaki bağı kuran 'mantıksal biçim' artık *Felsefî Soruşturmalar*'da çok farklı bir felsefî bağlamda ve yöntemsellikte kendini dilbilgisi tasarımı olarak göstermektedir.

Wittgenstein'ın dilbilgisi anlayışı, onun karmaşık, ilintisiz, organize olmayan, parçalı, sistemsiz, kopuk, dağınık felsefî yazım biçiminden bütünlükçü ve tutarlı bir felsefî yöntem ve *bakış* çıkarımlayabilmemizi sağlayacak temel figürdür. Dilbilgisi Wittgenstein'ın felsefî yöntemselliğini ve perspektifini oluşturan temel kavramları önceller ve onların aralarındaki ilişkiselliği sağlar. Örneğin, onun dil-oyunları kavramı ile yaşam biçimleri arasındaki ilişkiyi dilbilgisi sayesinde kurarız.

Wittgenstein'ın anlam anlayışı onun felsefesini, geleneksel felsefeden en radikal biçimde ayıran tarafıdır. Geleneksel felsefe içinde birçok felsefî akım, "anlam"ı göstergeyle, kavramla, kelimeyle, zihinsel durumla, akılla vb. özdeşleştirmiş ve kendi anlam anlayışlarını mutlak bir gönderi noktasında

şekillendirmiştir. Örneğin, gösterge ya da kavram düzeyinde şekillenen anlam anlayışı, o felsefî akımın tüm diğer kavramsal tasarımlarını da etkiler. Bu noktada, Wittgenstein'ın anlam anlayışının radikal bir biçimde geleneksel felsefeden ayrılması, onun tüm felsefî yönteminin ve kavramlarının da özgün bir biçimde farklılaşmasına neden olmuştur. En temelde bu ayrımlaşma nerededir?

Wittgenstein'ın radikal farklılığı anlamın bir şeyle özdeşleştirilmesi, bir şeye gönderide bulunulması ya da bir şeyin temsiline yönelik değişik bir alternatif getirmesi değil; anlamın hiçbir şeyle özdeş olamayacağı ve hiçbir şeye dayanamayacağı görüşüdür. Bu görüş çerçevesinde Wittgenstein, anlamı kullanım olarak görür. Ancak anlamın kullanım olması demek, anlamın ortaya çıkış sürecinde göstergenin, zihinsel durumun, kelimelerin kendilerinin olmadığı anlamına gelmez. Anlamın kullanım olması demek, tüm bu durumların içerildiği bir *dilbilgisel sürecin* deneyimlenmesi demektir. Ben bu sürecin yaşanmasına ve bağlamsal temellerde anlamın kullanım olmasına imkan tanıyan şeyi *dilbilgisel coğrafya* olarak tanımlıyorum. *Dilbilgisel coğrafya*, meta-felsefî ve yöntemsel düzeyde dilsel pratiklerin yaşanmasını sağlayan bir tür *uzamsallıktır*. Yani, bir bakıma, tüm dil-oyunlarının, yaşam biçimlerinin, dilsel pratiklerin ve kural izlemelerin oluşturduğu bir tür *uzam*; ve bu *uzam* içinde anlamın kullanım olması mümkündür. Bu *uzam* dışında düşünülecek bir "anlam kullanımdır" önermesi geleneksel felsefenin yaptığı gibi anlamı bir şeyle (kullanımla) özdeşleştirmekten ve anlamı kullanımla temsil etmeyi aşan ikincil düzeyde bir alternatif olmaktan öteye gidemez. Wittgenstein'ın anlam noktasında geleneksel felsefeden farklılaşan tarafı basitçe "anlam kullanımdır" demesi değil; anlamı kullanımla özdeşleştirmeden bu kullanımın hangi düzlemlerde mümkün olduğunun sunumunu vermesidir. Bu sunum *dilbilgisel coğrafya* olarak kavramsallaştırılabilir. Bu türden bir kavramsallaştırma sayesinde Wittgenstein'ın temel kavramlarından olan dil-oyunları, yaşam biçimleri, aile benzerlikleri, kural izleme, ölçüt, yönelim gibi birçok kavram Wittgenstein'cı bir felsefî yöntemsellik kurma aşamasında daha rahat ve tutarlı bir biçimde ilişkilendirilebilir.

Dil-oyunları kavramı, Wittgenstein'ın felsefî yöntemselliğini oluşturan önemli kavramlardan bir diğeridir. Wittgenstein hem *Mavi ve Kahverengi Kitapları*'nda hem de *Felsefî Soruşturmalar* adlı yapıtında dil-oyunlarını farklı biçimlerde betimlemiştir. Ancak kendisi hem dil-oyunlarının hem de yaşam biçimlerinin ne olduğuna dair bir gerekçelendirme sunmaz; çünkü böyle bir gerekçelendirme çabası, onu geleneksel felsefenin içine düştüğü yöntemsel çıkmaza sürükler. Bu çıkmazların neler olduğu Wittgenstein'ın çok yönlü felsefe eleştirisi anlatılmaya çalışılırken belirtildi.

Bizim için bu aşamada, zaten dil-oyunlarının ne olduğu o kadar da önemli değil. Bizim için önemli olan, dil-oyunlarının felsefî bir yöntemsel çerçeve çizebilmek yönünde ne türden bir işlevi olduğunu anlamaktır. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken iki nokta var. Birincisi, dil-oyunları dilin doğrudan bir parçası değildir. Bu durumu Spinozacı bir söylemle belirtirsek; dil oyunları dil ile ilgili değil dil hakkındadırlar. Yani, Spinozacı anlamda insan nasıl ki tanrının bir parçası değil onun hakkında ise dil-oyunları da dilin bir parçası değil dil hakkındadırlar. Bu parçası olmak ile hakkında olmak ilişkisi çok önemli bir ayrım. Eğer *a*, *b*'nin parçasıysa *a*, *b*'yi oluşturuyor demektir. Ancak a, *b* hakkında birşeyse onun oluşumunda zorunlu bir gerekçe değildir. Aynen Spinoza'da, insanın Tanrı'nın parçası olmayarak onun oluşumunda zorunlu bir gerekçe olmadan, Tanrı hakkındalığı üzerinde taşıması gibi dil-oyunları da dili oluşturmazlar; ancak kendileri dil hakkındadırlar. Ayrıca dil-oyunları ve yaşam biçimleri kavramları Hermeneutiğin ortaya attığı "bağlam" kavramı çerçevesi dışında düşünülmelidir; çünkü Hermeneutiğin tasarımladığı bağlam dilsel ya da sosyal temellidir. Fakat Wittgenstein'ın dil-oyunları ve yaşam biçimleri kavramlarının oluşturduğu bağlamsallık *dilbilgiseldir*. Bu Wittgenstein felsefesi ile Hermeneutik arasındaki en temel ayrım noktasıdır. Tüm bunların ötesinde, Wittgenstein felsefesinde dil-oyunları ve yaşam biçimleri ayrı ayrı izole edilmiş *adacıklar* (bağlamlar) olarak tasarımlanmaz. Wittgenstein'cı eğretilemelerle ifade edilirse; dil-oyunları bir şehrin sokakları ve mahalleleri gibi ya da bir organizmanın parçaları gibi içiçe geçmiş durumlardır.

Dil-oyunlarının Wittgenstein'cı bir felsefî yöntemsellik oluşturmadaki diğer önemi de dil-oyunlarının bulgusal (*heuristic*) bir karaktere sahip olmalarıdır. Bu özellikleri ile dil-oyunları bağlamında bir durum ya da kavram çözümlemesi bizim her zaman için *praxis*'e ilişkin birşeyler söyleyebilmemizi meşru kılar.

Wittgenstein'cı bir felsefî yöntemsellik oluşturma çabası içinde özel dilin olanaksızlığı önermesinin Kartezyen ikiciliği çürütürken, onun anlama (*understanding*) anlayışı anlamın ve kuralın performatif yönüne vurgu yapar. Ayrıca Wittgenstein'ın niyetlilik kavramını yorumlama biçimi, geleneksel felsefe içinde niyetlilik kavramının çözümlenmesi ve zihin felsefesi yönünden Wittgenstein'ın ne türden farklılıklar ve özgünlükler içerdiğini bize gösterir. Ancak tüm bu durumlar ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir. Bu ayrıntılı inceleme için bir makalenin sınırları uygun değildir. Bu noktada Wittgenstein'cı bir felsefî yöntem oluşturma çabası içinde dilbilgisinin kurucu önemini, onun anlam anlayışının geleneksel felsefeden nasıl farklılaştığını

ve dil-oyunları ile yaşam biçimleri kavramlarının meta-felsefî ve yöntemsellik düzeyinde neler ifade ettiğinin bilinmesi yeterli olacaktır.

II. FELSEFEDE VE SOSYAL BİLİMLERDE YENİ BİR *BAKIŞ* OLARAK WITTGENSTEIN'CI FELSEFİ YÖNTEM

İnsan bilimlerinin birçok alanında Wittgenstein felsefesi etkin bir şekilde kendini hissettirmektedir; ancak hâlâ düşünsel bir akım olarak Wittgenstein'cı yöntemsellikten söz etmek mümkün değildir. Bunun başlıca sebebi Wittgenstein'ın kuramsallaştırılmaya karşı çıkışı ve yöntemselliği bir tür yöntemcilik (*methodologism*) olarak değil de bir tür üstbakış (*Übersicht*) olarak tasarımlamasıdır. Bu *bakış*, insan bilimlerinin her alanında yetkinliğe sahip olabilir; çünkü bu *bakışın* dayandığı felsefî anlayış dilbilgisel yapısıyla insanın sosyal ve dilsel pratiklerinin her tür durumuna yöneliktir.

Wittgenstein'ın yapay zekâ, zihin felsefesi, yapıbozumculuk, postmodernizm, antropoloji, sosyal ve siyaset bilimine dair doğrudan hiçbir önermesi bulunmamasına rağmen, tüm bu alanlarda Wittgenstein'cı bir eleştirelliğin oluşması onun felsefî yöntemselliğinin insan bilimlerinin her alanı açısından özel bir *bakış* için yetkinliğe sahip olabileceğinin en güzel örneğidir.

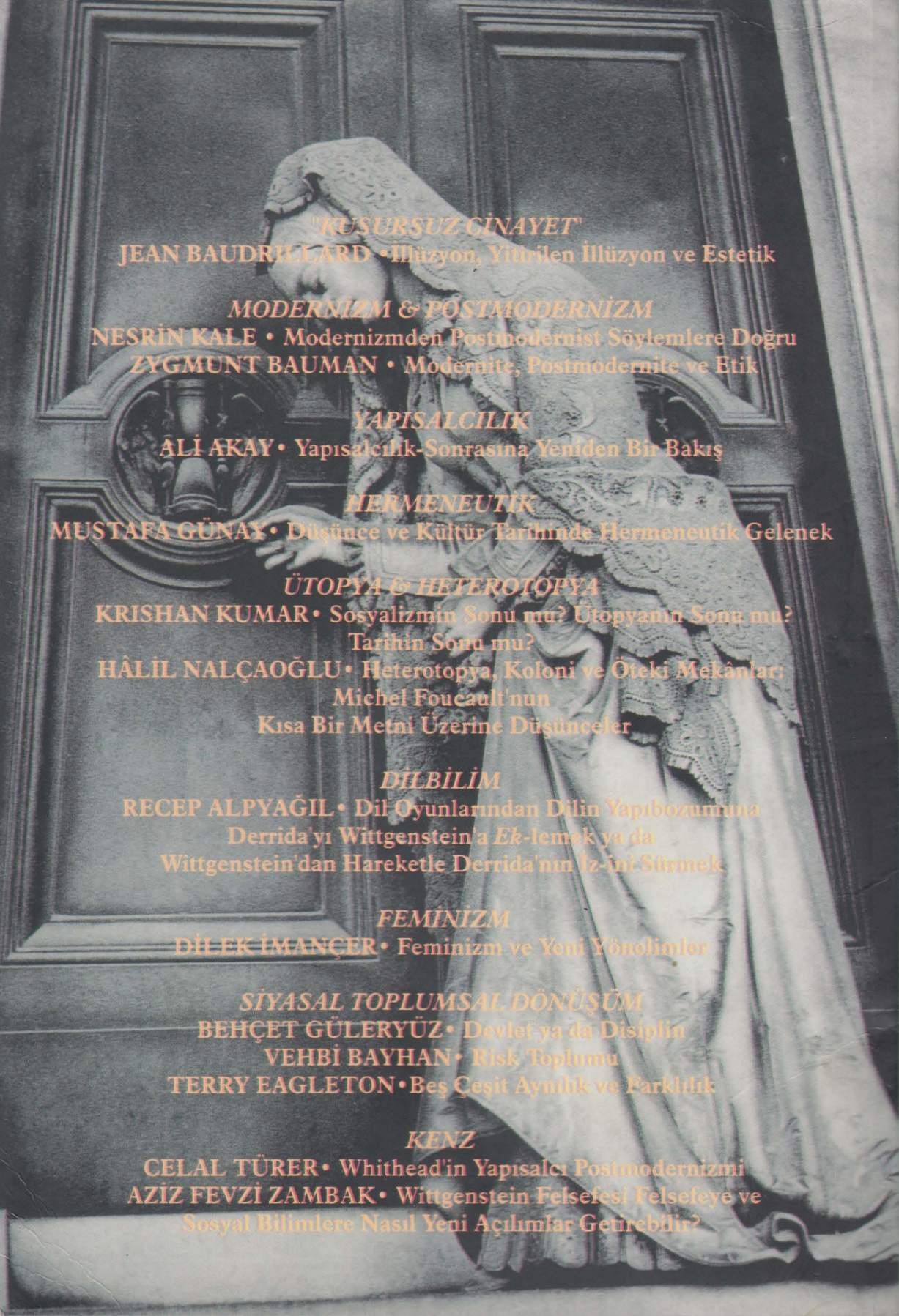
Özellikle sosyal bilimler alanında son dönemde ortaya çıkan "sosyal bilimlerde kriz" söylemi bağlamında birçok Wittgenstein'cı çözüm önerisi ortaya atılmıştır. Geleneksel felsefenin ve Aydınlanma ideolojisinin temel önkabulleri ile hareket eden felsefe ve sosyal bilimler, Wittgenstein'ın ifadesiyle, 'zihinsel bir kramp' yaşamaktadır. Bu 'zihinsel kramp'ı aşabilmenin yolu anlama, doğruluğa, gerçekliğe, bilgiye, dile, toplumsala vb. dair temel Wittgenstein'cı *dilbilgisel sorgulamalarda* bulunmaktır. Bu sorgulamalar daha en baştan sorulan sorular düzeyinde başlamalıdır. Zaten Wittgenstein'cı felsefî yöntemselliğin bir *bakış* olarak en güçlü yanı düşünce tarihi içinde sorulan bazı temel ve klasik sorulara verdiği alternatif cevaplarda değil; bu soruların meşruluğunun sorgulaması ve onları feshetmesiyle (*dissolve*) kendini gösterir. Örneğin, Wittgenstein felsefesi hayatın anlamı nedir, özne-nesne ikilemi, zaman veya bilgi nedir, zihin/beden problemi türünden sorunsallara cevaplar aramaktansa bu soruların formüle edilirken hangi düzeyde yanılgıya düşüldüğünü göstererek bu soruları feshetme çabasına girmiştir.

Bu aşamada insan bilimleri önündeki tıkanıklığı aşmamızın birincil koşulu, sorduğumuz soruların anlamlı, geçerli ve meşru olup olmadıklarını sorgulamamızdan geçiyor. Eğer bir soru *dilbilgisel anlayışın* (dilsel ve pratik kullanımların ve bağlamların) dışında formüle edilmişse o soruya verilmeye çalışılacak tüm cevaplarda yanılgı içine düşmek durumunda kalınacaktır.

Sosyal bilimlerde Wittgenstein'cı bir yöntemsellik (*bakış*) oluşturma çabası onun ölümünden sonra (1951) Peter Winch'in 1958'de yazdığı *Sosyal Bilimler Düşüncesi ve Felsefe* adlı yapıtıyla başlar ve günümüze değin çok farklı düşünürler tarafından bu çaba sürdürülmektedir. Birçok Wittgenstein yorumcusu onun felsefesinin çok farklı yönlerine gönderimlerde bulunarak sosyal bilimlerde Wittgenstein'cı bir yöntemsellik oluşturmaya çalışmışlardır. Örneğin Peter Winch Wittgenstein'ın kural ve kural izleme kavramlarını esas alırken, Roger Trick onun anlam anlayışını esas almıştır. Aynı şekilde Pitkin, Wittgenstein'ın dil-oyunları ve yaşam biçimleri kavramlarına vurguda bulunarak yöntemsellik oluşturmaya çalışırken, John Searle söz edimlerine vurguda bulunmuştur. Yani, sosyal ve politika bilimi alanlarında Wittgenstein'cı bir yöntemsellik oluşturma çabasında Wittgenstein yorumcuları ortak bir yol izlememektedirler. Ancak tüm bu farklı çabalar içinde şurası bir gerçek ki; Wittgenstein felsefesinin temel kavramları olan anlam, dil-oyunları, yaşam biçimleri, kural, aile benzerlikleri vb. ne sosyal temelli ne de dilsel temelli kavramlardır. Peter Winch'ten günümüze Wittgenstein'cı yöntemsellik oluşturma çabalarının tümünün düştüğü ortak hata, onun felsefî yaklaşımını oluşturan bazı temel kavramları ya dilsel ya da sosyal temelli yorumlamış olmalarıdır. Wittgenstein felsefesinde dilbilgisinin kurucu rolü düşünüldüğünde onun felsefesinin temel kavramları ne tek başına dilsel temellidir ne de sosyal. Zaten dilbilgisel olmaları sebebiyle her bir kavram dilsel ve sosyal bir nosyona sahiptir. Ancak dilbilgisel olmak dilselliğin ve sosyalin ötesinde bir durumu kabul etmeyi de gerektirir. Bu en başta insanlara biraz metafiziksel bir yaklaşımmış gibi gelse de aslında bu, Wittgenstein'ın söylemiyle, gördüğün gözle kendi gözünü görememe durumudur.

Sonuç

Wittgenstein felsefesi, her iki ana felsefî gelenek açısından önemli bir gönderim noktası olmayı sürdürecektir; ancak kendi felsefî yöntemselliğini tanımlama biçiminden dolayı hiçbir biçimde bu geleneklerin içinde birer düşünce akımı olarak yer almayacaktır. Bununla birlikte, Wittgenstein'ın felsefî yöntemi özel türden bir *bakış* olduğu için insan bilimlerine dair her türden düşünsel akım için eleştirel bir duruşa sahip olabilecektir. Bu yazı içinde yeni açılımların *neliğine* dair dizgesel bir sıralamadansa, Wittgenstein felsefesinden yöntemsellik ve bir *bakış* çıkarımlamanın *nasıllığının* betimlenmesi tercih edilmiştir. Belki de bu Wittgenstein'ı Wittgenstein'cı bir tarzda anlatma yöntemidir.



"KUSURSUZ CİNAYET"

JEAN BAUDRILLARD • İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik

MODERNİZM & POSTMODERNİZM

NESRİN KALE • Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru

ZYGMUNT BAUMAN • Modernite, Postmodernite ve Etik

YAPISALCILIK

ALİ AKAY • Yapısalcılık-Sonrasına Yeniden Bir Bakış

HERMENEUTİK

MUSTAFA GÜNAY • Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek

ÜTOPYA & HETEROTOPYA

KRISHAN KUMAR • Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu?

HÂLİL NALÇAOĞLU • Heterotopya, Koloni ve Öteki Mekânlar: Michel Foucault'nun Kısa Bir Metni Üzerine Düşünceler

DİLBİLİM

RECEP ALPYAĞIL • Dil Oyunlarından Dilin Yapıbozumuna Derrida'yı Wittgenstein'a *Ek*-lemek ya da Wittgenstein'dan Hareketle Derrida'nın İz-ini Sürmek

FEMİNİZM

DİLEK İMANÇER • Feminizm ve Yeni Yönelimler

SİYASAL TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

BEHÇET GÜLERYÜZ • Devlet ya da Disiplin

VEHBİ BAYHAN • Risk Toplumu

TERRY EAGLETON • Beş Çeşit Aynılık ve Farklılık

KENZ

CELAL TÜRER • Whithead'in Yapısalcı Postmodernizmi

AZİZ FEVZİ ZAMBAK • Wittgenstein Felsefesi Felsefeye ve Sosyal Bilimlere Nasıl Yeni Açılımlar Getirebilir?