ÖZNE

Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

Jean Baudrillard



ÖZEL BÖLÜM:

FELSEFE EĞİTİMİ VE ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE

Felsefe Olimpiyatlarından Yazılar

14. Kitap- Bahar 2011

KARAHAN KİTABEVİ | Dergi

ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları
Dergi

Jean Baudrillard

ÖZNE

Özne 14. Kitap - Bahar 2011

Jean Baudrillard

ÖZNE
Jean Baudrillard

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Mustafa GÜNAY
(Çukurova Üniv.)

YAYIN KURULU

H. Haluk Erdem,
Gülsun Dülgeroğlu,
Mustafa Günay, Celal
Gürbüz, Mehmet Özcan.

BU SAYININ EDİTÖRÜ

Prof. Dr. Oğuz Adanır
(9 Eylül Üniv.)

İLETİŞİM

Çukurova Üniversitesi
Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana

e-posta:

mgunay@cu.edu.tr
oznefelsefesanat@yahoo.com

Web adresi:
http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Bireysel Abonelik: 40 TL
Kurumsal Abonelik: 80 TL
Posta çeki: 1097014-
Mustafa Günay adına

TASARIM, DİZGİ

Ayşe Yağmur Kızılateş

Baskı: Baran Ofset

Tel: 312.394 45 60

KARAHAN KİTABEVİ

Merkez: Çakmak cad. Çakmak
Plaza no: 40/44 Seyhan-Adana
tel: (0 322) 363 05 84
fax: (0 322) 363 57 79

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Üniv.),
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Sara Çelik (Mersin Üniv.),
Doç. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Atatürk Üniv.),
Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniv.),
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniv.),
Prof. Dr. Zeynep Direk (Galatasaray Üniv.),
Doç. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Üniv.),
Doç. Dr. Işık Eren (Uludağ Üniv.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Üniv.),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.),
Prof.Dr. Selahattin Halilov (Şark-Garp Felsefe Enstitüsü-Azerbaycan),
Prof. Dr. Uluğ Nutku,
Prof. Dr. Doğan Özlem(Yeditepe Üniv.),
Dr.Ebulfez Suleymanov (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Felsefe, Siyaset ve Hukuk Arastırmaları Enstitusu),
Yrd. Doç. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Atatürk Üniv.),

Yayın No: 101
Yıl : 8
Kitap : 14
Bahar : 2011

Özne hakemli bir yayındır.
Yılda iki kez çıkar.

ISBN: 978-975-6447-99-4

ÖZNE DERGİSİ

14. KİTAP – BAHAR 2011

oznefelsefesanat@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

Özne'den vii

Editörden ix

1. Baudrillard ve Türkiye
   Oğuz Adanır 1

2. Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine
   Oğuz Adanır 7

3. Baudrillard'ı Anlamak
   Ufuk Tambaş 23

4. Fazla İmge Üretimi
   Mezula Dragonetti Aydoğan 39

5. Simgesel Değis Tokuş ve Ölüm
   Emel Yuvayapan 47

6. Simgesel Değis Tokuş ve Ölüm
   Zehra Zıraman 55

7. Baudrillard'ın Medya Teorisinin Kaynakları Hakkında Bir Tartışma
   Fahrettin Altun 65

8. Gözün egemenliği tarihin sonu mu
   Derya Bayrı 93

9. Karnaval ve Yamyam ya da Küresel Rekabet Oyunu
   Jean Baudrillard 105

10. Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo
    Jean Baudrillard 117

11. Baudrillard ve yabancılaşma
Nuri Bilgin.....123

12. Baudrillard İle Söyleşi
Oğuz Adanır - Mustafa Altıntaş.....131

13. Sosyoloji, İdeoloji ve İktidar
Bekir Balkız-Vefa Saygın Öğütle.....143

14. Marxist Adalet Teorisinin Eleştirisi
Özdeniz Pektaş.....169

15. Şavkar Altınel'in 'Kensington Parkı'nda Sabah' Şiirinin Hermeneutik Fenomenolojisi ve Zaman Sorunu
Hale Seval.....183

FELSEFE EĞİTİMİ VE ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE

1. Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı Ayşe Teyzenin Çantası
İdil Kefeli.....199

2. Çocuklar için Felsefe Eğitiminde Edebi Eserlerin Yeri
Sevgi İyi.....211

3. Felsefe Eğitiminde Edebiyatın Yeri
Mustafa Günay.....215

4. Felsefe Öğretimi Edebiyat Yoluyla Yapılabilir mi? Samed Behrengi Örneği
Sümeyye Akdağ.....225

5. Neden Çocuklar İçin Felsefe
Nuran Direk.....231

6. IPO Tarihçesi 2011.....237

7. Felsefe Olimpiyatlarından Yazılar
Ceren Akman, Ferhat Taylan, Deniz Günce Demirhisar, Mert Bahadır Reisoğlu, Efe Murat Balıkçıoğlu, Zeynep Pamuk, Büşra Küçük.....263

ÖZNE'den...

Çağımızın önemli filozof ve sosyologlarından Jean Baudrillard sayısı ile karşınızdayız. Onun pekçok yapıtını dilimize kazandırmış ve hakkında önemli çalışmalar ortaya koymuş olan Oğuz Adanır hocamızın editörlüğünde hazırlanan dosyadaki yazıların ilgi göreceğini umuyoruz. Başta Oğuz hoca olmak üzere katkıda bulunanlara teşekkür ediyoruz.

Bu sayıda yeni bir özel bölüm de yer alıyor: Çocuklar İçin Felsefe. Türkiye Felsefe Kurumu bünyesindeki aynı adlı birimin başkanlığını da yürüten Nuran Direk'in katkılarıyla hazırladığımız bölümde, felsefe olimpiyatlarında dereceye girmiş yazılardan seçilmiş örnekleri okuyabilirsiniz. Gençlerimizin felsefe yolunda atmaya başladıkları adımların göstergesi olmak bakımından söz konusu yazılar büyük önem taşımaktadır. Çocuklar için felsefe bölümünde, felsefe eğitimi-öğretimi konusunda bazı yazılar da bulunuyor.

Dosya konusu ve özel bölüm dışında, çeşitli konulardaki yazılar da yer alıyor. Yazarlarımızdan ve okurlarımızdan özür dileyerek, yapılmış olan bazı düzeltmeler basım öncesi gözümüzden kaçtığı için geçen sayımızdaki "Sosyoloji, ideoloji ve iktidar" başlıklı makaleyi yeniden yayınlıyoruz.

Gelecek sayının dosya konusu: Türkiye'de Siyaset ve Siyaset Felsefesi. Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan hocamızın editörlüğünde hazırlanacak sayının duyurusunu dergide görebilirsiniz.

Güz sayısında buluşmak dileğiyle. Saygılarımızla

Özne Dergisi Yayın Kurulu adına

Mustafa Günay

EDİTÖRDEN...

"Özne" dergisini böylesine bir cesaret örneği sergileyerek Jean Baudrillard özel sayısı yayınlama kararı aldığı için kutluyorum. Bu çılgınca bir karar olup, nasıl sonuçlanabileceğini hem tahmin edebiliyor hem de bu tahminimde yanılmayı arzuluyordum. Sonuçta yanılmadım ama yine de Türkçe'ye 20'den çok kitabı kazandırılmış ve birçoğu tekrar tekrar basılmış olan çağdaş bir filozof, sosyolog, düşünce insanının zihinsel dünyasına neden bu kadar az ilgi gösterilmiş olduğu sorusuna burada da bir açıklama getirmek gerektiği kanısındayım.

Jean Baudrillard'ın düşünceleriyle ilgili olarak yıllardır gerek derslerde gerekse değişik toplantılarda karşılaştığım belli başlı sorunlardan biri dil olgusudur. Bu sanırım yalnızca Baudrillard'la sınırlı olmayan başka pek çok filozof yada düşünürü kapsayan bir sorundur. Ancak ben dikkatimi Baudrillard üstünde yoğunlaştırdığımdan bu soruya şöyle bir yanıt verebilirim. Evet Baudrillard'ın özgün ve karmaşık bir dili olduğu doğrudur. Bunu pek çok kez dile getirdim ve birçok açıklama yaptım. Fransa'da bile her önüne gelen Baudrillard'ı alıp okuyamaz, okusa da anlayamaz. Bunun için bir öğreti sürecine gerek var. Ancak sorun yalnızca Baudrillard'ın özgün, ironik diliyle sınırlı değildir. En az bunun kadar önemli olan ikinci bir sorun daha var. Baudrillard'ın sözünü ettiği ve eleştirdiği toplumlarla bizim gibi toplumların aynı tarihsel toplumsal süreçlerin içinden geçmedikleri olgusu çoğu kez unutuluyor. Aynı dünyada yaşamakta olduğumuz doğru ancak aynı tarihsel, toplumsal, kültürel, düşünsel ve duygusal süreçlerden geçmekte olmadığımız da bir o kadar doğru. Dolayısıyla bu farklı tarihsel toplumsal süreçler dil konusunda önemli sorunlarla karşılaşılmasına yol açıyor. Bu durumu çok basit bir şekilde ifade etmeye çalışırsak, Baudrillard, tanımını yaptığı gerçeklik evrenini tüketip, simülasyon evrenine geçmiş bir dünya (Modern toplumlar) ile ilgili bir dilyetisi üretip, kendini bununla ifade ederken; Türkiye gibi henüz gerçeklik evrenini tam olarak oluşturamamış (Modern olmayan yada Modernleşme sürecini henüz tamamlayamamış toplumlar), dolayısıyla da simülasyon evrenine oldukça uzak bir konumda bulunan bir ülke ve benzerlerinde birinci için geçerli olan sözcük ve kavramların burada aynı karşılıklara sahip olamayacağı açık değil mi? Zaten öğreti sürecini zorunlu kılan şey de bu değil mi?

Okuyucu bir kez bu durumun farkına vardığında sanırım zorunlu öğreti süreci için gerekli olan zamanı seve seve ayırıp Baudrillard gibi çağının en önemli düşünürlerinden birinin zihinsel evrenini keşfetme macerasına atılabiliyor.

"Özne" dergisinin bu sayısına gönderilen makaleler Baudrillard'ın ürettiği kavramlar, terimler, çözümlemeler ve metinler üstüne olup Baudrillard'ın düşüncelerini anlamak isteyen ülkemiz okuyucusu, özellikle de sosyal yada insan bilimler öğrencilerine sesleniyor. Daha çok tarih, toplum, sanat, tekno-kültür, tüketim toplumu ve nesneler sistemiyle ilgili Baudrillard'ın ürettiği ilk metinlere (1968-1983) yönelik çalışmalar yer alıyor. Ayrıca Baudrillard'ın 20 Mayıs 1996 yılında Libération gazetesinde yayınlandıktan kısa bir süre sonra dünyanın pek çok ülkesinde sanat çevrelerini şok edip, büyük tepkiler vermelerine yol açan "Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo" başlıklı yazısıyla, ortadan kaybolmadan önce yazdığı son metinlerden biri olan "Karnaval ve Yamyam yada Küresel Rekabet Oyunu" (2004) başlıklı yazısı yer alıyor.

Türkiye kendisinden kaçmak bir yana tüketim toplumunun kollarına koşa koşa atılmaya hazır bir halde bekliyor. Toplumumuzun genellikle para harcamakla özdeşleştirdiği tüketim toplumunun bambaşka niteliklere sahip olması gerektiğini söylüyor Baudrillard. Tüketim toplumundan tükenmiş toplumlara giden bir süreci olabilecek en çarpıcı ve özgün bir dille ifade eden bu düşünürün anlaşılmasına bir katkıda bulunursa bu sayının da görevini yerine getirdiği söylenebilir.

Oğuz ADANIR,

İzmir, 1 Ocak 2011

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

BAUDRİLLARD VE TÜRKİYE

Oğuz ADANIR

İzmir'de verdiği tarihi konferanstan bir gün sonra yani 2004 yılının 28 Nisan'ında DEÜ Güzel Sanatlar Fakültesi kampüsü içinde yer alan Güzel Sanatlar Enstitüsü müdürlük odasına giderek birer kahve içtik birkaç fotoğraf çektirdik. O arada üçüncü katta bulunan odanın penceresinden İzmir körfezine baktıktan sonra şakayla karışık ben üniversitedeyken hiç böyle bir odam olmadı. Böyle bir odada çalışabilirim dedi. Ben de hiç sorun değil bu odayı istediğin sürece kullanabilirsin yeter ki gel dedim. Daha sonra fakülte binasında bir tur atıp Efes, Meryemana, Şirince turuna çıktık.

1982 yılı Ekim ayında tanışmamızın üzerinden 22 yıl geçtikten sonra İzmir'de konuk edebildik kendisini. Türkiye'ye duyduğu ilgi o sırada İslam dünyasında olup bitenlerden mi yoksa Türkiye'den birilerinin onun düşüncelerine ilgi duymasından mı kaynaklanıyordu bilemiyorum. 1982-1992 yılları arasında irtibatımız neredeyse tamamıyla kopmuş gibi göründüğü bir sırada Boğaziçi Üniversitesine davet edildiğini bildiren mektubuyla yeniden İstanbul'da karşılaştık. Ondan sonra iletişimimiz ortadan kaybolduğu tarihten iki ay öncesine (Ocak 2007) kadar hiç kopmadan sürdü. Son aylarda Bakü'ye gittiğinde kendisini nasıl kötü hissedip Paris'e geri dönmüş olduklarından ve iyileşip Sofya'ya geldikleri takdirde oradan yeniden İzmir'e gelebileceklerine kadar birçok şeyden söz ettik. Bu arada eşi Marine sağlık durumu hakkında zaman zaman elektronik mektuplar göndermeyi sürdürdü. "Özne"'nin bu sayısında çevirisini yapmış olduğum "Karnaval ve Yamyam yada Küresel Rekabet Oyunu" başlıklı yazısını o yılki Mısır ve Türkiye (İzmir, İstanbul) ziyaretlerinden sonra mı yazdı bilemiyorum.

Bence Türkiye'ye ilgi duyma nedenlerinin başında hiç kuşkusuz kitaplarının çevrilip, yayınlandığı ilk müslüman ülke olması geliyordu. Bu konudan ilk söz açtığımızda diğer müslüman ülkelerde de makalelerinin yayınlanmış olduğunu ancak bu ülkelerin hiç birinde henüz bir kitabının yayınlanmamış olduğunu söylemişti. Şu anda Türkiye'nin dışında kitaplarının

her hangi bir müslüman ülkede yayınlanıp yayınlanmamış olduğu hakkında bir bilgim yok.

Evet Türkiye'de simülasyon kuramının yaratıcısıyla ilk söyleşi 1982 yılında yapıldı ve yayınlandı. İlk kitabı 1991 yılında Türkçeye kazandırılıp, yayınlandı. O günden bu yana simülasyon kuramının yazarının pek çok kitabı yayınlandı, hatta tekrar tekrar yayınlandı. Ancak sosyal bilimler özellikle de sosyoloji, sosyal psikoloji bölümleri bu sosyolog/filozofla çok ilgilenmedi. Bana ülkemizdeki pek çok sosyoloji bölümünde lisans diploma çalışmasını Baudrillard üstüne yapmak isteyen öğrencilerden bir çok mesaj geldi (gelmeye devam ediyor) ancak hemen hepsi hocalarının bu sosyologun metinleri üzerinde ya çalışmalarını istemedikleri yada kendi belirleyecekleri çerçeve dışına çıkmamaları, örneğin ona özgü bazı kavramları çarpıtma koşuluyla izin verdiklerini söylüyorlardı. Felsefe bölümlerindeki öğrencilerden hiç bu tür mesajlar almadığıma göre bu düşünüre oralarda hiç yer verilmediğini mi düşünmem gerekiyor? "Özne" dergisi bu gidişata bir son verebilmek amacıyla mı bu sayısını Jean Baudrillard'a ayırdı acaba?

Oysa Jean Baudrillard öylesine çok ve hızlı okuyan ve öylesine sıra dışı sentezler yapabilen ve bunları yeri geldiğinde öylesine ironik, şiirsel bir dille ifade edebilen bir düşünür ki, işlediği sayısız konudan herhangi birine Türkiye'de bu alanlara ilgi duyan insanların ilgi duymaması olanaksız. Bence başta Marksistler olmak üzere, tüketim toplumuna karşı olanlar, Batı uygarlığı yada Modern toplumların eleştirisiyle ilgilenenler, simülasyon kavramının toplumsal-felsefi-tarihsel-sanatsal boyutlarını, modern sanatın illüzyonla birlikte nasıl sona ermiş olduğunu, sinema ve televizyonun nasıl birer simülasyon aracına dönüştüklerini merak edenler, yaşamın tüm alanlarında yepyeni bakış açıları peşinde koşanların muhakkak Jean Baudrillard metinleri okuyup, bu metinleri kavramaları gerekiyor, çünkü bunlar çok zengin ve yoğun metinler olup bir kere okumayla hazmedilip, kavranabilecek türden bir içeriğe sahip değiller. Bu kitapların neredeyse her sayfası sosyal yada insan bilimlerle ilgili alanlarda yüksek lisans hatta doktora tezi yazılmasına yol açabilecek kadar yoğun bir bilgiyle dolu. Ülkemizde bu alanlarda büyük sıkıntı yaşandığını bildiğimden bir kez daha dikkatleri bu konuya çekmek istiyorum.

Bugüne kadar yapmış olduğum çeviriler ve yazmış olduğum yazılar hiçbir şekilde Baudrillard'ın eleştirilemez bir düşünür olduğu yönünde değildir. Bana göre düşünceleri önce iyice hazmedilmeli ve ondan sonra ne yazılmak isteniyorsa yazılmalıdır. Zira Baudrillard sürekli olarak kendi kendini geliştirmiş, zenginleştirmiş bir insandır dolayısıyla onun hızını yakalamadan

ciddi bir şeyler yapabilmek olanaksızdır. Ancak genç lisans hatta yüksek lisans öğrencilerine pek çok alanda olduğu gibi bu konuda da belli ölçüde yanlış yapma hakkı yada özgürlüğü tanınabilir, çünkü hiç yanlış yapmıyorsanız hiçbir şey yapmıyorsunuz demektir. Bir şeyler yapmaya çalışan herkes yanlış yapabilir önemli olan bu yanlışlardan ders almak ve farkına varıldığı an bunları düzeltmektir.

Baudrillard'ın eleştirilemez bir düşünür gibi algılanmasının en önemli nedeni Arjantinli bir felsefecinin yazdığı gibi bir bakıma kendi kendisini eleştiren ilk insanın yine kendisi olmasıdır. Baudrillard yalnızca sistem yanlılarının değil karşıtlarının düşünce evrenini aynı şekilde karşı koyulamayacak kanıtlarla eleştirdiğinden okuyucu çoğu kez şaşırmakta ve düşünürü ideolojik yada politik açıdan bir yere oturtmakta zorlanmaktadır. Oysa onu iyi anladığınızda o hem eleştirdiği sistemin tamamıyla içinde yer aldığını ve aynı zamanda tamamıyla dışına itilmeye çalışıldığını göstermektedir. Bana göre de bu sistemin tamamıyla içinde olmasaydı yazdıklarını yazamazdı, ama dışında bırakılmasa yani bu sisteme büyük ölçüde yabancılaştırılmasaydı yine bu metinleri yazamazdı. Baudrillard eleştirisinin ancak mevcut ideolojik sistemlerin dışına çıkma koşuluyla başarılabileceği düşüncesindeyim. Örneğin, "Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm" başlıklı en önemli çalışmalarından birinde Baudrillard mevcut ideolojik sistemleri ütopik olarak nitelendirilebilecek yani Thomas More yada Marx gibi geleceğe yönelik bir bakış açısından, yarattığı düşsel evrenin içine yerleşerek oradan mevcut dünyaya bakarak eleştirmek yerine içinde yaşadığı evreni distopik özelliklere sahip bir dünya şeklinde tanımlamakta ve bu distopik özeliklere sahip dünyaya oranla ütopik olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahip ilkel topluma özgü yaşam biçiminin bir tür alternatif olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Burada amaç modern toplumların ilkel toplumlardan daha düşük bir yaşam kalitesine sahip bir dünyayı nasıl yaratabilmiş olduklarını tartışmak ve acımasızca eleştirmektir. Çünkü başta koymuş olduğu hedefleri, amaçları tersine çevirmiş olan bir modernleşme sürecinin ulaşmış olduğu nihai noktanın ilkel toplumların gerisine düşmek olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Böyle bir yorumun modern toplum aydınlarının önemli bir kesimi tarafından dışlanmasına, yok sayılmasına ve acımasızca eleştirilmesine yol açmış olduğunu söylemeye bilmem gerek var mı? Böyle bir sonuç aynı zamanda yeryüzündeki tüm diğer modernleşememiş, modernleşmeyi başaramamış yada henüz modernleşme girişiminde bulunmamış toplumların tümü için bir tür uyarıya benzemektedir.

Biz de bu noktadan hareketle bu yaklaşımı sorgulayabiliriz. Örneğin, modern toplumların içinden geçmiş oldukları sürecin dışında başka modernleşme yol ve yöntemleri olamaz mı? Yoksa dünyanın kalan bölümünün modernleşmesi gereksiz midir, çünkü modernleşmiş toplumlarda ulaşılan sonuç tamamıyla insanlık dışı, insanlık aleyhine bir sonuç gibi görünmektedir? Bu doğru mudur? Modern toplumlar gerçekten de insanlığın işine yarayacak hiçbir şey yapmadılar mı? Modernleşmeyi ilk keşfeden toplumların bunu ellerine yüzlerine bulaştırmaları otomatik olarak bütün dünyanın aynı şekilde başarısızlığa uğrayacağının bir kanıtı mıdır? Öte yandan ilkel yada simgesel düzene boyun eğen toplumların modern bir yaşamı yadsımaları durumunda bu yine modern toplumların ekmeğine yağ sürmez mi? Çünkü onları kolaylıkla sömürmeyi sürdürebilir. Bu durumda gerek modern toplumların gerekse modernleşememiş toplumların köşeye sıkışmış olduklarını söylemek daha doğru olmaz mı? Birileri belli bir modernleşme sürecinin son demlerini yaşarken diğerleri henüz ilkelliklerinden kurtulmuş görünmemektedirler. Her iki taraf da içine sıkışmış olduğu durumdan nasıl kurtulabileceğini bilemez bir haldedir. Model, model olma özelliğini yitirdiğinde modele ihtiyaç duyanlar ne yana doğru gideceklerini sanki bilemez bir hale gelmektedirler. Yalnızca toplumlar değil bu konuda "Özne"nin bu sayısında yer alan metinde ("Karnaval ve Yamyam...") görüleceği gibi Baudrillard'da köşeye sıkışmış gibidir. Çünkü bugüne kadar bu konuda söylemiş olduklarını yeniden gözden geçirmesi gerektiğini düşünmektedir.

Kişisel olarak ben Türkiye ve benzeri ülkeleri (Brezilya, Meksika, Güney Kore, Rusya, Ukrayna,vs) ne modern ne de sözcüğün gerçek anlamında ilkel toplumlar olarak görmüyorum. Bunlar araya sıkışmış toplumlar olup ne büyük ölçüde uygarlaşabilmiş ne de tamamıyla ilkeldirler. Bunlar bir bakıma Modern demokrasilerin, neo-liberal ekonomi müsveddesi olarak nitelendirilebilirler. Burada müsveddeden kasıt ufukta yani tamamlanabildiği takdirde kesin hatları ve renkleri ortaya çıkacak bir görüntünün ilk eskiz(ler)idir. Ancak sorun Baudrillard'ın dediği gibi modernleşmeyi başlatan ülkelerin geçtiği yoldan geçmeleri durumunda aynı sonuca ulaşıp ulaşmayacaklarıdır. Bana göre bu çok haklı bir endişe olup daha kötü sonuçlara bile yol açabilir. Bu durum bu şekilde devam ettiği yani modernleşememiş toplumlar modernleşmeyi bir biçim olarak görmenin ötesine geçerek buna felsefi bir öz katamadıkları takdirde modernleşme (demokrasi, insan hak ve özgürlükleri, vs) bir süre sonra yeryüzünde çoğunluğu oluşturan bu sonuncuların verdiği görünüme sahip olacak ve belki de birinciler bu sonuncu

biçime uymak durumunda kalacaktır. Birincilerin bu durumun içinden nasıl çıkacaklarını bilemeyebiliriz, ancak sonuncuların yapabilecekleri bir şey varsa o da her toplumun modernleşmenin o olumlu başlangıç ilkelerini, özünü alıp kendi özüyle yoğurması ve evrensel niteliklere sahip kendi özgün modelini oluşturmasıdır ki, bunun da bir tür ütopya olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle modernleşmeye çalışmakla birlikte henüz bu işi başaramamış yada hiç girişmemiş toplumlar günün birinde bu işi başarıp öncüleri bu yeni modernleşme felsefesine, ideolojisine, vs uymaya zorlayabilirler, itebilirler mi? Baudrillard'a bunun çok ciddi ve büyük bir meydan okuma biçimi olup olmadığı sorulamayacağına göre yanıtı kendimiz bulmamız gerekiyor. Bu da modernleşme yoluna sapmış görünen toplumların 'intellijentsiası' olarak nitelendirilebilecek kesimlerin bu konuya verecekleri önemle doğru orantılı bir yanıta sahip olmak durumundadır. Gustave LE BON, çalışmalarının birinde bir toplumun niteliğini o toplumun sahip olduğu genel eğitim yada kültür düzeyi değil sahip olduğu intelljisentsianın niteliği belirler diyor. İntellijentsia ne kadar nitelikliyse yani birlik beraberlik içindeyse, kendine sahip çıkıyorsa, yaratıcı bir rekabet düzenine sahipse ait olduğu toplumu o kadar kolaylıkla daha nitelikli bir düzen oluşturmaya ve ona sahip çıkmaya, onu korumaya ikna edebilir demektedir.

İşte yalnızca bir Baudrillard metnindeki verilerden bir kısmının kendi ülkemiz ve benzer konumdaki diğer ülkeler konusunda düşündürdüğü ve yol açtığı çıkarsamalar. Eğer kendisini büyük bir derya gibi kabul edersek yararlanmamız için bize sunulan bu çağdaş, modern bilgi, yorum, değerlendirme ve eleştirilerin atlanmaması gereği bir yana yitirilmiş olan zamanın bir an önce kazanılması bir zorunluluğa benzemektedir. Bir kez daha kendi kendimize mi konuştuğumuz yoksa bizi duyan birilerinin olup olmadığını zaman gösterecek.

Herkes simülasyon evrenini, simülasyon kuramını anlamak, kavramak zorunda değildir ancak bugün içinde yaşadığı dünyayı anlamak, kavramak isteyen herkes bu metinlerle haşır neşir olduğu takdirde yanıtını bulamadığı pek çok sorunun yanıtının çoktan verilmiş olduğunu ve bu işin kimi zaman çok ironik bir şekilde yapılmış olduğunu görecektir. Türkiye'de sosyal bilimlerle haşır neşir olanların bu kuramı atlayarak çağdaş dünya ve Türkiye hakkında doğru çıkarsamalarda bulunabilmeleri olanaksız değilse bile çok zordur. Modernleşmenin en önemli düşünürlerinden biri atlanarak modernleşme sorunu yada felsefesi nasıl çözülebilir ki? Bu metinlerin bizim gibi toplumların bu konularda harcayacağı zamanı kısaltabileceğini, bize zaman kazandıra-

bileceğini ve içinde yaşadığımız dünyaya bambaşka gözlüklerle bakılabileceğini göstermesi kendileriyle ilgilenilmesi için bana göre yeterli bir gerekçedir.

Türkiye'nin artık ünlü bir isim olarak Baudrillard'la ilgilenmeyi bırakıp düşüncelerinin özüyle ilgilenme zamanı gelmiş, geçmektedir.

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

TEKNOLOJİK GELİŞMEDEN NESNE TEKNOLOJİSİNE YADA TOPLUMSAL GELİŞME NASIL DURAKLADI?

Oğuz ADANIR

Jean Baudrillard, özellikle *Nesneler Sistemi* (1968) ve *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri* (1972) başlıklı çalışmalarında modern toplumların teknolojiyle kurmuş oldukları yeni ilişkileri radikal bir perspektiften çözümleyerek o güne kadar gözlerden kaçan olguları ön plana çıkartmış ve mevcut düşünce evrenini temellerinden sarmıştır:

Sorun insanların nesnelerle ilişkiye geçiş süreçleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan insani ilişkiler ve davranışlar sistematiğidir[1].

Bizim toplumumuza özgü üretim düzeni ve teknoloji alanında amaçlar ve araçlar arasında akılcı bir ilişki bulunup, bulunmadığının yeniden sorgulanması gerekmektedir.

Sosyo-ekonomik bir üretim sistemiyle psikolojik bir savunma mekanizması nesnenin bir işe yaramazlık ve amaçsızlık gibi iki karşıt özelliğini yansıtmaktadırlar. Burada asıl açıklanması gereken şey bu iki sistemin nasıl olup da karşılıklı bir danışıklı dövüş süreci içine girdikleridir[2].

1970'li yıllara kadar gerek Batı Avrupa, gerek ABD, gerekse Sovyetler Birliği ve diğer Marksist ideoloji kaynaklı rejimlerde genelde kapitalizmin üretim ilişkileri, teknolojik rekabet, demokrasi ve insani değerlerde gelişme gibi kavramlar üstüne oturduğu ve belirleyici sürecin özetle ekonomi politik olduğu düşünülüyordu.

Baudrillard, tam şeylerin yada dünya düzeninin ekonomi politik üstüne oturduğu sanılan bir dönemde ortaya "gösterge ekonomi politiği" olarak adlandırdığı yepyeni kavramsal niteliklere sahip bir deyim atacaktı. Ona göre Bauhaus okulu modern toplumların ekonomi politik aşamasından gösterge ekonomi politiği aşamasına geçişlerinin en belirgin göstergesidir. Tıpkı

---

1 Nesneler Sistemi, s.7-8
2 A.g.y. s.87-88

sanayileşmiş bir kapitalizm döneminde ortaya çıkan ekonomi politik gibi tüketim toplumu aşamasına ulaşmış bir kapitalist süreçte ortaya gösterge ekonomi politiği çıkmıştır. Çünkü ona göre tüketim toplumu kapitalizmin mutasyona uğradığı bir aşamadır. Bu konuda okuyucuyu "Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri" başlıklı metne gönderip Baudrillard'ın teknoloji konusundaki düşünceleri üstünde yoğunlaşmaya çalışalım.

Düşünürümüze göre modern toplumlar başlangıçta teknolojiyi kolektif bir ekonomik gelişme ve kalkınma aracı gibi görmüşler, dolayısıyla insan ilişkileri ve insani değerlerin gelişimine katkıda bulunan bir süreç gibi algılamışlardır. Ancak geçen zaman içinde teknoloji kendisine atfedilen bu nitelikleri yitirmiş yada bunlardan uzaklaşarak tamamıyla tüketim düzenine hizmet eden bir olguya benzemeye başlamıştır. Tüketim toplumuyla birlikte yararcı boyutunu neredeyse tamamıyla yitiren teknolojik gelişme bir duraklama dönemine girerek aynı zamanda insan ilişkilerinde kopukluk, duraklama hatta gerilemeye yol açmıştır.

Çünkü seri üretim aşamasına geçilmesi teknolojik gelişme ve dolayısıyla insani gelişmeye yol açabilecek bir aşama gibi görülürken gerçekte bunun tam tersi sayılabilecek bir süreçle karşılaşılması oldukça şaşırtıcıdır. Baudrillard bu durumu şöyle açıklamaktadır.

Ortada insanlar arası ilişkilerin duraksama yada gerilemesine neden olan bir sistem varken; teknoloji ve nesneler üstüne oturan bir sisteminin uyumlu bir şekilde gelişmesi mümkün müdür? İnsanlar ve teknolojiler, gereksinimler ve nesneler her durumda birbirlerini karşılıklı olarak biçimlendirirler/yapılandırırlar....

Bizim teknoloji üstüne oturan uygarlığımızda da nesneler ve teknolojiler insanlarla aynı kölelik biçimlerine boyun eğmektedirler. Somut yapılanma yani teknolojilerin boyun eğdiği nesnel gelişim süreci de, tıpkı insan ilişkilerinin somut toplumsallaşma yani nesnel toplumsal gelişim sürecinde görüldüğü gibi aynı zihinsel engellemeler, aynı zihinsel sapmalar ve aynı zihinsel gerilemelere maruz kalmaktadır.

Lewis Mumford'a göre, (*Technique et Civilisation*, s.341) *biçim ve stil değişiklikleri teknolojik açıdan belli bir olgunluk düzeyine ulaşılamadığını göstermektedirler. Değişiklikler bir geçiş aşamasının göstergesidirler. Oysa*

kapitalizm[3] *bu geçiş dönemine "kalıcı" bir görünüm kazandırmıştır. Mumford, örneğin A.B.D'de 1910'dan 1940'a dek süren ve araba, uçak, buzdolabı, televizyon gibi nesnelerin ortaya çıkışına sahne olan görkemli bir dönemden sonra icatların neredeyse durduğuna dikkat çekmektedir. Sonrasında görülen iyileştirmeler, geliştirmeler, işlemsel değişiklikler nesneye bir saygınlık kazandırmakla birlikte yapısal yenilikler sona ermiş gibidir. Mumford, "makinenin daha kusursuz bir hale getirilmesinin önündeki en büyük engel, zevk ve modanın savurganlık ve ticari kazanç ile bir araya getirilmesidir"* (s. 303)*demektedir*[4].

Baudrillard tüketim evreninin biri son derece akılcı ve mantıklı görünen bir üretim düzeni, diğeri tamamıyla akıl dışı sayılabilecek bir tüketim düzeni üstüne oturduğunu söylemektedir. Bu iki olgunun aynı sürecin birer parçası olması anlaşılması çok güç hatta olanaksız, çelişkili bir duruma benzemektedir. Çünkü teknoloji yada teknoloji alanındaki araştırmalar tamamıyla akılcı, bilimsel bir sürece boyun eğerken tüketim düzeninin devreye girmesi teknolojiyi yolundan saptırınış ve o güne kadar yararlılık kavramı üstüne oturan teknolojinin işlevsellik kavramı yararına yol değiştirmesine yol açmıştır.

Klasik ekonomi politik aşamasında yararlılık ve gereksinimlerin karşılanmasına boyun eğen bir teknoloji anlayışı sona ermiş ve gösterge ekonomi politiğiyle birlikte nesnel, fiziksel niteliklerini yitiren gereksinim kavramının yerini son derece değişken ve öznel bir psikolojik gereksinim kavramı almıştır. Baudrillard'a göre bunun nedeni modern toplumların artık temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek maddi bir aşamanın ötesine geçmeleridir. Bu durum onların gereksinim kavramında anlamsal bir değişikliğe yol açmış ve psikolojik bir görünüme bürünen bu kavram yaşamın tüm alanlarında yalnızca (daha çok toplumsal bir niteliğe sahip prestij, gösteriş, vb anlamda) işlevsel bir niteliğe sahip nesneler üretilmesine yol açmıştır:

Daha basit bir ifadeyle gereksinimlerin belli sayıda amaca hizmet etmelerini isteyen akılcılığa karşı yoğun bir direniş vardır. Belki de nesneler ve toplumların var oluş biçimlerinde öngörülmesi olanaksız yazgısal bir şeyler vardır. Belli bir teknolojik gelişme düzeyine ulaşıldıktan ve bu arada birincil gereksinimler karşılandıktan sonra asıl gereksinim duyduğumuz şey belki de

---

[3] Bu konuda belli bir dönemi belirlediği ve bunun sorumluluğunu taşıdığı söylenebilir. Oysa belli bir teknolojik gelişme ve yaygınlaşma eşiğinin ötesine geçildiğinde ürünler ve mallar konusunda durum bu kadar belirgin değildir.

[4] A.g.y. s.87-88

nesnenin gerçek işlevinden çok o hayalleri süsleyen, alegorik, bilinçaltı kaynaklı tüketim arzusudur...

Gündelik yaşamda yararlandığımız teknoloji, daha basit bir ifadeyle nesne tüketimi insanı rahatlatmakta ve düşsel çözümler üretmesini sağlamaktadır. Teknolojinin, insanlar ve dünya arasında etkili bir aracılık görevi yapabilmesi çok zordur. Buna karşın teknolojik düzen ve bireysel gereksinimler düzenine kısa devre yaptıran yani her iki sistemin de enerjilerini tüketen bir kısa devreye benzeyen nesneler sistemini zihinsel olarak her türlü çelişkinin merkezine yerleştirebilmek çok kolaydır[5].

Tüketim toplumuyla birlikte tarihte ilk kez örgütlenmiş, tersine çevrilmesi olanaksız, doyum noktasını aşıp geçmiş ve yerine nesnelerden başka bir şey koymanın olanaksız olduğu bir sistemle bütünleşmiş bilinçli bir toplumsal girişimle karşı karşıya bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Bu sistem yaşamın hemen her alanında karşılıklı etkileşim içinde oldukları açıkça belli olan doğal güçler, gereksinimler ve teknolojilerin yerini almaya çalışmaktadır. Nesnelerin bilinçli, dayatılan ve herkes tarafından kabul gören ölüm oranları bu sistemin temel itici gücüdür[6].

Bu arada yazarımızın tüketim toplumuna atfettiği belki de en önemli kavram olan nesne kavramı, ona göre Bauhaus okuluyla birlikte devreye girmiş olup bu okuldan önce hiçbir yerde buradaki anlamına sahip bir nesne sözcüğüyle karşılaşılmamıştır. Bu süreç nasıl gerçekleşmiştir:

Nesnenin gerçek anlamda ortaya çıkması, gösterge/işlev görünümüne bürünerek özgür bir biçim kazanmasıyla mümkün olmuştur. Bu özgürleşme ancak sanayileşmiş toplumun mutasyona uğramasıyla yani tekno-kültür[7] *denilen şeyin ortaya çıkması, metalürjik bir toplumdan sémiurgique bir toplum aşamasına geçilmesiyle gerçekleşebilmiştir. Başka bir deyişle ürün ve meta statüsünün (üretim biçimi, dolanım ve ekonomik değiş tokuş biçiminin) ötesine geçilerek nesnenin sahip olduğu anlamın erek sorunuyla mesaj ve gösterge olarak sahip olduğu (anlam üretimi, iletişim ve gösterge/değiş tokuş biçiminin) statü sorunu ortaya çıktığı gün gerçekleşmiştir....*

---

5 A.g.y. s.90-91

6 A.g.y. s. 93

7 *Galbraith'in "tekno-yapı" kavramının bir yankılanması anlamında. Sınai bir ekonomi politik* aşamasından politik bir (transéconomie) ekonomi-ötesi (yada politik *metaekonomi*) aşamasına geçiş neokapitalist, neosanayileşme, sanayileşme-sonrası gibi terimlerle ifade edilmektedir.

...nesne, bir şey hatta bir kategori değil, anlamsal bir statü ve bir biçimdir. Bu nesne/biçimin belli bir mantık doğrultusunda ortaya çıkmasından önce her gün kullanılan araç gereçler de dahil olmak üzere hiçbir şey nesne olarak adlandırılmamıştır. Sonrasındaysa ister bina ister küçük bir kaşık yada bir kentin tamamı olsun her şeye nesne denilmeye başlanmıştır

Bauhaus'un öncülüğünü yaptığı bu işlevsellik anlayışı (yalnızca sınai değil aynı zamanda genel anlamda çevresel ve toplumsal) biçimlerin analiz ve sentezi üzerine oturan iki düzeyli bir akım olarak tanımlanmaktadır. Biçim ve işlev, "güzel" ve "yararlı", sanat ve teknoloji sentezi üzerine oturan bir akım. "Stil" ve onun gülünç bir versiyonu olan styling döneminden sonra, XIX. yüzyıla özgü ticari kitsch ve Modern Stilin ardından Bauhaus, çevreyi, bütünsel bir akılcı düşünce üstüne oturtmaya çalışan ilk akımdır. Türlerle (mimarlık, sanat, mobilya, vs) birlikte estetiğin de, "sanat" ve sahip olduğu akademik ayrıcalığın ötesine geçerek gündelik yaşamın tamamına yayılmaya çalışılması aynı zamanda bütün teknolojik olanakların gündelik yaşamın hizmetine sokulması anlamına gelmektedir. Güzel ve yararlı gibi naif bir ayrımlamaya son verildikten sonra "teknolojik deneyimin evrensel semiyotiğini" (Schapiro, One dimensionality[8]) üretme fırsatı yakalanmıştır. Olaya bir başka açıdan yaklaşıldığında, Bauhaus'un, sanayi devrimiyle yerli yerine oturmuş olan teknik ve toplumsal altyapıyı hem biçimler hem de anlamın üstyapısıyla uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir....

Bu bir devrim mi yoksa bir ütopya mıdır? Ne biri ne de ötekidir. Sanayi devrimi nasıl maddi üretimi sistemli ve akılcı bir şekilde ele alıp irdeleyen kuramsal bir ekonomi politik biliminin oluşmasına yol açtıysa; Bauhaus da bu kuramsal ekonomi politik alanını genişleten ve değişim değeri sistemini tüm gösterge, biçim ve nesne alanlarına yayan ekol olmuştur. Bu anlam üretim biçimi düzeyinde ve design başlığı altında, XVI. yüzyıldan bu yana maddi üretim düzeyinde ve ekonomi politik başlığı altında gerçekleştirilene benzeyen bir mutasyondur. Bauhaus gerçek bir gösterge ekonomi politiğinin başlangıç noktasıdır[9].

Ekonomi politikten gösterge ekonomi politiğine geçişte teknoloji ve seri üretim anlayışında da değişiklikler olmuştur. Bauhaus nesneleri çevreleriyle birlikte değerlendirmeye başlayınca bu yaklaşım tüketim sürecine yansımış ve zaman içinde yaşamın tüm alanlarında çevre yada ortam belirleyici bir unsura

---

8 *In* Paul Breines, *Critical Interruptions,* Herder and Herder, 1970.

9 Gösterge E.P. H. B. E, s. 105-106

dönüşmüştür. Örneğin bir takım elbiseyi hangi aksesuarlarla birlikte nasıl bir araba kullanırken ve nerelerde yemek yerken giymeliyim. Eve alınacak bir koltuk hangi büyüklükte bir salon, hangi renkteki duvarlar, nasıl bir ışıklı ortam ve başka hangi eşyalar yada nesnelerle birlikte yan yana gelmelidir, vs. Burada görüldüğü gibi yararlılık ve gereksinim kavramı bir anlamda saf dışı olmakta ve bireye itibar kazandıracak, gösteriş yapmasını sağlayacak gerekse de ancak psikolojik açıdan işlevsel nesneler ön plana çıkmaya başlamaktadır. Bu olgu yaşanılan ortamın estetize edilmesi adı altında tasarım ve teknolojide yepyeni ancak yararsızlık üstüne oturan bir sürecin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin mobilya sanayi, hediyelik eşya ve gadget sanayi, beyaz eşya ve otomobil sanayine kadar tüm nesneler çevre düzenlemesine uygun bir tasarıma sahip olmaya başlamışlardır. Bütünsel yaklaşım ortamı belirleyen unsurların belli bir bakış açısına göre tasarlanmasını zorunlu kılmıştır. Örneğin elektrikli bir mutfak robotunun asıl önemli kısmı motoru olması gerekirken bin bir biçim ve renge bürünen mutfak robotlarının neredeyse her yıl yeni renk ve biçimlere sahip olduğu ve bu olgunun neredeyse tüm teknoloji evrenine sirayet ettiği görülmektedir. Dolayısıyla teknoloji zaman içinde giderek tüketime dayalı bir tasarım evreninin egemenliği altına girmiş olup ufukta bu sürece henüz dur diyebilecek toplumsal bir güç yoktur.

Yararlılık anlayışının yıkılmasıyla (müsriflik ve gösteriş değeri) birlikte bu evren yerini bir gösterge üretim evrenine bırakmıştır. "Üretken olmayan" (bu kişiye farklı bir statü kazandıran aylaklık ve gezip, tozularak harcanan boş zamanı da kapsamaktadır) bir tüketim aslında farklılık üretilmesini sağlamaktadır...

Bir işe yaraması gereken nesnelerin reklamcıların becerisi sayesinde birer gösterge/değere dönüştürüldükleri görülmektedir. Burada nesnel amaçlarının dışına taşan teknoloji ve bilimin "kültürel" farklılaştırma sistemi içine çekildikleri görülmektedir[10].

Baudrillard tekno-kültürün ortaya çıkmasıyla metalürjik bir toplumdan semiyürjik bir topluma geçilmiş olduğundan söz etmektedir. Başka bir deyişle sanayi toplumundan kültür ağırlıklı bir tüketim toplumuna geçilmiş sanayi de kültürün bu egemenliğine boyun eğmek durumunda kalmıştır ki, bu konudaki en önemli tüketim nesnelerinden birinin televizyon adlı araç olduğu söylenebilir. Bu araç tam da tüketim toplumunun olgunlaştığı bir aşamada ortaya çıkmış olup şu türden yatırımları zorunlu kılmaktadır. Bir yandan bir

[10] A.g.y., s.67

ülke çapında verici/yayıcı antenler sistemi oluşturulurken diğer yandan stüdyolar ve sokaklarda kullanılmak üzere çekim araç gereci, bunlarla üretilen film, reklam, program, vs. Asıl önemlisiyse bütün bunların tüketici kitleye ulaşmasını sağlayacak ve arzulanan ekonomik, psikolojik sonuçların elde edilebilmesi için her eve, her bütçeye uygun bir televizyon ekranı. Bunların dışında reklam, sinema sektörü televizyon adlı bu süreçten etkilenirken eğitim ve öğretim sistemi de bu sektör ve bağımlı olduğu teknolojik gelişmelere ayak uydurmak durumunda kalmıştır. Bugün daha geniş bir bağlama oturtularak iletişim sektörü olarak adlandırılan bu alan (borsalarda alınıp satılan hisse sentleriyle birlikte) ekonominin can damarlarından biri haline gelmiştir. Bundan elli yıl öncesine kadar neredeyse iletişim sektöründen tamamıyla bihaber bir şekilde yaşayan dünya bu kadar kısa bir süre içinde sanki iletişim sektörü olmadan yaşayamaz bir hale gelmiştir. Baudrillard insanların en çok talep ettikleri şey kendisine en az gereksinim duydukları şey derken özellikle iletişim sektörünü kast eder gibidir.

Düşünürümüzün televizyon adlı araca özellikle 1960, 1970 ve 1980'lerde büyük bir önem atfetmesinin nedeni bu aracın yaşamın tüm alanlarındaki ekonomik ve teknolojik gelişmelerin merkezinde bulunmasıdır. Kapitalizm bir yandan ürettiği yeni nesneleri bu araç aracılığıyla tüketiciye tanıtırken, diğer yandan da yalnızca maddi nesneler değil aynı zamanda manevi, kültürel, zihinsel olarak nitelendirilebilecek evreni de maddi üretimin bir parçası haline getirmeye başlamıştır. Bütün masallar, efsaneler, romanlar, öyküler, kültürler, düşünceler televizyon yada sinema sanayi adlı kıyma makinesinden geçirilmiştir. Tasarım, moda ve markalaştırma süreciyle her şey alınır satılır bir hale gelmiş ve teknoloji "Mona Lisa"dan kutsal kitaplara (bu kitaplardan çizgi romanlar, çizgi filmler hatta dizi filmler üretilmiştir) kadar her şey tüketim düzeninin bir parçası haline getirilmiştir. Ancak bu düzenin bilinçli bir tavır yada politikanın ürünü olduğu söylenemez:

Sanayileşmiş teknoloji, uygarlığımızı her ne kadar istediği gibi biçimlendirebiliyorsa da bu işi aynı anda hem tutarlı hem de tutarsız yani çelişkili denilebilecek bir şekilde yapabilmektedir. Yapısal (teknolojik) açıdan "kusursuz" denilebilecek bir tutarlılığa sahipken; ürünlerin ticari olarak pazarlanma ve gereksinimlerin karşılanma mekanizması gibi yapısal olmayan bir alanda tam bir tutarsızlık (güdümlenme) içindedir NS s.129-130

Sanayileşmeyle birlikte seri bir şekilde imal edilen nesneler, teknolojik düzen ve ekonomik yapılar sayesinde belli bir tutarlılık kazanmışlardır. Bu aşamada nesneler sisteminin gereksinimler sisteminden daha tutarlı bir

görünüm sergilediği söylenebilir. Belli bir tutarlılık sergileyen nesneler sistemi bu sayede bütün bir uygarlığı biçimlendirebilecek bir güce sahip olmuştur (Simondon, *a.g.y.*, s. 24)[11].

Burada tüketim toplumu teknolojik açıdan tutarlı bir görünüme sahipken tüketilen ürünler düzeyinde tam bir tutarsızlık sergilemektedir. Tüketicinin güdümlenmesi bir bakıma rastlantısal olup her şeyin ortaya çıkması ve ortadan kaybolması moda, trend, vs terimlerle ifade edilmektedir. Başka bir deyişle bütün bir ekonomik-teknolojik düzen kültürel-toplumsal olarak nitelendirilebilecek bir düzenin egemenliği altına girmiş gibidir. Kapitalizm, tüketim aşamasına, kesinlikle öngörmeden, neredeyse rastlantısal denilebilecek bir şekilde geçmiştir. Tarihsel sürece bakılacak olursa kapitalizmin tüketim toplumu yönünde ilerlemesi gerektiğini işaret eden hiçbir veri yoktur. Yalnızca reklam dünyası, o da böyle bir devasa sürece dönülebileceğini öngörmeden (belki böyle bir düş yada kabusu ilk olarak onlar görmüş olabilirler?), bu yönde bir takım girişimlerde bulunmuş gibidir. Ancak onlar daha çok paralı, zengin kesimleri keyif için para harcamaya ve bu dünyayı önemsemeye çağırırlarken çok kısa bir süre sonra toplumların neredeyse tamamı bu çağrıya uyarak kapitalist sürecin mutasyona uğramasına yol açmışlardır.

*

Baudrillard gereksinimler sistemini belirleyen bir nesneler sisteminin bütün bir uygarlığı biçimlendirebilecek bir güce sahip olduğunu söylemektedir. Başka bir deyişle bütün insan ilişkileri neredeyse nesnelerle kurulan ilişkilere boyun eğmek durumundadır. Nesnelerin psikolojik işlevselliğe boyun eğmesi demek gündelik yaşamda insanların sahip oldukları her şeyi temel bir gereksinim maddesi değil kendisine itibar kazandıracak, gösteriş yapmasını sağlayacak psikolojik bir boyuta boyun eğmesi demektir.

Burada sanki bir tür yazgısallıktan söz edebilmek mümkündür. Çünkü bütün bir toplumun kendini modeller aracılığıyla ifade ettiği ve modellere yöneldiği; üretimin sistemli bir şekilde modellerin yapısını bozarak serilere, serileriyse önemsiz farklılıklara, kombinezon değişikliklerine indirgediği ve nesnelere atfedilen statünün sözler yada imgeler kadar kısa süreli olmaya başladığı bir yerde - seri imalat düzeninde görülen sistemli yön değişikliği sayesinde bütün yapının tersine çevrilmesi olanaksız bir düzen doğrultusunda paradigmatik bir görünüm aldığı söylenebilir- statü ölçütleri sabit bir görünüm sergilemekte ve herkes bu statü adlı oyunun kurallarına boyun eğmektedir .

---

[11] Nesneler Sistemi, s. 129-130

Tüm yenilikler ve modalar nesneyi daha dayanıksız ve kısa ömürlü kılmaya çalışmaktadırlar. Packard bunun bir taktik olduğuna ısrarla dikkat çekmektedir (ag.e., s. 63) : " Bir nesnenin yaşam süresi bilinçli bir şekilde kısaltılabilir; örneğin, işlevine müdahale edilerek (teknolojik açıdan daha üstün bir benzeri üretilerek- o arada bunun teknolojik bir gelişme olduğu söylenecektir); niteliğine müdahale edilerek yani belli bir süre sonra, ki bu süre oldukça kısadır, bozulması yada yıpranması sağlanarak; işlevsel açıdan sapasağlam olsa da biçimine müdahale edilerek yani bilinçli bir şekilde demode edilip, tüketicinin ilgisi yenilere yönlendirilerek nesnenin bir kenara atılması sağlanabilir... ".

Tüketim toplumuyla birlikte tarihte ilk kez örgütlenmiş, tersine çevrilmesi olanaksız, doyum noktasını aşıp geçmiş ve yerine nesnelerden başka bir şey koymanın olanaksız olduğu bir sistemle bütünleşmiş bilinçli bir toplumsal girişimle karşı karşıya bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Bu sistem yaşamın hemen her alanında karşılıklı etkileşim içinde oldukları açıkça belli olan doğal güçler, gereksinimler ve teknolojilerin yerini almaya çalışmaktadır. Nesnelerin bilinçli, dayatılan ve herkes tarafından kabul gören ölüm oranları bu sistemin temel itici gücüdür [12].

Statü aslında irrasyonel bir düşünce yapısına sahip ilkel toplumlara özgü bir nitelik olup akılcı bir düzene boyun eğdiği sanılan modern toplumlarda yeniden hortlamış gibidir. Ancak akılcı bir yapıya sahip olduğu için insanların statüsü sahip oldukları nesnelere bağlıdır. Eskiden kahramanlık, onur, liyakat gibi nitelikler gerektiren statü kavramı artık tamamen maddi bir görünüme sahiptir. Statü olgusu bir farklılaştırma sürecini zorunlu kılmakta ve bu konuda büyük ölçüde reklamdan yararlanmaktadır:

Reklamın bu sistemin ayrılmaz bir parçası haline gelmesinin nedeni ulaşmış olduğu akıl almaz boyutlardır. Ulaştığı boyutlar ne kadar ölçü dışıysa sistem açısından reklam o kadar "işlevsel" bir şey olarak yorumlanmaktadır. Bir bütün olarak ele alındığında reklam dünyası anlamsız ve önemsiz bir şeye benzemektedir. Reklam, bir yananlamdan başka bir şey değildir. Şeylerin üretim ve kullanım aşamalarında doğrudan hiçbir rol üstlenmemesine karşın nesneler sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelebilmektedir [13].

---

[12] A.g.y., s.106,107, 100,101, 93.
[13] A.g.y., s.113

Statünün ön plana çıktığı ancak her şeyin teknolojik ve teknolojiye bağımlı hale getirildiği bir evrende toplumsal düzen nasıl bir görünüme sahiptir:

ilk bakışta bütün bir sistemi harekete geçirmiş gibi görünen teknolojik gelişme aslında ona istikrarlı ve değişmeyen bir görünüm kazandırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Dışarıdan bakıldığında her şeyin çok canlı ve hareketli, her şeyin dönüşüme uğramış göründüğü bir sistemde aslında hiçbir şeyin değişmediği görülmektedir. Sabah akşam teknolojik gelişmeyle yatıp kalkan bir toplumun gelişmesini engelleyecek tüm devrimleri kendi elleriyle gerçekleştirdiği söylenebilir. Böyle bir toplumda artan üretkenlik hiçbir yapısal değişikliğe yol açmamaktadır[14].

Reklam olgusuna geri dönülecek olursa son kırk yıldan bu yana özetle reklamların her modern bireye diğerlerinden farklı olduğunu fısıldamaya çalıştığını dolayısıyla farklılaştırma yönteminin insanların fiziksel açıdan birbirlerine daha bir benzemesine yol açarken zihinsel açıdan herkesin kendisini eşi benzeri olmayan bir varlık gibi görmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Çünkü tüketici birey (satın aldıklarıyla/) sahip olduklarıyla kendini diğerlerinden ayırmaya çalışan bir varlıktır. Bu ideolojik yaklaşımın toplumsal bağlamda neredeyse herkesin birbirini ötekileştirmesine, herkesin herkese yabancılaşmasına bir ölçüde katkıda bulunmuş olduğu söylenebilir. Uzun yıllardan bu yana böyle bir ideolojik bombardımana tabi tutulan modern toplumların bu statü farklılığını bütün dünyaya pompalamaya çalıştıkları ve böylesine bir ötekileştirme sürecinin aynı aşamalardan geçmemiş toplumlarda sanki tamamıyla olumsuz olarak nitelendirilebilecek sonuçlara yol açabileceği/açtığı söylenebilir. Çünkü henüz modernleşememiş toplumlarda bireyleşme aşamasına geçilmemiş olup en küçük toplumsal birim ailedir. Hatta aile aşamasına bile geçmemiş, Mauss, Durkheim yada Lévy-Bruhl gibi araştırmacıların sosyal aile dedikleri kabile, aşiret türü yaşantı sürdüren ancak televizyon yada daha genelinde güncel iletişim araçlarına sahip pek çok toplum vardır. Modern toplumlara özgü kavramlar ve ideolojik yaklaşımlar bu toplumların kafasını büyük ölçüde karıştırmakta dolayısıyla çok kimliklilik, çok kültürlülük hatta bireysellik üstünden sürdürülen bombardımanın şiddet, terör boyutuna ulaşan sonuçlara yol açabildiği görülmektedir. Bu olgular ise yine bu kültürleri derinlemesine tanımayan modern düşünce dünyasında büyük

---

[14] A.g.y., s.106-107

ölçüde yanlış yorumlanmaktadır. Bir kez daha benzer sonuçlara bakarak bunların benzer nedenlerden kaynaklandığını düşünmek çok yanıltıcı olabilir.

Bütün bu açıklamalar bize modern toplumların kısır döngüleşmiş bir süreç içine girmiş olduklarını ve teknolojiye bağımlı, seri üretilen bir nesneler evreninin toplumsal, zihinsel gelişime en ufak bir katkısı olmayabileceğini, böyle bir toplum yerinde sayarken hareket eder gibi görünmesi nedeniyle gelişip, ilerlediğinin sanıldığını göstermektedir.

Modern tüketim toplumları zaman içinde ahlaki değerlerde bir takım değişim ve dönüşümlere yol açmış gibidirler. Baudrillard'a göre tüketim toplumunda ahlaki açıdan iyi ve doğru ile kötü ve yanlış kavramlarının içerikleri değişmiştir. Modern birey açısından kendini mutlu eden/edecek her şey iyi ve doğru olarak görünürken, mutsuz edecek her şey de kötü ve yanlış gibi bir anlama sahip olmaktadır. Görüldüğü üzere burjuvazinin tarih sahnesine ilk ortaya çıktığı andan beri sahip olduğu ahlaki kavramlar dejenere edilmiş, deformasyona uğramıştır. Toplum iyi ve doğru ile kötü ve yanlışın ne olduğunu bilmesine karşın kendini mutlu edecek, işine gelen iyi ve doğruları kabul ederek ahlaki açıdan çifte standartlı bir davranış biçimi sergileyebilmektedir.

Sonuç olarak burada kendine bir yeryüzü cenneti kurma vaadinde bulunmuş bir topluma özgü büyüme sancılarından mı yoksa çözülmesi olanaksız çatışmalar karşısında planlanmış bir gerileme sürecinden mi söz edilmektedir? Bunun adı anarşik bir üretim düzeni midir yoksa bir ölüm içgüdüsü mü? Bir uygarlığın çivisinin çıkmasına yol açan şey nedir sorusu halen yanıtını beklemektedir? [15]

**

Bu yanıt beklenirken Baudrillard tüketim toplumlarının bir simülasyon evreninde yaşadıklarını kanıtlama girişiminde bulunmuş ve bu girişimi en son çalışmalarına kadar sürdürmüştür. Daha önce tüketim toplumunun en önemli aracı olarak gösterdiği televizyon, geçen zaman içinde yerini iletişim araçlarına bırakmakla birlikte yine de onların en önemli parçası olmayı sürdürmüştür. Düşünürümüze göre televizyon hatta tüm iletişim araçları hiç durmadan mevcut düzenin reklamını yapan araçlara benzemektedirler. Çünkü hiç durmadan gündelik yaşamdan, kültürden, duygulardan, zihniyetten, politikadan, ekonomiden, vs söz etmektedirler. Tüketim toplumunun bireyleri ortaya çıkan oyuncul niteliklere sahip teknolojik araçlarla (televizyon, bilgisayar, cep telefonu ve bunların türevleri, vs) ideolojik niteliklere sahip

[15] A.g.y., s.93

gündelik yaşam gerçekliğinden giderek kopmakta ve içinde yaşadıkları dünyayı hareketli yada sabit görüntüler üzerinden algılamaya başlamaktadırlar. Zaman içinde bu imge bağımlılığı öyle boyutlara ulaşabilmektedir ki, insanlar içinde devindikleri gerçekliğe bizzat kendi gözleriyle tanık olmak yerine bu gerçekliğin yeniden üretilmiş görüntülerini izleyerek tanık olmak gibi bir yöntemi benimseyebilmektedirler. Başka bir deyişle içinde yaşamakta oldukları gerçekliğe sırtlarını dönerek onların suretlerine bakmayı yeğler hale gelmektedirler. Bu bir bakıma bilinçli bir seçimdir. Çünkü mevcut dünyadaki sefalet ve insanlık dışı olayların görüntülerini izlemek bir öykülü film izlemeye benzediğinden izleyici bu görüntülerden kolay kolay etkilenmemekte yada düşsel bir öyküden ne kadar etkileniyorsa o kadar etkilenebilmektedir. Ayrıca bu yeniden üretim üstüne oturan yeniden canlandırıcı teknolojiler insanların izledikleri imgeler üstünde uzun uzadıya düşünmelerini engelleyen bir biçime sahiptir. Örneğin, birkaç saniye yada birkaç dakikalığına imgeler aracılığıyla tanık olunan en önemli doğal felaketler yada toplumsal olaylar arkadan sunulan bambaşka içeriğe sahip imgeler silsilesi sayesinde zihinden uzaklaştırılmaktadır. İzleyici bu felaket görüntülerini sanki onları unutabilmek amacıyla izler gibidir.

Kendini imgelerden oluşan bir evrenin içinde hapseden modern birey gerçekliğe ait her şeyi imgeler üzerinden değerlendirmektedir. Bizzat bu gerçekliğe ait gibi görünen imgelerin gerçekliğini sorgulamadığı sürece de olay böyle sürüp gideceğe benzemektedir. Bu teknolojinin yani saniyede 24 yada 25 kare üzerinden gerçekliği yeniden üreten teknolojinin izleyiciye soru sorma olanağı tanımaması ve yalnızca gösterdiği imgelere boyun eğilmesini istemesi teknolojinin toplumsal ilişkiler ve zihniyet değişikliği konusunda nasıl bir konuma sahip olabileceğini göstermesi açısından ilginçtir. Bu aşamaya gelinmesinin ve insanların tekno-kültüre boyun eğmelerinin en önemli nedenlerinden biri Baudrillard'ın "gerçeklik ilkesi" olarak nitelendirdiği kavramdır. Bu kavram özetle modern toplumların son iki yüzyılını belirlemiş olup yalnızca bu toplumlara özgü bir kavramdır. Kabaca Sol ve Sağ olarak nitelendirilen ideolojilerin gündelik yaşamı biçimlendirme güçleri zaman içinde giderek azalmış ve bireyler gündelik yaşamlarını biçimlendirecek başka şeylere doğru yönelmişlerdir. Ancak bu işi bizzat bu kavramları yadsıyarak yada saf dışı ederek değil tam tersine onlara düşsel yada sanal olarak nitelendirilecek bir düzeyde daha çok sahip çıkarak yapmışlardır. Oysa gerçek politika yada ideolojiler insanların birebir bir araya yada karşı karşıya

gelmelerine yol açarken, düşsel (film, dizi, roman, öykü, anı, belgesel, şarkılar, vs)

yada sanal (web sayfaları, web siteleri, politikacılarla kurulan canlı bağlantılar, filmler, vs) politik yada ideolojik üretim bireylerin, modern terimler kullanmış olmak için, ekranlar yada arayüzeylerde buluşmasına neden olmakta ancak asla o gerçek kolektif sürecin yaşattığı duyguları yaşatamamaktadır. Bu duyguları yaşatamadığının az çok bilincinde olan teknoloji bu duyguya yakın duygular yaşatabilmek amacıyla giderek daha kusursuz bir imge, görüntü teknolojisi üretmeye çalışırken diğer yandan da her geçen gün gerçek zamanlı imge üretimine ağırlık vermektedir. Baudrillard ise bu gerçek zamanlı imge konusunda şu ironik saptamayı yapmaktadır: aynı zamanda kameranın hem önünde hem de arkasında duramazsınız dolayısıyla saniyenin milyonda biri kadar bir fark olsa bile bu bir farktır demektedir. Öte yandan gerçeğinin tıpatıp aynısı, kusursuz görüntü üretimi ve bunun gerçek zaman dilimi içinde sunulması her türlü düşselliğe son vermektedir. Modern dünya yada tüketim toplumları artık düşlemek istemeyen toplumlara benzemekte ancak bu işi nedense yapay düşsel bir evren içinde boğularak yapmayı yeğlemektedirler. Bu çelişkinin nasıl sonuçlanacağını söyleyebilmek şimdilik çok zordur.

Son olarak modern toplumlarda iletişim araçlarının içinde bulundukları durumla tüketim evrenine özgü nesneler sisteminin içinde bulunduğu durum arasında tam bir koşutluk vardır. Örneğin, beyaz eşya kategorisine bir göz atacak olursak (1960'lar ve 1970'lerde büyük ölçüde mekanik düğmelere sahip olan) bütün bu araç gereç yığınının günümüzde artık neredeyse tamamen dijital olarak nitelendirilebilecek bir komut (açma, kapama, vs düğmeleri) düzenine boyun eğdikleri görülmektedir. Bu aletleri kullanan insanların bunların çalışma sistemi hakkında hemen hiçbir şey bilmedikleri ve yalnızca aletle ilgili el broşüründe yazılı talimatlara uydukları söylenebilir. Dolayısıyla modern toplumun sıradan bireyi kendisini kuşatmış olan teknoloji evreni hakkında hemen hiçbir şey bilmeyen bir varlığa benzemektedir. Tıpkı ilkel toplum insanlarının beyaz adamların araç gereçlerini sihirli nesneler olarak görmeleri gibi modern dünyanın insanları da bunları sihirli nesnelere benzetmektedirler. Bu teknolojik bilgiye yalnızca küçük bir azınlık vakıf olup büyük çoğunluk bundan neredeyse tamamıyla bihaberdir. Baudrillard'ın altını çizdiği gibi bilimsel teknolojik gelişme kendiliğinden insani bir gelişmeye yol açamamakta tam tersine bir cahilleşmeye ve bu aletlerin kölesi haline gelmeye

yol açabilmektedir. Bu ise akılcı gelişme düzeninde en azından bir duraklamaya yol açabilmektedir.

İletişim araçları için de benzer şeyler söylenebilir. Modern toplumlarda (Amerika'da yaklaşık 1950'ler, Avrupa'da 1960'dan başlayarak) iletişim araçları ve özellikle televizyon aracılığıyla izleyiciye muazzam boyutlara varan bir bilgi aktarımından söz edilmekte ve bu türden yayınlarla insanın kişisel gelişmesine, dolayısıyla toplumsal kalkınma ve gelişmeye bir katkıda bulunulabileceği öngörülmektedir. Zaman içinde televizyon adlı aracın bilgi aktarma görevi olabilecek en alt düzeye çekilerek tamamıyla bir eğlence aracı haline getirilmeye çalışılmışsa da bilgi aktarım sürecinde kesin bir duraklama olduğu söylenemez. Ancak bu bilginin bir tür yararsız ansiklopedik bilgi olduğu ve gündelik yaşamda herhangi bir işleve sahip olmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle insanı zihinsel düzeyde kişisel açıdan geliştirebilecek bilgi sistemli, yöntemli, düşünme ve araştırmaya itendir. Oysa tıpkı çarçabuk yok olup gitmeleri için üretilen tüketim nesneleri gibi iletişim araçları tarafından sunulan bilgiler de tüketim amaçlı olup genellikle zaman geçirme ve eğlendirme amaçlı olmanın ötesine gidememektedirler. İletişim araçlarında tüketmek amacıyla hazırlanan ve sunulan bilgilerin gerisinde bunların bilimsel boyutlarına vakıf olan yine küçük bir azınlık vardır. Bu kesimin sıradan insanların anlayabileceği hale getirdikleri bu bilgiler genellikle izleyicinin soru sormasını engelleyecek şekilde tasarlanmak durumundadır (zira izleyicinin anlamadığı bir konu hakkında o anda soru sorma olanağı bulunmayıp, soru sorsa bile konuya vakıf olmadığı için ancak sorduğu sorunun yanıtını alacak ve sürecin sistematik işleyişi hakkında en ufak bir fikri olmayabilecektir). Başka bir deyişle anlatılan konu en alt düzeyde bir bilgi birikimine sahip insanın anlayacağı şekilde tasarlandığından bu insanların sorabileceği her türlü soru önceden yanıtlanıp konu içine yedirilerek aktarılmaktadır. Bu basit açıklamaları izleyenlerse bu basit şematik açıklamalar sayesinde çok karmaşık konuları anladıklarını sanarak konu hakkında herhangi bir araştırma arzusu ve soru sorma gereksinimi duymayabilmektedirler. Dolayısıyla burada da bilimin tüketime boyun eğecek şekilde planlanıp programlandığı söylenebilir. Bu sistemde insanlar kendilerine ulaştırılan muazzam bilginin altında ezilmekte, bilme arzuları ve sevgileri büyük ölçüde örselenmektedir. Sonuç olarak bu bilgi de bir tür cahilleşmeye yani insanların bu çoğunlukla anlamsız, gereksiz ve yararsız bilginin kölesi haline gelmelerine yol açabilmektedir. Öyleyse Baudrillard'ın açıklamalarından yola çıkarak modern toplumların modernleşme sürecinin belli bir noktasından gelişme, kalkınma, bilinçlenme, uygarlaşma gibi

idealleri bir kenara bırakarak ilkel toplumlardakini andıran tamamıyla tüketim (gösteriş, itibar) üstüne oturan bir keyif, eğlence ve mutluluk arayışına girdiği ancak bütün bu çabaların kendisini daha mutlu bir topluma dönüştürmemiş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dünyanın geri kalan bölümü için modernleşmenin başlangıçtaki ilkelerinin geçerli olabileceği ancak tüketim toplumunun en yoz halini sergiledikleri mevcut görünümlerinin kesinlikle bir model özelliği taşımadığı tartışılmayacak kadar açık bir olgudur.

İzmir, Aralık, 2010

BAUDRİLLARD'I ANLAMAK

Ufuk TAMBAŞ

DEÜ-GSF Film Tasarım Blm.

ÖZET

*Bu metinde, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden, **Jean Baudrillard**, "Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri", "Tüketim Toplumu", "Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu" ve "Simulakrlar ve Simülasyon" kitaplarından yola çıkarak değerlendirilmektedir. Birinci bölümde, Batı Avrupa kapitalizminin çözümlenmesinde marksist kuramın temel konularda düştüğü yanılgıları ortaya koyduğu "Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri" metni özetlenmektedir.*

İkinci bölüm, hemen herkesin üzerine konuştuğu, çok satan bir metin olan "Tüketim Toplumu" kitabı üzerinedir. Baudrillard, toplumsal hayatı, insan ilişkilerini, kitle iletişim araçlarını, reklamları, sanatı ve kültürel antropolojik araştırmaları derinlemesine incelemiştir. Kullanageliğimiz kavramlara yeni ve radikal anlamlar yüklemiş ve yeni kavramlar üretmiştir. Buradan hareketle, artık ihtiyaçların karşılandığı bir tüketicilikten, tüketilen nesnelerin taşıdığı gösterge-değer aracılığıyla toplumsal statünün belirlendiği bir dünyaya nasıl geçildiğini detaylı bir şekilde açıklamıştır.

Üçüncü bölümde "Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu" metni özetleniyor. Baudrillard, insanın diğer hemcinsleriyle dayanışma içerisinde, ürettiği zenginlikleri paylaşarak yaşama idealinin olabilirliğini sorguluyor. Böylesi bir ideal için yola çıkan insan, grup ya da ideolojilerin bütün çabalarına rağmen, belki de insan türünün doğasında "toplumsal" olarak adlandırabileceğimiz bir maya olmadığını iddia ediyor. Bir de bu açıdan bakarak, yaşadığımız dünyanın neden değişmediğine dair bir fikre daha kolay sahip olabileceğimizi anlatıyor.

Dördüncü ve son bölüm, Baudrillard metinlerinin bütünlüklü bir kuram olarak ortaya atıldığı "Simulakrlar ve Simulasyon" kitabından bahsetmektedir. Baudrillard, radikal bir sisteme eleştirisi ortaya atıyor. Batı Avrupa ve

ABD'nin, kendi yarattıkları "gerçeklik ilkesi"ni yitirdiklerini ve sonsuza kadar kendini tekrar ederek sürecek bir simülasyon evreninde yaşamaya başladıklarını söylüyor.

ABSTRACT

One of the most important thinker of 20th century, Jean Baudrillard is reviewed within the frame of his books For a Critique of the Political Economy of the Sign, The Consumer Society: Myths and Structures, In the Shadow of the Silent Majorities, and Simulacra and Simulation in this text. In first chapter, For a Critique of the Political Economy of the Sign is summarized, which is the book he reveals how the Marxist theory is mistaken on the fundamental issues in the analysis of west-european capitalism.

Chapter two is on his well-known best selling book, The Consumer Society: Myths and Structures. Baudrillard examines the social life, human relations, mass media, advertisements, arts and the studies of cultural anthropology throughly. He assigns new and radical meanings to the notions we already use, thus he creates new notions out of them. From this point of view, he explains in detail how we pass from consumerism of the surplus needs to a world that social status is determined by the value of sign that consumed objects have.

In chapter three, In the Shadow of the Silent Majorities is reviewed. In this book, Baudrillard questions the probability of the ideal of humankind living in solidarity and sharing the wealth they produce. An individual, group or any ideologies that take action for such an ideal, despite all their efforts, probably the humankind itself doesn't have something called "social" in his blood. Viewing things from this standpoint, he lets us to have an opinion about the reason why the world we live in doesn't change.

The fourth and final chapter is on Simulacra and Simulation, the book which all of his writings are presented as a complete theory. Baudrillard expresses his criticism on this radical system. He claims that Western Europe and USA lost the "reality principle" they created, and they've started to live in a universe of simulations which is repeating itself forever.

Anahtar Kelimeler:

Gösterge-değer, Anlam üretimi, Ayrımlama, Bireysel haz, Prestij, Statü, Toplumsal, Kitleler, İktidar, Gerçeklik ilkesi, Simulakr, İllüzyon, Klonlama, Hologram, Patafizik

"Belli bir noktadan sonra tarih gerçekliğini yitirmiştir. Bütün insanlık farkına bile varmadan bir anda gerçekliği terk etmiştir. Geçmişte olup bitenlerin gerçek olmadıklarını anlayabilmemiz mümkün değildi. Bundan böyle amacımız bu yok oluş noktasını bulmak olacaktır. Bu noktayı bulamadığımız sürece güncel yok oluş sürecinden kurtulabilmemiz mümkün değildir. Bu ise dayanılması çok güç bir düşüncedir."

Canetti

Kuşkusuz bütün büyük düşünür ve filozofları, onların düşüncelerini önemli kılan en önemli unsur, yaşadıkları çağı anlayıp çözümleyebilmelerinin ötesinde, geleceği anlamamıza, hayal gücümüzün sınırlarını genişletmemize olanak sağlayan ufuk açıcı projeksiyonlar sunabilmeleridir. Kanımca 20. yüzyılda, fikirleriyle, içinde bulunduğumuz dünyanın temel dinamiklerini kimsenin göremediği bir biçimde açıklayabilmenin yanı sıra, geleceğe dair tahayyülümüzü de radikal bir biçimde farklılaştıran düşünürlerin en önemlilerinden biri Baudrillard'dır.

Kendisini anlama çabasını gösteremeyenlere ve onu "postmodern düşünür" ilan edenlere rağmen, o ısrarla kendi bildiği yolda yürüyüp kendi kavramlarını ve kendi düşünce sistematiğini yaratmış, modernite sonrası batı toplumlarını açıklamakta çağdaşlarının arasında değerli bir yere sahip olmuştur. Sadece batı kapitalizmi ve onun bugünkü durumunu tasvir etmekle kalmamış, antropolojiden etnolojiye, sinemadan çağdaş sanata, psikanalizden göstergebilime, tarihten politikaya pek çok disipline farklı açılardan bakılabileceğini göstermiştir.

Canetti'nin bahsettiği "gerçeğin yok oluş noktası"na, metinlerinde sıklıkla atıfta bulunan Baudrillard için bu noktadan sonra sistem asla sonlanmayacak bir döngünün içine girmiştir. Artık geçmişin kavramlarıyla sistemi anlamak, çözmek ya da değiştirmek mümkün değildir.

Gösterge Değer ve Ayakları Üzerine Oturan Ekonomi-Politik

İnsanlık tarihinde ilkel ya da geleneksel olarak nitelendirebileceğimiz toplumların hemen hepsinin temel motifleri itibariyle birbirlerine benzeyen ilişkileri olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda yapılan antropolojik çalışmalarda ya da başka kaynaklardan elde edilen tarihsel verilerden bildiğimiz gibi bu toplumlar atalarından kendilerine kalan gelenek, görenek ve inanışları sürdürürler. Bu bağlamda kendini tekrar eden ve toplumsal anlamda yeniliğe ve

değişime kapalı bir toplumsal yapıya sahiptirler. Bu geleneksel toplumlar tek ya da çoktanrılı dinlere de inansalar aslında animisttirler. Oyuncullardır, ritüellerin ve sembollerin günlük hayatta yeri ve önemi büyüktür. Büyüyü günlük hayatın bir parçası olarak görürler. Ancak tarihin belirli bir döneminde ve belirli bir coğrafyasında ortaya çıkan bir sınıf bu tarihsel ve döngüsel yapıyı kırmış ve insanlık tarihinde felsefe, ekonomi, teknik gibi pek çok alanda ciddi atılım ve yeniliklerin, geleneksel olandan kopuşların yaşanmasına olanak sağlamıştır.

Bu sınıf hiç şüphesiz Avrupa'da ortaya çıkan burjuvazidir. Batı Avrupa'da Reform ve Rönesans sonrası dönemde ticaret yapan sınıfların toplumsal hayat içerisinde etkinliğini arttırması, bilim ve tekniğin görece kilise baskısından kurtularak sanayi devrimine giden yolda hızla ilerlemesi, Aydınlanma Felsefesi ve son olarak da ezilen diğer sınıfları da kendi mücadelesine katan burjuvazinin Fransa'da yaptığı devrim geleneksel toplumların bu coğrafyada çözülmesini hızlandırmıştı.

Fransız Devriminden sonra çok kısa sayılabilecek bir zaman diliminde yani yaklaşık altmış yıl sonra endüstrileşmenin, üretimin ve kentleşmenin vardığı düzey, Marx'ın Komünist Manifesto'yu yazdığı bir evreni yaratmıştı. Batı Avrupa'da burjuvazi, proleterya, köylüler ve aristokrasi ile herhangi bir sınıfa dahil olmayan lümpen proleterya temel toplumsal kategorileri oluşturuyordu. Köylülüğün hızla kentlere göç eden ve proleteryayı oluşturan bir sınıf olduğu düşünüldüğünde temelde iki sınıftan söz eden Marx, insani olmayan koşullarda çalıştırılan ve sömürülen, ürettiği artı değere burjuvazi tarafından el konulan proleteryaya, devrim yaparak üretim araçlarına el koyup sosyalizm/komünizme ve dolayısıyla toplumsal eşitliğe giden yol için mücadele etmesini önermiştir. Bütün bir toplumsal yapıyı üretim araçlarına göre sınıflandıran bu yapıda bütün bir ekonomik yapı ve üretim ilişkileri altyapı; ahlak, din, hukuk, kültür, ideoloji gibi kavramlar da üstyapı olarak tanımlanmış ve altyapının üstyapıyı belirleyen bir mekanizma olduğu öne sürülmüştür. Böylece toplumsal olarak iki farklı sınıf ve onlara ait farklı ideolojiler, farklı ahlaki ve kültürel yapılar oluşmuştur. Fransız Devrimi öncesinde ilerici bir rol oynayan burjuva ideolojisi artık tutucu ve gerici bir rol oynamaktadır.

Bu bağlamda yaklaşık bir asır boyunca bu radikal eleştirel kuram gerek işçi mücadelesinde gerekse eşitlik ve özgürlük talebiyle ortaya çıkan farklı toplumsal mücadelelerde temel politik düşünce sistematiği olagelmiştir. Marksizm; Marx'ın aslında sosyalizmin kurulacağını öngördüğü merkez

kapitalist ülkelerin dışında, kapitalist bir düzene henüz geçmemiş pek çok ülkede, toplumsal devrimlerin temel ideolojik dayanağı da olmuştur. Ancak, ekonomi-politik, kültürel incelemeler, sanatsal akımlar gibi pek çok düşünsel çalışmanın temel altyapısı ve yöntemi de olan bu kuram, büyük buhran dönemi ve özellikle ikinci dünya savaşı sonrası için kapitalizmin geldiği aşamayı anlama konusunda doğru soruları soracak bir eleştirel yaklaşım geliştirememiştir.

İşte Jean Baudrillard, Marksist kuramın yanıt veremediği ya da yanlış yanıtlar verdiği bu sorun ve sorulara, kapitalizmin üretim ve üretim ilişkileri ile açıklanamayacağı, "biçimsel bir mutasyon" geçirdiği bir evrende, o evrenin kendisine – ve tabi ki görmek isteyen herkese- sunduğu verileri göstergebilimsel, antropolojik, psikanalitik, sosyolojik, sosyo-psikolojik ve daha pek çok disiplinden yararlanarak 20. Yüzyılın ikinci yarısında batı toplumlarının gelmiş olduğu aşamadan hareketle radikal bir ekonomi politik eleştirisi oluşturmuştur.

Evet Baudrillard'ın 70'li yılların hemen başında yazdığı "Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri" ve "Tüketim Toplumu" metinleri, temel olarak Batı Avrupa ve Amerika merkezli modern batı toplumlarının başını çektiği bir kültürel ve ekonomik evreni incelemektedir. Ancak kapitalizmin merkezi ve aynı zamanda öncü gücü olan bu ülkelerin peşinden giden ve gitmeye çok hevesli görünen –eski doğu bloğu ülkelerinin hızı gözönüne alınırsa- dünyanın geri kalanı bu eleştirel kuramın neredeyse bütün dünyayı kapsayabilecek tespit ve önermeleri içerdiğini söyleyebiliriz.

Özgürleştirici Üretkenlik Yerine Bireysel Hazzın Kutsandığı Tüketicilik

Baudrillard, en temelde bu sistemin artık bir üretim "emeğin özgürleşmesi ve üretkenlik" düzeni olmaktan çıkarak bir tüketim "somut, kişisel ve haz almaya dayalı tüketicilik" düzeni haline geldiğini söylemektedir. Bunun için toplumsal hayatı, insan ilişkilerini, kitle iletişim araçlarını, reklamları, sanatı ve kültürel antropolojik araştırmaları derinlemesine incelemiş, kullanageldiğimiz kavramlara radikal anlamlar yüklemiş, yeni kavramlar üretmiş ve yepyeni, sarsıcı sorular sormuştur. Onun izleğinden giderek ve temel kavramlarını ele alarak bu radikal eleştirel kuramı şu şekilde özetleyebiliriz.

Baudrillard öncelikle burjuva iktisadı ya da ekonomi politiği diye adlandırabileceğimiz egemen iktisat görüşündeki ampirist yaklaşımı eleştirmektedir. Buna göre insanın "doğal" antropolojik gereksinimleri ve bunların karşılanması dolayımıyla, nesnelerin kullanım değeri üzerinden değil bir toplumsal yükümlülük ve anlam kuramı üstünden geçerli bir tüketim kuramı oluşturulabilir. Yani esas olarak tüketim süreci, gösterge/değerin belirleyici olduğu bir anlam üretim süreci olarak tanımlanmaktadır. Buna dayanak olarak Baudrillard ilkel toplumlara dönüp buradaki süreçlerde bireysel bir gereksinimler tanımından bağımsız olarak hiyerarşik bir yapı ve toplumsal prestij amaçlı bir tüketme biçimini örnek vermektedir. Bu bağlamda insanların nesnelerle kurmuş olduğu ilişkiler bütününü aslında göstergeler aracılığıyla bir kod/dil oluşturma ve sonuçta nesneler üzerinden gerçekleşen bir ayrımlama ya da farklılaştırma sürecine evrilen bir anlam üretimi olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısıyla bakıldığında marksizme göre burjuvazi ve proleterya olarak ikiye ayrılan toplum, proleteryanın da buharlaşıp burjuvalaştığı ya da ve herkesin harcama ya da tüketim aracılığıyla toplumsal hiyerarşide yerini aldığı sınıfsız bir toplum halini almıştır.

Baudrillard sadece tüketim toplumundaki anlam üretimine boyun eğmesi açısından değil, maddi olanakları ve geleneksel bakış açılarından da bakıldığında da proleteryanın ortadan kalktığını söylemektedir. 70'li yıllar Avrupa'sında bile çalıştığı şirkete belli bir süre sonra hisse alarak ya da borsa yoluyla başka şirketlere ortak olabilen bir proleteryanın doğal olarak kendisine devrimci misyonlar biçilmiş yüz yıl önceki zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan proleterya ile aynı şey olmadığını söyleyebiliriz.

Peki sınıfsal uzlaşmaz çelişkiler olarak tanımlanan bu çelişkileri burjuvazi ve kapitalizm nasıl oldu da herkesin canı gönülden sürmesini istediği bir düzen haline getirdi. Burada Baudrillard yine geleneksel toplumlara ve insanlığın bin yıllardır getirdiği alışkanlıkların gücüne atıfta bulunuyor. Özellikle "Fetişizm ve İdeoloji" başlıklı bölümde Tüketim ideolojisinin büyülenme, tapınma, arzu ve haz duygusunun yeniden üretiminin üzerine kurulmasından ama geleneksel olandaki tözden geriye hiçbirşey kalmadığından bahseder. Burada vücudun parçalara ayrılarak arzu nesnesi haline getirilmesinden, bunun kitle iletişim araçları ve reklamlar aracılığıyla kışkırtılan bir ayartıcılığa hizmet etmesi ve sonunda cinselliğin ya da güneşin bireysel haz almaya dönük indirgenmiş göstergeler haline getirilip tüketim ideolojisinin amacına uygun olarak yeniden üretildiğinden söz eder.

Bu kuramda nesneler bir sistemin parçalarıdır. Nesnelerin kullanım, ekonomik değişim, gösterge ve simgesel değiş tokuş değerlerinden söz edilir. Marksizm üretim, meta ve artı-değerden söz ederken, Baudrillard tüketim, meta/gösterge ve gösterge artı-değerden söz eder. Marx kullanım değerinin hiçbirşeyle karşılaştırılamayacağını söylemekte ancak Baudrillard da metanın taşıdığı gösterge değeri görmezden gelerek bir ekonomi politik kuram oluşturulamayacağını söylemektedir. Böylelikle tüketim evreninde yaşanmakta olan olguların ve sistemin reklam, moda, marka, kitle iletişim araçları ya da çağdaş sanat aracılığıyla kendini yeniden ve yeniden üretme mekanizmalarının anlaşılabileceğinden bahseder.

Kökeninde, bireysel gereksinimlerin karşılanmasından çok tükettiği nesneler ve onların taşıdığı gösterge/değer aracılığıyla toplumsal statünün belirlenmesine dayalı ilkel/geleneksel motivasyonun olduğu modern toplumlar Baudrillard'a göre bu değer yargılarının üzerine çok daha kompleks bir yapı kurmuşlardır. Hiç şüphesiz geleneksel toplumlarda bu tüketim süreçleri, inançlar doğrultusunda ve atalardan kalan bir sistemin sürdürüldüğü ve tanrıların hoş tutulduğu bir yapının yeniden üretimiydi.

Oysa modern toplumlarda bu süreçler aksine Baudrillard'ın hiper-rasyonel olarak tanımladığı planlı programlı sistematik süreçlerdir. Tüketimin, kesintisiz bir şekilde toplumun bütününü kapsayacak bir biçimde sürdürülmesi esas sorun olarak görülmektedir. Bu süreç aslında 1929'daki Büyük Buhran olarak tanımlanan ekonomik çöküşün ertesinde ortaya çıkmıştır. Kapitalizm bu buhrana kadar üretimci özünü korumuş, üretici güçleri sürekli geliştirerek devasa bir üretim potansiyeline ulaşmıştı ancak bu buhranla ortaya çıkan durgunluk kapitalizmi tüketim olmadan ayakta tutmanın mümkün olmadığı bir evreye getirmişti. İşte buradaki kırılma, kapitalizmin insanları tüketmeye yöneltecek mekanizmaları, psikoloji bilimini, reklamı, piyasa araştırmaları vs süreçleri devreye soktuğu bir dönem başladı ve tüketim ideolojisi bütün bir ekonomik sistemin belirleyeni haline geldi. Bolluk ve demokrasi, refah ve mutluluk birbirlerini anıştıran bir kavramlar bütünü olarak bu toplumların ideolojisi oldular. Tüketim toplumunun temel felsefi eğilimi olarak rasyonalite ise "insanları en ufak bir kararsızlık belirtisi göstermeden kendi mutluluğunu aramaya" ve "tercih önceliğini kendisine azami tatminleri sağlayacak nesnelere vermeye" yönlendirmektedir.

Burada ilkel toplumlardakinin aksine ilkel olmayan ama güdümlenmiş bir tüketme çılgınlığından ve yarışından söz ederken Baudrillard'ın yaptığı en önemli tespitlerden bir tanesi de bu sürecin bireysel bir haz alma süreci olarak

algılanmaması gerekliliğidir. Çünkü burada sosyolojik bir temele oturan tüketim, sürekli yeni nesnelerin üretilmesi ve tüketime sunulması aracılığıyla bireyde diğerlerinden daha iyisini almak ve daha prestijli bir konuma yükselme itkisi yaratarak asla tatmin olmayacak ve yok edilemeyecek bir haz mekanizması yaratılmaktadır.

Kapitalizmin ilk dönemlerinde kırlarda ya da sömürge ülkelerde yaşayan köylülerin hızla proleterleştirildiği bir dönemin benzeri bugün yaşanmaktadır. Ama artık kapitalizm üretimci bir sistem olmadığına göre kitleler sistematik ve örgütlü biçimde tüketime alıştırılmaktadırlar. Burada püriten tasarrufçu ahlakın yerini hesapsız harcamayı savunan hazcı bir ahlakın aldığını görürüz. Herşey tüketimin alanı içine çekilir.

Bu sistemde, kapitalizmin doğduğu yıllardaki karın azamileştirilmesi ve üretimin rasyonelleştirmesi sorun olmaktan çıkıp tekno yapı düzeyindeki sınırsız üretkenlikle ürünlerin piyasaya sürülüp satılması zorunluluğu ana sorun halini almıştır.

Bunun için herşey kişiselleştirilir, parçalara ayrılır. Nihai hedef diğerlerinden farklılaşma, kendini özel ve prestijli hissetme düşüncesidir. Ama burada fark üretmeye dönük tüketim, sınai bir üretimin sonucudur. Sonuçta istesenizde tüketerek diğerlerinden daha farklı bir noktada olamayacaksınızdır.

Moda ile yapılmak istenen şey de budur. Ancak burada da gözden kaçırılmaması gereken bir durum vardır. Moda aynı zamanda herşeyden haberdar olmayı ve yenilenme zamanı olarak adlandırılabilecek yeniden çevrim zamanını da hatırlatır. Bu anlamda "Moda derin bir baskı karakterine sahiptir" der Baudrillard. Moda kadın bedeni üzerinde de belirleyici bir role sahiptir. Kadın bedeninin incelmesi ve form/hat saplantısı olarak adlandırılan süreçlerin aslında modanın yarattığı algı biçimleri olduğu söylenebilir.

Reklam ve kitle iletişim araçlarının bu yapıdaki payı üzerine de genel olarak şu tespitleri yapar Baudrillard: Reklam insana asla tek başına seslenmez, onu farklılaştırıcı ilişkisi içinde hedef alır. Esas olan tüketim aracılığıyla diğerlerinden farklılaşmaktır. Son günlerde bir araba reklamında da gördüğümüz üzere hiç ihtiyacı olmasa bile salt almayı istediği için bir arabayı almak düşüncesi reklamın aslında kutsadığı şeydir. Tüketebileceğini göstermek aracılığıyla farklılaşmak düşüncesi burada kutsanır. Reklamın ustaca yaptığı şeylerden biri de aslında kendi amaçlarını toplumsal amaçlar gibi dayatmak ve böylelikle kendi varlığını ve prestijini sağlamlaştırmaktır

Yazının girişinde de belirttiğim gibi radikal bir sistem eleştirisi olmaktan çıkan marksizm, kapitalizme karşı vaad ettiği şeyleri ve daha da fazlasını

kapitalizmin bizzat kendisinin proleteryaya verdiği bir evrende artık etkinliğini yitirmiş durumdadır. Ayrıca çıkış noktası olarak modern batı felsefesinin rasyonel yaklaşımlarını temel alan ve doğaya insan gereksinimleri ekseninde hükmetmeyi öngören bu yaklaşım eşitlikçi bir bolluk, refah ve mutluluk gibi temel argümanlarını bu alanın hakim ideolojisi olan rekabetçi bolluk, refah ve mutluluk söylemine kaptırmıştır.

Ama burada eşitlikçi olmayan ve aslında yeryüzündeki zenginliğin neredeyse yarısına yakınına sahip olan küçük bir azınlığın yararına olan bu sistemin radikal bir eleştirisi mümkün ve Baudrillard bunu temel yönelimlerini gördüğümüz bu iki kitabıyla başarmış görünmektedir. Baudrillard bildik bütün ifade ve mücadele yöntemlerinin ötesinde bir ifade ve mücadele yöntemi sunmamakla birlikte buradan yeni biçimlerin doğacağına dair inancını da belirtiyor. Bununla birlikte gelenekselleşmiş yaklaşımların sorunun bir parçası olmaktan başka bir fayda sağlamayacağını sadece Baudrillard değil artık - belki ondan kırk sene sonra olsa da- herkes söylüyor. Kısacası Baudrillard bu iki kitabıyla sadece sisteme değil sisteme yönelik eleştirel kuramlara da radikal bir açıdan yaklaşıp hem gösterge ekonomi politiği olarak radikal bir eleştirel kuram ortaya koyuyor hem de sistem karşısında eleştirel bir noktada durduğunu düşünenlerin pozisyonlarını gözden geçirmelerini sağlayacak yeni bir yaklaşım getiriyor.

Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu

1978 yılında yazdığı bu metinde Baudrillard, insanın diğer hemcinsleriyle dayanışma içerisinde, ürettiği zenginlikleri paylaşarak yaşama idealinin olabilirliğini sorguluyor. Böylesi bir ideal için yola çıkan insan, grup ya da ideolojilerin bütün çabalarına rağmen, belki de insan türünün doğasında "toplumsal" olarak adlandırabileceğimiz bir maya olmadığından bugün gelinen noktada yaşadığımız dünyanın neden değişmediğine dair bir fikir sahibi olmak daha kolay gibi görünüyor.

Baudrillard'ın neredeyse tüm hayatı boyunca olaylara ve olgulara görünenin ötesindekini de görebilen bir pencere açarak bakabilmesi, onları gidebilecekleri son noktaya kadar vardırıp "*patafizik*" ya da "hınzır" değerlendirmeleri, tartışılmakta olan meselelerin zeminini ortadan kaldıracak bir bağlamda olunca doğal olarak bu çağının ilerisinde yaşayan düşünürü bazılarının duymazdan gelmesine yol açıyor.

Dünyanın değişik ülkelerinde yapılan devrimlerle kurulan bu eşitlik ideali taşıyan düzenler, sonunda Baudrillard'ın bir şekilde öngördüğü gibi

kitleler tarafından yıkıldı. İşte buradaki çelişkinin kendisi aslında kimsenin görmediği ya da görmek istemediği bir olgu olarak tam da hayatımızın ortasında duruyor.

Bildik yöntemlerle, bildik kavramlarla dünyayı ve insanları anlamak artık pek mümkün görünmüyor. Kitle ya da kitleler sosyolojik olarak kategorize edilmiş ve sınıf, kurum, statü gibi başka karmaşık kavramlar aracılığıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Oysa ki daha burada Baudrillard'ın çağrısına kulak verilirse, kitle terimini kavramsallaştırmadan onu bir "***hamur***" olarak gören bir sosyolojinin kat edeceği mesafe şüphesiz daha uzun ve önemli olacaktır. Sosyolojinin yapmadığı doğrusu yapmak istemeyeceği bu değerlendirmeleri Baudrillard bu kitabıyla yapmaktadır. Tanrıya, toplumsala, politikaya ya da anlama inanmayan kitleler... Bunların yerine şeytanı günlük yaşantılarının içine sokan, ritüel ve ayinlerle yaşayan, gösteriye tapan kitlelerden söz etmek gerekir. Onların bu tavrı aslında bildiğimiz anlamda kurumların da gerçekte aslında göründükleri yerde ve durumda olmadığı sonucuna varmamızı da sağlar. Ne kilise ne politikacılar ne kitle iletişim araçları...

Aslında kitle üzerinde iktidarı, etkisi olduğunu sanan her kurum, kitle tarafından öyle olduğunu düşünmeye itilmektedir. Sonuçta kitleler bildikleri gibi yaşamaya devam ettikleri sürece "iktidar"ı kimin elinde tuttuğunun bir önemi olmamaktadır. Klaus Croissant'ın (Alman Kızıl Ordu Fraksiyonu adlı solcu örgütün avukatlarından) sınır dışı edilmesinin aynı gece Fransa milli takımının maçının canlı yayınlanması "sayesinde" gerçekleştiğini düşünen iktidar varsın öyle düşünsün. Burada Baudrillard daha önemli bir soru daha sormaktadır. Bu Alman avukatın sınır dışı edilmesi olayında; bir yığın devrimden, birkaç asırlık politik deneyimden, gazete, parti, sendika ve aydınların halkı eğitmek için harcadığı onca çabadan sonra bu ataletin nedeni ne olabilir? Kitleler anlamın egemenliği altında toplumsallaşmak ve bu akılcı iletişim zorlamasına maruz kalmak istememektedirler. Açık olan budur ve anlamın yerine istedikleri şey de çok açıktır ki "gösteri"dir.

Kendisi üzerindeki bütün hegemonya biçimlerini etkisiz hale getiren kitleler, temsil edilemeyen bir biçim aldıklarında oyunun kuralları ortadan kalkmaktadır. Bu da politikanın önemini ortadan kaldıran bir duruma yol açar. Kitlelerin bir sessiz çoğunluğa dönüşmesi, kitleler adına konuşan ve onları temsil ettiğini iddia eden herkesi de derin bir çaresizliğe itmektedir. Bu sessizliği ortadan kaldırmak için referandumlar, sondajlar, testler ya da kitle iletişim araçları aracılığıyla yoğun bir çaba harcanmaktadır. Ancak

Baudrillard'a göre bunlar, temsil edici değil simülatif bir sisteme ait mekanizmalardır. Kitlelerse buna yanıtsızlık ve sessizlikle karşı koymaktadır. Kendilerini güdümlemek adına yapılan her şeye bu yanıtsızlığın gücüyle karşı koymaktadırlar. Tüketmeleri istendiğinde bu isteğe "hiperuyumlu" davranıp onların istediğinden de fazla tüketmekte ve bu sistemin ancak bu şekilde anlamını yitirip yok olacağına inanmaktadırlar. Baudrillard'a göre yıkıcı bir hiperuyumluluk zafer kazanmış bir meydan okuyuşun tüm görünümlerine sahiptir.

Kitle ya da kitleler sessizliğin, yanıtsızlığın ve temsil edilemezliğin kendisine kattığı güçle, bütün oyun kurallarını aslında kendisi belirlemektedir. Kapitalin kitlelere karşı meydan okuyuşuna karşı kitlelerin meydan okuması da bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. İlkel toplumlarda gördüğümüz için için kaynayan ama patlamayan bir toplumsal yapıdan, 18. yüzyıl sonundaki Fransız devrimiyle birlikte patlamalar ile yayılan bir "toplumsal" modern toplumların temel görünümü haline gelmiştir. Daha 1544 yılında Paris'te açılan ilk düşkünler eviyle birlikte toplumsalın doğuşundan bahseden Baudrillard'a göre 20. yy'da Sosyal Sigortalara dönüşen ve bütün toplumsal artıkları da kendi içine alan bir toplumsal artık hem herkesin içinde hem de dışında olduğu bir kalıntıya dönüşmüştür.

Kapitalin, Canetti'nin bahsettiği tarihteki o kör noktayı geçip geri dönülemez bir şekilde egemenliğini ilan ettiği, gerçeklik ilkesinin ortadan kalktığı evreye geçilmesiyle birlikte artık toplumsal da simüle edilmektedir. Sosyalizmin de geride kalan hali hiçbir tutku barındırmayan kendinden geçmiş bir hal alarak artık kapital için bir tehlike de oluşturmamakta dolayısıyla "iktidar" olmasında hiçbir sakınca görülmemektedir. Ama Baudrillard'a göre asıl temel yanlış ahlaki bir toplumsallaştırma düşünün peşinde koşmaktır. Baudrillard' ın bu kitabında temel olarak bahsettiği şey bu türden girişimlerin her zaman başarısız olacakları ve toplumsalın asla gerçekleşmeyeceğidir. Kitlelere rağmen bunun başarılması zaten olanaksızdır.

Simulakrlar ve Simülasyon Evreni

1981 yılında yazdığı bu kitapla Baudrillard, Nesneler Sistemi (1968) ile ortaya koymaya başladığı radikal kuramsal görüşleri bütünlüklü bir kuram haline getirip yayınlamıştır. Simülasyon kuramı olarak adlandırdığı bu kuramı pek çok olay ve olguya dayanan gözlemleri, radikal kavramsallaştırmaları, onları varabilecekleri son noktaya taşıyarak gerçekleştirdiği öngörüleri ile gerçekten bütün dünyada ses getiren, bir o kadar da yanlış anlaşılıp yok sayılan bir kuram olarak değerlendirilebilir.

Baudrillard işe simulakrın sözlük anlamından girip günümüzde gerçeğin yerini alan simulakrlardan bahsederek başlar. Gerçeğin tüm göstergelerine sahip olupta gerçek olmayan bir görünümden, her türlü gerçek süreç yerine işlemsel ikizinin konulduğu bir süreçten bahsederek simülakr ve simülasyon kavramları ile ilgili aslında çok basit bir tanım ortaya koyar. Ancak şüphesiz ki, bunlar aslında çok karmaşık süreçlerdir. Basit bir taklitten söz edilmediği ortadadır ve bunun arkasındaki felsefi arka planı kavramak çok da kolay değildir. Kapitalizmin, geçirdiği evre ve süreçlerde yaşadığı değişim ve biriktirdiği muazzam deneyim, onu ayakta tutmak konusunda çok farklı çözümler bulmaya itmiştir. Ama belli bir noktadan artık kapitalizm kendini var etmeye çalışmasa dahi bu tüketim düzeninin ve simülasyon evreninin süreceğini iddia eden Baudrillard, verdiği örneklerle artık gerçeklik ilkesini yitirdiğimiz bir dünyada yaşadığımızı bize göstermektedir.

Orijinalini koruma bahanesiyle 5 metre öteye tıpatıp benzeri yapılan Lascaux mağarasıyla, Fransa'nın Creusot bölgesinde tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan ve bu döneme tanıklık eden işçi mahallesinin kadını erkeği ve çocuklarıyla bütün bir kültürün açık hava müzesi şeklinde fosilleştirilmesi, yine buna paralel bir örnek olarak "Tanrılar Çıldırmış Olmalı" isimli filmin ekibinin her sabah klimalı evlerinden arabalarıyla çıkıp filmin çekildiği sette yerliler gibi davranarak turistik bir park oluşturması gibi örneklerle Baudrillard, yaşanan şeylerin basit bir taklit olayı olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Bunun dışında Disneyland'ın Amerika'nın minyatürleşmiş hali olarak bir simülasyon modeli sunması, politik arenaya ait simülatif süreçlerin (Watergate Skandalı) yaratılması, düşsellikle gerçeklik arasındaki bağın kopartılarak bütün bir toplumsal yapının ve hayatımızdaki neredeyse tüm süreçlerin bir simülasyon evrenine dönüşmesi sağlanmaktadır. Burada gerçeğin yerini modeller almıştır. Modern çağ ayrıca kitle iletişim araçları ve özellikle de televizyon aracılığıyla gerçeğin içine yerleşerek onu değiştiren "Medium" un çağı haline gelmiştir. Baudrillard'a göre hayatla televizyon birbirlerinin içinde çözülerek erimiş ve birbirinden ayrılması imkansız bir solüsyona benzemiştir. Medya gerçeği hipergerçeğe dönüştüren bir genetik koda benzemektedir. İdeal tipik bir Amerikan ailesi olan Loud'ların 1971 yılında 7 ay boyunca evdeki hayatlarının filme alınıp televizyonda gösterilmesi ve çekimler bittikten sonra ailenin trajik bir biçimde dağılması buna çok özel bir örnek oluşturmaktadır.

Şüphesiz sadece televizyon değil sinema da teknik bir kusursuzluğa ulaşmasıyla birlikte gerçeğin kusursuz bir benzerinin yaratılması nedeniyle

simülasyon evreninin asal bir unsuru haline gelmiştir. Özellikle sinemadaki illüzyonun kaybolmasına neden olan bu teknik kusursuzluk esasen gerçeğin tüm göstergelerini taşıyan ama gerçek olmayan bir evren yaratılması aracılığıyla zaten simülasyon düzenine hizmet etmektedir. "Barry Lyndon", "1900" gibi tarihi filmlerdeki kusursuzluk onları film olmaktan çok kusursuz benzerler olmaya itmektedir. Bu da onları sinemayı sinema yapan düş gücünden yoksun simülakrlar haline getirmektedir. Özellikle tarihin sinema aracılığıyla yeniden yazılması tarihin ortadan kaybolmasına ve egemenliği bir arşivin eline geçirmesine katkıda bulunan bir sürece yol açmıştır.

Sinema ve televizyon aracılığıyla tarihin bir senaryo olarak yeniden kusursuz halde canlandırılması sanıldığı gibi gerçeğin algılanmasına ve öğrenilmesine değil, gerçeğin soğuk bir işlemsel ikizinin canlandırılmasından dolayı "Holokost" dizisinde olduğu gibi yaşanan bir olaya karşı kayıtsız kalınmasına ve sonuçta unutulmasına hizmet edecektir.

"China Syndrom" filminin kendinden sonra yaşanacak "gerçek" Harrisburg olayının öyküsü olmasıyla, Amerikan ordusunun savaşırken sahip olduğu olanaklara film çekerken sahip olup Filipin ormanlarına Napalm bombası yağdıran "Apocalypse Now" filminin "gerçek" Vietnam Savaşından esinlenen bir öykü olmasında da hiçbir fark yoktur. Bunlardan biri gerçek diğeri onun simülakrı değildir Baudrillard'a göre. Çünkü bunların hepsi zaten simülakrdır.

Simülasyon evreni, sadece gerçeğin yerini alan simülakrlar ve kitle iletişim araçları aracılığıyla değil insanların günlük hayatlarının her anına yayılan binaları, kurumları, tüketim, kültür ve eğlence alanları aracılığıyla da kendini var etmektedir. Hipermarketlerin ve içinde her türlü kültürel etkinlik alanlarının steril bir ortamda sunulduğu alışveriş merkezlerinin yanı sıra çağdaş ya da güncel sanat adı altında her türlü kültürün ortadan kayboluşunu simgeleyen Paris'teki Beaubourg Müzesi bu sistemin bir parçasıdır. Bu müzeyi bir kültürel caydırıcılık anıtı olarak gören Baudrillard için burası bir kültür hipermarketi ve toplumsal yaşamın işlemsel simülasyonuna ait bir zaman-mekandır. Kitleler içinse burası ironik bir şekilde karşı kültür de dahil olmak üzere kültürün ölümünü görüp keyif aldıkları bir mekan olmuştur.

Hipermarketlerin, bu bağlamın içinde hiç şüphesiz çok önemli işlevleri vardır. Nesnelerin bir mal olmaktan çıkıp taşıdıkları anlamın çözülmesi gereken bir teste benzemektedirler. Raflar dolusu nesne ve sadece boşalan rafları doldurmak ve düzenlemek işiyle görevli insanlar, self servis yeme biçimi de buna eklendiğinde alıcıyla satıcının geleneksel bir araya gelişinin

ortadan kaldırıldığı, insanlarla şeylerin bir araya geldiği bir güdümlenme mekanı olarak alışveriş merkezleri yerleşim bölgelerinin bile dağılımını belirleyecek bir hale gelmiştir.

Bu simülasyon evreninin kültürel uzamda yansıması olarak, bilimkurgu edebiyatı üzerinden birbirine zıt iki durumdan bahseden Baudrillard, gerçekliğin abartılı bir projeksiyonu olarak bilimkurgunun artık mümkün olmadığı bir dünyada yaşamakta olduğumuzu söylerken, böylesi bir evrenin maddi gerçekliğinin ve ona ait teknolojik kavramların ters yüz edildiği bir başka bilimkurgu romanını ise simülasyon evrenine ait ilk büyük roman olarak tanımlar. Baudrillard simulakrları üç gruba ayırır: İlki, doğalcı, doğal simulakrlar, bunlar ütopya üreten bir düşsellik yaratırlar. İkincisi, üretici özelliğe sahip, enerji ve güç üstüne kurulu üretken simulakrlar, bunlar da bilimkurgu üreten bir düşsellik yaratırlar. Üçünü ve sonuncusu ise bilgi, model ve sibernetik oyunlardan oluşan total bir işlemsellik ve hipergerçeklik simulakrları. Bu sonuncuya has bir düşsellikten söz edilemeyeceğinden, günümüzde bilimkurgudan da söz edilemez ancak ve ancak modellerin gerçeğin yerini aldıkları bir evrende bütün bu modellerin büyük bir makinenin parçası gibi tasvir edildiği, her şeyin hiperişlevsel bir rolünün olduğu "Crash" romanı şu anda burada olup biten bir bilimkurgu romanı olarak adlandırılabilir.

Tam da burada zamanın Batı Almanya'sında kurulan, işçilere geleneksel çalışma süreçlerine ait işler veren ama aslında hiçbirşey üretmeyen fabrika simülasyonlarını örnek veren Baudrillard, haklı olarak şunu sormaktadır: Böyle bir "gerçeklik" hangi bilimkurgu yazarının aklına gelebilir?

Hayvanlar üzerine yazdığı bölümde ise, insanların geleneksel toplumlarda hayvanlara bakış açısıyla, modern toplumların rasyonel aklıyla bakışı arasındaki radikal farklılığı anlatan Baudrillard, deneyler aracılığıyla hayvanların fizyolojik mekanizmalar olarak çözümlenebildiğini düşünen bir bilimle, onları ilahi ve kutsal varlıklar olarak gören ilkel insanların arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Hayvanların insanlık dışı bir konuma geçişleri ironik bir şekilde akıl ve hümanizmin gelişmesiyle birlikte olmuştur. Hayvanların endüstriyel birer ürün haline gelmesi ile birlikte tıpkı 1929 krizinden sonra psikoloji biliminin gelişmesi gibi zoo-psikiyatri bilimi gelişmeye başlamıştır.

Kitabın son bölümünde üniversitenin simülasyon evreninde geldiği noktadan bahseden Baudrillard üniversitenin bilimsel içerik ve siyasi yapılanmadan yoksun bir halde boşlukta uçmaya mahkum olduğunu söylemektedir. 1968 Mayısında öğrenciler iktidarın üniversiteyi ölüme terk etmiş olmasına meydan okuyup iktidardan daha hızlı davranıp üniversiteyi terk

etmişlerdir. Ancak bu tarihten sonra bilim ve kültürden geriye kalan her şeyin gömüldüğü bir üniversite simülasyonundan söz edebiliriz.

Temel olarak Baudrillard bu kitabında radikal bir sistem eleştirisini, sistemin insanlara dayattığı yaşam biçimi ve modeller üzerinden, gerçeklik ilkesinin yitirilmesini örneklerle deşifre ederek bütünlüklü bir şekilde yapmaktadır. Kapitalizmin can çekişmekte olduğunu ama kendi can çekişme sürecini bile kendisi sahneleyebilecek kadar cüretkar olmasına izin vermememiz gerektiğini söyleyip soruyor: Bu bir meydan okuma mı yoksa düşsel bir bilim şeklinde mi olmalıdır? Bu soruya verdiği yanıt ise bize kendi varoluşunda ve dünyayı değerlendirmesinde çok özel bir yeri olan düşsel çözümler bilimi olan patafizik oluyor.

FAZLA İMGE ÜRETİMİ

Mezula DRAGONETTİ

simülasyon dünyasında daha doğrusu göstergenin en önemli işlevinin bir yandan gerçekliğin ortadan kaybolmasını sağlamak, diğer yandan da ortadan kaybolduğunu gizlemek olduğu bir dünyada yaşadığımız söylenebilir. Sanatın da bundan başka bir şey yapmadığı söylenebilir.
J. Baudrillard

ÖZET

Baudrillard günümüz sanatında gerçekleşen değişimleri estetik açıdan değil antropolojik açıdan eleştirir. Complo de l'art başlıklı makalesinde, birçok sanat yapıtının yaratım aşamasında doğası gereği uğraması gereken estetik biçime ait özellikler taşımadığını dile getirir. Ona göre önce Duchamp'la başlayıp sonra Warhol'la tekrar gündeme sokulan sıradan tüketim nesnelerinin sanat nesnesi olarak sunulması, fikrin nesneler aracılığıyla somutlaşması ve soyutlamayla biçimin en saf haline ulaşma arzusu Baudrillard'ın "Antropolojik illüzyon" diye tanımladığı illüzyon ve düş gücünü saf dışı bırakır. Gerçekliğin kendisi sanat olarak hayatımıza girmiştir. Estetik değerleri yadsıyan sanat nesneleri sanat adına üretilmekten çok ekonomiyi canlı tutmak için bol miktarda üretiliyor gibidir. İmge kusursuz olarak gerçeğe benzediği ölçüde değer kazanmaktadır. Bu estetik biçim ve illüzyondan yoksun imge izleyici tarafından çabuk tüketilmektedir ve geride iz bırakmamaktadır. Herkesin sanat nesnesi üretebildiği günümüzde Baudrillard, paradoksal bir yaklaşımla üretilen bol sayıdaki sanat nesnelerinin sanat adına çok şey yapılıyor izlenimini verdiğini oysa birçok sanat nesnesinin değersiz ve anlamsız olduğunu ve sanatın hala var olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Baudrillard, sanat, komplo, gerçeklik, illüzyon*

ABSTRACT

Baudrillard criticizes changes in contemporary art from the point of view of anthropology rather than from the point of view of aesthetics. In his article titled The Conspiracy of Art he points out that a lot of artworks do not have the

characteristic of aesthetic style which they should have as a result of their nature. According to Baudrillard, presenting ordinary consumption subjects as artwork, concretizing thought through subjects and the desire to reach the purest form of style through abstraction - which started with Duchamp and was later brought to agenda by Warhol - eliminate imagination and illusion defined by Baudrillard as "Anthropological illusion". Reality itself came into our lives as art. Artworks contradicting with aesthetic values seem to be produced in order to keep the economy alive rather than to be just for art. The more flawlessly an image is similar to reality the more valuable it is. Such an image lacking aesthetic style and illusion is consumed quickly by the audience and does not leave a mark. In today's world where everyone is able to produce an artwork Baudrillard paradoxically states that these myriad of artworks give the impression that a lot is being done for art, but lots of artworks are worthless and meaningless. He poses the question whether the art still exists or not.

Key Words: *Baudrillard, art, conspiracy, reality, illusion*

Philippe Petit, Baudrillard ile yaptığı bir görüşmesinde, sorusuna, "... sanatın ortadan kaybolma nedenini artık sanat adına yapılacak bir şey kalmamasına değil çok şey yapılmasına bağlıyorsunuz."[1] diye başlıyor. (Baudrillard, 1997:183) Günümüzde sanat adına yapılan faaliyetler o kadar çoğalmıştır ki bu bizde ilk anda sanat adına iyi gelişmeler olduğu anlayışını uyandırıyor. Oysa Baudrillard'a göre fazla sayıda sanat eseri üretilmesi, hayatımızı sarıp sarmalayan bu imge bolluğu sanatın yokluğunu, yani artık sanattan bahsetmemizin mümkün olmadığını işaret etmektedir. Neo-kapitalist toplumlarda üretimin yerine tüketim geçtiğinden sanat eserleri de bu topluma özgü diğer nesneler gibi tüketilmek ve daha çok kitlelere ulaşması için üretilmekte dolayısıyla sınırsız sayıda olması gerekmektedir. Elbette ki istisnalar var ama artık sanatçıların çoğunluğu biçim değil tüketim nesnesi üretmektedirler. Her şeyden önce bunlar estetik biçimden yoksundurlar ve herkesin istediği bir şeyi sanat diye sunabilmesine olanak sağlayan bu tüketim toplumuna ait düzende artık sanatın sahip olduğu özgün ve ayrıcalıklı konumu yoktur. "Ben bir makineyim" diyen Warhol'un makine mantığıyla hızlı, seri ve çok sayıda üretmek istemesi onun sanatçı kimliğinden ve uyanıklığından kaynaklanmaktaydı. Ama ondan sonra gelen sanatçıların da acaba aynı makine

---

[1] Jean Baudrillard, Le paroxyste indifférent: Entretiens avec Philippe Petit. Paris: Grasset. 1997, Oğuz Adanır. Yayımlanmamış Çeviri.

(biz de birer makineyiz) mantığıyla üretmeleri tüketim toplumunun ve sanat dünyasının dayattığı unsurlardan birisi midir? Ya da sanatın bu olduğu görüşünün yaygınlık kazanması, ve bunun karşı konulamaz cazibesinden mi? Baudrillard'ın 1996 da *Libération* gazetesinde yayınlanan daha sonra kitap haline getirilen *Complot de l'art* [2] başlıklı metninin sanat dünyasında sarsıntı yaratmasının sebebi, bu makalesinde günümüz sanatta anlamsız, değersiz, beş para etmeyen eserlerin çokluğundan ve aynı zamanda ben değersizim diyen sanatın değerli olarak sunulmasının komplo olduğundan bahsetmesidir.

Baudrillard daha ilk kitaplarından itibaren (*Nesneler Sistemi, Tüketim Toplumu, Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri, Kusursuz Cinayet, Kötülüğün Şeffaflığı* gibi) sanat dünyasına ilişkin özellikle Pop Art'a ve tüketim kültürüne dayanan sanatsal değişimler ve bu kültür etrafında gerçekleşen olaylar hakkında fikirlerini açıklıkla söylemiş yani sanatın kendisini sanat yapan estetik biçimlerden uzaklaşıp estetik-ötesi bir alana geçildiğini, düş gücü ve illüzyondan yoksun olduğunu, göstergelerin ve yeni anlamlar kazandırılmış nesnelerin hayatımızın her alanına daldığını birçok kez tekrarlamıştır. Hatta *Simülasyon ve Simülkrlar* başlıklı kitabı bazı sanatçılar (Neo-Geo gibi) tarafından çalışmaları için referans olarak alınmaktaydı. *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo* adlı yazısının bu denli tartışılmasının ardında bu sanat dünyasının kurduğu komplodan söz etmesi yani o dünyayı açık bir şekilde eleştirmiş olması olabilir mi? Sanatsever gibi gözükenler, kurumlar, talepler, alışverişler, sanat piyasası, aktiviteler, spekülasyonlar gibi sanat dünyasının çarkları sanatın çıkmaza girdiğini gizlemekte yani duygusuz, illüzyondan yoksun, değersiz olan sanat eserlerini sanat eseri diye inandırılmaya çalışılıp bu komplo aracılığıyla faydalar sağlandığını göstererek herkesin bununla yüzleşmesinin önünü açmıştır. François L'Yvonet ile yaptığı bir söyleşide, sanat dünyasının kurduğu komployu, sanatın sanat tarihinden kaynaklanan yani yüzyıllardır gelenekçi konumunun oluşturduğu saygın duruşunun arkasına saklanıp dokunulmazlığını kullanmasından dolayı eleştirdiğini söylemektedir. (Baudrillard, 2005a: 128)

Baudrillard çağdaş sanatın içinde bulunduğu durumu gerçeklik ilkesinden yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre sanat biçim demektir. Sanatı sanat yapan biçim yerine gerçeklik geçmiştir. Önceleri sanatçı, dünyadaki gerçeklerden yola çıkarak, üç boyutlu olanının bir boyutunu atıp

---

[2] Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo/ Estetik Bir İllüzyon Üretmek, Üretilen Estetik İllüzyonu Yitirmek. 2009/2010. Oğuz Adanır. Yayımlanmamış Çeviri.

yani gerçeği yadsıyıp, biçim aracılığıyla yeniden canlandırmasıyla illüzyon yaratıyordu. Referans aldığı dünyadaki gerçeklere illüzyon ve düş gücüyle bambaşka anlamlar kazandırıyordu. Öte yandan modernizmle beraber dünyasal gerçeklerden yola çıkarak oluşturulan sanat üretiminden kopmaya başlanmıştır. Sanatın ne olduğu sorgulamalarıyla sanatta ilki Duchamp'la daha sonra da Warhol'la antropolojik kırılma yaşanmıştır. Her ikisi de artık gerçeklerden yola çıkıp sanat eseri üretmek yerine gerçeğin kendisini sanat eseri olarak sunmuştur. Warhol, "gerçekliğin aracıya ihtiyacı olmadığını, gerçekliği çevreden ayırıp tuvale taşımak gerektiğini" söylemiştir. (Baudrillard, 2008: 148)

Duchamp öncü bir hareketle sıradan bir nesneyi sanat alanın içine katmasıyla yaptığı bu büyük değişikliğin sonu gelmeyecek bir sanat anlayışının başlangıcı olacağını bilemezdi herhalde. Sanat nesnesine yapılan zihinsel bir müdahale ile sanat kavramsallaştırılmış ve gerçek olan da illüzyonun yerine geçmiştir. Çünkü zihnimizde canlandırdığımız şeylerin sanat ürününe dönüştürülmesi gündelik yaşamda rastladığımız birçok nesneye kavramsal anlamlar yüklemeyi yani onları sanat nesnesi yapmamızı kolaylaştırmıştır. Öyle ki hiçbir anlamı olmayan nesneler bile sanatsal biçimlere bürünmektedir. Gerçek bir nesnenin sanat eseri olarak sunulması illüzyonu da ortadan kaldırmış ve gerçeğin kendisi sanat eseri olmuştur. Ondan sonra gelen sanatçılar ise Duchamp'ın yaptığı ready- made eserinin değişik şekillerini tekrarlamaktadırlar. Fakat ready- made'in yarattığı ilk özgün etkiye sahip olmamasına rağmen sanatçılar aynı şekilde üretmekten vazgeçmemekte ve hatta sıra dışı ve özgün eserler üreteyim derken eserleri sıradanlaşmakta ve anlamsızlaşmaktadır. Dünyanın sıradan gerçekliği sanat olarak sunulmakta ve özgün bir alan olan sanat da sıradanlaşmaktadır.

Oysa gerçeklik sanat olarak sunulduğu zaman sanatta oluşan durumu Baudrillard şöyle açıklamaktadır (Baudrillard, 2009/2010):

Gerçeklik giderek daha gerçekçi bir şekilde sunulur ve bu olay böyle sürdürülüp götürülürse bunu düş gücümüzü harekete geçiremeyen bir simülasyon olarak nitelendirebiliriz. O yüzden her imgenin dünyanın gerçekliğinden bir şeyleri alıp götürmesi, her imgede dünyaya ait izlerden bazılarının silinmesi gerekmektedir, ancak bu iş gerçekliği yok etme boyutlarına getirilmemeli, gerçekliğe ait tüm göstergeler eksiksiz bir şekilde sunularak gerçeklik yok edilmemeli yani gerçeklik konusunda bırakılan boşlukların düş gücü tarafından doldurulmasına izin verilmelidir.

Modernleşme sürecinde soyutlamayla başlayan başka bir kırılma noktası daha oldu. Nesneyi basit biçimlere indirgeme ve analitik gerçeği arama arzusu ile non-figüratif biçimlere geçilmiştir. Ama bu durum yeniden canlandırma, imge ve düş gücünün etkisini yitirmesine neden olmuştur.

(Baudrillard, 2005b):

Soyutlamanın yol açtığı bir paradoks varsa o da, nesneyi figüratif zorunluluklardan "kurtarıp", yalnızca bir biçim olmaya itmesi ve dolayısıyla onu benzerlikten daha radikal bir gizli yapı, daha keskin bir nesnellik düşüncesine mahkûm etmiş olmasıdır. Soyutlama, benzerliğe dayalı figüratif maskeyi fırlatıp atarak nesnenin açıklamasını sağlayacak analitik hakikate ulaşmak istemiştir. Bu amaçla soyutlama adı altında her nedense giderek daha yoğun bir gerçekliğe, nesnenin "birincil yapılarının" ortaya konulmasına, başka deyişle gerçekten daha gerçek görünen bir şeylere doğru gidilmiştir. Buna karşın sanat genel bir estetikleştirme adı altında bütün gerçekliğe el koymuştur. (s.183)

İmgenin yerine tüketim dünyasına ait göstergelerin geçmesi Warhol ile gerçekleşir. Nasıl ilk avant-garde harekette Duchamp bunalıma girmiş sanatın alanını değişmesine neden olduysa bu kez Warhol içinde bulunduğu kültürü iyi görmüş ve bu kültürden beslenerek göstergeler aracılığıyla Duchamp'ın yaptığını ileriye taşımış yani nesneleri fetişleştirmiştir. Warhol sıradan tüketim nesnelerini sanat eserine çevirmiştir.Warhol yaşadığı dönemde gerçekliğin yokluğunu fark etmiş ve bunu imgeler aracılığıyla ispatlamıştır. Anlamsızlığı doğrudan üretebilme cesareti göstermiştir. Pop Art, popüler kültüre ait sıradan nesneleri, görüntüleri büyülü imge haline getirir. Ama göstergeye dönüşen sıradan nesne artık sıradan değildir. Nesneler dünyasındaki bu büyük değişim konusunda Baudrillard, *nesne sadece kullanımda, bir işe yaradığı anda sıradandır. Gösterge haline geldiği gösterdiği anda nesne sıradan olmaktan çıkar: Oysa çağdaş nesnenin hakikat'inin artık bir işe yaramak değil, göstermek olduğunu araç olarak değil, ama gösterge olarak güdümlenmesidir.* (Baudrillard, 2008: 147) Baudrillard *Nesneler Sistemi* adlı kitabında da nesnenin eski anlam ve işlevini yitirdiğini onun yerini tüketim toplumunun kutsadığı fetiş nesnelerin aldığını belirtmektedir. Günümüzde sanat eseri de fetiş nesne olarak değerlendirilmekte bu da sanat dünyasında sanatın işlevsel yönünün fetiş nesneyle aynı tutulmasına neden olmakta ve bu yönde sanat eserlerini üretilmektedir. Çünkü sanata atfedilen değer bu yöndedir. Gerçekliğe

ait, çabuk tüketilen, geride hiç iz bırakmayan gösterge nesneler imgenin yerini almış bulunmaktadır. Sıradan, gündelik yaşamın gerçeklerine ait göstergeler düş gücü ile canlandırılmaya izin verilmeden sanat nesnesi olarak sunulmaktadır. Gücünü kaybeden özne, modeller veya kodlar aracılığıyla başka anlamlar kazandırılmış fetiş nesnelerin egemenliğindedir. İleriye dönük olarak üretim yapılamamasından dolayı sanat geçmişinden beslenmekte, sanatçılar yapılanları yeniden üretmektedir. Sanat dünyası da olması gereken buymuş gibi söz etmekte ve öyle kabul ettirmeye çalışmaktadır. Geleceğe dönük sanatsal üretimin yapılmamasını ve geçmişi kendilerine mal etmelerini gizlemek için oyunlar oynanırken izleyici de bu oyunun içine alınmaktadır. Çünkü izleyici zaten anlamamakta ve onlara anlaşılmayanın sanat olduğu inandırılmakta, izleyici de inanmış görünmektedir.

Sanat ayrıcalıklı ve özgün bir alan iken herkesin sanatçı olabildiği ve sınırsız sayıda eserler üretebildiği bir alan haline geldi. Estetik olarak hiçbir değere sahip olmayan, geride iz bırakmayan, çabuk tüketilen eserler, tam olarak sanatın bu olduğu bienaller, sergiler, açılışlar vs. gibi ortamlarda sanat diye sunularak sanat pazarının sürekliliği sağlanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla sanat eserleri sanat adına yapılmaktan ziyade bu sanat dünyasında değerin dolaşması için üretilmektedir. Bu da fazlasıyla sanat eseri üretilmesine neden olmaktadır. İmge kusursuz bir gerçeğin kendisi olmuştur. Teknolojik gelişmeler özellikle dijital imgeler çok iyi örneklemektedir. Warhol da tam bunu yapmıştır. Bir makinenin sahip olduğu kusursuz seri üretim ayrıcalığına sahip olmak istemiştir. Kültürün göstergelerini mekanik fırça vuruşlarıyla ürettiği imgelerle kutsallaştırmıştır. Göstergelerin kutsallaştırılması ve fetiş nesne olarak yüceltilmesine paralel olarak sanat alanındaki üretim artmaktadır. Tüketim dünyasında gösterge özelliklerine sahip nesnelerden bol bir şey yoktur ve sıradan nesnelere sanatsal bir görünüm kazandırmak sanatçı olabilmek için yeterli olabilmektedir. Estetik biçim yerine kusursuz tekniğin geçerli olduğu sanat alanına geçilmiştir. İmge ne kadar kusursuz şekilde gösterilirse o ölçüde gerçeğine benzemekte ve illüzyon gücünü de yitirmektedir.

Baudrillard'ın verdiği Pekin Operası örneği bu durumu açık biçimde açıklamaktadır (Baudrillard, 2009/2010).

Bu oyunlarda bir sal üzerinde düello eden iki kişinin gerçekleştirdiği bedensel hareketler akmakta olan su kütlesinin zihinlerde tüm gerçekliğiyle canlanmasını sağlamaktadır. Sal üzerinde birbirlerine değecek kadar

yakınlaştıktan sonra uzaklaşan ama birbirlerine hiç değmeden dövüşen bu iki kişi karanlık bir gecede altlarından akan coşkulu suların varlığını seyirciye hissettirebilmektedirler. Bu sahne kusursuz ve izleyiciyi koltuğuna mıhlayan bir illüzyon örneği olup, burada estetikten çok fiziksel bir illüzyondan söz edilebilir, zira gece ve nehirle ilgili en ufak bir gerçekçi dekor parçasının yer almadığı bu bölümde doğal illüzyon duygusu yalnızca bedenlerin sergiledikleri hareketlerle verilmektedir. Günümüzde böyle bir sahnenin gerçekleştirilmesi için tonlarca suya ve düello için infraruj aydınlatma düzenine gerek duyulacaktır, vs.

Fazla sanat üretimi gerçekliğin kaybolduğunu ve onun yerine geçen hipergerçekliği saklamak gibi bir işleve sahiptir. Tıpkı Baudrillard'ın Bizanslı ikonolatrların ürettiği Tanrı imgeleriyle günümüz dünyasındaki imgeleri karşılaştırınca aynı şeyi görmesinde olduğu gibi. Tanrı imgeleri sanki onun varlığı hakkındaki sorgulamaları engellemek için yapılıyor, onun yokluğunu gizlemeye çalışır gibiydi. Yani her imge Tanrının ölümünü değil kaybolduğunu gizler gibiydi. Ve günümüzde de sanat ölmüş değil kaybolmuştur ve estetikten, illüzyondan yoksun anlamsız imgelerin çokluğu bunu gizlemeye çalışmaktadır.

KAYNAKÇA

Adanır, O. (2010). *Baudrillard.* İstanbul: Say Yayınları.

Adanır, O. (2009/2010). *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo.* Yayınlanmamış Çeviri.

Baudrillard, J. (1997). *Le paroxyste indifférent: Entretiens avec Philippe Petit.* Paris: Grasset.

Baudrillard, J. (2002). "İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik" .Çev. O. Adanır. *Doğu Batı Dergisi, Sayı:19* , 9-25.

Baudrillard, J. (2005a). *Bir Parçadan Diğerine / François L'Yvonet ile Söyleşi.* Çev.Y. Avunç. İstanbul: İnkilap Kitapevi.

Baudrillard, J. (2005b). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün, Egemenliği.* Çev. O. Adanır. Ankara : Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2006). *Cool Anılar V.* Çev. A. Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2006). *Kusursuz Cinayet.* Çev. N. Sevil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu.* Çev. F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2009). *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri.* Çev. O. Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, J. (2010). *Nesneler Sistemi.* Çev. O. Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, J. (2009/2010). *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo/ Estetik Bir İllüzyon Üretmek, Üretilen Estetik İllüzyonu Yitirmek.* Çev. O. Adanır. Yayınlanmamış Çeviri.

"SİMGESEL DEĞİŞ TOKUŞ VE ÖLÜM"

Emel YUVAYAPAN

Mersin Üniversitesi

ÖZET

Bu metin Prof. Dr. Oğuz Adanır'ın Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sinema-Tv Bölümü'nde, 2006 yılında verdiği "Sinema ve Tv'de Yaratıcılık ve Simülasyon" adlı doktora dersi kapsamında; Jean Baudrilard'ın "Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm" adlı kitabından yola çıkılarak yazılmıştır.

Jean Baudrillard, "Simgesel Değiş Tokuş" ve Ölüm adli metninde, modern batı toplumlarını ve bu toplum yapısı üzerine o zamana değin üretilmiş teorileri eleştirel bir süzgeçten geçirir. Toplumun içinde bulunduğu durumu tüm boyutlarıyla analiz ederek, kapitalizmin gelinen aşamada bambaşka bir forma büründüğünü ve verili düşünme biçimlerinin hiç biriyle yeterli bir analizin yapılamayacağını ifade eder. Gerçek bir açıklama ve anlama süreci için sistem dışı kavramlara ve düşünme biçimlerine ihtiyaç olduğunu belirtir.

"Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm" üretimden modaya; göstergebilimden Marksizm'e ve psikanalize kadar pek çok alan ve teoriden yola çıkarak ve tüm bu alanları eleştirel bir gözle inceleyerek yeni düşünme biçiminin izini sürmektedir. Bu makale, Baudrillard'in teorisini anlamayi ve açıklamayı amaçlamaktadır.

***Anahtar Sözcükler**: Simülasyon, Gerçek, Gerçeklik İlkesi, Kapitalizm, Modern Toplum*

ABSTRACT

This paper has been written as a part of the PhD seminar "Creativity and Simulation in Cinema and Television" given by Prof. Oğuz Adanır in 2006 at the Department of Cinema and Television, Faculty of Fine Arts, Dokuz Eylul University. The paper is based on Jean Baudrillard's book "Symbolic Exchange and Death".

Jean Baudrillard's work at issue critically addresses modern western societies and the theories analysing the structure of such societies developed until then. Analysing the conditions of society from all aspects, he states that the

current phase of capitalism had assumed a totally different form and this is why none of the current ways of thought is capable to analyse capitalism well enough. He emphasises that a process of true explanation and understanding needs concepts and ways of thinking from outside the system.

Considering various areas and theories – ranging from production to fashion, from semiology to Marxism and psychoanalysis – 'Symbolic Exchange and Death' analyses these with a critical view and traces a new way of thinking. This paper aims at understanding and elucidating Baudrillard's approach.

***Keywords**: Simulation, Real, Reality Principle, Capitalism, Modern Society*

Jean Baudrillard, 1976 yılında kaleme aldığı *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* adlı metninde batı toplumlarının kültürel, politik, ekonomik ve toplumsal olarak gelmiş bulundukları noktayı alışılmış kavramsallaştırmaların dışına çıkarak, bir başka deyişle kavramları ('gerçek', 'tarih', 'ekonomi', 'üretim', 'devrim', 'ilerleme' vs.) sahip oldukları anlamlarından farklı bir biçimde kullanarak açıklamaktadır.

Bunun temel olarak iki nedeni bulunmaktadır. İlki söz konusu kavramların tarihin bir dönemini açıklamakta, anlamakta kullanılan, o dönem için bir gerçekliği bulunan kavramlar olmalarına karşın günümüz batı toplumlarının içinde bulunduğu durumu açıklamaktan uzak olmalarıdır. İkincisi ve belki de daha önemlisi, batı toplumunun temellerini oluşturan aydınlanma düşüncesinin ideal bir toplum yaratma ütopyasının bu kavramlarla kopmaz bir ilişki içinde olmasına karşın, ideal toplum tasarımının büyük bir başarısızlığa uğramış olmasıdır. Günümüz batı toplumu bu başarısızlığı tüm görünümlerine rağmen reddetmekte, dolayısıyla aksini kanıtlayabilmek umuduyla geçmişten gelen referanslara başvurarak yaşamı sürdürmeye çabalamaktadır. Söz konusu idealleri/kavramları/referansları başka bir boyuta taşımak, yeniden ele almak, bunların içeriksizliklerini ortaya çıkarmak anlamında son derece radikal bir girişim olmakta, bunun da ötesinde Baudrillard için bir zorunluluk gibi görünmektedir.

Günümüz batı toplumlarının sürekli olarak yitirilmiş bir gerçeklik evrenine gönderme yapıyor oluşu, içinde bulunduğu durumun çaresizliğinin ve bu çaresizliğin görmezden gelinmeye çalışılmasının sonucudur. Gerçeklik evreninin/ilkesinin ortadan kaybolması demek dünyayı açıklamak, anlamak ve yorumlamak için gerekli olan ve geçmişten alınan referanslarla oluşturulmuş olan bir yapının ortadan kaybolmuş olması demektir. Söz konusu olan,

yaşanılan dünyanın gerçek olma özelliğini yitirmesi gibi fantastik bir iddia değildir. Yitirilmiş olan gerçek değil, gerçeklik ilkesidir. Elbette bir takım olaylar olmaya, zaman (tarihsel olma özelliğini yitirmiş olan zaman) akmaya devam etmektedir. Fakat bunlar, bir neden sonuç ilişkisine bağlanabilecek olaylar olma özelliklerini yitirmişlerdir. Dolayısıyla boşlukta gezinir bir duruma gelmişler, bir anlam üretir ve bir anlam tarafından belirlenir olmaktan uzaklaşmışlardır. Bu özellikleriyle '*olay olmayan olaylar*' olarak adlandırılmaları, gerçeklik ilkesinin geçerliliğini koruduğu bir evredeki olaylar (tarihsel özellikleri olan) ile aralarındaki bağın kopmuş olması anlamına gelmektedir. Baudrillard için, gündelik ve toplumsal yaşamı hala gerçeklik ilkesi çerçevesinde kurmaya çalışmak, '*olay olmayan olaylar*'ı bu bağlamda açıklamaya çalışmak kurulu sistemin dönüşmesini engellemenin bir yolu gibi görünmektedir. *'Baudrillard'ın bize sözünü ettiği* Gerçeklik İlkesi *tamamıyla (sosyo-politik-kültürel-ekonomik)* ***sistem*** *kavramıyla bağlantılıdır'*[1]. Alıntıdan anlaşılabileceği gibi gerçeklik ilkesi bir sistemle birlikte varolabilir. Söz konusu sistemi kuran ve aynı zamanda sistem tarafından belirlenen zihniyet, gerçeklik ilkesinin kurulması ve sürdürülmesinde başat bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla sistemin geçirdiği dönüşüm gerçeklik ilkesinin de dönüşmesine yol açmak zorundadır. Gerçeklik ilkesinin yok oluşunun gizlenmesinin temelinde yatan en önemli unsur, yaşamın/sistemin eskiden olduğu gibi devam etmesinin arzulanıyor olmasıdır. Sistem, gerçeklik ilkesinin yokluğunu gizleyerek kendi mevcudiyetini garanti altına almaya çalışmaktadır. Bu nedenle gerçeklik ilkesinin yok oluşunu tüm unsurlarıyla birlikte ortaya koymak sisteme yapılabilecek en sert saldırılardan biri olmaktadır.

Baudrillard için söz konusu durumu görünür kılmak, tüm bileşenleriyle ortaya koymak oldukça büyük bir önem taşımaktadır. Gündelik yaşamdan, politik olana, ekonomik olandan kültürel olana kadar yaşamın tüm alanları gerçeklik evrenine ait olan kavramlarla yeniden kurgulanmaya çalışılarak temelde bir anlam arayışına dönüşmektedir. Aydınlanma ve sanayi devrimiyle birlikte, toplum yaşamını örgütleyen-anlamlandıran, çelişkileri oluşturan ve çözümleyen bir sürecin sonunda ortaya çıkmış bulunan gerçeklik ilkesi, oluştuğu dönemin gerçeğiyle bir bütünsellik kurabilmesi nedeniyle mümkün olabilmiştir. Aynı gerçeklik ilkesini, aydınlanma ve sanayi dönemini oluşturan unsurların köklü dönüşümlere uğramış bulunduğu günümüz için kullanmaya

---

[1] Oğuz Adanır, **Entellektüelin Güncelliği Hangi Evrende Simulakrlar Gerçeğin Yerini Alamadılar**, Birikim Dergisi, Sayı: 216, Nisan 2007, 4 numaralı dipnot, s. 83.

çalışmak verili toplumsal sistemi baki kılmaktan başka bir işleve sahip olmayacaktır.

Günümüz insanı kendini çevreleyen olayları bir gerçeklik olarak deneyimleyememekte, yalnızca kendisine sunulan görünümler aracılığıyla gerçekliği kurmaya çalışmaktadır. Milan Kundera 1990 yılında yazdığı *'Ölümsüzlük'* adlı romanında gerçekliğin artık insanlardan çok uzakta bulunan bir kale olduğunu belirterek, gündelik yaşamda pek çok örneğiyle karşılaşılabilecek bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

"Bir Moravya köyünde yaşamış olan ve her şeyi deneyimle öğrenen büyük annemin gerçekliğiyle günümüz insanının gerçekliği çok farklı: Ekmek nasıl pişirilir, bir ev nasıl yapılır, domuz nasıl avlanır ve füme et nasıl yapılır, pufla tüyü nasıl hazırlanır. Papazın yaşamla ilgili düşünceleri neydi, öğretmen nasıl bakıyordu yaşama; her gün görüştüğü köy halkından bölgede on yıldan beri kaç cinayet işlenmiş olduğunu öğrenmişti: Gerçekliği kişisel denetimi altında tutuyordu nerdeyse; evde yiyecek bir şey bulunmuyorsa, kimse onu Moravya tarımının geliştiğine inandıramazdı. Paris'te kapı komşum günün büyük bir bölümünü bürosunda bir başka memurun karşısında otururak geçirir, akşam eve döner ve dünyada olup bitenleri anlamak için televizyonu açar. Ve sunucu son araştırmalara göre Fransa'nın Fransızların büyük çoğunluğu için güvenlik açısından birinci sırada olduğunu söyleyince müthiş keyiflenir ve bir şişe şampanya açar. Aynı gün oturduğu sokakta üç soygun olduğunu ve iki kişinin öldürüldüğünü hiç öğrenemeyecektir."[2]

Bir gerçeklik evreninin yerini simülasyon evreni almış bulunmaktadır. Yok olmuş bulunan gerçeklik ilkesi bu yokluğu gizleyebilmek adına aşırılaşmış ve her alana yayılarak hiper bir görünüm kazanmıştır. Tıpkı tarihin, artık sadece anlık ve arda arda gelen olaylara indirgenmesi, fakat buna karşın tarihselliğinden kopmuş tüm bu olaylar dizisinin aşırı tarihselleştirilmeye çalışılmasında olduğu gibi, gerçekten daha gerçek görünümlerin ortaya çıkışıyla bir hiper-gerçeklik oluşmuştur.

Baudrillard 'Üretimin Sonu' başlıklı ilk bölümde, bir egemenlik biçimi olarak kapitalizmin simülasyon evreninde, Marx'ın tanımlamış olduğu kapitalizmden oldukça farklı bir görünüm sunduğunu belirtmektedir. Marx, kapitalizmi üretim ilkelerinden ve üretim biçiminden yola çıkarak açıklamıştır. Kapitalizm sömürüsünü, üretimde emek zamanına dayalı olan artı-değer elde etme üzerinden gerçekleştirmektedir. İşçinin emeği karşılığında aldığı ücret,

---

[2] Milan Kundera, **Ölümsüzlük**, Çev. İsmail Yergüz, Afa Yayınları, İstanbul, 1990, s. 131

emek zamanını karşılamamaktadır. Fakat gelinen aşamada ücret politikalarında köklü bir değişim olmuş, kapitalizm üretim aşamasından elde ettiği artı-değeri, ücret politikasının değişimiyle birlikte işçinin bir tüketiciye dönüştürülmesine kaydırmıştır. İşçi artık kapitalizmi, üreterek değil tüketerek var etmektedir. Marx, emeğin sermayeyi ürettiği ölçüde üretkenliğini sürdürdüğünü belirmiştir, ancak işçinin sermayeyi üretme sürecinde 'emeğinin' rolü tüketim aracılığıyla dışarıda bırakılmıştır.

"Üretim basit bir teknik süreç değil, verili toplumsal önvarsayımların, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimidir. Toplumda sömürüyü malların bölüşümü vb. düzeyinde değil bizzat üretimin (emeğin) yapılış tarzında-emeğin, önvarsayımı olan sermayeyi ve kendi sermayeye köleliğini yeniden- üreten bir ücretli emek olmasında- teşhis etmek için bu ilkeyi kavramak gerekmektedir."[3]

Marx, üretimi toplumsal ve ekonomik ilişkilerin yeniden üretildiği merkezi bir konumda ele almıştır. Fakat daha önce belirtildiği gibi kapitalizm artık egemenliğini üretim ilişkileriyle değil, tüketim ilişkileriyle sürdürmekte, işçiler ve sözde işçi temsilcileri olan sendikalarla işbirliği yapmaktadır. Kapitalizm varlığını sonsuza kadar sürdürmekte kararlı bir sistem olarak, işçileriyle uzlaşmış, onların taleplerini büyük oranda yerine getirmiş ve işçinin emeğinden sağladığı karı tüketime kaydırmıştır. Bu nedenle emeğin sermayeyle ilişkili olarak bir anlamı kalmamıştır, ancak bir *'egemenlik biçimi'* olarak kapitalizmin devamı anlamında, tıpkı gerçeklik ilkesinin devam ettirilmeye çalışılmasındakine benzer bir işlev üstlenmektedir. *"Nasıl bir işe devamlı gelinir gibi yapılıyorsa, aynı zamanda emek harcanıyor gibi yapılmakta ya da işine sıkı sıkıya sadık olma oyunu oynanmaktadır"*[4]. Bu emek harcama oyunu kapitalist ahlakı ve sistemi yeniden üretmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Mesele işe gelip gitmeye devam etmekte odaklanmaktadır. Dolayısıyla Baudrillard'a göre emeğin sömürüsü (Marksist anlamda) üzerine değil, bu emek ve çalışma oyunu üzerinde düşünmek gerekmektedir. Çalışma artık üretken olmaktan çıkarak ahlaki bir sürece dönüşmüştür. İnsanların her gün düzenli olarak işe gidip gelmeleri her şeyin 'eskisi gibi' olduğunu düşündürtmekte, kişileri aynı toplumsal mekanizmalara bağlama işlevi görmektedir; *"...bu kez sizden üretmeniz, üretmek için kendinizi*

---

[3] Karl Marx, **Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları İstanbul, 1979, s. 135

[4] Jean Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 29

kaybedercesine çaba harcamanız değil (..), toplumsalın bir parçası olmanız istenmektedir."[5]

Baudrillard, 'Simülakrlar Düzeni' başlıklı ikinci bölümde değer yasasının değişimine göre belirlenen üç simülakr basamağı belirlemektedir. İlki Rönesans'tan sanayi devrimine kadar olan süreçte var olan kopyalamadır. Burada kopya bir 'ilk' e göndermede bulunarak bir gerçekliğin varlığını teyit eder. Kopyalama sınıf hareketlerinin oluşmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Sınıfların oluşması, göstergelerin ayrışmasına kopyalanabilir olmasına olanak sağlamıştır. Feodal toplumda anlamları çok net olan göstergeler hiçbir şekilde yer değiştiremez ve kopyalanamazdır. Simülakrların birinci basmağında 'doğal değer yasası' söz konusudur. İkinci basamak sanayi dönemine denk gelen bir biçim olan üretimdir. Bu basamakta bir orijinal, kaynak bulunmamakla birlikte ürünler kendi içlerinde ve yer değiştirebilirlikleriyle bir anlam oluşturabilirler. Baudrillard ikinci basamağa egemen olan değerin 'ticari değer yasası' olduğunu belirtmektedir. Son olarak üçüncü basamakta egemen biçimin simülasyon olduğuna işaret eder. Gerçeklik ve anlam kendini modeller ve kodlar aracığıyla üretmeye çalışmaktadır. Bu görünümlerin ve içeriksiz anlamların üretildiği bir aşamadır. Üretilen anlam ve görünüm, gerçeklikle tüm ilişkisini kaybetmiştir. Hiçbir orijinale ya da gerçekliğe gönderme yapmaz. Kendisinden başka hiçbir gönderen ve anlama sahip değildir. Bu aşamada söz konusu olan yasa 'yapısal değer yasasıdır'. Hiçbir kuralı referans haline getirmemesine karşın, başka türlü davranılmasını olanaksız hale getiren kodun egemenliği altındaki bu evre özgürlük, seçmek, dönüştürmek gibi kavramların tümünü bağlamından koparmış bulunmaktadır. Kitle iletişim araçları kodun yasasının en görünür hallerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Kitle iletişim araçları, anlık katılım gerektirmektedirler; Mc Luhan'ın deyimiyle mesajın görevi artık bilgi aktarmak değil testlerle denetlemektir. Vaktinin büyük bölümünü televizyon karşısında geçiren günümüz insanı, her gün çok fazla miktarda enformasyonun saldırısına uğramaktadır. Akla gelebilecek her türlü konuda üretilmiş olan bu kadar çok ayrıntı gerçekten algılanabilir olmaktan uzaktır.

Bir çekimin ortalama üç saniye sürdüğü televizyon formatında görüntü kendinden önce olanı unutturarak yoluna devam eder. Bir görüntünün tüm görevi bir önceki noktadan alıp bir sonraki noktaya taşımaktır. Fakat bu iki nokta arasında niteliksel bir farklılık bulunmamaktadır. İzleyici ne görüntü

---

[5] **A.g.e.,** s. 19

karşısında düşünebilmekte ne de ona karşı koyabilmektedir. Görüntü bu ikili imkansızlığı nedeniyle izleyene hiçbir surette zuhur edemez. Bir kurmaca yaratılamadığı için de '*katharsis*'in yerini '*homeopati*' almaktadır. Baudrillard bu konuda şunları söyler; *"Nesnenin nasıl daha önceki nesneyle bir ilişkisi kalmadıysa iletişim araçlarının ürettiği haberin de olguların 'gerçekliğiyle' bir ilişkisi kalmamıştır. Hem nesne hem de haber bir seçim, bir kurgu, bir çekimin ürünüdürler. Onlar 'gerçekliği' bizden önce test etmişler ve yalnızca 'yanıt verebilen' sorular sormuşlardır."*[6] Bu noktada seçim asla gerçek bir seçim olma olanağına kavuşamaz. Tüm seçenekler önceden belirlenmiştir ve asla dışına çıkılmasına izin verilmez. Yüzlerce kanal, yorum ya da görüntü içinden herhangi birini seçmek sadece seçiyor olma duygusunu tatmin eder. Bu da özgürlük mitinin salt bir 'tatmin olma' biçimine dönüşü için iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Günümüz sinemasında da durum farklı değildir. Ölmüş biçimlerin bağlamlarından koparılarak bir araya getirildiği bu filmlerde anlam ortadan kaybolmuştur. Marjinalleşen hikayeler büyüyü arttırmakta ancak anlam yaratmaktan uzaklaşmaktadır. Sinema ve iletişim araçlarında biçimler serbest dolaşım halindedir, değiş tokuş edilebilmekte ve bağlamsız olarak bir araya gelebilmektedirler.

Speed (Jan De Bont, 1994) filminde kısa çekimler ve *cut* kurguyla elde edilen hızlı tempo, heyecan yaratmakta, ancak entelektüel bir çıkarsama yapılmasını engellemektedir. Bu tarz filmler mesafe duygusunu yok ettikleri için illüzyon yaratamazlar. Bakmak, görüntüyle olan ilişkisini bütünüyle kaybetmiş ve bir fazlalık durumuna düşmüştür. Görüntünün kendinden başka hiç bir şeye gönderme yapmıyor oluşu bunun en temel nedenidir. Sinemasal anlatım gittikçe televizyonda kurulmuş olan anlatıma yaklaşmakta ve anlamını tıpkı televizyonda olduğu haliyle yitirmeye başlamıştır. *Speed* anlatının benzerliğinin yakalanması adına iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Olasılaştırma mantığının, iletişim araçlarında ve sinemada açıkça görülebilmesinin nedeni teknoloji ile olan yakın ilişkileridir. Gerçek evren ile bilim kurgu evreni, kahramanla çizgi kahraman rahatlıkla iç içe geçebilmektedir. Dijital teknoloji renkleri patlatarak gerçekten daha gerçek bir görüntü elde etmektedir. Bir diğer önemli nokta ise filmlerin içindeki farklı öğeleri değiştirerek *yeni!* filmler üretmektir. Sinema tarihi, biçimlerin yer değiştirmesi, öykülerin oyuncuları değiştirilerek yeniden üretilmesi açısından

---

[6] **A.g.e.**, s. 99

büyük bir potansiyel sunmaktadır. Görünen o ki farklı kombinasyonlarla sayısız film üretilebilecektir. Fakat kuramda ortaya çıkabilen radikal girişimler olabildiği gibi, sinema sanatında da yeni bir anlatının kurulabilmesi tümüyle olanaksız değildir. Burada söz konusu olan yeni bir şey üretilemeyeceği değil, yüzyılın ortalarına kadar olduğu gibi pek çok farklı akım ve estetik bakış açısı oluşturmanın zorluğuyla ilişkilidir.

Baudrillard, günümüz batı sistemini tersten okuyarak batının dünyanın geri kalanı için asla bir model olamayacağını metinlerinin tümünde vurgulamaktadır. Dünya gözünü batıya diktiği sürece gidebileceği hiçbir yer bulunmamaktadır. Baudrillard batı için çizdiği bu umutsuz ve içinden çıkılmaz tablo ile birlikte tüm değerlere olan inancını kaybetmiş olan bir düşünür olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Fakat söz konusu olan bir inanç sorunu değildir. İnanılması gerektiği düşünülen değerlerin sorgulanması içinde bulunulan sürecin anlaşılabilmesi ve belki de aşılabilmesi için kaçınılmazdır.

"*Tarihin kısa devreler yaptığına işaret etmek, 'hiçbir şeye' inanmamak değil, sadece 'tarihte geriye doğru dönen bu eğriyi kaydetmek ve ölümcül etkilerini asgariye indirmek'tir.*"[7]

Üstelik günümüzde sistemin oyununu onun kuralarıyla değil, kendi kurallarını koyarak oynamayı başarabilmek sistemin dışında kalabilmenin en etkili yolu olmaktadır.

KAYNAKÇA

ADANIR, Oğuz, "Entellektüelin Güncelliği Hangi Evrende Simulakrlar Gerçeğin Yerini Alamadılar", Birikim Dergisi, Sayı: 216, Nisan 2007

KUNDERA, Milan., *Ölümsüzlük*, Çev. İsmail Yergüz, Afa Yayınları, İstanbul, 1990

MARX, Karl., *Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları İstanbul, 1979

BAUDRİLLARD, Jean., *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002

HORROCKS, Christopher., *Baudrillard ve Milenyum*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000

---

[7] Christopher Horrocks, **Baudrillard ve Milenyum**, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s. 23-Baudrillard'dan alıntılanarak yazılmıştır.

SİMGESEL DEĞİŞ TOKUŞ VE ÖLÜM

Zehra ZIRAMAN

DEÜ/GSF Film Tasarım Bölümü

ÖZET

Jean Baudrillard, bir dönem sahip oldukları simgesel ilişkilerle bağı kopmuş, modern toplumları sistemin tüm alanlarında birikimle birlikte artığın açığa çıktığı toplumlar olarak görmektedir. Çalışmasının ana odağını kapitalizmin Batılı toplumlarda 1960'ların sonlarından itibaren aldığı neo-liberal biçimi anlamlandırmak oluşturmaktadır. İlkel ve modern toplumlar arasındaki kopuşu ve mevcut incelemelerdeki farklılığın gerekliliğini gösterebilmek için sahip oldukları zihniyete ilişkin karşılaştırmalara çalışmasında yer vermektedir.

Gerçek bir gelişimin varlığından söz edilemeyen böyle bir sistem içerisinde "yeni" bir anlam üretiminden söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Önemle eğildiği moda kavramı her alana yayılmış; gündelik hayat, ekonomi ve bilim gibi pek çok alanı belirlemeye başlamıştır. Beden ve cinsellik sistemin yarattığı bir değer alanına dönüşmüştür. Artık her şey içleri boşaltılmış bir halde birbirinin yerine geçebilmektedir.

Baudrillard, Kapitalizmin gelişimi ile aynı dönemlere denk düşen ekonomi politik, psikanaliz ve dilbilim gibi kuramların, neo-liberal evreyi inceleyip geçerli değerlendirmeler ortaya koyamayacağını savunur. Marksist çözümlemelere yaklaşımı ise sözünü ettiği simülasyon evreninde, Marksizm'in savunuculuğunu yaptığı değer ve istekleri kapitalizmin belli bir düzeye kadar sağlamış görünmesi ve böylece düzen karşıtlığını zorlaştırarak devrim düşüncesini Batılı toplumlar için etkisizleştirmiş olduğu şeklindedir. Bu sebeple Baudrillard, geçirilen bu evreleri alışılmışın dışındaki terminolojisiyle "yeni" anlamlandırma ve açıklama biçimleri oluşturarak değerlendirmiştir.

***Anahtar Sözcükler**: modern toplum, ilkel toplum, simgesel, neo-liberalizm, simülasyon*

ABSTRACT

Jean Baudrillard considers modern societies as lost the symbolic relationships once they had and exist in a system that overaccumulation results in surplus. The main focus of his writing is exploring the neo-liberal form of capitalism which began to grow in late 1960s in the West. In his writings, he compares the mentality of primitive and modern societies in order to show the break between them and the need for different approaches.

In a system that it's not possible to talk about any real improvements, it's also impossible to find "new" productions of meaning anymore. The notion of fashion, which he overemphasises, pervades areas including daily life, economics and science. Body and sexuality turn into values created by the system. Everything could be replaced with each other as long as they are hollow.

Baudrillard suggests that the theories of political economy, psychoanalysis and linguistics which emerged in the same period with the growth of capitalism, fall short of evaluating the neo-liberal stage. According to his approach to Marxist analyses, the ideals and wishes of Marxism had beed fulfilled to some extent in the universe of simulations. It's sufficient for society not to oppose the system, thus neutralizing a prolonged revolution for the West. Therefore Baudrillard examines these periods creating "new" ways of interpretations and explanations using his exceptional terminology.

***Keywords**: Modern society, primitive society, symbolic, neo-realism, simulation*

Jean Baudrillard, kendi içlerinde karşılaştırılıp değerlendirilen modern ve ilkel toplumları, çalışması boyunca birbirleriyle kıyaslayıp bize detaylı veriler sunmaktadır. Modern toplumlara ait düzenin evrensel bir açıklamasını yapmayı amaçlayan bilimsel kuramların aksayan yönlerini göstermek ve kendi yöntemini onların dışında konumlandırmak için ilkel ve modern toplumları karşılaştırmalı bir anlayışla ele almaktadır. Bu karşılaştırmaların ortaya koyduğu mantığın, çözümlemesine giriştiği her alanda farklı yollardan benzer veriler sunuyor olması oldukça çarpıcıdır.

Bunun için kullandığı terminolojiyi de hem tüm sözünü ettiği ve gerek farklı gerekse benzer yönleriyle eleştirdiği kuramlardan ödünç alır, hem de yöntemini tersine çevirme yoluyla farklılaştırarak bu kuramların kullandıkları anlamları da tersine çevirerek değiştirir. Çünkü mevcut durumun ancak bu şekilde açıklanabileceğini düşünmektedir. Hem yöntemde hem de söylem

biçiminde kökten bir değişikliğe ihtiyaç vardır. Sistemin sahip olduğu anahtar unsurları ele alıp uç noktasına kadar götürüp irdeleyerek tersine çevirmenin kaçınılmaz hale geldiği bir aşamaya ulaşılmıştır.

Birbirinden çok farklı zihniyet yapılarına sahip oldukları bir aşamaya gelen modern toplumun verileri ilkel toplum için geçerli değildir. Ancak elbette tersi de geçerli olamaz. Simgesel düzenin uğratıldığı kırılma ve tasfiye süreci, kapitalizmin bu gün neoliberal olarak adlandırılan aşamaya gelmesine sebep olmuştur. Verilerin uygulanamayış sebebi de (bilinçaltının kökenlerinin ilkel toplumda bulunması, emek ve çalışmanın ilkel komünal biçimde adlandırılması gibi) aradaki bu keskin kopuştur.

Baudrillard'ın irdeleyerek eleştirdiği tüm bu sözünü ettiğimiz disiplinler de, kapitalist mantığın bir parçası olup[1] evrensel boyutlarda açıklamalar yapmaya yetkin değildirler. Üstelik bu kapsayıcı mantıkla yapılan açıklama ve çözümlemeler, indirgemeler yaparak yanlış sonuçlar elde edilmesine sebep olmaktadır.

1960'ların sonundan itibaren, belli biçimini almaya başladığı düşünülen tüketim odaklı kapitalist sistemin açıklaması için ise tüm bu yöntemler kesinlikle yetersiz kalmaktadır. Artık alışılmış jargonları yinelemek yeni bir çözüm getirmemekte, içinde bulunulan "simülasyon evreni"ni farklı terminolojilerle ve mutlaka tersine çevrilmiş bir anlayışla değerlendirmek gerekmektedir. Baudrillard'ın gerçekleştirdiği çözümleme biçimi de budur. Bu üslup, yeniliği ve anlaşılabilir karmaşıklığı ile bilinen ezberleri bozduğu için yanlış anlaşılma ve karalamalara da açık bir alan oluşturmaktadır. Oysa Baudrillard, her çalışmasında pek çok alandan zenginleştirerek sürdürdüğü incelemelerle simülasyon evrenine girmiş kapitalist sistemin toplumsal, ekonomik, kültürel panaromasını ve işleyiş mantığını gözler önüne sermektedir.

Yaşam her alanda kodlarla belirlenmiş, içinde yaşayan bireyler de bu toplumsal kodlama içerisinde yaşamaya bilerek boyun eğmişlerdir. Çünkü kodlamış birey, sistemin vazgeçilmezidir ve onun, içi boşaltılmış ve anlamsız da olsa, bir çalışma düzeninin ve en önemlisi de tüketim düzeninin içinde olması beklenir. Baudrillard, kodlama sonucu sistemle itiraz etmeden bütünleşme durumunu hiperuyumluluk olarak nitelendirir.

---

[1] Baudrillard, Marksist kuramın kapitalizmin daha sonra sağladıklarını arzulamış olduğundan artık tıkandığını ve solun sadece çelişki görünümü yaratan bir muhalefet olarak sistemi beslemekte olduğunu savunur.

Bu kodlama hem ekonomik ve gündelik yaşam hem de bilimsel (psikanaliz, dilbilim örneğinde) alanlarda geçerlidir. Kodlanma aracılığıyla kendini tekrar ederek bütün bir sistemin de kendini yeniden üretebilmesini sağlayacaktır. Böylece sistem içi boşaltılıp geriye kalmış görünümlerle artık sahip olmadığı vasıflara hala sahipmiş gibi, varlığını radikal bir değişiklik olmaksızın sürdürebilecektir. Baudrillard, gerçekliğin dönüşüme uğradığı bu durumu hiperrasyonel olarak tanımlar. Kapitalizmin belli bir aşamasını geçmiş batılı toplumlarda, gerçekliğin tüm göstergelerine sahip olup içi boş görünümlerle gerçekten daha gerçek görünen ancak gerçekle bağı kopmuş olan yeni hakim gerçeklik anlayışı budur ve her alanda karşımıza çıkmaktadır.

Artık ekonomik değerle kurulan rasyonel bağ çok küçük bir paydayı oluşturmaktadır. Sanat eserinin sahip olduğu, rasyonel mantıksallıktan kopuk değerin paydası oldukça genişlemiş, nedensizlik, emek ve mal ilişkisine de yayılmıştır. Yine de tüketim sürecinde belli bir kesimin elde edebileceği ürünlerin az sayıda üretilmesiyle belli bir hiyerarşi de sağlanır. Ancak her zaman herkesin bir şeyler tüketebilmesi mümkün kılınır.

Bu evrende kültür-sanat alanında da yeni bir şey üretilememektedir. Radikal yenilikler ve gelişim için sosyal ve politik alanda hareketlilik gereklidir ve Batı toplumu bu karmaşa aşamalarını geçmiş, değişmezliğin arandığı simülasyon aşamasının içinde yaşamaya başlamıştır. Kapitalizmin dönüşüm geçirmiş haliyle egemenlik kurduğu alan ekonomik değil, kültürel alandır. Toplumu bu yolla yönlendirir ve manipüle eder. Bu kapitalizm biçimi de, Baudrillard'ın müstehcen olarak nitelendirdiği bir boyuta ulaşıp tüm alanlara hükmetmeye başlamıştır. Bu noktada Marx'ın ve Marksistlerin yanılgısına dikkat çeken Baudrillard, kapitalizmin ideal olarak ulaşılmak istenen Marksist kurama ait değerleri ve istekleri kendi lehine çevirerek yerine getirmiş gibi göründüğünü düşünmektedir. Artık bozulan simgesel karşılıklılık nedeniyle de dönüşüm yaratabilecek Marksist bir devrim fikrini imkansız görür. Çünkü sistem devrim fikrini de sürece yayıp etkisiz hale getirmiş, öldürmüştür.

Böyle bir sistem içerisinde, gerçeklik, toplumun ürünü olmayan, kendi kendini yeniden üreten ve gerçek olma özelliğini yitirmiş bir olgu haline gelir. Baudrillard'ın olasılaştırma mantığı olarak sözünü ettiği mantık çerçevesinde aslında uzlaşmaz ve çelişik bile olsa hemen her şeyin bir arada bulunabilmesi durumu, sistemdeki çelişkileri ortadan kaldırarak onun gerçekliğini şüphe duyulur bir hale getirmiştir. Söz konusu bu "gerçeklik" anlayışını besleyen ve onu yeniden üreten en önemli kaynak da kitle iletişim araçları olmaktadır.

Sistemde içi boş göstergelerin rahatça yer değiştirebilirliğine dikkat çekerken Baudrillard, moda alanına da vurgu yapar. Moda haline gelen ve bu kapsamda değerlendirilebilmesi artık mümkün olan pek çok alanda gerçek, normal ve anormal olma, kurallara bağlı olarak daha önceden yapılmış düzenlemeler artık işlememektedir. Ancak modanın en dikkat çekici ve sistemin ölümü gizleme mantığına uyan özelliği, sürekli yeni, yenilikçi ve canlıymış gibi görünmesidir. Aslen geçmişin ölü görünümlerini yeniden canlandırıp bir araya getirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Modernleşmenin çizgiselliğine de aykırı bir biçimde döngüsel ilerleyen moda, hızın ardındaki statikliği gizlemenin önemli bir aracıdır.

Modanın mantığı gündelik hayatın bilimin ve ekonominin tüm alanlarında kendini gösterir. Moda haline gelmiş şeyler hayatın belirleyicileri olmuştur. Bu da yine geniş bir kodlamaya işaret eder. Bundan böyle tek kutuplu, eşdeğerlilik mantığının geçerli hale geldiği, her alanda değer biriktiren ve artıklardan oluşan bir sistem söz konusudur. Artık anlamlı göstergeler değiş tokuş edilmemekte, tüketim düzeninin göstergesi olarak her şey birbirinin yerine geçebilmektedir. Sürekli bir arzu güdümlemesiyle tüketim canlı tutulur, arz ve talep dengeleri içe kapalı bir biçimde yaratılıp kodlanır. Sistemin de bu tüketim düzenine katılan bireylere ihtiyacı vardır.

Metinde Baudrillard, sistemin mantığına dair en rahat somutlanabilen örneklerin bir kısmını beden ile ilişkilendirerek vermiştir. Modanın da katkılarıyla bedenin çelişki ve değiş tokuşa sebep olan kadın ve erkek ayrımı da bozulmuştur ve bu anomali hali giderek normalleşmiştir. Vücut denince doğrudan, ilk akla gelen kadın vücudunun sürekli aldığımız iletilerde karşımıza çıkması onu hem fallik bir nesneye, hem de bir fetiş nesnesine dönüştürmüştür. Bu fetiş durumu, sistemin arzulatıp yarıda keserek arzu halini sürekli canlı tutup tüketimin devamlılığını sağlaması ile benzerlik taşır. Baudrillard, bunu striptizi açıklarken oldukça net bir biçimde ortaya koymuştur. Cinsellik, simgesel anlamda taşıdığı karşılıklı olma haline sahip olmayıp tek taraflı kalmaktadır. Öte yandan vücudun kendisi de kendine yatırım yapılan bir değer alanına dönüştürülmüştür. Bu noktada Baudrillard, psikanalizin terimlerinden, tüketim düzenini açıklamak için onları bu disiplin içinde sahip oldukları anlamın dışına çıkararak yararlanmıştır. Psikanalizin aksine onları toplumsal bir düzleme taşıyarak çözümlemeler yapar.

Ayrıca Baudrillard, ekonomi politik, dilbilim ve psikanalizin, kapitalizmin vardığı belli bir aşama ile hemen hemen aynı dönemlere denk düştüğüne de dikkat çeker. Daha sonra kapitalizmin aldığı yeni biçim, geçirdiği

dönüşümle birlikte neoliberal yapıya doğru gitmesine neden olmuştur. Bu aşamada hakim olan mantığı da tanımlayan Baudrillard, sisteme ait temel özellikleri pek çok örneklerle ortaya koyar.

Çalışmanın başlığında da yer alan "ölüm"ün sistemin canlılığını her fırsatta kanıtlamak suretiyle sürekli örtmeye çalıştığı temel bir niteliği olduğunu görüyoruz. Baudrillard, sistemin ölü bir sistem olduğunu, tüm çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışarak bir bakıma kendi sonunu da hazırladığını ve içinden çıkılmayan bir döngüde sürüp gittiğini ifade eder. [2]

Baudrillard, modern toplumları ilkel toplumlarla karşılaştırırken modern toplumların da bir dönem potlaç düzeninde yaşadıklarını kabul etmektedir. Aralarında bir devamlılık görüp bu ilişkinin bir yerde kesildiğini düşünür ve ilkel ve modern toplumu tarihsel açıdan keskin bir biçimde ayrı tutmaz.

Modern toplumların genel mantığının her alanda birikim ve artık oluşturma üzerine kurulu olduğunu da, ilkel toplumların mantığındaki tezatlıkla bir arada ortaya koymaktadır. Bunun temel sebebi, modern toplumların simgesellikle bağını koparmış olmasıdır. Kapitalizmin gelişimini tehdit eden simgesel düzen aşamalar halinde dışarıda bırakılıp terk edilmiştir.

Öte yandan Baudrillard, birikim anlayışının Marx'ın iddia ettiğinin aksine, önce simgesel düzen dahilinde ortaya çıktığı düşüncesini vurgular. Birikimin ilk biçimi manevi güdümlemelerle başlamış, daha sonra maneviyatla olan bağlar zayıflayıp kopunca tamamen maddi bir hal almıştır.

Modern toplumlarda tıpkı kapital gibi bilimsel bilgi ve zaman da birikir ve biriken kapitalin ölü emeği oluşturmasında olduğu gibi tüm bunlar da aynı ölüm mantığı çerçevesinde açıklanır. Birikim, değer biriktirmektir ve ekonomi, psikanaliz ve dilbilim gibi tüm alanlarda da geçerli olan işleyiş biçimidir.

Tüm bunların önemli bir çıkış noktası, ilkel toplumun tersine, modern toplumun ölüm ile olağan bağlarını kesme aşamasıdır. Baudrillard'ın ölüm üzerine yaptığı açıklamalar, kıyaslamalar ve verdiği örnekler tüm bir sistemin vardığı aşamanın asıl açıklamasını yapma amaçlıdır. Sistemde ölüm yaşamdan koparılıp doğal bir süreç olmaktan çıkarılarak toplumsal alanın da dışına itilmiştir. Bu konuda Hristiyanlık ve burjuvazinin de kapitalizmin gelişmesine olan katkılarıyla söz konusu süreç günümüzdeki halini almış ve yaşama ait olan alanı da ölü hale sokmuştur. Tüketim düzenindeki hız ve hareket görünümü

---

[2] Bu doğrultudaki savlar, kitabın pek çok yerinde yer alsa da konunun en rahat kavranabildiği ve tüm açıklamaların yerli yerine oturduğu kısım, baştaki verileri de bütünleyen son iki bölümüdür.

sistemin yaşamdan kopuk ve kendini yineleyen halini gizleme işlevi görür. Ancak ölüm sistemin en son aklına getirmek istediği şeydir.

Modern toplum ölümü kabullenememektedir. Rasyonel akıl ölümden sonra hayatın sona ermiş olacağını kabul ederek geriye değiş tokuş edilebilecek bir şey bırakmaz. Bunun ileri aşaması ise ölümü irrasyonel denebilecek derecede uzağa atmaktır. Oysa ilkel anlayışta ölüm, yaşamın sürmesine engel teşkil etmez. Ölümden sonra aynı yaşamın başka bir yerde ya da yaşayanlarla bir arada sürüyor olduğu düşüncesi soruna yol açmaz. Tüm yaşam ilişkileri de ölüm ve yaşam keskin ayrımı olmadan düzenlenebilir. Zaten bu da ritüeller aracılığıyla sorunsuzca sağlanır.

Modern toplumların ölümü engelleyip geciktirmesinin birikim anlayışıyla da yakından ilgisi vardır. İnsanların uzun yaşayarak ömürlerinin değer biçiminde (tüketecek ölü zamanı olan insanın, ölü emeği ile tüketmesi için) biriktirilmesi, sistemin sürmesine yardımcı olan bir durumdur.

Modern toplumlarda ölüm anlayışı iktidar ile doğrudan bağlantı içerisinde ilerler. İlkel toplumlarda egemenlik kurma ihtiyacı yokken ve potlaç düzeni ile iktidara ilişkin olası sorunlar çelişkisizce kurallara bağlanmışken (alma, verme ve fazlasıyla iade etme) önce kilisenin sonra da akılcı düşüncenin yerleşmesinin katkısıyla kapitalizm, bu döngüyü kırıp iktidarın önemini keşfetmiştir. Öncelikle kilise tanrı ile insan arasında bir aracı kurum niteliğindeyken kazandığı maneviyat kaynaklı servet, onun sadece öteki dünya değil, bu dünya ile de ilgilenip iktidar kurmasına sebep olmuştur. Daha önce ölüm ile ilgili ilişkiler düzenlenirken iktidar yaşam alanlarına doğru kaymıştır. Ancak daha sonra bu iktidarını burjuvaziye bırakacak ve kapitalizmin gelişerek doyuma ulaşması ile simülasyon evresinde alacağı biçime doğru evrilecektir. Baudrillard'ın ölü sistem olarak tanımladığı, kapitalizmin dönüşüm geçirmiş hali olan neoliberalizmdir. Bu evrede karşılıklılık zaten ortadan kalkmıştır. Akılcı düşünce de dahil olmak üzere her alanda yaşanan bozulma var olan gerçekliğin farklılaşmasına yol açmıştır.

Baudrillard'ın Freud ve kuramına getirdiği bir eleştiri de burjuvazi çıkışlı ve bireysel çalışmalar yürüten bir disiplin olarak toplumsalı açıklamaya çalıştığında yetersiz kalmasıdır. Şu koşullarda psikanalizin işe yarayabildiği tek alan bireysel olabilir ancak bu noktada da karşımıza çıkan şey kapitalizmin mantığına uygun biçimde yapay olarak üretilen, sonra da yine psikanaliz aracılığıyla tedavi edilen hastalık belirtileridir.

Ayrıca Freud'un ilkel toplumlara dayandırdığı bilinçaltı gibi kavramlaştırmaların bu mantıkla açıklanamayacağı, birikime karşı çıkan ve

bilinç ile bilinçaltı gibi akılcılaştırılmış bir ayrımlamanın yapılamayacağı ilkel toplumlar, bu türden bir anlam ve değer dünyasına sahip değillerdir.

Baudrillard, Marx'ın ekonomi politiğe yaptığının aynısını Freud'un da kendi disiplini içerisinde yaptığını söyler ve yapmak istediği açıklamalar için kendi yapay tanımlarını ürettiğini (ölüm içtepisi için yaşam içtepisini koymak) dile getirir. Zira psikanalize ait sonraki gelişmeler de yaşamdan çok ölüme doğru yönelmektedir. Modern süreç ilerleyip günümüze gelindiğinde ise ölümün sahip olduğu paydanın ne boyuta gelebildiğini biliyoruz.

Saussure'ün başını çektiği dilbilim çalışmaları ile ilgili örneklere de çokça yer veren Baudrillard, modern dilin de değer biriktirdiğini söyler. Mevcut modern dilin bir topluma ait gerçekliğin aynası olması sebebiyle, bu doğrudan bağlantı aracılığıyla varılan sonuçlar ilkel dil mantığı ile modern dilin farklılıklarını ortaya çıkarır. İlkel dilin iletisinde anlam karmaşası, yan anlamlar ya da göndermelere yer yoktur ve ifade ettiği şey nettir. Kolektif olarak algılanan bu net anlam da birikime yol açmaz. Baudrillard bunu ilkel şiirle karşılaştırmalar yaparak açıklar. Artık bırakma ve birikim konularında modern dil, yine ilkel dilin zıddıdır. Akılcı düşünme biçimi ile kapitalizm, modern dil anlayışının içinde de yerleşiktir. Modern dil, dilbilgisi kodlamasıyla anlam iletmektedir ve bu da onu yapısal hale getirir. Daha sonra da iletiler çöplüğüne çevirecektir.

Tıpkı metinde ekonomik değer ve bilinçaltı birikiminde sözü geçtiği gibi, dil aracılığıyla üretilenler de giderek birikir ve değer ilişkilerinden kaçamaz. İlkel toplum ise maddi olan fazlayı topluca tükettiği gibi, konulan yasak ve kurallarla çerçevesini belirlediği dili de topluca bir deneyim olarak yaşar. Modern toplumun dili taşıdığı noktaya bakıldığında aradaki bu farklar, sözünü ettiğimiz modern ve simgesel düzenlerin işleyiş mantığının izlerini doğrudan taşımaktadır.

Baudrillard, ilkel toplumların insaniliğini ve bulduğu doğal çözümleri örnek göstererek, Batı toplumlarının bir zamanlar kopmuş oldukları bu ilkel mantıktan belli açılardan çok üstün konumda olmayıp aksine geri kaldığını iddia eder. Koca bir aydınlanma ve modernleşme ile onun getirmiş olduğu kazanımlara bakıldığında bu söz konusu toplumların kolayca kabulleneceği bir şey değildir. Gelişmekte olan ülkeler kapitalizm ile birlikte daha iyi bir yaşamı isteseler de, bugün kapitalistleşme aşamalarını tamamlamış ve sonraki aşamalara geçmiş batı toplumlarının içinde bulundukları kapitalizm biçimi kusursuz görünümünün altında her yanından çatlaklar vermektedir. Bu durum bugün artık Baudrillard'ın metninde sözünü ettiği 1970'li yıllara göre daha da

boş ve irrasyonel biçimlerde gerçekleşmektedir. Politik, toplumsal ve kültürel tüm alanlarda sekteye uğrayan sistem kendini sürekli yeniden doğrulama ve ispat etme çabasına girişmekte, eleştiri oklarını da sık sık üzerine çekmektedir. Bunu medya ve sinema alanında ele alınan belgesel ve kurmaca filmlerin konularında da net bir biçimde görebilmekteyiz. Belki bunu sistemin verdiği açıklara yüklenme, belki de sistemin kendi eleştirisini de yaparak yine çelişik görünümüyle canlılığını kanıtlama çabası olarak görebiliriz.

JEAN BAUDRİLLARD'IN MEDYA TEORİSİNİN KAYNAKLARI HAKKINDA BİR TARTIŞMA

Fahrettin ALTUN*

ÖZET

Bu makale Jean Baudrillard'ın medya teorisinin kaynaklarının anlaşılmasına metateorik bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Baudrillard'ın medya temsilleri, işleyişi ve etkisi ile ilgili görüşleri medya araştırmaları alanında giderek daha fazla ilgi çekmektedir. Bu ilgiye paralel olarak Baudrillard'ın medya üzerine geliştirdiği yaklaşımların teorik kaynakları da araştırma konusu olmaktadır. Bu bağlam içinde gelişen fikirlerden biri de Baudrillard'ın medya teorisinin en temelde ünlü iletişimci H. Marshall McLuhan'ın düşüncelerinden etkilendiğidir. Bu makalede Baudrillard'ın medya kuramı içinde McLuhan'ın düşüncelerinin nasıl bir yer tuttuğu sorunsallaştırılmaya çalışılacak, bu çerçevede Douglas Kellner, Mike Gane, Gary Genosko ve Andreas Huyssen'nin görüşlerinin eleştirel bir okuması yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Medya, medya kuramı, Douglas Kellner, Mike Gane, Gary Genosko, Andreas Huyssen, Jean Baudrillard, Marshall McLuhan.*

ABSTRACT

This article seeks to make a metatheoritical contribution to discussions about the intellectual sources of Jean Baudrillard's media theory. Baudrillard's thougts about media institutions, media representations and media effects have been attracting a striking attention in media studies. This situation creates a theoritical enviroment in which scholars begin to discuss intellectual sources of Baudrillard's media vision and claim that H. Marshall McLuhan's probings are very central to Baudrillard's media theory. In this article, author deals with the problematics about the place of McLuhan's thesis in Baudrillard's media theory and reads critically of Douglas Kellner, Mike Gane, Gary Genosko, and Andreas Huyssen's interpratations about the relationship between McLuhan's and Baudrillard's media theories.

* İstanbul Şehir Üniversitesi

Key Words: *Media, media theory, Douglas Kellner, Mike Gane, Gary Genosko, Andreas Huyssen, Jean Baudrillard, Marshall McLuhan.*

Jean Baudrillard'ın medyanın içeriği, işleyişi, temsilleri ve etkisi konusundaki görüşleri medya araştırmaları alanına günden güne daha fazla etki etmektedir. Söz konusu etkiyle birlikte Baudrillard'ın medya teorisinin (çözümlemelerinin) kaynakları ile ilgili çalışmalar da artmaktadır. Son dönemlerin medya teorileri literatüründe giderek Baudrillard'ın medya çözümlemelerinin kültür eleştirmeni ve iletişim çalışmalarının yıldız ismi Marshall McLuhan'ın fikirleri ile ilişkilendirilmektedir. Bu makalede bu ilişkilendirme çabasını sorunsallaştırmaya ve Baudrillard'ın medya çözümlemelerinin kaynakları konusundaki anlamlı soruların geliştirilmesine katkıda bulunmaya çalışacağım.[1]

McLuhan'ın fikirlerinin belli bir dönemden sonra Baudrillard'ın düşünce dünyasını şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışan ilk eser, Douglas Kellner'ın 1989 yılında yayımlanan *Jean Baudrillard: From Marxism, to Postmodernism and Beyond* isimli kitabıdır. Kellner, Baudrillard'ın Marksizmden kopuşunda McLuhan'ın medya kuramının etkili olduğunu iddia etmekte ve McLuhan'ın medya kuramını, Baudrillard'ın "postmodern" kimliğinin kaynağına yerleştirmektedir.[2] Kellner'a göre Baudrillard, "Marksizmden koptuktan sonra" McLuhan'ın kavramsal çerçevesi içerisinde "postmodern simülasyon kuramı"nı üretmiştir.[3] Kellner, McLuhan ve Baudrillard arasında böylesi bir bağlantı kurarken, aynı bağlantıyı kuran diğer araştırmacılar gibi bu iki entelektüelin düşünce dünyasına bir arada, birinci elden ve bütünsel bir çerçevede bakmamış, Arthur Kroker'ın ve John Fekete'in bu iki düşünür hakkında yaptıkları yorumları kalkış noktası olarak almıştır.[4] Kellner, Baudrillard'ın McLuhan'dan nasıl etkilendiği hakkında ayrıntılı bir bakış açısı sunmak yerine bazı kavramsal ortaklıklara değinmekle yetinmiştir. Ne var ki Kellner'ın başlı başına Baudrillard'ın düşüncelerini incelemeye çalıştığı bu eseri, kendisinden sonraki literatüre hatırı sayılır bir etkide bulunması

---

1 Bu makale, 2006'da tamamladığım "M.McLuhan ve J. Baudrillard'ın Medya Kuramlarının Karşılaştırmalı Çözümlemesi" isimli doktora tezimden hareketle varlık bulmuştur.

2 Douglas. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond.* California, Stanford University Press, 1989, s. 66.

3 Ibid., s. 67-72.

4 Douglas Kellner: "Reflections on Modernity and Postmodernity in McLuhan and Baudrillard", Çevrimiçi: http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/modernity baudrillardmcluhan.pdf 2004, [2005 11.09.].

sebiyle, bu eserde Baudrillard ve McLuhan arasında kurulan söz konusu bağlantılar eleştirilmemiş, aksine benzer yorumlar gün yüzüne çıkmıştır.

Aynı yılın sonunda, *New German Critique* dergisi editörlerinden Almanca profesörü Andreas Huyssen'in "In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation" başlığı altında yayımlanan makalesinde de McLuhan'ın düşüncelerinin Baudrillard'ın medya kuramının "gizli kaynağı" olduğu öne sürülmüştür.[5] Bu kısa makalesinde Huyssen, McLuhan'ın medya kuramının Baudrillard'ın çalışmalarında yeniden gündeme getirildiğini, Baudrillard'ın bir yandan McLuhan'a öykündüğünü, diğer yandan da onun kehanetlerinin doğru çıktığına inandığını öne sürer.[6] Huyssen'e göre McLuhan'ın okuma yazma çağının sonunu ilan ettiği noktada, Baudrillard da klasik ekonomi politiğin sonunu ilan etmektedir.[7] Huyssen her ne kadar daha ihtiyatlı bir tutum izlemişse de, nihayetinde Baudrillard'ın medya kuramını McLuhan'ın kavramsal çerçevesi içerisinde inşa ettiğini öne sürmüş, karşımıza "küresel köyde postmodern potlaç"ın çıktığını belirtmiştir.[8]

Baudrillard'ın düşünceleri üzerine birçok araştırmaya imza atmış olan Mike Gane ise, 1991 yılında yayımlanan *Baudrillard: Critical and Fatal Theory* isimli kitabında Baudrillard'ı "günümüzün McLuhanı" olarak takdim eder.[9] Gane, Baudrillard'ı bu şekilde nitelemişse de, McLuhan'ın hangi düşünceleriyle Baudrillard'ı etkilediği ya da Baudrillard'ın hangi nedenlerle McLuhan'ın düşüncelerini yeniden ürettiği hakkında detaylı bir tartışma yapma gereği duymamıştır. Gane, McLuhan'ın düşünce dünyasını bir bütünlük içerisinde ele almak şöyle dursun, onun okunamazlığından yakınmış[10] ve yalnızca bilinen birkaç eserinde yer alan, şöhret olmuş görüşlerinden hareket ederek, Baudrillard'ın "McLuhanizm"ine değinmiştir.

Bu üç çalışmanın yayımlanmasının ardından, özellikle Baudrillard'ın düşünce dünyasını konu edinen makalelerin bir kısmında McLuhan'ın Baudrillard'a olan "merkezî etki"si hakkında çeşitli dipnotlar düşülmüş ve bu dipnotlarda çoğunlukla Kellner'ın yorumlarına atıfta bulunularak benzer yargılar tekrarlanmıştır. Bu yargılara göre, McLuhan'ın "sıcak-soğuk medya" ayrımı, "patlama" ve "için için kaynama" kavramlarından hareketle çağdaş

---

5 Andreas Huyssen, "In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation," *Assemblage*, C. 10, 1989, s. 8.

6 Ibid., s. 10.

7 Ibid., s. 11.

8 Ibid., s. 15-16.

9 Mike Gane, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*. London, Routledge, 1991, s. 4.

10 Ibid., s. 3.

toplumu yorumlama tarzı, zaman ve uzam arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalktığı tezi ve "teknolojik determinizmi" 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Baudrillard'ın düşünsel gündemini belirlemiş, Baudrillard'ın simülasyon kuramı McLuhan'ın görüşlerinin yeni bir uyarlaması olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

Burada adı geçen çalışmaların ortak noktalarından birisi yazarlarının Baudrillard üzerine ya da Fransız düşüncesi üzerine uzmanlaşmış olmaları, McLuhan düşüncesini kendi bütünlüğü ve sürekliliği içerisinde incelememiş olmalarıdır. Bu çalışmaların yazarları dönemin hatırda kalan "McLuhan imajı" ile Baudrillard'ın eserlerine bakmışlar ve birtakım karşılaştırmalara gitmişlerdir. McLuhan'ın Baudrillard'ın medya kuramının ana kaynağı olduğunu iddia edenlerin, "McLuhan düşüncesi"nden çıkardıkları ve yukarıda zikrettiğimiz unsurların tümüne McLuhan'ın *Medyayı Anlamak* isimli kitabının birinci sayfasında rastlamamız son derece manidardır. "Parçalı ve mekanik teknolojiler eliyle gerçekleşen üç bin yıllık patlamanın ardından, Batı dünyası için için kaynıyor. Mekanik çağlar boyunca bedenlerimizi uzamda uzattık. Bugün merkezi sinir sistemimizi küresel bir buluşmanın içine uzattık, gezegenimiz elverdiği ölçüde, zamanı ve uzamı yürürlükten kaldırdık. Hızla insanın uzantılarının son aşamasına yaklaşıyoruz. Bu aşama bilincin teknolojik simülasyonudur."[11] McLuhan'ın bu cümleleri, yukarıdaki bağlantıları kuranların McLuhan düşüncesi söz konusu olduğunda hatırlarına getirdikleri yegane satırlar gibi görünmektedir. Bu bağlantıları kuranlar, McLuhan'ın en meşhur eserlerinden birinin ilk sayfasına bakmakla yetinmişler, metin merkezli bir bakış açısıyla ve hızla böylesi yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu yazarlar McLuhan'ın eserlerini, hayatını ve genel olarak düşünce dün yasını incelemedikleri gibi ne zaman ondan söz açsalar onun ne kadar zor okunur bir isim olduğundan bahsetmişlerdir. Bu durumun yarattığı en doğrudan sakınca, McLuhan'ın entelektüel kaygılarının ve düşünsel hareket noktasının gözden kaçırılması, dolayısıyla da ulaştığı sonuçların doğru değerlendirilememesidir. Bu nedenledir ki McLuhan da, tıpkı Baudrillard gibi bu yazarlar tarafından büyük bir rahatlıkla "postmodernizm" bağlamında değerlendirilebilmektedir. Nitekim McLuhan ve Baudrillard arasındaki bu yakınlaştırma ve dahası özdeşleştirme çabası, her iki düşünürün de Anglo-Sakson dünyada "postmodernizm"in öncü figürleri arasında sayılması dolayısıyla çok çabuk benimsenmiştir. Bu, her şeyden önce bambaşka kaygılarla, benzer konular

---

[11] Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 2. ed., New York, Signet Book, 1966, s. 17.

üzerinde düşünen ve yazan, sonuçta da birbirlerine yakın "durum tespitleri" ve "eleştiriler" yapan entelektüelleri aynı "akım", aynı düşünce çatısı altında sayma yanlışına düşmektir. Aslında Anglo-Sakson düşünce dünyasının sosyal teoride "postmodernizm" diye bir akım icat etmiş olması da bundan farklı bir durum değildir.

Yukarıda adı geçen yazarların çalışmalarındaki bir diğer ortak nokta, Baudrillard ve McLuhan'ın düşünceleri arasında birebir özdeşlik kurmaları ve özellikle de Baudrillard'ın medya kuramının, McLuhan'ın düşüncelerinin gölgesinde kaldığını iddia etmeleridir. Esasında Douglas Kellner'ın kaynaklık ettiği bu yaklaşımların kalkış noktası, 1960'lı yılların dünyaca ünlü düşünürü Marshall McLuhan'ın 1960'lı ve 1970'li yılların Fransız kültür coğrafyası içerisinde kendisine bir hayran kitlesi bulmuş olması ve bu dönemlerde "McLuhanizm" akımının Fransa'da popüler olmasıdır. Bu durum, kolaylıkla eserlerinde McLuhan'ın kimi kavramlarını kullanan ve ona zaman zaman atıfta bulunan Baudrillard'ın kimilerinin "yeni bir dinsel kült" olarak nitelediği McLuhanizm[12] ile özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Baudrillard'ın McLuhanizmle niçin 1960'ların sonunda değil de 1970'lerin ikinci yarısına doğru ilişki kurduğu sorusuna ise, Baudrillard üzerindeki "Marksist etki" merkeze alınarak cevap verilmiş, Baudrillard'ın Marksizmden kopuşuyla McLuhanizmden etkilenmesi aynı bağlamda değerlendirilmiştir.

Tüm bu yargılar Garry Genosko'nun 1999 yılında yayımlanan ve Fransız entelektüellerinin ve medya çalışanlarının "McLuhanlaşması"ndan bahsettiği kitabı *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion* ile daha da yerleşir.[13] İlginç olan, bu eserin yukarıda adını zikrettiğimiz çalışmalara nazaran McLuhan'ın Baudrillard'a yaptığı etkiler üzerinde çok da fazla durmamasına rağmen, Kellner'ın çizdiği çerçevenin güçlendirilmesine hizmet etmiş olmasıdır. Bu durum, büyük oranda çalışmanın başlığından kaynaklanmakta, Baudrillard'ın isminin McLuhan'la birlikte anılması o zamana kadar oluşan yargıların kökleşmesine yardımcı olmaktadır. Genosko, Baudrillard'ı McLuhanizmin en önemli taşıyıcısı olarak görse de[14], 1960'ların sonundan 1980'lere kadarki süre içerisinde genel olarak Fransız düşüncesinin McLuhan'ın görüşlerinden ne denli etkilendiğini sorgulamaya çalışmakta, bunu

---

12 Alexandr Ross, "The High Priest of Pop Culture," *Maclean's Magazine*, 1965.

13 Genosko'nun adı geçen kitabında öne sürdüğü tezler 1997 yılında yayımlanan şu makalede dile getirilmiştir. Gary Genosko, "Who is the 'French McLuhan'?" *Jean Baudrillard: Art and Artefact*, Ed., Nicholas Zurbrugg, London, Sage Publications, 1997.

14 Gary Genosko, *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*, London, Routledge, 1999, s. 3.

yaparken Baudrillard'ı da bir sembol figür olarak seçmekte, Baudrillard'la birlikte Roland Barthes'tan başlayarak birçok Fransız düşünür üzerindeki McLuhan etkisini tartışmaktadır. Genosko'nun kitabı bu alanda şimdiye kadar yazılmış en doyurucu çalışmalardan bir tanesi olsa da o da, Baudrillard'ı Fransız McLuhanizmi içerisinde değerlendirmesi sorgulanması gereken bir tutumdur. Çünkü Genosko, McLuhanizmin en temel ayırıcı vasfı olarak "teknolojik determinizm"i görür ve McLuhan ve Baudrillard arasındaki bağlantı noktasını da buradan hareketle gözler önüne sermeye çalışır.

Her ne kadar Edward Said "McLuhanizm"i yalnızca Kuzey Amerika'ya has bir "yaklaşım" olarak niteliyorsa da[15], McLuhan'ın fikirlerinin "ideolojik bir çerçeve"ye büründürülmesinde Fransızların azımsanmayacak bir gayreti söz konusudur. McLuhan'ın Amerika ve Kanada'dan sonra en popüler olduğu üçüncü coğrafya hiç kuşkusuz Fransa'dır. Bu durumun gündeme gelmesi, çalışmamızın başında mümkün mertebe detaylı bir biçimde anlatmaya çalıştığımız Kanada tarihinin iki kültürlü yapısı dolayısıyladır. McLuhan, özellikle Katolik olduktan sonra Kanadalı Katolik okur-yazar kesim tarafından, bir başka deyişle Fransızca konuşan ve yazan Kanadalı entelektüeller tarafından yakından takip edilmiş, fikirleri Fransız kültür iklimine hızla taşınmıştır. Buna McLuhan'ın şöhreti de eklendiğinde 1960'ların sonundan itibaren Fransa'da McLuhan'ın düşünceleri özellikle medya çevrelerinde geniş bir izleyici kitlesi bulmuş, dönemin siyasi iklimi dolayısıyla McLuhan'ın "sistem karşıtı" olarak nitelenen fikirleri ilgiyle karşılanmıştır. McLuhan, Robert Fulford'un deyimiyle "1970'ler Fransa'sının önde gelen entelektüel kahramanı"dır.[16] Bununla birlikte Fransız düşüncesi McLuhan'ın Katolikliği ile Anglo-Saksonlardan çok daha erken bir dönemde çok daha yakından ilgilenmiştir.[17] Bunun nedeni de yine McLuhan'ın Kanadalı Katolik entelektüeller eliyle Fransız düşünce ortamına taşınmasıdır. Ne var ki, bu durum Fransa'da McLuhan düşüncesi üzerindeki Katolik etki hakkında herhangi bir araştırmanın gün yüzüne çıkmasını beraberinde getirmemiştir.

Marshall McLuhan, 1960 sonrası Fransız düşüncesine fikirleri tercüme edilmiş ve Fransız eleştirel düşüncesi içerisinde sempati toplamış bir isimdir. McLuhan'ın düşüncelerinin Fransızcaya çevrilmesi ve Fransa'da izlenmesi

---

15 Aktaran: Ibid., s. 22.

16 Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, *Letters of Marshall McLuhan*, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 539.

17 Örneğin Pierre Babin, McLuhan'ı "elektronik çağın Hıristiyanı" olarak nitelemektedir. Pierre Babin, *Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique*, Lyon, Chalet, 1977.

Fransız asıllı Kanadalı entelektüellerin çabaları ile mümkün olmuştur. *Gutenberg Galaksisi*[18] çıkışından beş, *Medyayı Anlamak*[19] dört, *Küresel Köyde Savaş ve Barış*[20] ise iki yıl sonra çevrilmiş, *Yaradanımız Medya* ise yayımlandıktan sonraki birkaç ay içerisinde[21] Fransızca olarak basılmıştır. Bunun yanında Gerald E. Stearn'in *McLuhan: Hot & Cool* isimli kitabı yayımlandığı 1969 senesinde Sidney Finkelstein'ın 1968'de basılan *Sense and Nonsense of McLuhan* isimli eseri iki yıl sonra Fransızcada okur karşısına çıkmıştır.[22] 1973 yılında Marabi'nin McLuhan düşüncesini "devrimci bir düşünce" olarak yansıttığı *Marcuse & Mcluhan et la nouvelle révolution mondiale* (*Marcuse, McLuhan ve Yeni Dünya Devrimi*) isimli eseri yayımlanmış[23], aynı sene McLuhan'ın *Klişeden Arketipe* isimli eseri Derrick de Kerckhowe tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.[24] 1975 yılında içerisinde McLuhan'la yapılmış bir röportajın da yer aldığı bir McLuhan derlemesi Fransız okurları ile buluşmuştur.[25] Tüm bunların yanında McLuhan'la yapılan birçok söyleşi de yine dönemin Fransa'sındaki popüler dergilerde yayımlanmıştır.

McLuhan'ın düşüncelerinin Fransız düşüncesindeki karşılıkları hakkında yapılan yorumlar yeni olmadığı gibi yalnızca Baudrillard'ın fikirleri ile de sınırlı değildir. Örneğin 1978 yılında Robert Fulford, Roland Barthes'ın o tarihten bir yıl önce yayımlanan *Roland Barthes par Roland Barthes* isimli eserini konu edindiği makalesine "Meet France's Marshall McLuhan" başlığını koymuş[26], Barthes ve McLuhan arasındaki benzerliklerden bahsetmiştir. Fulford'a göre bu iki isim arasındaki en benzer nokta her ikisinin de eserlerine nüfuz edilemeyişidir.[27] McLuhan, Barthes'ın bir keresinde kendisine ortak

---

18 Marshall McLuhan, *La galaxie Gutenberg, face á l'ère électronique, les civilisations de l'âge oral à l'imprimerie*, Çev., Jean Paré, Paris, Mame, 1967.

19 Herbert Marshall McLuhan, *Pour comprendre les média; les prolongements technologiques de l'homme*, Montréal, Éditions HMH, 1968.

20 Marshall McLuhan, *Guerre et paix dans le village planetaire*, Paris, Laffont, 1970.

21 Marshall McLuhan, *Message et massage*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

22 Sidney Walter Finkelstein, *McLuhan: prophète ou imposteur*, Çev., Philippe Burdigal, Paris & Montréal, Mame; HMH, 1970.

23 Jean Marabini, *Marcuse & McLuhan et la nouvelle révolution mondiale*, Tours, Mame, 1973.

24 Marshall McLuhan, *Du cliché à l'archétype: la foire du sens*, Çev., Derrick de Kerckhowe, Montréal & Paris, Hurtubise HMH; Mame, 1973.

25 Marshall McLuhan, *Théorie de l'image*, Paris & Lausanne, R. Laffont & Grammont, 1975.

26 Marshall McLuhan, "Letter to the Editor of the Toronto Star; July 4,1978," *Letters of Marshall McLuhan*, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 539.

27 Ibid.

kitap yazma teklifinde bulunduğunu belirtse de Fulford'un bu karşılaştırmasından hiç hoşlanmaz. McLuhan, Barthes'ın karşı karşıya kaldığı örüntüleri döneminin egemen kuramların yardımıyla çözümlemeye çalıştığını, kendisinin ise hiçbir kurama bağlı kalmadan bunu yaptığını belirterek aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır.[28] Arthur Kroker daha da ileri giderek, McLuhan ve Barthes arasında kurulan bu yakınlıktan hareketle, McLuhan'ı "yapısalcılık" akımı içerisine yerleştirir. Kroker'ın hareket noktası, Barthes'ın *Mitolojiler* isimli eserinde uyguladığı çalışma yönteminin, ondan altı yıl önce yayımlanan *Mekanik Gelin*'deki çalışma yöntemine olan benzerliğidir. Kroker'a göre her iki kitap da "reklam"ları bir dil gibi görmekte ve çözümlemektedir.[29] Kroker için bu "benzerlik" McLuhan'ı "yapısalcı" olarak nitelemek için yeterlidir. Fransız entelektüel dünyasında düşünceleri ile McLuhan'a benzetilen bir diğer isim ise Lévi-Strauss'tur. Bu bağlantı, 1970'lerin başında James M. Curtis tarafından kurulmuştur. Curtis'e göre McLuhan ve Lévi-Strauss neredeyse her şeyi paylaşmışlar, tarzları, verdikleri eserler ve hatta kendilerine yöneltilen eleştirilerde ortaklaşmışlardır.[30] Curtis ayrıca McLuhan ve Barthes arasında da ortaklıklar kurmuş ve her ikisinin de "postmodernist" olduğunu öne sürmüştür.[31] Yine Paul Riesman, 1960'ların sonlarına doğru *Gütenberg Galaksisi* ve *Medyayı Anlamak* için yazdığı bir değerlendirme yazısında McLuhan ile Jacques Ellul ve Lévi Strauss arasında çok yakın benzerlikler bulunduğundan bahseder. Riesman'a göre McLuhan ve Ellul, "toplumların mekanikleşmesi" sürecini benzer şekillerde yorumlamışlar, bireyciliğin yarattığı problemleri aynı bakış açısıyla ele almışlardır. Reisman, McLuhan ve Lévi-Strauss'un da hedeflerinin "formel olarak aynı" olduğunu ve her iki düşünürün de iletişim yapısının kendi bünyesinde bir mesaj taşıdığı tespitini yaptıklarını belirtir.[32]

Bu yorumlarda da göze çarptığı üzere, McLuhan'ın düşünceleri ile çağdaş Fransız düşüncesindeki birtakım temalar arasında çeşitli bağlantılar kurmak mümkündür. Böylesi paralellikleri tarihin farklı dönemlerinde yaşamış düşünürler arasında kurmak mümkün olduğu gibi, benzer bağlantıları aynı

---

28 Ibid., s. 540.

29 Arthur Kroker, *Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant*, Montreal, New World Perspectives, 1984, s.78.

30 Aktaran: Genosko, *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*, s. 22. Tüm bunların yanında Genosko, Lacan ve McLuhan arasında da "önemli benzerlikler"in olduğundan bahseder. Genosko, *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*, s. 52-63.

31 Aktaran: Genosko, *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*, s. 23.

32 Ibid., s. 19-20.

önemlere tanıklık etmiş düşünürler için kurmak da pekala imkan dahilindedir. Ancak burada önemli olan, söz konusu edilen entelektüellerin düşünce dünyaları arasındaki geliş gidişlerin, onların özgün katkı ve eleştirilerini gölgelememesi, onun ortaya koyduğu ürünlerin bir bütünlük içerisinde ele alınmasına engel oluşturmamasıdır. Bir düşünürün entelektüel kaynaklarının doğru bir biçimde açığa çıkarılması, hiç kuşkusuz entelektüel tarih araştırmalarının olduğu kadar, sosyal teori çalışmalarının da önemli dayanak noktalarından birisidir. Ancak bir düşünürün kaynaklarıyla özdeşleştirilmesi ve ondan ibaret görülmesi sakıncalı bir tutumdur. Bunun yanında benzer toplumsal fenomenlerle yüzleşmiş düşünürlerin birbirlerine benzer değerlendirmeler üretmeleri her zaman birbirlerinden etkilendikleri anlamına da gelmemelidir.

Peki, tüm bunlar McLuhan ve Baudrillard arasında bir bağlantı olmadığı anlamına mı gelmektedir? Elbette hayır. Baudrillard'ın metinlerini okuyan herkes, onun hiç de seyrek sayılmayacak bir ölçüde McLuhan'ı referans olarak verdiğini görebilir. Ancak bu durum, yukarıdaki benzeri aceleci değerlendirmeleri beraberinde getirmemeli, aradaki ilişki serinkanlı bir biçimde yorumlanmalıdır. Bu tez çalışması, Baudrillard'ın düşüncelerinin "McLuhanizm" bağlamında ele alınamayacağı, onun medya kuramının McLuhan'ın medya kuramının bir yeniden üretimi olarak değerlendirilmesinin hem McLuhan'ın medya kuramını hem de Baudrillard'ın medya kuramını anlamaya engel teşkil edeceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu çalışmanın temel tezi, Baudrillard'ın, medya kuramını inşa ederken McLuhan'dan devraldığı kavramları ondan çok daha farklı sonuçlara ulaşmak üzere kullandığı, McLuhan'ın bazı kavramlarının Baudrillard'ın medya kuramı içerisinde kendisine bir yer bulmuş olmasının onun medya kuramının başlıca kaynağı olarak McLuhan'ın düşüncelerini görmeyi gerektirmediğidir. McLuhan ve Baudrillard arasındaki düşünsel ortaklıkların tümünü, Kellner başta olmak üzere adı geçen araştırmacıların yaptıkları gibi Baudrillard'ın McLuhan'dan etkilenmesine, hatta ve hatta onun büyüsüne kapılmasına hamletmek doğru değildir. Aynı şekilde Baudrillard'ın, McLuhan'ın medya kuramı aracılığıyla Marksizmden koptuğunu ve postmodern bir düşünce iklimine vardığını öne sürmek de mesnetsiz bir iddiadır. McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasında ilk bakışta göze çarpan bir benzerlik varsa bu önemli oranda bu iki düşünürün bazı ortak beslenme kaynaklarını paylaşıyor oluşları ve benzer toplumsal fenomenleri kavramaya çalışmalarıdır.

Bunun yanında bu iki düşünürün birbirlerinden bağımsız bir biçimde birtakım kehanetler eşliğinde düşünce üretmeleri, tarihsel bilgileri parça parça ve zaman zaman bağlamlarından koparark kullanmaları, tarihi keyfî bir biçimde dönemlere ayırmaları ve Batılı antropologların verileri ile yetinerek bir Batı eleştirisi ortaya koymaları gibi bazı unsurlar da her ikisi arasında birtakım benzerliklerin varsayılmasına imkan tanıyabilir. Ancak her ne olursa olsun, tüm bunlar Baudrillard'ın medya kuramının ana kaynağı olarak McLuhan'ın düşüncesinin görülmesini meşru kılmaz.

McLuhan ve Baudrillard'ın yetişme ve düşünce üretim süreçlerine baktığımızda aralarında birtakım benzerlikler olduğunu hemen görebiliriz. Her şeyden önce her iki düşünür de erken yaşta edebiyatla tanışmışlar, tüm entelektüel üretim süreçleri boyunca da edebiyattan vazgeçmemişlerdir. McLuhan, daha formel bir edebiyat formasyonu almış, edebiyatla ilişkisini anadili üzerinden yürütmüş iken, Baudrillard, edebiyatla ilişkisini daha dağınık bir biçimde ve Almanca üzerinden sürdürmüştür. Edebiyatla olan bu yakın ilişki, ikisinin de "dil"e ortak bir perspektiften bakmalarını sağlamış ve bu da her ikisinin de retorik merkezli yaklaşımına doğrudan yansımıştır. McLuhan için klasik retorik, Baudrillard için de Nietzscheci retorik, sadece en akademik metinlerinde dahi karşımıza çıkan bir yazım yöntemi olarak değil, bütün entelektüel hayatları boyunca ilgilendikleri konulardan onları yorumlama tarzlarına kadar zihinsel üretim süreçlerini etkilemiş, başlı sonlu bir düşünme metodu halini almıştır. Bu bağlamda Baudrillard'ın şu ifadeleri McLuhan'ın da paylaştığı bir perspektifi ortaya koyar: "Dil düşünen bir varlıktır. Yalnızca onun aracılığıyla düşünmemizi sağlamaz, aynı zamanda bizi yaratır ve bizim yerimize de düşünür."[33]

Baudrillard'ın ilk olarak ne zaman McLuhan'ın herhangi bir metnini okuduğu, onun düşüncelerinden kimin aracılığıyla ve ne şekilde haberdar olduğu hakkında elimizde herhangi bir veri bulunmasa da, ilk kez 1967 yılında, *Medyayı Anlamak* hakkında bir değerlendirme yazısı kaleme aldığını biliyoruz. Bu yazı, Kellner başta olmak üzere yukarıda bahsi geçen araştırmacılar tarafından sadece "McLuhan'ın neo-Marksist eleştirisi" olarak değerlendirilmiş, bu yönüyle hatırlanmıştır. Bu çerçevede de yalnızca, Baudrillard'ın "iletişim aracı mesajın kendisidir" formülünü "teknik toplumdaki

---

[33] Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, Çev., Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, Ankara, Paragraf Yayınları, 2005, s. 14.

yabancılaşmayı nötralize ettiği" için eleştirdiğinden bahsedilmiş, bu yazı başka bir yönüyle gündeme getirilmemiştir.[34] Ne var ki, bu kısa makale çok daha fazlasını içermekte, Baudrillard'ın McLuhan hakkındaki ilk izlenimleri yanında yine onun düşünceleri ile ilgili daha sonra da sahip çıkmaya devam edeceği birtakım kanaatlerini de ele vermektedir. Bu değerlendirme yazısı, her şeyden önce McLuhan'ın temel tezlerini başarılı bir biçimde özetlemekte ve derli toplu bir biçimde aktarmaktadır. Bu, Baudrillard'ın en azından *Medyayı Anlamak* üzerinde yoğun bir şekilde çalıştığını gösterir. Baudrillard, "kırılgan ama çekici" olarak nitelediği bu eserin[35] en heyecan verici ve tabiî ki riskli paradoksunun, "iletişim ortamı mesajın ta kendisidir" formülü olduğunu söyler. Baudrillard'a göre bu, "feodal toplum yel değirmenidir" diyen Marksist formüle denktir. Ne var ki Baudrillard için "böylesi formüller indirgemeci formüller"dir.[36] Bununla birlikte Baudrillard, McLuhan'ın mesajın iletişim aracının gerçek fonksiyonunu gizlediği fikrine de büyük oranda katıldığını belirtir ve örneğin demiryolunun gerçek amacının yolcu taşımak olmayıp, bir dünya görüşü kazandırmak olduğunu ifade eder.[37]

Baudrillard'ın bu metinde McLuhan'ın düşüncelerine son derece eleştirel yaklaştığı açıktır. Baudrillard'a göre McLuhan, teknolojinin sonuçlarına karşı aşırı iyimser bir tavır takınmakta ve bu tavrı tarihi, özellikle de kitle iletişim araçlarının tarihini yanlış okumasından kaynaklanmaktadır. Ona göre McLuhan'ın sıcak-soğuk iletişim ortamı arasında yaptığı ayrım ve diğer tezleri kendi içerisinde mantıksal bir kurguya sahipse de, kendi dışında mantıksız ve müphem bir hal almaktadır.[38] Baudrillard bu yazıda iletişim araçlarının teknik açıdan mükemmelleşmesi sürecinin enformasyonun ve anlamın "nesnel mesaj"ına karşı işlediğini de öne sürmüş[39] ve McLuhan'ın "teknolojik iyimserci" bakışını eleştirmiştir.

Baudrillard'ın ilk olarak McLuhan'ın düşüncelerini tartıştığı bu yazıyı, yalnızca Baudrillard'ın "Marksist dönem"ine ait bir metin olarak gören ve sadece McLuhan'ın tezlerini çürütmek üzere kaleme aldığını düşünen araştırmacılar, 1972 yılında yayımlanan *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında*

---

[34] Örneğin bkz., Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, s. 66. Kellner, "Reflections on Modernity and Postmodernity in McLuhan and Baudrillard".

[35] Jean Baudrillard, "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," *The Uncollected Baudrillard*, Ed., Gary Genosko, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2001, s. 43.

[36] Ibid., s. 41.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

[39] Ibid., s. 40.

Bir Eleştiri'de yepyeni bir McLuhan imajı ile karşılaştığımızı öne sürerler. Örneğin Kellner, bu tarihten itibaren Baudrillard'ın McLuhan'ın görüşlerinden kalkarak medyayı "yeni bir postmodernlik" inşa eden bir yapı olarak görmeye başladığını ve buradaki satırlarının hem yeni bir sosyal teorinin başlangıç noktası olduğunu hem de Marksizmden kopuşunu simgelediğini öne sürmüştür.[40] Kellner, adı geçen eserde Baudrillard'ın Alman Marksist yazar ve aktivist Hans Magnus Enzensberger'in medya kuramını ve "sosyalist bir medya stratejisi geliştirme girişimleri"ni eleştirdiğini belirtmiş[41], ancak McLuhan'a yönelttiği eleştirilerden hiç bahis açmamıştır. Kellner'ın bu sunum tarzı, Anglo-Sakson düşünce ikliminde Baudrillard'ın 1967 yılında McLuhan'ı Marksist bir pencereden eleştirdiği, 1972 yılında ise Marksizmden kopmasıyla birlikte McLuhan'ın düşüncelerine sarılarak bir medya kuramı geliştirmeye başladığı yönünde bir yaygın kanının oluşmasına yol açacaktır. Ne yazık ki bu yaygın kanı, Baudrillard ve McLuhan'ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi açıklamaktan uzaktır. Çünkü Baudrillard, adı geçen kitabında teknolojik iyimserciliğin iki biçiminden bahsetmiş, birine Enzensberger'in yaklaşımlarını, diğerine de McLuhan'ın tezlerini örnek olarak vermiştir. Baudrillard, burada McLuhan'ın fikirlerine 1967 yılında yazdığı yazıdakine benzer bir tarzda yaklaşmış, onun iyimserciliğini ve teknolojik determinizmini tenkit etmiştir.[42]

Burada göstermeye çalıştığımız şey, Baudrillard'ın McLuhan'la girdiği düşünsel ilişkinin, etkisini sonradan gösteren bir "entelektüel müdahale" olarak görülemeyeceğidir. Kellner, Huyssen, Gane ve Genosko bunu yapmaktadırlar. Bu araştırmacıların ortaya koydukları çerçeveyi kabul etmemiz durumunda Baudrillard'ın McLuhan'ın tezlerini bütün açıklığıyla ortaya koyduğu bir metin yazmasından en az altı sene sonra onun fikirlerine geri döndüğünü düşünmemiz gerekecektir ki bu hiç de gerçekçi olmayacaktır. Böylesi bir çerçeve, her şeyden önce Baudrillard'ın 1970 yılında yayımlanan *Tüketim Toplumu* isimli önemli çalışması dikkatle incelendiğinde anlamını yitirmektedir. Nitekim Baudrillard *Tüketim Toplumu*'nda McLuhan'ın "iletişim aracı mesajın kendisidir" formülüne sahip çıkacak ve "kültür(ün) de 'haber'deki yapay [sözde] olay gibi, reklamdaki yapay-nesne gibi (...) *aracın kendisinden hareketle*, referans kodundan hareketle üretilebilir" olduğunu

---

40 Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, s. 66.
41 Ibid., s. 67.
42 Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Çev., Charles Levin, St. Louis, Telos Press, 1981, s. 164.

belirtecektir.[43] Bu kitaptan iki yıl sonra da Baudrillard, McLuhan'ın medya çalışmaları alanındaki meşhur formülünü "en temel iletişim aracı model"dir şeklinde uyarlayacak,[44] ondan beş yıl sonra da McLuhan'ın formülünü "simülasyon çağının en önemli keşiflerinden birisi" olarak niteleyecektir.

Baudrillard'ın ilk olarak 1967 yılında McLuhan'ın medya kuramına yönelttiği bazı eleştiriler, uzun vadede Baudrillard için anlamını yitirmişse de, bazı eleştirileri kıymetinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu yazıyı yazdığı dönemde "teknolojik toplumdaki yabancılaşmanın tam ifadesi" olarak değerlendirdiği bu formül[45], çok kısa bir süre sonra Baudrillard'ın sık sık zikredeceği bir ifadeye dönüşmüştür. Ancak, Baudrillard'ın McLuhan'ın teknolojik iyimserciliğine ve teknolojik determinizmine dönük kanaatleri anlamını korumuştur. Baudrillard, elektronik iletişim teknolojileri hakkında yapılan ve McLuhan'ın düşünceleri tarafından temsil edilen değerlendirmeleri "baş döndüren teknolojik iyimserlik" olarak nitelemiş[46] ve kendi medya kuramını bu iyimserliğe karşıt bir biçimde kurgulamıştır. Baudrillard, özellikle 1970'lerin sonlarından itibaren çözümlemelerini "iyimserlik-kötümserlik" bağlamından çıkarmaya çalışmışsa da, McLuhan'ın düşünce dünyasının merkezinde yer alan muktedir teknoloji miti onun tarafından hiçbir zaman benimsenmemiştir. Bunun yanında adı geçen araştırmacıların McLuhan ve Baudrillard arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken geliştirdikleri tarihsel kurgu içerisinde merkezî bir unsur olarak karşımıza çıkan ve Baudrillard'ın 1967 yılındaki yazısı ile 1972 yılındaki kitabı arasında, McLuhan'ın düşüncelerine dönük büyük yaklaşım farkları bulunduğunu öne süren varsayım temelsiz bir varsayımdır. Örneğin Baudrillard'ın çağdaş toplumda savaş ve medya arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği tezlerin McLuhan'ın Vietnam Savaşı hakkındaki değerlendirmelerinden esinlendiği kanaati, yukarıda adı geçen araştırmacıların ürettikleri metinlerde karşılaşabileceğimiz bir temadır. Bununla birlikte, Baudrillard'ın ancak Marksizmden koptuktan sonra McLuhan'a dönüş yaptığına inanıldığından, Baudrillard'ın belli bir dönemden sonraki metinlerinde bu etkinin varlığından söz edilmektedir. Oysa daha 1967 tarihli değerlendirme yazısında Baudrillard, olan bitenin "renkli olarak ve iç rahatlığı içerisinde" izlenmesinin savaşın gerçekte yokluğunu gösterdiğini belirtmiş, bu

---

[43] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Çev., Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 119.

[44] Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, s. 175.

[45] Baudrillard, "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," s. 43.

[46] Jean Baudrillard, *Tam Ekran*, Çev., Bahadır Gülmez, 3. ed., İstanbul, YKY, 2004, s. 53.

doğrultuda McLuhan'ın tezleriyle paralel bir görüntü arz etmiştir.[47] Aynı şekilde Baudrillard, 1972 yılında yayımlanan metninde nasıl Enzensberger'in "diyalektik ümitleri"ni paylaşmıyorsa, aynı şekilde McLuhan'ın teknolojik iyimserliğini de paylaşmadığını belirtmiştir.[48]

Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*'de geliştirdiği medya çözümlemesinin temelinde, kitle iletişim araçlarının tek taraflı konuşma tavrına ve muhataplarını cevap verme imkanından mahrum bırakan tutumuna karşı hoşnutsuz bir yaklaşım yer almaktadır.[49] Baudrillard, burada kitle iletişim ortamlarına iletişimi imkansızlaştıran, iletişimi yutan aygıtlar olarak bakmaktadır.[50] Baudrillard, 1950'lerin ortalarından itibaren sahip olduğu bu bakış açısını bu kitabında da sürdürmektedir. Baudrillard'ın bu bakış açısını gözden geçirmesi ve kitle iletişim araçlarına, daha genel olarak da teknolojiye iyimser-kötümser çerçevesinin dışında, "ironik ve muhalif" bir çerçeve içerisinde bakmaya, kitlelerin sessizliğini bir pasiflik işareti ya da bir yabancılaşma olarak değil de özgün bir strateji, meydan okuma formunda özgün bir cevap olarak görmeye başlaması 1970'lerin sonlarına doğru karşımıza çıkacaktır.[51] Baudrillard'ın medya kuramında bir farklılaşmadan bahsedilecekse bu, ne Marksizmle ilişkisiyle ne de bütünüyle McLuhan'la arasındaki bağlantıyla alakalıdır. Söz konusu farklılaşma öncesinde Baudrillard, "medyanın kodunun tahrip edilebileceğine, karşılıklı konuşma ihtimaline ve simgesel değiş tokuşa özgü radikal mütekabiliyete" inanıyor olması hasebiyle kendisini "kötümser" olarak nitelemez. Böyle olmasına rağmen McLuhan'ın teknolojik iyimserliğini de paylaşmaz. Baudrillard'ın, bu tür beklentilerden vazgeçtikten sonra, McLuhan'ın teknolojik iyimserliğini ve determinizmini devraldığını düşünmek ne kadar anlamlı olabilir?

Baudrillard'ın *Sessiz Yığınların Gölgesinde* isimli çalışmasından önce ortaya attığı ve kitle iletişim araçlarının iletişim imkanını ortadan kaldırdığını öne süren yaklaşımı, esasında McLuhan'ın yaklaşımlarından daha çok çalışmalarının hatırı sayılır bir bölümünü modern dünyada toplumsal iletişim olasılıklarına hasreden Alman çağdaşı Jürgen Habermas'ın yaklaşımları ile paralellik göstermektedir. Bu saptama, Habermas ve Baudrillard isimlerini modern-postmodern kamplaşmasında iki ayrı uçta görmeye alışmış olanlar için

---

47 Baudrillard, "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," s. 41.
48 Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, s. 164.
49 Ibid., s. 169.
50 Ibid.
51 Jean Baudrillard, "The Masses: The Implosion of the Social in the Media," *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Ed., Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 2001, s. 211.

şaşırtıcı gelebilir. Her ne kadar bu iki düşünür arasında kayda değer fikir ayrılıkları olsa da, onları söz konusu kampların temsilcileri olarak okumak, entelektüel tarih ve sosyal teori araştırmacılarının düşebileceği ciddi hatalardan bir tanesidir. Bu iki düşünür, sırf kurgusal bir kamplaşmanın sanal aktörleri olarak yansıtıldıkları için modern dünyadaki iletişim problemine dair ortaya attıkları birbirine yakın görüşler fark edilememiştir. Söz konusu yakınlığın en temel nedeni, Habermas'ın "ideal konuşma durumu" ve "tahrif edilmemiş iletişim" kavramlarından hareketle geliştirdiği müzakere düşüncesi ile Baudrillard'ın kitle iletişiminin iletişim imkanlarını yuttuğu bir dönemde "simgesel evren"inden devşirdiği otantik iletişim fikrinin birbiriyle örtüşen başlangıç noktalarından hareket etmeleri olsa gerekir. Habermas'ın modern dünyada iletişim problemini değerlendirme biçimi kısaca aktarıldığında aradaki benzerlikler de kendilerini daha rahat ortaya koyabilecektir.

Her ne kadar Frankfurt Okulu çevresinin yaşayan en önemli kuramcısı olarak bilinse de, Habermas'ın bu çevrenin birinci nesil düşünürleri ile kayda değer fikir ayrılıklarının olduğu bilinmektedir. Bu, özellikle Habermas'ın kültür endüstrisi kuramına getirdiği eleştirilerde ve Aydınlanma felsefesine dönük sahiplenici tutumunda kendisini ele vermektedir. Düşünce serüvenine Batı Marksizmi geleneği içerisinde başlayan Habermas, iletişim ve toplum kuramını geliştirirken geniş bir kuramsal birikimi harmanlamış, belli bir dönemden sonra özellikle Weber'in sosyolojik kuramından hatırı sayılır biçimde etkilenmiştir.

Habermas'ın iletişim kuramı en temelde "yaşam alanı" kavramsallaştırmasına bağlı olarak gündeme gelmiş, Marx'ın düşünce sistematiğine bu kavramsallaştırma çerçevesinde eleştiri getirmiştir. [52] Weber'in "toplumsal eylem" ve "rasyonelleşme" kavramsallaştırmalarından hareket eden Habermas'a göre yaşam alanı iki sütun üzerinde temellenmektedir. "Amaçsal rasyonel eylem" ya da emek bir yanda, "iletişimsel eylem" ya da toplumsal etkileşim ise bir diğer yanda "yaşam alanı"nı ayakta tutmaktadır. Ne var ki Habermas, yaşam alanının bu iki bileşeninden bir tanesi olan iletişimsel eylemin amaçsal rasyonel eyleme nazaran yeterince önemsenmediğini öne sürmüştür. Habermas'a göre toplumda "amaçsal rasyonel eylem" ya "araçsal eylem" formunda ya da "stratejik eylem" biçiminde kendisini gösterir ve ikisi

---

[52] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Çev., Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971, s. 42.

de bireyin hesaplanabilir çıkarlarını temel alır. [53] Ne var ki Habermas'ın daha ziyade ilgi duyduğu eylem türü, bireyin hesaplanabilir çıkarlarının ötesinde inşa edilen "iletişimsel eylem" olacak[54], tahrif olmamış iletişimin imkanlarını bu çerçevede sorunsallaştıracak ve müzakereye dayalı iletişim ortamını tahrif etmeye çalışan toplumsal kurum ve mekanizmalar üzerinde duracaktır.

Belli bir dönemden sonraki eserlerinde sosyolojik düşünce geleneği içerisinde iki ayrı düzlemde ilerleyen eylem kuramı ve sistem kuramı arasında bir bütünlük oluşturmaya çalışan Habermas[55], çözümlemelerinin bir ucuna "yaşam alanı" kavramını, bir diğer ucuna da "toplumsal yapı" kavramını yerleştirir. Toplumsal yapı ve yaşam alanı arasında güncel bir karşıtlık olduğunu öne süren Habermas, yaşam alanını mikro süreçlerin aktığı, mutabakat imkanına sahip iletişim pratiklerinin canlı olduğu bir alan olarak, toplumsal yapıyı ise aşırı rasyonelleşmenin gerçekleştiği, müzakere imkanından yoksun iletişim süreçlerinin yer aldığı bir gerçeklik olarak tanımlamıştır. Habermas'a göre toplumsal yapı (sistem) ve yaşam alanı arasındaki gerilim bu iki alan arasındaki farklı rasyonelleşme düzeylerinden kaynaklanmaktadır. Yaşam alanında karşılaşılan rasyonelleşme, özgür iletişim ve karşılıklı etkileşim yoluyla gerçekleşmekte, dış faktörler olmaksızın insanlar özgürce iletişime girebilmektedirler. Buna karşın, toplumsal yapı içerisindeki rasyonelleşme normatif bir sistemin varlığı ile birlikte hayata geçirilebilmektedir.[56] Habermas'a göre sorun, toplumsal sistemin rasyonelleşmesi ile hayat alanının rasyonelleşmesi arasındaki derece farkıdır ve bu fark toplumsal düzeyde ciddi problemler, hayati çatlaklar meydana getirmektedir. Modern dünyada rasyonelleşme süreçlerinin ayniliğinden değil farklılığından ve parçalılığından söz etmek gerekmektedir. Toplumsal sistemin rasyonelleşmesi yaşam alanının rasyonelleşmesinden daha hızlı gerçekleşmekte bunun sonucunda ise yaşam alanı kendisinden çok daha hızlı rasyonelleşmiş olan bir toplumsal sistemin tahakkümü altına girmekte ve en nihayetinde yaşam alanı

---

[53] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, s. 284-285.

[54] Ibid., s. 286.

[55] Ibid., s. 343. Habermas Mead'e sosyolojinin iletişimsel kökenini sağladığı Durkheim'a ise toplumsal bütünleşme ve sistemsel bütünleşme arasında ilişki kuran bir toplumsal birlik anlayışını teorileştirdiği için atıf yapar ve bu iki yaklaşımın adeta arasını bulmaya çalışır. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Vol. 2 Lifeworld and System, A Critique of Functionalist Reason*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, s. 5-11, 114.

[56] Habermas, *The Theory of Communicative Action: Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society*, s. 340.

çözülmektedir. Öyleyse sorunun çözümü, "hayat alanının toplumsal dekolonizasyonu"dur ve bu noktada tahrif edilmemiş iletişimin toplumsallaştırılmasına büyük bir iş düşmektedir. Habermas'a göre toplumsal sistemin normatif müdahalelerine maruz kalan yaşam alanı aşırı rasyonelleşmeye zorlandıkça, özgür iletişim imkanını, toplumsal etkileşim şansını kaybetmekte, bu durum da ciddi çatlakların oluşmasına yol açmaktadır.

Habermas'ın bu "tahrif edilmiş iletişim" yaklaşımı Baudrillard'ın *Sessiz Yığınların Gölgesi*'nden önceki eserlerinde de rastlayabileceğimiz merkezî bir temadır. Ancak ilginç bir biçimde Kellner, Huyssen, Gane ve Genosko başta olmak üzere Anglo-Sakson düşünce ikliminde birçoklarınca postmodernizmin peygamberi olarak nitelenen Baudrillard'ın söz konusu dönemde iletişim problemine yaklaşımı ile modernizmin savunucusu olarak takdim edilen Habermas'ın iletişim sorununu ele alış biçimi arasında, bu nedenden ötürü herhangi bir paralellik kurulamamış, buna karşın öncelikli olarak Batı Marksizmi ile ilişkisi çerçevesinde akla getirilen eleştirel teorinin yaklaşımları ile Baudrillard'ın medya çözümlemeleri birbirleriyle ilişkilendirilmiştir.

Baudrillard'ın kitle iletişim araçlarının anlamı, işlevi ve etkileri hakkında yaptığı çözümlemeler, sıklıkla, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Batı dünyasında gündeme gelmeye başlayan ve bazı Marksist entelektüeller tarafından Ortodoks Marksizmin tek yönlü analizlerine karşıt bir biçimde yeni bir toplum eleştirisi olarak ortaya konan "kitle kültürü" analizlerine referansla ele alınmaktadır. "Kitle kültürü" bu Marksist entelektüeller için bir hegemonya unsurudur. Kitle kültürü, yönetici seçkinler tarafından oluşturulan, toplumsal ve siyasal bir denetim aracı, ideolojik bir çarpıtma mekanizması olarak tanımlanmış, "medya endüstrileri" bu süreçteki ana aktörlerden birisi olarak görülmüştür. Frankfurt Okulu çevresindeki birinci nesil düşünürler kuşağı tarafından temsil edilen söz konusu entelektüeller, kitlelerin hiçbir zaman medya aracılığıyla gerçeği bulamayacaklarını, sistemli bir yanıltmaca ile karşı karşıya kalacaklarını, buna karşın kitlelerin bir direnme imkanlarının kalmadığına inanmaktadırlar. Baudrillard'ın medya kuramı sık sık, Frankfurt Okulu çevresindeki birinci nesil düşünürler kuşağının medya perspektifleri ile birlikte değerlendirilmiş, söz konusu düşünürlerin Baudrillard'ın medya kuramını şekillendirdiği iddia edilmiştir. Frankfurt Okulu çevresinde yer alan düşünürlerin özel olarak "kültür endüstrisi" kavramı ekseninde geliştirdikleri yaklaşıma göre, kitle iletişim araçlarına muhatap olanlar onun ilettiği mesajlar tarafından biçimlendirilmekte, bu biçimlendirilme süreci onların dünya algılarını, politik kanaatlerini ve toplumsal davranışlarını etkilemektedir. Bu

süreçte kitle iletişim araçlarını elinde bulunduranlar kendi siyasal konum ve idealleri doğrultusunda karşılarındaki toplumu bir hamur misali yoğurabilmekte, onlara ilettikleri mesajlar aracılığıyla istedikleri değişiklikleri meydana getirebilmektedir.

Ne var ki kültür endüstrisi kuramındaki mesajı üreten, bilinçli, aktif ve güçlü medya ve onun muhatabı olan edilgen, yönlendirilmeye açık ve zayıf toplum arasındaki karşıtlık, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*'den itibaren Baudrillard'ın medya kuramında hiçbir karşılık bulmaz. Baudrillard, böylesi bir karşıtlığın anlamsız olduğunu çünkü ne medyanın ne de onu elinde bulunduran sistemin bilinçli, aktif ve güçlü olduğunu ne de toplum diye bir kategorinin kaldığını düşünür. Kitle iletişim araçları tamamen istem dışı bir biçimde toplumun ölmesine hizmet etmiş ve yine istem dışı bir şekilde kitlenin tarih sahnesine çıkmasına yol açmıştır. Sistem, kitle iletişim araçları aracılığıyla bu kitleleri yeniden sosyalleştirmek için canhıraş bir biçimde uğraşmakta, bu kitlelere bilinç vermeye çalışmakta, onları çeşitli idealler etrafında toparlamaya çalışmaktadır. Oysa kitle iletişim araçlarının uğraşı boşa çıkmakta, sonuçta sosyal, politika ve birey tarih olurken, kitle giderek büyümektedir. Tüm bu nedenlerle Baudrillard'a göre kitleler, kitle iletişim araçlarından daha güçlü bir iletişim aracıdır.[57] Baudrillard, kitle iletişim araçlarının sosyalleşme imkanlarını ortadan kaldırarak, sosyal olanın düşmanı bir kitle yaratmasını sistemin çelişkisi olarak görür ve kitlelerin kitle iletişim araçlarının kendilerine sundukları anlamlara karşı duyarsız kalmalarını sistem karşısında bir tür direniş imkanı olarak değerlendirir. Bu, Baudrillard'ın kitle iletişim araçlarının da esasında sistem karşısındaki mücadelede istemeden bir katkı sağladığını iddia etmesi anlamına gelir. Zaten Baudrillard'a göre eleştirel teori, varlığını kitlelerin aptal ve naif olduğu yönündeki bir kanaate dayandırmakta ve bu nedenle de mevcut gidişatı anlamak isteyenler için bir tuzak kurmaktadır.[58]

Baudrillard'ın medya kuramı, kitlelerin, kitle iletişim araçlarının kendilerine ulaştırdıkları mesajlara karşı edilgen bir tavırda olmadığını öne sürerken, esasında ilk olarak 1940'ların Amerikan sosyolojisinde karşımıza çıkan "iki basamaklı iletişim akışı" kuramı ile benzer bir görüşe yakın

---

[57] Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 31-32.

[58] Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev., Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 128.

durmaktadır.[59] İkinci Dünya Savaşı yıllarında Amerikan sosyolojisi içerisinde geliştirilen ve "kitle kültürü"nü oluşturduğu düşünülen medyatik mesajın yarattığı "etki"lerin analizini temel alan, daha ziyade kitle iletişim araçlarının tutum ve davranış değişikliklerine yol açıp açmadığı, eğer açıyorsa bunların ne tür değişiklikler olduğu sorularını merkeze alan ve davranışçı kuramın etkisiyle şekillenen bu çalışmalar, medyanın nihai düzlemde kitle üzerinde doğrudan bir etki oluşturmadığı sonucuna varmış, kitle iletişim aracından gelen mesajın önce kanaat liderlerine, daha sonra da grubun diğer üyelerine ulaştığı, dolayısıyla doğal toplumsal ve kültürel süzgeçlerden geçtiğini öne sürmüştür.[60] Bir başka deyişle daha önce Amerikan sosyolojisinde yapılan çalışmalarda, kültür endüstrisi tezinde ve hegemonya kuramında iddia edilenin aksine, bu davranışçı sosyologların bulgularına göre medya, izleyicileri doğrudan değil, birtakım kültürel süreçlerden geçerek etkilemektedir. Bu varsayım, yaygın kanaatin aksine Baudrillard'ın medya kuramının şekillenmesinde etkili bir yaklaşım olarak öne çıkmıştır. Baudrillard, kendi medya yaklaşımı ile "iki basamaklı iletişim akışı" kuramı arasında bir benzerlik olduğundan açıkça bahsetmiş olmasına rağmen, onun medya kuramının söz konusu kuramla ilişkisine dikkat çekilmemesi ilginç bir durumdur. Bu bağlamda Baudrillard, kitlelerin kitle iletişim araçları üzerinden gelen bütün mesajların şifrelerini kendi bildiği tarzlarda çözdüğünü, gerek gördüğünde başka mesajlar yoluyla bu mesajları durdurduğunu, onların yerlerini değiştirdiğini, baskın koda karşı alt-kodlar oluşturduğunu ve ilk anlamlarından çok daha farklı anlamlar ürettiklerini belirtir.[61]

Tüm bunların da gösterdiği gibi bir entelektüelin düşünce dünyası, herhangi bir konudaki yaklaşımları ya da kaynakları tartışılırken ona hamledilen siyasi kimlik, zaman zaman tartışma konularını aydınlatıcı olmaktan ziyade, pek çok yanlış özdeşleştirmelere kapı aralayabilmekte, tabir caizse bir körlük açığa çıkabilmektedir. Baudrillard'ın medya kuramı hakkında

---

[59] "İki basamaklı iletişim akışı" kuramına kaynaklık eden araştırma ilk olarak 1940 başkanlık seçimleri sırasında Ohio eyaletinde bulunan Erie County'de gerçekleştirilmiş ve bu araştırmanın verileri, ilk baskısı 1944 yılında gerçekleştirilen şu eserde yayımlanmıştır. Paul Felix Lazarsfeld, Bernard Berelson ve Hazel Gaudet, *The People's Choice: How the Voter Makes Up his Mind in a Presidential Campaign*, 3. ed., New York, Columbia University Press, 1968.

[60] Bu bağlamda şu iki çalışma örnek olarak zikredilebilir: Ibid. Elihu Katz ve Paul Lazarsfeld, *Personel Influence*, New York, Free Press, 1955.

[61] Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 31-32.

Anglo-Sakson dünyada yapılan yorumların önemli bir kısmı bu körlükle maluldür. Onun neo-Marksist bir düşünür olduğu ve bu nedenle de kitle iletişim araçlarına yönelik temel yaklaşımlarının eleştirel teori içerisinde geliştirilen kültür endüstrisi düşüncesinden mülhem olduğu varsayımı, benimsediği düşünülen postmodern siyasi kimlik dolayısıyla McLuhan'ın medya çözümlemelerini temel aldığı görüşü böylesi yanlış özdeşleştirmeler dolayısıyla karşımıza çıkmaktadır. Yine bu bağlamda radikal, sistem karşıtı bir entelektüel olan Baudrillard'ın, Amerikan siyasi çıkarlarını başlıca öncelikleri olarak alan, "sistem" lehine bir tür kitle iletişim kuramı geliştirmeye çalışan davranışçı Amerikan sosyologlarının medya çözümlemelerinden yararlanabileceği de hesaba katılamamıştır.

Jean Baudrillard'ın medya kuramını geliştirdiği düşünce zemini onun aynı zamanda, genellikle bir nesne (endüstriyel bir süreçte üretilen kültürel nesne), üretici (bu nesneleri üreten ve dağıtan kurumlar) ve tüketici (bu ürünleri tüketen farklı birey ya da sosyal gruplar) arasındaki ilişki sorunsalı çerçevesinde ele alınan kitle kültürü yaklaşımını[62] geçersiz kılma iddiasını da örtülü olarak bünyesinde barındırmaktadır. Baudrillard, endüstriyel bir süreç sonunda üretilen bir kültürel nesnenin, birileri tarafından toplum içerisinde dolaşıma sokulduğu ve söz konusu kültürel nesnenin bireyler tarafından tüketildiği yönündeki yaklaşıma radikal bir biçimde karşı çıkar. Baudrillard için, anlam yaratımı, iletimi, içselleştirilmesi ya da yadsınması süreçlerini kültürel nesne, üretici ve tüketici arasındaki ilişkiye indirgemek, simülasyon çağını ve bu çağdaki iletişim süreçlerini anlamayı imkansız hale getirir. Bu yaklaşımın ardında Baudrillard'ın öznenin konumuna ilişkin daha önce açıklamaya çalıştığımız görüşleri yer almaktadır. Baudrillard'a göre özerk ve rasyonel öznenin toplumsal süreçleri biçimlendirdiği bir dönem değildir karşımızdaki. Nesnenin tahakkümü altına girmiş bulunan özneden iradi olarak kültürel süreçleri yönlendirmesini beklemek anlamsızdır. Baudrillard için anlamın yaratılma, iletilme, içselleştirilme ya da yadsınma süreçleri çok daha farklı bir bağlamda ele alınmalı, modern Batı dünyasının yaşadıkları kendi içinde değil, simgesel evrenin sağlayacağı görüş zenginliği çerçevesinde değerlendirilmelidir. Baudrillard'ın sözünü ettiği bağlam aynı zamanda onun medya kuramının da üzerinde yükseldiği bağlamdır.

Tüm bunların yanında Baudrillard'ın medya kuramının, kitle kültürü meselesini "kültür üretim mekanizmaları"nı merkeze alarak çözümlemeye

---

[62] Gottidiener, M.: "Hegemony and Mass Culture: A Semiotic Approach," *American Journal of Sociology*, C. 90, No. 5, 1985, s. 979.

çalışan, bu bağlamda medya endüstrilerinin "olumlu" ve "olumsuz" rolleri üzerinde duran[63] ve hem liberal hem Marksist versiyonları bulunan düşünme biçiminin karşısında konuşlandığını da ifade etmek gerekmektedir. Medya endüstrilerini hem "demokratik Amerika"yı hem "Nazi Almanyası"nı yaratma potansiyeline sahip bir aktör olarak gören bu yaklaşımın liberal versiyonuna göre, medyanın özgürleştirici misyonu "reklamcı" ve "üst düzey şirket yöneticileri"nin kötü marifetleri nedeniyle engellenmektedir.[64] Daha açık bir deyimle, kitle iletişim araçlarının özünde özgürleştirici bir yapıya sahip olduğu, toplumun ve siyasetin liberalleşmesine hizmet etmek üzere gündeme geldiği ancak zaman zaman kötü niyetlilerin, kitle iletişim araçlarının iletişim yöntemlerini propaganda yöntemlerine dönüştürdüğü varsayılmaktadır. Stuart Ewen'ın tezinde ifadesini bulduğu şekliyle "endüstrinin reisleri"nin "bilincin reisleri"ne dönüşmesi sürecinde kitle iletişim araçlarının özündeki demokratikleştirici misyon zarar görmüştür.[65] Bu yaklaşımın Marksist versiyonuna göre ise, kitle iletişim araçları ve yeni iletişim teknolojilerinin halihazırda sistemin gereklerine uygun bir biçimde işlev görüyor olmalarına rağmen, bu onların radikal bir toplumsal değişim sağlayabilmek için kullanılamayacak oldukları anlamına gelmez. Hans Magnus Enzensberger'in düşüncelerinde de temsil edildiği şekliyle bu yaklaşım, yeni iletişim teknolojilerine sahip olunduğunda ve kitle iletişim araçları bilinçli bir biçimde yönlendirildiğinde, radikal siyasi idealleri toplumsallaştırmanın mümkün olduğuna inanır. Bu bakış açısı farklı bir siyasal konuma sahip olmakla birlikte bir ölçüde Marshall McLuhan'da da belli bir dönemden sonra vardır ve Baudrillard, kitle iletişim araçları üzerinde düşünürken belli yönlerinden yararlandığı McLuhan'ın bu tavrını "teknolojik optimizm" olarak tanımlamış, kendi medya kuramını McLuhan'ın iyimser perspektifine karşıt bir biçimde oluşturmuştur. Baudrillard'ın medya kuramı nasıl ki Habermas'ın, Amerikan davranışçı sosyologlarının ya da Faulkner'ın düşüncelerinin yeniden üretimi olarak görülemezse aynı şekilde McLuhan'ın fikirlerinin yeniden üretimi olarak da görülmemelidir.

---

63 Bu yaklaşımın ilk akla gelebilecek örneklerinden bir tanesi için bkz., Louis Coser, "Special Issue on the Production of Culture," *Social Research*, C. 45, No. 2, 1978.

64 John M. Phelan, *Mediaworld: Programming the Public*, New York, Seabury Press, 1977.

65 Stuart Ewen, *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, New York, McGraw-Hill, 1976.

Sonuç Yerine

Baudrillard'ın medya teorisi içinde McLuhan'ın bazı kavramlarının kendisine yer bulmuş olması, onun medya kuramının ana kaynağı olarak McLuhan'ın düşüncelerini görmemizi gerektirmemektedir. Baudrillard kendi medya kuramını inşa ederken McLuhan'dan devraldığı kavramları ondan daha farklı sonuçlara ulaşmak amacıyla kullanmıştır. McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları enformasyon algısı, iletişim ortamı ve mesaj ilişkisi, temsil ve gerçek arasındaki ilişki, kitle sorunu, simülasyon çağı ve elektronik çağ kavramsallaştırması arasındaki gerilim, teknolojik determinizm ve tarihin yapılandırılışı temaları ekseninde dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda ikisi arasındaki temel ayrım noktaları kendisini ele verebilecek, Baudrillard'ın medya kuramının McLuhan'ın medya kuramının yeniden üretimi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bir tema üzerinden McLuhan ve Baudrillard'ın "kitle" ve "kitle iletişim araçları"na bakışı üzerinden bu tartışmayı bağlamaya çalışalım. Baudrillard, McLuhan'ın matbaa teknolojisinin kamuyu yarattığı yerde elektrik teknolojisinin kitleyi yarattığı yönündeki görüşünden[66] ilham almışsa da, McLuhan'ın kitlenin kitle iletişim araçları tarafından şekillendirildiği yaklaşımını[67] reddetmiştir ve Baudrillard'ın medya kuramına farklılık katan nokta da burasıdır. Baudrillard'a göre simülasyon çağında kitle iletişim araçları yoğun bir şekilde kendisini anlam üretmeye vakfetmiş olsa da, bu anlama dönük ciddi bir talep eksikliği söz konusudur. Sistem bugün bunun çelişkisini yaşamaktadır. Bu çelişkinin müsebbibi yine hiçbir anlam talebinde bulunmayan kitledir.[68] Zaten kitle iletişim araçları sağladıkları yoğun enformasyonla anlam dolaşımını zora sokmaktadırlar. Buna karşın kitleler, bütün uğraşlara rağmen "akılcı iletişim zorlaması"na karşı koymayı başarabilmektedirler.[69] Bunun nedeni kitlelere anlam empoze edilmeye çalışılmasıdır. Oysa Baudrillard'a göre kitlelerin talebi anlam değil, gösteridir.[70] Sosyal kategorisinin öldüğü noktada kitle ile yalnızca terörizmin bağ kurabileceğine inanan Baudrillard, kitle ve terörizm arasındaki ortak noktanın her ikisinin de sosyali ve anlamı

---

66 Marshall McLuhan ve Quentin Fiore, *Yaradanımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu,* Çev., Ünsal Oskay, İstanbul, Merkez Kitaplar, 2005, s. 68.

67 Ibid., s. 22.

68 Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, Çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1991, s. 23.

69 Ibid., s. 12.

70 Ibid.

yadsımak olduğunu öne sürer.[71] Kitleyi, sıcak enerjileri etkisiz hale getiren soğuk bir depoya benzeten Baudrillard, kitlelerin kendilerini etkileyebilmiş bütün güçlerden daha etkili bir "emme ve nötralize etme gücüne" sahip olduğunu öne sürer.[72] "Politik denklemlerdeki bilinmeyen"i[73] olan kitle, artık hiçbir siyaset ya da ideoloji tarafından temsil edilemeyecektir.[74] Kitlelerin varlığı, devrimci umutların suya düştüğünün delilidir.[75] Kısaca, tarih önünde hep haklı çıkan, tüm görüntüleri istikrarsızlaştıran ve politikanın hakikatiyle alay eden[76] "bu kitlelerle herkesin başı derttedir."[77] Politikanın simülasyon çağında "yarı sportif, yarı eğlendirici bir özel eğlence programına dönüştüğü"ne ve politikaya artık televizyonun yataklık ettiğine inanan Baudrillard[78], televizyonun siyaseti sunma biçimi ile kitlelerin konumu arasında bir paralellik kurmak gerektiğini düşünür. Ona göre bunun sebebi kitlelerin tarihte hiçbir zaman sorumluluk almamış olmaları ve televizyonun politikayı eğlendirici bir hale sokmasıyla birlikte kitlelerin yine hiçbir sorumluluk almadan yalnızca eğlenmeleridir. McLuhan'a göre "oturma odalarımız seçim sandıklarına dönüşüyor, özgürlük yürüyüşlerine, savaşa, devrimlere, çevre kirliliğine, başka birçok olaya televizyon aracılığıyla katılım her şeyi değiştiriyor" iken[79] Baudrillard'a göre televizyon kitlenin depolitizasyon sürecinin işaretlerinden bir tanesi olarak öne çıkmaktadır. Kitle iletişim araçları kitleye herhangi bir anlam ya da mesaj iletmeyi başaramamakta, kitleler bir medya mesajında duş almaktadırlar. Baudrillard'ın kullandığı bu metafor, Hegel'den ilhamla insanların her sabah gazetede duş aldıklarını söyleyen McLuhan'ın metaforunu[80] anımsatmakta ise de, bu durum

---

[71] Ibid., s. 35.
[72] Ibid., s. 8.
[73] Ibid., s. 24.
[74] Ibid., s. 19.
[75] Ibid., s. 20.
[76] Baudrillard, *Kötülüğün Şeffalığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2004, s. 46.
[77] Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 35.
[78] Ibid., s. 29.
[79] McLuhan ve Fiore, *Yaradanımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu*, s. 22.
[80] Hegel, McLuhan'dan neredeyse iki yüz yıl önce gazete okumayı "modern insanın sabah ibadeti" olarak nitelemiştir. Aktaran: Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995, s. 58. McLuhan'a göre gazeteler "kötü haberler" vererek "iyi haberler"i satarlar. Gazeteler olayları salt görsel malzemelere indirger, tüm olan biteni sütun sayısı ve santimetre hesabına göre algılar. Gazete olan bitene hiyerarşik bir konum atfeder. Onları, yerel, ulusal, iş ya da magazin haberleri diye tasnif eder. McLuhan'a göre gazete almak Batılı insanın bir ritüelidir.

iki düşünürün medya kuramları arasındaki ayrım noktalarından birisine de ortaya koymaktadır. Bu ayrım noktası, McLuhan ve Baudrillard'ın çağdaş iletişim teknolojilerinin ürettiği "anlam"a bakış açılarında kendisini ele vermektedir.

Baudrillard'a göre kitlelerin konuşmaması ve kitle iletişim araçlarının anlam üretim sürecini baltalaması Batı sistemi karşısında bir direniş anlamına geliyorken, McLuhan'a göre egemen Batı kültürünün son olarak tecessüm ettiği endüstri sistemi elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte üretilen egemen anlam kalıpları sayesinde çökertilmiştir. McLuhan bu noktada elektronik iletişim teknolojilerinin yarattığı anlamlara ve bu anlamın içselleştirilmesine olumlu bir misyon yüklemektedir. McLuhan'a göre yaşadıkları çağa bir "dikiz aynası" aracılığıyla bakan ve halen mekanik çağda yaşadığını zanneden topluma karşı, gençlerin elektronik iletişim teknolojileri sayesinde biçimlendirilen anlam dünyaları "ileri" bir aşamayı temsil etmektedir. O, yeni iletişim teknolojilerinin ürettiği anlamların insanların duyuları arasındaki eşgüdümü yeniden sağlamalarına büyük bir katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Daha öz bir ifadeyle, McLuhan, yeni iletişim teknolojilerinin ürettiği anlamların kabulü ve içselleştirilmesinden yanayken, Baudrillard, söz konusu anlamların reddinden yanadır. Bu nokta da, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki farkı açıkça ve bir kez daha ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Babin, Pierre *Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique*, Lyon, Chalet, 1977.

Baudrillard, Jean "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," *The Uncollected Baudrillard*, Ed., Gary Genosko, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2001.

Baudrillard, Jean *Anahtar Sözcükler*, Çev., Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, Ankara, Paragraf Yayınları, 2005.

Baudrillard, Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Çev., Charles Levin, St. Louis, Telos Press, 1981.

Baudrillard, Jean, *Kötülüğün Şeffalığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2004.

Baudrillard, Jean, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, Çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1991.

Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev., Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003.

Baudrillard, Jean, *Tam Ekran*, Çev., Bahadır Gülmez, 3. ed., İstanbul, YKY, 2004.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev., Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.

Coser, Louis, "Special Issue on the Production of Culture," *Social Research*, C. 45, No. 2, 1978.

Elihu Katz ve Paul Lazarsfeld, *Personel Influence*, New York, Free Press, 1955.

Ewen, Stuart, *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, New York, McGraw-Hill, 1976.

Finkelstein, Sidney Walter, *McLuhan: prophète ou imposteur*, Çev., Philippe Burdigal, Paris & Montréal, Mame; HMH, 1970.

Gane, Mike, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*. London, Routledge, 1991.

Genosko, Gary, "Who is the 'French McLuhan'?" *Jean Baudrillard: Art and Artefact*, Ed., Nicholas Zurbrugg, London, Sage Publications, 1997.

Genosko,Gary, *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*, London, Routledge, 1999.

Gottidiener, M, "Hegemony and Mass Culture: A Semiotic Approach," *American Journal of Sociology*, C. 90, No. 5, 1985.

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Çev., Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971.

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action: Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984.

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action: Vol. 2 Lifeworld and System, A Critique of Functionalist Reason*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984.

Huyssen, Andreas, "In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation," *Assemblage*, C. 10, 1989.

Jean Baudrillard, "The Masses: The Implosion of the Social in the Media," *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Ed., Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Kellner, Douglas, "Reflections on Modernity and Postmodernity in McLuhan and Baudrillard", Çevrimiçi: http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/modernitybaudrillardmcluhan.pdf2004, [2005 11.09.].

Kellner, Douglas, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. California, Stanford University Press, 1989.

Kroker, Arthur, *Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant*, Montreal, New World Perspectives, 1984.

Lazarsfeld, Paul Felix, Bernard Berelson ve Hazel Gaudet, *The People's Choice: How the Voter Makes Up his Mind in a Presidential Campaign*, 3. ed., New York, Columbia University Press, 1968. Katz,

Marabini, Jean, *Marcuse & McLuhan et la nouvelle révolution mondiale*, Tours, Mame, 1973.

Marshall McLuhan, "Letter to the Editor of the Toronto Star; July 4,1978," *Letters of Marshall McLuhan*, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.

Marshall McLuhan, *Du cliché à l'archétype: la foire du sens*, Çev., Derrick de Kerckhowe, Montréal & Paris, Hurtubise HMH; Mame, 1973.

Marshall McLuhan, *Théorie de l'image*, Paris & Lausanne, R. Laffont & Grammont, 1975.

McLuhan, Herbert Marshall, *Pour comprendre les média; les prolongements technologiques de l'homme*, Montréal, Éditions HMH, 1968.

McLuhan, Marshall ve Quentin Fiore, *Yaradanımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu,* Çev., Ünsal Oskay, İstanbul, Merkez Kitaplar, 2005.

McLuhan, Marshall, *Guerre et paix dans le village planetaire*, Paris, Laffont, 1970.

McLuhan, Marshall, *La galaxie Gutenberg, face á l'ère électronique, les civilisations de l'âge oral à l'imprimerie*, Çev., Jean Paré, Paris, Mame, 1967.

McLuhan, Marshall, *Message et massage*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 2. ed., New York, Signet Book, 1966.

Molinaro Matie, Corinne McLuhan ve William Toye, *Letters of Marshall McLuhan*, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.

Phelan, John M., *Mediaworld: Programming the Public*, New York, Seabury Press, 1977.

Poster, Mark *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995.

Ross, Alexandr, "The High Priest of Pop Culture," *Maclean's Magazine*, 1965.

GÖZÜN EGEMENLİĞİ TARİHİN SONU MU?

Derya BAYRI

ÖZET

İnsanlık tarihinin bütününe baktığımızda her toplumun kendi imajıyla (mağara resimleri, heykeller, kabartmalar tapınaklar vb.) karşılaşmakla beraber, modern döneminin hiçbir çağda olmadığı çeşitlilikte imajlarla dolup taştığını görmekteyiz. Bu çeşitliliğin arkasında modern dünya kültürünün göze indirgenme sürecinin yattığı söylenebilir. Gözün egemenliği ile her şeyi gözetleme, denetleme ve hatta kusursuzlaştırma çabaları beraberinde trajik bir durumu, 'olay olmayan olay'ı doğurmuştur. Bu yazıda, gelinen sürecin tarihsel kökenine inilmeye çalışılmakta ve J. Baudrillard'ın kaygı duyduğu 'olay olmayan olay'ın, tarihi bir sona götürüp götüremeyeceği tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *göz, imaj, denetleme mekanizmaları, tarihsel olay, tarihin sonu*

ABSTRACT

IS THE DOMINATION OF THE EYE THE END OF HISTORY?

When we look at the history of humanity as a whole, we become acquainted with the images of every society (cave paintings, sculptures, reliefs, temples etc.) as well as the remarkable fact that the modern era is abundant with a variety of images never to be observed in previous eras. It can be said that behind this variety lies the process of 'reduction to the eye' which is peculair to modern world culture. The domination of the eye with its capacity of observing, spying on, controlling and even attempting to make everything perfect gave birth to a tragical situation which can be labelled as 'event which is non-event.' This paper tries to find the roots of this historical process and to discuss whether the 'event which is not an event' shall bring history to an end, a conclusion which J. Baudrillard was anxious about.

Key Words: *eye, image, controlling mechanisms, historical event, end of history*

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin bütününe baktığımızda her toplumun kendi imajıyla (mağara resimleri, heykeller, kabartmalar tapınaklar vb.) karşılaşmakla beraber, modern dünyanın hiçbir yüzyılda olmadığı çeşitlilikte imajlarla dolup taştığını görmekteyiz. Bu çeşitliliğin arkasında modern dünya kültürünün göze indirgeme sürecinin yattığı söylenebilir. Göz, insan yapısının en önemli organlarından biridir. İnsanın yeryüzündeki yüz binlerce yıllık süresi içinde bu organ ne yönde gelişti? İnsan yaşamını nasıl etkiledi ve onu nereye taşıdı? Soruların cevabı tarihsel olduğu kadar kültürel, felsefi ve antropolojik bir dayanak gerektirmektedir.

Yazılı tarihin (historya) ve yazılı tarihöncesi biliminin (prehistorya) günümüze ulaştırdığı bilgiler, insan toplumlarının çevrelerine uymalarını ve çevrelerini kendilerine uydurmalarını, başka deyişle dış dünyayla etkileşimlerini, ondan geçimini sağlamalarını ve onun tehlikelerinden kaçmalarını, araç ve gereçler aracılığıyla başardığını ortaya koymaktadır. Bu başarının gerisinde organsal olan bir temel bulunmaktadır: eller ve beyin. (G. Childe, 1998:12). Nasıl ki bir tavşanın pençeleri iyi kazıcı olarak ya da bir aslanın dişleri iyi kesici olarak kalıtımsal bir araç-gereç iseler, eller ve beyin de insanın hem biyolojik donanımı hem de hayvanlardan bir üstünlüğü olarak bedeninden ayrılabilir nitelikte araç-gereç yapabilmesinin aracıdır; ancak zamanla bu üstünlüklerini başka bir organa, göze bırakmaya başladıklarına tanık oluyoruz. Göz, önce ellerin sonra da öteki duyuların görevlerini üstlenir. Örneğin kulağın yerine geçerek işitmeye çalışmaktadır tıpkı sessiz bir filimde dudak hareketlerini gözlemleyerek konuşulanları çözmek ya da görsel harflere işaret ederek konuşmak gibi dilin yerini alabilmektedir.[1] Yine de bu, gözün insan yaşamında değişmez konumda, sürekli egemen bir organ olduğunu göstermez; çünkü tarihsel dönemler arası geçişlerle beraber yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel değişimler, bu otoriteyi bozmaktadır.

İlk Çağın doğaya yönelik sorgulayışı içinde görme duyusunun ön plana çıktığını görmekteyiz. Bu noktada karşımıza çıkan önemli bir filozof Efesli Herakleitos'dur (M.Ö. 540-480). Herakleitos'un, felsefesinin temeline yerleştirdiği "oluş" ve "değişim" kavramları onu diğer doğa filozoflarından ayıran belirgin yanıdır. Aslında evrenin temel maddesi olarak gerçek bir öz arayışına yönelişi, kendisinden önceki doğa filozoflarında olduğu gibi aklı esas aldığını göstermektedir. Herakleitos için ana maddenin kendisi (ateş/logos) sürekli bir yanma sürecini içerdiğinden hareket içindedir, başka deyişle değişme içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur.[2] Gerçekliğin özü olarak

oluş, somuttur. Onda görme duyusunu öne çıkartan düşünce, doğa dünyasında gördüğümüz sürekli oluş'un somut fenomenlere dayanmasıdır. Böylece görünen, görünmeyen haline gelirken görünmeyen de görünür hale gelmektedir.

İlk Çağ'da görme duyusunun önem kazandığı bir diğer filozof olarak Platon'u (M. Ö. 427-347) gösterebiliriz. Platon'u gerçek bilgiye, epistemeye götüren uslamlamanın altında duyumsal olan ile akılsal olan arasında yaptığı ayrım yatmaktadır. Ona göre duyularımız bize gerçekten varolanı değil, bunun yansımasını, kopyasını vermektedir. Bu nedenle gerçek bilgi, değişmez, evrensel nitelikte kavramsal bilgi ya da ideanın bilgisi olup, görünen her şey ideanın birer gölgesidir. Onun görünen varlıkların değişiminden hareketle ideal düzleme varmasında, 'görme'yi öteki duyulardan ayrı bir yere koymasının etkili olduğu söylenebilir. Platon'un deyişiyle "duyularımızı yapan usta, görme ve görülmeye ötekilerden daha çok emek vermiştir" (Platon, 2004: 507c-d); çünkü öteki duyuların işlemesi için herhangi bir şeye gereksinim olmadığı halde gözün görebilmesi için bir başka şeye, ışığa ihtiyaç vardır.[3] Dolayısıyla görme ve görülmede, öteki duyularla nesneler arasında olmayan bir bağ olarak ışık, Platon'u aynı zamanda iyi ideasına (güneş) götüren bir araçtır; çünkü duyular arasında güneşe en yakın olan göz olup ondaki görme yetisi de ona güneşten yansıyan bir güç gibidir.

Güneş Platon'da, hem görmenin sebebi hem de görülen şeyin kendisidir. Bu, ondaki görme duyusunun önemini açıkça ortaya koymaktadır. İyi ideası nasıl bilme gücünü veriyorsa güneş de dış dünyadaki fenomenlerin bilgisini vermektedir. Dolayısıyla görmenin aracı güneş, iyi ideasına eş olarak yaratılmıştır. Görülen dünyada ışığı yaratan ve yayan; kavranan dünyada da doğruluğu sunan iyi ideasının kendisidir. (Platon, 2004: 517b-c).

Görme duyusunun insan yaşamındaki yeri, çeşitli tarihsel süreçlerin etkisiyle kimi zaman müphem kimi zaman ise öncül bir karakter kazanmıştır. Bunu Platon'dan sonra gelen retorikçiler ve devamında girilen yeni bir tarihsel dönemin, Orta Çağın kültürü açık olarak yansıtmaktadır. Nitekim retorikçiler ile birlikte görme duyusu yerini bir başka duyuya, işitmeye bırakır.

Sekülerizm yerine öte dünyasal bir temele dayalı olan Ortaçağ düşüncesi, Aristoteles'in düşünceleri ile İncil'in birleşimine dayanmaktadır. O dönemin dünya görüşünü şekillendiren inanç ve vahiy, kulak kültürünü öne çıkartan iki önemli unsurdur; insanlar görmedikleri fakat yalnızca işittikleri sözlere inanmaktaydılar. Bu nedenle Ortaçağ'da egemen olan dil ve işitmedir. Tanrı insanlarla peygamber vasıtasıyla konuşur. Ancak zamanla işitme kültürü yerini yavaş yavaş imajlara bırakmaya başlamış, bunun sebebi olarak da kilisenin

kendisi gösterilmiştir; çünkü kilise kendisini kurumsallaştırarak görülebilir olmaya çalışmış ve dini gücünü kurum içinde cisimleştirmiştir. (J. Ellul, 1998: 223). Bunda sanatçılara (ressamlar, heykeltıraşlar, mimarlar) yeteneklerini Tanrı'ya hizmet amacında kullanma, böylece İncil'in ve Hıristiyanlığın mesajını görselleştirme imkânının tanınması da etkili olmuştur. Onların ürettikleri putlar, kabartma heykeller, katedraller, tablolar vb. imajlar, yalnızca dini bir öğretim sunmamakta, aynı zamanda ruhani bir hissiyat ve tapınma hissi de uyandırmaktadır.[4]

Ortaçağın imajları, Tanrı'nın yüceliğini sembolize etme amacıyla inşa edilmiş olsa da, kilisenin topluma hâkim olma gücünü, iktidarını köklüleştirmeye hizmet ettiği de gözden kaçmamaktadır. Kilisenin hakikat düzenine ait olan şeyi görselleştirerek gerçeklik düzenine indirgemesi, toplumda 'görme' edimini öne çıkarmıştır, diyebiliriz. Artık tek ikna edici güç, imajlar olarak belirmeye başlamıştır; çünkü imajlar insanların dikkatlerini çekmede oldukça etkili olmuşlardır.[5]

İmajların Ortaçağ'dan sıyrılıp 18. yüzyıla doğru yol alması, insan hayatında işgal ettiği yerin mahiyetini değiştirmiştir; artık imajlara çağın gerekleri eşlik etmektedir; en önemlisi de onların teknik bir süreçle çerçevelenmesidir. Dinin yerini alan teknolojik güç, modern kültürün oluşumunda başat roldedir. Tabii bunda modern çağın görme kültürüne dayanması da etkili olmuştur.[6] Teknoloji, görselleştirilmiş gerçeklik aracılığıyla bireyi gerçek (reel) olduğuna inandığı bir evrene yerleştirir; çünkü birey bu evreni görmektedir; fakat bu evren, bütünüyle kurgusal bir dünyadır, başka deyişle imajlar dışında hiçbir şey olmayan bir yerdir. Kurgusaldır; çünkü görüntü temelli gerçekler üretilmekte ve tüketilmektedir. Örneğin televizyon, varolan gerçekliği görüntüye yansıttığı haliyle tek etkili gerçeklik yapmakta ve kendisine bakmayı kaçınılmaz kılmaktadır.[7]

Görselleştirilmiş gerçeklik, kitleleri görüntüye bağlı duruma getirmenin yanı sıra düşünce alanındaki her şeyi de ele geçirmekte ve kontrol etmektedir; üstelik bu kontrol, görme eyleminin sonucu olan teknoloji ile sınırsız bir boyuta ulaşmaktadır. Bu bağlamda 20. yüzyıl filozofu M. Foucault'nun bilgi-özne-iktidar ilişkisine dair görüşleri ile gözetleme ve denetleme isteğinin temeline indiği söylenebilir. Görmek, bir şeye egemen olmaktır. Modern bilim nasıl doğayı gözlemleyerek doğayı egemenliği altına almışsa; teknoloji de insanı gözetleyerek egemenlik altına almaya çalışmaktadır. Ona göre feodal toplumlarda iktidar, özünde göstergeler ve el koyma (vergiler, yağma, avlanma biçiminde el koyma) aracılığıyla etkisini koruyan bir mekanizma iken; 17. ve

18.yy.dan itibaren, etkisini toplumsal üretim ve toplumsal hizmet yoluyla kurmaya başlayan bir iktidar haline bürünmüştür (Foucault, 2000: 76); ancak bu hizmet tam da tekniğin insanı hapsettiği çizgide başlamaktadır, başka deyişle kurumlar (hastaneler, ıslahevleri, cezaevleri vb.) ve tele ekranlar gibi gözetlenme hissi yaratan ya da insanı hakikatten uzak bir gerçekliğe, görselleştirilmiş gerçekliğe hapseden mekanizmalar yoluyla başlamaktadır. Dolayısıyla monarşik yönetim dönemlerinde iktidar ordu, polis, maliye örgütü gibi devlet aygıtlarıyken; modern zamanda iktidar, her yerde olmuştur.

Geldiğimiz nokta, görme duyusunun tarihsel süreçte nasıl ortaya çıktığını ve ne gibi amaçlara hizmet ettiğini göstermektedir. Ancak bundan sonra kendisini hissettiren asıl sorun, Foucault'nun bıraktığı yerden devam eden ve durumu daha da trajik hale getiren sürecin kendisidir. Teknolojik gözetlemenin altındaki neden, Foucault'nun kastettiği gibi iktidarın bilgi üretme isteği olsun ya da olmasın, yol açtığı ve J. Baudrillard'ın öne çıkardığı, her şeyi kusursuzlaştırma çabası yeni bir problemi, 'tarih'in[8] kendisini yeniden sorgulama gereğini doğurmuştur.

18. yüzyıldan itibaren gözün egemenliğinin daha baskın hale geldiği ve özellikle denetleme, amacına hizmet ettiği düşünürlerce ortaya konulmaya çalışılmaktadır; ancak 20. ve 21. yüzyıllarda Baudrillard'ın ortaya koyduğu sorun, artık hakikat ve gerçeklikle ilgili değil, gerçekliğin ne kadar gerçek olduğu, başka deyişle görünenin ne ölçüde kendisi olduğudur; çünkü "hakiki gerçeklik, bilgi, telekomünikasyon teknolojileri ve internet içinde emilmekte, başka deyişle imajın arkasında yok olmaktadır." (John Armitage, 2010: 2). Hakikati Ortaçağ'da, gerçekliği ise 20. yüzyıla doğru yavaş yavaş kaybettiğimizi söylersek Baudrillard'a varmış olacağımızı düşünüyorum; çünkü ona göre artık hakikat ve görünümden yoksun 'bütünsel (integrale) gerçeklik' karşımızda durmaktadır. Nitekim o, bunu bir soruyla karşılar: "gerçek dünyayı yok ettiğimize göre geriye kalana ne diyeceğiz?" (Baudrillard, 2005: 67).

Baudrillard'a göre, geriye kalana göstergeler dünyası da diyemeyiz; çünkü gerçek dünyayla birlikte göstergeler dünyasına da bir son verilmiştir. Bütünsel gerçekliğin önünü açan olay da göstergenin katli, başka deyişle gerçek ve bu gerçekle bağlantılı düşselliğin ortadan kaldırılmasıdır. O, felaket olarak nitelendirdiği bu gidişatı, Nietzsche gibi Tanrı'nın yokluğuna bağlamakta[9]; ancak ütopya olarak nitelendirmekten de vazgeçmemektedir. Tabii bu, Baudrillard'ın bütünsel gerçekliğe olanaksız gözüyle baktığını göstermez; aksine olanaklılık durumunu tersine çevirmenin ütopya olacağını

düşünür; çünkü bütünsel gerçekliğin yapay mekanizmalar aracılığıyla dayatılmak istenen bir şey olduğunun farkındadır.

Bütünsel gerçeklik, teknik bir gerçeklik olup dünyayı dönüştürme amacı taşımaktadır. Bu dönüştürme nasıl bir dönüştürmedir? Sorunun cevabı aynı zamanda Baudrillard'ın 'tarihin sonu' kaygısının gerekçesidir. Gerçekliğin teknoloji aracılığıyla üretilip sürdürülmesi, öncelikle anlamlı olana, kusursuz olana doğru bir dönüşümdür. Düş gücünden yoksun, aslıyla kusursuz bir benzerlik gösteren imgeler, yarattıkları hazlarla gerçek olanın yerine geçmekte ve haz duygusunun sınırsızlığına yol açmaktadır. Baudrillard buna örnek olarak, müzik alanında bilgisayar aracılığıyla bestelenebilen ve insanda sanal haz uyandıran parçaları göstermektedir. "Hani şu seslerin her türlü gürültü, parazitten arındırılıp, pırıl pırıl bir hale getirilerek kusursuz teknik bir restorasyon işleminin gerçekleştirilmesi gibi. Buradaki sesler doğal biçimlerini yitirerek bilgisayar programı tarafından güncelleştirilmektedirler." (Baudrillard, 2005: 25).

Kusursuz imgelerin kusurları, yalnızca uyandırdıkları sanal hazda değil, yaşanan olayların niteliklerini değiştirme, üstünü örtme hatta yok etme üzerinde de karşımıza çıkmaktadır. Özellikle televizyon aracılığıyla dayatılan bu imgeler, Baudrillard'a göre toplumu, toplumsallıktan çıkarıp birer kitleye dönüştürmede müthiş güce sahiptir. Bunun arkasında ise her çağda karşımıza çıkan iktidar olgusunu göstermektedir.[10] Teknik müdahale, bir taraftan rastlantısal olmayan, düzgün ve kusursuz imgeler yaratırken; -ona göre buna hala imge demek yararsızdır- öte taraftan, gerçekleşebilecek her türlü olaya engel olmakta, Baudrillard'ın deyişiyle 'olay olmayan olay'ı yaratmaktadır.

Olay, en temel anlamıyla olup biten bir şeydir. Dolayısıyla bir başlangıcı ve sonucu olmakla beraber, belli bir zamanda veya mekanda ortaya çıkması da önemli değildir; önemli olan değişmezliği, sabitliği başka deyişle rutinliği bozabilmesidir. Bu anlamda Baudrillard'ın ortaya attığı 'olay olmayan olay'ın tarihi tarih yapan olay kavramıyla bağdaşmadığını görüyoruz; çünkü bir süreç devam ederken süreçle ilgili olay kesin biçimde öngörülememektedir. Örneğin Berlin duvarının yıkılması önceden öngörülememiş ve engellenememiştir. Benzer şekilde Baudrillard da olayı, beklenmeyen ve gerçekleşmesi olanaksız bir şeyin aniden ortaya çıkması şeklinde tanımlar. Hatta o, buna Bergson'un Birinci Dünya Savaşı henüz meydanda yokken savaşın hem çıkabileceği hem de çıkabilmesinin olanaksız olduğuna ilişkin ifadesini örnek verir. Oysa 'olay olmayan olay' gerçekleşip gerçekleşmemesi, sürece bağlı olan şeylerin önceden öngörülüp müdahale edilmesi ile kusursuzlaştırılarak açığa çıkarılma

biçimidir. Örneğin işlenmesi düşünülen bir suç, işlenip işlenmeyeceğine bakılmaksızın önlenmekte ve hatta cezalandırılmaktadır[11] ya da meydana gelecek olanın ne biçimde olduğunun, önsezilere sahip hassas beyinli makineler tarafından önceden kestirilmesi ile önlem alınmakta ve 'olacak olanın' düzgün-pürüzsüz olması sağlanmaktadır (bebeğin henüz doğum aşamasındayken suç geninin alınması gibi). Ortaya çıkan bu olaya 'olay' denilebilir mi? Olay, zamanın ve eylemin bir parçasıysa eğer bir süreç de içermesi zorunlu değil midir? Tarihsel olarak baktığımızda olay, olup bitenler arasında bir kopukluk, dolayısıyla bir kopma süreci gerektirir; bu anlamda Baudrillard da 'tarihsel olay' kavramının içeriğine sadık kalarak, hiçbir zamansal süreç geçirmeden tasarlanıp anında üretilen olayları sahte olaylar (pseudo events) olarak niteler; çünkü kopma süreci, yani kötünün yaşanma süreci öngörülmüş ve önlenmiştir.

Gelecekle ilgili yapılan programlarda önlem almanın arkasında, Baudrillard da Foucault gibi iktidarı görmektedir; ancak Baudrillard'ın iktidara yüklediği anlam Foucault'da olduğu gibi masum değildir. Baudrillard'a göre iktidar, sınırsız sanal bir güce sahip olup kendi sorumluluğunu unutturacak ya da başka bir öğeye yükleyecek şekilde medya ya da diğer teknik mekanizmaları kullanarak kitleleri etkileyici ve uyutucu imgeler yaratmaktadır. Bu amaçla, dünya çapında istediği kadar enformatik program üretebilmekte ve işleme koyabilmektedir. Görünürde yapılması gereken, yaşanan olayların tarihin bir parçası olup olmadığını sorgulamaktır. Baudrillard, mevcut dünya düzeninin amacının bütünüyle olaysız bir dünyada yaşamak olduğunu belirtmekte ve bunu bir anlamda tarihin sonu[12] olarak nitelemektedir.

Baudrillard'da 'tarihin sonu' düşüncesini yaratan en önemli etken, haber dünyasının çarpık işlevidir; çünkü ona göre "haber düzeni önce olayları tözlerinden arındırmakta, daha sonra yapay bir yerçekimi ortamı yaratıp onları gerçek zamanlılık/eşzamanlılık adlı yörüngeye oturtarak bu kez de tarihsel özlerini emmekte ve ardından politika-ötesi bir yer haline gelmiş olan haber sahnesi aracılığıyla seyirciye sunmaktadır." (Baudrillard, 2005: 120). Bu durumda olaylar artık gerçekten olup bitmemekte, sadece canlı yayın adı altında üretilmekte ve dağıtılmaktadır, başka deyişle haberciler sanki olaylardan önce olay yerine ulaşmış ve olayı yaratarak canlı canlı sunma ayrıcalığına sahip olmuş gibidirler. Oysa Baudrillard'a göre, olay yaşanmadan önce bir olaydan bahsetme olasılığı yoktur, tersi durumu da doğrudur; olay yaşandıktan sonraysa olayın yeniden canlandırılmış biçimini sunmanın anlamı

yoktur; çünkü olayın kendisini sunabilmek imkansızdır. Özetle olayın öngörülmesi ne kadar imkansızsa, yeniden canlandırılması da o kadar olanaksızdır.

Baudrillard'ın son noktayı koyduğu 'olay olmayan olay' tarihi, bir sona götürebilir mi? Ona göre bu, her türlü olay olasılığını ortadan kaldıran bir karşı terör gibi tarihi sona götüreceğe benzemektedir; çünkü 'olay olmayan olay', tarihsel zaman süreci içinde ortaya çıkan olay'dan tamamıyla uzak olup her şeyi soyutlanmış bir zaman dilimine indirgemektedir. Bu anlamda o, gündelik haberleri tarihin yok olmasına hizmet eden en etkili araçlardan biri olarak kabul etmektedir; çünkü onlar, olayı üretip programlayarak an'a sığdırmaktadır.

Tarihin sonu anlayışı, düşünce tarihinde, bir taraftan insan doğasına en uygun düşen döneme ulaşılması anlamında kullanılırken öte taraftan, Baudrillard'da olduğu gibi her şeyin sahteleşerek tükenişi anlamında kullanılmaktadır. İlkinde iyiye doğru giden bir erek; ikincisinde ise kötü 'olacağın' önüne geçilmeye çalışılan bir işleyiş söz konusudur. Ereğin gerçekleşmesi, bir süreç barındırırken; işleyiş, anında programlamalar ile gerçekleşebilecek bir komuta dayanmaktadır. Teknik işleyişe dökülen olaylar ve bunlardan dolaysız etkilenen insanlara bakılarak tarihin, sonuna gelindiğini söylemek bir felaket kuramının ürünü gibi algılansa da imkansız görünmemektedir. Her şeyin doğal oluşum sürecinden ve saf görünümünden soyutlanarak belki daha güzel ve daha etkileyici; ama yapayının yaratıldığı ortam açıktır ki, zamansal ve mekansal koşulları aşmaktadır; çünkü 'şeyler' ne yönde, nasıl, hangi mekan ve zaman diliminde gerçekleşeceği bilinmeden teknik müdahale ile istenen doğrultuya getirilmektedir. Bu durum sadece Baudrillard için değil, olup biten şeyler olarak tarihi, rastlantısal güçlerin zaman içindeki sıralanışı olarak gören düşünürler için de tarihin sonu sayılmaktadır.

Olay olmayan olay, rastlantısallığı ortadan kaldırmakta ve tarihi sona götürmektedir; ancak tarihin rastlantısal süreçlerin hakim olduğu bir zaman dilimi olarak görülmediği dönemler de olmuştur. Mitler dönemi bunlardan biridir. "Mit açısından insanlar kaderin işleyişine müdahalede bulunamayacak kadar güçsüz olduğundan, gerçekten yeni olan hiçbir şey gerçekleşemez." (S. Buck-Morss, 2010: 97). Mitolojik dönemde olayların geri dönüşsüz bir şekilde belirlenmiş olduğuna inanılmaktadır. Benzer şekilde 17. yy filozofu Leibniz

için de tarihte rastlantısallıktan söz edilemez. Ona göre ruhsal bir birim olan monadın (basit töz) tarihte açılımının arkasında bir iç ilke vardır, amaçlılık ilkesi. Monad, içten gelişerek eylemi, dolayısıyla bireyi ortaya çıkarmaktadır. Bu niteliğiyle monad, tarihsel zaman dilimlerinin birbiriyle olan zorunlu bağlarını taşımaktadır. (Leibniz, 1999: 45). Monadın içten gelişen devingen bir yapıya sahip olması, tarihte ortaya çıkış biçimini belirlemektedir, yani iç ilke apriori olup, tarihin seyrini zorunlulukla belirlemektedir. Tarihteki eylemler belirlenmiş ise, tarihte bir rastlantıya yer yoktur. Öyleyse bu görüşe göre insanın, rastlantısallığı ortadan kaldıran 'olay olmayan olay'ı üretme eylemi, rastlantısal olmayan zorunlu tarihsel ilkenin sonucudur, denilebilir. Tanrı ya da zorunlu bir iç ilke, tarihte rastlantısallığı ortadan kaldırsa da tarihin sona yaklaştığını göstermez; tersine tarihin bu şekilde sürekliliğini koruduğu düşünülür.

Gelinen süreci, tarihin sonu olarak niteleyen ve olayların artık farklı bir nitelikte, tarih ötesi olay niteliğinde çıktığını söyleyen Baudrillard'a göre artık olaylar, tarihsel nedenlerle ilişkisiz, öngörülemeyen ve medyanın ürettiği gerçekliği devre dışı bırakan olaylardır; ancak yine de tarihin yeniden ortaya çıkmasına yarar sağlamamaktadır. Baudrillard'ın bu görüşü karşısında şöyle bir soru belirebilir: Yapısı itibariyle tarihsel sınırlarını aşamayan akıl nasıl olur da, yarattıkları ile tarihin ötesine geçebilir? Bu soru da aklın paradoksallığı ile karşılanabilir sanırım.

Sonuç olarak, Baudrillard'ın çeşitli biçimlerde tanımladığı çağımızın, geldiği trajik noktanın arkasında 'görme'nin tarihsel olarak insan hayatındaki değişen yerini, ona yüklenen anlamları ve bunların tek bir düzeye, imgeler düzeyine indirgenmesini bulabiliriz. Bu durumda karşımızda beliren en temel problem, kendimiz ve ürettiklerimizin gerçek olarak ne kadar 'gerçek' olduğuyla ilgilidir. Her şeyin görülmeye değer, görülmek ve haz almak amacıyla üretildiği bir kurmaca düzen gerçeklik olarak gösterilmektedir. Baudrillard'ın kaygısının da bu noktada başladığını söyleyebiliriz; ancak onun kaygıları, bir arayışı da barındırmaktadır; bugün kişilerin kendi olmalarının olanakları arayışı. Dünyayı anlama, açıklama ve değerler bakımından yüzleşme çabamız, yaşantılarımızda ilk sıradadır; fakat bu çaba, Baudrillard'ın bahsettiği şeytan'a karşın üstünlüğünü korumakta mıdır? Asıl önemli olan budur.

KAYNAKÇA

Jean, Baudrillard. *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, Ayrıntı Yay. Çev. Oğuz Adanır, İstanbul, 1991.

Jean, Baudrillard. *Şeytana Satılan Ruh,* Doğu-Batı Yay. Çev. Oğuz Adanır, Ankara, 2005.

Gordon, Childe. *Tarihte Neler Oldu,* Alan Yay. Çev. Mete Tunçay&Alaeddin Şenel, İstanbul, 1998.

Jacques, Ellul. *Sözün Düşüşü*, Paradigma Yay. Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1998.

Leibniz. *Metafizik Üzerine Konuşma*, Cumhuriyet Yay. Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, 1999.

M. Foucault, *Entelektüel'in Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yay. Çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin, Işık Ergüden, İstanbul, 2000

Platon. *Devlet,* İş Bankası Kültür Yay. Çev. Sabahattin Eyuboğlu&M. Ali Cimcoz, İstanbul, 2004.

Macit, Gökberk. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

John Armitage, *Now You See It, Now You Don't*, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 7, Number 2 (July, 2010).

Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, Metis Yay. Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, 2010.

Notlar

[1] Bu konuda iki İngiliz bilim adamı, Harry McGurk ile John MacDonald, gözlerimizle de işittiğimiz yönünde bir araştırma yürütmüş ve bunun dudak okumayı öğrenen sağır insanlarla sınırlı olmadığını belirtmişlerdir. (J. Ellul, 1998: 205).

[2] "Örneğin bir tahtayı yakıp kemiren alevin, yakından bakıldıkta, boyuna ilerleyen bir süreç olduğu görülür; alev tahtayı boyuna yakıp kemirir, onu boyuna duman ve buğuya çevirir." (M. Gökberk, 2007: 24).

[3] "Gözlerimizde istediği kadar görme gücü olsun, onları istediğimiz gibi kullanalım. Her şeyde istediği kadar renk olsun. Bir başka cinsten üçüncü bir şey işe karışmazsa, gözlerimiz görmez, renkler de görülmez." (Platon, 2004: 507e).

[5] "Ortaçağ'daki insanlar için de imajlar daima belirli bir ruhani anlamla donatılmışlardır. Onlar yalnızca temsil, tasarım veya estetik değildirler. Temelde onlar, bir mesajın veya gücün taşıyıcılarıdır." (J. Ellul, 1998: 225).

[6] "Bir sonuç olarak söz baskı altına alındı. Bir insanın söyleneni anlayıp anlamaması artık mesele değildir. Mesele, yapılan şeyi görmek ve dolayısıyla ona fiziksel olarak katılmaktır." (J. Ellul, 1998: 227).

Pusulanın, teleskopun, matbaanın sıklıkla kullanılması modern kültürün bir görme kültürü olduğunu göstermektedir.

"Ekranda gerçekleşen ve bireyin gerçeklik diye gördüğü her şey, sadece noktalardan oluşan bir elektronik sinyaller sistemidir. Fakat birey bu sinyaller sistemini hakiki gerçeklik olarak algılar.....Televizyonda gösterilen şey, önemli gerçekliğe dönüşür; oysa artık yaşanan şey hiç önemli değildir. İmajların aptallaştırıcı artışı, içinde konumlandırıldığımız bir yekpare evren oluşturur." (J. Ellul, 1998: 235).

8 Tarih kavramı ile geçmiş ve geçmekte olan an değil, tarihi tarih yapan, niteliğe ilişkin bir anlam kastedilmektedir.

9 "Gerçek bile içine yarı yarıya hile katılmış bir şeye benzemektedir. Artık ortada kullarına sahip çıkabilecek bir Tanrı bile yoktur. En azından bu anlamda Tanrının artık ölmüş olduğu söylenebilir." (Baudrillard, 2005: 68).

10 Baudrillard buna örnek olarak, Klaus Croissant adlı Alman bir avukatın sınır dışı edildiği gece; Fransa'nın Dünya Kupası'na katılmak için oynadığı eleme maçını naklen yayınlayan televizyon örneğini verir. Aynı gece üç durum birden yaşanmaktadır: 'Sante' hapishanesinin önünde gösteri yapan birkaç yüz kişi, gece yarısı koşuşan bir avukat, ekran başına kilitlenmiş yirmi milyon insan."....Nasıl olur da gösteri yapan birkaç yüz kişiye karşılık tam yirmi milyon insan 'edilgin' kalır? Üstelik yalnızca edilgin kalmaz, bir futbol maçını bilerek, isteyerek politik ve insancıl bir drama yeğler?" Bkz., J.Baudrillard, 1991: 14-15).

11 "Irak savaşının senaryosu da bundan farklı değildir. Henüz gerçekleşmemiş bir eylem (Saddam'ın kitle imha silahlarını kullanma iddiası) bahane edilerek 'suç' daha kuluçka aşamasındayken saf dışı edilmeye çalışılmaktadır." Bkz., J. Baudrillard, 2005:116)

12 Buradaki tarihin sonu kavramı ile, Hegel, Marx ya da Fukuyama'da olduğu gibi ilerleyen bir sürecin en iyiye ulaşması ya da gelinen en son erek değil, olumsuz anlamda, bir yok oluş, tükeniş süreci kastedilir.

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

KARNAVAL VE YAMYAM YADA KÜRESEL REKABET OYUNU

Jean BAUDRILLARD

Marx'ın önce özgün bir gerçekliğe sahip olup sonra da bu gerçekliğin bir tür komik taklidine benzeyen o ünlü tarih formülünden yola çıkabiliriz. Bu yönteme başvurarak modernleşmeyi önce Batı Avrupa'nın yaşadığı özgün bir serüven olarak görebilir sonra da dünyanın dört bir yanına ihraç edilmiş bu Batıya özgü dini, teknolojik, ekonomik ve politik değerlerin küresel düzeyde tekrarlanarak muazzam boyutlara varan komik taklidinden söz edebiliriz. Bir "karnavala" dönüştürülen bu sürecin Hıristiyanlaştırma, kolonizasyon, dekolonizasyon ve küreselleşme gibi tarihsel evrelerden geçtiğini artık bilmeyen yok. Teknolojik ve askeri olanların yanı sıra kültürel ve ideolojik modellere de dünya boyutlarında boyun eğilmiş olunmasına ve etkilenilmesine, herkesin bu modellerin cazibesine kapılmış olmasına karşın, bu sürecin dünyayı etkileyen gücün birer karnaval düzeni/kendi komik taklidine indirgediği toplumlar tarafından bizzat yavaş yavaş tahrip edildiği, yutulup, "yenildiği" ve olağanüstü bir tersine çevrilme sürecinden geçirildiğini nedense herkes görememektedir. Bu sessiz sedasız bir şekilde gerçekleştirilen yamyamlık eyleminin tipik bir örneği yada ilk örneğinin XVI. Yüzyılda Portekiz'den Yerlilerin hiç direnmeden Hıristiyanlığa geçişini kutlamak üzere özellikle gelen baş rahiplerin aşırı boyutlara varan bir Hıristiyanlık aşkıyla yanıp tutuşan o yerliler tarafından kızartılıp yenmeleri (konukseverliğin en uç örneği olarak yamyamlık) ile ilgili olarak Brezilya'da gerçekleştirilen şaşaalı dini Recife tören(ler)i olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlar tarafından düzenlenen bu maskaralığın ilk kurbanları olan Yerliler işi neredeyse kendiliğinden denilebilecek bir şekilde kendi ruhlarını ele geçirenlerin bedenlerini yutmaya kadar götürmüşlerdir.

Ahlaki değerlerimiz (insan hakları, demokrasi), ekonomik akılcılık, gelişme, performans ve gösteri ilkelerimizin küresel boyutlara varan ihracı sonucunda karşımıza az önce sözünü ettiğimiz karnaval ve yamyamlık özellikleri taşıyan ikili bir biçimin çıktığı görülmektedir. Herkes bu değerlerden

az yada çok etkilenmiş görünmekle birlikte, neredeyse bir din haline dönüştürülmüş bu evrensel söylevi dünya halkları tam olarak kavrayamamış ve her şeyi birbirine karıştırmışlardır. "Az gelişmiş" olarak nitelendirilen bu toplumlar modernleşmenin misyonerleri açısından modernleşmeye zorlama konusunda en uygun alanlar olmakla kalmamış, üstüne üstlük sömürülmüş ve ezilmişler; başka bir deyişle gülünç hale getirilerek Beyazlara ait düzenin birer karikatürüne dönüştürülmüşlerdir. Tıpkı eskiden fuarlarda kendisine amiral kostümü giydirilerek gösterilen maymunlar gibi.

Ancak bu halklar kendilerine bir maymun gibi davranan Beyazları taklit etmeyi sürdürmektedirler. Böyle davranarak kendilerini gülünç hale düşüren efendilerini şu yada bu şekilde çok daha gülünç bir hale düşürdükleri söylenebilir. Dışbükey bir aynadan yansıyan deforme edilmiş görüntü gibi bu halklar Beyazlara özgü düzenin gülünç bir yansımasına benzeyerek onları tuzağa düşürmektedirler. Siyahi işçilerin akşamları ormanda bir araya gelip, trans haline geçerek taklit ettikleri ve kendilerine yaptıkları büyüden kurtulmaya çalıştıkları işveren, general, otobüs şoförü gibi Batılı efendileri gösteren Jean Rouch'un *Les Maitres-Fous* başlıklı (belgesel) filmi bu durumu harika bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bir politik eylem değil kutsal nitelikler taşıyan bir *acting-out*'tur (eyleme dökmedir); başka bir deyişle bu insanlar kendilerini ezenleri onların davranışlarını taklit ederek açıkça ve ağır bir şekilde eleştirmekte, suçlamaktadırlar.

Oysa asıl sorulması gereken soru işveren, polis, general gibi Beyaz "kökenli" insanların bizzat kendilerinin birer maskara, kendi kendilerinin birer karikatürüne benzeyip benzemedikleridir. Çünkü onlara bakıldığında görülen şeyin kendi yüz hatları mı yoksa bir maske mi olduğu kolay kolay anlaşılamamaktadır. Böylelikle Beyazların karnavalın bir parçası haline geldikleri, dolayısıyla değerlerini, alışkanlıklarını, vs tüm dünyaya ihraç etmeden çok önce yamyamlaşmış oldukları söylenebilir. Sahip olduğu araç bolluğu karşısında ne yapacağını bilemez hale gelerek büyük bir törensel gösteriye dönüşen kültürün kendi kendini tatmin etmesinden; başka bir deyişle güncel görünümü sahip olunan her şeyin kitlesel bir şekilde tüketilmesine benzeyen, kendi kendini yutup, yok eden bir kültürden söz etmek gerekmektedir. Bu gülünç görünüme W. Benjamin'in, insanlık akla gelebilecek en kötü yabancılaşma biçimini estetik ve gösteriyi andıran bir haz alma biçimine dönüştürdü sözleriyle başka bir boyut kattığı görülmektedir.

Böylesine büyük bir "show" aracılığıyla Batının müzelerinde, yarattığı moda ve sanat alanlarında yalnızca tüm diğer kültürlerin bıraktıklarını değil,

aynı zamanda kendi geçmişini de kendi üstüne uydurup, yakıştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu tarihsel süreçte sanatın kendine düşen rolü kusursuz bir şekilde oynadığı söylenebilir. "İlkel" sanatın en güzel örneklerini kendi hesabına geçiren Picasso'nun çalışmalarının bugün uluslar arası bir estetik anlayış çerçevesinde Afrikalı sanatçılar tarafından kopyalandıkları görülmektedir.

Bütün dünya halklarının Beyazların göstergelerini ve kendilerine ait olmayan teknolojileri kendi üstlerine uydurma girişimlerinin güncel bir parodiyi andırması, bir alay konusu haline gelmesinin nedeni Beyazların artık alay edilesi bir konumda bulunmaları ve *bizim* bunu görebilecek/anlayabilecek bir durumda bulunmamamızdır. Evrensel değerlerin küresel bir boyuta taşınması ne kadar yanıltıcı kavramlar olduklarını ortaya çıkartmaktadır. Tarihsel anlamda modernleşme ilk kez Batıda gerçekleşmiş olabilir, ama biz bu sürecin tüm sonuçlarına tanık olduktan sonra ona yön değiştirtip gülünç hale getirdik. Oysa modernleşme mantığı bizim bu değerleri bütün dünyaya dayatmamızı, Beyazların *fatum*'unun (yazgısının) Kabil'in torunları tarafından da paylaşılması gerektiğini ve hiç kimsenin bu türdeşleştirilme/benzeşme, kandırılma sürecinden kaçamamasını arzulamaktaydı.

Beyazlara benzemeye çalışan siyahların aslında siyahlaşan Beyazlardan başka bir şeye benzemedikleri söylenebilir. Başlangıçtan itibaren Beyazların kendilerine olan güvenleri onları yanılgıya sürüklemiştir. Bu da bize birçok ırktan oluşan modern uygarlığın tüm ırksal, cinsel, kültürel özgünlüklere kendi kendilerinin bir parodisine dönüştürecek kadar yanıltıcı bir görünüm kazandıran bir evrenden ibaret olduğunu göstermektedir.

Bu durum öylesine inanılmaz boyutlara ulaşmıştır ki, neredeyse tüm insanlığın kolonizasyon ve dekolonizasyon süreçleri aracılığıyla kendi kendisiyle alay ettiğine ve devasa bir simülasyon evreni içinde birbirine öykünme yöntemiyle oluşturulan şiddet aracılığıyla kendi kendini yok ettiği söylenebilir. Bu evrende hem yerli hem de Batılı kültürler tükenip gitmektedirler. Burada Batı kültürünün bir zafer kazandığından söz edilemez, zira uzun süre önce sahip olduğu ruhu yitirmiştir (Hélé Béji). Bu kültürün kendisi bir tür karnavala dönüşmenin yanı sıra büyük paralar harcayarak tüm kültürlere özgü sahte nesnelerin yer aldığı dünya çapında bir müze kurmuştur.

İsterseniz Borges'in, yenilenlerin aynanın ön tarafına geçerek kendi yansımalarıyla baş başa kaldıkları ve kendilerini mağlup ederek aynanın arka tarafında kalanların imgelerini yansıtmaya mahkum oldukları "Aynalar halkı" adlı o insanı düşünmeye iten anıştırıcı öykü üzerinde biraz duralım. Borges burada aynanın ön tarafına geçen insanların zaman içinde aynadaki

yansımalarına giderek daha az benzediklerini ve bir gün yeniden aynanın arka tarafına geçerek İmparatorluğun egemenliğine bir son vereceklerini düşünmektedir. Bu dünya çapındaki meydan okumanın ne anlama geldiğini gerçekten anlamaya çalıştığımızdaysa köleleştirilen toplumların –tüm köleleşmişliklerine karşın- efendilerine giderek daha az benzemek ve özgürlüklerine kavuşmaya çalışmak yerine, onlara giderek daha çok benzeme gayreti içinde oldukları, model olarak aldıkları toplumların gülünç birer taklidine benzedikleri yani giderek daha bir köleleşmeye çalıştıkları görülmektedir ki, bunun da bir başka intikam alma biçimi yani kendisinden kaçabilmenin olanaksız göründüğü bir strateji olduğu söylenebilir. Bu stratejinin bir zafer kazandığını söyleyebilmek de olanaksızdır, çünkü hem köleler hem de efendileri yok edebilecek niteliklere sahiptir.

Bir karnaval görünümünü alan beyaz kültürün siyahi toplumların ölüp gitmelerine neden olduğu söylenebilir. Öte yandan siyahi toplumlar da Yamyamlık görünümü altında beyazların uygarlığını yutup, yok etmektedirler. Burada bir karnaval ve yamyamlık mücadelesinin varlığından söz edilebilir. Muazzam bir antropolojik kayma aracılığıyla tüm insanlık bu maskaralığın içine çekilmiştir.

Evrensel değerler işte böyle bir paradoksa yol açmaktadırlar. Siyahi toplumlarda tüm toplumsal olaylar, bütün o iktidar ve muhalefet karikatürleri, o "tarihsel" tutarlılığıyla neredeyse özgün bir olay haline gelen Batılı burjuvazinin bıraktığı izlere benzemektedirler. Sonuç olarak modern Batı kültürü özgün bir görünüme sahip olduğu coğrafyanın dışına çıkmasaydı daha iyi olurdu. Ama böyle bir şey yapabilmesi mümkün değildi, çok hızlı bir şekilde yaygınlaşmasını engelleyemezdi, çünkü bir yandan içinde kendi kendini yadsımasını sağlayacak tüm unsurları barındırırken, diğer yandan evrensel boyutlara varan bir kabul görecekti. Bu muazzam git-gel olayı hızlandırılmış bir evrensel dekompozisyon şeklinde gerçekleşmektedir. Küreselleşme bu dekompozisyon sürecinin gerçekleştiği sahne, tarihin yol açtığı komik bir sonuçtan başka bir şey değildir.

Schwarzenegger stili bir maskaralık her türlü iktidarın yapısal boyutu ve politik düzenin işleyiş biçimini gözümüzde canlandırmamızı kolaylaştırmaktadır. Bu örneği bir demokrasi karikatürü olarak ele alıp, çözümleyebiliriz. Bu kaba saba bir demokrasi parodisi olup, maskesi düşürüldüğü takdirde, insan akılcı bir iktidar uygulaması olduğu gibi bir hisse kapılabilmektedir. Oysa iktidarın da bu kaba saba simülasyondan başka bir şeye benzemediği ve toplumu temsil etmekten çok ona karşı bir meydan okuma

biçimi olarak görüldüğü takdirde Bush, Schwarzenegger'in eşdeğerlisi olarak kabul edilebilir. Hatta daha da ileri gidilerek her ikisinin de rollerinin hakkını fazlasıyla verdikleri ve *"the right men in the right place"* oldukları söylenebilir. Burada sözü edilmeye çalışılan şey her toplum layık olduğu yöneticilere sahiptir türünden bir şey değil, küresel gücün ortaya çıkan mevcut görüntüsüdür. A.B.D'nin güncel politik yapısı dünya boyutlarına varan egemenliklerinin kusursuz bir karşılığı olarak nitelendirilebilir; başka bir deyişle Bush A:B.D'yi nasıl yönetiyorsa, A.B.D'de dünyayı aynı şekilde yönetmektedir. Bu yüzden kesinlikle başka bir alternatif düşünmeye gerek yoktur. Hatta küresel bir gücün dünyaya egemen olma biçimi insanlığın tüm diğer türlere egemen olma biçimine benzetilebilir.

İktidar denilen şey bu paradokstan kurtulamamaktadır. Bizim de1968 Mayıs'ını anımsatacak bir iktidar illüzyonundan tamamıyla kurtulmamız gerekmektedir. Çünkü bu Aydınlanma döneminden kalma bir iktidar anlayışı olup iktidarın bir düşgücü yada zekaya sahip olması gerektiği inancındadır (bu bağlamda "Düşgücünün iktidarı!", "Arzularınızın gerçekleştiğini düşünün!", "Özgürce zevk alın" gibi 1968'e özgü naif ütopyaların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir, zira sistemde görülen gelişmeler bütün bu ütopyaların "hiçbir engelle karşılaşmadan" gerçekleşmesini sağladığı gibi onlara bir de hipergerçeklik kazandırmıştır).

Her şey iktidarın nasıl algılandığıyla ilgilidir. Eğer iktidar zeka gerektiren bir şeyse, bu durumda aptallığın nasıl olup da iktidarda kalabildiği ve neredeyse hiç yerinden edilemediği sorusunun yanıtlanması gerekir (bununla birlikte iktidarı nadiren ele geçirebilmiş olan tarihi zeka örneklerinin de çoğunlukla kısa bir süre sonra aptallaşmış oldukları söylenebilir). Bu durum daha çok, aptallığın, iktidarın belli başlı özellikleri arasında yer alması gereken bir kanıt hatta sahip olunması gereken bir ayrıcalık şeklinde yorumlanabilir. İktidarın sahip olması gereken bu özelliğin bize belki de en eski atalardan miras kalmış olduğu ve toplumsalın -aptallığın bir parçası olduğu o- lanetli pay bölümü denilen yükümlülüğün yerine getirilmesini sağladığı düşüncesi kabul edilecek olursa; bu durumda ilkel toplumlardaki "iktidar kuklalarına" kadar geri giderek neden kafası en az çalışan, düşgücü açısından en yoksul olanların iktidarda en uzun süreyle kalabildiklerini açıklamak da kolaylaşmaktadır.

Böylelikle halkların neden aralarından en zararsız olarak gördükleri, yönetimi başkalarıyla paylaşacak türden bir yurttaşa vekalet vererek ona boyun eğdikleri de belki anlaşılmış olacaktır. İçlerindeki kötülük meleği insanları sanki kendilerinden daha aptal birini iktidara getirmeye zorlar gibidir. İnsanlar

bir yandan kendilerine tepeden inme bir şekilde dayatılan bir sorumluluktan her zaman kuşku duyup, ne olur ne olmaz endişesiyle kaçmaya çalışırken; diğer yandan da iktidara getirdikleri insanların yaptıkları aptallık ve yolsuzluk gösterisine tanık olup gizlice bunun keyfini çıkartmak istemektedirler. En iyi yöneticiyi seçme konusunda Aydınlanma çağına özgü demokratik illüzyonlar insanüstü bir çaba harcanmasını gerektirdiğinden; bugün özellikle de çalkantılı dönemlerde bunun tam tersi yapılmakta ve yurttaşlar kitleler halinde kendilerinden düşünmelerini istemeyenlere oy vermektedirler. Bu olayın yaşamın bir başka alanında karşılaştığımız sanat dünyasının kurduğu komploya benzediği söylenebilir; başka bir deyişle politika dünyasında da sessiz sedasız bir tür suç ortaklığı yapılmaktadır. Bambaşka bir açıdan Bush'un kendine düşen bütün rolleri çok iyi bir şekilde oynadığı söylenebilir. Bir yandan Bin Ladin, Bay Bush gibi aptal birine ihtiyacı olduğunu ve onun yeniden seçilmesini istediğini söylerken; diğer yandan Amerikalıların büyük bir çoğunluğu Beyaz Sarayda kendi tutuculuklarının bir teminatı gibi gördükleri aptal ve sıradan birinin oturmasını istemektedirler. Çünkü Beyaz Sarayda oturan kişi ne kadar aptal olursa bu kendilerini ondan daha zeki biri olarak hissetmelerini sağlayacaktır.

Bu "aptallık" ve kalıtımsal özellikler gerektiren iktidar adlı görev sanal bir biçime sahip olduğundan tüm unsurları yutup kendi yararına uygun hale getirebilmektedir. İktidar sayısız miktarda zeki zerreciklerden oluşan bir şeye benzese bile bu onun karmakarışık, anlaşılmaz yapısında bir değişikliğe yol açmayacaktır. İktidar sahip olduğu hücreleri sürekli değiştirdiği halde kendisi hep aynı biçimi koruyabilen bir şeye benzemektedir. Böylelikle Amerikan ulusunun sahip olduğu her molekülün, kendisine taze kan enjekte edilen biri gibi, dışarıdan getirildiği söylenebilir. Amerika bir yandan Amerika olmayı sürdürürken bir yandan da siyahlaşmış, Hintlileşmiş, İspanyollaşmış, Portorikolulaşmıştır. Herkesin düşsel anlamda Amerikalılaştığı bir ülkede hiç kimsenin "gerçekten oranın yerlisi" olmadığı söylenebilir. Her şeyin temeline inmeyi seven bu ülkenin artık bir temelden yoksun olduğu söylenebilir (acaba hiç böyle bir temel var olmuş mudur, çünkü "Amerika'yı Kuranlar" Amerikalı değil başka yerlerden gelen insanlardı.) Amerika öylesine yobazlaştı ki, sonunda çok ırklı ve çok kültürlü bir ülkeye dönüştü. Amerika öylesine emperyalist bir ülkeye dönüştü ki, sonunda kölelerin torunları tarafından yönetilmeye başlandı. Bu işler böyle. Bu bir paradoksa benzemekle birlikte, düşgücünün iktidarı savını yalanladığı çok açıktır.

Asıl ortadan kaldırılması gereken şey iktidarın kendisi olup, bu iş yalnızca başkalarının boyunduruğundan kurtulmak amacıyla değil (çünkü bu düşünce tüm geleneksel mücadelelerin özünü oluşturmaktadır), aynı zamanda ve aynı şiddetle başkalarını egemenlik altına almayı reddetme şeklinde olmalıdır. Zira egemenlik altına alma düşüncesi bu ikisini birden kapsamaktadır, eğer egemen olmayı yadsıma düşüncesi en az boyun eğme arzusu kadar güçlü olabilseydi, bu durumda devrim çok uzun yüzyıllar önce rafa kaldırılmış bir düşünce olurdu. Bu açıklamalar zekanın neden asla iktidara gelmediğini, gelemeyeceğini açıkça göstermektedir, çünkü zeka demek bu ikili yadsıma düşüncesini benimsemek demektir. Canetti: "Dünyada *hiçbir güce sahip olmayan* birkaç kişi bulunabileceğine inansaydım, o zaman umut etmeyi sürdürebilirdim" demektedir.

***

Arnold Schwarzenegger'in California eyalet valiliğine seçilmesiyle birlikte tam bir maskaralık dönemine girdik ve politika bir yıldızlar ve hayranlar oyununa dönüştü. Bu temsil sisteminin yok olması yolunda atılmış muazzam bir adımdır. Güncel politikanın bu süreçten kaçabilmesi olanaksızdır. Gösteriden medet umanlar gösteri malzemesine dönüşerek yok olup giderler. Bu politikacılar kadar "yurttaşlar" için de geçerli bir düşüncedir. Bu iletişim araçlarına özgü içkin bir adalet anlayışıdır. İmgelerin sizi iktidara taşımasını mı istiyorsunuz? O zaman imgelerin sizi yok etmelerine boyun eğmek durumunda kalacağınızı bilmeniz gerekir. İmge karnavalı demek, insanın imgeler aracılığıyla kendi kendisini yutup, yok etmesi demektir.

Bununla birlikte Schwarzenegger'in seçilmesinin Amerika'nın politik törelerinde hemen bir düzeysizleşmeye yol açacağı söylenemez. Bu maskaralığın çok büyük çaplı ve kesinlikle bilinçli sayılamayacak (çünkü bu çok büyük bir zeka gerektirir) politik bir stratejinin ürünü olduğu söylenebilir. Bu strateji paradoksal bir şekilde bizim ezelden beri sürdürdüğümüz eleştirel çözümleme ve demokratik illüzyonlarımızı yalanlamaktadır. Schwarzenegger'in (yada işe hile katılarak Bush'un 2000 yılında) seçilmesi tüm temsil sistemlerinin insanın tüylerini diken diken eden bir parodisine benzemektedir. Amerika bu şekilde simgesel düzeyde kendisini küçümseyenlerden intikam almış olmaktadır. Sahip olduğu o düşsel gücü ancak bu şekilde kanıtlayabilen Amerika'nın bilinçsiz bir şekilde atıldığı bu demokratik maskaralık macerası, bu tüm değerleri tamamıyla tasfiye etme ve finans ve silah alanlarındakinden çok daha kapsamlı total bir simülasyon girişimiyle herkesi sollayıp geçtiği yetmiyormuş gibi uzun bir süreliğine

aradaki bu büyük mesafeyi de koruyacağa benzemektedir. Değerlerin denenerek ve belli yöntemlere başvurularak böylesine abartılı boyutlara ulaşacak bir şekilde açıkça yıpratılması ve küçümsenmesi, bu kesinlikle müstehcenleşmiş ve toplu halde kendi dinine küfreden ancak "dinine bağlı" görünen toplumun dünyayı egemenliği altına alabilmesinin sırrı da burada yatmaktadır. Bütün dünyayı büyüleyen şey de budur. İnanılmaz boyutlara ulaşan bu pespaye (politik, televizüel) evreni yadsır ve onunla inceden inceye alay ederken bizi keyiflendiren şey budur. Bu evren artık kültürün sıfır derecesini temsil etmektedir. Burada hiçbir alaycı yönteme başvurmadan, büyük bir hayranlıkla Amerika'nın dünyanın geri kalanına bu kesinlikle simülasyon olarak nitelendirilebilecek bir yöntemle egemen olduğunu; simgesel terimlerle ifade etmek gerekirse aslında kendisinden çok daha üstün bir konumda olan bu ülkeler tarafından bir model olarak kabul edilmesinin onlardan bir intikam alma biçimi anlamına geldiğini söyleyeceğim. Amerika'nın dünyaya meydan okuması, dünyanın geri kalanına dayattığı çok abartılı bir simülasyon, bir maskaralığa benzemektedir. Bu iş çok abartılı bir askeri güç simülakrına kadar götürülebilir. Buna gücün bir karnavala dönüştürülmesi de denilebilir. Böyle bir meydan okumaya karşılık verebilmek olanaksızdır, zira bu güce karşı ortaya koyabileceğimiz bir amaç yada karşı amaca sahip değiliz.

Olaya bu açıdan bakıldığında küresel boyutlara ulaşan bir maskaralığa dönüşen gücün içinden geçtiği evrelerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Batı önce, evrensellik adına, sahip olduğu politik ve ekonomik modellerle teknolojik akılcılık ilkesini dünyanın geri kalan toplumlarıyla kaynaştırmaya çalışmıştır. Ancak bu ülkeler diğerlerini zehirleme ve egemenlik altına alma konusunda yeterli olamadılar. Bunun üzerine ekonomi ve politikanın ötesine geçildi ve küresel güç tüm değerler, tüm kültürlere sahip çıktığını gösteren işlevsel bir simülasyon aracılığıyla diğerlerini egemenliği altına aldı. Bu güç artık kendini değişik teknik yöntemler, değerler, ideolojiler ihraç ederek değil bu değerlerin (demokrasinin karikatürleştirilmiş, gülünç hale getirilmiş bir biçiminin evrenselleştiği söylenebilir, zira "az gelişmiş" ülkeler referans olarak gelişme ve kalkınma simülakrlarına başvururlarken; ortadan kaybolmakta olan halkların kendilerine ilk görünümü ancak hayali bir şekilde, Disneyland gibi bir biçim verilerek kazandırılabilen kültürlerini referans olarak aldıkları görülmektedir. Herkes evrensel bir model tarafından büyülenir, Amerika'da bu işten en karlı çıkacak ülke olmayı umarken bu sürecin ilk

kurbanı o olmuştur) evrensel boyutlarda değişik biçimlere bürünmüş bir parodisini sunarak göstermektedir.

***

Terörist bir eylem düzenleyen insanlar ortaya hayatlarını koymakta ve buna olabilecek en yüksek değeri biçmektedirler. Batıdaysa biz insanların kendilerine biçtikleri değer kadarını bilinçli bir şekilde kurban ediyoruz. Bize özgü potlaç liyakata önem verilmeyen, terbiyesizlik, müstehcenlik, alçaklık, iğrençlikten ibaret bir şeydir. Bizim kültürümüz artık bundan ibaret bir şey olup açık arttırmaya çıkartılmıştır. Bizim hakikat dediğimiz şey artık bir şeylerin gün ışığına çıkartılmasından, aşağılanmasından, indirgenmiş çözümlemesinden ibarettir. Oysa bu baskı altında tutulan, teşhirci, itiraflar üstüne oturan, her şeyin olduğu gibi gösterildiği bir hakikat anlayışıdır. Burada kutsallığına son verilmeyen, nesnelleştirilmeyen, "aura"sından yoksun bırakılmayan, herkesin gözü önünde olup bitmeyen hiçbir şey gerçek değildir. Bizdeki bir duyarsızlık potlaçıdır; başka bir deyişle biz değerlere ve kendi kendimize karşı duyarsızlaştık. Eğer ortaya koyacak bir hayata sahip değilsek bu bizim ölmüş olduğumuzu gösterir. Bizim bir meydan okuma biçimine sokarak diğerlerinin bünyesinde de işlediğine tanık olmak istediğimiz şey işte bu duyarsızlık ve iğrençliktir; başka bir deyişle bu onları da en bizim kadar alçak olmaya, kendi değerlerini yadsımaya, her şeyi olduğu gibi göstermeye, günah çıkartmaya, itiraf etmeye zorlayan bir meydan okumadır. Özetle onları en az bizimki kadar nihilist bir yanıt vermeye zorluyoruz.

Onları zorla bu türden davranışlar sergilemeye itiyoruz, örneğin Ebu Garib hapishanesindeki terbiye anlayışı, okullardaki türban bizi yeterince teselli edip kendi iğrençliğimizi unutturamıyor, bu insanların kendiliklerinden müstehcenleşmelerini, her şeylerini ortaya dökmelerini, pornografik bir görünüme bürünmelerini ve küresel simülasyonun bir parçası haline gelmelerini istiyoruz. Sahip oldukları simgesel savunma düzenlerini yitirip, kendiliklerinden liberal düzen, bütünsel demokrasi ve bunlarla iç içe geçmiş gösteri düzeninin bir parçası olmalarını bekliyoruz.

Küresel rekabet tamamıyla bunun üstüne oturmaktadır; başka bir deyişle bütün farklılıklar önü alınamayacak bir şekilde başkalarıyla değiş tokuş edilmeye itilmekte ve onlar da bize benzeyebileceklerini kanıtlamak amacıyla bunu bir meydan okuma sürecine dönüştürerek kendi kültürlerine yabancılaşmakta, kendi değerlerini küçümsemekte, büyüsünü artık tamamıyla yitirmiş modellere boyun eğmektedirler.

Petrolle ilgili stratejiler çok daha vahim bir yapısal bozulmayı gizlemekten başka bir işe yaramamaktadırlar.

Küresel düzeydeki güç bir simülakr, bir karnavaldan ibaret olup, Batı, kendini aşağılamak yada simgesel anlamda iğdiş etmek pahasına bile olsa dünyaya bu düzeni dayatmaktadır. Burada meydan okumaya meydan okumayla; potlaça potlaçla mı karşılık verilmektedir?

Farklılığını ve onurunu yitirmek ölmekle aynı anlama mı sahiptir? Günün birinde bu rekabet sona erecek midir? Zaferi taraflardan birinin yada diğerinin kazanması durumunda sonuç ne olacaktır?

***

Bu konuda Boris Groys'un[1] çift potlaç varsayımına tamamıyla katılıyorum. Bu varsayıma göre Batılı potlaç bir işe yaramazlık, kendi kendini aşağılama, utanma, çürümeden ibaret olup ölüm üstüne oturan potlaçın karşıtıdır. Ancak burada sorgulanan şey meydan okuyan teröristlere gerçekten simgesel bir yanıt verilip verilmediğidir. İsterseniz savaştan ve "Kötülüklere" karşı verilen mücadeleden hiç söz etmeyelim, çünkü bunların meydan okuyan bir ölüme simgesel bir karşılık verebilmeleri olanaksızdır. Biz burada bilinçli bir şekilde tüm değerlerini, kişinin gözünde kendini yada bir kültürü kültür yapan tüm özellikleri bilinçli bir şekilde kurban eden Batıdan söz ediyoruz. *Il sacrifizio dellà dignita fundamentale, dell' pudore, dell' honore*...(İnsanı insan yapan temel değerler, utanma, onurun kurban edilmesi). Kendi kendini bir hiç düzeyine indirgeme, düş kırıklığı, kitlesel bir caydırma aracı olarak kendini Ötekine bir fahişe gibi sunmadan söz ediyoruz. Burada sunacak hiçbir şeyi olmayan tarafın sahip olduğu baş döndürücü bir çekicilikten söz ediyoruz, Ötekini de (İslamiyetle birlikte dünyanın geri kalanına da) kendisi gibi fahişeleşerek karşılık vermeye, tüm sırlarını ortaya çıkartıp, herkese göstermeye ve kendi kendini yönetip yetme sürecine bir son vermeye itecek bir meydan okuma öyleyse ölüme özgü bir meydan okumadan söz ediyoruz.

Acaba bunun muazzam boyutlara varan bir kendini yakarak yok etme biçimi olduğu söylenebilir mi? Çünkü bu durumda bu yapılanları simgesel bir yanıt, meydan okumaya meydan okumayla karşılık verme, potlaça potlaçla karşılık verme olarak değerlendirmek gerekecek. Bu durumda birinin diğeri karşısında dengeyi sağladığını söylemek gerekecek. Bu durumda birinin her şeyin (ölümün) ötesine geçmiş tarafa özgü bir potlaç, diğerininse her alanda

---

[1] Bakınız Boris Groys, "Les Corps d'Abou Ghraid", Cahier de l'Herne Baudrillard, no 84, 2004, s.268.

yetersiz (kendi kendini gülünç bir duruma sokan ve utanan) tarafa özgü bir potlaça benzediği söylenebilir. Oysa bu durumda eşit koşullardan çok asimetrik bir görünüm sunan potlaçtan söz etmek gerekir. Belki de yada (bu noktadan hareketle bir şekilde Boris Groys'un varsayımını kabul ederek) sonuç olarak hem kurban etmenin en uç biçimi olan ölme tehdidinin, hem de terörist meydan okumanın Batıya özgü ters meydan okumadan daha üstün bir meydan okuma biçimi olmadığını mı söylemek gerekiyor. Batıya özgü potlaç, genelde potlaça özgü bir kural olarak kabul edilen eşitlik ilkesine uygun bir şekilde yada ölüme karşı ölümle karşılık verebilecek durumda bulunmadığı gibi özellikle de meydan okumaya daha büyük bir meydan okuma yada bunların ötesine geçebilecek bir meydan okumayla karşılık veremeyecek bir durumdadır. Ölümün ötesinde ne var, onun ötesine geçebilmek mümkün mü? Olay gidebileceği en uç noktaya yani meydan okumanın en üst düzeyine çıkartıldığında her şeyi tersine çeviren bir süreçle karşılaşılmaktadır. Bu çok daha radikal özelliklere sahip süreç en kusursuz biçimleri bile tersine çevirebilmekte, tıpkı taş, makas, kağıt adlı çocuk oyununda olduğu gibi bir biçimin yerini kolaylıkla bir başkası alabilmektedir. Akla hayale gelmeyecek biçimlerle kesinlikle kusursuz oldukları düşünülen biçimlerin yerlerini kolaylıkla başkaları alabilmektedir. Hatta bu biçimlerin yerlerini karşıtları yada gülünç benzerleri alabilmektedir. Bu böyle bir şey, böyle bir oyundur. Oyunu kimin kazanacağı asla önceden belli değildir.

Bununla birlikte yine de bir kendi kendini aşağılama ve evrensel aşağılanma biçimine sahip küresel bir gücün en azından bir meydan okuma gücüne sahip olması, dünyanın geri kalan bölümünün kendisine meydan okumasına meydan okumayla karşılık vermesi gerekir. Başka bir deyişle küresel güç kesinlikle simgesel bir güce sahip olmalıdır ki, bu benim açımdan daha önce bu konuda dile getirdiğim düşünceleri yeniden tartıp, düzeltmek, beni kahreden bir gözden geçirme sürecine katlanmak demektir (Borges'in "Ayna Halkları"nın sonunda hep isyan edip, nihai zaferi kazanacaklarını düşünmüşümdür). Belki de kitlesel bir ayartma aracı olarak tersine çevirme yönteminin kesin bir sonuca ulaşılmasını sağlayamayacağı düşüncesine katlanmak gerekiyor. Belki de tersine çevirme yönteminin tersine çevrilmeyecek bir şeye meydan okuduğunu kabul etmek gerekiyor ki, bu da günümüzde insanın aklına gelebilecek en berbat bakış açısına benziyor.

(2004)

Çeviri: Oğuz ADANIR

SANAT DÜNYASININ KURDUĞU KOMPLO[1]

Jean BAUDRILLARD

Her yeri sarıp sarınalayan pornografi arzu duyma düşüncesine nasıl bir son verdiyse, çağdaş sanat da illüzyon üretme arzusuna bir son vermiştir. Pornografi insanda arzu adına ne varsa alıp götürmektedir. Tüm arzuların su yüzüne çıkması ve gerçekleştirilmesinden sonra şimdi de cinsellik ötesi yani üretilen göstergeler ve imgelerle tüm sırları ortaya çıkartılan ve açıklanmadık bir noktası bırakılmayan cinselliğe tüm gizemini yitirten bir cinsel yaşantı sürdürmeye başladık. Burada kullanılan cinsellik ötesi deyimi arzu illüzyonuyla değil, hipergerçek imgelerle ilgilidir.

Keza her şeye sıradan bir estetik görünüm kazandırarak bir illüzyona benzeme arzusunu yitiren sanat da estetik-ötesi bir şeye dönüşmüştür.

Sanat alanındaki modernleşme çılgınlığıysa sanat kavramı ve yeniden canlandırma sürecinden kurtulmaya çalışırken çıkartılan gürültü patırtıdan ibarettir. Bu dönemde estetik illüzyon tıpkı cinsel ilişkideki arzu illüzyonu gibi hâlâ çok önemli bir yere sahiptir. Her türlü arzu açıklamasında karşılaşılan farklı bir cinsiyete sahip olma duygusu sanat alanında yerini gerçeklikten kopma (kübizm, soyutlama, dışavurumculuk) duygusuna bırakmış olup, cinsellik, arzuya sırrını ifşa ettirmeye çalışırken sanat da sanat kavramına sırrını ifşa ettirmeye çalışmıştır. Bu süreç herkes tarafından kabul gören, aynı özelliklere -her şeyin görülebilir hale getirilmesi ve sırlarını ifşa etmekten kaçamaması- sahip iki biçimin -arzu üretimi ve illüzyon üretimi- cinsellik-ötesi ve estetik-ötesi müstehcen biçimler yararına ortadan kaybolmasına kadar devam etmiştir. Aslında çevrenize baktığınızda pornografik bir şey görememenizin nedeni sanal pornografinin yaşamın tüm alanlarını istila etmiş olması; tüm görsel ve televizüel teknolojilerin artık pornografik bir öze sahip olmasıdır.

Başka toplumların bir ideoloji komedisi, örneğin İtalyanların (ama yalnızca onların değil) bir iktidar komedisi sergilemeleri gibi, belki biz de kendi kendimize sanat komedisi adlı bir oyun sergilemekten başka bir şey

---

[1] Libération Gazetesi, 20 Mayıs, 1996.

yapmıyoruz; tıpkı kadın bedeni görüntülerinin sömürüsünü müstehcenlik boyutlarına taşıyan reklam filmleriyle sergilediğimiz pornografi komedisi gibi. Reklam filmlerinde bitmek bilmeyen soyunma sahneleri, açıkça cinsel ilişki ima eden görüntüler, partnerini cinsel ilişki kurmamakla tehdit eden kahramanlardan başka bir şey yoktur. Bütün bu görüntüler gerçek olsaydı herhalde çekilmez hale gelirlerdi. Neyse ki gerçek olamayacak kadar gerçekçi bir görünüme sahipler. Neyse ki gerçek olamayacak kadar güzeller. Sanat ise gerçekten beş para etmeyecek kadar yüzeysel bir şey olmak durumunda. İnsanın kendi kendine bu kadarı da olamaz, bu işte bir iş var diyesi geliyor. Belli bir mesafe ve belli bir açıdan bakıldığında değişen görüntüler (*anamorphose*) gibi bu inanılmaz sayıdaki gereksiz cinsel ilişki görüntüsü ve göstergesine anlam kazandıracak bir bakış açısı olmalı, ama biz şimdilik bunlara karşı ironik boyutlara ulaşan bir duyarsızlık içinde yaşıyoruz. Kim bilir, belki de görüntülerden oluşan bu gerçek dışı evren pornografik özelliklere sahiptir; anlamsızlaşan sanatın içindeyse çözülmeyi bekleyen bir bilmece, izi sürülerek açığa çıkartılması gereken bir sır vardır. Acaba yazgımız bizimle alay mı ediyor? Her şey gerçek olamayacak kadar gerçekçi görünüme sahip olduğunda, zayıf da olsa bir illüzyon üretme şansına sahip olabiliriz. Gerçek anlamda şeffaflaştığı söylenemeyecek bu dünyanın arkasına ne gizlenmeye çalışılıyor? Başka bir zeka türüne sahip olunduğu mu yoksa bir beyinden yoksun olunduğu mu? Modern sanat da bir zamanlar lanetli payın (gösteriş, itibar amacıyla harcama yapılan düzen)bir parçası olmuş yani gerçekliğin içinden gerçek dışı bir şeyler fışkırtıp, onun bir tür dramatik alternatifine benzemeye çalışmıştır. Daha ilk ortaya çıktığı andan itibaren hipergerçek, *cool*, şeffaf, durmadan kendi reklamını yapan bir dünyada sanat hâlâ bir anlama sahip olabilir mi? Daha ilk ortaya çıktığı andan itibaren pornografik özellikler sunan bir dünyada pornografi hâlâ bir anlama sahip olabilir mi? Bu haliyle pornografi, olabilecek en hipergerçekçi biçimde kendi kendisiyle dalga geçen bir gerçekliğe; cinsel ilişkiyi olabilecek en ayrıntılı şekilde teşhir eden bir cinsel gerçekliğe; son olarak da kendi kendisiyle alay eden ve olabilecek en yapay yani ironik biçimde ortadan kaybolmaya çalışan sanatsal gerçekliğe son bir kez göz atmamızı sağlamaktan başka ne yapabilir ki? İmgelerle yalnızca ironik bir diktatörlük kurulabilir. Ancak bu ironinin artık lanetli payla bir ilişkisi kalmamıştır. Bu ironi bundan böyle borsada gerçekleştirilen yasa dışı işlemlerin yani yaptığı sıradan işlerin kendisine sağladığı *aura*'dan yararlanan sanatçıyla şaşkın ve gördüklerine inanmakta zorlanan izleyici kitleleri arasında

kurulan açıklanması olanaksız ve ahlaksız suç ortaklığının bir parçası haline gelmiştir. İroni de sanat dünyasının kurduğu komplonun bir parçasıdır.

Hem sanatı hem de sanat adına üretilen ne varsa ortadan nasıl kaldırabileceğini sorgulayan bir sanatçı büyük bir sanatçıydı. Peki ya hiç durmadan gerçekçi işler üreterek kendi kendini yineleyen sanatçılar konusunda neler söylenebilir? Çağdaş sanatçıların çok büyük bir bölümü bu kategoriye ait olup, bunlar, sıradanlığı, artıkları ve pespayeliği bir değer ve ideolojiye dönüştürüp kendi hesaplarına geçirmeye çalışıyorlar. Sergilenen sayısız enstalasyon, performans çalışması hem şeylerin içinde bulundukları durum hem de sanat tarihine geçmiş tüm sanatsal biçimlerle bir uzlaşma arayışına benzemektedirler. Bunların hem özgün ve sıradan oldukları hem de beş para etmedikleri itiraf edilirken, bir yandan da bir değere sahip oldukları hatta insana ahlaksızlık derecesine varan bir haz alma duygusu yaşattıkları söylenmektedir. Hiç kuşkusuz bütün bu pespayelik sanata ironik ve ikinci bir anlam kazandırarak kendi kendini yüceltme sevdasından kaynaklanmaktadır. Ne var ki bu ikinci anlamın en az birincisi kadar anlamsız olduğu söylenebilir. Çünkü estetik kavramını ön plana çıkartmak da paçayı sıyırmaya yetmediği gibi tam tersine katmerli bir pespayeliğe yol açmaktadır. Bu sanat anlayışı beş para etmediği iddiasında olup: "Ben beş para etmem! Beş paralık değerim yok!" demekte ve gerçekten de beş para etmeyen bir şeye benzemektedir.

Çağdaş sanatın ikiyüzlülüğü özetle: Zaten beş para etmez bir şeyken beş para etmeyen, anlamsız, saçma sapan bir şey olmayı kendine bir hak olarak görmek; beş para etmez bir şey olmaya çalışmak ve yüzeysel terimler kullanarak yüzeysel bir şey olduğunu iddia etmekten ibarettir. Oysa bir şeyin hiçbir değere sahip olmadığını söyleyebilmek için o konunun uzmanı olmak gerekir, dolayısıyla her önüne gelen şu yada bu nesnenin hiçbir değere sahip olmadığını söyleyemez. Sözcüğün gerçek anlamındaki bir anlamsızlığın, anlama bir meydan okuma ve onu alt etme biçimi, anlamı anlamsız kılma, anlama bir son verme sanatı olduğu ve yalnızca birkaç önemli eserin bu niteliğe sahip oldukları ve onların da asla anlamsızlık iddiasında bulunmamış oldukları söylenebilir. İnsan, "Hiçbir Şeye" benzemeyen bir şeyin bile nasıl üretileceğini öğrenmek zorundadır, tıpkı nasıl "Kötülük" yapıldığını öğrenmek zorunda olduğu gibi. Ayrıca borsada gerçekleştirilen yasa dışı işlemler, hiçliğin sahtesini üreten sahtekarlar, hiçbir değere sahip olmamayla övünen züppeler, Hiçliği değere indirgeyen bir alay insan, yararlı amaçlar uğruna Kötülük yapanlar vardır. Sahtekarların istedikleri gibi at oynatmasına izin verilmemelidir. Ortaya Hiçliği dışa vurabilen göstergeler çıktığında yada

Yokluk bir göstergeler sistemi tarafından üretildiğinde bunun sanatın başına gelebilecek en önemli olay olduğu söylenebilir. Anlamlı göstergeden yola çıkarak Hiçbir anlama sahip olmayan bir şey üretmek yaratıcılık gerektirir. (Burada sıradanlık yada gerçeğe benzeyip benzemediğinin bir önemi olmayan bir gerçeklikten değil gücünü asla yitirmeyecek olan dünya adlı illüzyondan söz ediyoruz.) Bu anlamda imgenin anlamını yok etme, onu hiçleştirme yeteneğine sahip olan Warhol'un tamamıyla yeteneksiz biri olduğu söylenebilir. Warhol, yeteneksizlik ve anlamsızlığı imgeyi ortadan kaldırmaya yönelik stratejik bir olaya dönüştürmüştür.

Diğerleri yeteneksizlikten ticari bir strateji oluşturmak amacıyla yararlanmakta ve onu bir reklam malzemesine dönüştürmekte yani Baudelaire'in deyimiyle ticari mala duygusal bir görünüm kazandırmaya çalışmaktadırlar. Yeteneksizliklerinin ve sanat üstüne başkalarının ağzından hiçliği bir değere dönüştürmek (buna doğal olarak sanat pazarı da dahildir) amacıyla bol keseden çekilen söylevlerin arkasına gizlenmektedirler. Bir anlamda yeteneksizlik hiçbir anlama sahip olmamaktan çok daha kötü bir şeydir, çünkü hiçbir anlama sahip olmamak var olmamak anlamına gelmez; hatta uzun uzadıya bir şeyin neden hiçbir anlama sahip olmaması gerektiğinin açıklaması bile yapılabilir. Sanat dünyasının bir parçası haline gelen bu paranoyak tavır ortalıkta değer yargısı diye bir şey bırakmamakta ve yeteneksizlik duygusunun dostlar arasında, güle oynaya paylaşılmasını sağlamaktadır. Sanat dünyasının kurduğu komplo ve sunduğu manzara böyle bir şey olup varlığını tüm özel açılışlar, tablo asma günleri, sergiler, onarım çalışmaları, koleksiyonlar, bağışlar ve spekülasyonlarla sürdürmekte ve başka hiçbir alanda karşılaşılamayacak cinsten bir ilişkiler ağının örülmesine yol açmaktadır, çünkü bu insanlar imge adlı kandırmacanın gerisinde sırtlarını yasladıkları düşünceler sayesinde oldukça rahat bir yaşam sürdürmektedir.

İkiyüzlü sanat dünyasının kurduğu komplonun izleyici ayağıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir. Sanatçılar sanatseverleri yeteneksiz olduklarına inandırmaya çalışarak ters bir tepki vermelerini yani bu insanların yaptıkları şeylere önem ve değer vermelerini sağlamaya çalışmaktadırlar, zira sanat severlerin kendi kendilerine bu sanatçılar bu kadar da yeteneksiz olamazlar bunda bir iş var ama ne olduğunu herhalde ben anlayamıyorum türünden bahaneler üreteceklerini ummaktadırlar. Çağdaş sanatçılar bu belirsizliği yani belli bir düşünceye dayanan estetik değerlendirme yapma olanaksızlığını kendi çıkarlarına kullanmakta ve bu sanatı yada ortada anlaşılması gereken bir şey olmadığını anlayamayanların suçluluk duygularıyla oynamaktadırlar. Burada

da bir sahtekarlıktan söz edilebilir. Belki de bu sanata saygı duyan insanlar her şeyin farkındadırlar, çünkü gördükleri şeyler karşısında sergiledikleri şaşkınlık kendilerince içten içe bir takım sonuçlar çıkardıklarını yani sanatçılar tarafından kandırıldıklarını, oyun kuralının kendilerinden gizlendiğini ve oyuna getirildiklerini anladıklarını göstermektedir. Başka bir deyişle sanat dünyasının (yalnızca sanat eserleri pazarının finanse edilmesini değil, aynı zamanda estetik değerlerin yönlendirme işini de üstlendiği) genel bir sahtekarlık düzenine dönüştüğü görülmektedir. Ancak sahtekar olan yalnızca sanat dünyası değildir, politika, ekonomi, haber dünyasının da aynı şekilde kendilerine sorgusuz sualsiz boyun eğen "tüketicilerle" alay ederek benzer bir suç ortaklığının tadını çıkardıkları söylenebilir.

Dubuffet'ye yazmış olduğu bir yazıda Gombrowicz şunları söylemektedir: "Resim sanatına karşı duyulan hayranlık uzun yüzyıllar süren bir çalışmanın sonucu olup, bunun çoğunlukla sanat yada esinle hiçbir ilişkisi yoktur. Resim sanatı kendi izleyicisini oluşturmuştur. Bunun aslında bir tür alışkanlık olduğu söylenebilir." Buradaki tek sorun düşlerini yitirdiği ve gözünün paradan başka bir şey görmediği bir sırada böyle bir düzenin nasıl olup da varlığını sürdürebildiğidir. Eğer bu düzen varlığını sürdürecekse bu daha ne kadar sürecektir? Yüz yıl mı, iki yüz yıl mı? Uzun bir süreden bu yana çalacak yada alıp satacak bir sır bulamamalarına karşın herkesin gerekliliğine inandığı ve ağzından düşürmediği şu sayıları günden güne artan gizli servis kahramanları gibi, sanata da, varlığını sonsuza dek sürdürmesini sağlayacak ikinci bir şans tanınacak mıdır?

Çeviri: Oğuz ADANIR

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

BAUDRİLLARD VE YABANCILAŞMA

Prof. Dr. Nuri BİLGİN
Ege Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

Bu yazıda, Fransa'da genç kuşak sosyolog ve düşünürlerinin en önemlilerinden biri olan ve ülkemizdeki düşünce dünyasında henüz adına rastlanmayan Jean Baudrillard'ın yabancılaşma konusundaki görüşlerine kısaca değinilecek.

Nanterre'de sosyoloji dersleri veren Baudrillard, üretken bir yazar. Bertolt Brecht'in şiirleri ve Peter Weiss'in oyunlarının çevirileri yanı sıra, 1968'den bu yana, sosyoloji alanında son derece önemli yapıtların sahibi. Bunlar arasında Tüketim Toplumu (*La Société de Consommation,* 1970), çağdaş sosyolojinin en temel yapıtlarından sayılıyor. Reading Üniversitesi'nden J.P. Mayer, bu kitabı, *Durkheim'in de la Division du Travail* (1893), Veblen'in *Theory of the Leisure Class* (1899) ve Riesman'm *The Lonely Crowd* (1950) adlı yapıtlarıyla kıyaslanabilecek bir değerde görüyor.

Baudrillard yazılarında, çağdaş Batı toplumlarını 'eşya' tüketimi çerçevesinde ele alarak çözümlemektedir. Günlük yaşamın usta bir gözlemcisidir. Eşya tüketiminde, sembolik yan ve değerlerin önemini görmüş ve eşya üzerine kurulu söylemlerdeki ideolojik temellere dikkati çekmiştir.

O'na göre tüketim, kültürel sistemimizin üstüne temellendiği sistematik bir etkinlik biçimi; sadece eşyalarla değil, aynı zamanda toplum ve dünya ile ilişkimizin de etkin bir biçimi. Belirli bir nesnenin tüketimi ile ihtiyaçlar arasında köprü kuran varsayım, O'nun deyişiyle «görgül varsayım» hatalıdır. Eşyanın birincil konumu, eşyanın kullanım değerleriyle değil, sembolik değişim değeriyle ilgilidir. Gerçek bir tüketim ve eşya kuramı, ihtiyaçlar, güdüler ve bunların doyumu üzerine değil, toplumsal farklılaşma mantığına dayanmalıdır. Bizim eşyayla ilgili günlük pratiğimiz, toplumun hiyerarşik düzeniyle bütünleşmeyi ve değerler sisteminin temelindeki saygınlık ve ayrıcalık mekanizmalarını yansıtır. Tüketimi açıklayan işlevsel ya da pragmatik

söylemler, bir «alibi» (suçluluktan kurtulma gerekçesi, kanıtı, iddiası) olmaktan öte anlam taşımazlar.

Baudrillard, üretimci bir model ve çalışma fetişizmine dönüştürülen Marksizmin, Batı metafiziğini yansıtan bir üretim aynasındaki görünüşünün kırılmasını, yani dar bir politik ekonomi bağlamından kurtarılması gerektiğini de savunmaktadır.

Baudrillard'ın çeşitli yazılarında ve on kadar kitabında işlediği görüşlerini toparlamak başlı başına bir çalışmayı gerektirecek genişlikte ve derinlikte. Burada, O'nun yabancılaşma konusundaki görüşlerini, temel yapıtı Tüketim Toplumu'nun sonuç bölümünde yer aldığı biçimde aktarmaya çalışalım.

Çağdaş yabancılaşmaya ilişkin görüşünü Baudrillard şu cümlede veriyor: «*Ortaçağ toplumu, Tanrı ve Şeytan üzerinde dengelenirken, bizimki tüketim ve onun kınanması üstünde dengesini bulmaktadır.*» Yabancılaşmayı «*Şeytanla Anlaşma*» olarak niteleyen yazar, düşüncelerini iki filme göndererek açıklıyor.

Bunlardan biri, *Prag Öğrencisi*'dir (Der Student von Prag). Film, H. H. Ewers'in yapıtından hareketle Stellan Rye ile Paul Wegener yönetiminde ilk olarak 1913 yılında çevrilmiş ve bu filmin senaryosunu hazırlayanlardan Henrik Galeen tarafından, daha sonra 1926'da yeniden çevrilmiştir. Alman dışavurumcu (ekspresyonist) ekolünün bir ürünü olan filmde, yoksul, ama rahat bir yaşamın düşünü kuran ve geleceğe yönelik tutkuları olan bir öğrencinin yaşamı anlatılıyor. Öğrenci, bir gün Prag dışında bir meyhanede bir içki âlemine katılır; aynı anda çevrede, yüksek sosyetenin gönlünce eğlendiği bir av partisi yapılmaktadır. Av partisine katılan grubu yöneten ve ipleri elinde tutan biri vardır; avı istediği yöne çekmekte ve avcıların hareketlerini istediği gibi yönetmektedir. Bu adam, onlara benzemektedir: uzun boylu, eldivenli, bastonlu, hafif göbekli, yüzyılın başında moda olan keçi sakallı biri; bu adam Şeytandır. Bir ara, gruptaki zengin kadınlardan birinin yolunu şaşırtır ve öğrenciyle karşılaştırır. Öğrenci, yıldırım aşkıyla kadına vurulur, ama zengin kadın ondan kaçar. Evine dönen öğrenci, cinsel bir biçim alan tutkusunu ve duyumsuzluğunu yaşar. İşte o anda, öğrencinin sadece kitaplar ve bir boy aynası bulunan odasında Şeytan görünür. Öğrenciye, aynada görünen imgesi karşılığında, bir külçe altın önerir. Pazarlık yapılır ve anlaşma sağlanır. Şeytan, aynadaki görüntüyü, tıpkı bir gravür veya karbon kağıdı gibi söker, katlar, cebine atar ve gider. Öğrenci para sayesinde, büyük sükse yapar, yüksek sosyeteye katılır. Aynaların önünden geçerken biraz sakınır, ama, başlangıçta, kendini görememek onu fazla rahatsız etmemektedir. Bir gün kendini etten ve

kemikten karşısında görür: bu, onun görüntüsünü taşıyan eşidir; Şeytan tarafından ortalığa çıkarılmıştır. Her yerde öğrenciyi izlemekte ve öğrenci, birlikte görülmelerinden korkmaktadır. Giderek sorunlar artmaya başlar. Öğrenci, kendi çiftinden kaçmak için sosyeteye gitmediğinde, çifti yerini almakta ve onun adına birtakım işler çevirmekte veya işlerini karıştırmaktadır. Birgün bir düelloya davet edilir. Şafak vakti, özür dilemek için vuruşma yerine gittiğinde, çiftinin daha önce davranıp karşısındakini öldürdüğünü görür. Öğrenci saklanmaya başlar. Ancak onun çifti, sanki satılmış olmanın intikamını almak istercesine onu kovalamaya devam eder. Her yerde onunla karşılaşır. Artık ne toplum yaşamı ne de varoluş olanaksızdır. Bu umutsuzluk içinde, kendine içtenlikle yaklaşan bir kadının aşkını geri çevirir ve görüntüsünü öldürmeyi tasarlamaya başlar.

Çiftinin onu odasına kadar izlediği bir akşam kavga başlar. Öğrenci kavganın belirli bir anında, çiftini, çıktığı ayna önünde görür ve geçmişin özlemiyle görüntüsüne ateş eder. Ayna kırılır ve çifti bir fantazma haline dönüşerek kaybolur. Fakat aynı anda öğrenci yıkılır, ölen odur. Çünkü kendi imgesini öldürürken, bizzat kendini yok etmektedir. Yerde acıyla kıvranırken kırık ayna parçalarından birini alır ve bakar, yeniden kendini görebilmektedir; ölmeden az önce; kendi normal imgesini bulmuştur, canıyla ödeyerek.

Buradaki hayalet görüntü, bizim eylemlerimizin anlamını simgelemektedir. Eylemlerimiz, etrafımızda kendi imgemize uygun bir dünya oluşturmaktadır. Bireyin, bir aynadaki imgesiyle olan ilişkisi, bizim dünyâyla ilişkimizi oldukça doğru bir biçimde anlatmaktadır: görüntünün sadakati, dünyayla bizim aramızda gerçek bir karşılıklılığın tanığıdır. Demek ki, simgesel olarak, bu imgeden yoksun olmak, dünyanın matlaşmasının ya da saydamlığını yitirmesinin ve eylemlerimizi denetleyememizin göstergesidir. Bu durumda, herhangi bir kimlik taşımak olanaksızdır: Kendi kendine karşı bir başkası haline gelmiş ve dolayısıyla yabancılaşmıştır insan.

Filmin ilk bakışta göze çarpan yanı bu. Ancak ötesi var. Öykülenen durumun somut anlamı da veriliyor: söz konusu görüntü ya da imge rastlantısal olarak yitirilmemiş veya yok edilmemiştir, ama satılmıştır, meta haline dönmüştür. Somut toplumsal yabancılaşmanın anlamı budur. Şeytanın, bu imgeye bir eşya gibi sahip olabilmesi, mal fetişizminin gerçek sürecinin fantastik bir anlatımıdır. Emeğimiz, işimiz ve eylemlerimiz, yapıldıkları andan itibaren, nesneleşiyor, bizim dışımıza çıkıyor; denetimimizden kurtuluyor ve bir bakıma Şeytanın eline düşüyor.

Yukarıda işaret edilen ikinci film Chamisso'nun filmi: *Peter Schlemihl* ya da *Gölgesini Yitiren Adam*. Bu filmde, gölge, kişiden kopuyor, salt şey haline dönüyor; insanın unutkanlıkla evinde bıraktığı bir elbise gibi veya buz kestiğinde toprağa yapışıp kalan bir nesne gibi. Schlemihl, gölgesini yitirince, bir ressama yeni bir gölge ısmarlar. İlk filmdeki görüntü yerine, bu filmde gölge vardır. İkisi de aynı şey; kendimizle veya dünyayla ilişkimizin saydamlığı kırıldığında, yok olduğunda, yaşam anlamını yitiriyor. Her ikisi de Şeytanla anlaşmaların merkezine, yabancılaşmanın özüne, meta mantığını ve değişim değerini koyuyorlar. Ancak, iki film farklı yönlerde gelişiyor.

Chamisso, gölgenin metalaşmasının mantıksal sonuçlarını sonuna kadar götürmüyor. Schlemihl, gölgesinin yabancılaşmasının acılarını doğrudan yaşamıyor; bu durumun neden olduğu toplumsal kınama ve ayıplamaların yükünü hissediyor; gölgesizlikten utanıyor. Gölgesi geri geldiğinde, bedelini varlığıyla ödemiyor. Schlemihl yalnızlığa mahkum. Bilinci ve canı yok edilmiyor; toplumsal yaşamdan yoksun bırakılıyor. Bu noktada, Şeytanla ikinci bir pazarlığa girişmiyor, gölgesine karşılık ruhunu vermiyor. Gölgesiz, fakat canlı kalıyor.

Prag Öğrencisi'nde daha sıkı bir mantık izleniyor. Öğrenci, imgesini, yani kendinden bir parçayı satar satmaz, bu parça tarafından ölünceye kadar kovalanır. Yabancılaşmanın gerçek ve renksiz süreci budur. Bizde yabancılaşan hiçbir şey, karşısında özgür ve ilgisiz olduğumuz bir dış dünyaya düşmez, yani sadece bu parçanın yoksunluğunu duymak, özel yaşamımızda bir tür kendini rahatlatma yoludur. Yabancılaşma daha derin bir olay. Biz, bizden kaçandan kaçamıyoruz; bizden kopan, bizi bırakmıyor; bu parça (gölge, görüntü, emek) bizden intikam alıyor. Bize ait olup da elimizden kaçan her şey, bize bağlı kalıyor, ama olumsuz olarak. Satılan ve unutulan parçamız, aslında bizi izleyen, bizim uzantımız olan ve bizden intikam alan hayaletimiz, karikatürümüz oluyor.

Burada özne ve nesne arasında bir dönüşüm var. Bizim, canlı bir parçamız tarafından ve kolektif olarak rahatsız edilmemiz söz konusu. Toplumsal işgücü, satıldıktan sonra, meta kanallarından geri gelerek, bizden bizzat işin, çalışmanın anlamını alıyor. İşgücü, işin ürününün maddi engeli haline geliyor; kuşkusuz, şeytanca olmayan bir toplumsal yoldan. Tüm bunlar, Prag Öğrencisi'ne imgenin ani ve düşmanca belirmeleriyle ve öğrenciyi yavaş bir intihara zorlamasıyla simgeleniyor. Burada önemli olan şu; yabancılaşan insan, sadece yoksullaşmış, azalmış, birşeyler yitirmiş olan ve özünde aynı kalmış biri değil; yabancılaşan insan, kendi kendine düşmanlaşan, kendine

karşı çıkan biri. Yabancılaşmada, varlığın nesnelleşmiş güçleri her an *varlığa karşı varlığa* dönüşüyor ve ölüme götürüyor. İkinci filmin kahramanı, yaşamına göreli bir anlam verir ve eceliyle ölür; tıpkı yalnız kalmış bir Amerikalı sanayicinin, vaktiyle zenginken baş vurduğu bir yardımseverler kurumunda ölmesi gibi. Yani gölgesini satmak, yani yabancılaşmak, yaşamın sonu değil. Yabancılaşma, toplumsal görünüşte bir çatışma yaratıyor. Dolayısıyla, filmin kahramanı yalnızlık içinde soyut olarak yabancılaşmayı aşıyor. Prag Öğrencisi'nde, Şeytanla ikinci bir pazarlıkla canını kurtarma yok. Yabancılaşmanın nesnel mantığı egemen filme. Çıkış yok, ölümden başka. Yabancılaşmadan kurtulmanın tüm yolları kapalı, aşılması olanaksız; çünkü Şeytanla pazarlığın özü budur. Yabancılaşma, ticarete dayanan (kapitalist) toplum yapısının ta kendisidir.

Baudrillard, Prag Öğrencisi'nde, bireysel ve toplumsal yaşamın, meta mantığı tarafından yönetiliş sürecinin, yani yabancılaşma sürecinin genel bir şemasını görmektedir. Şeytanla anlaşma, Ortaçağdan bu yana, doğaya egemen olma gibi tarihsel ve teknik bir süreci yaşayan bir toplumun en merkezî «mitosu» dur ve bu süreç, eşzamanlı olarak cinselliğin bastırılmasının da sürecidir. Batıda, Prometeusvari ilerlemeye ve bazı Protestan mezheplerdeki girişimciliğe bağlı bir suçluluk duygusu teması, sürekli işlenegelmiştir. Nitekim, bastırılanın ortaya çıkması korkusu ve ruhunu Şeytana satma konusu, sanayi devriminin başlangıcında, romantikler tarafından ele alınmıştır ve bugün de, hâlâ, günlük mitolojide ve bilim-kurgu ürünlerinde (örneğin atom savaşı tehlikesi ya da uygarlığın teknik intiharı) ele alınmaktadır.

Tüketim çağı, teknik uygarlığın ve verimlilik yarışının tarihsel bir sonucu olarak, radikal bir yabancılaşma çağıdır. Meta mantığı genelleşmiştir: Sanayi ürünleri ve iş süreçlerinden taşarak, tüm kültüre, cinselliğe, insan ilişkilerine, bireysel içtepi ve fantazmalara kadar yayılmıştır. Her şey, kâr ve tüketim çerçevesinde anılmakta, adlandırılmakta, gösterilmekte ve işlenmektedir.

Ama, tüketim, Prometeus'a uygun bir olgu değil. Tüketim toplumunda birey, artık kendi imgesiyle çatışmıyor. Tüketimde zevk ilkesi egemen; tüketim, Marcuse'ün deyişiyle, aşkınlığın sonu. Her şey bir gösterge olarak tüketildiğinde, varlığın çelişkisi; özüyle görüntüsünün çatışması söz konusu olamaz. Tüketici, hiçbir zaman kendi öz ihtiyaçlarıyla ve çalışmasının ürünleriyle, dolayısıyla kendi görüntüsüyle karşılaşmıyor, «düzenlediği

göstergelerde içkin» durumda bulunuyor. Aşkınlık, ereklilik ve amaç yok oluyor. Bu toplum, kendi üstüne düşünmüyor. Artık, Şeytanla Faustvari bir anlaşma sayesinde zenginliği ve başarıyı elde etmek sözkonusu değil.

Tüketim toplumunda ayna yok, vitrin var; bireyin kendi kendini düşünemediği, ancak gösterge eşyaların seyrine daldığı, göstergelerin mantıksal hesabını yaptığı geometrik bir tüketim yeri var. *Tüketimin öznesi, göstergeler düzenidir*. Prag Öğrencisi'ndeki insan ve görüntüsünün yerine, uykudan önce aynaya bakıp da kendini öpen çocuğun durumu konulabilir burada. Çocuk, kendine yabancı olan bir görüntü karşısında değil. Tüketici, bir göstergeden diğerine «kişiselleşme» oyunu içinde. Göstergeler arasında çelişki yok. Burada, kimlik trajedisi tüketim oyununa dönüşüyor. Bugün, varlık ile çifti arasındaki çelişkiyi yansıtan Şeytanla anlaşma ya da neden olup başlattığı olayları durduramayan insan mitosuna benzer ve barışçıl bir birlikte varoluş mitosu yok. «İnsanın özüne ve onu kaybetme zorunluluğuna» bağlı olan büyük mitoslardaki «varlık ve görüntüsü» nün yeri yok tüketimde. Birey, yabancılaşmış bir töz olarak tanımlanamıyor. Mitoslar, konuşma, düşünce ve yazma yetisi olarak anlaşıldığında, aşkınlıkla bağıntılıdır ve onunla birlikte yok olurlar. Tüketim toplumu, mitos üretmiyor; zira kendi kendisinin mitosu durumunda. Altın ve zenginlik getiren Şeytanın yerini, bolluk almıştır. Şeytanla anlaşma, refahla anlaşmaya dönüşmüştür. *Nasıl ki Şeytanın en Şeytanî yanı, var olmadan varlığına inandırmaksa, bolluk için de aynı şey söz konusu*. Tüketim bir mitos. Çağdaş toplumun kendi üstüne ürettiği bir söz, toplumun kendini konuşma biçimi. Her mitos gibi kendi öz-söylemine ve karşı-söylemine sahip. Bolluk veya refahı yücelten söylem, tüketim toplumunun kötülüklerini anlatan ve moral hocalığı yapan bir karşı-söylemle birlikte gelişiyor.

Aydınlardan gelen eleştirilerin yanısıra, kitle iletişim araçlarında da bu olgu görülüyor. Reklamlar, karşı-reklamları içeriyor ve özümsüyor. Bu, oyunun bir parçası. 1968 Mayıs olaylarına katılanlar bu tuzaktan kurtulamamışlardır: Tüketime şeytanî değerler verirken ve onu suçlarken bir üst düzeyde eşyaların ve tüketimin şeyleştirilmesine (*réification*) yol açmışlardır. Mitos üretiminin temeli burada işte. Tüm kınamalar ve yabancılaşma söylemleri, kolaylıkla ele geçirilmekte ve kurtarılmaktadır.

Tüketim toplumu hakkındaki karşı-söylemler, hiçbir gerçek uzaklaşmaya yol açmadığından, tüketim toplumuna içkin bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Baudrillard'ın başlangıçta belirttiğimiz cümlesi burada anlamını buluyor: *Tüketim toplumu, tüketim ve tüketimin kınanması üstünde dengede durmaktadır.*

KAYNAKÇA

Bu yazı ilk kez Yazko Felsefe Yazıları 1. Kitap'ta yer almıştır.

(Tarihsel bir belge olarak yeniden yayınlanmasına izin verdiği için Nuri Bilgin hocamıza teşekkür ederiz. M. Günay)

JEAN BAUDRILLARD'LA SÖYLEŞİ

Jean Baudrillard'ın Özgeçmişi: 1929, Reims. Almanca öğretmenliği yapmış olan Baudrillard daha sonra Nanterre Üniversitesinde Henri LEFEBVRE ile çalışmağa başlamıştır (1966). Bertolt BRECHT'ten şiirler, Peter WEİSS'dan tiyatro oyunları ve Wilhelm E. MÜHLMAN'm «Üçüncü Dünyanın Devrimci Cennetlerimi («Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde») çevirmiş bulunan düşünür, dersler vermek üzere Kaliforniya ve Japonya'ya davetli olarak gitmiştir. Halen Nanterre'de sosyoloji dersleri veren J. BAUDRİLLARD, Fransız hükümetlerinden henüz Profesörlük unvanını alamamıştır (1982) : Baş Asistan olarak görevlidir.

İtalya, Meksika, Brezilya ve Japonya'da yapıtlarının hemen tümü çevrilmiştir. (Türkiye'de bildiğimiz tek kaynak, YAZKO FELSEFE 1. Kitap da yayımlanan Nuri Bilgin'in «Baudrillard ve Yabancılaşma» yazısıdır. «Yazıda Raslantı» üstünde çalışan araştırmacı, «Kaçınılmaz Stratejiler» adlı bir yapıt hazırlamaktadır.

Başlıca yapıtları: «Nesneler Dizgesi» («LE SYSTEME DES OBJEST» Les Essais, Gallimard, 1968).

«Tüketim Toplumu» («LA SOCIETE DE CONSOMMATION,«Le Paint, Dencël 1970). «İmin Politik Ekonomisinin Bir Eleştirisi İçin» («POUR UNE CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SIGNE,» L.E, Gailim,1972).

«Üretim Aynası» («LE MIROIR DE LA PRODUCTION,» Casterman, 1973).

«Simgesel Değiş ve Ölüm» («L'ECHANCE SYMBOLÎQUE ET LA MORT,» Se. Hum., Gallim, 1976).

«Foucault'yu Unutmak» («OUBLIER FOUCAULT,» Galilee 1977). («L'EFFET BEAUBOURG» Galieé, 1977).

«Sessiz Çoğunlukların Gölgesinde» («A L'OMBRE DES MAJORITÉS SILENCIEUSES,» cahiers d'utopie, 1978).

«K.P. ve Politikanın Yapay Cennetleri» («LE P.C. ou les PARADIS ARTIFICIELS DU POLITIQUE,» C. d'Utop., 1978).

«Baştan Çıkarma Üzerine» («DE LA SEDUCTION,» Denaël /Gonthier,1981).

O.A.

OĞUZ ADANIR: *Yöntem olarak toplum-imbilimi (sosyo-semiyotiği) kullandığımızı ileri sürebilir miyiz?*

JEAN BAUDRILLARD: Bir yöntem kullandığımı söyleyemem. Benim toplumbilim ile ilgilenmem biraz raslantısal oldu. (Özellikle Henri LEPEBVRE aracılığıyla). O zamanlar (1928 öncesi) ben daha çok Barthes ile ilgileniyordum, ancak onun ilgilendiğim yanı imbilinci yanı değil söylencebilimci yanıdır...

Bir şey söylemek gerekirse genel antropolojiyle ve psikanalizle toplumbilimden daha çok ilgilendiğimi söyleyebilirim. Benim toplumbilimsel bir yöntemim yok, bu da herhalde yaptığım işlerde ortaya çıkıyor... İmbilime gelince onunla uzun bir süre ilgilendim. Hiçbir zaman imbilimci olmadığımı ileri süremem. Sözünü ettiğim bütün dallarda enlemesine düşüp kalktığımı söyleyebilirim. Onların özgün çalışma yöntemlerinden çok birbirlerine çarparak, kısa devre yaptırarak ortaya nelerin çıkacağını görmek istedim. Bu dallar konusunda yalnızca sorular sormak, şeylerin çözülmesi için yeni oyun kurallarının özellikle imbilime getireceği yararları görmek istedim.. Psikanaliz için de aynı şeyler söylenebilir, ancak ben sonuçta yöntembilim yerine sorunsal demeyi yeğlerim... Dürüst olmak gerekirse bir çalışma yöntemine sahip değilim. Yaptığım şey varsayımları gidebilecekleri en uç noktaya kadar götürmektir, eğer buna bir yöntem denebilirse? En uç noktaya kadar kuramsal köktenleştirme denebilir belki de. Kuramsal bir şiddet diyebilirim buna. Tek yöntem bu... ama buna yöntem denemez.

O.A.: *Yöntemsizlik de bir yöntem değil midir?*

J.B.: — Evet, oyunun kuralıdır diyebiliriz... Oyun böyle oynanıyor, ben de bu şekilde kazanacağıma inandığımdan böyle oynuyorum. O zaman da benim için gerekli olan şey bir oyun kuralıdır, yoksa bir hesaplama yöntemi değil.

O.A.: *Bütün göreceliğine karşın yapıtlarınızda sürekli olarak imbilimle karşılaşıyoruz..*

J.B.: — Evet, imbilimi çalışmalarımda oldukça önemli bir yere sahip olduğunu ve beni uzun bir süre güdümlediğini söyleyebilirim. Ancak bütün varlığına karşın yaklaşımın temelini oluşturan şey o değildir. Onun da fenomenoloji gibi bir olasılıktan ileri gidemeyeceği söylenebilir... Hatta bir tür antifenomenoloji diyebiliriz. Özellikle başlangıçta COMMUNICATIONS dergisi, Barthes ve diğerleriyle ilgilenirken oldukça etkilendim. Gerçekten çok çekiciydi. Daha sonraları akademikleşmeye başlayınca çekiciliğini de yitirmeye başladı... imbilim olayının içine gerçekten girebilmek için bugün artık dilbilimci olmak gerekiyor. Çünkü ortayao kadar çok ve yeni dilbilimsel perspektivler çıkmağa başladı ki onların açısından olaya baktığınızda günümüzde pek çok imbilimcinin gerilerde kaldığım görüyorsunuz. Ben bu farklılığı değerlendirecek bilgilere sahip değilim. Ancak imbilimci dostlarım, nelerin olup bittiğini bilenler, yapılan şeyleri «para - semiyotik••> çalışmalar olarak görüyorlar ve onlara biraz eğlenerek bakıyorlar. Kimin yönteminin en iyi yöntem olduğunu söylemeye gelince, dilbilimin hâlâ çok sağlam ve açık bir araştırma alanı olduğunu söyleyebiliriz. Çok şey olup bitiyor. İmbilimde de biraz bunu görüyoruz, ancak onu mahkûm etmek istemiyorum. Ben de oradan geçtim, hoşuma gitti hatta bir iki deneme bile yaptım. Ancak imbilimsel bir ahlak ve ağırbaşlılığın içine girip kapanmadım. İşime yaramadığı gün onu da bırakabilirim. Umurumda bile olmaz. Ancak insanların bağışlamadıkları şeylerden biri de bu. Bir bakıyorlar onlarla aynı çalışma alanı içindesiniz, bir bakıyorlar başka yerdesiniz. O zaman da soranlar çıkıyor.

O.A.: *Güncel anlamlarında: Neo-Kapitalizmi, Marksizmi, Psikanalizi ve Yazınkurammı aynı sepete koyuyorsunuz. Ve hiçbirine diğerinden daha çok acımıyorsunuz. Öyleyse sizce eleştirilecek iki sistem ve bunu yapmanın bir tek yolu var?*

J.B.: — Hangi sistemler?

O.A.: *Neo-kapitalizm'le Psikanaliz ve Marksizme Yazınkuramı (apoétique»).*

J.B.: — Bir şeyler söyleyebilmek oldukça güç. Yaşamımın bir döneminde ben de marksizm olayının içinden çok ciddi bir şekilde geçtim. Belki ideolojik anlamda değil, ancak gerek okuma gerekse varsayım açısından oldukça önemliydi (Kapitalin okunması). Bu olayın içinden çıkışımın olumsuz

yönde olduğu söylenemez, yaptığım eleştirilerde onu politik ve ideolojik sonuçlarına bakarak suçlamadım. Marx'ın varsayımları bana doğru olanlar gibi göründü, bugün hâlâ şeylerin onun söylediği gibi olup bitmesi gerektiği düşüncesini yadsımıyorum. Bunun yanısıra başka şeyler de oldu doğal olarak. Ancak onun düşüncelerini yadsımak ve sonuçlarına bağlamak yerine olasılaştırmak («potentialiser») gerekiyor. Hatta bu düşünceleri içinde bulundukları durumdan kurtararak köktenleştirmek gerektiği düşüncesindeyim. Çünkü ancak bu şekilde hem marksist hem de kapitalist sorunsal aşılabilir. Zira bu ikisini de aşan bir şeyler oldu ve her ikisini de aşıp geçtive bu birinciler onun yanında marjinal kaldılar ve beni ilgilendiren şey de zaten bu yeni değişiklik oldu. Onu nasıl adlandırabiliriz bilemiyorum... modern, post-modern, taslama («simulation»)...nasıl adlandırılacağı da hiç önemli değil benim için. Ancak iki sisteme gelince, sistem olmak istedikleri ölçüde onların eleştirisi de olasıdır.

O.A.: *Sonuç olarak dogmalaştırmalara karşısınız.*

J.B.: — Bütünüyle... daha çok şu ikili (binaire) karşıtlıklara karşıyım, Marksizm-Kapitalizm gibi. Artık şeylerin bu boyut içinde okunabileceklerini sanmıyorum. İster olumlama isterse olumsuzlama içinde olsunlar farketmez. Artık gerçek mantığın diyalektik mantık değil «olasılaştırma mantığı« («logique de potentialisation») olduğuna inanıyorum. Şeyler artık yenileşmekte, etki alanlarının sınırına kadar gitmektedirler. Kapitalizmin şu an hangi noktada olduğunu söyleyebilmek güçtür. Çünkü yenilendi (kendi kendini aşma biçiminde yenilenme) epey oluyor. Artık marksist tanımlamayla bile kapital, eski kapital değildir. Marksizm için de aynı şey söylenebilir. Bana kalırsa olayların gelişmesinde bir tür abartma oldu ve bu yüzden de diyalektik ya da yöntemsel, karşıtsal ikili terimlerle çözümlemeler bana yetersiz gibi geliyor ve başaşağı gidenler de bunlar oldu. Marksist düşünce de kapitalist düşünce de aynı şekilde işliyor. Bir tür anlam üreten kavramların kullanım değeri ve ayrımlayıcı karşıtlıklar, her şeye karşın yine de oldukça başarılı sayılırlar (gerçekte hiç de başarılı değiller ya!). İnsanların kafasında oldukça iyi iş görüyorlar. Bütün bunlar bir ölçüde çöktüler ve bu yüzden, de insan bir yerde kurama oranla çok daha kötü ve usa aykırı etkilemeler olup olmadığı sorusunu soruyor kendi kendine. Benim için örneğin akla ilk gelen soru tüketim oldu. Bu yüzden de ekonomik ve marksist bir çözümlemeye girişince işin içinde başka şeylerin de bulunabileceğini gördüm. Çok büyük bir şey sayılmaz ancak yine de bir şeyler vardı. Doğal olarak tüketim terimini kırıp parçalama ve neler olup bittiğini görme koşuluyla.. Bu anlamda ele alındığında bir imbilimci

olmadığımı söyleyebilirim. Beni ilgilendiren şey artan üretiminden, imlerden iyi yararlanmadan, onların gerçekten nasıl işlediklerini anlamadan çok imlerin kötü etkileri, onların sapkın sonuçları olmuştur. Ve bu anlamda kendimi bir imbilimci olarak görmüyorum. Çünkü imbilimciler genelinde iyi bir im antropologudurlar. Dediğim gibi beni ilgilendiren şey göstergelerin coşkunluğu ve taşkınlığı idi.

O.A.: *«Okuma Kodları"nın değiştirilmesine büyük önem veriyor ve «Yeni okuma kodları getirmek gerekir« diyerek New York'taki Parto Rico'lulann ve zencilerin hareketlerini örnek olarak veriyorsunuz. Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?*

J.B.: — O sıralarda (1976) kod'dan bu şekilde söz ettiğim bir gerçek. Ancak bugün aynı şeyleri söyleyebilir miyim bilemiyorum. Üstelik bu konu, imbilimcilerin alanı içinde bulunuyor. O zamanlar Umberto ECO (Açık Yapıt'ta yaptığı şeyler, vs.) vardı. Eğer var olan koda egemen değilsek yenisini bulmak gerektiğine inanıyordum. Eğer kod terimini bırakmak gerekiyorsa belki de çok eskidiği içindir... belki de yeni oyun kuralları bulmak gerekiyor, herhalde... Kod sözcüğü aynı zamanda imbilimsel okuma ve çözmeye doğrudan bağlıdır. Hangi kod olursa olsun aynı düşünce geçerlidir. Çünkü kodlaştırmayla sınırlandırmalar, belirlemeler olduğunu sanıyorum. Ancak bir yerde sistemleştirmeler zorunlu, yoksa o zaman da kod diye bir şey olmaz herhalde. Bir kez daha şu anda beni ilgilendiren şey kodların neden çoğullaştırılamayacağı sorusu ki, bu da 1970'li yılların ideolojik konumundan kaynaklanmaktadır: düşüncelerin çoğullaştırılması, şeylerin merkezinin kaydırılması, vs. Bütün bunlar iyi, güzel ancak ben bu çoğullaştırmanın şeylerin merkezini kırabileceğinden pek o kadar emin değilim. Çünkü o zaman alt-kodlar, alt-kültürlerden başka bir şey yoktur. Beni ilgilendiren şey... ancak... bu... belki de bir ütopya, her türlü simgesel düzene boyun eğmeyen her şeydir. Benim simgesel olarak nitelendirdiğim şey biraz da budur. Her türlü koda boyun eğmeyen şeydir bu. Ancak simgesellik üstüne o kadar çok şey söylendi ki, artık o günkü simgesellik bugün aynı anlamı taşımıyor. Çünkü önce dilbilimsel ve daha sonra Lacan'cı bir terim oldu. Bnim için ise ayrımlayıcı karşıtlıkları yıkan bir terimdi. Öyleyse amaç şeylerin her türlü kodlanmış okunuşunu bozmak ve böylelikle simgesel düzenin kendisinde ani («brutal») bir zayıflık olup olmadığını görebilmeğe çalışmaktı.

Yine aynı doğrultuda devrimci eylemlere baktığımızda (her türlü devrimci eylemin) baştaki iktidara karşı, tarihsel olumsuzluk anlamında bir

karşıkoyma değil, simgesel bir düzeni bozan bir eylem olup almadığını sormak, foir tür imleyenlerin egemenliğini yıkmaktı. Şimdi bir kodu, bir diğerine karşı kullanmanın bizi pek bir yerlere götürebileceğine inanmıyorum. Bütün bunlara evet, ancak önemli olan bu değil. Çünkü olaylar acaba gerçekte kodlara boyun eğiyorlar mı, eğmiyorlar mı? Acaba arada başka birşey yok mu? Beni ilgilendiren şey az önce söylediğim gibi her türlü simgesel düzene boyun eğmeme olayıdır diyebilirim. Örneğin «Séduction»da bundan söz ediyorum. Çünkü «baştan çıkarma» her türlü simgeselliğe ya da onun oluşmasına karşı geliyor.

O.A.: *Özellikle «soyut sanat» konusunda sanatın öldüğünü söylüyorsunuz. Açıklamanızı biraz genişletebilir misiniz?*

J.B.: — Orada (1976) sanatın ölümü sorununu pek çok şeyin ölmüş olduğu anlamda ele alıyorum. Bu özgün alan, bu yanılsama alam bana öyle geliyor ki artık eskisi gibi büyük harfle yazılma yasallığını yitirdi ve aynen diğer «taslama» («simulation») uğraşlarından birine dönüştü. Bu anlamda da moda'dan, iletişim araçlarından, her türlü anlam üretimi biçiminden ayırmanın güç olduğu bir üretim biçimine dönüştü. Ve anlam üretimi ve üretim biçiminin işleyiş yöntemleri konusunda soru sormağa başladığı andan itibaren sanat da benzer bir tuzağın içine ve yaralar alabilecek bir duruma düştü. O andan sonra artık kendisine sanat denemeyeceği ortaya çıktı. Bunu söyleyen ilk ve tek kişi de ben değilim herhalde...

MUSTAFA ALTINTAŞ: *Sanatın gücünü, yetkesini yitirdiğini söylediniz, acaba sanatın gerçekten bir gücü var mıydı?*

J.B.: Söylemek istediğim güç, iktidar anlamında bir güç değil, bir tür bir «aura»dır bu. Onun bir yasallığı var, çünkü gerçek belli bir şekilde var olduğu ölçüde, sanat imgeleri egemenliği altında tutuyor... Ancak gerçek gerçekliğini yitirdiği varsayımından yola çıkarak onun yeniden canlandırılabilirliği sorunsalıyla karşılaşmaktayız. Ve bu andan başlayarak (Cézanne'dan bu yana, XIX. yy'dan sonra) sanatın kendi yokoluşunu ve kendi yokoluşu üstünde oynadığını söyleyebiliriz. Sanat artık, klasik geleneksel sanat için söylendiği gibi, yeniden- canlandırma aracılığıyla estetik bir zevk alma değildir. Bir tür yokoluşun büyüsü gibi bir şey bu. Ancak onun kendi- kendini- yadsıdığını Hegel çok daha önce söylemişti, bunu Baudelaire de söyledi.

M.A.: *Sanat bence her zaman için kendi varlığına karşı geldi. Sanatın yokoluşundan söz etmek gerekirse onun burjuvalaşan kentleşmeyle birlikte*

yokolmağa başladığını söyleyebiliriz. Böyle bir sanat için an sanat denebilir mi acaba?

J.B.: Öyleyse böyle bir sanat estetik özelliğe bile sahip değildir.

M.A.: *Evet, doğal olarak.*

J.B.: Ben dıştan bir güdümlemeye inanıp inanmama konusunda şüpheciyim (Pop Art, Hyperrealisme, vs.) ve sorun artık estetik bir bakış açısı değil, güzel çirkin, vs. gibi... Yeniden- canlandırmanın ölümünü yadsıyıcı bir değerlendirme anlamında ele almamak gerekir. O, kendi ölümünü oynuyor. Kendi ölümü üstünde spekülasyon yapıyor.

O.A.: *Bütün bir toplum gibi.*

J.B.: Evet, arada büyük bir fark yok.

O.A.: *Yapıtlarınızın hemen tümünde sürekli olarak şu imleyen-imlenen (signifiant/signife) arasındaki çizgiyi kaldırmaya çalıştığınız ileri sürülebilir. Onları, «kalıntılar» bırakmamak için kaynaştırmağa çalıştığınız da söylenebilir mi?*

J.B.: Evet, imleyen-imlenen ikilisiyle biraz uğraştım. Hatta bir tablo bile yaptım. Diğerleri arasında bu ayrımı da ortadan kaldırmağa çalıştım. Örneğin yazınkuramının çözümünde ilginç bir şeydi... Çünkü bu engel bir psikolojik düzende olduğu gibi imin bilinçaltına itilmiş yanıydı. Evet, bir yerde kalıntıların bulunmadığı, bırakılmadığı bir noktaya varmak istedim.

O.A.: *Sizce, Batıda, bu engeller (çizgiler) koyma saplantısı nereden kaynaklanıyor?*

J.B.: Herhalde dünyanın düzeninden kaynaklanıyor. İyi, kötü nereden geliyor? Tarihsel açıdan imleyen-imlenen ikilisinin varlığı XVII. yüzyıldan sonra söz konusu olmağa başladı. Ancak dilbilimciler bunun her zaman böyle olduğunu ileri süreceklerdir. Oysa bu doğru değildir, zira çözümlemeler bu terimlerle yapılmağa başlandığı anda ortaya çıkmışlardır.

O.A.: *Kabile toplumlarında böyle bir ayrımın bulunmadığını zaten biliyoruz.*

J.B.: Evet, terimin büyülü bir anlamda kullanılmasında bu tür bir ayrım yok. İm neyse odur. Gücü de bu özelliğinden gelmektedir. Bir anlama ya da başka bir şeye göndermiyor. Bu engeli ortadan kaldırmağa çalışarak imin saçmalığı içindeki gücünü de göstermek istedim. Acaba anlam iletiminin

dışında örneğin, yine imlerle mi iletişim kuruyoruz? Söz konusu olan, anlam iletiminin ötesine geçebilmekti. Evet, iletişimin bugünkü anlamında her yerde ve her şeyde iletişimi bulabilmek olası. Anlam yok, ancak her yerde anlam üretiliyor. Böylelikle de anlamdan yola çıkmayan bir başka simgesel değiş-tokuş olabilecek bir iletişim biçimi de bütünüyle bir kenara itilmiş oldu. Olaya buradan baktığınızdan anlam olduğu zaman, anlamı olmayan kalıntı özelliği kazanıyor. Bilinçaltına itilmiş oluyor, kendisiyle biraz uğraşılıyor hep bu. Anlamın ipoteğinden geçmeyen bir işleyiş biçimindeyse kalıntı olmuyor. Herşey geçiyor. Geçmesi gerektiğine inanıyorum. Bu belki de bir ideal, nostaljik bir ütopya ancak, en azından bir varsayımın yapılabileceğini düşünüyorum. Dilyetisini yalnızca bir iletişim aracı olarak düşünmeyle yetinmemek gerektiği kanısındayım.

O.A.: *«Sessiz Çoğunlukların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu» adlı yapıtında bir toplumun sonunu haber verirken aynı zamanda yeni bir toplumu ya da yeni bir toplum biçimini müjdelediğiniz söylenebilir mi?* •

J.B.: Burada söyleyecek bir şeyim yok. Bir başka toplum biçimi nasıl olabilir bilemiyorum...

O.A.: *Bu tırnak içinde ya da mecaz anlamda 'ölmüş' dediğimiz toplumdan çıkacak yeni bir toplum diyebiliriz belki?*

J.B.: Bu başka toplum biçimi konusunda konuşmak istemiyorum. Kuşkusuz kimi perspektivler elde edilebilir, ancak bu önceden başka çözümleme yöntemlerine dayanıldığında yapılabilir. Örneğin marksist bir yöntem başka bir toplum tipi düşletebiliyor. Bu konu üstünde söyleyebileceklerim çok kısıtlı. Zaten temelde bana yöneltilen eleştiri de bu. Şeyler konusunda çok kötümser, anların bir felaketle sonuçlanacağı görüşüne sahip olduğum söylenir. Kesinlikle kötümser değilim, felaketle sonuçlanma görüşüneyse evet diyorum. Ancak bunu şu anlamda söylüyorum, bu devinimde ortaya çıkmağa başlayan bir eğrilik («courbure») var. Düz bir çizgi halinde sonuca gitme söz konusu olamaz. Zaten bu görüş bir şeylerin ortadan kesinlikle kalktığı, bir halı gibi kendi üstüne yuvarlanan bir şeye benziyor...

O.A.: *Ya da bu toplum artık 'kapalı' ('halkalaşmış') bir toplum olmuştur diyebiliriz..*

J.B.: Evet. Şu anda üretim değil, yokoluş sistemi içindeyiz.

O.A.: *Evet, terimin eski değil yeni anlamında bir «geleneksel» toplumla karşı karşıyayız...*

J.B.: Yeni toplum tipine dönecek olursak, bu toplumun nasıl bir toplum olabileceğini söylemek, bu kayboluşun getireceği yeni şiddet biçimini belirleyebilmek oldukça güç. İyi bir kökten varsayımla kolay ve ideolojik bir peygamberce görüş öne sürme arasında bence büyük bir fark var ki bu sonucu da insanı kötü bir bilim-kurgu kuramına doğru sürükler. Ben de zaten yeterince bilim-kurgu yaptığımdan daha ileri gitmek istemiyorum. Sonuç olarak burada da sanat için söylediklerimizi yineleyebiliriz. Sanatın bir yokoluş süreci içinde olması, ortaya çıkan şeyin olumsuz ve niteliksiz olduğu anlamına gelmez. Bu, bir şeyin ortadan kalkması, kendi yokoluşunu yönetmesi anlamındadır... Bunun ötesinde neler söyleyebileceğimizi kestiremiyorum. Çünkü «kalıntılar» kuramına inanmıyorum. Eğer bu kurama inanmak gerekirse örneğin psikanalizde bilinçaltına itilenler konusunda hemen karşımıza bir yol çıkıyor ki bu da bilinçaltına itilenlerin özgürleşmesi anlamına geliyor. Geleceğin toplumu zaten daha şimdiden baskı altında tutulma ve karşı koyma («repousser») toplumu olarak görünüyor. Eğer bu gözönünde tutulmazsa geleceğin toplumu konusunda görüşler öne sürebilmek olanaksızlaşacaktır. Ancak herşeye karşın bu bir kötümserlik değildir.

O.A.: *Herşeye rağmen yabancılaşmanın bütünsel olamayacağı gibi, Batı'nın Ölümü'de bütünsel bir ölüm olmayacaktır, çünkü sizce en asından «Şiir» yaşayan bir şeydir.*

J.B.: Şiir için de yukarıdakilere benzeyen şeyler söylenebilir.Ben o yapıtta de Saussure'ün «anagramme» ları aracılığıyla incelemiştim şiiri. Gerçekte o da umurumda değil. Şu sıralarda şiir olarak yazılan her şeye karşı duyarsızım.

O.A.: *Yapıtınızda (1976) şiir konusuyla birlikte bir sapma görülüyor, o yüzden bu konu üstünde duruyorum.*

J.B.: Bir tür oyun bu. Ya da iletişim dilyetisinin parçalanması ve bu anlamda da bir deney. Ancak kimi insanların, ya da profesyonel anlamda şair olduğunu söyleyen kişilerin de aynı yanlışlığa düştüklerini sanıyorum.

O.A.: *«Yazınkuramı» (poétique) adlı nesneye Freud-Marksist bir açıdan yaklaşan Tel Quel'cileri acımasız bir şekilde eleştiriyorsunuz, neden?*

J.B.: Şu anda neler yaptıklarını bilmiyorum, ancak o zamanlar her şeyi üretilebilirlik (productivité) terimi altına yerleştirmişlerdi. Dilyetisinin üretilebilirliği ki, bu da bana ideolojik bir biçimin biraz aşırı genelleştirilmesi gibi görünüştü. Her şeyi üretimimi altına sokmak gibi. Sanki dilyetisi, üretimden yola çıkıldığında bir devrimi getirebilirmiş gibi. Barthes bile bir arabundan etkilenmiş ve bu alanda onlarla flört etmişti. Bakış açılan bana aşırı pişmiş ve dogmatik görünüyordu. Hepsi bu. Üstelik Artaud, Bataille gibi çok sevdiğim insanların üstüne çullanmalarını görmek canımı sıkıyordu. Kristeva'nm yaptığı şeyler iyi, ancak oldukça ağır ve nesnesini ezip geçen bir yöntem. Ancak Tel Quel'in insanlarına karşı kesinlikle önyargılı değildim. Onlara karşı duyduğum duygular, o kendilerinden emin olmaları ye entellektüel küçümsemelerini sevmememden ileri geliyordu. Üstelik çok kurnaz bir şekilde rüzgâra uyarak yön değiştirmelerine kızıyordum. Onlarla özel bir ilişkim olmadı. Kristeva'nm yaptıklarını P. Sollersin yaptıklarından daha çok seviyorum. Sollers'in üretim biçimini tatsız tuzsuz, doğallıktan uzak ve yüksek sosyete işi gibi görüyorum. Bu konuda kişisel bir değerlendirmem yok.

O.A.: *İyi bir şiir (söz oyunu gibi) kalıntı bırakmıyor, öyleyse bu konuda imbilimsel bir çözümleme girişimi boşuna olacağına göre ((kalıntı» bırakan şiirin, romanın, fîlmin imbilimsel çözümlemesi yapılabilir diyebilir miyiz?*

J.B.: Evet kalıntıların işlenmesi diyebiliriz tauna. Böyle bir çözümleme yapılabilir. Bugün artık kalıntı bırakmayacak biçimler bulabilmenin giderek güçleştiğini sanıyorum. Söz oyunu bir tür ütopya ancak, ondan yola çıkılarak şeyler çözümlenebilir. Örneğin sözünü ettiğim, duvaryazı ve resimlerinin (graffiti'lerin) biçimi gibi. Onlar da kalıntı bırakmayan biçimler gibi görünmüyorlar bana. Sözdizimleri, süreklilikleri olmadığı ölçüde kalıntıda bırakmadıkları söylenebilir. Geçici eylemler denebilir Bunlara. Onlar için de bir oyun kuralı söz konusu doğal olarak.

O.A.: *Evet temizleniyorlar, siliniyorlar.*

J.B.: Evet, ancak hemen arkasından «graffiti» bir sanata dönüştü. Daha sonra bir takım insanlara bu sanatı yapmaları için para verilmeğe başlandı. Ancak bu kez New York Çağdaş Sanat Müzesinin estetik* zorunluluklar koymasıyla gerçekleştirilmeğe başlandı bu iş. Her biçim anında ele alınarak «taslanmış» (simule) bir hale getiriliyor. Ancak özgün olduğu kısa bir an var doğal olarak. Bu ortaya çıkış anı oluyor bir anlamda. Bence ilginç olan iki an var: biri şeylerin ortaya çıktığı ve anlamlarının olmadığı, çok güçlü, etkin oldukları, sürekliliklerinin olmadığı an ve bir de kayboldukları an. O an

dramatik ve trajik bir an. Üretildikleri an benim daha az ilgimi çekmiyor. Ortaya çıkış ve yokoluş anları daha ilginç geliyor. Belki de şeyler o anda şiirsel bir niteliğe sahip oluyorlar. Yalnızca ortaya çıktıkları anda oluyor bu. Etkilerin coşkun oldukları ve nedenlerin henüz ortaya çıkmadığı bir an bu an. Belki de neden yok. Neden- etki ilişkisince düzenlenen bir anlam yok o sırada.

O.A.: *Bir anlamda H. LEFEBVRE ile birlikte Batı'lı insanda kalmış insancıl yanı ya da simgesel değiş-tokuş'u kurtarmağa çalışıyorsunuz. Bunun tersi olduğu takdirde Batılı ve 'Batılılaşma' yolunda olan toplumların 'ortadan kalkacağım' söyleyebilir misiniz?*

J.B.: «L'Echange Symboléue et la Mort»da antropolojiden, Mauss'tan ve diğerlerinden yararlanmıştım. Burada da artık «simgesel değiş-dokuş» terimini eskisi gibi kullanamayacağım, çünkü sözcüğün tam anlamında bir değiş tokuş değil bu. Benim için, eğer bu terimlerle konuşmayı sürdürecek olursak artık simgesel değiş-tokuş yok. Diğer toplumlara gelince, bilemiyorum. Ancak şeylerin evrensel boyutlarda —aynı anda— gelişeceğine inanmıyorum. Şöyle ki, bu toplumların kaçınılmaz bir şekilde Batı örneğini yaşayacaklarını sanmıyorum. Örneğin, Meksika, Brezilya, Fas gibi ülkeleri biraz tanıyorum ve bu toplumlar bana göre hiçbir zaman batılılaşamayacaklar. Batı değerler sistemine indirgenemeyecek bir takım şeyler var onlarda. Uzun bir süre yakından inceleyince bu açıkça görülüyor. Bir ara batılılaşmanın gerçekleşeceğine inanılmıştı. Kapitalist bir düştü bu. Öte yandan belki de geri kalmışların inandığı bir düştü. Bana göre aradaki boşluğun doldurulamayacağı bir kesiklik vardı, iyi ki vardı. Bu da başka karşıt modellerin olabileceğine ve Batı örneğiyle karşılaştırılmayacağım gösteriyordu. Batı'yla karşılaştırıldığı anda ise yitik örnekler olacaklardı. Başka bir şeyler gelişiyor. Örneğin İslam Dünyası benim için Batı örneğine indirgenemez. Bu açık ve seçik olarak görülüyor. Orada olan bitenler kötü olabilir, bu konuda ahlaki bir değerlendirilme yapılabilir, ancak bütün bu olaylar Batı'nın kandırına stratejisinin dışında kalıyorlar. Brezilya'da neler olup bittiğine baktığınızda doldurulamayacak gedikler açıldığı görülüyor. İyi ki açılıyor... Eğer şeylerde (Batının istediği anlamda bir gelişme olabilseydi) şimdiye kadar çoktan olurdu sanıyorum. Oysa beklenen gelişme kesinlikle olmadı. Ya da tam ters anlamda oldu. Örneğin İslam Dünyasında Orta Çağ'dan kalma bir kalıntı ya da barbarlıktan gelen bir güçten söz edilemez. Başka şeyler var. Genellikle din ya da diğer eski kurumlar suçlanır, oysa hayır, bunlar söz konusu olamaz. Onun da stratejisi ve özgün bir gücü var. Bunlar kendi değerlerine sahiptirler ve Batı'nın değerleri kesinlikle umurlarında bile değil. Bugün artık birinin örneğin

diğerlerinden daha güçlü olduğu gerçekten söylenemez. Yirmi yıl önce söylenebilirdi... Batı konusunda, ancak bugün olanaksız bir şey bu. Örneğin Brezilya'da korkunç bir teknolojik ve ekonomik gelişme var. Diğerlerinin gerileyeceği sanılıyordu yine, tam tersi oldu ve müthiş bir şekilde gelişmeğe başladılar. Bu bağlamda hangi kültürün diğerlerini etkisi altımı alabileceğini söyleyebilmek güçleşiyor. Son söz henüz söylenmiş değil. Üçüncü Dünya'nın ne olduğu belli değildi, başlangıçta köleleştirilmiş, baskı altında tutulan ve sonuçta «beyazlaşmağa» çalışan, bunu isteyen insanlardan sözedilebilirdi, artık o da bitti. Şimdi başka şeyler oluyor,

O.A.: *Genel imbilim konusunda, onun öldüğünü söyleyeceğinizi sanmıyorum ancak, belki de sınırlan olduğunu ve onları aşmaması gerektiğini söyleyeceksiniz.*

J.B.: Ben daha çok sınırlarım aşarak riskleri göze almasını söyleyeceğim. Belki de bu riskleri göze aldığında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir. Ben şeylerin ortadan kalkmasından yanayım, ancak felaketle sonuçlanabilecek bir yokoluş değil bu. Kendi yokoluşlarını oynamalılar, kendi varlıkları konusunda sorular sormalılar. Başarısızlığa uğramayı kabul etmeliler. Çünkü, bence, işte bu andan itibaren olay ilginçleşmeğe başlamaktadır. Oysa bilim dallarının pekçoğu bu olanaklara sahip değildir. Örneğin psikanaliz bir bunalım içinde bulunmakla birlikte gerçek anlamda bir patlama yapamadı ve bunalımdan yararlanamadı ya da bunu ayıp örtercesine yaptı ve şeyleri dengelemeğe çalıştı. İmbilime gelince ona ne dileyebileceğimizi bilemiyorum. Toplumbilim derseniz, ortadan kalkmalıdır diyebilirim, çünkü daha uzun bir süre ortadan kaldırılamayacağım biliyorum. Tam tersi geçerli onun için.

O.A.: *Teşekkürler Jean BAUDRILLARD.**

* Bu söyleşiye katıldığı için Mustafa ALTINTAŞ'a teşekkür ederiz.

KAYNAKÇA

Bu söyleşi ilk kez Yazko Felsefe Yazıları 6. Kitap'ta yer almıştır. 1983.

(Tarihsel bir belge olarak yeniden yayınlanmasına izin verdiği için Oğuz Adanır hocamıza teşekkür ederiz. M. Günay)

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

SOSYOLOJİ, İDEOLOJİ VE İKTİDAR

Bekir BALKIZ*
Vefa SAYGIN ÖĞÜTLE**

ÖZET

Sosyolojik pozitivizmin (başka bir deyişle, ana-akım sosyolojinin) politik-ideolojik karakteri üzerine yoğunlaşan bu çalışma, pozitivist sosyoloji anlayışlarının içinde ortaya çıktığı ve geliştiği tarihsel ve sosyal bağlamları sergilemeyi amaçlamaktadır. Bu yüzden ilk olarak, (klasik ve modern anlamlarıyla) sosyolojik pozitivizmin Türkiye ve ABD'de ortaya çıkmasına neden olan sosyo-politik temeller tartışılmıştır. Bu tartışmanın sonucunda, sosyolojik pozitivizmin bağlam-bağımlı ve ideolojik karakteri ifşa edilmiştir. Daha sonra, sosyolojik pozitivizm ile ortakduyu arasındaki ilişki ve bu ilişkinin muhafazakâr içerimleri üzerine yoğunlaşılmıştır. Son olarak, 'Sosyolog kimdir?' sorusu sorulmuş ve ana-akım sosyolojinin yarattığı sorunlar ve refleksif bir sosyolojinin sağlayabileceği imkânlar üzerine kafa yorulmuştur.

Anahtar Terimler: *Sosyolojik pozitivizm, Ana-akım sosyoloji, Ortakduyu, Refleksif sosyoloji.*

ABSTRACT

This paper, which concentrates on politico-ideological character of the sociological positivism (in other words, the main-stream sociology), aims to exhibit historical and social contexts in which positivist understandings of sociology arose and developed. Accordingly, it is firstly discussed the socio-political bases which lead to arise sociological positivism (in classical and modern senses) in Turkey and USA. In consequence of this discussion, it is revealed the context-dependent and ideological character of the sociological positivism. Next, it is concentrated on the relation between sociological positivism and common sense and on the conservative implications of this relation. Finally, it is asked 'Who is sociologist?' and it is dwelled upon the

* Yrd. Doç. Dr., Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
** Araş. Gör., Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

problems which main-stream sociology has created and the possibilities which a reflexive sociology could provide.

Key Terms: *Sociological positivism, Main-stream sociology, Common sense, Reflexive sociology.*

I. GİRİŞ

Sosyolojinin politik-ideolojik doğasından söz etmek; sosyolojinin ve dolayısıyla da sosyologun politikadan, yani tarihsel ve toplumsal bağlamdan bağımsız, nötr (yüksüz) ve objektif olduğunu iddia eden ana-akım sosyoloji anlayışına karşı bir eleştiri geliştirmeyi ve bunun vasıtasıyla bir öz-düşünüm *(self-reflexivity)* olanağı yaratmayı dolaysızca beraberinde getirir. Böylesi bir olanağı yaratmanın, ana-akım sosyoloji içinden mümkün olmadığını ilk elde belirtmek gerekir. Zira ana-akım sosyolojinin, gömülü olduğu bağlam içersinde ve kendi kurucu "saklı sayıltıları" vasıtasıyla, bu bağlamı ve bizzat kendisini kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışma, hem sözkonusu eleştirinin temel unsurlarını sergileyen, hem de öz-düşünüme olanak tanıyan tespitleri ortaya koyma amacı taşımaktadır.

Çalışmanın tespitler dizisi şeklindeki kurgusu, diğer türlü ancak kitap boyutunda ele alınabilecek bir konunun yoğun bir biçimde ve derinlemesine irdelenmesini sağlayacaktır. Diğer yandan, kendi içlerinde bir bütünlük arz eden tespitlerin, bir arada ele alındıklarında da tutarlı bir yapı sergiledikleri ve belirli bir sosyoloji perspektifinin ürünü oldukları fark edilecektir.

Bu perspektif içersinde dikkatimizi ilk olarak sosyolojik pozitivizmin (ya da tarihsel süreç içinde edindiği konum itibarıyla, ana-akım sosyolojinin) sosyo-tarihsel bağlamı ve bu bağlamda kazandığı politik-ideolojik karakter üzerine yoğunlaştıracak ve bunu ilk tespitte genel, ikinci ve üçüncü tespitlerde de tikel düzlemlerde gerçekleştireceğiz. Başka bir deyişle; tarihsel oluşum döneminde edinilmiş teorik arka plan üzerinden çıkarsayacağımız tipsel haritayı, Türkiye Sosyolojisi ve Amerikan Sosyolojisi örneklerinde somutlaştırmaya çalışacağız.

Bunun ardından, mezkûr sosyoloji pratiğinin muhafazakâr karakterini netleştirmek üzere, onun verili toplumun yeniden-üretiminde başat bir rol oynayan ortakduyu bilgisi ile ilişkisine odaklanacağız. Bu, aynı zamanda, "sosyolog kimdir?" sorusuna verilecek cevabın belirginleşmesine de olanak sağlayacaktır. Nitekim son tespitimizde, ana-akım sosyoloji pratiğinin vazettiği

sosyolog tipinin niteliğini ortaya koyup eleştirecek ve refleksif (kendi üzerine düşünen) bir sosyolojinin gerekliliği ve olanaklılığı üzerine odaklanacağız.

II. SOSYOLOJİK POZİTİVİZMİN ARKA PLANI

Sosyolojik pozitivizmin toplum tasavvurunun oluşmasına neden olan tarihsel ve teorik arka planda, 17. yüzyılda modern doğa bilimlerinin yükselmesiyle ortaya çıkan doğa kavrayışı başat bir yer tutar. Erken modernite olarak tanımlanabilecek bu dönemin mekanistik dünya görüşü, rastlantı ve belirlenimsizliğin yalnızca önemsiz bir rol oynadığı katı, deterministik bir evren tahayyülü üzerine oturur. Evren düzenli olarak işlemektedir ve onun mantığı matematiksel ve bilimsel gözlemlerle belirlenebilir. Burada, doğaya ilişkin eski kavrayıştan kökten bir kopuşu imleyen ve dolayısıyla dolaysız etkisini ontolojik düzlemde gösteren bazı teorik kabûller sözkonusudur. Öncelikle determinasyon üzerine yapılan vurgu matematiksel bir doğa tasarımına ya da *doğanın matematizasyonuna* yol açmış ve bu da kendisini *makine-doğa* kavrayışında tecessüm ettirmiştir. Bu doğa tasarımının kaçınılmaz bir diğer sonucu ise, doğanın kutsallıktan arındırılması olmuştur: Doğada olagelen her şeyin nedeni yine doğada aranmalıdır.[1] Kısaca sergilemek gerekirse, 17. yüzyılda doğa bilimi, reel dünya hakkında, aksiyomlardan hareket ederek çıkarım yapma anlamında rasyoneldir; 18. yüzyılda ise gözlem ve deneyden aksiyomlara varma anlamında empirik bir temel kazanmıştır.

Öte yandan 18. yüzyıl, bu doğa tasavvurunun toplumsal hayata aktarıldığı dönem olmuştur: Toplumsal hayatın sırları, bilimsel aklın ışığıyla aydınlatılabilirdir. Akıl'a, empirik bilgiye, bilime, evrensellik, ilerleme ve bireyciliğe ve insan doğasının birliğine yönelik bir inanca ve sekülerizme dayanan Aydınlanmacı düşünce, modern bilimin doğa tasavvuruyla paralellik içersinde, insanî-toplumsal hayatı da kutsallıktan arındırmıştır: Toplumda olagelen her şeyin nedeni yine toplumda aranmalıdır. Goldmann'ın deyişiyle (1999: 78), artık vicdanın yerini, niceliğe dayalı hesap almıştır. Nitekim aynı dönemde Quetelet, mekaniğin ve toplumun yasaları arasında bir analoji kurarak, toplumun tarihsel gelişim çizgisinin, gezegenlerin hareketinde olduğu gibi istatistiksel verilerden hareketle hesaplanabileceğini düşünmekte ve istatistiği *sosyal aritmetik* olarak tanımlamaktadır (bkz. Collins, 1994: 40).

---

[1] Kuşkusuz bu matematizasyon ve rasyonalizasyon sürecinin sadece düşüncede değil bizzat toplumsal hayatın kendisinde de gerçekleştiğini vurgulamak gerekir. Dönemin ve bilhassa Newton fiziğinin karakteri ile yine o dönemin sosyal ve iktisadî gelişmeleri arasındaki yakın bağın ayrıntılı bir analizi için bkz. Hessen, 2009.

Yine aynı dönemde, yani sosyolojinin doğuşundan hemen önce, İskoç Aydınlanması'ndan beslenen A. Smith gibi klasik iktisatçılar da, ekonomik hayatı bilimsel terimlerle kavramaya yönelmişler ve evrensel bir yasa olarak arz-talep yasasını formüle ederlerken piyasanın yasa-benzeri nitelikte işleyen "gizli el"ine vurgu yapmışlardır.

19. yüzyılın başlarıyla birlikte tesis edilmeye başlanan sosyolojik pozitivizmin temellerinde, işte tam da bu toplum tasavvuru yatmaktadır. St. Simon 'sosyal fizyoloji'den, tilmizi A. Comte ise 'sosyal fizik'ten söz ederken, buradan hareket etmişlerdir. Sosyo-biyoloji arayışlarının atası sayılabilecek H. Spencer'ın *organizma olarak toplum* anlayışı da yine kaynağını buradan almıştır. Nitekim toplumsal hayata ilişkin pozitivist tahayyül tarihsel bakımdan iki varyasyonda ortaya çıkmıştır. İlki; J. S. Mill ve H. Spencer'da karşılığını bulduğumuz, liberal temellere dayanan ve *bireyci pozitivizm* olarak tanımlayabileceğimiz Anglo-Sakson geleneğidir. Bizim çalışmamız açısından aslî önem taşıyan ve sosyolojinin bir bilgi alanı olarak doğuşuna da kaynaklık eden ikinci varyasyon ise, yine Aydınlanma'dan köklenmekle birlikte, Maistre ve Bonald gibi Fransız muhafazakârlığının önde gelen isimlerinin geliştirdiği muhafazakâr Aydınlanma eleştirisinden de büyük ölçüde etkilenen, toplumun *sui generis* karakterine vurgu yapan ve *holistik pozitivizm* olarak tanımlayabileceğimiz Fransız geleneğidir. A. Comte ve E. Durkheim tam da bu geleneğin içersindedirler ve dolayısıyla bir bütün olarak sosyolojinin, çıkış noktası bakımından holistik-pozitivist olduğu pekâlâ söylenebilir. Bu iki gelenek, her ne kadar birey ve toplum ilişkisine dair ilk bakışta birbirlerine zıt görünüm arz etseler de, Akıl'a, bilimsel bilgiye ve onun evrenselliğine dönük inancı ve asıl önemlisi *organisist* bir toplum görüşünü paylaşmışlardır.

Nitekim tüm bu arka planın bir getirisi olarak, Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan toplumsal kargaşanın bilimsel yöntemlerle giderilmesi ve 'ilerleme'nin 'düzen' içinde sağlanması kaygısının bir ürünü olan sosyolojinin en temel sorusu formüle edilmiştir: Toplum nasıl mümkündür?

III. KLASİK SOSYOLOJİK POZİTİVİZMİN POLİTİK–İDEOLOJİK KARAKTERİNE DAİR: TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN SOSYO–POLİTİK TEMELLERİ

Türkiye'de sosyolojinin gelişmesi, tarihsel sebebini modernleşme sürecinde, yani "Türk modernleşmesi"nde bulmuştur. Aşağı yukarı 200 yıllık geçmişi olan bu süreçte, batının kendi tarihine özgü dinamiklerinden doğan ve

özü gereği batıya ait olan *modern* toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumların, insan ilişkilerinin, düşünce ve zihniyet kalıplarının Türk toplumunda da yaratılması hedeflenmiştir.

Modernleşme çabalarının Osmanlı'da III. Selim ve II. Ahmet dönemlerinde başladığı söylenebilir.[2] Ancak bu dönemdeki modernleşme 'nötr' ve 'teknolojiyle sınırlı'dır ve belki de bu, modernleşmenin sorunsuz bir biçimde kabûl gördüğü tek dönemdir. Zira modernleşme sürecinin siyasal bir içerik kazanmasıyla birlikte (ki bunun milâdı Tanzimat Fermanı'dır), bu durum bir zihniyet ve normlar değişimini zorunlu kılmıştır. Nitekim kendi muhaliflerini de peşi sıra yaratmış olan bu süreç, Cumhuriyet'le birlikte *bütüncü* bir karakter kazanacaktır. Modern bir düşünce geleneği olan pozitivizmin Osmanlı-Türk düşünce dünyasına girişi de doğal olarak modernleşme süreciyle eşzamanlı olmuştur ve modernleşme sürecinin seyrine uygun olarak; başlangıçta bilimi ve teknolojik ilerlemeyi mümkün kılan epistemolojik çerçeve, modern toplumsal siyasal kurumların meşruiyet zemini ve nihayet 'topyekûn' batılı ve seküler bir toplum ve siyaset modelinin ideolojisi olarak algılanacaktır.

Osmanlı'da modernleşmenin ilk aşaması Mühendishane'nin kurulmasıyla sembolize edilse de,[3] Aydınlanma dönemi düşüncesinin ilk yansımaları, bunun ardından kurulan Tıbbiye'de kendini göstermiştir (Berkes, 1978: 180). Bizzat padişah II. Mahmut tarafından eğitim dilinin Fransızca olduğu beyan edilen bu okul, Fransız pozitivizminin ithâlinde öncülük eden simalarla doludur. Şunu vurgulamak gerekir ki; pozitivizmin Türkiye'ye meslekten sosyolog veya siyaset bilimci olmayan tıbbiyeliler tarafından sokulması, onun, hastalıklı bir toplumun tedavisinin yegâne bilimsel ve zorunlu metodu olarak algılanmasına yol açmıştır ve nitekim bu algıdır ki pozitivizmi 'hastalıklı' imparatorluğun kurtarıcı can simidi hâline getirmiştir.

Modern eğitim kurumlarının yanı sıra kimi yabancı okulların da Tanzimat'tan hemen sonra açıldığını görmekteyiz.[4] Bu, düşünce dünyası bakımından batıya açılmayı ve batılı fikirlerle daha kolay bir biçimde temas kurmayı sağlamıştır. Zira birçok batılı edebî ve bilimsel eser modern eğitim kurumlarında okutulmak üzere çevrilmiş ve daha sonra çeşitli hareketlere öncülük eden elit-aydınların zihniyet dünyasının biçimlenmesinde belli bir etki

---

2 Bu hususta ayrıntılı bir çalışma için bkz. Berkes, 1978.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsanoğlu, 1991.

4 Eğitim reformu konusunda daha geniş bilgi için bkz. Berkes, 1978: 225–240.

yaratmıştır. Diğer yandan, resmî görevle ya da sürgün sebebiyle Avrupa'da bulunan Osmanlı aydınlarının ve devlet adamlarının, Batı kentlerini gözlemlediklerini ve gözleme dayalı karşılaştırmalar yaptıklarını görmekteyiz: "Kent ölçeği içinde gözlemlenen tüm öğeler, yapısal bir bütüne katılan ve ona canlı bir organizma karakteri veren organlar olarak kavranmaya başlandı. Artık sorun bu canlı varlığın ruhunu araştırmaktı ki, bu da düşünsel alanda modern bir toplumun hangi felsefe sistemine dayandığına cevap bulmaktan başka bir anlam taşımıyordu" (Işın, 2002: 354).

Bu noktada, Osmanlı aydınlarının neden batıdaki başka düşünce geleneklerine (örneğin empirist ve liberal bireyci Anglo-Sakson geleneğine ya da Alman idealist geleneğine) değil de Fransız pozitivizmine yöneldiği sorulabilir. Bu tercihin önemli sebeplerinden birisi, kuşkusuz, iki ülke arasında o dönemde var olan sıkı ilişkilerdir. Ama hemen belirtilmelidir ki 19. yüzyıl Fransız pozitivizmi, tam da Osmanlı aydınının ihtiyaç duyduğu yenilikleri yapmanın ve aynı zamanda toplumsal istikrarı korumanın programını barındırmaktaydı. Çünkü Fransız pozitivizmi, "modernleşmenin hedeflerini ve araçlarını aydınlarımıza kavratabilecek pratik bir yapıya sahipti (...) Toplumun somut koşullarını temel alan pratik kavramsallaştırmaya önem vermesi ve bu kavramsal yapının merkezine spekülatif bilgiyi değil bilimin pozitif felsefesini yerleştirmesi bakımından modernleşme çabalarında eksikliği duyulan düşünsel dayanak noktalarını Osmanlı aydınına kazandırmıştı" (Işın, 2002: 343–344). Nitekim 19. yüzyılın pek çok Osmanlı aydınına göre bir uygarlık olarak batının esas gücünün kaynağında *pozitif bilim zihniyeti* yatmaktadır: Pozitif bilim zihniyeti, doğa ve doğadaki olayları herhangi bir metafizik ya da doğa-üstü güce başvurmaksızın bizzat kendi içinde kavramak anlamına gelmektedir. Doğayı / dünyayı kendi içinde kavramak, bir bakıma, onun üzerinde kontrol sağlamanın mümkün olduğu anlamına da gelmektedir. Bunun hemen bir adım ilersinde, 19. yüzyıl, pozitif doğa bilimleri modelini örnek alan *pozitif* toplum ve insan bilimlerinin doğuşuna da tanıklık etmektedir. Buna göre; doğa bilimleri modeline göre inşâ edilmiş insan ve toplum bilimlerinin amacı insanı, toplumu ve siyasal olayları, dışardan veya onun üstünde metafizik bir ilkeyle değil, bizzat kendi içinde kavramak ve tabiî ki bu yolla toplum üzerinde de kontrol sağlamaktır. İşte 19. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı aydınını en çok cezbetmiş olan şey, pozitif bilim zihniyetinin toplumsal ve siyasal olayların kavranmasına olan etkileridir.

Osmanlı aydınlarının pozitivizmle kurdukları bu bağ, A. Comte'un pozitivizmi etrafında şekillenmiştir. Nitekim Comte'un pozitivizminde bulunan ve siyasal pozitivizmin,[5] Comtecu pozitivizmin Osmanlı'daki en önemli temsilcisi Ahmet Rıza'yı derinden etkileyen şey şu kavrayış olmuştur: Toplumsal ve siyasal olaylar rasgele meydana gelmez, dolayısıyla toplum rasgele yönetilemez; toplum zorunlu yasalara bağlı olarak işleyen organik bir yapı arz eder. Toplumun zorunlu yasaları bilinip ona uygun davranıldığında hem toplumun doğal düzeni korunmuş olur hem de toplum ilerletilebilir.

Comtecu pozitivizmin Osmanlı-Türk düşünce dünyasında iki önemli etki yarattığını söyleyebiliriz. İlki; toplumun ancak topluma ilişkin 'bilimsel' bilgiye sahip olan elit aydınlar tarafından yönetilmesi gerektiğidir. Nasıl ki her özel alanın bir bilimi ve bu bilimin uzmanları varsa, aynı şekilde konusu toplum olan bir bilim ve toplumun işleyiş yasalarını keşfedecek uzmanlar da vardır. Toplum sözkonusu bilgiye sahip uzmanlar tarafından veya onların kılavuzluğunda yönetilirse, toplumun düzen içinde ilerlemesi sağlanmış olur. Comte'un önerdiği bir tür toplum mühendisliğidir. Bu toplum mühendisliği fikri, her ne kadar teorik olarak 19. yüzyıl Fransız pozitivizminde açık bir biçimde görülmekteyse de, pratikte daha çok batı-dışı toplumların modernleştirilmesi sürecinin aktörleri üzerinde etkili olmuştur. Batı-dışı toplumlarda devletin üstten kararıyla toplumun modernleşme sürecine sokulması, doğal olarak bu süreçte elit bürokratları ön plana çıkarmış ve onlar da bu rolü üstlenmişlerdir.

İkincisi ve asıl önemlisi; toplumsal hayatın bütünüyle *sekülerleşmesi* gerektiğidir. Bunun bir veçhesi, siyasal ve kültürel alanın *laikleştirilmesi*dir. Buna göre toplum *ilâhî* bir yaratım değil, insanî hayatın devamı için zorunlu olan ve kendine özgü yasalarla işleyen bir oluşumdur. Bunun doğal sonucu, siyasal yönetimin dünyevî bir iş olduğudur. Dolayısıyla onun insanî bilgiye dayanarak düzenlenmesi gerekir. Dinin toplumdaki yeri, toplumun bütünlüğünü sağlayan diğer herhangi bir kurumdan daha fazla ve daha önemli değildir. Bir diğer veçhe ise, bürokrasinin rasyonel kurallara göre düzenlenmesi ve elit-bürokrat kadronun devletçi ideolojiyi temel kabûl etmesidir. Nitekim 'bilimselliğe' yapılan vurguyla pozitivizm, genel olarak tüm toplumsal, siyasal ve kültürel meselelere 'bilimsel' bir perspektiften bakmanın epistemolojisi olması bakımından, zihniyet dünyasının büyük ölçüde belirleyeni olmuştur.

---

[5] Siyasal pozitivizmin genel olarak Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerindeki etkisi için bkz. Özlem, 2002.

Sosyolojinin Osmanlı-Türk düşünce hayatına en başından itibaren politik bir karakterle girdiğini bu noktada tespit etmek gerekir. En soyut gibi duran teorik, felsefî ve sosyolojik meseleler bile, her zaman, imparatorluğun pratik sosyal-siyasal sorunlarını çözme kaygısı göz önünde tutularak ele alınmıştır. Sosyolojinin üniversitede akademik bir disiplin olarak eğitim müfredatına girdiği II. Meşrutiyet döneminde bile bu sözünü ettiğimiz durum hep devam etmiştir. Örneğin birazdan değineceğimiz Ziya Gökalp'in bütün sosyolojik ilgisi, imparatorluğun içine girdiği durumun 'bilimsel' olarak tespit edilmesi ve güçlü bir toplumun hangi öğeler üzerine yükseltilebileceği meselesi etrafında yoğunlaşmıştır.

Türk modernleşmesinin bir ayağı sekülerleşme ise, diğer bir ayağı da *ulusun inşâsı*dır. Nitekim Gökalp'le birlikte, toplumun kurucu öznesi olarak 'ulus' gündeme gelmiştir. Batı toplumlarının modernleşme sürecinin taşıyıcı öznesi 'ulus' olmasına karşılık, Osmanlı'da bu görevi üstlenecek homojen bir özne bulunmamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı-Türk tarihinde modernleşme süreci, böyle bir öznenin inşâ edilmesi süreciyle atbaşı gitmiştir. Nitekim Gökalp'e göre çağımız artık kavim ve ümmet döneminin geride bırakıldığı, ulusun esas alınarak toplumun inşâ edildiği bir çağdır; Türk toplumu da kavim ve ümmet dönemlerini geride bırakmıştır.

Bu noktada sosyolojiye düşen görev ise, Gökalp'e göre, toplumdaki hiyerarşinin yaratabileceği çatışmaların nedenini keşfedip toplumda uyum ve birliği sağlamaktır. Gökalp, "sosyoloji biliminin dayanışmacı bir niteliğe sahip olacağını, toplumsal uyum ve ilişkileri incelerken kamuculuk (umumculuk) gibi normatif öncüllerden hareket edeceğini" (Parla, 1989: 41) kabûl etmektedir. Diğer yandan, toplumda uyum ve birliğin sağlanması, toplumsal işbölümüne dayalı ideal bir toplum düzeni olarak korporatizm vasıtasıyla gerçekleşecektir. Gökalp, hem sosyalizme hem de liberalizme karşıt bir biçimde tasarladığı korporatizmi, sınıflı toplumlardan sonraki aşama olarak kabûl eder. I. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan, anti-liberal olan ama anti-kapitalist olmayan korporatizmin iki alt-türü olduğunu (*solidarist* korporatizm ve *faşist* korporatizm) göz önüne alırsak, Gökalp'teki korporatizmin solidarist korporatizme tekabül ettiğini ve bunun kaynağının da açıkça E. Durkheim olduğunu görürüz.[6] Nitekim bu solidarizm anlayışı, "tesanütçülük" adı altında,

---

[6] Gökalp'in kendi toplum anlayışına temel yaptığı, Durkheim'dan esinli ve toplumsal işbölümü fikrine dayalı korporatizm anlayışının ayrıntılı bir analizi için bkz. Parla, 1989, bilhassa 67–78.

tek parti dönemi boyunca etkili olacak, bilhassa *halkçılık* ve *devletçilik* ilkelerinin içeriğini belirleyecektir.[7]

Gökalp'in görüşleri, Türk modernleşme tarihinin en önemli merhalesi olan Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin temel dayanaklarından birisi olmuştur. Milliyetçilik, laiklik, devletçilik, halkçılık vb. ilkeler genel olarak II. Meşrutiyet'in özel olarak da Gökalp'in "mefkûre"sinin Cumhuriyet'e devrettiği ilkelerdir. Diğer yandan sosyoloji de, Gökalp'le birlikte, sekülerleşme ve uluslaşma çiftinin belirleyiciliği altında, Comtecu-Durkheimcı bir pozitivist çerçeveye oturmuş ve gelişimini de bu yönde gerçekleştirmiştir.

Nitekim Cumhuriyet'in inşâ etmeyi amaçladığı şey tam da *ulusal egemenlik kavramı temeline dayalı laik bir düzen* olmuştur. Burada, birinin Comte'dan diğerinin ise Durkheim'dan geldiğini gördüğümüz iki temel ilke sözkonusudur: a) Ulus egemenliği veya ulus-devlet örgütlenmesi ve b) siyasal alanın ve giderek bütün olarak toplumun din-dışılaştırılması ya da sekülerizasyon. Nitekim buna uygun olarak, altı ok arasında bilhassa *milliyetçilik* ve *laiklik* Kemalist ideolojinin temel belirleyenleri olmuştur.[8] Bunların, bilhassa da ilk ilkenin gerek Tanzimat gerekse Meşrutiyet dönemi modernleşme programlarında içerilmediğine dikkat etmek gerekir. Zira bir yandan, bu dönemlerde siyasal örgütlenmede ciddi bir değişiklik öngörülmemektedir. Diğer yandan, her ne kadar toplumun din-dışı değerlerle tasarlanmasının açıktan değilse de zımnen kabûl edildiği söylenebilecekse de, ilk kez Cumhuriyet'le birlikte homojen bir millet kavramı gündeme gelmiştir: İlerleme için gerekli olan düzen, daha önceki dönemlerde tanımlandığı şekliyle Osmanlı'yı oluşturan farklı etnik ve dinsel grupların 'birliği' (ittihat) ile değil, ancak bu homojen millet kavramı ile oluşturulabilir: 'Birlik', *tekliğe* dönüşmüştür.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Türk toplumunun "doğru evrim şeması"na sokulması; onun seküler bir tarzda ve ulus-devlet temelinde yeniden inşâ edilmesi, başka bir deyişle *modernleş(tiril)mesi* demekti. Toplumun geleneksel yapısından bütünüyle farklı olan bir başka kalıba sokulması, açıktır ki geleneksel norm ve değerlerden hareketle gerçekleştirilemezdi. Modern toplumun seküler, modern dayanakları olmalıydı; seküler modern toplum kendi

---

[7] Bir diğer ilke olan *inkılâpçılık*ta da, devrimlerle değil düzen içinde ilerleme nosyonunun, dolayısıyla Comtecu pozitivizmin etkisini görebiliriz.

[8] Bu iddianın temellendirilmesi için bkz. Zürcher, 2001: 44. Bu noktada, milliyetçiliğin, bir diğer ilke olan *cumhuriyetçiliğin* soyut kavramsal çerçevesini dolduran ilke olduğunu da vurgulamak gerekir.

geleneğini, kendi ideolojisini 'icat' etmeliydi. Türkiye'de sosyoloji, daha doğrusu pozitivist sosyoloji tam da böylesi bir misyonla donatılmıştır; sosyoloji hem seküler modern toplumun resmî ideolojisinin, geleneğinin icat edilmesinin bir aracı olarak fonksiyon kazanmış ve bu noktada âdeta bir "teoloji" (Durakbaşa, 1997: 141) niteliği edinmiş hem de böylece ulus-devletin inşâsına hizmet etmiştir: "Türkiye'de sosyoloji Türk modernleşmesinin önemli kaynaklarından birini oluşturdu; ulus-devletin kuruluş sürecinde de resmî ideolojinin kurucu öğelerinden önemli bir bölümünü sağladı" (Durakbaşa, 1998: 100).

IV. MODERN SOSYOLOJİK POZİTİVİZMİN POLİTİK–İDEOLOJİK KARAKTERİNE DAİR: AMERİKAN SOSYOLOJİSİNİN SOSYO–POLİTİK TEMELLERİ

Birçok farklı çalışmada, Amerikan sosyal biliminin bireyciliği ile Comte, Spencer ve Durkheim'ın görüşleri arasında ciddi bir tezat olduğundan söz edilir. Örneğin; Keat ve Urry, "Durkheim'ın sosyalin kendine özgü karakterine olan inancı ile Amerikan sosyal biliminin bireyciliği arasındaki açık uyumsuzluktan" (2001: 148) bahsederken, Martindale de, Comte'çu "düzen içinde ilerleme" mefhumu ile Spencer'ın evrimci anlayışı hakkında, "böylesi bir sosyolojik kolektivizm, Amerikan düşüncesine yabancıdır" (1976: 123) şeklinde görüş belirtmiştir. Bu durum, Amerikan Sosyolojisi'nin en baştan Avrupalı kökenleri ile ayrıştığını göstermektedir.

Bu noktada, sözkonusu "sosyolojik kolektivizmden yabancılık" meselesi üzerinde durmakta fayda vardır. Fransa ve İngiltere'de doğa bilimlerinden. Almanya'da ise nesnel idealizmden temellenen Avrupa Sosyolojisi, orta-sınıflar adına toplumun yeniden-inşâsı amacını gütmekteydi.[9] Amerikan Sosyolojisi de, Avrupalı kökenleri gibi, orta sınıflara dayanmaktaydı. Ne var ki; Amerika'daki orta sınıflar, Avrupa'dakilerden oldukça farklı özellikler arz etmekteydiler. Amerikan orta sınıfları, kesin bir biçimde bireyci özellik göstermekte ve bireyin üzerinde herhangi bir irâdeyi kabûl etmemekteydiler.[10] Böylesi bir zihniyetin genel kabûl gördüğü bir durumda, "bireyler-üstü bir varlık olarak toplum" kavramı, "Avrupa otoriteryanizminin en kötü biçimi"

---

[9] Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın da bu yeniden-inşâ fikrini işçi sınıfı adına geliştirdiği pekâlâ söylenebilir.

[10] Bu hususta Berkes, de Tocqueville'in, "Amerika'da herşeyin ferdi teşebbüs tarafından meydana getirildiğini, kat'i bir individualismin hayatın her cephesine hakim olduğunu" anlatan yazılarından söz etmektedir (Berkes, 1938: 21).

addedilip doğrudan reddedilecektir. Nitekim Comte'da karşılaştığımız "kendi yasalarıyla işleyen bireyler-üstü bir organizma olarak toplum" tasavvuru ile Spencer'ın "evrim" fikri, tam da bu yüzden Amerikan toplum tahayyülünde karşılığını bulamamıştır.

Buna dair önemli bir tarihsel veçhe dikkat çekmektedir: "Amerikan tarımı, başından beri (kendini geçindirmeye yönelimli) köylü tipinden ziyâde, piyasa-yönelimli) çiftçi tipini geliştirmekteydi" (Martindale, 1976: 122). Bu, Amerika'da hiçbir zaman feodal bir toplumsal formasyonun yaşanmadığının göstergesidir: Amerikan orta sınıfları "sadece servet değil, fakat iktidar ve prestij alanlarında da işin başından itibaren tekel kurabilmiş"tir (Mills, 1974: 19). Dolayısıyla Amerikan orta sınıflarının krallarla, aristokrasiyle ve kiliseyle hiçbir çatışma yaşamamasının, sözkonusu imtiyazlı kesimleri de bağlayacak bireyler-üstü bir "toplum", "hukuk" vs. fikrinin gelişmesini engellediği net bir biçimde söylenebilir.

Nitekim "ilk dönemlerdeki pek çok Amerikalı açısından toplum, kasaba mitinglerinde kurulan bir kişiler arası anlaşmalar seti, her ne zaman sorun çıkarırsa değiştirilebilir bir şey demektir". Bundan dolayı, "Amerikalıların büyük bir çoğunluğu, ideal toplumu, küçük kasabalardan ve toprak sahibi çiftçilerden oluşmuş bir şey olarak görüyordu" (Martindale, 1976: 123).[11]

Tüm bunlardan bir sosyoloji çıkmayacağı aşikârdır. O hâlde ne olmuştur da bir Amerikan Sosyolojisi doğmuştur?

Amerikan Sosyolojisi'nin oluşumunda, 19. yüzyılın sonu ve 20.yüzyılın başına damgasını vuran toplumsal reform hareketinin başat bir önem taşıdığı görülmektedir (Coser, 1997: 291–296; Faris, 1967: 3–19; Oberschall, 1972). Bu reform hareketinin temel motifi, 'dünyanın çivisinin çıktığı' duygusudur. Yerleşik değerler çok ciddi sarsıntılar geçirmekte, geleneksel kurumlar saygınlıklarını ve güvenilirliklerini yitirmekte, bir kargaşa ve sefâlet ortamı hüküm sürmektedir. Tüm bunların sebebinin, 'ahlâkî çöküntü' olduğu düşünülmektedir. İç Savaş sonrası esen iyimser hava, yerini kapkara ve kasvetli bulutlara bırakmıştır. 19. yüzyıl boyunca Spencer'ın ve Durkheim'ın kuramlarına yönelik süren "açık uyumsuzluk", yerini klasik sosyolojinin en temel sorunsalına bırakmıştır: Toplum nasıl mümkündür? Bireyler-üstü hiçbir otoriteyi kabûl etmeyen ve dev adımlarla gerçekleşen sanayileşmenin motoru olan hür teşebbüsçü toplum tasavvuru, Amerikan toplumunu büyük toplumsal

---

[11] Martindale, her türlü kolektivizmin karşısında konan bu bireyciliğin önemli bir özelliğine dikkat çekmektedir: "Amerikan sosyal düşüncesi, düşünümsel-olmayan bir bireycilik ile karakterize olmuştur" (Martindale, 1976: 122).

sorunların eşiğine getirip bırakmıştır; dolayısıyla artık bireyci düşüncelerin zamanı değildir.

Sözkonusu reform hareketi, ideolojik donanımını Protestan kiliselerinden edinecektir. Protestan kiliselerinin reform hareketiyle etkin bağ kurması, Coser'a göre (1997: 292–293) iki sebepten ileri gelmektedir. İlk olarak; İç Savaşı izleyen ilk on yıllarda statükonun destekçisi olan Protestan mezheplerinde, 20. yüzyılın başlarında, çığ gibi büyüyen ve göçle beslenen sefâlet mahalleleri, bunun karşısında alabildiğine şaşaa ve debdebe içinde 'barbarca' yaşanan yaşamlar ve diğer yandan yükselmekte olan işçi hareketlerine yönelik kanlı şiddet sonucu, ciddi eleştirel sesler yükselmeye başlamıştı. Bunlar, kiliselere göre çöküş alâmetleriydi ve Hıristiyan ahlâk öğretisine uygun bir yaşam talebini körüklüyorlardı.

İkinci sebep olarak; dinsel kurum ve düşüncelerin bu dönemde yaşadığı prestij kaybı öne sürülebilir. Nitekim hem dinsel kurumların açtığı kapılar gitgide azalmakta hem de din adamlarının maddî yaşam koşulları sürekli kötüleşmektedir. Dolayısıyla, Protestan din adamlarının toplumsal reforma yönelmesinde, ahlâkî değerler kadar maddî koşulların yarattığı güvensizliğin de etkisi büyüktür. Toplumsal reform taleplerinin, bireyselleşmenin ve bireysel kurtuluşun önünü açan bir dinsel akımdan gelmesi de son derece ilginç olup ayrıca araştırmaya değerdir.

Nitekim Protestan anlayışından köklenen bu reformcu etik, Amerikan Sosyolojisi'ni besleyen ve doğumunu sağlayan göbek bağıdır. Aynı zamanda o, yeni iyimserliğin de kaynağıdır. Dünyanın daha 'düzenli' bir yer olacağına ve her şeyin 'yoluna gireceğine' dair bir inançtır sözkonusu olan; dünyanın 'değiştirilebilirliğine' değil, 'düzeltilebilirliğine' yönelik bir inanç... Bu inancı bir nevî 'muhafazakâr iyimserlik' olarak tanımlayabiliriz. Muhafazakârdır çünkü, yaşadığı döneme baktığında birtakım düzeltilmesi gereken 'sorunlar' görmektedir. Muhafazakârdır çünkü, vurgu aslolarak 'düzen'e yapılmaktadır.[12]

İster kolej başkanlarınca, ister genç okutmanlarca verilsin, ilk sosyoloji dersleri, ahlak vaazlarının, olgularla ilgili betimlemelerin, toplumsal sorunların, tutucu ya da reformcu eğilimli Darwinciliğin, Hıristiyanlığı yücelten övgülerin, ekonominin temel ilkelerinin ('kurumsal ekonomi'nin) ve toplumsal patolojinin

---

[12] " 'Denge'nin, 'düzen'in ya da 'dayanışma'nın temeli, tipik bir biçimde bu kitaplarda analiz edilmez; bununla birlikte, böylesi bir temele dair bir kavramlaştırma, 'patolojik' durumların belirlenmesini sağlayan sosyal anlamda 'sağlıklı' ve stabil bir örgütlenmeye dair *normatif bir anlayış adına* zımnen kullanılır ve onaylanır" (Mills, 2005a: 81, italikler eklenmiştir).

değişik biçimlerine karşı duyulan ilginin bir araya getirilmesinden oluşan rengârenk bir yamalı bohça görünümündeydiler (Coser, 1997: 298).

Amerikan Sosyolojisi'nin ilk yıllarında bu atmosfer içinde yoğun bir dinsel içerik taşıyan söylem daha sonra sekülerleşmişse de, sözünü ettiğimiz reformcu iyimserlik varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Diğer yandan, söylemdeki sekülerleşmeye ve empirik araştırmalara dönük yönelime karşılık, dinsel içeriğin ve bununla bağlantılı meliorist inancın ortadan kalktığı oldukça kuşkuludur. Bunun sebeplerinden ilki; Amerikan Sosyolojisi'nin Small, Thomas, Vincent, Giddings gibi ilk sosyologlarının ya sosyolog olmadan önce büyük oranda Protestan vaizi olmaları ya da Protestan din adamlarının çocukları olmalarıdır. Gillin, Gillette, Faris gibi isimlerin bulunduğu sonraki kuşakta da bu durum devam etmektedir (Coser, 1997: 291; Faris, 1967: 10). Buna bağlı ikinci sebep ise, sözkonusu yazarların eserlerinde ortaya koydukları ifade tarzı ile ilgilidir. Zira bu sosyologların yazdığı metinlerde "günah", "ayıp", "başıbozukluk", "birlik-beraberlik", "bozulma", "azim ve sadakat", "vicdansızlık", "fedakârlık", "özgür bir ulusun saygıdeğer üyeleri" gibi ifadelere bol miktarda rastlanmaktadır (örneğin Mills, 2005a: dipnotlar 22, 45, 70, 72, 76 ve 77). Bu ve benzeri ifadelerin, bilimsel anlamda deneyimlenmeye ve çözümlenmeye açık olmadığı aşikârdır.

Şüphesiz ki tüm bu gelişmelerin ardından, Amerikan düşüncesinin temel karakteristiği olan "bireyciliğin" ortadan kalktığını düşünmek yanlış olacaktır. Tam tersine, Amerikan Sosyolojisi açısından düzeltilmesi gereken toplumsal "sorun"ların bireyci bir tarzda ele alındığı görülmektedir. "Ahlâkî çöküntü" içindeki "bireyler", bu "sorun"ların baş müsebbibidir. Diğer yandan, Amerikan Sosyolojisi'nin, verili toplumun *sorun*larını kendisine *sorunsal* olarak aldığı göz önüne alındığında, aktif olarak içinde çalıştığı sosyal refah kurumları ve bunun yanı sıra ağır ceza mahkemeleri ve polis örgütlenmesi ile –ki bunlara hemen sonra şirketler de eklenecektir- oldukça yakın (sosyalbilimsel soruşturma için gereken eleştirel mesafeyi kaybedecek kadar yakın) ilişkiler geliştirmek durumunda kalacağı ve pek çok durumda, kaçınılmaz bir biçimde bu kurumların resmî veya özel dokümanter kanıtlarına dayanacağı aşikârdır. Bundan dolayı, Amerikan Sosyolojisi'nin sorunları tanımlama ve ortaya koyma tarzına, aslolarak resmî ve/veya bürokratik kurumların sorunları tanımlama tarzı damgasını vurmuştur.

Nitekim bu bunalım yıllarının aşılmasıyla, yani "gündelik yaşamın dolaysız gerekleri"nin değişmesiyle birlikte "sorunlar" da değişmiş; ama bu "sorun" odaklı ve bireyci sosyoloji pratiği, "anomi" ve "yabancılaşma" gibi

kavramları bağlamlarından koparmak ve kendi vokabülerine katmak suretiyle varlığını korumuştur. Diğer yandan yukarıda değindiğimiz "iyimser muhafazakârlık"ın da, ABD'yi II. Dünya Savaşı'ndan sonra küresel bir güç hâline getiren malûm süreç sonucu, evrensel bir model olarak Amerika imgesine dönüştüğü ve Parsons, Lerner, Smelser, Inkeles gibi modernleşme kuramcılarının elinde "modern toplum"un ve giderek "modern birey"in evrensel tanımına dek geliştirildiği görülmektedir. Kabaca söylersek; sözkonusu muhafazakâr tahayyül, Amerikan toplumunu "düzeltme" çabasının yanı sıra tüm 3. Dünya'yı "düzeltmeyi" de kendine şiar edinmiştir.

Amerikan Sosyolojisi'nin etkisi yalnızca bununla sınırlı kalmamış, bu dönem aynı zamanda, belirli bir sosyoloji yapma tarzının yaygınlaştırılması ve "gelişmekte olan" ülkelere ihraç edilmesi ile de karakterize olmuştur. Nitekim bir önceki bölümde irdelediğimiz, sosyolojinin Türkiye'deki gelişim serüveni de, pozitivist içeriğinde kısmî bir dönüşüm geçirerek, 1960'larla birlikte [bu dönem içersinde ve sonrasında çalışma yapılan sosyoloji alanlarının (toplumsal değişme, göç, kentleşme vs.) niteliğini göz önünde tutalım] bu Amerikanlaşma sürecine eklemlenecektir. Yapısal-işlevselci sosyoloji paradigmasının (*yaklaşan kriz* uyarılarına karşın[13]) 1980'lere dek sürecek iktidarı böylece tesis edilmiş olmaktadır.

V. ORTAKDUYU BİLGİSİYLE KURULAN BAĞIN MUHAFAZAKÂR İÇERİMLERİ

Burada, ana-akım sosyolojinin ortakduyu bilgisiyle ilişkisini tespit edeceğiz. Ortakduyu (*common sense*) bilgisini, ya da ortakduyusal bilgiyi, kısaca tanımlayarak işe başlayabiliriz. Ortakduyu bilgisi, en kestirme biçimde, gündelik yaşamı idâme etmeye ve verili toplumsal ilişkileri yeniden-üretmeye dönük pratik ve gündelik (şimdiye ait) bir bilgi türü olarak tanımlanabilir; ki Mills'e göre, "*ortakduyuya* dayanan gündelik yaşamdaki deneyimcilik şu ya bu belirli bir toplumla bağıntılı varsayımlara ve stereotiplere dayanır; çünkü *ortakduyu*, görülen ne ise ve nasıl açıklanıp görülüyorsa bununla belirlenir" (Mills, 2000: 204). Böylesi bir tanımın, verili topluma dair birtakım önvarsayımlara ve belirli düşünme ve eyleme alışkanlıklarına atıfta bulunduğu aşikârdır.

Ortakduyunun ne tür öğeler barındırdığına ilişkin olarak Gramsci, bize oldukça başarılı bir özet sunar: " 'Gerçekçi', materyalist öğeler, yani dolaysız

---

[13] Bkz. Gouldner, 1971.

ham duyum ürünü başattır ortakduyuda, ve dinsel öğeyle de çelişmez bu, tam tersine; ama 'boşinana dayanan', eleştirel olmayan öğelerdir bu öğeler" (Gramsci, 1986: 275). Diğer yandan Bloch da, tarihsel duyuyu körelttiğini düşündüğü ortakduyuyu şu şekilde tanımlar: "...*ortakduyu* nedir? Mantıksal tutarlığı olmayan aksiyomlarla aceleyle genelleştirilmiş deneylerin bir bileşkesinden başka bir şey değildir" (Bloch, 1994: 62). Sosyolojinin ortakduyu bilgisiyle kurduğu bağa ilişkin ise şöylesi bir giriş yapılabilir:

Gelişmiş bir sosyal kuramın olmaması, sosyolojideki bütün araştırmacıları, hem sosyologlar hem de topluluğun ya da toplumun 'ortalama' üyelerince bilinen ortak bilgiyi yansıtan *ortakduyu* kavramlarını kullanmaya zorlar (Habermas, 1998: 225).

Ancak burada bir zorunluluğun değil bir tercihin sözkonusu olduğunu vurgulamak gerekir. Bu, Mills'in de işaret ettiği üzere, "epistemolojik bir tercih"tir ve bu tercihi ortakduyudan yana yapanlar, "tarihsel-olmayana" doğru bir yönelim sergilemektedir (Mills, 2000: 106). Temel dikkatini tarihsel süreçler ve yapılaşmalar yerine "gündelik yaşamın dolaysız gerekleri" (Mannheim, 1998: 186) üzerine yoğunlaştıran ana-akım sosyoloji, buna paralel bir "sorun" tanımı yapar. Ana-akım sosyolojinin ele aldığı 'sorunlar', *yapısal* sorunlar değil, bireylerden oluşan kitlelerin sebep olduğu *sistemsel* sorunlardır; ya da eşdeyişle, sistemin sorunsuzca işlemesini engelleyen kitleler hâlindeki bireylerin yarattığı sorunlardır. Bu demektir ki; ana-akım sosyoloji açısından bir konunun bilimselleşmesi için, önce "yığınlaşması" (kitleselleşmesi) ve ardından "sorun"laşması gerekir.

Diğer yandan, ortakduyuya ilişkin yukarıda yaptığımız tanımlamanın, statükoyu korumaya dönük bir imâ taşıdığı da gözlerden kaçmayacaktır. Gündelik yaşamın sorunsuzca, tıkırında işlemesi isteğine yaslanan ya da daha doğrusu bizzat varlığını bu koşuldan alan ortakduyu bilgisi, döneminin başat eğilimlerine, kurumsal karakterine ve bilgi-değer sistemine dayanır ve kaçınılmaz bir biçimde, verili statükoyu kollamaya yönsemelidir. "Sosyal çözülme" teması etrafında kümeleşen kavramlar setine yapılan vurgu, tam da bu noktada anlam kazanır. Gündelik yaşamın sorunsuzca işlemesini engelliyor görünen her şeyin "sorun" olarak algılanması, ortakduyusal bilginin sözkonusu karakteristik özelliğinden dolayıdır.

Sosyoloji, ortakduyu bilgisiyle kurduğu bir diğer bağı da, "tekrarlanabilirlik" mefhumu üzerinden gerçekleştirir. Tanımdan çıkarsanacağı üzere, ortakduyu bilgisinde rutinleştirme, mutatlaştırma (*habitualization*) ve böylece öngörüde bulunabilme esastır. Bir başka deyişle, ortakduyu bilgisinin yol

gösterdiği dolaysız-pratik yaşam, beklenmedik etkiler devreye girene dek, sosyalizasyon sürecinde edinilen belirli haritalara dayanır. Dolayısıyla ortakduyu bilgisi, insanların pek çok şeyin "farkında olmadığı ama gene de yaptığı"[14] pratik bir ideolojiye tekabül eder.

Tam da bu noktada sosyoloji, dolaysız-pratik yaşamın bu ortakduyusal haritalarını *bilimsel yöntem* düzeyinde meşrulaştırır. Bu bilimsel yöntem, *belirli bir* "doğa" kavramsallaştırmasından devşirilmiştir ve bize, doğal nesnelerin katî bir tekrarlanma özelliği taşıdığını ve dolayısıyla doğanın da belirli bir 'düzen'e sahip olduğunu anlatır. Bu kavramsallaştırma, kaçınılmaz politik içerimler taşır. Zira doğa bilimlerinde 'masumâne' bir biçimde yer alan *tekrarlanabilirlik* anlayışı-arayışı, toplum bilimlerine aktarıldığı noktada, 'düzen'e yaptığı kaçınılmaz vurgu sonucu statükocu-muhafazakâr bir ideolojinin temel dayanaklarından biri hâline gelir.

'Dolaysız' ve 'parça parça' *sorunlar* üzerine ortakduyusal bilgi dolayımıyla odaklanma (ki değindiğimiz üzere bu, hem epistemolojik hem de metodolojik düzeyde gerçekleşir); ortakduyusal bilginin 'bilimsel' düzeye yükseltilmesi, yani Gouldner'ın deyişiyle (1971: 53), olduğu hâliyle hayatı benimsemiş ve kendisini toplum karşısında çaresiz gören sıradan insanın yabancılaşmış bilincinin 'bilimsel' düzeyde yeniden üretilmesi demektir. Bu durumu, "çifte yabancılaşma" olarak kavramsallaştırabiliriz. Zira toplumu, kendisi üzerinde zorlayıcı bir güce sahip olan tamamen dışsal bir varlık şeklinde algılayan sıradan insanın taşıdığı ortakduyusal bilgi, yabancılaşmış bir bilince tekabül eder. Sosyolog ise, toplumsal yaşamla, bu yaşamın vazettiği şekilde, yani bu yabancılaşmış bilinç aracılığıyla ilişki kurmak suretiyle, hem sözkonusu yabancılaşmış bilinci yeniden üreterek pekiştirir hem de bizzat yabancılaşmış bir sosyoloji pratiğini yaşama geçirir. Sıradan insanın toplumda kendinden hiçbir iz görmemesi gibi, sosyolog da toplumda hiçbir insanî iz görmemektedir. Diğer yandan, "çifte yabancılaşma"nın tamamlandığı yer, sosyolojinin bir yeniden-üretim ideolojisine ve belirli ilişki biçimlerini onaylama aygıtına, sosyologun ise, başka bir tespitte ele alacağımız üzere, ya bir teknisyene ya da bir ideologa dönüştüğü yerdir.

Ana-akım sosyolojinin, modern ortakduyunun ilik-özü ve çağın egemen ethosu olan pragmatizme yaslandığını kabûl ettiğimiz noktada, bu başlık altındaki son sözü Mannheim söyleyecektir: "... pragmatizm, (...) sosyolojik olarak, günlük deneyimlerinin kıstaslarını 'akademik' tartışma düzeyine

---

[14] "Bunun farkında olmayız, ama gene de yaparız" (Marx, 1997: 84).

yükselten bir düşünce tekniğinin ve epistemolojisinin meşrulaştırılmasıdır" (Mannheim, 2004: 37d).

VI. BİR ÖZ–DÜŞÜNÜM OLANAĞI İÇİN: SOSYOLOG KİMDİR?

Pozitivist doğa bilimi anlayışından özne-nesne dikotomisini miras alan ana-akım sosyoloji, bunun doğal bir sonucu olarak, epistemolojik düzeyde sosyologu "bilginin var edicisi özne" olarak inşâ ederken, toplumu da nesneleştirir. Bu yanılmanın diğer bir sonucu da, varsaydıkları doğa bilimi yöntemini model edinen ve bu suretle doğa bilimlerinin "kesinliğine" ulaşmayı arzulayan anlayışı taşıyanların, kendilerini statüsel olarak "bilim adamı" konumuna yerleştirmek istemeleridir. Bunun ilk sonucu olarak sosyolog, disiplinin disipline edici kural ve ritüellerini bilir ve bunlara harfiyen uymakla övünür; bir başka deyişle o, 'haddini iyi bilir'. Diğer yandan sosyologun bir "sosyal mühendis" olarak tanımlanmasının anlam kazandığı yer de burasıdır. Son olarak, araştırma 'nesne'siyle arasına koyduğu katî ayrım ve 'tarafsızlık'a yaptığı vurgu, sosyologu katî bir duygusuzluğa sevk eder.[15] Bu durum, özellikle edilgen kiplerle, buna uygun analoji ve metaforlarla ve yerine göre de suskunluklarla kurulan soğuk 'bilimsel' dilde kendini açığa vurur.

Böylesi bir gâye taşıyan anlayış açısından, belirli bir kurumsallaşmaya yönelmek kaçınılmazdır. Sahip olunan bilim anlayışından kaynaklı, bu kurumsallaşma, spesifik ve moleküler konular hakkında niceliksel ve birikimsel (tekrarlanabilir-sürdürülebilir) bilgi üretmeyi kendine amaç edinmek durumundadır. Böylesi bir çalışma tarzı, hatırı sayılır bir iş-gücünün ve malî kaynağın varlığını gerektirir: "Moleküler çalışma, teknisyenlerin ve yöneticilerin, ekipmanın ve paranın, ve bugüne kadar destekleyenlerin içinde bulunduğu bir organizasyona gereksinim duyar" (Mills, 2005b: 96). Ancak böylesi bir yönelim, muhakkak ki, araştırmaların içeriğine dair belirli içerimler de taşıyacaktır: "Moleküler tarzın kurumsallaşması, tipik bir biçimde spesifik problemler üzerinde uygulamaya dönük bir odaklanmayı kapsar, ki sözkonusu spesifik problemler, belirli pratik –yani parasal ve yönetsel– eylem alternatifleri oluşturmak için sunulmuştur" (Mills, 2005b: 96). Bunun bir bedeli vardır elbette: "Yöntemin pahalılığı nedeniyle, bu yöntemle çalışanlar yaptıkları araştırmaların bürokrasi ve iş çevreleri açısından taşıyacağı değere öncelik

[15] İngilizce'deki "*dispassionate*" kelimesinin hem "tarafsız" hem de "tutkusuz" anlamına gelmesi son derece mânidar olup, mezkûr sosyologun durumunu gayet iyi özetler.

vermekte, bu ise, çalışmaların alacağı şekil, yön ve niteliği belirlemektedir" (Mills, 2000: 111).

Böylesi bir bürokratikleşme, kaçınılmaz olarak standartlaşmaya yol açar. Zira çalışmanın, birçok kişi tarafından kavranıp üzerine çalışılabilir ve sonradan gelenler tarafından ele alınıp geliştirilebilir bir duruma gelmesi için, düşük bir soyutlama düzeyi ve yüksek bir kodifikasyon şarttır. Diğer yandan böylesi bir çalışma, bizzat konuyu ele alış tarzının yani bizâtihî araştırına yönteminin de standartlaştırılmasını talep eder. Mills, "yeni ve liberal olmayan bir pratikçilik" olarak tanımladığı bu gelişimi, birbiriyle bağlantılı beş madde hâlinde ele alır (2000: 168–169):

a) Sosyal araştırmanın her aşamasının rasyonelleştirilmesi ve standartlaştırılması sonucu, entelektüel faaliyetin kendisi bürokratik bir işlem hâline gelmiştir. b) Böylesi bir işlemsel bürokratikleşme, sosyal araştırmanın bürokratik örgütler (araştırma kurum ya da kuruluşları) içinde yapılmasına yol açmış ve ancak büyük bir şirketin muhasebe servislerinde görülebilecek bir rutinleşme ortaya çıkmıştır. c) Bu gelişme, üniversitelerdeki akademik personelin entelektüel ve siyasal niteliklerinde, düşüncelerinin biçimlendirilmesinde ve seçilmesinde de etkili olmuştur. d) Bu çalışma tarzı sonucu, bürokratik müşterilerin amaçlarına uygun hizmet ve siyasal bakış açılarının benimsenmesi gündeme gelmektedir. e) Sözkonusu "yeni sosyal bilim", toplumdaki bürokratik egemenlik biçimlerinin etkinlik ve benimsenirliklerini arttırmaya hizmet etmekte ve bürokrasiye özgü görenekleri ve ahlâk anlayışını, hayatın diğer entelektüel, kültürel ve ahlâkî kesimlerine de bulaştırmaktadır.

Verili toplumla tam da bu noktadan bağ kurulur: "Düşüncenin bürokratikleştirilmesi olarak moleküler tarz, modern sosyal yapının başat eğilimleri ve karakteristik düşünce biçimleri ile hemen hemen aynı hat üzerindedir" (Mills, 2005b: 97). *Burası, kesinliklere yönsemeli doğa bilimi anlayışının Tanrısallaşmış bürokratik akıl şeklinde tezahür ettiği yerdir*: "Çoklarının yaptığı gibi önkestirim ve kontrol konusunda bu denli açık ve tereddütsüz konuşabilmek için, bir zamanlar Marx'ın işaret ettiği gibi, dünyayı manipüle edilebilecek bir obje olarak tasavvur eden bürokratların perspektifini benimsemek gerekmektedir" (Mills, 2000: 189). Bu durumda ana-akım sosyolojinin vazettiği sosyolog, özgün bir "bürokrat" tipine tekabül eder. Bir başka deyişle, Comte'un "insanlık dininin teologu" olarak sosyologa bahşettiği Tanrısal bakış, bürokratik bir içerikte cisimleşmiş olur.

Ana-akım sosyoloji, bir yandan, 'alan'ı, 'teori'nin zararlı etkilerinden korumaya çalışır: Bu, ortakduyu bilgisiyle kurduğu bağın gereğidir. Nitekim

böylesi bir koruma güdüsü, hem sosyal bilimlerde bürokratik bir kurumlaşmaya (yani "akademikleşmeye") ve bürokratik bir araştırmacı tipinin oluşmasına hem de entelektüel faaliyete dönük öğrenilmiş bir küçümseme taşıyan ve bir teknisyen olarak yetiştirilmiş kuşakların oluşmasına yol açar. Diğer yandan ise, araştırma konusu ile kaynağı arasında bir yarılma sözkonusudur: "Amerikan bilim insanı, bir kitap kurdu değildir; o, ağır ceza mahkemeleri ve sosyal refah kurumları ile ilişki yürütürken kenar mahallelerdeki ve gettolardaki çetelerle birlikte yaşamını sürdürür" (Mannheim, 1998: 191). Mannheim'ın bu saptaması, şöylesi bir ifadeyle radikalleştirilebilir: "Sosyologun mesleki gözleri aşağıdaki insanlara bakarken, mesleki eli ise yukarıdaki insanlara uzanır" (Nicolaus, 1970: 276).

Öte yandan ana-akım sosyolojinin *ortalamalara* ve *sapmalara* yaptığı vurgu, bizzat sosyologa dönük belirli içerimler taşır. Zira ana-akım sosyoloji, normatif anlamda ortalamalara yönsemeli *doğru-olması gereken* yaşam biçimini bizzat sosyologun kendisinden de bekler. Ana-akım sosyolojinin vazettiği sosyolog, orta-sınıf ethosuna sahip ortalama insandır. Dolayısıyla ana-akım sosyolojinin ideal sosyologu, toplumun egemen norm ve değerler sistemi ile sorunu olmayan, "toplum"la bütünleşmiş, "sosyalize olmuş" bir birey tipidir ama gelgelelim bu birey tipi, gönüllüce içine girdiği güvenlikli duvarların arkasından dahi, alanındaki krizin gürültüsünü duymakta ve huzursuzlanmaktadır:

> Sosyal kuramcılar bugün, felce uğramış kent merkezlerinin ve harap düşmüş kampüslerin teşkil ettiği, paramparça eden bir sosyal ortamda çalışmaktadırlar. Bazıları kulaklarını tıkıyor olabilir ama bedenleri yine de şok dalgalarını hissetmektedir. Bugün silâh seslerinin altında çalıştığımızı söylemek, hiç de abartılı olmasa gerek (Gouldner, 1971: vii).

Tüm bu tespitlerin bir sonucu olarak; 'nesnel bilginin kurucusu' olduğu iddia edilen sosyologun, aslında bir sınıfa mensup olduğu ve bürokratik bir şebekenin içinde yer aldığı görülmektedir. Orta-sınıf ethosuna sahip ortalama bir birey olan sosyolog, sosyolojinin bir yeniden-üretim ideolojisi aracılığıyla kurumsallaştığı sürecin içinde bürokratlaşmakta ve mevcut iktidar ilişkilerinin onaylayıcısı ve yayıcısı hâline gelmektedir.

Sosyolog, kendi sosyalizasyon sürecini, belirli bir sınıfın, belirli bir kurumsal ilişkiler ağının, bizzat sosyolojik bilginin yaratımında başat bir rol oynayan belirli bir şebekenin ve tüm bunlarda içerilen belirli bir ethosun içinde geçirir. Dolayısıyla bir yandan işgâl edilen sosyal konum, diğer yandan ise içinde yaşanılan dönemin tini, sosyolojik bilginin oluşumunu ve dolaşımını

belirler. Sosyologun bir "habitus"un[16] içinde yer aldığı ve eylediği, tam da bu noktada vurgulanmalıdır. Sosyoloji açısından bir öz-düşünümsellik olanağı yaratmanın koşullarından biri, sosyologun, burada bazı önemli veçhelerini ele aldığımız şekliyle sosyal bir varlık olduğunu, yani sosyal bir boşlukta ikâmet etmediğini görmekten geçmektedir.

Bu farkındalığın ilk adımı, başka insanların pratiklerini inceleme konusu yapan sosyologların bizzat kendi bilim pratiklerini de inceleme konusu hâline getirmeleridir. Bu, sosyalbilimsel bilginin üretildiği sosyal bağlamın ve dahası, bu bilgi üretim sürecinin içine nüfuz etmiş ve "arka planda" duran "saklı sayıltılar"ın (Gouldner, 1971: 29–36) açığa çıkarılıp eleştirel bir analize tâbi tutulmasını da beraberinde getirecektir. Burada, refleksif (kendi üzerine düşünen) bir sosyoloji talebi sözkonusudur. Bu sosyolojinin tarihsel görevi, sosyologun gündelik yaşamını ve çalışmalarını derinlemesine bir biçimde irdelemek; sosyologu yeni duyarlılıklarla zenginleştirmek ve sosyologun kendi inançları hakkında kararlı bir biçimde değerlendirme yapma alışkanlığı edinmesini sağlamak olmalıdır (Gouldner, 1971: 489–492).[17] Gouldner'ın, bir program olarak refleksif sosyolojinin içeriğine dair yaptığı şu çıkarımlar, sosyologun gerçekte kim olduğunu, sadece nasıl *çalıştığını* değil ama aynı zamanda nasıl *yaşadığını* da kavraması açısından, zihin açıcı niteliktedir:

(1) Araştırmanın yürütülmesi, sosyolojik girişimin olgunlaşması için gerekli ama yeterli olmayan bir koşuldur. İhtiyaç duyulan şey, sosyologu kişi olarak dönüştürecek yeni bir *praksis*tir. (2) Refleksif bir sosyolojinin nihaî amacı, sosyologun belirli bir toplumda ve belirli bir zamanda kim ve ne olduğuna ve hem toplumsal rolünün hem de kişisel praksisinin bir sosyolog olarak çalışmalarını nasıl etkilediğine dair bizzat kendi farkındalığını derinleştirmektir. (3) Refleksif sosyoloji, sosyologun başkalarının sosyal dünyaları hakkında geçerli-güvenilir bilgi parçacıkları üretme yeteneğinin yanı sıra, kendisine dair öz-bilincini de derinleştirmeye çabalar. (4) Dolayısıyla refleksif bir sosyoloji, yalnızca sosyoloji dünyası hakkında geçerli-güvenilir bilgi parçacıklarını ve bunları edinmek için gerekli metodolojiyi ya da teknik beceriler setini gerektirmekle kalmaz. Aynı zamanda o, sosyologun kendisini

---

[16] "Habitus" kavramı, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu tarafından ortaya atılmıştır. Bourdieu, bu kavramı, "bugünde varlığını sürdüren geçmiş", "her bir fâilin kendi ilk eğitimi tarafından belirlendiği içkin yasa", "son derece farklılaşmış görevlerin yerine getirilmesini mümkün kılan" ve "en erken deneyimlerin hâkim olduğu" bir şey olarak tanımlar (Bourdieu, 1977: 81, 82, 83, 87).

[17] Gouldner'ın eleştirel sosyolojisi üzerine yakın dönemde gerçekleştirilmiş kapsamlı bir tez çalışması için bkz. Binay, 2008.

karşıt bilgiye de açabilmesini sağlayacak yardımcı beceri ya da düzenlemelerin yanı sıra, çalışmanın tüm safhaları boyunca kendini dışa vuran sözkonusu farkındalığın *değerine* ilişkin ısrarlı bir bağlılığı da gerektirir (Gouldner, 1971: 494–495).

VII. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Ana-akım sosyoloji, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik konumunu bütünleştiren ve onu kendi içinde tutarlılaştıran birtakım "arka plandaki sayıltılar"a sahiptir ve bu konumlanma, sözkonusu sosyoloji pratiğinin vazettiği sosyolog tipinde cisimleşmektedir.

Ana-akım sosyolojinin temel ontolojik önkabûlünü, 'doğa olarak toplum' şeklinde tanımlayabiliriz. Doğa bilimleriyle kurulan araçsal bağın bir sonucu olan bu önkabûl, *verili olanın ontolojikleştirilmesi* şeklinde tezahür eder. Bu demektir ki ana-akım sosyoloji, verili toplumu, onun kurumlarını, değer ve normlar sistemini ontolojik bir gerçeklik olarak tanımlamak suretiyle tarihsizleştirir. Böylece toplumsal olgular arasında "nedensellik" ilkesine dayalı "yasa-benzeri" bağıntılar kurmak olanaklı hâle gelir. Bu ontolojik konum, bir yanıyla verili olanı meşrulaştırır ve dahası, onun yeniden-üretiminde rol oynar. Diğer yanıyla ise, bir "fetişizasyon" süreci sözkonusudur ki bu, "şeyler" olarak ele alınmaları dikte edilen toplumsal olguların ve giderek *sui generis* bir gerçeklik olarak tanımlanan "toplum"un fetişleştirilmesi demektir.

Pozitivist doğa bilimi anlayışından özne-nesne dikotomisini miras alan ana-akım sosyoloji, bunun doğal bir sonucu olarak, epistemolojik düzeyde kendini "bilginin var edicisi özne" olarak inşâ ederken, toplumu da nesneleştirir. Bu durumda "yapı" ile "eylem" arasındaki tüm tarihsel ve içsel bağlar kopar. Diğer yandan sözkonusu epistemolojik konumlanma, "nötrlük" ve "objektiflik" iddiasına olanak sağlar. Oysa ki gördüğümüz üzere, objektivite ilkesi, aslında statükoculuğu ve yabancılaşmaya uyumu teşvik eden sübjektif bir ilkedir (Gouldner, 1971: 53).

Bu sayıltılardan temellenen ana-akım sosyolojinin temel vurgusu, "gündelik-sosyal yaşamın uyumlu idâmesi" üzerinedir. Toplumsal yaşama dönük "uyum" vurgusu, bir yanıyla pozitivist doğa bilimi anlayışından devşirilen "tekrarlanabilirlik" mefhumuyla yapılır ki bu, durağan bir toplum tahayyülünün temel sayıltılarındandır. Diğer yanıyla ise, "sosyalizasyon", "uyarlanma/ıslah edilme" *(adjustment)*, "intibak etme *(adaptation)*, "uyumlanma" *(conformity)* vb. kavramlardan oluşan bir kavramlar setine dayanır. Toplum, "doğal" bir gerçeklik olarak tanımlandığı için, ona uyum

sağla(ya)mayanlar "anormal", "yabancılaşmış", "anomik" vs.dir. Bu anlayış, esasen 'Sosyal Darwinist' bir temele dayanır ve "hayatta kalma" *(survive)*, "patoloji" gibi terimler eliyle biyolojikleştirilmeye açıktır.

Ana-akım sosyoloji, Mannheim'ın deyişiyle, "gündelik yaşamın dolaysız gerekleri" ile iştigâl eder. Bu, yalıtılmış ve dolaysız sorunların "gerçek sorunlar" olarak görülmesi demektir ve Mills'in deyişiyle " 'ütopik' olmayan bir pratiklik ideali"ne işaret eder. Tam da burası, sosyal teoriyle her türlü bağın kesildiği ve sosyolojinin "bir bilgi teknolojisi"ne, sosyologun da "teknisyen"e indirgendiği yerdir. Bu teknolojik bilginin dayandığı temel ise, sıradan insanın yabancılaşmış bilinci demek olan "ortakduyu *(common sense)* bilgisi"dir.

Mannheim'ın "metodolojik sofuluk", Gadamer'in "yöntem dogmatizmi", Rapoport'un "metodolojik sadakât", Mills'in ise "metodolojik kısıtlanmışlık" olarak tanımladıkları şey, ana-akım sosyolojinin temel karakteristiklerinden biridir. Bu, bilimsel nesnelliğe, ancak yöntemin katı bir biçimde savunulmasıyla ulaşılabileceği düşüncesidir. Zira "bilim"in evrenselliği önkabûlüne dayanan "metodolojik monizm" ilkesi, bize, "bilimsel yöntem"in de kesin ve evrensel olduğunu söyler. Bu önkabûlün tersten okuması ise, "bilimsel yöntem"le ele alınamayan fenomenlerin "bilimsel önem"i hâiz olmadıklarını anlatır.

Ana-akım sosyolojinin bilgi kurma sürecinde kullandığı retorik, sözkonusu ontolojik, epistemolojik ve metodolojik konumlanmayı net bir biçimde sergiler. Bu noktada kullanılan analoji ve metaforlar, yapılan tanımlamalar, imâlar ve yerine göre de suskunluklar son derece önem kazanır.

Diğer yandan, ana-akım sosyolojinin kurumsallaşmaya ve uzmanlaşmaya yaptığı vurgu, hatırı sayılır bir işgücünü ve malî kaynağı gerektirdiğinden, sosyologun bir 'teknisyen' ya da 'bir bürokrat' hâline dönüşmesiyle sonuçlanır. Bürokratikleştirmenin standartlaşmayı beraberinde getirmesi kaçınılmazdır ki bu da, sosyalbilimsel inceleme için olmazsa olmaz olan entelektüel faaliyetin bürokratik ve standart bir işleme indirgenmesi demektir. Sonuçta ortaya çıkan, verili toplumun yeniden-üretimi için alması gereken konumu içselleştirmiş, orta-sınıf ethosuna sahip bir sosyolog tipidir.

Sosyoloji için bir öz-düşünüm olanağı yaratmanın yolu; onun sosyal bir ürün, sosyal bir inşâ olduğunu, sosyal-politik bir bağlam içine yerleştiğini, ele aldığı konuların toplumla birlikte değişmeye uğradığını ve sosyal gerçekliğin çatışmalı karakterinin bir sonucu olarak herkesin üzerinde uzlaştığı bir sosyoloji tanımının ve bir sosyolojik yaklaşımın sözkonusu olmadığını vurgulamaktan geçer. Bunun yanı sıra, "nesnel bilginin kurucusu" olduğu iddia

edilen sosyologun da aslında bir sınıfa ve bir bilim topluluğuna mensup olduğunu ve bir şebekenin içinde yer aldığını yine bu noktada vurgulamak gerekir. Nitekim bu perspektif içersinde inşâ edilecek refleksif bir sosyoloji, bizzat sosyologun kendi sosyal bağlamına dair öz-bilinç geliştirmesini, yeni ve zengin duyarlılıklarla donanmasını ve kendisine ilişkin bilincinin yükselmesi sayesinde inceleme altına aldığı insanları da daha iyi kavramasını sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

BERKES, Niyazi (1938) "Birleşik Amerika Devletlerinde Sosyoloji", *Ülkü*, Eylül sayısı, 21–28.

BERKES, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

BİNAY, Berivan (2008) "Alwin Ward Gouldner'ın Eleştirel Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme", Adnan Menderes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan Yüksek Lisans Tezi.

BLOCH, Marc (1994) *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

BOURDIEU, Pierre. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

COLLINS, Randall (1994) *Four Sociological Traditions*, Oxford Uni. Press, Oxford.

COSER, Levis A. (1997) "Amerikan Eğilimleri", çev. Alaeddin Şenel, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. Tom Bottomore, Robert Nisbet) içinde, 291–326, Ayraç Yayınları, Ankara.

DURAKBAŞA, Ayşe (1997) "Klasik Teoriler Feminizmle Karşılaşıyor: Comte'un *Pozitivizmin İlmihali* Kitabı Üzerine Feminist Okuma Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 75.

DURAKBAŞA, Ayşe (1998) "Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

FARIS, Robert E.L. (1967) *Chicago Sociology (1920–1932)*, Chandler Publishing Company, California.

GOLDMANN, Lucien (1999) *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara.

GOULDNER, Alvin W. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann, London.

GRAMSCI, Antonio (1986) *Hapishane Defterleri–Seçmeler*, çev. Kenan Somer, Onur Yayınları, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

HESSEN, Boris (2009) "The Social and Economic Roots of Newton's *Principia*", *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution* (ed. G. Freudenthal ve P. McLaughlin) içinde, Springer, Boston.

IŞIN, Ekrem (2002) "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1991) "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* içinde, 85–124, Bağlam Yayınları, İstanbul.

KEAT, R.– J. URRY (2001), *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Yayınevi (2.Baskı), İstanbul.

MANNHEIM, Karl (1998), "American Sociology", *Essays on Sociology and Social Psychology* (ed. Paul Kecskemeti) içinde, 185–194, Routledge (3rd ed.), London.

MANNHEIM, Karl (2004) *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları (2. Baskı), Ankara.

MARX, Karl (1997) *Kapital c.I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları (5. Baskı), Ankara.

MARTINDALE, Don (1976) "American Sociology Before World War II", *Annual Review of Sociology*, cilt 2, 121–143.

MILLS, C. Wright (1974) *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara.

MILLS, C. Wright (2000) *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul.

MILLS, C. Wright (2005a) "Sosyal Patologların Mesleki İdeolojisi", *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine* (der.ve çev. Vefa Saygın Öğütle) içinde, 67–92, Paragraf Yayınevi, Ankara.

MILLS, C. Wright (2005b) "Günümüz Sosyal Çalışmalarında İki Araştırma Tarzı", *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine* (der. ve çev. Vefa Saygın Öğütle) içinde, 93–108, Paragraf Yayınevi, Ankara.

NICOLAUS, Martin (1970) "Text of a Speech Delivered at the A.S.A. Convention, August 26, 1968", *The Sociology of Sociology* (ed. Larry T. Reynolds, Janice M. Reynolds) içinde, 274–278, David McKay Company, Inc., New York.

OBERSCHALL, Anthony (1972) "The Institutionalization of American Sociology", *The Establishment of Empirical Sociology* (ed. Anthony Oberschall) içinde, 187–251, Harper and Row, New York.

ÖZLEM, Doğan (2002) "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, 452–464, İletişim Yayınları, İstanbul.

PARLA, Taha (1989) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ZÜRCHER, Erik-Jan (2001) "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

'MARKSİST' ADALET TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Özdeniz PEKTAŞ[1]

ÖZET

Bu çalışmada, 'Marksist' adalet teorisinin eleştirisi, bu teorinin içinde yer alan Z. I. Husami, Arthur Diquattro ve Gerald Cohen'in görüşleri ele alınarak gerçekleştirilecektir. Eleştirinin amacı, Marx'ın temel argümanları ve adalete ilişkin fikirleri ile söz konusu teorisyenlerin yaklaşımları arasında bir uçurum olduğunun ve bu nedenle geliştirilen teorinin Marksizmin dışına düştüğünün gösterilmesidir. Burada, Marx'ın bir adalet teorisyeni olmadığı ve soyut ve aşkın bir adalet anlayışına sahip olmadığı öne sürülecektir. Bu çerçevede Marx'ın adalete ilişkin fikirleri ile sözünü ettiğimiz teorisyenlerin yaklaşımları arasında bir karşılaştırma yapılarak, sözü edilen teorinin eleştirisi yapılmaya çalışılacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Adalet, Kapitalizm, Marx, Sosyalizm, Komünizm, Sömürü.*

ABSTRACT

In this study, 'Marxist' theory of justice will be criticized by considering thoughts of the scholars, Z. I. Husami, Arthur Diquattro and Gerald Cohen, who are affiliated with this theory. The main aim of the critique is to present that there is a wide distance between Marx's basic arguments as well as his thoughts on justice and approaches of the aforementioned scholars; thus proving that the theory itself digresses Marxism. In here, It will be put forward that Marx is not a theoritician of justice and so he does not possess an abstract and transtendental conception of justice. Within this framework, a comparison between Marx's approach and the aforementioned scholars' approaches related to justice will be tried to made with a critical approach on the theory.

***Keywords**: Justice, Capitalism, Marx, Socialism, Communism, Exploitation.*

[1] İTÜ, Siyaset Çalışmaları, Yüksek Lisans Öğrencisi

Bu yazıdaki temel amaç, 'Marksist' adalet teorisinin eleştirisinin yapılmasıdır. Bu eleştiri çabasının sebebi ise, Marx'ın temel argümanlarından bir adalet teorisi üretilemeyeceği ve Marx'ın kapitalizm eleştirisinin kesinlikle adalet üzerine kurulamayacağıdır. Burada eleştirisi yapılacak yaklaşımın temel argümanlarını şu şekilde özetlemek mümkündür; 1) Marx'ın kendine ait ve kapitalizme dışsal ve aşkın (transcentendal) bir adalet anlayışı vardır ve bu adalet anlayışına dayanarak, Marx kapitalizm eleştirisini gerçekleştirmektedir ve 2) Marx, sosyalizm ve komünizmin, kapitalizmden daha adil toplumlar olduğunu öne sürmektedir.

'Marksist' bir adalet teorisi kurmak isteyen yaklaşım, bu argümanları öne sürerken, Marksizmin en teme unsurlarını, *sınıf mücadelesini*, *tarihsel yaklaşımı* ve *emek-değer teorisini*, kendi kurdukları teorinin dışına çıkarmaktadırlar. Bu durumun mantıksal sonucu olarak, Marx ile ciddi bir tezat içine girmektedirler. Burada hem bu tezat duruma işaret etmek hem de 'Marksist' adalet teorisinin eleştirisine zemin hazırlaması için ilk olarak Marx'ın kapitalizm ile sosyalizm ve komünizm bağlamında adalete karşı nasıl bir yaklaşım sergilediğini göstermeye çalışacağız. Daha sonrasında ise, söz konusu teorinin eleştirisine geçeceğiz.

MARX VE ADALET

Marx'ın adalet kavramına ilişkin görüşlerinin en net biçimde ifade edildiği eseri *Gotha Programının Eleştirisi'*dir. Bu kitap Alman İşçi Partisi'nin hazırladığı söz konusu programa ilişkin eleştirileri içermektedir. Bu eleştirilerin bir bölümü Programın sosyal ve ekonomik adalete ilişkin maddeleri üzerinedir. Program, kapitalist üretim ilişkilerine alternatif olarak, "emeğin tümü[nün] ve emek üretilerinin adil bölüşümü"nü önermektedir. Marx, "adil bölüşüm nedir?" diye sorarak, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

> "Burjuvazi bugünkü bölüşüm sisteminin "adil" olduğunu iddia etmiyor mu? Ve gerçekte, bugünkü üretim tarzı temeli üzerinde, bu, biricik "adil bölüşüm" değil midir? Ekonomik ilişkiler, hukuksal kavramlar tarafından mı düzenlenir, yoksa tersine, hukuksal ilişkiler ekonomik ilişkilerden mi doğar?"(Marx, 2002;26)

Marx'ın buradaki eleştirisi temel olarak, sosyalist toplumsal ilişkilerin "adil" tanımlamasının kavramsal olarak yanlış olduğudur. Çünkü kapitalizme

alternatif bir toplum kurma hedefiyle hazırlanmış bir programın, kapitalist üretim ve mülkiyet ilişkilerini meşrulaştıran bir üst-yapı unsurunu bünyesinde barındırmamasını gerektiğini düşünmektedir. Bu anlamda "adil" dağıtım ya da "hakkaniyet", sosyalizmin ilkeleri olamaz. Buradaki kavramsal eleştirisiyle birlikte, çalışmanın ilerleyen bölümünde, Marx sosyalist toplumda neden adaletin geçersiz olacağını, sosyalist toplumsal ve ekonomik örgütlenmenin biçimi açısından tartışmaktadır:

> "Eğer "emek üretisi"ni "emeğin ürünü" anlamında alarak başlarsak, o zaman kooperatif emek üretisi, *toplam toplumsal üründür*. Bundan şimdi şu aşağıdakiler çıkartılmalıdır: *Birincisi:* kullanılan üretim araçlarının yenilenmesine ayrılan fon; *ikincisi:* üretimin genişletilmesi için ek bir pay; *Üçüncüsü*: kazalara karşı, doğal olayların neden olduğu aksamalara karşı vb. yedek fon ya da sigorta fonu. "Tüm emek üretisi"nden bunların çıkarılması bir zorunluluktur ve büyüklüğü eldeki araçların ve güçlerin durumuna göre belirlenmek durumundadır. Kısmen olasılık hesabının yardımıyla belirlenebilir, ama hiçbir durumda adil olma temeli üzerinde hesaplanamaz.
>
> Geriye toplam ürünün tüketime ayrılacak olan öteki kısmı kalır. Ama bu, bireyler arasında bölüşülmeden önce, şu çıkarılmalarda yapılmalıdır: *Birincisi: doğrudan üretime ilişkin olmayan genel yönetim giderleri... İkincisi*: okul, sağlık kurumları vb. gibi *topluluğun gereksinimlerini karşılamak için ayrılan miktar... Üçüncüsü*: çalışamayanların vb. geçimi için gerekli fonlar, yani bugün resmi yoksul yardımı olarak adlandırılanların kapsamına girenler." (Marx, 2002;26-27)

Burada Marx'ın işaret ettiği temel nokta, sosyalist bölüşümün adil olamayacağıdır. Çünkü hem toplumun çalışmayan hem çalışacak durumda olmayan kesimlerinin ve toplumun diğer genel ihtiyaçlarının giderleri çalışanların üretimleri üzerinden sağlanacaktır. Çalışanlar, üretimden paylarını, toplumun genel ihtiyaçlarının tümü paylarından düşüldükten sonra alabileceklerdir. Çalışanların emeği, "adil" bir biçimde kendilerine dönmeyecektir. Toplam olarak bakıldığında, çalışmayan kesimlerin toplumsal çıktıdan aldığı

pay, çalışanların aldığından daha fazla olabileceği durumlar ortaya çıkabilir. Diğer bir önemli nokta ise, üretim araçlarının geliştirilmesinin, yani komünizme varabilmenin, sağlanması için "toplam toplumsal ürün"den kesintiler yapılması zorunluluğudur. Eğer somut koşullar, üretim araçlarının daha ileri bir seviyeye taşınmasını bir zorunluluk haline getirirse, ş. [illegible]ların paylarından daha büyük kesintiler yapılabilir ve çalışanlar daha az pay alabilirler. Marx'a göre bu durumun da hakkaniyet çerçevesinde değerlendirilmesi mümkün değildir.

Marx'ın bu eleştirilerini, programa "eşitlik" bağlamında yönelttiği eleştiriler ile birlikte ele alırsak, Marx'ın kavrayışını daha net ortaya koyabiliriz. Program, sosyalizmde "toplumun bütün üyeleri, emeğin üretisi üzerinde eşit hakka sahiptir" demektedir. Marx, ilk eleştiride gösterildiği gibi, kavramsal bir eleştiri getirerek hakkaniyet ile eşitliğin bağdaşmayacağını belirtmektedir. Yani program kendi içinde çelişiktir. Çünkü ürünlerin adil bir dağıtımı, toplumun üyelerinin farklı durumlarına karşı duyarlı olmalıdır ve bu durum beraberinde eşitsiz dağıtımı getirecektir. Eşitlik ilkesine dayalı bir dağıtım ise tüm farlılıkları göz ardı edecektir.

Marx, kavramsal eleştirisinden sonra, sosyalizmin ekonomik ve sosyal örgütlenmesi bağlamında eşitliği tartışmaktadır. İlk olarak Marx şunu söylemektedir: "Burada, kendi temelleri üzerinde *gelişmiş* değil, tersine, kapitalist toplumdan *çıkmış* komünist bir toplum söz konusudur." (Marx, 2002;28) Marx, "kapitalist toplumdan *çıkmış* komünist bir toplum" ifadesiyle sosyalizmi kastetmektedir. Yani tersinden ifade edilirse, Marx sosyalizmi, komünizm ile kapitalizm arasında bir geçiş toplumu olarak, komünizmin bir alt aşaması olarak ele almaktadır. Sosyalizm, "kapitalist toplumdan *çıkmış* komünist bir toplum" olarak, hala eski sosyal ve ekonomik sistemin bazı unsurlarını bünyesinde taşımaktadır. Burada en önemli nokta, emek-zamanının, kapitalizmde olduğu gibi, çalışanların toplumsal üründen alacağı payı belirliyor olmasıdır -tabi toplumun genel ihtiyaçları için gerekli çıkarmalar yapıldıktan sonra. Marx, sosyalizmde çalışanların üretimden paylarını alış biçimlerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Toplum ona, şu kadar emek verdiğini saptayan bir sertifika verir (bunda ortak fon için harcanmış emek düşülür) ve bu sertifika ile, toplumun tüketim maddeleri stoğundan kendi

> emek miktarına eşit bir miktar alır. Topluma bir biçimde sunmuş olduğu emek miktarını, başka bir biçimde ondan geri alır." (Marx, 2002;28)

Sosyalizm *sınıfsız* bir toplum olduğu için, kimse diğer bir kişinin emeğine el koyamayacaktır ancak, kapitalist bir ilke olarak, emek-zaman sosyalist toplumsal bölüşümde etkinliğini sürdürecektir. Bu anlamda çalışanların hakkı halen *burjuva* bir *haktır*. Çünkü kapitalizmde olduğu gibi ölçü birimi halen emektir ve eşitlik yalnızca ölçü, emek-zaman, bağlamında bir eşitliktir. Ancak bu eşitlik, çalışanların farklı emek beceriler gerektiren işlerde çalışmaları ve bir kısmının daha fazla bir kısmının daha az çalışması ve toplumundan bunlara bağlı olarak pay alması bağlamında ise halen eşitsizliğe dayanmaktadır (Marx, 2002;29). Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır ve hangi sonuçları doğuracaktır? Marx, ortaya çıkacak durumu şöyle özetlemektedir:

> "[İnsanlar- Ö.P] yalnızca *emekçi olarak* hesaba katılır, diğer her şey göz ardı edilirse, aynı ölçüt ile ölçülebilirler. Öte yandan: bir işçi evlidir, öteki değildir; birinin ötekinden daha çok çocuğu vardır, vb. vb... Bu durumda eşit emek sarf ettikleri halde ve dolayısıyla toplumsal tüketim fonundan eşit ölçüde yararlanma olanağına sahip bulundukları halde, biri gerçekte ötekinden çok alacaktır, biri ötekinden daha zengin olacaktır..." (Marx, 2002;29)

Görüldüğü gibi Marx sosyalist toplumun özelliklerini tanımlarken açık biçimde, bu toplumun eşitsizlik üzerine kurulu olacağını ve aynı zamanda adil bir toplumsal bölüşümün mümkün olmadığını belirtmektedir. Marx, "kapitalist toplumdan *çıkmış* komünist bir toplum" olarak sosyalizmin kusurlu yanlarının olduğunu ve bunun kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Yani sosyalizm halen bir *zorunluluklar* alanıdır. Peki, komünist toplum, bu kusurları aşabilmekte midir? Ve komünizm adil bir toplum mudur?

> "Komünizm toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; emek artık yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman; bireylerin çok yönlü gelişmeleri, üretken güçlerini de arttığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül

> fışkırdığı zaman- ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum bayraklarının üzerine şunu yazabilir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimi kadar!"(Marx, 2002;29)

Burada Marx komünizmin, sosyalizmin zorunluluklar alanından çıkılarak, özgürlükler alanına geçişi ifade ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda, sosyalizmin bünyesinde barındırdığı, kapitalist öğeler, emeğin değerinin ölçütü olarak emek-zamanı, artık ortadan kalkacaktır ve insanların toplumsal üretimden pay almalarının ölçütü *emek-zamanı* değil, *bireysel ihtiyaçları* olacaktır. Yani çalışanların üretimdeki payı ile tüketimdeki payı arasındaki tekabüliyet ilişkisi ortadan kalkacaktır. "Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimi kadar!" ifadesi tam da bu noktaya denk düşmektedir. Ayrıca bu ifade, Marx'ın nihai hedefini açıklaması açısından da son derece önemlidir. Peki, bu söz adil bir toplumsal yapıya mı işaret etmektedir?

Bu ifade de görüldüğü gibi yetenekler, yani çalışma ile, gereksinimlerin karşılanması arasındaki, kapitalist anlamda zorunluluklara dayanan, bağ kopartılmıştır. Bunlar, birey temelinde, birbirinden bağımsız alanlar haline gelmişlerdir. Komünist toplumda bir kişi yetenekleri ya da çalışma süresi az olmasına karşın, şayet ihtiyaçları –örneğin aynı durumda olanları ele alarak karşılaştırırsak- diğerlerinden fazla ise daha fazla çalışmasına gerek kalmadan bunları temin edebilecektir ya da tersi bir durumda söz konusu olabilecektir. Sosyalizm de olduğu gibi, komünizm bağlamında da bir adalet anlayışından söz edilemez. Fakat komünizmde adaletin olmayışı, sosyalizmden farklıdır. Komünizmde üretim ile tüketimi birimlere indirgeyerek eş değerler haline getiren bir *sosyal* bir ölçüt yoktur, tek belirleyen bireysel ihtiyaçlardır. Sosyalizmde ise sosyal ölçüt, emek-zamanı, vardır, ama sosyal ölçüt bağlamında dağıtım adalet temelinde değerlendirilemiyordu.

Buraya kadar ortaya konulan Marx'ın sosyalizm ve komünizm üzerine yaptığı tartışmalar açıkça göstermektedir ki, adalet kavramsal ve pratik açıdan hem sosyalizm hem de komünizm için düzenleyici bir ilke olamaz. Ayrıca Marx, sosyalizmin\komünizmin kapitalizme ve daha önceki toplum biçimlerine *göre* daha adaletli olduğunu da öne sürmemektedir. Sosyalizm, kapitalist öğelerini bünyesinde barındırmakla birlikte –ki yukarıda gösterildiği gibi Marx sosyalizmin adalet konusunda bir ilerleme olacağını söylememektedir-, komünizm tamamıyla başka ölçütlerle inşa edilir. Peki, Marx, sosyalizm ve komünizmin adalet üzerine kurulu olmayacağını ve hakkaniyet açısından bir

karşılaştırma yapmamakla birlikte, kapitalizmi *kendi içinde* adaletsiz bir sistem olarak eleştirmiş midir? Bu soru, başka iki soruya ayrıştırılarak sorulabilir: 1)Marx, kapitalizmi *kendi* adalet ilkelerine uymayan bir sistem olarak eleştirmiş midir? Ya da 2)Marx, kapitalizmin adaletsiz olduğunu göstermek için *aşkın* (transcentendal) bir adalet ilkesine başvurmuş mudur?

Marx'a göre, adaletsizlik, alt-yapı yani üretim biçimiyle, üst-yapı arasındaki bir uyumsuzluk durumunda ortaya çıkabilir. Tersinden ifade edersek, üretim ilişkisi ile bu ilişkileri düzenleyen hukuki çerçevesi içinde bir uyum varsa, her üretim biçimi kendi içinde adildir. Bu durumu, Marx şöyle ifade etmektedir:

> "... Gilbart'ın yaptığı gibi, doğal adaletten söz etmek saçmadır. Üretimi yürütenlerin arasında geçen işlemlerin adaleti, bunların, üretim ilişkilerinin doğal sonuçlarından ileri geldikleri olgusuna dayanır. Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradi hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak ve bir üçüncü tarafa karşı yasa zoruyla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak göründükleri hukuki biçimler, sırf biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu yalnızca ifade ederler. Bu içerik üretim tarzına tekabül ettiği, ona uygun düştüğü yerde adaletlidir. Bu biçimle çeliştiği yerde adaletsizdir. Kapitalist üretim tarzı üzerinde kölelik adaletsidir; tıpkı metaların kalitesine hile karıştırmanın adaletsiz olması gibi."(Marx, 2006;289-299)

Marx'a göre, şayet kapitalizm içinde bir adaletsizlikten söz edilecekse, bu kapitalizmin kendi yapısından kaynaklanmamaktadır. Kapitalizm, sosyal ve ekonomik örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin hukuki çerçevesinin uyumluluğu noktasında adil bir sistemdir. Marx için, kölelik, kapitalizmin hukuki çerçevesi temel olarak kapitalist ile özgür emek arasındaki ilişkiye dayandığı için, kapitalist ekonomi içinde kölelik adaletsizdir ama antik yunanda adaletsiz değildir. Yani adalet üst-yapı ile alt-yapı arasında bir *tutarlılık* ilişkisidir. Bu çerçevede, kapitalist ile işçi arasında yapılan, ve ücret ilişkisinin kurucu unsuru olan sözleşme adaletsiz bir ilişkiyi ifade etmemektedir çünkü sözleşme ait olduğu toplumun üretim ilişkilerinin bir uzantısıdır. Bu ilişkilerin temeli, işçinin emek gücünün kapitalist tarafından kiralanması üzerine kuruludur. İşçi üretmiş olduğu değerden daha azını, kapitalistten ücret olarak geri alır. Bu

ilişkiyi *sömürü* olarak değerlendirmesine karşın, Marx aynı ilişkinin *adaletsiz* olmadığını belirtmektedir: "[emek gücü- Ö.P] kuşkusuz satın alan için iyi bir şanstır, ama satıcı için hiç de bir haksızlık değildir"(Marx, 2004;195).

Marx için ücret kapitalist sömürü ilişkisinin bir temsilidir. Bu nedenle, Marx için ücretlerin azalması ya da artması, bir adaletsizliğe ya da adilliğe değil, yalnızca sömürü ilişkisinde bir derece farkına işaret edebilir. Ücretlerin yükselmesi, kapitalist ile işçi arasında *daha* adil bir ilişkinin kurulduğunun bir işareti olarak ele alınamaz, kapitalist ilişkilerin içsel yapısı içinde, bu ilişki *sürekli* olarak adildir. Marx'ın "[emek gücü- Ö.P] kuşkusuz satın alan için iyi bir şanstır, ama satıcı için hiç de bir haksızlık değildir" ifadesine bakarken, Marx'ın kapitalist ile işçi arasındaki ücret ilişkisinin yani sınıfların ortadan kaldırılmasını savunduğu akılda tutulmalıdır. Marx, kapitalist ücret ilişkisinin adil olduğunu söylerken aslında, adalet kavramına referansla daha iyi ücretleri talep etmenin, temelde yatan sömürü ilişkisini ortadan kaldırıyormuş gibi algılanmasının önüne geçmek istemektedir. Marx için İşçilerin, daha yüksek ücretler için mücadele etmesi anlamsız değildir. Ancak bu çerçevedeki işçilerin vereceği mücadele, sömürünün tamamıyla ortadan kaldırılması hedefinden bağımsız olmamalıdır. Yani Marx, sömürünün hiçbir zaman *daha* adil yapılamayacağını ifade etmektedir ve bu bağlamda daha ileri bir adımı savunmaktadır:

> "Demek ki ,işçilerin sermayenin ara vermeden sürüp giden gasplarının ya da piyasa değişiklerinin doğurduğu bu kaçınılmaz gerilla savaşlarına kendilerini tamamıyla kaptırmamalıdırlar. Anlamaları gerekir ki, bellerini büken, bütün yoksulluğu ile birlikte, mevcut düzen, aynı zamanda, toplumun iktisadi dönüşümü için *gerekli maddi koşulları ve toplumsal biçimleri* de yaratır. *"Adil bir iş günü karşılığında adil bir ücret!"* biçimindeki *tutucu* slogan yerine, bayrakları üzerine şu devrimci sloganı yazmalıdırlar: *"Ücret sisteminin kaldırılması!"* (Marx, 1993;126-127)

Görüldüğü gibi, Marx kapitalizmi kendi içinde adaletsiz bir düzen olarak algılamamaktadır. Marx, aynı zamanda kapitalizmi, ona dışsal olan soyut bir adalet ilkesine dayanarak da eleştirmemektedir, diğer bir ifade ile, tüm yer ve zamanlar için geçerli yani evrensel ve sabit insan doğasından hareketle rasyonel olarak inşa edilmiş bir adalet ilkesi öne sürmemektedir ve bu ilkenin kapitalizmin kendi "adaletsiz" yapısını ortadan kaldırabileceğini

söylememektedir. Diğer taraftan, sosyalizmi ve komünizmi birer ütopya olarak değil, somut toplumsal süreçler tarafından şekillendirilecek toplumsal yapılar olarak ortaya koyduğu için, ütopik bir yaklaşımla yapılabilecek bir şekilde, o toplumlara yetkin birer adalet ilkesi –"sosyalist adalet" ve "komünist adalet"- atfederek, bu ilkenin kapitalizmde uygulanması sonucu adil bir toplumsal yapının ortaya çıkacağını da söylememektedir.

Buraya kadar Marx'ın adalete yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Bundan sonraki bölümde, 'Marksist' adalet teorisinin argümanlarını göstermeye ve Marx ile olan tezatlıklarına işaret ederek, eleştirilerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

'MARKSİST' ADALET TEORİSİ VE ELEŞTİRİSİ

Yukarıda söylendiği gibi, bu yaklaşımın temel argümanlarını iki başlıkta özetlemek mükündür: 1) Marx'ın kendine ait ve kapitalizme dışsal ve aşkın (transcentendal) bir adalet anlayışı vardır ve bu adalet anlayışına dayanarak, Marx kapitalizm eleştirisini gerçekleştirmektedir ve 2) Marx, sosyalizm ve komünizmin kapitalizmden daha adil toplumlar olduğunu öne sürmektedir.

Bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri Z. I. Husami'dir. Husami'ye göre, Marx ahlakı ve adaleti yalnızca üst-yapının unsurları olarak görmez aksine kapitalizm eleştirisini kendi ahlak ve adalet anlayışına yaslanır. Yani Marx, kapitalizme dışsal olan bir adalet ilkesinden yola çıkarak, eleştirisini gerçekleştirir. Husami, bu ilkenin "adaletin proleter standartları" üzerine kurulu olduğunu öne sürmektedir:

> "Demek ki, Marx'ın ifade ettiği gibi, proletarya ve sözcülerinin kapitalizmi, adaletin proleter standartlarını kullanarak eleştirmesi haklıdır... adaletin proleter normlarının önceki toplum biçimlerini değerlendirmek için, haklı olarak, kullanır ancak bu normlar herhangi bir toplumda ya da tüm toplumlarda gerçekleşemez." (Husami, 1978;34)

Öncelikle, Husami'nin Marx'ın diğer toplumları eleştirmek için kullandığını iddia ettiği "adaletin proleter standartları\normları", bir "proleter toplumu"nun üst-yapısal bir unsuru ise, Marx'ın amacı insanların işçi olmayı sürdükleri değil, işçi olmaktan kurtuldukları\özgürleştikleri bir toplum kurmaktır. Bir kişinin proleter olması için, bir kapitalist ile ücretli emek ilişki

içine girmesi gerekir ancak sosyalizm ve komünizm proletaryasız, ve kapitalist sınıfın olmadığı toplumlar olduğu için, standartlarının\normlarının proleter bir anlayıştan doğması söz konusu olamaz. Diğer taraftan, yukarıda Marx'ın, her toplumsal yapının kendine ait bir adalet anlayışına sahip olduğunu ve o toplumsal yapılara dışsal bir adalet ilkesi ile eleştiri yapılamayacağını söylediği gösterilmişti. Bu bağlamda "adaletin proleter standartları\normları" ile ne kapitalist düzende ücretli emeğin ne de antik yunanda köleliğin adaletsiz olduğu söylenemez. Husami, yukarıda görüldüğü gibi, ayrıca "bu normlar herhangi bir toplumda ya da tüm toplumlarda *gerçekleşemez*" diyor. Bu çerçevede Husami, Marx'ın izlediği yöntemin tam aksine, ilk olarak *ideal* ilkeler –"adaletin proleter standartları"- benimsiyor. Daha sonra ise, bu ilkelerin ortaya çıktığı toplumun doğuşuna kadar olan tüm toplumları, bu ilkeler gerçekleşmediği için adaletsiz olarak kabul ediyor. Yine Marx'ın kapitalizm eleştirisi bağlamında, Husami şunları söylemektedir:

> "Kapitalizmde, üreticiye adaletsiz davranılır çünkü ücreti *emeği* ile değil, en iyi durumda, emek-gücünün değeri (daha az bir miktarda) ile orantılıdır. Bu nedenle, bir biçimde kattığı emek, farklı bir biçimde ona geri dönmez. Kapitalist işçinin emeğinin bir kısmına el koyar ve bu, kapitalizmde, işçinin sömürüsünün nedenidir. Marx'a göre, sosyalist toplum, sömürüyü dışlayarak, adaleti sağlar."(Husami, 1978;44)

Husami'nin, "adaletin proleter standartları\normları" ile birlikte düşünüldüğünde, buradaki yaklaşımının önemli tarafı, sosyalist düzenin sömürüyü ortadan kaldırarak, işçiyle kapitalist *arasında* adaleti sağlayacağını söylemesidir. Yani Husami sosyalist toplumda sömürünün ortadan kalkacağından söz etmektedir ancak sınıfların ortadan kalkmasından söz etmemektedir. Bu noktada Husami'nin sömürü kavrayışının, değerin yaratılma süreci olarak, üretim sürecine değil, yaratılan değerlerin paylaşım süreci olarak, dağıtıma odaklandığını söyleyebiliriz. Söz ettiğini standartlar\normlar, dağıtım sürecinde devreye girerek, kapitalist ile işçi arasında adil bir ilişkinin kurulmasını sağlayacaktır. Fakat bu düşünce Marx'ın sosyalizmi sınıfsız toplum olarak tanımlayışıyla açıkça çelişmektedir.

Diquattro'nun yaklaşımı da, Husami ile benzer biçimde, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olduğu için eleştirdiği fikri üzerine kuruludur. Diquattro, Marx'ın adalet anlayışını ele almadan önce, sömürünün "teknik" bir teorisi

olarak, emek-değer teorisini bir kenara bırakmak gerektiğini söylemektedir (Diquattro, 1998;83-84). Emek-değer teorisini dışladıktan sonra, Diquattro, Marx'a göre kapitalizm düzende kapitalist ile işçi arasında üretimin çıktılarının paylaşılması konusunda bir adaletsizlik olduğunu söylemektedir. Marx tarafından önerilen "sosyalist adalet", işçi ile kapitalist arasındaki adaletsiz ilişkiyi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır (Diquattro, 1998;85-91). Diquattro, Marx'ın yalnızca bir "sosyalist adalet"i değil aynı zamanda bir "komünist adalet" anlayışını da öne sürdüğünü söylemektedir:

> "Komünizm bir adalet alan mıdır? Benim tartışmam olumlu bir yanıt veriyor... Marx, refahın, mükemmel bir biçimde adil olarak dağıtımını kapsayan, eşit dağıtımına dayanan 'hiyerarşik' ya da ideal bir adalet teorisine sahiptir" (Diquattro, 1998;91)

Diquattro, Marx'ın söyledikleri ile çelişki içinde olan "sosyalist adalet" ve daha sonrasında "komünist adalet" kavramlarını kullanmaktadır. Daha sonra ise, Diquattro, Marx'ın adalet anlayışını açıklamak isterken, Marx'ın *Gotha Programı*nda eleştirdiği bir çelişkiye yaslanmaktadır. Diquattro'ya göre, komünizm hem "eşit dağıtım"ı hem de "adil dağıtım"ı birlikte sağlayacaktır. Marx yaptığı eleştiride, hakkaniyet ile eşitliğin bağdaşmayacağını belirtmektedir. Yani program kendi içinde çelişiktir. Çünkü ürünlerin adil bir dağıtımı, toplumun üyelerinin farklı durumlarına karşı duyarlı olmalıdır ve bu durum beraberinde eşitsiz dağıtımı getirecektir. Eşitlik ilkesine dayalı bir dağıtım ise tüm farlılıkları göz ardı edecektir. İronik olarak, Diquattro aynı çelişkiyi Marx'ın fikirlerini anlatmak için kullanmaktadır.

Diquattro'nun emek-değer teorisini kendi adalet teorisi dışında bırakmasının mantıki sonucu, emeğin değer yaratmadığı ve bu çerçevede kapitalist ile işçi arasında üretim sürecinde şekillenen bir sömürü ilişkisi olmadığıdır. Bu çerçevede üretim sürecine değil, -Diquattro emek-değer teorisini dışarıda bıraktığını söylüyor- dağıtım ve paylaşım sürecine odaklanılmaktadır. Böylece Husami ile benzer bir yaklaşımı paylaşmaktadır. "Sosyalist adalet" ve "komünist adalet" sınıfları ortadan kaldırmayacak ama sınıflar arasında adaleti sağlayacaktır. Marx'ın sosyalizmi ve tabiî ki komünizmi sınıfsız toplumlar olarak tanımlamasına karşılık, Diquattro, sosyalist ve komünist toplumları *sınıflı* yapılar olarak tanımlayarak, Marx ile çelişki içersindedir.

Bu yaklaşımın önemli bir temsilcisi de Gerald Cohen'dir. Cohen, Marksist bir adalet teorisi inşa etmeyi amaçlamaktadır. Diquattro gibi, Cohen de ilk olarak emek-değer teorisinin bir kenara bırakılması gerektiğini belirtmekte ve "emek değer yaratmaz" (Cohen, 1979;356) demektedir. Ve yine Cohen'e göre aslında Marksist bir sömürü teorisinin, emek-değer teorisine ihtiyacı yoktur (Cohen, 1979;358). Bu nedenle Marksistler vurguyu üretim sürecinden, üretim çıktılarının, kapitalist ile işçi arasındaki, adaletsiz bölüşümüne kaydırmalıdırlar. Cohen, emek-değer teorisini temel alan, Marksist yaklaşımı şu şekilde ifade etmektedir:

> "a) Serf ürünün tamamını üretir, lakin feodal lord ürünün bir kısmına el koyar; ve
>
> b) İşçi, metanın içindeki tüm değeri üretir, lakin kapitalist üretilen değerin bir kısmına el koyar." (Cohen, 1979;358)

Burada Cohen, ikinci önermede değişiklik yapılarak, şu hale getirilmesi gerektiğini belirtmektedir: "İşçi tüm ürünü üretir, lakin kapitalist üretilen değerin bir kısmına el koyar." Bu çerçevede, Cohen'e göre, işçinin sömürüsü, klasik Marksistlerin iddia ettiğinin aksine, serfin sömürüne benzemektedir (Cohen, 1979;358-359). Bu noktada, emek-değer teorisini dışarıda bıraktığı için, Cohen'in sömürünün üretim sürecinde değil, üretilen ürünlerin sahipliği noktasında gerçekleştiğini ve işçilerinin sömürülmesinin nedeninin ürünler üzerinde bir mülkiyet hakkına sahip olmamaları olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Kapitalizmi adaletsiz yapan neden de budur.

Cohen, Husami ve Diquattro'dan farklı olarak, Marx'ın adalet anlayışının *nasıl* olduğundan değil, Marksizmin adalet anlayışının *ne olması* gerektiğinden söz etmektedir. Fakat bunu, tamamen Marx'ın yaklaşımıyla ters düşerek yapmaktadır. Birincisi, üretim biçimleri ve sömürü ilişkileri arasındaki farklılıkları göz ardı ederek, tarihselliği tamamen teorisinin dışına çıkarmakta ve bu çerçevede feodalizmin ve kapitalizmin *aynı biçimde* adaletsiz olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım Marx'ın, tarihselliği kendisine temel almış olan, yaklaşımı ile açıkça zıtlık içersindedir. Marx, kapitalizm ve öncesi üretim biçimlerinin *kendi içersinde* adaletsiz olabileceğini, hele ki aynı biçimlerde adaletsiz olabileceğini kesinlikle reddetmektedir. Marx, her üretimin biçiminin *farklı* adalet yapılarına sahip olduklarını ve yukarıda gösterildiği gibi, hepsinin kendi içinde *adil* olduğunu söylemektedir. İkincisi, Cohen ücreti işçilerin üretilen ürünler üzerinde mülkiyet sahibi olabileceği ve adaleti sağlayacak bir

araç olarak görürken, Marx, ücretli emeğin tümüyle kaldırılması gerektiğini söylemektedir. Marx için, ücret üretim sürecinde gerçekleşen sömürünün bir *temsilidir*. Cohen için ise, emeğin değer yaratmadığını düşündüğünden, ücret üretim sürecinde ortaya çıkan bir sömürüyü değil, ama ürünler üzerindeki mülkiyet hakları konusunda kapitalist ile işçi arasında bir adaletsizliği sergilemektedir. Ancak bu adaletsizlik, ücretin kendisinden değil, miktarından doğmaktadır.

Marx'ın söyledikleri çerçevesinden bakıldığında, Cohen'in yaklaşımı yalnızca sömürünün daha "adil" yapılmasını amaçlamaktadır. Çünkü kapitalist toplumsal düzenin temelini oluşturan sınıfsal ilişki olduğu gibi bırakılmaktadır. Kapitalizmdeki problemde, sınıflar arasındaki ilişki de değil, bu ilişkiyi düzenleyecek yetkin ilkelerin bulunmamasına bağlanmaktadır. Üretim safhası tamamen dışarıda bırakıldığı için, adalet ilkelerinin düzenleyeceği alan ürünlerin dolaşımda olduğu *piyasa*dır. Bu çerçevede, kapitalist üretim biçimi ideal olarak kabul edilmektedir, eksiklik dolaşım alanında işçilerin ürünler üzerinde kapitalistler kadar güç sahibi olmamasıdır. Adaletin sağlanması bu eksiği giderecektir.

SONUÇ YERİNE

Bu çalışmada Marx'ın temel argümanlarından bir adalet teorisi inşa edilemeyeceğini ve inşa etmeye çalışan teorisyenlerin açıkça Marx ile tezat içine girdiklerini göstermeye çalıştık. Marx'ın temel argümanlarından bir adalet teorisinin çıkmayacağını aslında yazarlar da kabul etmektedirler. Çünkü, 'Marksist' bir adalet teorisi kurmaya önce sınıf mücadelesini, tarihi ve özellikle emek-değer teorisini dışlayarak başlamaktadırlar. Fakat temel önermelerini dışlamalarına rağmen, teorilerinin ilkelerini açıklarken, "sosyalist adalet", "komünist adalet" ve "adaletin proleter standartları" gibi kavramlara başvurmaktadırlar ve bu ilkelerin içeriğini Marx'a atfetmektedirler. Yani Marx'tan hareket ederek, teorilerini inşa ettiklerini belirtmektedirler. Fakat kapitalist üretim ilişkilerini verili olarak kabul etmektedirler. Tezat da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Marx'ın temel argümanları, bir adalet teorisi kurulmasına izin vermediği için, önce sosyalizmi ve komünizmi, biçimsel olan bir anlayışla, yalnızca kapitalizmden daha 'iyi' ütopik toplumlar olarak kurgulamakta ve yalnızca normatif bir çerçeveden,"bir düzende sömürü varsa, o zaman adaletsizlik de vardır" düşüncesinden, hareket etmektedirler. 'İyi' toplumların ilkeleri, var olan düzendeki sömürü ilişkisini ortadan kaldıracaktır.

Fakat Marx için hem sosyalizm hem de komünizm tarihin, öznenin ve nesnel durumun karşılıklı ilişkisi bağlamında, somut adımlarının bir sonucu olacaktır. Bu toplumlar, ahlaki anlamda 'iyi' ütopik toplumları temsil etmemektedir. Sömürü biçimleri de Marx için tarihsel bir niteliğe sahiptir ve biçimi ne olursa olsun sömürü yapıları kendi içersinde adaletsiz değildir.

Marx, komünizmi, insanlık tarihinin gerçek başlangıcı olarak tarif ediyordu. Bu çerçevede, bu toplumun "tarih-öncesi"nden her anlamda bir kopuş gerçekleştirmesi gerekiyor. "Tarih-öncesi" her toplum, sosyalizm hariç, sömürü yapılarına denk düşen bir adalet yapısına ihtiyaç duyuyordu ancak Marx'a göre sömürünün olmadığı bir düzen adalete de ihtiyaç duymayacaktır ve adalet "tarih-öncesi"ne ait olarak kalacaktır.

KAYNAKÇA

Marx, Karl, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. Barışta Erdost, Sol Yayınları, Ankara 2002

Marx, Karl, *Kapital: Cilt 1*, çev: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 2004

Marx, Karl, *Ücretli Emek ve Sermaye*, çev: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1993

Marx, Karl, *Kapital: Cilt 3*, çev: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 2006

Husami, Ziyad, *Marx on Distribution Justice*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 8, No:1, 1978, s. 27-64

Diquattro, Arthur, *Liberal Theory and the Idea of Communist Justice*, The American Political Science Review, Vol. 92, No:1, 1998, s. 83-96

Cohen A., Gerald, *The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation,* Philosophy and Public Affairs, Vol. 8, No:4, 1979, s. 87-107

ŞAVKAR ALTINEL'IN *'KENSINGTON PARKI'NDA SABAH'* ŞIIRININ HERMENEUTIK FENOMENOLOJISI VE ZAMAN SORUNU

Hâle SEVAL

"İnsan bu dünya üzerine şiirsel olarak yerleşir,
bütün meziyetlerine rağmen"[1]

GİRİŞ

Istanbul'da doğan Şavkar Altınel'in şiir poetikası değişmez bir çizgi üzerine kurulmuştur. Birçok nesne onun şiirinde özel bir anlam taşımaktadır. Bu nesneler genel geçer bir şekilde sadece bir iki şiirinde değil, birçok şiirinde ve düz yazılarına karşımıza çıkan bir gerçekliktir. Şavkar Altınel'in *Kış Güneşi*[2] adlı kitabında yer alan "*Kensington Park'nda Sabah*" adlı şiirine, fenomenolojik yaklaşımı bir perspektif olarak kullanan Cenevre Okulu'nun eleştiri yöntemini göz önüne alarak incelemenin bize, başlangıçta farklı bir boyut kazandıracağı inancındayım.

Husserl, nesnelerin özüne inmeyi/varmayı hedeflediği bu yönteminde amacı hiç değişmeyen "öz" ü, varolan "hakikatı" bulmaktır. Öze ulaşmak mutlak bir bilgi elde etmek, dolayısıyla mutlak varlığa ulaşmaktır. Bu incelemede, Altınel'in bilincinde nesneye ne tür bir anlam ya da Husserl'in deyimiyle "öz" yüklediğini saptamak/saptayarak şiire, belki bir başka anlamda şairin bilincine yaklaşmayı amaçladım. Şiirin bütünü içinde nesneleri, diğer sözcüklerden ayrı bir paranteze alarak inceleyen bu yöntem aracılığıyla hedef, öyküsel anlatımlı şiirin katmanlarını da açıklamaktır. Bu açıklamanın yanı sıra ikinci olarak, Hermeneutik yöntemle şiire yaklaşmak, şiirin yazıldığı anın içine düşüncesel bir varoluşla girmek, diğer bir değişle şairin o şiiri yazdığı/hissettiği an ile müthiş bir duygudaşlık kurmaktır. Üçüncü olarak da Heidegger'ci bir

---

1 Martin Heidegger, *"Poetry,language,thought"*, 1971, Harper&Row, New York

2 *Kraliçe Viktorya'nın Düşü, Gece Geçilen Şehirler, Kış Güneşi, Donuk Işıklar* adlı dört şiir kitabı *Yol Notları* adı altında Toplu Şiirler olarak YKY(Mart 2004) tarafından basılmıştır.

yaklaşımla "zaman" sorununu da ele alarak eklemek ve şiire bir üçleme çerçevesinde eleştirel bir yaklaşım da bulunmak hedeflenmektedir.

ŞAVKAR ALTINEL VE ŞİİR

Şairin, "*Kensington Parkı'nda Sabah*" adlı şiirinin anlam katmanlarında (rational sfer) karşımıza çıkan "ağaç", "park", "çocuk", "uçak", gibi değişmeyen nesneleri vardır. İnceleme yönteminde Cenevre Okulu'nun tekrarları gözönünde bulundurarak ulaştığı anlamsal bütünlük ve/veya anlama yönelik saptamalar; Altınel'in şiirinde yalnızlığı (ki ileride yabancılaşmaya kadar gidecektir) çocukluğa duyulan özlemi, kayıp/yitik zamanı, zamanın akışkanlığını ve kesin bir mekânı ortaya koyar. Şiirinde nesnelerin kazandığı anlamlar ise genel yazma eylemi içerisinde bütünlüğü oluşturur.

Türk Edebiyatında Yahya Kemal, Nazım Hikmet ve II. Yeni Şairlerinden Turgut Uyar ve "*benim şiirlerimde o kadar öykü vardır*" diyen Edip Cansever, Sezai Karakoç Dünya Edebiyatında Apollinaire'de rastladığımız şiirde "hikâye anlatımı" Şavkar Altınel'in şiirlerinin de vurgulayıcı özelliğidir. Anlatımcı (narrative) şiir yazan şairler olarak Şavkar Altınel, Roni Marqulies ve Turgay Fişekçi "*anlatımlı şiir- anlamlı ve hayata ilişkin*" olduğunu savunurlar. Bu tür şiirler olgu, durum, gerçeklik "öyküleme" tekniğinin olanaklarından yararlanılarak şiirselleştirilir. Burada en çok üzerinde duracağımız nokta şiirin öyküselleşmemiş, sadece öyküleme anlatım biçimi olarak öyküye yaslanmış olmasıdır. Roni Marqulies, *"bence şiir konulu olmalıdır, narrative olmalıdır, hayatla, insanla ilgili olmalıdır"*, der. Marqulies (1994)

Şavkar Altınel'in de şiirleri duru, açık, yalın, imgeyle mesafeli hikâyeye odaklanmıştır. Roland Barthes tarihsel süreç içerisinde şiir ile düzyazının ilişkilerine bakarken, çağdaş şiir anlayışı ile birlikte şiir ile düzyazının, şiir ile hikâyenin arasının açıldığı tespitini yapar. Oysa Barthes'e göre klasik şiir ile hikâye düzyazı iç içedir. Aralarında kalın, belirleyici çizgiler çizmek zordur. Zaten şiir o dönemde farklı bir dil olarak algılanmaz. Sadece düzyazının süssel bir çeşitlemesidir."Klasik şiir düzyazının süssel bir çeşitlemesi, bir sanat'ın (yani bir uygulayımın) meyvesi olarak, duyumsanırdı yalnızca, hiçbir zaman farklı bir dil olarak ya da özel bir duyarlığın ürünü olarak duyumsanmazdı. O zaman şiir her türlü anlatma biçiminde öz olarak bulunan gücül bir düzyazının süssel, anıştırıcı ya da yüklü bir denkleminden başka bir şey değildir. 'şiirsel', klasik çağlarda hiçbir genişlik, hiçbir duygu derinliği, hiçbir tutarlılık, hiçbir ayrı evren belirtmez, yalnızca sözsel bir uygulayım'dır.(Barthes, 2009,s.40)

Fransız denemeci ve göstergebilimci Roland Barthes şiir-öykü birlikteliğine şu şekilde yaklaşarak devam eder: *"Şiir artık süslerle bezenmiş ya da özgürlükleri budanmış bir düzyazı değildir. İndirgenmez ve kalıtımsız bir nitelik özelliği değil, tözdür artır".Barthes (2009)*

Jorge Lois Borges'de "*Hikâye Anlatımı*" başlıklı konferansda şairlere epiği önerirken temel düşüncesi şiir ve hikâyenin birlikteliğidir. *İlyada, Odysseia'dan yola çıkarak günümüzde şiirdeki en büyük eksikliğin "epik" yazmamak olduğunu belirtir. Bu bağlamda "hikaye" anlatmanın ve dinlemenin insanın hafızasına yer ettiğini ekler. Son zamanlarda epiğin edebiyattan çekildiğini, iki yıkıcı dünya savaşı geçirmemeize rağmen bunlardan hiçbir epik çıkmadığı tespitinde bulunur.Epiğin en belirgin özelliğinin ise hikayeye yaslı anlatımı olduğunu ifade eden yazar, geleneksel yapıda şiir ve hikayenin farklı olmadığını, hem şiir söyleyenler hem de dinleyenler açısından bunların ayrıştıralamayacağını iddia eder.(...)Hiç kuşkusuz bütün bunlara karşın öykü ve şiirin ayrı disiplinler olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu bağlamda şairlere hikâyeyi öneren Borges'in bu sözlerini şiirin atladığı bir özelliği, bir imkânı hatırlatma olarak algılamalıyız. Bir imkân, bir bir açılım olarak. Değilse şiir ve öykünün yazınsal tür olarak geldikleri yer düşünüldüğünde bir aynilikten, bütünleşmeden söz etmek imkânsızdır. Kaldı ki şiir ve öykünün bu yazıda sıraladığımız yakınlaşma ve farklılıklar içinde kanıtlar bulunabilir. Bunun için Rus biçimcilerinin özellikle şiirin dilsel niteliği ve şiir dili ile düzyazı dili arasındaki ayrımlar üzerine yaptıkları kuramsal araştırmalar bile buna yeter.(Borges,Şu Şiir İşçiliği,s,32)*

Şavkar Altınel de kendi şiir dünyasını şu şekilde savunur; *"(...) Hatırladığım ve sevdiğim şiirlerin nerdeyse tümünün, bir edebiyat sözlüğünün Yahya Kemal'in yapıtları için kullandığı deyimle,'birer hikâye karekterinde' olduklarını gördüm.(...) Burada yalnız İngiliz şiirinin büyük anlatma geleneğinden söz etmiyorum. Bu alanda herhangi bir antolojiye şöyle bir göz atmak, İngiliz edebiyatının en göze çarpan özelliklerinden birinin, Chaucer'in Canterbury Öyküleri'nden Spencer'ın Periler Kraliçesi'ne, Milton'ın Cennet'in Yitirilişin'den Wordsworth'ün Prelüd'üne bir dizi, her biri bir roman uzunluğunda, anlatımcı şiiri kapsaması olduğunu kanıtlamaya yetecektir. Ama tipik bir İngiliz şiiri kısa ve 'lirik' olduğunda bile her zaman nesnel bir durum betimler ve bunu yaparken de düzyazının mantığına ve kurallarına sadık kalır". (Altınel, Soğuğa Açılan Kapı,s,11-12)*

ALTINEL'İN ŞİİRİNİN KONULARI

Altınel'in şiirlerinde değişmeyen konuların başında "yolculuk" ve "zaman" kavramı gelir. Altınel'in şiirlerinde bu konunun ana merkezde olmasının sebebi onun anlatımcı bir şair olmasına bağlanabilir. Yolculuk, yolculuklara çıkmak, başka diyarlarda gezmek sürekli hareket halinde olmak "an"ı bir kere yaşama ve arkasında bırakma duygusunun en açık belirtisidir. Şavkar Altınel'in sade bir dille yazdığı şiirlerinde "yolculuk" belirleyici ana tema olarak yerini alarak, İngiltere dışına Uzak Doğu'ya ve farkı coğrafyalara yaptığı uzun seyahatlerinde gezip gördüğü, yaşadığı, yaşamak istese de ayrılmak zorunda kaldığı "şehir ve şehirler" de şiirinde yerini alır. Birçok şiirinde, şiirin yazılmasının ana eksenini "şehir" oluştursa da, bunu şiirinin alt sesinde tutan şair, tıpkı bir mimar titizliğiyle düşünce, duygu ve zamanı (geçmiş/bugün-an) şehrin üzerine inşa eder.

Kraliçe Viktorya'nın Düşü adlı şiirde Glasgow, Uzak Doğu'yu anlatan şiirinde kentin Pazar yerini betimleyen Şong *Şuy Pazarında, Gene Fransa'da Olmak, İspanya'da Olmak, İtalya'da Olmak şiirinde* Bolonya, Floransa *Garında Kızlar, Oxford'a Dönüş* ve elbette bir çok şiirinin içinde yer alan Londra şehri. Kentler şiirin ana iskeletini oluştururken zaman geçmiş ve bugün üzerine hatta o "an" üzerine inşa edilir.

Şair için zaman önemlidir. Yitip, terk edip arkasında bıraktığı, bir daha yaşama olanağı olamayan zaman. Zamanın şairdeki çağrışımı yaştır, yaş almaktır, ölüme yazgılı olduğunu hatırlamaktır. *Kensington Parkı'nda Sabah* şiirinde de bu vurgu vardır. Gene *Şong Şuy Pazarında* adlı farklı bir şiirinde de bir zaman sorunsalını ortaya koyarak bitirir şiirini.

"Ben de çocuktum," diyorum onlara,
"kırk yıl önce, başka bir diyarda";
ama rüzgar alıp götürüyor sözcüklerimi
palmiyeler savrulurken
dışarıda çiseleyen yağmurun altında."Altınel(2004)

Altınel sadece şiirlerinde değil düz yazı kitaplarında da okuyucu ile paylaştığı bu durum (zaman) ile karşılaşırız. Kuzeyde adada yaşayan Altınel'in bu "yaş" saplantısı bana Virginia Woolf'un 13 Ocak 1932 de yazdığı güncesinden bölümleri hatırlatır. Woolf'da " Ayın on üçü ve ben gevşeme hallerinden birinde, hayatın sularının çekildiği anlardan birindeyim.(...)Daha

bir yirmi yılımız varmı? *Ayın 25'inde elli yaşıma basacağım, yani Pazartesi günü: Kimi zaman 250 yıl yaşamışım gibi geliyor bana, kimi zamansa etraftaki en genç kişiymişim gibi."Woolf (1995)*

Dilde varoluş özellikle eğer bir edebi eseri yaratma olarak gündeme geliyorsa "yaş", "zaman", "durum" ortalama insanın dilde varolamasından çok daha önemli bir boyut kazanır. Çünkü roman, şiir dilde vardır ve şiire doğru gidildikçe dilsellik oranı daha da artar.(...) Romanda ve şiirde dil, son derece bireysel, özgül söylemlerin ortaya çıkışını sağlayabilir. Çotuksöken (2000)

FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN BİR ELEŞTİRİ OLARAK UYGULANMASI

Fenomenolojik yaklaşımı edebiyat eserlerine uygulayan Cenevre Okulu'ndan yararlanılarak Altınel'in, bu şiirinde nesneleri nasıl algıladığını incelemeye çalışarak şairin, şiiri yazdığı anda kendini var etme süreci ele alınacaktır. Bu var etme sürecinde ulaşılan "öz" şiirin ortaya çıktığı saf bilinç anıdır. *Cenevre Okulu, fenomenolojik yöntemin indirgemede ve öz tasviri düşüncelerinden yararlanarak bir metindeki deneyimsel yapıları bulgular. Bir edebi metindeki herhangi bir deneyimsel yapı, fenomenolojideki nesnenin özünün karşılığıdır. Okul, bu öze ya da deneyimsel yapıya ulaşmak için imaj, ritm gibi yüzey oluşumlarını takip eder. Süreç, Husserl'in öz tasvirinde genel olana ulaşmak için yaptığı uygulamanın aynısıdır. Metindeki deneyimsel yapıların incelenmesinde ise kimi zaman şairin bilinç modları, kimi zaman da eserin içerikleri ve morfolojik özellikleri dikkate alınır. Akgün (2002)*

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Edmund Husserl tarafından ortaya atılan ve geliştirilen özü görüntüleme yönteminin adı, tam açık bir ifadeyle "Fenomenoloji" dir. Husserl'in kendi deyimiyle ifade edecek olursak "öz" araştırmasıdır. Fenomenolojinin ana taşı "reduktion/indirgeme" un karşısındakinden beklediği doğal tavrı ve onun genel savını kökten değişime uğratmaktır. Bu değiştirme eylemi, dünyanın içinde var olan "ben" ile "nesne"leri göz ardı etmek demek değildir. "Epocke" ile her şey paranteze alınmakta ve böylece o parantez içindeki dünya ve diğer alınanlar olduğu gibi kalmaktadır. Bu parantez içine alma birdenbire olmakta ve paranteze alınanlar, canlı cansız doğal nesneler, kültür nesneleri ve bunların oluşturduğu çevrede yer alan insan vücudu da bu parantezin içinde yer alır. Husserl'in bu yöntemiyle geriye kalan sadece "bilinç"tir. Buradan hareketle bilinç gerçek ve gerçekdışı bir yere sahip olmaktadır. Fenomenoljik yöntemin sonunda doğal

tavır ve genel varlık savından arındırılan bilinç, dünyayı içinde kurarak yeni baştan oluşturur.

Fenomenolojik yöntemi edebiyat alanında uygulayan Cenevre Okulu eleştirmenleri; Jean Pierre Richard, Jean Rousset, Jean Starobinski ve J.Hillis Miller'dir. Bu eleştirmenler değişik çalışmalarda "tematik eleştirmen" ve " bilincin eleştirmenleri" adları ile anılmışlardır. Bu kişilere ek olarak Cenevre Okulu'nun ilk dönemlerinde Marcel Raymond ve Albert Beguin Cenevre Okulunun ilk döneminde yer alan eleştirmenlerdir. Akgün (2002)

Fenomenoloji yazınsal yapıtların öz niteliklerini anlamamıza yardımcı olacak bir yöntem olarak ele alacağımız Şavkar Altınel'in bu şiirinde amacım. şiirin kendinin bir bilincin ürünü olarak görmekten hareketle şiirin. kimliğinin/anlamının saptanması ve ortaya konulmasıdır. Diğer bir deyişle şiiri "hayal" ve "anlam"ı birleştiren bir bütünlük içinde görerek hareket noktamızı bulmaktır. Edebi eserleri ve özellikle de şiir yapıtın meydana gelmesini sağlayan bir dışsallığın değil aksine, bir bilinçin ürünüdür. Kentin bir köşesinde yer alan "park", "Kensington Parkı" bilincin yoğunlaştığı yeri, bir kesiti, belli bir topografik mekânı imlemektedir. Büyük kenttin içinde bulunan ufak bir toprak parçasında yaşanan "zaman" şairin bilincini tetiklemektedir.

FENOMENOLOJİK NESNE İNCELENMESİ

Altınel'in *Kensington Park'ında Sabah* şiirinde yer alan "*Çocuklar kotralarını yüzdürürken gölcükte"* dizesi belki de fenomenolojik yaklaşımda ana hedeftir. Dizede geçen "çocukluk" ki, dış dünyayı epockeye alan zaman dilimidir. Husserl'in deyimiyle yaklaşırsak "indirgeme/reduktion" ve "epocke/paranteze alma" kavramları üzerine yoğunlaşılan zamandır.

Devamında şiirde yer alan nesneleşmiş sözcüklerden yola çıktığımızda "ağaçlar" şairin parkta varoluşundan etkilendiği nesnelerin başında gelmektedir. Çünkü ağaçlar tıpkı insanlar gibi başlarını sallamaktadır. Bir anlığına ağaç kavramının edebiyattaki önemine yüzümüzü çevirecek olursak: Shakespeare'ın Hamlet oyununda salkım söğüt ağacını "uzum yaşamanın" temsili olarak kullandığını, Japon Noh oyunlarında karşımıza çıkan çam ağacının, ölümsüzlüğün sembolü olarak ele alındığını düşünürsek Altınel. belirgin bir ağaç adı vermemekle birlikte başlarını salladıklarını söylediği nesneleştirdiği ağaç bir otoriteyi temsil etmektedir. Güçlü, hâkim ve bir o kadar da uyumlu ve düzenli bir yapı sergilemektedir.

Şair şiirini bitirirken çok açık bir şekilde " kırk beş yaşındayım" diyerek fenomenolojide ki "öz" kavramı gibi "an" belirtmiştir. Süreci belli olmayan zaman/yaşam diliminde bir "an". Kırk beş yaş, bir varolan olarak sahip olduğu zaman kavramında senenin bir günü ve onu hissettiği an. 365 güne yayılan, bir seneye ait yaş, bir gün; doğum gününün olduğu gün olarak vurgulanarak belirtilmiştir.

"*Londra Homurdanıyor uzakta"* dizesinde Britanya'nın kalbi olan kent, bir yer adı belirtilmiştir. Londra vurgusu özellikle vardır. Uzakta kent homurdanıyor demez, Londra homurdanıyordur. Homurdanmak devingenliğini, varoluşunu hissettirmektedir. Aynı zamanda Shakespeare'in de Londrası'dır o yer. Shakespeare de kentti ilk gördüğü an büyülenmiştir. Karanlık, sisli sokaklarında ölümün kol gezdiği, adi cinselliğin kalabalık caddelerden taştığı, çan sesleri susmak bilmediği o yerde yazmıştır oyunlarını. Thames nehri kıyısında göğe ellerini uzatan yelkenleler ile kent hareketlidir, canlıdır, yaşam doludur. Şavkar Altınel de özellikle homurtusunu belirttiği kent, yaşadığı yerdir. Kuzeyde adada yaşamını sürdüren şairin adanın bir noktasında bulunduğu kesittir/kenttir, Londra. Park ise, şairin bilinç anıyla "yaşamını" sürdürebildiği/sürdürmek zorunda kaldığı küçük, dar bir yeşil çerçevedir.

Şiirde gökyüzünde sessizce süzülen "uçak", şairin nesneleştirdiği "uçak" süzülmekten öte, hareket halinde olan bir süjedir. Gökyüzünde özgürce, sorumsuzca uçuşu aynı zamanda yertsiz yurtsuzluğu da içinde barındırmaktadır. Şair, o an için kendini de yertsiz yurtsuz hissetmekte, ait olduğu topagrafik bir mekânın olmadığının dışa vurumunu uçan uçakla özdeşleştirmektedir. Hatırlamak gerekir ki Altınel, on dokuz yaşında Istanbul'dan ayrılmış, dört yıl Chicago ve ardından Britanya'da yaşama başlamış ve hala sürdürmektedir. Dilini ve kültürünü çok iyi bildiği halde, ona göre kuzeydeki adada bir yabancıdır. Gene Altınel'in *Kwangvamun Kavşağı* adlı düz yazı eserinde kendini nereye, hangi yöne gideceğini bilmeyen, sırtında evini taşıyan bir kaplumbağya " *kavşaktaki adama*" benzetir. *Kensington Parkı'nda Sabah* şiirinde Altınel de olduğu gibi sözcükleri nesneleştirerek her varolan şair, şiirinin yazıldığı o an dizelerin içinde yer alan sözcükler/nesneler şairin özünü yansıtmakta, onu var eden ana hedef haline dönüşmektedir.

HERMENEUTİK YÖNTEMİN BİR ELEŞTİRİ OLARAK UYGULANMASI

Hermeneutik tekniği ile şiire yaklaşmadan önce kısaca, hermeneutik açılımını yaparak konuya yaklaşmak isterim. Her edebiyat okurunun okumuş olduğu edebi eserini anlaması doğal bir olgu olarak kabul edilir. Anlamanın devamında yorumlamak, esere eleştirel olarak yaklaşımlar da söz konusudur.

Hermeneutiğin Yunanca bir kavram olduğu bilinir fakat bunun yanı sıra epistemelojik kökeni üzerine yapılan çalışmalar kesin bir sonuca ulaşmamıştır. Yunan mitolojsinde yazının yaratıcısı, tanrıların habercisi Hermes ile ilişkilendirilir. Yazılı metin bir dilin ürünü olduğundan ve aynı zamanda farklı yorumlara da açık olduğundan bir edebiyat eserini anlama ve yorumlamada temel alınan ana hedef nedir ya da nelerdir?

Modern insan, kendi zamanının tüm sınırlamalarının ötesinde, tarihin derinliklerinde kaybolmaya yüz tutmuş kültürler üzerine yönelir ve bu kültürlere yönelmekle onların sahip oldukları gücü kendinde hisseder. Dilthey(1999)

Dilthey'a göre sanat, yaşamayı anlamanın organonudur. Edebiyat ve şiir sanatı yaşamın yansıtılmış bir şeklidir. Bir şiirin yansıttığı yaşam, doğal yaşam değil, psişik enerjinin tinsel/kültürel formları içinde dışa vurulan tinsel yaşamıdır. Wilhelm Dilthey'a göre insanın üç psişik edinimi vardır. Antipati, sempati ve duygudaşlık adını verdiği bu üç ediniminden "duygudaşlık" ye büyük önem verir. Dilthey' a göre sempati ve antipati ilişkilerimize eşlik eder ve bizi etkiler. Oysa duygudaşlık; olumlu ve olumsuz etkinin en az olduğunu, daha yoğun ve karmaşık bir edim olarak "anlama" yönteminin psişik dayanağını olduğunu söyler.

Dilthey'a göre, her anlama yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, iç deneyimdem, kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneylerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar. Kişiye özel bir halin yaşantısı, sürecin çekirdeğinde artık türdeştirler. Yaşamın gerçekleşmiş, idrar edilmiş her anında, psişik güçlerimizin tümü faal haldedir. Öyle ki, yaşanan an, geçmişten ve gelecekten, zaten güçlerimizin tümünün faal halde olduğu an olmasıyla ayrılır./.../Ve bizim anlayışımızın/anlamamızın sınırları, daima, bağlamından hareketle yeniden üretim ve yeniden kurma yapacağımız yerdedir.(Dilthey, 1999,s.35-36)

Dilthey da bir eseri anlama yalın anlama ve yüksek anlama olarak ikiye ayrılır. Sanat eserlerini anlamaya çalıştığımızda yüksek anlama kendi arasında üç bölümde incelenir. a) içine girme, b) yeniden kurma, c) yeniden yaşama.

Altınel'in *Kensington Parkında Sabah* şiirini anlamaya çalışırken yüksek anlamanın yeniden kurma tekniği ile ele alarak, hermeneutik boyutunu açıklamaya çalışacağım.

İngilizlerin chilly dediği insanı hafif üşüten, ürperten serin bir gündür. Parkı çeveleyen asırlık ağaçların dalları tıpkı bir insan başı gibi sallanmaktadır. Bu kalın gövdeli ağaçların sallanan dalları, uçuşan yaprakları parka daha da hüzünlü bir hava vermiştir. Zayıflamak amacı gütmeden, eşofmanları giymiş bir kaç kişi belki de her zaman yaptıkları gündelik eylemlerini gerçekleştirmektedir. Dadılarınla birlikte parka gelmiş olan çocuklar, küçük havuzcukta; ellerindeki oyuncak kotralarını yüzdürmektedirler. Hayatlarının en masum anlarını yaşarken onları bekleyen gelecekten habersizdirler. Oysa hemen parkın dışında o mutlu anın arkasından gelecek olan belki de mutsuz günler onları beklemektedir. O tarihi kentte yüzyıllar önce İskoç dadılar çocukları nefes almak için bu güzel parka getirilerdi, artık zaman değişmişti dadılar da İskoç değildi. Uzaktan uzağa kentin homurtusu kulağıma çalınır, aldırmak istemesem de yapamam. O homurdanan tarihi kent gözümün önünde bir sinema şeridi gibi uzar gider. Ya da ben bilerek bu filmi uzatırım. Londra ne çok yazara ev sahipliği yapmışıtır. Saymakla bitiremem ama hemen aklıma ilk olarak gelen Virginia Woolf'tur. Homurdanan Londra o yıllarda Woolf'un 22 Hyde Park Gate'de geçirdiği çocukluğunda ona ilk yazma deneyimini sunmuştur. Aynı zamanda Londra'da, o evde, duygusal şoklarını da yaşadığı tipik İngiliz aile ortamında da hayatını sürdürmektedir.

Parka kadar sesleri uzanan kent, Londra ne kadar çok kimseyi koynunda sakladın yıllarca; bıkmadan, usanmadan.. Ağacın yüksek dallarının üzerinden bir uçak süzülmekte, arkasında bıraktığı iz bir çocuğun tepelerde koşarak uçurduğu uçurtmayı andırır. Uçak, kim bilir kimleri nereden nereye taşımakta? İnsanları anayurtlarına mı götürmekte, yoksa koparmakta mı? Ben çimlerin üzerindeyim, tek başıma kendi kendimle. Ben ben olalı kendimi kendime hiç bu kadar yakın hissetmemiştim. Bugün benim doğum günüm, kırk beş yaşındayım. Tüm günler gibi onu da, kırk beş yaşımı da bir kere yaşayıp, hemen gün akşama dönerken usanmadan tüketeceğim. Ve yarın o gri-mavi karışımında gökyüzüne bir daha hiç olamayacağım bir günü arkamda bırakarak uyanacağım. Hayır, üzülmeyeceğim, onu ilk defa kırk yaşımda yapmıştım. Uçağa binip gittiğim o uzak ülkede, Güneyde bir ülke; Avustralya'daydı.

Dönencenin farklı tarafında suların tersine aktığı yerde durmuş, zamanı dinlemiştim. Şimdi artık bu parktaki dadılar da Avustralyalı. Ne tesadüf, hepsi tesadüf mü, yoksa bunlar artık elinde kotrası olamayan, havuzda yüzdüremeyen "ben"in oynadığı bir oyun alanı mı?

Şiirde Zaman Sorunu

Şavkar Altınel'in şiirlerinde karşımıza çıkan zaman sorunsalı, düzyazı kitaplarında da kendini okuyucuya güçlü bir şeklide hissettirir. Güneydeki Ülke: Avusturalya'da Bir Yolculuk adlı kitabını şu cümleler ile tamamlar; " ardımda kalan hayat ve önümde beni bekleyen ölüm burada bir araya geliyorlar. Sabahtan beri herkesin bana sorduğu sorduğu sorunun gerçek cevabı artık açık. Saat kırkı geçiyor: kendi ekvatorumun altında, hayatımın güney yarınküresinde, suların tersine aktığı yerdeyim. Gençken reddettiğim şeyleri şimdi arıyor ve zamanın yönünü değiştirip beni geri götürmesini istiyorum." Altınel (1996)

Şairin bu kitabında olduğu gibi şiirlerinde de sık sık karşımıza çıkar arkasında kalan zaman. Bir sevgiliyi anar ya da özlercesine bahseder geride bıraktığı yaşanmış zaman diliminden. Kavramsal olarak biraz daha açacak olursak "zaman" da tıpkı mekân gibi real-varlığa ait bir kategoridir. Zaman, süreklilik arz eden bir yapıya sahip olup, hiç bir boyutu ve yer kaplaması bulunmamaktadır. Yani "zaman" akışkandır.

Zaman (pote/time), Aristoteles'in bir töz ve dokuz ilinekten oluşan kategorilerinden birini teşkil eder. Zaman ilinek'ine eş olarak bir de mekânı düşünelim. Mekân sadece yalın bir kategori olmaktan çıkıp aynı zamanda başka kategorileri de içinde barındırır. Şair *Kensingon Parkı'nda Sabah* şiirinde parkta bulunan mekânsallığına düşünceselliği ekleyerek zaman boyutuna farklı bir anlam yüklemektedir. Şairin zaman içindeki serüvenine Kartezyen gelenek açısından Descartes'ı bir düşünceyle yaklaşacak olursak şair, zaman içinde yer alan bir birey olarak sadece res-extansa olmaktan uzaklaşıp varlığının ne anlama geldiğini, bu akışkanlık içerisinde nerde olduğunu sorgular, diğer bir deyişle res-cogitans durumuna gelir.

Altınel'in şiirinde zaman üçayaklı olarak değil de, iki ayaklı olarak karşımıza çıkar. Zamanın üçüncü ayağı olan gelecek hep belirsiz, bulanık. örtüktür. Çoğu zaman geçmiş zaman dilimine tarihe uzanır ve/veya duygudaş

oldukları şairlere bir gönderme yaparak onlarla bir "ufuk" içinde buluşur. Şavkar Altınel Istanbul'dan on dokuz yaşında ayrılır. Lisans eğitimini Chicago'da devamında yüksek lisansını Britanya'da yaparak o ülkede yaşamını sürdürmeyi tercih eder. Eğitim gördüğü ve yaşadığı ülke edebiyatına yüzümüzü çevirecek olduğumuzda şiirinde zaman kavramındaki yapısal benzerliği İngiliz Romantik şiirin ilk dönem öncülerinden William Wordswort'un şiirleri ile karşılaştırılmanın mümkün olacağı kanısına varırım. Wordsworth'un şiirlerinde de zaman geleceğe çoğunlukla yönelmemiş, tecrübenin yarattığı özne şiirlerinde zamanla (geçmiş/bugün) birlikte yerini almıştır. Wordsword'un şiirinde de felsefi düşüncelerin güzel bir uygulamasının dizelere dökülmüş olduğunu görmemizin yanı sıra duygu dünyası bir biçim içerisinde kendini hissettirir. Ve bunun yanında şiirinde sezilen güçlü didaktik yan, okuyucuyu şiire bağlamaktadır. Altınel'in şiir dünyası da Wordworth'dan Shakespeare uzanan çizgide sıklıkla ele alınan zamanın iki gücünden yola çıkrak şekillenmiş durur. Zamanın iki ögesinden biri yıkıcı, bir diğeri ise iyileştirirci yanıdır. Wordsworth şiirinde bu yıkıcı gücü hafifletebilmek için özellikle resimsel yanı ön plana çıkırırken, Altınel ise, zamanın dışında olma tutkusuyla-yolculuklarla- bu olumsuz etkiyle savaşmıştır. Yolculuk, fiziksel ve ruhsal hareket halinde olmanın getirdiği canlılık ve akışkanlık ölümün, durağan yok oluşunu unutturmanın ön koşulu yaratmaktadır.

Alman düşünce ve kültür tarihinin önemli bir adı olan Martin Heidegger (1889-1976) *Varlık ve Zaman (Sein tun Zeit)* adını verdiğini çalışmasının ilk cildini, ilk kez, Husserl'in yayımladığı "*Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı*'"nda yayımlar. Heidegger insanı, Varlık'a atılmış, Varlık'a terkedilmiş insan olarak tanımlar. İnsan Hiç (Nichts) içine düşmüş bir Nelik'tir(Wesen). Çağımız felsefesinde Heidegger gerek Aristoteles, gerek Descartes gibi ontolojiyi metafizik ile bir tutmaktadır.Üstelik Heidegger için ontoloji, insandan, "Dasein"'dan hareket etmelidir. Mengüçoğlu (2008) Heidegger için bu terkedilmiş insanın (Dasein'in) iki önemli fenomeni vardır, korku ve cansıkıntısı. İki fenomen de insanın değer dünyası ile ilgilidir. İnsan bu değer dünyası sarsıldığı zaman, varoluş-sarsıntısı geçirdiği zaman kendini bir hiçliğin ortasında bulur. Heidegger için zaman tamamen insana bağlanmıştır. İnsan zamansız olamaz ama zaman da insansız olamaz. Çünkü insan geçmişin ekstazı içinde temellenir, o "tarihsel varoluştur". O kendisini ne ölçüde şimdiki zamanda tutarsa tutsun ya da geleceğe fırlatsın, geçmiş onunla hep birliktedir.

Heidegger, anlama yetisinin kavramları ile saf aklın idelerinin sezgi içinde temellendiğini belirterek, bilme ve sezginin a priori temeli olarak, zaman kavramını merkeze yerleştirir. *Kensington Parkı'nda Sabah* adlı şiirde Şavkar Altınel;

> Ağaçlar başlarını sallıyor rüzgârda;
> cocuklar kotralarını yüzdürürken gölcükte,
> Londra homurdanıyor uzakta;
> "Buradayım," diyorum çimlerin üstünde
> "Kırk beş yaşındayım, buradayım:

Diyerek bitirir dizelerini. Şair, Parktaki bankın bir köşesinde oturarak nesneleştirdiği ağaçların altında, kendi geçmişinin surlarından dolaşmaktadır. Rüzgârda kıpırdayan, sallanan ağaçların yaprakları değil de başlarıdır. Şairin, uzaktan seyrettiği o parktaki çocuklarda bulduğu kendi çocukluğu mudur? Londra'nın uzaktan gürültüsü gelmez, homurdanmasıdır gelen kentin. Bir Londra gününde parkta geçirdiği zaman şaire hem çocukluğunu hatırlatmış hem de kendi yaşsal hareketinin bir anını yakalayarak o gün üzerine düşünmesinde neden olmuştur. Altınel bu geçip giden bir gün için geride bıraktığı zamana bir artı daha katmış olmasının cansıkıntısını mı duymaktadır? "*Kırk beş yaşındayım, buradayım:"* diyerek yazdığı dize bir cansıkıntısının dilsel varoluşu mudur? Bütün bunlardan hareketle Heidegger bu modern zaman kavramını, "insandaki biricik birlik" olarak değerlendirir. Hiçbir bitki ve hayvan, hatta Tanrı'nın bile, Zamansallık'a sahip olmadığını söyler.

SONUÇ OLARAK

Şavkar Altınel'in *Kensington Parkında Sabah* şiirine ilk önce Fenomenolojik olarak şiirdeki nesnelerden yola çıkarak Cenevre Okulu yöntemiyle yaklaşmak istedim. *Bu yöntemi benimseyen ve yaratıcı eleştiri anlayışından yola çıkan Marcel Raymond, eserin biçimini bir "düş" ile bir "anlam"ı ortaya koyacak bir yapı olarak kavramaya çalışan Jean Rousset ve yazınsal yapıtın özüne ulaşmanın yollarını arayan, disiplinler arası geçişlerle bunu destekleyen, yazınsal yapıtın varoluşunu yapıt dışı bir yerde aramanın geçersizliğni savunan Jean Starobinski'dir. Rifat(2008)* Bu noktada,

fenomenolojik yönteme dayanan Cenevre Okulu'nun yaklaşımı, çalışmamın gelişimi açısından önemli ölçüde kolaylık sağlamıştır. Ve şiire eleştirel yaklaşımdaki ilk çıkış basamağının temelinin oluşmasına etken olmuştur. Elbette tüm olarak şiirin açıklanmasında sadece nesnelerden yola çıkarak ve özellikle de tek bir şiiri ana hedef olarak açıklamanın şaire ulaşmada yeterli olamadığı kesindir. Fenomenolojik yöntem tek bir şiirde sadece bir kaç nesne açıklaması şeklinde kalarak şiirin tamamının açıklanması sadece dar bir yöntem olarak kalmıştır. Yalnız şairin tüm şiirlerinde yer alan nesneler ve ortak nesnelerden yola çıkılmış olsaydı biraz geniş bir perspektiften yapıta ya/ya da yapıtlara daha doğru bir deyimle şiiri yazan sanatçıya yaklaşılmış olurdu.

Devamında ele aldığım Hermeneutik yöntemle şiiri yeni baştan kurgulamayı denedim. Burada, neden Şavkar Altınel ve neden *Kensington Parkı'nda Sabah* şiiri olduğunu kendime sordum? Ben de yıllar önce ilk Britanya'ya gittiğimde, bir günlük Londra gezim sırasında Kensington Parkı'nda oturmuş, çocukları izlemiştim. Şiirde olduğu gibi bir gündü, hava; hafif puslu ve rüzgârlıydı. Gökyüzünden geçen uçağa bakıp hayallere dalmıştım. Uzaktan homurdanan kenti merak ediyordum. Tarihi kentin içindeyken ürkmüş, sığınacak dinlenecek bir köşe aramış buraya bu parka gelmiştim.

Ayrıca "zaman" her insan gibi beni de içinde olduğum ve kaybettiğim "an" olarak düşündüren bir şeydir. Zaman, açıklaması olanaksız ama onsuz da olunamayan belirgin bir çizelgedir. Şairin, zamanın akışkanlığına duyduğu bir korku mudur? Altınel, "yaş" ve "zaman" ile insan varlığının trajik boyutunu gözler önüne sermektedir. Bu dünyaya terk edilmişliğimizde gelip bizi bulan, yaşam dediğimiz düz çizgi (ama herkes için döngüsel olan) içinde korku ve kaygılardan sıyrılarak yaşamamız mümkün olmamaktadır. Benim de zaman ya /ya da zamanın akışkanlığına karşı duyduğum korku Altınel'in şiirleriyle mi gün yüzüne çıkmaktadır? *Heidegger, "insan varolduğu müddetçe ölümün tekinsizliğinde, yabancılığında ikamet edecektir. Onun orada varlığı-tekinsizliğin, yabanın hadisesidir. Bizim için, varlığın ve insanın özünün şiirsel yansıtımı, bu yabancı ve güçlü şeyi isimlendirmekte kendi sınırını çizer. Heidegger (2001)* Yoksa Heidegger'in deyimiyle *"yeryüzünde Hiç'liğe terk edilmiş bir Ne'lik"* olarak, bir Da-sein olarak mı yaşantımızı sürdürüyoruz?

Kensington Parkı'nda Sabah
Ağaçlar başlarını sallıyor rüzgârda;
eşofmanlarını giymiş bir iki kişi
asfalt patikalarda koşuyor soluyarak.
Çocuklar kotralarını yüzdürürken gölcükte,
Kraliçe Viktorya'nın günlerindeki gibi
dadılar oturuyoa banklarda hâlâ;
ama siyahlar içindeki o İskoçların yerine
şimdi Pasifik'i özleyen Avustralyalı kızlar,
walkmanlarını dinleyerek
dünyanın öbür ucuna kartlar yazan.
Londra homurdanıyor uzakta,
Bir uçak geçiyor sessizce yukarıdan.
"Buradayım", diyorum çimlerin üstünde.
"Kırk beş yaşındayım, buradayım:
İçinde, bütün günler gibi,
Yalnız bir kez yaşanacak bu günün."

KAYNAKÇA

ALTINEL, Şavkar,(1999) *Kış Güneşi*, Istanbul: Oğlak Yayınları

_____, Şavkar, (2004) *Yol Notları*, Istanbul: YKYayınları

_____, Şavkar, (2003*) Soğuğa Açılan Kapı*, Istanbul: YKYayınları

_____, Şavkar, (1996) *Güneydeki Ülke: Avustralya'da Bir Yolculuk*, Istanbul: Oğlak Yayınları

Akgün, Ali, (2002) İlhan Berk Şiirinde Nesne Sorunu, Bilkent Üniversitesi, Ankara, Master Tezi

BARTHES, Roland,(2006) *Yazının Sıfır Derecesi*, Istanbul: YKY,

BORGES, Jorge Luis, (2007) *Şu Şiir İşçiliği*, Istanbul, De Ki Basım Yayınları

ÇOTUKSÖKEN, Betül, (2000) *Felsefî Söylem Nedir?* Istanbul, İnkilap

DILTHEY, Wilhelm, (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Istanbul: Paradigma,

HEIDEGGER, Martin ( ) *Varlık ve Zaman*, Istanbul,

_____, Martin,(2001) *Anılar ve Günlükler*, Istanbul, YKY

HUSSERL, Edmund, (1995) *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*,(çev. Tomris mengüçoülu) Istanbul: Yapı Kredi Yayınları

MARGULIES, Roni, (1994) Adam Sanat, Kasım, Sayı 108

UYGUR, Nermi, (2007) *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları

TOPRAK, Metin, (2003) *Hermeneutik ve Edebiyat*, Istanbul: Bulut Yayınları

RİFAT, Mehmet, *Eleştiri Kuramcıları*, (2008) Istanbul: Sel Yayıncılık

WOOLF, Virginia, (2008), *Bir Yazarın Güncesi*, (Çev. Fatih Özgüven),Istanbul: İletişim

FELSEFE ÖĞRETİMİNDE YENİ BİR MODEL ARAYIŞI: AYŞE TEYZE'NİN ÇANTASI

İdil KEFELİ[1]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı felsefe ile yaşam arasındaki uyumun öğrenciye tekrar hatırlatılması, sadece ezber bilgi olarak kabul edilen felsefi bilginin aslında yaşamın bir parçası olduğunun vurgulanması, felsefi bilginin insanın özünde var olduğunun gösterilmesidir. Amacımızı gerçekleştirebilmek için önerdiğimiz yöntem ise, benzeşim (analoji) yöntemi kullanılarak felsefe eğitimidir. Araştırma 2007-2008 eğitim–öğretim yılında Samsun İlkadım Merkez Endüstri Meslek Lisesi'nde, bilgisayar teknik bölümü, lise üçüncü sınıfında (11.sınıf) uygulanmıştır. Çalışmanın örneklemini, 42 kişilik bir öğrenci grubu oluşturmaktadır. Örneklemin seçiminde kolay ulaşılabilir amaçlı örneklem tekniğinden yararlanılmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemine dayalı olup, tipolojik analiz yöntemi kullanılarak sonuca ulaştırılmıştır. Çalışma sonucunda öğrencinin yaşamdan kopuk bir ders olarak kabul ettiği felsefenin, aslında yaşamın her alanında varolduğunu fark ettiği ve kendi yaşantısını değerlendirirken de felsefi bilgilerini kullandığı ortaya çıkmıştır.

***Anahtar Sözcükler**: Düşünme gücü, insanın özü, felsefi bilgi*

ABSTRACT

Aim of this study is making the student remember the harmony between the philosophy and life, stressing that philosophical knowledge being the actual part of life and presenting the existance of this notion in human nature. The method we follow to accomplish our aim is to teach the philosophy lessons using the analogy. The research was applied to the students of computer class at Samsun Technical High School in 2007-2008 educational period. A sample of 42 students is chosen for this research. The technique of easy-accessibility is used during the sampling. The study is based on the method of qualitative research and it is brought to an end using typological analysis method. In the end of the study it is observed that the students begin to realize the presence of philosophy in every aspect of the life and start using this acquired philosophical notion while questioning their lives.

[1] İdil Kefeli, Samsun Merkez Endüstri Meslek Lisesi, i_kefeli55@hotmail.com

GİRİŞ

Felsefe temelinde merak ve soru sorma özelliklerinin yer aldığı bir etkinlik olarak kabul edilmektedir (Vansieleghem,2005). Merak ve soru sormanın ise, insanın doğasında varolduğu düşünülmektedir. Bu yüzden insanoğlunun felsefi bir özle dünyaya gözlerini açtığı ileri sürülmektedir (Karakaya,2006). Çilingir'in (2003) "Felsefi görüşlerin hepsinde ortak olan yön merak edilen olay veya yaşantılar karşısında sorulan sorularla varlığın kavranılmaya çalışılmasıdır."cümleleri bu görüşü desteklemektedir. Fakat bu özellikler insanda zamanla kaybolmaktadır. Mathews'un (2000) da belirttiği gibi; çocuk, okul sürecinde işine yarar sorgulamaları öğrenir; çünkü uyum süreci ve yaşam şartları bunu gerektirir. Bu uyum sürecinde kaybedilen sorgulama özelliğine bağlı olarak, çocuk bir süre sonra kendi özüne ters düşmeye başlamaktadır; çünkü doğuştan sahip olduğu merak ve soru sorma özelliklerini kaybetmektedir. Kendi özüne ters düşen insan, doğal olarak felsefeden de uzaklaşmaya başlamaktadır. Yaşam içerisinde felsefe ile ilgili yerleşmiş ön yargılar da bu durumu hızlandırmaktadır. Örneğin; felsefenin boş zaman etkinliği olduğuna veya insanı yaşamdan uzaklaştırdığına inanılmaktadır (Veysel,2004). Onunla ilgili toplumda oluşmuş bu ön yargılar 'felsefe eğitimini' daha da güçleştirmektedir. Yapıcı'nın (2008)da serimlediği gibi; felsefe derslerine ilişkin halkta ve öğrencilerde olumsuz ve antipatik bir durum oluştuğu, basit gözlemlerden ve her öğrencinin kendi özgeçmişinden çıkan bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Felsefenin aktarılan bu olumsuz özelliklerinin, onun yaşamdan uzaklaştırılmasına sebep olmaktadır.

Toplumda varlığını sürdüren bu olumsuz kanılara ek olarak, felsefe eğitimi de bu kötü etkilerin pekişmesini sağlamaktadır. İyi'nin (1997) de ifade ettiği gibi; " ... Öğrenci felsefenin sorgulayıcı yanını görmekten çok görüşleri filozof adlarını düşünürleri kısa bir müfredat içerisinde öğrenmek zorunda kalıyor, dahası ezberliyor. Felsefe ona bu isimlerden ibaret gibi geliyor. Çok soyut ve kurgusal bir alan olduğu imgesi oluşuyor öğrencilerde. Orta öğretimde felsefe eğitimi sağlıklı yapılamıyor ne yazık ki". Felsefe dersinin anlaşılamaması ve soyut bir çok kavramla dolu olması, öğrenci de zaten varolan düşüncelere eklendiğinde tablonun tamamlandığı görülmektedir. Yapıcı'ya (2007) göre felsefe eğitimi; " bir soyutlamalar dizgesi olarak, öğretimi en zor yapılan alanlardan birisidir. Buna bir de felsefeye karşı kulaktan dolma, olumsuz bilgiler eklenince, felsefe öğretimi daha da zorlaşmaktadır. Bütün bu zorlukların üstesinden gelmek için, öncelikle bu dersi alan öğrencilerin derse karşı tutumlarının, neleri beğenip beğenmediklerinin

betimlenmesi gerekir. Felsefeye karşı olumlu tutum geliştirmenin yolu, onu anlaşılır kılabilmek olmalıdır. Öğrenci anlayamadığı şeyi sevemez, sevmediğini anlayamaz. Matematik, Fizik gibi zor olduğu varsayılan ve sevilmeyen derslerin başına gelen, Felsefe'nin de başına gelmektedir. Bunların yanı sıra, felsefi uğraşları olanların akli melekelerinden şüphe duyulması, felsefe öğretimin dinsizlik olarak algılanması veya öyle tanıtılması; bunun sonucu olarak olsa gerek, felsefe öğretmeni yetiştirmek yerine, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi öğretmenlerinin Felsefe derslerine girmesi de, felsefeyi anlaşılır ve sevilebilir olmaktan uzaklaştırmış olabilir ."

Felsefenin eğitim-öğretimle ilgili olarak yaşadığı problemlere, onun kendi doğasından kaynaklanan sorunlarda eklenmektedir. İlk olarak karşılaşılan problem, felsefenin 'bir' tanımının olmamasıdır (Arslan,1998; Deleuze & Guattari,1996). "Felsefe, hakkında yeter derecede bir tanım vermek çok güçtür. Çünkü felsefe, ideal toplumun sanat, bilim ve din gibi diğer büyük insani girişimlerine benzer. Felsefeye ilişkin her tanımın, felsefeyi tanımlayan kişinin kendi kültüründe bu girişimin, yani felsefenin uygulamasını yansıtan ve içine aldığı şeyler kadarını dışarı atan bireysel ve sınırlı anlayışın ifadesi olduğu görülür... Başka deyişle felsefe tanımlanması gereken salt bir sözcük olmaktan çok, araştırılması gereken insani ve kültürel bir çabadır (H.Randall; J. Buchlar,1989)." Her filozofun kendi sistemi içerisinde kendi tanımının varolduğunu düşünürsek, onu bir tanım içine sıkıştırmanın mümkün olmadığı anlaşılacaktır. O halde, felsefenin 'bir' tanımı değil, bir çok tanımı vardır. Bu şartlar altında öğrenci varolan tanımlar içerisinden akıl yürüterek kendine uygun olanı kabul etmeli veya yaşadığı olaylara bağlı olarak tüm tanımları kullanabilmelidir. Çünkü felsefe düşünceyi değil, düşünmeyi öğrenmektir. Kant'ın öğrencilerine söylediği gibi; " benden hazır düşünceleri değil, düşünmeyi öğreneceksiniz (Hamurcu,2007)." Felsefenin tanımının olmaması ve merak duygusunun sürekli varlığını koruması, her konudaki doğru bilgiyi sorgulama imkânı vermektedir (Kefeli, 2008).

Edindiğimiz tecrübelere bağlı olarak, öğrencinin 'bir' tanımı olan bilgiyi öğrenmekte güçlük çekmediği görülmüştür. Çünkü eğitim süreci boyunca öğrencilere aktarılan tanımlar çerçevesinde düşünmesi istenmektedir. Bu bilgiler herkesin ortak olarak kabul ettiği doğruları oluşturmaktadır. Öğrenci elde ettiği doğru bilgilere bağlı olarak düşünmeyi öğrendiği için, bir süre sonra bu doğruları merak etmeyi bırakmaktadır (Heidegger, 2000). Felsefenin tam da bu nokta da diğer tüm etkinliklerden farklılaştığı görülmektedir; çünkü o,

merak ve soru sorma özüne sahip olan bir etkinliktir. Bu iki özelliğin olmaması felsefenin de varlığından şüphe etmememizi gerektirmektedir.

Çalışmamız boyunca felsefeyi ilk defa ortaöğretim düzeyinde (11.sınıf) bir ders olarak gören öğrenciye, ezber bilgi vermek yerine, onu düşünmeye yönlendirmeye çalıştık. Bunu gerçekleştirmek içinde felsefenin çok anlamlılığı gibi öğrencinin anlamakta oldukça zorlandığı bir konuyu seçtik. Bu konuyu seçmemizin nedeni, zamanla unuttuğumuz merak ve soru sorma özelliğimizi hatırlatmaktır. Bu sayede kendine ve felsefeye yabancılaşan insanın tekrar kendisi ve felsefe ile tanışması amaçlanmaktadır. Bu amacımızı gerçekleştirirken diğer yandan da, felsefenin yaşamla bir bütün olduğunu göstermeye çalıştık, çünkü felsefenin bir çok tanımı olduğunu anlatabilmek için her gün kullandığımız materyallerle dolu olan Ayşe Teyze'nin çantasını seçtik. Öğrenciye, felsefe ile ilgili olarak doğru bir tanım vermek yerine, yaşamda her zaman kullandığımız materyaller gibi aslında her şeyin bir çok tanımı olduğunu göstermeye çalıştık (Ayşe Teyze'nin çantası örneği). Yapılan bu çalışma ile öğrencinin, felsefeyi sadece soyut kavramlardan oluşan, ezber bilgi gerektiren bir etkinlik olarak görmekten uzaklaşması amaçlanmaktadır.

Ayşe Teyzenin çantasıyla benzeşim (analoji) tekniği kullanılarak anlatılmaya çalışılan felsefe dersinin, öğrencinin kendini ifade etmesini, düşüncesini özgürce kullanabilmesini ve tüm bunlara ek olarak dinlemenin bir insana neler katabileceğini de göstereceği düşünülmektedir. Uygulanılan bu yöntem sayesinde öğrenci, bildiği bir noktadan hareket ederek aslında kendisine çokta uzak olduğunu düşündüğü felsefe etkinliğinin, kendisine ne kadar da yakın olduğunu fark edecektir. Bu farkındalık seviyesi onun zamanla kendisine güveninin gelmesini ve kendisini ifade edebilmesini sağlayacağı gibi felsefe etkinliğinin yaşamın bir çok alanında olumlu katkılarını görebilmesini de kolaylaştıracaktır. Bu nedenle Taşdelen'in (2007) de ifade ettiği gibi; felsefe eğitimi, felsefeyi hayattan uzaklaştırmaya değil, öncelikle onunla bütünleştirmeye çalışır. Felsefe eğitimi yaşamla felsefe arasındaki sınırları kaldıran ilerledikçe felsefenin yaşam yaşamın felsefe olduğu bir etkinlik alanıdır.

Çalışmamızın daha iyi anlaşılabilmesi için örneklem seçimi tarafımızdan uygun bulunmuştur.

Örnek Konu: Felsefenin Anlamı

Bu konuyu anlatabilmek için bir Ayşe Teyze modeli oluşturulur. Onunla ilgili hikaye dersin başlangıcında anlatılır. Anlatılırken öğrenciye daha sonra bu

konuyla ilgili soru sorulacağı söylenir. Ayrıca hikayenin öğrencilerin dikkatini çekmesi için sınıfın ilgi alanına göre de düzenlenebileceği unutulmamalıdır.

"Ayşe Teyze evdeki işlerini bitirir bitirmez, havanında güzelliğinden faydalanıp dışarıya çıkmak ister. Üstünü giyer ve dışarıya çıkmak üzere çantasını hazırlamaya başlar, öncelikle yolda bir yerde 'susarım' ihtimaline karşılık çantasına bir şişe 'su' koyar. Daha sonra kendisini daima daha iyi hissetmesini sağlayan kırmızı 'rujunu' sürer ve ne olur ne olmaz diye onu da yanına alır. Tam ayakkabısını giyecekken, sabah aceleyle okula yolladığı oğlunun coğrafya dersi için gerekli olan 'haritasını' evde unuttuğunu fark eder. Onu da uğrayıp oğluna bırakmaya karar verir. Çantasına elini atar, 'cüzdanının' olmadığını fark eder gerçekten de masanın üzerinde içi dolu bir şekilde durmaktadır; hemen ona uzanır ve alır. Bu arada oldukça vakit geçmiştir, bu yüzden biraz acele eder tam o sırada sanki hava kararmış gibi gelir gerçekten de o hazırlanana kadar çoktan yağmur başlamıştır. Ama Ayşe Teyze'nin dışarıya çıkmasına hiçbir şey engel olamaz hemen 'şemsiyesini' alır ve kapıyı çeker. Dışarıya çıkar çıkmaz çok yoğun bir yağmur başlar elindeki şemsiyeyi açmak isterken, kapı üstüne kapanmasın diye onu kapıya dayadığını fark eder ve çantasını başına tutarak yağmurdan korunur. Yoğun yağmur yüzünden hiçbir taksi onu görememektedir. O da kendisini fark etmelerini sağlamak için şemsiyesini kullanır. Taksi durur ve taksiye biner. Önce okula gider, oğluna haritasını vermek için arabadan iner, okuldan içeri girdiğinde köşede bir çocuğun ağladığını görür ve ona doğru yaklaşır ve onu eğlendirmek için haritadan dürbüne benzer bir şey yapar. Çocuk gülümser. Bir süre sonra oğlunu görür ve ona haritasını düzelterek verir… "

Hikaye anlatıldıktan sonra Ayşe Teyze'nin çantasının bir benzeri tahtaya çizilir. İçerisinde olanlar tekrar yazılır.

1. Şemsiye
2. Su
3. Harita
4. Cüzdan
5. Ruj

İlk olarak şemsiye seçilir, bu seçim gelişigüzel yapılır. Öğrencilere 'şemsiyenin ne anlama geldiği' sorulur, çocuklar bu soruya kolaylıkla cevap verir ve verilen cevaplar tahtaya birer birer yazılır.

- Şemsiye, yağmurdan korunmak için kullanılır.
- Şemsiye, aslında güneşten korunmak için yapılmıştır.

- Yolda giderken arabaların sıçratacağı çamura karşı bizi koruyabilir.
- Zaman zaman sopa olarak kullanabiliriz.
- Ayşe Teyze'nin yaptığı gibi taksinin dikkatini çekmek içinde kullanabiliriz.
- Bastonu unuttuk baston gibi de kullanabilir v.b.

Sonra öğretmen tahtaya yazılan bu anlamları tek bir tanım halinde toplamalarını ister, öğrenciler bu tanıma ulaşmaya çalışır, ama çok özelliği olduğu için birini söyleseler bir diğerinin dışarıda kalacağını dile getirirler. Bu yüzden şemsiye hakkında bir tanım verilemeyeceğini ama bir çok anlamı olduğunu söylerler.

Bu durum öğrenciye herkesin çok iyi bildiği bir materyalle(şemsiye) anlatıldıktan sonra, felsefenin de bu özellik açısından aynı şemsiye gibi olduğu söylenir ve öğrencilerin bu ilişkiyi kurmaları istenir. Öğrenciler ilişkiyi olumlu bir şekilde kurmayı başarır. Felsefe de aynı şemsiye gibi çok özelliğe sahip olduğu için, bir tanımı yapılamaz, ama bir çok anlamı vardır gibi...Çantadaki diğer materyallerde aynı şekilde felsefeyle ilişkilendirilerek anlatılır. Böylece Ayşe Teyze'nin çantası felsefeyi anlamamızı sağlamıştır.

Çalışmanın Amacı

Çalışma boyunca gerçekleştirilmek istenen amaç, sadece ezber ve kuramsal bir bilgi olarak kabul edilen felsefi bilgiyi yaşama aktarabilmek, felsefe ile ilgili olarak kabul edilen yanlış bilgilerin veya ön yargıların önüne geçebilmek, çocukta zaten var olan soru sorma özelliğinden hareket ederek kendisini tanımasını ve evreni anlamasını kolaylaştırabilmek, felsefi bilginin yaşama aktarılışında öğrenciye yol gösterebilmek, yaşam ve felsefe arasında ilişki kurmayı kolaylaştırabilmektir. Çalışmamız yapılandırılırken hareket edilen nokta, felsefenin bir çok özelliğinin öğrenci tarafında anlaşılamaması ve yaşam ile felsefe arasına kurulan sınırların, benzeşim yöntemi kullanılarak önüne geçilebilmesidir. Böylece sadece soyut ve anlaşılması güç olarak kabul edilen bir çok özelliğin (felsefenin çok anlamlılığı, özümüzde varolduğu v.b.) aslında zaten öğrenci tarafından bilindiğinin ortaya konulabilmesi.

Çalışmamızda şu sorulara cevap aranmıştır:

1- Ayşe Teyze'nin Çantası modeli kullanılarak, öğrencilerin felsefenin çok anlamlılığını kavramsı mümkün müdür?

2- Ayşe Teyze'nin Çantası modeli, öğrencinin akıl yürütmesine uygun bir ortam yaratabilecek midir?

3- Felsefe ile yaşam arasındaki uyum ifade edilen yöntemle hatırlatılabilir mi?

Sınırlılıklar

Çalışma, Samsun İlkadım Merkez Endüstri Meslek Lisesi, bilgisayar bölümü lise üçüncü sınıf öğrencileriyla sınırlandırılmıştır.

Örneklem

Çalışma, Samsun İlkadım Merkez Endüstri Meslek Lisesi, bilgisayar bölümü lise üçüncü sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Örneklemimizi bu sınıfta varolan 41 erkek ve 1 kız öğrenci(yaş grupları aynı olan) oluşturmuştur. Sayısal bir bölüm olup, felsefe etkinliği ile ilişkilerinin daha önce hiç olmadığı tarafımızdan bilinmektedir. Örneklemimiz, İlkadım Merkez Endüstri Meslek Lisesi'nin 2008-2009 eğitim öğretim yılında en kalabalık 11. sınıfıdır. Bahsedilen bu özelliği çalışmamızı uygulamak açısından olumsuz bir durum oluşturmamıştır. Aksine sınıfların daha az mevcuda sahip olması durumunda da uygulanabilirliğini anlamamıza neden olmuştur.

YÖNTEM

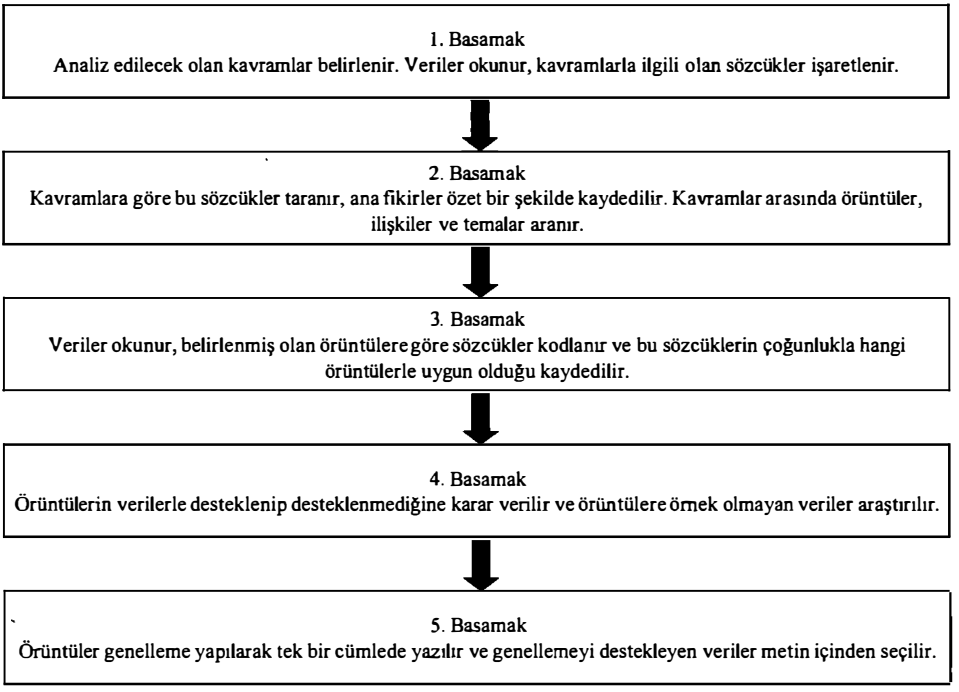
Veri Toplama Aracı

a. Veri Toplama Yöntemi

Araştırmada öğrencilere 2 tane açık uçlu (open-ended) soru sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar sonucunda araştırmamıza yönelik veriler elde edilmiştir.

b. Analiz Yöntemi

Araştırmanın bu aşamasında *içerik analizi* yapılmasına karar verilmiştir. Çünkü literatür ışığında, içerik analizi ile toplanan veriler betimsel analiz gibi diğer analiz türlerine göre daha derinlemesine incelemeye ve işleme tabi tutulur. Böylece toplanan verileri açıklayabilecek kavram, örüntü ve ilişkilere ulaşılabilir. Bu noktada ise içerik analizi türlerinden tipolojik analiz tekniğine başvurulmuştur (Hatch, 2002). Bu analiz türünün seçilmesindeki amaçlardan bir tanesi kullanılan veri toplama yönteminin incelenmesinde sağladığı kolaylık, bir diğeri ise ilk ve son görüşmeleri karşılaştırma olanağı bulabilmemizdir (Hatch, 2002). Ancak çalışmamızda İlk ve son görüşme (pre-test ve post-test) şeklinde bir veri toplama ve karşılaştırma yöntemi kullanılmamıştır.



İlk olarak da kodlama yöntemine gidilmiştir. Kodlama araştırma sonucu elde edilen verilerin içerik analizi yoluyla irdelenmesidir. Bu irdeleme işlemi, elde edilen veriler arasındaki anlamlı bölümlerin (kelime, cümle veya paragraf gibi) isimlendirilmesidir (Yıldırım & Şimşek, 2003). Literatür ışığında kodlama işlevine bakıldığında üç tür kodlama şekli karşımıza çıkmaktadır (Fraenkel & Wallen, 2000).

a. Daha önceden belirlenmiş kavramlara göre yapılan kodlama
b. Verilerden çıkarılan kavramlara göre yapılan kodlama
c. Genel bir çerçeve içinde yapılan kodlama

Bu araştırmada "*Verilerden çıkarılan kavramlara göre yapılan kodlama*" türü kullanılmıştır. Çünkü araştırmamızda önceden belirlediğimiz bir kod listesi yoktur. Bu bağlamda diğer iki kodlama türünü kullanmamız olanaksız görülmektedir. Araştırmanın bu noktasında görüşmelere katılan öğrencilerin verdikleri yanıtlar bu yönde incelenmiş ve her bir soruya yönelik ayrı ayrı olmak üzere frekans ve yüzdelerin yer aldığı analiz tabloları oluşturulmuştur. Böylece tipolojik analizin yapısına uygun olabilecek çıkarsamalar, karşılaştırılmalar ve yorumlar yapılabilmiştir.

Araştırmamızın temelini oluşturan sorular aşağıda verilmiştir:

1. Ayşe Teyze'nin çantasına öyle bir şey koyunuz ki, felsefenin "zorunluluk" özelliğini vurgulasın.
2. Ayşe Teyze'nin çantasına öyle bir şey koyunuz ki, felsefenin "insanın kendini tanımasıyla" ilgili özelliğini vurgulasın.

BULGULAR

Tipolojik veri analizi sonucunda 37 katılımcı için aşağıdaki sonuçlar ortaya çıkmıştır:[2]

Tablo 1. Felsefenin zorunluluk ilkesine yönelik verilen cevaplar

ZORUNLULUK		
Toplam Öğrenci Sayısı	**Başlığa Uygun Verilen Yanıt Sayısı**	**Yüzde Oran**
37	20	% 54

Yukarıda tablo irdelendiğinde araştırmaya katılan 37 öğrenciden 20 tanesi (%54) araştırmamızın ilk sorusuna yönelik cevaplar vermiştir. Bununla birlikte öğrenciler zorunluluk özelliğine yönelik cevaplarda aşağıdaki kavramlara başvurmuşlardır:

Ayna: 4 öğrenci ayna cevabını vermiştir. Ayna cevabını verirken genel olarak *kendimizi görmemizde ayna nasıl zorunlu ise düşünmemiz içinde felsefe o derecede önemlidir* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

Su: 9 öğrenci su cevabını vermiştir. Su cevabını verirken genel olarak *su yaşamak için önemlidir. Aynı şekilde felsefe de düşünmemiz ve hayatı anlamamız için çok önemlidir* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

Mont (Kaban, Hırka...): 2 Kişi bu şekilde soruyu cevaplamıştır. Mont cevabını verirken genel olarak *mont bizi soğuk havalardan korumaktadır ve onun sayesinde üşümeyiz. Felsefe sayesinde de gereken sorulara cevap verir böylece sorunlar karşısında aklımızı kullanıp kendimizi koruruz* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

---

[2] İtalik biçimli yazılar öğrencilerin o kavrama yönelik verdikleri cevapların genel sunulmuş biçimidir ve öğrencilerin direk cümleleri değildir.

Şemsiye: 3 öğrenci şemsiye cevabını vermiştir. Şemsiye cevabını verirken genel olarak *şemsiye bizi yağmurlu havalardan korur. Felsefe de sorular sorunlar karşısında bizi bu şekilde korur* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

Ekmek (Yiyecek): 2 öğrenci ekmek cevabını vermiştir. Ekmek cevabını verirken genel olarak *ekmek (yiyecek) karnımızı doyurmamız için zorunlu bir şeydir. Felsefe de düşünmemiz için gerekli bir araçtır* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

Tablo 1. Felsefenin insanın kendini tanıması ilkesine yönelik verilen cevaplar

İNSANIN KENDİNİ TANIMASI		
Toplam Öğrenci Sayısı	**Başlığa Uygun Verilen Yanıt Sayısı**	**Yüzde Oran**
37	17	% 46

Yukarıda tablo irdelendiğinde araştırmaya katılan 37 öğrenciden 17 tanesi (%46) araştırmamızın ikinci sorusuna yönelik cevaplar vermiştir. Bununla birlikte öğrenciler insanın kendini tanıması özelliğine yönelik cevaplarda aşağıdaki kavramlara başvurmuşlardır:

Ayna: 8 öğrenci ayna cevabını vermiştir. Ayna cevabını verirken genel olarak *ayna bizim kendimizi görmemizi ve böylece kendimizi tanımamıza yardımcı olur. Felsefe de düşünme yöntemi ile kendimizi sorgulamamızı ve kendimizi tanımamıza yardımcı olur* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

Pusula: 3 öğrenci pusula cevabını vermiştir. Pusula cevabını verirken genel olarak *pusula bize yolumuzu bulmamızı sağlayan önemli bir buluştur. Felsefe de bu açıdan kendimizi tanımamız için önemli bir araçtır* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

Kitap: 6 öğrenci kitap cevabını vermiştir. Kitap cevabını verirken genel olarak *kitap bize hayatı anlatır ayrıca kitaplardaki bilgiler sayesinde hem hayatı hem de kendimi tanırız. Felsefe de bize düşündürterek kendimizi tanımamızı sağlar* şeklindeki bir ifade ile verilen yanıt temellendirilmiştir.

SONUÇLAR VE ÖNERİLER

Benzeşim (analoji) yöntemiyle anlatılan felsefe dersinde karşılaştığımız temel problemlerden biri; öğrencilerin aktif olarak derse katılımını sağlamak olmuştur. Çünkü uzun yıllar kürsüden anlatılan dersi dinlemeye alışmış olan öğrenci, şimdi dersi kendisi oluşturması gerektiğini fark etmiştir. Bu durumun ortadan kalkması için olumlu bir pekiştireç olacağına inanılan 'artı' değerlendirmesi uygulanmıştır. Yalnız cesaretlerinin kırılmaması için eksi, olumsuz bir pekiştireç olarak uygulanmamıştır. Bu durum öğrencilerin derse katılımını sağlamıştır. Fakat bu seferde öğrencilerin birbirlerini dinlemediği gözlemlenmiştir. Bu durumda telkinlerle ve bir önceki örnekle aynı şeyin tekrar edilmemesi gerektiğini vurgulayan birkaç uyarı cümlesiyle son bulmuştur. Ayrıca öğrencilerin ilk söz aldıklarında oldukça sıkıldıkları tarafımızdan fark edilmiş, fakat bir iki kere daha söz aldıklarında bu durumun ortadan kalktığı yine tarafımızdan gözlemlenmiştir.

Bu yöntemle işlenen dersler yıllık plana göre biraz geri kalmamıza sebep olmuştur. Bu durum tarafımızda fark edilmiştir. Bu yüzden alınan birkaç önlem örneğin; çantanın içerisindeki materyallerin azaltılması gibi, böyle bir problemin ortaya çıkmasını engelleyebilir.

Benzeşim (analoji) yöntemiyle işlenen felsefe dersinin, öğrencinin kendisini ifade etmesinde ve akıl yürütme zincirlerini kurabildiği fark etmesinde oldukça etkili olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum sayesinde öğrencinin kendine güveni gelmiş ve elde ettiği bilgiyi kullanabildiğini fark etmiştir. Arat'ın (1994) da belirttiği gibi, 'bilgi ezberlenip yinelendiği zaman değil, yaşandığı, insanlığa yarar ve katkısı olduğu, insanın kendini ve dünyayı anlamasını sağladığı zaman değerlidir.' Bu düşünceden hareketle kendine güvenen bireyler yetiştirebilmek, ifade özgürlüğünün anlamını kavrayabilmiş yeni nesillere ulaşabilmek için gerekli olan felsefe eğitiminin analoji tekniğiyle yapılabileceğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Arat, N. (1994). Felsefe eğitimi. *Abece Dergisi* 100

Arslan, A. (1998). *Felsefeye Giriş* (1. Baskı). Ankara: Vadi Yayıncılık

Çilingir, L. (2003). *Niçin Felsefe? Neden Felsefe?* Ankara: Elis Yayıncılık

Deleuze, G., Guttarı F. (1996). *Felsefe nedir?* (4. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Fraenkel J.R. & N.E. Wollen(2000). *How to Design and Evaluate Research in Education(*4 th Edt.). Boston: McGrow_Hill

Hamurcu H. (2007). *Felsefesiz Eğitim Olur mu?,* Türkiye Bilim Sitesi

Heidegger, M. (1995). *Nedir bu felsefe?* (Çev: İ.Z. Eyupoğlu). İstanbul: Say Yayıncılık

İyi S.(1997). Felsefe Eğitimi Üzerine, *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, sayı;8

Karakaya, Z. (2006). "Çocuk felsefesi ve çocuk eğitimi",. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1,

Kefeli, İ. ve Kara, U. (2008) "Çocukta felsefi ve eleştirel düşüncenin gelişimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 41

Matthews B. G.(2000). *Çocukluk Felsefesi*. (Çev: E. Çakmak). İstanbul: Gendaş yayıncılık

Randall, H. ve Buchler J.(1989). *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Taşdelen,V. (2007). "Felsefe Eğitimi",. *A.Ü.Eğitim Bilimleri Dergisi*, sayı:2 ; Cilt: 40

Vansıeleghem, N. (2005). Philosophy for Children as the Wind of Thinking. *Journal of Philosophy of Education,* 39 (1), 19-33

Veysel Ç. (2004). "Felsefe Üzerine", *Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu Dergisi*, sayı;3,

Yapıcı, M. (2007). "Felsefe Tavırlı Eğitim", www.Felsefe ekibi.com/dergi/index.html, sayı:9

Yıldırım, A. & Şimşek, H.(2003). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (3. Baskı)

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE EĞİTİMİNDE EDEBÎ ESERLERİN YERİ

Sevgi İYİ

Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü

"Çocuklar için felsefe eğitimi" ifadesinden başlamak istiyorum ilkin. Niye "çocuklar için felsefe eğitimi" diyoruz? Örneğin, "çocuklar için fizik eğitimi", "biyoloji eğitimi", "kimya eğitimi", "tarih eğitimi", "matematik eğitimi" demek aynı şekilde uygun düşer mi acaba? "Felsefe eğitimi" ifadesinde vurgulanan noktaya dikkat edildiğinde burada söz konusu *eğitimin* felsefeye özgü olduğu görülecektir. Elbette, fizik, kimya, biyoloji, tarih, matematik gibi alanların bilgisi çocuklar için de yaşlarına uygun şekilde gereklidir ve bu düzeyde öğretilmelidir, öğretilmektedir de. Hattâ gereğinden fazla bile öğretilmektedir kimi durumlarda. "Felsefe eğitimi" derken burada bambaşka bir şeydir söz konusu olan; başka bir şeye vurgu yapılmaktadır, bambaşka bir gereksinime işaret edilmektedir: *İnsanın eğitilmesine.* Aynı zamanda felsefenin işlevini de öne çıkaran bu ifadede yer alan anlam, felsefenin diğer bilgi alanlarından ayrı ve sırf ona özgü bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanın *bilgi*yle *bağ* kurabilme, ona *sevgi* duyabilme olanağıdır felsefe. Burada "bağ kurma" derken *sorumluluk* da vardır bu ilişkide. Bilgiyi tüketmek değil *var* etmek söz konusudur bu sevgide. İşte felsefe eğitimi insana bunun yolunu doğallıkla, kendiliğinden açar. Bundan dolayıdır ki insanın eğitilmesinde ayrı bir yeri vardır felsefenin.

Ancak, insanın, amacına uygun ve doğru yönde bir felsefe eğitimi alabilmesi için çocuklukta bu eğitime başlamanın yararı büyüktür. İnsanın eğitilmesinin ve aynı zamanda öğrenmenin de en elverişli evresi, bilindiği gibi ilköğretim ve ortaöğretim dönemidir. Bu bakımdan, diğer bilgi alanlarıyla ilgili öğretimin yanında felsefe eğitimine de olabildiğince erken ve uygun yaşta başlanması iyi olur. Ama bu noktada da doğru ve etkili bir felsefe eğitiminin ne şekilde yapılacağı sorusu vardır. Çünkü felsefe diğer alanlara göre daha

kavramsal ve daha kuşatımlı bir dille iş gördüğünden; eğildiği konuları, soruları, sorunları daha üst bir bakışla ele aldığından bu aşamada çocukları *felsefî düşünmeye* hazırlayacak şekilde *eğitmek* gereklidir. Dolayısıyla onları, henüz içine girmekte, anlamakta, anlamlarına erişmekte zorlandıkları ya da zorlanabilecekleri kavramlarla, görüşlerle, düşüncelerle karşı karşıya getirmeden önce bu görüş, düşünce ve anlayışları yaşamın içindeki yönleriyle onlara tanıtmak daha uygun ve etkili bir yol olabilir. Edebiyat eserleri bunu yapabilmenin çok elverişli bir yoludur.

Bu noktada, "neden edebî eserlere başvurmak doğru ve elverişli bir yoldur?" sorusu ele alınabilir. Bu soruyu yanıtlamak için sanatın veya bir sanat türü olarak edebiyatın ne olduğu ve aynı zamanda *işlevi* konusunda kimi noktalara değinmek yararlı olacaktır. Ancak, burada sanatın ne olduğundan çok, *işlevi* üzerinde durmak daha anlamlı görünmektedir. Ayrıca, sanatın ne olduğu konusu daha ayrıntılı ve uzmanca açıklamalar gerektirdiğinden bununla ilgili birkaç ana noktaya değinmek buradaki amaç bakımından yeterli olacaktır. Sanat, insanın kendini *var* etmesinin, kendini anlatmasının ya da *varlığı anlamlandırmanın* en doğrudan ve en etkili biçimlerinden biridir. Öyle ki insanın kendini güçlü/*var* duymasına, *evinde olmasına* yardımcı olur ve yaşamı daha güzel/*yaşanır* kılar. Kendine özgü *bilgi* verme yoluyla sanat, *insanı*, *dünyayı*, *varlığı* anlamamızı; bütün bunlarda varolanı, *anlamı*/değeri görmemizi sağlar. Kendisi de bir *değer* olan sanat açtığı ve gösterdiği anlamlar yoluyla "değerleri", insan ve dünya için *doğru* ve *değerli* olanı görmeyi sağlar. Bundan dolayı insanı incelterek eğitir ve onun düşünsel gelişimine yaptığı katkıyla yükselmesine, varlıkla anlam/sevgi bağı kurmasına yardımcı olur.

Sanatın bütününe ilişkin belirtilebilecek bu nitelikler onun önemli bir türü olarak edebiyat ve edebî eserler için de söz konusudur elbette. Çeşitli türleriyle edebiyat, daha eğitimin ilk evresinde kolaylıkla başvurulabilecek zengin malzeme sağlayan bir alandır. Eğitim hakkının taşıyıcısı olan insan teki olarak eğitilmesi gereken çocuğa hangi yaş döneminde olursa olsun, sanat niteliğine sahip edebî söylem biçimlerinden biriyle (uygun düzeyde bir şiir, bir öykü, bir romanla) erişmek, ona, insan, yaşam, dünya ve varlıkla ilgili bir şeyler öğretmek (göstermek/anlatmak) mümkündür. Uygun yaşlarda uygun bir edebî eserle buluşan çocuk hem kendiyle hem yaşamla hem de başka insanlarla ilgili önemli şeyleri, hemen hemen hiç farkına varmadan *öğrenecektir*/*görecektir*. Buradaki öğrenme, bir deneyim edinme, çeşitli durumlar, tutumlar,

kararlar ve bunlarla ilgili kimi yaşantıları *tanıma*dır. Böyle bir öğretme işlevi olan *edebî eser*, öteye de bakabilen, uzağı da görebilen gözler edinmeye, *kişi* olarak dönüşebilmeye, *düşünsel* yönden *incelmeye* özenle, sessizce, cömertçe yardım eder. Edebî eserin bu verimliliği onun kendi *varlığından* gelir. Edebî bir *eser* olarak o, durmadan çeşitlenen biçimleriyle dünyanın kendisini, insanın varlığını gören bir gözün, bir anlamda felsefî bir gözün dile getirdiğidir. Böyle bir eser, okuyana yüksek bir bilgi sunar; insana, *kendine* ve *dünyaya açılma* olanağını tanıtır. *Cultura animi* (ruhun işlenmesi) anlamında insanı eğitmektir bu. İşte sanatın, felsefeyle buluştuğu ve kişileri felsefeye girmeye hazır ettiği nokta burasıdır bir bakıma. İlköğretimde veya ortaöğretimde bir çocuğun, bir sanat eseri (edebî bir eser) olma niteliği taşıyan bir şiiri (örneğin *Affan Dede*, Cahit Sıtkı Tarancı), bir romanı (örneğin *Bülbülü Öldürmek*, Harper Lee), bir öyküyü (örneğin *Gülibik*, Çetin Öner) okudukça *ruhu işlenmektedir*, yani onda felsefî düşünme zemini/temeli oluşmaktadır; *düşünmesi*/ruhu açılmaktadır. Çünkü bu eserlerde bir ölçüde, edebî dile dökülmüş felsefî düşünüş vardır. Öte yandan edebiyat ile felsefe arasındaki "dil" ve "söylem" akrabalığı, felsefe eğitiminde edebiyatın işlevini daha etkin kılabilmektedir. Edebî eserlerin felsefî düşünüşe adım atmayı kolaylaştırıcı işlevi yönünden durum böyledir.

Felsefe eğitimi için ilkin çocukların yaşına ve "insanın eğitilmesi" *gerekliliğindeki amaca* ya da "eğitim hakkı"na uygun eserlerle başlamak doğru ve elverişli bir yoldur. Bu durumda, dünyanın çeşitli yerlerinden ve farklı zamanlardan gelerek insan dünyasında yer almış edebî örneklerden okuyarak felsefeye başlayan biri ile gerektiği ölçüde edebî eser okumadan felsefeye başlayan biri arasında felsefeye girme noktasında hayli farklılık olacaktır. Biri için *kendiliğinden* ve farkında olmadan içine girilen ve *sevilen* bir etkinlik, diğeri için kısmen ya da kimi durumda bütünüyle zorlayıcı veya pek de anlamlı gelmeyen bir *iş* diye görülebilecektir. Oysa felsefe, insanın kendine, varlığına ait bir şeydir ve onun *var*olabilmesinin koşuludur. Felsefe sevilmeye değer bir uğraştır. Onu, kendinden bir parça olarak birazcık tanıyan, doğru yerden görebilen her kişi mutlaka sevecektir felsefeyi. Her çocuğun/insanın, felsefeyle tanışmaya, kendiyle karşılaşmaya, felsefî düşünmeye, bir anlamda kendini keşfetmeye hakkı vardır.

Öyleyse çocukların felsefeyle buluşmalarına katkısı olacak şekilde edebî eserler okumalarını sağlamak, buna yardımcı olmak gerekir. İnsanı amaçlayan bir eğitim programında, *duymayı/duyarlı olmayı*, *düşünmeyi*, *görmeyi* geliştiren

bir *etkinlik* olarak felsefe eğitiminin ön hazırlığı dikkatle yapılmalıdır. Bu hazırlık doğru ve uygun şekilde seçilmiş edebiyat eserleriyle olur. Edebiyat alanı bu konuda hayli zengin bir malzeme sunmaktadır bizlere. Bu malzeme içinden doğru ve uygun örneklerin nasıl ve neye göre seçileceği sorusunu şöyle yanıtlamak mümkündür: Eğitimin ilkesini açık şekilde saptamış bir *göz*, insanı eğitmenin anlamı üzerinde düşünmüş bir *karar verici*, uygun örnekleri kolayca bulabilir.

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

FELSEFE EĞİTİMİNDE EDEBİYATIN YERİ

Mustafa GÜNAY

GİRİŞ

Bizde felsefe ve edebiyat ilişkileri yeterince incelenmediği gibi, felsefe eğitimi ve öğretiminde edebiyat eserlerinden nasıl yararlanılabileceği de pek incelenmiş bir konu değildir. Bu çalışmada amacım, edebiyat ve felsefe arasındaki sıkı ilişkilere değinerek, edebiyat eserlerinin felsefe öğretimindeki yeri ve işlevi üzerinde durmak istiyorum. Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkilere de değinerek, felsefe öğretiminde edebi eserlerden yararlanma konusunda bazı öneriler ortaya koymaya çalışacağım.

FELSEFE-EDEBİYAT İLİŞKİSİ

Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkileri değerlendirebilmek için, öncelikle, felsefi olan ile edebi olanın niteliklerini belirlemek gerekir. Bu ise çok kolay değildir. Ancak yine de felsefe ile edebiyat arasında hiçbir ayrım yapılamayacağını söylemek doğru değildir. Bir eserin felsefe mi yoksa edebiyat alanına mı ait olduğu, bu eserlerin söylemine, tarzına, dili kullanma biçimine, felsefe ve edebiyat eserlerinin olmazsa olmaz özelliklerine dayanarak belirlenebilir. Ancak yine de bu konuda elimizde mutlak/kesin ölçütler bulunmamaktadır. Bu durumun en önemli nedeni ise, felsefe tarihinde yer alan pek çok filozofun felsefe yaparken aynı zamanda edebi bir tarza sahip olmalarıdır. Bu ise aynı zamanda felsefe-edebiyat ilişkilerinin çok eski tarihlerden bu yana sürüp gittiğinin de göstergesidir. Pek çok filozofun aynı zamanda önemli birer edebiyatçı olduğunu görebiliriz. Bunlar arasında Platon, Agustinus, Schopenhauer, Nietzche gibi isimler ilk akla gelenlerdir. Ancak felsefe tarihinin pek çok önemli filozofu ise eserlerinde edebi bir tarzı kullanmamıştır. Bu, onların filozofluklarından herhangi bir şey eksiltmiş değildir. "Bu örnekler bize şunu göstermektedir: iyi bir filozof olmak için iyi bir edebiyatçı olmak şart değildir. Yine aynı şekilde, iyi bir edebiyatçı olmak için de filozof olmak şart değildir."(Gündoğan 2006:24) Burada belirleyici olan

şey, filozofun felsefesini kurarken, dili kullanma biçimi ve bu konudaki seçimi ve kullandığı yaklaşımdır.

Felsefenin konu bakımından sınırlanmasının mümkün olmadığını, insanı ilgilendiren hemen her şeyin felsefenin konuları arasına girebileceğini söyleyebiliriz. Burada yapılabilecek ayrım, daha çok yöntem bakımından olabilir. Felsefi tutumları, ele aldıkları konuyu ve problemi inceleme yöntemi ve konuya yaklaşımı bakımından ayırmak söz konusudur. Bu konuda Betül Çotuksöken şunları söyler: "Kimi filozoflar, söylemlerini bilimle beslerken kimileri de sanat ürünleriyle, özellikle doğal dile dayalı sanatlarla, kısaca yazınla, edebiyatla beslerler. Hatta zaman zaman felsefi sunuşla, sanatsal sunuş iç içe girebilir ya da bir arakesit sunabilir. Bununla birlikte, durum ne olursa olsun, yine de felsefe kendisi olmaktan çıkmaz; salt sanat haline gelmez. Burada da belirleyici olanın büyük ölçüde bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır."(Çotuksöken 2006: 29)

Felsefe ve edebiyat ilişkilerinden söz edildiğinde, burada konunun iki önemli boyutu vardır: felsefenin edebi bir tarzda yapılması ve edebiyatta felsefi unsurların yer alması. Başka bir deyişle filozoflar düşüncelerinin anlatımında edebiyattan yararlandıkları gibi, aynı şekilde edebiyatçılar da eserlerinde felsefe yapabilmektedirler. Farklı yaklaşımları ve bakış açıları olsa da, felsefe ve edebiyat insana yönelmekte ve onun yaşama dünyasındaki problemlerini ve yaşantılarını anlamaya ve ifade etmeye çalışmaktadır. Edebiyatın felsefe tadı verebileceği gibi, çoğu yerde de felsefenin edebiyata yaklaştığını belirten Afşar Timuçin'e göre, "Edebiyatta felsefeyi felsefede edebiyatı bulduğumuzda uygar insanın gerekli bütünlüğüne kavuştuğunu, bütünsel insana yaklaştığımızı duyarız. Bu ikisi zaman zaman birbirlerine uzak dursalar da, hatta zaman zaman birbirlerinin can düşmanı gibi görünseler de, birbirlerine sen karışma der gibi baksalar da birbirlerinin az çok bağımlısı gibidirler. Felsefesiz edebiyat kim ne derse desin kabasaba bir yönelimin ürünüdür, edebiyatsız felsefe de bir çokbilmişlik bildirisinden başka bir şey değildir."(Timuçin 2002: 9)

İyi bir edebiyatın da iyi bir felsefenin de "gelişmiş bir dil bilinci" üzerinde kurulabileceğini vurgulayan Timuçin'e göre, "Anlatım olanaklarını sonsuza doğru zorlayan gelişmiş bir dil edebiyata ne kadar gerekliyse felsefeye de o kadar gereklidir. Felsefenin dili de edebiyatın dili kadar incelikli olmak zorundadır. Yaşamın o gündelik akışında bile bu ikisi yani edebiyatla felsefe sık sık buluşurlar, bir buluşur bir ayrılırlar: felsefe yapanı edebiyat yapıyor diye, edebiyat yapanı da felsefe yapıyor diye algıladığımız hatta eleştirdiğimiz çok olur. Edebiyattaki felsefe ya da genel olarak sanattaki felsefe çok özel bir

felsefedir, sanatlaşmış felsefedir. Edebiyata olduğu gibi konulmuş felsefe çok zaman sırıtır, iğreti kalır. Felsefedeki edebiyat da çok zaman yapmacık tadı verir. Neden? Felsefe yapan kişi özel olarak edebiyat yapmaya heveslenmiştir de ondan."(Timuçin 2002: 10)

Felsefe edebi bir tarza dayanabileceği gibi, edebiyat eserlerinde felsefi nitelikler bulunabilir. Edebiyatın felsefeye bir somutluk kazandırması da söz konusudur. "Edebiyat, kavram analizlerinden uzaklaşarak, olayları somut bir hale sokmak suretiyle, felsefenin soyutluğunu ve kuruluğunu giderir." (Gündoğan 2006: 25) Felsefede içeriğin edebiyatta ise biçimin önemli olduğunu belirten Gündoğan'a göre, "Felsefi bir eser, bilgi veren, ele aldığı konuyu derinliğine inceleyen ve mantıksal bir akıl yürütme zinciri içerisinde irdeleyen bir eser olduğu için onda önemli olan içeriktir. Edebi eser ise içerikten ziyade biçime önem verir. Felsefi eser soyut, edebi eser ise somuttur. İnsan hayatı, onun varoluşu ve özgürlüğü gibi konular, felsefenin soyut diliyle anlaşılır kılınamaz. İşte bu durumda sanat devreye girer ve felsefeye somutluk kazandırır. Bu türlü eserlerde hem biçim, hem de içerik birlikte önem kazanır." (Gündoğan 2006: 25)

Felsefenin edebiyata yaklaşmasını ve ondan yararlanmasını gerektiren en önemli nedenlerin başında ise, soyut kavramlarla dile getirilmesi güç olan insan yaşantılarının edebi bir anlatımla somutluk kazanabilmesidir. Bu konuda aklımıza ilk gelen ve felsefe-edebiyat ilişkisinde de önem taşıyan bir akım olarak varoluşçuluktur. Gündoğan'a göre, edebiyatla felsefe arasındaki ilişkinin varoluşçulukta yoğunluk kazanmasını şöyle açıklayabiliriz: "Varoluşçulukta, bireysel insan hayatı ve varoluşunun tasviri önem kazanır. Bu tasvir, felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle yapılamaz. Burada devreye edebiyat girer. Somut, subjektif, şahsi tecrübeleri olan bir varlığın tasvirini somut ve bireysel olayları, bireysel insan hayatını ve tecrübelerini en iyi şekilde edebiyat ve özellikle de roman yapabilir."(Gündoğan 2006: 27) Burada edebiyatın bir anlatım aracı olarak felsefeye sağladığı katkı da söz konusudur. Başka bir deyişle, "edebiyat bir anlatım aracı olarak felsefeye hizmet etmekte, felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle anlatılamayanlar, edebiyat ile anlatılabilmektedir. Artık edebiyat, sadece estetik bir heyecan uyandırmakla kalmayıp, belli bir düşünceyi de iletebilmektedir."(Gündoğan 2006: 28)

Felsefe edebiyata yeni boyutlar kazandırdığı gibi edebiyat da felsefeyi somutlaştırmada önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Ancak burada vurgulanması gereken bir nokta da şudur: edebiyat eserlerindeki felsefeyi anlamak ve görmek de önemlidir. Çünkü edebiyattaki felsefeyi görebilecek

özel bir dikkat ve okuma biçimine sahip değilsek, örneğin bir romanı yalnızca olaylar örgüsü ya da bir şiiri imgelerden oluşan dizeler olarak algılama ve anlama durumunda kalabiliriz. Bu durum, edebiyat eserlerinden felsefe eğitiminden yararlanma konusunda da önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Timuçin'in deyimiyle "edebiyata içkin olan felsefeyi" görebilmek için, kişinin düşünme alışkanlığını edinmiş olması, eleştirel ve sorgulayıcı bir yaklaşıma dayanması gereklidir. "Özellikle sanat tarihinin temeline yerleşmiş olan büyük yapıtlarda birdenbire kendini açmayan ya da ilk bakışta görünmeyen, ancak iyi bir görü sahibine kendini sezdiren bir düşünsellik vardır, bu düşünsellik görünen düşünsellikten çok büyüktür ve bu yüzden kavranılabilmek için izleyicinin kavramada özel bir yatkınlığını gerektirir." (Timuçin 2006: 12)

FELSEFE EĞİTİMİNDE/ÖĞRETİMİNDE EDEBİYATIN YERİ VE İŞLEVİ

Felsefe problemlerinin ele alınmasında, işlenmesinde, edebiyat eserlerinden yararlanıldığı gibi, felsefe eğitimi ve öğretiminde de edebiyat eserlerinden yararlanılabilir. Felsefe problemlerini incelerken edebiyat eserlerinden sıkça yararlanan, felsefi söylemine edebiyattan da destekler sağlayan İoanna Kuçuradi, *Etik* adlı kitabında "etik ilişki"nin boyutlarının araştırılıp ifade edilmesinde edilmesinde, felsefe ve edebiyat arasında ilişki kurar. Önce Kuçuradi'nin "etik ilişki" hakkındaki tanımına bir göz atalım: "Etik ilişki, insanlararası ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: *belirli bütünlükte bir kişi*nin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla -yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla-, değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir: eylemde bulunarak yaşadığı bir ilişki."(Kuçuadi 1988: 3)

Kuçuradi, etik ilişkinin araştırılmasında edebiyat eserlerinin sağlam bir yer oluşturduğunu belirtir ve bunun gerekçelerini şöyle açıklar: "Gerçi, etik ilişki gibi, hem kendisi hem de onu meydana getirenler *gerçek* olan, dolayısıyla her biri tek –eşsiz- olan bu ilişkiler türünü nesne edinmenin güçlüğünü, felsefe araştırmalarının diğer nesne edindiklerine göre büyük güçlüğünü yadsıyacak değilim. Çünkü etik ilişkinin araştırılmasında tek ipucumuz –tek verimiz- kişilerin başka kişilerle ilişkilerinde veya durumlarda eylemleridir. Dikkatimizi yoğunlaştırdığımız alan, yaşayan kişilerin bitmez tükenmez bir defalık yaptıkları, bu arada da kendi yaptıklarımız olunca, adımlarımızı kaygan bir zemin üzerinde atıyoruz demektir. Ama yaşamdan çekip çıkardıklarımızda eksik kalanı giderebileceğimiz, tehlikeyi dengeleyebilmemizi sağlayan başka

bir kaynak vardır: yazın yapıtları: roman, öykü ve oyunlar. Bu yapıtlar, çeşitli eylem olanaklarını çoğu kez temelleriyle birlikte vererek, araştırıcıya adımlarını güvenle atabileceği bir zemin sağlarlar. Ve söylediklerini başkaları için temellendirme gereğini duyarsa, araştırıcının yine başvurabileceği sağlam bir yer, bu yazın yapıtları olur." (Kuçuradi 1988. 4)

Edebiyat eserlerinin, her şeyden önce, insanları felsefeye, eleştirel-sorgulayıcı düşünme tarzına hazırlama ve yöneltme anlamında bir işlevinden de söz edilebilir. Örneğin roman okumanın, özellikle klasik romanların kişiyi felsefeye, felsefe yapmaya hazırlayan bir yönü bulunduğunu belirten bir felsefecimiz de Bedia Akarsu'dur. Akarsu'ya göre, küçük yaşta okuma alışkanlığı edinen, nitelikli yapıtlarla tanışan kişiler, okudukları edebiyat eserleri ve toplumsal içerikli yazılar sonunda felsefe metinlerini okumaya yönelirler. Burada okumanın, sorunları görmeyi sağlaması, kişinin kendisine de bu sorunlar üzerinde düşünme ihtiyacını duyurması, kısacası "eleştirel düşünme"nin doğuşu söz konusudur. Akarsu'nun sözleriyle, "Eleştirel düşünme başlamıştır artık. İlginize ve yeteneğinize göre bilime de yönelebilirsiniz, edebiyata, sanata da. Eleştirel düşünüş olmadan ne sanatta, ne de bilimde yaratıcı olunamaz kanısındayım. Kısaca okuyarak eleştirel düşünüşe varılabilir; eleştirel düşünme olmadan da ne bilimde ilerlenebilir ne de sanatta. İşte özellikle edebiyat yapıtlarında her konu işlenmektedir ve bu konular çoğu kez felsefe sorunlarıdır. Örneğin Göethe'nin *Faust*'unda ele alınan bir felsefe sorunu değil de nedir? Tolstoy, *Savaş ve Barış* romanında sayfalar dolusu işlediği sorunlar birer felsefe sorunu değil midir? Felsefe bilimle ne denli bağıntılıysa edebiyatla da o denli bağlantılı." (Akarsu 2005)

Türk felsefesinde kendine özgü bir yeri olan ve aynı zamanda denemeci kimliğiyle de tanınan Nermi Uygur da, edebiyatın "vazgeçilmez bir eğitici" olduğunu ifade eder: "Vazgeçilmez bir eğiticidir edebiyat. İnsan da eğitimle insan olduğuna göre pekçok eksik kalır edebiyatsız. (...) Nedense unutulan ya da önemli değilmiş gibi geçiştirilen bir katkı sağlar edebiyat insan-varoluşuna: insana özgü bir *duygu dünyasının* kurulup gelişmesinde büyük payı vardır edebiyat ürünlerinin. Bakış açılarına göre değişik adlar takılabilen çeşitli yaşama-dünyalarına açık bir bütündür insan: şu bu yöne indirgenip bölünemez aslında. Gene de akıl, mantık, matematik, genellikle de bilimsel bilgiler dışında, tutku, özlem, düş yetisi, sevgi, umut gibi birçok yaşama uzanışları var ki, bunların tümüne birden insanın duygu boyutları gözüyle bakabiliriz. İşte edebiyat bu boyutları genişletmekte zorunlu bir yardımcısıdır insanın." (Uygur 1985: 158-159)

Edebiyat eserlerinde insanın kendini bulabileceği ve kendini öğrenebileceği konusunda ise Uygur şunları söyler: "Ben neyim? Kimim ben? Nasıl bir şeyim ben? Çeşidinden sormadan edemeyeceğimiz soruları en iyi aydınlatan, hiç olmazsa aydınlatabilecek ipuçları veren etkinlik alanıdır edebiyat. "Sen seni bil" diye buyuran eski bilgeler, sahne yazarlarının, ozanların, sözle anlatma sanatçılarının ürünlerine itelemekteydi aslında herkesi. Aracısız, kendini tanıyamaz hiç kimse. Her insanteki öylesine yapışıktır ki kendisine, ancak edebiyat ustalarının, bildik bilmedik duygu yaşantılarını girdi çıktısıyla dile getirmesi üzerine özkimliğini kavramaya başlar insan. Edebiyatla kendisini bulabilir insan, çünkü en çok kendisinin olan yönüyle, duygu biricikliğiyle edebiyatta rastlar kendisine."(Uygur 1985: 160)

Uygur'un yukarıdaki sözlerine somut bir örnek olarak, Exupery'in *Küçük Prens,* Samed Behrengi'nin *Küçük Kara Balık* adlı kitaplarını anabilirim. Behrengi'nin kitabında, küçük kara balık bakın neler söylüyor: "Ben yaşamın nasıl bir şey olduğunu öğrenmek istiyorum; durmadan aynı şeyleri yapmak, yaşlanana kadar başka bir şey yapmadan yaşamak olamaz; dünyada yaşamanın anlamı bundan daha fazla olmalı." (Behrengi 2001: 14) Varoluşun anlamı üstüne düşünen ve sorular soran küçük balığın sözleri: "(...) Ben yalnızca sağa sola dolaşıp durmaktan bıktım, can sıkıntısının içinde yüzmek istemiyorum artık, bir nedeni olmadan da mutlu olmak da istemiyorum; günün birinde gözlerimi açıp hepiniz gibi yaşlandığımı, ama hala aynı balık olduğumu, ilk başta bildiğimden fazla bir şey bilmediğimi görmek istemiyorum." (Behrengi 2001: 16)

Behrengi'nin kitabı, kendini, yaşamı ve dünyayı tanıma ve öğrenme süreci içindeki insanın anlatımıdır. Bu ve benzer kitaplar lise düzeyinde ve özellikle de ilköğretim düzeyindeki öğrencilere, düşünmesini, soru sormasını öğretebilir, en azından bu konuda önemli katkılar sağlayabilir. Yine Behrengi'nin *Bir Şeftali Bin Şeftali* kitabı da bu anlamda önemlidir. Exupery'nin *Küçük Prens* adlı kitabı ise artık bir klasik durumundadır. Çoğunlukla bir çocuk kitabı olarak tanınmakla birlikte, aslında büyüklerin de zevkle okudukları bir kitaptır. Bu kitapla ilgili olarak Nurak Direk'in *Küçük Prens Üzerine Düşünmek* adlı kitabı, bir edebiyat eserinden felsefe eğitiminde-öğretiminde nasıl yararlanılabileceğini değişik boyutlarıyla ortaya koyan ve özellikle felsefe öğretmenlerinin ilgisini bekleyen bir kitaptır. Direk'e göre. "Gençlerde felsefe sevgisi, salt geçmişteki felsefeleri öğretmekle yaratılamaz:

ancak gencin günlük deneyimlerinden, yaşadığı problemlerden yola çıkarak uyandırılabilir. Felsefe "şimdi" ve "burada" olan üstünde düşünmekle başlar. Çocuklarla ve yetişme çağındaki gençlerle felsefeye başlamanın en iyi yolu onların yaşadığı dünyadan fazla uzak olmayan sanat yapıtlarından yararlanmak ve ilgi duydukları konularda farklı bakış açıların örnekleyen, özenle seçilmiş metinler üzerinde tartışmaktır."

Felsefenin konularına-problemlerine göre uygun edebiyat eserleri ya da bu tür eserlerin belli bölümleri seçilebilir. Ancak bu seçimde hangi düzeydeki öğrenciye sesleneceğimiz de önemlidir. İlköğretim, lise ve üniversite düzeyindeki öğrenciler için, seçilecek ve değerlendirilecek eserler farklı olacaktır elbette. Ancak her düzeydeki öğrenciye yönelik olarak uygun eserleri bulmak mümkündür. Örneğin Dostoyevski'nin yüzlerce sayfalık romanı *Karamazof Kardeşler*'in tümü değilse bile, "Büyük Engizisyoncu" adlı bölüm, inanma sorunuyla ilgili olarak okunup değerlendirilebilir. Yine Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* romanı da uygarlık ve insan doğası kavramı çerçevesinde ele alınabilir.

Felsefe-edebiyat ilişkileri bağlamında incelenebilecek ve felsefe eğitiminde de yararlanılabilecek yazar-düşünür ve kitapların birkaçı arasında şunlar sayılabilir: Albert Camus: *Yabancı, Veba,* Satre: *Bulantı, Özgürlüğün Yolları,* Ömer Hayyam'ın rübaileri, Edip Cansever'in, Melih Cevdet Anday'ın şiirleri, Orwell'in *1984* adlı romanı... Elbette daha pek çok eser sayılabilir. Ayrıca MEB'in seçtiği 100 temel eser arasında felsefe öğretiminde yararlanılabilecek kitaplar mevcuttur.

Bilindiği gibi orta öğretim düzeyinde seçmeli olarak "Düşünme Eğitimi" dersine yer verilmiştir. Ancak bu dersi felsefe öğretmenlerinin vermesi uygun olacağından, bu konuda gerekli düzenlemelerin yapılması gereklidir. Dokuz yaşından başlayarak düşünme eğitimi yapılabileceğini belirten Direk'e göre, "Felsefe formasyonu olan öğretmenlerin, felsefi içerikli öykülerle yapacağı çalışmalar, çocukları, hem okudukları hem de deneyimleri üzerinde kafa yorarak içinde yaşadıkları bu karmaşık dünyayı anlama olanağına kavuşturabilir. Çocuklar ve gençlerle felsefe çalışmalarına başlarken seçtiğimiz konuya uygun yazınsal bir metinle işe başlamanın çok yararlı bir başlangıç olacağı kanısındayım."(Direk 2002:6) Bu nedenle burada hangi edebiyat eserinden ne şekilde ve hangi amaçla yararlanılabileceği büyük önem

taşımaktadır. Bu konuda bize yardımcı olabilecek kişilerin başında da, edebiyatla ilişki kurarak felsefeyle uğraşanlar gelmektedir. Örneğin Kuçuradi, özellikle etikle ilgili konularda edebiyattan örnekler vermekte, ahlak felsefesinin somutlaşmasını sağlamaktadır. *Uludağ Konuşmaları* kitabında "özgürlük" ve "ahlak" kavramlarının ele alınışında bazı edebiyat eserlerinden de yararlanılmaktadır. Bu eserler arasında Camus'nın "Veba"sı, Victor Hugo'nun "Sefiller" romanı, Jean Anouilh'un "Becket ya da Tanrının Onuru" adlı oyunu yer almaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çağdaş dünyada felsefe eğitimi, temel insan haklarının yaşama geçirilmesi konusunda vazgeçilmez bir temel koşul olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa bağlı olarak da pek çok ülkede felsefe eğitiminin, ilköğretimden başlayıp ortaöğretimin sonuna kadar devam ettiğini saptamak mümkündür. Çocuklar İçin Felsefe Eğitimine, Bulgaristan'da ilköğretimin 4. sınıfından itibaren seçmeli olarak, İspanya'da 6 yaşından itibaren seçmeli, 12 yaşından itibaren ise zorunlu olarak, İtalya'da ilköğretimde seçmeli ders olarak, eğitim programlarında yer verilmiş bulunmaktadır. Adı anılan ülkelerden başka, Romanya, Kore, Avustralya, Brezilya ve Kanada gibi pek çok ülkede çocuklara yönelik felsefe dersleri eğitim sürecinde yer almaktadır. Bu açıdan bizde konunun üzerinde düşünülmesi ve bir karara varılması gerekli görülmektedir. Çünkü geleceğimiz demek olan çocuklarımızı böyle bir etkinlikten yoksun bırakmanın acı ve düşündürücü sonuçları ve görünümleriyle hayatımızın her anında karşılaşmamız söz konusudur. Yukarıda belirttiğim gibi, İlköğretime konulacak ve felsefi düşünmeyi sevdirmeye ve bu düşünüş tarzına yöneltmeyi amaçlayan bir ders ve bu konudaki eğitici yayınlar, hiç şüphesiz lise ve üniversite düzeyindeki felsefe eğitimini de olumlu olarak etkileyebilir.

Uygur'un şu sözleri, insanları insan kılmak açısından, edebiyata büyük bir görev düştüğünü ortaya koyar: "İnsanı insana yaklaştırır edebiyat. Edebiyatın, insanı türdaşlarına yabancılaştırdığını söylemek yersiz bir genellemenin tuzağına düşmektir. 'Kötü' insandan da söz etse, insanı insana tanıtır; insanı ülküleştirerek de açıklasa, insan varoluşunun nasıllığına aydınlık getirir edebiyat. Okuyucunun anlayış ve duygudaşlıkla kendi tekbenine özgü

çevreyi aşmasına, insan olanaklarının çeşitliliğine ilişkin bir bilinç elde etmesine yolaçar edebiyat."(Uygur 1985: 162)

Sonuç olarak, felsefe eğitiminde edebiyattan yararlanılabilir ve yararlanılmalıdır. Bu konuda felsefe öğretmenleri, eğitimciler ve felsefecilerin ortaklaşa olarak yapabilecekleri çalışmalara da ihtiyaç olduğu açıktır. Edebiyattan beslenen felsefenin ve felsefe eğitiminin, çocukların ve gençlerin düşünme ufkunu genişleteceğini, yaratıcılıklarını güçlendireceğini ve yetişkin bir birey olma sürecinde edinecekleri düşünme kültürü ve birikiminin tüm yaşama süreçlerine ve insan ilişkilerine olumlu katkılar getireceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

Bedia Akarsu, "Prof. Dr. Bedia Akarsu ile Çağın Olaylarına Bakış" adlı söyleşi, H.Haluk Erdem-A. Ekber Ataş-M. Günay, Yeni Adana, 9 Kasım 2005.

Samed Behrengi, *Küçük Kara Balık,* Çev. İlknur Özdemir, Can Yayınları, 2001.

Betül Çotuksöken, "Edebiyatla Beslenen Felsefe: İoanna Kuçuradi'nin Söyleminden Bir İzlek", Özne Felsefe Sanat Seçkisi, 6. Kitap, Bahar 2006.

Nuran Direk, *Küçük Prens Üzerine Düşünmek,* Pan Yayınları, 2002.

Ali Osman Gündoğan, "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine", Özne Felsefe Sanat Seçkisi, 6. Kitap, Bahar 2006.

İoanna Kuçuradi, *Etik,* 1988.

Afşar Timuçin, "Felsefesiz Edebiyat Edebiyatsız Felsefe Olur mu ya da Olmalı mı?", Felsefelogos, sayı: 17, 2002/1-2.

Nermi Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat,* Remzi Kitabevi, 1985.

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

FELSEFE ÖĞRETİMİ EDEBİYAT YOLUYLA YAPILABİLİR Mİ?

Samed BEHRENGİ Örneği

Sümeyye AKDAĞ

Düşünmek insanın en büyük erdemidir. İnsan yapısı itibariyle düşünmeye, çevresini sorgulamaya, kendi anlamı, yaşamın amacı gibi konularda sorular sormaya yatkın bir varlıktır. Zaten insanın yapısında var olan bu etkinliğin adı "felsefe" dir. Sahip olduklarımız ancak yaşama dönüştüğünde anlamlıdır. Felsefe gibi doğuştan var olan özelliklerimiz ve yeteneklerimizin açığa çıkması da eğitimle mümkündür. Felsefe adını verdiğimiz faaliyet de doğru eğitimle ortaya çıkacak ve gelişecektir.

Ülkemizdeki eğitim sisteminde ortaöğretim üçüncü sınıfta Felsefe zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Bireylere felsefi düşünce bu eğitimle kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bu dönemdeki gencin gelişim özelliklerine baktığımızda, zeka ve kişilik gelişiminin büyük çoğunluğunun tamamlanmış olduğunu görüyoruz. Kısaca, bu dönemdeki genç hayat ve olaylar karşısında alacağı tavrı çoktan belirlemiştir. Bütün bunlar aklımıza şu soruları getirmektedir. "Felsefe öğretiminde geç mi kalıyoruz?" "Birey alışkanlıklara, her şeyi bilme duygusuna, hayatın suyuna göre yaşamaya kapılmadan, ondaki merak duygusu körelmeden felsefe eğitimine başlamak gerekmez mi?"

Ünlü ilkçağ düşünürü Aristoteles şöyle der: "Felsefe insanların yaşamı merak etmesinden doğar. Yaşamı en çok merak edenler de çocuklardır." Gerçekten çocukluk dönemine baktığımızda, çocukların içine doğdukları dünyayı sürekli sorguladıklarını, yaşamı anlamak amacıyla büyüklerine bıkmadan usanmadan, özellikle felsefedeki gibi "Nedir"li sorular sorduklarını görürüz. Ne değişiyor ki daha çok küçük yaşta yaşamı bu kadar merak edip, sürekli sorgulayan varlık, erginsiz bir yaşamı kabulleniyor? Cevap, alışmadır; her şeyi bildiğini zannetmektir.

O zaman yapılacak olan, çocuktaki bu merak, hayret, öğrenme duyguları körelmeden onu felsefe ile tanıştırmak ve felsefe eğitimine daha küçük yaşlarda başlamaktır. Böylece onun hayatı boyunca duyarlı bir çocuk olarak kalmasını sağlayabiliriz. Burada karşımıza çıkacak sorun şudur: "Bu yaşlarda çocuklara felsefe öğretimi nasıl yapılmalıdır?"

Çocuklara felsefe öğretimi, onların anlayacağı dilde yazılmış öyküler, hikayeler yoluyla verilebilir. Tam da burada asıl konumuza girmiş oluyoruz: "Felsefe öğretimi edebiyat yoluyla yapılabilir mi?" Burada bu soruya çocuk edebiyatı yazarlarından Samed Behrengi'nin seçtiğimiz iki eseri üzerinde konuşarak cevap vermeye çalışacağız. Bu eserler "Küçük Kara Balık" ve "Bir Şeftali Bin Şeftali"dir.

Behrengi'nin Küçük Kara Balık adlı eserine genel olarak baktığımızda "Felsefe nedir? Felsefenin yöntemi nedir?" gibi soruların çocuk diliyle anlatıldığını görmekteyiz. Kitapta sürekli olarak düşünmek, sorunlara düşünerek çözüm aramak, merak etmek faaliyetleri vurgulanıyor. Küçük Kara Balığın yaşadığı yerin dışındaki dünyayı merak etmesi, onu düşünmesi, bilinmeyenleri öğrenmek için korkusuzca yola çıkması gibi olaylar ilkçağ düşünürlerinin evreni merak edip, onu sorgulayıp, evrenin oluşumunu araştırmasına benziyor. Kitapta Küçük Kara Balığın yaşadıkları bize ilkçağın ünlü düşünürü Sokrates'in yaşadıklarını da hatırlatıyor.

"Küçük Kara Balık, ay ışığının yuvalarına hiç ulaşamadığına hep üzülürdü. Minnacık yüreği, sürekli ışığın ve aydınlığın özlemi ile doluydu.""Bu derenin ne başı var ne de sonu..." "Eğer deremiz akıyorsa mutlaka bir yere ulaşması gerekmez mi? Her şeyin bir başlangıcı ve sonu olduğunu biliyoruz?" "Başka bir dünya var mı bu derenin dışında?" Kitaptan aldığımız bu cümlelerde ilkçağ düşünürlerinde olduğu gibi sürekli bir evreni, yaşadığı dünyayı sorgulama görmekteyiz. Küçük Kara Balık burada sürekli sorular sorarak, bildiği her şeyi sorgulayarak felsefi düşüncenin nasıl bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Ayrıca yukarıda kitaptan alınmış cümlelerin bazılarında "varlık felsefe"sinin konularına da değinildiğini bulmaktayız. Evrenin sonlu olup olmadığı problemine Küçük Kara Balığın cevap aradığını görüyoruz. Bura-da sanki Herakleitos'un her şeyin bir sebebi olduğu, "hiçbir şey yoktan var olmaz varken de yok olmaz" düşüncelerinin benimsendiğini görüyoruz.

"Bilgelik taslama..." "Bilgelik nedir? Bilmiyorum" Küçük Kara Balık'la diğer balıklar arasında geçen bu diyalogta bilgeliğin tartışıldığını görüyoruz. Bilgeliğin bilmek ile ilişkili olup olmadığının sorgulanmasını fark

ediyoruz. "Artık bazı şeylere aklım eriyor. İyiyi ve kötüyü ayırt edebiliyorum." Bu cümlede "ahlak felsefesi" kavramlarına değinilmiş, iyi ve kötüyü ayırt etmek, aklı kullanmaya bağlanmış. Sokrates'te, Kant'ta olduğu gibi erdemli olmak yani iyi ile kötüyü ayırt edip, iyiyi seçmek akıllı olmayla ilişkilendirilmiş.

"Gözlerime inanırım. Aklıma yatmayan işe ise hiç gitmem." cümlesinde sanki "bilgi felsefesi"nin konularına değinilmiş. Küçük kara Balık doğruya ulaşmaya çalışırken Kant'ın yolunu seçiyor. Hem duyularına hem de aklına güveniyor. Doğruya akıl ve duyular yoluyla ulaşılacağını savunuyor. (Kritisizm) "Akıl alır şey değil, ama gerçek..." cümlesinde doğruluk ve gerçeklik kavramlarının birbirinden farkı vurgulanmış. Akla uygun olup olmama ile gerçeklik ilişkisi sorgulanmış.

Kitabı okuduğumuzda Küçük Kara Balığın inandıklarında ısrarcı olduğunu, vazgeçmediğini, diğer balıklara ne derlerse desinler karşı çıktığını görüyoruz. Doğru bildiği inandığı şeyler için savaşıyor. Arkadaşları onu uyarıyor ve diğerlerinin elinden kurtarmaya çalışıyor. Diğer balıklar onu öldürmeye karar veriyor. Ama Küçük Kara Balık yine de vazgeçmiyor. Bu diyaloglar bize Sokrates'in inandıkları ve doğru olduğunu düşündüğü şeyleri yurttaşlarına anlatması üzerine Atinalılar tarafından yargılanmasını, söylediklerinden vazgeçmeyince de ölümüne karar verilmesini ve ona inananların onu kurtarmak için onu söylediklerinden vazgeçirmeye çalışmasını hatırlatıyor. "Nasıl unuturuz seni Küçük Kara Balık? Sen bizi sanki bir uykudan uyandırdın." Bu sözlerle Küçük Kara Balığın diğerleri üzerine etkisi, Sokrates'in Atina halkı üzerindeki etkisine benzetilmiş.

Küçük Kara Balık yengeçle karşılaştığında, onun kötü niyetini fark edince kaçar ve yengecin üzerine bir taş düşer. Kertenkele yengecin durumuna gülünce, o da tırmandığı yerden ayağı kayar ve dengesini yitirir. Burada sanki ahlak felsefesinde Kant'ın "Ahlaklı olan, insanın iyiyi istemesidir." düşüncesine değinilmektedir. Yine Küçük Kara Balığın ve onun izleyen balıkların Kepçelikuşa yakalandıklarında, aralarında geçen diyalogta ahlak felsefesinde ele alınan "özgürlük" kavramı sorgulanmış: "Küçük Kara Balığa hak ettiği cezayı verin sizi özgür bırakacağım... Aferin size... Sizi canlı canlı yutayım da bağırsaklarımda özgürce dolaşın." Burada Kepçelikuş'un bahsettiği özgürlükle, diğer balıkların özgürlük istekleri birbirine uymamaktadır. Özgürlük konusunda göreceli bir anlayışa değinilmiş.

"Artık ölüm korkutmuyor beni. Hayatta oldukça onu arayacak değilim... Apaçık bir gerçekle yüz yüze geliyorum. Bunun ne önemi var ki?

Önemli olan benim ölü ya da diri başkalarını nasıl etkilediğimdir." Küçük Kara Balığın bu sözleri ölmeden önce Sokrates'in kendisine inananlara yaptığı konuşmaya benziyor. Küçük Kara Balık zorba Karabatağa yakalandığında artık öleceğini fark ediyor. Bu durumda bile diğer balıkları düşünüyor. Onları kurtarıyor ve zorba karabatağa da ölümü pahasına dersini veriyor. Burada yaşamın, ölümün ve anlamlı hayatın sorgulaması yapılıyor. Küçük Kara Balığa ne olduğu kitabın sonunda tam olarak verilmiyor. Buradan da ölümün son olup olmadığının sorgulanmasını fark edebiliyoruz. Zaten Behrengi'nin burada söz ettiğimiz iki eseri incelendiğinde, onun Herakleitos'un değişim düşüncesini, diyalektiğini ve ölümün yok olmak değil başka şekle girmek, değişmek olduğunu savunduğunu görmekteyiz.

Küçük Kara Balık adlı hikaye boyunca, balığın karşılaşılan sorunlara boyun eğmemesi, bunlara düşünürek çözüm araması, sürekli sorular sorması bize Jaspers'a ait felsefeyi tanımlayan güzel bir cümleyi hatırlatıyor: "Felsefe, hep yolda olmaktır." Felsefede soruların cevaplardan daha önemli olduğu düşüncesine de eser boyunca değinildiğini fark ediyoruz. "Bilirsin soru soruyu doğuruyor." Küçük Kara Balık bir filozof edasıyla sürekli bir merakla hayata yöneliyor, hep bilinmeyenler olduğuna inanıyor, sorgulamaktan asla vazgeçmiyor.

Behrengi'nin bu eserinde gördüğümüz özelliklerle "Bir Şeftali Bin Şeftali" adlı eserinde de karşılaşıyoruz. "Bir Şeftali Bin Şeftali" adlı eserinde daha çok varlık felsefesinin konularına değinilmektedir. Genel olarak kitabın tamamında Herakleitos'un diyalektik varlık ve değişim kavramları tekrarlanmaktadır. Bu eserde bir şeftalinin içindeki çekirdekten yeni bir şeftali ağacına dönüşmesi belli olaylar kurgusu içinde anlatılmaktadır.

"İçimdeki iri çekirdek, yeni bir şeftali ağacının tohumu olmayı düşleyip duruyordu." Bu cümlede sanki bilgi felsefesinde Edmond Husserl'in savunduğu fenomenoloji akımındaki "fenomen-öz" ilişkisi vurgulanmış. Şeftalinin görünen varlığı "fenomen", bu görünüşün gerisinde asıl olan ve yeni bir şeftali ağacını meydana getirecek çekirdek "öz" dür. Tüm dış kabuklar sıyrıldığında, ilkbaharla birlikte bu öz, bu kez farklı bir görüntüde ortaya çıkıyor. Burada, Husserl'in öze ulaşma yöntemi "paranteze almak" ele alınmış, gerçek öze nesneye yüklenen değerler sıyrılınca ulaşılacağı düşüncesine yer verilmiş.

"Kim bilir kaç kez toprağın içinde biçim değiştireceğim?" "Çekirdekler olgunlaşıp gelişimlerini tamamlayınca değişime uğramak zorundadır." Bu cümlelerde de değişimin sürekli ve zorunlu olduğunun vurgulanmasına tanık

oluyoruz. "Aslolan değişimdir. Her şey her an sürekli değişmektedir... Madde kendiliğinden başkalaşıma uğrar." Bu cümlede Herakleitos'da ki "Değişmeyen tek gerçek değişmenin kendisidir." sözüne paralel bir bakış açısı görmekteyiz. Burada belirtilen diyaloglarda tek gerçek olarak değişim vurgulanmıştır. Burada varlık felsefesinin " Gerçek varlık nedir?" sorusunun sorgulandığını ve cevap olarak "oluş, değişim" dendiğini hissetmekteyiz.

Sahip Ali ve Polat adındaki iki çocuk (kitabın kahramanları), ölü bir yılanı besin olsun diye getirip, şeftali tohumunun çevresine gömerler. Burada, "yılanın çürümesi ve gübre olması, şeftali ağasında vücut bulması" değişimi vurgularken; aynı zamanda Whitehead'ın "değişimi anlamak için doğaya bakmalıyız, doğada her şey varlığını bir başkasına muhtaçtır" düşüncesi de kavranmaktadır.

"Demek ki ben bir şeftali olarak bir yandan ölüyor ve yok oluyorken, bir yandan da yepyeni bir yaşamın müjdesini veriyorum." "Kendi içimdeki çekirdeklikten filize dönüşmüştüm. Yani kendi kendimi yiyip bitirerek başkalaşmış ve biçim değiştirmiştim. Yok olmak demek değildi bu." Bu cümleler de ilk olarak, ilkçağ filozofu Herakleitos'la başlayan ve Hegel ile varlığı anlamak için bir yöntem haline gelen, Marx'ın, varlığın madde durumundan bilinç durumuna dönüşmesini açıklamakta kullandığı üç aşamadan oluşan diyalektiğin vurgulandığını görmekteyiz: Tez, Antitez, Sentez. Şeftali fidanı, "tez" aşamasında bir çekirdek ve özü içinde gizlidir. Antitez" aşamasında sığındığı kabuktan farklı, yabancısı olduğu bir dünyaya doğru filizlenir ve kendisine yabancılaşır. Son aşama "sentez" aşamasında şeftali meyvesi vererek, özünde sakladığı asıl cevhere ulaşır. İkinci olarak, yine Heraklaitos'un "hiçbir şeyin yok olmayacağı, sadece biçim değiştireceği" düşüncesine değinilmektedir. Her yok olmanın yeni bir başlangıç olduğu vurgulanmaktadır. Çekirdek, önce filizlenecek, sonra ağaç olacak ve sonra yine şeftali... doğada her varlığın bu döngü ile başkalaştığı, ancak yok olmadığı vurgulanmış.

Bu eseri de incelediğimizde varlık felsefesinin sorularına, çocukların anlayacağı bir biçimde değinildiğini görmekteyiz. Varlık Felsefesi düşünürlerinden, "varlık oluştur" düşüncesini savunan Herakleitos ve Whitehead'in, Hegel'in savunduğu düşünceler, başarılı bir anlatımla çocuklara sunulmuş. Her iki eserde de felsefe tarihine damgasını vurmuş, Sokrates, Herakleitos, Hegel, Marx, Whitehead, Kant gibi düşünürlerin görüşleri çocuk diliyle ve sadeliğiyle aktarılmıştır. Behrengi eserlerinde çocuklara eleştirel felsefi bakış açısını ve sorgulayıcı felsefi düşünceyi onların gözüyle aktarmayı başarmıştır.

Başta değindiğimiz gibi felsefe öğretiminin edebiyat yoluyla yapılabileceğinin, bu eserlerde başarıyla gerçekleştiğine tanık oluyoruz. Çocuklara ve gençlere bu eserler okutulup, doğru yöntem ve teknikler kullanılarak felsefi düşünce çok küçük yaşlarda kazandırılabilir. Çocuklarla bu tür edebi eserler birlikte okunup ve sonrasında seviyelerine uygun sorularla eserde verilmek istenen öğrencilere buldurulabilir. Mesela, Küçük Kara Balığın yerinde kendileri olsaydı ne yapacakları sorgulatılır. Gençlere de seviyelerine uygun felsefe içerikli edebi eserler okutulup, birlikte eserle ilgili yorumlar, tartışmalar yapılabilir. O eserle ilgili felsefi yorumları makale şeklinde yazmaları istenebilir. Felsefe dersinde öğrendikleri düşünceler ile ilgili kendilerinin küçük hikayeler oluşturmaları istenebilir. Bu çalışmalarla çocuklara ve gençlere felsefi düşünce kazandırılabilir, felsefe eğlenceli bir şekilde öğretilebilir. Çağımız bilgi çağıdır. Bilgi üretme işi felsefenindir. Bu görevi felsefi düşünceyi ve bakış açısını benimseyen bireyler yerine getirecektir. Felsefi düşünme, eleştirel ve sorgulayıcı bakış açısı çok küçük yaşlarda var olan ve devam ettirilmesi gereken bir faaliyettir. Bu faaliyeti devam ettirmenin yolu, doğru bir felsefe eğitiminden geçmektedir.

KAYNAKÇA

1. Bir Şeftali Bir Şeftali - Samed Behrengi, Özyürek Yayınları, 2009.
2. Küçük Kara Balık - Samed Behrengi, Çev. İlknur Özdemir, Can Yayınları, 2001.

Özne 14. Kitap – Bahar 2011: Jean Baudrillard

NEDEN ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE?

Nuran DİREK♦

NEDEN ÇOCUKLARLA FELSEFE YAPMALIYIZ?

Dilimizde, düş ve düşünce sözcüklerinin akrabalığı mutlu bir rastlantı mı yoksa dilin ana damarında akan bir felsefeyi mi gösteriyor bilemiyorum. Ancak, Çocuklar İçin Felsefe (ÇİF) programlarının çocukların düş dünyasından düşünce dünyasına yapacakları yolculukta onlara kılavuzluk ettiğini söyleyebilirim.

Eğer, çağdaş bir eğitim yapmak ve çağdaş insanlar yetiştirmek istiyorsak felsefeyi özel bir ilgi alanı olmaktan çıkarmak, eğitimin genelinin bir parçası haline getirmek zorundayız. Çünkü düşüncenin her türlü otorite karşısında özgürleşmesi eleştirel düşünebilen bir zihin gerektirir. Böyle bir zihin yapısı ancak felsefe disipliniyle oluşur. Bu nedenle düşündüğünün hesabını verebilen kişiler yetiştirmek istiyorsak felsefe eğitimine gereksinimimiz var.

OKUMA-ANLAMA- YORUMLAMA- TARTIŞMA-YAZMA NEDEN BİRBİRİNDEN AYRILAMAZ?

Çocuklar İçin Felsefe programları, çocukların gündelik hayatta sık sık karşılaştıkları hatalı düşünme ve çıkarım biçimlerine karşı uyanık olmalarını; onların her gün karşılaştıkları olayları değerlendirebilme, gözlem ve deneyimlerinden derlediklerini sınıflandırıp düzenleyebilme, benzerlik ve farklılıkları ayırt ederek kavramsallaştırabilme yapabilmelerini; yani düşünme eğitimini amaçlar. Hatalı çıkarımlar yapmamıza neden olan en önemli nedenlerden biri dildeki çok anlamlılıklardır. Bu çok anlamlılıkların farkına varılması içinde konuştuğunuz dil üzerinde düşünmek ve tartışmakla mümkündür. Dil, felsefe yapmanın bir aracı değildir yalnızca; felsefenin beslendiği bir kaynaktır. Çocuklar İçin Felsefe çocukların dilin anlam katmanlarını kavramasına olanak verir. Onların okudukları üzerinde metnin izin verdiği yorumları yapmasına ve dahası kendi görüşlerini oluşturmalarını sağlar. Öğrencilerin çoğunun derslerdeki başarısızlıklarının en önemli nedeni

okuduklarını anlamamalarıdır. Metinler üzerinde yapılan tartışmalar, büyük ve küçük grup çalışmaları akran öğrenmesini sağlar. Yazma eylemi öğrenciye düşüncelerini derleyip toparlamasını öğretir. Şimdilerde çocuklar test işaretliyor. Gençle ise artık aşk mektubu bile yazmıyorlar. Bozuk bir imla ile "mesajlaşıyorlar".

GEREKÇELİ DÜŞÜNME NEDEN ÖNEMLİDİR?

Bir kimsenin "Ben böyle düşünüyorum" demesinin hiçbir değeri yoktur. Çünkü herkes birbirinden farklı düşünebilir. Bunun önemi yoktur. Önemli olan "Neden?", "Hangi kanıtlara" ya da "Kanıtlanmış bilgilere "dayanarak şöyle ya da böyle düşündüğünü söyleyebilmektir. Gerekçeli düşünme alışkanlığını edinmiş bir zihin hem kanaatlerinin hesabını verebilir hem de duyup gördüklerinde bilgi olan ile olmayanı yani safsatayı ayırt eder. Olaylara eleştirel bakabilen ve kendi aklını kullanma cesaretini gösterebilen bir birey olur (Kant). Felsefi düşüncenin en önemli özelliği temellendirmedir. Temellendirilmemiş bir görüş felsefe değildir.

Doğru düşünmeyi engelleyen diğer bir etken de sorgulanmamış, yaygın kanaatlerdir. Bacon bunlara mağara idolleri diyor. Descartes, doğruya ulaşmak için kuşkuyla işe başlamak gerektiğini söyler. İnsanın içine doğduğu mağaradan kurtulması (Platon) ve gerçek dünyayı tanıması ancak felsefe yapmakla mümkündür. Adı geçen ünlü filozofların bize öğrettiği en önemli bilgi budur. İnsanın özgürleşmesi herkes tarafından paylaşılan değerlendirmelere ya da sözüm ona otoriteler tarafından ileri sürülen düşünce ve görüşlere karşı sorgulayıcı ve eleştirel bakmasını gerektirir.

Çocuklara böyle bir zihinsel tutum kazandırmak için onların düzeyine uygun ve didaktik olmayan öykülerden yararlanmak, hatta karşıt mesajları içeren metinler kullanmak yararlıdır. 9-11 yaş için tercih edeceğimiz tarz daha çok öykü, şiir, masal ve efsaneler olabilir. Ancak kullandığımız metinlerin ilgi ve merak uyandırması ve aynı zamanda amaçladığımız felsefi tartışmaya açmaya tahrik edici nitelikte olması etmesi şarttır. Metnin mesaj vermesi değil çocuğu soru sormaya yöneltmesi gerekir. Elbette bu malzeme yazınsal bir metin olabildiği gibi görsel bir malzeme, kısa bir film de olabilir.

Bazen her öğrenci grubu aynı soruları ilginç bulmayabilir. Hatta aynı metinden farklı sınıflarda farklı sorular ortaya çıkabilir. Öğretmen kafasında farklı bir ajanda olsa bile çocukların sorularını takip etmeli, verilen yanıtların grup içinde tartışılmasına olanak sağlamalıdır. İlgi çekmeyen soruları devre dışı

bırakabilir. Yani, bu eğitim öğrenci merkezlidir. Öğretmenin kolaylaştırıcı rolü vardır ama bu rol hiç de deneyimsiz bir öğretmenin başa çıkabileceği kadar kolay bir rol değildir. Bu nedenle öğretmenin felsefe öğretmeni olması ve donanımlı olması son derece önemlidir. Çocuklar İçin felsefe'nin bir programı olabilir ama metinler grupların ilgisine göre değişkenlik göstermelidir.

Burada öğretmenin özgürlüğü sorunu ile karşılaşıyoruz. Özgürlük kavramını iki anlamıyla da kullanıyorum. Bir şeyi yapma özgürlüğü ve bir baskıdan muaf olama anlamında özgürlük (freedom to , freedom from). Birincisi, öğretmen özgür düşünceli biri mi? Yani zihinsel olarak özgür mü? İkincisi, her türlü baskıdan arınmış olarak özgürlüğünü kullanabiliyor mu? Öğretmeni özgür davranamayan bir eğitim sisteminde öğrencinin özgür düşünmesini beklemek boş bir hayalden ibarettir. Felsefenin bütün eğitim sistemi içinde yer alması gerekir derken öğretmenin eğitimini de kastettiğimi belirtmek isterim.

Bütün bu sorunların çözümünde yatan temel soru şudur: Niçin eğitim? Sorunun çözümü, bu soruya verdiğimiz yanıtın ne olduğuyla doğrudan ilişkilidir.

"EĞİTİMİN AMACI NEDİR?" SORUSUNUN YANITI NEDEN ÖNEMLİDİR?

İnsan yetiştirmekteki amacımız nedir? Bu amaç insanı nasıl gördüğümüze bağlı olarak değişir. "İnsanı bir araç olarak mı yoksa bir amaç olarak mı görüyoruz?" (Kant) . İnsanı bir araç olarak gören eğitim anlayışı, ideolojisine uygun bir amaç belirler. İktidara kayıtsız şartsız bağlılığı ilkece benimsemiş olan siyasi ve sosyal sistemlerde özneye ihtiyaç yoktur. Bir özne olması yeterlidir. O özne, herkes adına düşünür. Eğriyi doğruyu saptar. Bu tür toplumlarda dogmatik, ideolojik ve koşullandırıcı bir eğitim sistemi vardır. Böylesi bir eğitim, insanı insan yapmayı değil uyruk yapmayı hedefler. Bu tutum yalnızca otoriter devletler için değil, otoriter ana –babalar, öğretmenler için de geçerlidir. Çünkü anne-baba-, öğretmen, yönetici için itaat edeni yönetmek kolaydır, zahmetsizdir. Oysa böyle bir eğitim ne kişinin ne de toplumun gelişmesine hizmet eder.

İnsanı bir amaç olarak gören eğitim ise öznesinin özgürce gelişmesine, kendi duygu ve düşünceleri olmasına izin verir, dahası ortam hazırlar. Özgür bir kafa ancak baskıcı olamayan bir kültür ve eğitim ortamında yetişir. Demek

ki eğitim sorunu bir kültür sorunudur aynı zamanda. Bizim eğitim sistemimizin anlayışın en önemli hastalığı çocukların kafalarına bilgi tıkıştırma alışkanlığıdır. Oysa nasıl midemizin alabileceğinin beş misli yemek yersek kusmak zorunda kalırsak, çocuklarımıza da fazla bilgi yükü yüklersek almaları gerekeni de alamazlar. Kafalar kusar. Bu kadar yüklü testler ve müfredatlara rağmen PISA sonuçlarında nal toplamamızın nedeni budur. Bunun suçlusu kim? Bunun suçlusu sistemin kurbanı olan öğrenciler ve öğretmenler değildir. Bunun suçlusu başta MEB, dershane sistemi ve bu sisteme destek veren velilerdir. İstanbul'u katledenler kimlerdir? Yalnızca belediyeler mi? Rant için o belediyeleri zorlayanların hiç suçu yok mu? Türkiye'de her şeyi kaldırabilirsiniz ama dershane sistemini kaldıramaya hiç kimsenin gücü yetmez. Hayal bu ya dershaneler okul olsa, bütün öğrenciler yarışmadan nitelikli eğitim görseler iyi olmaz mı? Niçin çocuklarımız yarışmak ve bilmece gibi test sorularıyla uğraşmak zorunda?

Düşünme eğitimi yani felsefe eğitimi boyutu ihmal edildiğini için PISA'da istediğimiz sonuçları alamadığımızı düşünüyorum. Örneğin, iyi niyetle öğrenci merkezli eğitim yapalım istiyoruz, bir takım yöntemler uygulamaya çalışıyoruz ama öz değişmiyor, lafta kalıyor. Belki çocuk derse hazırlıklı geliyor, hatta konuyu internetten araştırıyor ama yine de öğretmenin sorduğu bir soruyu yanıtlıyor. Kendisi bir soru sormuyor. İşin can damarı bence tam da burada. Başarısızlığımızın nedeni felsefe eğitiminin eksikliğidir. Tabii, felsefe eğitimi derken filozofların düşüncelerini yalnızca sergilemekle yetinen ve öğrenciye de ezberlemekten başka seçenek sunmayan felsefe eğitimini kastetmiyorum. Bir problem üzerinde düşünmeyi öğreten felsefe eğitimini kastediyorum. Felsefe öğrenmeyi değil, felsefe yapmayı amaçlayan eğitimi kastediyorum. Nietzsche'nin dediği gibi ilkönce eğiticileri eğitmeliyiz. "Eğiticileri eğitiniz! Ama eğitenler ilkönce kendilerini eğitmelidirler."

SONUÇ

Felsefe eğitimi, arayış ve sorgulama temeline dayanır ve bu eğitime küçük yaşlarda başlamak gerekir. Felsefe, doğruyu aramak, sevmek, doğruya yönelmek demek olduğuna göre eğitim, felsefe sözcüğünün anlamında içkin olarak vardır. Platon'un dediği gibi "doğruyu bilenin" onu aramaya gereksinimi yoktur. Bilmediğini bilmeyen de ne arayacağını bilemediği için aramaz; yalnızca bilmediğini bilen arar. Ancak bu arayış, depolamak için değildir. Yaptığımız en önemli yanlışlardan biri budur. Bir sürü şey belletiyoruz ama

okuduğunu anlama ve doğru dürüst yazmayı öğretemiyoruz. "Yazar, bu yazıda neyi anlatmak istemiş?" diye soruyoruz da "Bu metin hangi problemi sorguluyor sizce?", "Bu metne dayanarak ne tür sorular üretebilirsiniz?" diye sormuyoruz. Verilen yanıtların gerekçelerini gösterınelerini istemiyoruz. Ezberci eğitimle ve çok şey öğretmeye çalışarak beyinleri öldürüyoruz. Bir de buna ÖSS test çalışmalarını ekleyin. Bana kalırsa çocuklara ettiğimiz bu zulüm dünyada görülmüş bir zulüm değildir.

FELSEFE OLİMPİYADI NEDİR?

Felsefe olimpiyadı, lise öğrencileri düzeyinde düzenlenen felsefi deneme yazma yarışmasıdır. Bu yarışma üç aşamada yapılmaktadır:

1. Okul aşaması: Her lise öğretmeni adayını belirlediği bir seçim yapar ve olimpiyad merkezlerinden kendisine en yakın olana başvurur.
2. Ulusal Aşama: Ülke çapında felsefe öğretmenlerinin okulları için gösterdikleri adayların, belli merkezlerde toplanmaları suretiyle aynı gün ve saatte aynı sorularla katıldıkları deneme yazma yarışmasıdır. Bu yarışmada ülke çapında ilk iki dereceye giren öğrenciler İngilizce-Fransızca-Almanca dillerinden birini felsefi bir deneme yazacak düzeyde bildikleri taktirde ülke adına Uluslararası Felsefe Olimpiyadı (IPO)'na katılma hakkı kazanırlar. Eğer ilk iki öğrenci yeterli düzeyde dil bilmiyorlarsa ulusal dereceleri almış olarak kabul edilir; sırasıyla diğer derece almış ve yeterli dil bilen öğrenciler Uluslararası yarışmaya katılmak için belirlenirler. Bu aşamada öğrencilere ayrıca bir dil sınavı yapılır.
3. Uluslararası aşama: Her yıl IPO üyesi değişik bir ülkenin ev sahipliğinde yapılır. IPO'da hiç bir öğrenci denemesini kendi ana dilinde yazamaz. Değerlendirme her ülkeden katılan iki öğretmenden oluşan jüri tarafından yapılır. Değerlendirme işlemi hiçbir ülkenin kendi öğrencilerinin denemelerini okumasına izin vermeyen bir kodlama sistemi ile gerçekleştirilir.

Ulusal ve uluslararası yarışmalarda öğrencilere üç ya da dört seçenekli sorular ya da alıntılar verilir. Öğrencilerin dört saatlik bir süre içinde bunlardan birini seçerek denemelerini yazmaları istenir.

Bu yarışmalardaki değerlendirme kriterleri şunlardır:

Ön koşul: Verilen alıntıya ya da soruya bağlılık. Öğrenci verilen metnin sorunsallaştırdığı konuyu anlamalı ve denemesini konuya bağlı kalarak işlemelidir. Bu işlemede eleştirel bir tavır takınması, yeni sorulara kapı aralaması önemlidir.

1. Referans: (30 puan) Konunun gerektirdiği önemli referansları verebilmektir. Bu referanslar felsefe alanından olduğu gibi çeşitli bilim ve sanat alanlarından da olabilir. Önemli olan, konuya ilişkin olmaları ve ne için söylendiklerinin anlaşılmasıdır.
2. Argümantasyon-temellendirme: (30 puan) Öğrenci seçtiği konuya ilişkin bir tutum belirlemeli ve bu tutumunu verdiği referanslar doğrultusunda destekleyici ve sonuç çıkarıcı bir biçimde gerekçelendirmelidir.
3. Özgünlük : (30 puan) Öğrencinin yaratıcı-sorgulayıcı gücünü sergilemesidir.
4. Felsefe dilini kullanmak: (10 puan) Felsefi terim ve kavramların doğru ve yerinde kullanılmış olmasıdır. Bu kavramsallaştırma becerisidir.

Bu yarışmalarda değerlendirme üç aşamada yapılmaktadır:

1. İnceleme: Bölge merkezlerinde yapılır. Ulusal jürinin değerlendirmesine sunulacak denemelerin seçimi için yapılır. Her deneme üç jüri üyesi tarafından ayrı ayrı değerlendirilir. Ortalama atmış puan üstünde olanlar ikinci incelemeye girmeye hak kazanır.
2. İnceleme: Ulusal jüri tarafından yapılır. Ulusal jüri, bölge merkezi başkanlarından veya onların göstereceği yeterli sayıda üyeden oluşur. Jüri başkanı TFK Çocuklar İçin Felsefe Birimi Başkanıdır. Bu incelemede denemeler, birinci inceleme notları dikkate alınmaksızın yeniden üç ayrı üye tarafından okunur. Denemeler en yüksek puandan başlayarak ellinci dereceye kadar sıralanır. İlk 20 sırayı alan denemeler sesli okunarak tüm jüri üyeleri tarafından tartışılarak değerlendirilir ve ilk on derece belirlenir. Sonra bu on deneme içinden üçüncü incelemeye sunulacak ilk beş deneme jüri üyelerinin gizli oyları ile belirlenir.
3. İnceleme: İlk beş dereceye giren denemeler TFK Başkanının yönetiminde TFK Yönetim Kurulu üyeleri tarafından derecelendirilir.

Tüm bu aşamalar boyunca öğrencilerin denemelerinin bütün kişisel bilgileri kapalıdır/gizlidir.

IPO TARİHÇESİ

Sorular ve Alınan Dereceler

1993

I. IPO Smolyan. BULGARİSTAN

1. Çocuklar antikadır. Novalis
2. Yuva, bir peyzaj olmaktan çok zihinsel bir kurgudur. Gaston Bachelard.
3. "Zaman olmasaydı "şimdi" olmazdı, "şimdi" olmasaydı zaman olmazdı. Aristoteles.
4. Gördüğümüz her şey başka türlü olabilir. Wittgenstein

IPO dereceleri:

Banu Bargu. Derecesi 21. İstanbul Amerikan Robert Lisesi:

Emre Deliveli. Derecesi 31 İstanbul Amerikan Robert Lisesi.

1994

II. IPO. 1994 Petrich. BULGARİSTAN

1. Eğer bacakların ve kolların kendi iradeleri olsaydı, asla bükülme durumunda kalmazlardı. Pascal
2. Nereye gitti zaman? Derin kuyulara dalmadım mı ben? Dünya uyuyor. Nietzsche
3. İnsan, insan için bir tanrıdır. Spinoza

IPO dereceleri:

Ömer Turan . Derecesi 20. İstanbul Özel Saint Benoît Fransız Lisesi

Özlem Ekmekçi. Derecesi.27. İstanbul Özel Saint Benoît Fransız Lisesi.

1995

III. IPO. 1995 Stara Zagora. BULGARİSTAN

1. Herkes bir başkasıdır ve hiç kimse kendisi değildir. Heidegger
2. Aslında kendimizi var-olmayan olarak düşünmemiz imkansızdır. Unamuno
3. Şu öncülden mi başlamalıyız: Bir kimsenin adaletsiz davranması tamamen yasaklanmalı mı yoksa bazı hallerde izin mi verilmeli ? Platon
4. Felsefeci olmak daima yolda olmak demektir; felsefede sorular, yanıtlardan daha asıldır. Jaspers.

IPO dereceleri:

Ayşegül Bayraktar. Derecesi 11. İstanbul Özel Saint Benoît Fransız Lisesi.

Sadok Kohen. Derecesi 13 ve (Jüri Özel Ödülü) İstanbul Özel İtalyan Lisesi

Demet Dinler. Derecesi 14. İstanbul Özel Saint Benoît Fransız Lisesi.

1996

IV. IPO 1996 İstanbul. TÜRKİYE

1. Hiçbir doğru yoksa, her şeye izin verilmiştir. Nietzsche
2. Dünyadaki kötülük, neredeyse daima cehaletten gelir ve iyi niyet aydınlanmamışsa kötü niyet kadar zarar verebilir. Camus
3. Dilinin sınırları, dünyanın sınırlarıdır. Wittgenstein
4. İnsanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil, bir amaç olarak görecek gibi davran. Kant.

IPO dereceleri:

Ceren Akman. Derecesi 1. İstanbul Amerikan Robert Lisesi

Fasih Sayın. Derecesi 3. İstanbul Özel Avusturya Lisesi

Ayşe Borovalı. Derecesi 7. İstanbul özel Amerikan Robert Lisesi

Deniz Tuncel. Derecesi 12. İstanbul Koç Özel Lisesi.

Emre Huner. Derecesi17.İstanbul Özel İtalyan Lisesi.

Çağla Tekin. Derecesi 20 İzmir Amerikan Lisesi.

Selin Kılıçoğlu. Derecesi 22. İstanbul. Özel Saint Benoit Fransız Lisesi.

Evrim Güven. Derecesi 23 İzmir Tevfik Fikret Lisesi

Işık Canan Gedik. Derecesi 25. Özel Atanur Oğuz Lisesi

1997

I. Türkiye Felsefe olimpiyadı soruları:

1. Hesabı verilemeyecek bir yaşam, insan için yaşanmaya değmez.

   Platon. *Sokrates'in Savunması.* M:E.B. Yayınevi.

2. Ancak yeterince bilmediğimiz bir şey üzerinde yargıda bulunduğumuz zaman yanılırız. Descartes. *Felsefenin İlkeleri.* M:E:B Yayınevi.

3. Sanatta kendisini gösteren, açığa çıkan her zaman hayattır, insanî olandır.

   Takiyettin Mengüşoğlu. *İnsan Felsefesi.* Remzi Kitabevi.

4. Her konunun izin verdiği ölçüde kesinlik aramak, eğitilmiş kişinin özelliğidir.

   Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik.* TFK Yayınları

Dereceler:

1. Elif Aksoy (İzmir Amerikan Lisesi)
2. Anıl Zenginoğlu (Özel Saint George Avusturya Lisesi)
3. Tuğrul Cankorel (VKV Koç Özel Lisesi)
4. Sezin Morkaya (Bursa Anadolu Lisesi)
5. Fırat Yücel (İzmir Amerikan Lisesi)
6. Gökçen Başaran (Nişantaşı Anadolu Lisesi)
7. Aslı Gürkan (VKV Özel Koç Lisesi)
8. Tutku Vardarlı (Samsun Tülay Başaran Lisesi)

9. Neslihan Gökçe (Kayseri Lisesi)
10. Figen Kıvılcım (İzmir Fen Lisesi)

V. IPO. 1997 Varşova. POLONYA

1. Felsefe bir bilim midir? W.Krajewski
2. Kuvvetsiz adalet iktidarsızdır, adaletsiz kuvvet zorbadır. Pascal.
3. Sanatçı, bizi dünyaya kendi gözleri ile baktırır. Schopenhauer
4. Bir kimsenin hakikati, hakikatin kendisi için aramasının biz pragmatistler için bir anlamı yoktur. Biz, hakikati bir soruşturma amacı olarak göremeyiz. Bir soruşturmanın amacı, bundan daha çok, insanların, yapacakları şeyler, ulaşmak istedikleri amaçlar, amaçladıklarına ulaşmak için kullanacakları araçlarla ilgili bir anlaşmadır (...)

Nesnelerin verebileceğimiz bütün tanımları, bizim amaçlarımıza uydurulmuş tanımlardır (...)

Bilmemiz gerekenin tümü, birbiriyle rekabet eden bu tanımlardan hangisinin maksadımıza daha yararlı olduğudur. R.Rorty

IPO dereceleri:

Anıl Zenginoğlu. Derecesi 5. İstanbul Özel Avusturya Lisesi

Elif Aksoy .Derecesi 16 İzmir Özel Amerikan Lisesi

1998

II. Türkiye Felsefe olimpiyadı soruları:

1. İnsanları tedirgin eden olan biten değil, olan bitenle ilgili inandıklarıdır. Epiktetos.
2. İnsanların sahip oldukları bilgiler arasında en yararlı ama en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgidir. Delphoi tapınağındaki bir yazıtın (kendini tanı) tek başına, ahlâkçıların bütün iri kitaplarından çok daha önemli ve güç bir kural olduğunu söylemeye cesaret ediyorum. J.J.Rousseau.
3. Dilin insan yaşamına en önemli katkısı, düşünmede kendini açığa vurur. Nermi Uygur.

Dereceler:

1. Hakan Yücefer (İstanbul Saint Benoît Fransız Lisesi)
2. Cevat Yıldırım (Ankara Özel Tevfik Fikret Lisesi)
3. Kerem Alptekin (Özel Saint George Avusturya Lisesi)
4. Cansu Özkan (Nişantaşı Anadolu Lisesi)
5. Efe Aylin (Özel Amerikan Lisesi)
6. Ateş Altınordu (Özel Alman Lisesi)
7. Cem Kurşun (Tarsus Amerikan Lisesi)
8. Cemil Yıldırım, (Ankara Özel Tevfik Fikret Lisesi)
9. Alvi Behar (Ayazağa Işık Lisesi)
10. İlker Selçuk (Özel Amerikan Robert Lisesi)

VI. IPO 1998 Braşov. ROMANYA.

1. Aslında yan yana iki çeşit ahlaka sahibiz, birisi öğütlediğimiz ama uygulamadığımız, diğeri uyguladığımız ama nadiren öğütlediğimiz... B.Russell
2. İnsan başkaları tarafından yaratılmıştır. Montaigne.
3. Dünyayı görüş tarzımız, onu görmek istediğimiz tarzdır. Schopenhauer
4. Her hal ve durumda, benim faaliyetimi doğrudan arttırmayan ve canlandırmayan her şeyden tiksinirim. Goethe

IPO dereceleri:

Cevat Yıldırım. Derecesi 3. Ankara Özel Tevfik Fikret Lisesi.

1999

III. Türkiye Felsefe Olimpiyadı soruları:

1. İnsan için ne bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkündür, ne de bilmediği şey üzerinde; bilinen şey üzerinde araştırma lüzumsuzdur, çünkü zaten bilinir. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için araştırma olmaz. Platon. *Menon.80e*

2. Bir insan düşünürken sözcüklere dikkat etmelidir; çünkü sözcükler, sahip olduklarını düşündüğümüz anlamlarının yanı sıra, onları kullananın kişiliğini, eğilimlerini ve ilgilerini de gösterirler. Erdemlerin ve kötülüklerin adları işte böyledir, birinin *bilgelik* dediğine başka biri *korkaklık;* birinin *vahşet* dediğine başka biri *adalet*; birinin *savurganlık* dediğine başka biri *eli açıklık;* birinin *ağırbaşlılık* dediğine başka biri *budalalık* diyebilir. Hobbes .*Leviathan*. Yapı Kredi yayınları.S.40.
3. İlkel toplulukların saygı gösterdiği "başkası" sadece kendi soyu sopu, uluslar için de sadece kendi ulusudur. Ancak bütün bunların üstünde olabilen az sayıda filozof kişiler için "başkası" bütün insanlardır. Bedia Akarsu. *Ahlâk Öğretileri.* Remzi kitabevi.1965.S.7

Dereceler:

1. Yusuf Yıldırım (İstanbul Vefa Anadolu Lisesi)
2. Ferhat Taylan (İstanbul Saint Benoît Fransız Lisesi)
3. Hakan Yücefer (Özel Saint Benoît Fransız Lisesi)
4. Ekin Dedeoğlu (İstanbul Amerikan Robert Lisesi)
5. Saygın Gönenç (İzmir Bornova Anadolu Lisesi)
6. Mutlu Yetkin (Antalya Özel Mahmut. C. Ünal Lisesi)
7. Emine Sarıkartal (Ankara Özel Tevfik Fikret Lisesi)
8. Ertuğrul Aktaş (İstanbul Özel Eyüboğlu Lisesi)
9. Selçuk Top (Edirne Lisesi)
10. Nevşin Mengü (Ankara TED Koleji Vakfı Özel Lisesi)

VII. 1999 Budapeşte. MACARİSTAN

1. Dünyanın içinde ya da dışında , iyi niyetten başka hiçbir şey şartsızca iyi olarak algılanamaz. Kant
2. Arzu insanın özüdür. Spinoza
3. "Yasalar" dediğimiz şeyler, daima daha geniş bir teoriler sisteminin parçası olan formlardan oluşan varsayım ya da tasavvurlardır. Öyleyse hiçbir şekilde yalıtılmış bir biçimde incelenemezler. K.R.Popper
4. Bilgi iktidar mıdır? F.Bacon

IPO dereceleri:

Ferhat Taylan. Derecesi:3 İstanbul Özel Fransız Saint Benoît Lisesi.

Yusuf Yıldırım. İstanbul Vefa Anadolu Lisesi. Derecesi 15

2000

IV. Türkiye Felsefe Olimpiyadı soruları:

1. Özgür kişi, her gün yaşarken, yapabildiği kadar çok, değerlendirmelere dayanarak ve insanın değeri ile değerlerin bilgisini de hesaba katarak eylemde bulunan kişidir. Ioanna Kuçuradi .*Çağın Olayları Arasında. Ayraç Yayınevi. 1997.s.50*
2. Genel kültüre sahip olma" denilen illete tutulmuş, ama hayatında üslup (stil) birliği olmayan bir çağ, felsefeyle ne yapacağını bilemeyecektir ve hakikatin koruyucu meleği felsefeyi sokaklarda, çarşıda- pazarda herkese duyursa bile, böyle bir çağda felsefe, daha çok, yalnız gezegenin bilgince monologu, kişinin bir rastlantı sonucu eline geçen bir ganimet, ya da akademik ihtiyarlar ile çocuklar arasında tehlikesiz bir gevezelik olarak kalır. Friedrich Nietzsche *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.*
3. Adaletin felsefi teorisini anlamak ahlaksal bir ödevdir, çünkü onu yanlış anlamanın ölüme yol açan sonuçları vardır. Jonathan Westphal. *Justice. Introduction.p.xxv. Hackett Publishing. 1996*

Dereceler:

1. Onan Günöz (Özel Alman Lisesi)
2. Ertuğrul Aktaş (Özel Eyüboğlu Lisesi)
3. Ekin Dedeoğlu (Özel Amerikan Robert Lisesi)
4. Burak Okan (İçel Anadolu Lisesi)
5. Ezgi Kuntaş (Antalya Metin Nuran Çakallıklı Anadolu Lisesi)
6. Ebru çayır (Antalya Anadolu Lisesi)
7. Cansev Özşimşek (Adana Anafartalar Lisesi)
8. Nemci Öztürk (Özel Saint Benoît Fransız Lisesi)
9. Şeyda Erdem (Antalya Aldemir Atilla Konuk Lisesi)
10. Ceyda Babaoğlu (Antalya Akdeniz Koleji)

VIII. IPO. 2000.Münster. ALMANYA

1. Zaman kendi başına varolan bir şey değildir (...) Öyleyse zaman bizim (insan) görülerimizin sübjektif koşuludur. (...) ve bundan ötürü süjeden ayrı ele alınırsa kendi başına bir hiçtir. Kant.
2. İlkel toplumdan uygar topluma geçiş insanda fark edilebilir bir değişiklik yaratmış; içgüdü yerine adaleti bir yönetim kuralı olarak koymuş, ve hareketlerine önceden eksik olan ahlaki niteliği katmıştır. Rousseau.
3. Amipten insana kadar uzanan süreç filozoflara bir ilerleme olarak görünmüştür

   Yine de amiplerin bu fikre katılıp katılmayacakları bilinmiyor- B. Russell.
4. Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Aristoteles.

IPO dereceleri:

Onan Günöz. İstanbul Özel Alman Lisesi. Derecesi 13 ve (Jüri özel ödülü- Alman dilinde en iyi deneme)

2001

V. Türkiye Felsefe Olimpiyadı soruları:

1. Sanat, ancak onun yardımıyla, dünyada olup bitenleri görüp kavramamıza yardımcı olacak bir tür "dünyaya açılan pencere", sihirli bir küredir insanlar için. Bu bakımdan her gerçek sanat yapıtını anlama bir keşiftir, insanda ve yaşamda bilinmeyenin keşfedilişidir." Moissej Kagan, *Güzellik bilimi olarak Estetik ve Sanat* Altın kitaplar, İstanbul,1982.s.437.
2. Felsefe, herhangi bir konunun "istenildiği gibi" açıklaması değil, belirli sorunların, belirli konuların "temellendirilmiş" çözüm ve açıklamasıdır. Arda Denkel. *Bilginin Temelleri.* Çev. Aziz çalışlar. Metis Yayınları, İstanbul 1984, s.124
3. Küreselleşme teorisyenleri, eskisinden daha geniş bir dünyayla buluşmakta olanlar insanlar ile eskisinden daha dar bir dünyayla karşı karşıya kalanlar arasında ortaya çıkmakta olan uçurum

üzerinde biraz düşünseler iyi olur." Martin Stokes. "Kültür Endüstrileri ve İstanbul'un küreselleşesi" *İstanbul Küresel ile Yerel arasında.* Çev. Çağlar Keyder. Metis yayınları, İstanbul, 1999. S.166

Dereceler:

1. Mert Bahadır Reisoğlu (İstanbul Amerikan Robert Lisesi)
2. Beyza Kaya (Antalya Metin Nuran Çakallıklı Anadolu Lisesi)
3. Safiye Ünal (İstanbul Özel Coşkun Lisesi)
4. Çağla Cömert (İstanbul Amerikan Robert Lisesi)
5. Elis Şimson (İzmir Özel Amerikan Lisesi)
6. Onur Küçükarslan (Avusturya Lisesi)
7. Kutay Bezgi (Antalya Akdeniz Koleji)
8. Ferhat Taylan (İstanbul Saint Benoît Özel Fransız Lisesi9
9. Nur Pelin Binay (Ankara ODTÜ Geliştirme Vakfı Lisesi)
10. Güçsal Pusar (İzmir Bornova Anadolu Lisesi)

IX. IPO 2001.Philadelpha. USA

1. Geleneklerden türemiş olan vicdanın yasaları, bize doğadan çıkarılmış gibi görünür.

   Montaigne. *Denemeler.* 1595. Bölüm XXII.

2. Eğer sınırsız hoşgörümüzü, hoşgörüsüzleri de içine alacak kadar genişletirsek ve hoşgörülü bir toplumu, hoşgörüsüzlerin saldırılarına karşı koruyacak tedbirleri almazsak, hoş görenlerle birlikte, hoşgörü de yok edilmiş olacaktır. K.R. Popper. *The Open Society and its Enemies*. Vol.I. Routledge, London. 1945.p.265
3. Ne yapmak istediğimi düşündüğümde, kendimi iyi hissettiren her şeyi iyi, kötü hissettiren her şeyi kötü bulduğumu anladım. Rousseau.
4. Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Burada şu açıkça görülür ki insanlar hepsini korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş deniler durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Hobbes. *Leviathan. Bölüm.XIII.*

IPO dereceleri:

Mert Bahadır Reisoğlu. 9.

2002

VI. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Uygarlığın ilk koşulu adalettir". S. Freud. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları.* Çeviren: Selçuk Budak. Öteki Yayınevi., Ankara, 1999, s.281
2. "Eğer bir halkın bu korkunç çağı sağ salim atlatması isteniyorsa, alınacak önlemlerden bir tanesi şudur: halkın içinde yeterli sayıda kişinin, üstünde konuşulan, tartışılan, uğruna savaşılan ve insanların boğazlanmasına yol açan bazı fikirlerin ipe sapa gelmez ve son derece havada kalan şeyler olduğunu anlamasını sağlamaktır." Ortege y Gasset, *İnsan ve Herkes*. Çeviren: Neyire Gül Işık, metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.15
3. Bilimde olduğu gibi ahlâkta da icat ve keşif birbiri ardından gelir ve birbirinin içine girer. Her ahlâki yenilik önce bir icat, sonra bir keşiftir. Hilmi Ziya Ülken. *Ahlâk*. Ülke Yayınları, İstanbul, 2001, s.193.

Dereceler.

1. Deniz Günce Demirhisar (Sainte Pulchérie Fransız Özel Lisesi)
2. Çağla Cömert (İstanbul Amerikan Robert Lisesi)
3. Damla Şat (Ankara Özel Bilkent Lisesi)
4. Bora Korkmaz (Antalya Anadolu Lisesi)
5. Mert Bahadır Reisoğlu (İstanbul Amerikan Robert Lisesi)
6. Alican Taylan (İstanbul Saint Joseph Lisesi)
7. Öznur Karakaş (Bolu İzzet Baysal Anadolu Lisesi)
8. Fulya Gökcan (Ankara Ali Naili Erdem Anadolu Lisesi)
9. Melisa Özen (Antalya Akev Koleji)
10. Burçin Kayalı (Antalya Aldemir Atilla Konuk Anadolu Lisesi)

X. IPO. 2002.Tokyo. JAPONYA (12- 17 Mayıs)

1. Demek ki biraz önce tanımladığımız adil insan kavramına bir ekleme yapmamızı mı istiyorsun? Demin: "Adil olan dosta iyilik, düşmana kötülük etmektir" demiştik. Şimdi şunu katacağız: "Dosta iyiyse iyilik etmek, düşmana kötüyse kötülük etmek adildir" diyeceğiz. Platon, Devlet 335b
2. Geçmişi hatırlayamayanlar, onu tekrar üretmeye mahkumdurlar." Santayana
3. Bir noktanın siyah ya da beyaz olduğunu söyleyebilmek için, önce bir noktaya ne zaman siyah, ne zaman beyaz dendiğini bilmem gerekir; 'P'ye doğrudur (ya da yanlıştır) diyebilmek için, "P"ye hangi koşullarda doğru diyeceğimi belirlemiş olmam gerekir, böylelikle tümcenin anlamını belirlemiş olurum L.Wittgenstein, Tractatus Logico Philosphicus. 4.063
4. Başka bir paradoks şudur: Eğer Tanrının varlığı mutlak olarak doğruysa şeytanın da doğruluğu mutlaktır. O zaman yalnızca Tanrının her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğu söylenemez [!] Mutlak Tanrının kendi içinde mutlak reddini de taşıması gerekir ve Tanrının en yüksek kötülüğe alçalması gerekir. Nishida Kitaro 1875-1945, Last Writings Nothingness and the Religious

IPO derecesi

Deniz Günce Demirhisar (Mansiyon) 4.

2003

VII. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları:

1. "Dünyayı esirgemek için aramızdaki barışa ve kendimizi esirgemek için de dünya ile barışa karar vermek zorundayız."

   Michel Serres, *Doğayla Sözleşme* Çev: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay, Istanbul. 1994 s.37
2. "Şiddet araçlarının teknik gelişimi artık öyle bir noktaya geldi ki, hiçbir siyasal amaç, insan aklının sınırları içinde, bu araçların yıkıcı potansiyeline denk değildir; ne de silahlı çatışmalarda bu araçların fiilen kullanımını haklı kılabilir."

Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine* Çev: Bülent Peker, İletişim Yay. Istanbul, 1997 s.9

3. Başkalarının düşüncelerini kavramanın, anlamanın yolu da ortak kavramlara sahip olmaktan geçer."

   Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* Kabalcı Yay. İstanbul 1993 s.47

Dereceler:

1. Sezen Kayhan (Ankara Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi)
2. Mete Tuzcu (Özel Amerikan Robert Lisesi)
3. Taylan Takan (İstanbul Özel MEF Lisesi)
4. Deniz Pekin (İstanbul Özel Kültür fen Lisesi)
5. Mert Bahadır Reisoğlu (İstanbul, Amerikan Robert Lisesi)
6. Tamer Karalar (İstanbul Kadıköy Anadolu Lisesi)
7. Çizge Yalkın (İstanbul, Özel Eyüboğlu Lisesi)
8. Serkan Günay (Bingöl Anadolu Lisesi)
9. Asude Süleymenoğlu (İstanbul Kenan Evren Anadolu Lisesi)
10. Aslı Dinç (İstanbul Sainte Pulchérie Fransız Özel Lisesi)
11. Deniz Günce Demirhisar (Sainte Pulchérie Fransız Özel Lisesi)

XI. IPO. 2003. Buones Aires ARJANTİN

1. Doğadan çıkardığımızı sandığımız vicdan yasaları, adetlerden türetilmiştir. Montaigne, *Denemeler,* Kitap I, Bölüm XXII
2. Savaş için silahlanmış devletler, filozofların sürekli barışı mümkün kılacak koşullar hakkındaki kurallarını göz önünde bulundurmalıdırlar. Kant, *Ebedi Barış Üstüne,* Bölüm: Sürekli Barışın Gizli Maddesi
3. Kendi içimizde bulduğumuz ve haklı olarak başkalarında da bulunduğunu düşündüğümüz bu saldırganlık eğiliminin varlığı, komşularımızla ilişkilerimizi rahatsız eden ve uygarlığı böylesine yüksek bir çaba harcamaya zorlayan bir etkendir. İnsanlar arasında bu karşılıklı düşmanlık yüzünden uygar toplum sürekli çözülme tehdidi altındadır. Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*

IPO dereceleri:

Mete Tuzcu (Amerikan Robert Lisesi) 5.

Sezen Kayhan (Ankara Güzel Sanatlar Anadolu Lisesi)10.

2004

VIII. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. ''Tüm uluslar gibi bireyler de kendilerinin uygarlık dedikleri şeyi gerçek uygarlık saymaya ne denli yatkınlar: öğrenimini bitirmek, tırnaklarını temiz tutmak, terziye, berbere gitmek, yurtdışına çıkıp gezmek; böylece tamamlanmış oluyor en uygar insan. Uluslara gelince; olabildiğince çok demir yolu, akademi, sanayi kuruluşları, savaş gemileri, kaleler, gazeteler, kitaplar, partiler, parlamentolar, böylece tamamlanmış oluyor en uygar ulus da. Bu nedenle, uluslar gibi yeter sayıda birey de uygarlıkla ilgileniyor, ama gerçek aydınlanmayla ilgilenmiyor. Bunlardan birincisi kolaydır, onaylanan bir şeydir. İkincisiyse büyük çabalar gerektirir, bu nedenle de büyük çoğunluk tarafından her zaman nefret ve düşmanlıkla karşılanır; çünkü uygarlığın aldatmacasını açığa çıkarır.'' Tolstoy- İlkesiz Yaşam
2. Bilginin her çağda artması olgusundan kalkarak, insanlığın da her çağda ileri gittiği sonucunu çıkarmak doğru mudur? Uluğ Nutku *İnsan Felsefesi*
3. "Adalet, her kişiye borçlu olunanı vermektir." Platon, Devlet, 335e

Dereceler.

1. Mert Bahadır Reisoğlu (Amerikan Robert Lisesi)
2. Funda Üstek (Beşiktaş Atatürk Anadolu Lisesi)
3. Melek Çetin (Metin Nuran Çakallıklı Anadolu Lisesi)
4. Ezgi Taboğlu (Sainte Pulchérie Fransız Özel Lisesi)
5. Çiçek İlengiz (Ankara Tevfik Fikret Özel Lisesi)
6. M. Altay Sönmez (Özel Amerikan Robert Lisesi)
7. Ekin Altepe (Alman Lisesi)

8. Nevzat Eser (Ankara Atılım Lisesi)
9. Altuğ Akbaş (Gelibolu Anadolu Lisesi)
10. Emek Yüce Zeyrek (Antalya Aldemir Atilla Konuk Lisesi)

XII. IPO 19-22 Mayıs 2004 Seul-KORE

1. Sağduyu tarafından özgürlüğe karşı kullanabilecek en kesin kanıtlardan biri bize güçsüzlüğümüzün hatırlatılmasıdır. Durumumuzu değiştirmek arzusundan uzak olduğumuz, kendimizi değiştirmeye muktedir olmadığımız ileri sürülür. Ben ne sınıfımın ne milletimin ne ailemin kaderinden kaçmada "özgür"değilim ya da kendi gücümü ve talihimi yaratamam ya da en önemli açlıklarıma ve alışkanlıklarıma hakim olamam.

   Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingnes*

2. Hakikat istenci eleştiri talep eder – ödevimizi bu yolda tanımlayalım-Hakikatin değeri ilkin deneyimin yolunda olmalıdır, ve soru olabilmelidir.

   Friedrich Nietzsche: *On the Genealogy of Morals,* 3-24

3. Aslında tarih bize ait değildir, biz tarihe aitiz.

   Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method,* 1989

4. Bilim felsefeye gereksinir mi?

IPO derecesi:

Mert Bahadır Reisoğlu: Gümüş Madalya (2.)

2005

IX. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Köklerini bilmek yalnızca büyük babalarının nereli olduğunu ve nelere katlandığını bilmek değildir. Aynı zamanda fikirlerinin nereden geldiğini ve onlara niçin inandıklarını, ahlâki ve estetik duyarlılıklarının nereden geldiğini bilmek demektir."

   Neil Postman , *Technopoly*, Vintage Books, New York 1993, s.189.

2. "İnsan soyu sürekli olarak daha iyiye doğru ilerlemekte midir?"

Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* (Fakültelerin Çatışması), Kant Werke in Zwölf Bänden XI, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1964, s.351

3. "Bilim ve teknik, bugün insanlığın karşısında bir tehdit olarak görünüyorsa, ne bilim ne teknik yüzündendir bu; tersine bizim bilinçsizliğimizdendir."

   Server Tanilli, "Geleceğin Felsefesi", *Felsefelogos* 13, 2001/1, s.26.

Dereceler:

1. Ebru Öztürk (Bursa Erkek Lisesi)
2. Sezen Ünlüönen (TEV İnanç Türkeş Özel Lisesi)
3. Çiçek İlengiz (Ankara Tevfik Fiktet Özel Lisesi)
4. Burak Baysun (Silivri Hasan Sabriye Gümüş Anadolu Lisesi)
5. Murat Nedim Selçuk (İzmir Fen Lisesi)
6. Ahmet Taner (İzmir Saint Joseph Fransız Özel Lisesi)
7. Gözde Atasayan (Gebze Anadolu Lisesi)
8. Ezgi Taboğlu (Sainte Pulchérie Fransız Özel Lisesi)
9. Çetin Özbaş (İstanbul Özel Amerikan Robert Lisesi)
10. Necip Tunç (Ankara Atatürk Anadolu Lisesi)

XIII. IPO 19-23 Mayıs 2005 Varşova POLONYA

1. Eğer ülkemle arkadaşıma ihanet etmek arasında bir seçim yapmak zorunda kalırsam keşke ülkeme ihanet etme cesaretim olsa derim.

   E.M.Forster, "What I beleive" in Two Cheers for Democracy , Penguin Book,1965,P.76

2. Bugün, hakikat çok sayıda söylem evrenleri içine öylesine dağıtılmıştır ki artık bunları bir sıra düzenine (hiyerarşi) koymak mümkün olmuyor. Yine de bu söylemlerin her birinin içine nüfuz ederek aramakta inat edersek, herkesi ikna edecek taraflar bulabiliriz.

   Jurgen Habermas, in Sinn und Form, November/December 1989, abgedruck in:taz vom 17.01.1990

3. Hedonizm, pesimizm, utilitarizm, eudaimonizm – bütün bu sistemler şeylerin değerini onlara eşlik eden *haz ve acıyla* ölçerler. Dolayısıyla bunlar; derine inemeyen çocuksu ve yüzeysel bakan kimseler tarafından durumların olguların özüne inemeyen, ilintilere dayanan değerlendirme sistemleri olarak görülebilirler. *Yapıcı* (constructive) yeteneğini kullananlar veya yaratıcı bilince sahip olan sanatçılar bu görüşlere ancak alay ederek ve acımayla küçümseyerek bakarlar.

   Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut Und Böse, İyinin ve Kötünün Ötesinde- Erdemlerimiz 225

4. Dil bir labirente benzer. Bir taraftan yaklaşırsan yolunun nereye gittiğini bilirsin; aynı yere başka taraftan yaklaşmaya çalışırsan artık yolunun nereye gittiğini bilemezsin.

   Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations [203] Basil Blackwell, Oxford 1958,Bilingual edition p.82e

IPO derecesi:

(Derece alınamadı

2006

X. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Temellendirilmiş inanışın temelinde temellendirilmemiş inanış yatar." Ludwig Wittgenstein "Kesinlik Üzerine 253". Çev.Dürin Tunç, Cogito sayı 33, Wittgenstein Özel Sayısı YKY, İstanbul 2004, s.290

2. "İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için şaşar durur kendi kendine: İstediği kadar ileri ve çabuk yürüsün, zinciri ile birlikte yürür, hızla akıp geçen olaylara bağlıdır gene de. (...) Zaman tomarından boyuna bir yaprak çözülür, düşer, uçup gider –birden insanlığın kucağına geri döner. İşte o zaman insan "anımsıyorum" der ve hemen unutan, her anın gerçekten öldüğünü, sis ve gece içinde geride kalıp yittiğini ve bütün bütüne söndüğünü gördüğü hayvanı kıskanır. İnsan işte böyle 'tarihdışı' yaşar: çünkü hayvan geriye hiçbir kesir bırakmayan bir sayı gibi şimdinin içinde yitip gider."

Friedrich Nietzsche, "Tarih Üzerine" Çağa Aykırı Düşünceler Bölüm 1, Çeviren: Nejat Bozkurt, Say Yay. İst. 1994, s. 61-62

3. "Felsefeden bir meşrulaştırma aracı olarak yararlanmak isteyenler, felsefenin esas yurdunun kavramlaştırma, temellendirme ve sistemleştirmeden çok, "şüphe" olduğunu unutmamalıdırlar. Bu, felsefeyi teolojilerin, dinlerin, ideolojilerin gözünde hep sevimsiz kılan yön olmuş; fakat paradoksal olarak, aynı ideolojiler, aynı felsefenin kavramlaştırıcı, temellendirici ve sistemleştirici tavrından yararlanma isteğinden de vazgeçmemişlerdir."

   Doğan Özlem *"Felsefe Geleneği ve Aydınımız- Bilim*, Tarih ve Yorum" İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998, s.11-23"

Dereceler:

1. Coşan Çağlayan (Ankara Tevfik Fikret Özel Lisesi)
2. Efe Balıkçıoğlu. İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
3. Canem Özyıldırım (Koç Özel Lisesi)
4. Çağlar Yalı (MEF Özel Lisesi)
5. Mustafa kaya (Pertevniyal Lisesi)
6. Fidan Akıncı (İzmir Atatürk Lisesi)
7. Eda Elodie Moreau (Beşiktaş Atatürk Anadolu Lisesi)
8. Ceyhun Arslan (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
9. Şahika Karatepe (İstanbul Mimar Sinan Batıköy Lisesi)
10. Hayriye Yalçın (Bursa Anadolu Erkek Lisesi)

XIV. IPO 14-18 Mayıs 2006 Cosenza-İTALYA

1. Bütünüyle olmasa bile- geniş bir sınıfa ait durumlar için kullandığımız "anlam" sözcüğü şöyle tanımlanabilir: bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır.

   Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* p.43

2. Filozoflar yalnızca çeşitli açılardan dünyayı yorumlamışlardır. Oysa önemli olan dünyayı değiştirmektir.

   Karl MARX, *Thesen über Feuerbach*, XI

3. Bir şeyi bilmek için onu sevmemiz ve bir şeyi sevmek için de onu bilmemiz gerekir.

   Kitaro NISHIDA, *An Inguiry into the Good.* Yale Univ. Press 1990, p.174

4. Kısaca, insanın eylemleri asla özgür değildir; onlar her zaman insanın kendi doğasının, edinilmişfikirlerinin, ulusunun, doğru ya da yanlış onu biçimlendiren mutluluk anlayışının; örnekle, eğitimle günlük deneyimle pekiştirilmiş kanılarının zorunlu sonuçlarıdır.

   Paul-Henri Dietrich HOLBACH, *System of Nature*,transl. H.D. Robinson, Batoche Books, Kitchener 2001,p. 104 (Chapter XI: Of the System of Man's Free Agency)

IPO derecesi:

Efe Murat Balıkçıoğlu: Dünya birincisi (Altın Madalya)

2007

XI. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Modern teknoloji uygulamalı doğa bilimi değildir; tersine, yeniçağ doğabilimi, teknolojinin özünün uygulamasıdır."

   HEIDEGGER, Kaynak: Oruç Aruoba'nın, "*Heidegger, Adam, Dönüş*," başlıklı yazısından, Defter, Metis Yayınları, Yaz 2001, Sayı 44 s,234

2. "Bir çağın insanları başka bir çağın insanları olmadıklarından, Diyojen'in adam bulamamasının nedeninin, artık var olmayan bir zamanın insanını kendi çağdaşları arasında araması olduğunu sezecektir."

   J.J. ROUSSEAU, " *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*," Bölüm II çev, Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 1995 s.175

3. "İnsan gözdür, öte yanı deriden, etten başka bir şey değil. Gözü, neyi görürse değeri o kadardır insanın."

   Mevlâna, Mesnevi, cilt 6/810, çev. Veled Ç.İzbudak, M.E.B. Yayınları, Ankara 1991

Dereceler:

1. Büşra Küçük (Bursa Nuri Erbak Lisesi)
2. Begüm Naz Çayırbaş (VKV Koç Lisesi)
3. Ogeday Celep (İstanbul Saint Joseph Fransız Özel Lisesi)
4. Feridun Arda Kara (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
5. Coşan çağlayan (Ankara Tevfik Fikret Özel Lisesi)
6. Zeynep Tuğçe Bayat (İçel Yusuf Kalkavan Anadolu Lisesi)
7. Ceren Sevinç (İstanbul Özel MEF Lisesi)
8. Sedat Aybars Nazlıca (İstanbul Kabataş Erkek Lisesi)
9. Zeynep Pamuk (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
10. Ozan Giray Şahin (Antalya Anadolu Lisesi)

XV. IPO 18-21 Mayıs 2007 Antalya-TÜRKİYE

1. Yukarıda verilen açıklamadan devletin temelinin, hükümetin nihai hedefinin ne korkutarak yönetmek, sınırlamak ne de tam boyun eğdirmek değil, tam tersine olası en güvenlikte yaşayabilmesi için her insanı korkudan azat etmek, başka bir deyişle doğal hakkı olan kendisine ve diğerlerine zarar vermeksizin var olma ve çalışma hakkını güçlendirmek olduğu açıkça anlaşılır.

   SPINOZA, *Theological-Political Treatise,* chapter XX

2. İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası.

   Immanuel KANT, Pratik aklın Eleştirisi- Sonsöz TFK, Yayınları Ankara 1994 s.174

3. Mekân öznede değildir, ne de dünya mekândadır.

   HEIDEGGER, *Being and Time*

4. Adaletin erdemlerin en önemlisi olduğu düşünülüyor. (...) Nitekim şu atasözümüz vardır: "Adalette bütün erdemler bir arada bulunur. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü, kendi amacını kendinde taşıyan erdemin tam kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil başkasıyla ilgili olarak da kullanabilir.

ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* 1129b Çev.Saffet Babür Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Anakara,1998, s.95

IPO derecesi:

Zeynep Pamuk (Birincilik)	**(Türkiye)**
Gold	

Silver

Daria CYBULSKA	Poland
Stefan STEFANOVIC	Serbia

Bronze

1. Alexander JOHANN	Germany
2. Martin HERGOUTH	Slovenia
3. SOH Hyun-Min	South Korea

Mention :

Elena Alexandra CORBU	Romania
Matthias HOERNES	Austria
Milena Alexsandrova ALEXANDROVA	Bulgaria
Filip TATERKA	Poland
Clara KROPIVSEK	Slovenia
Corina Cristine LEFTER	Romania
Heidi MERISTE	Estonia
Luca VEGETTI	Italy
Bernát IVÁNCSICS	Hungary
Christoph SCHACMENHOFER	Austria
Nanako KURIOKA	Japan

(Ev sahibi ülke olarak Türkiye 10 öğrenciyle katılmıştır.)

2008

XII. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. Adalet devletin orta direğidir; çünkü siyasal topluluğun temeli *hak*'tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayracıdır.

   ARISTOTELES, *Politika,* çev. Mete Tunçay, Remzi Kitebevi, İstanbul, 2002, s.10

2. Geleneklerin örtüsünün açılması ve gelenekle aktarılanın açığa çıkarılışı, bu çağın insanı için özgül bir görevdir.

   M. HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1997, s.27vd.

3. Söylenmemiş olanı söylemek için, dilde önceden söylenmiş olanı *işitmek* gerek.

   Taylan ALTUĞ, *Dile Gelen Felsefe*, YKY, İstanbul,2001,s.21

Dereceler:

1. Nur Banu Özkut (Kocaeli TEV İnanç Türkeş Lisesi)
2. Mehveş Ungan (Kadıköy Anadolu Lisesi)
3. Ezgi Bereketli (İstanbulAmerikan Robert Özel Lisesi)
4. Alican Çamcı (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
5. Ozan Giray Şahin (Antalya Anadolu Lisesi)
6. Ömer Külhancı (Antalya Anadolu Lisesi)
7. Ercan Karaismailoğlu (Samsun Milli Piyango Anadolu Lisesi)
8. Dilara Gülver (Urla Lisesi)
9. Ebru Zümrüttaş (İstanbul İstek Acıbadem Fen Lisesi)
10. Nazlı Deniz Ak Sainte Pulchérie Fransız Lisesi

2009

XIII. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Eğer Yasalara saygı zorba olmayan bir yönetimin özü, yasalara saygısızlık ise zorbalığın özü ise, terör totaliter baskının özüdür."

   Hannah ARENDT, *Ideology and Terror,* Ch.13 Ideology and Terror,

A Harvest Book, Harcourt Brace& Company, San Diego, New York, London, 1975 p.464

2. "Eğitimle kişilerde aydınlanmanın temelini atmak kolaydır; ne var ki genç insanları böyle düşünmeye erkenden alıştırmak gerekir. Buna karşın tüm bir dönemi aydınlatmak uzun bir zaman gerektirir; çünkü böyle bir eğitime engel olan ya da onu zorlaştıran bir sürü dış engel vardır."

Immanuel KANT, Was heißt : sich im Denken orientiren? 1786

"Özellikle teknolojinin egemen konuma geçtiği bir uygarlık çemberinde bilim, sanat ve hakikat arasındaki bağ kökten etkilendiği, daha doğrusu koptuğu için, artık bilim ve sanatın ortak zemini de kalmamıştır."

Hasan Ünal Nalbantoğlu "Âlem *Kitsch* olmuş, biz n'apalım?" hun@metu.edu.tr

Dereceler:

1. Ayşe Dilek İzek (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
2. Ozan Siso (ODTÜGVO Lisesi)
3. Işıl Kurnaz (Ankara Üniversitesi Geliştirme Vakfı Okulları Özel Lisesi)
4. Ceren Burçak Dağ (FMV Özel Işık Lisesi)
5. Doğuhan Sündal (Eskişehir, Kılıçoğlu Anadolu Lisesi)
6. Begüm Erdoğan İstanbulÖzel Amerikan Robert Özel Lisesi)
7. Deniz Gürsoy (Ankara Atatürk Lisesi)
8. Mehmet Ali Durgay (Saruhanlı Anadolu Lisesi)
9. Ezgi Gül (Antalya Anadolu Lisesi)
10. Can Şenel (Üsküdar Amerikan Lisesi)

2010

XIV. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Eğer birisi çoğunluğun anlaştığı şeye katılmamız gerektiğini söylerse, bunun yararsız olduğunu söylemeliyiz. Çünkü öncelikle 'doğru olan', şüphesiz ki nadir olandır ve bu nedenle bir kişinin

çoğunluktan akıllı olması mümkündür."

Sextus Empiricus, *Pironizmin Ana Hatları,* Kitap II, Çev. Örsan K. Öymen, Yeditepe'de Felsefe, sayı 2, İstanbul 2003, s. 10

2. "Yazar bütün antenlerini açmış olarak bu çağda dünyanın yüzünü, insanoğlu'nun yüzünü saptamaya çalışır. İnsanoğlu nasıl duyumsamakta, neyi düşünmekte, nasıl davranmaktadır? Tutkuları, kısırlıkları, umutları nelerdir?"

   İngeborg Bachmann, *Bu Tufandan Sonra,* Hazırlayan ve çeviren Ahmet cemal, Metis Yayınları, 1990, s. 46

3. "Şiir, insan olmanın/ varolmanın en yüksek açılımıdır, insanın insana açılmasıdır."

   Sevgi İyi, *"Dünya Sorunları Karşısında Şiir", Hürriyet Gösteri*, sayı 263, Ekim 2004, s. 42-43

Dereceler;

1. Fırat Akova (İstanbul, Özel Eyüboğlu Lisesi)
2. Hakan Kızılkum (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
3. Oğuzhan Mehmet Şahin (Antalya Anadolu Lisesi)
4. Özgün Sak (İstanbul Amerikan Robert Özel Lisesi)
5. Cansu Hepçağlayan (İzmir Özel Amerikan Lisesi)
6. İpek kaymaz (Üsküdar Amerikan Lisesi)
7. Berkay Baykara (Bornova Anadolu Lisesi)
8. Doğukan Öztürkoğlu (İstanbul Halit Armay Lisesi)
9. Berkant Çağlar (Bornova Suphi Koyuncuoğlu Lisesi)
10. Mustafa Kutsal (Özel Fatih Koleji)

2011

XV. Türkiye Felsefe Olimpiyadı Soruları

1. "Adalet amaçların ölçütü ise, araçların ölçütü de hukuka uygunluktur." Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" Metis Yayınları, 2010, s. 20.

2. "Kültürün ataerkil oluşumu, cinsiyetler arasındaki ilişkilerin evriminde ortaya çıkar. Ayrıca dilin derin kullanımında kendini gösterir." Luce Irigaray, Ben, Sen, Biz-Farklılık Kültürüne Doğru, İmge Yayınları, Ankara 2006, s. 17.
3. "Dünya görüşleri bir bütün olarak dünyayı açıklama iddiasındadırlar. Ama insanın bir bütün olarak dünyayı epistemolojik anlamda nesne edinmesi olanaklı değildir." Abdullah Kaygı, "Felsefe Eğitimi ve Felsefenin Geleceği", Dünya Felsefe Günü 2007, s. 126.

Dereceler;

1. Sevilcan Başak Ünal, Fatih Fen Lisesi, Eskişehir.
2. Mustafa Ayçiçeği, Sainte Pulchérie Fransız Özel Lisesi, İstanbul.
3. Simge Şirin, Sarayköy Anadolu Lisesi, Denizli.
4. Sinem Günel, İzmir Kız Lisesi, İzmir.
5. Umur Mutlu, Antalya Anadolu Lisesi, Antalya.
6. Cem Türköz, Özel Hisar Okuları, İstanbul.
7. Aslı Deniz Ece, Özel Işıkkent Anadolu Lisesi, İzmir.
8. Cem Mert Dallı, İstanbul Lisesi, İstanbul.
9. Ekin İnce, TED İstanbul Koleji, İstanbul.
10. Büşra Çalışkan, Lütfi Ege Anadolu Öğretmen Lisesi, Denizli.

DİL ÜZERİNE

Ceren AKMAN

IPO IV Altın Madalya Amerikan Robert Lisesi
1996 İstanbul-TÜRKİYE

I.

Geniş anlamda dil herhangi bir temsil sistemi olarak ele alınabilir. Örneğin Wasily Kandinsky sanat teorisinde renkleri duyguların simgeleri olarak tanımlar. Her renge belli bir duyguyu anlatma ve sonrada bu belirli duyguyu uyandırma görevi vermek suretiyle aslında renklerden bir dil yaratmış olur. Sanatın, sanatçının iç dünyasındaki gereksinmelerinin bir dışavurumu olduğuna inanan Kandinsky bunun gerçek nesnelerin resmedilmesiyle değil, renklerin kullanımıyla elde edileceğini savunur. Ben dilin daha çok bu geniş anlamıyla ilgiliyim. Çünkü dilin gerçekliği ve yaşamımızda getirdiği kısıtlamalar konusunda bazı kuşkular besliyorum.

Rahatlıkla modern sanatı başlatan kişi olarak tanımlanabilecek olan bir sanatçı olan Kandinsky, resmin Giotto ve Rönesans'taki takipçilerinin dile getirdiği gibi hayata bakabileceğimiz bir pencere değil, yalnızca bir tuval olduğunu söyler. Nesneyi ne kadar iyi taklit ederseniz edin, yapıtınız asla "gerçek" olmaz ve her zaman bir simge olarak kalır. Dünya bu kadar gerçek nesneyle doluyken, bir de simgeleriyle uğraşmak aslında anlamsızdır. (Diğer yandan, sanat tarihi bu kadar çok simgeyle dolu olmasaydı, bugün bu sonuca ulaşamazdık.)

Kandinsky'nin resim hakkındaki görüşleriyle, benim dil konusundaki görüşlerim arasında büyük benzerlik var; dil bir simgeleme sistemidir ve simgeler asla gerçek değildir. Çoğunluğun eğitimli olduğu çağımızda dil inanılmaz bir güce sahiptir. İnsanlar gerçeklerle onların simgelerini birbirlerinin yerine koymaya başladılar; ve bu gerçeklik anlayışımız için ciddi bir tehdit oluşturuyor. Sözcükler aslında yalnızca bir araya getirilmiş harflerdir; ve onların daha rahat düşünmek ve iletişim kurabilmek için yarattığımız semboller olduğunu unutarak onlara güç kazandırmazsak güçsüzdürler.

Düşünebilmek için dile gereksinim duyarız. Adlandırmadan düşünebilmek yetisine sahip değiliz. Dilin oluşumunda asıl olan sınıflandırmadır. Bu genel olarak adlandırma amacıyla bir şeyleri gruplara ayırma anlamına gelir. Gerçek dünyada her şey sürekli bir devinim ve değişim içindedir ve hiçbir şey diğeri ile aynı değildir. Bu iki neden dili gerçekliğin zayıf bir kopyası durumuna düşürür. Bir şeyi adlandırdığınızda, o şey anında biçim değiştirir ve bir kavram halini alır. Kavramlar sabittir. ve bu nedenle bir şeyi adlandırma işi tamamlandıktan sonra, o şeyde meydana gelen değişiklikleri yansıtamazlar. Hayat harekettir, ama adlandırma yoluyla onu dondurmaya çalışırız ve bu onu yok eder.

Sınıflandırma sırasında kullandığımız yöntem, her şeyi birbiriyle kıyaslamaktır ve bunun için daha önceki deneyimlerimizden yararlanırız. Yeni bir şey gördüğümüzde onu daha önceden gördüğümüz bir şeye benzetip adlandırmak adına, onda deformasyon yaratırız. Bacon. "Bilmek egemen olmaktır" dediğinden beri insanoğlu hep bilmediği şeylerden korktu ve adlandırma da yaşamda gördüğümüz şeyleri zararsız hale getirmenin bir yolu oldu. Genel olarak bunda yanlış bir şey olmamakla birlikte, korkumuz sınıflandırma işinde aceleci davranmamıza neden olursa, gerçeğin donmuş bir simgesine bile ulaşamaz ve tamamen yanlış kavramlara varırız.

Kavramların asla gerçek olmadığını kabul ettikten sonra bile (çünkü onlara ulaşmak için ya bir şeyler ekler ya da bir şeyler çıkarırsınız), düşüncenin anlamı olan dilin varlığını yadsıyamazsınız. Bu onaylama, gerçeği asla tüm açıklığıyla kavrayamayacağımız anlamına gelir.

Beynimiz milyonlarca değişkenle (aslında hayat bundan ibarettir) çalışmaya uygun değildir ve sonuçlara varmak için bazı değişmezlere gereksinim duyar. Kavramlar bizim değişmezlerimizdir. Her şeyin değiştiğini ya da bir birinden farklı olduğunu kabul ederek bir dil oluşturamaz ve sonuç olarak da düşünemeyiz.

Dil olmadan düşüncenin varolmasının olanaksızlığına inandığım için, dilin geniş anlamıyla- ki bu dil kavramını bugünkü kısıtlı anlamıyla kullanmaya başlamamızdan çok daha öncesinde bile vardı- daha çok ilgiliyim. Günümüzde dilden söz ettiğimizde kastettiğimiz, yazılan ve konuşulan bir simgeleme sistemidir. En ilkel insanda bile dil olgusunun varolduğu kanısındayım. Dar anlamıyla dil, ilk kez mağara resimleriyle karşımıza çıkar.

Fransa'daki bilinen en eski mağara resimleri, konuşulan ve yazılan bir dilin başlangıcını gösterir. Bu insan düşüncesinde, dilin önemini vurgulayan önemli bir örnektir. Mağara resimlerinin ortaya çıktığı tarihin çok öncesinde

insanlar yeryüzünde bulunuyorlardı ama bu zamana kadar (en azından bildiğimiz kadarıyla) hiç gelişme görülmemişti. Bu tarihten başlayarak, birkaç bin yıl içinde insan türü büyük gelişme gösterdi. Mağaraların ulaşılması çok güç yerlerde bulunması ve içlerinin ışık almaması, antropologları mağara resimlerinin sanatsal amaçla yapılmadığını düşünmeye itiyor. Günümüzde bu mağaraların ayinler için kullanıldığına ve resimlerin sanatsal gerçekliğin ilk örnekleri olduğuna inanılıyor. Antropologların düşüncesine göre şamanlar her yıl kabilenin genç erkeklerini toplayıp çok çetin bir yolculuk yaparak bu mağaralara götürüyorlardı. Mağaraların içine yerleştirilmiş meşalelerin belirli bir biçimde yakılmasıyla resimler üç boyutlu görünüm kazanıyordu. Bunun çocuklarda yarattığı korku bir tür beyin yıkama işlevi görüyordu. Böylelikle çocuklar günlük yaşam ile ilgili ayrıntıları unutuyorlar ve belleklerinde boşalan yere, ayin sırasında söylenen şarkılar ve anlatılan öyküler aracılığıyla, kabilenin gelişmesi için gerekli bilgiler yerleştiriliyordu; çocuklar bilgileri saklayan kitaplar gibi kullanılıyordu. Dilin kullanımı ve gelecek kuşaklara iletimi sayesinde gelişim mümkün oldu.

Geniş anlamda dil, her zaman vardı ama ancak insanlar onu bugünkü anlamına indirgeyerek kaosu aşıp ilerlemeyi başarabildiler.

II.

Bu noktaya kadar oldukça felsefi bir tartışma yapıldı. Oysa yirminci yüzyılda bu sorunları dile getirenler genellikle filozoflar değil, yazarlar ve sanatçılar oldu. Dil yoluyla gerçeklik yaratan bir insanın –bir yazarın- dilin gerçekliği üzerinde yorumlar yapması, bana her zaman çok ilgi çekici geldiğinden, bu noktada edebiyattan bazı örnekler vermeyi uygun buluyorum.

Daha önce açıklığa kavuşturmak istediğim bir nokta var. Kavramların tanımları ve çağrışımları vardır. Zaman içinde çağrışımlar, tanımlardan daha önemli hale gelip onların yerini alabilirler. Kısacası kavramlar değişmez ama deneyimlerdeki farklılıklar - farklı çağrışımları görebilme yeteneğine bağlı olarak- kişiden kişiye farklılık gösterebilirler. Bu da gösterir ki biz dil yoluyla gerçeklik yaratmaktayız.

Konuyu açmak için birkaç örnek kullanacağım. Jung, Eros-Logos kavramlarını bilinçaltımızdaki dişilik ve erkekliği anlatmak için kullanır. Eros, Grek mitolojisinde bir erkek tanrıdır ama Jung tarafından bir dişilik simgesi olarak kullanılmıştır Jung'un bu kavramlarla anlatmak istediği aslında

çoğunuzun düşündüğünün tersine cinsiyet ya da cinsellikle ilgili değildir. Erkeklik bilginin, dişilik ise ilginin simgesidir. Görüldüğü gibi , Jung okurları için dişilik ve erkekliğin gündelik kullanımının dışında değişik anlamları vardır ve bu anlamlara bağlı kalmak Jung'u anlamamızı engeller.

Platon'un "Republic"i (Devlet) de iyi bir örnek olabilir. "Republic" günümüzde cumhuriyet anlamına gelir ve bu nedenle kitabın cumhuriyet rejimini anlattığı düşünülür. Aslında Yunanca'da bu terim "adalet" sözcüğünden türemiştir ve Platon'un esas konusu da budur. Adalet kavramını incelerken gerçeğin büyük boyutlarda daha iyi anlaşılacağını düşündüğünden ideal bir devlet yaratmış ve adil olmak bu devletin doğal özelliklerinden biri olacağı için adını "Republic" koymuştur. Platon aslında Sokrates'i idam eden demokrasiye karşıdır.

Edebiyatatan vereceğim örneklere G. Marquez'in "Yüz yıllık Yalnızlık" adlı yapıtıyla başlamak istiyorum. Öykünün geçtiği yer olan Mocando'nun yerlileri uykusuzluk (insomnia) hastalığına yakalanırlar. Hastalığın etkisiyle günlük yaşamada kullandıkları eşyaların adını bile unutmaya başladıklarını anlayınca her eşyanın üzerine adlarını yazmaya karar verirler. Daha sonra eşyaların ne iş için kullanıldığını da zamanla unutacaklarını anlayıp adlarının yanına açıklamalar yazmaya başlarlar. Harflerin anlamlarını yitireceği ve her şeyin son bulacağı günü beklemektedirler. Neyse ki bu noktaya gelmeden tedavi edilirler; ve okuyucu bu günün gelip gelmeyeceğine dair bir fikri olmadan okumaya devam eder. Kesin olan şey, arada geçen zamanda Mocando'da kimsenin düşünmediğidir. Çünkü soyut kavramlar olmadan düşünmek imkânsızdır ve onların üstüne isim yazamazsınız.

Don De Lillo, "En Zone" adlı kitabında dille ve onun gerçekliğiyle takıntıları olan bir oğlanı anlatır. Adı "Logos" olan bir kolejde okumakta dır. Dersi alabilmek için Almanca bilmemenin zorunlu olduğu ama Almanca şiirleri ezberleyip okudukları bir ders görmektedirler. Bu derste şiirleri anlayıp üzerinde düşünemedikleri için onlar harflerden ibaret tir. Kitap aynı zamanda dilin insan üzerindeki psikolojik etlilerini ve insanların dil yoluyla ahlâki değerler oluşturmalarını eleştirir. Örneğin savaş terimlerine saygı duyulurken, cinsellikle ilgili terimler aşağılanır. Oysa cinsellik doğal olduğu halde başkalarını öldürmek insanlık dışıdır. Aynı eleştiriyi "Hair" müzikalinde de görmek mümkün. Hippiler zengin bayanlara hakaret etmek için cinsellikle ilgili sözcüklerin geçtiği şarkılar söylerler. Söz ettiğim kitap ve müzikal, gerçekliği süslü sözlerle çarpıtmak isteyenlere karşı bir tepkidir.

III.

Yirminci yüzyılın başından beri fazla önemli filozoflarla karşılaşmadık ve karşılaştıklarımızın sayısı da seneler ilerledikçe azaldı. Onların rolünü büyük ölçüde sanatçılar yüklendi. Tüketici toplumuna en büyük eleştiriler, tüketilmek için yaratılan sanat eserlerinden geldi.

Modern sanatın başlangıcı (Kandinsky'i saymazsak) Duschamp'ın bir sanat galerisine pisuar koymasıdır. Daha sonra sanatı tanımlamaya çalışan sanatçıların çoğu, sanatı sanat yapanın, yalnızca ona verilen ad olduğunu, yapıtın değerinin onu yapan sanatçının değeriyle ilgisi olmadığını savundular. Dada (bu kelimenin bir anlamı yoktur ve özellikle hareketi çok iyi açıklar) adıyla bile bizim adlandırma davranışımızın bir sorgulamasıdır. Resim ve heykelin, sanatı tanımlar konuma gelmesini eleştiren akım, hazır-yapım bir eşyanın bir galeriye konulup sanat yapıtı olarak adlandırıldığında sanat yapıtı olacağına işaret eder.

Sanat hakkındaki düşünceleri bu çizgiyi takip eden sanatçıları izlediğimizde, yalnızca bir sanatçı değil, aynı zamanda bir lider olan Joseph Beuhs ile karşılaşırız. Çöp gibi aşağılanan maddeleri sanata sokup yapıtlarını yüksek amaçlar –sosyal ve politik mesajlar vermek- için kullandı. Eserleri De Lillo'nun yaklaşımına yakındı; biri dildeki, diğeri sanattaki hiyerarşiyi eleştirdi.

Yirminci yüzyılın en büyük sanatçılarından olan Jaspers Johns, renklerle bir tuvali kaplayıp, sonra renkleri yanlış adlandırdı. Örneği mavi üzerine "sarı" yazdı. Ayrıca bir Amerikan haritası çizip eyaletlere yanlış adlar verdi. Sözü geçen ilk resim, şu ana kadar hayatta olan bir ressamın resmine verilen en yüksek fiyata satıldı ki bu, insanların dilin gerçekliği sorusuna verdiği önemin bir göstergesidir. Johns iki resminde de dilin gerçekliğini sorguladı ve insanların görüntülere mi, dile mi önem verdiğini çözmeye çalıştı. Bence resme bakan bir kişi, mavinin, Johns'un yazdığı gibi sarı değil , mavi olduğunu düşünür. Diğer yandan resim, renklerin o dildeki karşılığını bilmeyen bir grup insana gösterildiğinde bu kişiler mavinin o dilde "sarı" olduğuna inanırlar. Görüntülere inanmaya eğilimli olmamızın asıl nedeni, beynimizde o görüntülerin doğruluğuna kesin olarak inandığımız sözlerle eşleşmiş bulunmasıdır.

Bu yüzyılda hayatımıza reklamlar girdi. Amaçları süslenmiş- çarpıtılmış bir gerçeklik yaratmaktı; ve bu amaç için dili ve sanatı kullandılar. Bunu en çok eleştirenlerden biri, sanatın yalnız reklam yoluyla hayata sızabildiği yerlerde

doğup büyüyen ve kariyerine bir reklamcı olarak başlayan Andy Warhol oldu. Her gün görüp yanlışlığını deneylediğimiz halde, tekrar tekrar aldandığımız reklamları yeniden üretip göstererek oların hayatımızı ne derece kontrol ettiğini anlatmaya çalıştı.

Dil tartışmasında en etkin grup, yapıtlarını yapmak ye... ...lar hakkında yazan gruptu. Dil, Kübizmle, sanat ve gerçek dünya arasındaki ayrılığı vurgulamak amacıyla sanatın içine girmişti. Zaman içerisinde dilin sanattaki etkinliği giderek arttı; ta ki bazı sanatçılar, sanatlarını yalnızca yazı diliyle anlatmaya başlayana kadar. Grup, yazı yoluyla herkesin sahip olabileceği yapıtlar yarattıkları inancındaydı. Bu aynı zamanda, bir dil olarak kabul edilebilecek sanatın yerine sözcükleri kullanmamızın nedenini ortaya koyuyordu; sözcükleri üretme ve çoğaltmanın kolaylığı

IV.

Dilin gerçekliği ve yaşamımız üzerindeki etkisinin yanı sıra yirminci yüzyıl insanı için büyük önem taşıyan bir konu da kimlik sorunudur. Çağımızda kimliğimiz, gerçekliğimizi ve varlığımızı kanıtlar, kimliğimizi ise adlar yaratır.

Bacon'un takipçileri ve tüketici toplumunun yurttaşları olarak her şeye bilgi yoluyla egemen olmaya çalışırız, her şeyi adlandırırız. Bizim için adlar varlığımızın kanıtıdır ve bu noktadan yola çıkarak "ben" –düşünebildiği için değil- adlardan biri olduğu için vardır. Adı olmayan bir kişinin yaşam üzerinde etkisi de olmaz. Bu nedenle insanlar kendilerine bir ad bulma çılgınlığı içindeler.

Örnek olarak "Afrika kökenli Amerikalı", "zenci" gibi adların kullanımı konusundaki tartışma gösterilebilir. Aslında sözcüklerin anlamları aynıdır ve kullanılan adların değişmesi, o ırka ait olan insanların özelliklerini değiştirmeyecektir. Yine de insanlar kötü çağrışımları olan eski adlarını yenileriyle değiştirerek toplumda daha saygın bir konuma geleceklerine inandıkları için savaş vermektedirler.

"Görünmez adam" adlı yapıtında Ralp Waldo Ellison -ki adını Ralp Waldo Emerson'dan alır-, gerçekliklerini ve güçlerini adlara ve rütbelere dayandırmaya çalışan kişileri eleştirir. Kendine güveni –Emerson'un "Kendine Güven Üstüne" adlı denemsinde tanımladığı anlamda- olmayan kişiler

olduklarına değinir. Kitabın baş karakteri Afrika kökenlidir ve toplumda insanların ona ilgi gösterinediklerini –onlar için görünmez- olduğunu fark eder. "Görünürlüğünü insanların onu yoldaş diye çağıracağı Komünist Parti'ye girerek kazanmaya çalışır. Bir adı olursa insanların ona saygı duyacağını düşündüğü için insanların onu adlandırınasına izin verir, -adlarını sevmese bile.

"Yüzyıllık Yalnızlık"ta Marquez, Andy Warhol'un sanatta yaptığı gibi- kahramanların zaman içinde insan olarak gerçekliklerini kaybettiklerini ve yalnızca adlarla simgelenen idoller haline geldiklerini vurgular. Warhol için ise simgeler görüntülerdir.

V.

"Dilinizin sınırları hayatınızın sınırlarıdır" çünkü onlar gerçekliğinizin, algılama yeteneğinizin, yaratıcılığınızın ve düşüncenizin sınırlarıdır.

Dili yok edemeyeceğimizi bildiğimize göre, en azından bize getirdiği sınırlamaların farkına varıp, daha dolu bir hayat yaşamalıyız. Wittgenstein'ın demek istediğini tamamıyla anlayabilirsek, dilin yaşamımızdaki kötü etkilerini azaltıp onun bizi yönetmesini engelleyebiliriz. Çünkü ne yazık ki, çağımızda cansız varlıklar (para, dil, sistem gibi) insanlara egemen olmaya başladı; ve insanlar gün geçtikçe kısıtlı bir bilgi birikimi ile - tıpkı bir bilgisayarın belleğine ya da daha kötüsü bir makinenin hareket mekanizmasına yerleştirilen bilgi gibi- daha çok makine-benzeri bir hale dönüşüyor.

Bilgi iktidar mıdır?
F. Bacon
Bilgi İktidar mıdır?

Ferhat Taylan
IPO VII Bronz Madalya
Saint Benoît Fransız Özel Lisesi
1999 Budapeşte -MACARİSTAN

Burada sorulan soru, bilginin olanaklarının epistemolojik bir araştırmasından çok, bilgi ile güç arasındaki ilişkiye işaret ettiğinden yapısalcı perspektifleri incelemeyi gerektiriyor.

"Şüphenin efendilerinden (Marx, Freud ve Nietzsche) sonra" diyordu Paul Ricoeur, "şüphe çağımızın ortak duygusu haline geldi. Eğer gerçekten, aklımıza ve bilgimize dayanamayacaksak, bir "kurucu özne'den nasıl bahsedebileceğiz? Eğer bütün eylemlerimiz bilinçaltımızla (Freud), maddi ilişkilerle (Marx) ve güç istenciyle (Nietzsche) belirlenmiş durumdaysa, ne yapacağız? BU sorular, yüzyılımızın düşünsel alanlarında çokça tartışıldı; ancak tartışma hâlâ devam ediyor.

Yunanlılar, o trajik çağda, insan gerçeği üzerine çok önemli araştırmalar yapmışlardı. Gorgias, dinlerin -ve aşkınlığın- ruhsal temellerini gösteriyor. Herakleitos insanı Zeus'un bir oyunu olarak sunuyor, Parmenides "her şey birdir" düşüncesiyle varlığı sorunlaştırıyordu. Felsefe tarihinde, felsefenin saf tiplerinin bu girişimlerinin toplumsal düzeni karıştırdıklarını, toplumsal düzen açısından zararlı sayıldıklarını görüyoruz. Fakat, "felsefe tehlikesiz bir gevezelik" olmamalı "hakikat istenci, ölüm istenci de olabilir" (Nietzsche).

Bugün eğer, "tarih" adlı bu kurgunun kodlarını çözmek istiyorsak, yapacağımız arkeoloji bu araştırmanın risklerini kabul etmelidir.

Eğer bilmek, bir bilinçaltı ürününden başka bir şey olmayan insan aklıyla dünyayı ve evreni yönetme girişimiyse, bir erdemden çok insanın doğa üzerinde kurduğu yapay bir otoritedir. Çünkü bugün bilimsel ilerleme, doğaya verilen zarardan bağımsız düşünülemez (Horkheimer ve Adorno)

Zerdüşt, yaşamla karşılaştığı her yerde güç istencini görüyordu., itaat edenin isteğinde bile efemdi olma arzusunu gördü. Bu güç (ya da bilgi) istenci, "ilerleme", "özgürleşme" ve "hümanizm" başlıkları altında sürekli aklileş-

tirildi. Fakat, insan "her şeyin ölçüsü" olmaktan çok, "varlığın bekçisidir" (Heidegger).

Bu savunma: Ne zaman insanın önüne yeni perspektifler açılmak istense, usluluğun bekçileri, bunu yapmaya çalışanları "nihilist" ya da "yeni muhafazakar" (Habermas'ın Foucault'ya dediği gibi) olmakla suçluyorlar. Ama hiçbir arkeolog nihilist değildir; arkeoloji, dünyanın kurgusal yapısını bozarak yeni bir yaşam biçimi yaratabilme çalışmasıdır.

İnsan iktidarının bilgi şeklinde aklileştirilmesi, dayanaklarını hümanizmden alır. Fakat, eğer insan "şeylerin arasında bir şey" ise, ama düşünen bir şey (o zaman Dasein, varlığın bekçisi) ise hümanizmin savunulması olanaksızlaşır. Heidegger şu ünlü "Hümanizm Üzerine Mektup"unda, hümanizmin, insanın özüyle varlık arasındaki bağlantı sorusunu sormadığını, hatta bu sorunun sorulmasını engellediğini savunur. Hümanizm açıkça metafizik kalmaktadır.

Hümanist söylemler, modernite ve aydınlanma düşüncesi, aşırılıkları sebebiyle metafizik kalırlar ve insan gerçeğine dair soruları sormayı engellerler Bilgiyi bir iktidar aracı olarak görerek istedikleri gibi üretirler. Acaba bu yanılgılı yapının karşısında, post modern önermeler bize yanıltıcı olmayan bir çıkış gösterebiliyorlar mı?

Öncelikle post modernistlerin, ilerleme ve özgürleşme anlamındaki yaygın tarih anlayışına karşı çıktıklarını görüyoruz. Bu durumda, tarih belirli bir çizgi üzerinde ilerleyen bir süreç olarak anlaşılmamaktadır. İkinci olarak, evrensel ve herkeste ortak olan akıl (Kant) düşüncesine karşı çıkarlar; dolayısıyla "bilgi", "bilgiler"e dönüşür. Burada farklılıkların üretimi söylemiyle Deleuze'ü hatırlayalım; bu bilginin kaynakları çoğaltılmaksızın mümkün değildir

İnsan bilinciyle/bilinçaltıyla üretilmiş bilgi sakatlanmıştır. Bu sakat bilginin ve onun ürünü olan toplumsal ilişkilerin karşısına, verili durumu onaylamaya hizmet etmeyen, insansal olanakları yeniden değerlendirerek düşünceyi yanılsamalardan kurtarmaya çalışan bir araştırmayla (postmodernizm) çıkmalı. O zaman, modernliği onarmaya çalışmadan, ama dünyayı 'simülakrlar içinde yok olmaya da bırakmayan bir düşünce...

Bilginin arkeolojisini yapmak, öyle ki, insanların aynı kelimelerin art arda gelişinden oluşan tarihi bozulsun. Çünkü, bu kurguya karşı çıkmak bir görevdir.

DENİZ GÜNCE DEMİRHİSAR
Özel Sainte Pulchérie Fransız Lisesi
(2002 - Türkiye Felsefe Olimpiyatı Birincisi)

"Eğer bir halkın bu korkunç çağı sağ salim atlatabilmesi isteniyorsa, alınacak önlemlerden bir tanesi de şudur: halkın içinde yeterli sayıda kişinin, üstünde konuşulan, tartışılan, uğruna savaşılan, ve insanların boğazlanmasına yol açan bazı fikirlerin ipe sapa gelmez ve son derece havada kalan şeyler olduğunu anlamasını sağlamaktır."

Ortega y GASSET, İnsan ve Herkes. Çeviren: Neyire Gül Işık, metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.15

...Bu korkunç çağ... Ortega y Gasset'nin bu sözleri beynimde yankılanırken, insanoğlunun o sonsuz devinimlerinin imgelerinin beyin çeperlerime yansıdığını hissediyorum, sarsılıyorum ve belki de korkuyorum... Tüm dengelerin altüst olduğu ve "dehşet" dengesinin hüküm sürmeye başladığı bu çağ ötekilerden daha mı korkunçtur? "İnsanların boğazlanmalarına yol açacak", Ortega y Gasset'nin bir filozof için belki de fazlasıyla cesur, indirgeyen ve kestirme bir tavırla, "ipe sapa gelmez ve son derece havada kalan" olarak nitelediği "bazı" fikirlerin tarih boyunca değişik boyutlarda ortaya çıktığını ve etkili olduğunu görebiliriz. Ancak René Char'ın deyimiyle "vasiyeti bırakılmayan bir mirası" devralan günümüz insanı, 3000 yıllık bir tarihin birikimi sayesinde ulaştığı bilim ve teknolojideki bu ileri noktada, nükleotidleri havaya savurup, dijital çocuklara gebe kalabiliyor, dünyayı milyonlarca kez yok edebilecek kadar silah depolarda dururken, uzayın militarizasyonuna soyunuyor, kendisini de tüketebilecek kadar ileri gitmiş doğayı tüketmede, ve belki de bazen, (Baudrillard'a da buradan göz kırparsak) hayatını bir benzeşim nesnesi gibi, yapıntıyla gerçeğin birbirine karıştığı bir trans, çılgınlık halinde yaşıyor. İnsan elindeki gücü sürekli büyütüyor, sınırları sürekli aşmak arzusunda, boyutlarını büyüttükçe de yıkımına doğru kocaman adımlar atıyor. Kafka'nın da dediği gibi, Arşimed'in noktasını bulduk ve şimdi onu kendimize karşı kullanıyoruz, bunun da ödenecek bir bedeli mutlaka vardır.

"Üstünde konuşulan, tartışılan, uğruna savaşılan, insanların boğazlanmalarına yol açan bazı fikirler" bu denli hassas bir dehşet dengesinde, tüm insanlığı yok oluşa götürebilecek bir düzeye ulaşabilirler. Yani sorun, insanlığın bu çağı sağ-salim atlatabilme sorunudur. (Ve sorunun kendisi,

yalnızca bir halk değil, tüm insanlık ekseninde soruna yönelmemizi beraberinde getiriyor.)

"İpe sapa gelmez, havada kalan" gibi tanımlamalardan kaçınıp, insanın en temel hakkına, yaşam hakkına kasteden bir fikri inceleyeceksek eğer, bu tür bir fikrin ya da fikirlerin eyleme yansıttıkları sonuçları da göz önünde bulundurursak, etik bir çerçeve çizmeye ihtiyaç duyarız. Zaten bu çağı korkunç yapan da, tüm çağlardan beri var olagelmiş, ve İoanna Kuçuradi'nin de sık sık yinelediği gibi, şu anda ulaştığımız değer bilgisiyle baktığımızda "çağımızın ayıpları" olarak görünen dünya problemleridir. Dünya problemlerine etik yaklaşımlar üretilmesine ihtiyaç duyduğumuz bir çağdayız. Ya da tersinden okursak, sahip olduğumuz değerler, tüm dünyayı ilgilendiren kimi durumları görüp, aralarındaki bağlantıyı kurup, onları sorunsallaştırmamızın yolunu açıyorlar. İşte Ortega y Gasset'nin bahsettiği fikirler, dünya problemlerinin temelinde yatıyorlar, ve dünya problemlerinin temelinde bir takım "seçim"ler de var. Örneğin nükleer silahların kullanılıp kullanılmaması, insanın genetik yapısıyla oynayıp, onu klonlayıp klonlamama, açlığın ve tedavi edilebilecek hastalıkların kavurduğu bir üçüncü dünya ülkesine uygulanacak bir yaptırım, uygulanan ya da oluşturulan ekonomik modeller; tüm bunlar aslında birer seçim problemi olarak görülebilir. Dolayısıyla insanın öznel ahlaki kapasitesiyle ya da daha genel anlamda "etik"le bağlantılıdır.

İlk çağlardan bu yana, etik üzerine çok farklı açılımlar yapılmıştır. Sokrates ve Platon'da erdemle bağlantılandırılmış, hatta sonraları hazcı etik kuramları ortaya atılmış, Hobbes, Spinoza, Spencer bu konuda farklı duruşlar almışlardır. Özellikle 18. Yüzyıl filozofları, etiği bir "isteme" problemi olarak temellendirmişlerdir. Kant, bu noktada kategorik imperatifiyle (kesin buyruk) çok önemli bir rol oynamıştır. Ancak etik eylemin biçiminden söz etmiştir yalnızca. Etik eylemin aciliyeti özellikle çağımızda hissediliyor ve önceleri, özellikle analitik filozoflar tarafından bir kenara itilmiş, fazla metafizik ve fazlaca "dinin konusu" olarak görülen etik, dünyanın problemlerine dair aradığımız çıkış yollarında ve insanlık adına taşıdığımız özlemlerde bizi aydınlatacak bir dayanak. Ancak salt bir isteme sorunu olarak değil, Camus'nün de altını çizdiği gibi, aydınlatılmış ve bilgiyle donatılmış bir iyiyi isteme olarak.

Adeta bir labirente dönüşen bu kavramsal çerçevenin içerisinde ilerleyip, çıkış noktamız olan ve Ariane'ın ipi gibi, bize yol göstermiş olan Ortega y Gasset'nin sözüne dönüp, asıl söylemek istediğini, içinden geçilmiş tüm koridorların bıraktığı izlerle ele almak istiyorum. Bu korkunç çağın sağ salim

atlatılabilmesi için önerilmiş bir yöntem var. "Alınacak önlemlerden yalnızca bir tanesi", halkın -ya da benim tercih ettiğim evrensel eksende insanlığın- "bazı şeyleri" anlamasıdır. İnsanlığın içinde "yeterli sayıda kişi", insanın en temel hakkı olan yaşama hakkının ihlaline yol açan kimi fikirlere, ya da dünya problemlerinin temelinde yatan ve elimizdeki teknik olanaklarla birlikte bizi bir yok oluşun eşiğine götürebilecek seçim problemlerine, etik yaklaşımlar üretebilmelidir. İnsanlığın büyük bir çoğunluğunun bu tür bir algılama düzeyine erişebilmesi olanaksız, ütopik gibi görünebilir. Hatta geçmişe baktığımızda, Saint-Barthélemy'den yükselen çığlıklar, gaz odalarından yayılan ölüm kokusu, insanı amaç değil araç olarak görmüş ve köleleştirmiş zihniyetlerin "korkunç" eylemleri, hain bir kahkahanın yankılanmasının eşliğinde Ortega y Gasset'nin kabuslarının konusu olabilirdi. Oysa o, kendinden emin bir şekilde ve bir önkoşul olarak, insanların büyük bir bölümünün aydınlanmış bir iyiyi isteme noktasına ulaşmalarını, "bazı" fikirlerin etik süzgeçten geçirilip, değerlendirilip, niteliklerinin ve yaratabilecekleri sonuçların farkına varılması düzeyine erişebilmelerini koyuyor. Peki "anlamalarını sağlamak" nasıl olabilir? Tarih boyuna, insanın yaşama hakkı kadar sık ihlal edilmiş ve hala da ihlal edilmekte olan, işte Derrida'nın "felsefe hakkı" dediği, ve en az yaşama hakkı kadar başat olan hakkın kazanılması, Orterga y Gasset'nin bu sözüne karşı sorulabilecek "nasıl"ın yanıtı olabilir. Dünyaya ilişkin bir tutum alabilmek, görebildiğimiz ve adını koyabildiğimiz andan itibaren "dünya problemi" diyebileceğimiz durumları görebilmek ve doğru bir biçimde ortaya koyabilmek, bu sorunlara etik olarak yaklaşmak, ve tüm bunların insanlığın büyük –ya da "yeterli" – bir bölümü tarafından başarılabilmesi için, felsefe hakkı, felsefe eğitimi hakkı, felsefeyle donatılmış bir eğitim hakkı olduğunun altı çizilmelidir. Yaşama hakkımızın ihlal edilmemesi, tüm insanlığın toplu bir yokoluşa sürüklenmemesi için, "Nasıl bir yaşam?" sorusunu sorduran ve yokluğunda insana layık bir yaşamın mümkün olmadığı felsefeye ihtiyacımız var.

21. YÜZYIL DELPHİ TAPINAĞI KARŞISINDA

Mert Bahadır Reisoğlu
Özel Robert Lisesi

(2004 - Türkiye Felsefe Olimpiyatı Birincisi)

"Tüm uluslar gibi bireyler de kendilerinin uygarlık dedikleri şeyi gerçek uygarlık saymaya ne denli yatkınlar: öğrenimini bitirmek, tırnaklarını temiz tutmak, terziye, berbere gitmek, yurtdışına çıkıp gezmek; böylece tamamlanmış oluyor en uygar insan. Uluslara gelince; olabildiğince çok demir yolu, akademi, sanayi kuruluşları, savaş gemileri, kaleler, gazeteler, kitaplar, partiler, parlamentolar, böylece tamamlanmış oluyor en uygar ulus da. Bu nedenle, uluslar gibi yeter sayıda birey de uygarlıkla ilgileniyor, ama gerçek aydınlanmayla ilgilenmiyor. Bunlardan birincisi kolaydır, onaylanan bir şeydir. İkincisiyse büyük çabalar gerektirir, bu nedenle de büyük çoğunluk tarafından her zaman nefret ve düşmanlıkla karşılanır; çünkü uygarlığın aldatmacasını açığa çıkarır." Tolstoy- İlkesiz Yaşam

Bundan yüzyıllar önce, Yunanlıların şu trajik çağında Sokrates 'Kendini bil!' diyordu. Kendini tanıyan, yaşamını sorgulayan birey aydınlanacak, onun bireysel aydınlanışı toplumun da aydınlanışını beraberinde getirecekti. 19. yüzyılda Hegel, 20. yüzyılda ise Fukuyama, tarihin sonunun geldiğini, uygarlığın en kusursuz haline ulaştığını iddia edecekler, Batı uygarlığının vardığı son noktayı kutsayacaklardı. Kusursuz formuna ulaşmış olan kültür onlara göre çoktan aydınlanmıştı. Peki ya şu 'kusursuzluğa erişmiş' uygarlığımızda herkes kendini tanıyor mu acaba?

Uygarlığın gelişimiyle aydınlanma arasında bir çatışma gören Tolstoy'un sözüne baktığımızda, günümüz uygarlığının özelliklerini üç ana başlık altında topladığını görebiliriz

1) Teknolojinin gelişimi ve bilginin yaygınlaşması (öğrenim bitirmek, demiryolu, akademi, sanayi kuruluşları, gazete, kitaplar)
2) Demokrasinin gelişimi (partiler, parlamentolar)
3) Kültürel normlar, davranış kuralları (tırnakları temiz tutmak, berbere girmek)

Teknoloji her gün gelişiyor; bilim, Bacon'ın "Bilgi güçtür." İfadesini haklı çıkarırcasına insanoğluna doğaya istediği gibi hükmetme yetisini bahşederken, gelişen iletişim teknolojisiyle küçük bir kasabadan farkı kalmayan (Mc luhan) dünyamız, her gün daha da bilinebilir kılınıyor. 19. yüzyılda Hegel tüm dünyayı gazete aracılığıyla bilmenin büyüsüne kapılırken, 20. yüzyıl insanı, internet aracılığıyla istediği bilgiye, istediği an ulaşabiliyor. Bir yandan bilginin bu denli hızlı yayılımıyla cehalet son bulur, insanoğlu insanlığına içkin şu olanakları gerçekleştirirken, öte yandan hem uzaya açılıyor hem de genetik bilimi yardımıyla kendi tabiatına, olanaklarını kısıtlayan, bir 'mezar olan' (Pascal) bedene hükmetme gücünü elde ediyor.

Tüm bu teknolojik gelişmeler siyasal düzende de yankısını buluyor. Bilginin sınırsızca yayıldığı Batı toplumunda, tüm eşitsizlikler ortadan kalkıyor. Liberalizm, sosyalizmin bir zamanlar amaçlamış olduğu ideali gerçekleştirerek insanlara eşit haklar tanıyor ve hepsinin kendi olanaklarını sınırsızca gerçekleştirmeleri için şans veriyor. Artık yönetenini kendi seçen halk özgürlüğünü garanti altına alıyor ve 'kendini gerçekleştirmek' için ihtiyaç duyduğu düzen kendisine sağlanıyor.

'Kendini gerçekleştirme' ideali ile yola çıkan birey, geleneklerin dar gelen elbisesini üzerinden çıkarıp atıyor ve yerine son moda elbiselerini giyip, kusursuz görünümünün kendine verdiği güvenle yeteneklerini keşfediyor, iyi bir eğitim alıp her bilgi alanına hakim olmayı, bilinebilir her şeyi bilmeyi, mesleğinde en iyi olmayı hedefliyor. Kültürlü, bilgiden her anlamda yararlanmış, mesleğini en iyi şekilde icra eden modern çağ insanı, kusursuzluğun en yalın ifadesine dönüşüyor.

Denilen odur ki, bu demokratik düzende, kendini gerçekleştirme şansına sahip olan, bu imkânı elinde bulunduran insan 'aydınlanmış', bu aydınlanmanın sonucu olarak da uygarlık en kusursuz biçimine ulaşmıştır. Oysa gerçek değilmişçesine toz pembe görünen bu maskenin altında, uygarlık, insanın kendi iç benliğini tanıması, karanlık yanıyla yüzleşmesi için çaba veren, 'Kendini Tanı' prensibiyle hareket eden Freud'un 'Uygarlığın Hoşnutsuzlukları'nda da söz ettiği gibi, adete nevrozlu bir hastaymışçasına, görünüşteki aydınlığı ardında büyük bir karanlık saklıyor.

Teknolojinin gelişimi, bir yandan insanoğlunun doğaya hükmetmesini kolaylaştırırken, öte yandan doğa ile insan arasında bir iktidar ilişkisi koyarak doğayı nesneleştiriyor, onu tahrip ediyor (Horkheimer ve Adorno) ve insanı doğal çevresinde, tüm varolanların varlık alanından koparıp kendi başına bırakıyor (Heidegger). Doğal çevresinden soyutlanmış, şehir yaşamının gri

duvarları arasına sıkışıp kalmış insan, önce varlığını çevreleyen uzamdan, sonra öteki insanlardan ve en nihayetinde kendisinden uzaklaştırılıyor, tüm bunlara yabancılaşıyor (Gasset).

Teknolojinin gelişi bir yandan 20. yüzyılın en büyük insanlık suçuna, yani dünya savaşları ve atom bombasının kullanılmasına olanak tanırken, öte yanda insanlar, gelişen iletişim teknolojisi ile meydana gelen enformasyon bombardımanı karşısında nesnelerin anlamlarını kaybettiklerine tanık oluyor, artarda gelen tonlarca enformasyon altında 'data smog'lar yaşayarak ne kendi yaşantılarına ne de görüp duyduklarına anlam veremez hale geliyorlar. Sonuç: Televizyon karşısında bir komedi programı izlerrniş gibi Körfez Savaşı'nı izleyen insanlar topluluğu (Mestrovic). Teknoloji ve iletişim/iletim araçları, bilginin bu denli kolaca ulaşılabilirliği bir yandan kişiyi yaşamından ve ötekilerden izole ederken, kendi içinde de bölük pörçük ediyor. Kendini tanıyamayan, tanımlayamayan insan; enformasyon bombardımanı zaman ve uzamı parçalayıp yaşamın bütünlüğünü anlamını tahrip ettikçe, Bergson'un kullandığı anlamda 'süre'yi sezgi yoluyla deneyimleyemen, 'elen vital' ile kendini aşamayan ve geçmişini sonsuza yayamayan insanoğlu, şizoid bir yaşam sürükleniyor, Kafka'nın Metamorfoz'undaki gibi bir böceğe dönüşüyor.

Kafka'nın böceği, 'demokratik' sayılan düzenlerde de bir oraya bir buraya sürükleniyor, Şato'daki gibi, bürokratik çarkların, hiçbir şey ifade etmeyen, denilene uyan ve felç halinde yaşayan bir toplumun içinde yaşam savaşı veriyor., daima bir bekleme halinde, kendini aşacağı, sınırlarını geride bırakacağı, aydınlanacağı günün, aklanacağı günün vaadiyle Godot'yu bekliyor (Beckett). "Hepimiz eşitiz" diyor Nietzsche'nin Son İnsan'ı, ve zayıflığının, çaresizliğinin, sürü ahlâkının tüm topluma yayılmış olmasının sevinciyle göz kırpıyor. Çünkü o, büyük atılımları, sınırı aşan, yeniye açılan davranışları, kişinin kendini aşmasını sevmiyor; kendinden güçlü olanın, 'kanıyla yazanın', yaratıcı olanın üzerinde güç elde etmek, ona kendi biatleştirilmiş, yavanlaştırılmış, tektipleştirilmiş ve tüm anlamlardan arındırılmış yaşamını dayatmak için gereksiniyor demokrasiyi.

Tüm bunlar kültürel normların şekillenmesinde de rol oynuyor. Nietzsche'nin de dediği gibi, Tanrı'nın öldüğü, üstanlatıların yıkıldığı bir çağda insanlık kendisine bir anlam arıyor, fakat tüm değerlerin hakikatlerini kaybettiğini gördüğü noktada iki seçenek beliriyor kendisi için: Ya tüm tüm değerleri yıkmayı kendine bir görev bilerek varolan her değere, her norma

saldırıyor, çekicini her tarafa sallıyor, ve sonunda da anlamsızlık içinde Mersault ve Bay K. Gibi ölüme doğru hızla ilerliyor, ya da hiçbir büyük, tinsel anlamın kalmadığı, nihilizmin hüküm sürdüğü bu dünyada sürünün, kendi basit yaşamını düzenlemek için kullandığı ritüelvâri eylemler, geleneksizlik maskesi altında gelenekleşmiş boş uğraşlar ve işaretler arasında, onları kabullenerek, hiçbir anlam aramadan yaşıyor, kendisine toplumca verilmiş değerlendirmeleri kabul ederek, kendini hazır kalıplarla tanımlıyor. Meslek iş, başarı, giyim, bilgi birikimi ve daha nicesi, kendini bir türlü tanımlayamadığı, bir türlü bulamadığı şu parçalanmış yaşamda onu onun yerine anlamlandırıyor, isimlendiriyor, etiketliyor ve tanımlıyorlar.

Öyleyse uygarlımız içinde insan kendini tanıyor mu? Aydınlanmış mı? Hayır. Aksine o, kendinden, aydınlıktan ve bilgelikten en uzak konumdadır günümüzde. Kuşkusuz insanın tinini, kültürünü onun maddi durumu ile karıştıran; insan başarılarını, değerlerini yalnızca maddiyatla sınırlı tutan, düşünceleri Levinas'ın da dediği gibi her an bırakılacak, kişinin kendisiyle bağıntısı bulunmayan oyunlarmış gibi gören, uygarlıktan doğanın kontrol edilmesini, bilgiyi herhangi bir anlam bütünlüğü kurmadan sanki stoktaki bir malmış gibi biriktirmeyi ve hiçbir 'değerlendirme'ye tâbi tutmamayı anlayan bir anlayış, uygarlığımızın vardığı noktayı bir tür aydınlanmışlık olarak görecektir. Böyle bir anlayışın hakim olduğu yerde, bu uygarlığa karşı çıkmak da yine bu maddi temeller üzerinden olacak, Romantizmde de dile getirildiği gibi, kurtuluş, ancak arkaik temellere geri dönmek, doğal insana kucak açmak, Bataille'ın 'Gözün Hikayesi'nde sözünü ettiği gibi 'giyinik olanların', giyimine dikkat edenlerin yaşamından, kültürden kaçmak, vahşiliğe dönmek yönünde olacaktır.

Oysa daha 18. yüzyılda Rousseau'nun da söylediği gibi, tekrardan vahşi insana dönmek imkansızdır. İnsan, kültürden asla kaçamaz, çünkü Scheler'in de felsefi antropolojisinde belirttiği gibi, insan, başkalarıyla yaşayan ve kendi değerlerini oluşturan tinsel bir varlıktır. O, tininden, tinsel katmanından bağımsız yaşayamaz. Onun asıl özgürlüğüne eriştiği alan, Hartman'ın da sözünü ettiği gibi tinsel alandır. Öyleyse şurası kesindir ki, aydınlanmak, kendini tanımak için başkalarının değerlerini kabul etmeden özgürce bir değerlendirme yapmak, etik ve estetik açıdan olan biteni tekrar değerlendirmek gerekmektedir. Oysa bu uygarlığımızın en son yaptığı şeydir. Nejat Bozkurt'un da belirttiği gibi, uygarlık ilerledikçe insanlık, etik açıdan gerilemektedir.

'Meta-etik' gibi akımlarda da kendini belli eden, varolanın anlamsızlığı karşısında, ona bir anlam verecek, ondan bir bütün oluşturacak ve kendini buna göre tanımlatacak güze sahip olmayanlar, elbette bir bölük pörçüklük içinde yaşayacak, kendilerin asla tanıyamayacak ve aydınlanamayacaklardır. Çünkü Kant'ın da 'Aydınlanma Nedir?' makalesinde belirttiği gibi, aydınlanma, "kişini kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi"dir ve bu ancak etik ve estetik bir değerlendirme ile, başkalarının değerlendirmelerini, sürünün değerlendirmelerini kabul etmeyip kendi yolunu bulma, kendini bütünüyle tanıma "Ne bilebilirim? Ne yapabilirim? Ne umabilirim? İnsan nedir?" sorularını kendisine sorma ve yanıt bulma ile mümkündür.

Bu 'yeniden değerlendirme' aynı zamanda bir 'aşma hareketi'dir. Nietzsche'nin de belirttiği gibi, çünkü uygarlığın bir 'decadence', çöküş, çürüme içine girdiği nihilizmin boş çağındaki, çekici kullanmadan, değerleri yeniden inşa etmek ve değerlendirmek üzere yıkmadan aydınlanmak, özgürlüğe erişmek mümkün değildir. "Yanlış yaşam doğru yaşanmaz." (Adorno) Bu atılımı yapmak, değerleri yeniden değerlendirebilmek, kendini tanımlayabilmek içinse cesur olması gerekir kişinin. Hem sürü insanından kopacak cesareti ve yıkıcılığı, Nietzsche'nin deyimiyle 'aslanlığı' hem de değerleri yeniden oluşturacak, yıkıcılığını aşarak her şeyi evetleyecek, kendini tanıyıp aydınlandıktan sonra, kendini ve tüm dünyayı sahiplenecek gücü ve 'çocuksuluğu' kendinde taşıması gerekir. Ve kuşkusuz, onun tüm varolan değerleri reddettiği noktada herkes ona 'nefret ve düşmanlık' gösterecek, kendi güç istençleri' nedeniyle onu aşağı çekmek, kendileri gibi yapmak, gücünü, kendini tanıyor olamanın gücünü elinden almak ve onu kendisine yeniden tektipleştirilmiş bir tanımla tanıtmak için uğraşacaktır.

Görüleceği gibi, 'kendini tanımak', 'aydınlanmak' bugün uygarlığımızın en yabancı olduğu durumdur. Kendine yabancılaşmış, 'en iyi' olduğu sanısıyla varlığını sürdüren ve hastalıklı konumundan kurtulamayan bu uygarlığı bu hastalıktan arındırmak, onu 'uyandırmak' ve tekrar bir anlamın filizlenmesini sağlamak için onu 'aşmak', değerlerini yeniden değerlendirmek zorunludur. Ancak böyle uyabilir 21. yüzyıl Delphi tapınağı kahinini emrine...

"Sağduyu tarafından özgürlüğe karşı kullanabilecek en kesin kanıtlardan biri bize güçsüzlüğümüzün hatırlatılmasıdır. Durumumuzu değiştirmek arzusundan uzak olduğumuz, kendimizi değiştirmeye muktedir olmadığımız ileri sürülür. Ben ne sınıfımın ne milletimin ne ailemin kaderinden kaçmada "özgür" değilim ya da kendi gücümü ve talihimi yaratamam ya da en önemli açlıklarıma ve alışkanlıklarıma hakim olamam."

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingnes*

Mert Bahadır REİSOĞLU
IPO XII Gümüş Madalya
İstanbul Amerikan Robert Lisesi
2004 Seul-KORE

SATRANÇ TAHTASINDA ÖZGÜRLÜK

Sartre'ın yukandaki sözü, özgür olabilme yeteneğini sorgular. Özgürlüğümüz toplum tarafından ve hatta kendimizi denetleme yeteneğimizin eksikliği nedeniyle kısıtlanmışken, özgür olup olamayağımızı kendi kendimize sormaya bizi zorlar. Aslında Sartre burada özgürlük olasılığını reddedenlerin genelde ileri sürdükleri görüşleri ele almış görünürken, gizliden gizliye özgürlüğün tanımını da yapar. Böylece, 'Özgür olmak mümkün müdür?' sorusunun karşıt görüşlerinin nesnel araştırması kılıfı altında, sorunun yanıtı, okuyucunun probleme yeni bakış açılarıyla yaklaşma özgürlüğünü sınırlayan tezin yapısında gizlidir.

Bu nedenle, özgürlük sorusuna yanıt aramak yerine, Sartre'ın özgürlüğü nasıl tanımladığının analizini yapacağım ve böylece kişilerin yaşamlarında tercihler yaparak özgür olabileceğini savunan varoluşçu görüşe karşı bir eleştiri geliştireceğim. Benim antihümanist olarak adlandırılan çağdaş felsefe doğrultusundaki savıma göre, Sartre'ın özgürlük olasılığı hakkındaki savı bireylerin özne olduğu, kendi davranışlarının uygulayıcısı olduğu varsayımına dayanır. Böylece de Sartre için özgür olmak demek, kendini denetleme yeteneğine sahip olmak ve kişinin kendi karar verdiği davranışlarının kendine ait olması demektir. Tercihler yaparak, 'kendisi' olarak, kişi toplumun hakimiyetine rağmen ve kendi yaşamını denetlemekteki yetersizliğine rağmen özgür olabilir. Bu görüş, gerek 'kendi' ve 'diğerleri' arasında, gerekse bireyin mantığı ile diğer özellikleri (içgüdü, duygular, v.b.) arasında kesin bir ayırım

gerektirir. Ancak, bu ikili karşıtlıkları inkâr etmek ve insanın 'diğer varlıklar arasında bir varlık' olduğunu, benliğinin bütünün yapısına bağlı olduğunu kabul etmek, Sartre'ın özgürlük tanımını değiştirir. Özgürlük tercih yapmak ve kim olduğumuzu belirlemek değildir; özgürlük bir yapılaşmadan kurtulup başka bir yapıya girebilmek, diğer bir deyişle bir seyyah olmak, hareket edecek yeni yollar arayışı içinde yapıyı sürekli değiştirmektir.

Tezimin devamında açıklamaya çalışacağım bu sav hakkında yukarıdaki özetten sonra, Sartre'ın sözünün analizine başlayarak okuyucuya ne tür bir yapılaşmayı kabul ettirmeye çalıştığına bakabilir ve kaçış yolları bulmaya çalışabilirim.

Özgürlük olasılığını reddedenlerin iddialarına bakarsak, bu iddiaların özgürlüğün üç farklı yönüne bağlı olduğunu görürüz:

1) Toplumun baskısından kaçabilmek (sınıfımdan, ulusumdan, ailemden kaçmak)
2) Kendini denetleyebilmek (en anlamsız arzularımın ve alışkanlıklarımın üstesinden gelebilmek)

Bu iki farklı yaklaşım özgürlüğün tanımına ulaşmaya yardımcı olur ve geleneksel felsefeyle bağlantıları ve ortaya çıkardıkları varsayımlar açısından ayrı ayrı üzerlerinde durulmalıdır.

Toplum karşısındaki bireye Batılı bakış açısını bilmeyenler, özgürlüğe kavuşmak için neden sınıftan, ulustan ve aileden kaçmak gerektiğini sorabilirler. Bu bakış 'kendi' ve 'diğerleri' arasındaki karşıtlığa dayanır ve ağırlıklı olarak Aydınlanma felsefesinden kaynaklanır; bu felsefeye göre toplum, Lyotard'ın tanımıyla (kapalı bir kaptaki gaz atomlarının hareketiyle benzetme yaparak) 'sürekli bir Brown hareketi' içinde bulunan ayrı bireylerden oluşur. Ayrı atomlar olarak bireyler kendi hedefleri ve istekleri doğrultusunda bir araya gelirler ve toplumsal bir anlaşmaya boyun eğerek ortak yarar uğruna kendi iradelerinden feragat ederler (Rousseau). Toplumun yeni yapısı içinde gene de yeni biçimlerde kendi hedeflerinin peşinde koşarlar ve toplumun bir üyesi olmak, onların özgürlüğüne birçok sınırlama getirir. Böylece her bireyin önünde iki seçenek vardır: toplumun kurallarını kabul ederek toplumun bir üyesi olmak, ya da kuralları reddederek kaçmak.

Böyle bir sav, iki farklı etik yaklaşıma uyar gibi görünür. Bir yandan özgür olma sorunu bireysel dilekler, arzular ile herkesin ortak yararı arasında etik bir tercih gibi görünür. Diğer taraftan özgür olmak siyasal bir baskı

karşısında kişinin kendisi olması/toplum kurallarına başkaldırması olarak algılanır.

Özgürlük kavramının dinlerde ve toplumun bütünlüğünü vurgulayan kuramlarda görülen birinci türü, toplumu daha önemli görür. Özgür olmak kendi hedeflerinin peşinde gitmek değil, etik tercihler yoluyla bunlardan feragat etmek, topluma hizmet etmektir. İkinci yaklaşım temel olarak bireyin kendisini görür; başkalarına hizmet etmenin özgürlüğü reddeden totaliter bir bakış açısı olduğunu savunarak, bireyin bütüne uyumu yerine bütünden farklılaşmasını destekler. Çağdaş toplumlarda kendimiz olamadığımız, kendi amaçlarımızın peşinde gidemediğimiz söylenir. Toplum bizi uymamız gereken kurallara zorlar, bize bazı görevler verir ve verimli olmamızı ister. Böylece benliğimizden sıyrılırız. Bunu birçok varoluşçu yazarın eserinde ve yenilikçi akımda görebiliriz. Camus'nün Yabancı adlı eserinde yaşamının anlamını çözemeyen atomik birey Mersault bunalımdayken bir Arap'ı öldürür, bunun yanında sürrealist akımın kurucusu Breton 'En iyi sürrealist davranış bir tüfek alıp herkese ateş etmektir' der. Bunlar Sartre'ın görüşünü açıklar: 'Cehennem başkalarıdır. İnsan ya makinanın çarkı olmalı, ya da makinanın üstesinden gelmelidir. Bireyin özgürlüğü kendisini toplumun zincirlerinden kurtarmasına bağlıdır'.

Bununla birlikte, toplumun etiketlemesi ötesinde gerçek 'kendi'ne ulaşmak için, insanın 'kendi' ve 'kendi olmak' hakkında belli bir fikri olmalıdır. Sartre'a göre bu, en önemsiz arzularımızı ve alışkanlıklarımızı yenmek, kendimizi denetleyebilmektir. Okuyucuların tahmin edebileceği gibi, neyi yapıp neyi yapmamaya, bizi neyin biz yaptığına karar veren bu güç, yargı gücüdür. Bilinç, yargı gücü ve varlığımızın diğer ögeleri arasında fark vardır. Bu fikir, yargı gücünün insanı aynen bir at üzerindeki binici gibi yönettiğini ileri süren Plato'ya kadar dayanır. Fakat Sartre genellikle, 'ben' gücüne ve bilince inanan bir Kartezyen olarak görülür. Yargı gücümüzün kurallarına uyarsak (Descartes ve Kant'ın düşündüğü gibi) özgür olabiliriz. İçgüdüler, arzular, mantıksız istekler bizim kendimiz olmamızı, dolayısıyla özgür olmamızı engeller.

Böylece Sartre'a göre özgür olmak iki ögenin birleşimi demektir: mantığımızla kendimizi denetleyebilmemiz, mantıklı davranabilmemiz ve, toplumun kuralları yerine kendi mantığımızın kurallarına uyup kendimizin farkındalığına vararak, doğru yargı ile kararlar alabilmemiz. Özgür davranmanın yolu budur.

Sartre'ın çağdaş toplumda özgür olabileceğimizi kanıtlayabilmemizi sağlayan savını çerçevesini ortaya koyduktan sonra, bu çerçevenin ögeleri hakkındaki eleştirime, 'kendi' ile kişinin diğer özellikleri arasındaki veya 'kendi' ile 'diğerleri' arasındaki ayrılığın eleştirisine geçebilirim.

Marx'ın ve sonra da strüktüralistlerin ortaya koyduğu gibi, toplum kendi hedeflerinin peşinde giden bireyler bütünü değil, her bireyin bir görev üstlendiği bir yapıdır. Bizim hedeflerimiz, arzularımız, dileklerimiz bu yapı içinde belirlenir. Bu nedenle, kişiler aile gibi kurumlardan kaçsalar dahi gene de özgür olamazlar, çünkü benlikleri ve toplumsal varlıları güç ilişkileri tarafından belirlenmiştir (Foucault). Yapının dışı diye bir şey yoktur.

Bu görüş 'kendi'nin incelenmesiyle daha iyi anlaşılır. 'Kendi' mantığa dayalı değildir, çünkü mantık varlığımızın tümünden etkilenebilir. Bilinçaltının etkisi (Freud), toplumun ve ekonomik ilişkilerin etkisi (Marx), güç ilişkileri ve güç arzusu (Nietzsche) kim olduğumuzu etkileyen ögelerdir. Tercihlerimizn ve yargımızın da etken olduğu söylenebilir, fakat kendimiz hakkındaki düşüncemizin değişime açık olduğu ve toplumun kimliğimize büyük etkisi olduğu açıktır. Benliğimiz tek bir bütün değil, diğer her varlık ile doğrudan bağlantılıdır (Heidegger). Cehennem bizim etik kararlarımızı etkileyen başkaları değil, etik (özgürlüğe ulaşmanın yolu) 'diğerinin yüzüdür' (Levinas).

Bu şekilde Sartre'ın varoluşçu görüşüne bazı problemler eklenir çünkü, kararları biz alsak da, kararlarımızı aslında yapılaşma belirler. Diğer bir ifade ile; Deleuze'un söylediklerini tekrarlarsak, olası seçeneklerimizin alanı ya/veya ile sınırlıdır, bir şeyi seçebiliriz veya onun aksini seçebiliriz, evet veya hayır diyebiliriz, kendimiz oluruz veya olamayız.

Davranışlarımızın önceden belirlendiği bu yapılaşma içinde, satranç tahtasına benzeyen bir toplumsal yapıda, neyi seçsek ve ne yapsak özgür olamayız çünkü topluma karşı gelmek veya kendi davranışlarımızı denetlemek mümkün değildir. Bir birey olmaya çalışmakla aslında kendimizi makinanın çarkı kimliğine hapsediyoruz, mekanizmanın dışında olmakla içinde olmak aynı şey. Birey olmak özgür olmak için yeterli değil. Özgür olmak için onun yerine özgür olmanın kendimiz olmak demek fikrini reddetmek, kendimizi denetleyebilmek, kim olduğumuzu belirleyebilmek, başkaları ve başkalarının istekleri ile kendimiz arasındaki farkları görebilmek gerekir.

Böylece, sürekli özgürlük arayışında olan ve bir varoluştan diğerine seyahat eden bir kişi olmak için en iyi yol; benliğimizi keşfetmeye veya kendimizi denetleyip bireycilik içinde başkalarından farklı olmaya çalışmadan yeni varolma yolları aramaya, koşulları değiştirmeye çalışmaya, yapının tümünü reddetmek yerine kaçış noktaları (Deleuze) bulmaya dayanan post-strüktüralist yaklaşımdır. Sonuç olarak, aynı zamanda Sartre'ın da yapısından bir kaçış noktası olarak, Sartre'ın sözlerine Foucault'dan bir alıntıyla yanıt vermek gerekir: "Bu çağda yapabileceğimiz en iyi şey kendimizi keşfetmek değil, kendimizi reddetmektir."

"Çoğu durumda (her zaman olmasa dahi) "anlam" sözcüğünün kullanımını şu şekilde tanımlayabiliriz: Bir sözcüğün anlamı, sözcüğün dil içindeki kullanımıdır."

Ludwig Wittgenstein

Efe Murat BALIKÇIOĞLU
IPO XIV Altın Madalya
İstanbul Özel Amerikan Robert Lisesi
2006 Cosenza-İTALYA

İNSANIN SÜREKLİ ÇILGINLIKLA YENİDEN DOĞUŞU: "SİMGE ANLAMI"NDAN "KULLANIM ANLAMI"NA - SİSTEM KODUNU KENDİ OLANAKLARIYLA ÇÖZMEK

Goya'nın resimlerinden *Los Caprichos* ve başyapıtlarından biri olan *The Madhouse*, insanın tarih boyunca düştüğü en aşağı durumu görüntüler: deliliğin resmi. Bazıları bu tatsız durumu insanın kendini ifade etme aczi olarak görür, bazıları ise bunu insanın karanlık özgürlüğünden zevk alması ve kendi düşüncelerini ifade ederken bu durumun uç noktaya varması olarak algılayabilir: delilerde görülen ifade aczi, kişinin kendini dil ile sınırlamadan bir tür ifadesidir.

Wittgenstein *Felsefî İncelemeler* adlı başyapıtında "kavrama" ve "anlam" kavramlarını algılama arayışı içindeyken, bir noktada şunu kabul eder: kişi kendi düşüncelerini okuma, yazma, konuşma gibi dil ögelerine dönüştürdüğü an, söylemek istediğinin gerçek anlamını yakalayacaktır, bunu dilin sistematik koduna oturtacak ve anlamın kullanımını simgeye dönüştürecektir: Wittgenstein'a göre, bir düşünceyi dilin sistematik koduna uyarladığımız anda, anlamın özünü kaybederiz. Dolayısıyla, ifade edilmek istenen düşünceleri anlayabilmek için, sessizlik ve ifadesizlik ânı, dilin sistematik kodunun hakimiyetinden daha geçerlidir. "Kavrama" kavramı üzerine yaptığı araştırmalara dayanarak Wittgenstein "simge olarak anlam"a karşın "kullanım olarak anlam" nosyonu üzerinde durur. Simge kullanımına bu değişik yaklaşımı da satranç oyunundan bir örnekle destekler: oyuncular taşları o şekillere verilen adlara göre değil, temsil ettiklerine göre hareket ettirir, örneğin bir oyuncu şahı ilerletttiği zaman adına göre değil, görevine/işlevine göre

hareket ettirir. Dolayısıyla bir sözcüğün bağlı olduğu kavram (kullanımdaki anlam) ile sözcüğün sadece bir ad olması (simge olarak anlam) arasındaki fark, günlük yaşamda sözcükleri pragmatik olarak kullandığımız zaman onların anlamını boşalttığımız, gerçek anlamlarını göz ardı ettiğimiz görüşünü destekler.

Düşüncelerimizi dillerin sistematik kodlarına dönüştürdüğümüz zaman kendimizi dilin yapısal kodu içinde hapsolmuş buluruz, kullanımdaki anlamı kaybederiz. Bu şekilde günlük yaşamımızda çeşitli tutarsız oluşumlar inşa ederiz (Foucault) ve dolayısıyla dil içinde dil, kapan içinde kapan yaratır ve bunların arasında kullanımdaki anlamı gözden kaçırırız. Böylece de Wittgenstein'ın altını çizdiği gibi, kullanımdaki anlamın özümsenmesi ile mümkün olabilecek kavrama sürecine ulaşmamız mümkün olmaz.

Sorular:

1) İnsanların sözcüklerin kullanıldığı anlama ulaşabilmesi için günlük dil yapılarının parçalanması için herhangi bir girişimde bulunuldu mu?
2) Dilin bu yanlış algılanışı (sözcüğün anlamının boşaltılması ve anlamına göre hareket edilmesi) politik ve etik anlamda nasıl yanlış kullanıldı?

Önce bu döngüyü kırmak için yapılan girişimleri belirlemeyi, ondan sonra da nasıl kullanıldığını örneklemeyi ve Wittgenstein'ın bir sözcüğün kullanımdaki anlamını keşfetmek yoluyla kavrama sürecine ulaşmak için bazı çözümler önermeyi düşünüyorum.

II.

Benim düşünceme göre sanatın ve edebiyatın en güzel başarılarından biri, dilin hâkim kodlarını parçalayarak insanların geçirdiği aşamaların estetik içeriğindeki "ifadesizliği" ifade etmeye çalışmalarıdır (Goya'nın adı geçen eserlerine paralel olarak). Collingwood'un estetik teorisi bu "ifadesizliği ifade etmek" duygusunu mükemmel şekilde açıklar. Onun estetik teorisine göre sanatı anlamanın tek yolu onun bileşimini damarlarımızda hissetmek ve estetik doruğa tam anlamıyla ulaşmak için yeniden yaratma arzusuyla uygulamalar yapmaktır. Bu teori bir katarsise götürür, sanat eserine hayran olan kişi,

hayranlık duyduğu eserin ifade edilemeyecek anlamına ulaşabilmek içgüdüsüyle ondan esinlenen yeni sanat eserleri ortaya koyarak onu yeniden yaratmaya çalışır. Görüldüğü gibi, sanatın ve edebiyatın ifade edilemeyene ulaşmaktaki işlevi, her zaman için insanların kullanımdaki anlama ulaşma çabası olmuştur.

Batı dünyasının ilkelerinin modernleşme sürecinde, bence, köktenci geleneksel akımlar ile avangard hareketler arasındaki diyalektik çatışma, anlamı bir simge yerine bir kullanım olarak ifade edecek yeni dil kodları oluşturmak için dil kodlarının kırılmasındaki evrimde büyük rol oynamıştır. Ancak bütün bu girişimler kavrama sürecinin gerçek anlamını kapsamakta yetersiz kalmıştır, çünkü sanatçılar ve yazarlar dili parçalamayı amaçlayan yeni dil ögelerinin aynı zamanda yenilerini yaratmak için de kullanıldığını, özgürleştirilecek olan kullanımdaki anlamı yeniden kapana kıstırdığını görememişlerdir. Örnek olarak Modern dönemde Fütürizm ile Rondo hareketleri arasındaki avangard-geleneksel çatışması, karşıt varlıklarının çatışmasındaki ifade edilemeyeni ifade etme çabalarından biridir; ancak, amaç kendi kodlarını yaratmak olduğu için, beklenen özgürleştirme sağlanamamıştır. Örneğin Marinetti'nin manifestosu ile Balla ve Severini'nin fütüristik çalışmaları, sanayileşme dönemindeki kültürel değişimin dinamizmine bir tür hayranlığın ifadesidir. İtalyan toplumunun bütün geleneksel kodlarını ezme arzuları maalesef radikal faşist ideolojilere dönüşmüş, sonra da faşizmin köktenci doktrini içinde sıkışıp kalmıştır. Sanayileşen dünyadaki sürekli değişime işaret etme çabaları aynı ideoloji yüzünden yarım kalmış, değişimin sürekli hareketini ve dinamizmini yeniden şekillendirme çabaları engellenmiştir. Gelenekçi Rondo toplumuna bir tür başkaldırı olan ve onu kısıtlayıcı olmakla suçlayan Fütürizm hareketinin kendisi de kısıtlama içine girmiştir.

Benzer şekilde, dilin kendi yapısını bozarak kullanım anlamına ulaşma yönündeki postmodern ve anlaşılması zor girişimler de dilden arınmak için denenmiş olan son derece başarısız girişimlerdir. Eliot'un *The Wasteland*'deki ögelere ayırması ve metinler arası ilişkilendirme yaparak anlam çıkarması, kullanım anlamının İkinci Dünya Savaşı döneminde Montale ve Ungaretti'nin Hermetizm hareketi tarafından politik ve ekonomik çerçevedeki anlamsızlığı, Yves Klein'ın resimlerinde fırça yerine üreme organlarının kullanılması ve e.e. Cummings'in şiirlerinde dilbilgisi yapıları değişime uğratılmış sözcük oyunları; bunların hepsi, dili neredeyse tamamen yıkmaya gidecek kadar dilin sistematik

kodunu ortadan kaldırma girişimleridir; fakat adı geçen sanatçılar ve şairler ifade edilemeyeni ifade ederken ifade fikrini bir kenara bırakamadıkları için, bu girişimleri sadece döngüsel çabalar olarak kalmıştır.

Goya'nın adı geçen yapıtları onsekizinci yüzyılın sonlarına ait olduğundan, bunları Modern dönemin çalışmaları olarak görmek mantıksız olur. Ancak, İspanyol asilzadeleri yerine delileri resmetmeye çalıştığı bu yapıtlar (o dönemde kraliyet ailesi için de çalışmış olması ilginçtir), başarılı bir kendini ifade göstergesidir; asillerin, zenginlerin, iktidardakilerin resmini yapmak yerine delileri çizerek dilin kodları olan ögelerin kullanımıyla ifade edilemeyene ulaşmayı hedeflemiştir. Bu ise, dilin sistematik kodundan kurtulmak için insanın sistematik kodun gücünden yararlanması gerektiğini, anlamı içine hapseden aynı araçları kullanarak onu kırabileceklerini anlayamayan Modernizm öncülerinden çok daha başarılı ve isabetlidir.

Modernizm dönemine örnekler vererek (bence Goya'nın ilerici yapıtları Modern döneme girer; ve Goya avangard'cıların sorduğu soruya çok önceden yanıt bulmuştur) araştırmamın birinci sorusunu yanıtlamaya çalıştım, kullanım anlamına ulaşmak için dili parçalara ayırma yönünde çok sayıda girişimde bulunulduğu yanıtına ulaştım; ancak bu girişimler (Goya'nın çalışmaları bir ölçüde hariç) dil dışında başka boyutları göz ardı ettiği için (önceki döngüyü çözerken farkına varmadan yeni bir döngü yaratarak), sonuç Wittgenstein'ın teorisinin karşıtı olmuştur.

III.

Günlük yaşamımızdaki sürekli tutarsız oluşumlar, Foucault'nun süreklilik kuramında değindiği gibi, sistemin bize kendi ilkelerini empoze etmesi demektir, dolayısıyla insanlığın, yani bizim, rasyonalleştirilmesiyle (Adorno ve Horkheimer) ve kimliğin değişime uğratılmasıyla (Althusser) özgün fikirlerin hazmedilmesi denetim altına alınır ve bu kapitalist sistem kodlarını kırma girişimleri (Deleuze ve Guattari) sistemin kendisi tarafından engellenir. Günümüz dünyasında bütünlük içindeki tek bir sistem yerine, sistem birbirinden çok farklı alt gruplara (*microsect*) (eğitim, din, politik kurumlar, vb.) bölünmüştür, her birinin kendi prensipleri var olup bizlerin kendimizi bunlara uyarlamamız beklenir. Bu şekilde, günlük dilin büyüleyici koduna alışkanlık kazandığımız için (Wittgenstein'ın eleştirisi) artık bu

büyünün farkına varamayız ve ondan kurtulamayız, çünkü günlük kod bizim varlığımızı yavaş yavaş ele geçirir. Artık kullanım olarak anlamı farkedemeyiz, buna karşın sözcüklerin boşluğunu kabulleniriz, çünkü alt gruplar içinde varlığımızı sürdürebilmemiz ve başkaları tarafından kabul görebilmemiz için (sistemin bir parçası olmak için ona itaat etmek gerekir), bizim tek görevimiz kurallara göre davranmak ve bize sunulan kavramları olduğu gibi kabul etmektir.

Düşüncelerimiz üzerindeki kontrolümüzü kaybetmekle ve simge olarak anlamlar karşısında duraklamakla, bu alt grup ortamının insanları yönetimin kendisi yerine, yeni bir yönetim kavramının gücü altında bir araya gelir (Foucault). Yönetim, insanları kendi alt grupları içinde birer birer kontrol eder, böylece kaçınılmaz bir şekilde yönetimin anlamı boşaltılmış sözlerine itaat ederler. Bu durum insanlar üzerinde ebedî ve mutlak bir kontrol oluşturur ve onların zorla kabul ettirilen sistematik kodlara mutlak itaatini ispat eder.

ABD'nin "Teröre Karşı Savaş" politikasına bakarsak, ABD yönetimi "istisnaî devlet" kavramını legalleştirmeye çalışır (Agamben), bu hakkı da istismar ederek bütün ülkenin denetimini ele geçirip totaliter bir yönetim oluşturabilir. "İstisnaî devlet" ve "terör" ifadelerinin her ikisi de yersiz kullanılarak sözcüklerin anlamları boşaltılmıştır, böylece sistemin alt gruplarına sıkışmış olan halk bu sözcüklerin kullanım anlamlarını gözden kaçırır ve ABD yönetimi bunların simge anlamını istediği yere çekebilir. "Teröre Karşı Savaş", dili sürekli yanlış kavrama ve yersiz kullanmanın (ve böylece de istismarın) bir yoludur, etik değerlerin ve insan haklarının yok edilmesine kadar götürülebilir.

"Evrensellik" ve "küreselleşme" ifadelerinin yersiz kullanımı da günlük yaşamımızda çok yaygındır, küreselleşme kavramının evrenselliğe yayılmasının bir göstergesidir. Buna göre küreselleşme, evrenselliğin simgesi olarak anlam değiştirmeye çalışır; bu şekilde de sadece kullanım anlamından uzaklaşmakla kalmaz, aynı zamanda o anlama yanlış bir şekilde yerleşir. İnsanların kavrama sürecini kısıtlamanın bir yoludur; bunu kavramaya çalıştıkları zaman dahi, bunun içinde hapsolurlar, asla yanlış kullanımın ötesine geçemezler ve özündeki "kullanım anlamı"nı anlayamazlar.

İkinci sorunun yanıtı basittir: "yönetimin" mutlak hegemonyası için zorla kabul ettirilen (empoze edilen) yanlış kavramlar, yersiz kullanımlar,

anlam kaymaları, "kullanım anlamı"nı saptırarak onu kökten yok ederler. Alt gruplar arasında insanlar bir akış içindedir, bu döngüyü kırmaya çalışsalar dahi kendilerini kaptırırlar; saptırılmış kavramlar, yersiz kullanımlar yoluyla en temel insan hakları ellerinden alınır ve etik duyumları paralize edilir, hareket edemez hale gelirler, her zaman kapitalist sistemin alt gruplarının sınırları içinde kalırlar.

IV.

Batı dünyasındaki Modernleşme dönemi sanatçılarının ve yazarlarının başarısız girişimlerine değinerek; bu girişimler silinip gittiğinde ve çok çeşitli tutarsız oluşumlar insanları trajik biçimde ele geçirdiğinde, Wittgenstein'ın eleştirisinde insanın dil içinde sıkışıp kaldığında kullanım anlamını göremez hale gelmesinden yakındığı noktaya gelmeye çalıştım. Bu alt-grup labirentinden kurtulmanın bir yolu olduğuna inanıyorum, sistemin kendisi çıkış noktası olarak kullanılabilir ve bu şekilde, bu kaçınılmaz döngüyü kırmak için onun kendi dinamizminin üstesinden gelinebilir.

Sistemin empoze edilmiş kodlarını değiştirmeyi ancak insanlar başarabilir. Yersiz kullanımlar, saptırılmış kavramlar yoluyla edinilen ideolojilerin empoze ettiği kişlik kavramlarını aşmak için *interpellation* sürecini durdurmak (Althusser) insanların elindedir. Önce kendimizi reddedip dilin katı sistematik kodundan kurtularak *deterritorisation* alanına ulaşabiliriz (Deleuze), o noktada yeniden kendilerini sürekli yeni boyutlara açık tutan göçebe hareketler, hegemonya araçlarını transfer eder ve empoze edilmiş olan sistemin alt-grup bölünmelerini parçalar. Bizim kullanım anlamına ulaşmamız için dil içindeki engelleri yıkmamızın yolu budur.

Delileri oynamak zorundayız. Goya'nın kendi dönemindeki politik çırpınmaları ve toplumsal çürümeyi eleştirme yöntemi, insanlar için çizilmiş olan çerçeveden çıkmanın yolları hakkında çok şey söylüyor. Sistemin çok sayıdaki *microsect*'inin özelliği olan empoze edilmiş rollere ve sistemin prensiplerine robot gibi boyun eğmek yerine bir tür "parodi" kavramını yerleştirmenin zamanı gelmiştir: delilik bir erdem olarak görülmelidir, böylece delilerin sistematik prensipleri yaratmalarının dinamizmine ulaşılabilir (benzer şekilde, sistemin bize empoze ettiği gibi), sistemin güçleri bir kenara bırakılarak kendi gücümüz yaratılabilir.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'da ifade ettiği gibi, dilin sistematik kodlarına oturtulamayan veya ifade edilemeyen düşüncelerin, dil yoluyla ifade edilenlerden üstün olduğuna dönersek, ifade edilemeyenleri ifade etme peşinde koşarken "deli" olabilirsek dilin bağlamından çıkabiliriz. Bize empoze edilen güce karşı gelmenin bir yolu olarak ve düşüncelerimizi ifade etmekte bir anlık bir duraklama olarak (ki bence, bu bir erdemdir ve sistemi yıkmanın tek yoludur), delilik bizim simge anlamı yerine kullanım anlamına ulaşmamızın tek yoludur, bu noktada dilin kısıtlamaları olmadan "kavrama" sürecini yoğun olarak yaşayabiliriz.

Yukarıda verilen açıklamadan devletin temelinin, hükümetin nihai hedefinin ne korkutarak yönetmek, sınırlamak ne de tam boyun eğdirmek değil, tam tersine olası en güvenlikte yaşayabilmesi için her insanı korkudan azat etmek, başka bir deyişle doğal hakkı olan kendisine ve diğerlerine zarar vermeksizin var olma ve çalışma hakkını güçlendirmek olduğu açıkça anlaşılır.

SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, chapter XX

Zeynep Pamuk
XV IPO Altın Madalya
İstanbul Amerikan Robert Lises,
2007 – Antalya-TÜRKİYE

MODERN TOPLUMLARDA ÖZGÜRLÜK, GÜVENLİK VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Belçikalı sürrealist René Magritte'in insan özgürlüğü kavramını bir penceresi bulut parçacıklarının uçuştuğu parlak mavi bir gökyüzüne, başka bir penceresi Rönesans stilinde çıplak bir kadına açılan bir oda olarak resmettiği bir tablosu vardır. Pencereler özgürleştirici olduğu kadar odanın üç duvarı korkutucudur. Odanın ortasında ise resme bakan kişiye doğrultulmuş bir top bulunur. Magritte'in insan özgürlüğüne bakış açısı, ideal devleti tanımlamaya çalışan düşünürler için önemli bir ikilem olan özgürlük ve güvenlik konusunda düşünmeye yönlendirir. Devlet bireyin ne kadar özgür olmasına izin verebilir? Özgürlüğün sınırı var mıdır, olmalı mıdır? Gerekli olan sınır ile insanların "doğal" haklarının ihlali olarak tanımlanabilecek durum arasındaki çizgiyi devlet nereden ve nasıl çizebilir? Modern toplumlarda topun namlusu, resme farklı özgürlük düşünceleriyle dahil olan "öteki"ne ve aynı zamanda gökyüzünün sonsuzluğunu gösteren, toplumun bütünün özgürlüğü olarak yorumlanabilecek olan pencereye doğrultulmuştur.

Spinoza'nın devletin amacının "korku yoluyla hükmetmek, zaptetmek, itaati sağlamak" değil, "herkesin... tam güvenlik içinde yaşamasını" sağlamak olduğu düşüncesi, Spinoza'nın ifade ettiği gibi bir tezat olarak değerlendirilmemiştir. Bir gelenekten filozoflar, korku uyandırmak olmasa bile, itaati sağlamanın Spinoza'nın devletin amacı olarak gösterdiği "tam güvenlik"

için gerekli bir koşul olduğunu öne sürmüşlerdir. *Devlet* eserinde Platon ideal toplumu, bilgeliği kabul edilen bir grup insanın, yani filozof kralların, kitleleri yönetme hakkı ve sorumluluğu olduğu bir toplum olarak tanımlar. Bilgi ve deneyimlerinden dolayı bu kişilerin insanların geri kalanından daha sağlam yargı yetisi olduğu düşünülür. Mağara Alegorisi'nde Platon bu kişilerin güneş ışığını görmüş oldukları benzetmesini kullanır. Toplumun geri kalanı ise yalnız gölgeleri görebilen insanlardan oluşur. Platon'un oligarşik ideal toplum tanımı kolayca istismar edilebilir ve ellerine sınırsız güç verilen bir grup insanın tiranlığına dönüşebilir. Filozof krallar yoldan çıkarılamaz nitelikte olsalar bile, onların kararlarının toplum için en iyi kararlar olacağının kanıtı yoktur. Modern demokrasi anlayışı ışığında Platon'un devletini antidemokratik olduğu ve dolayısıyla modern toplumların siyasetinde geçerliliğini yitirdiği düşüncesiyle bir kenara bırakmak kolaydır. Ancak unutulmamalıdır ki Platon da toplum için en iyi olanı istemektedir ve tasarladığı ideal devletin insanlara "tam güvenlik" sağlamasını hedeflediği düşüncesini destekleyecektir.

İnsanların itaat etme eğilimleri vardır. Bu insan doğasında olan bir özellik olabileceği gibi toplum tarafından yaratılmış da olabilir; ama var olduğu kanıtlanmıştır. Psikolog Stanley Milgram'ın 1960'larda yaptığı Milgram Deneyleri, deneklerden eloktrotlara bağlanmış başka bir deneğe (bu kişi aslında deneyi yapanlardan biridir) bazı sorular sormasını istemiştir. Soruları soran kişiye, cevap veren yanlış cevap verdiğinde ona elektrik şoku verilmesi söylenmiştir. Yavaş yavaş şokların voltajı arttırılmış, ama deneyi yapan kişi soruları sorana şokları vermeye devam etmesini söylemiştir. Sorguyu yapan, öteki kişinin acı içinde kıvrandığını gördüğünde bile, devam etmesi emredildiği için elektrik vermeye devam etmiştir. Totaliter rejimler, insanların itaat etme eğilimi ile Platon'un tüm gücü ellerinde bulunduran bir grup insan idealini birleştirerek despot amaçlar için kullanmışlardır. Hatta Nazi yönetimi saf kötülükten ziyade, kendilerine söyleneni, ya da görevleri olanı yapan memurların rutinine dayandırılmıştır. Bu durum Hannah Arendt tarafından kötülüğün sıradanlığı olarak adlandırılmıştır. Platon'un ideali uç noktalara taşındığında ortaya çıkabilecek felakete örnek olarak gösterilebilir. Spinoza'nın devletin itaate dayalı olmaması gerektiği yargısı doğrulanmıştır, ancak "tam güvenlik içinde yaşamak" fikri ile özgürlük düşüncesi hala bağdaştırılmamıştır.

Toplum Sözleşmesi'nde Rousseau, devlet ile insanlar arasında yapılacak bir sözleşme ile insanların devlet tarafından sağlanacak birtakım sosyal hizmet ve ayrıcalıklardan faydalanmak uğruna bazı haklarından vazgeçmeyi ya da

özgürlüklerini sınırlandırmayı kabul etmeleri gerektiğini savunur. Rousseau'nun fikirleri demokrasi yanlısı olsa da, Rousseau siyasi felsefede Platon'un çizgisini takip eden geleneğin temsilcilerindendir. Başka bir deyişle Rousseau bireyin tamamıyla özgür olmasını desteklemez; toplu refah ve uyumu, ya da toplumsal hakları bireyin haklarının üstünde tutar. Spinoza'nın tanımındaki kişinin "doğuştan gelen, kendisine ve başkalarına zarar vermeden var olma hakkı" başkalarına zarar vermek ifadesinin ne anlama geldiği sorusunu doğurur. Başkaları (ya da toplum) James Joyce'un *Ulysses* eserinden zarar görebilir. Hatta bu eserin müstehcenliğinin toplumun güvenliğine bir tehdit oluşturduğu iddia edilebilir (ki edilmiştir). Rousseau'nun felsefesi Joyce'un doğal ifade hakkını değil, Joyce'un bastırılmasını ve *Ulysses*'in sansürlenmesini destekleyecektir. Joyce toplumda bir tehdit unsuru olarak görülüyorsa birey olarak düşündüğünü söyleme hakkından vazgeçmelidir.

Bu durum modern toplumların temelindeki sorunlardan biridir ve çoğu zaman baskı ve sansürle çözümlenen fikir ayrılıklarına ve uyuşmazlıklara sebep olur. Isaiah Berlin "Özgürlük Üzerine" adlı makalesinde durumu ustalıkla özetler. Berlin özgürlük kavramını ikiye ayırır: Pozitif özgürlük ve negatif özgürlük. Özgürlüğün ikiye ayrılacak kadar basit olmadığı düşünülebilir; ancak bu ayrım eldeki durum için uygundur. Negatif özgürlük, özgürlüğün geleneksel olarak anlaşılan tanımıdır: Bireyin kısıtlanmadan yaşama özgürlüğü. Locke'u izleyen liberal, birey temelli gelenek, özgürlüğün bu tanımını benimser. Pozitif özgürlük ise Rousseau'nun özgürlük olarak tanımlayacağı kavramdır: Toplumun zarar, tehdit ve saldırıdan uzak olma özgürlüğü. Pozitif özgürlük toplumun genelinin iyiliği için bireyin sınırlandırılmasını gerektirir. Örneğin İran'ın Salman Rüşdi'ye karşı, *Şeytan Ayetleri* romanında Hz. Muhammed'i aşağıladığı iddia edilen ifadeler nedeniyle ölüm fetvası vermesi durumunda negatif özgürlük Rüşdi'nin düşündüğünü yazma hakkı olduğunu, İran devletinin onu yargılama hakkı olmadığını savunur. Pozitif özgürlük ise bu durumda Müslüman toplumun saldırıya maruz kalmama hakkı olduğunu ve kimliklerinin temelinde olan dinlerine hakaret edildiği için Rüşdi'nin İran halkının özgürlüğünü ihlal ettiğini savunur.

Böyle bir durumda taraflardan birinin ya da ötekinin kesin haklı olduğu sonucuna varmak mümkün değildir. İki tarafa da kendi bakış açısından haklıdır. Spinoza'nın "kişinin doğuştan gelen, kendisine ve başkalarına zarar vermeden var olma ve iş görme hakkı" bu sorunu çözmekte yetersiz kalır.

Kişinin doğuştan gelen var olma (veya ifade) hakkı başkalarına zarar vermesini beraberinde getirebilir. Eğer başkalarına zarar verme insan özgürlüklerine sınır çizmede ölçek olarak alınırsa çoğunluğun tiranlığıyla sonuçlanacak bir duruma düşme tehlikesi vardır. Bu durumda çoğunluğun zararlı olarak tanımladığı her şey kolaylıkla azınlık gruplarını ve bu gruplardaki bireyleri baskı altında tutmak için kullanılabilir.

Değer yargılarının ve geleneklerin etnik ve dini gruplar arasında farklılık gösterdiği çokkültürlü toplumlar, bu farklı kültürel grupları herkes için geçerli olduğu varsayılan yasalarla yargılama ve birleştirme zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Spinoza "doğal var olma hakkı"ndan bahseder. Doğal olduğu varsayılan ve bütün bireyler için daha iyi bir toplum yaratmayı hedefleyen başka haklar da vardır. Ama bu hakların temelinde bireyselliğe dayalı batılı değerlerin olduğu ve bu değerlerin toplumsal kimliklerini korumak isteyen ve kendilerini grup kimlikleri çerçevesinde tanımlamak isteyen bazı azınlık grupları tarafından paylaşılmadığı öne sürülebilir (Kymlicka). Bir devlet resmi dilini ilan edip herkesin bu dilde eğitim görmesi gerektiğini söyleyebilir. Bir azınlık grubu ise dil geleneklerini korumak ve devam ettirmek için çocuklarının okulda kendi dillerinde eğitim görmesini isteyebilir. Bu zararsız bir taleptir. Öte yandan bir azınlık grubu kendi geleneklerine göre başka aşiretten birisi kendi aşiretlerinden birini öldürürse aşiret yasasına göre öç alınması ve öbür aşiretten birinin öldürülmesi gerektiğini belirtebilir. Böylece "sivil kanın sivil elleri kirlettiği" (*Romeo ve Jülyet*) bir kan davası ortaya çıkar. Bu pek zararsız bir talep değildir. Kişinin "doğal" (gerçi bu azınlık grubu bu hakkı doğal olarak tanımlamayabilir) var olma hakkıyla doğrudan çelişmektedir. Devlet bünyesindeki kültürel grupların yasalarının ve değerlerinin uygulanmasına ve devletin yasalarıyla bütünleştirilmesine nereye kadar izin vermelidir?

Will Kymlicka bu sorunları tanımlayıp derinlemesine tartışmasına rağmen geçerli ve uygulanabilir biz çözüm önermez. Azınlıkları uyuma zorlamak bir ötekileştirme süreci doğuracaktır. Devlet azınlıklara "Siz farklısınız, bu nedenle yanlışsınız. Benim belirlediğim kuralları kabul etmelisiniz," demiş olacaktır. Bu yapıcı bir tutum değildir. Spinoza'nın güvenlik isteğinin başkalarına zarar vermeden var olma şartıyla bağdaştırılması, ancak topluluklar arası karşılıklı diyalog yoluyla sağlanabilir. İranlılar Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*'ni neden yazmış olabileceğini sorgulamalı, Rüşdi İranlılar ile dinleri arasındaki bağı anlamaya çalışmalıdır. Devlet, okullarda farklı bir dilde eğitimin ulusal güvenliğe tehdit oluşturmayabileceğini

görmeli, aşiretler birbirlerini öldürmeyi sürdürmenin kan davasını çözmeyeceğini anlamalıdır. Çokkültürlülük demokrasinin vazgeçilmez bir parçasıdır ve demokrasi dışlayan değil, dahil edici bir rejim olmalıdır. Magritte benzetmesine geri dönersek, değişik kültürel gruplar topu gökyüzüne açılan pencereden dışarı atmak için el vermelidir ki çıplak kadın Havva'yı andıran saflığını kaybetmeden boş odaya bakmayı sürdürsün.

Büşra KÜÇÜK
Bursa Nuri Erbak Lisesi
2007 Türkiye 11. Felsefe Olimpiyadı Birincisi

"İnsan gözdür, öte yanı deriden, etten başka bir şey değil.
Gözü neyi görürse, değeri o kadardır insanın."
Mevlâna

ANLAM KARMAŞALARINDA VARLIK PROBLEMİ

İnsan nedir? Görmek, duymak, koklamak gibi eylemlerinin yanında kendini diğer varlıklardan ayırabilen, hisseden, farkına varan, anlayan, bilinçli eylemde bulunandır insan. Yaptıklarına ve yapacaklarına dair bir fikri olan, akıl yürüten varlıktır. Sorgulayandır. Heidegger'in deyimiyle; "İnsan yalnızca var olan değildir. Aynı zamanda kendini var olan olarak algılayabilendir de." Onu diğer canlılardan ayıran da bu algılama ve bilinçli olma durumudur. Görüp işittiklerini, duygu ve düşüncelerini dile getirmektir insanı insan yapan. Hayata kattığı yorumdur.

Evrendeki tüm canlılarda bir çeşitlilik, bir farklılık söz konusudur. İnsan basitçe farklı olmak yerine farklılığını eylemleri ve sözleriyle ortaya koyar. Ve Arendt'e göre de; "Eylemin ve konuşmanın olmadığı bir yaşam, harfiyen yaşarken ölmek demektir."

Yaşamı anlamak, sadece bakmakla yetinmeyip görmeyi de isteyen bir göze sahip olmak, hayatı derinlemesine kavramak, bilginin ezberlenmesi ve tekrar ezberlenmesi şeklinde gelişen bir sürecin yaşandığı modern dünyada hayata anlam katmaya çalışmak bu kadar kolay mı? Dilthey anlamayı günlük yaşam formlarının anlık kavrayışlarıyla değil de, sabitleşmiş yaşam formlarının (sanat, bilim, din) derinlemesine anlaşılıp kavranılmasıyla mümkün kılmaktadır. Oysa bugün anlık kavrayışlardan ileriye gidemeyen, üstünkörü anlamlarla yetinilen bir ortamda, sığ bir yaşam sürmekteyiz. İnsan değerinin yalnız bilgi ile ölçüldüğü, tinsel olanın reddedilip akılsalın tek dayanak noktası olarak kabul edildiği bu çağda her geçen gün anlamlar biraz daha kayboluyor, kimliklerini yitiriyorlar. Baudrillard'ın da dediği gibi" Her geçen gün daha çok haber ve bilgiye karşın giderek daha az anlamın üretildiği bir evrende

yaşıyoruz." Anlamın eritildiği, insanların düşünmeden yoksun, anlam simülasyonuna[1] boyun eğen bir tutum içerisine girdikleri, gerçeğin yerini göstergenin aldığı bu dönemde insanın kendisini fark edip hayata farklı bir açıdan bakması, baktıklarını görebilmesi ve gördüğü oranda değer kazanması oldukça zordur kuşkusuz.

Aydınlanma ile Ortaçağın dogmatik kurallarını ve skolâstik düşünce yapısının reddedildiği, aklın ve rasyonalist düşünce sisteminin ön plana çıkarıldığı bir çağa girildi. Ortaçağ da kendi istek ve arzularını, düşüncelerini kısacası kendi aklını başkalarının kılavuzluğuna bırakmış olan insan, Aydınlanma ile hayata kendi gözleriyle bakmayı öğrenip üzerinde baskı kurmuş olan otoriteleri reddetti. Kant bu durumu "Aydınlanma insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır." şeklinde açıklarken Aydınlanma'nın parolasının da "Aklını kullanma cesaretini göster." olduğunu ileri sürüyor.

Aydınlanmadan modern döneme doğru gelindikçe aklın egemenliği her geçen gün biraz daha ağır basıyor. Pozitif bilimlerin ve teknolojinin de gelişmesiyle akıl doğaya, hayata, insana hükmetmeye başlıyor. Ve artık 'insanın insana hükmetmesi' evresine geçiliyor. Kierkegaard, Nietzsche, Adorno gibi düşünürler de aklın bu egemenliğini yadsıyarak insanın yaratıcı boyutunun unutulmaması gerektiğini, insanın sadece akılsal değil aynı zamanda tinsel bir varlık olduğunun da önemsenmesinin gerekliliğini savunmuşlardır.

İnsan için kendi varlığını sorgulamak, anlam karmaşalarıyla uğraşıp hayata bir yön verebilmek kitle içerisine kaçıp, kendini hayatın yapıp etmelerine bırakmaktan çok daha zordur. Arendt'e göre "Kitle toplumu hala birbiriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir." Kitlenin otomatikleşmiş, ezberlenmiş yaşam formunun içerisine gizlenip Heidegger'in deyimiyle bir 'iç daralması'na girilmeden geçirilen zaman, insanın 'öteki'lerden farklı olduğunun bilincine varamadan ve bunu dile getirmeden yitirdiği ömür, hiç yaşanmamış bir hayatla eşdeğerdir. Çünkü insan farlılıkları yoklayabildiği oranda kendini vareder. Kendini var ettiği oranda değer kazanır, kazanmalıdır. Kendi doğasıyla, kendi varlığıyla birleşip yeniden doğmalıdır

İnsan, akılsal ve tinsel değerlerin sentezlendiği bir modeldir. İnsan, yaşamı algılayan -gerçek anlamda algılanması gereken– bu algılamadan kaynaklanan farklılığını ortaya koyması gereken bir varlıktır. Heidegger'in varlığı, insan varlığıyla eşdeğer olan bir tutum sergileyerek, oluşan bu senteze 'dasein' adını vermesi de insan varlığının anlaşılmaması durumunda genel anlamıyla varlığın da ortadan kalkması, anlamını yitirmesi sonucunun ortaya çıkacağını vurgulamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre 'varlık', insandan yola çıkılarak düşünülmesi gereken bir kavramdır. Çünkü sadece insan, varlığının farkına varabilir. Ona göre; "Yalnızca insan varlığını sorabilir. Yalnız insan var olandan- ki o kendisidir- varlığa adım atabilir." Varlığa atılan adımla beraber görmeye, değer kazanmaya, kendi içinde var olmaya başlar. İnsanı sadece akılsal bir varlıkmış gibi algılayıp sürekli bilgi üretmesini beklemek, anlamlarını kaybedip sadece ezbere bir bilgiye endekslemek giderek anlama sırt çevirmesine neden olup, görme (fark etme) eylemini kısıtlayacak, körelmesine ortam hazırlayacaktır. Yaratıcı hayal gücü 'Bitmeyecek Öykü'de olduğu gibi 'hiçlik' içerisinde kaybolurken insandan geriye makineleşmiş bir bünye, yalnızca et ve kemik kalacak. Ve varlık son bulacaktı

1. Yabancı kökenli sözcük yerine benzetim kullanılabilir.

ÖZNE Dergisinin Güz 2011 Sayısı için (15. Kitap) dosya konusu ve bazı alt başlıklar

TÜRKİYE'DE SİYASET VE SİYASET FELSEFESİ

Türkiye'de Siyasal Durum: siyaset teorisi ve toplumsal tarih

Geçmiş ve gelecek perspektiflerinden siyaset

Siyaset ve medeniyet/kültür ilişkisi

Türkiye'de siyasi düşünce ve felsefe

Türkiye'de siyasal paradigmalar ve felsefi temelleri

Siyaset, dil, retorik ve iletişim

Siyasal söylemlerde halk/millet/kamu tahayyülleri

İdeolojiler ve siyaset

Kitle ve siyaset

Din, dini gruplar ve siyaset

Modernleşme sürecinde siyaset

Türkiye'de iktidar ve muhalefet

Realite ve idealite olarak Türkiye

Gelenek-modernlik geriliminde siyaset

Türkiye'de siyaset ve ütopyacı düşünce

Siyaset ve değerler

Siyaset ve hakikat

Siyaset ve hukuk

Türk siyasetinde Batı-merkezcilik ve eleştirisi

Yazı göndermek için son tarih: 15 Temmuz 2011

Bu sayının editörü: Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan(Muğla Üniversitesi-Felsefe Bölümü)

gundogan@mu.edu.tr

Genel Yayın Yönetmeni: Mustafa Günay(Çukurova Üniv.)

İletişim:
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana

e-posta:
mgunay@cu.edu.tr
oznefelsefesanat@yahoo.com

Web adresi: http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Özne hakemli bir yayındır. Yılda iki kez çıkar.

ÖZNE DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

ÖZNE Dergisi yılda **iki kez** (Bahar ve Güz) yayınlanan **hakemli** bir dergidir. Gönderilecek yazılar için yayın ilkelerimiz:

1. Yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olarak gönderilmelidir.
2. Yazıların tek aralıklı olarak 10 sayfadan uzun olmaması gerekir.
3. Kaynaklara göndermeler 'metin içi kaynak gösterme' sistemi (APA biçemi) olarak adlandırılan yöntem göz önüne alınarak yapılmalıdır.
4. Yazılarda kısa birer İngilizce ve Türkçe özet olmalıdır.
5. Özetin hemen sonunda anahtar kelimeler yer almalıdır.
6. Gönderilecek yazıların daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olması zorunludur.
7. Yayın kuruluna ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazıların, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmesi gerekir.
8. Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez, ancak dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Ancak yazar(lar)a bilgi verilir.
9. Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

ÖZNE

Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

Baudrillard ve Türkiye/Oğuz Adanır

Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine/Oğuz Adanır

Baudrillard'ı Anlamak /Ufuk Tambaş

Fazla İmge Üretimi /Mezula Dragonetti Aydoğan

Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm/Emel Yuvayapan

Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm /Zehra Zıraman

Baudrillard'ın Medya Teorisinin Kaynakları Hakkında Bir Tartışma/Fahrettin Altun

Gözün Egemenliği Tarihin Sonu mu/ Derya Bayrı

Karnaval ve Yamyam ya da Küresel Rekabet Oyunu/Jean Baudrillard

Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo/Jean Baudrillard

Baudrillard ve Yabancılaşma /Nuri Bilgin

Baudrillard İle Söyleşi/Oğuz Adanır-Mustafa Altıntaş

Sosyoloji, İdeoloji ve İktidar/Bekir Balkız-Vefa Saygın Öğütle

Marxist Adalet Teorisinin Eleştirisi/ Özdeniz Pektaş

Şavkar Altınel'in 'Kensington Parkı'nda Sabah' Şiirinin Hermeneutik Fenomenolojisi ve Zaman Sorunu/Hale Seval

ÖZEL BÖLÜM: FELSEFE EĞİTİMİ VE ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE

Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı: Ayşe Teyzenin Çantası/İdil Kefeli

Çocuklar için Felsefe Eğitiminde Edebi Eserlerin Yeri/Sevgi İyi

Felsefe Eğitiminde Edebiyatın Yeri/Mustafa Günay

Felsefe Öğretimi Edebiyat Yoluyla Yapılabilir mi? Samed Behrengi Örneği/Sümeyye Akdağ

Neden Çocuklar İçin Felsefe/Nuran Direk

IPO Tarihçesi 2011/ Nuran Direk

Felsefe Olimpiyatlarından Yazılar/Ceren Akman, Ferhat Taylan, Deniz Günce Demirhisar, Mert Bahadır Reisoğlu, Efe Murat Balıkçıoğlu, Zeynep Pamuk, Büşra Küçük

KARAHAN KİTABEVİ

www.karahankitabevi.com

9 789756 447994