David West

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya

Paradigma Yayıncılık

David West

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya

Türkçesi: Ahmet Cevizci

Paradigma

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
David West

Türkçesi
Ahmet Cevizci

Kitabın özgün adı
An Introduction to Continental Philosophy

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Paradigma Felsefe Dizisi
1998, 5. kitap

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Basım
İstanbul, Eylül1998

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz / 7

Önsöz / 9

1 Giriş: Kıta Avrupası Felsefesi Nedir? / 11

2 Modernite, Aydınlanma ve Kıta Avrupası Eleştirmenleri / 19

Moderniteden Aydınlanmaya / 19
Immanuel Kant'ın Eleştirel Felsefesi / 32
Kıta Avrupası Felsefesinin Aydınlanma Eleştirisi / 45
Hegelci Sentez / 54

3 Özgürleşmenin Diyalektiği: Marks, Frankfurt Okulu ve Habermas / 65

Feuerbach, Marks ve Marksizm / 65
Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi / 82
Habermas ve Eleştirel Teorinin Yenilenişi / 99

4 Tarihselcilik, Hermeneutik ve Fenomenoloji / 113

Dilthey, Yaşam Felsefesi ve Hermeneutik / 113
Husserl ve Fenomenoloji / 123
Heidegger'de Varlığın Fenomenolojisi / 136
Gadamer ve Hermeneutiğin Evrenselliği / 148

5 Teorinin Ötesinde: Kierkegaard, Nietzsche, Varoluşçuluk / 163

Søren Kierkegaard / 163
Friedrich Nietzsche / 176
Jean Paul Sartre ve Fransız Varoluşçuluğu / 191

6 Öznenin Ötesinde: Yapısalcılık ve Postyapısalcılık / 213

Öznenin Ademi merkezîleşmesi / 213
Hümanizmden Kopuş / 220
Foucault'da Öznenin Jeneolojisi / 233
Derrida'nın Batı Metafiziğine Uyguladığı Dökonstrüksiyon / 245

7 Postmodernizm / 259

Postmodernizmin Türleri / 259
Aydınlanma ve Modernitenin Felsefî Eleştirisi / 270
Batı Toplumunun Bir Evresi Olarak Postmodernite / 280
Farklılık Politikası ve Öteki Etiği / 288

Bibliyografya / 301

İndeks / 321

Türkçe Baskıya Önsöz

Kıta Avrupası felsefesi, öğrenebildiğim veya tahmin edebildiğim kadarıyla, felsefe alanında analitik felsefenin etkisi altında kalan Türk entellektüel ve akademik hayatında, yakın zamanlara kadar önemli ölçüde ihmal edilmiştir. Analitik felsefe tipik bir biçimde, bilimsel akılla doğa bilimlerinin yöntemlerine duyulan hayranlığı, tarihin ihmali ve, en azından bilgi ve hakikat iddialarında bulunduklarında, diğer söylem ve tecrübe formlarına duyulan şüpheyle birleştirir. Analitik felsefe bu anlamda, Avrupa Aydınlanmasının doğrudan vârisidir. O, aynı zamanda Aydınlanmanın az ya da çok kayıtsız şartsız savunucusudur ve onun, hısımları 'modernite' ve 'Batı' hakkında söyleyecek pek bir şeyi —ve kesinlikle de sistematik hiçbir eleştirisi— yoktur. Oysa, Kıta Avrupası felsefesi hayata, Aydınlanmanın sınırlı rasyonalizmine karşı bir eleştirel tepkiler dizisi olarak başlar. Rousseau, Herder ve Hegel gibi düşünürler Aydınlanmanın merkezî kabullerini, onun rasyonalite, bilgi ve hakikat idelerindeki sınırlamaları teşhis etmek suretiyle, reddederler. Ama onlar, bütün rasyonalite standartlarını reddetmek yerine, ahlâkî, estetik ve dinî tecrübe formlarına karşı daha anlayışlı ve tarih, gelenek, kültür ve cemaate karşı da daha az düşman olan alternatif bir akıl konsepsiyonu geliştirmeye çalışırlar.

Kıta Avrupası felsefesi geleneği içinde yer alan sonraki düşünürler ve yaklaşımlar, öyleyse, bu ilk eleştirmenlerin görüşlerini eleştirirler, ama her zaman Aydınlanmanın ana görüşüyle aralarındaki eleştirel mesafeyi muhafaza ederek. Bu Kıta Avrupası düşünürleri zaman zaman dinî inançtan da esinlendiler ve Aydınlanmanın ahlâk, sanat, ve insanî tecrübenin zenginliğiyle ilgili tek yanlı rasyonalitesinin yıkıcı içerimlerinden hemen her zaman korktular. Fakat felsefeleri dine çoğunluk daha sempatik bakmakla birlikte, onların düşünceleri mamafih, dinî te-

rimlerden ziyade, felsefî terimlerle geliştirilir. Başka bir deyişle, onlar, Aydınlanma eleştirilerine rağmen, insan aklına eleştirel bir bağlılığı sürdürürler. Bir sonuç olarak, onların düşünceleri, sadece Aydınlanmanın ortodoks rasyonalizmi için değil, fakat aynı zamanda dinî inanca beslenen koşulsuz bir güven için, açık bir alternatifi temsil eder. Kıta Avrupası felsefesi geleneği içinde yer alan düşünürler, ister varoluşçuluk, hermeneutik, Frankfurt Okulu'nun Marksizmi, postyapısalcılık ya da postmodernizmde, ister Habermas, Gadamer, Lyotard ya da Foucault'nun düşüncelerinde, modernite ve Batı'ya ilişkin eleştirel bir kavrayış sağlar. Bu nedenle, onların düşünceleri aynı zamanda 'modernleşme' veya 'batılılaşma' yolu ile dinî inanç yolu arasında kalan birtakım sosyal gelişme yollarını telkin eder. Benimsenen konum her ne olursa olsun, Kıta Avrupası felsefesiyle girişilecek bir diyalogun verimli olacağı aşikârdır.

Son olarak, *An Introduction to Continental Philosophy* [Kıta Avrupası Felsefesine Giriş]'nin Türkçede yayınlanmasından duyduğum memnuniyeti dile getirmek ve bu işle meşgul olan herkese teşekkür etmek istiyorum. Mevcut çeviriyi hazırlamakla kalmayıp, böyle bir teşebbüste bulunan Dr. Ahmet Cevizci'ye müteşekkirim. Türkiye'de Kıta Avrupası felsefesine ilişkin tartışmaya küçük de olsa bir katkı yapacağını umut ettiğim bir kitabı yayınladıkları için, Paradigma Yayınlarına da şükran borçluyum.

David West, Canberra,
Temmuz 1998

Önsöz

Kıta Avrupası felsefesinin en önemli ve en kalıcı özelliklerinden biri, göreceğimiz gibi, onun düşünce ve varoluşun toplumsal, kültürel ve tarihsel koşullarına yaptığı vurgudur. Kıta Avrupası felsefesi bilinçli bir biçimde tarihseldir. Öte yandan, doğa bilimi tarafından çok etkilenen bir Aydınlanmaya karşı esaslı bir yakınma, onun tarihi bilerek ve isteyerek göz ardı etmesidir. Kıta Avrupası geleneği içinde yer alan çağdaş düşünürlere ilişkin doyurucu bir kavrayışın, en azından söz konusu geleneğin tarihine ilişkin belli bir bilgiyi gerektirmesi şaşırtıcı olmaz. Şu hâlde, aşağıdaki sayfalarda vurgu her ne kadar günümüzdeki etkili düşünür ve okullar üzerinde olsa dahi, onların düşünceleri geniş bir tarihsel çerçeve içinde sunulur. Yirminci yüzyılın analitik filozoflarının anlaşılır bir biçimde Aydınlanmanın doğrudan mirasçıları olarak görülebildikleri yerde, Kıta Avrupası felsefesi modern Batı ve Aydınlanma felsefesinin hâkim akımlarına verilen bir dizi eleştirel tepkinin ürünüdür. Bu eserin kapsamı dikkate alındığında, Kıta Avrupası felsefesine katkı yapan büyük düşünürleri bile yeterince tatmin edici bir biçimde açıklamak imkânsızdır. Amaç, daha ziyade geleneğin en etkili temsilcilerinden bazılarının sadece en önemli düşüncelerini tasvir etmektir.

Birinci bölüm, işte bu anlayışla, Kıta Avrupası felsefesini kısaca, Kıta Avrupası felsefesiyle analitik felsefe arasındaki karşıtlık ve bu karşıtlığın tarihsel ve felsefî kökleriyle açıklar. Kıta Avrupası felsefesinin ayırd edici yönüyle ilgili bir serimin bu şekilde önce gelmek durumunda olması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bununla birlikte, Hegel'in de kabul ettiği gibi, böylesi (ve de her hâlde bu) önsöz niteliğindeki mülâhazaların, baştan ziyade sonda anlaşılmaları daha muhtemeldir. 2. Bölüm moderniteye, modern felsefeyle Aydınlanma felsefesine ve bu eğilimlere Kıta Avrupası eleştirmenlerinden bazılarının daha

ayrıntılı bir yorumunu sunar. Bu bölüm kitabın geri kalanı için, bir tür merkez görevi görür. Daha sonraki Kıta Avrupası düşünürleri ve düşünce okulları, Kıta Avrupasındaki bu eleştirmenlerin düşüncelerinin gelişimleri veya onlara karşı olan tepkiler olarak düşünülmektedir. Bunu izleyen bölümler, Marksizm, Frankfurt Okulu, hermeneutik ve fenomenoloji, varoluşçuluk, yapısalcılık ve postyapısalcılık da dahil, belli başlı felsefî yaklaşım ve düşünürler için özlü girişler sağlamayı amaçlar. Nihayet, postmodernizm modern Batı felsefesinin temel kabullerinden kaçınma yönünde şimdiye kadarki en kararlı teşebbüs olarak değerlendirilebilir. Bölümlerden bazıları arasında, kaçınılmaz olarak, çakışmalar ve yandan bağlantılar vardır. Örneğin, Heidegger kesinlikle en iyi, Husserl ve Gadamer'le birlikte, hermeneutik ve fenomenoloji bağlamında anlaşılır (4. Bölüm). Bununla birlikte, Heidegger aynı zamanda, 5. Bölümde ele alınan Sartre üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Yine, burada Kierkegaard ve Sartre'la birlikte incelenen Nietzsche, hem Frankfurt Okulu'nun düşüncesine ve hem de Heidegger ve hümanizmin postyapısalcı eleştirisine, ve böylelikle de aynı zamanda postmodernizme katkı yapan en önemli düşünürdü.

Bana kalan, meslektaş ve dostların değer biçilmez katkılarını şükranla tasdik etmek. Philip Pettit ve Robert Goodin, beni Blackwell'in *Companion to Political Philosophy* [Siyaset Felsefesi Elkitabı] için, 'Kıta Avrupasının Katkısı' üzerine, bu projenin tohumu olan, uzunca bir bölüm yazmakla görevlendirdi. Polity Press'teki editörlerim John Thompson ve Gill Motley projenin tamamlanışına kadar geçen süre boyunca hararetli ve sabır dolu bir destek sundular. Sue Traser araştırma ve yapılan göndermelerde sık sık değerli yardımlar sağladı. Adı meçhul bir okuyucum, bana bir dizi, çok müteşekkir olduğum, hayli yardımcı ve yerinde yorum getirdi. Nihayet, bireysel bölümlerin ilk müsveddelerini okuyup yorumlayan herkese, ve özellikle de, bazen bütün bir metni kahramanca okuyan Nils Bubandt, Terrell Carver, Bruin Christensen, Tom Clarke, Frances Daly, Penelope Deutscher, Moira Gatens, John Hart, Barry Hindess, Peter McCarthy, Paul Patton, Philip Pettit, Scott Simon, Andrew Vincent, Caroline West, Glenn Worthington ve Norbert Zmijewski'ye teşekkür ediyorum.

David West
Canberra, 1995

Giriş:
Kıta Avrupası Felsefesi Nedir?

'Kıta Avrupası felsefesi' terimini kuşatan karışıklık ve ihtilâfların en azından bazılarını ele almadan önce, terimin doğrudan ve yalın bir tanımını vermek yararlı olur. Kıta Avrupası felsefesi, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde, İngilizce konuşan dünyadaki akademik felsefeye hâkim olan 'analitik felsefe'nin genellikle tam karşısında yer alan bir dizi düşünür ve felsefî yaklaşımı ifade eder. Bu anlamda Kıta Avrupası felsefesi, Hegel, Marks, Kierkegaard Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Habermas, Derrida, Foucault, Lyotard ve Baudrillard gibi düşünürleri içerir. O, Hegelci idealizm, Marksizm, Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel teorisi', varoluşçuluk, hermeneutik, fenomenoloji, yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm gibi düşünce akımlarını içine alır. Bu tasvir, tek bir homojen Kıta Avrupası geleneği olmadığını, bu başlangıç evresinde dahi açık hâle getirmelidir. Daha ziyade, birbirleriyle biraz daha az veya fazla ilişkili olan düşünce akımlarının bir çeşitliliği söz konusudur. Şu ya da bu şekilde, teşhisi mümkün bir Kıta Avrupası tarzıyla çalışan düşünürler vardır.[1]

Felsefede, ayırıcı bir biçimde Kıta Avrupasına özgü olan yaklaşımların sıra ve düzeni, bu kitabın amaçları açısından, öncelikle tarihsel terimlerle belirlenecektir. Sadece bir düşünürler öbeğinin birbirleriyle belirli aile benzerlikleri içinde olan üyelerini tanımak değil, fakat daha belirgin soy çizgilerinden bazılarının izini sürmek, entellektüel bir soy

[1] Yine de, eğer 'bir' Kıta Avrupası geleneğine gönderme yapılırsa, bu terim her zaman daha karmaşık bir düşünürler ve fikirler kümesi için bir kısaltma olarak anlaşılmalıdır.

ağacının taslağını yapmak da yararlı olacaktır. Şu hâlde, hem içerik ve hem de üslûp bakımından söz konusu olan bir dizi karşıtlık, Kıta Avrupası'na özgü düşünce akımlarının, modern Avrupa felsefesi ve özellikle de Aydınlanma tarafından seçilen ana doğrultuya tepki olarak zuhuruna geri götürülecektir. Söz konusu entellektüel karşıtlığın hâkim eğilimi, geleneksel metafizik, din ve ahlâkın iddialarıyla ilgili şüpheciliği doğa bilimlerinin yöntemlerine duyulan hatırı sayılır (ve bazılarının görüşüne göre de, ölçüsüz) hayranlıkla irtibatlandırmıştır. Bilim, eğer yine de, şüphecilik ya da şüpheye maruz kalır ise, bu takdirde ona, insan bilgisinin en ikna edici örneği olarak meydan okunmaktadır.[2] Doğa biliminin iddialarıyla karşılaştırıldığında, diğer bilgi iddiaları, sanatsal, ahlâkî ve hatta dinî doğruları çok sarih olarak daha rasyonel bir biçimde savunulabilir, daha bilimsel ve dolayısıyla daha sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışan Aydınlanma filozoflarına pek sağlam görünmemekteydi.

Bununla birlikte, Aydınlanmaya Kıta Avrupası geleneği içinden yöneltilen eleştirilerin bir bölümüne göre, bu düşünürlerin çabaları daha baştan başarısızlığa mahkûmdu. Onların insan bilgisinin ahlâkî, dinî ve sanatsal boyutları için güvenli, rasyonel temeller sağlama çabalarında karşılaştıkları başarısızlık ve güçlükler, tamamlanmamış bir projenin göstergeleri olmaktan ziyade, çarpık ve tek yanlı bir projenin kaçınılmaz sonuçlarıydı. Aydınlanmayı eleştirenler, ne bilimsel yöntemin, ne de Aydınlanma felsefesinin cevaplamak için gerekli donanıma sahip göründüğü sorular için, oldukça farklı bir cevap türüne duyulan ihtiyacı farketmişlerdi. Sonuç, birlikte bizim burada Kıta Avrupası felsefesi adını verdiğimiz felsefeyi meydana getiren, bir dizi yeni entellektüel yaklaşım oldu. Kıta Avrupasında ortaya çıkan bu eleştirinin ana çizgileri Herder ve Rousseau'nun eserlerine geri götürülebilir, fakat o, en sistematik ve en tutkulu bir biçimde, Hegel'in felsefesinde dile getirilir. Kıta Avrupası felsefesine daha sonra katkı yapanlar, Hegel'in düşüncesini geliştirmeleri ya da eleştirmeleri, fakat onu çok seyrek olarak göz ardı etmeleri anlamında, her zaman 'post-Hegelciler'dir. Onların düşünceleri, Hegelci sisteme çok kararlı bir biçimde karşı çıktıkları veya

---

[2] Buna göre, onsekizinci yüzyıl İskoç filozofu David Hume olgu sorunlarıyla ilgili bütün bir bilimsel bilgiye temel teşkil eden neden sonuç ilişkileriyle ilgili bilgimizi bile şüpheli hâle getirmişse de, o aynı zamanda bütün bir projesini doğa biliminin yöntemlerini 'insan bilimleri'ne uygulama yönünde bir teşebbüs olarak tanımlar: D. Hume, *A Treatise of Human Nature* , s. XX.

onu kabul etmedikleri zaman dahi, bu sistemin izlerini taşır. İşte ileriki sayfalarda, bu düşüncelerin en önemlilerinden bazılarını inceleyeceğiz.[3]

Bununla birlikte, bu işe kalkışmazdan önce, teşebbüsümüzün tümüne yönelik muhtemel bir eleştiriyi savuşturma zorunluluğu her hâlde vardır.[4] Geniş bir konuyu göreli olarak az sayıda sözcükle ifade etme veya anlaşılması güç düşünceleri daha anlaşılır hâle getirme girişimine âdet olduğu üzere yöneltilen eleştirileri hemen bir kenara atsak bile, çok daha önemli bir sıkıntıyla karşı karşıya kalırız. Bu da, ayrı bir Kıta Avrupası felsefesinin geleneğini tecrit etmenin tartışmalı ya da hatta ahlâksızca olabilmesi sıkıntısıdır. Proje, Kıta Avrupası'nın kendisinden —yani, temelde Batı ucundaki İngilizce konuşan adalardan ayrı düşünülen Avrupa'dan— olan okuyucularımıza özellikle tuhaf gelebilir. Herşey bir yana, Batı felsefesinin çeşitli akımları, Sokrates öncesi filozoflarla, Platon ve Aristoteles'ten başlayıp, Hristiyanlık, Musevîlik ve İslâm alimlerinin önemli katkıları yoluyla, modern Avrupa felsefesinin Descartes, Locke, Hume, Leibniz, Spinoza ve Kant gibi belli başlı şahsiyetlerine kadar uzanan ortak bir tarihi paylaşır. 'Kıta Avrupası felsefesi' teriminin, terimle, açıktır ki, yalnızca Avrupa anakarası anlatılmak istendiği için, ırkmerkezcilikle dahi suçlanabilmesinde az da olsa haklılık payı vardır. Kıta Avrupası felsefesi, nihayet Batı felsefesinin bir varyantıdır.

Gerçekten de, Kıta Avrupası felsefesi hayata, bir dışlama kategorisi olarak adım atmıştır. Birleşik Devletler, Britanya, Avustralya, Kanada ve Yeni Zelanda dahil, Batı'nın İngilizce konuşan ülkelerine hâkim olan analitik felsefe, Avrupa kıtasında Kant'tan beri yaratılmış olan felsefî düşünceyi —ya da başka bir deyişle, Kıta Avrupası felsefesini— yakın zamanlara kadar hemen hiç dikkate almadı. 1970'ler gibi yakın bir tarihte, felsefede, Hegel ya da Nietzsche, Husserl, Heidegger veya Sartre'dan söz etmeyen bir ders, eksik bir ders olarak dahi görülmezdi. Önemi ve değeri hem analitik gelenek ve hem de Kıta Avrupası geleneği içinde teslim edilen Kant, bu bakımdan kesin bir geçiş ya da kopuş noktasını gösterir. Onun felsefesi kısmen, İskoç Aydınlanmasının en önde gelen şahsiyetlerinden biri olup, analitik felsefe üzerinde önemli bir etki

---

[3] Modern Avrupa felsefesinin ana temalarıyla, Aydınlanma ve Aydınlanmaya Kıta Avrupasından yöneltilen eleştiriler bundan sonraki bölümde tartışılacaktır.

[4] Bu noktada, bazı okuyucularımız doğrudan doğruya ikinci bölüme geçmeyi arzu edebilirler.

yapan David Hume'un radikal şüpheciliğine bir tepkiydi. Kant'ın tepkisi, analitik filozoflar tarafından hâlâ çok ciddiye alınmaktadır. Fakat, en önemli düşünceleri doğrudan doğruya Kant eleştirisinden doğan Hegel'in eseri, çok büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Şu hâlde, yalnızca Avrupa ya da Batı felsefesi yerine, Kıta Avrupası felsefesiyle analitik felsefeden söz etmek, Hegel'le birlikte ve Hegel'den sonra anlamlı olmaya başlar. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın ard arda gelen ve çoğunlukla, ya Hegel veya Hegelci düşünceler tarafından doğrudan etkilenmiş, ya da Hegel'e veya Hegelci düşüncelere karşı çıkan Kıta Avrupası düşünürlerinin bütün bir dizisi, ya analitik filozoflar tarafından hemen hiç dikkate alınmamış, ya da onlara, Sartre ve Camus örneklerinde olduğu gibi, büyük ölçüde edebî eserlerinden dolayı değer verilmiştir.

Kıta Avrupası felsefesinin soykütüğü, öyleyse, Kant'a yönelik Hegelci, ve Hegel'le irtibatlandırılan tepkilere geri götürülebilir. Bununla birlikte, bir dışlama kategorisi olarak Kıta Avrupası felsefesi, önce, yeni ortaya çıkan analitik felsefenin bakış açısından, müstakil bir gelenek olarak teşhis edildi. Analitik felsefenin daha sonraki gelişimine en büyük ivme, yirminci yüzyılın başında, o zamanlar hem Britanya'da ve hem de İngilizce konuşan dünyanın geri kalanında, oldukça güçlü bir idealist ve Hegelci nüfuza (ya da Kıta Avrupası felsefesinin nüfuzuna) karşı açılmış olan uzun süreli bir savaşa katılan Gottlob Frege, Bertrand Russell ve G. E. Moore gibi şahsiyetler tarafından kazandırıldı.[5] Analitik felsefenin yükselişi, işte bu döneme denk düşer. Russell ve Whitehead'in *Principia Mathematica* [Matematiğin İlkeleri]'sı önemli bir dönüm noktasıdır.[6] Avrupa kıtasına o zamanlar, her ikisi de ruhen Kıta Avrupası felsefesinden ziyade, analitik felsefeye yakın olan pozitivist ve Yeni Kantçı felsefelerin hâkim olması, ironiktir.

Gerçekten de, analitik felsefe, mantık ve matematikteki teknik gelişmelerin de yardımıyla, Aydınlanmanın şüpheci, bilimsel ruhunu canlandırdı. Bu gelişmelerin sonucu olan ilkeler ve teknikler başlangıçta, 'bildik şüphelilere', ya da en azından doğrudan doğruya onların soyundan olanlara, Kıta Avrupası'nın metafiziksel idealizminin, geleneksel

---

[5] Bkz., Willis Kirk, 'The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain, 1830–1900' ve P. M. Kennedy, 'Idealists and Realists: British Views of Germany, 1864–1939'.

[6] A. N. Whitehead ve B. Russell, *Principia Mathematica*. Son zamanların analitik felsefesiyle Kıta Avrupası felsefesinin klasik bir tarihi için, bkz., J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* . Kitabın ikinci baskısı, Kıta Avrupası felsefesi üzerine yararlı ek malzeme içermektedir.

dinin ve dogmatik ahlâkın iddialarına büyük bir coşkuyla uygulandı. En kesin ifadesi (ya da en katı görünümü) içinde, analitik felsefe, zaman zaman Hume çatalı adı verilen şeye başvurur. Hume, 'insan aklının ya da araştırmanın tüm nesnelerinin doğallıkla iki türe, yani *ide ilişkileri*yle *olgu sorunları*na ayırılabileceğini' öne sürer. Bunlardan birinciler, ilke olarak matematik ve mantığın, 'evrenin herhangi bir yerinde varolan bir şeye bağlı olmaksızın, salt düşüncenin işleyişiyle keşfedilebilir' olan doğrularıdır. İkinciler ise, dünya hakkındaki '*neden sonuç* ilişkilerine dayanır görünen'[7] olumsal doğrulardır. Hiç kuşku yok ki, Hume'un zihninde, zamanının doğa bilimlerinde en sistematik bir biçimde ifade edilmiş doğrular vardı. Skolastik felsefe ya da 'metafizik' ve din dahil, bu iki kategoriden biri ya da diğerine girmeyen bir şeyin, aklın ya da hakikî bilginin bakış açısından *ipso facto* değersiz olduğu ortaya çıkmaktaydı. Analitik filozoflar bu ilkeyi pratikte, bir şekilde —salt, kendisi açıkça her iki kategoriye de girmeyen etkinliklerini anlamlı kılabilmek için dahi olsa— gevşettiyseler bile, ilkenin ruhuna uygun olarak çalışmayı sürdürdüler. Felsefe, ne mantık veya matematiğin bir dalı, ne de fizik ya da biyolojiyle kıyaslanabilir bir doğa bilimi olduğu için, kendisini sıkı sıkıya kavramların dikkatli analiziyle sınırlamalıdır. Bilimsel olarak hürmete lâyık tek felsefe, bundan böyle analitik felsefedir. Daha genel olarak yirminci yüzyıl filozofları tarafından gerçekleştirilen 'dilsel dönüş'e göre, bu görev o zaman herşeyden önce ve çok büyük ölçüde, dilin analizini içeren bir iş olarak yorumlanır. Michael Dummett'in cümlesi, bu konuda tipik bir örnek meydana getirir: 'Felsefenin amacı *düşünce*nin yapısının analizidir' ve 'düşünceyi analiz etmenin tek uygun yöntemi, *dil* analizinden meydana gelir'.[8]

Öte yandan, Kıta Avrupası filozofları, Hume tarafından en azından, bu varoluş tarzlarının telkin ettiği ilgi ve kavrayışlardan vazgeçmeyi istememe anlamında, kınayıcı sözlerle kapı dışarı edilen metafizikçi, ahlâkçı ve müminlerin uzak akrabaları olarak görülebilirler. Onlar, aynı şekilde, ortalama sağduyunun, filozofun işinin en önemli öğeleri olarak görmekten bir an bile vazgeçmediği soruları ele almayı sürdürdüler. Bunlar herşeyden önce, varoluşsal, ahlâkî ve estetik sorulardır: Varoluşun özü, hayatın anlamı, neyin doğru ve neyin yanlış olduğu, sa-

---

[7] David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* , IV. Kitap, I. Kısım, 20-21. bölümler, s. 25-6.

[8] Michael Dummett'den aktaran David E. Cooper 'The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy', s.11.

natın ve güzelliğin anlamı ile ilgili sorular. Ama analitik felsefenin bakış açısından, Kıta Avrupası filozofları, kendilerinin daha dakik, kesin ve daha ilmî kavramsal analiz araçlarının yerlerini almış olduğu şüpheli metafiziksel yöntemleri kullanmaya devam ederler. Kıta Avrupasının yaklaşımı, 'metafiziğin' 'anlamsız' sözlerine karşı 'mantıkçı pozitivistlerin' küçültücü eleştirilerinden başlayıp, 'bilim'i 'anlamsız olan'dan ayırmaya yönelik, son zamanlarda azalsa dahi, süregelen ilgiye uzanan çizgi boyunca, işte bu terimlerle sık sık eleştiriye tâbi tutulmuştur. A. J. Ayer, Hume'un metafiziğin, ne doğrulanabilir olgusal önermeleri, ne de analitik ya da mantıksal doğruları içerdiği ve dolayısıyla, anlamsız olduğu için çöpe atılması gerektiği şeklindeki şikâyetini tekrarladığı zaman, kendisine hedef olarak Kıta Avrupası'nın seçkin şahsiyetlerinden birini, Heidegger'i alır.[9] Heidegger de, göreceğimiz gibi, oldukça farklı bir anlamda dahi olsa, metafiziği aşma ihtiyacıyla dolu olduğundan, burada da bir kez daha bir ironi söz konusudur.[10]

Başka bir deyişle, 'Kıta Avrupası felsefesi' hiçbir şekilde masum değildir ve bundan dolayı, hayata, yalnızca sıkıcı, sınıflayıcı bir etiket olarak değil, fakat suistimale elverişli bir terim olarak adım atar. Kıta Avrupası felsefesiyle analitik felsefe arasındaki karşıtlık, bu nedenle, başka bir karşıtlığı, Doğu ile Batı arasındaki, daha dünyevî ve modası bugünlerde giderek daha fazla geçmiş hâle gelen karşıtlığı andırır. Politik gözlemci 'Doğu' ve 'Batı'nın, coğrafî terimlerden çok, ideolojik terimler olduğunu hemen farkeder. Batı özgür, kapitalist ve refah toplumu olup, insan haklarıyla Amerikan hayat tarzını kutsar. Doğu ise totaliter, âtıl ve baskıcı olmuştur. Coğrafî konumlarına karşın Japonya ve Avustralya, Küba'nın Doğu'ya mensup olduğu yerde, ölçütlerin çoğu açısından, Batı'ya mensup olan ülkeler olarak görülür. Benzer kuraldışılıklar analitik felsefeyle Kıta Avrupası felsefesi arasındaki doğrudan coğrafî bir yorumu da kuşatır.

Buna göre, tıpkı Viyana Çevresi'nin, Avusturyalı olan, mantıkçı pozitivistleri ve Ludwig Wittgenstein'ın yaptığı gibi, Frege de, Alman olmasına karşın, analitik felsefenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.[11] Öte yandan, ondokuz ve yirminci yüzyılın, T. H. Green, Brad-

---

9 A, J. Ayer, *Language, Truth and Logic* , s. 59-61.

10 Bkz., 4. Bölüm.

11 Hiç kuşku yok ki, Wittgenstein'ın felsefesi de, Kıta Avrupasındaki düşünce akımlarından önemli ölçüde etkilenmiştir. Viyana Çevresinin üyeleri arasında Moritz Schilick ve Rudolph Carnap da bulunmaktaydı.

ley, Collingwood ve Oakeshott gibi İngiliz idealistleriyle onların kanalın karşı yakasındaki idealist çağdaşları arasında belirgin yakınlıklar vardır. Hatta, analitik gelenek içinde saygın bir yeri olan John Stuart Mill bile, Goethe ve Schiller'in bir dostu olan, Wilhelm von Humbolt'un düşünceleriyle Alman Romantizmi'nden pek fazla etkilenmiştir. (Analitik felsefenin bir klasiği olan) *The Concept of Mind* [Zihin Kavramı]'ın yazarı Gilbert Ryle uzun bir dönem boyunca Husserl'le çalışmıştır.[12] Esasen Kuzey Amerika'da çalışan Richard Rorty, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi, İngilizce konuşan çağdaş filozoflar, bilinçli olarak Kıta Avrupası'nın temalarını, analitik felsefenin diliyle dahi olsa, geliştirirler. Yine, temel iddiaları bakımından çok büyük farklılıklar göstermeyen Yeni-Kantçılığın geçmişte periyodik canlanışlarına tanık olmuş olan Fransa ve Almanya'da da, bugün, analitik felsefenin güçlü okulları bulunmaktadır.[13] Felsefî problemlere yönelik mantıksal ve analitik yaklaşımların, nihayet, diğer Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Polonya'da da (söz gelimi, Lvov-Varşova Okulu) uzun bir geleneği vardır.

Öyleyse, Batı felsefesinde birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan iki geleneğin ayırd edilmesi için yalın ve doğrudan bir temel kesinlikle bulunamaz ve bulunsa da, onun felsefî bakımdan ilginç olabilmesi, her halükârda, muhtemel değildir. Derrida'nın doğru ve münasip ifadesini benimseyecek olursak, Kıta Avrupası 'bir hareketin empirik olmayan sitesidir.'[14] Öte yandan, analitik felsefeyle Kıta Avrupası felsefesi arasındaki ayırımın daha ziyade ayrı felsefe kampları arasındaki karşıtlığın bir ürünü olduğunu ortaya koyan veriler olmakla birlikte, sarih ve temel öğreti farklılıklarını tesbit etmek ya da iki yaklaşımı güvenilir bir tarzda, farklı konular, üslûplar ya da mizaçlar aracılığıyla tanımlamak kolay değildir.[15] Dolayısıyla, sağlam bir ayırım yapmaya kalkışmak, bu evrede vakitsiz olacaktır. İdeolojiyle boyanmış bütün ayırımlar gibi, Kıta Avrupası felsefesiyle analitik felsefe arasındaki ayırım da, hakikî

---

12 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* .

13 Fransa ve Almanya'daki gelişmeler için, bkz., V. Descombes, *Modern French Philosophy* ve R. Bubner, *Modern German Philosophy* .

14 J. Derrida, 'The Ends of Man', *Margins of Philosophy*'de. s.114.

15 Analitik bir bakış açısından bu yönde bir girişim, John Passmore, (*Recent Philosophers*), P. F. Strawson, (*Analysis and Metaphysics*) ve Michael Dummett, ("Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to be?")'den de söz eden Cooper ("Analytical and Continental Philosophy"] tarafından yapılmıştır.

farklılıkları tesbit etmek kadar, ciddî entellektüel angajmanı önlemeye yarar. Entellektüel gelenekler, toplumsal ve tarihsel bağlılıklar kadar, titiz entellektüel mülahazaları yansıtırlar. İmdi, doğrudan doğruya Kıta Avrupası felsefesinin ve onunla birleşen entellektüel yaklaşım ve düşünürlerin bir mülahazasına geçmek, kesinlikle yararlı olacaktır.

2. Bölüm

Modernite, Aydınlanma ve Kıta Avrupası Eleştirmenleri

Moderniteden Aydınlanmaya

Kıta Avrupa felsefesi, Batı Avrupa felsefesinin önemli ve sürekli bir koludur. O, Moderniteyle Aydınlanmaya gösterilen bir dizi tepkiye kadar geri götürülebilir. Aydınlanma, daha geniş bir biçimde tanımlandığında, onsekizinci yüzyılın entellektüel ve kültürel hareketi olduğu kadar, felsefî bir hareketti, bununla birlikte o, Avrupa toplumunu, özellikle 'modern' dönemin M. S. 1500'lü yıllardaki başlangıcından itibaren dönüştürmekte olan olaylar ve gelişmeler dizisinin entellektüel alandaki doruk noktası olarak da görülebilir. Bu toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmeler, göreceğimiz gibi, hem daha uzun vâdeli 'modernleşme' süreçleri ve hem de Batı'nın, 'modern' diye tanımlanan ben-bilincinin doğuşuyla iç içe geçmiş durumdaydı. Aydınlanma'yla birlikte, Batı, kendi düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstünlüğüne, tartışmasız olmasa dahi, güçlü bir inanç meydana getirdi. O, modern devletin doğuşu ve kapitalist bir pazar ekonomisinin yükselişi dahil, belli sayıda modernleştirici gelişme sürecinin başarılı tamamlanışıyla iftihar etmekteydi. Entellektüel bakımdan, özerk bilimsel, sanatsal ve ahlâkî alanlar, bu türden sarih hiçbir ayırım yapmamış olan eskinin karşı ko-

nulmaz bir dinî dünya görüşü olan şeyden ayırılmıştı. Batı, kendini modern Batı olarak görmeye başlamıştı.

Şu hâlde, en azından kendi gözünde, Batı toplumu, eski Yunan ve Roma'ya kadar geri götürülebilen ve modern zamanlarda da devam eden bir dizi toplumsal ve kültürel gelişmeyle modernleştirilmişti. Görünüşte plânlanmamış, ya da en azından koordine edilmemiş olan bu gelişmelerin, salt değişmeden ziyade, modernleşme süreçleri olarak tanımlanması, onlarda, rasyonalite tarafından oynandığı öne sürülen role dayanır. Bu, Max Weber'in Batı toplumunun evrimini bir 'formel' rasyonalizasyon süreci olarak gören sosyolojik açıklamasında ortaya konur.[1] Rasyonalizasyon, Weber'deki anlamı içinde, geleneksel pratiklerin, bu pratiklerle özdeşleştirilmiş hedeflere daha etkili ve başarılı bir biçimde ulaşmak için tasarlanan prosedürler lehine, terkedilmesini ya da reformdan geçirilmesini içerir. Sonuç, toplumun 'araçsal' rasyonalizasyonu olarak da tanımlanmış olan şeydir: kurumlar belirli *amaç*ların gerçekleşmesinin daha etkili *araç*ları hâline getirildiler. Bu anlamda, söz gelimi Roma Hukuku İmparatorluğun hukukî ve idarî sistemini anlamlı bir biçimde rasyonalize etmiştir. Yasa koyucular, geleneksel uygulamayla örf ve âdet hukukunun geçmiş örneklerinden miras alınmış olan düzgüsüzlük ve tutarsızlıkları ayıklayarak, daha düzenli ve tutarlı bir hukuk sistemi yarattılar. Roma Hukuku, o zaman, daha sonra Kıta Avrupası'nda benimsenen hukuk sistemlerinin bir çoğunun reformu için bir model olma hizmeti gördü.[2]

Roma Hukukunun kendisi çağdaş anlamda dünyevî olmaktan çok uzak idiyse de, Batı'da, rasyonalizasyonun giderek daha çok dünyevîleşme süreçleriyle veya Weber'in 'büyünün bozulması' dediği şeyle birleştirilmiş olması mânidardır.[3] Geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük etki ve randıman adına reformdan geçirilmesi, dinî inanç ve de-

---

[1] Bkz., M. Weber, *Economy and Society*, c. I, s. 85-6 ve devamı. Açık ve anlaşılabilir bir Weber yorumu için, bkz., J. Keane, *Public Life and Late Capitalism* 2. bölüm, ya da D. G. MacRae, *Weber*. Aynı zamanda, bkz., S. Lash ve S. Whimster (editörler), *Max Weber, Rationality and Modernity*.

[2] Weber, *Economy and Society* , c. 2, s. 82-9. Roma Hukuku üzerine ayrıca bkz., Myron P. Gilmore, *Arguments from Roman Law in Political Thought 1200–1600* ya da A. D. E. Lewis ve D. J. Ibbetson (ed.), *The Roman Law Tradition*.

[3] Hakikaten, Harold Berman, 11. ve 12. yüzyılın papalarının, Kilise hukukunun reformu için bu hukuku benimsediklerinde, Roma Hukuku'nun yayılışından sorumlu olduğunu savunur. Bkz., H. J. Berman, *Law and Tradition* .

ğerlerin otoritesini tahrip eder.[4] Rasyonalleştirme ruhu açısından, gelenek ve din artık daha fazla, belli bir biçimde eylemenin yeter sebepleri değildir. Ortaçağ dönemi boyunca, devletin, işte bu genel eğilimle, kiliseden yavaş yavaş ayrılması, ilk kez modern anlamda devletleri ve politik alanı yaratarak, hem yasaları ve hem de karar almayı dinî inancın ve geleneksel ahlâkın sınırlamalarından kurtarmıştır. Devletin dünyevîleşmesi daha pragmatik bir biçimde 'devletin maddî sebepleri', veya daha sonraki demokratik varyantlarıyla, cemaatin dünyevî çıkarları ile uyumlu hâle getirilmiş bir politika ve bir idareye imkân verdi. Machiavelli'nin *Prens*'i, politikanın ahlâktan ayırılmasının sonuçlarına ilişkin, kaydedeğer bir duygusuz incelemedir.[5] Dahası, görece özerk bir politika ve devletin gelişiminin yanı sıra, devletin işleyiş tarzı da rasyonalize edilebilirdi. Nitekim, geleneksel yönetim sanatları sistematik bir biçimde örgütlenmiş olan idare ya da 'bürokrasi'yle değiştirildi. Bürokratik devlet, aile bağları ya da zenginlikten çok, meslekî uzmanlık kriterlerine göre seçilen memurlar tarafından çalıştırılır. Kararlar, güvenilir bireylerin takdirinden ziyade, sabit ve önceden kestirilebilir kurallara göre alınır. Her durum ayrıntılı ve sistematik bir biçimde kaydedilmelidir. Politika ve devletin rasyonalizasyonu, Ortaçağ boyunca, her ne kadar o daha sonraki, ve kendi kendisinin bilincinde olan daha aydınlanmış bir zaman tarafından 'Karanlık Çağ' diye tanımlanmış olsa da, devam etti. I. William'ın, vergi amacı açısından sistematik bir toprak sicili olan 1086 tarihli 'Sayım Kitabı' [İngiltere'de, 1086 yılında Kral'ın emri ile yapılan araştırmada, arazi sahipleri ile bu kişilerin mülklerinin sayımını kapsayan kitap, çev.], buna yalnızca bir örnektir.[6]

Benzer formel ya da araçsal rasyonalizasyon süreçleri, kapitalist üretim ilişkilerinin yavaş yavaş yayılmasıyla birlikte, ekonomik alanda da ortaya çıktı. Serbest dolaşıma ve sermâyenin sınırsız özel birikimine izin veren ekonomik bir örgütlenme tarzı olarak kapitalizm, onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllardan başlayarak, özgür kentlerin doğuşuyla birlikte zuhur etmeye başlar. Kapitalizm de, üretimi organize etmenin ge-

---

[4] Dinî inanç korunduğu zaman bile, o, daha rasyonel işlemlerle uyumlu olacak şekilde, yeniden yorumlanma eğilimi gösterir.

[5] Bkz., N. Machiavelli, *The Prince* .

[6] Bkz., söz gelimi Marc Bloch, *Feudal Society*. Ortaçağ dönemi sırasında ortaya çıkan gelişmelerin bazılarıyla ilgili olarak bkz., M. Oakeshott, 'The Masses in Representative Democracy', *Rationalism in Politics, and Other Essays*'de; Richard Tuck, *Natural Rights Theories* ve Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* .

leneksel yollarını aşındırır ve fiyatlarla ücretlere ilişkin alışılmış düzenlemeye meydan okur. Giderek daha serbest hâle gelen bir pazar, üretimde daha büyük bir verimlilik için dinamik bir mekanizma yaratıp, ekonomik büyüme hızına ivme kazandırarak, işletmeler arasındaki rekabeti yoğunlaştırır ve kâr güdüsünü serbest bırakır. Aynı anda, geniş kapsamlı sosyal dönüşümler başlar. Büyük sayıda köylü köyden kente göçtükçe, otoritenin geleneksel bağları zayıflar. Yeni zenginlik 'burjuvazi'nin —tüccarların, küçük fabrikatörlerin, banker ve tefecilerin, avukat ve muhasebecilerin yükselen orta sınıfının— politik ve entellektüel özlemleri için güçlü bir temel sağlar. Bu sınıf en sonunda, modernite ve Aydınlanma'yla birleştirilen bundan sonraki kültürel, entellektüel ve politik gelişmelerde önemli bir rol oynayabilecektir.

Devlet ve ekonominin bu rasyonalizasyonu, sahneyi düşünce ve kültürün anlamlı bir dönüşümü için hazırlar. Modernitenin sarih ve ben-bilincine sahip söyleminin gelişi olarak tanımlanmış olan şey, Batı'nın evriminde başka bir evreyi gösterir.[7] 1500'lü yıllardan başlayarak, geçmişten ayırd edilebilir bir kopuş, ve, Batı'nın ben-bilinci açısından, yeni bir zaman duygusu söz konusu olur. Bu yeni bilincin bir boyutu, Yunanlıların, Musevilerin ve daha sonra da Avrupalıların kendilerini üstün görmelerine yol açan şövenizmin dünya tarihinin terimleriyle yeniden yorumlanmasıdır. Batı, daha önce Epikürosçu ve Stoacı düşüncede var olan evrensel hakikat iddialarını belirgin bir biçimde güçlendirerek, bundan böyle kurumlarıyla düşüncesinin istisnaî geçerliliği olan bir rasyonaliteyle imtiyazlı bir ilişki içinde bulunduğunu iddia eder. Avrupalılar kendilerini, şimdi geleneksel, geri ya da ilkel diye tasvir ettikleri —ve hatta zaman zaman böylesi bir gelişmeye muktedir olmadıklarını düşündükleri— insanlardan daha modern, daha ileri ya da daha gelişmiş olarak görmeye başlarlar. Bu ben-bilincine sahip moderniteyle 'geleceğe açıklığın' ortaya çıkışına, birkaç tarihî olay katkıda bulundu. "'Yeni dünya"nın keşfi, Rönesans ve Reformasyon —1500 yılı civarındaki bu üç muazzam olay modern zamanlarla Ortaçağ arasındaki çığır açıcı eşiği meydana getirdi.'[8] Her ne kadar, Habermas'a göre, modernitenin ben-bilinci Aydınlanma'yla birlikte onsekizinci yüzyıla dek tam olarak ifade edilmese de, geçiş anı o zaman geçmişte sabitleştirildi: 'Yalnızca onsekizinci yüzyıl sırasında, 1500 yılı civarındaki çığır açıcı

---

[7] Bkz., Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*.

[8] A. g. e., s. 5.

eşik, bu başlangıç diye kavramsallaştırıldı.'[9] Adının da ima ettiği üzere, Aydınlanma bu eşiği bir akıl ve ışık çağının ilk zuhuru olarak anlar.

Keşif seyahetleri, Rönesans ve Reformasyon; bu üç 'muazzam olay', Avrupa'nın sosyal, kültürel ve entellektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmaya yardımcı oldu. Ortaçağın sonunda hâlâ hâkim durumdaki, özde, Hristiyan öğretiyle klâsik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü, zamanla çözüldü. Onaltıncı yüzyıl filozoflarıyla birlikte, ahlâkçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgimiz, ahlâkî inançlarımız ve siyasî düzen için daha sağlam, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde, insanların geleneksel inançlarla dinî otoriteden şüphe etmelerine yol açmaya başlamışlardı. Keşif seyahatleri Avrupalıları daha önceden bilinmeyen ve, (onların gözünde) açıkça ilkel olan, insanlarla temasa sokmuştu. Seyyahların 'uygarlaşmamış' ya da 'vahşi' yerlilerle karşılaşmalarını anlatan öyküleri, bu dönemde pek revaçtaydı ve daha sonra da, Aydınlanma'nın kurgusal edebiyatıyla ahlâkî denemelerini süslemeyi sürdürecekti.[10] Bu karşılaşmaların uyandırdığı merak, bu insanlarla antik Yunan ve Roma uygarlıklarına ilişkin olarak öğrenilmiş olan şeyler arasındaki aşikâr karşıtlık tarafından pekiştirildi. Bu kültürlerin, kısmen, klâsik antikitenin metinlerinden birçoğunu tercüme etmiş ve dolayısıyla, korumuş olan İslâm âlimlerinin katkılarıyla mümkün hâle getirilen, yeniden keşfi hem sanat ve hem de bilimlerde, bir 'rönesans'ı, bir yeniden doğuş ya da uyanışı hazırladı. Sanatçılar ve mimarlar antik tapınak ve heykelleri taklit ettiler ve klâsik temalarla teknikleri ve edebiyat türlerini yeniden canlandırdılar. Bu kalıpların yeniden canlanışı, doğaüstü ya da tanrısal olana daha az olmak üzere, insanî çıkarlara, yeti ve ilgilere çok daha büyük bir önem veren hümanizmin gelişimini teşvik etti. Rönesans sanatı dünyevî konulara daha büyük bir ağırlık verdi ve, Michelangelo ve Leonardo da Vinci'nin eserlerinde, insan formunun yetkinliğini utanmadan kutsadı. Rönesansın dinî sanatı bile, insanî tecrübe ve duyguya daha büyük bir yer verdi. Hümanizm aynı zamanda, sanatsal tekniklerin daha realist bir kullanımıyla —zaman zaman yeni gelişen b...lerin lehine olacak şekilde, örneğin insan vücudunun daha dakik bir anatomik tasviriyle— ve üç bo-

---

[9] A. g. y. Burada Habermas, Kossellek'in eserine yaklaşır. Bunu, söz konusu geçişi biraz daha geriye, onüçüncü yüzyıl civarına yerleştiren Skinner, Tuck ve Oakeshott'la karşılaştırınız (bkz 6. not).

[10] Söz gelimi, Daniel Defoe'nin *Robinson Crusoe* (1719) adlı romanına ve Voltaire'in kimi öykülerine bakınız.

yutlu mekândaki nesnelerin tasviri için çizgisel perspektifin sistematik uygulamasıyla irtibatlandırıldı.[11]

Kültürel ve sanatsal alanlardaki hümanizme paralel olarak, bilim ve felsefede, o zamana kadar karşı konulamaz olan dinî bir dünya görüşünde sürekli olarak derin yarıklar açan, gelişmeler oldu. Felsefî hümanizm, Francis Bacon'un (1561–1626) geleneksel ahlâk ve dinin 'bilgeliği'ne tümüyle karşıt bir biçimde 'bilgi' adını verdiği şeyi meşrulaştırmaya yardımcı oldu. Bacon'un insanın 'Tanrı'nın eserleri'nin yardım görmemiş bilgisine ilişkin savunması, herşeye karşın teolojik öncüllere dayanır:

> İnsanların, ağırbaşlılığın ya da yersiz bir ölçülülüğün güçsüz kibiriyle, bir insanın Tanrı'nın sözünün kitabını veya Tanrı'nın eserlerinin kitabını çok derinliğine araştırabileceğini veya ilahiyat alanında ya da felsefede çok iyi yetişmiş olabileceğini düşünmelerine izin vermeyelim; ama bunun yerine, insanların her ikisinde de sınırsız bir ilerleme ya da uzmanlık için çalışmalarını sağlayalım...[12]

Doğa bilimlerindeki başarılar bu yeni özgüven için önemli bir tahrik aracı oldu. Bu andan itibaren, insan bilgisinin sınırlarından çok, onun aktüel ya da potansiyel başarıları üzerinde duruldu. İnsan varlıkları dünyayı yardım görmeden araştırabilirler. Onlar bulgularını, artık ne vahye dayalı dinle ne de kurumlaşmış otoriteyle uzlaştırma ihtiyacı duyarlar. Klâsik Yunan ve Roma metinlerinin aktarılması dahi, eleştirel olmak durumundaydı. Bilginin aranmasına, ideal bir biçimde, 'ilk temellerden yeni baştan başlanmalıydı.'[13] Diğer bir deyişle, Bacon gibi filozoflarla birlikte, sistematik, eleştirel ve kayıtsız şartsız bir teşebbüs olarak modern bilim anlayışı, ilk kez açıkça formüle edilir.

Bu hümanist temeller üzerinde yaratılan bilginin yerleşik dinin öğretileriyle kısa süre içinde çelişmesi, hiç şaşırtıcı değildir. Galileo Galilei'nin (1564–1642) Katolik Kilisesiyle karşı karşıya gelişi, bu konuda kayda değer bir örnek meydana getirir. Galileo'nun astronomik gözlemleri onu Kopernikus'un güneş merkezli hipotezi'ni, evrenin

---

11 Sanattaki bu gelişmeler konusunda, bkz., E. H. Gombrich, *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance*.

12 F. Bacon, *The Advancement of Learning*, s. 8; ve bkz., M. Oakeshott'un *On Human Conduct* adlı kitabındaki üçüncü deneme, özellikle de s. 288.

13 Bacon'dan aktaran M. Oakeshott, 'Rationalism in Politics',*Rationalism in Politics* , s. 15.

merkezinde, yeryüzünün değil, güneşin olduğu görüşünü desteklemeye sevketti. Kopernikus'un hipotezi, nihayet, gezegenlerin hareketlerine ilişkin hesaplamaları büyük ölçüde basitleştirecekti.[14] Bununla birlikte, güneş merkezcilik, Kilise'nin, ikinci yüzyılda yaşamış Mısırlı bir astronom olan Batlamyus'tan alınarak benimsenmiş olan, Tanrı'nın en önemli yaratığının evinin evrenin merkezinde olması gerektiği şeklindeki, ortodoks görüşüyle keskin bir çatışma içindeydi. Kilise, ahlâkî ve dinî bir mahiyeti olan, 'insan'ın ve 'o'nun dünyasının önemi konusunu, daha katışıksız bir biçimde bilimsel olan astronomik hesaplama ve öndeyi problemlerinden ayırmayı reddetti. Bertolt Brecht'in, bu tarihsel çatışmayı dramatize eden oyunun çarpıcı bir sahnesinde, Kilise'nin kıdemli şahsiyetleri Galileo'nun gerçek bir devrim niteliğindeki gözlemlerini, onun teleskobunun yardımıyla, doğrulamaya davet edilir, ama onlar, teleskopla bakmayı dolambaçlı yollara sapmadan reddederler. Engizisyon Galileo'ya işkence aletlerini gösterir ve o, görüşünü inkâr eder. Her ne kadar Galileo Engizisyon tarafından 1616'da mahkûm edildi ve hayatının geri kalan kısmını hapiste geçirdiyse de, onun düşünceleri bu kadar kolaylıkla kontrol altında tutulamazdı ve Kilise'nin zaferinin kısa ömürlü olduğu ortaya çıktı. Galileo *Dialogue on Two World Systems* [İki Dünya Sistemi Üzerine Diyalog] adlı eserinin bir kopyasının sınırın öte yakasına, Hollanda'ya güvenlik içinde kaçırılmasını ayarlamaya muvaffak oldu.[15] Brecht'in oyununda betimlenen olaylar, daha kapsamlı bir tarihsel dönüşümün tipik bir örneğidir. Galileo ve Newton gibi 'doğa filozofları'nın bilimsel keşifleri Ortaçağ Hristiyanlığının dünya görüşünü aşındırdı. Katolik Kilisesinin hâkimiyeti altında kurulmuş olan bu dünya görüşü, klâsik ve Hristiyan öğretilerin kompleks bir senteziydi. Ortaçağ resminin merkezinde, muhtemelen düzenli ve anlamlı bir kosmos olarak dünya görüşü —daha önce Pythagorasçılarla diğer Sokrates-öncesi düşünürlerde geçen oldukça eski bir düşünce— bulunur.Doğanın, insanlık dahil, bütün unsurları, tutarlı, düzenli ve anlamlı bir evren içindeki yerlerine göre anlaşılır. Kilise, işte bu kozmolojiyi Hristiyan öğretiyle uzlaştırdı. Hem anlam ve hem de

---

[14] Nikolaus Kopernik'un (1473–1543), güneş merkezli sistemi öne sürerken, güneşe tapınmadan çok büyük bir ilham olmuş olması, çok ironiktir. Gezegenlerin hareketlerinin, dairesel değil de, eliptik olduğu kabulüyle, bu hareketlere ilişkin hesaplamaları basitleştirebilen, 1609 tarihli *Astronomia Nova* adlı eseriyle Johannes Kepler (1571–1630) olmuştur.

[15] Bkz., B. Brecht, *Life of Galileo* ve G. Galilei, *Dialogue on Two World Systems* (1632)

amacın aşikâr bir biçimde içine işlemiş olduğu bir şey olarak dünya, Tanrı'nın eseri ve onun irâdesinin ifadesi olarak görülür. Aynı şekilde, Tanrı'nın varoluşunun ve kudretinin delili, mükemmelliği ve öğelerinin kompleks birbirine bağımlılığının zekîce ve lütufkâr bir planın ürünü olduğu çok açıkça görülen, bir doğal dünyada aranmalıdır. Bu görüş Aristoteles'in, bitkilerin ve hayvanların gelişimlerini onların nihaî hedefi ya da formu ve erişmeye çalıştıkları *telos*la açıklayan, 'teleolojik' biyolojisine de çok uygun düşmekteydi.[16]

Ortaçağın dünya görüşü açısından, öyleyse, temel kategoriler amaç, anlam ve tanrısal irâdeydi. Modern dönemin bilim ve felsefesiyle birlikte ortaya çıkan dünyanın büyüsü kökten bir biçimde bozulmuştu. Dünya artık ahlâkî ve dinî manayla dolu olan anlamlı bir düzen değil, fakat Charles Taylor'un ifade ettiği şekliyle, 'son çözümlemede, haritası empirik gözlem yoluyla çıkartılacak olumsal korelasyonların bir dünyasıdır.'[17] René Descartes'ın (1591–1650) düalist felsefesi, bu fizikî dünya resminin önemli bir kaynağıdır. Aristoteles için, (Yunancada 'nefes', 'yaşam' ya da 'ruh' anlamına gelen) *psykhe*, bir bedeni canlı kılan ve dolayısıyla, özde cisimleşmiş olan şeydir. Zihin ve madde arasında keskin bir ayırım yoktur; bundan dolayı bize, nihaî bir amaç için çalışma, sonsal bir ereğe yönelme olarak biyolojik gelişmeye ilişkin neredeyse animistik açıklamalar gibi görünen izahlar dışta bırakılmaz. Oysa, Descartes'ın zihin beden düalizmi, mekândaki cisimlere ilişkin bilimsel açıklamayla, tam olarak 'zihinsel' amaç ve irâde kategorileri hâline gelen şey arasında bir yarık açmaya yarar. Mekânda yer kaplayan madde olarak katışıksız bir biçimde mekanik olan bir maddî dünya modeli, özünde cisimleşmemiş ve maddesiz bir şey olarak bir zihin resmiyle bir araya getirilir.[18] Tanrı'ya her ne kadar dış dünyaya ilişkin tecrübemizin doğruluğunun nihaî garantörü olarak müracaat edilse de, o dünyadaki olaylara ilişkin açıklamada önemli hiçbir rol oynamaz. Doğadaki her olayın yeter sebebi, doğanın kendisinde bulunabilir.

---

16 Bu dünya görüşü Tanrı'nın varoluşu için getirilen 'düzen ve amaç kanıtı'nı destekler. Bkz., örneğin Aquinas'ın Tanrı'nın varoluşuyla ilgili, çok büyük ölçüde Aristoteles'in yeni keşfedilmiş olan metinlerine dayanan, kanıtları: Mary T. Clark (ed.) *An Aquinas Reader*, s. 115-127. Çağdaş ekoloji, doğadaki düzene ilişkin olarak daha farklı değerlendirmeler ortaya koyar.

17 Charles Taylor, *Hegel*, s. 4.

18 Descartes konusunda, bkz., örneğin Bernard Williams, *Descartes* veya Jonathan Reé, *Descartes*.

Dış doğa dünyasına ilişkin gözden geçirilmiş görüş aynı zamanda, insanî öznenin yeni bir tanımını da gerektirir. Descartes'ın düalizmine göre, ben, tecrübenin, hem fizikî cisimleşmesinden ve hem de anlamlı bir doğa düzeni içindeki yerinden özü itibariyle bağımsız olan, gayri-fizikî bir öznesi olarak anlaşılır. Ben artık daha fazla, özsel bir amaçla tanımlanmaz ya da bağlanmaz, yalın bir biçimde aslî bir doğa ya da *telos*u gerçekleştirmekle sınırlanmaz. Modern felsefenin karakteristik beni, bilincin soyut ve cisimleşmemiş öznesidir. Descartes'ın bu bene ilişkin açıklaması, onun bilgi için şüphe edilemez temeller bulma teşebbüsünden doğar. O, yalnızca kendilerinden şüphe etmenin imkânsız olduğu inançlardan emin olurken, ünlü kökten şüphecilik ya da şüphe yöntemini izler.[19] Bu yöntemle Descartes hemen, kesin olan tek şeyin 'varım, varoluyorum' olduğu sonucuna ulaşır. Ben, duyularımın tanıklığından, bir dış dünyanın varoluşundan, ve hatta kendi bedenimin varoluşundan şüphe edebilirim. Fakat varolduğumdan şüphe ettiğim zaman, öyle görünmektedir ki, kaçınılmaz olarak önceden kendi varoluşumu varsayarım. Şüphe etmekte olduğum sırada, düşünüyorumdur ve düşünüyorsam eğer, o takdirde, varolmam gerekir. Bu akılyürütme zinciri, Kartezyen felsefenin ünlü *cogito ergo sum*unu ya da 'düşünüyorum, öyleyse varım'ını verir. Descartes süratle, benim 'özü itibariyle' düşünen bir şey olduğum şeklindeki daha tartışmalı sonuca geçer. Bir şeyin özsel bir özelliği ya da yüklemi, onun o şey olması için zorunlu olan özelliktir. Oysa, 'arızî' ya da 'olumsal' bir özellik, bir şeyin sahip olabileceği veya olmayabileceği, ama yine de her ne ise o şey olmaya devam edebileceği özelliktir. İşte bu özgül felsefî bağlamda, balinalılar, özleri itibariyle deniz memelileri, fakat sadece arızî olarak da, insanın saldırganlığının kurbanlarıdırlar. Descartes, 'bedenimin varoluşundan şüphe edebiliyorsam eğer' öncülünden, fizikî özelliklerimin özsel özellikler olamayacağı sonucuna varacak şekilde akıl yürütür. Ben, bedenim olmadan, her ne isem o olabilirim. Ben, sadece arızî olarak fizikî, fakat özü itibariyle zihinseldir: 'Ben, düşünen bir şeyden, yani bir zihin ya da ruhtan, veya bir anlama yetisi ya da akıldan daha fazla hiçbir şey değilim.'[20] Eğer ben özü itibariyle düşünen bir şey isem, bu takdirde benimle bede-

---

[19] R. Descartes, 'Meditations on First Philosophy', s. 151-152. Elbette, bir düşüncenin meydana çıkışının düşünen bir 'ben'in varoluşunu gerektirdiği iddiasından bile, en kaydadeğer bir biçimde Hume tarafından şüphe edilecektir (bkz., 38. not ve Reé, *Descartes*, 6. böl.).

[20] Taylor, *Hegel*, s.8.

nim arasındaki bağ sadece özsel olmayan veya arızî bir bağdır. Bir insan varlığının onun fizikî cisimleşmesinden türeyen özellikleri, sadece, özü itibariyle bedenden ayrı olan bir benin olumsal ya da arızî özellikleridir. Zımnî olarak, amaç ve anlam artık daha fazla düzenli bir evrendeki yerimizden çıkarsanamaz. Gelecekte, ben, varoluşunun amacını, anlamını kendi içinde bulmalıdır. Ben, Taylor'un terimleriyle, 'kendi kendini tanımlayan bir özne' hâline gelmelidir.

Bu, bedenden ayrı, kendi kendini tanımlayan özne, insan bilgisinin doğasına ilişkin oldukça farklı bir resme karşılık gelir. Modern felsefenin en etkili akımları için, bilginin amacı artık daha fazla, ya Tanrı'nın plânını hayata geçirmek ya da doğanın amaçlarıyla daha uyumlu yaşamak için, dünyanın harcını meydana getiren anlamları yorumlamak değildir. Bunun yerine, bilginin değeri temelde araçsaldır. Bilgi, doğaya ilişkin olarak öndeyide bulunma ve onu kontrol etme yeteneğimizi geliştirmek suretiyle, hayatlarımızı daha kesin ve muhtemelen daha rahat hâle getiren bir şeydir. Bacon, bu bilgi görüşünü, erkekle dişi doğa arasındaki bir ilişkinin, açık, fakat patriarkal terimleriyle ifade eder: 'Bilgi, bir fahişe olarak, yalnızca haz ve gösteriş için, ya da bir cariye olarak, efendisinin ilgisine mazhar olmak ve ona eşebilmek için değil, fakat bir eş olarak, üreme, ürün ve rahatlık için olabilir.'[21] Bu özlemlerin ifade ettiği tutku, ve hatta kibiri, doğa bilimleri tarafından ve, her hâlde en görkemli bir biçimde Isaac Newton'un (1642–1727) mekaniği ve astronomisinde, kısa bir süre içinde elde edilen teorik basitlik ve öndeyi başarısının birleşimi tahrik etmiştir.[22] Avrupa kültürünün daha az iyimser bir talî akımı, aynı zaman dilimi içinde, bu büyük özlemlerin aşırılıkları karşısında duyulan korkuları ifade etmeye başladı. Bu duygunun dışavurumları, Faust efsanesinin Marlowe ve Göethe tarafından yapılan dramatizasyonlarından başlayıp, bilimsel kendini beğenmişliğin, Frankestein gibi potansiyel olarak canavarca ürünleriyle ilgili Gotik hikâyelere kadar uzanıyordu.[23] Yine de, modern düşüncenin hâkim akımları, matematikle doğa bilimine insan bilgisinin en etkileyici ve açıkça, en yararlı örnekleri olarak hayranlık beslemekteydi.

---

21 Bacon, *The Advancement of Learning* , s. 35.

22 Newton'un daha sonraki yaşamının önemli bir bölümünü simya, astroloji ve teoloji çalışarak geçirdiğini kaydetmeye değer.

23 Bkz., Morlowe'un oyunu *Doctor Faustus* (1592), Goethe'nin *Faust*'u (1808, 1832) ve Mary Shelley'in *Frankenstein*'ı (1818).

Modern bilgi görüşünün doğal bir sonucu, insan bilgisi ve tecrübesinin başka formlarıyla ilgili şüpheciliktir. Uzun vâdede, bundan özellikle din zarar görecektir. Modern düşüncenin ilk dönemine, ister agnostik ya da ister ateist olsun, 'özgür düşünürler' tarafından hâkim olunmadığı, öne sürülmüştür. Filozoflar, samimî inancın bir sonucu olarak veya inançsızlığın sonuçlarına ilişkin korkuyla, Tanrı'ya inanmayı sürdürüyorlardı. Descartes'ın Tanrı'nın varoluşuna ilişkin 'ontolojik' kanıtı, o 'solipsizm' belâsından —bizim yalnızca, kendi zihnimizin ya da bilincimizin varoluşundan emin olabileceğimiz ve başka bir şey ya da kimsenin varolduğunu bilemeyeceğimiz inancından— kaçınmak durumundaysa eğer, zorunludur. Duyularımızın tanıklığına, sadece, bizim 'kötü bir cin' tarafından sürekli olarak aldatılmamıza izin vermeyecek olan, iyiliksever bir Tanrı kabulü üzerinde, güvenebiliriz.[24] Diğer düşünürler imanla aklın uyuşmazlığını savunur, veya Bacon ve Locke gibi, salt insan 'bilgi'sinin tam karşısında olan bir şey olarak dinî 'bilgelik' ya da vahyin değeri üzerinde ısrar ederler.[25] Yine de, modern dönemin dünyasının büyüsü önemli ölçüde bozulmuştur. Doğa özü itibariyle, yer kaplayan maddenin, dinî ya da ahlâkî anlamdan yoksun, mekanik bir sisteminden başka hiçbir şey değildir. Aynı nedenle dolayı, bu büyüsü bozulmuş dünya hakkındaki bilgimiz, artık ne ahlâka ne de dine ikircil olmayan veya doğrudan bir destek sağlar.

Modern felsefede örtük olarak bulunan eğilimlerin doruk noktasına, onsekizinci yüzyıldaki Aydınlanma'yla birlikte ulaşıldı. En kayda değer bir biçimde Fransa'da, d'Alembert, Diderot, Voltaire, Helvétius ve d'-Holbach gibi şahsiyetleri içeren ünlü 'Ansiklopedistler', çağdaş sanatlarla bilimlerin etkili bir sözlüğünü ya da 'ansiklopedi'sini hazırladılar. Bu Aydınlanma düşünürleri, dramatik ifadesini 1789 Fransız Devrimi'nde bulan, kilise karşıtı, liberal görüşleri savundular. Almanya'da Kant Aydınlanmayı, 'çocukluk' ve bağımlılıktan 'özgürlük ruhu' ve özerkliğe geçiş, 'kişinin aklını başkalarının rehberliği olmaksızın kullanma' yeteneği olarak benimsedi.[26] Aydınlanma düşünürleri Kilise ve geleneksel ahlâka karşı daha kendinden emin ve açık bir saldırı yönelttiler. Bununla birlikte, bu düşünürlerin tipik inanç tarzı hâlâ, akıl tarafından kabul edilemez olan 'bâtıl itikatlarla' ilgili ögelerden

---

24 Descartes, *Meditations*, VI. Böl. özellikle, s.72.

25 Bacon, *The Advancement of Learning*; J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, s. 6 ve 296.

26 I. Kant, 'An Answer to the Question: What is Enlightenment?'

arındırılmış bir dinî inanç olarak deizmin bir türüydü. Olgun ve rasyonel bir insanlık bundan böyle, ne mucizelerin işe karışmasına, ne de cehennem ve lanetlenme kuruntularının kaba güdülemelerine gerek duyar.[27] Aydınlanma düşünürleri, öte yandan, bilimin değerinden daha bile emindirler. Aydınlanmadan sonra, bilimle ilgili şüphecilik, daha önce ateizme bağlanan kabadayılığın izlerini taşır.

Nispeten daha farklı olan 'İskoç Aydınlanması' David Hume'un (1711–1176) daha tutucu, septik felsefesi ve Adam Smith'in (1723–1790) ahlâkî ve ekonomik yazılarıyla birleştirilir. David Hume, Descartes'ın yazmakta olduğu zamandan yaklaşık bir yüzyıl sonra, Kartezyen doğa görüşünün tüm içerimlerini gözler önüne serer. Hume, Ortaçağın dünya görüşünün, özsel amaç ya da hedeflerini gerçekleştirmeye içsel bir zorunluluk tarafından itilen varlıkların teleolojik bir sistemi olarak, doğa anlayışıyla alay eder. Bu türden özsel amaçlar ya da 'güçler' varolsaydı bile, biz hiçbir zaman ne onların ne de olaylar arasındaki, bu güçlerin sonucu olduğu varsayılan, 'zorunlu bağlantıların' bilgisine sahip olabilirdik. Gerçekliğin bilgisi yalnızca, olumsal olaylar arasındaki 'sabit birlikteliğe' ilişkin dikkatli bir gözlemden çıkarsanabilir. Böylesi sabit bir birlikteliğin gözlemlendiği yerde, biz 'neden' ve 'sonuç' diye gösterilen olaylara (her ne kadar, Hume'un gözünde, buna zorunlulukla hakkımız olmasa da) nedensel bir ilişki yükleme eğiliminde oluruz.[28] Doğa bilimcilerin son zamanlardaki başarıları, sadece bu terimlerle açıklanabilir. Bilimsel bilgi doğanın düzenliliklerine ilişkin dikkatli gözleme bağlıdır. Hume da, tıpkı kendisinden birkaç yüzyıl önce yaşamış olan Hobbes gibi, bilimin yöntemini, günümüzde beşerî veya sosyal bilimler olarak bilinen, 'insan bilimleri'ne uygulamaya çalışır.[29]

Bilimsel bilginin, (ister Aristoteles ya da ister Kitab-ı Mukaddes olsun) kanonik [Kilise yasalarına uygun, çev.] metinlerin bilgisiyle de, Tanrı'nın irâdesinin tezahürü olarak görülen doğanın duyarlı bir yorumuyla da, uzaktan yakından hiçbir ilişkisi yoktur. Hume, dinî inancı-

---

[27] Gerçekte, benzer görüşler, Thomas Hobbes gibi ilk modern düşünürler tarafından, tedbirli bir dille veya örtük terimlerle bile olsa, daha önce öne sürülmüştü. Bkz., Hobbes, *Leviathan* ve krş., eserin bu baskısına K. R. Minogue tarafından yazılmış olan Önsöz, s. XXI.

[28] Hume'un nedenselliğe ilişkin eleştirisi için bkz., *Treatise of Human Nature*, I. Kitap, III. Kısım veya *Enquiry Concerning Human Understanding* , VII. böl.

[29] Hume, *Treatise of Human Nature* , s. XIX.

mızı, ister düzen ve amaç kanıtı ya da ister mucizelerin sağladığı sözde veriler şeklinde olsun, dünyaya ilişkin tecrübemize dayandırma yönündeki tüm teşebbüslere meydan okur.[30] Bundan da öte, o hayli keskin olan alayının bir bölümünü dine, özellikle de onun dogmatik ahlâkına ve teolojinin mağrur iddialarına yöneltir. Bununla birlikte, Hume'un şüpheciliği, daha genel olarak ahlâk ve estetiğe ilişkin yargının iddialarına da meydan okur. Onun olgularla değerler arasındaki ayırıma ilişkin klâsik tümcesi, 'erdemin salt nesnelerin ilişkileriyle temellendirilemeyeceğini' bildirir.[31] Değerin, yani 'olması gerekenin' olgudan türetilmesi söz konusu olamaz; olguların, ne kadar tüketici olursa olsun, hiçbir toplamı, değer biçici bir sonuç içermez. İster iyi ve kötüyle, ya da ister 'güzellik ve çirkinlik'le ilgili olsunlar, değer yargıları sadece hislerimizi, eğilimlerimizi ya da beğenimizi yansıtırlar.[32] Ahlâk ve estetik, akıl ve bilgiye değil, fakat haz ve acı duygularına dayanır: 'Haz ve acı, öyleyse güzellik ve çirkinliğin zarurî hizmetçileri olmayıp, onların bizatihi özlerini meydana getirir. Bir eylem ya da his ya da karakter erdemli veya kötücül olabilir; niçin? Çünkü onun görünümü bir haz ya da rahatsızlığa neden olur da ondan?'[33] Ahlâkî ve estetik değer konusunda, bir farklı yorumlar çeşitliliği, Aydınlanma düşünürleri tarafından sağlanmıştır. Bununla birlikte, karakteristik bir biçimde, değer, değer bakımından yansız olan bir dünyaya insan özneleri tarafından eklenmesi gereken bir şeydir. Ahlâk, Hume'da olduğu gibi, haz ve acı duyguları ya da bir 'ahlâk duyusu'nun izlenimleri yoluyla açıklanabilirdi. Nitekim, Jeremy Bentham gibi yararcılar, Hume'un ahlâkî ve estetik yargıları, insanî arzunun ya da haz ve acı çekme kapasitesinin bir yansıtılması olarak gören tanımını geliştirdiler. Ahlâk yasaları Kant tarafından, kendi kendine yasa koyan rasyonel varlıkların buyrukları olarak açıklandı.[34] Öznelcilikle birlikte, değerler, yeis içinde, keyfî irâdenin karşı konmaz ifadeleri olarak görülür. Genel olarak da, kendi kendini tanımlayan

---

30 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* , VII. böl. ve *Dialogues concerning Natural Religion*

31 Hume, *Treatise of Human Nature* , s. 470.

32 A. g. e., s. 299.

33 A. g. e., s. 471. Bu görüşün, estetik ve ahlâkî tecrübe arasında açık hiçbir ayırıma izin vermemesi anlamlıdır. Hume için, ayırım yalnızca değer verilen nesne türlerine dayanır —dünyadaki nesneler ya da şeyler güzel olabilir; erdemler, karakterler ve eylemler iyi ya da kötüdür.

34 Kant'ın ahlâk felsefesine ilişkin olarak, bundan sonraki altbölüme bkz.,

özne, ahlâkî rehberliği kendi içinde aramalıdır. Daha önce anlamlı bir dünyanın her yerinde aşikâr olan değerlerin, şimdi haklı kılınmış olmaları gerekmektedir. Değerlere birtakım temeller sağlanmalıdır.

Immanuel Kant'ın Eleştirel Felsefesi

Aydınlanma felsefesinin, yukarıda tasvir edilen fikirlerin geniş konstellasyonu içinde, elbette birçok varyantı vardır. Bununla birlikte, filozof Immanuel Kant (1724–1804), bu fikirlerin gelişiminde esaslı bir yer işgal eder.[35] Ona, eserlerinin farklı yönlerine dikkat çekilmek ve bunların içinden de farklılık gösteren kimi yorumlara iltimas geçilmekle birlikte, hem analitik gelenek içinde yer alan filozoflar ve hem de Kıta Avrupası felsefesi geleneği içinde yer alan filozoflar tarafından, büyük bir şahsiyet olarak saygı gösterilir. Kant'ın 'eleştirel felsefesi' insanî bilgi ve tecrübenin sınırlarıyla temel teşkil eden yapısını ortaya koymaya çalışır ki, bu, insan aklının felsefî ya da 'metafiziksel' sorularla olan ilişkisi içinde yüz yüze geldiği ikilemi yansıttığı için, ta baştan beri hem olumsuz ve hem de olumlu niyetler içeren bir projedir: 'İnsan aklının, bilgisinin bir türünde, aklın bizzat kendisinin doğası tarafından emredildiği için göz ardı edemediği, ama tüm güçlerini aştığı için de, cevaplamaya muvaffak olamadığı sorular tarafından sıkıntıya sokulma gibi garip bir yazgısı vardır.'[36] Kant'ın eleştirel felsefesi, Aydınlanma düşüncesinin temel konularından birçoğunu anlamlı bir biçimde bir araya getirdiği için, Avrupa felsefesinin daha sonraki gelişiminde esaslı bir rol oynayabilmiştir. Hepsinden önemlisi, onun, dış dünyaya ilişkin, varlığı en açık bir biçimde doğa bilimlerinde kanıtlanan bilgi türüyle ilgili olan 'saf aklın' eleştirisi, dönemin muhtemelen temel felsefî tartışması olmuş olan konuda karşıt kampların, empirizm

35 Kant'ın felsefesine ilişkin titiz bir yorum için, bkz., R. Scruton, *Kant*. Son zamanlarda yayınlanan önemli bir çalışma, Henry E. Allison'un *Kant's Transcendental Idealism* adlı eseridir. Yine, bkz., C. D. Broad, *Kant: An Introduction* ya da S. Körner, *Kant*.

36 Kant, *Critique of Pure Reason* , s.7.

ve rasyonalizmin yaratıcı bir sentezini sağlar.[37] Gerek empirizm ve gerekse rasyonalizm karakteristik bir biçimde, insan bilgisini sağlam ve şüphe edilemez temeller üzerine oturtmaya ve dinî bilginin düzmece iddialarına karşı koymaya çalışır. Bu tutum, haklı kılınamayan iddialar ve bâtıl itikat kalıntılarından arındırılmış bir dinî inançla, elbette uyuşmaz değildir. İnsan bilgisini oldukça yetersiz bir alet olarak gören şüpheci empiristler, alternatif bilgelik kaynaklarına zaman zaman açık olmuşlardır.

John Locke (1632–1704), George Berkeley (1685–1753) ve David Hume gibi empiristler, insan bilgisinin tümünün son çözümlemede tecrübelere —dış dünyaya ilişkin 'izlenimler'imize ya da 'duyumlara' veya 'gözlemler'e— dayandığını öne sürerler. Onlar, empiristlerle rasyonalistler arasındaki tartışmayla irtibatlandırılan teknik terimlerle ifade edildiğinde, bir önemi olan her tür bilginin *a posteriori* ya da bizim yalnızca uygun tecrübelere sahip olduktan *sonra* erişebileceğimiz bir *şey* olduğunu savunurlar. Bilgimiz doğuştan düşüncelere dayanmaz: Dünyaya geldiğimizde, zihin boş bir levha veya *tabula rasa*dır. Rasyonalistler ise, tam tersine, bizim insan bilgisinin önemli, muhtemelen en önemli örneklerine, tecrübeden önce ya da bağımsız olarak erişebileceğimizi öne sürerler. Rasyonalistler, felsefede Platonik geleneğe daha yakındırlar. Gözde modelleri olarak doğa biliminden ziyade saf matematik ve mantığı seçen rasyonalistler, bu tür bilginin yalnızca, bizim *a priori* ya da tecrübeden bağımsız bir biçimde sahip olabileceğimiz bir şey olarak anlaşılabileceğini savunurlar. Daha önce, Platon'un diyalogları bu bakış açısını savunan argümanlar içerir. *Phaidon* adlı diyalogda, Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için, 'bilgi dediğimiz şeyin yalnızca anımsama olduğu' görüşünü savunur.[38] *Menon* 'da ise, o öğrenme sürecini, daha önceden bilmiş olmamız gereken şeyleri bir tür hatırlama ya da anımsama olarak tanımlamak için, geometrideki kanıtlama örneklerini kullanır.[39] Matematik ve mantığın doğruları tecrübeye müracaat edilmeksizin ispat edilebilir ve onunla asla çelişmez. Hiçbir sayıda gözlem bizi asla, '2+2'nin 5 ettiği'ne ya da 'Yağmur yağmaktadır ve yağmur yağmamaktadır'ın doğru olduğuna inandıramaz.

---

[37] Rasyonalizmle empirizm arasındaki tartışma için, bkz., R. Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, I. ve II. bölümler ya da B. Aune, *Rationalism, Empricism and Pragmatism.*

[38] Platon, *Phaidon* 72B.

[39] Bkz., Platon, *Menon* 82.

Tam anlamıyla doğru olan çizgiler, hiçbir yer işgal etmeyen noktalar, yetkin daire ve üçgenler benzeri soyut matematiksel entitelerle [ayrı ve müstakil varoluşa sahip olan ve nesnel ya da kavramsal gerçekliğe sahip olan şeylerle, çev.], tecrübede hiçbir zaman karşılaşılmaz. Bu takdirde, biz bu entitelerin bilgisine, Euklides geometrisinde ispatlanan bilgi türüne, o bir şekilde doğuştan olmadıkça, nasıl sahip olabiliriz? Rasyonalistler, bu bilgiyi, ister tecrübeden yapılan genellemenin ürünü, ya da ister son çözümlemede tanım gereği doğru olan içeriksiz doğrulardan meydana gelen bir şey olarak, başka bir biçimde açıklama yönündeki empirist teşebbüslerle ikna olmazlar.

Kant, hem empirizmin ve hem de rasyonalizmin vukuflarını bir araya getirme çabası verir. O, rasyonalistlerle bizim *a priori* olarak bilebileceğimiz önemli doğrular olduğu konusunda uyuşur, fakat bu tür bir bilginin imkânı için, rasyonalizm tarafından sağlanan herhangi bir açıklamadan, daha uygun bir açıklama sağlamanın yollarını arar. O, empiristlerle de bilgimizin büyük bir bölümünün tecrübeye dayandığı hususunda uyuşur, ama Kant'a göre, empiristler, zihnin duyum ya da 'sezgi'den aldığı empirik 'içeriğe' yaptığı 'formel' katkıyı göz ardı ederler. Biz bilgimizin tikel içerikleri için her ne kadar tecrübeye, 'alırlığa' veya sezgiye dayansak da, söz konusu tecrübenin yapısı ya da formu insan zihni veya insanın 'anlama yetisi' tarafından sağlanır. Bir dış dünyaya ilişkin tecrübe, zihin tarafından sağlanan form olmadan, hiçbir şekilde mümkün olamaz. Başka bir deyişle, Kant'a göre, hem empiristlerin ve hem de rasyonalistlerin görüşleri aynı şekilde tek yanlıdır. Rasyonalistler hakikî bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan tecrübe ya da sezginin katkısını küçümserler. Empiristler ise, tecrübenin öneminin bilincindedirler, fakat kendileriyle tecrübemizin düzenlendiği 'kavramlar'ın ya da formel yapının önemini fark edemezler. Ünlü bir söz Kant'ın bakış açısını şöyle özetler: 'İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler de kördür. Öyleyse, kavramlarımızı duyusal hâle getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır.'[40] Tecrübe zorunlulukla, tecrübeye form kazandıran 'düşünceler' veya kavramlarla, ona içeriğini veren 'sezgiler'in bir birleşiminden meydana gelir. Kant'ın temel kavrayışı, insan bilgisini açıklama problemi için ayırıcı bir çözüme izin verir. Kant bilinçli bir biçimde, Galileo, Torricelli ve Stahl gibi bilim adamlarının göz kamaştırıcı başarılarını

---

40 Kant, *Critique of Pure Reason*, s.93.

ima ederek, katkısını metafizikte 'bir Kopernik devrimi', daha önceki felsefî kabullerin, Kopernik'in astronomi alanında başardıklarıyla kıyaslanabilir, bir yıkılışı diye tarif eder:

> Gök cisimlerinin hareketlerini, onların gözlemcinin çevresinde döndüğü kabulüne dayanarak açıklarken tatminkâr bir ilerleme sağlayamayan Kopernik, yıldızların sabit kaldığı, gözlemcinin onların çevresinde döndüğü düşünüldüğünde, daha başarılı olup olamayacağını araştırdı. Nesnelere ilişkin *sezgi* söz konusu olduğunda, benzer bir tecrübe metafizikte de denenebilir. Sezginin nesnelerin kuruluşuna uyması gerekirse, bu takdirde ikinciye ilişkin bir şeyleri nasıl olup da *a priori* bir biçimde bilebileceğimizi anlayamam; fakat (duyularımızın nesnesi olarak) nesnenin sezgi yetimizin kuruluşuna uyması gerekirse, bu imkânı kavramakta hiçbir güçlüğüm olmaz... Tecrübenin kendisi, anlama yetisini içeren bilginin bir türüdür; anlama yetisinin de, bende, nesnelerin bana verilmiş olmalarından önce var olduklarını ve dolayısıyla, *a priori* olduklarını varsaymam gereken kuralları vardır.[41]

Tecrübeye formunu sağlayan zihnimiz ya da anlama yetimiz olduğu için, bizim tecrübenin yapısına ya da formuna —bizim için tecrübe olabilmesi mümkün olacaksa eğer, tüm tecrübelerin paylaşmak zorunda olduğu forma— ilişkin *a priori* bilgiye sahip olmamız mümkün olur. Kant bu özel bilgi türüne 'transendental' bilgi adını verir, zira o her ne kadar tecrübemizin doğasıyla ilgili olsa da, empiristlerin düşünmüş oldukları gibi, tecrübeden türetilmez.

Kant tecrübemizin zorunlu yapısıyla ilgili iddialarını, sonraki felsefe için önemli hâle gelecek olan, başka bir ayırımla daha ifade eder. Ayırım, *a priori* ve *a posteriori* bilgi ayırımına kestirme yoldan gitmeyi amaçlayan, 'analitik' doğruyla 'sentetik' doğru arasındaki ayırımdır. Analitik doğruların, tıpkı basit tanımlar gibi, doğru ya da yanlış oldukları, yalnızca içerdikleri kavramların anlamları sayesinde, veya başka bir deyişle, analiz yoluyla bilinebilir. Örneğin, 'Bekâr kişi evlenmemiş erkektir' önermesi, içerdiği terimlerin en azından bir sarih yorumuna bağlı olarak, yalnızca tanım gereği doğru olan bir önermedir. Kantçı terimlerle ifade edildiğinde, yüklem konumunda bulunan kavram ('...evlenmemiş erkektir') özne konumunda bulunan kavramda ('Bekâr kişi') içerilir. Oysa, sentetik önermelerin doğruluklarına bu şekilde karar

---

41 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 22-23. Kopernikus ve Galileo konusunda, yukarıya 24 ve 25. sayfalara bakınız. Kant'ın devriminin bir anlamda insan öznesini dünyanın merkezindeki eski konumuna iade etmesi çok ilginçtir.

verilemez. 'Hiçbir kadın hiçbir zaman ABD Başkanı olmamıştır', sadece sentetik olarak bilinebilecek olan bir doğrudur. Bu örnekte, özne konumunda bulunan kavram, açıktır ki, yüklem konumunda bulunan kavramda içerilmez (erkek olmak Başkan tanımının bir parçası değildir). Kullandığımız terimlerin anlamlarına bağlı olan ve bize gerçek dünya hakkında hiçbir şey söylemeyen analitik önermeler, *a priori* bilginin makul örnekleridir. Onların doğru olduklarını gözlem ya da tecrübe yoluyla keşfetmiyoruz. Sentetik doğruların en açık örneklerinin ise, olgusal olarak bilgi verdikleri, aktüel veri ya da deneye dayandıkları ve dolayısıyla *a posteriori* oldukları görülür. Kant için, tecrübenin temel formu ya da yapısına ilişkin transendental bilgi, kritik bir biçimde, hem sentetik ve hem de *a priori* doğruların daha az aşikâr olan imkânını içerir. Başka bir deyişle, Kant'ın felsefesi bizim tecrübenin yapısının önemsiz olmayan veya mühim bilgisine, her tür deneyden bağımsız bir biçimde sahip olabileceğimize işaret eder.

Kant bu yeni yaklaşımını, çoğu zaman yanlış anlaşılmış olan bir tasvirle, 'transendental idealizm' olarak betimler. Felsefî terimlerle ifade edildiğinde, idealizm genellikle, bir dış, maddî gerçekliğin var olmadığı inancıyla birleştirilir. Yalnızca ideler vardır. Empirizm, bu inanca götüren septik yolu sağlar. Eğer dış dünyaya ilişkin bütün bilgimiz görünüşte 'zihinde' olan duyumlardan geliyorsa, 'oradaki' bir şeyin duyumlarımıza tekabül ettiğini nasıl bilebiliriz? Herşey bir yana, biz düş gördüğümüz ya da sanrılara kapıldığımız zaman, benzer duyumlara sahip oluruz, ama onların aldatıcı oldukları ortaya çıkar. Tecrübemizin doğruluğunu tahkik edebilmenin tek yolu diğer duyumlardır, fakat aynı problem onlar için de geçerlidir. *Şüpheci* idealistler, bizim dış dünyanın varoluşu ya da doğasının kesin bilgisine sahip olamayacağımızı öne sürerler; biz yalnızca duyumlarımızın bilgisine sahip olabiliriz. 'Dini bütün piskopos' Berkeley gibi *dogmatik* idealistler, maddî gerçeklik düşüncesinin bizzat kendisinin tutarsız ya da çelişik olmasından ötürü, gerçekliğin özü itibariyle zihinsel olduğunu bilebileceklerini savlayarak, bir adım daha ileri giderler. Bu görüşün çağdaş versiyonuna göre, gerçeklik hakkındaki bütün önermelerimiz, 'duyu verileri'yle ilgili olan kılık değiştirmiş önermelerdir. Günümüzde 'fenomenalizm' olarak bilinen görüşe göre, fizikî nesnelerle ilgili önermeler, duyu verileriyle ilgili önermelerden meydana gelen mantıksal konstrüksiyonlardır. Dolayısıyla, bir ağaçla ilgili bir önerme kurduğum zaman, o ilke olarak duyumlarımla —gördüğüm ve belli koşullar altında göreceğim şeylerle— ilgili bir kompleks önermeler dizisine indirgenebilir. Sağ-

duyunun bir dış maddî dünya ile ilgili olarak genelde öne sürdüğünün tam tersine, dış dünya hakkında *bildiklerimi* ifade eden önermeler, söz konusu önerme dizilerinin ikincisidir.

Kant'ın transendental idealizmi, özellikle analitik yaklaşımı benimsemiş filozoflar tarafından, yanlış anlaşılmış ve yukarıdaki idealizm ya da fenomenalizmin bir versiyonu olarak görülmüştür. Oysa, Kant'ın *transendental* idealizmi, gerçekte, onun 'empirik' idealizm adını verdiği görüşün bütün formlarını çürütmek için tasarlanmıştır. Kısaca, Kant, bize göründüğü şekliyle dünyanın, 'görünüşler dünyası' ya da 'fenomenal dünya'nın, kaçınılmaz bir biçimde, zaman ve mekân içinde, birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan nesnelerin maddî bir dünyası olarak tecrübe edildiğini iddia eder. Biz, dünyayı 'kendinde var olduğu' şekliyle bilemediğimiz gibi, 'numenal' dünyanın 'kendinde şeylerinin' fiilen bu şekilde organize edildiklerini de bilemeyiz. Biz, sadece görünüşler dünyasının bilgisine sahip olabiliriz; dünyanın gerçekte, tam tamına göründüğü gibi olduğunu varsayamayız. Ancak çok daha önemlisi bu, bizim yalnızca zihinlerimizin içeriklerinin bilgisine sahip olabileceğimiz veya görünüşle gerçeklik arasındaki ayırımın bir temeli olmadığı —empirik idealistler tarafından çıkartılan sonuç— anlamına gelmez. Allison'un da işaret ettiği gibi, Kant salt 'görünüş' (*Apparenz*) ya da 'yanılsama' (*Schein*) ile gerçeklik arasında bir ayırım yapar.[42] Söz konusu ayırım, insan bilgisinin mümkün tek nesnesi olan 'görünüşler dünyası' (*Erscheinungen*) *içinde* yapılır. Kendi terimleriyle söylendiğinde, Kant bir *empirik* realisttir: Gerçekliğin nesnel bir bilgisine erişebiliriz. Kant'ın görünüşle gerçeklik arasındaki transendental ayırımının anlatmak istediği şey, farklı bir düzenle ilgilidir. Allison'un da söylediği gibi,

> Transendental düzeyde, ... görünüşlerle kendinde şeyler arasındaki ayırım, öncelikle, şeyleri (yani, empirik nesneleri) 'ele almanın', biri insan duyarlığının öznel koşullarıyla (zaman ve mekânla) ilişki içinde ve dolayısıyla, 'göründükleri' şekilde, diğeri de bu koşullardan bağımsız olarak, ve binaenaleyh 'kendilerinde oldukları' şekilde olmak üzere, iki ayrı yoluna işaret eder.[43]

---

42 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, s. 7

43 A. g. e., s. 8. Daha tam bir açıklama Allison tarafından getirilmiştir: bkz., *Kant's Transcendental Idealism* , 1-3. bölümler.

Kant'ın transendental ayırımının gözettiği amaç, şüphecilik ve empirik idealizm de dahil olmak üzere, onun çoğu metafiziksel karışıklığın kaynağı olarak gördüğü şeyin, yani transendental *realizm*in altını oymaktır. Transendental realist, görünüşleri kendinde şeyler olarak değerlendirir ya da başka bir deyişle, onların 'insan bilgisinin tümel, zorunlu ve dolayısıyla *a priori* koşullarından' bağımsız olduğunu düşünür.[44] Gerçekten de, transendental realist, insan bilgisini sonsuz bir akıla ya da Tanrı'ya açık olan mükemmel ya da mutlak bilginin aşağı düzeyde ya da bulanık bir taklidi olarak anlar.[45] Kant'a göre, şüphecilik ve empirik idealizm insan bilgisini bu şekilde anlamaya kalkışmanın doğal sonuçlarıdır.

Kant'ın transendental realizmi reddedişi, böylelikle kendi Kopernik devrimini daha anlamlı kılmasına da yardımcı olur. Kopernik, temelde dinî nedenlerle, insanlık Tanrı'nın en önemli yaratığı olduğu için, yeryüzünün evrenin merkezinde bulunması gerektiğinde ısrar eden bir kozmolojinin yıkılmasına katkıda bulundu. Benzer bir biçimde, Kant'ın eleştirel felsefesine yüklediği esas ödev, daha önceki metafiziksel karışıklığın son çözümlemede dinî olan kaynaklarını yok etmektir. İnsan bilgisi, yanıltıcı ve erişilemez olan tanrısal sezgi standartına göre değil, bütünüyle insanî öge ya da terimlerle anlaşılmalıdır. Kant'ın transendental idealizmin yararını göstermeye çalışan ek ispatı, onun, transendental bakımdan realist bir perspektifin sonucu olan metafiziksel paradokslara ilişkin tartışmasında bulunur. Gerçeklik hakkında, insan bilgisinin kaçınılmaz koşullarından soyutlanarak, önemli bir şey söyleme teşebbüsü, kadîm ya da 'dogmatik' metafiziğin çelişki ya da 'antinomilerine' götürür. *Critique of Pure Reason* [Saf Aklın Eleştirisi]'ın ikinci kısmı Transendental Diyalektikte, Kant, transendental açıdan realist olan kabullerin sonucu olan paradoksları tartışır. Bunlar dünyayı, 'kendinde varolan bir bütün olarak, ilk bakışta makul, fakat son çözümlemede tutarsız, bir duyusal dünya anlayışı'[46] yoluyla kavramaya dönük kozmolojik teşebbüsleri içerir. Kant Tanrı'nın varoluşuyla ilgili teolojik kanıtları ve 'rasyonel psikoloji'nin, insan ruhunun gerçek doğasıyla ilgili, iddialarını da tartışır. Her üç durumda da, Kant, karşıt ve görünüşte çürütülemez metafiziksel bakış açılarının, transendental bakımdan realist türden ortak, ama yanlış kabullerden çıktığını savunur.

---

[44] A. g. e., s. 7.

[45] Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 2. Böl. B alt bölümü.

[46] A. g. e., s. 38. Kozmolojik argümanla ilgili yararlı bir inceleme için, bkz., *Kant's Transcendental Idealism*, 3. böl.

Kant'ın tecrübemizin zorunlu yapısıyla ilgili iddiaları kanıtlama teşebbüsleri, bununla birlikte, bir ihtilâf kaynağı olup çıkmıştır. Özellikle de, onun 'kategorilerin transendental dedüksiyonu' çok sıkı bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Transendental dedüksiyon, tecrübemizin, Kant'ın bütün mümkün tecrübenin transendental koşulları olduklarını iddia ettiği, temel karakteristiklerinin zarurîliğini gözler önüne sermeyi amaçlar. Kısacası, o, birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan nesnelerin maddî dünyasıyla, tecrübenin birlikli öznesini, eşdeyişle 'tüm tasarımlarımıza eşlik edebilmesi' gereken 'düşünüyorum'u tanımlayan 'sezgi formları' olarak zaman ve mekânın zarurîliğiyle 'anlama yetisinin saf kavramları'nın zorunluluğunu kanıtlama amacı güder. Kant'ın söz konusu argümanı, güçlüğü ile ün salmıştır; onu, burada yeni baştan kurmaya kalkışmayacağım.[47] Analitik felsefenin temel görüşü açısından, Kant'ın transendental dedüksiyonlarının, herşey bir yana, başarılı mantıksal dedüksiyonlar olmadığı açık gibi görünmektedir. Argümanlar olarak, onlar ya ikna edici değildirler veya pek büyük bir önemi olmayan analitik iddialara indirgenebilirler.[48] Sonuçta, analitik filozoflara göre, Kant'ın felsefesinde çok büyük bir önemi olan sentetik *a priori* doğrular sınıfının boş olduğu anlaşılır. Yalnızca, analitik doğrular, ki bunlar son çözümlemede içeriksiz veya 'totolojik' doğrulardır, *a priori* bir biçimde bilinebilir. Analitik felsefe, böylece, bu türden sorulara ilişkin tüm yeni 'spekülatif' tartışmaların önünü kesmek için, geleneksel felsefeye yönelik bütün eleştirilerini kullanarak, Kant'ın kritik felsefesinin sert bir eleştirisinden yola çıkar. Gerçekten de, analitik gelenek Hume'un ya 'olgu sorunları'ndan (*a posteriori* ve sentetik) ya da 'ide ilişkileri'nden (*a priori* ve analitik) ibaret bir bilgi olarak anlaşılamayan herhangi bir bilginin, hakikî bilginin değil, ama anlamsızın bir türü olduğu iddiasına döner. Bu gelenek, felsefenin 'cevaplayamadığı' soruları hiç dikkate almaması gerektiğini öne sürerek, Kant'ın ikileminin olumsuz kutbunu vurgular. Analitik filozoflar, bu genel eğilimle, Kant'a göre, insan aklının ve gerçekte, yaşayan ve eyleyen

---

47 Transendental dedüksiyona ilişkin ayrıntılı bir inceleme için, bkz., *Kant's Transcendental Idealism*,7. böl.

48 Bu sonuncusu P. F. Strawson'un stratejisi gibi görünmektedir. Bkz., P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* ve krş., yakın zamanlarda yayınlanmış olan 'Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis' adlı çalışma.

insan bireyinin 'duyarsız kalamadığı' temel sorulara pek önem vermediler.[49]

Oysa Kıta Avrupası felsefesi geleneği, Kant'ın ne yaparsak yapalım ilgisiz kalamadığımız metafiziksel, ahlâkî ve estetik sorular bulunduğu kabulüne büyük bir önem atfeder. Kıta Avrupası filozofları, aynı zamanda Kant'ın transendental dedüksiyonlarına da daha fazla sempatiyle bakmışlardır. Onların bakış açılarından, bu argümanların sıkı mantıksal dedüksiyonlar olmamaları şaşırtıcı değildir. Kant için, (Hume'un iki meşrû doğru kategorisine tekabül gelen) mantıksal dedüksiyonla gözlem veya deney, bilgi sınırları dahilindeki normal empirik kullanımı bakımından, teorik aklın temel özellikleridir. Onun, söz konusu anlam içinde, anlama yetisinin (*Verstand*) sınırlarını tesbit etmek üzere tasarlanan kendi eleştirel felsefesi, bu sınırların ötesine geçme riskini kaçınılmaz olarak göze almak durumundadır. Felsefî refleksiyon, anlama yetisinin daha sınırlı ve hiç şüphe yok ki, daha güvenilir yöntemlerine indirgenemez. Açıktır ki, Kant da, transendental argümanlarını sıkı mantıksal dedüksiyonlar olarak düşünmedi. Dieter Heinrich, onun aklında herşeyden önce hukukî bir paradigma ve yasal delil standartlarının olduğunu öne sürmüştür. Felsefî açıklamalar, hiçbir zaman itiraz kabul etmeyen kanıtlamalar olmayıp, zorunlulukla holistik olan ve 'haklı kılınmak için benimsenen söylem formları' kadar asla açık ve dakik olmayan inceleme/denemelerdir (*probationes*).[50] 'Aklın' (*Vernunft*) bir faaliyeti olarak felsefî refleksiyon, bilgi ya da anlama yetisinin emin ama dar olan sınırlarının ötesinde iş görür. Ondan sonra yaşamış olan Kıta Avrupası filozofları, Kant'a ilişkin empirist ve daha sonraki analitik yorumların genel eğilimiyle tam bir karşıtlık içinde, 'salt' anlama yetisine zıt olarak felsefî akla çok büyük bir değer verirler.

Keza, ahlâkî ya da pratik akıl ve yargıyla meşgul olan ikinci ve üçüncü eleştiriler, Kıta Avrupası geleneği için de, daha büyük bir rol oynar. Ahlâkî ve politik sorular, Kant'ın, bir olgunlaşma ya da bağımlılıktan kurtulma süreci olarak tanımladığı Aydınlanma kavrayışının kesinlikle merkezinde yer alır: 'Aydınlanma insanın, gücünü kendisine zorla kabul ettiren çocukluktan çıkışıdır. Çocukluk ise, kişinin kendi aklını başkalarının rehberliği olmadan kullanamamasıdır.'[51] Bununla

---

49 Kant, *Critique of Pure Reason* .

50 Dieter Heinrich, 'Kant's Notion of a Transcendental Deduction and the Methodological Background of the First Critique', s. 41.

51 Kant, 'What is Enlightment?', s. 41.

birlikte, o yalnızca, kısıtlayıcı bağlardan kurtarılmış olgusal ya da bilimsel açıklama arayışını düşünmediğini yeterince açık hâle getirir. Sadece, 'anlama yetim olarak hizmet görecek bir kitap'tan değil, fakat 'vicdanım olarak hizmet edecek bir papaz'dan ve 'otokratik despotizm'den de, olgunluğun önündeki engeller diye söz edilir. Düşüncelerini sorumluluk sınırları içinde ifade etme özgürlüğü, dinî konulardaki özgürlük, yasamaya ilişkin serbest tartışma, bütün bunlar sona ermemiş olan Aydınlanma sürecinin özsel ögeleridir. 'Özgür düşünme', 'insanların giderek daha fazla özgürce eyleyebilmeleri' için, 'bir halkın zihniyetini yavaş yavaş etkileyen' bir tohum'dur.[52] Kant'ın, Aydınlanma projesi karşısında daha eleştirel bir tavır takınan halefleri, düşünce ve tecrübenin sanatsal, estetik ve dinî alanları kadar ahlâk ve politikayla ilgili sorunlar üzerinde daha fazla yoğunlaşma eğilimi gösterdiler.

Çağdaşlarından bazılarının tersine, Kant, Aydınlanma felsefesinin ahlâk ve din için ciddî bir problem yarattığının kesinlikle farkındaydı. Herşeyin ötesinde, maddî neden ve sonuçların bir alt alta dizilişi olarak, katışıksız bir biçimde mekanist bir dünya görüşü, özgürlük ve ahlâkî sorumluluk kavramlarının altını kazıyor gibi görünür. La Mettrie'nin (1709–1751) *Man a Machine*[Makine İnsan]'i benzeri bir eserin telkin ettiği gibi, insan varlıkları yalnızca nedensel güçlerin oyuncakları, onların eylemleri de biyolojinin veya toplumsal koşullanmanın sonuçları ise eğer, bu takdirde onları özgür ve sorumlu failler olarak görmenin pek bir manası yok gibidir.[53] Aydınlanmanın bilimsel rasyonalitesinin ahlâkî ilke ya da buyrukları nasıl olup da destekleyebileceği (Hume'un terimleriyle söylendiğinde, 'olması gereken'in [değerin] nasıl olup da 'olan'dan [olgudan] çıkarsanabileceği) hususu da açık değildir. İnsan eylemlerine ilişkin nesnel bir ahlâkî değer biçmenin temelleri de çok gözle görülür bir biçimde çökertilir.[54] Kant'ın buna tepkisi, ahlâkî yargı için, bilimsel akıldan bağımsız olan sağlam bir temel tespit etmeyi amaçlayan, ikili bir stratejiden oluşur. Herşeyden önce, saf aklın eleştirisi, bilimsel rasyonalite ya da anlama yetisinin aşırı iddialarına, (Kant'a ilişkin bazı empirist yorumların da öne sürdüğü gibi) ahlâk ve dinin iddialarını reddetmek için değil, fakat tam tamına 'inanca kapı açmak' için, sınır çeker. İkinci baskının Önsöz'ünde, Kant şunu söyler:

---

52 A. g. e., s. 41 ve 46.

53 Bkz., Julien Offray de la Mettrie, *Man a Machine* .

54 Bkz., yukarıda s. 31.

> Binaenaleyh, inanca kapı açmak için bilgiyi sınırlamanın zarurî olduğunu gördüm. Metafiziğin dogmatizmi, yani metafizikte, önceden saf aklın bir eleştirisi yapılmadan ilerleme kaydetmenin mümkün olduğu önyargısı, ahlâka düşman olduktan başka, hep dogmatik olan, bütün bu inançsızlığın kaynağıdır.[55]

Onun kendi dinî inançları, teolojik öğretiden ziyade, ibadete önem veren Lutherci bir akım olan Piyetizmden etkilenmiştir. Kant'ın stratejisinin ikinci, daha önemli kısmı, ahlâk ve dine, onun saf akla ilişkin eleştirisiyle tutarlı olan, sağlam bir temel temin etmekten meydana gelir. Gerçekten de, o aynı akılyürütme çizgisini sürdürür. Onun ahlâkî yargının nesnelliğine ilişkin alternatif açıklaması, *pratik* tecrübemizin transendental koşullarına ilişkin bir incelemeye dayanır. Eğer ahlâkı insan varoluşunun bir olgusu olarak görüyorsak, bu takdirde onun imkânının zorunlu koşulları nelerdir? Ahlâkî tecrübe ve yargının zarurî 'postülaları' nelerdir?

Kant'ın cevabı, özgür olmadığımız takdirde, eylemlerimizden sorumlu tutulamayacağımız ve eylemlerimize ahlâkî yargılar uygulanamayacağı için, ahlâkın temel postülasının özgürlük olduğu şeklindedir. Bununla birlikte, özgürlük, Kant'ın fizikî dünyanın temel bir özelliği olduğunu gösterdiği, nedensel zorunlulukla uzlaştırılmalıdır. O, bu uzlaştırmayı gerçekleştirmek için, fenomenal dünya ile numenal dünya arasındaki ayırımdan yararlanır. Özgürlük, nedensel olarak belirlenmiş empirik ya da fenomenal benin değil de, numenal ya da akılla anlaşılabilir benin bir özniteliği olarak anlaşılır. Başka bir biçimde söylendiğinde, özgürlük kendimizi, aynı anda fizikî, ve dolayısıyla nedensel olarak koşullanmış varlıklar olsak bile, bir yandan da dünyadaki *failler* olan, ben-bilincine sahip kişiler olarak düşünme tarzımızın temel bir özelliğidir. Kant, kendi ahlâk anlayışının, özgür ya da ahlâkî eylemin tikel insan bireylerinin veya fenomenal benlerin 'empirik' güdülenmelerinden, arzu ve itkilerinden tümüyle arındırılmış bir şey olması gerektiği sonucuna götürdüğünü düşünür. Ahlâkî bir eylem, bireyin belli bir çıkarı ya da arzusunun değil de, yalnızca doğru olanı yapma niyetinin sonucu olmalıdır. Ahlâkın 'sentetik *a priori*' ilkeleri, şu hâlde, ayırd edici tüm bireysel özellikleri silinmiş, soyut bir rasyonel irâde ya da fail kavramından türetilmelidir. Birey, yalnızca aklın ürünü olan evrensel bir ahlâk yasasına uygun olarak eylediğinde, özgür ve ahlâkî bir biçimde eyler.

---

55 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 29 ve krş., Scruton, *Kant*, 2. Böl.

Sonuçta, Kant'ın ünlü 'kategorik buyruğu', ahlâkî özneleri, eylemlerinin maksimlerini 'evrenselleştirme'ye davet eder: 'Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa hâline gelmesini isteyebileceğin maksime göre eyle!' Bu, 'başkalarının sana yapmalarını istediğin şeyleri yapmalısın' diyen daha ünlü 'altın kural'ın Kant'taki versiyonudur. Kant'ın kategorik buyruğunu açıklamak için kullandığı örneklerle, ahlâksız eylemlerin, herkesin yapabileceği örnekler olarak görüldüğü zaman, kendi kendilerini çürütücü hâle geldiklerini göstermek amacı güdülür. Buna göre, yalan söylemek, yalnızca insanların çoğu doğruyu söylediği takdirde, etkili olur (yalana inanılır ve yalan söyleyen kişinin gizli emellerine hizmet edilir). Herkes yalan söylerse (bu eylemin maksimini evrenselleştirdiğimiz takdirde, söz konusu olan hipotez), o zaman hiç kimseye inanılmaz ve hem doğruyu söyleme kurumunun hizmet ettiği amaçlar ve hem de yalancının emelleri kaçınılmaz olarak boşa çıkar. Kant'ın, birincisine eşdeğer olması hedeflenen formüllerinin bir diğerinde, kategorik buyruk, başkalarını asla ve asla sadece araçlar olarak değil, fakat her zaman kendilerinde amaçlar olarak görmek gerektiği buyruğuyla ifade edilir:

> insan, ve genel olarak da, her *rasyonel* varlık, *sadece* şu ya da bu irâdenin keyfî kullanımı için *bir araç olarak değil,* kendinde bir amaç olarak *varolur*: O, ister kendisine, isterse başka rasyonel varlıklara yönelmiş olsun, tüm eylemlerinde *aynı zamanda hep bir amaç olarak* görülmelidir.[56]

(Biz her ne kadar, her iki tarafın da özerkliğine saygı gösterdiği sürece, tüm tarafların hiç şüphe yok ki yararına olan ilişkilere gönül rızası ile girebilsek de) Başka insanları hiçbir zaman salt kendi kişisel amaçlarımızın araçları olarak kullanmamalıyız. Ahlâkî bir biçimde eylemek, başkalarına akılla anlaşılabilir veya rasyonel varlıklar ve dolayısıyla ahlâkî amaçlar olarak muamele etmek demektir.

Kant'ın en anlamlı, ama maalesef, en karanlık değerlendirmelerinden bazıları, onun eleştirilerinden üçüncüsünde, estetik yargı ile teleolojik yargının birbirleriyle ilişkili olan eleştirilerini içeren *Critique of Judgment* [Yargı Gücünün Eleştirisi]'ta yer alır. Kant, sanat felsefesine etkili bir katkı yapmış olmanın yanında, saf aklın eleştirisiyle pratik aklın eleştirisi arasında bir köprü olarak tanımlanan şeyi sağlamıştır. Stuart Hampshire'ın sözleriyle, 'bizi azgın doğadan rasyonel özgürlüğe

---

[56] I. Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, s. 88, 95.

götüren bir köprü vardır.'[57] Estetik tecrübe, insan yaşamının görünüşte mukayese edilemez olan iki boyutu, yani bir yandan (empirik ya da bilimsel bilginin nesnesi olan) fizikî doğanın deterministik alanı içindeki bedensel varoluşumuzla, diğer yandan da yalnızca pratik aklın evrensel buyruklarına itaat eden özerk rasyonel failler olarak varoluşumuz arasındaki şiddetli karşıtlığı yumuşatır. Doğal güzelliğe ilişkin estetik tecrübemiz, başarılı sanat eserinin gözle görülür olan doğal zorunluluğunu yansıtan bir bilinç —her ne kadar, 'kendinde bir amaç olarak', belirli bir işleve hizmet etmese dahi, onun olduğundan başka türlü olamayacağı hissi— doğurur. Bir sonuç olarak, biz 'doğada kendimizi evimizdeymiş' gibi hissetme imkânı buluruz:

> Beğeni yargısı açısından, güzel bir sanat eseri, doğadaki canlı bir organizmanın kendi kendini şekillendiren canlılığına sahiptir. Kendi belirsiz amaçlılıklarıyla birlikte, doğanın şekillendirici güçleri ve insan varlıklarının özgür, şekillendirici güçleri arasındaki boşluk kapanmıştır. İnsan varlıkları, bölünmüş benlerinin ahlâkî çabalarda yarattığı gerilime rağmen, kendilerini doğada önemli ölçüde evlerindeymiş gibi hissederler.
> ...Ahlâklı insanla doğal süreçler arasındaki tehdit edici boşluğu diğer taraftan hareketle kapatırken, doğal güzelliği, doğal varlıklarla ilgili 'doğal süreçleri amaçsız bir mekanizma olarak değil de, sanatla benzerlik içinde' değerlendiren, bir görüşü talep eden bir şey olarak görürüz.[58]

Kant, en azından 1787 ertesine kadar, doğadaki amaçlılığı, Tanrı'nın amaç gözeten plânının aktüel ürünü olarak görmez.[59] Bununla birlikte, evrene estetik açıdan, sanki o bir amaç gözetilerek yaratılmış ya da düzenlenmişcesine, değer biçişimiz, bizim ahlâkın eğilip bükülmez taleplerini maddî dünyanın olgusal kayıtsızlığıyla bağdaştırmamızı kolaylaştırır. Kant'ın bu anlamlı mülahazaları Kıta Avrupası geleneği içinde yer alan diğer düşünürler tarafından kabul görmüştür. Örneğin, Friedrich Schiller, 'İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine' başlığını taşıyan denemesinde, sanatı, insanlık için ahenkli, organik bir birliğin yeniden ele geçirilmesinin aracı olarak görür. Güzellik 'doğa hâli'nden (*Naturstaat*), salt fizikî bir boyutu olan bireyin tam zıddı olan ahlâklı bireyin ihtiyaçlarına daha uygun gelen ahlâkî evreye (*sittlicher Staat*) giden

---

57 S. Hampshire, 'The Social Spirit of Mankind', s. 145.

58 A. g. e., s. 158.

59 Reinhard Brandt, 'The Deductions in the Critique of Judgement', s. 186.

yoldur. Güzellik özgürlük yoludur.[60] Kant'ın üçüncü eleştirisiyle Aydınlanma ve moderniteye Romantizm, Hegel ve diğer Kıta Avrupası düşünürleri tarafından yöneltilen eleştiriler arasında, işte bu genel eğilim açısından da, yakınlıklar olacaktır.

Aydınlanmanın Kıta Avrupası Eleştirmenleri

Kant'ın felsefesi, göreceğimiz üzere, modernite ve Aydınlanmanın etkili eleştirmenlerinden birçoğu için önemli bir çıkış noktası sağlar. Kendisinden Aydınlanma diye söz ettiğimiz entellektüel ve kültürel hareket, muhalifi olmayan bir hareket değildi. Onun dengeli ve hatta çoğunluk ahlâkî bir bakış açısına sahip 'özgür düşünürleri', sık sık ateistler ve toplumun ahlâkını bozanlar olarak mahkûm edilmişlerdi. Geleneksel ahlâk ve ortodoks dinin muhafazakâr savunucuları, hiç şüphe yok ki, vardı. Aydınlanmanın modernleştirici bakışı açısından, eski entellektüel düzenin bu savunucuları, tarihsel 'ilerleme' ya da 'gelişme'nin kaçınılmazlığına boşu boşuna karşı koymaya çalışan muhafazakâr ya da hatta gericilerdi.[61] Bununla birlikte, diğer Aydınlanma eleştirmenleri, bu kadar basmakalıp bir biçimde sınıflandırılamaz veya bir kenara atılamaz. Onlar, Aydınlanma düşüncesinin temel ilkelerinden bazılarını reddetmiş olsalar dahi, Aydınlanmanın bâtıl itikatlara, dogma ve keyfî otoriteye yönelik hücumunun değeri ve gücüne olumlu bir kıymet biçmekten de geri durmadılar. Onlar daha önce varolmuş olan dünyaya geri dönmek istemiyorlardı, ama bir yandan da modernizasyonun azgın dalgalarındaki tek yanlılığı ve hatta tehlikeleri görmekteydiler. Onların eleştirileri bu sosyal ve entellektüel hareketi ter-

60 F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, s. 66-67

61 Hakikaten 'muhafazakâr' ve 'gerici' terimleri yalnızca, tarihin 'ilerleme' ya da 'gelişme' olarak tespit edilmiş bir doğrultusu olduğu kabulüne dayanan ayrı politik konumları işgal eder. 'Tarihin açık ya da keşfedilebilir genel bir hareketi' olarak ilerleme kavramı ilk kez olarak 'Aydınlanmanın Evrensel tarihleri'nde görülür: Bkz., R. Williams, *Keywords*, s. 206; 'Gerici' terimi ise, modern politik anlamı içinde ilk kez olarak, 1789 Fransız Devrimi'ne gösterilen çağdaş tepkilerde, 'devrim öncesi düzeni yeniden kurmak isteyenleri' tanımlamak için kullanılmıştır: A. g. y., s. 215.

sine çevirmekten ya da engellemekten ziyade, onun yönünü değiştirmeye çalışmaktaydı.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Kıta Avrupası felsefesinin Aydınlanma eleştirisine verimli bir katkı yapmış olan, karmaşık ve çelişik bir şahsiyetti. O, Kant, özellikle de onun ahlâk felsefesi ve özerklik anlayışı üzerinde kaydadeğer bir etki yaptı. Rousseau, Batı toplumunun süregelen sosyal ve kültürel dönüşümünün fazlasıyla farkındaydı, ama 'uygarlığın', bizim modernite adını vermekte olduğumuz, doğrultusu karşısında güçlü bir eleştirel tavır almıştı. Onun en tesirli pasajlarından bazıları, 'vahşi insanın' tam tersine, 'uygar' insanın içten çürümüş olan varoluşuyla ilgilidir:

> Vahşi insanla uygar insan yüreklerinin derinliğinde ve eğilimleri bakımından birbirlerinden öylesine farklılık gösterirler ki, biri için en yüksek mutluluğu meydana getiren şey diğerini umutsuzluğa sevkeder. Birincisi, yalnızca barış ve özgürlüğü solur; yalnızca yaşamayı ve işten bağışık olmayı ister; Stoalının *ataraxia*sı bile, onun başka her nesne karşısındaki derin kayıtsızlığıyla kıyaslandığında yetersiz kalır. Uygar insan ise, sürekli olarak hareket etmekte, ter dökmekte, meşakkat çekmekte ve biraz daha zahmetli meşgaleler bulmak için kafa patlatmaktadır: O ağır ve sıkıcı işi son anına kadar sürdürür ve hatta kendisini yaşatmak için ölümü arar veya ölümsüzlüğe erişmek için, hayattan vazgeçer. Kendilerinden nefret ettiği güçlü insanlara, hakir gördüğü zenginlere kur yapar; onlara hizmet etme şerefine nail olabilmek için her yola başvurur; kendisine kendi iblisliğinden ve onların korunmasından dolayı değer vermekten utanmaz ve, köleliğinin gururuyla, onu paylaşma şerefine nail olamayanlardan, küçümseyerek söz eder.[62]

'Vahşi' ya da doğal insan sağlıklı ve güçlüdür, uzgörüsü ya da ölüm korkusu pek yoktur ve, ihtiyacı az olduğu için, pek konuşmaz. O ahlâktan da yoksun yaşar, zira 'birbirleriyle hiçbir ahlâkî ilişkileri ya da birbirlerine karşı belirlenmiş yükümlülükleri olmayan insanlar, bir doğa hâli içinde, ne iyi ne kötü, ne erdemli ne de kötücül olabilir.'[63] Doğal insan sağlıklı bir 'ben sevgisi'ne (*amour de soi*), 'her hayvanı kendi varlığını korumaya iten ve insanda akıl tarafından yönlendirildiği ve merhamet duygusuyla yumuşatıldığı zaman, insanlığı ve erdemi yaratan doğal duygu'ya sahiptir.[64] Doğal ben sevgisi, insanın başkalarıyla kıyaslanan yerine olan yarışmacı ve yıkıcı alâkasıyla karşıtlaştırılır. İnsanın

---

62 J. J. Rousseau, 'Discourse on the Origin of Inequality', s.104.

63 A. g. e., s. 64.

64 A. g. e., s. 66

uygar toplumdaki karakteristik izzetinefsi (*amour propre*), toplum hâlinde ortaya çıkan, her bireyi kendisini başka insanlardan daha üstün görmeye sevkeden, insanların birbirlerine karşılıklı olarak verdiği tüm zararlara yol açan, ve 'şeref duygusu'nun gerçek kaynağı olan yalnızca göreli ve yapay bir duygudur.[65] 'Toplum'un kötülükleri, Rousseau'nun da mânidar bir biçimde kabul ettiği üzere, toplumun gelişimiyle irtibatlandırılan ekonomik ve demografik eğilimlerin kaçınılmaz ve tersine çevirilemez sonucudur. Nüfus arttıkça ve dar bir sahada çok mahsul yetiştirmeye imkân veren tarım usûlleri mümkün hâle geldikçe, insan varlıkları birbirleriyle daha yakın ve daha sık temas içine girerler. Dil, bu ilişki için yararlı olduğundan, gelişir. İnsanlar kendilerini birbirleriyle karşılaştırır ve 'güzellik ve erdem düşünceleri'ni geliştirler. Aşk ve dostluğun yanı sıra, onların karşıtları, 'kıskançlık', 'anlaşmazlık' ve 'şiddetli öfke' gelişir.[66] Yerleşik tarımla birlikte, özel mülkiyet kaçınılmaz hâle gelir ve özel mülkiyetten de, aynı kaçınılmazlıkla, daha önce bir eşi olmayan büyük ekonomik ve politik eşitsizlikler ve nihayet, despotizm doğar.

Rousseau'nun uygarlaşmış varoluşun kötülüklerini mahkûm edişi, güçlü ve açıktır. O, Aydınlanma ve modernitenin eleştirel olmayan taraftarlarının evrenselci iddialarıyla keskin bir karşıtlık içindedir. Eski Yunanlıların kendilerini 'barbarların' aşağılığıyla karşı karşıya getirerek tanımladıkları ve çağdaşlarının da uygarlığın 'nimetlerini' dünyanın yeni keşfedilen ya da yeni yeni girilen bölgelerinin halklarına zorla kabul ettirdikleri yerde, Rousseau sömürgeleştirilmiş ya da köleleştirilmiş halkların basit ve sağlıklı varoluşunu kutsar. Gerçekte, iki misli bir kölelik söz konusudur. Sömürgeleştirilmiş halklar çoğu zaman sözcüğün tam ve gerçek anlamı içinde, Rousseau'nun kölelikten biraz daha iyi olduğunu düşündüğü, bir uygarlığın temsilcileri tarafından köleleştirilmişlerdir. O, 'Antillerdeki Karaibler', 'Ümit Burnu Hotantoları', 'Buenos Aires Kızılderelileri' ve Karaib sakinleri hakkında, bizim bugün antropolojik kayıtlar dediğimiz şeyi çokça kullanır.[67] Bununla birlikte, Rousseau'nun 'eski ve ilkel bir masumiyeti yeniden ele geçirme'yi önermemesi önem taşır. Onun adıyla sık sık birleştirildiği üzere, özel mülkiyetin ya da toplumun ortadan kaldırılmasını veya 'doğaya dönüş'ü

---

65 A. g. y.

66 A. g. e., s. 81.

67 Bu, onun ünlü 'tüm olguları bir kenara bırakma' niyetine, metinde dinin 'olgularına' gönderme yapan bir taahhüte rağmen böyledir.

savunmak, 'karşıtlarımın yaptığı türden bir çıkarım olacaktır.' Rousseau'nun kendisi gibi, 'tutkuları başlangıçtaki basitliklerini harap etmiş olanlar' için, toplumlarına, uygarlığın zararlı etkilerini mümkün olduğu yerde hafifleterek, eleştirel bir biçimde katılmak dışında bir tercih yoktur.[68]

Bu anlamda, Rousseau'yu Romantik 'soylu vahşi' düşüncesiyle —insanlığın doğası itibariyle iyi olduğu ve bizim doğaya dönmemiz gerektiği görüşüyle— irtibatlandırmak yanıltıcıdır.[69] Gerçekten de, Rousseau'nun 'koşullu ve hipotetik akılyürütmeleri', ister iyi, ister kötü veya ister diğerkâm, ister bencil olsun bir özgün insan doğası kabulüne yöneltilir.[70] Doğa hâli, modern siyaset felsefesinde sık sık, politik otorite kurumundan önceki toplumun hipotetik bir koşulu olarak ifade edilir. Thomas Hobbes (1588–1679), yeni bilimsel 'sivil felsefesi' için rasyonel temeller bulmaya çalışırken, bu aygıttan yararlanmıştır. Hobbes, bireylerin doğal bencilliğiyle açgözlülüğünü varsayar, ve yalnızca mutlaka yakın güçlerle donanmış bir hükümdar ya da 'Leviathan'ın düzen getirebileceği ve 'herkesin başka herkesle olan savaşını' önleyebileceği sonucunu çıkartır.[71] Politik otorite, tek alternatifi kaos olduğu için, meşrûlaştırılır. Fakat Rousseau'ya göre, benzeri birçok filozof gibi, Hobbes da, 'vahşi insandan söz ederken', 'toplumsal insan'ı tasvir eder.[72] Hırs, kibir ve açgözlülük, doğal insanın niteliklerinden ziyade, toplumun ürünleridir. Bir doğa hâliyle ilgili olarak güvenilir önermeler kurabileceğimize inanırsak, yanılgıya düşeriz. Belli bir zamanda yapmayı düşünebileceğimiz herşey, toplumsal gelişmenin daha önceki veya daha sonraki evrelerine tekabül eden insanlık formlarını tasvir etmekten ibarettir. Hobbes gibi filozoflar tarafından varsayılan doğa hâli, daha doğru bir biçimde tanımlandığında, toplumun gelişmesindeki bir evre olarak görülür. Bir doğa hâliyle ilgili genellemeler, insan bireylerinin yaşamı, evrensel bir insan doğasından ziyade, toplumun

---

68 A. g. e., s.112-113.

69 Bu, *Émile*'in 'Tanrı'nın herşeyi iyi kıldığı; fakat insanlar işe karıştığı zaman, onların kötü olup çıktığı' (s.35) şeklindeki ilk cümlesi benzeri bazı sözlerinin bu tür bir yorumu desteklediğini inkâr etmek değildir.

70 Rousseau, 'Discourse on the Origin of Inequality', s. 45.

71 Bkz., T. Hobbes, *Leviathan*, 17. böl., s. 87. İbranicede ejderha anlamına gelen 'Leviathan', Hobbes'un toplum sözleşmesi tarafından yaratılan egemen kollektif varlık ya da gerçekte devlet için kullandığı terim.

72 Rousseau, 'Discourse on the Origin of Inequality', s. 45.

sosyal, ekonomik ve kültürel karakterine bağlı oldukları için, imkânsızdır. Birey, belli bir grubun diliyle ifade edildiğinde, toplumsal olarak kurulmuştur.

Rousseau'nun bireyselliğin toplumsal kuruluşuyla ilgili derin kavrayışı, onun *Social Contract* [Toplum Sözleşmesi]'ın (1762) daha yapıcı siyaset felsefesine yansımıştır. Rousseau, Hobbes'ta politik otoritenin tek haklı kılınışı olan, devletin düzeni muhafazasını, doğal özgürlük kaybımızı güçbela telâfi eden yetersiz bir kazanım olarak görür. Bununla birlikte, Rousseau, uygar topluma saldırıyor olsa dahi, bireylerin topluma girerken yaptıkları fedakârlıkların aynı zamanda önemli kazançlar sağladığının bilincindedir. Birey, doğal özgürlük bakımından yitirdiklerini, 'sivil' ve 'ahlâkî özgürlük'te kazanır:

> Doğa hâlinden sivil topluma geçiş, onun davranışında içgüdüyü ikame etmek ve eylemlerine daha önce olmayan ahlâkı kazandırmak suretiyle, insanda çok kaydadeğer bir değişme yaratır. Ödevin sesi, fizikî dürtülerle iştihanın yetkisinin yerini aldığı zaman ancak, şimdiye kadar yalnızca kendisini düşünmüş olan insan, farklı ilkelere göre eylemek ve, eğilimlerine kulak vermezden önce, aklına danışmak zorunda olduğunu görür.

Her ne kadar bu geçiş, 'doğadan getirdiği bazı avantajların' kaybını içerse de, toplumda, bireyin bu kaybı, yetilerinin harekete geçirilmesi ve genişlemesiyle, bir duygu soyluluğu ve ruhun tinsel yükselişiyle telâfi edilir. Birey, bir dürtü yaratığı değil de, sorumlu bir ahlâkî fail hâline, yalnızca toplumda gelir. Onu 'kendi kendisinin efendisi yapan tek şey', bireyin 'ahlâkî özgürlüğüdür; zira kendimiz için koyduğumuz bir yasaya itaatin özgürlük olduğu yerde, salt iştihanın dürtüsü köleliktir.'[73] Başka bir deyişle, 'Eşitsizlik Üstüne Konuşma'da kendisi için (en azından 'koşullu olarak' ve 'hipotetik bir biçimde') matem tutulan 'doğal özgürlük kaybı', şimdi, insanın daha tam ahlâkî özgürlüğüne erişmek durumundaysak eğer, yapmamız gereken bir fedakârlık olarak görülür.[74]

Rousseau'nun, insanın bireyselliğine ilişkin, ayırıcı bir biçimde toplumsal olan, açıklaması, onun ünlü 'genel irâde' anlayışının da merkezinde bulunur. Rousseau, Locke ve Hobbes gibi modern filozoflarla ortaklık içinde, devletin, 'tanrısal hak' veya gelenek yoluyla, 'aydınlanmamış' meşrûlaştırımlarından tatmin olmaz. Bunun yerine, o devletin egemenliğini halktan türetir. O —eski Isparta ya da Livius'un Ro-

---

[73] A. g. e., s. 177-178.

[74] Bkz., yukarıda s. 41-44.

ma'sını tercih ettiği için— aktüel demokrasilere pek sempati duymasa da, onun devleti meşrûlaştırması, önemli bir anlamda, hâlâ demokratik bir meşrûlaştırmadır. Yönetim ne şekilde kurulursa (ister demokratik ya da ister aristokratik bir biçimde) kurulsun, o yurttaşların 'genel irâdesi'ne göre davranmalıdır. Fakat Rousseau için, genel irâde yalın bir biçimde, 'herkesin irâdesi'ne, özel irâdelerin toplamına eşdeğer değildir. O genelin, oldukça farklı olabilen, çıkarını ifade etmelidir. Demokratik politik kurumların, genel irâdenin ne olduğunu keşfetmenin en iyi yolu olamayabilmesinin nedeni budur. Demokratik kurumlar, yalnızca tüm özel irâdelerin (ya da çoğunluğun irâdesinin) toplamının yansıtılmasını garanti eder. Rousseau'daki anlamıyla, genel irâdeye sadece, bir bütün olarak toplumun ortak çıkarını bulmayı amaçlayan, bir müzakere ve görüşme süreci yoluyla ulaşılabilinir. Genel irâdeye ulaşmanın ilgili bireylerden bir kısmının ya da hatta tümünün özel irâdelerinin dönüşümünü gerektirmesi büyük önem taşır. Bununla birlikte, gerçek ahlâkî özgürlük, yalnızca başka bireylerin ya da toplumun müdahalesinden bağışık olmaktan değil de, bireyin toplum içindeki olumlu dönüşümünden meydana geldiği için, genel irâdenin gerçekleşmesi gerçekte, bireysel özgürlükle bağdaşır, hatta onun bir koşuludur. Rousseau'nun eleştirmenleri özgürlüğün bu şekilde genel irâdeye tâbi olmaya eşitlenmesini totalitarizm yolunda büyük bir adım olarak görmüşlerdir. O, bireylerin, Rousseau'nun sözleriyle, 'özgür olmaya zorlanabileceği' tiranca görüşü için izin olarak görülmüştür.[75] Birçok çağdaşı onun siyaset felsefesini, Fransız Devrimi ve hatta Terörün radikal, fakat otoriter Jakobenizminin haklılandırırılması olarak gördü. Bununla birlikte, daha sonraki siyasî düşünce için, Rousseau'nun görüşleri yine de, varolan toplumların kusurları her ne olursa olsun, bireylerin, bütünüyle rasyonel, amaçlı ahlâkî varlıklar olarak yalnızca toplum içinde varolabileceği kavrayışını içerir. Bireyler, değerlerin, çıkarların ve hayat tarzlarının eksiksiz dizisine yalnızca toplum içinde ulaşabilirler. İnsan bireyinin hayatı, sonuç olarak hipotetik 'doğal insan'ın içgüdüsel tepkileriyle biyolojik ihtiyaçlarının kuru listesinden daha zengindir.[76]

Bireyin toplumsal kuruluşu, Aydınlanma düşüncesinin eleştirisine katkı yapan bir diğer düşünür, Rousseau'nun yakın çağdaşı Johann Gott-

---

75 Rousseau, *Social Contract* , I. Kitap, VII. böl. s. 177.

76 John Keane'in sözleriyle, Rousseau 'salt teklillikten ibaret bir bireyciliği (*Einzelheit*) ile kıyaslandığında, bir işbirliği ve biriciklik bireyciliğini (*Einzigkeit*)' betimler: J. Keane, *Public Life and Late Capitalism* , s. 254.

fried von Herder (1744–1803) için önemli bir rol oynar. Herder'in düşüncesinin merkezinde, onun, insanlığımızın özsel aracı olarak, dil görüşü bulunur.[77] Dil, bilinç ya da 'refleksiyon'da örtük olarak bulunan insana özgü bellek ve önceden kestirme güçlerinin temelinde bulunmaktadır. Bu güçler, insanın, hayvanlar karşısındaki, göreli yetersizlik ve güçsüzlüğünü telafi ederler. Hayvanın içgüdüsel tepkilerinin sabitliği ve kesinliğinin yerine, insan varlıklarının daha büyük bir özgürlüğe ve birbirleriyle işbirliği yapma gelişkin yeteneğine sahip olmasına imkân verirler. Herder için, insanın düşünce ve bilincinin özsel aracı olarak dilin, sadece, o olmadan da varolabilecek olan düşünce ya da fikirlerin ifadesi için bir alet olmaması hususu can alıcı bir öneme sahiptir. Dil düşünceyi mümkün kılan ve bundan dolayı da, ondan ayrılamaz olan bir şeydir. Aynı şekilde, farklı diller, yalnızca aynı düşüncelerin ifadesi için alternatif aletler olmayıp, farklı düşünme ve hissetme biçimlerine, farklı düşünce ve duygulara tekabül ederler. Bunun bir sonucu, bir dilden bir başkasına doyurucu bir biçimde tercüme yapmanın güç, hatta imkânsız olabilmesidir. Dilin insan düşüncesi ve kültüründe oynadığı bu 'kurucu rol', ister doğal, ister entellektüel veya ister tinsel olsun, evrensel bir insan özü düşüncesiyle de bağdaşmaz; işte bu, insan doğası ya da tarihsel ilerlemeyle ilgili, Aydınlanma tarafından onaylanan, evrenselci kabulleri biraz daha zayıflatan bir sonuçtur. Herder'in görüşleri, bunun yerine, ayrı halkların özgül tarihlerinin önemini vurgular. Bu görüşler aynı zamanda, ondokuzuncu yüzyılın her hâlde en etkili ideolojik gücü olacak olan milliyetçiliğe de ilham vermiştir. Farklı halkların ya da ulusların dilleri, ayrı bir ulusal kimliği tanımlayan, kültür ve duyarlılık farklılıklarına tekabül eder.

Gerçekten de, Herder bazı bakımlardan, Aydınlanmanın kabullerinden, Rousseau'dan bile daha radikal bir biçimde ayrılır. Rousseau her ne kadar evrensel tarihlere ve kaçınılmaz ilerleme kavramlarına şüpheyle baksa da, çağdaşlarına çok can alıcı bir öğüt vermekten geri durmaz. O, toplumsal gelişmenin yönü ve modernitenin nimetleri konusunda kararsızlık içindedir, bununla birlikte bu gelişme sürecinden kaçınılabileceğini ya da onun şimdi tersine çevrilebileceğini düşünmez. Rousseau'nun sosyal ve politik felsefesi, anlam belirsizliğine izin verse bile, açıkça buyurucudur. Oysa, Herder'in düşüncesi rölativizme kayar. Onun insan toplumuna ilişkin yorumu, farklı halk ve kültürlerin değerleriyle 'karakter özellikleri'nin mukayese edilemezliğini gerektirir görünmek-

---

[77] J. G. Herder, *Discourse on the Origin of Language.*

tedir.[78] Bir ulus ya da halkın biricik olan hayat tarzı, ona evrensel bir insan özü veya tek bir ideal toplum modeliyle nihaî olarak değer biçilmek bir yana, başka bir ulusun hayat tarzıyla ölçülemez. Herder her ne kadar geride, herkesçe paylaşılan bir 'insanlığın' (*Hümanität*) varlığını kabul etse de, bu, dil ve kültür farklılıklarıyla örtülür. İnsan toplumlarının çeşitliliğini, Hume ve Montesquieu gibi diğer Aydınlanma düşünürleri de kabul etmişlerdir, fakat onlar yasaların ve geleneklerin değişkenliğinin, ortak insan ihtiyaçlarını karşılamanın alternatif yolları olarak gördüler.[79] Öte yandan, Herder'in bene ilişkin yorumu, insan ihtiyaçlarının bile kendi topluluklarının somut hayat tarzlarından ayrılmaz olduğunu telkin eder. Başka bir deyişle, Herder'in ulusal ve kültürel farklılığa olumlu bir değer biçmesi, Aydınlanmanın evrenselleştirme eğilimlerine, gerçekte belirsiz birtakım içerimlerle birlikte, bir alternatif sağlar. Bir yandan, çeşitliliğin tanınması, onsekizinci yüzyıl boyunca Fransız kültürünün hâkimiyetine içerlemiş, Almanca konuşan bir dünyada özgürleştirici bir rol oynamıştır. Almanlar, kendi yollarını modernitenin çalıları içinden geçerek aramalıydılar. Öte yandan, kimileri için rölativizmden nihilizme yalnızca birkaç adım vardı. Eğer evrensel hiçbir ahlâkî standart yoksa, o zaman hiçbir standartın olmaması da pekâla mümkündür. Herhangi bir değer, müstakil bir kültürel geleneğin özsel bir bileşeni olarak, savunulabilir. Bireyin toplumsal kuruluşundan rölativizm aracılığıyla nihilizme çıkan görünüşteki kısa yol, göreceğimiz gibi, Kıta Avrupası geleneğinde yer alan daha sonraki düşünürlere çetin ve tekrar tekrar ortaya çıkan bir problem hazırlar.

Kendisi Romantik hareketin bir üyesi olmasa dahi, Herder'in düşünceleri Romantizmin onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru yükselişinde de önemli bir rol oynamıştır. Kısmen Fransız Aydınlanmasının hâkimiyetine duyulan ulusal hınçla motive olan Alman düşünürler, 'Alman ruhunun daha dindar, içe dönen bakışı'nı geliştirdiler.[80] Fransız düşüncesinin cansız ve türdeşleştirici materyalizmine karşı, dini ya da daha dikkatli ifade edildiğinde, din aracılığıyla ifade edilen hakikatleri savunmaya dönük yaygın bir ilgi vardı.[81] Romantizm, insanlığın duygusal, tinsel ve estetik niteliklerini kutsar. Romantikler Kant'ın ahlâk felsefesinden, özellikle de onun, ahlâkî hayatın doğa biliminin deterministik

---

78 Bkz., I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, s. 39.

79 A. g. e., s.210.

80 A. g. e., s. 37.

81 R. C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750*, s. 13.

ve indirgeyici kategorilerinden farklı terimlerle anlaşılması gerektiği mesajından etkilenmişlerdi. Kant'ın rasyonel benin evrensel bir biçimde geçerli olan ahlâk yasasına tâbi olma ve arzu ya da eğilimin 'empirik' motiflerinden bağımsızlığı olarak, katı özerklik anlayışı onların pek ilgisini çekmedi. Onlar bunun yerine, Goethe'nin mektup tarzında yazılmış, oldukça popüler romanı *The Sorrows of Young Werther* [Genç Werther'in Acıları]'inde (1774) belirgin olan niteliklere, otantiklik, doğallık ve kendini ifade etmeye değer verdiler. Aynı zamanda Romantikler, yalın bir biçimde duygucular da değildiler. Herşey bir yana, duygu ve tutkunun hem düşünce ve hem de kurguda ele alınması, pek de Romantiklerle başlamış olan bir şey değildi.[82] İtiraza açık olan, bu ele alınışın, özellikle onsekizinci yüzyılın gücü tükenmiş klasisizmi olarak görülmüş olan akımdaki ilham vermeyen doğasıydı. Romantikler özgünlüğü ve bireyselliği, sanatsal ve zaman zaman da toplumsal normların muhalefetini, ve salt uzlaşımsal olan bütün duygu ve eylemi hor görmeyi savundular. Onlar, İsaiah Berlin'in sözleriyle, 'akıl karşısında duygunun değil de, mağrur, inatçı ve engellenmemiş insan irâdesinin sözcüleriydiler.'[83]

Romantizm için, değer ve güzellik herşeyden önce biricik ve özgün olana ait özelliklerdir. Bir sanat eserine şekil veren sanatçılar gibi, bireyler de kendi özniteliklerini, bireyselliklerini işlemelidirler. Taylor, Romantik görüşte örtük olarak bulunan insan öznesi düşüncesini 'öznel ifadecilik' olarak tanımlar. Öznel ifadecilik özneyi, doğa biliminin mekanistik kategorilerinden çok, ifade kategorileri yoluyla anlar. Öznel ifadecilik, iki idealle özdeşleştirilir. O, öncelikle, başkasına bağımlılığın tersine, bene, 'kendisini dış gerçekliğe zorla kabul ettiren içsel bir güce' bağımlılığın peşine düşülmesini içerir. Bu düşünce, Leibniz ve Spinoza'yla olduğu kadar, Rousseau ve Kant'la da irtibatlandırılır. Söz konusu özerklik anlayışı, ikinci olarak, Herder'in, ifadenin bireyin özerk kişisel gelişiminin, arızî değil de, özsel bir yönü olduğu kavrayışıyla birleşir. Tıpkı dilin aktardığı düşüncelerden ayrılamaz olması gibi, ifade de, daha genel olarak, ifade edilmiş olan her ne ise, onu değişmeden bırakmaz. Öznel ifadecilik, başka bir deyişle, 'bir formun gerçekleşmesinin o formun ne olduğunu aydınlattığı ya da belirli kıldığı' görüşünü

---

82 Duygu, en belirgin olarak Henry Fielding'in *Tom Jones*'u benzeri romanlarda göze çarpar.

83 Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, s. 215.

içerir.[84] Bireysel insan hayatı ile sanat eseri arasındaki benzerlik, bu görüşü iyi özetlemektedir:

> bilinçli bir varlık olarak insan, en yüksek amacına, tıpkı bir sanatçı ya da yazarın amacına, eserini söylemek istediklerinin tam anlamıyla uygun bir ifadesi olarak gördüğü zaman ulaşması gibi, kendi yaşantısını potansiyel olarak olduğu şeyin uygun ve doğru bir ifadesi diye gördüğü zaman, ulaşır. İnsan hayatının salt kendisine özgü özelliği, ifade yoluyla ben bilincinde en yüksek noktaya erişmektir.[85]

Hayat sanata benzer, bundan dolayı sanat hayat için önem taşır. Kimileri hayatın sanat olduğunu öne sürerek, daha bile ileri gideceklerdir.

Hegelci Sentez

George Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770–1831), incelikle işlenmiş felsefî sistemi, hem Aydınlanmanın konularının ve hem de Aydınlanma karşıtı temaların iddialı bir sentezini yapmaya kalkışır. O, felsefenin ayrı Kıta Avrupası geleneğine yapılacak daha sonraki katkılar için ilham kaynağı ya da en azından anlamlı bir başvuru noktası olmuştur. Hegel, Rousseau ve Herder'den, Goethe'den, Hölderlin ve Romantizmden etkilenmişti, fakat o aynı zamanda kendisinde derin izler bırakmış olan Yunan kültürü ve felsefesiyle, klasisizmin ideallerinden de etkilenmişti. Kant'ın felsefesi de önemli bir çıkış noktası oluşturur. Hegel, Kant'ın 'akıl'la (*Vernunft*) salt 'anlama yetisi' (*Verstand*) arasındaki ayırımını, daha da ileri götürür. O, anlama yetisinin sıradan tanımlama, sabitleştirme ve düzenleme faaliyetlerine karşı, spekülatif ve pratik aklın, daha farklı bir kullanıma elverişli olan, sentez yapma kapasitelerinin alanını genişletmek ister. Anlama yetisini, göklere çıkarmaksızın, Kant'ın felsefesinin katı kategorileri ve cansız soyutlamalarıyla birleştirir. Hegel, aynı genel eğilimle, Aydınlanma rasyonalizminin soyut rasyonel ilkelerine, Rousseau ve Herder gibi düşünürler tarafından yöneltilen eleştirilerin gücünü tanır ve onların, insan hayatına, özellikle

---

[84] Taylor, *Hegel*, s. 15-16.

[85] A. g. e., s. 17. Krş., C. Taylor, *Sources of the Self*, 21. böl.

de hayatın ahlâkî, politik ve estetik boyutlarına ilişkin doyurucu bir görüşü bu ilkelere dayandırma girişimleri karşısında sergiledikleri şüpheciliği paylaşır. Öte yandan, o modernitenin başarılarının, herhangi bir Romantik ya da irrasyonalistin yaptığı gibi, tümden göz ardı edilmesine de aynı ölçüde karşıdır. Romantikler gibi, Hegel de Kant'ın saf ve pratik akılla estetik yargı gücünün ayrı yetilerinden oluşan kompleks sistemini son çözümlemede kuru ve insansızlaştırıcı bir şey olarak görür. O, romantiğin Kant'ın felsefesinde somutlaşan bölünmelerin nihaî bir çözülüşü hedefinin arkasına düşer ve bununla ilişkili olarak da, klâsik antikiteyle irtibatlandırılan cemaat, bütünlük ve uyumun yeniden ele geçirilmesinin yollarını arar. Hegel Aydınlanmanın sınırlı ve tek yanlı rasyonalitesinin politik ifadesi olarak gördüğü tiranik rasyonalizmin, Fransız Devrimi'nin aşırılıklarında çok canlı bir biçimde kanıtlanan, tehlikesini de görür. Fakat Hegel, modernitenin, bireysel özgürlüğü, anayasal devlet ve eleştirel aklı içeren, karakteristik kazanımlarını korumaya da aynı ölçüde kararlıdır.

Hegel'in felsefî sistemi hemen herşeyi kucaklayan geniş kapsamlı bir sentezdir, ama bu sentez, en anlamlı bir biçimde, onun Kant'ın ahlâk felsefesine olan tepkisi ve Hegel'in onun Fransız Devrimi'ndeki ifadesi olarak gördüğü şey aracılığıyla takdim edilebilir. Hegel somut ahlâkî yargıların yalnızca soyut evrensellik bağlantısından türetilebilme imkânından şüphe eder. Yalnızca kişinin eylemlerinin maksimlerini evrenselleştirmenin, bize ahlâkî eylemleri ahlâksız eylemlerden ayırma imkânı vermediğine işaret etmek, Kant'a yöneltilen bildik bir eleştiri hâline gelmiştir. Evrensellik ilkesi kendi başına tutarlı, ama ahlâken kötü bir fail olanağını dışta bırakmaz, zira her eylem, hatta en ahlâksız eylem dahi, maksimi çelişki olmadan evrenselleştirilebilecek bir şekilde tanımlanabilir. Güçlü ve yüzsüz bir birey, gücün hak veya güçlünün haklı olduğu maksimini, tutarsızlığa düşmeden, pekâla benimseyebilir. Bütün bu düşünceler, tümüyle formel ve soyut olan kategorik buyruğun içeriksiz olduğunu telkin eder.[86] İkinci bir problem, ahlâkî failin motivasyonu ile ilgilidir. Kant'ın hakikî ahlâkî eylemi, salt ödeve uygun olarak değil, fakat sadece ödev için gerçekleştirilmiş eylem diye tanımladığını

[86] Bu, elbette, tartışmalı bir iddiadır. Bazı Kantçılar evrenselleştirme ilkesinin belirli bir ahlâkî sonucu desteklemeye yetili olduğunu savunurlar (örneğin, L. Goldmann, Immanuel Kant. Daha geleneksel olarak da, T. C. Williams, *The Concept of Categorical Imperative* adlı eserinde, "aklın 'pratik' olabildikten başka, kendi başına eylemlerin motifi olabileceği" kabulünü öne sürer. (Bkz., s. 4 ve özellikle de 9. böl.)

daha önce gördük: 'Bir eylemin ahlâkî bakımdan iyi olması için, onun ahlâk yasasına uyması yeterli değildir —o aynı zamanda, *ahlâk yasası için* gerçekleştirilmiş olmalıdır.[87] Ama o, sıradan insan varlıklarının, istek ve eğilimlerinin desteği olmadan, ya da hatta istek ve eğilimlerine karşı, salt yasa olarak ahlâk yasası tarafından nasıl harekete geçirilebileceklerini açıklamanın güç olduğunun farkındadır.

Nihayet, Hegel, en kötüsü, Kant'ın ahlâk görüşünün soyutlanmasının, iyiden ziyade kötüye götürmesinin daha muhtemel olduğuna inanır. O, Fransız Devrimi'ni, Kant'ın ahlâk felsefesinin bütünüyle soyut rasyonalitesinin özünde var olan tehlikelerin tarihsel bir kanıtı olarak görmektedir. Hegel, 'bireysel bilincin kendisine ayrılmış alanın dışına çıktığı' ve 'kendisini irâde kavramı olarak anladığı' zaman, nasıl 'amacını evrensel amaç, dilini evrensel yasa, eserini de evrensel başarı olarak'[88] gördüğünü açıklar. Ama evrensel bilinç olumlu bir içerik üretemediğini görür ve 'onun için geriye yalnızca olumsuz eylem kalır: o sadece yıkımın, salt ölümü amaçlayan, 'şiddetli öfke ve çılgınlığıdır.'[89] Fransız ihtilalci Terörü, Kant'ın ahlâk felsefesinin 'mutlak özgürlüğü' ve soyut rasyonalitesinin karakteristik tezahürüdür. Gerçekten de, bu sonuç saf, serbest ve cüretkâr irâdenin Romantik kutsanışının somutlaştırdığı irrasyonalizmden beklenebilecek olan sonuçla benzerlik gösterir. Hakikaten, Hegel her ikisini de, 'başka türlü geçerli olan ödevlerin' aynı şekilde silinmesinin değişkeleri olarak görür:

> Ben-bilinci bir kez, başka türlü geçerli olan ödevleri boşluğa ve kendisini de irâdenin sınırsız içselliğine indirgeyince, ya kendi ilkesini mutlak evrensel ilke yapma ya da aynı şekilde, özel tikellikten ibaret kendi irâdesini, onu kendi ilkesi olarak almak ve eylemleri yoluyla gerçekleştirmek suretiyle, evrensel olanın üstüne çıkarma potansiyalitesi hâline gelir, eşdeyişle, potansiyel olarak kötü olur.[90]

Hegel için, varolan cemaatlerdeki ahlâkî değerler, ödevler ve toplumsal pratikler örgüsünü ihmal eden her ahlâk görüşünde tehlikeler vardır. İşe sıfırdan başlamak, ve yeni ve daha rasyonel ilkeler yaratmak amacıyla,

---

87 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, s. 57-58.

88 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* , s. 601-602. Bu eserin A. V. Miller tarafından yapılan çevirisi (*Hegel's Phenomonology of Spirit*), J. B. Baille'nin burada alıntı yapılan tercümesinden genelde daha açıktır.

89 A. g. e., s. 604.

90 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* , s. 92.

toplumun yerleşik geleneksel değerlerini ve pratiklerini bir kenara atmak, tam da Aydınlanma rasyonalizminin bir karakteristiğidir. Hegel, Kantçı evrenselleştirmenin öznelerarası boyutunun, her ahlâk anlayışı için, açıktır ki, özsel olan başkalarıyla ilişkiyi, sadece soyut ve son çözümlemede içeriksiz bir biçimde yeniden inşa ettiğini öne sürer. Kategorik buyruk evrensel 'nesnel ahlâk'ın (*Moralität*) yeni baştan inşasıdır, fakat o 'etik hayat'ın (*Sittlichkeit*) somut öznelerarasılığını temellendiremez. Rousseau ve Herder için olduğu gibi, Hegel için de, etik hayat yalnızca, varolan bir cemaatin kültürüne, onun değerleriyle pratiklerine katılım yoluyla korunabilir.[91] Yine, Kant'ın felsefesinde kutsanan bireysel özerkliğin Hegel'in bakış açısından reddedilmediği, fakat onun organik bütünlüğün ve cemaatin değerleriyle uzlaştırıldığı, vurgulanmaya değer bir husustur. Hakikî özgürlük —hem birey ve hem de toplum için yıkıcı olmayan özgürlük— bir cemaatin etik hayatında temellenmiş olmalıdır.

Hegel'in etik hayatın somut öznelerarasılığına ilişkin görüşü, doğru olanla doğal olan, bir yandan 'ahlâkî' [moral, çev.] ya da 'rasyonel' irâdeyle diğer yandan tikel insan bireyleri olarak istediklerimiz veya arzu ettiklerimiz arasındaki ilişki problemine de cevap verir. Kant'ın ahlâk felsefesinde, (Tanrı ya da meleklerin tersine) tikel insan bireylerinin niçin her zaman ahlâk yasasına uyarak eylemeleri gerektiği hususu, görmüş olduğumuz gibi, hiç açık değildir. Doğa ile ahlâk arasında, açıktır ki, kapatılamaz olan bir yarık vardır. Öte yandan, Hegel için, birey, birey olarak yalnızca tikel cemaatler içinde varolabilir. Birey, toplumsal düzenin bir öncülü olmaktan ziyade, bir ürünüdür. Bir sonuç olarak, yalnızca soyut bireyin en rasyonel düşünümleri dahi etik [ethical, çev.] hayat için uygun bir temel oluşturamayacak olmakla kalmaz, fakat somut bir ahlâkî cemaat olmadan, herşey bir yana, böylesi bir ahlâkî ölçüp

---

91 Daha sonraki bir geleneğin terimleriyle, Kantçı yeniden inşa, 'diyalojik' değil de, katışıksız bir biçimde 'monolojik' olan bir işleme dayandırılır. Evrenselleştirme her ne kadar tüm öznelerin belli bir maksimi benimsemeleri durumunda ne olacağını ölçüp biçmeyi gerektirse de, ölçüp biçme işlemi ilke olarak başkalarından tecrit olmuştek bir özne tarafından da gerçekleştirilebilir. Ötekinin hakikaten hesaba katılması söz konusu değildir. Habermas'la bağlantılı bu ayırım için bkz., T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 326. Bu gerçeklilik, göreceğimiz gibi, tarihin önemini de gündeme getirir. Bireyler her zaman somut bir cemaat ve kültürün üyeleri olarak anlaşılmak durumundaysalar eğer, bu takdirde onların tarihsel olarak da anlaşılmaları gerekir.

biçmeye muktedir bireyler de olmayacaktır. Ancak, bireyin toplumsal kuruluşu, aynı zamanda ahlâkî ya da rasyonel irâdenin doğal eğilime mutlak bir biçimde karşıt olmadığı anlamına gelir. Ahlâkî irâde, doğal eğilimleri göz ardı etmenin ya da bastırmanın sonucu olmaktan çok, rasyonelleşmenin ya da toplumsallaşmanın sonucudur. Salt dürtüye karşıt bir şey olarak, irâde, 'kendi üzerine döndürülmüş ve böylelikle de tümelliğe geri götürülmüş tikelliktir; yani, o bireyselliktir.'[92] Belirli bir insan organizmasının 'söz dinlemez' dürtülerinin başkalarının ilgi/-çıkarlarıyla özsel hiçbir ilişki içinde bulunmadığı yerde, olgun insan bireyinin toplumsal bir biçimde oluşmuş olan 'irâdesi', bu her ne kadar toplumun tüm bireylerinin irâdelerinin zorunlulukla tam bir uyum i-çinde olması anlamına elbette gelmese de, cemaatin taleplerini yansıtır. Rasyonel irâde, tıpkı Rousseau'nun genel irâdesi gibi, herkesin irâdesine eşit değildir.

İlk bakışta Hegel'in konumu da, tıpkı Herder ve Romantikler tarafından geliştirilmiş konum gibi, rölativizmi içermekte gibi görünür. Zamandışı ve evrensel ilkelerin yokluğunda, öyle görünmektedir ki, farklı kültür ya da zamanların değerlerini, ne kadar itici görünürlerse görünsünler, eleştiremeyiz. Aydınlanma rasyonalizmi ihtilalci Teröre götürebilir, fakat evrensel ilkelerin yokluğunda, Terör nasıl mahkûm edilebilir? Hegel rölativizmden, tutkulu bir tarih felsefesinin yardımıyla, sakınmaya çalışır. Kültürel formların çeşitliliği bir tarihsel gelişme sürecindeki evreler, kendi kendini açımlayan bir 'tinin diyalektiğindeki' uğraklar olarak görülür. Diyalektik terimi, müzakere ya da tartışma için kullanılan Yunanca sözcükten türer. Klâsik olarak, Platon'un Sokratik diyaloglarında argüman, çatışan bakış açılarının karşıtlığından geçerek gelişir. Örneğin, 'Adalet nedir?' sorusuna belli bir cevap önerilir ve o, daha sonra eleştiriye tâbi tutulur. Bununla birlikte, eleştiri basitçe ilk öneriyi silmez, ama bunun yerine, alternatif ve muhtemelen daha iyi bir öneriye götürür. Hegelci terimlerle ifade edildiğinde, o ilk görüşün, yalnızca soyut değil de, belirleme almış bir olumsuzlanmasını doğurur. Hegel, tek tek tarihsel toplumlar ve onlarla irtibatlandırılan dünya görüşleri ya da 'tin'leri (*Geist*), buna paralel terimlerle, yani olumsuz yönlerini atarken, onların olumlu yönlerini kendisine dahil etmek suretiyle, daha öncekileri diyalektik olarak aşan toplumlar ve dünya görüşleri diye anlar. Bir düşünme tarzı içindeki gerilimler, yeni düşünme tarzının da kendine özgü gerilimleri olacak olmakla birlikte,

---

92 Hegel,*The Philosophy of Right*, s. 23.

daha doyurucu bir düşünme tarzına geçişte bertaraf edilir.[93] Tarih, bilincin ya da 'tin'in, tek tek tarihsel toplumlarda cisimleşen, yapılarının diyalektik bir ilerleyişi olarak yeniden inşa edilebilir.

Dahası, Hegel sarmal olarak yükselen diyalektiğin doğrultusunun, bir baştan diğerine, özgürlüğün gelişimi olarak anlaşılabileceğini düşünür. 'Dünya tarihi Özgürlük bilincinin gelişiminden başka hiçbir şey değildir.'[94] Tarihin diyalektiği boyunca, Hegel'e göre, tin —belli bir dünya görüşü ya da hayat konsepsiyonunun cisimleşmesi olarak görülen somut cemaat—giderek daha rasyonel ve ben-bilincine sahip hâle gelir. Dünya tarihinin ana hatları kabaca bu terimlerle çizilir. 'Doğu'nun, yalnızca zorba hükümdara özgürlük tanıyan, 'durağan' uygarlığını, eski Yunan ve Roma'nın klâsik dünyası ve cumhuriyetçi özgürlüğü gölgede bırakır. Ortaçağ Hristiyanlığı Tanrı önünde herkesin eşit olduğunu kabul eden bir dini tahta çıkartır ve özgürlüğün bundan sonraki gelişimi için gerekli hazırlıkları yapar. Protestanlığın 'Germanik' dünyası, bireysel bilincin Tanrı'yla doğrudan bir ilişki içinde olma hakkı üzerinde durur.[95] Aynı zamanda, rölativizm hayaleti dualarla defedilir. Hegel, toplumlara eleştirel bir gözle kıymet takdir etmenin evrensel bir standartını, doğadan ya da saf akıldan yola çıkan argümanlara başvurmaksızın, elde etmiş durumdadır. Toplumlara ya da kültürlere, onları kendilerini diyalektik olarak açımlayan formların yükselen dizilerinde bir yere yerleştirmek suretiyle, bir değer biçebiliriz. Hegel'in tarih felsefesinin Batı uygarlığının veya modernitenin nihaî değerini hiç sorgulamaması anlamlıdır. Bununla birlikte, onun Batı'nın tarihsel gelişimine ilişkin diyalektik yorumu, geleneksel Aydınlanma anlatılarına kıyasla, daha ayrıntılıdır. Gerçekten de, modernleşme süreçleri, kesintisiz gelişmenin çizgisel bir 'ilerlemesi' olarak değil de, tinin tek yanlı, ama gelişen tezahürlerinin pürüzlü ve çelişki yüklü dizileri olarak yeniden inşa edilir.

---

93 Hegel'den ziyade, Fichte ve daha sonraki Hegel yorumcularının sık sık kullandığı terimlerle ifade edildiğinde, belli bir tezin içerdiği çelişkiler karşıt bir teze ya da 'antitez'e götürür. Antitez de, hem tez ve hem de antitezin 'doğru'larını içeren ve dolayısıyla daha yüksek bir 'sentez'i temsil eden, yeni bir bakış açısına yol açar. Hegel daha çok, bir 'doğru'nun, onun 'aşılmasına' (*Aufheben*) yol açan 'olumsuzlanması'ndan söz eder. Gerçekten de, Hegel'in diyalektiği kullanma tarzı, bazı tasvirlerin telkin ettiğinden daha az mekaniktir.

94 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, s. 19.

95 Bkz., Hegel, *The Philosophy of History*. Hegel'in tarih felsefesine ilişkin özlü bir yorum için, bkz., P. Singer, *Hegel*, 2. böl. ya da Taylor, *Hegel*, IV. Kıs.

Hegel'in diyalektik yöntemi, onun Aydınlanma epistemolojisinin merkezî bilmecesinden sakınma yönündeki ilk ve en ünlü teşebbüsü olan *The Phenomenology of Mind* [Zihnin Fenomenolojisi]'nda da uygulanır. Aydınlanmanın karakteristik yaklaşımı, bilgiyi, Kartezyen terimlerle anlaşılan öznenin, kendisiyle dış gerçekliğe gidebildiği bir araç ya da alet olarak görür. Bu yaklaşım, iyi bilinen bir dizi aşılmaz güçlükle karşı karşıya kalır. Bu aletin güvenilirliği ile ilgili septik kuşkuların veya dış dünyanın varolup olmadığıyla ilgili şüphelerin üstesinden nasıl gelebiliriz? Başka zihinlerin olduğunu nasıl bilebiliriz? Hegel bunlara, bu bilgi görüşünün kendisinin doğru olduğunu nasıl bildiğimiz, sorusunu ekleme eğilimindedir. Descartesçı radikal şüphe tavrını benimsersek eğer, o zaman bu görüşün kendisinin de sorgulanması gerekir. Hegel'e göre, Kant'ın transendental idealizmi de, dış dünyaya ilişkin tecrübelerimizin kaçınılmaz borusu olarak, benzer bir zihin ya da 'anlama yetisi' görüşüne dayanır. Bilinemez bir 'kendinde şey' ya da numenin öne sürülmesi, bu bilgi tanımının doğrudan ve, Hegel için, tatmin edici olmayan bir sonucudur. Kant, kendisine ilişkin olarak, tanım gereği, hiçbir bilgimizin olamayacağı bir şeyin varoluşunu öne sürme gibi, çok sıkıntılı bir konuma sürüklenmiştir. Hegel'in modern epistemolojinin özü itibariyle problematik olan yaklaşımına karşı getirdiği radikal alternatif, önkabulleri hakikaten olmayan bir konumdan yola çıkmaktır. O, bu bağlamda, 'içeriden kendisine göründüğü şekliyle, bilince ilişkin bir incelemeyi —başka bir deyişle, bir zihin fenomenolojisini—' önerir.[96] Fenomenoloji, 'önceden tasarlanmış bir modele uyma olarak değil de, bir *fenomen* olarak, fiilen *göründüğü* şekliyle, bilgiye ilişkin bir açıklama' üretmeyi amaçlar.[97] Hegel'in argümanı, bilgi probleminin bilincin önüne konması durumunda, bilincin kendisinin gerekli çözümü temin edebileceğini kabul eder.

İşe duyumsal bilincin en temel formu olan 'duyusal kesinlik'le başlayan Hegel, bilincin bir dizi dönüşüm yoluyla, giderek daha gelişmiş biçimlere doğru nasıl evrim geçirdiğini gösterir. Her bilinç formu (tıpkı tarihin her evresi gibi), onu eksikli ve istikrarsız kılan, dolayısıyla da son çözümlemede, diyalektik olarak daha gelişmiş biçimlere yol açmak durumunda olan gerilimler ya da çelişkiler içerir. Hegel'in kalkıştığı işin kapsamı, insanın gözünü korkutacak ölçülerdedir. O, yalnızca duyumsal ya da empirik bilincin gelişimini değil, fakat aynı zamanda ben-

---

96 Singer, Hegel, s. 51. Bkz., *Preface to Hegel's The Phenomenology of Mind.*

97 R. Norman, *Hegel's Phenomenology*, s.14. Bir de bkz., Taylor, *Hegel*, II. Kıs.

bilinci ve aklın, ahlâkî, dinî ve felsefî düşüncenin çeşitli formları yoluyla ortaya çıkışını da adım adım izler. Gerçekten de, o ahlâk, sanat, din ve felsefenin tarihini, zihnin fenomenolojisinin evreleri içine sıkıştırır. Modern devlet, sanat ve dinin ahlâkî cemaati, 'mutlak bilgi' yolundaki evreler olarak teşhis edilir. Diyalektik, tinin bütün bir diyalektik gelişme sürecinin felsefe, daha doğru bir deyişle, Hegel'in kendi felsefesi tarafından, kendi üzerine dönen düzene sokuluşuyla doruk noktasına ulaşır. Felsefe tini, kendi kendisinin, en tam ve tümüyle en rasyonel, bilincine —özgürlüğün mümkün en yüksek gerçekleşmesine eşdeğer olan bir ben-bilincine— götürür. Felsefî bilgi mutlaktır, çünkü o başka içsel çelişki ya da eksikliği olmayan bir bilinç formudur: 'Son durak, bilginin kendi ötesine gitmeye zorlanmadığı, onun kendi yerini bulduğu, kavramın nesneye ve nesnenin kavrama tekabül ettiği noktadadır.'[98] Hegel'in terimleriyle ifade edildiğinde, dünyaya ilişkin bilgimizin, yalnızca tinin kendisi çok çeşitli formlar içinde açımlayan ben bilincinde sadece bir uğrak olduğu ortaya çıkar.

Hegel'in felsefeye yeni yaklaşımının sonucu, şu hâlde, idealizmin bir türüdür. 'Kendine göründüğü şekliyle zihinden' hareket eden Hegel'in, 'Kendine göründüğü şekliyle Zihin' olarak bütünsel bir gerçeklik görüşüne ulaşması, ner hâlde şaşırtıcı değildir. Hegel'in konumu en iyi, Kant'ın transendental idealizminin bir radikalleşmesi olarak anlaşılır. Bilebildiğimiz biricik dünya anlama yetimizin formuna uyan bir dünya ise, bu takdirde dünyanın 'salt maddî olana' kıyasla, zihne daha fazla uyan yönlerinin olması şaşırtıcı olmaz. Bununla birlikte, bu, Hegel'in dış ya da maddî gerçekliği, Kant'ın transendental idealizminden daha fazla, reddettiği anlamına gelmez. Hegel'in idealizmi, rasyonel olanın gerçek ya da aktüel ve gerçek olanın da rasyonel olduğu gibi, daha farklı bir sonuca ulaşır. Taylor'un da ifade ettiği gibi:

> Hegel'in idealizmi, dış maddî gerçekliğin reddi olmak bir yana, onun en güçlü bir biçimde tasdikidir; o yalnızca varolmaz, fakat zorunlulukla varolur. ...Mutlak idealizm İdeanın, yani rasyonel zorunluluğun bir tezahürü olmayan hiçbir şeyin varolmadığı anlamına gelir. Herşey bir amaç, rasyonel bir ben bilincine ulaşma amacı için varolur ve bu, varolan herşeyin rasyonel zorunluluğun tezahürü olmasını gerektirir.[99]

---

98 Hegel'den aktaran Norman, *Hegel's Phenomenology*, s. 17.

99 Taylor, *Hegel*, s. 109-110.

Gerçeklik, Berkeley'in empirik idealizminin işaret ettiği gibi, geride töz ya da madde olmaksızın, Descartesçı ya da Humecu idelerden meydana gelmiş, 'salt ideal' bir şey değildir. Gerçeklik, daha ziyade, öğelerinin birbirlerine, yalnızca mekanik değil de, entellektüel ya da rasyonel bir biçimde bağlanmış olmaları anlamında idealdir. Findlay'in de öne sürdüğü gibi, Hegel'in idealizmi özü itibariyle teleolojiktir: Gerçeklik sadece nihaî amaç ya da hedefiyle, ben bilincine sahip tinin gerçekleşmesiyle anlaşılabilir. O, 'dünyamızdaki ya da düşüncemizdeki bir şeyin, kendi bilincine varan Tinin faaliyetlerinin bir koşulu olma işlevi görmek dışında, hiçbir anlamı ya da işlevi olmadığı'[100] sonucunu içerir. Zihin, felsefî düşüncenin sınırında, kendisini evinde ve dünya ile birmiş gibi hisseder.

Hegel'in felsefesi, ondokuzuncu yüzyıl boyunca ve sonrasında, önce temelde Almanya'da, ardından da tüm Avrupa'da, önemli bir etki yaptı. Hegelcilik 1840'lara dek, Almanya'da hâkim felsefe okuluydu ve yüzyılın ikinci yarısında, T. H. Green (1836–1882), Bernard Bosanquet (1848–1923) ve F. D. Bradley (1846–1924) gibi İngiliz idealistlerinin meydana getirdiği etkili bir akımın doğuşuna yol açtı. İtalya'da Giovanni Gentile (1875–1944) ve Benedetto Croce (1866–1952)'den her ikisi de, seçkin Hegelcilerdi. Daha genel olarak da, Aydınlanmanın bilimsel aklı tanrısallaştırması, her ne kadar tümden tersyüz edilmese de, önemli ölçüde sınırlama gördü —Hegel, aynı zamanda çağının doğa bilimleri hakkında da geniş bir bilgi sahibiydi. Hegel'in gerek felsefî tarih anlayışı ve gerekse, ahlâk, sanat, din ve felsefeye ilişkin, onları mutlak bilgi yolundaki önemli evreler olarak gören, tarihsel kavrayışı bütün bir kültürel gelişmeler ve entellektüel disiplinler alanını harekete geçirdi. Bununla birlikte, Hegelci sentezin garip ve kararsız bir karışım olduğu ortaya çıktı ve o, hâkim bir felsefe okulu olarak, kısa süre içinde eleştirinin popüler hedefi hâline geldi. Hegel'in düşüncelerinin sadık yorumcularının, düşüncenin bundan sonraki tarihine, onun sert eleştirmenlerinden, çok daha az etki yapmış olmaları ironiktir. Hegel'e bundan sonra, idealizmi ve siyasî muhafazakârlığından, ölçüsüz rasyonalizmi ve felsefî sentezinin kendinden çok emin ihtirasından dolayı saldırılacaktır. İngiltere'de, yirminci yüzyılın başlarında, Bertrand Russell, G. E. Moore ve diğerlerinin saldırıları empirist yaklaşımı canlandırdı ve sonuç olarak da, analitik felsefeyi kurdu. Diğerleri ise, Aydınlanmanın çarpık rasyonalitesinin daha başkaca tezahürleri olarak görme eğiliminde oldukları şey-

---

100 J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, s. 23.

lere gösterdikleri kendilerine özgü tepkilerle, felsefede ayrı bir Kıta Avrupası geleneğini tanımlayan yepyeni bir yaklaşımlar dizisinin doğuşuna yol açtılar.[101]

101 Hegel'in çok yönlü felsefesinin kimi diğer yönlerine, bu tepki ya da cevaplar bağlamında daha sonra değinilecektir.

3.Bölüm

Özgürleşmenin Diyalektiği: Marks, Frankfurt Okulu ve Habermas

Feuerbach, Marks ve Marksizm

Hegel'in felsefesi, Almanya'ya en azından 1840'lı yıllara kadar egemen oldu, fakat kısa bir süre sonra, temelde tarihin diyalektiğinin özü itibariyle tamamlanmış olup olmadığı konusunda, bir büyük bölünme yaşandı.[1] 'Yaşlı Hegelciler' diye adlandırılan Hegelciler, hem siyasî ve hem de felsefî olarak, daha tutucuydular. Onlar Hegel'in felsefesini, din ve felsefenin, Aydınlanmanın yıkıcı şüpheciliğinin üstesinden gelen ve inanç için yeni bir temel kuran, ileri düzeydeki bir uzlaşımı olarak yorumladılar. Hem Prusya'da III. William'ın yönetimi altındaki mevcut siyasî düzeni ve hem de onun Hegelci idealizmdeki entellektüel ifadesini, 'tinin' diyalektik açılımının doruk noktası ve dolayısıyla, Mutlak'ın uğrakları olarak gördüler. 'Eski Hegelciler'in okumasına göre, Hegel'in *The Philosophy of Right* [Hukuk Felsefesi] (1821), herşey bir yana, bireyin cemaate ve devlete olan yükümlülüklerini kanıtlıyordu. Kıta Avrupası idealizmiyle İngiliz idealizminin ve muhafazakârlığın çok çeşitli akımları, özde bu genel felsefî çerçeve içinde çalışmayı sürdürdüler.[2] Bununla birlikte, Hegel'in 'Genç Hegelci' haleflerinin hem

[1] Hegel Amerika'yı tarihin evrimindeki yeni bir uğrak olarak görüyordu. Bkz., W. Kaufmann, 'The Hegel Myth and its Method'.

[2] Bkz., 1. Böl. n. 7 ve 2. Böl. s. 40-41.

daha sonraki Kıta Avrupası felsefesi üzerinde ve hem de dünya üzerinde daha büyük bir etkisi olacaktı. Onlar Hegel'in eserlerini, tarihsel sürecin tamamlanmamışlığını ve diyalektik sarmalın yeni bir dönüşüne duyulan ihtiyacı öne sürerek, daha farklı bir biçimde yorumladılar. Hem varolan politik düzen ve hem de hâkim felsefe ve din dönüşüme uğratılmalı ya da hatta yıkılmalıdır. Filozofların, kökten sosyal ve entellektüel eleştiri yoluyla, entellektüel ve politik devrime yol açmaları gerekmektedir. Genç Hegelcilerden özellikle Ludwig Feuerbach, büyük ölçüde Karl Marks ve Friedrich Engels'in düşüncesine olan tesiri yoluyla, uzun süreli bir etki yapmıştır. İşte bu kaynaklardan hareket edildiğinde, Kıta Avrupası felsefesine yapılan bir dizi önemli katkının izi sürülebilir. Bu katkılar, Marks'ın kendisinin düşüncelerinden, entellektüel ve ideolojik bir sistem olarak tarihsel materyalizmle onun kendi adını taşıyan Marksizmden başlayıp, Marksçı düşüncenin, Frankfurt Okulu ve Habermas'ın 'Batı Marksizmi' de dahil olmak üzere, çeşitli eleştirel yenilenmelerine dek uzanır. Nihayet, Marksizm, postmodernist eleştirinin bir ilk hedefi olarak, varoluşunu bir şekilde yeraltında sürdürür.[3]

Marks'ın düşüncesinin oluşumuna en fazla katkı yapan üç etki, çalışma arkadaşı Friedric Engels tarafından, Alman idealist felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz iktisatı olarak tasvir edilmiştir.[4] Engels'in kafasındaki felsefe, hiç şüphe yok ki, temelde Hegel'in felsefesiydi, bununla birlikte Hegel'in katkısı önemli ölçüde Ludwig Feuerbach'ın (1804–1872) aracılığıyla gerçekleşmiştir.[5] Feuerbach'ın felsefesinde, Hegel'in çok güçlü bir biçimde etki yapmış olduğu, dinî eleştiri merkezî bir rol oynar. Feuerbach'ın, en ünlü eseri olan *The Essence of Christianity* [Hristiyanlığın Özü]'de (1841) sunulan, dinî eleştirisi, Aydınlanma düşünürlerinin daha önceki ifadelerinden daha kompleks ve daha ayırtılıdır. Aydınlanmanın 'özgür düşünürleri' çoğunluk, geleneksel Hristiyanlığın bâtıl ve bilimdışı öğeleri olarak gördükleri şeylere karşı düşmanca bir tavır aldılar. Kilise'nin, Avrupa'daki otoriter re-

---

[3] Frankfurt Okulu ve Habermas konusunda bkz., bu bölümün ikinci ve üçüncü kesitleri, s. 55-78. Marksizm ve postmodernizm ilişkisiyle ilgili olarak, 7. Böl. s. 190-193.

[4] David McLellan, *Karl Marx:His Life and Thought*, s. 128.

[5] Michael Oakeshott gibi bazıları, Marks'ın sonuç olarak Hegel'i temelde yanlış anladığını savunmuşlardır. Bkz., M. Oakeshott, 'Michael Oakshott on Marx on Hegel'.

jimlere payanda olmak suretiyle, oynadığı rolden de şikâyetçiydiler. Bununla birlikte, dine gösterilen tepkiler çok çeşitli biçimler aldı. Görece az sayıda düşünür açıkça ateist bir tavrı benimsedi, daha bile azı inançsızlığın muhtemelen kökten, hatta nihilist ahlâkî ve politik sonuçlarını gözler önüne serdi.[6] Daha genel bir tepki, ya bâtıl itikatlardan ve dogmatik öğelerden arındırılmış rasyonel bir din olarak, ya da, pragmatik bir tavırla, yaygın ateizmin en muhtemel sonucu gibi görünen toplumsal kaosa tek alternatif olarak savunulan soyut bir deizmdi. Voltaire'in de belirtmiş olduğu gibi, 'Tanrı varolmasaydı eğer, onu icat etmek zarurî olacaktı.'[7]

Feuerbach ise, bunun tersine, dinî inancın, lafzî doğruluğunu reddetmekle birlikte, dinde hâlâ pek çok hakikat, Aydınlanma için savunulacak yanı bulunmayan öğreti ve inancın ayrıntılarında bile, gerkçekten de önemli hakikatler bulur. Feuerbach'ın dine ilişkin eleştirisi, onun dinin yalnızca 'soyut bir olumsuzlanması'ndan ziyade, belirleme almış bir olumsuzlanmasını savunması anlamında, diyalektik bir eleştiridir. Din yalnışsa eğer, o bundan dolayı değersiz değildir. Dinin olumsuzlanması bizi mutlak bir hiçlikle bırakmaz, fakat daha çok olumlu, belirli bir sonuç —gerçekte, daha yüksek bir diyalektik evreyi— verir. Feuerbach'a göre, din lafzen yanlış olsa bile, o yine de insanın ihtiyaçlarının en derinlerinde kökleşmiştir. Din tanrısal vahyin değil de, insanın kendisinin eseriyse eğer, bu takdirde onun istek ve özlemlerini yansıtması da gerekir. Hegel'in insanın kendisini tarih yoluyla gerçekleştirmesi süreciyle ilgili kavrayışını benimseyen Feuerbach, Tanrı'yı insan doğasının bir dışlaştırılması ya da 'nesneleştirilmesi' olarak görür: 'Tanrısal varlık, insan varlığından başka hiçbir şey değildir ya da daha çok bireysel insanın sınırlılıklarından arındırılmış, kurtarılmış, nesnel hâle getirilmiş —yani, başka, ayrı bir varlık diye temaşa ve hürmet edilen— insan doğasıdır. Tanrısal doğanın tüm öznitelikleri, öyleyse, insan doğasının özniteliklerdir.'[8] Tanrı, insanın iyilik, aşk veya güç gibi nitelikleri yoluyla anlamlandırılır, ama bu nitelikler önemli ölçüde mübalağa edilir. Tanrı bütünüyle iyidir, tam anlamıyla sevendir ve sonsuzca kudretlidir. İnsanın, bu şekilde düşsel bir varlığa fırlatılan nitelikleri,

---

6 David Hume'un ateist muhafazakarlığını Marquis de Sade'ın (1740–1814) cüretkar ahlâksızcılığıyla karşılaştırınız.

7 Voltaire, *Epîtres*, 'A l'Auteur du livre des trois imposteurs', no.96. *Oxford Dictionary of Quotations*, s. 716.

8 L. Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 14.

daha sonra Marks'ın düşüncelerinde önemli bir rol oynayacak olan terimle ifade edildiğinde, 'yabancılaştırılmış'lardır. Yetkin ve gücü herşeye yeten bir Tanrı'yla karşılaştırıldığında, insan kendisini, Tanrı'ya devretmiş olduğu niteliklerden yoksun olarak, olumsuz terimlerle tanımlar. 'Din Tanrı'yı, sadece insanı fakirleştirmek suretiyle, zenginleştirebilir.'[9]

Öyleyse, din, tanrısal ya da doğaüstü olana değil de, insanın kendisine ilişkin olan bilgisinin bir türü olarak yeniden yorumlanmalıdır. Din, insanın kendi benine ilişkin çarpıtılmış bilgidir: 'Din insanın kendi benine ilişkin bilgisinin en eski ve de en dolaylı biçimidir.'[10] O, bene ilişkin dolaylı ya da çarpıtılmış bir bilgidir, zira iman edenler olarak bizler, insanın yetilerinin yabancılaşması olarak, dinin gerçek özünden yana derin bir bilgisizlik içinde bulunmaktayız. Bilgisizlik, açıktır ki, 'dinin kendine özgü doğasının temelinde bulunur', çünkü biz dinî inancın gerçek anlamını kavrar kavramaz, onu yitiririz.[11] Aynı durum, dinî inancın gerçekleştirdiği işlev, yani onun, doğamıza ve talihimize olan bağımlılığımız, kaza, acı ve ölüm bağlamındaki dayanıksızlığımız karşısında, bize sunduğu teselli için de geçerlidir. Teselli, acıya anlam veren ve bizi ebedî yaşamla ödüllendirecek olan iyiliksever bir Tanrı yanılsamasına dayanır. Din, insan varoluşunun problemlerini, yalnızca yanılsama bağlamında dahi olsa, çözer. Kamenka'nın sözleriyle, 'insanın durumunu ifade eden ve aynı zamanda, insanın bu durumu aşma arzusunun hayalî bir ödülünü sağlayan bir düş, kuruntu egemen bir resimdir.'[12] Feuerbach, tıpkı Hegel gibi, görüşünü tarih aracılığıyla ifade eder. O, ilkel çoktanrıcılıktan başlayıp, Musevîlik ve Hristiyanlık gibi daha gelişmiş tektanrılı dinlere dek uzanan, tarihsel bir ilerlemeyi tasvir eder. İçsel inanç tecrübesi ve bireyle Tanrı arasında kurulan doğrudan ilişki üzerindeki vurgusuyla, Protestanlık, daha az gelişmiş dinlerin âdeta puta taparcasına Tanrı diye taptıkları varlığın insan olduğunu farketmenin çok yakınına gelir. Yine de, Feuerbach, yalnızca dinin tam bir gizem-

---

9 A. g. e., s. 26.

10 A. g. e., s.13.

11 A. g. e., s.13.

12 E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, s.39. Burada psikanalize yapılan gönderme çok yerinde bir göndermedir, zira dini aynı zamanda 'insan zihninin düşü' diye tanımlayan Feuerbach, Freud'ta söz konusu olacak, düşlerin 'gizemsizleştirilmesi' ve bilinçli zihnin öz saydamlığından olan başkaca sapmalar için bir model sağlar (bkz., aşağıda 6. böl., s. 218-221.

sizleştirilmesi yoluyla insanın yabancılaşmış yetilerini kendine yeniden tam olarak mal edebileceğine ve ihtiyaçlarının salt yanılsama içeren bir tür tatmininden çok, gerçek bir tatmini üzerinde odaklaşabileceğine inanır.

The Philosophy of Future [Geleceğin Felsefesi]'da Feuerbach, dinî gizemlileştirmeye yönelik eleştiriyi, insanın kendi benine ilişkin çarpıtılmamış bilgisinin önündeki nihaî engel olarak 'spekülatif felsefe'yi, bir diğer deyişle 'Hegelci idealizmi' de kapsayacak şekilde genişletir.[13] O, spekülatif felsefeyi, 'felsefeyi bilimle olan doğal ittifakından koparmış' ve 'onu dinî dürtüye tâbi kılmış olmak'la suçlar. Din ve felsefenin Hegelci uzlaşımı da, gerçekte felsefenin (bu teoloji her ne kadar, 'doğru, rasyonel teoloji' olsa da) teolojiye dönüşmesidir ve teoloji ne felsefe, ne de dindir. Gerçekten de, teoloji hiçbir şekilde dine tercih edilebilir değildir.[14] Din insanla ilgili çarpıtılmış doğruları içeren 'gerçek öz' ya da 'içerik'tir, oysa teoloji, dinin 'yanlış özü' ya da 'formu'dur ve insanî yetilerin daha bile yoğun ve bilinçli bir yabancılaşmasını içerir. Felsefe, evrenin düşüncede yeni baştan sistematik bir inşasını ortaya koyma teşebbüsünde, teolojiyi taklit etmemelidir; felsefe daha ziyade eleştirel ve materyalist olmalıdır. Soyut ve tümel kavramlarıyla idealizm, dinin çok yakınında durur. Feuerbach, tıpkı empiristler gibi, 'felsefenin başlangıcının sonlu, belirli ve aktüel olan olduğuna' inanır.[15]

Ama, Feuerbach daha önceki empirizmin tek yanlılığının da farkındadır. 'İnsan' sadece izlenimlerin pasif bir alıcısı değildir, fakat tecrübenin oluşumuna aktif ve yaratıcı bir biçimde katılır. Üstelik bu katılım, yalnızca saf bir ben bilinci ya da Kantçı transendental egonun soyut ve cisimleşmemiş faaliyeti değildir. O, bütünselliği içinde kişinin, anlama yetisi ya da idraki olduğu kadar, çıkarları, tutkuları, korkuları ve umutları da içeren, pratik faaliyetidir. Bilgi, cisimleşmemiş ego ya da zihnin değil de, duyumsal, fiziksel bir varlık olarak 'insan'ın bir özelliğidir. Bilme, yalıtlanmış bir bilen öznenin faaliyeti de değildir: O, zorunlulukla başka insanları da içerir. Bilgi 'Ben-Sen' ilişkisinin öznelerarasılığını gerektirir. Hegel'in felsefesinin de işaret ettiği gibi, bilgi, Aydınlanma epistemolojisinin tözsel ya da soyut evrensel öznesinden ziyade, tarihsel olarak konumlanmış kültür ve toplumlar tarafından ta-

---

13 L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future* (1843)

14 Feuerbach'tan aktaran Kamenka,*The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, s.78 ve 80.

15 A. g. e., s.76.

şınır. Bilgi, kısacası pratiktir —bilgi sosyal ve somut faaliyettir. Feuerbach'a göre, insanlık ancak hem dini, ve hem de spekülâtif felsefeyi aşma başarısı gösterirse, içinde bulunduğu durumun problemleriyle, aldatıcı bir biçimde değil de, gerçekten baş etmeye başlayabilir. Diğer Genç Hegelcilerde olduğu gibi, Feuerbach'ta da bu, liberal politikayla doğa biliminin uygulanışının bir birleşimini gerektirir. Doğa bilimi, teknolojinin gelişimini ve doğal dünya üzerindeki egemenliği hızlandırmak suretiyle, insanın hastalık, doğal felaket ve yoksulluk karşısındaki dayanıksızlığını azaltır. Liberal politika ise, feodal despotizmin kalıntılarını ortadan kaldıracak, Avrupa devletlerinin kurumlarını modernleştirecek ve geniş bir demokratik reformlar programını hayata geçirecektir.

Hem Feuerbach'ın felsefesi ve hem de Genç Hegelci hareketin siyasî liberalizmi, Karl Marks'ın (1818–1883) ilk dönem düşüncesi için, önemli hareket noktaları sağlar. Nitekim, daha ilk eserlerinden ikisinde, Marks insanın, din ve spekülâtif felsefede aşikar olan, yabancılaşması için salt politik bir çözümle ilgili hoşnutsuzluğunu ifade eder.[16] Herşeyden önce, onun zamanındaki anayasal monarşiler böyle bir çözümü temsil etmiyordu. 'Hegel'in Devlet Öğretisinin Eleştirisi'nde, Marks, Hegel'in Prusya devletiyle açıkça tatmin olmasını eleştirir. Oysa, Hegel çağdaş kapitalist toplumların kusurlarına önemli ölçüde vâkıf olan bir düşünürdür. O *The Philosophy of Right* [Hukuk Felsefesi]'da, 'sivil toplum'u, bireysel çıkarın hâkim olduğu rekabete dayalı pazar ilişkilerinin çatışan alanı olarak tanımlar. Kapitalizmin yükselişiyle birlikte giderek önem kazanan bu alan, tam bir insan varoluşu için yeterli bir temel sağlayamaz. Nitekim, Hegel'in karakteristik bir biçimde diyalektik olan çözümüne göre, sivil toplumun çatışması ve çelişkisi potansiyel olarak, sivil toplumu ve politik alanı kapsayan kompleks bütün diye anlaşılan, devlet tarafından aşılır. Modern devlette, politik alan sivil toplumun tek tek özel çıkarlarını temsil eder ve onları uzlaştırır. 'Bürokrasi' kendisiyle ilgili özel çıkarları olmayan, ve toplumun aksi takdirde çatışacak olan atomlarını uzlaştıran, 'evrensel sınıf'tır. Hegel'in çözümü, Marks'ı yine de tatmin etmez. Marks için devletlerin kendilerinin, sivil toplumun özel çıkarlarını uzlaştırmak bir yana, kısmî çıkarları temsil ettiği açıktır. O, kapitalist sınıfın çıkarlarının aracı

16 K. Marx, 'Critique of Hegel's Doctrine of the State' (1843) ve 'On the Jewish Question' (1843).

olarak, bu 'burjuva' devleti tanımını, daha sonraki yazılarında güçlendirir.[17]

Yine, Marks, 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı denemesinde, salt politik bir çözümün yeterliliğine karşı çıkar. Yahudilerin politik kurtuluşu, 'politik kurtuluş, *insan*ın özgürleşmesinin tam ve tutarlı bir şekli olmadığı için', onların eksiksiz insanî özgürlüğünü temin etmeyecektir. Dinî hoşgörüyü güvence altına alan Birleşik Devletler gibi laik bir devlet bile, gerideki esas problemi çözmez. Hiçbir şekilde ılımlı olmayan dinî mezheplerin çoğalışı, esas problemin, liberal bir anayasaya rağmen, varlığını sürdürdüğünü, ve 'dinin varoluşu bir zaafiyetin varoluşu olduğu için, bu zaafiyetin kaynağının devletin doğasında aranması gerektiğini' akla getirir.[18] Marks, bu evrede, sivil toplumla devlet arasındaki karşıtlığı, salt sözde değil de, gerçekten aşmanın bir yolu olarak radikal demokratik reformların savunuculuğunu yapmakla yetinir görünmektedir. McLellan'ın sözleriyle, Marks, 'evrensel oy hakkının sivil toplum reformunu, onu toplumsal bir varlık olarak insanın, kendisinden çalınmış, ve onun gerçek yaşamı üzerinde hiçbir etkisi olmayan anayasalar alanına aktarılmış, toplumsal özüne geri götürerek başlatmasını bekliyordu.'[19] 'İnsanın' (vicdan özgürlüğü ve mülkiyet hakkı da dahil olmak üzere) liberal 'hakları', burjuva toplumunun yetersiz yansımalarıdır: Onlar 'oldukça yalın bir biçimde, sivil toplumun üyesinin, yani egoist insanın, diğer insanlardan ve cemaatten ayrılmış olan insanın haklarıdır.' Oysa, o açıkça, 'özü cemaate katılım olan yurttaşın demokratik haklarını' savunur.[20] Nitekim, seçim reformu bizatihi kendisi için değil de, kaçınılmaz bir biçimde sivil toplumun çelişkilerinin daha radikal bir çözülüşüne yol açacağı için, savunulur: '*Soyut politik devlet*te *seçim reformu, devletin çözülüşü* (*Auflösung*) yönünde bir taleple eşdeğerdir ve bu da *sivil toplumun çözülüşünü* içerir.'[21]

Devlet ve sivil toplumun çözülüşünün neye bağlı olduğu, henüz yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir. Bununla birlikte, bu ilk denemelerde bile, Marks özel mülkiyetin rolüne gönderme yapar. Marks'ın çağdaş toplumun hastalığının özü itibariyle ekonomik olduğu şeklin-

---

17 Bkz., K. Marx, *The Civil War in France* ve *Critique of the Gotha Programme*. Krş., Bob Jessop, *The Capitalist State* ve *State Theory*.

18 Marx, 'On the Jewish Question', s. 218, 217.

19 D. McLellan, *Marx*, s. 29.

20 Marx, 'On the Jewish Question', s. 227, 229.

21 Marx, "Hegel's Doctrine of the State', s. 191.

deki nihaî teşhisi, 1840 gibi erken bir dönemde, onun kapitalizmi sert bir biçimde eleştiren Fourier ve Proudhon gibi Franız sosyalistlerini okumasından etkilenmiştir. Fakat o, Ricardo ve Smith gibi 'klâsik iktisatçılar'ın da etkisi altında kalmıştır. Adam Smith (1723–1790) 'ticaret toplumu'nun bir ilk ve büyük ölçüde coşkulu bir tanımını sağlar. Bireylerin kendi özel çıkarlarının peşinden gitmesine izin veren bir 'doğal özgürlük' sistemi, pazarın 'görünmez eli'yle, 'ulusun zenginliği'nin mümkün en büyük yayılımına ve böylelikle de herkesin en yüksek yararına yol açacaktır. Her birey 'salt kendi kazancını amaçlasa' da, o 'görünmez bir el tarafından, kendi amacının bir parçası olmayan bir hedefi gerçekleştirmeye'[22] sevkedilir. Bununla birlikte, Adam Smith dahi, kapitalizmin kusurlarından bir bölümünün farkındadır. Ticaret toplumunun büyük üretkenliğinden sorumlu olan iş bölümü, bir yandan da yalnızca az sayıda birkaç işlemi gerçekleştirmek durumunda olan ve üretim sürecinin düzenlenmesinde söyleyecek şeyi giderek azalan işçilerin gelişmesini engeller. Yine, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, zenginlik, işçi sınıfını göreli bir yoksulluk içinde bırakarak, kapital sahiplerine akar. Bununla birlikte, klâsik iktisatçılar, bu türden kusurların, kapitalizmi çok temel bir dönüşüme uğratmadan, giderilebileceğini düşündüler.

Buna karşın, ticaret toplumunun yıkıcı etkisini mahkûm edişi klâsik iktisatçıların eleştirilerinden çok daha güçlü olan Marks'la arkadaşı Engels, özel mülkiyeti ve kapitalist üretim sistemini tümüyle ortadan kaldırma sosyalist amacını benimseme durumuna geldiler.[23] 'Devletin kusursuz idealizmiyle sivil toplumun katıksız materyalizmi' arasındaki çelişkiyi —salt soyut bir evrensel devletle bireysel rekabet ve hırsın çatışan alanı arasındaki zıtlığı— aşmak, ancak bu şekilde mümkün olacaktı.[24] Sosyalistler klâsik iktisatçılar tarafından tanımlanan iktisadî sistemin, en verimli ve en rasyonel üretim tarzı olması bir yana,

---

22 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776), c.1, IV, ii, 9, s.456. Klâsik ekonomi politikçiler arasında, örneğin arazi sahipleri, ücretli işçiler ve kapitalistlerin çıkarlarının bağdaşmazlık derecesi konusunda önemli anlaşmazlıklar, elbette vardı. Bkz., örneğin, M. Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, B. Burrkit, *Radical Political Economy* ve M. C. Howard - J. E. King, *The History of Marxian Economics*.

23 Engels ünlü eseri *The Condition of the Working Class in England in 1844*'de, İngiltere'de, Endüstri Devriminin en üst noktasında, işçilerin içinde bulundukları sefalet koşullarını anlatır.

24 Marx, 'On the Jewish Question', s. 233.

mümkün tek iktisadî sistem olmadığını gösterdiler. İşçileri sömüren ve kapitalistleri zenginleştiren bir sistemde zarurî hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, kapitalizm bir kez problem olarak ortaya konunca, o zaman çözümü işçi sınıfı ya da proletaryada aramak doğal olur. Bununla birlikte, işçi sınıfı kapitalizmi, sömürülen sınıf olarak yalnızca kendi çıkarı için değil, fakat insanlığın evrensel çıkarı için yıkacaktır. Proletarya sadece kapitalizmin faydalarından sistematik bir biçimde dışlanıyor değildir, fakat o sosyalist devrimde gelecekte oynayacağı rol sayesinde, insanlığı hâlihazırdaki yabancılaşmış durumundan kurtaracaktır. Marks'ın 1844 tarihli *Economic and Philosophical Manuscripts* [İktisadî ve Felsefî El Yazmaları]'de de söylediği gibi, 'problem yalnızca proletaryanın kurtuluşu problemi olmayıp, proletaryanın kurtuluşu insanın evrensel özgürleşimini içerdiği için', proletarya devrimci bir güçtür.[25] Proletarya, Hegel'in yanlışlıkla bürokrasiyle özdeşleştirdiği, evrensel sınıftır. Marks'ın kapitalizmi, yalnızca insanın büyük acılarının veya sıkı sıkıya ekonomik bir mahiyet arzeden sömürünün kaynağı olarak değil, fakat aynı zamanda daha derin ve daha geniş kapsamlı bir yabancılaşmanın temel nedeni olarak görmesi anlamlıdır. Kapitalizmde, 'insan' gerçek doğasından uzaklaştırılır ya da Marks'ın deyişiyle, 'türsel varlığına' yabancılaştırılır. İnsanın türsel varlığı, 'nesnel bir dünyanın pratik amaçlarla yaratılması, inorganik doğanın biçimlenmesi'[26] olarak anlaşılan iş yoluyla gerçekleşir. İşçinin emeği, kapitalizmde en azından dört şekilde yabancılaştırılır. İşçiler, emeklerinin kapitalistlerin payına düşen ürünlerine, artık denetleyemedikleri üretim eylemine, yaratıcı üreticiler olarak türsel varlıklarını ifade etmenin aracı olan emeğe, kapitalist sivil toplumun atomlara bölünmüş çatışmacı ilişkilerinin bir sonucu olarak da, en nihayet başka insanlara yabancılaştırlar.[27]

Marks'ın yabancılaşma teorisi, gerçekte onun Hegelci idealizme ilişkin, tinin ya da düşüncelerin diyalektiğini emeğin ve sınıf savaşının materyalist bir diyalektiğine dönüştüren, materyalist eleştirisinin doğrudan bir uygulamasıdır. Marks, Hegel'in felsefesine büyük bir değer verir. O Hegel'in, 'insanın doğayla olan etkileşiminin öznel, yaratıcı yanını atlayan'[28] empiristlere, Aydınlanmanın 'temaşacı' materyalistle-

---

25 Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 33.

26 A. g. e., s.328-29. Bazılarına göre, bu kavram, Marks'ın olgunluk eserlerinde kaybolan, başlangıçtaki 'özcü' ya da 'hümanist' Marks'ı yansıtır.

27 A. g. e., s. 325-31.

28 McLellan, *Marx*, s. 39.

rine duyduğu küçümsemeyi paylaşır. Fakat o, açıktır ki, aynı zamanda Feuerbach'ın, insan bilgisinin öznelerarası ve somut temelini vurgulayan, Hegel eleştirisinden de esinlenmiştir. Gerçekten de, Marks materyalizmin Feuerbach'taki versiyonunu, Hegel'in bilgi formlarının diyalektik gelişimine ilişkin tarihsel yorumuyla birleştirir. Sonuç, diyalektiği çok belirgin bir biçimde toplumsal ve somut olan bir bağlama taşır. Nitekim, Kant'ın transendental öznesinin evrensel ve ezelî-ebedî kategorileri, tarihsel olarak gelişen sosyal formlarla yeniden yorumlanır. Gelişmemizin belli bir evresinde doğa diye yorumladığımız gerçekliğe ilişkin kavrayışımız, o dönemin hâkim toplumsal örgütlenme biçimlerini yansıtır:

> [Feuerbach] çevresindeki duyumsal dünyanın, kendi kendisiyle hep aynı kalan, ezelî-ebedî olarak verilmiş bir şey değil de, endüstrinin ve toplumun durumunun ürünü; ve bu anlamda, tarihsel bir ürün; endüstrisini ve paylaşımını geliştirir, toplumsal sistemini değişen ihtiyaçlara uyarlarken, her biri kendisinden önceki kuşağın omuzları üstünde yükselen, bütün bir kuşaklar silsilesinin faaliyetinin sonucu olduğunu göremedi.[29]

Belli bir çağın özünü temsil eden şey, Hegel'in söylemiş olduğu gibi, düşünceler değildir. Daha ziyade, düşüncelerimizi ya da bilincimizi belirleyen, 'tarihsel olarak' oluşturulmuş olan 'toplumsal varlığımızdır. 'İnsanın özü', ne Aydınlanmanın soyut bireyi veya cisimleşmemiş öznesi, ne de Hegel'in kendi kendisini tarihsel olarak açımlayan tinidir, fakat 'toplumsal ilişkilerin toplamıdır.'[30] Kendi tasvirine göre, Marks 'Hegel'i', tinin idealist diyalektiğini iş ya da emeğin materyalist bir diyalektiğiyle değiştirerek, 'ayakları üstüne oturtur.'

Marks'ın Hegel'e ilişkin materyalist eleştirisi, materyalist bir tarih konsepsiyonuna tekabül eder. İnsanın gerçek özü olarak emek, kendisiyle insanın kendi doğasını, insan toplumlarının üretim sürecini organize etmelerinin çeşitli yollarına karşılık gelen, tarihsel evreler dizisi içinde yarattığı faaliyettir. Tarihin anlamı, mutlak tinin kendi bilincine varmasında değil, fakat bir 'üretim tarzları' dizisinin diyalektik gelişmesinde yatar. Rousseau'nun 'Eşitsizlik Üzerine Konuşma'da yaptığı gibi, Marks da, insan varlıklarıyla doğa arasındaki, insan varlıklarına maddî ihtiyaçlarını karşılama imkânı veren, ilişkinin evrimine dayalı bir tarih teorisi öne sürer: 'Yaşama, başka herşeyden önce, yeme ve içmeyi, barın-

---

[29] Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, s. 48.

[30] Marx, 'Theses on Feuerbach', s. 423.

mayı, kıyafet ve başka birçok şeyi gerektirir. Öyleyse, ilk tarihsel eylem, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi, maddî yaşamın kendisinin üretimidir.'[31] Marks, 'üretim güçleri'nin (üretim yöntemleri ya da teknikleri, teknoloji, insan kaynakları, vs.,), ve üretim güçleriyle 'üretim ilişkileri' (feodalizm, kapitalizm, komunizm benzeri ekonomik sistemleri tanımlayan mülkiyet biçimleri) arasındaki çelişkilerin gelişimini tasvir eder. Bir ekonomik sistem içindeki üretim ilişkileri, toplumsal sınıflar, temelde üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurup, onları kontrol edenlerle üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünden dışlananlar arasında belli bir bölünmeyi gerektirir. Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler, sınıf çatışması biçiminde ifade edilir. Tarih bir bütün olarak, tikel düşünceler ya da dünya görüşleri arasındaki çelişkiler tarafından değil de, toplumsal sınıflar arasındaki çatışma tarafından yönetilir. Bu sınıf çatışması anlayışı, Hegel'in *Zihin Felsefesi*'nin önemli bir motifini, yani 'efendi ve köle'[32] diyalektiğini materyalist bir görünüme büründürür.

Gerçekten de, bu materyalist tarih görüşüne göre, insan yaşamının, düşünceler de dahi olmak üzere, tüm yönlerinin gelişimi, 'bilincin farklı bütün teorik ürünleri ve biçimleri, din, felsefe, ahlâk, vs., gerçek üretim süreci' yoluyla açıklanmak durumundadır.[33] Marks'ın 'ideoloji' konusundaki sözleri, düşüncelerin gelişiminin üretim tarzının sonucu olan güç ilişkileri tarafından belirlendiğini dile getirir:

> Yönetici sınıfın düşünceleri her çağda hâkim düşüncelerdir, eşdeyişle toplumun yönetici maddî gücü olan sınıf aynı zamanda toplumun hâkim entellektüel gücüdür. Maddî üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı anda, zihinsel üretim araçlarını da kontrol eder, öyle ki, genel olarak söylendi-

---

31 Marx ve Engels,*The German Ideology*, s. 62

32 Hegel, bir öznenin başka bir özne tarafından tanınma mücadelesini, bilincin gelişimindeki önemli bir evre olarak görür. Bununla birlikte, bilinç, tanınma mücadelesi verirken, kendisine hükmedilen öznenin, nesne konumuna indirgendiği ve dolayısıyla, onun bir kölenin katışıksız itaatinin tam tersine, kendi gerçek ve insanî kimliğiyle tanınmayı sağlayamadığı, diyalektik bir savaşım içine girer. Hegel'in diyalektiği, ahenkli bir karşılık tanınma ve eşitlik evresinde, doruk noktasına varır. Karşılıklı tanınma ve uyum evresi, komünizmin sınıfsız toplumuna karşılık gelmektedir. Efendi ve köle diyalektiği Hegel'de, *Phenomenology of Mind*, s. 228-40'da tartışılır. Bkz., R. Norman, *Hegel's Phenomenology*, 3. böl. ve A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*.

33 Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 58.

ğinde, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri ona tâbi olur.[34]

Materyalist tarih görüşü, tarihsel değişmeyi yeni fikirlerle, büyük bireylerle veya 'çağın ruhu'yla (*Zeitgeist*) açıklayan 'idealist' tarih görüşünün temellerine büyük bir darbe indirir. Eğer tarihin gerçek temeli materyalist bir mahiyet arzediyorsa, buradan ne felsefî eleştirinin ne de ahlâkî ve siyasî vaazın tarihin daha sonraki diyalektik evresini doğurmasının pek muhtemel olmadığı sonucu çıkar. Marks 'fikrî eleştiri' yoluyla değişmeyi arayan Genç Hegelcilerin konumuna saldırdı. Değişme, yalnızca üretim tarzı düzeyindeki gelişmelerin bir sonucu olarak gerçekleşecektir —'tarihin itici gücü, eleştiri değil, fakat devrimdir.'[35] Devrim yalnızca, toplumsal koşullar yeni toplumsal düzene 'gebe'yseler, vuku bulacaktır.

Şu hâlde, Marks Fransız ve İngiliz sosyalistlerinin siyasî hedefleriyle genel bir çerçeve içinde uyuşsa da, gerek o ve gerekse Engels, 'ütopik sosyalizm' adını verdikleri, ve gerçek toplumsal değişmeye neden olma ihtimallerinin Adam Smith benzerlerinin önerdikleri yollar kadar az olduğunu düşündükleri akım karşısında hayli eleştirel bir tavır takınmışlardır. Bu sosyalistler, toplumsal değişmenin, potansiyel failler de dahil olmak üzere, gerçek araçlarıyla ilgili olarak açık seçik düşünceler geliştiremediler, fakat bunun yerine ikna ve küçük ölçekli ütopik deneylere bel bağladılar. Ütopik sosyalistlerin idealleri her ne kadar belirli işçi gruplarına, özellikle de yeni makina ve fabrika sisteminden dolayı işlerini kaybetmekte olan zenaatkârlara hitap etmekle birlikte, bu gruplar göreli olarak küçük olup, sayıca azalmaktaydı. Onların çıkarları, yeni makineleşen sanayi dallarında kendi yerlerini almakta olan artan sayıdaki niteliksiz işçilerin çıkarlarıyla bir ve aynı değildi. Marks, eldeki kaynakların dağılımını basmakalıp olarak aynı seviyeye indirmek anlamında eşitliği, o zaman varolan koşullar altında yalnızca yokluğu ve fakirliği evrenselleştirebilecek olan bir yaklaşımı savunan bir sosyalist öğretiye de küçümsemeyle bakıyordu. Komünizm, yalnızca, maddî kıtlığı tümüyle ortadan kaldırma gücüne sahip olan kapitalizmin olağanüstü üretkenliğinin yardımıyla mümkün hâle gelecektir.

---

[34] A. g. e., s. 64.

[35] A. g. e., s. 57.

Marks ve Engels'in 'bilimsel sosyalizmi'nin kesin sonucu, komünizme, kapitalist ekonomik gelişmenin akışını durdurmak ya da tersine çevirmek suretiyle değil, fakat yalnızca bu gelişmenin tamamlanmasını sağlamak suretiyle varılabileceğidir. Bu nedenle, Marks'ın kapitalizm ve 'burjuvazi' karşısındaki tavrı, iki yönlü ya da diyalektiktir. O, kapitalizmi sınıf çatışmasını yoğunlaştırdığı, sefalet ve yabancılaşmaya yol açtığı gerekçesiyle mahkûm etmekten kaçınmaz. Kapitalizm zenginliği işçiden, kapitalistler için çeken bir sömürü sistemidir. Kapitalizmin yıkılışı bile, kısa vadede yalnızca, 'zımnen eşitsiz bireysel yetenekleri ve dolayısıyla da, işçinin üretim kapasitesini doğal imtiyazlar olarak kabul eden' ve bu nedenle '*içeriği itibariyle, her hak gibi, bir eşitsizlik hakkı*'[36] olarak kalan, 'herkesin toplumsal ürüne yaptığı katkıya göre ödüllendirilmesi gerektiği' sosyalist ekonomik adalet ilkesinin gerçekleşmesine izin verecektir. Sadece kapitalist toplumun dinamik üretkenliği, 'burjuvazinin üretim araçlarını hiç durmaksızın tümüyle değiştirmeden varolamadığı' olgusu, herkesin ihtiyaç duyduğu herşeye sahip olabileceği bir toplum manzarası sunabilir.[37] Mallar ilk kez olarak 'Herkesten yeteneğine, herkese ihtiyacına göre!'[38] şeklindeki komünist ilkeye göre dağıtılacaktır. Aynı şekilde, kapitalist pazarın dinamik yayılmacılığı da, diğer milletleri de, dünya çapındaki, ivmesi giderek artan, bir dönüşümün içine çekmeyi vaat etmektedir: 'Burjuvazi, bütün üretim araçlarının hızlı gelişimiyle, oldukça kolaylaşmış iletişim araçlarıyla, bütün, hatta en barbar milletleri dahi uygarlığa çeker... o, bu milletleri uygarlık adını verdiği şeyle tanışmaya, yani onları da burjuva olmaya zorlar.'[39] Genel olarak, ütopik sosyalistlerin kapitalizme yalnızca karşı çıktıkları yerde, hem Marks ve hem de Engels onu, gerçekte zarurî bir kötülük olarak görür. Kapitalizmin halefi, dünyaya sadece, kapitalizmin tam gelişiminin bir sonucu olarak gelebilir. Tıpkı Hegelci diyalektikteki evreler gibi, tarihin olaylarından da, sadece aydınlanmış bir siyasetin iyi niyetli temennileriyle kaçınılamaz.

Marks'ın daha sonraki eseri, kapitalizmin ekonomik ve sosyolojik analizi üzerinde odaklaşır.[40] O, kapitalizmin yıkılışına yol açabilecek

---

36 K. Marx, *Critique of the Gotha Programme*, s. 16.

37 Bkz., K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto*, s. 16.

38 Marx, *Critique of the Gotha Programme*, s. 17.

39 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s.17.

40 Özellik[illegible]z., K. Marx, *Grundrisse* ve *Capital*. İktisat ve sosyoloji teorisini burada sadece, ilgili teori Marks ve Engels'in 'ütopik' sosyalizme karşıt ola-

eğilimleri gözler önüne sermeyi amaçlar. Endüstri devrimi zaten fizikî olarak, uçsuz bucaksız fabrikalarda ve öteye beriye yayılmış endüstri kentlerinde büyük işçi kitlelerini bir araya getirmişti. Üretimin makineleşmesi, makine düşmanı ayaklanmaların dokumacı ustaları benzeri nitelikli zenaatkârlarının özel statülerini yıktı ve otomasyon sürecindeki yeni adımların birörnekleştirme ve homojenleştirme sürecini daha da hızlandırması kaçınılmaz görünüyordu. Sendikalar, işçi sınıfının heyecan verici ben-bilinci ve eylemciliğinin göstergeleriydi. Marks'ın iktisat teorisi, kapitalizmin sonunda kendi eseri olan çelişkilere yenik düşeceğini dile getirir. Onun 'emek değer teorisi' kapitalist sömürüyü, 'artık değer'in işçilerden çekilip alınması olarak analiz eder. Ücretler, işçilere yalnızca, onların, emeği yeniden yaratmak için gerekli olan metaların değerine —yani, özde işçileri yaşatmaya yetecek 'nafaka' veya kaynaklara— eşdeğer olan emek gücü (çalışma kapasitelerinin) değerini öder. Bu değerle işçilerin yaratmaları sağlanan gerçek değer arasındaki fark 'artık değer'in ya da kârın en yüksek kaynağıdır. Bu teori, işçilerin ücretlerinin daima asgarî geçim düzeyinde olacağına işaret eder. Marks'ın ücretleri düşüreceğini düşündüğü bir diğer faktör de, 'sermayenin yükselen organik bileşimi'dir. Daha büyük makineleşme ve otomasyon yönündeki, görünüşte tersine çevirilemez olan, eğilimle birlikte, 'sabit sermaye' (örneğin, alet ve makineler) oranı yükselirken, 'değişken sermaye' (ya da emek) oranı düşer. Kârın kaynağı, sabit sermayeden ziyade, emek olduğu için, kâr oranının düşmesi yönünde, başka eğilimler tarafından dengelenebilen, bir eğilim olacaktır. Kâr oranı düştüğü takdirde, kapitalistler sömürü oranını, üretim hızını arttırmak veya ücretleri düşürmek suretiyle, yoğunlaştırmak zorunda kalacaklardır. Sonuçta 'proleteryanın sürekli yoksullaşması', sadece sınıf mücadelesinin daha da artmasını teşvik eder. Bir sınıf olarak proletaryanın ben-bilinci ve amacının doğuşu, işçiler arasındaki bölünmeler kaybolduğu ölçüde, daha muhtemel hâle gelir. Birleşik, yoksullaşmış ve bilinçli işçi sınıfının sınıflı topluma son vererek, komünist devrimi gerçekleştirememesi pek muhtemel değildir. Marks'ın aşikâr devrimci iyimserliği, daha sonra komünist devrimin kaçınılmazlığına ilişkin kesin bir öndeyi diye yanlış yorumlanacaktır.

---

rak 'bilimsel' sosyalizmle anladıkları şeyi, ve Frankfurt Okulu teorisyenlerinin daha sonra topluma ilişkin 'eleştirel bir teori'yle anlatmak isteyecekleri şeyi aydınlatmaya katkıda bulunduğu için, tartışıyorum.

Marks'ın Alman idealist felsefesine, klâsik iktisatla İngiliz ve Fransız sosyalizmine eleştirel bir biçimde dahi olsa sahip çıkışı, soyut entellektüel spekülasyonla politik angajmanın tehlikeli bir karışımına yol açmıştır. Onun meşhur özlü 'Feuerbach Üzerine Tezler'i, kendi materyalizm anlayışıyla Aydınlanmanın, Feuerbach'ın bile tümüyle aşamadığı, materyalizmi arasında bir ayırım yapar. 'Eski' materyalizmin 'tek tek bireylerin ve sivil toplumun temaşası' olduğu yerde, 'yeni' materyalizmin bakış açısında, zorunlulukla toplumsal varoluşun gelecekteki biçimine, komünizme atıfta bulunan 'insan toplumu ya da toplumsal insan' vardır. Din ve felsefe eleştirisi kaçınılmaz bir biçimde varolan toplumu değiştirme taahütüne götürür. Başka bir deyişle, Marks'ın elinde felsefe politik eylemden ayrılmaz. Onun ünlü sözleriyle ifade edildiğinde, şimdiye kadar 'Filozoflar, yalnızca dünyayı çeşitli şekillerde *yorumladılar*; amaç onu değiştirmektir.'[41] 'Teori' ve 'pratiğin' bu evliliği, Marks'ın düşüncelerini tarihsel ve politik olaylara yeni bir biçimde bağlar. Fakat, kısmen bir sonuç olarak, bu düşüncelerin nihaî yazgısındaki belirleyici faktör, sistematik bir öğreti ve hatta bir dogma olarak Marksizmin —ortodoksi olarak Marksizmin— Marks'ın ayrı, verimli, ama her zaman tutarlı olmayan yazılarından hareketle şekillenmesi olacaktır. Marks'ın felsefeyi eleştirel bir tarzda 'aşma' ya da 'geride bırakma' tavrı, felsefeye kesin bir veda, gerçekçi ve son çözümlemede daha yararlı siyaset ve bilim araştırmaları için yeterli bir başlangıç olarak yorumlanmıştır. Marksizm, metafiziksel yanılsamaları ya da ahlâkî iddiaları olmayan bilimsel bir politikaya, felsefesiz bir siyasete temel olmaktaydı.[42]

Ortodoksi olarak Marksizmin yazgısında iki faktör belirleyici bir rol oynadı. Herşeyden önce, Marks 1883 yılında öldüğü zaman, uzun süreden beri birlikte çalıştığı, malî destekçisi Friedrich Engels'e (1820–1895) arkadaşının düşüncelerini yayınlamak, yorumlamak ve popülerleştirmek rolü düştü. İkinci olarak, Engels'in rolü, Marks'ın 'kitlesel bir politik hareketin resmî öğretisi hâline gelmeye başlayan'[43] düşüncelerinin artan politik etkisiyle örtüştü. Her iki faktör de dikkatlerin Marks'ın kendi yazılarındaki yoruma muhtaç güçlük ve gerilimlerden uzaklaşmasına, onun düşüncesinin, 'materyalist tarih konsepsiyonu', sonra da 'tarihsel materyalizm' adı verilen, daha sistematik, fakat biraz

41 Marx, 'Theses on Feuerbach', s. 421-23.

42 Bu görüş, gerçekte, Marks'tan ziyade, Engels'e yakın düşer.

43 McLellan, *Marx*, s. 75.

da tek boyutlu olan, versiyonunun vaktinden önce doğuşuna hizmet etti. 'Tarihsel materyalizm' deyimi, Carver'ın da dile getirdiği gibi, 'Marksizmin doğuşuna yol açtı.'[44] Engels'in katkısı, daha ziyade kendi bilimsel ve felsefî ilgilerini yansıtmaktaydı. Engels, özellikle de ondokuzuncu yüzyılın pozitivist iklimine kaydadeğer bir yakınlık duyuyordu. Comte ve Spencer gibi pozitivistler, bu dönemde empirist bakış açısını tarihsel terimlerle yeniden öne sürdüler. Doğa bilimi, insan bilgisinin, hem din ve hem de spekülâtif felsefenin yerini alan, en gelişmiş şekli olarak görülüyordu.[45] Engels, doğa bilimlerindeki son gelişmelerden, özellikle de Darwin'in doğal ayıklanma teorisinden çok etkilenmişti ve hatta o, bu konuda, 'Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü' adını taşıyan kendi yorumunu sundu. Nitekim, o Darwin'in teorisini, diyalektik olmayan yöntemine karşın, güya Hegelci terimlerle, 'Doğadaki tarihsel evrimi kanıtlama yönünde görkemli bir teşebbüs' diye över.[46]

Tarihsel materyalizm, işte bu gelişmelerin dolaylı bir sonucu olarak, benzer bir yöntemi toplumun evrimine uygular. Engels, Marks'ın düşüncelerinin, kendisinin hazırladığı çokça okunan popüler versiyonlarında, onun kapitalizmin 'hareket yasaları'na ilişkin keskin vukufunu ve tarihsel dönüşüm süreçlerinin sonucunu öngörme yeteneğini vurgulayarak, Marksçı ekonomi politikle doğa bilimindeki, belirgin bir biçimde deterministik olan, teoriler arasındaki benzerlikleri abartır. Marksçı diyalektik doğanın, insan toplumunun ve düşüncenin gelişiminin genel bilimi olarak görülür. Gerçekte, Engels materyalist tarih konsepsiyonunu zaman zaman, tarihsel gelişmenin katı mekanistik modeli olarak değil de, daha ziyade idealist açıklamanın yetersizliğini ve tek yanlılığını gözler önüne seren eleştirel bir araç diye takdim eder. Ekonomik determinizm, maddî nedenlerin kendilerini 'yalnızca son çözümlemede' sundukları kabulüyle sınırlanır: 'Ekonomik durum temeldir, ama çeşitli üstyapı unsurları da tarihsel mücadelenin seyrine etki eder ve birçok durumda da, onların alacağı şekli belirlemede baskın çıkar. Bütün bu

---

44 Terim ilk kez olarak, Engels'in 'On Historical Materialism' adlı eserinde kullanılmıştır. Bkz., T. Carver, *Engels*, s. 38. Bertell Ollman, *Alienation* adlı kitabında, Engels'in rolüne ilişkin olarak, nispeten daha farklı bir yorum geliştirir.

45 Comte ve pozitivizm konusunda, bkz., aşağıda s. 58-9.

46 T. Carver, Friedrich Engels: *His Life and his Thought*, s. 238. Gönderme yapılan metin, F. Engels'in 'The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man' (1896) adlı eseridir.

unsurların karşılıklı bir etkileşimi söz konusudur.'[47] Herşeye karşın, Engels'in vurgusu, Marks'ın düşüncelerine ilişkin yeni basitleştirmelere, onun pozitivist ilkelerle daha yoğun bir biçimde birleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Sistematik, fakat, işçi sınıfının politikasında oynamaya başladığı merkezî rolden dolayı, entellektüel bakımdan verimsiz bir öğreti olarak Marksizmin doğuşu, gerekli onayı almıştır.

Bununla birlikte, Marksist proje, ta baştan beri güçlüklerle kuşatılmış durumdaydı. Bu güçlükler, Batı'da beklenen devrimin bir türlü ortaya çıkmamasından ve kapitalist güçlerin komünizmi yıkma yönündeki sürekli çabalarından başlayıp, Doğu'daki sosyalist devrimin yozlaşmasına ve günümüzde de çökmesine kadar uzanmaktaydı. Bir yandan, devrim, Marksist kabuller üzerinde, en fazla beklendiği, ekonomik bakımdan en gelişmiş kapitalist ülkelerde, bir türlü gerçekleşemedi.[48] Devrimlerin başarılı olduğu yerlerde ise, sonuçlar, en azından hayal kırıklığı yaratan cinstendi. Onlara Batılı güçler tarafından, ta ilk günden başlayarak saldırıldı. 1989 ve sonrasındaki olaylarla birlikte, Marksizmin çağdaş bir tarihsel anlamı olduğu, aşikâr olmaktan çıktı. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki komünist partilerin iktidardan düşmeleri, eski Sovyetler Birliği 'şeytan imparatorluğu'nun dağılması ve Küba, Arnavutluk ve Kuzey Kore'deki rejimlerin kuşatılmışlık hâliyle birlikte, ayakta ciddî ciddî kalabilmeye muvaffak olan tek rejim —o da, azımsanamayacak pazar reformları sayesinde— komünist Çin'dir. Birçok Batı ülkesinin, programlarındaki temel öğeleri sorgulayan, sosyal demokrat partileri bile, ideolojik bir geri çekilme içindedir. Bu nedenle, komünizmin tarihî bozgunu, sosyal demokrasinin iflâsı ve diğer yandan da, liberalizm ve demokrasinin aşikâr zaferi üzerine çok büyük sayıda denemenin olması, hiç şaşırtıcı değildir. Tarihin sonunun geldiği dahi, buna herkes inanmasa bile, coşkuyla ilân edilmiştir.[49]

Komünizm ve sosyal demokrasi ideolojilerine karşı süregelen bir ilgi, bu kitabın kapsamı dışında kalan bir konudur. Bununla birlikte, örgütlü işçilerin hareketinin, gözler önüne serdiği bir şey varsa eğer,

---

[47] F. Engels, J. Bloch'a mektup, 21 Eylül 1890, *Fontana Dictionary of Modern Thought*.

[48] Bununla birlikte, Avrupa'nın, Rusya'nın da aralarında bulunduğu az gelişmiş bölgelerindeki devrimci dönüşümler olasılığını farkeden Marks'ın, bu problem üzerinde sabit bir görüşe sahip olmadığını belirtmekte yarar vardır. Bkz., McLellan, *Marx*, s. 62 ve devamı.

[49] Bkz., F. Fukuyama, *The End of History* ve krş., E. J. Hobsbawm ve diğerleri, *The Forward March of Labour Halted* .

bunun felsefenin, aşırılığından ziyade, eksikliğinin belirtilerini gözler önüne sermesi olgusu olmasına rağmen, sosyalist projenin pratik problemleri ve başarısızlıkları, Kıta Avrupası felsefesine yapılan kimi önemli katkılar için neden teşkil etmiştir. Bir dizi düşünür Marksist teoriye anlamlı katkılar yaptı. Göreli önemleri tartışmalı olsa bile, Karl Kautsky, Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci gibi şahsiyetler, burada anılmayı hak etmektedir. Bununla birlikte, onların taşıdıkları önemin, tam anlamıyla felsefe açısından olmadığı her hâlde söylenebilir. Öte yandan, Marksizmin daha felsefî bir yenilenişine teşebbüs edilmiştir. 'Batı Marksizmi' diye bilinen hareket çeşitli biçimler alır. Louis Althusser'in 'yapısalcı' Marksizmi, Lenin'den olduğu kadar, Spinoza'dan da etkilenmişti. Fransız Komünist Partisi'yle karmaşık bir ilişki içine giren varoluşçu Jean-Paul Sartre da felsefeye kendi damgasını vurmuştur. Sartre ve Altusser, Marksizm bağlamında birbirine zıt 'hümanist' ve 'anti-hümanist' yaklaşımları temsil eder.[50] Ama, en geniş kapsamlı ve hâlâ etkili olan düşünce bütününün, Frankfurt Okulu ve onun çağdaş temsilcisi Jürgen Habermas tarafından oluşturulmuş olduğu, her hâlde söylenebilir.

Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi

Batı Marksistlerinin önemli bir geleneğinin gözünde, devrimci Marksizmin pratik başarısızlıkları ve gerçekleşmemiş başarıları tarihsel materyalizm teorisinin bizatihi kendisinin yetersizliklerini yansıtır. Frankfurt Okulu, başlangıçta Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsüyle irtibatlandırılan, ve Marks'ın teorisinin değerli özünü katı, içi giderek boşalan ideolojik bir öğretiden kurtarmaya çalışan bir grup teorisyenden meydana geliyordu. Bu teorisyenler, düşüncenin ta-

50 Althusser konusunda, bkz., Gregory Elliot, *Althusser*, T. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism* ve aşağıda 6. bölüm. Sartre'ın Marksizmi için, bkz., M. Poster, *Sartre's Marxism* ve aşağıda 5. bölüm. Üslup bakımından karşılaştırıldığında, John Elster ve G. Cohen 'analitik Marksizm'i felsefedeki analitik gelenekle çok yakından ilişkilidir. Örneğin, bkz., J. Elster, *An Introduction to Karl Marx* ve G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*.

rihsel olarak konumlanmış doğasına ilişkin Marksçı ve Hegelci kavrayışın ruhuna uygun olarak, Marksizmin çağdaş tecrübe ve koşulların ışığı altında canlandırılmasını önerdiler. Bu canlanış ya da yenileniş üç yönlü —Hegel'e, ilk dönemin daha Hegelci Marks'ına ve felsefeye— bir geri dönüşü içerir. Genç Marks'ın daha Hegelci düşüncelerine geri dönüş, *The German Ideology* [Alman İdeolojisi] ile Marks'ın *Economic and Philosophical Manuscripts* [İktisadî ve Felsefî El Yazmaları] (1844)'inin 1932 yılına denk düşen gecikmiş baskısı tarafından desteklenmiştir.[51] Ortodoks Marksizmin Marks'ın materyalist dönüşünü, felsefenin yerine bilim ve ihtilalci pratiğin açık ikamesi olarak anladığı yerde, Theodor Adorno (1903–1969), Max Horkheimer (1895–1973) ve Herbert Marcuse (1898–1979) gibi teorisyenler, felsefe için, ısrarla merkezî bir rol talep ettiler. Marks'ın felsefe eleştirisi, felsefe karşıtı bir eleştiri değildi. Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanmanın diyalektiğine ilişkin kendi yorumları için söyledikleri gibi, tam tersine, 'O, bir felsefe eleştirisidir ve dolayısıyla, felsefeden vazgeçmeyi reddeder.'[52] Onların görüşlerinin merkezinde, kendilerinin modernitenin ikircikli mirasının bilincinde olmaları olgusu yer alır. Frankfurt Okulu teorisyenleri, Hegel'in Kant ve Aydınlanmanın soyut rasyonalizmiyle ilgili kaygılarını paylaşırlar. Onlar, Marks'ın Hegel'e verdiği, tarihsel sürecin mantığının tümüyle entellektüel ya da kavramsal bir mantık olamayacağı materyalist karşılığını da yinelerler. Onlar, kapitalizmi modernitenin patolojisinin önemli bir emaresi olarak değerlendirirler. Bununla birlikte, Frankfurt Okulu, Marks'ın düşüncelerinin ortodoks Marksizmin tarihsel materyalizmine dönüşerek yozlaşmasını da, aynı patolojinin başka bir yansıması olarak görür. Aydınlanmanın kaderci diyalektiğinden kurtuluşu, sadece felsefî eleştiriye samimî bir dönüş vaad etmektedir.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Frankfurt'ta, 1933 yılında, her ne kadar 1930'dan itibaren başkanlık yapan Horkheimer'in Enstitü'nün çalışmaları üzerinde daha kalıcı bir etkisi olsa da, Carl Grünberg'in başkanlığında kuruldu.[53] Frankfurt Okulu'nun oluşumunun tarihsel bağ-

---

51 Marks'ın *Economic and Philosophical Manuscripts* adlı eseri ilk kez olarak 1932 yılında basılmıştır. 1846 yılında yazılmış olan *German Ideology* de, hem Marks'ın hem de Engels'in ölümünden sonra yayınlanmıştır.

52 T. Adorno ve M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*i] s. x.

53 Frankfurt Okulunun sağlam ve doğru bir tarihi için, bkz., Rolf Wiggerhaus, *The Frankfurt School*. 1923–50 dönemi için, bkz., Martin Jay, *The*

lamı, aynı zamanda onun gelecekteki teorik yönelimini de gösterir. Almanya'da otuzlu yıllar, nasyonal sosyalistlerin Hitler'in kumandası altında iktidara yükselişine ve Frankfurt Enstitüsü'nün 1933'te Cenevre'ye ve daha sonra da Birleşik Devletlere göçe mecbur edilişine tanık oldu. Bu yıllardaki ağır travmanın izleri, onların daha sonraki çalışmalarında görülebilir. Faşizm, sosyalizmle komünizme geçişin Batı'da eli kulağında olmaktan uzak olduğunun dramatik bir ispatıydı. Faşizme verilen, ve işçi sınıfından önemli öğeler içeren halk desteğinin derecesi, Marks'ın proletaryaya yüklediği, evrensel özgürleştirici güç olma rolüne gölge düşürür. Buna ek olarak, kapitalizmin, Marks tarafından önceden tahmin edilmemiş olan, yapısal dönüşümünü gözler önüne seren deliller de vardı. Bu, kapitalizmin Marks tarafından öngörülmüş olan nihaî çöküşünün habercisi gibi görünen Büyük Bunalımdan yavaş yavaş çıkışla birlikte, belirgin hâle geldi. İster faşizmin 'totaliter' görünümü, ya da ister ABD'deki, Keynesçi iktisat ile yeni korporatizmin bir karışımı olan, Yeni Düzenin demokratik olarak daha sorumlu formu içinde olsun, Frankfurt teorisyenlerinin farklı zamanlarda 'tekelci' kapitalizm ya da 'devlet' kapitalizmi adını verdikleri kapitalizm türü, ondokuzuncu yüzyılın liberal kapitalizminin sınırlamalarını, yaygın devlet müdahalesi yoluyla, aşma öngörülmedik yeteneğine sahip olduğunu kanıtladı.[54]

Keza, nasyonal sosyalistlerin öncülük ettiği propaganda yöntemleriyle Batı demokrasilerinde filiz vermekte olan 'kültür endüstrileri' arasında da belirgin benzerlikler vardı. Batı'daki diğer gelişmeler, kapitalist gelişmenin seyriyle ilgili Marksist kabullere yeni gölgeler düşürdü. Batılı kapitalist demokrasilerin işçi sınıfları, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, uzun ve hızlı ekonomik gelişmenin göreli olarak rahat koşulları altında, düzenle giderek daha çok bütünleştirilmiş ve uysallaştırılmış hâle geldi. İşçi sınıfının politik eylemciliği, çoğunluk ya sosyal demokrasi ya da sendikacılık yoluna sokuldu. Horkheimer'in 1968 yılında yazdığı gibi, 'Proleteryanın devrimci dinamizmi, uzun süreden beri, toplumun çatısı altında gerçekçi eyleme dönüştü.'[55] 'Refah

---

Dialectical Imagination. Jürgen Habermas'ı da ele alan bir yorum içinse, bkz., David Held, *Introduction to Critical Theory*.

54 Bkz., Held, *Introduction to Critical Theory*, 2. böl. Bazı yorumlara göre, bu gelişmeler, yine de, Marks'ın kriz teorisiyle gerçekte bağdaşmaz değildir: Örneğin, bkz., Simon Clarke, *Marx's Theory of Crisis*.

55 Marx Horkheimer, *Critical Theory*, s. IV.

toplumu', Marks'ın kâr oranının düşüşü ve işçi sınıfının önlenemez yoksullaşmasıyla ilgili kötümser kehanetleriyle çelişiyordu. Nihayet, Bolşevik devriminden sonra yaşanan Sovyet Marksizmi tecrübesi, ortodoks Marksizmin iflâsını açıkça gözler önüne serdi. Marksist-Leninist devrim, komünist düşler ülkesine selâmetle geçişi temin edemedi. Bürokratik devlet sosyalizmiyle Batı'nın aşağı yukarı aynı şekilde yönetilen tekelci ya da devlet kapitalizmi arasındaki benzerlikler, farklılıklardan çok daha belirgindi.[56]

Frankfurt Okulu teorisyenleri, bu tarihsel gelişmelere karşı olan tepkilerinde, teorinin, Marks'ın, şimdiye kadar 'filozofların yalnızca dünyayı çeşitli biçimlerde *yorumladıklarını*; oysa artık amacın onu *değiştirmek* olduğunu' dile getiren ünlü sözünde çok iyi özetlenen, teorinin politiğe angaje rolüne, zaman zaman umutsuzca da olsa, inanmaya devam ettiler.[57] Toplum teorisyenleri, sadece tasvir etme ya da açıklamadan daha fazlasını yapmalıdırlar. Varolan toplumun hatalarını teşhis etmeli ve bunun da ötesinde, onun baskı altında tutulanın ve sömürülenin çıkarına dönüştürülmesi için verilecek mücadelede yer almalıdırlar. Onlar aynı zamanda, Marksizmin gerçekte ortodoksi ve dogma olarak gelişmesi karşısında da dehşete kapıldılar. Şu hâlde, Frankfurt teorisyenlerini bekleyen en önemli görev, eleştirel düşünceyi tarihsel materyalizmin deli gömleğinden kurtarmaktı. Onlar bu görevi gerçekleştirme yolunda ilk işareti, Marks'ın eleştirel *yöntem*ine yazılmanın, Marksizmin tikel *içerikler*inden birine bağlanmaktan daha önemli olduğunu savunmuş olan Lukács'tan aldılar.[58] Marksizm, kendi kendisini eleştirmeye, eleştirel yöntemini kendisine de uygulamaya muktedir olmalıdır. Devrimci komünist hareketin giderek artan dogmatizmi, Marks'ın, düşüncenin tarihsel ve toplumsal oluşumuna ilişkin kendi Hegelci kavrayışını da tekzip etmekteydi. Politikaya angaje teorinin, 1840'lardan beri gerçekleşmiş olan önemli dönüşümler karşısında geliştirilmesi ve değiştirilmesi gerekmektedir.

Marksist ortodoksinin özgül iddialarından birçoğu derin yara almıştı. Düşen kâr oranıyla, proletaryanın yoksullaşacağı ve sosyalist devrimin Batı'da eli kulağında oluşuyla ilgili kehanetler, artık muhte-

---

56 Bkz., H. Marcuse, *Soviet Marxism.*

57 Marx, 'Theses on Feuerbach', s. 423.

58 G. Lukácz, *History and Class Consciousness*, s. 1

mel olmaktan çıkmıştı.[59] Endüstri proleteryası, benzer bir yoksulluk düzeyine indirilmek bir yana, yeni statü ve ustalık hiyerarşilerine göre bölünüyordu.[60] Teknik ustalığı olan profesyönel işçilerin 'yeni bir orta sınıfı' doğmuştu. Reformist sosyal demokrat politikalar, Lenin'in kariyerinin başlarında tanımladığı üzere,[61] henüz çocukluk durumundaki bir devrimci irâdenin ilk emekleme adımlarından çok, işçi sınıfı eylemciliğinin uzun vâdeli ifadelerine benzemekteydi. Bununla birlikte, en rahatsız edici olan şey, tarihsel materyalizmin (ciddî bir tartışma konusu olmayı, her halükârda sürdüren) temel sosyolojik ve ekonomik iddialarından bazılarının doğru olmamaklığı değil, fakat Marks'ın eleştirel yönteminin yozlaşmasıydı. Herşey bir yana, özgül iddiaların revizyonunu bu denli güçleştiren, yöntemin dogmatik taşlaşımıydı. Akım, kurucu babasının eleştirel zekâsından ziyade, bilge sözlerini miras almıştı ve, hakikaten bilimsel olan bir sosyalizm umutlarına aykırı olarak, hâkim ideolojiye ters düşen bütün fikirleri şiddetle ortadan kaldırmıştı. Aralarında Karl Kosch, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci ve Ernst Bloch'un da yer aldığı bir dizi Marksçı teorisyen, yeni bir tarihsel gerçekliği eleştirel bir ruhla herşeye karşın araştırmaya, elbette devam etti. Frankfurt Okulu olarak bilinegelen teorisyenler içinse, eleştirel düşüncenin bilim adı altında engellenişine gösterilecek biricik tepki, Marks'ın eleştirel yöntemini 'eleştirel teori' olarak yeniden icat etmektir. Bu yöntemin önemli bir örneği, Marks'ın klâsik ekonomi politiğe ilişkin eleştirisidir. Adam Smith ve Ricardo gibi iktisatçılar, kapitalizmi sanki doğal bir sistemmişcesine tasvir ederler. Oysa onların tasvir ettikleri şey 'yanlış doğa'dır, zira kapitalizm, ezelî-ebedî bir biçimde doğal ve rasyonel bir şey olmaktan ziyade, Batı toplumunun tesadüfen bulduğu, toplumsal ve tarihsel bakımdan olumsal bir üretim tarzıdır. Kapitalizmi doğal bir sistem olarak tanımlamak, sosyalizm ve komünizme geçiş imkânını, istemeden bile olsa, gizler. Klâsik ekonomi politik, bilimsel nesnellik cilâsına rağmen, bir bütün olarak insanlığın çıkarlarından ziyade, bir sınıf olarak burjuvazinin çıkarlarına hizmet ettiği i-

---

59 Alternatif bir yorum için, bkz., P. Dunne, *Quantitative Marxism* ve Clarke, *Marx's Theory of Crisis*.

60 Bu kavramın Troçkist bir bakış açısından eleştirisi için, bkz., C. Harman ve A. Callinicos, *The Changing Working Class*.

61 İşçi sınıfının 'öncü bir partinin' liderliği olmadan, salt 'sendika bilincinin' ötesine geçemeyişi, V. I. Lenin tarafından da *What is to be Done?* adlı eserde tasdik edilir. Bkz., özellikle II-IV. kısımlar.

çin, bilimsel değil, ideolojiktir. O, toplumsal gelişmenin, işçi sınıfını özgürleştirecek olan, yollarını kapatır.

İşte Marks'ın ekonomi politiğe ilişkin söz konusu eleştirisi, daha genel bir 'pozitivizm' eleştirisi için model alınır. Pozitivizm terimi ilk kez olarak August Comte (1798–1857) tarafından, insanlığın, 'yalnızca gözlemlenebilir olgulara, onlar arasındaki ilişkilere ve olguların gözlemlenmesi yoluyla keşfedilen yasalara dayanan', olgun, entellektüel 'pozitif ya da bilimsel anlayış' evresini, tasvip ve tasdik ile, tanımlamak için kullanılmıştır.[62] Empirist bir bakış açısından bakıldığında, gerçekte, Aydınlanmaya tekabül eden pozitif evre, ilkel 'teolojik' ve 'metafizik' evrelerini izler. Comte 'sosyoloji' terimini de bulan kişidir ve o, daha özel olarak da, çoğunlukla pozitivizm olarak tanımlanan, 'pozitif' bilimsel yöntemlerin insan toplumlarına ilişkin araştırmaya uygulanmasıdır. Comte'tan bir yüzyıl önce de, Hume, 'insan bilimini sağlam tecrübe ve gözlem temeli' üzerine inşa etmek için, 'deneysel felsefenin ahlâkî konulara uygulanması' gerektiğini savunuyordu.[63] Geuss, kullanışlı bir pozitivizm tanımı getirir: 'Frankfurt'taki kullanımıyla, bir "pozitivist", (a) empirist bir doğa bilimi yorumunun yeterli olduğunu, (b) her tür bilginin özünde, doğa bilimiyle aynı bilişsel yapıya sahip olması gerektiğini savunan kişidir.'[64] Nitekim, Frankfurt teorisyenleri, bilimsel yöntemin insanla ilgili konulara uygulanmasına, bunun insanın gizil güçlerini ve özgürlüğünü yadsımakla eşdeğer olduğu gerekçesiyle, karşı çıkarlar. Pozitivist sosyal teori, doğa bilimlerinin yöntemini iktisat ya da toplumun yasalarını keşfetmek amacıyla kullanırken, baskıcı toplumların düzenliliklerini, yalnızca tevekkülle kabul edilebilen olgular olarak resmeder. Değişebilen toplumsal ilişkileri 'ikinci doğa' diye teorileştirmek, toplumu açıklamanın mümkün alternatiflerini gözden kaçırmaktır. 'Pozitivizm tartışması' diye bilinen bu tartışmada, Adorno ve Horkheimer, nesnel bilimsellik kılıfı altında, varolan düzenle anlaşan tüm toplum teorisyenlerine şiddetle karşı çıkar. Çağdaş sosyal bilim doğa biliminin yöntem ve kabullerine göre şekillendiği sürece, Frankfurt teorisyenlerinin terimleriyle ifade edilecek

---

62 R. Williams, *Keywords*, s. 200.

63 Hume, *Tre[illegible]e*, s. xx.

64 Raymond Geuss, *The Idea of Critical Theory*, s. 2

olursa, o eleştirel teorinin tam karşıtı olan 'geleneksel' teorinin bir türü olur.[65]

Bununla birlikte, pozitivizm eleştirisi herşeyden önce, Marks'ın düşüncelerinin pozitivist kemikleşimine yöneltilir. Determinist bir toplum biliminin kapitalizmin 'demir yasaları'nı keşfedebileceği ve onun yakın bir gelecekteki yıkılışını öngörebileceği görüşü, hem Doğu'da Stalinizmin ve hem de Batı'da Stalinizme sadık komünist partilerin yanlışlarının önemli bir kaynağı olarak görülür.[66] Tarihsel materyalizmin bilimsel statüsü, parti entellektüelleriyle liderlerini 'yersiz' eleştiriden korur. O, ahlâkî ya da politik konuları da teorik ya da teknik uzmanlık gerektiren sorulara dönüştürmek suretiyle, Bolşevik partinin 'demokratik merkeziyetçiliğini' meşrûlaştırır. Kararlar, sıradan işçi ve köylüler tarafından değil, fakat kesinlikle Marksçı teorinin ileri düzeyde bilgisine sahip olanlar tarafından alınmalıdır. Pozitivizm bu şekilde, Sovyet Marksizminin bürokratik otoritarizmini mümkün hâle getirir.[67] Bazı çevrelerde, toplumsal değişmeye ilişkin açıklamada, iktisadî olanın önceliğiyle ilgili kaba determinist yorumlar, üretim alanındaki mücadelelerin merkezîliği ve yeterliliğine duyulan iktisadî inanca olduğu kadar, ütopik olduğu düşünülen geniş kapsamlı ahlâkî ve siyasî eylemciliğe karşı kayıtsızlığa da götürdü. Leninizm, hiçbir şekilde daha az otoriter olmayan güçlü bir siyasî öncülüğü sağlama almak için, devrimci eylemcinin bilimsel otoritesini, daha 'kararlı' bir üslupla sömürür. 'Burjuva ahlâkı'nın geçici ihlâlleri mazur görülebilir, çünkü komünizme doğru bilimsel olarak tescil edilmiş ilerlemenin, devrimci hareketin ahlâkî bozuluşu tarafından önceden belirlenmiş amacından saptırılacağından korkmaya hiç gerek yoktur.[68]

Öyleyse, Frankfurt teorisyenlerinin bakış açısından Marks ve Engels'in, Owen, Fourrier ve Saint-Simon'un ütopik sosyalizmine ilişkin eleştirisi, açıkça çift yönlü bir eleştiridir. Marks sosyalist ideallerle mevcut toplumsal koşullar ve bu arada, potansiyel devrimci güçler arasında bağ kurmanın önemini haklı olarak vurgulasa da, ütopik düşüncenin daha sonraki Marksistler tarafından bütün bütün reddi bir hataydı.

---

65 M. Horkheimer, 'Traditional and Critical Theory', *Critical Theory* ve bkz., T. Adorno ve diğerleri, *The Positivist Dispute in German Sociology.*

66 Marcuse, *Soviet Marxism.*

67 Krş., C. Castoriadis'in *The Imaginary Institution of Society* adlı eserinin birinci bölümünde yer alan benzer analizi.

68 Bkz., S. Lukes, *Marxism and Morality*, 6. böl.

Alternatif bir ahlâkî görünün keşfi ve deneme amacıyla oluşturulmuş cemaatlerde daha özgürleşmiş toplumsal ilişkilerin öngörülmesi veya önceden canlandırılması, ütopik sosyalizmin, devrimci komünist gelenekte ne yazık ki bulunmayan, çok değerli yönleriydi. Hakikaten eleştirel olan bir teori, insanın varolan toplumsal düzende ihmal edilen gizil güçlerini teşhis etmeli ve böylelikle de, varolan gerçekliğin 'olumsuz' uğrağını —başka bir deyişle, bundan sonraki diyalektik dönüşümü vaad eden uğrağı— ortaya çıkarmalıdır. Mevcut toplumun bu olumsuz boyutunun, pozitif bilim için görülemez olduğunu söylemeye hiç gerek yoktur. Eleştirel teori Aydınlanma biliminin tek yanlı rasyonalitesinin sınırlı kaynaklarından daha fazlasına ihtiyaç duyar. Öte yandan, ütopik siyasî düşünce, olumsuz ya da eleştirel düşünmenin, pratiği yetersiz olduğu için, yalnızca tohum hâlinde dahi olsa, bir örneğini meydana getirir.

'Burjuva' felsefesi ve sanatı bile, 'genel insanî özgürleşme talebini', gerçekleştiremese de, koruyan ütopik bir umuda sıkı sıkıya sarılır.[69] Yabancılaşmış bir toplumda, insanın baskı altına alınmış potansiyel güçleri, politikaya ilgisiz bir tarzda dahi olsa, sanat eserleriyle idealist felsefede ifade edilir. Güzellik daha uyumlu bir varoluşun önceden alınmış tadıdır. Romantizmin düşleriyle fantezileri, insanın gizli özlem ve ihtiyaçlarını kodlar ve böylelikle de korur. Marcuse'ün terimleriyle söylendikte, klâsik sanatın uyumu, oranı ve güzelliği 'özgürlük düşüncesinin duyumsal görünüşüdür' ve o, statükonun 'daima estetik bir biçimde yıkılmasını' savunur.[70] Başka bir deyişle, sanat ve sanat teorisi politikayla yüklüdür. Adorno'nun en önemli eserlerinden bazıları, estetik ve müzikoloji alanındadır.[71] Gerçekten de, onların yorumları, Feuerbach'ın, ağır bir travma almış insanlığın gizli hakikati içeren arazları olarak din ve spekülâtif felsefeyi gizemsizleştirmesiyle paralellikler gösterir. İşte bundan dolayı, Herbert Marcuse'e göre, yalnızca fantaziyle bezenmiş eleştirel bir teori özgürleştirme potansiyelini hayata geçirebilir: 'Fantazi olmadan, her tür felsefî bilgi, felsefeyle insanlığın gerçek tarihi arasındaki tek bağ olan gelecekten koparılmış olarak, şimdi ya da geçmişin pençesinde kıvranır.'[72] Eleştirel teori, din, sanat ve felse-

---

69 Marcuse'den aktaran Held,*Introduction to Critical Theory*, s. 85.

70 H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, s. 107.

71 Bkz., T. W. Adorno, *Aesthetic Theory* ve *Culture Industry*. Bkz., aynı zamanda, L. Zuidevaart, *Adorno's Aesthetic Theory*.

72 H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, s. 155.

fenin, pozitivist bir ruhla, akıl ve bilimdışı olduğunu doğrulamaya çalışmak yerine, ütopik potansiyelini kodlamalı ve böylelikle de, serbest bırakmalıdır.'[73]

Frankfurt Okulu'nun hem fantazi ve imgelemi vurgulaması ve hem de pozitivist ya da 'geleneksel' teoriyi reddedişi, zorunlulukla eleştirel teorinin epistemolojik olarak temellendirilmesi sorununu doğurdu. Horkheimer, eleştirel teorinin, şimdi ve geçmişe dayanmaktan ziyade, geleceğe yönelmiş olduğu için, 'hâkim düşünce tarzlarına, öznel ve spekülâtif, tek yanlı ve yararsız bir teori gibi göründüğünü' kabul eder.[74] Bu durum, ayrıcalıklı epistemolojik özne olarak proletaryaya duyulan inancın yitimiyle —'hatta, proletaryanın bu toplumdaki durumu doğru bilginin teminatı bile olmaz'[75]— daha da zorlaştırılır. Eleştirel teoriyi temellendirmeye dönük yapıcı teşebbüslerinde, Frankfurt Okulu'nun üyeleri, Hegelci diyalektiğe olan borçları dışında, ondan temelli ayrılış noktalarını da açığa vururlar. Horkheimer, Hegel'in tarih felsefesini, onun tarihi bir bütün olarak anlama iddiasını reddeder. Marks ve Genç Hegelcilerin de yakınmış oldukları gibi, tarihin diyalektiği henüz tamamlanmamış olduktan başka, diyalektiği, önceden görülebilir, nihaî bir sonucu olma anlamında, 'kapalı' bir şey olarak da göremeyiz.[76] Adorno, 'dünyayı kontrol altında tutma arzusunun' delili olarak, bu türden tüm 'bütünü temsil etme' teşebbüslerine karşı koyar. O nihaî bir hakikatın ya da hatta 'cehaletten bilgisizliğe doğru çizgisel bir yol' inancının dahi olabileceğini kabul etmez.[77] Spekülâtif ve pozitivist düşünce sistemlerinin neden olduğu 'zihne ilişkin tüm tözleştirmeler'den

---

73 'Burjuva' sanat ve felsefesine dönük çok daha olumlu değerlendirmelerinde, Frankfurt teorisyenleri bir kez daha, Sovyet komünizminin 'sosyalist gerçekçiliği' ve 'agitrop'undan ziyade, Marks'ın, örneğin Shakespeare'den yapılan şumüllü aktarmalarla seçkinleşen *Ecomonic and Philosophical Manuscripts*'e yakındırlar. Onların politika ve sanatı birleştirme teşebbüsünde bulunan çağdaş sanat hareketleriyle olan ilişkileri oldukça karmaşık bir ilişkidir. Bkz., Jay, *The Dialectical Imagination* , 6. böl.

74 Horkheimer, *Critical Theory*, s. 218.

75 A. g. e., s. 213.

76 Bkz., Held, *Introduction to Critical Theory* , s. 178.

77 A. g. e., s. 205, 181-182. Adorno ve Horkheimer, bu bakımdan, son zamanlarda Foucault ve Deleuze gibi teorisyenler tarafından, 'bütünselleştirici teoriler' bağlamında yapılan uyarıları önceler.

sakınmaya çalışmalıyız.[78] Ondokuzuncu yüzyıl Alman filozofu Friedrich Nietzsche sistematik düşünceye, temelci epistemolojiye, metafizik sistemlere, mutlak hakikat iddialarına dönük şüpheleriyle, bu eleştirel, metafizik karşıtı konuların önemli bir kaynağı olmuştur.[79] Adorno'nun yazılarından birçoğunun aforizmalarla yüklü üslubu kadar, sistem tarafından teslim alınmaya sadece böyle bir üslubun direnebileceği inancı da, Nietzsche'nin etkisini gösterir. Öte yandan, Frankfurt teorisyenleri rölativizm suçlamalarını, her zaman diyalektiğe, açık uçlu ve dolayısıyla, bir bütün olarak ilerledikçe bilinebilir olmayan bir diyalektiğe bağlanmak suretiyle çürütmeyi denediler. Eleştirinin sonucu, belli bir konum veya bakış açısının toptan reddi ya da 'soyut olumsuzlanması'ndan çok, 'belirleme almış olumsuzlanması'dır. Bir konumun reddi, 'içsel' ya da 'içkin' eleştiri yoluyla, diyalektik olarak, daha önceki konumun yetersizliklerini ortadan kaldırırken, güçlü yanları birleştirdiği kabul edilen alternatif bir konuma götürür. Marks'ın, burjuva evrensel özgürlük ve adalet idealleriyle kapitalist toplumun fiilî sömürüsü ve adaletsizliği arasındaki çelişkiye dair kanıtlaması, önemli bir içsel eleştiri modeli oluşturur. Bu yoruma göre, sosyalizm bu değerleri, yalnızca soyut bir biçimde değil de, somut olarak gerçekleştirmeyi vaad eder. Bu anlamda, eleştirel teori diyalektiğe duyulan belli bir inanç kalıntısını korur. Eleştirinin belirleme almış sonucunun, daha özgürleşmiş bir toplum yolunda bir ilerleme olduğu kabul edilir.

Frankfurt teorisyenlerinin anti-pozitivist eleştirel teorisi, şu hâlde, hem Hegelci felsefenin spekülâtif tutkularından ve hem de tarihsel materyalizmin kâhince iyimserliğinden sakınan daha şüpheci bir tarih felsefesinde somutlaşır. Onlar Nietzsche'den, 'Aydınlanmanın oldukça ikircikli diyalektiğini' anlatma alçakgönüllü girişimlerinde de etkilenmişlerdir. Nietzsche'nin Aydınlanma ve modern bilimsel aklın iddialarına ilişkin eleştirel değerlendirmesi, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin 'kendisini efsanevî güçlerin kudretinden kurtarmak için mücadele eden bir öznelliğin ilkel tarihi'ne yansımıştır.[80] Aydınlanma rasyonalizmi,

---

78 T. W. Adorno, *Negative Dialectics* . Bkz., Held, *Introduction to Critical Theory*, 7. bölüm ve Gillian Rose, *The Melancholy Science*.

79 Frankfurt teorisyenleri, aynı zamanda Nietzsche'nin seçkinci, anti-demokratik ve anti-politik felsefesine karşı da eleştirel bir tavır takınmışlardır. Nietzsche'ye ilişkin daha geniş bir açıklama için, bkz., aşağıda 5. bölüm.

80 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s. 108. Bkz., Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, s. 15.

aklın tüm bâtıl itikatlar ve efsanevî düşünme üzerindeki yalın bir zaferidir: 'Dünyanın büyüsünün çözülmesi, canlıcılığın kökünün kazınmasıdır.'[81] Oysa, efsane ve Aydınlanma, gerçekte birbirine bağımlıdır. Held'in de ifade ettiği gibi, 'efsane zaten aydınlanmadır ve Aydınlanma da efsaneyi kullanır.'[82] Öte yandan, efsaneler ve büyü zaten, tehlikeli ve keyfince davranan bir doğal dünya üzerinde denetim kurma teşebbüsleridir. İnsanlığın doğal dünyayla olan araçsal ilişkisi, modern doğa bilimiyle icat edilmemiş, fakat kapsamı genişletilmiş ve yoğunlaştırılmıştır. Diğer taraftan, bilimsel rasyonalitenin bâtıl itikatlar ve efsane üzerindeki zaferi, yalnızca kısmî bir zafer olup, bir bedel karşılığında kazanılmıştır. Aydınlanma, 'mitoloji içinde kaybolup gitmiştir.'[83] Yine, bilimsel akıl bizi doğanın canlıcı dehşetleriyle kesinsizliklerinden kurtardıkça, manipüle ve kontrol edilecek bir nesne olarak doğanın yalnızca bölük pörçük ve eksik bilgisini verir: 'İnsanların doğadan öğrenmeyi istedikleri şey, onu, doğaya ve başka insanlara tam olarak hâkim olmak için, nasıl kullanacaklarıdır' ve 'İnsanlar güçlerindeki artışın bedelini, güçlerini kendisini kontrol etmek için kullandıkları şeye yabancılaşarak öderler.'[84] Pozitivist akıl, doğanın niceliksel kategorilerle anlaşılabileceğini kabul ettiği için, daha bile dogmatiktir —'süreç, her zaman işin başında belirlenir. ... Matematiksel işlem düşünmenin, deyim yerindeyse, âyinidir.'[85]

Aydınlanma, topluma karşı olan tavrında ise, varolan düzeni pozitivist bir yaklaşımla ebedî bir düzen olarak görür. Doğanın büyüsünün bozulmasına, böylelikle 'gerçekliğin kutsallaştırılması' tekabül eder. Bilimsel aklın, insanlığın kendisine ilişkin bilgisini de içerecek şekilde yayılımı, 'kendi kendini kurban etme' pahasına, insanlığımızı yitirmemiz karşılığında olur. Başlangıçta salt nesneler dünyasına uygulanan araçsal bir mantık, kişileri şeyler statüsüne indirgeyerek, insanlar arasındaki ilişkilere genişletilir. Sonuç olarak da, insan ilişkileri yoksullaşır ve dolu dolu bir öznel hayata erişme şansımız giderek azalır. Kapitalizm ve araçsal rasyonalizmin uygulanması ile birlikte, insan varlıkları başlangıçta kendilerine hizmet etmesi için tasarlanmış 'teknik bir aygıta' mahkûm hâle gelirler. Habermas'ın da dile getirdiği gibi,

---

81 Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, s. 5.

82 Held, *Introduction to Critical Theory*, s. 151

83 Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, s. 12.

84 A. g. e., s. 4 ve 9.

85 A. g. e., s. 25 ve devamı.

'Aydınlanmanın değişmez alâmet-i farikası, nesneleştirilmiş bir dış doğayla bastırılmış bir iç doğa üzerindeki hâkimiyettir.'[86] Bu analiz için başka bir diyalektik eleştiri daha vardır. Bastırılmış 'iç doğa'nın, modern hayatta en yıkıcı bir biçimde patlaması tehlikesi, hep söz konusudur. Örgütsel etkinlik ve başarı ile atalara özgü bir barbarizmi eşsiz bir biçimde birleştiren nasyonal sosyalizm, efsaneyle rasyonalitenin, modernitenin karakteristiği olan, karşılıklı bağımlılığını ayrı bir vahşet ile ispatlar. Bu anlamda, Marquis de Sade'ın zulüm ve gem vurulmamış tutkuyu kutsayışı, Aydınlanma aklının ahlâkî sonuçlarının, sadece dürüst bir takdimidir. De Sade'ın fantezileri, 'hesaplamanın tüm dizginlerini koyverip, bilime bilim olduğu için itaat eden' ve 'ölçütü kendi vahşi etkinliği olan' totaliter bir düzenin belirgin bir öncelenişidir.[87]

Frankfurt Okulu'nun modernite ve Aydınlanma yorumu, sosyolog Max Weber'e (1864–1920) çok şey borçludur. O, özellikle Weber'in toplumun rasyonalizasyonuna ilişkin açıklamalarından etkilenmiştir.[88] Weber hem kapitalizmi ve hem de bürokrasiyi, modern uygarlığın belirleyici özelliği olan daha genel rasyonalizasyon süreçlerinin örnekleri olarak görür. Tıpkı devletin bürokrasiyle, tikel amaçların gerçekleşmesi için etkin yönetim araçlarını örgütlemesi gibi, kapitalizm de aynı şekilde üretim kaynaklarını kâr amacıyla yeniden düzenler. Bununla birlikte, hem bürokrasi ve hem de kapitalizm, yalnızca tek yanlı bir rasyonaliteyi, yani araçsal rasyonalizmi temsil eder. Onlar toplumu sadece, belirlenmiş amaçlar için etkin araçların seçimiyle ilgilenen 'formel' rasyonalite anlamında rasyonalize ederler. Rasyonalizasyon, amaçların 'özsel' rasyonalitesine, aklın insan etkinliğinin nihaî amaçlarına değer biçmedeki rolüne karşı kayıtsız kalır.[89] Dolayısıyla, toplumun formel ya da araçsal rasyonalizasyonu, özü itibariyle akıldışı olan sonuçların ortaya çıkışıyla bağdaşmaz değildir. Devletler, arzu edilmeyen ya da hatta iğrenç amaçları hayata geçirmek için, etkili bir biçimde örgütlenebilirler. Dahası, rasyonalizasyon, anlamdan mahrum bırakılan, büyüsü bozulmuş bir dünya karşılığında pek az şey sunarken, geleneksel dinleri ve dünya görüşlerini yerlerinden eder. Toplumun tek yanlı rasyonalizasyonu, insan varlıklarını yabancılaşmış ve bürokratik bir tarzda tan-

---

86 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s. 110.

87 Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, s. 86.88

88 Weber'in toplumun rasyonalizasyonuna ilişkin yorumu için, bkz., 2. bölüm.

89 Formel ve özsel ayırımı konusunda, bkz., M. Weber, *Economy and Society*, cilt 1, s. 8-9

zim edilmiş bir 'çelikten kafes'e hapseder. Bununla birlikte, Weber'in rasyonalizasyon süreçlerini kaçınılmaz süreçler olarak gördüğü yerde, Frankfurt teorisyenleri çelik kafesten bir çıkış yolu arama konusunda ısrarlıdırlar.

Frankfurt Okulu'nun çağdaş topluma ilişkin analizinde, Sigmund Freud'un (1856–1939) psikanalitik teorileri de önemli bir rol oynar. Freud'un karakter formasyonu ve arzuya ilişkin açıklamaları, örneğin proletaryanın sömürücü bir kapitalist topluma gösterdiği hatırı sayılır bağlılığı açıklamaya yardım etmek suretiyle, Marksizmdeki bir gediği kapatma vaadinde bulunur. Freud'un düşünceleri de, tıpkı Weber'inkiler gibi, iyimser bir dönüşüme uğratılır. Freud'un çöküş hâlindeki Viyana'nın sık sık ortaya çıkan nevrozlarıyla duruma özgü psikozlarını, haz ya da 'eros'un, 'uygarlık adına' kaçınılmaz bir biçimde feda edilmesi olarak gördüğü hâlde, Frankfurt teorisyenleri rasyonalizasyonu sorumlu tutar ve daha az baskı altında olan bir toplum umudunu korur.[90] Buna göre, Marcuse, modern toplumun bedelini, 'eros'un, şimdi artık gereksiz hâle gelen, bastırılması yoluyla açıklar.[91] Tıpkı nevrotik yetişkinin çocukluk dönemi travmasının iyice yerleştirdiği davranış kalıplarını bilinçsizce tekrarlaması gibi, çağdaş toplumun üyeleri de geçmişin kıtlıklarına daha uygun düşen şekillerde davranırlar. Müreffeh Batı toplumları bir kendini kendini reddetme düzeyini, 'haz ilkesi'nin 'çok farklı şekiller alabilen sapıklığının', daha önce bir eşi daha görülmemiş bir üretim potansiyeline sahip olan bir çağda artık gerekli olmayan, bir dizginlenişini hileyle kabul ettirir. Birleşik Devletlerin patolojik iş ahlâkı ve aynı ölçüde saplantılı ve itaatkâr tüketimciliği, çok güçlü fakat hastalıklı bir tarzda yerleşmiş olan 'başarı ilkesi'nin ifadeleridir. Fakat Marcuse, Freud'un tersine, modası geçmiş bir sistemin 'artı baskısı'ndan devrimci bir kurtuluş ümit eder. Marcuse'ün, Birleşik Devletler'de konformist eğilimli 1950'lerde yazılmış olan analizi, cinsel devrimin, bunu izleyecek olan daha hoşgörülü on yılında, coşkuyla kabul edilecektir.

Frankfurt Okulu araştırmalarından her hâlde en etkili olmuş olanı 'kültür endüstrisi'ne ilişkin araştırmadır. Burjuvazinin, varolan düzeni potansiyel olarak yıkan, yüksek sanatının veya 'entellektüel kültürü'nün tersine, kültür endüstrisi uyumu güçlendirir. Popüler ya da maddî kültürün kapitalist üretim tarzıyla bütünleşmesi, popüler kültürü dö-

---

90 S. Freud, *Civilisation and its Discontents.*

91 H. Marcuse, *Eros and Civilisatio*. Krş., Wilhelm Reich'ın *The Invasion of Compulsory Sex-Morality.*

nüşüme uğratmıştır. Walter Benjamin'in (1892–1940) 'Mekanik Röprodüksiyon Çağında Sanat Eseri' başlıklı klâsik denemesi, mekanizasyon ve kitlesel üretimin kültür alanına da yayılışındaki ilerici potansiyeli görür. Benjamin, örneklerini temelde fotoğraf, baskı, ve sinemadan seçerken, kültürel eserlerin mekanik olarak çoğaltılabilirliğinin, yüksek kültürün eserlerinin büyülü, neredeyse kutsal 'aura'sını [hâlesini, çev.], onları ritüel ve gelenekten koparmak suretiyle, yok ettiğini öne sürer: 'Mekanik röprodüksiyon çağında yok olan şey, sanat eserinin aurasıdır.'[92] Benjamin bu gelişmeyi, 'şeylerin evrensel eşitliği düşüncesini benimseyen kitlelerin çağdaş yaşamda giderek artan önemleri'yle birleştirir ve bunu potansiyel olarak ilerici bir şey olarak görür:[93] 'Sanatın mekanik olarak çoğaltılabilirliği, kitlelerin sanata karşı olan tutumlarını değiştirir. Bir Picasso tablosuna karşı takınılan gerici tavır, bir Chaplin filmine karşı ilerici bir tepkiye dönüşür.'[94] O, ritüel ve propagandanın 1930'lar Almanya'sındaki rolüne gönderme yaparak, sanatın özerkliği veya 'sanat için sanat' üzerindeki ısrarın 'estetiğin' faşizm tarafından 'politik hayata sokulmasıyla' tamamlandığını öne sürer. Öte yandan, post-auratik sanat eseri, politikayla potansiyel olarak farklı bir biçimde bağ kurar ve 'komünizm sanatı politize ederek karşılık verir.'[95] Sanat, her ne kadar sosyalist gerçekçilikle 'propaganda bürosu'nun yapmaya koyulduğu gibi, proleter yaşamının meşakkatlerini ve kahramanlığını sadakatle (ve ısrarla) tasvir ederek ya da düpedüz propagandaya başvurarak, devrime hizmet etmelidir.[96]

Adları Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'yle birlikte anılan diğer teorisyenler, daha kötümserdiler. Onlar, 'kitle kültürü' terimi kültürün kapitalist örgütlenişinin, gerçekte olduğu gibi, sermayenin ihtiyaçlarına değil de, kitlelerin ihtiyaçlarına hizmet ettiği yanlış izlenimini verdiği için, 'kitle kültürü'nden değil de, 'kültür endüstrisi'nden söz ederler. Kültür endüstrisinin her ne kadar kendilerine yönelmiş olduğu milyon-

---

92 W. Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', *Illumination*.

93 A. g. e., s. 225.

94 A. g. e., s. 236.

95 A. g. e., s. 243-4. Walter Benjamin 1940 yılında, Nazi idaresinden kaçmaya çalışırken, intihar etti.

96 Benjamin'in estetiği ile ilgili olarak, bkz., Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*. 'Propaganda Bürosu' [Agitrop], Sovyetler Birliği Komünist Partisinin, 1920 yılında kurulmuş olan, 'eylem' ve 'propaganda' bürosudur.

ların bilinçli ve bilinçsiz hâlini hesaba kattığını inkâr etmek mümkün olmasa da, 'kitleler gerçekte bir hesaplama objesi, makinenin dişlisidirler.'[97] Sanat eserleri, kâr güdüsüyle sermaye birikiminin mantığına daha sistematik bir biçimde tâbi tutulurlar. Entellektüel kültürün eleştiri potansiyeli, kültür endüstrisinin, bireyin kapitalizme intibakını kolaylaştıran, konformist ya da 'olumlayıcı' ürünleri tarafından ortadan kaldırılır. Yabancılaştırıcı bir iş sürecinin demoralize edip körleştirdiği işçilerden pek az bir çaba ya da konsantrasyon isteyen olumlayıcı kültür, gerçeklikten bir kaçış sağlar. Bu amaçlara ulaşmak için kullanılan çeşitli teknikler de analiz edilir. Adorno 'standardizasyon' (mesela, Western filmlerinin standartlaştırılmış kurguları), 'sözde-bireyselleştirme' ('çözüm yollarını' gözden kaçıran önemsiz vurgu farklılıklarının gündeme gelişi) tekniklerini ve önceden hazırlanmış gülüşler türünden, dinleyiciden 'doğru' tepkiyi almayı amaçlayan 'tepki mekanizmaları' kullanımını tasvir eder.[98] Bütün bu düzenekler, tıpkı faşist propaganda gibi, bilinçsizce dinleyicinin duygularına hitap eder ve eleştirel tepkileri öldürür.[99] Halk arasında pek revaçta olan astrolojinin dahi, konformist içerimleri vardır. O, insanları ne anlayabildikleri ne de denetleyebildikleri bir toplumsal sistemle barıştırarak, kaderciliği ve kısa vadeli pragmatizmi pekiştirir:

> Toplumsal sistem, bireylerden çoğunun irâde ve çıkarlarından bağımsız 'kaderi' olduğu ölçüde, bireylerin kendilerinin de pay almayı ümit ettikleri daha yüksek derecede bir saygınlık ve haklı kılınışı bu şekilde elde etmek için, yıldızlara yansıtılır. Aynı anda, yıldızların, kişi onları doğru yorumladığı takdirde, bazı nasihatler verdiği düşüncesi, toplumsal süreçlerin acımasızlığına ilişkin, yıldızlara bakan kimsenin kendisinin yarattığı, korkuyu hafifletir.[100]

Popüler müzik 'yapamadan duramamaklığı' ve kolaylıkla etki altında kalmayı teşvik eder. O sadece bir 'konsantrasyon bozulması' veya dalgınlık hâli içinde dinlenebilir: 'Hit parçaların dikkat çeken dizeleri dışında, birbirlerine ümitsizce benzeyen standart ürünler, yoğunlaşarak dinlemeye, dinleyiciler için tahammül edilemez hâle gelmeden, izin ver-

---

97 T. W. Adorno, 'Culture industry reconsidered', *The Culture Industry*, s. 85.

98 Held, *Introduction to Critical Theory*, s. 94-6 ve krş., T. W. Adorno, 'How to Look at Television', *The Culture Industry*'de.

99 P. Connerton, *Tragedy of Enlightenment*, 3. Böl. özellikle, s. 55 ve devamı.

100 Akt.,J. M. Bernstein, 'Introduction to Adorno',*The Culture Industry*, s 13.

mezler, zaten dinleyiciler de yoğunlaşarak dinlemeye artık hiçbir şekilde yetili değildirler.'[101] Adorno, popüler müzik karşısındaki bu tavrın tam tersi bir tutumla, çağdaş entellektüel kültürün daha kışkırtıcı, formel açıdan daha yenilikçi ürünlerini memnuniyetle karşılar. Schoenberg ve Webern'in müziği, 'diğerlerinin ricat etmek suretiyle ustaca sıyrıldıkları felaket korkusuna, dehşet duygusu ve sezişine şekil verir.'[102] Bununla birlikte, Adorno'nun konumu salt elitizmden ibaret değildir. Adorno, daha ziyade 'yüksek sanatla aşağı sanat arasındaki sınırların, her ikisinin de aleyhine olan, bulanıklaştırılmasına itiraz eder. Popüler sanat, 'toplumsal denetim tam ve eksiksiz olmadıkça, özünde varolan isyankâr direnişi' yitirir.[103]

Liberal kapitalizmin çok övülen özgürlükleri de, bir paralel dönüşümler dizisi tarafından bastırılır. Marcuse'ün analizine göre, liberal kapitalizmin potansiyel devrimci çelişkisi, ileri kapitalizmin, gerçek karşıtlıktan yoksun bulunan, 'tek boyutlu' toplumlarından uzaklaştırılmıştır. Bu toplumlar hür seçimlerinden, özgür basınlarından, tüketici tercihlerinden ve totaliter komünizme aşikâr zıtlıklarından dolayı, özgür gibi görünmektedirler. Oysa ileri kapitalizmin özgürlüğü, gerçekte, giderek daha etkili bir biçimde yönetilen bir toplumda, dikkati toplumun manipülasyonu ve konformizminden uzaklaştırmaya ve dolayısıyla da, bu manipülasyon ve konformizmi pekiştirmeye yarayan 'baskıcı hoşgörü'dür.[104] Erken burjuva toplumlarının (gazete ve kitap basımının, onyedinci yüzyılın sonlarıyla onsekizinci yüzyılın kahvehane ve salonlarının hızlı yayılışında görülen) eleştirel kamusal alanı, 'manipüle edilmiş kamusallığa' teslim olmuştur.. Kamuoyu, devlet ve medya tarafından ayarlanan ve yola getirilen bir şey, sadece egemen düzenin bir yansımasıdır. O, artık bağımsız bir eleştiri ya da muhalefet kaynağı değildir.[105] Marcuse'ün kasvet verici tasviri, umuda yer bırakmayan, kesintisiz bir manipülasyon ve denetim toplumu ortaya koyar. Kitle için üretilen eğlencenin mutlak bayağılığıyla, aşırı güçlendirilmiş kendini beğenmişliği ve pozitivist bir çerçeve içinde silâhsızlandırılmış sosyoloji ve felsefesiyle, çağdaş Batı toplumu, devrim ihtimalini ortadan

---

101 Adorno, *The Culture Industry*, s. 43.

102 A. g. e., s. 52.

103 A. g. e., s. 85.

104 Bkz., Marcuse, *One-Dimensional Man.*

105 Connerton, *Tragedy of Enlightenment*, s. 58-9 ve krş., J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*.

kaldırdıktan başka, gerçek muhalefeti ya boğar ya da marijinalleştirir. Politikanın pratiğiyle en doğrudan bir biçimde ilgilenmiş eleştirel teorisyen olarak Marcuse, dönüşümün potansiyel aktörlerini sistemden dışlanmışlarda, 'serseri ve yabancıların alt tabakasında, başka ırk ve renklerin sömürülen ve zülme uğrayan üyelerinde, işsiz ve çalışamaz durumda olanlarda' bulur. Bununla birlikte, pratik politikaya doğru bu dönüş gereksiz gibi görünmekte olup, son çözümlemede, Leninizmden çok uzak sayılmaz. Çünkü bu gruplar devrimi sadece, 'insan bilincinin en ileri düzeyini' temsil eden radikal öğrenciler ve gençliğin kendilerine yol göstermeleri durumunda, gerçekleştireceklerdir.[106] Marcuse'ün düşüncelerine, özellikle ABD ve Almanya'da, Yeni Sol ve altmışların öğrenci eylemcileri tarafından sempati beslenerek kulak verilmiş olsa dahi, eleştirel entellektüellere böylesi bir sorumluluk yükleyen eleştirel bir teori vangardizm korkularına yeniden hayat verir.

Öyleyse, bir görüş açısından, Frankfurt Okulu'nun estetik, kültürel, psikolojik ve sosyolojik araştırmalardan meydana gelen daha geniş bir 'üstyapı' programına dönüşü, faşizme, Sovyet komünizmine ve ileri kapitalizme ilişkin daha doyurucu yorumlara yol açmak suretiyle, Marksist ideoloji eleştirisini zenginleştirir. Modernitenin labirentinden bir çıkış yolunun bulunup bulunmadığı hususu pek açık değildir. Frankfurt Okulu'nun iktidar mekanizmalarının hilelerine ve her yere yayılmışlığına ilişkin tüketici envanteri, son çözümlemede, iki ucu keskin bir bıçağa benzer. Devrimci coşkunun kabarma olasılığı, çağdaş toplumdaki konformizme ilişkin açıklama arttıkça, azalır. Frankfurt Okulu'nun çağdaş topluma ilişkin, benzeri argüman ve araştırmalarla pekiştirilen yorumunu taciz eden kötümser ruh hâli, bir tesadüf değildir. Başkaldırıdan ziyade teslimiyeti teşvik etme eğilimi, toplumsal dönüşümün potansiyel aktörlerine karşı göreli bir ilgisizlikle takviye edilir. Paul Connerton'un deyimiyle, 'baskıcı rasyonalite sistemi içinde, yapısal hiçbir boşluk yoktur.'[107] Adorno ve Horkheimer, işçi sınıfının devrimci potansiyeline duyduğu inancı kısa sürede yitirdi. Marcuse'ün yeni devrimci aktörlerin kimlikleriyle ilgili tespiti, görmüş olduğumuz gibi, daha az problematik değildir. Gramsci'nin ünlendirdiği deyimini kullanırsak, aklın kötümserliği irâdenin iyimserliğini tehdit eder.[108] Bu problem,

---

106 Marcuse, *One-Dimensional Man* , s. 199-200.

107 Connerton, *Tragedy of Enlightenment* , s. 102.

108 Deyim ilk kez olarak Romain Rolland'tan çıkar. Bkz., A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 175

kendisini radikal teoriyle dönüştürücü pratik arasındaki özsel ilişki yoluyla tanımlayan, eleştirel teori için temel bir problemdir

Habermas ve Eleştirel Teorinin Canlanışı

Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi, Alman toplum teorisyeni ve filozofu Jürgen Habermas'ın (1929–) geniş kapsamlı, ihtiraslı ve etkili projesi tarafından canlandırılır.[109] Habermas felsefeden haberdar ve eleştirel bir sosyolojiyi toplumsal eylem kategorilerinde temellenen bir felsefeyle birleştirir. Onun projesi, Marks ve tarihsel materyalizmin ayrı, fakat ilişkili düşüncelerine uzun süreli eleştirel bir bağlanışı içerir. O, bu anlamda, Kant, Hegel ve Marks'tan hareketle Frankfurt Okulu'na kadar geri götürülebilen düşünce geleneğinin en son temsilcisidir. Habermas'ın eseri aynı zamanda analitik felsefeyle, özellikle de J. L. Austin ve John Searle'ün konuşma edimi teorisi ve Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesiyle aynı zamana rast gelme olgusu tarafından etkilenir. O, pozitivizm eleştirisini, daha sağlam epistemolojik temeller olarak gördüğü bir zemin üzerinde, yeni baştan ele alır. Bu da, araçsal rasyonalizme indirgenebilir olmayan, daha tam bir rasyonalite konsepsiyonunun tasvirini içerir. O, temelde Hegelci ve Marksçı olan öncüllerden yola çıkar. Bilgi ve değerler, transendental bir öznenin zaman dışı başarıları değildirler. Onlar, sadece, insan toplumlarının maddî tarihi, insan türünün biyolojik üreyişi ve toplumsal evrim bağlamında anlaşılabilirler.

Habermas'ın eleştirisinin doğrultusu ve yenilenişine, iki tür eylem, 'iş' ya da 'emek' ve 'etkileşim' eylemleri arasındaki bir ilk ayırım tarafından işaret edilir. İş kavramının, tarihsel materyalizmin, tarihsel olarak gelişen üretim tarzları formu içindeki, temel kategorisi olan, emek kavramına tekabül etmesi amaçlanır. İnsan ihtiyaçlarını emek yoluyla karşılama eylemi, Marks için, salt hayvanî varoluşun tersine, insanın

---

109 Habermas ilk dönem Frankfurt Okulu'ndan, başkaca şeyler yanında, Nietzsche'ye karşı daha az anlayışlı bir tavır takınmak bakımından da ayrılır. Habermas'ın düşüncelerine yapılacak yararlı girişler için, bkz., William Outhwaite, *Habermas*; Held, *Introduction to Critical Theory*, II. kısım ve McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* .

ayırıcı özelliğidir ve dolayısıyla, insanın tarihini oluşturan eylemdir. Marks'ın materyalist tarih konsepsiyonu, diyalektik olarak gelişen üretim tarzları dizisinin, emeği örgütlemenin farklı yollarının haritasını çıkarır.[110] Habermas emeği, araçsal rasyonalitenin sınırlı terimleriyle açıklanabilen tüm 'amaçlı-rasyonel eylem' biçimlerini kapsayacak şekilde tanımlar. Amaçlı-rasyonel eylem, sadece, 'tanımlanmış amaçları belirli koşullar altında gerçekleştirir.' O hem, 'gerçekliğin etkili bir biçimde denetlenmesi ölçütüne göre münasip veya uygunsuz olan araçları düzenleyen araçsal eylemi' ve hem de 'mümkün alternatif seçimleri doğru değerlendirmeye bağlı olup', 'değerler ve maksimlerle tamamlanan hesaplamadan çıkan stratejik eylemi' içerir.[111] Değerler stratejik eylem bağlamında, her ne kadar bir rol oynasa da, söz konusu olan rasyonalite türünün hâlâ, değerlerin kendilerinin geçerliliğiyle hiçbir ilişkisi bulunmayan, salt hesaplayıcı bir rasyonalite olması olgusu büyük bir önem taşır. Bu, en açık bir biçimde doğa bilimleri ve teknolojide somutlaşan klâsik rasyonalite türüdür. Bilimsel bilgi ve teknolojik gelişme, 'amaçlı-rasyonel eylemin, kendi sonuçları tarafından belirlenen ve gerçekte emeğin yapısından başka hiçbir şey olmayan yapısına tekabül eden bir mantığı' izler.[112]

Emek, 'etkileşim'den farklılık gösterir. Etkileşim, insan özneleri arasındaki ilişkilerin pragmatik alanına gönderme yapar. Emeğin bir nesneler alanı üzerindeki araçsal kontrol ilişkisini içerdiği yerde, etkileşim özneler arasındaki iletişim aracılığıyla veya karşılıklı anlamaya göre tanımlanır. İş ya da emeğin teknik kuralların dış gerçekliğe uygulanmasından meydana geldiği yerde, etkileşim ahlâkî (ya da 'pratik') normlara bağlıdır. Aynı zamanda 'iletişimsel eylem' veya 'sembolik etkileşim' olarak da tanımlanan etkileşim, davranış bağlamında, karşılıklı beklentileri tanımlayan, ve eyleyen en azından iki özne tarafından anlaşılması ve tanınması gereken bağlayıcı *mutabakat normları* tarafından yönetilir.[113] Emek doğa bilimi, teknoloji ve bürokrasinin alanına karşılık geliyorsa eğer, etkileşim de değer ve normların sahasını meydana getirir.

---

110 İş ya da emek, Weberci rasyonalizasyon kavramıyla Frankfurt Okulu'nun daha önceki üyeleri tarafından kullanıldığı şekliyle araçsal rasyonalite kavramına eşdeğerdir.

111 J. Habermas, 'Technology and Science as Ideology', *Toward a Rational Society*, s. 92.

112 A. g. e., s. 87.

113 A. g. e., s. 92.

Etkileşim, tikel amaçları gerçekleştirecek araç veya yollara araçsal bakımdan değer biçmekten ('formel rasyonalite' ya da 'anlayış'tan) ziyade, normların ve değerlerin geçerliliğiyle, 'özsel rasyonalite' (Weber) ya da 'akıl'la ilgilenir. Tıpkı emeğin bilimsel bilgiye ilişkin açıklama için pragmatik bir bağlam meydana getirmesi gibi, etkileşimle de norm ve değerlerin yorumu için pragmatik bir bağlam oluşturması amacı güdülür.

Habermas'a göre, eleştirel teori dikkatini, baskıcı bir toplumsal gerçekliğe ilişkin eleştiriyi güçlendirmek için, etkileşim ya da iletişimsel eylem alanına çevirmelidir. Bu, (görmüş olduğumuz gibi, hem üretim tarzı ve hem de doğa bilimi ve teknolojiyle ilişkili olan) Marksist emek kategorisinin toplumu anlamak için, sadece, yeterli olmayan, kısmî bir temel sağlamasından dolayı, böyledir. Emek kategorisinin sınırlamaları, Marksist modernizasyon yorumuna da yansır. Gerçekten de, bilim ve teknolojinin Marksizm için oynadığı ilerici rol, bilimsel rasyonaliteye Aydınlanma tarafından verilen role eşdeğerdir. Bilim ve teknolojinin gelişme durumu, belirli bir zamanda üretim için kullanılabilir olan insan kaynaklarıyla doğal kaynaklardan başka, teknolojik imkânları içeren üretim güçlerinin gelişim düzeyiyle de yakından ilişkilidir. Bilim ve teknoloji, açıktır ki, önemli bir rol oynar, çünkü endüstri devriminin de ispatlamış olduğu gibi, bilim ve teknoloji emeğin üretkenliğini çok çarpıcı bir biçimde etkiler. Fakat Marks ve Engels için, üretim güçlerinin gelişimi ilerici bir rol sergiler. Tarih, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin bir sonucu olarak, diyalektik bir tarzda ilerler. Üretim güçleri, bir kez varolan mülkiyet ilişkilerinin sınırlarını aşan bir gelişme gösterince, daha ileri bir toplum ve üretim tarzına geçişi gerçekleştirmek için çalışırlar.[114] Oysa Habermas, salt emeğin bu türden bir diyalektiğine dayanan ilerleme teminatları karşısında şüpheci bir tavır takınır. 'Üstyapıyı meydana getiren' hukuk, siyaset, felsefe ya da ahlâk alanındaki ilerici değişmeler, sadece ekonomik temel ya da üretim tarzındaki gelişmeler ile, önceden tahmin edilemez. Habermas'ın terimleriyle ifade edildiğinde, pragmatik emek bağlamı içindeki gelişmeler otomatik olarak öznelerarası etkileşim bağlamında ilerlemeye yol açmaz.

Bilim ve teknolojinin çağdaş ya da ileri kapitalizm içinde dönüşüme uğramış olan rolünden dolayı, bir vurgu değişikliğine özellikle ihtiyaç vardır. Bu tez, Habermas'ın ayırıcı Aydınlanma yorumuna da yansır.

---

114 Bkz., yukarıda s. 74-75.

Aydınlanmanın, dogma, din ve geleneksel otoriteye karşı kullanılan, başlangıçtaki rasyonalitesi, yeni bir 'kamusal alan' tarafından yaratılan mekânı doldurabilmişti. Geç onyedinci ve onsekizinci yüzyılın kamusal alanı, klüpleri, salonları, romanları, gazete ve dergileriyle, bilgili ve eleştirel bir kamuoyunun oluşumuna imkân vermişti. Kişisel görüşün, Prusya'da Fransız Devrimi'nden önceki yıllarda yasaklanmış olan, kamusal ifadesi, Britanya ve Prusya'da yavaş yavaş taban kazanıyordu:

> Yasaklayıcı hükümlere, onları sorgulanmadan kamu otoritesine ait sayan bir kamusal alan görüşüne göre, 'kamusal' deniyordu; şimdi ise, kamusal olan, kamuoyu oluşturmak üzere bir araya gelmiş özel şahısların, kamu otoritesinin kendisini kamuoyu önünde meşrulaştırması için zorlamaya yöneldikleri bir forum olarak kamu otoritesinden kopuyor.[115]

Sivil toplumla devlet arasındaki bu alan, her ne kadar üyeleri ve perspektifleri itibariyle açıkça burjuva olsa bile, edebî ve estetik eleştiri mekânı olduğu kadar, potansiyel bir politik muhalefet ve eleştiri mekânıydı.

Oysa, endüstri bakımından gelişmiş olan toplumlarda, bu eleştirel kamuoyu, o zamandan beri, 'kültür-tartışan' bir kamu alanını 'kültür-tüketen bir kamu alanına dönüştüren bir dizi gelişmeyle, dönüşüme uğradı. Kamuoyu, bugün özelleşmiş kamuoyu araştırmaları ve seçimlerde anonim oy kullanma şeklini almıştır. Kamuoyu, onu daha kolaylıkla manipüle edilebilir hâle getirmeyi amaçlayan, bilimsel araştırmanın objesidir. Aynı zamanda, 'teknokratik' bilincin giderek artan bir yayılımı gündemdedir. Belirli ahlâkî değerler için, hâlâ öznelerarası geçerlilik iddiasında bulunan burjuva ideolojisinin yerine, meselelerin giderek artan ölçüler içinde depolitizasyonu söz konusu olur. Teknik uzmanlara ve uzmanlığa daha büyük bir rol yüklenir. Söz gelimi, ekonomik rasyonalizm toplumsal adaletle ilgili konuları, salt ekonomi yönetimiyle ilgili konular diye yorumlar. Ahlâkî ya da estetik değerler konusunda 'öznelerarası bağlayıcılığı olan' tartışma imkânıyla ilgili —ahlâkî görecilik, öznelcilik veya 'kararcılık' şeklinde ortaya çıkan— yaygın şüphe, teknokratik bilinci güçlendirir.[116] Varolan düzene değer temeli üzerinde yükselen politik bir muhalefet imkânının altını kazıyan bu gelişmeler, bilimsel rasyonalitenin eleştirel bir rasyonaliteden tutucu bir

---

115 J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, s 25-6.

116 Kararcılık, nesnel ölçütlerin yokluğunda, ahlâkî değerlerin keyfî kararların ürünlerinden daha fazla hiçbir şey olmadığı görüşüdür.

rasyonaliteye doğru değişen rolünü gözler önüne serer. Habermas'ın 'rasyonel bilim ve teknolojinin ... bir hayat tarzı, bir yaşama dünyasının "tarihsel bütünlüğü" ölçüsünde yayılımı' dediği şeyle birlikte, bilim ve teknoloji ideoloji hâline gelir.[117] Buna göre, emek ve bilimin araçsal rasyonalitesinin çağdaş toplumlardaki yayılımı, ilerici bir güç olmak yerine, özgürleşmenin önünde bir engel oluşturur.

Habermas, eleştirel teoriyle onun pozitivizm eleştirisinin, hem kamusal alanın ve hem de hâkim ideolojideki bu dönüşümün ışığında, yeni baştan ele alınıp işlenmesini önerir. Hem daha sonraki Marks ve hem de tarihsel materyalizm, son çözümlemede, etkileşim boyutunu ortadan kaldırdıktan başka, emek, araçsal rasyonalizm ve pozitivizmi tahta çıkarmakla suçlanır. Marks, emek veya üretim kategorisinin üretim güçlerini olduğu kadar, üretim ilişkilerini de içermesi anlamında, bir emek ve iletişim ikiliğini, elbette varsayar.[118] Habermas'ın terimleriyle ifade edildiğinde, çok belirgin bir biçimde hukukî, siyasî ve ahlâkî boyutları olan üretim ilişkileri, etkileşim alanında vuku bulur. Etkileşim alanının, aynı zamanda, genel olarak toplumun hukukî, siyasî ve ahlâkî boyutlarını kapsayan üretim ilişkilerinin ötesine uzanması, çok anlamlıdır. Fakat bu takdirde, tarihsel materyalizm tarafından benimsenen, üretim güçlerinin gelişiminin kaçınılmaz olarak üretim ilişkilerinde devrime, ve dolayısıyla, toplumun üretim tarzı dışında kalan tüm diğer alanlarında da değişmelere yol açacağı kabulü, sonuncusunun teorik olarak birincisine —ya da başka bir deyişle, etkileşimin emeğe— indirgenmesini teşvik eder. Ahlâk ve politika, sadece ekonomik temelin bağımlı değişkenleriyse eğer, bu takdirde özerk bir etkileşim mantığı fiilen yadsınmış olur. Durum, bir yandan da Marks'ın emek ve etkileşim arasında açık bir *epistemolojik* ayırım yapamamış olması olgusuyla, daha da kötüleşir. Başka bir deyişle, o insan eyleminin bu temel bağlamlarına tekabül eden, farklı bilgi ve rasyonalite türlerini açık seçik olarak birbirinden ayıramaz. Bu da, etkileşimin en sonunda gözden kayboluşuna gösterilecek direnci zayıflatır ve Marksizmin pozitivist yozlaşımını hızlandırır. Olgun Marks'ın kendi 'diyalektik' yöntemini giderek daha büyük bir güçle, pozitivist bir tarzda yorumlayışı da, bu eğilime güç kazandırır. Genel yasaları keşfetme, doğa bilimiyle olan benzerlikleri ve

---

117 Habermas, *Toward a Rational Society*, s. 90 ve krş., *The Structural Transformation of the Public Sphere* , V-VI. kısımlar.

118 Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki ayırım için, bkz., yukarıda, 74. ve 101. sayfalar.

komünizme geçişin kaçınılmazlığını vurgulama, açıkça Engels'le, ve Marksizm ve tarihsel materyalizmin daha sonraki versiyonlarıyla birlikte ortaya çıkar.[119]

Bu noktaya kadar, Habermas'ın argümanı, Frankfurt Okulu'nun temel teorik konumunun bir tekrarı olarak görülebilir. Bununla birlikte, onun 'tarihsel materyalizmi yeni baştan inşa edişi', aynı zamanda, söz konusu daha önceki Frankfurt teorisyenlerinin ve, onların üzerinde önemli bir etki yapan Weber'in konumundaki temel bir eksikliği karşılar. Habermas'ın iş ya da emek kategorisinin, Frankfurt Okulu'nun araçsal rasyonalizm ve Weber'in rasyonalizasyon anlayışına tekabül ettiği açıktır. Bununla birlikte, bu teorisyenler, her ne kadar amaçlara ilişkin alternatif veya 'özsel' bir rasyonalitenin taşıdığı önemin farkına varsalar dahi, onun temeli ya da yapısının yeni baştan inşasını —Habermas'ın terimleriyle, etkileşimin yeniden inşasını— hayata geçirmeyi başaramadılar. Buna göre, Weber rasyonalizasyon süreçlerinin değerleri ve gelenekleri nasıl yok ettiğini, ve nasıl büyübozuma yol açtığını tasvir eder, ama amaçlarla ilgili özsel bir rasyonalite için, keyfî tercih ya da karar dışında, alternatif bir temel üzerinde durmaz. Aynı şekilde, Horkheimer ve Adorno da, araçsal rasyonalizmin sınır tanımayan yayılımının, insan varlıklarını nesne konumuna indirgeyerek, iç doğayı nasıl baskı altına aldığını tasvir eder. Marcuse içgüdüsel hayatımızın veya 'eros'un bastırılmasını, zincirlerinden boşanmış bir üretim sürecinin gerçek insan ihtiyaçlarından koparılışının hazırladığı bedel olarak tanımlar. Bununla birlikte, baskı altına alınmış olan bu kutbun Aydınlanmanın diyalektiğindeki versiyonları, araçsal rasyonalizme, siyasî veya felsefî bakımdan tatmin edici, hiçbir alternatif getirmez. Öyleyse, alternatif bir rasyonalitenin daha ikna edici bir yeniden inşasına ihtiyaç vardır. Habermas için bu alternatif, iletişimsel rasyonalitedir.

Habermas'ın iddialı epistemolojik projesi, tam ifadesini, bir yandan emek ve etkileşim, diğer yandan da, farklı bilgi kategorileri ve rasyonalite arasındaki bağlantıyı açık seçik ve sistematik bir biçimde geliştiren *Knowledge and Human Interests* [Bilgi ve İnsanî İlgiler/Çıkarlar]'de (1968) bulur. Sonuç bir tür transendental pragmatizmdir. Burada, bilen öznenin başarılarıyla, toplumsal eylemin, belirli insanî tecrübe türleri için gerekli kategorik çerçeveyi temin eden, tarihsel bağlamları arasında bağ kurulur. (Bilimin teknoloji biçimindeki uygulamasını da kapsayan)

---

119 Held, *Introduction to Critical Theory* , 10. böl. Bkz., aynı zamanda, J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus.*

doğal bilimsel bilgi, iş ya da emeğin pragmatik bağlamı yoluyla anlaşılır. 'Empirik-analitik bilimlerin' nesnelliği, amaçlı-rasyonel eylemde temellenir ve dış gerçekliğin kontrolünü amaçlayan bir teknik ilgi/-çıkarla organize edilir: 'Empirik bilimlere uygun düşen olgular ilk kez, tecrübemizin, araçsal eylemin davranışsal sistemi içindeki *a priori* organizasyonu yoluyla oluşturulur.'[120] Doğa bilimi, realist bilim yorumlarının kabul ettiği gibi, gerçekliği gerçeklik olarak değil de, temeldeki kontrol amaçlı 'bilişsel bir ilgi/ çıkar'ın bakış açısından tasvir eder. Bu, bilimsel teorilerin hipotetiko-dedüktif yapısıyla öndeyi ve deneyin onlarda oynadığı esaslı role yansır.[121] Habermas'ın doğa bilimi yorumu, Amerikan pragmatisti Charles Sanders Peirce'ın (1839–1914) bilim felsefesinden yararlanır. Peirce, 'metodolojinin görevinin, bilimsel teorilerin mantıksal yapısını değil de, yardımıyla teorileri *elde ettiğimiz* prosedürün mantığını açıklamak olduğunu' düşünür.[122] Doğa bilimi, ancak bundan sonra, araçsal eylemin genel çerçevesi içinde 'kendi kendini düzenleyen, birikimsel bir bilgilenme süreci' olarak anlaşılabilir.[123] Bilim, insan toplumlarının maddî ve manevî üretim süreci için zorunlu olan problem çözme faaliyetlerini, kendi kendinin bilinciyle sistemleştirir ve formelleştirir.

Habermas, bununla birlikte, pozitivizmin kendisini bilimci diye tanımlayan 'kavrayış'ından daha radikal bir kopuş yaşanmadan, bilimin bu şekilde pratik bir faaliyet olarak anlaşılamayacağını öne sürerek, Peirce'a karşı çıkar. Bilim pratiği, bir bilimsel cemaate ve dolayısıyla da, zorunlu olarak insanların birbirlerini dil ve iletişim yoluyla karşılıklı olarak anlama başarısına bağlıdır. Başka bir deyişle, bilim, pragmatik etkileşim ya da iletişimsel eylem bağlamı hesaba katılmadan anlaşılamaz:

> Araştırmacıların iletişimi, nesneleştirilmiş doğal süreçler üzerindeki teknik denetimin sınırları içine hapsolmamış dilin kullanımına gerektirir. O, birbirlerini karşılıklı olarak yanlış anlaşılmayan bireyler diye tanıyan ve kabul eden toplumsal özneler arasındaki etkileşimden doğar. Bu *iletişimsel eylem*,

---

120 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* , s. 309.

121 Bilime ilişkin hipotetiko-dedüktif yorumun klâsik bir serimi C. G. Hempel tarafından *Aspects of Scientific Explanation* adlı kitapta ortaya konmuştur.

122 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 91 ve bkz., bu eserin 5. bölümü.

123 A. g. e., s. 93.

*araçsal eylem*in genel çerçevesine indirgenemeyen bir referans sistemidir.[124]

Bilimi toplumsal bir faaliyet olarak düşünme, farklı bir bilişsel ilgi/çıkar ve farklı nesnellik koşullarına dayanan, farklı bir bilgi türünü gerektirir. Habermas burada, Dilthey'in, 'kültür bilimleri' (ya da *Geisteswissenschaften*)'ne ilişkin, 'anlama' (ya da *Versthen*)nın rolünü vurgulayan, 'hermeneutik' yorumundan istifade eder.[125] Habermas'ın 'tarihsel-hermeneutik bilimler' adını verdiği bilimler, nesnelliklerinin temelini pragmatik etkileşim ya da iletişim bağlamında bulurlar. Temelde metinlerin, ifadelerin ya da anlamlı sembollerin yorumuyla ilgilenen tarih, edebiyat eleştirisi ve diğer disiplinlerin tamamı, bu kategori içine girer. Bu disiplinler, 'ortak gelenekler içinde, eylem yönelimini mümkün kılan yorumlar' sağlamak suretiyle, karşılıklı anlama amacına dönük bir bilişsel ilgi/çıkara hizmet ederler.[126] Empirik-analitik bilimlerin tam tersine, bu bilimler, nesnelerle manipüle edici ya da araçsal bir ilişkiyi değil de, özneler arasında karşılıklı anlama ilişkisini gerektirirler. Karşılıklı anlama, hem üyelerinin faaliyetlerinin koordinasyonu, ve hem de tecrübe ve kavrayışın tarihsel birikimi açısından, bir toplumun süregelen hayatının temelidir. Öyleyse, hermeneutik, tıpkı doğa biliminin deneysel yönteminin 'araçsal eylem kurallarının gündelik pragmatik kontrolünü rafine etmesi' gibi, 'gündelik hayatın yorumlayıcı faaliyetlerinin bilimsel formu'dur.[127]

Habermas, daha sonra üçüncü bir bilgi türünü saptamaya geçer. 'Eleştiri yönelimli bilimler', daha pragmatik 'kendi üzerine düşünme' bağlamında temellenir ve 'özgürleştirici bir bilişsel ilgi/çıkar' tarafından harekete geçirilirler. Hermeneutik bilimler, insan bilgisine ilişkin tam ve doyurucu bir açıklamayı, doğa bilimlerinden daha fazla, sağlayamazlar. Habermas, pozitivizm ve bilimcilik eleştirisiyle, doğal bilimsel yöntemin evrensel geçerliliği iddiasını nasıl reddettiyse, aynı şekilde hermeneutiğin 'evrensellik iddialarını' da reddeder. Habermas, bir yandan doğa biliminin yöntemlerinin, doğanın insan toplumlarının maddî üretimi açısından kontrolü söz konusu olduğunda, geçerli bir uygulama sahasına sahip olduğunu inkâr etmez. Sosyal fenomenler arasın-

---

124 Habermas'tan aktaran Held, *Introduction to Critical Theory*, s. 303

125 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* ,7. Böl.

126 A. g. e., s. 313.

127 A. g. e., s. 175. Dilthey ve hermeneutik konusunda, aşağıda 4. bölüm.

daki 'yasa benzeri korrelasyonları' keşfetmenin bile sosyal bilimlerde bir rolü vardır. Bununla birlikte, pozitivist sosyal bilim eleştirisinin de ima ettiği gibi, burada eleştirel sosyal bilimin, 'teorik önermelerin ne zaman, fiilen gerçekleştiği şekliyle toplumsal eylemin değişmez düzenliliklerini kavradığını ve ne zaman, ilke olarak dönüşüme uğratılabilecek olan, ideolojik bakımdan donmuş bağımlılık ilişkilerini ifade ettiğini belirlemek için', yasa benzeri korrelasyonların ötesine gitmesi gerekir.[128] Bu son ibare, eleştirel bir teorinin prototipi olarak, Marks'ın, kapitalizmin 'değişmez' düzenliliklerini meydana çıkarıp çözündürmeye katkıda bulunan, burjuva iktisadına ilişkin eleştirisini anımsatır.

Öte yandan, ve ilk aşamaları içinde doğa bilimlerinin gelişimine katkıda bulunan yöntemlerin sınırlı geçerliliğiyle ilgili bu argümana paralel olarak, Habermas, hermeneutik bilginin de yetersizliğini savunur. İfadelerin, metinlerin ya da sembollerin anlamlarına yönelik esas ilgisinin doğal bir sonucu olarak, hermeneutik, ideolojik bilinç formlarını meydana çıkaracak bir donanıma sahip değildir. Hermeneutik tavır, çok tipik bir biçimde, aksi takdirde karanlıkta kalacak veya yanlış yola sevkedici olacak, insanî ifadelerin anlamlarını yeni baştan inşa etmeye çalışır. O, bu bildirimlerin nedensel bağlamıyla, veya başka bir deyişle, Mark-ist anlamda ideolojiyle ilgilenmez. İdeolojiler, (burjuvazi gibi) belirli toplumsal grupların çıkarlarına hizmet eden, ve (proletarya gibi) diğer gruplara, kendilerinin aleyhine dahi olsa, dayatılan düşünce ya da değer sistemleridir. Habermas'ın terimleriyle ifade edildiğinde, hermeneutik, iktidar ya da hükümranlığın damgasını taşıyan yanlış bilinç biçimlerine veya 'tahrif edilmiş iletişim' formlarına karşı kördür. Şu hâlde, eleştirel yorum teorilerinin oynayacağı vazgeçilmez bir rol vardır. Habermas Freudçu psikanalizi, bu anlamda bir eleştirel teori için metodolojik bir model olarak alır. Nevrozlar türünden zihinsel bozukluklar, bireyin şeffaf 'iç iletişimi'ni engelleyen geçmişteki travmaların sonucu olan miyadını doldurmuş savunma mekanizmaları olarak anlaşılabilir. Freud'un teorisine göre, nevroz sadece, aşikâr dışavurumun gerisine, hem çocukluktaki dış müdahalelere ve hem de zihnin bilinçdışı süreçlerine gidilmek suretiyle anlaşılmak durumundadır. Psikanalitik yorumlar, yüzeydeki kompleksin altında yatan temel nedene nüfuz edebilir ve böylelikle de, psikanalitik yorum hasta tarafından bir kez anlaşılıp kabul edilince, nevrozun dışa vuran belirtisini ortadan kaldırmaya yardımcı olabilir. Hem Marksist ve hem de psikanalitik varyant-

128 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 310.

larıyla, eleştiri yönelimli teoriler, öyleyse, ister hâkimiyet ilişkileri ve hakimiyet ilişkilerini sürdüren ideolojilerden ya da ister hafif hasta zihnin, gerçek hisleri dışa vuramayan, dizginleyici kapalılığından olsun, özgürleştirmeye dönük bir ilgi/çıkara hizmet eder.

Habermas, eleştirel teorilerin epistemolojik karakterini açıklığa kavuşturduktan sonra, eleştiri pratiğini şekillendiren değerler için daha uygun temeller sağlamaya çalışır. Frankfurt Okulu'nun ondan önceki üyeleri içkin bir toplum eleştirisinin savunuculuğunu yaptılar. Toplum, içindeki gerilim ve çelişkilerin aşikâr hâle getirilmesi suretiyle dönüşüme uğratılabilecekti. Burjuva adaletinin 'sahte evrenselliği', kendisinin aşılması için gerekli temeli sağlar. Ancak, Frankfurt Okulu'nun çağdaş topluma ilişkin analizi, evrensel olma iddiası taşıyan burjuva değerleri teknokratik bilince yol açtığı için, içkin eleştirinin önemli bir tehlike içinde bulunduğunu dile getirir. Burjuva bilinci, bu sırada daha da 'kinik' hâle gelmiştir [insanın iyiliğine inanmayan bir hâl almıştır, çev.] ve onun içkin eleştirisinin bundan böyle toplumsal bir dönüşüme yol açması beklenemez.[129] Habermas'ın peşine düştüğü alternatif, eleştiriyi bir iletişim teorisinde temellendirmektir. Toplum eleştirisinde kullanılan özgürlük ve sorumluluk ya da dayanışma gibi değerler, dilde örtük olarak bulunmaktadır:

> İnsanın özgürlük ve sorumluluğa olan ilgisi, *a priori* bir biçimde kavranabildiği için, salt bir kuruntu değildir. Bizi doğanın üstüne yükselten tek şey, doğasını bilebildiğimiz dildir. Özgürlük ve sorumluluk, bize dilin yapısı içinde sunulur. Daha ilk cümlemiz, zorlamanın sonucu olmayan evrensel mutabakat niyetini tartışma götürmez bir biçimde ifade eder.[130]

Dili kullanma tarzımız ('dilin pragmatiği') etkileşim ya da iletişimin yapısının en açık resmini sağlar ve, iletişimin dayandığı temel değerleri gözler önüne serer. Özneler arasındaki iletişim insan toplumunun zorunlu bir koşulu olduğu için, bu değerlerin evrensel bir geçerliliğe sahip olmaları gerekir. Habermas'ın yorumunun her toplum için geçerli olması (yani, yorumun bir evrensel pragmatik teorisi olması), onun argümanı açısından can alıcı bir öneme sahiptir, çünkü aksi takdirde, onun açımladığı değerler tek tek her topluma ilişkin eleştiri için temel olarak görülemez. McCarthy'nin de ifade ettiği gibi, Habermas'ın argümanı, 'eleştirel teorinin amacının —bütün formlarıyla, gereksiz hükmetmeden

---

129 J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, s. 10-11.

130 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* , s. 314.

bağışık olan bir hayat tarzı— hakikat kavramının özünde varolduğu; onun her iletişim eyleminde öngörüldüğüdür.'[131]

Habermas'ın evrensel pragmatiği, onun iletişimin kaçınılamaz yapısı olarak gördüğü şeye tekabül eden temel değerleri ya da 'geçerlilik iddiaları'nı belirler. Her iletişim eylemi, zımnen dört ayrı geçerlilik iddiasında bulunmayı içerir. Bu geçerlilik iddiaları, (anlaşılır olması gereken) dilin, (ahlâkî ilişkileri ya da iyi ilişkileri içeren) bir öznelerarası alan ya da toplumla, (hakikat sorusuna yol açan) dış gerçeklik ya da doğayla ve konuşmacının kendi duyguları, inançları ve niyetlerinin (konuşmacıların dürüstlüğü veya içtenliğiyle ilgili olan) 'iç doğası'yla ilişkisini yansıtır. Başka bir deyişle,

> Konuşmacıyla dinleyicinin *birbirini anlayabilmesi* için, konuşmacı *anlaşılır* bir ifade seçmelidir: Konuşmacı, dinleyicinin onun *bilgisinden pay alabilmesi* için, doğru bir önermenin içeriğini aktarma niyetinde olmalıdır; konuşmacı, dinleyicinin onun sözüne inanabilmesi (ona güvenebilmesi) için, niyetlerini *dürüstçe* ifade etmelidir; nihayet, konuşmacı, dinleyicinin bildirimi [sözü] kabul edebilmesi, ve dolayısıyla, konuşmacı ve dinleyicinin kabul görmüş bir ardalanla ilgili bildirimde *birbirleriyle uyuşabilmeleri* için, varolan normlar ve değerler ışığında haklı [doğru] olan bir bildirimi seçmelidir.[132]

Geçerlilik iddiaları, bir muhatabın tikel bir bildirime[söze] karşı yönelttiği çeşitli itiraz ya da meydan okumaları karşılar. Kişi bildirime, anlaşılmaz, yanlış (veya yanlışa dayandığı), içtenliksiz veya ilgisiz olduğu gerekçesiyle karşı çıkabilir. Başka öznelerle iletişim içine girebildiğimiz sürece, bizim bu değerleri anladığımız kabul edilebilir. İletişimdeki ustalığımız, 'bu değerlere vâkıf; hakikat, özgürlük ve adalet düşüncelerimizin temeline hâkim olmayı' içerir.[133]

Problematik geçerlilik iddialarının bir çözüme kavuşturulma tarzı, açıktır ki, Habermas'ın yorumu için belirleyici bir rol oynar. Tikel bildirimlere yönelik meydan okumalar, herşey bir yana, otoriteye (rahiplere, kâhinlere, kutsal ya da bilimsel metinlere) yapılan müracaatlarla, veya güç kullanımı ya da ikna (Engizisyon, psikiyatrik tedavi, rüşvet

---

131 McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 7. Bu 'dilsel dönüş', yüzyılın analitik felsefesiyle Kıta Avrupası felsefesindeki pek çok hareketle paralellik gösterir.

132 Habermas'tan aktaran McCarthy', *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 288.

133 J. Habermas, *Über Sprachtheorie*, s. 17, çeviri bana ait.

veya hapse atma) ile karşılaşabilir. Gerçekten de, bazı kültürlerde ve Batı kültürünün bazı bölge ve dönemlerinde, bu tepkiler bütünüyle meşru addedilmiştir. Fakat Habermas, daha rasyonel veya aydınlanmış bir tepkinin, sadece tercih edilmesi gerektiğine değil, ama insanların birbirleriyle iletişim içine girdikleri her seferde, bir anlamda zımnen varsayıldığına inanır. Hakikat, özgürlük ve adalet, mutabakatçı teorik (olgusal ya da bilimsel), ve ahlâkî ya da pratik doğruluk (haklılık) teorileri yoluyla anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bir mutabakat, eğer yetersiz bilginin veya dış baskı ya da zorlamanın sonucuysa, geçerli değildir. Ahlâkî ya da olgusal bir iddia, sadece zorlamanın sonucu olmayan veya rasyonel bir mutakabatın konusu olduğu zaman, haklı kılınabilir. Mutabakat yalnızca, söyleme katılanların 'daha iyi argümanın fizikî gücün eseri olmayan kendine özgü kudretine' maruz kaldıkları zaman, geçerlidir.[134] Söylem, güç ya da hükmetme ilişkilerinden bağışık olup, eldeki bütün delillerin ve hatta alternatif teorik şemaların hesaba katılmasına dogmatik olmayan bir tarzda bağlı bulunan bir 'ideal konuşma' durumuyla ölçülmelidir. Mutakabat hep geçicidir. O, yeni delil ya da düşüncelerden, ve tam ve eşit katılımın şimdiye kadar dışında tutulmuş katılımcı ya da ortakların bakış açılarından kolayca etkilenir. İdeal bir konuşma durumu, tam tamına, tahrif edilmiş iletişim, ister toplum içinde ideoloji olarak ya da ister bir tür zihinsel bozukluk olarak hüküm sürdüğü zaman, imkânsız hâle gelen şeydir. Eleştiri yönelimli teoriler, başka bir deyişle, ideal konuşma durumundan olan sapmaları açığa çıkarırlar.

Evrensel pragmatik, Aydınlanma'yla irtibatlandırılan araçsal rasyonalizmin çok çeşitli tezahürlerinden açıkça farklı olan, bir iletişimsel rasyonalite anlayışı geliştirir. Onunla eleştirel teorilerin iddialarının daha sağlam ve daha şeffaf bir biçimde temellendirilmesi amaçlanır. Bununla birlikte, Habermas'ın bütün bir insan türü için evrensel bir iletişim yeterliliği geliştirme iddiası, Aydınlanma'nın, ahlâkî değerler için zamandışı rasyonel temeller bulma, mahkûm edilmiş projesine bir dönüş diye eleştirilmiştir. O, yeni bir kılıf altında ortaya çıkan, Kantçı transendentalizm olarak görülmüştür. Birçok eleştirmen, söylem etiğine verilen evrensellik statüsüne şüpheyle bakmıştır. İletişim normları her ne olursa olsun, her kültürün tek tek tüm üyelerinin daima zım-

---

134 J. Habermas, 'Wahrheitstheorien', s. 226,; çeviri bana ait. Amerikan pragmatisti C. S. Peirce, Habermas'ın mutabatakçı doğruluk teorisinin önemli kaynaklarından biridir.

nen, Habermas'ın tanımladığı şekilde diskürsif olarak ortaya konabilir olan, tam tamına aynı geçerlilik iddialarında bulunduğunu nasıl olur da kabul edebiliriz? Bazı postmodernist eleştirmenler Habermas'ın mutabakata olan bağlılığını, o her ne kadar bunun sadece ideal ve gelecekte hayata geçirilecek bir bağlılık olduğunu vurgulasa dahi, zorlayıcı ve potansiyel olarak da baskıcı bir bağlılık olarak bile görürler.[135]

Habermas, teşebbüsünün mahiyetinde, işte bu eleştirilerin ışığında, yakın zamanlarda birtakım değişiklikler yapmıştır. Habermas, şimdi, Hegel'in Kant eleştirisinin ruhuyla, söylem etiğinin kapsamını açıkça, 'etik hayat'ın (*Sittlichkeit*), grup ve bireylerin tikel kimliklerine ve, bunlar yoluyla da, kültürel kimliklerine ayrılmazcasına bağlı olan, değer ve formlarının tersine, 'ahlâklılığın' (*Moralität*) evrensel normlarının geçerli kılınmasıyla sınırlar. Öte yandan, o, Kantçı tarzda evrenselci bir ahlâkın, tikel insan cemaatlerine bağlı bulunan hayat tarzları ve gelenekleri arasında hakem rolünü oynama yeteneğine sahip bulunmadığını kabul eder.[136] Herşey bir yana, Habermas, 'özne felsefesi'nin tüketilmesi gerçeği karşısında, tercihini kesin olarak öznelerarasılıktan yana kullanma onurunu hak eder. Habermas ayırıcı bir biçimde insanî olanın, göstergelerin ya da hatta önermelerin kullanımının tersine, sadece dilin iletişimsel kullanımı olduğunu öne sürdüğü zaman, Aydınlanma düşünürlerinden bazılarını meşgul eden bir temaya geri döner: 'Sosyokültürel hayat tarzımıza uygun düşen ve hayatın gerçekten de toplumsal olan bir düzeydeki yeniden üretimi için kurucu bir rol oynayan şey ... sadece, önermesel bakımdan farklılaşmış dilin iletişimsel kullanımıdır.'[137] Öznelerarasılığın, amaçlara ilişkin özsel ya da iletişimsel rasyonalite sorumluluğundan rölativist veya postmodernist bir sakınış tarafından da tehdit edilen, boyutu, budur. Habermas'ın eleştirel teoriyi canlandırması, genel olarak da, geniş kapsamlı teorik ilgileri ve entellektüel kaynakları dolayısıyla etkili olmuştur. O, toplumsal ve politik teoriyle felsefe alanlarında kaydadeğer bir etki yapmıştır. Analitik felsefenin karakteristik yöntemleriyle ilgilerinden birçoğunu bir-

---

135 Bkz., aşağıda 7. bölüm. Bkz., McCarthy'nin *The Critical Theory of Jürgen Habermas* adlı kitabının 4. ve 5. bölümlerinde yer alan tartışma ve S. Benhabib ve F. Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy* ya da J. Thompson ve D. Held, *Habermas: Critical Debates.*

136 J. Habermas, 'Discourse Ethics' ve Morality and Ethical Life', *Moral Consciousness and Communicative Action*; ve P. Dews, *Introduction to J. Habermas, Autonomy and Solidarity*, s. 88.

137 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s. 312.

leştirme başarısı göstermiş ve onun düşüncesi, analitik filozofların bazıları tarafından kabul görmüştür. Onun felsefesi, Aydınlanmaya verilen, bizim Hegel, Feuerbach, Marksizmden başlayıp Frankfurt Okulu'na kadar izini sürdüğümüz, birbirleriyle ilişkili bir tepkiler dizisinin, en yeni ve en karmaşık bileşenidir.

4. Bölüm

Tarihselcilik, Hermeneutik ve Fenomenoloji

Dilthey, Hayat Felsefesi ve Hermeneutik

Kıta Avrupası felsefesindeki yaklaşımların önemli bir dalı, doğa bilimlerinin bilimsel aklının egemenliğine karşı, bilginin temel kategorileri olarak tarih, anlama, yorum, anlam ve öznelliğin önemini vurgular. Bu yaklaşım en açık bir biçimde, Hegelci felsefenin çöküşünün iki ilişkili ürününün, 'tarihselcilik'le 'hayat felsefesi'nin (*Lebensphilosophie*) hâkim olduğu ondokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi bağlamında ortaya çıkar. Kabaca ve zaman zaman da karıştırılarak 'tarihselcilik' diye gönderme yapılan ilişkili fakat her zaman tutarlı olmayan birkaç düşünce hattı, tarihin, en etkili Aydınlanma eleştirmenlerinden bazılarının düşüncesinde oynadığı merkezî rolü yansıtır.[1] Gerek Herder ve gerekse Hegel, Aydınlanmanın evrensel bir insan doğası, doğal hukuk ya da ah-

[1] Burada tartışılan anlamı içinde tarihselcilik, Karl Popper'ın terimi, tarihsel gelişmenin genel yasalarına duyulan bir inancı benimseyen tarih felsefelerine gönderimde bulunmak üzere, biraz da eksantrik bir biçimde kullanışıyla karıştırılmamalıdır: bkz.,*The Poverty of Historicism* Aydınlanma aynı zamanda, tarih yazıcılığına yapılan anlamlı katkılarla, Herder, Fichte ve Grimm kardeşlerin eserleri kadar, özellikle Edward Gibbon (1737-1794)'un *The History of the Decline of The Roman Empire* (1776-1788) adlı eseriyle birlikte anılır.

lâk kabullerine şüpheyle baktı ve bunun yerine, farklı tarihî cemaatlerin 'ruhu'na ve Hegel örneğinde de, tarih olmak hasebiyle tarihin 'dünya ruhu'na (*Weltgeist*) dikkat çekti. Herder için, insan varlıkları, davranışları doğal içgüdü tarafından belirlenmediği, fakat daha ziyade tarihsel olduğu için, diğer hayvanlardan farklılık gösterir. Zihin ve dil, tarihsel olarak değişen bir insanlığın, birbirleriyle ilişkili ifadeleridir. Farklı ulusların dilleri, bir halkın ruhu (*Volkgeist*) ya da biricik mizacının tezahürleridir. Yine, Hegel için, ahlâk herşeyden önce, somut bir cemaatin müstakil kültürü, kurum ve pratikleri ya da 'etik hayatı'nın ifadesi olarak varolur. Bunun sonucu olarak da, insan hayatı, düşünceleri ve toplumlarına ilişkin doyurucu bir bilgi ya da anlama, tarihsel bir anlama olmalıdır. Zihin ya da tin, fizikî doğanın tersine, yalnızca, onun yetersiz dünya görüşleri ya da hayat tarzlarının daha yeterli dünya görüşlerini doğurduğu, kendi kendini açımlayan gelişme evrelerinden geçerek, doğuşu yoluyla açıklanabilir.[2] Hegel, tinin farklı tezahürlerini, tek bir dünya ruhunun nihaî *telos* ya da amaca, Mutlak bilginin gerçekleşmesine doğru diyalektik açılımındaki evreler olarak görür. Hegel'in bu Mutlak'ın hakikatini olabildiğince eksiksizce ifade etmeye çalışan felsefesi, kendisiyle, aklın daha tam eklemlenişinin özsel aracı olarak insanlık tarihine anlam ve değer yüklendiği tarih felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır.

Tarihselci düşünce akımları, genel olarak, tarihi insan hayatını anlamanın merkezinde görürler. Bununla birlikte, şimdinin yalnızca tarihsel olarak anlaşılabileceği kavrayışı, Hegel'in spekülatif tarih felsefesinde, bazı eleştirmenlere göre, geçmiş ve diğer kültürlerin, şimdinin ilgi/çıkarlarıyla çarpıtılmış bir yorumuna yol açmıştır. Bu, kısmen, Hegel tarihin kendisinin gereği gibi ancak felsefe yoluyla anlaşılabileceğini düşündüğü için, böyleydi. Fakat tarihselciler, Hegel'in ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının kültürel değerlerini, insanlığın daha önceki tarihinin nihaî ve en yüksek amacı hâline getiren, tarih felsefesine şüpheyle baktılar. Hegel'in felsefesi tarihe, 'aklın kurnazlığı'nın oyuncakları olarak, tarihi yapan insanların zorunlu olarak bilmedikleri, kapsamlı bir amaç yükler.[3] Bireyler 'özünde dünya zihninin eylemi olan şeyin canlı araçlarıdır ve dolayısıyla, her ne kadar onlardan gizlenmiş

---

[2] Bkz., 2. Böl. s. 58-60.

[3] Bkz., Hegel, *The Philosophy of Right*, s. 218 ve 217. Buna benzer kabullerde, klâsik olarak Herbert Butterfield'in *The Whig Interpretation of History* adlı eserinde ortaya konan 'tarihin Whig yorumu' tarafından da bulunulur.

olup, onların amacı ve hedefi olmasa dahi, doğrudan doğruya söz konusu eylemle birdirler.' Hegel'in bizzat kendisinin de ilham vermiş olduğu, daha şüpheci bir tarih bilinci için, başka kültürlere kişinin kendi zamanının ve felsefesinin bakış açısından ve standartlarıyla değer biçilemez. İşte bu, geçmişe ilişkin bilgimizin statüsüyle ilgili felsefî problemlerin doğuşuna yol açmıştır. Hegelciliğin çöküşünün bir sonucu, 'eleştirel tarih felsefesi' adı verilen, Schleiermacher, Savigny ve diğerlerinden de ilham almış olan, bir eğilimin doğuşuydu. Spekülâtif tarih felsefesinin, bir bütün olarak insanlık tarihine kapsamlı bir amaç yüklediği yerde, eleştirel tarih felsefesi, tarihsel bilginin doğasıyla tarihsel araştırmanın kendine özgü yöntemlerini araştırır. Eleştirel tarih felsefesi saygın bir akademik disiplin olarak tarihin doğuşuyla irtibatlandırılmıştır.[4] Birçok tarihselci, farklı kültürlerin değer ve normlarının, kendi özel toplumsal ve tarihsel bağlamlarında, aynı ölçüde geçerli olduğu şeklindeki bariz göreci sonucu çıkarsadı. Eğer ahlâkî değerler yalnızca, ait oldukları cemaat aracılığıyla anlaşılabiliyorlarsa, ve eğer farklı insan toplumlarını tarihsel bir diyalektik içinde bir yere oturtmanın makul bir tarafı yoksa, o zaman çatışan değerler arasında bir tercih yapmanın, açıktır ki, rasyonel bir yolu yoktur. Değerlerin geçerliliği, tüm zamanlar için değil de, belirli bir zaman dilimi açısından yargılanabilir. Bu görüşte, ahlâkî ve kültürel değerler tarihselleştirilir.

Hayat filozoflarının da aralarında yer aldığı diğer eleştirmenler içinse, Hegel'in muazzam sistemi, bütün diyalektik sofistikasyonu ve geniş kapsamlı sentezine rağmen, salt teorik ya da entellektüel bilincin bir ürünüydü. Muhtelif düşünce akımları, işte buna bir tepki olarak, Hegel tarafından, Aydınlanmanın hâkim düşünürlerinden daha az olmamak üzere, açımlanan teorik rasyonalitenin tersine, 'hayat' ya da 'varoluş'a değer verdiler. Romantikler, teorik aklın indirgeyici kategorilerine karşı, kendiliğindenliği, duygu ve bireyselliği savundular. Hakikat ve insanın en eksiksiz bilgisine götüren yolu, bilim değil, fakat şiir sağlar. Olgun Hegelci sentez, onun gençlik arkadaşı Friedrich Holderlin'in poetik başarısıyla kıyaslandığında, bu amaca daha az uygun düşer.[5] Yine, günümüzde genellikle ilk varoluşçu olarak görülen Sören Kierkegaard için, teorik aklın en etkileyici ve diyalektik bakımdan dolaylımlı başa-

---

[4] Bu gelişme, diğerleri yanında Leopold von Ranke (1795–1886) ve Theodor Mommsen (1817–1903) gibi ondokuzuncu yüzyıl Alman 'eleştirel tarihçileri'yle birleştirilir.

[5] Bkz., Taylor, *Hegel*, s. 34. Romantizm konusunda, bkz., yukarıda, s. 54-56.

rıları bile, insan hayatı ya da varoluşunun, özü itibariyle dinî olan, 'öznel hakikati'ni kaçınılmaz olarak yakalayamaz.[6] Bu yaklaşımlar için, insan hayatına ilişkin doyurucu bir kavrayış, bilişsel ya da teorik akıldan veya 'bilinç felsefesi'nden daha radikal bir kopuşu gerektirir. Hayat felsefesi de, insan hayatının en önemli yönlerinin teorik aklın soyut kategoriyle kavranamayacağını dile getirmekteydi. Yaşam, bu anlamda, 'rasyonel anlayışın hâkim kategorilerine karşı, insanın toplu iç güçlerine, özellikle de irrasyonel duygu ve tutku güçlerine işaret eder.'[7] Hayat filozofları için, felsefe ve hayatın, mutluluğun ya da iyi hayatın doğası türünden, temel sorularına bir cevap bulma umudunu, sadece insan hayatına ilişkin daha az indirgeyici bir kavrayış verebilir. Bu filozoflar için, hem öznel tecrübe ve hem de insanlığın birikmiş tecrübesi olarak tarih, gerçek anlama ya da bilginin başlıca kaynaklarıdır.[8]

Felsefe, tarih ve insan bilimleri üzerine olan muhtelif yazılarında, Wilhelm Dilthey (1833–1911), hem tarihselcilik ve hem de hayat felsefesinden muhtelif öğeleri, doğa bilimlerinin başarılarına duyulan takdirle birleştirir. Tarihselcilik ve hayat felsefesi, tarihin insan hayatını anlamada anahtar olduğu inancında bir araya gelir. İnsan bireyleri ve toplumları yalnızca tarihsel olarak anlaşılabilir, dolayısıyla tarih araştırmasıyla bu araştırmaya özgü olan yöntemler büyük bir önem taşımak durumundadır. Tıpkı hayat filozofları gibi, Dilthey de, pozitivistin doğa bilimlerinin yöntemlerini insan hayatına ilişkin araştırma ve anlamaya uygulama girişiminin insan varoluşunun özsel yönlerini kaçınılmaz olarak göz ardı ettiğini ya da çarpıttığını düşünür. Bununla birlikte, bilimsel aklın mekanistik ve şeyleştirici sonuçlarına, Romantikler ve hayat filozofları tarafından yöneltilen eleştiri de kolaylıkla, salt öznel ve son çözümlemede boş bir protestoya dönüşebilir. Tutku ve irâdenin kutsanması potansiyel olarak tehlikeli bir irrasyonalizmi bile teşvik edebilir. Aynı şekilde, Hegelci aklın spekülâtif idealizmi, pozitivizmin indirgeyici rasyonalizmine karşıt dahi olsa, dogmatik, ve son çözümlemede de savunulamaz bir yaklaşımdır.[9] Hatta, Alman idealizminin daha az rasyonel olan varyantlarında bile, irâdenin ilâhlaştırılması roman-

---

6 Kierkegaard ve varoluşçuluğun daha sonraki gelişimi konusunda, bkz., aşağıda 5. bölüm.

7 Bollnow'dan aktaran Richard E. Palmer,*Hermeneutics* , s. 101.

8 Buna göre, Ranke ve Droysen gibi tarihçiler için, yaşam kategorisi Hegelcilikteki tin kavramına benzer bir rol oynar.

9 Spekülatif idealizmin anlamı konusunda, bkz., yukarıda, s. 56.

tizme ilham veren irrasyonel eğilimlere benzer eğilimleri harekete geçirebilir.[10] Dilthey, doğa biliminde sergilenen rasyonalite, nesnellik ve kesinliği asla küçümsemez. O, genel olarak söylendiğinde, bilimsel nesnelliği, insan hayatının bütünlüğünü takdir eden bir yaklaşımla uzlaştırmaya yetili bir tarih ve 'insan bilimleri' (*Geisteswissenschaften*) yorumunda, tarihselcilerin, yaşam filozofları ve Romantiklerin kaygılarının hakkını teslim etmenin yollarını arar.[11]

Dilthey, inançlı bir empirist olarak, öyleyse, her tür bilginin son çözümlemede tecrübeden türetildiğini düşünür. O, bu bakımdan, Locke ve Hume gibi İngiliz filozoflarından, ve hepsinden de çok Kant'ın eleştirel felsefesinden etkilenmiştir. O, her tür bilginin 'iç tecrübe'ye ya da 'bilincin olguları'na dayandığı şeklindeki empirist (ya da 'epistemolojik') görüşü kabul eder. Ama, daha önceki empiristlerin yaklaşımı, entellektüel ya da bilişsel tecrübeye büyük bir önem verirken, duyguyla irâdeyi ihmal eder:

> Locke, Hume ve Kant tarafından inşa edilen bilen öznenin damarlarından gerçek kan akmaz; akan, sadece sulandırılmış akıl sıvısıdır, yalnızca bir düşünce sürecidir. Bilgi dış dünya, zaman, töz ve neden gibi kavramları algı, imgelem ve düşünceden türetiyor gibi görünür. Oysa, bir bütün olarak insana ilişkin tarihsel ve psikolojik araştırmalarım, beni, bilgiyi ve bilginin kavramlarını arzulayan, hisseden ve hayal kuran bir varlık olarak insanın güçleriyle açıklamaya sevketti.[12]

İnsanî tecrübenin tarihsel boyutu, onun 'tarihselliği', aynı zamanda, pozitivist bir yaklaşımın kavramayı kaçınılmaz olarak başaramadığı şeyin merkezî bir yönüdür:

> Zira [Dilthey için] şimdi, uzatılmış bir an değil, fakat içinde dolayımsız tecrübenin, hep geçmişin bilinci ve geleceğin sezilişi yoluyla zenginleştirildiği akışın küçük, yapı kazanmış bir parçasıdır. Dolayısıyla, hayatın her anının

---

[10] Bu olasılık Schopenhauer'in yazılarından bazılarında doğrulanır.

[11] Harfiyyen tanımlandığında, tin ya zihine ilişkin sistematik araştırma anlamına gelen Almanca *Geisteswissenschaften* sözcüğü, hem Herder ve hem de Hegel'in düşünceleriyle olan bağlantıyı haber verir.

[12] Bkz., Dilthey, 'Introduction to the Human Sciences', *W. Dilthey: Selected Writings*, s. 161-2. Dilthey, *Erfahrung*'a zıt *Erlebnis* sözcüğünü, sadece entellektüel veya bilişsel olmayıp, sözcüğün tam ve gerçek anlamı içinde, hayatın bir parçası olan duygusal tecrübeye atıfta bulunmak için kullanır. Hayat felsefesinein karakteristiği olan bu vurgu, *Erlebnis* ile *Leben* [hayat] sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkide yansıtılır.

> zamansal dizilişteki yerine göre, ayrı bir anlamı vardır... Zamansal yapıyla hayat kategorileri arasındaki bu bağlantı, insanı tarihsel bir varlık yapar.[13]

Entellektüel ya da bilişsel tecrübe bile, bu durumun bir sonucu olarak, insanî tecrübenin, indirgenemezcesine tarihsel olan, akışı içinde vuku bulur.

Dilthey'in insanî tecrübeye ilişkin daha saf kan yorumu, bir yanda romantizm, hayat felsefesi ve idealizmle, diğer yanda pozitivizm arasındaki çelişkinin bir çözülüşünü önerir. O, hem zihin ya da hayatın indirgenemez niteliklerine hakkını verebilen ve hem de doğa bilimlerininkine eşit bir nesnellik ve kesinliği amaçlayan bir insan bilimi için, güçlü bir temel sağlama umudundadır. İnsan bilimlerini pozitivizmin tahrif edici etkisinden kurtarmak için, Dilthey tarih, klâsik dil ve edebiyat araştırmaları, antropoloji ve psikoloji gibi disiplinlerdeki nesnellik standartlarıyla ayırıcı metodolojiyi gözler önüne serer. 'Toplum ve tarih araştırmasına bir temel'[14] kazandırmak için, insan bilimlerindeki farklı nesnellik zeminini görmek önem taşır. Astronomi, mekanik, ya da diğer fizik bilimleri tarafından araştırılan nesne türlerinin tersine, insan varlıkları hem zihinsel ve hem de fizikî özelliklere sahiptirler ve onlar, bundan dolayı da, farklı bir biçimde incelenmelidirler. İnsanî tecrübenin tanımlayıcı vasfı tarihselliği olduğu için, daha genel olarak insan bilimlerine ilişkin bir kavrayışın merkezinde tarihsel bilgi bulunur. Dilthey, Kant'ın ünlü saf ya da teorik akıl eleştirisini anımsayarak, projesini, tarihsel aklın, tarihsel anlamanın sınırlarını çizmeyi, ve onun temel ilkelerini tespit etmeyi amaçlayan, bir eleştirisi diye tanımlar.

Dilthey, bilginin elde edilmesi bağlamında söz konusu olan iki karşıt yaklaşımı, 'açıklama' (*Erklären*) ve 'amama' (*Versthen*) olarak tanımlar. Açıklama, doğa bilimlerinin temel amacıdır ve, genel nedensel yasaların formülasyonunu içerir: 'Açıklayıcı bir bilimden, bir fenomenler dizisinin açık seçik olarak tanımlanmış öğeler (yani, bağın bileşenleri) aracılığıyla, nedensel bir bağ içine sokulmasını anlıyoruz.'[15] Açıklama amacı güden bilim, pozitivizm için hâkim bilim modeli olduğu kadar, Kant'ın saf akla ilişkin eleştirisinin de, açıktır ki, başlıca kaygısıdır. Bununla birlikte, açıklama tek başına, araştırma 'nesnesi' in-

---

13 Rickman, Introduction, W. *Dilthey: Selected Writings*, , s. 17.

14 Bu deyim, W. Dilthey, *Introduction to Human Sciences* 'in altbaşlığıdır.

15 Dilthey, Ideas about a Descriptive and Analytical Psychology',*W. Dilthey: Selected Writings*, s. 88.

sanın bizzat kendisi olan insan bilimleri için uygun bir model değildir. İnsan varlıkları fizikî bir varoluşa sahiptirler ve işte bu ölçüde, açıklama amacı güden bilim tarafından araştırılabilirler. Fakat, insan bilimleri daha çok zihin ya da tinin çeşitli dışavurumlarıyla ilgilenir. İnsan bilimleri, fizikî dünyadaki olayların tersine, özsel anlamı olan ve dolayısıyla, farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylemleri, bildirimleri, kurum ve sanat eserlerini ele alır: 'Duyularca alınan göstergelerde, derunî bir içeriği tanıma sürecine, *anlama* adını veriyoruz. ...Anlama, bir zihin hâlini, onun kendisiyle ifade edildiği anlam yüklenmiş bir göstergeden tanıma işlemidir.'[16] Anlamanın, 'yeterli bir nesnellik derecesine haiz sistematik bir sürecin' bir parçası olduğu yerde, Dilthey 'yorum'dan söz eder.[17] Anlama, nedensel düzenliliklerin tespitinden ziyade, anlamların yeniden ele geçirilmesiyle ilgilidir. O, genellemeyle değil, tüm karmaşıklığı ve bireyselliği içinde, bireyin tasviriyle ilgilenir. Genel olarak ifade edildiğinde, 'Doğayı açıklarız; insanı ise, anlamamız gerekmektedir.'[18]

Fizikî olayların tersine, insan varlıklarını anlama teşebbüslerimizde, kendi zihinlerimizin nasıl işlediğini önceden biliyor olmak gibi bir avantaja sahip görünürüz. Dilthey, Vico'nun zihnin, zihnin yaratmış olduğunu, anlayabileceği ilkesini benimser ve 'zihnin kişisel olmayan dünyasını meydana çıkarmak için, zihinlerimizin nasıl işlediğine ilişkin dolayımsız farkındalığımızı bir anahtar olarak kullanır.'[19] Kendimiz duygulara sahip olmasaydık eğer, başkalarının duygularını, hiç şüphe yok ki, asla anlayamazdık. Yine aynı şekilde, kendimizi başkalarıyla kıyaslayamazsak eğer, kendimize ilişkin bilgimiz eksik kalır. 'Kendi zihin hâllerimizin farkına vardığımız iç deneyim, kendi başına beni hiçbir zaman kendi bireyselliğimin bilincine sevkedemez. Ben, bende bireysel olanı, sadece kendimi başkalarıyla karşılaştırarak tecrübe edebilirim...' Bununla birlikte, başkalarının zihinsel hayatını dolayımsız olarak bilemeyiz. Başkalarının zihinsel hayatına ilişkin bilgimize, zihnin çeşitli dış tezahürleri aracılık eder: 'Başkalarının varoluşu bize, ilk anda dışarıdan, duyumun olgularında, jestler, sesler ve eylemlerde verilir. Bu iç gerçekliği, biz yalnızca bu şekilde, duyularımızın kapsamı içine girenleri tikel

---

16 Dilthey, 'The Development of Hermeneutics', *W. Dilthey: Selected Writings*, s. 248.

17 A. g. e., s. 248.

18 Aktaran Palmer, *Hermeneutics*, s. 115.

19 Rickman, Introduction, *W. Dilthey: Selected Writings'*, s. 20.

göstergelerde yeniden inşa etmek suretiyle ekleyebiliriz.'[20] Hayatın çeşitli 'dışavurumları'yla sadece, 'zihnin nesnel[l]eştirimleri' olarak dışlaştırıldıkları veya nesneleştirildikleri ölçüde karşı karşıya geliriz. Bunlar yazılı belgeler, malî hesaplar, resmî raporlar, mektuplar, edebiyat ya da sanat eserleri, binalar, arkeolojik kalıntılar, jestler, vs., de dahil olmak üzere, çok çeşitli şekiller alır. Bütün bunlar birlikte, başka insan varlıklarına ilişkin bilgimizin temelini meydana getirir.

Zihnin nesneleştirimlerini anlama süreci içinde geçen şeyleri analiz edebilmek için, Dilthey 'hermeneutik' adlı disiplini kurar. Aslında, yorum ya da anlama pratiği üzerine sistematik bir düşünüm anlamında hermeneutiğin, Batı kültüründe uzun bir tarihi vardır. Terim, eski Yunancada, yorum için kullanılan, ve etimolojik olarak —Yunan mitolojisinde, mesajların ileticisi ve yazıyla dilin mucidi olan— Tanrı Hermes'e bağlanan sözcükten (*hermeneuin*) türer.[21] Milattan sonra 2. yüzyılda Artemidoros, büyük ölçüde Tanrı'dan gelen mesajlar olarak görülmüş olan rüyaların yorumu üzerine, alimâne bir deneme kaleme aldı ve daha o zamanlar bile azımsanamayacak ölçüde kaynaktan yararlandı. Artemidoros, Tanrıların, çoğunluk hiçbir yardım sağlamayacak derecede karanlık olan, bu mesajlarının şifresinin nasıl çözülebileceğini tasvir eder.[22] Hristiyanlığın doğuşuyla birlikte, Kitabı Mukaddes'in tefsiriyle ilgili problemler, hermeneutik ilkelerin gelişiminde büyük bir itici güç hâline gelir. Kilisenin otoritesine karşı daha eleştirel bir tavrı teşvik eden Protestanlığın yayılması ise, Kitabı Mukaddes'in kimi pasajlarının yorumunu, yoğun bir alâkanın başat konusu yapmıştır. Büyük ölçüde Protestan papazlar için hazırlanmış olan hermeneutik elkitapları, onyedinci yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın her yerine yayıldı.[23] Almanya'da, Herder'in düşüncesi, özellikle Friedric Ast (1778–1841) ve Friedrich August Wolf'un (1759–1824) eserlerinde, hermeneutik düşünüşün gelişmesine katkı yaptı.[24]

---

20 Dilthey'dan aktaran H. A. Hodges', 'The Rise of Hermeneutics', *William Dilthey*, s. 125-6.

21 Foucault'nun da kibarca dikkat çektiği gibi, Hermes —Pan'ın yerinde yardımlarıyla— insanlara nasıl mastürbasyon yapacaklarını öğretmiş olmakla ünlüdür. 'Ve çobanlar da, onu daha sonra Pan'dan öğrenmiş görünürler.' M. Foucault, *The Care of the Self*, s. 140.

22 M. Foucault, *The Care of the Self*, s. 6.

23 Palmer, *Hermeneutics*, s. 35.

24 O zamanlar, dillere ya da filolojiye ilişkin karşılaştırmalı ve tarihsel araştırmada bununla ilişkili olan bir artış vardı. Filolojinin ondokuzuncu yüzyıl-

Bununla birlikte, Dilthey en dolayımsız olarak, filozof ve ilâhiyatçı Friedrich Schleiermacher'den (1768–1834) etkilenmiştir. Başlangıçta, hermeneutik teknikler, genellikle dinî bir metindeki kimi pasajların karanlık ya da tutarsız olduğu görüldüğü zaman karşılaşılan belirgin anlama güçlükleri ya da başarısızlıklarının üstesinden gelmek için, geliştirilmişti. Schleiermacher, bir metinde karanlık ya da tutarsızlıklar görmememiz olgusunun yorumumuzun doğruluğunun bir teminatı olmadığını düşündü. Anlama, potansiyel olarak yanlışa hep açıktır. Bildik sözcüklerin, tarihsel bir metinde ortaya çıktıkları zaman, bildiğimiz ya da düşündüğümüz anlamı taşıdıklarını kabul ederek, hiçbir yere varamayız. Linge'in de öne sürdüğü gibi, 'yanlış anlama, sözcük anlamlarında, dünya görüşlerinde, vs., yazarı yorumcudan ayıran zaman dilimi içinde vuku bulan değişmelerden dolayı, doğallıkla ortaya çıkar. Araya giren tarihsel değişmeler, sonuçları tesirsiz hâle getirilmedikçe, anlamayı kaçınılmaz olarak güçleştirecek bir tuzak meydana getirir.'[25] Hermeneutik ilkelere, şu hâlde, sadece güçlüklerle karşılaştığımız zaman değil, fakat anlama çabası içinde olduğumuz her seferinde başvurulur. Tıpkı Schleiermacher gibi, Dilthey de, yorum sürecine ilişkin açıklamasında, parçalarla bütünün karşılıklı bağımlılığını vurgular:

> Burada bütün yorumlar için geçerli olan genel bir güçlükle karşılaşıyoruz. Bir eserin bütünü bireysel sözcüklerle onların birleşiminden yola çıkılarak anlaşılır, ama bireysel bir parçanın anlaşılması da bütünün anlaşılmasını gerektirir. Bu döngü bireysel bir eserin yazarının zihniyeti ve gelişimiyle olan ilişkisinde tekrarlanır ve o, böylesi bir bireysel eserin edebî türüyle olan ilişkisinde de ortaya çıkar.[26]

'Hermeneutik döngü' olarak bilinen bu döngüsellik, çağdaş felsefenin sık tekrarlanan bir motifi olduğu kadar, yorumun da temel ve kaçınılmaz bir yönüdür. Bir metnin bireysel bileşenlerine (sözcükler ya da deyimlere) ilişkin doyurucu bir anlamaya, metini bir bütün olarak anlamadan, açıktır ki, erişemeyiz. Aynı sözcükler, hatta cümleler, farklı bağlamlarda farklı şeyleri anlatabilirler. Belli bir yorumdan, onun metnin geri kalanıyla nasıl uyuştuğunu gördüğümüz zaman ancak, emin

---

daki gelişimine ilişkin bir açıklama için, bkz., H. Pedersen, *The Discovery of Language*.

25 D. E. Linge'in, H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*'e yazdığı Giriş, s. XIII.

26 Dilthey, 'Development of Hermeneutics'; s. 259.

olabiliriz. Fakat açıktır ki, parçalarını anlamadan, metni de bir bütün olarak anlayamayız. Bütünle parçaların birbirlerine bağımlılığı, bir metni meydana getiren öğelerin, mekanik bir sistemin fizikî öğelerinin görünüşte analiz edilebildiği tarzda, ayrı ve bağımsız parçalar olarak analiz edilemeyeceği olgusunu yansıtır. Anlamların ve sözcüklerin bütünle bağlantılı olarak işlev görmeleri hususu önem taşımaktadır. Dilthey'in açıklamasının da ortaya koyduğu gibi, anlamların kendileri aracılığıyla anlaşıldığı 'bütünler' de türlü türlüdür. Birey yazarlar, dili ayırıcı bir biçimde ya da hatta kendilerine özgü bir tarzda kullanabilirler, dolayısıyla yazarın *eseri*ne ilişkin bilgi, yorumun kaçınılmaz bir boyutudur. Aynı şekilde, eserin ait olduğu söylem, veya edebiyat türünü bilmemiz gerekir. Bir metnin yorumu, onun felsefî bir deneme mi, yoksa komik roman olarak mı, kamufle edilmiş ilâhiyat mı, yoksa siyasî polemik olarak mı düşünüldüğüne de bağlıdır. Üstelik, yazarlar kültürel ortamlarından ve tarihsel bağlamlarından soyutlama içinde de anlaşılamazlar. Mesela, politik yazıların yorumu eleştirel bir biçimde ve çok karmaşık şekillerde, yazıların yayım tarihiyle ilgili kabullere ve çağdaş olaylardan başka, ideolojik akımlarla olan ilişkilerine bağlı olabilir.[27]

Kötümser biri için, hermeneutik pratiğinin kaçınılmaz döngüselliğinin kavrayış için aşılmaz bir engel yarattığı düşünülebilirdi. Yorumcu kısır ve kaçınılmaz bir döngünün kurbanı gibi görünür, çünkü parçaları anlamadan bütünü, bütünü anlamadan da parçaları anlamak imkânsızdır. Dilthey, nesnel olarak geçerli yorumların imkânı konusunda iyimserdir. O, metne 'dürüstçe bağlanma' ve metni doğuran bütünlüğe ilişkin geniş kapsamlı bilgi yoluyla, hiçbir zaman kusursuz olmasa da, daima gelişen bir anlamaya ulaşmanın, yorumcu için mümkün olduğuna inanır. Gerçekte, yorumcular için, ilke olarak yazarı kendilerinden bile iyi tanımak imkânı vardır. Dakik bir yorum süreci, 'öğrenciye özgün anlamları yeniden ele geçirme, yeni baştan canlandırma, ya da hatta tekrardan hissetme veya en azından bu ideale çok yaklaşma olanağı verecektir.'[28] Dilthey'in nesnel olarak doğru ya da geçerli yorumlara olan inancı, insanın dili, kültürü ve kişiliğinin çok çeşitliliğinin gerisindeki ortak bir insanlık kabulüne bağlıdır. Anlamada, 'yorumcu ve yazarın kişilikleri birbirleriyle, kıyaslanamayan iki olgu olarak, karşı karşıya

---

27 Onların 'Görkemli 1688 Devrimi'yle olan ilişkileri konusunda, söz gelimi David Wootton'un, Locke'un *Political Writings*'ine yazmış olduğu araştırma ürünü Giriş'e bakınız.

28 David Boucher, *Texts in the Context*, s. 21.

gelmezler. Her ikisi de ortak bir insan doğası tarafından şekillenir, insanlar arasındaki ortak konuşma ve anlaşmayı mümkün kılan şey de budur.'[29] Ortak bir insan doğası kabulü, Dilthey'in insanın tarihsel oluşumuna duyduğu inançla zorunlu olarak bağdaşmaz değildir, zira onun insanda evrensel olduğunu kabul ettiği karakteristikler, göreli olarak soyut niteliklerdir. O, sadece 'zihnin zihinsel işlemler arasındaki tipik bağlantılara neden teşkil eden bir iç yapıya sahip bulunduğunu', 'zihin hâllerimizi fizikî tezahürleriyle ifade ettiğimizi ve bizi kuşatan dünyayı hem algılayıp, hem de ona kıymet takdir edebildiğimizi' iddia eder.[30] Onun önceki, daha psikolojik açıklamalarına göre, tarihçi, geçmişte yaşamış bireylerin düşüncelerini, yönelimlerini ya da duygularını, bir tür duygudaşlık yoluyla, yeniden yaşayabilir veya hissedebilir. Bununla birlikte, bu yaklaşım öznelcilik ithamlarından zarar görür. Duygudaşlığın aşikâr belirsizliğini ve zayıflığını, yoruma ilişkin nesnel geçerlilik arzusuyla bağdaştırmak zordur. Husserl'in psikolojizme karşı yöneltiği eleştirilerden etkilenen daha sonraki yazılarında, Dilthey 'deneyimin kendisinin (dil türünden) sembolik yapılar tarafından düzenlendiği'[31] kavrayışına daha fazla ağırlık verir. Hermeneutiğin görevi, bu sembolik yapıların şifresini çözmektir. Genel olarak, Dilthey hâlâ, 'yorumda ulaşılan sonuçların hiçbir zaman kanıtlayıcı kesinliği olamasa da', tarihsel koşullarını aşarak geçerli yorumlara erişmenin, yorumcular için mümkün olduğuna inanır.[32] Bununla birlikte, bu koşullu iyimserlik dahi, hermeneutik teoriyle felsefenin daha sonraki gelişimi tarafından önemli ölçüde ortadan kaldırılacaktır.

Husserl ve Fenomenoloji

Husserl (1859–1938) de, tıpkı Dilthey gibi, felsefî kariyeri boyunca, doğa bilimlerinin bilimsel aklının, özellikle ahlâkî ve kültürel değer alanındaki emperyalist eğilimlerine karşı koymaya çalışmıştır. Buna

29 Dilthey, 'Development of Hermeneutics', s. 258.

30 Rickman, Introduction, *W. Dilthey: Selected Writings*, s. 15.

31 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 147.

32 H. A. Hodges, *The Philosophy of W. Dilthey*, s. 141-2.

göre, pozitivizmle doğalcılığın [natüralizmin] diğer biçimleri dünyaya ve hayata ilişkin değer biçici bir felsefeyi, sadece ve sadece doğa biliminin bulgularından ve yöntemlerinden türetmeye kalkışır. Doğalcı, değerle ilgili problemlerde, kendi kabullerine göre savunulamayan ve dolayısıyla, çelişkiye düşen bilgi iddialarında bulunur. 'Doğalcı eğitir, telkinde bulunur, ahlâk dersi verir, reform yapar... Ama, bir anlama sahip olmak durumundaysa eğer, her davanın, her vaızın önceden varsaydığını reddeder.'[33] Bununla birlikte, o, doğalcılığa karşı olan tüm husumetine karşın, doğa bilimlerinin 'teorik tavrı'nın başarılarını, Sokrates ve Platon'dan başlayarak Galileo ve modern bilime kadar izi sürülebilecek olan güçlü 'kesin bilim arzusu'nun ürünlerini, üzerlerinde ısrarla durarak takdir eder. Husserl için, zan altında bulunan teorik tavrın kendisi değildir. Karşı konması gereken şey daha ziyade, kesin bilimin, kendi özel alanlarındaki şüphe götürmez başarılarının bir sonucu olarak, doğa bilimlerinin yöntemleriyle, başka herşeyi dışta bırakacak şekilde özdeşleştirilmesidir. 'Tin', doğal dünyanın nesneleriyle aynı 'varlık' düzeyinde değildir ve aynı açıklama kategorilerine tâbi tutulmamalıdır.

Doğalcılık bağlamında, Husserl'i en çok rahatsız eden şey, tam ve gereği gibi anlaşıldığında, onun içerdiği şüphecilik ve rölativizmdir. Husserl, Hegel'in rölativizmi diyalektik bir tarih felsefesiyle aşma teşebbüsüyle de ikna olmaz. O, rölativist 'dünya görüşleri felsefesi' (*Weltanschaungphilosophie*) Hegelci sistemin çöküşünün yan ürünlerinden biri olan Dilthey'dan, en aşikâr bir biçimde bu bakımdan ayrılır. Gerçekten de, hâkim kültürel atmosferden kısmen Dilthey'in rölativizmi ve tarihselciliği sorumlu tutulur. Husserl, Dilthey'in, 'tarihsel bir bilincin oluşumunun, dünyanın tutarlılığını bir kavramlar bütünüyle zorlayıcı bir biçimde dile getirmeyi taahhüt eden felsefelerden birinin evrensel geçerliliğine duyulan inancı, sistemlerin birbirleriyle olan uyuşmazlıklarını incelemekten bile, daha kusursuz bir biçimde yıktığı' açıklamasını aktarır.[34] Husserl Dilthey'ın, o anlama ve açıklama, insan bilimleri ve doğa bilimleri düalizmiyle yetindiği için, tarihsel bilincin rölativist gücünün karşısında yeterince sağlam bir tedbir almayı

---

[33] E. Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 81.

[34] Dilthey'dan aktaran Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 124. Yeri gelmişken söyleyelim, Dilthey Husserl'i 'Herşeyden önce, varlığa gelen ve varolup giden şeyleri kavramlarda sabitleştiren ve daha sonra da, değişmez kavramı bir akış kavramıyla tamamlayan, hakikî bir Platon' diye över. (A. g. e., s. 124, editörün notu, 62).

son çözümlemede başaramadığına inanır. Husserl bunun yerine, anlama kategorisinin tek ve eksiksiz bir bilen, hisseden ve eyleyen özne felsefesi için yeni bir temel sağlayabileceği inancındadır. Onun stratejisi, Dilthey'da olduğu gibi, bundan böyle sadece, insan bilimleri için, doğa bilimlerinin evrenselci iddialarıyla indirgeyici kategorilerinden bağımsız bir özerk alanı güvence altına almak değildir. Doğalcılığa, doğalcılığın kendi terimlerine dayanarak saldıran Husserl'in yapmak istediği şey, Dews'in de öne sürdüğü gibi, şudur:

> bir yandan, bilimlerin 'nesnelci' gücünü, öznenin kurucu rolüne ilişkin bilinçliliğin kültürel bakımdan felaket getirici ihmaline yol açmaktan alıkoyarken, ... bir yandan da deneysel bilimlerin kendilerini apodeiktik temeller üzerine oturtacak yeni, kesin bir felsefe oluşturmak.[35]

Bilincin öznesine ilişkin yeni bir kavrayış, ona, hem doğalcılığın ve hem de tarihselciliğin iddialarını, Hegelci idealizme de, irrasyonalizme de düşmeden, geçersiz kılma imkânı verecektir.

Husserl, söz konusu iddialı ruh hâli içinde, dar ve pozitivistik bir rasyonalite anlayışına hiçbir taviz vermez. Fakat, o eleştirel rasyonalizm genel eğilimi içinde örtük olarak bulunan, kesin hakikate ulaşmaya yönelik yüksek özlemlerden vazgeçme niyetinde de değildir. Husserl, kesin bir biçimde temellenmiş bir felsefe ve son çözümlemede de, bir ahlâk yaratmaya elverişli bir hakikat ve rasyonalite yorumunun peşindedir. O, "önüne geçilmez bir saf ve mutlak bilgi arzusunu (ve bununla ayrılmazcasına bir olan, saf ve mutlak değer biçme ve isteme arzusunu) beyan eder.[36] Husserl'in stratejisi, şüphecinin silâhlarını şüphecinin kendisine çevirmeyi içerir. Kültürel şüphecilik, hem doğalcılık ve hem de tarihselcilik bağlamında en temel problem ise eğer, şüphecilik aynı zamanda bu probleme verilecek felsefî bir karşılığın temellerini de sağlar. Aydınlanma akılcılığının eleştirel ve şüpheci tavrı radikalleştirilmelidir. Başka bir deyişle, model hâlâ Descartes'ın metodik şüphesidir:

> Hakikî felsefe biliminin özsel bir özelliği olan radikalizmle birlikte, ilerledikçe hiçbir şeyi verilmiş kabul etmediğimiz gibi, ne geleneksel olan bir şeyin bir başlangıç diye geçmesine, ne de, ne kadar büyük olursa olsun, bir isim karşısında başımızın dönmesine izin veririz, fakat daha çok, kendimizi

---

35 P. Dews, *Logic of Disintegrations*, s. 6.

36 Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 72.

> özgür bir biçimde problemlerin kendileriyle onlardan türeyen taleplere vakfederek, başlangıçlara ulaşmanın yollarını ararız.[37]

Kesin bir felsefe, tüm önkabullerden bağımsız olmalı, hiçbir şeyi kendinden açık bir doğru olarak görmemelidir. Buna ek olarak, Husserl (Descartes, Hume ve Kant'la birlikte,) modern epistemolojinin karakteristik başlangıç noktasını, yani, bilinç içeriklerinin bizim biricik bilgimizi temsil ettiği kabulünü de benimser.[38]

Fakat, Husserl, her ne kadar onların farklı yaklaşımları kendisine önemli bazı ipuçları sağlasa bile, felsefedeki öncülerinin bilgi problemine getirdikleri çözümlerden de hoşnut olmaz. Descartes, doğru bir başlangıç noktasına ek olarak, önkabullerden bağımsız kesin bir bilimin temel ilkesini teklif ediyorsa eğer, Kant'ın transendental yöntemi de, doğru bir yönteme en fazla yaklaşan yöntemi sağlamaktadır. Keza Kant da bizim yalnızca, bize göründükleri biçimiyle şeylerin fenomenal dünyasının doğrudan bilgisine sahip olabileceğimiz ve 'kendilerinde' var oldukları şekliyle, şeylerin doğasını bilemeyeceğimiz epistemolojik öncülünden hareket eder. Bununla birlikte, Kant duyumların (ya da 'sezgilerin'), bizim için tecrübenin mümkün nesneleri olmak durumundaysalar eğer, belirli bir biçimde düzenlenmeleri gerektiği kavrayışını sergiler. Duyumların tecrübenin öznesinin veya zihnin belirli yönlerine uymaları gerekmektedir. Daha özel olarak da, tecrübe, nesnel dünyayı bize göründüğü şekliyle oluşturan kategorilerle (örneğin, nedensellik ve töz kategorileri) düzene sokulmalıdır. Öznenin bu yönleri, nesnel bir dünyaya ilişkin tecrübemizi mümkün kılmaları ve söz konusu tecrübeden önce kavranmak durumunda olmaları bakımından transendentaldirler. Kant, tecrübenin transendental özneleri olarak, dünyayı bu şekilde tecrübe etmek durumunda olmamız nedeniyle, zaman ve mekânda, nedensel ilişki içinde bulunan bir nesneler dünyasında ikâmet ettiğimizi bilebileceğimize inanır.[39]

---

[37] A. g. e., s. 145-46. Husserl'in temel eserlerinden birinin adı *Cartesian Meditations*'dır.

[38] Bkz., yukarıda 2. bölüm. Descartes için, en azından benim, düşünen ve algılayan bir şey olarak varolduğum kesindir. Hume'un daha bile ısrarlı kuşkuculuğu için, biz yalnızca duyumların —o da, sadece ortaya çıktıkları sırada— varolduklarından emin olabiliriz. Bu duyumların bize bir dış gerçekliğin tartışılmaz bilgisini sağladığından ya da hatta 'benim' tecrübenin sürekli bir öznesi olarak varolduğumdan emin olamayız.

[39] Kant'ın felsefesine ilişkin daha ayrıntılı bir bilgi için bkz., yukarıda 2. bölüm.

Ama Husserl'i Kant'ın bulduğu çözüm de tatmin etmez. Kant'ta tecrübenin öznesi de 'tamalgı'nın soyut ve bölünemez bir 'birliği'nden daha fazla hiçbir şey olmayıp, sadece 'benim' deneyimlerimin kimliği teşhis edilebilen bir özne ya da 'ben'e yüklenişinin zeminini meydana getirir. Kant'ın bu özne anlayışından türettiği şey, doğa bilimi tarafından keşfedilen nesnel dünyanın yapısının zorunluluğuna dair bir argümandır. Bu 'transendental dedüksiyon' bir kez gerçekleştirilince, daha zengin bir bilinç ya da tecrübe anlayışına ihtiyaç duyulmaz. Nesnel tecrübe imkânını bilimsel bilgi imkânıyla özdeşleştirdiği için, Kant, Husserl'e göre, bilinç ve öznelliğin gerçek katkısını gözden kaçıran felsefî bir 'nesnelcilik'le sınırlanmış kalır. Bir sonuç olarak, Kant hâlâ, pozitivizm ve doğalcılığa yardım sunar.[40] Bu eğilimler, Kant'ın felsefedeki hatefle-riyle birlikte, daha aşikâr hâle gelir. Husserl, bu eleştirilere karşın, yine de, Kant'ın tecrübemizin oluşumuyla ilgili transendental keşfinin takipçisi olmayı teklif eder. O, hâlâ transendental bir filozoftur: Husserl, felsefî kariyeri boyunca, 'bilmenin öznelliğiyle bilinen içeriğin nesnelliği arasındaki ilişkiyi' araştıracaktır.[41] Bütün bilgi, 'nesne-kuran bir öznelliğin (*leistende Subjektivität*) başarılarına dayanır.' Husserl, Azız Augustinus'un 'hakikat dış dünyada bulunmaz; o, insanın içselliğinde ikâmet eder.'[42] diktumunu iktibas eder.

Husserl, yine de Kant'ın tersine, özne, nesne kavramlarından başka, öznenin nesneyle olan 'yönelimsel' ilişkisini açıklamak amacıyla bilincin doğasının ayrıntılı bir tasvirini ortaya koyarken, tecrübenin öznesi üzerinde, daha kararlı ve hatta sabit fikirli olarak yoğunlaşır. Husserl, kendi yaklaşımını, psikolojik veya, eleştirmenlerine göre, 'psikolojistik' bir yaklaşımdan, başlangıçta ayıramadı. Geç ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının doğalcı mizacı açısından, deneysel psikoloji felsefî problemlerin bilimsel çözümü için aşikâr yolu sağlamaktaydı. Herşey bir yana, psikoloji, bilinçli ya da psişik fenomenleri konu alan bilimsel bir araştırmadır ve Husserl, bilincin özünün, epistemoloji bilmecesinin anahtarı olduğu sonucuna varmıştır. Husserl, aritmetiğin temelleri üzerine olan ilk eserlerinden birine gösterilen tepkinin bir sonucu olarak, bilince yönelik kendi yaklaşımını psikolojik bir yaklaşımdan ayırd etmek zorunda kalmıştır. The *Philosophy of Arithmetic* [Aritmetik Felsefesi] (1891) başlığını taşıyan eserinde, o, sayı kavramının kendileri yo-

---

[40] Bkz., Husserl, *Ideas*, s. 162.

[41] E. Husserl, *Logical Investigations*, 1. böl., s. 42.

[42] Aktaran Edo Pivcevic, *Husserl and Phenomenology*, s. 149.

luyla kazanıldığı psikolojik süreçlere ilişkin olarak genetik bir açıklama getirir. Husserl'in bu eseri, analitik felsefenin gelişiminde önemli bir kişi olan Gottlob Frege (1848–1925) tarafından, psikolojizmin bir türü olduğu gerekçesiyle, sert bir biçimde eleştirilmişti. Husserl, aritmetiğin zorunlu doğrularının doyurucu bir analizini ortaya koymak yerine, onları psikolojistik bir yaklaşımla, tecrübeden yapılan olumsal ve dolayısıyla, yanlışlanabilir genellemeler statüsüne indirgemiştir.[43] Zihinsel ya da psişik hâlleri fizikî ya da nörolojik hâllere tekabül ettiren deneysel psikolojinin epistemolojinin problemini asla çözemeyeceği, Husserl için kısa sürede açık hâle geldi. Doğalcı psikoloji, nesnel bir dış gerçeklik olarak doğayı öngerektirir ve dolayısıyla da, bir dış dünyanın varoluşu için, döngüselliğe düşmeden, kanıtlar sağlayamaz: 'Her psikolojik yargı, fizikî doğanın varoluşunu, açıkça ya da zımnen öne sürmeyi içerir.' Psikolojik bir epistemoloji, yalnızca doğalcılığın başka bir görünümü olmaktan daha fazla bir şey asla olamaz.'[44]

Öte yandan, Husserl, bir yandan bu psikolojizm eleştirilerini kabul ederken, yine de, Frege ve diğerlerinin 'noetik koşulları' veya 'bilginin öznel yönünü' ihmal ettiklerini düşündü.[45] Husserl'in, bilincin doğasına ilişkin olarak, psikolojizme yenik düşmeden, daha sıkı ve yoğun bir inceleme gerçekleştirme teşebbüsü, onun eski hocası Franz Brentano'nun (1838–1917) eserinden istifade eder.*Psychology from an Emprical Standpoint* [Empirik bir Bakış Açısından Psikoloji] (1874) adlı eserinde, Brentano, zamanının deneysel psikolojisinin bilincin özgül ve ayırıcı özelliklerini yakalamada kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğradığını savunur. O da, bilince ilişkin bilgiyi, psikologun kendi zihin hâllerine ilişkin gözlemden türetmeye çalışan 'içebakışsal' psikolojiye, aynı şe-

---

[43] Frege'nin eleştirisinin önemlice bir bölümü, denilebilir ki, bir yanlış anlamaya dayanmakla birlikte, o bu eserinde, Husserl'in sayının ne olduğunu tasvir etmekle, bizim için sayı kavramlarını anlamanın ne olduğunu tasvir etmeyi birbirinden ayıramadığına haklı olarak işaret eder. Bu, Husserl'in kendisinin, *Philosophy of Arithmetic*'in yayınladığı bir tarihte, takdir etmeye başladığı bir husustur. Husserl'in ilk dönem çalışmalarına dair, bkz., J. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning* ve D. Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*. Zıt bir görüş için, bkz., D. Føllesdal, *Husserl und Frege*, veya H. L. Dreyfus ve H. Hall, *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Russell ve Whitehead'in matematiğin temellerine ilişkin yorumuna ilham veren, ve böylelikle de, çağdaş analitik felsefenin doğuşuna katkıda bulunan şey, Frege'nin Husserl'e dair eleştirisi olmuştur .

[44] Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 86.

[45] Pivcevic, *Husserl and Phenomenology*, s. 42.

kilde şüpheyle bakar. İçebakışsal psikoloji, fizikî olaylara ilişkin gözlemle psikologun kendi zihin hâllerine ilişkin içebakışı arasındaki özsel farklılığı görebilmeyi başaramaz. Zihinsel fenomenler söz konusu olduğunda, gözlemleme edimi, kaçınılmaz olarak nesnesini tahrif eder: 'O, diyelim ki kızgınlığımızı gözlemleme —dikkatimizi onun üzerinde yoğunlaştırma— teşebbüsümüz, onu hemen çarpıtır, der.'[46] İçebakışın güvenilirliği de, dış gerçekliğe ilişkin bilgimizde olduğu gibi, tanım gereği, başka gözlemciler tarafından denetlenemeyen bir şeydir. Husserl'in de ifade ettiği gibi, psikolojik fenomenler 'kendilerini tecrübede, çeşitli şekillerde değişen "öznel görünüşlere" göre sunma' imkânı olmayan saf fenomenlerdir.[47] Brentano, bunun yerine, zihinsel fenomenlere ilişkin 'algı'yla 'gözlem' arasındaki bir ayırıma dayanan 'tasvirî psikoloji' adını verdiği psikoloji türünü teklif eder. İçebakışçı psikolog, sadece kendi zihin hâllerini gözlemler. Psikologun gözlemi, nesnesi olarak ilk zihin hâline sahip, ve, görmüş olduğumuz gibi, özü itibariyle güvenilmez olan, ilâve bir zihin hâline eşittir. Oysa algı, her zihin hâline eşlik eden ya da her zihin hâlinin bir ögesi olan ve dolayısıyla, bu problematik ilâveyi içermeyen bir şeydir. Passmore'un yararlı açıklamasına göre, 'her zihinsel edim kendisini doğrudan doğruya "ikinci nesnesi" olarak —bir "görünüş" olarak, veya zihinsel edimin gerçek karakterinin kendisinden çıkarsanmak durumunda olduğu bir şey olarak değil, fakat tam tamına zihinsel edimin gerçekte olduğu şey olarak— algılar.' Algı, psikolog için, 'konusunu meydana getiren gerçekliklerin dolayımsız bir idrakini' sağlar.[48]

Brentano, bununla alakalı (ve daha anlaşılır) olan, bilincin 'yönelimselliği' ilkesini, içinde bir rahip olarak yetiştiği, skolastik gelenekten türetir. Buna göre, 'bir nesneye yönelmiş olmaları', bir 'içerik' ya da 'nesneye gönderimde bulunmaları' zihinsel ya da psişik fenomenlerin ayırıcı bir özelliğidir:

> Her zihinsel fenomen, her ne kadar hepsi bunu aynı şekilde yapmasa da, kendi içinde nesne olarak bir şeyi içerir. Sunumda bir şey sunulur, yargıda bir şey tasdik ya da inkâr edilir, aşkta sevilir, nefrette onun kendisinden nefret edilir, arzuda arzulanır, vs.... Bu yönelimsel varoluş, salt zihinsel

---

46 Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 176.

47 Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 104.

48 Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 178. Bkz., aynı zamanda H.-G. Gadamer, 'The Phenomenological Movement', *Philosophical Hermeneutics*, s. 155-56.

fenomenlere özgü bir özelliktir. Hiçbir fizikî fenomen buna benzer bir şey sergilemez.[49]

Büyük halamı anımsar, boğadan korkar ve bir kitap yazmaya karar veririm —bu örneklerden her birinde, zihin hâli, 'büyük halam', 'boğa' ve 'bir kitap yazma' deyimleriyle gösterilen belli bir nesne ya da içeriğe yapılan gönderim olmadan betimlenemez. Yönelimsel nesnenin dünyadaki fizikî bir şeyle (örneğin, 'boğa'yla) aynı olmaması hususu, önem taşır. Bu, nesneleri, yıkılmış binaları, David Copperfield'i, tek boynuzlu at şeklindeki hayvanları veya dört kenarları üçgenleri düşündüğümüzde, varolan şeylere tekabül etmeyen, hatta edemeyen zihin hâllerinde açıklıkla ortaya çıkar. Sayılarla, mantıksal bağıntılarla ve kızgınlık, yaratıcılık veya kıskançlıkla ilgili düşünceler de benzer problemlere yol açar. Brentano, zihinsel edimlerin nesnelerinin özel statüsünü betimlemek amacıyla, onların bilinçteki 'yönelimsel varoluşları'ndan veya 'içkin nesnellikleri'nden söz eder. Bununla birlikte, o bir yandan da, 'fizikî fenomenlerin bile yalnızca "zihinde" varoldukları düşünülür' mealindeki cümlelere ilişkin yanlış bir idealist yorumdan sakınmaya özen gösterir.[50] Zihin hâllerinin, sayılar, bağıntılar, tümeller ve varolması imkânsız nesneler türünden, soyut nesnelerinin varlık statüsüne dönük bu ilgi, Husserl'in aritmetik ve matematiğin temelleri konusundaki çalışmaları için itici bir güç sağlamıştır.[51]

Husserl, Brentano'nun tasvirî psikoloji anlayışını, epistemolojik problem için tek münasip yaklaşım olarak gördüğü şeye uygular. Bu, şüphe götürmez tek şey olarak bilincin kendisine ilişkin incelemedir. 'Nesne kuran öznellik' olarak bilincin doğasını anlamak için, 'saf' ya da 'transendental' bilinç alanına girme gereği duyarız, öyle ki dünya bun-

---

[49] Franz Brentano, *Psychology from an Emprical Standpoint*, s. 88-9. Husserl, Brentano'nun zihinsel olanla ilgili ölçütünün önemini kabul ve teslim eder. Bkz., *Ideas*, s. 229.

[50] Brentano, *Psychology from an Emprical Standpoint*, s. 93. Felsefede analitik gelenek içinde, Brentano'daki anlamı içinde yönelimsellik ile, zihin hâllerini tasvir eden (örneğin, '[köpeğe] vurdum' cümlesine karşıt olarak, '...e inanıyorum', '...i hayal ediyorum' gibi) cümleler de dahil olmak üzere, belirli cümle türlerinin anlamı arasındaki ilişkinin karmaşık bir ilişki olduğu gösterilmiştir. Bkz., D. Carr, 'Intentionality' ve J. L. Mackie, 'Problems of Intentionality'; her iki makale de, E. Pivcevic'in editörlüğünü yaptığı *Phenomenology and Philosophical Understanding* adlı eserde yer alır.

[51] Bu konu, Brentano'nun öğrencilerinden bir diğeri olan Alexius Meinong (1853–1928)'u da meşgul etmiştir.

dan sonra, 'tüm özsel yönleriyle... ve önyargısız' tasvir edilebilsin.[52] Husserl'in terimleriyle, bizim bilinci 'fenomenolojik olarak' ya da diğer bir deyişle, göründüğü şekliyle veya saf fenomen olarak incelememiz gerekmektedir.[53] Aynı zamanda, düşüncelerimizin normalde kendilerine gönderimde bulundukları düşünülen, dış dünyadaki fizikî nesnelerin varoluşuyla ilgili her tür kabulden titizlikle kaçınmalıyız. Bu ise, 'doğal tavrın paranteze alınmasını' (*epokhé*), fizikî dünyadaki olaylara ilişkin doğal bilimsel açıklamalarda ve sağduyunun yorumlarında ortaya çıkan varoluş, nedensellik, vs., ile ilgili kabullerin askıya alınmasını içerir.[54] Fenomenoloji, doğal tavrı paylaşanlar olarak bizleri, bilince gerçekten verilmiş olanları, normal olarak kabul ettiklerimizden süzerek çıkarmaya teşvik eder. Bu noktada, Husserl'in, Kartezyen kabulleriyle Descartes'a duyduğu hayranlığın telkin edebileceği gibi, şüpheciyi şüphe edilemez birtakım temeller tespit ederek cevaplamaya kalkışmadığını vurgulamak gereği vardır. O, bundan ziyade, daha yeterli bir bilinç kavrayışının şüpheci argümanın etkili olmasını engelleyeceğine inanır.

Husserl, Brentano'nun psikoloji görüşünün fenomenoloji projesinin makul bir proje olduğunu ispat ettiğini düşünür. Fenomenoloji, Brentano'nun terimleriyle konuşulduğunda, gözlemden çok algıyı ihtiva eder. Fenomenoloji, içebakışsal psikolojinin başka bir versiyonu değildir. Fenomenolojist, fiilî bilinç akışının bireysel zihnî bileşenlerini gözlemlemez. O, zihinsel fenomenlerin 'öz' ya da '*eidos*'unu 'sezgi yoluyla bilir.' Eğer bu doğruysa, bilincin ayırd edici varlığına dair tam bir açıklamanın önünde aslî hiçbir engel kalmaz, zira öz olarak zihinsel fenomen tam tamına olduğu gibi görünen şeydir. O, görünüş ve gerçekliğin birbirinden ayırıldığı gündelik fizikî varoluş düzeninin bir parçası değildir. Öz olarak zihin hâli, saf fenomen ya da görünüştür. Skolastik terimlerle ifade edildiğinde, zihinsel fenomenlerin varoluşu (*Dasein* ya da *existentia*) yoktur, fakat onların yalnızca, gözlemlenebiliyorlarsa eğer, en azından sezgi yoluyla bilinen bir özleri (*essentia* ya da *Sosein*) vardır: 'Eğer fenomenlerin doğaları yoksa, yine de, dolayımsız bir görmede kavranabilen ve doyurucu bir biçimde tanımlanabilen bir özleri

---

52 Pivcevic, *Husserl and Phenomenology*, s. 76.

53 Terim Alman felsefesinde, örneğin J. H. Lambert (1764'te), Herder, Kant, Fichte, Hegel ve başkaları tarafından çok çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bkz., J. Hoffmeister, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, s. 463.

54 Husserl, *Ideas*, s. 99-100.

vardır... Sezgi özü özsel bir varlık olarak kavrar, ve orada-olmayı hiçbir şekilde öngerektirmez.'[55] Bilinç, saf fenomen olarak ya da "eidetik bir tarzda' sezilebilir.

Fenomenolojinin yöntemi, gerçekte bilinç fenomenlerinin 'kendi başlarına, saf içkinlikteki' saf sezgisi (ya da 'ideasyon' veya 'öz analizi') yöntemidir. Bakışın, doğal tavrın istediği şekilde, deneyime, bir insan ya da bir hayvanın *içsel bir duygu* hâli olarak, söz gelimi haz tecrübesine yöneltildiği psikolojik bakış açısının tersine, fenomenolojik görüş noktasında, 'bakış, bir mutlak tecrübenin kendi içsel ve öznel akışı içinde tamalgısını veren mutlak saf bilinç üzerine bir refleksiyona yöneltilir.'[56] Husserl'in fenomenolojik yöntem bağlamında kullandığı teknik terimler, şöyle ya da böyle, herkesçe pek anlaşılabilir olmayan terimler olsa bile, onun verdiği örnekler her zaman bu şekilde insanın gözünü korkutacak cinsten değildir. Buna göre, bize ses ve rengin özlerini birbirlerinden ayırt etme olanağı veren şey, saf ya da dolayımsız sezgidir.[57] Fenomenoloji, bu örneğin de telkin ettiği gibi, aynı zamanda Husserl'in tümeller problemine getirdiği çözüme tekabül eder. 'Nesne-kuran öznellik' olarak bilinç üzerinde odaklaşma, belirli kavramları kullanma yeteneğimize —empirizm tarafından tercih edilen açıklama türü— ilişkin 'nominalist' yorumların kaçınılmaz olarak döngüsel olduğu kabulünün diğer yüzüdür. Kavramları kullanma yeteneğimizle ilgili nominalist yorumlar, deniyimden hareketle genelleme yapma yeteneğimize dayanır. Diyelim ki, belli bir rengi olan nesnelere ilişkin bir dizi duyumu tecrübe ettikten sonra, söz konusu rengin kavramını —'kırmızı' tümelini— kazanırız. Fakat nominalizmi eleştirenlerin uzunca bir süreden beri işaret ettikleri gibi, kırmızı nesnelerin ne kadar çok duyumuna sahip olursak olalım, önceden kırmızı nesneleri birlikte sınıflama yeteneğine sahip olmadıkça ya da bir diğer deyişle, tüm kırmızı nesnelerin ortak olarak kırmızılığa sahip olduklarını bilmedikçe, kırmızı kavramını kazanamayız. Ama bu, bizim kırmızı kavramına zaten sahip ol-

---

55 Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 110, 112. Özle varoluş arasındaki ayırım, hem Heidegger'de ve hem de varoluşçulukta çok canalıcı bir rol oynar (bkz., bundan sonraki alt bölüm ve aşağıda, 5. bölüm).

56 Husserl, *Ideas*, s. 150-51.

57 Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 111.

duğumuzu varsayar. Husserl'in yaklaşımı en azından, dikkatimizi bilincin bu başarısı üzerine odaklaştırma avantajına sahiptir.[58]

Fenomenolojik yönteme ilişkin daha ayrıntılı bir betim, Husserl'in önkabulleri olmayan bir felsefe anlayışı, yönelimsellik ve saf öz olarak bilincin ayırd edici varlığı arasında bulduğu ilişkiyi aşikâr hâle getirir:

> bilgi teorisi herşey bir yana, bilinçle varlık arasındaki ilişkiyle ilgili problemleri araştıracaksa eğer, onun önünde, yalnızca bilincin karşılığı, bilince özgün bir tarzda 'yönelinmiş', yani algılanmış, anımsanmış, umulmuş, resimsel olarak tasarlanmış, imgelenmiş, özdeşleştirilmiş, inanılmış, düşünülmüş, değer biçilmiş, vs., bir şey olarak varlıklar vardır. Bu nedenle, araştırmanın bilince ilişkin bilimsel, özsel bir bilgiye, ayırd edilebilir tüm biçimleri içinde, bilincin kendisinin kendi özüne göre olduğu şeye doğru yöneltilmiş olması gerekir. Bununla birlikte, araştırma aynı zamanda, bilincin nesnel olana farklı yönelme tarzlarına olduğu kadar, bilincin 'anlatmak istediği' şeye doğru da yöneltilmelidir.[59]

Burada, bilincin 'anlatmak istediği' şeye yapılan gönderme, Dilthey'ın zihin ya da tini ve onun nesnel[l]eştirimlerini anlamak için hermeneutik yöntemi kullanmasını anımsatır. Fenomenoloji, herşeye karşın, hermeneutiğin kavramlarını anımsatan kavramları, daha belirgin bir biçimde felsefî olan amaçlar için kullanır. Husserl dış dünyaya ilişkin algı ve bilgimizin, hatta en temel mantıksal ve matematiksel kategorile-rimizin bile, fenomenolojik olarak, anlamlar dünyasında temellendirilmesi gerektiğini savunur. Bilinç içerikleri, daha tipik bir biçimde empirik gelenekte olduğu gibi, doğrudan doğruya maddî nesnelerin 'şey-benzeri' dublörleri olarak (gerçekte şeylerin, 'zihinde' bulunan 'kopyaları' ya da etkileri, veya 'ideleri' veya 'izlenimleri' ya da 'duyu verileri' olarak) şeyleştirilmek yerine, bir özler ya da anlamlar düzenine göre anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Hume, fenomenolojinin sahasına çok yaklaşır, ama empirist psikolojinin yasağı dışına çıkamaz —o, 'Locke'un okulundan, psikolojinin sahasına neredeyse giren, fakat gözleri körleşen, psikolojik bir filozoftur.'[60]

Husserl'in kesin bilim olarak felsefe programı, aşikâr keskinlik ve yaratıcılığına rağmen, daha iddialı hedefleri hayata geçirmede güçlük-

---

58 Fenomenolojinin bu başarıyı gerçekten de açıklayıp açıklayamadığı, hiç şüphe yok ki, tartışmalı bir konudur.

59 Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', s. 89.

60 Bkz., Husserl, *Ideas*, s. 166 ve *The Crisis of European Sciences*, s. 87-8. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 189.

lerle karşılaşır. Husserl'in doğrudan doğruya 'şeylerin kendileri'yle başa çıkma yönündeki giderek gelişen teşebbüslerinin soyutluğu ve muğlaklığı da, her hâlde ironiktir. Saf fenomenoloji projesini hayata geçirme güçlüğü, Husserl'in, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji]'de toplanmış olan, son konferans ve yazılarından bazılarına yansır. Hitler'in nasyonal sosyalistlerinin Almanya'da iktidarı ele geçirmelerinden sonra kaleme alınmış olan bir yazıda, Husserl, kendisini hayatı boyunca meşgul etmiş olan konulara geri döner. Olgusal bilim, bilim idesinin saf olgusal bilime pozitivistik indirgenişinin bir sonucu olarak, insanî değerleri, insanın özgürlüğünü açıklamak ya da aklı akıldışından ayırmak suretiyle temellendirmeye muktedir değildir. Hem nesnelci doğa bilimleri ve hem de değerden bağımsızlık düşüncesine sadık kalan insan bilimleri anlamında, bilimsel akıl, 'ilke olarak tam da, en mutsuz zamanlarında en meşûm bunalımlara teslim olan insanın fazlasıyla nazik olduğunu düşündüğü soruları, bütün bir insan varoluşunun anlam ya da anlamsızlığı sorularını ihmal eder.'[61] İşte bu anlam kaybı, şimdi daha çok kendisini bilim pratiğiyle açımlayan 'yaşama-dünyası' arasındaki bir uçurumla ifade edilir. Pivcevic'in de ifade ettiği gibi, 'bilimin anlamı konusunda yaşanan karışıklık, bilimin tarihsel insanî bağlamından koparılmış olmasının bir sonucudur.' Bu koparılışın bir sonucu olarak, insanî dünyanın bizatihi kendisi bizim için giderek daha anlaşılmaz hâle gelir: 'Modern bilim, her ne kadar doğayı daha iyi anlamamıza ve ona daha başarılı bir biçimde egemen olmamıza yardım ediyor olsa da, dünyamız olarak dünyayı bizden gizleme eğilimindedir.'[62]

Husserl'in Avrupa bilimlerinin krizi karşısındaki tepkisi, şimdi her tür düşünce ve eylemin temel önkabulü olarak yaşama-dünyasının rolü üzerinde odaklaşmaktır. Özellikle bilim ve felsefe, 'önkabullerin sorgulanmamış bir zeminine', yaşama dünyasını meydana getiren gayri-refleksif kabullerin, değer ve pratiklerin bir arkaplanı üzerinde sürdürülen faaliyetler olarak anlaşılmalıdır. Tüm felsefî ve bilimsel araştırmalarda,

---

61 Husserl, *The Crisis of European Sciences*, s. 5-6.

62 Pivcevic, *Husserl and Phenomenology*, s. 88 ve bunu Frankfurt Okulu üyelerinin benzer ilgileriyle karşılaştırınız (bkz., yukarıda, 3. böl.).

> bizi kuşatan yaşama dünyasının —içinde her birimizin (şu anda felsefe yapmakta olan benim bile) kendi varoluşumuza bilinçli olarak sahip olduğumuz çevremizdeki dünyanın— varolduğu peşinen kabul edilir; bilim adamları ve teorileriyle birlikte, bu dünyadaki kültürel olaylar olarak, bilimler de buradadır. Biz bu dünyada, yaşama dünyasının nesneleri anlamında, nesneler arasındaki nesneleriz, yani bir şeylerin ister fizyolojide, psikolojide ya da ister sosyolojide, bilimsel olarak ispatlanmasından önce, deneyimin aşikâr kesinliği içinde, şurada ya da buradayız. Öte yandan, bizler bu dünya için özneleriz, yani onu tecrübe ve temaşa eden, ona değer biçen, onunla amaçlı bir biçimde ilişki kuran ben-özneler olarak varız...[63]

Pozitivizm ve olgusal bilim, eskiden hayatlarımızı kendilerine dayandırdığımız bu teori öncesi kesinlikleri, bize daha bilimsel ya da daha kesin bir alternatif sağlamadan alt üst eder. Yaşama dünyasına ilişkin daha kesin bir felsefî kavrayıştan yoksun bulunmaktayız. Hakikî felsefeye düşen görev, bilimle yaşama dünyası arasındaki uçurumu kapatacak böylesi kesin bir kavrayışı hazırlamaktır. Husserl, 'yaşama-dünyasının' özüne ilişkin felsefî bir analiz gerçekleştirirken, fenomenolojik yöntemi bu göreve koşabileceğine inanır. Bununla birlikte, bilen öznenin başarıları için öznelerarası geçerli ve tarihsel olarak konumlanmış bir arkaplan olarak yaşama dünyası görüşünü, Husserl'in ilk fenomenoloji formülasyonlarının temelinde bulunan transendental bilincin perspektifiyle bağdaştırmak zordur. Husserl'in son dönemin verimi olan eserlerinde, transendental fenomenolojinin teorik çerçevesinin ötesine gitmeye başladığı söylenebilir.[64]

Husserl'in ihtiraslı epistemolojik iddiaları ve transendental fenomenolojinin, yeni yaratılmış terimlerin amansız bir çoğalışı ve zaman zaman da anlaşılması güç ayırımlarıyla seçkinleşen incelikle işlenmiş donanımı, en sonunda yeni izleyiciler buldu. Muhtemelen Husserl'in, şeylerin kendilerine geri dönme, 'bilim ve felsefeden önce' var oldukları şekliyle şeylerin kendilerine geri gitme düşüncesinin yaratıcı bir düşünce olduğu ortaya çıktı. Bubner'in de söylediği gibi, 'fenomenolojinin mirası, şu hâlde, uzun bir süre boyunca, Husserl'in sisteminin tanımlanmasından değil de, felsefe yapma işi karşısında alınacak belli bir ta-

---

63 Husserl, *The Crisis of European Sciences*, s. 104-5. Krş., *Habermas' Theory of Communicative Action*'daki 'yaşama-dünyası' kavramı.

64 Husserl'in dilinin, yaşama-dünyasının fenomenolojik analizine çok yakın bir şey ortaya koyan Heidegger etkisinden izler taşımaya başlaması da bir raslantı değil gibi görünmektedir.

vırdan meydana gelir.'[65] Buna göre, örneğin Maurice Merleau-Ponty'nin (1908–1961) eserinde, bilinç içeriklerinin fenomenolojik bir tasviri ve deneysel psikolojiye yönelik özgün bir eleştiri, bedene, algıya, cinsellik ve cinsiyete ilişkin felsefî tartışma için etkileyici bir temel sağlar.[66] Max Scheler (1874–1928), Husserl'in entellektüalizminin tersine, duyguların, ve irâdenin, ahlâkî ve öznelerarası olanın önemini vurgular. Onun fenomenolojik antropolojisi, ben ve ötekinin karşılıklı bağımlılığına, ve salt bilen özneden daha fazla bir şey olarak, bir kişi kavramına dayanır. Alfred Schütz (1899–1959), sağduyunun gündelik hayatla ilgili önkabullerine ilişkin sosyolojik bir araştırma için yaşama-dünyası kavramını benimser.[67] Ama Husserl ve de Dilthey'in düşüncelerinden bazıları, en verimli devam ve gelişimlerini, hepsinden önemlisi Heidegger'in 'ontolojik hermeneutiği'nde bulur.

Heidegger'de Varlığın Fenomenolojisi

Martin Heidegger'in (1889–1976) yazıları, felsefede, Kıta Avrupası geleneğinin gelişiminde önemli bir kavşak noktasını temsil eder.[68] Onun ilk dönem felsefesi, özellikle Jean Paul Sartre'm eserleri vasıtasıyla, varoluşçuluk üzerinde etki yaptı. Heidegger aynı zamanda, postyapısalcılık, dökonstrüksiyon ve postmodernizm için temel bir başvuru noktasıdır, ama burada en çok onun son dönemde yazılmış olan eserleri dikkate alınır. Heidegger'in felsefesi, Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl eleştirisini de etkiledi. Her hâlde en doğrudan nesep çizgileri, Gadamer'in felsefî hermeneutiği ile Derrida'nın dökonstrüksiyon felsefesine götürür. Heidegger aynı zamanda, daha önceki felsefeden bir dizi önemli

---

65 Bubner, *Modern German Philosophy*, s. 21. Gerçekten de, felsefî ilgilerinden birçoğu yanında, teknik terimlerden yana tercihiyle Husserl, 'Kıta Avrupası' menşeîlerine rağmen, bugün kesin olarak analitik gelenek içinde yer alan filozof çağdaşları ve halefleriyle —örneğin, Frege, Carnap ve Wittgenstein— ortak birçok şeye sahiptir.

66 Bkz., mesela M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour* ve *The Phenomenology of Perception*.

67 Bkz., söz gelimi Alfred Schütz, *The Phenomenology of Social World*.

68 Heidegger felsefesine açık ve kolay anlaşılır girişler için, bkz., J. Macquarrie, *Martin Heidegger* ve G. Steiner, *Heidegger*.

konuyu bir araya getirir. O, tıpkı Hegel gibi, özü itibariyle tarihsel olan bir hayat ve felsefe görüşüne bağlanır. Onun gözünde felsefe pratiği, kadîm felsefî metinlere ilişkin yorumdan hiçbir şekilde ayrılmaz. Heidegger kariyeri boyunca, Kant, Nietzsche ve Hegel'e ilişkin olarak önemli incelemeler kaleme almış ve onun düşünüşü sürekli olarak, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine, Duns Scottus gibi Ortaçağ düşünürlerine olduğu kadar, Sokrates öncesi filozoflara da dönüş yapmıştır. Dilin tarihi de, Heidegger'in felsefesinde önemli bir rol oynamıştır. O sadece ince anlam ve çağrışım farklılıklarına olağanüstü duyarlı olmakla kalmaz, fakat sözcükleri de etimolojilerini (veya onların etimolojileri olarak gördüğü şeyleri) dikkate alarak kullanır (ya da bazılarının söylediği gibi, kötü kullanır).[69] Onun projesinin bununla ilişkili bir yönü, Batı'nın metafiziksel geleneğinin seyri boyunca kaybedilmiş anlam ve vukufların yeniden ele geçirilmesinden meydana gelir. Ona göre, söz konusu geleneğin bir büyük çarpıklığını gidermek için, bu anlamları yeni baştan keşfetme gereği vardır. Heidegger'in Batı metafiziğini aşma teşebbüsü en doğrudan bir biçimde Husserl, ve özellikle de onun Batı kültürünün doğalcılığı ve şüpheciliğiyle ilgili teşhisi tarafından etkilenir. Heidegger alternatif bir felsefî yöntem için en yararlı çıkış noktasını, bir yandan da fenomenoloji ve hermeneutikte bulur.

Heidegger'in gözünde, bilimsel akıl ve teknolojinin, onun Husserl'le ortak olarak Batı kültürü üzerinde son çözümlemede yıkıcı bir etki diye değerlendirdiği, her yere yayılan geniş kapsamlı etkisinden, Batı metafiziksel düşüncesinin karakterinin bizzat kendisi sorumludur. Heidegger, daha özel bir anlam içinde de, mutlak bir biçimde koşulsuz, varoluşu için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir şey olarak, kendisinin 'onto-teolojik töz' konsepsiyonu adını verdiği, töz görüşünün hâkimiyetinde, patolojik bir çarpıklık bulur.[70] Batı metafiziği, ardalanınındaki, hem açıklayıcı ve hem de haklı kılıcı veya normatif bir anlam içinde temel ya da 'tamamen gerçek' olan bir varlık ya da varlıkların var olması gerektiği inancı tarafından yönetilir. Başka bir deyişle, bütün diğer varlık dü-

---

69 Bununla birlikte, krş., Gadamer'in *Truth and Method* adlı eserinde, felsefî etimolojiyi, lingüistik biliminin 'kanıtlamalar olmayıp, kavramsal analize hazırlayıcı başarıları olan' etimolojileri açısından 'sağlam bir temel' sağlamak için zorunlu bir disiplin diye savunması, s. 103 ve n. 195.

70 Bu töz anlayışı, özellikleri olan veya şeylerin kendisine yüklenebildiği —'X yeşildir ve camdan imâl edilmiştir' tümcesindeki X'e eşdeğer olan— şey olarak formel ya da mantıksal töz anlayışından daha kuvvetli bir töz görüşüdür.

zey ya da türleri nedensel olarak bu temel varlık ya da varlıklara bağlıdır ve tüm normlarla değerlerin temelleri ya da haklı kılınışları, onlarda bulunur. Batı metafiziğinin tarihi, Platon'un 'Formlar'ı ve Aristoteles'in 'hareket etmeyen hareket ettirici'sinden, Ortaçağ teolojisinin Tanrı'sına ve Hegelci 'tin'e kadar, bu türden temel varlık ya da varlıkları belirlemeye yönelik bir dizi teşebbüsten ibarettir. Heidegger'in yorumuna göre, Batı'nın bilimsel aklı, bu teşebbüslerin başarısızlığından sonra, işe koyulur. Fakat bilimsel akıl, şeylerin, normatif değilse bile, en azından nedensel temellerinden, mutlak ya da koşulsuz bir biçimde gerçek [temeller] diye söz etmenin anlamlı olduğu şeklindeki temel metafiziksel inancı korur. Bu bilimsel 'ontoloji'ye —doğa biliminin neyin gerçek olduğuyla ilgili kabullerine— imtiyaz tanınması, kültürümüzün tek hakikî bilgi olarak bilim ve bilimsel yöntem lehindeki önyargısına yol açar. Bilimsel aklın hâkimiyetini sorgulamak için, o hâlde, Batı metafiziğinin, mutlak ve koşulsuz bir biçimde gerçek olan bir şey düşüncesinin ilk kez olarak kendilerinde kökleştiği, temel kabulleriyle işe başlama zorunluluğu bulunmaktadır. Heidegger, mutlak arayışını, metafiziksel temellere duyulan özlemi defetmenin, bu temel ve orijinal düzeyinde, yani ontolojik düzeyde farklı bir istikamet seçmek suretiyle, mümkün olacağına inanır.

Bilimsel aklın ontolojisiyle ilgili esas problem, öznenin statüsü problemidir. Heidegger bunun, Platon ve Aristoteles'ten beri, ontoteolojik töz konsepsiyonları için bir problem olduğuna inanır. Bununla birlikte, o modern dönemin filozoflarıyla ve özellikle de, Descartes'ın düalist zihin ve madde metafiziğiyle birlikte, en aşikâr bir biçimde görülür hâle gelir. Descartes dünyayı, tinsel bir zihin ya da bilinç alanına gizemli bir biçimde bağlanan, yer kaplayan maddî cisimlerin mekanistik bir alanı olarak tasarlar.[71] Daha Descartes'ın çağdaşları tarafından bir büyük problem olarak görülen, zihin ve maddenin nasıl olup da etkileşim içinde bulunabileceklerini açıklama güçlüğü, bu metafiziğin sonuçlarından sadece biridir. Doğa bilimlerinin yöntemini, özü itibariyle tarihsel olan bir zihin ya da tini anlama edimine uygulamanın uygunsuzluğu, Dilthey'ın insan bilimleri felsefesinin ana konusuydu. Bununla birlikte, Husserl'in de farketmiş olduğu gibi, hermeneutik metodolojinin hâkim olduğu insan bilimleri bile, değerler için tatmin edici bir temel sağlayamaz. Tarihselcilik, nasıl ki bilimciliğe direnemiyorsa, kültürel şüphecilik ve nihilizme de karşı koyamaz. Felsefe, öyle görünmek-

---

[71] Descartes konusunda, bkz., yukarıda 2. bölüm, s. 26-28.

tedir ki, kökten bir biçimde farklı bir özne ve öznellik yorumu ortaya koymak durumundadır.

'Öznel hakikat'te değer bulma yönünde doğrudan bir teşebbüs, geçmişe dönüp bakıldığında, ilk varoluşçu diye tanımlanan Sören Kierkegaard tarafından yapılmıştı.[72] Heidegger'in Kierkegaard'ın teşebbüsüne karşı olan tepkisi, onun en önemli düşüncelerinden bazılarına yararlı bir giriş sağlar. Heidegger, bilimsel rasyonalitenin sınırlamalarına karşı gösterilen tepkiler olarak, hem Kierkegaard'ın ve hem de hayat felsefesinin önemini kabul eder. Bununla birlikte, zihin, hayat ya da varoluşun indirgenemezliğini olanca güçleriyle vurgulamalarına rağmen, onlar sadece hayatı anlama 'yolundadırlar.' Kierkegaard'ın öznel hakikatin savunuculuğunu yapması değerli olmakla birlikte, Batı ontolojisinden yeterince radikal bir kopuşu gerçekleştiremediği için, temelde sınırlıdır. Aslında Kierkegaard da, tıpkı Dilthey gibi, öznel zihin ya da varoluş alanını, bilimsel akılla onun atası ontoteolojik metafiziksel düşünüşün saldırılarından korur, ama o, bilimin ve metafiziğin kendi bilgi alanlarındaki ontoteolojik temellere esaslı bir biçimde meydan okuyamaz. Heidegger'in terimleriyle ifade edildiğinde, Kierkegaard 'varlık problemi'ni bütün 'varoluşsal' tamlığı ve karmaşıklığı içinde ele almaz, zira onun analizi sadece öznel tecrübenin 'egzistansiyel' karakteristikleriyle ilgilenir:

> Ondokuzuncu yüzyılda, Sören Kierkegaard varoluş problemini açıkça egzistansiyel bir problem olarak anladı ve ona nüfuz edebilmek için çok zaman sarfetti. Bununla birlikte, varoluş problematiği ona o kadar yabancıydı ki, ontolojisi söz konusu olduğunda, o bir bütün olarak Hegel ve Hegel'in anladığı şekliyle antik felsefenin tahakkümünden kurtulmayı başaramadı[73]

Heidegger, 'egzistansiyel' terimini, bilinçli varlıkların varoluşu açısından özsel olan öznel bakış açısına gönderme yapmak için kullanır. Bu perspektifi bulup ortaya çıkarma, Heidegger'in 'varoluşun ontolojik yapısı'yla ilgili can alıcı 'varoluş' sorusu olarak gördüğü şeyi, kendiliğinden aydınlatmaz.[74] Başka bir deyişle, Kierkegaard her ne kadar varlığın bir bölgesine (öznel varoluş) ilişkin olarak önemli vukuflar sergilese

---

[72] Kierkegaard ve varoluşçuluğa ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama için bkz., aşağıda 5. bölüm ve krş., Önsöz, 8.

[73] M. Heidegger, *Being and Time*, s. 494, n. VI, İkinci Kısım, 45. Altbölüm.

[74] Heidegger, *Being and Time*, s. 33.

de, onun kavrayışlarının bilgi, hakikat ve varlık olmak bakımından Varlıkla (*Sein*) ilgili içerimlerinin peşinden gitmeyi başaramaz.

Heidegger, Dilthey için de benzer bir teşhiste bulunur. O, Count York von Wartenburg'un, Dilthey'ın 'tarihsel olana' ilişkin araştırmalarının, felsefî olarak hayatı daha doğru anlamayı, 'hayatı' salt onun için geçerli olacak bilimsel anlama türüne kavuşturmayı amaçlayan katkılar kadar önemli olduğunu dile getiren görüşünden övgüyle söz eder. Ama Dilthey da, tıpkı diğer hayat filozofları gibi, Batı ontolojisine ihtiyaç duyulan meydan okumaya teşebbüs etmediği için, yalnızca '"hayat" sorusuna doğru kendi yolunda kaldı.'[75] Bilimsel aklın ve töz kategorisinin gücünü kırma yönünde bir teşebbüs, sadece, öznelliğin önemini, nesnelleştirici bir pozitivizme karşı, ama sanki onun bordasında, yeniden öne sürmekten daha fazla bir şey yapmalıdır. Madde ve tini, beden ve zihni anlamak için, Batı düşüncesinin temel kategorilerini yeni baştan düşünme zorunluluğu vardır. Batı metafiziğinde, bilimsel rasyonalitenin, yalnızca bir şeyler toplamı olarak 'nesnel' doğa konsepsiyonunun karşılığı, yalıtlanmış ve cisimleşmemiş bir şey olarak 'öznel' zihin görüşüdür. Başka bir deyişle, öznelcilik ve nesnelcilik, Batı düşüncesinin, Gadamer'in 'modern çağın "nesnel" öznelciliği'[76] adını verdiği, aynı temel hastalığının karşıtlaştırıcı arazlarıdır. Hayat ya da varoluşun, mekân içindeki fizikî şeylerin varlığının 'nesnel' kutbunun tam karşısında yer alan ayrı bir varlık düzeni olarak, 'öznel' kutbunu yeniden tasdik etmek yeterli değildir. İlk ve temel soru olan, genel olarak Varlık sorusunu ele alma zorunluluğu bulunmaktadır.

Being and Time [Varlık ve Zaman] adını taşıyan ünlü eserinde, Heidegger 'töz kategorisinin (şeyliğin) Batı düşüncesi üzerindeki geleneksel hâkimiyetine son vermeye' yönelik ilk kararlı teşebbüste bulunur.[77] Aslında Heidegger, Husserl'in stratejisini, bir kez daha, fakat kendi terimleriyle ortaya koymaktadır. Husserl'in hem 'fizikî' ve hem de 'zihinsel' fenomenlerin özünü daha doyurucu bir biçimde anlamanın aracı olarak bilince ilişkin fenomenolojik bir anlayışın peşine düştüğü yerde, Heidegger de 'ontik' olanla 'tarihsel olan'ı uzlaştırmaya kalkışır. Hayatı daha yeterli ya da doyurucu bir biçimde anlamak, sadece 'ontik' olana ilişkin (hem gündelik, bilim öncesi bilgiyi ve hem de doğa bilimi

---

75 A. g. e., s. 454.

76 Gadamer, 'On the Problem of Self-Understanding' (1963), *Philosophical Hermeneutics*, s. 48-9.

77 Macquarrie, *Martin Heidegger*, s. 5.

tarafından sağlanan bilgi türünü içeren) olgusal bilgimizi arttırmakla ilgili bir şey değildir. Hayata ilişkin daha doğru bir kavrayışa ancak, "'ontik" olanla "tarihsel" olanı, onları birbirleriyle karşılaştırma ve birbirlerinden ayırma imkânı verecek, daha temel bir birlikte bir araya getirmek suretiyle' erişmek mümkün olabilir.[78] Bu amacı gerçekleştirmek üzere, Heidegger bir şey için var olmanın tam olarak ne anlama geldiğini belirlemeye koyulur. Heidegger, buna 'varlık sorusu' adını verir. Bu soru, ona araştırmanın hem 'ontik' ve hem de 'tarihsel' boyutlarını birbirlerine gereği gibi bağlama olanağı verdiği için, büyük önem taşır: 'Kendisini özü itibariyle farklılaştırması' gereken düşünce, işte budur.[79]

'Varolmanın ne anlama geldiği' oldukça soyut sorusunu ortaya koyabilmek için, Heidegger (en azından kariyerinin ilk döneminde), Varlık sorusunun en iyi, bu soruyu sorabilen varlık türü için var olmanın ne anlama geldiğini sormak suretiyle araştırılabileceğine inanır. Var olmanın ne anlama geldiği sorusu, 'varlığın kendisi için bir soru olduğu, varlığın' perspektifinden ya da diğer bir deyişle, insan varlıklarının perspektifinden sorulmalıdır. İnsan varlığının, 'yalnızca var olmakla kalmayıp, bir yandan da kim olduğunun bilgisine ve sorumluluğuna sahip olmak'[80] bakımından bir eşi daha yoktur. Varlık sorusunu bir şekilde sorabiliyorsak eğer, bu takdirde önceden Varlığa ilişkin olarak örtük bir kavrayışımızın olması gerekir. Heidegger bu kavrayışın içeriğinin, insan varoluşunda belirgin hâle geldiğini düşünür. Heidegger'in insan varoluşu —her birimizin bizzat kendisi olan ve Varlık'ının imkânlarından biri olarak sorgulamayı ihtiva eden bu şey— için kullandığı terim, 'Dasein'dır. Sözcüğün lafzî anlamı içinde 'orada olmayı' (fakat aynı zamanda 'burada olmayı' da) ifade eden Dasein, öze (*Sosein* veya 'şu şekilde olmaya') tam karşıt olarak, 'varoluş' için kullanılan Almanca skolastik terimdir.[81] Bir şeyin varoluşu ya da 'tözü'-

---

78 Heidegger, *Being and Time*, s. 455.

79 A. g. s., s. 455. Doğanın varlığı da dahil olmak üzere, hakikat ve varlığa ilişkin, insan yaşamına ve kültüre daha uygun düşen genel bir kavrayış için ipucu olarak zihinsel ya da psişik fenomenlerin 'ayırıcı' varlığını gözler önüne serme işiyle, Husserl de ilgilenir. Bkz., bundan önceki altbölüm.

80 Macquarrie, *Martin Heidegger*, s. 8. Heidegger'in projesiyle, Descartes'ın kuşku duyan öznenin perspektifinden hareket eden, radikal şüphe yöntemi arasında (her ne kadar, açıktır ki, önemli farklılıklar dahi olsa) benzerlikler vardır. Buna göre, Heidegger'in 'Dasein'ı Kartezyen 'ego'ya eşdeğerdir.

81 Bkz., Heidegger, *Being and Time*, s. 27. Almancada 'da', hem 'orada' ve hem de 'burada' anlamına gelebilir. 'Dasein' İngilizcede Heidegger'in felse-

nün onun özünden —nitelik ya da özniteliklerinden— farklı olduğu, daha önce Ortaçağ'ın Skolastik felsefesi için de apaçık bir şeydi. Kant tarafından kullanılan (ve modern sembolik mantığın yüklem kalkülünde de kabul edilen) terimlerle ifade edildiğinde, 'varoluş bir yüklem değildir.'[82] Bununla birlikte, Heidegger'in Dasein terimini kullanması, çok daha özgül bir kullanımdır. O, daha önce Kierkegaard ve başka düşünürler tarafından dile getirilmiş olan, insan varoluşunun sıradan şeylerin salt mevcudiyetinden kökten bir biçimde farklı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Dasein terimi, ayırıcı bir biçimde insan varoluşu için korunur. Öyleyse, Dasein genel olarak Varlığın anlamının anahtarı olmak durumundadır.

Varlığı anlamanın anahtarı olarak Dasein'a ilişkin bir tasvir ortaya koyabilmek için, Heidegger fenomenolojistin, dünya ve gerçekliği tecrübe edildikleri şekliyle tasvir etme tavrını kabul eder. Bununla birlikte, o bir yandan da daha önceki fenomenolojistlerin içine düştükleri tuzaklardan sakınmaya özen gösterir. O özellikle de, sadece tecrübenin soyut taşıyıcısı ve düzenleyicisi olarak, bir bilinç görüşünden kaçınma kararlılığı sergiler. Buna göre, Heidegger Dasein'ı, indirgenemez bir biçimde konumlanmış ve özneler arası bir şey olarak tanımlar. Dasein, baştan itibaren 'Dünya içindeki Varlık' ve 'Ötekilerle Birlikte Varlık'tır. Bilinç, öncelikle ya da başlangıçta, tecrübenin ayrı ve soyut bir taşıyıcısı ve düzenleyicisi değildir. Daha ziyade, o tecrübenin, varolmanın ne olduğuna, kişi ya da birey olarak bireysel özneye ilişkin belirli bir kavrayışın arkaplanı üzerindeki, bir taşıyıcısı olabilen bir şeydir. Diğer bir deyişle, Heidegger, Husserl'in son eserinde, yaşama-dünyası diye tartıştığı şeyi tasvir etmektedir: Dasein, şu hâlde, Batı felsefesi geleneğinin ayrı ve mütefekkir bilinci veya '*theoria*'sıyla hiçbir benzerlik göstermez.

Dasein'ın dünya ile olan ilişkisi, pratik bir ilişki, kişisel alâka ya da 'kaygı'dır (*Sorge*) —'Dasein'ın kendisinin Varlığı *kaygı* olarak be-

---

fesiyle çok güçlü bir biçimde özdeşleştiği için, bu sözcüğü tercüme etmeden bırakıp, İngilizce bir sözcük olarak değerlendirdim.

82 Kant, bu ayırımı, Tanrı'ya ilişkin 'ontolojik kanıtı' çürütmek için kullanır. Bu kanıta göre, Tanrı kavramı bir yetkin varlığın kavramıdır. Yetkin bir varlık hiçbir sıfattan yoksun olamaz, çünkü olduğu takdirde, yetkin olmayacaktır. Dolayısıyla, Tanrı varoluştan yoksun olamaz. Bu kanıt, varoluş bir yüklem olarak alınamadığı takdirde, aynı ölçüde geçerli bir kanıt olmaktan çıkar. Bkz., Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 500-7.

lirginleşir.'[83] Biz başlangıçta, dünya ile ayrı gözlemciler olarak değil, fakat, dünyadaki şeylerin kendisi için salt 'mevcut olmak'tan (*vorhanden*) ziyade, 'el altında olduğu' (*zuhanden*), ilgili iştirakçiler olarak karşı karşıya geliriz. Şeyler, başlangıçta, belirli şekillerde kullanabileceğimiz aletler ya da gereçler olarak varolurlar. Gereçler her zaman, bir ilişkili pratikler alanına karşılık gelen bir 'düzenleme' içinde varolmaktadırlar.[84] Dünya başlangıçta ve, Heidegger için, temelde pratik bir bütünlük olarak vardır. Dünyanın nesnelliği bize, onun arzu ve irâdeye karşı koyuşu yoluyla iletilir. Öte yandan, nesnelerin mevcut olmaklığı, bilimsel teorinin temaşacı tavrına —başlangıçtaki pratik ilgi ilişkisine ikincil olan tavıra— tekabül eden, ikincil ya da türetimsel bir varlık tarzıdır. Bu terimlerle ifade edildiğinde, Batı metafiziği, temelde 'el altında olmaklığı', sanki o 'mevcut olmaklık'mış gibi değerlendirmek suretiyle, yanlış yola sapmıştır. Heidegger'in ontolojisinin belli bir durum içinde konumlanmış Dasein'ını, dünyanın, Kartezyen bene benzer bir ayrı ve tecrit edilmiş, gözlemcisi olarak düşünmenin imkânsız olması hususu, can alıcı bir öneme sahiptir; 'Dünya içindeki Varlık', temelde ve sürekli bir *bütün* olan bir yapıdır.[85] 'Orada olma olarak' Dasein, dünyadan ayırılamazdır ve dolayısıyla, o özü itibariyle 'Dünya içindeki Varlık'tır. Bir sonuç olarak, dünyanın, tıpkı Dasein'ın dünyadan ayırılamaz olması gibi, bilinçli varlık düşüncesinden ayrılmaz olduğunu görmek de aynı ölçüde önem taşır. Heidegger'in Batı metafiziğinin nesnelciliğine karşı radikal meydan okuyuşu, her hâlde bundan daha açık hâle getirilemezdi.

Aynı şekilde, Dasein, temelde 'Ötekilerle birlikte Varlık'tır. Dünya ile olan ilk ilişkimiz, işle seçkinleşen pratik ilişkiyse eğer, bu takdirde el altındaki alet ya da ürünlerle olan karşılaşmalarımızda, bu ürünlerin kendileri için yapıldığı ya da kullanmakta olduğumuz malzemeleri sağlayan, başkalarıyla karşılaşırız.[86] Heidegger, Ötekilerle birlikte Varlığa ilişkin tartışmasında, solipsizm güçlüğünden sakınmak istediğini bir kez daha açık kılar. O, 'işe, bu yalıtlanmış özneden daha sonra Ötekilerine geçmenin yollarını aramak zorunda kalacak şekilde, beni

---

83 Heidegger, *Being and Time*, s. 83-84.

84 A. g. e., s. 96-8. Heidegger'in görüşleri, işte bu nedenden dolayı, Peirce'ın felsefî pragmatizmi ve Habermas'ın görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Bkz., yukarıda 3. bölüm ve Habermas üzerine olan altbölüm.

85 Heidegger, *Being and Time*, s. 225.

86 A. g. e., s. 153-5.

seçip ayırarak ve yalıtlayarak başlamayı teklif etmez': 'Dünya daima ötekilerle paylaştığım bir Dünyadır.'[87] Tıpkı Dasein'ın dünya ile olan ilişkisinin alâka olması gibi, onun (Dasein olarak) başkalarıyla olan ilişkisi 'kaygı' (*Fürsorge*) ilişkisidir. Dasein'ın ötekilerle olan ilişkisi 'sahici' [otantik] olamama ihtimaline yol açar. Ötekilerle sahici bir ilişki içinde olmak, Dasein için mümkün olmakla birlikte, ötekilerle ilişki, aynı zamanda otantik olmayan bir 'onlara' (*das Man*) uyma ilişkisi için bir zemin oluşturur.

> Onlar (insanlar) haz aldığı için haz alır ve keyfimize bakarız; biz onlar anladığı ve hüküm verdiği için, okur, edebiyattan anlar ve sanat hakkında hüküm veririz; aynı şekilde, onlar ürktüğü için, biz de 'büyük kitle'den ürkeriz; onların utanç verici bulduklarını, biz de utanç verici buluruz. Belirli hiçbir şey olmayan, toplam olarak olmasa da, varolan herşey olan, 'onlar' gündelikliğin Varlık türünü dikte eder.[88]

Gerçekten de, Heidegger Kierkegaard ve Nietzsche gibi varoluşçuların yazılarında önemli bir rol oynayan, kitle toplumuna ilişkin eleştirileri ontolojik terimlerle yeniden ortaya koyar. Dasein kişileşmemiş bir ötekine tâbi olduğu zaman, onun kendi otantik benliği kaybolur.

Başkalarıyla otantik ya da otantik olmayan ilişkiler içine girme olasılığı, dikkatleri Dasein'ın çok önemli bir boyutuna, yani onun geleceğin imkânlarına ve projelere yönelmişliğine çeker. Diğer varlıkların tersine, Dasein'ın belirlenmiş bir özü yoktur. Başka bir biçimde söylendikte, Dasein kendini yaratma özgürlüğüyle farklılaşır: 'Dasein, kendisini her zaman varoluşu aracılığıyla —kendisine ilişkin bir imkân, kendisi olma ya da kendisi olmama imkânı yoluyla— anlar. ...Dasein, Varlığı varoluşun belirlenmiş karakterine sahip olan bir varlıktır.'[89] Bir diğer deyişle, insan varlıkları kendilerini yaratmak veya yeniden yaratmak bakımından özgürdürler. Onlar, bitkilerin veya hayvanların, öyle görünmektedir ki, yapmak zorunda oldukları gibi, sadece önceden belirlenmiş bir 'özü' gerçekleştirmezler. Özgürlüklerini kabul edip benimsedikleri takdirde, onlar için otantik varoluş imkânı vardır. Özgürlüklerini benimsemedikleri takdirde ise, onlar sahici [otantik] olmamaklığa düşerler ve Heideg-

---

87 A. g. e., s. 155.

88 A. g. e., s. 164. Almancada '*man*', üçüncü kişi, özgül olmayan bir anlamda kullanıldığında, 'bir' veya 'onlar'a eşdeğer olan üçüncü kişi belirsiz şahıs zamiridir. '*Das man*', Heidegger'in bir neolojizmidir.

89 A. g. e., s. 33-4.

ger'in terimleriyle, 'düşmüşlüğü' yaşarlar. Düşmüşlük, gündelik olanda, şimdide ve 'onlar'a uyma hâli içinde, kendini yitirmedir. Otantik Dasein için özsel olan özgürlük ve imkândan vazgeçmeyi içerir. Dünya içindeki Varlığın, 'dünya' ve 'onlar'da, ötekilerle birlikte orada olma (Dasein) tarafından topyekün olarak büyülenen türü budur. Dasein'ın özgürlük ya da düşmüşlük, sahici olma ya da olmama imkânları, insan varoluşunun tarihselliğini ve zamansallığını yansıtır. İnsanın projeleri geleceğe yönelir. Projeler oluşturabilmemiz, eylemlerimizin gelecekteki hedeflere yönelmesi, bilincin bir özelliğidir. Fakat aynı şekilde, projelerimiz kaçınılmaz bir biçimde geçmişten miras aldığımız konumun 'olgusallığı' tarafından sınırlanır. Özgürlüğümüz duruma bağlı bir özgürlük olup, bizim birer imkân olarak tüm projeleri gerçekleştirme şansımız yoktur.[90]

Fakat bizler niçin otantik varoluştan uzaklaşma ve özgürlüğümüzden vazgeçme eğiliminde oluruz? Neden, otantik sahici —eylemde, 'onlar'ın projelerinden ziyade, kendi projelerimizi gerçekleştirme özgürlüğümüzün mutlak bilinciyle yaşanan bir varoluş— en yüksek derecede meşakkatli bir hâl veya varoluştur? Özgürlük bilinci endişeden ayrılmaz. Kendini akıntıya koyvermek, gündelik olana boyun eğmek çok daha kolaydır. Otantik Dasein sadece, hep mevcut olan ölüm imkânının yoğun bilinciyle mümkündür. Önemli bir anlam içinde, 'Kaygı ölüm karşısındaki Varlık'tır.[91] Kierkegaard gibi Heidegger de kendi ölümümüz ihtimalinin farkında olmayı, gerçekten de sahici bir varoluşun önemli bir koşulu olarak görür. Ölüm, bizi en önemli sorulardan kaçışımızla, gündelik yaşamın değersiz şeyleri içinde kaybolup gidişimizle yüz yüze gelmeye zorlar. Ölüm bilinci, bizim gündelik olanın konformist unutkanlığının, 'ölüm karşısındaki düşkün kaçış' hâlimizin farkına varmamızı sağlayabilir: 'Ölüm, Dasein'ın kendisinin sorumluluğunu tek tek her an için üzerine almak durumunda olduğu bir Varlık-imkânıdır. Ölümle birlikte, Dasein kendi önünde en derin Varlık-imkânı olarak durur. Dasein kendi önünde bu imkân olarak durduğu takdirde, o kendini bu en derin Varlık-imkânına teslim etmiş olur.'[92] Daha alelade bir deyişle, ölüm ihtimali zihnin tüm dikkatini merakla onun üzerine yoğunlaştırmasına yol açar.

---

90 A. g. e., s. 220.

91 A. g. e., s. 378.

92 A. g. e., s. 294, 298.

Varlık ve Zaman, (yaklaşık olarak kitabın, mantıkçı pozitivistlerin gözünde metafiziğin anlamsızlığının en gözde örneği hâline geldiği aynı zaman dilimi içinde) Kıta Avrupası felsefesi üzerinde derin bir etki yaptı. Ne gariptir ki, bu eser öncelikle, çok büyük ölçüde varoluşçu felsefenin karmaşık ve ayrıntılı bir takdimi olarak anlaşıldı ve bu durumun bir sonucu olarak da, Jean-Paul Sartre gibi varoluşçu filozofların vokabülerine hatırı sayılır derecede katkı yaptı. Heidegger'in bu şekilde kabul görmesi, onun insan varoluşunun Dasein olarak keşfinin esas amacının daha derin bir problem olarak genelde Varlık probleminin aydınlatılması olduğu iddiasını gözden kaçırdı. *Varlık ve Zaman*'ın bu iddialı hedefi hayata geçirdiği mi, yoksa bunun yerine, ('varoluşsal'dan ziyade 'egzistansiyel' olanla ilgili) öznel hakikate ilişkin varoluşsal bir incelemeye benzer bir şeye mi dönüştüğü, bir ihtilaf konusu oluşturur.[93] Heidegger'in sonraki yazılarının, onun ilk dönem felsefesinin bir devamı mı olduğu, yoksa bir radikal istikamet değişikliğiyle birlikte, ondan 'dönüş'ü [uzaklaşmayı] (*Kehre*) mı temsil ettiği, ayrı bir ihtilaf konusudur. [94] Şurası kesindir ki, kaygılı, endişeli, otantik veya düşkün Dasein olarak bireysel varoluşla ilgili varoluşçu bir meşguliyet diye değerlendirilegelmiş olan şey, yerini son dönemde Varlık'la ilgili gayrişahsi bir araştırmaya bırakır. Heidegger, 'düşünme'mizi bireysel ilgilerden, bilincin öznesinin kaygılarından, Varlığa yönelik daha büyük bir 'alâka'ya doğru uzaklaştırmamızın önemini vurgular. 'Düşünme', sadece, 'varlıkların var olmaklığını etrafa çok büyük sesler çıkararak yayılan bir nesnelliğe indirgemeye tenezzül eden' Kartezyen öznenin sınırlı perspektifini aşmak suretiyle, 'varlığın çobanı olarak insana kendine özgü itibarını kazandırabilir.'[95] Aydınlanma epistemolojisinde örneklenen 'öznelcilik', dünyayı hâlâ sadece kullanılmaya hazır şeylerin bir toplamı olarak değerlendiren 'varlığı unutmuşluk' hâlinin karşılığıdır.

Heidegger'in son dönem yazılarında, en azından bir vurgu değişikliğine, 'Varlığın evi' olarak dile yönelik aşırı bir ilgi eşlik eder.[96] Heidegger bu düşünceyle birlikte, felsefî idealizmin ana temalarını yeni

---

93 Bu ayırımla ilgili olarak, bkz., yukarıda, s. 139-41.

94 Bkz., H.-G. Gadamer, 'Heidegger's Later Philosophy', *Philosophical Hermeneutics*. Gadamer Heideger'in son dönem felsefesini, daha önceki eserlerde zaten varolan temaların sürekli bir gelişimi olarak değerlendirir.

95 M. Heidegger, 'Letter on Humanism' (1974), *Martin Heidegger: Basic Writings*, s. 210. Krş., M. Heidegger, *Discours on Thinking*.

96 Heidegger, 'Letter on Humanism', s. 193.

baştan öne sürmeye çok yaklaşır. Dünya, bir dünyaya ilişkin kavrayışımızdan ayrılmazdır: Sadece, bölünemez olan Dünya içindeki Varlık vardır. Bununla birlikte, dünyaya ilişkin kavrayışımız da dilimize ayrılmazcasına bağlıdır. Bu düşünce zinciri, Heidegger'i tümüyle farklı bir hakikat anlayışına götürür. O, normalde 'hakikat', yani 'gizini açma' olarak tercüme edilen Yunanca *aletheia* sözcüğünün alternatif ve daha literal bir çevirisini önerir.[97] Bu terimlerle ifade edildiğinde, dil açıktır ki, hakikatten ayrılmaz, çünkü 'varlığın üzerindeki örtüyü kaldıran' ya da 'aşikâr hâle getiren şey' dildir: 'Sadece dil, ilk kez varlıkları varlıklar olarak aşikâr hâle getirir. Taşın, bitkinin, hayvanın Varlığında olduğu gibi, dilin olmadığı yerde, varlıkların ve dolayısıyla yokluğun ve boşluğun açıklığı da yoktur.'[98] Dil Varlığın aydınlatılması, Varlığın üzerindeki örtünün kaldırılabilmesi imkânıdır. Heidegger burada da, bir kez daha özne ve nesnenin bildik metafiziksel tuzaklarına düşmekten sakınabilmek için, bilinçten ziyade dilden söz eder. Dil bireysel özneyi, bireysel bilinç ve varoluşu tartışma götürmez bir biçimde aşar. Heidegger aynı zamanda, dilin yaratıcı ve şiirsel kullanımıyla giderek daha yoğun bir biçimde ilgilenir hâle gelir. Hakikî filozof, 'yansıtımcı bir söyleyiş' aracılığıyla, Varlığın yeni boyutlarının kendilerini açımlamalarına imkân veren filozoftur: 'Sanatın özü şiirdir. Şiirin özü ise, hakikatin kalıba dökülmesidir.'[99] Şiirin hakikatinin bilimsel söylemin sadece olgusal doğrularıyla karıştırılmama zorunluluğu bulunduğunu söylemeye, her hâlde lüzum yoktur.

---

97 Heidegger, 'On the Essence of Truth' (1961), Basic Writings, s. 127.

98 Heidegger, 'On the Origin of the Work of Art' (1936), *Basic Writings*, s. 185.

99 A. g. e., s. 186. Hölderlin'in, Hegel tarafından da takdir edilen şiiri, 'Almanları tâbi tutulmaları gereken bir imtihanla karşı karşıya getirir.' (A. g. y., s. 187).

Gadamer ve Hermeneutiğin Evrenselliği

> Demek ki, bilgimizin muradı önyargılara kölelikten sakınmaya ne kadar yönelmiş olursa olsun, tüm önyargılardan bağımsız olan bir anlama, hiç şüphesiz yoktur. Araştırmamız boyunca, bilimsel yöntemleri kullanmak suretiyle elde edilen kesinliğin hakikati garanti etmeye yetmediği ortaya çıktı. Bu, özellikle insan bilimleri için geçerlidir, fakat bu, insan bilimlerinin daha az bilimsel olduğu anlamına gelmez; tam tersine, bu, onların her daim sergiledikleri, özel insanî manayı yakalama iddiasını haklı kılar. Bu tür bir bilgide bilenin bizatihi kendi varlığının işe karışması olgusu, bilimin değil de, yöntemin sınırlarını gösterir. Daha ziyade, yöntem aletinin elde edemediği şey, bir sorgulama ve soruşturma disiplini, hakikati garanti eden bir disiplin tarafından elde edilmelidir —ve gerçekte, elde edilebilir.[100]

Gadamer'in felsefî hermeneutiği doğrudan doğruya Heidegger'in felsefesinden çıkar. Bununla birlikte, Gadamer, filozof kariyerinin ikinci dönemindeki Heidegger gibi, 'varlığın' anlamıyla ilgili aşikâr ontolojik probleme değil de, dil, yorum ve sanata ilgi duyar. Öte yandan, sanat eserlerini ve metinleri yorumlama ya da anlamanın doğası ve imkânıyla ilgili konular, onun felsefesinin merkezinde yer almakla birlikte, Gadamer yine de, salt epistemolojik hermeneutikten ziyade, ontolojik bir hermeneutik geliştirir. Palmer'in sözleriyle ifade edildiğinde, anlama 'bir nesnenin üstünde ve karşısındaki bir insanın öznel bir faaliyeti değil, fakat bizzat insanın kendisinin var olma tarzıdır.'[101] Yani, Gadamer hermeneutikle, Dilthey gibi, hermeneutik insan bilimlerinin karakteristik yöntemi olduğu için değil, fakat daha ziyade o, anlama ve yorumlamadaki hakikatin özünün, ve onun görüşüne göre, insanın, tarihsel varoluşun bununla ilişkili olan, doğasının anahtarı olduğu için ilgilenir. Bir diğer deyişle, o Heidegger'in insan bilimleri ya da *Geisteswissenschaften*de [Tin bilimlerinde] hayata geçirildikleri şekliyle anlama ve yorumun, sadece, her daim içinde olduğumuz bir faaliyetin daha belirgin bir şekli olduğu düşüncesini benimser. Anlama, tarihsel bir çerçeve içinde varolan bilinçli insan varlıklarının dünya ile ilişki içine girmelerinin temel yoludur. Anlamanın ontolojik bir anlamı vardır. Demek ki, Gadamer, doğa bilimlerinin bilimsel aklının evrensellik iddiasına, iddia-

---

100 Gadamer, *Truth and Method*, s. 490-1 –sonuç değerlendirmeleri. Bir Gadamer yorumu için, bkz., G. Warnke, *Gadamer*.

101 Palmer, *Hermeneutics*, s. 163.

ları daha az evrensel olmayan ontolojik bir hermeneutikle cevap ver mektedir. Hermeneutik kategoriler, yalnızca tarih, estetik değer biçme ve hukukî yorum gibi özgül bilgi teşebbüslerinin değil, fakat daha ziyade bilinçli varlığın, ve dünyamız olarak dünyanın doğasının teme kategorileri olarak görülür.

Gadamer, bir bütün olarak hermeneutik gelenekle, anlamanın, insar varoluşunun bu en temel boyutunun, 'yöntemli' doğa biliminin kategorileri içinde, hiçbir anlam ifade etmediği inancını paylaşır. 'Hakikat' ve 'yöntem' terimlerinin, onun ünlü eserinin başlığında, *Truth and Method* [Hakikat ve Yöntem]'da bir araya gelişinin yanlış anlaşılmaması, bu bağlamda özellikle önem taşır. Bir yöntem, Gadamer'in terimleriyle ifade edildiğinde, bilgiyi tüm tahrif edici ya da özel durumla ilgili öznel etkilerden arındırmak amacıyla tasarlanmış, bir belirtik işlemler ya da kurallar kümesidir. Bacon ve Descartes, doğa bilimlerinde nesnelliği temin etmenin tek güvenilir yolu olarak, tam tamına işte bu anlamda bir yöntem teklif etmişlerdir. Oysa Gadamer, insan bilimleri için, söz konusu bilimlerin açıklamalarının benzer bir biçimde nesnelliğini sağlamak amacıyla, eşdeğer bir yöntem formüle etmenin yollarını aramaz. Bu, gerçekte Dilthey'in projesidir. Gadamer'in amacı, tam tersine, yöntemli bir bilimin sınırlarını göstermektir. Yöntem düşüncesi, fizik ya da kimya benzeri doğa bilimlerinde geçerli bir rol oynamakla birlikte, insan bilimlerindeki yorum ya da anlama pratiğini açıklayamaz. 'Yöntemli olmayan' bu bilimler, hakikate, sadece yönteme dayalı tüm nesnellik iddialarından vazgeçmek ve bunun yerine, insanın temel anlama yeteneğine dayanmak suretiyle erişebilirler. Dahası (ve aşağıdaki sayfalarda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi), Gadamer'e göre, yöntemli doğa bilimlerinin temelleri dahi son çözümlemede, bu hermeneutik yetenekte [anlama yeteneğinde, çev.] bulunmaktadır. Öyleyse, bazı yorumcuların da önermiş oldukları gibi, hakikat *ya da* yöntem başlığı, Gadamer'in kitabı için daha az yanıltıcı bir başlık olabilirdi. Bubner'in sözleriyle, Gadamer'in projesi '*yöntemli bilim* ile yöntemli olanı aşan *özgün hakikat arasındaki karşılıklı ilişkileri* yorumlamakla ilgili bir projedir; bu hâliyle, o yöntem dogmatizmi üzerine bir düşünüm'dür.[102]

Yöntem dogmatizmini aşmak için, Gadamer, yine tıpkı Heidegger gibi, özneyi, Batı metafiziği geleneği içindeki merkezî konumundan azletmenin yollarını arar. O, özellikle de, öznenin, modern felsefenin Descartes'tan beri ona izafe etme eğiliminde olduğu radikal epistemolo-

---

102 Bubner, *Modern German Philosophy*, s. 53, 54.

jik özerkliğini, koşullanmışlıktan olan bağımsızlığını reddeder. Kartezyen özne görüşü, ve bu görüşle birleşen, bilen öznenin mutlak bir biçimde kesin olan bilgiye ulaşmaya muktedir olduğu ve kesin bilginin peşine düşmesi gerektiği inancı, nesnelleştirici bir bilimsel bilgi ve doğa karşısındaki manipüle edici, araçsal bir tavrın yüceltilmesiyle el ele gider.[103] Doğanın geniş kapsamlı ve nesnel bir bilgisine erişmeye muktedir olduğu düşünülen insanın, karakteristik bir biçimde modern tavrı imleyen, kutsanışı, 'insan öznesiyle onun hesaplama teknikleri ve yöntemlerinin, bir şeyler alanı olarak düşünülen dünya üzerindeki hâkimiyetini' öngerektirir.[104] Özneye verilen mübalağalı rol, son çözümlemede, modern felsefenin doğayı, bir salt nesneler alanı olarak şeyleştirme eğilimini açıklar. Daha da kötüsü, bu hesaplayıcı aklın engel tanımayan yayılımı, insan varlıklarını da aynı duruma indirgenme tehdidi altında bırakır.

Modern düşüncenin birbirine bağlı olan nesnelcilik ve öznelciliğini, gerçekte Husserl de, kabul etmişti. Bununla birlikte, Husserl Descartes ve Kant'ın mirasının cazibesi altında ezildi. Husserl'in transendental bilinç içindeki başlangıç noktası, onu, temelci epistemolojiden tanışık olduğumuz ikilemlerin sonsuz bir tekrarına mahkûm eder. O, analizlerinin tüm derinliğine rağmen, labirentten gerçekte hiçbir zaman çıkamaz. Husserl yaşama-dünyası kavramıyla, öznel bilincin görüş noktasını aşmaya çok yaklaşır. Fakat o, 'yaşama-dünyası'nın özünün, transendental bilincin bakış açısından, fenomenolojik bir yorumu üzerinde ısrar ederken, transendental bilincin bakış açısını terketmeyi bir kez daha reddeder.[105] Oysa Gadamer için, gereği gibi anlaşıldığında, 'yaşama-dünyası' kavramının Husserl'in transendental düşünüşünün genel çerçevesini yıkan 'devrimci bir güce sahip bulunduğu' açıktır.[106] Her tür düşünüşümüz kaçınılmaz olarak yaşama dünyası içinde vuku bulduğu, ve dolayısıyla da, zorunlulukla yaşama dünyası tarafından koşullandığı için, yaşama dünyasının üzerinde, hiçbir perspektif olamaz. Felsefenin, metafizik önyargılar veya transendental iddialar içinde olmadan, Heidegger'in

---

103 Krş., M. Heidegger, 'The Question Concerning Technology', *Basic Writings*.

104 Linge, Introduction, *Gadamer, Philosophical Hermeneutics*.

105 Gadamer, 'The Phenomenological Movement' (1963), *Philosophical Hermeneutics*, özellikle, s. 163. Yaşama-dünyası kavramı konusunda, bkz., yukarıda, s. 135-7.

106 Gadamer, 'The Science of the Life-World' (1969), *Philosophical Hermeneutics*, s. 196.

rehberliğini ve her tür insanî tecrübenin tarihsel ve öznelerarası ufku olarak yaşama-dünyasının keşfine dönüşünü izlemesi gerekmektedir.

İnsanın bütün tecrübe ve faaliyetlerinin aşılamaz ufku olarak yaşama dünyasının kabulünün, felsefe için olduğu kadar, hermeneutik için de radikal birtakım sonuçları vardır. Gadamer'e göre, daha önceki hermeneutik teorisyenleri değerli katkılarına rağmen, iddialarının evrenselliğini fark edemediler. Daha önce, eski metinlerdeki karanlık ya da kopuk pasajların yorumu için kullanılan, birbirini tutmayan bir teknikler toplamından daha fazla hiçbir şey olmayan hermeneutik, kesinlikle Schleiermacher'le birlikte, hermeneutik yorumlara bir nesnellik kazandırılmak amacıyla, daha düzgün ve düzenli bir prosedüre dönüştürüldü. Schleiermacher hermeneutiğe, hiçbir anlama güçlüğü yaşamadığımız zaman dahi gerek duyulduğunu anladı. Farklı şekillerde kullanmaya başladığımız terimlerin anlamlarındaki değişimleri çoğunluk farkedemediğimiz için, sık sık, anlamadığımız hâlde, anladığımızı düşünürüz. Dilthey, tarihsel bilimlerle insan bilimlerinde anlamanın öznel sınırlarını aşmak üzere, sistemli bir çaba içinde, yöntemli bir prosedür olarak hermeneutik anlayışını geliştirdi. Bununla birlikte, Gadamer'e göre, Dilthey yöntem dogmatizminin çok yakınında bir yerlerde bulunur. O, anlamanın öznel kutbunu tasdik etmenin bütün içerimlerini farkedemediği içindir ki, nesnel hakikati doğurmaya muktedir güvenilir bir araç olarak, geleneksel yöntem modeline bağlı kalır. Yorumcunun öznel ve tarihsel olarak konumlanmış bakış açısı, sadece, nesnel bilgi yolunda aşılması gereken bir engeldir. Gadamer'in okumasına göre, Dilthey 'bilimsel bilginin kişiyi hayatla olan bağını koparmak, kendi tarihiyle arasına, tek başına söz konusu tarihin bir nesne hâline gelmesini mümkün kılan bir mesafe koymak zorunda bıraktığına' inanır.[107]

Oysa, Gadamer için, anlamanın öznel ve tarihsel temeli bu şekilde bertaraf edilmesi veya aşılması gereken bir şey değildir. Anlama her zaman, bir nesneye ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak bir özne içindir de; ve 'bu tür bir bilgide, bilenin kendi varlığının gündeme gelmesi kaçınılmazdır.'[108] Anlamanın bu öznel kutbunun farkına varmak, belirli bir kültürel ufuk içinde karşılıklı anlamanın bile muhakkak addedilemeyeceğini kabul etmek anlamına gelir. Tarihsel bir metnin yorumunun kendisi dahi, yorumcunun çağdaşları tarafından anlaşılmak durumundadır. Tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, yorum, anlamını yorumun

107 A. g. e., s. 7.

108 A. g. e., s. 491

yakalama iddiasında bulunduğu metinden daha kendinden-açık değildir. Linge, anlamanın bu 'refleksif boyutunu' şu şekilde açıklar: 'Yorumcunun dünyasının bilinen ufukları, tematik olarak kavranmaları muhtemelen daha güç olsa da, anlama olayının, onun yabancı nesneyi kendileriyle özümsediği aşikâr işlemler kadar, özsel bir parçasıdır.'[109] Yorumcunun öznelliği, tarihin, söz konusu ufuk içinde çalışan yorumcular tarafından incelenen tarihsel metinler ölçüsünde, bir parçası olan —ve onlar kadar yanlış anlama olaylarına kurban gidebilen— anlamlar ve önyargıların ya da Gadamer'in 'peşin hükümler' dediği şeylerin, mevcut ufku içinde ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, tarihsellik anlama ediminin, sadece nesnesini değil, fakat öznesini de tanımlar. Yorumda, yöntem dogmatizminin istediği şekilde nesnellik sağlamaya muktedir olan, sabit ve 'transendental' bir öznellik kutbu yoktur. Anlama her zaman kaçınılmaz olarak, kendisi de anlamanın başarısına bağlı olan, tarihsel olarak konumlanmış, öznelerarası bir yaşama-dünyasında vuku bulur.

Öznelliğin özü itibariyle tarihsel olma özelliğini bu şekilde kabul etmenin doğal bir sonucu, Aydınlanmanın, tüm önkabul ve önyargılardan arındırılmış nesnel bir bilgiye götüren güvenilir bir yöntem olarak bilim konsepsiyonunun erişilemezliği sonucudur. Gadamer'in kışkırtıcı bir edayla öne sürdüğü üzere, 'tüm önyargılardan bağışık olan bir anlama, elbette ki yoktur.'[110] Her yorum, yalnızca uzaklık ve zamanın karanlığa gömdüğü bir nesneyi anlama zorluklarından değil, fakat anlama ediminin öznesinin tarihsel konumunun getirdiği sınırlamalardan etkilenir. Yorumcunun bakış açısı, ondan ne kadar büyük bir gayretle sakınmaya çalışırsak çalışalım, kendisinden asla kaçınılamayacak olan bir şeydir. Tarih sadece bilinmesi gereken bir nesne değildir; tarih aynı zamanda, bizi onu anlama teşebbüsünde bulunan tikel 'özneler'e dönüştüren bir şeydir. Bundan dolayı, hermeneutik yöntem diye bir şey olamaz, fakat yalnızca Gadamer'in 'bir sorgulama ve araştırma disiplini' diye tanımladığı şey olabilir.[111] Ama aynı şekilde, yorumlama disiplininin temel bir öneme sahip olduğu da kabul edilmelidir. Doğa bilimcilerinin bilişsel faaliyetleri dahi, belirli bir kavramsal yapının, özel bir bilgi, hakikat ve bilim pratiği anlayışının ufku içinde vuku bulmak durumundadır. Burada tartışmalı olan husus, uzmanlaşmış bilimler tarafından kullanılan yöntemlerin yararlılığı değil, fakat sadece, onların dilsel bir

---

109 Linge'in, *Gadamer, Philosophical Hermeneutics*'e yazdığı Giriş, s. XXII.

110 Gadamer, *Truth and Method*, s. 491.

111 A. g. y.

çerçeve içinde oluşturulmuş, ve hermeneutik olarak temellendirilmiş olan öznelerarasılığın dışında kalma iddialarıdır. Özel bilimler yaşama dünyasıyla onun kendisine bağlı olduğu hermeneutik yetenekleri [anlama yeteneklerini] varsayar. Dolayısıyla, bu bilimler, felsefî doğalcılığın yapmayı deneyeceği gibi, yaşama-dünyasının kategorilerini temellendiremeyecek olduktan başka, onları bilimsel olarak 'ayıklanmış' kendi kategorileriyle ikâme edemezler. Tam tersine, hermeneutiğin, yalnızca nesnel bir yöntem statüsünü hedeflememesi koşuluyla dahi olsa, kendi başına hakikate erişme imkânı sağladığı kabul edilmelidir.

Gadamer'in anlamaya dair ontolojik yorumu, her ne kadar daha özgül hermeneutik uygulamalarına saçılacak ışık bakımından olduğu kadar, dünya içindeki insan varlığını aydınlatması açısından da önem taşıyan bir açıklama bile olsa, son çözümlemede yorum *pratiğine* ilişkin gözden geçirilmiş bir açıklamaya tekabül eder. Herşeyden önce, —kesinlikle daha iyi ve daha kötü ya da doğru olmayan yorumlar olabilse dahi— belli bir metnin tek bir doğru yorumu yoktur. Anlama, daima bir anlamı tarihsel olarak konumlanmış belirli bir yorumlayıcı ufkun perspektifinden anlamayla ilgili bir konu olduğu için, indirgenemezcesine bağıntısaldır. En iyi hâlde, söz konusu perspektifin, başka perspektiflerin farklı yorumlarıyla birlikte varolabilen, doğru yorumundan söz etmek olanağı vardır. Hermeneutik, Schleiermacher ve Dilthey'in düşündüğü gibi, ilke olarak, unutulmuş bir metni özgün anlamın bozulmamış sarahatine iade edebilen bir şey olmaktan ziyade, her zaman iki ufuk arasındaki bir bağdır. Hakikati, bilimsel nesnelliğin erişilemez idealleri adına, tahrif etmekten, tikel bir konum ve ufku tikel bir konum ve ufuktan hareketle anlama gayreti içinde olduğumuzu her daim teslim ve itiraf ettiğimiz takdirde, sakınabiliriz. Burada da, konum ve ufuk gibi birbirlerini tamamlayıcı kavramların olumsuz bir biçimde olduğu kadar, olumlu bir şekilde de anlaşılmak durumunda olmaları çok mânidardır. Vizyon olanağı da, vizyonu aynı zamanda sınırlayan tikel bir perspektif veya konum düşüncesinden ayrılmazdır. Bir konum, 'vizyon imkânını sınırlayan bir görüş noktası'dır, bununla birlikte, konum aynı zamanda 'belli bir bakış açısından görülebilen herşeyi ihtiva eden bir görme alanı' anlamına gelir.[112]

Yorum pratiğinin bir diğer boyutu da, tarihsel metinlere ilişkin araştırmaya taşıdığımız (ve anlama ufkumuzu meydana getiren) soru ve ilgilerin kendilerinin, en azından kısmen, bu metinlerin oluşmasına kat-

112 A. g. e., s. 302.

kıda bulundukları geleneğin ürünü olarak görülmeleri gerektiği olgusundan çıkar. Tarih, 'peşin olarak, bize araştırılmaya değer görünen şeyi olduğu kadar, bir araştırma konusu olarak ortaya çıkacak olan şeyi de belirler.'[113] Tarihimizin etkisini inkâr edersek eğer, bir kez daha, bir yandan onları belirli bir sorular ve ilgiler kümesiyle düzenlerken, '"olguları" konuşmaya bırakıyor' gibi göründüğü için, istatistik gibi iyi bir propagandadan başka bir şey olmayan yanlış bir nesnelcilik içine düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bunun yerine, 'kendimizi daha iyi anlamayı, ve tarihimizin etkisinin, biz onun açık seçik olarak bilincinde olalım ya da olmayalım, her tür anlama faaliyetinde iş başında olduğunu öğrenmeliyiz.'[114] Yorum, geçmişe yönelmiş olduğu kadar, şimdinin çıkar ve ilgilerine de hizmet eder, bununla birlikte, bizim bu ilgilerin kendilerinin de geçmiş ve gelenek tarafından şekillenmiş olduklarını kabul etmemiz gerekir. Gadamer, metnin 'etki tarihi'nin (*Wirkungsgeschichte*) öneminden ya da başka bir deyişle, metin tarihte etkisini gösterme ve şimdiyi şekillemeye katkı yapma tarzından, işte bu anlam içinde söz eder.[115]

Gadamer için, bu 'etki tarihi'nin olumlu bir biçimde değerlendirilmesi gerektiği hususu da önem taşır. Yorumlama edimi, Dilthey ve tarihselciliğin görme eğiliminde olduğu şekilde, sadece zaman içinde yitirilmiş ya da karanlığa gömülmüş bir anlamın şu ya da bu ölçüde başarılı bir yeniden keşfi olarak görülmemelidir. Bunun yerine, 'zaman aralığını, anlamayı mümkün kılan olumlu ve verimli bir koşul olarak' görmeliyiz.[116] Gadamer, bunu, hem olayları ve hem de sanat eserlerini anlamaya yaptığı gönderimle açıklar. O, çağdaş bir sanat eserinin tarihsel manasını ya da estetik değerini anlamanın, geçmişten kalan bir eserin değerini anlamaktan çok daha güç olduğuna işaret eder. Bir sanat eseri ya da tarihsel olayla onun çağdaş yorumcusu arasındaki zaman aralığı, vukufları (ve hatta yanlışları) günümüz yorumcusunun mâzide kalan olay ya da eseri anlayabilmesine katkıda bulunan geçmişteki yorumcuların emekleriyle doldurulur. Zaman aralığı, çağdaşlar için, kendilerinden sakınabilmenin güç, hatta imkânsız olduğu yanlış anlamaları ortadan kaldırır ve 'anlamanın, anlamın önceden akla gelmedik ögelerini açığa vuran, yeni

---

113 A. g. e., s. 300.
114 A. g. e., s. 301.
115 A. g. e., s. 300-1.
116 A. g. e., s. 297.

kaynakları her zaman ortaya çıkar.'[117] Olayların, metin ya da sanat eserlerinin anlamı kendisini açımlamaya, bir yorum geleneğinin sürekliliği sayesinde, devam eder. Geçmiş şimdide, yorum sayesinde etkili olur, ve dolayısıyla, yorum, geleneğin sürekliliği ve üretkenliğinden ayrılmaz. Tarih, yeniden oluşturulma ihtiyacı içinde olan âtıl bir nesne olmayıp, yorum sayesinde bugün de etkin olmayı, şimdiye etki yapmayı sürdüren bir şeydir.

Metinlerden ve geleneklerden ayrılmaz olan üretkenliğin, anlamın kesinlikle 'tüketilemez' olması gibi başka bir sonucu daha vardır. Tek bir yorum, bir eserin anlamını, bütünüyle ve tüm yorumlama ufuklarından başka, tüm zamanlar boyunca kesin sonuçlu olarak geçerli olacak şekilde, asla yeniden yakalayamaz. Bir yorumcu nihaî, biricik ve ebedî olarak geçerli bir yorumu asla amaçlayamaz. Eserin anlamı, işte bu manada tüketilemezdir. Öte yandan, bu, tüm yorumların aynı ölçüde geçerli olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, Gadamer her metin ya da eserin muayyen bir anlamı olduğunu kabul eder. Aksi takdirde, yorumlama sürecinin önünde hiçbir engel olmayacaktır: Hermeneutik olarak, herşeye izin verilecektir. Bu durumda da, oldukça önemli farklılıklar gösterebilecek yorumların, niçin, herşeye karşın aynı esere ilişkin yorumlar olarak görülebileceği hususu anlaşılır olmaktan çıkar. Gadamer için, bir eserin anlamı, daha ziyade Kant'ın felsefesindeki 'kendinde-şey'e benzer. Her ne kadar kesinlikle bilinemez olsa da, 'kendinde-şey', görünüş ya da 'fenomen'lerin, dışarıdaki nesneler dünyasına ilişkin tecrübemizi oluşturan, düzenli dizilişinin gerisinde bulunduğu, ve son çözümlemede onu açıkladığı kabul edilmek durumunda olan şeydir.[118] Aynı şekilde, bir metnin anlamı da, eserin ilham verdiği mümkün yorumların —Gadamer'e göre, eserin kendilerini yarattıklarını bile söyleyebileceğimiz yorumların— dizilişinin hem temelinde yer alan ve hem de bu yorumları açıklayan şeydir. Tüm geçerli yorumların, işte bu anlamla bir ilişkisi olmak gerekir. Bununla birlikte, eserin, Kant'ın kendinde-şeyine benzer olan, anlamıyla, yorumların dizilişi içinde hiçbir zaman dolayımsız olarak karşılaşılamaz. Bu nedenle, bir yorumun doğruluğuna, sadece onu doğrudan doğruya eserin anlamıyla karşılaştırmak suretiyle, asla karar veremeyiz. Tekabüliyetçi yorum teorisi diye bir şey olamaz. Yapabileceğimiz herşey, farklı yorum dizilerini, nasıl ki dış ya da fizikî dünyaya

---

117 A. g. e., s. 298.

118 Kant'ın kendinde-şey veya numen kavramıyla ilgili olarak, bkz., s. 37-40.

ilişkin tecrübemizde, 'görünüşler çokluğu'ndan hiçbir zaman kaçamıyorsak, aynen o şekilde araştırmaktan ibarettir.[119]

Yine de, Gadamer'in eserin belirli bir anlamı olduğu kanaatinin, mümkün yorumlara yönelik (aktüel olarak ya da yazarın ölümünden sonra ortaya çıkan) bir yazar vetosuna destek vermediğini görmek, önem taşır. Yazarın eserinin anlamıyla ayrıcalıklı bir ilişki içinde olduğu kabul edilemez. Eserin, mümkün yorumların hızla ve sonsuzca çoğalışında aşikâr olan, üretkenliği, yazara izafe edilen niyetlerle sınırlanmaz. Yazarın niyetlerinin çağdaş ya da daha sonraki yorumcularla önemli bir ilişki içinde bulunmasını bekleyebilsek dahi, onların otoritesi mutlak olmanın çok uzağındadır. Bir yandan, anlama bağıntısal olduğu için, metin, tarihsel olarak ne kadar ayrı yorum ufku varsa, o kadar çok sayıda yorumu destekleyebilir. Fakat aynı şekilde, bir eserin yazarı tarafından yaratılmış olan anlamın kendisi, eserin içinde üretilmiş olduğu anlamlar ufkuna bağlıdır. Bu hermeneutik bağlam, yazarın düşünebileceğinden her zaman çok daha zengin olan bir bağlamdır. Anlamı belirleyen şey, son çözümlemede, yazarın niyetlerinden ziyade, anlam ve dilin bu geniş kapsamlı ufkudur. Nasıl ki bireysel özneler dil aracılığıyla konuşuyorlarsa, dil de bireysel özneler yoluyla konuşur. Gadamer, doğru anlaşıldığında, bireysel oyuncuların niyetlerine indirgenebilir olmayan, oyun eğretilemesinin cazibesine kapılır. Oyun oynayanlar kendilerini etkinliğe öylesine kaptırırlar ki, 'oyun bir kişinin oynadığı bir şey olarak anlaşılmamalıdır.... oyunun fiilî öznesi, diğer etkinliklerin yanı sıra, oyun da oynayan bir bireyin öznelliği değil, fakat bunun yerine, oyunun bizzat kendisidir.'[120] 'Oyunun oyuncunun bilinci üzerindeki bu önceliği', hem bireysel konuşmacının dille olan ilişkisi, ve hem de yorumlama sürecinin kendine ait bir hayata ve istikamete sahip olma tarzı için, anlamlı bir anoloji sağlar. Dil ve böylelikle de yorum, bireysel öznelerin niyetlerini aşar.

Gadamer'in hermeneutik anlayışı, yorumlama 'pratiğini' 'uygulama'nın çok yakınına getirir. Gadamer'i ilgilendiren özgül anlamı içinde uygulama, ne zaman genel bir ilke ya da kural tikel bir duruma uygulansa, o zaman söz konusu olur. Uygulama, geleneksel olarak gerek hukukî yargılamada ve gerekse kutsal metinlerin tefsirinde önemli bir rol oynamıştır. Her zaman zorunlulukla en azından kısmen soyut olan bir

---

[119] Başka birçok faydalı önerisi yanında, Gadamer'in anlam görüşüne ilişkin bu yorum için, Bruin Christensen'e şükran borçluyum.

[120] Gadamer, *Truth and Method*, s. 104. Krş., Warnke, *Gadamer*, s. 48.

yasa tikel, somut durumlara nasıl uygulanabilir? Kutsal metinden bir mesel ya da sözün günümüz insanına vereceği ahlâkî ya da manevî ders nedir? Bu türden sorulara cevap verirken, uygulama da, tıpkı yorum gibi, geçmişle şimdi, metin ya da yasanın anlamı olarak görülmüş olan şeyle şimdinin oldukça farklı koşul ve ilgileri arasında aracılık etmeyi gerektirir. Yasanın doğru uygulanması, Gadamer'in terimleriyle ifade edildiğinde, gündemdeki yasanın 'özgün anlamına' veya ruhuna sadık kalmalıdır, bununla birlikte, o 'koşullardaki değişmeyi de hesaba katmalı ve dolayısıyla, yasanın normatif işlevini yeni baştan tanımlamalıdır.'[121] Buna benzer bir biçimde, yorum da, bir metnin özgün anlamını, her zaman şimdiki anlam ufkundan kavramaya çalışır. Yorum, bu arada değişime uğramış olan bir gelenek içinde yer alan özgün metne 'başvurur.' Bununla birlikte, gerek uygulama ve gerekse yorumda, kutsal veya hukukî bir metnin biricik doğru anlamını ilk kez olarak keşfedip, söz konusu anlamı daha sonra şimdiye uygulama diye bir şey söz konusu olmaz. Gerçek anlama, daha ziyade, yasanın dikkatlice uygulanması veya metnin özenli yorumu sayesinde vuku bulur: 'Uygulama, verili bir tümeli kendi başına anlama ve daha sonra da, onu somut bir duruma uygulama anlamına gelmez. O, tümelin —metnin— bizzat kendisini anlamadır. Buradan, anlamanın bir sonuç olduğu ve kendisini böyle bildiği ortaya çıkar.'[122] Hem uygulama ve hem de yorum, öyleyse, üretken etkinlikler, ya da başka bir deyişle, 'tarihsel olarak gerçekleşen bilincin' tezahürleridirler. Onlar, sadece belli bir geleneğin kaynaklarını (anlamları ya da yargıları) kullanmakla kalmayıp, bir yandan da bu kaynakları sürekli olarak üretir ve yeniden ortaya çıkarırlar.

Uygulama, Gadamer'in yaratıcı, üretken, ama yine de oldukça disipline edilmiş bir etkinlik olarak anlama görüşünü sağlamlaştırdığı için, oldukça önemli bir hermeneutik model olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, uygulama ve yorumlama pratikleri nasıl ve ne şekilde disipline edilmiş pratikler olarak tasvir edilebilir? Yasanın tikel bir duruma geçerli uygulaması, hiçbir zaman 'salt keyfî bir düzeltme' değildir.[123] Yasayı uygulayan yargıçlar, en azından yasakoyucularla aynı anlam içinde yasa *yapmazlar*. Uygulamayla, daha ziyade yasanın 'normatif içeriği' veya 'işlevi'nin farklı bir bağlamda korunması amaçlanır.[124] Fakat açık-

121 Gadamer, *Truth and Method*, s. 327.
122 A. g. e., s. 340-1.
123 A. g. e., s. 328
124 A. g. e., s. 326-7.

tır ki, yorumlama gibi uygulama da, dakik veya yöntemli bir bilim olamaz.[125] Daha çok, (ve Gadamer, burada kendi hermeneutik anlayışıyla kadîm bir Avrupa hümanizmi arasındaki bağlantıyı vurgular) uygulama, insanın, Aristoteles tarafından 'pratik bilgi' ya da *phronesis* diye tanımlanan, bağımsız yeteneğinin —en dolayımsız olarak ahlâkî ve estetik yargıda içerilen bir yetenek— önemli bir örneğidir. Pratik bilgi, evrensel hakikatleri arayan yöntemli doğa bilimlerinde örneklenen teorik bilginin tersine, 'somut duruma yöneltilmiştir'; 'o —"yargı" adını verdiğimiz— bireysel örneği tümel bir kategorinin altına yerleştirme yetisini' (ona eşit olmasa dahi) öngerektirir.[126] Uygulama, şu hâlde, ahlâkî ve estetik yargıda simgelenen 'bütünü dikkate alarak düşünme' türünü ihtiva etmektedir.[127] Yorum ya da anlama gibi, o da yöntemli bir disiplin değildir, fakat bu nedenden dolayı, sadece keyfî olan bir şey de, kesinlikle olamaz. Şu hâlde, tıpkı yorumlama gibi, uygulamanın da, yöntemli olmaksızın disipline edilebileceği hususu, Gadamer'in görüşü için özsel bir önem taşır. Yorumlama pratiği de, teknik ya da yöntemli bilgi kategorisi içine sokulamaz. Her ikisi de, insanın, daha az mekanik olsa dahi, Gadamer için, daha az kesin olmayan, yargı yeteneğine veya pratik bilgisine dayanır.

Gadamer'in anlama görüşünün nihaî ve en yüksek amacı, geçmişle bugün arasında sürgelen bir diyalog ya da geçmiş ve şimdi arasındaki 'diyalektik' olarak geleneğin önemini vurgulamaktır.[128] Eserleri anlama dediğimiz şey, bugünün ufkuyla geçmişin ya da geleneğin ufku arasındaki bir diyalektik olarak gelişir. Bu ilişki hakikaten diyalektik olan bir ilişkidir, zira geçmiş sadece hermeneutik sürecin âtıl ya da edilgen bir nesnesi olmayıp, daha ziyade bir diyalog arkadaşına benzer. Yorumcu, geçmişin eserlerini salt nesne konumuna indirgerse, geçmişi tahrif etmekten başka bir şey yapmaz. Anlamayı gerçekten amaçlayan yorumcu, bunun yerine geçmişten gelip ete kemiğe bürünmüş bir tartışmacı ile, soru yanıt dizileri sayesinde hakikate yaklaşan, ortak bir araştırma içine

---

125 Bu anlamda uygulama, bilimsel bir yasanın, bir öndeyide bulunmak ya da bir hipotezi test etmek amacıyla gerçekleştirilen teorik uygulamasından oldukça farklıdır.

126 Gadamer, *Truth and Method*, s. 21. Bunun da ötesinde, ahlâkî bilgi de, '– ahlâkî varlık (*hexis*) olarak– irâdenin bir yönlendirmesini' önceden varsayar (A. g. e., s. 22). Krş., R. Beiner, *Political Judgment*, özellikle, s. 19.

127 Gadamer, Truth and Method, s. 328-9.

128 'Diyalektik', 'tartışma (sanatı)' anlamına gelen Yunanca '*dialektike*' sözcüğünden türemiştir. Krş., *Concise Oxford English Dictionary*, s. 322.

girer. Dahası, bu diyalog sadece geçmiş ve geçmişin metinlerini anlamamıza katkıda bulunmaya hizmet etmez, fakat bir yandan da, kanaatlerimizden bazılarını değiştirip, şimdiki anlam ufkumuzda birtakım tashihlere götürebilir. Anlama, her zaman ufukların, geçmişin bugünde etkin ve 'tesirli' ya da üretken olmayı sürdürmesine imkân veren, verimli bir birleşimidir.

Gadamer'in geçmişe ve geleneğe biçtiği olumlu değer, bazılarının onun felsefesini özü itibariyle muhafazakâr bir felsefe olarak görmelerine yol açmıştır. Şurası kesindir ki, o, anlama etkinliğimizin her zaman, içinde eylediğimiz ve düşündüğümüz anlamlar ufku tarafından 'peşin olarak yargılandığını' öne sürer: 'Dünya içindeki varlığımız belirli öngörülmüş anlam yapılarıyla koşullanır. Anlamaya başlama sürecinin bizzat kendisinde, anlamı önceden anlar veya sezinleriz.'[129] İşte bu anlamda, 'tüm önyargılardan bağımsız olan bir anlama, hiç şüphesiz yoktur.'[130] Ama Gadamer bir yandan da, anlam ufkunun, geçmişi daha doyurucu bir biçimde anlamanın sonucu olan tashihler de dahil olmak üzere, eleştiri ve gözden geçirme olasılığına her zaman açık olduğunu vurgular. Önyargılarımız eleştirel akıl için, sadece eleştiriden dogmatik bir biçimde korundukları takdirde, engel oluştururlar. Önyargılarımızın kaçınılmaz olarak oynadıkları role karşı uyanık olunursa, onlara meydan okumak açısından daha iyi bir konumda oluruz. Demek ki, Gadamer, Aydınlanmanın, hem gelenek ve hem de otoriteye zıt olduğu kadar, gelenek ve otoriteden mutlak bir biçimde farklı olan bir şey olarak gözde akıl görüşünü sorgulamakla birlikte, Aydınlanmanın eleştirel rasyonaliteye olan bağlılığına pek karşı çıkmaz:

> Aydınlanmanın, otoriteye duyulan inançla kişinin kendi aklını kullanması arasında yaptığı ayırım, kendi içinde meşru olan bir ayırımdır. Otoritenin saygınlığı kişinin kendi yargısının yerini alırsa, o zaman otorite gerçekten de bir önyargı kaynağı olur... Ama otoritenin özü, bu değildir... otoritenin esas ilişkili olduğu şey, itaat değil, fakat bilgidir.[131]

Otorite, üstün bilgiye ya da hakikî bilgeliğe dayanırsa eğer, rasyoneldir. Otoriteye itaat de, söz konusu otoritenin özgür ve bilgiye dayalı tasdikine dayandığı takdirde, körce bir itaat olmaz. Hekimlerin, avukatların, nükleer fizikçilerin ve çevrebilimcilerin otoritelerini —onların otori-

---

129 Boucher, *Texts in the Context*, s. 26.

130 Gadamer, *Truth and Method*, s. 491.

131 A. g. e., s. 279.

telerini ne zaman, ne kadar süreyle ve hangi alanlarda kabul ettiğimiz açıkça belirlenmiş ve tanımlanmış olsa da— çoğunlukla bu temeller üzerinde kabul ederiz. En ihtiraslı bir rasyonalizmin dahi benzer bir otorite bağımlılığından sakınmayı düşünemeyeceği, Gadamer'in iddialarından biridir. Aydınlanma filozofları tarafından akıl adına öne sürülen iddianın tam tersine, akıl gelenek ve önyargılar karşısında mutlak bir bağımsızlık hâline hiçbir zaman ulaşamaz, hatta o bunu istememelidir bile. Bununla birlikte, Gadamer daha mütevazi bir rasyonalizmin daha az eleştirel olması gerekmediğinden de, aynı ölçüde emindir. 'Tüm önyargılardan bağımsız olan bir anlamadan kesinlikle söz edilemese' bile, yine de 'bilgi isteğimiz, onların esiri olmaktan kurtulmaya yönelmelidir.'[132]

Gadamer'in felsefî hermeneutiği, öyleyse, Aydınlanma sonrası rasyonalizmin temel ikilemlerinden biri için ayırıcı bir çözüm ihtimali ortaya koyar. O, bir yandan hesaplayıcı, yöntemli akıl adına öne sürülen evrenselci iddialarla indirgeyici rasyonalizm, diğer yandan da öznelcilikte zımnen varolan hakikatin göreci ya da tarihselci temellendirilişi arasında kalan dikenli yolda ilerleyebilme iddiasındadır. Tıpkı Hegel, Husserl ve Heidegger gibi, Gadamer de, gerek nesnelcilik ve gerekse öznelciliğin muhtelif görünümlerini, Batı felsefesi geleneğinin temelindeki aynı çarpıklığın birbirlerine zıt arazları olarak görür. Descartes sonrası felsefenin cisimleşmemiş öznesi, gerçekliğin mekânda yer kaplayan maddenin mekanik bir sisteminden daha fazla hiçbir şey olmadığını öne süren indirgeyici bir nesnelciliğin mantıksal karşılığıdır. Gadamer, öte yandan, hem tarihin ve hem de yaşama dünyasının dışındaki transendental bir özneyi, ve onunla birlikte de, gerek aklın zamandışı doğrularını ve gerekse, herşeyi kucaklayan yöntemli bir bilim adına ortaya konan evrenselci iddiaları reddeder. Hem hakikat ve hem de öznellik, tarihsel ve hermeneutik olarak, son çözümlemede her zaman çok değerli olan ve her daim yeniden yaratılması gereken karşılıklı anlama başarısına bağlı olan yaşama-dünyasında temellenir.[133] Gerek öznelci ve gerekse nesnelci bozukluklar, işte bu temelin göz ardı edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar.

Bununla birlikte, Gadamer'in hermeneutiğin evrenselliği üzerindeki ısrarı, onun düşüncesine pek büyük bir yakınlık duymayan eleştirmenleri Gadamer'in yaklaşımını rölativizmin bir türü olarak görmeye sev-

---

132 A. g. e., s. 490.

133 Hakikatin tarihselliği konusunda, bkz., R. Campbell, *Truth and Historicity*.

ketmiştir.[134] Gadamer'in hermeneutik ontolojisi, kesinlikle bir anlamlar ya da önyargılar ufkuna, ancak ve ancak başka bir ufuktan eleştiri yöneltilebileceği görüşünü ifade eder. Onun temel kabullerinden bazılarını gözden geçirip değiştirebilsek dahi, yaşama-dünyamızdan hiçbir zaman kaçamayız. Ama Gadamer yine de, rölativizm veya öznelcilik ithamlarını reddeder. Anlamanın her zaman tikel tarihsel bağlam ya da ufukların görüş noktasını önceden varsayması olgusunun, onlar arasında gerçekten de eleştirel ve karşılıklı bir anlamanın imkânsız olduğu sonucunu doğurması gerekmez. Gadamer'in bakış açısının, onun savunucularından en azından bazılarının gözünde, Wittgenstein'ın, farklı 'dil oyunları'nı ihtiva eden —Linge'in sözleriyle 'sımsıkı kapatılmış bir kullanımlar, ve buna tekabül eden bir hayat tarzları çokluğu', 'dil oyunlarının monadik bir tecrit edilmişliği' olarak— bir dil resmi ortaya koyan, son dönem felsefesi karşısında belirgin bir avantaja sahiptir. Wittgenstein'ın resmi, 'dilin' ufuklar ya da dil oyunları arasındaki 'aracılık ve tercüme şeklinde gelişen özümseme gücünü' yadsır.[135] Gadamer'e göre, biz, anlamaya yönelik gayretli çabalarımızla, kendi özel anlama ufuklarımızın 'monadik yalıtlanmışlığı'ndan, mutlak bir biçimde ya da tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde olmasa bile, gerçekten de kurtulabiliriz. Kültürler arasındaki diyalog, üretken bir diyalogdur. O, her zaman yeni vukuflara yol açar. Gadamer, son çözümlemede, 'yöntem aletinin elde edemediği şeyin, bir sorgulama ve araştırma disipliniyle, hakikati garanti eden bir disiplinle elde edilebileceğinden' emindir.[136]

---

134 Gadamer ve Habermas arasındaki tartışma için bkz., J. Habermas, 'On Systematically Distorted Communication', H. -G. Gadamer, 'On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection', ve J. Habermas, 'Summation and Response' ve krş., yukarıda 3. bölüm, s. 104-109. Tartışma, Robert C. Holub'un *Jürgen Habermas* adlı kitabında ele alınmaktadır; bkz., 3. bölüm.

135 Linge'in, *Gadamer, Philosophical Hermeneutics*'e yazdığı Giriş, s. XXXVI-XXXVII. Dil oyunu kavramıyla ilgili olarak bkz., s. 5.

136 Gadamer, *Truth and Method*, s. 491.

5. Bölüm

Teorinin Ötesinde: Kierkegaard, Nietzsche, Varoluşçuluk

Sören Kierkegaard

Aydınlanma, doğa bilimlerini sıkı sıkıya örnek alan bir bilgi ve rasyonalite anlayışı benimsedi. Aydınlanma rasyonalizmi sonuç olarak, birçoklarının geleneksel ahlâk ve dinin hakikatleri diye gördüğü doğrulara karşı düşmanca bir tavır aldı. Böyle ifade edildiğinde, Hegel'in felsefesi bu hakikatleri aceleci ve önyargılı bir eleştiriden kurtarma ve onları daha sağlam temeller üstüne oturtma yönünde bir teşebbüs olarak anlaşılır. Onun diyalektik sistemi, ahlâkî ve dinî hakikatleri daha rasyonel bir biçimde dile getirme amacı güder. Hem bilimsel aklın ve hem de dogmatik dinin sınırlı vukufları Mutlak bilginin daha yüksek sentezinde aşılır. Akılla inanç arasındaki düşmanca ilişki, her ikisini de kapsayan daha doyurucu ve uygun bir yorum yardımıyla aşılabilir. Hegel hâlâ, Rohde'nin sözleriyle, 'inançla düşünceyi birleştirmenin ve içinde tüm karşıtlıkların uzlaştırıldığı, herşeyi kapsayan bir sentez yaratmanın mümkün olduğuna'[1] inanıyordu. Bu yoruma göre, Hegel, insan aklıyla inancını, inancı akıl için kabul edilebilir hâle getirerek birbirleriyle uzlaştırmaya çalışan, hümanist teolojiye yakındı. Eğer inanç varlığını

[1] P. Rohde, *Kierkegaard*, s. 31.

özgün şekliyle sürdüremiyorsa, o zaman bu, dogmatik dinin, kendisini şüpheci bir rasyonalizmden kurtarabilmek için ödemek durumunda olduğu bedeldir. Hegel elbette, Aydınlanma rasyonalizminin, onun felsefesini doğrudan doğruya mistisizme düşüş olarak gören, savunucuları tarafından eleştirildi. Marks gibi diğerleri ise, onun diyalektik ve tarihsel yöntemine yakınlık besleseler dahi, Hegel'in felsefesini, salt başka bir kılık altında ortaya çıkan din olduğu gerekçesiyle reddetme eğiliminde oldular. Bu düşünürler Hegel'i, rasyonalizm ve hümanizmin ister basit ya da ister sofistike açısından, kendi tarzlarında eleştirirler.[2]

Sören Kierkegaard (1815–1855), bunun tam tersine, dinî inancın, akılla inancı uzlaştırmaya kalkışmak bir yana, ikisi arasındaki yarığın önemine işaret eden, bir savunusunu önerir. Gerçekten de, o dinî inancın sadece insan aklına indirgenmek suretiyle güçlendirilmek yerine zayıflatıldığını dile getiren, teolojik 'fideizm' geleneğini canlandırır.[3] Kierkegaard sonradan, aşağıda açık hâle gelecek nedenlerden dolayı, ilk 'varoluşçu' diye tanınmıştır. Aziz Augustinus, Meister Eckhart, Pascal ve Luther gibi düşünürlerin yer aldığı fideist gelenek için, iman insanın anlama yetisinin çok üstündedir. İnsan aklı, gücü herşeye yeten, herşeyi bilen ve tam anlamıyla iyiliksever bir Tanrı'yı bilememesi hiç de şaşırtıcı olmayan eksikli ve günahkâr bir varlığın sınırlı melekesidir. Aklın ulaşabileceği en üst nokta, fideizmin terimleriyle söylendikte, kendi sınırlarının bilincinde olmaktır. Pascal'ın sözleriyle: 'Aklın son adımı, kendisinin ötesinde sonsuz sayıda şey olduğunun farkına varmaktır.'[4] Rasyonel bir din, gerçekte imanın tinsel anlamına hakkını vermesi asla umut edilemeyen bir kendini beğenmişliğin ifadesidir. Bu iddia, Tanrı için, evrenin yaratıcısı ya da 'ilk nedeni' olma gibi metafiziksel bir rolü korusa bile, insanlığın özellikle dinî ihtiyaçlarını karşılamayı, açıktır ki, başaramayan Aydınlanma deizminin cansız soyutlaması dikkate alındığında, belirgin bir anlam kazanır. Dahası, Kierkegaard için, Hegelci idealizmin şatafatlı binası bile, hümanizme ve rasyonalizme çok fazla ödün verir ve sonuç olarak da, inancın anlamını savsaklar ya da tahrif e-

---

2 Hegel konusunda, bkz., yukarıda 2. bölüm ve Feuerbach ve Marks'la ilgili olarak da bkz., yukarıda 3. bölüm.

3 Fideizm, 'bütün bilginin veya bilginin bir bölümünün inanca ya da vahye bağlı olduğu öğretisidir': *Concise Oxford English Dictionary*, s 434.

4 B. Pascal, *The Provincial Letters*, s. 85.

der.[5] Kierkegaard buna bir tepki olarak, dinî inancın yalnızca aklın desteğine ihtiyaç duymamakla kalmadığını, fakat onun özünde akıl ile uyuşmaz olduğunu öne sürerek, fideist bakış açısının radikal bir versiyonunu geliştirir. Din, eğer sadece o olmadan da ortaya konabilecek olan hakikatleri farklı terimlerle ifade ederse, onun özel hiçbir anlamı olmaz. Dinin anlamı, onun salt insan rasyonalitesini ve hatta ahlâkını ihmal etmesinden ayrılmaz. Tertullianus'un deyimiyle, *credo quia impossibile* —inanmak imkânsız olduğu için, inanıyorum. Sanki Kierkegaard, dinin doğruluğunun delili olarak mucizelere duyulan inancın tüm rasyonel temellerini kendi isteğiyle yıktıktan sonra, hâlâ inancı olan birinin, 'anlama yetisinin tüm ilkelerini yerle bir eden, ve kendisine geleneğe ve tecrübeye en fazla karşıt olana inanma kararlılığı veren kendi kişiliğindeki sürekli bir mucizenin farkında olduğunu' belirten David Hume'un ironik alayını ciddiye alır gibidir.[6]

Kierkegaard'ın stratejisinin can alıcı bir parçası, Batı felsefesi geleneğinde merkezî bir rol oynayan, rasyonalist nesnel bilgi ya da temaşaya dayalı teori konsepsiyonunu reddetmektir. Dünya ya da *kosmos*un çıkar gözetmeyen ve özü itibariyle pratik yönü bulunmayan temaşası olarak teori (*theoria*) düşüncesi, ilk kez olarak klâsik Yunan felsefesinde ortaya konur. Aristoteles teorik bilgiyi, ezelî-ebedî ve değişmez olanın temaşası olarak tanımlar: 'Bilimsel bilginin nesnesi zorunlu olarak varolur. Sonuç olarak, o aynı zamanda ezelî-ebedîdir; zira, koşulsuz bir anlamda, zorunlulukla varolan şeyler ezelî-ebedîdirler; ezelî-ebedî olan şeyler de yaratılmamış ve yok edilemezdirler.'[7] Bu teori konsepsiyonu Aydınlanmayla birlikte, temelde araçsal olan bir bilgi anlayışına dönüşür. Bilimsel bilgi dış dünyayı manipüle ve kontrol etme 'teknolojik' kapasitesinden ayrılmaz.[8] Yine de, nesnellik başlangıçtaki temaşa

---

[5] Geriye dönüp bakıldığında, hümanist teolojinin başka bir yönden daha tehlike altında olduğunu görmek mümkündür. O, dinî hakikati bilimsel hakikate tâbi kılmak suretiyle, dini sürekli olarak gelecekteki bilimsel gelişmelerden zarar görebilir hâle getirir. Bu ihtimal, daha sonra ondokuzuncu yüzyılda, Darwin'in evrim teorisi ve evrenin yaşma ilişkin yeni jeolojik tahminler benzeri bilimsel gelişmeler tarafından doğrulanmıştır.

[6] Hume, *Enquiries*, s. 131.

[7] Aristoteles, *Aristotle's Ethics*, s. 122. Bkz., aynı zamanda Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 301.

[8] Bunun tersine, Aristoteles için, 'yararlı ya da güzel nesnelerin üretimi' için gereken 'zenaatkâra özgü ustalık' olarak *tekhne*, insana özgü ayrı üretim

idealinden sonra da yaşamayı sürdürerek, teorinin özsel bir karakteristiği olarak kalır. Teori, öznelerarası geçerli ve ezelî-ebedî bir doğruya erişmek amacıyla, tüm öznel eğilimlerden sakınmalı ve katışıksız bir biçimde öznel olan tüm bakış açılarını aşmalıdır. Batı epistemoloji geleneğinin büyük bir bölümü, bu amaca erişildiğini ya da erişilebileceğini tam bir kesinlikle göstermeyi görevi bilir. Bu görüşe göre, hakikate yalnızca, teori bilen öznelerin salt öznel hayatıyla olan bütün bağlantısını kopardığı zaman, erişilebilinir.

Fakat, Kierkegaard'a göre, Aydınlanma tarafından savunulan ve daha sonra da Hegel tarafından Aydınlanmaya karşı ustalık ve kararlılıkla kullanılan bu nesnel bilgi ideali, yapısı itibariyle, insan bireyinin ruhanî hayatına ya da öznel varoluşuna duyarsız kalır. Nesnel teorik bilgi, insan yaşamına yararlı hiçbir katkı yapmaz. Öte yandan, insan hayatını anlamaya entellektüel bir yaklaşım (hayatı teorik terimlerle anlama teşebbüsü) yanıltıcı bir tamlık izlenimi verdiği için, aldanmamız da kolay olur. Entellektüel yaklaşım, bize yaşamak için bilmemiz gereken şeyi söylemeye daha başlamadan, bize herşey hakkında bir şeyler söyleyebilecek gibi görünür. Oysa, hayatı entelllektüel olarak, gerçekte hiç varolmadan da, bilebiliriz. Bundan dolayı, Kierkegaard birine (karşı çıktığı bir görüşü takdim etmek amacıyla yarattığı bir karaktere) ilişkin olarak, 'o mümkün olan herşeyi düşündü, ama yine de hiç varolmadı'[9] diyebilir. Sonuç olarak, dinin hakikatlerini, ne kadar diyalektik ya da ayırtılı olursa olsun, teorik bir dünya yorumunun ayrılmaz bir parçası hâline getirme teşebbüsü, bu hakikatleri kaçınılmaz olarak tahrif eder ya da yanlışlar. Dinin hakikatleri öznel varoluş alanına girer ve teorik bilginin soyut kategorileriyle kavranamaz. Varoluş yalnızca öznel bir biçimde ya da içeriden bilinebilir veya anlaşılabilir. Varoluş problemi, Rohde'nin sözleriyle, 'tarafsız ve nesnel bir biçimde değil, fakat bütün kişiliğimizle düşünülmelidir.'[10]

Nesnel teoriden 'öznel hakikate' doğru olan bu esaslı hamle, Kierkegaard'ın eserinin çeşitli yönlerine yansır.[11] Herşeyden önce, o Batı felse-

---

etkinliği veya *poiesis* kategorisiyle birleştirilir. Bkz., T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 3.

9 Çevirmenlerin, S. Kierkegaard'ın *Either/Or* adlı eserinin birinci cildine yazdığı Önsöz, s. XI.

10 P. Rohde, *Kierkegaard*, s. 149.

11 Öznel hakikat fikri en geniş kapsamlı olarak, S. Kierkegaard, *Concluding Unscuientific Postscript*, cilt 1, s. 189'ta geliştirilir.

fesine hâkim olan teorik yaklaşımdan radikal bir biçimde farklılık gösteren bir yöntemi benimser. Öznel hakikat, soyut aklın veya kişisel olmayan ve nesnel bir felsefî söylemin kategorileriyle ifade edilemez. Onun daha ziyade, 'dolaylı iletişim' yoluyla ifade edilmesi gerekir. Tıpkı Zen usta gibi, felsefe de hakikati sadece dolaylı olarak ifade edebilir. O yalnızca, bireylerin kendileri için hayata geçirmek zorunda oldukları, aktif öznel anlama sürecinin bir başlatıcısı olabilir. Kierkegaard işte bu genel eğilim içinde, dolaylı iletişimin önemli bir aracı olarak ironi kavramına mühim bir rol verir. O doktora tezinde, 'ironi kavramının dünyaya Sokrates aracılığıyla girdiğini' öne sürer.[12] Sokratik diyalog, insan varoluşuna ilişkin felsefî araştırmanın ideal yöntemini temsil eder. Sokrates, muhataplarını, kanıtlayıcı argüman yoluyla olduğu kadar, ironi ve ince mizah yoluyla da, sağduyunun eseri olan sınırlı adalet ya da hakikat kavrayışlarını gözden geçirmeye sevkeder. İroni, salt entellektüel bilgiden ziyade, hakikî anlamaya götürürken, teorik aklın kavrayışının ötesinde kalan öznel vukufları teşvik edebilir. O, Hollander'in çok yerinde bir deyimle, 'öznelliğin olumsuz kurtuluşu' diye tanımladığı şeye erişebilir.[13]

Kierkegaard, dolaylı iletişim arayışı içinde, felsefî söylemin geleneksel üslûplarına ek olarak, önemli sayıda diskürsif üslûp ve anlatıma da başvurur. Teorisyenden daha çok dramcı olan Kierkegaard, zaman zaman kendisinin olmayan düşünceleri de takdim eder. Onun, çoğu 1841 ve 1849 arasındaki coşkun yürüyüşte yazılmış olan yazıları, bir bütün olarak, etkileyici bir diskürsif üslûplar dizisi kullamr. O, bir öznel perspektifler çokluğu geliştirir ve bu bağlamda, kendisiyle hayata karşı belli bir tavır arasına bir mesafe koymak için, bir dizi takma adla karmaşık düzenleyici araçlardan yararlanır. Örneğin, Kierkegaard'ın en iyi bilinen eserlerinden biri, görünüşte, denemelerin, özlü deyişlerin, bir günce, mektuplar ve bir vaızın, iki meçhul yazar tarafından yazılmış ve sırlarla dolu bir araştırmacı, Victor Erenita diye biri tarafından keşfedilmiş ve yayınlanmış olan, çok yönlü bir toplamıdır.[14] Kierkegaard, daha çok dinî vaazlara benzeyen, bir 'eğitici konuşmalar dizisi' de yazmıştır. Kierkegaard'ın yaklaşımının bununla yakından ilişkili bir yönü de, eserlerinden çoğunun sık sık onun kendi hayatına gönderme yapması-

---

12 S. Kierkegaard, *The Concept of Irony*, s. 9.

13 Lee M. Hollander, Introduction, Kierkegaard, *Selections from the Writings of Kierkegaard*, s. 7.

14 Kierkegaard, *Either/Or*.

dır.[15] Onun eserleri hayatındaki önemli dönemleri, veya dönüm noktası olayları yansıtır. Eserlerin kötümserliği ilk çocukluğunun acımasız atmosferini, babasının aşırı sofuluğunu, babasının gayrimeşru çocuğunun günahkâr sırrını hatırlatır. Kierkegaard'ın görünüşteki nüktedanlığı ve bohem aşırılığı, derin bir melankoliyi gizleyen zengin bir hanım evlâdı olarak geçirilen gençlik hayatı, estetik varoluşun ümitsiz hazcılığında tekrarlanır. Kierkegaard'ın Regine Olsen'le yaşadığı, görünüşte onun yetersizlik ve cinsel tiksinti duygularından dolayı bozulmuş olan, uzun süreli ve son çözümlemede de sonuçsuz nişanlılık, onun en üretken yaratıcı dönemini ateşleyen duygusal krize neden olduktan başka, dolaylı olarak da *Either/Or* [Ya/Ya Da]'un ikinci bölümünde, evliliğin ahlâkî önemiyle ilgili tartışmada gündeme gelir. Hayatının son birkaç yılında, onun enerjisinin önemli bir bölümü, Danimarka'daki devlet kilisesi ve Piskopos Mynster'le olan şiddetli bir kavgada harcanmış ve dolayısıyla o, bu dönemde pek az şey yazmıştır.

Kierkegaard'ın öznel hakikat üzerinde yoğunlaşmasının bir diğer sonucu da, Aydınlanmanın teorik bilgi yorumlarının merkezî öğesine, kesinlik arzusuna ilişkin gözden geçirilmiş bir değerlendirmedir. Bu arzu, klâsik bir biçimde Descartes'ın radikal şüphe yönteminde ifadesini bulur.[16] Öznel hakikat, nesnel teorik bilginin şüphe duyulamaz temellere ve mantıksal argümana dayanan kesinliğini amaçlamaz. Kierkegaard, şüpheciyle, rasyonel olarak doğrulanabilen bir ahlâk sistemi ya da din olamayacağı inancını paylaşır. Belirli bir hayat tarzının lehinde olan, çürütülemez hiçbir rasyonel kanıt, ahlâkta da dinde de var değildir. Her halükârda, dinî ya da ahlâkî hakikatle ilgili kavramsal kesinlik, bizi kesinsizlikten kurtarırken, özgürlüğü ortadan kaldıracaktır. Yine, rasyonel argüman, bizi doğru yaşamakta olduğumuza inandırabilirse de, asla öznel olarak ikna edemez ya da bizi fiilen bu şekilde yaşama durumuna getiremez. Öyleyse, Kierkegaard için kesinsizlik, öznel hakikatin bir kusurundan ziyade, özüdür. Kesinsizlik, insan hayatı için en temel olan şeyin, yani seçme ya da karar verme özgürlüğümüzün bir sonucudur.[17]

Özgürlük, bir yandan da sorumluluğu gerektirir. Teorik ya da entellektüel kesinliğe erişemesek bile, yine de hakikate ulaşmak için çaba gös-

---

[15] Kierkegaard'ın düşüncesinin onun hayatıyla ilişkisi konusunda, bkz., P. Rohde, *Kierkegaard.*

[16] Descartes konusunda, bkz., yukarıda 2. bölüm, s. 27-9.

[17] Hristiyan teolojisinde, iyiliğin günah ihtimali olmadan varolamaması boşuna ve mânasız değildir.

terme gibi bir sorumluluğumuz vardır. Seçim yapmak dışında bir seçimimiz olamaz, zira şu ya da bu şekilde yaşamamız ve bu seçimin sonuçlarıyla birlikte yaşamamız gerekmektedir. Ve seçim yapmamak da, kendi başına daha az bilinçli bir seçim ise de, hiç şüphe yok ki, belirli bir türden bir seçimdir.[18] Özgürlüğümüzün farkında değilmişiz gibi göründüğümüz zaman bile, sorumlu olduğumuz düşüncesi, Kierkegaard için önemli bir ilkedir (ve daha sonraki 'varoluşçular'da bir aksiyom hâline gelecektir). Öyleyse, insan özgürlüğü konusunda iki yönlü bir tavır, Kierkegaard'ın felsefesinin merkezinde bulunur ve onun daha sonraki varoluşçu geleneğe bıraktığı mirasın önemli bir parçasını oluşturur. İnsan varlıkları seçme yetenekleri bakımından istisnaî olarak özgürdürler, seçme zorunluluğu tarafından da yine istisnaî olarak bunaltılırlar. Seçim yapma ve öznel hakikat için çaba gösterme özgürlüğümüz, özgürlüğün insan varlıklarının, tadını çıkardıkları kadar, tahammül ettikleri bir şey olduğu anlamına gelir. Özgürlük, özgürlüğün çift yönlülüğünü paylaşan, bir 'kaygılı korku' ya da 'korku' hâliyle ayrılmazcasına birleşir. Korku insan için, hem çekici ve hem de iticidir: 'O korkudan kaçamaz, çünkü onu sever; gerçekte onu sevmez, çünkü ondan kaçar.'[19] Kaygılı korku çoğu zaman, bu iki karşıt bileşenli anlamı aktaran terimlerle betimlenir: 'Biri tatlı bir korkudan, hoş bir kuruntu duygusundan söz eder, biri ise dehşetli bir korkudan, ürküten bir korkudan dem vurur.'[20] Kaygılı korku, 'belirli bir şeye atfedilmeyen ve aynı anda hem korkutan ve hem de çekimleyen bir korku hissi' olarak tecrübe edilir; o, tek tek her birey tarafından taşınan sorumluluğun muazzam ağırlığının bir tezahürüdür. Bununla birlikte, o aynı zamanda 'özgürlük fiilinden önce gelen zihin hâli' olup, 'özgürlük ve tinsel gerçekleşme imkânına' işaret eder.[21]

Kierkegaard'ın birbirleriyle ilişkili olan özgürlük ve kaygılı korku kavramları, düalist bir metafiziği yansıtır. İnsan varlıkları insanî olanla tanrısal olanın, sonluyla sonsuzun huzursuz ya da tedirgin bir karışımıdır: 'Bir insan varlığı, sonsuzla sonlunun, zamansal olanla ezelî-ebedî olanın, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir.'[22] Bu karşıtlığın Ba-

---

18 Krş., Sartre'ın, bir ilk ahlâkî kınama nesnesi olarak 'kötü niyet' kavramı ve bkz., aşağıda, s. 199-201.

19 S. Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s 40. Günümüzde, *angst* diye atıfta bulunulan şey, kaygılı korku ya da tasanın bu 'varoluşsal' anlamıdır.

20 A. g. y.., s. 38.

21 P. Rohde, *Kierkegaard*, s. 55, 66, 102.

22 S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 4.

tı ve Hristiyan düşüncesinde uzun bir tarihi vardır. O, hem Platon'un felsefesinde ve hem de Aziz Paul'ün, tin ya da ruhla kurtuluş imkânını beden, doğa ve cehennem azabıyla karşı karşıya getiren, Hristiyanlık yorumunda ön plâna çıkar. Kant'ın ahlâk felsefesinin rasyonel irâdesi, doğanın nedensel olarak belirlenmiş düzenini aşan 'numenal' bir benin varoluşuna bağlıdır. Kierkegaard için de, özgürlük imkânı tinsel doğamıza bağlı bulunmaktadır. Ama insan varlıkları bir yandan da hayvandırlar. Saf ruhlar olarak insan varlıkları, tıpkı melekler gibi, özgürlüğü katışıksız bir iyi olarak tecrübe edeceklerdi ama, insan bireyi, birbirini karşılıklı olarak dışlayan iki zıt dünyayı birden idare eder. Hâlâ beden içine hapsolunmuş durumda bulunan, fizikî doğanın nedensel bağına her daim tâbi olan birey, dünyevî eğilim ve itkilerin ağırlığı altında ezilir. Dolayısıyla, özgürlük çatışma ve korku olarak yaşanır. 'Korku, insanın içindeki iki dünya, tinin dünyasıyla doğal dünya, Tanrı'nın dünyasıyla hayvanın dünyası arasındaki kesişme noktasıdır.'[23]

İnsan varlıklarının karşı karşıya kaldıkları en temel seçim, özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma teşebbüsü arasında yapılacak olan seçimdir. Özgürlükten kaçış, Kierkegaard'ın ısrarla, ondokuzuncu yüzyılın kitle toplumuyla irtibatlandırdığı bir şeydir. Hannay'ın da belirttiği gibi, 'Kierkegaard çağdaş hayat tarzlarında, insanların kendileri için belirledikleri amaç türlerinde, gerçekleşme ideallerinde, bilinçli benliğin temel bir korkusunu keşfeder. O, bu korkuya "umutsuzluk" adını vermektedir.'[24] İnsanlar alışılmış ya da uzlaşılmış davranış standartlarına boyun eğerler. Onlar âlelade ya da vasatî olanla tatmin olurlar. Ölümün kaçınılmazlığı gerçeğiyle yüz yüze gelmektense, ilgiyi geçici hazlarla başka yönlere kaydırmanın yollarını ararlar. Marks gibi, Kierkegaard da 'küçük burjuva bayağılığını' büyük bir güçle mahkûm eder:

> Küçük burjuvanın her daim olduğu gibi, hayalgücünden yoksun biri olarak, o, ister bir barmen ya da isterse bir başbakan olsun, şeylerin nasıl oluştuğuyla, neyin mümkün olduğuyla, genel olarak neyin olup bittiğiyle ilgili ehemniyetsiz bir tecrübe çemberi içinde yaşar. Küçük burjuva kendisini ve Tanrı'yı işte böyle kaybeder.[25]

---

23 P. Rohde, *Kierkegaard*, s. 66.

24 Hannay, *The Sickness unto Death* 'e Giriş.

25 S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 71.

Umutsuzluk, 'tam tamına, insanın tin olarak tanımlanmaklığının farkında olmayışıdır.'[26] İşte bu durumun bir sonucu olarak, umutsuzluk, umutsuzluk olarak dahi farkedilmediğinde, en uç noktaya varır: 'Kendi umutsuzluğundan bihaber olan kişi, kendisinin tin olarak bilincinde olmanın en uzağında olan kişidir.'[27] Tanrı'nın yokluğunda, insanın içinde bulunduğu durumu karakterize eden hastalık, öyleyse, sadece daha kötüye gitmek suretiyle iyileşebilen bir hastalıktır.

Kierkegaard'ın kendisi için seçmiş olduğu misyon, bireyin, umutsuzluğunun farkına varmasını, ve böylelikle de, kendisini özgür bir tin olarak tanımasını sağlamaktır.*The Sickness unto Death* [Ölümcül Hastalık] adlı eserinde, Kierkegaard insan varlıklarının benliklerini nasıl pasif bir biçimde unuttuklarını ya da aktif bir şekilde inkâr ettiklerini anlatır. Sadece, bilinçli olarak Tanrı'ya inanma kararına varan ben, umutsuzluğu aşabilir. Benliğin (bazı bakımlardan Hegel'in tinin fenomenolojisini, özellikle de efendi ve köle diyalektiğini anımsatan) yükselen bir evreler dizisi yoluyla gelişimi, Tanrı'nın dolayımsız olarak karşısında duran 'sonsuz ben'de doruk noktasına ulaşır: 'Ben, benin kendisiyle kendisine değer biçtiği standartla orantılı olarak güçlenir ve standart Tanrı olduğu zaman, sonsuzca keskinleşir. ... Sadece bir ben, şu tikel birey olarak, Tanrı'nın huzurunda olmanın bilincinde olduğu zaman, işte sadece o zaman sonsuz bendir; ve bu ben, o zaman Tanrı'nın huzurunda günah işler.'[28] Bu son değerlendirmenin de ima ettiği gibi, umutsuzluk yerini daha az meşakkatli ve acılı olmayan bir hâle bırakır. Tanrı'nın huzurunda olmanın tam olarak bilincinde olma, 'günahın zıddı iman olduğu için', bireye 'günah ve iman arasındaki mümkün en açık tercihi sunar.'[29] *Ölümcül Hastalık*'ın Kierkegaard'ın takma adlarından biriyle, imanından emin Hristiyan Anti-Klimakhus adıyla yayınlanmış olması, ve 'Islah ve Uyanışa Dair Bir Hristiyan Psikolojik Serim' başlığını taşıması mânidardır. Bununla birlikte, Anti-Klimakhus'un Hristiyan inancını büyük bir güçle olumlayışı agnostiği niçin ikna etsin? Kierkegaard, seçimin özgür olsa dahi, kesinlikle keyfî ve gelişigüzel olmadığı hususunda taviz vermez. Kendi kendisinin bütünüyle bilincinde olan birey, sadece iman ve günah arasında bir tercih yapabilir.

---

[26] A. g. e., s. 55.
[27] A. g. e., s. 75.
[28] A. g. e., s. 112.
[29] A. g. e., s. 115.

Ama ahlâk ya da dinle ilgili sorularda entellektüel bakımdan karşı konamaz kanıtlar yoksa eğer, şüpheci ya da agnostiği aynı sonuca ulaşması için, ne ikna edebilir? Kierkegaard'ın buna verdiği cevap, bir dizi ayrı 'varoluş küreleri'ni veya 'hayatın akışı içinde ortaya çıkan evreleri' ayrıntılı olarak serimlemekten meydana gelir. En önemli kararımız, hayata, aralarında bir seçim yapmamız gereken, alternatif yaklaşımlara ilişkin öznel kavrayışımız tarafından şekillendirilebilir. O, öncelikle, özü itibariyle kesin karar yoksunluğu içinde geçirilen bir hayatı tasvir eder. 'Estetik varoluş', boş ve gayesizce sürüklenen, bağlantısız ve son çözümlemede anlamsız hazlarla ruh hâllerinin belirlediği bir hayattır. Estetik birey, 'ruhun anlık tutkusuna' av olur ve onun nihaî yazgısı, hüzün ve sıkıntıdır:[30]

> Ruhum o kadar ağır ki, düşüncem artık onu taşıyamaz, hiçbir kanat çırpışı onu gökyüzüne kaldıramaz. Hareket ederse de, bir büyük fırtınanın yaklaştığı sırada alçaktan uçan kuşlar gibi, yerde sürüklenir. Bir depremi haber veren bir bunalım, bir tasa, varlığımın en derinlerinde kuluçkaya yatar.[31]

Zaman zaman Kierkegaard'ın kendi sefih gençliğini tasvir eden bir eser olarak da değerlendirilmiş olan *Ya/Ya Da*'nın birinci bölümünün ismi meçhul yazarı, varoluşun aşırı değersizliği üzerinde oldukça sıkıcı (ve böylelikle de, muhtemelen en etkili) bir biçimde durur.

Ya/Ya Da'nın ikinci cildi, estetik kürenin kararsız ve amaçsızca sürüklenen kişisinin tersine, 'Düşünürün, içsel bakımdan tam anlamıyla bir teslimiyet olan kritik kararlarda (örneğin, meslek, evlilik ve imanla ilgili kararlarda) kendisini şekillendirmek ve yenilemek suretiyle, değişmez bir ahlâkî gerçekliğe bağlandığı' oldukça farklı bir ahlâkî varoluş küresini açımlar.[32] İkinci cildin birinci kısmı, 'evliliğin estetik değeri' konusunda, Hâkim William diye biri tarafından ilk cildin estetik mülahazalarının aksi sahibine yazıldığı sanılan uzunca bir mektuptan meydana gelir. Estetik bakış açısından kutsanan romantik aşk, sadece gelip geçicidir. Onun ebedî olma iddiası bir kandırmacadır, zira 'onun iddia ettiği ebedîlik', 'zamansal olan üzerine inşa edilir.'[33] Yalnızca Hristiyanın evliliğidir ki, aşkı evlilikle birleştirir ve böylelikle de, onu

---

30 Kierkegaard, *Either / Or*, cilt 1, s. 26.

31 A. g. e., s. 28.

32 H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, s. 9.

33 Kierkegaard, *Either / Or*, cilt 2, s. 28.

hem düşünümsel ve hem de ebedî hâle getirir. Estet [güzelden anlayıp, güzellikle ilgili şeyleri meslek edinen kimse, çev.], ödevi 'aşkın düşmanı' olarak görse bile, ödev gerçekte aşkın dostudur. Evlilik, aşka süreklilik ve istikrar kazandırarak, onu bir toplumsal sorumluluk bağlamı içine oturtur. Cazibesini belki biraz yitiren vazifeşinas aşk, aynı zamanda belli ölçüler içinde tevekkülü, tutku ve arzunun imkânlarından bir vazgeçişi ihtiva eder.[34] Evlilik kararıyla örneklenen ahlâkî hayat son çözümlemede pek de cazip olmayan bir hayat gibi görünüyorsa, bu, onun sadece, bütünüyle uygun bir dinî varoluşa giden yolda bir geçiş evresini temsil etmesinden dolayı, böyledir. Ahlâkî küre, varoluşun toplumsal boyutuna tekabül eder. O, toplumsal uzlaşıma sadece boyun eğmenin tehlikeleriyle, bu durumun ifade ettiği özgürlükten 'yeis içinde' vazgeçişi barındırır.

Her ne kadar imanı seçme de muhakkak ki bir kez daha kolay bir seçim olmasa bile, sadece, din tam anlamıyla doyurucu bir varoluş imkânı sunar. Sahici varoluşun kendi kendisinin tam olarak bilincindeki bireyselliğine, yalnızca din cevap verebilir. Dinî kürenin yalnızca ahlâkî olanın alternatif bir tezahürü olmaması, burada, Kierkegaard'ın yorumu için can alıcı bir öneme sahiptir. Gerçekten de, dinin gerekleri ahlâklılığın talepleriyle bağdaşmaz dahi olabilir. Tanrı'nın irâdesi, yalnızca en güçlü insanî duygulara değil, fakat en derin ahlâkî kanaatlerimize de aykırı düşebilir. Kierkegaard bunu, Tanrı'nın İbrahim'den oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini isteyen emrine ilişkin bir tartışma yoluyla gösterir. Aşikâr bir haklılandırma ya da neden olmadan inen bu emir, hem babanın evlat sevgisinin doğal duygusal bağlarına ve hem de anlaşılabilir bir insan toplumunun temel ahlâkî ilkelerine ters düşer. Mutlaklığı ve koşulsuzluğuyla, Tanrı'nın emri, dinî alanın ahlâk alanından kesin olarak ayrılışını gösterir.

> Kendisinden istenenin hakikaten bu olması durumunda, oğlunu kurban etmeyi hâlâ istiyor olmasına rağmen, o Tanrı'nın kendisinden İsmail'i istemeyeceğine inandı. O, insanî hesaplama diye bir şey söz konusu olamayacağı için, saçma olanın bir gereği olarak iman etti, ve ondan bunu isteyen Tanrı'nın talebinden bir süre sonra vazgeçmesi gerçekten de saçmaydı.

---

[34] A. g. e., s. 149, 37. Bu ihtimaller, ilk cildin esteti için, Don Juan tarafından kişileştirilir. Birinci cilt Mozart'ın *Don Giovanni* adlı operasıyla ilişki içinde, 'musikî erotik'e ilişkin uzun bir tartışmayı ihtiva eder.

> Dağa tırmandı, bıçağın parladığı o anda bile, Tanrı'nın İsmail'i istemeyeceğine iman etti.[35]

İbrahim'in öyküsü, imanı, 'korkunç bir paradoks', 'bir cinayeti Tanrı'yı memnun eden kutlu bir eylem kılmaya muktedir bir paradoks, İsmail'i İbrahim'e geri veren, inanç tam tamına düşünmenin iflâs ettiği yerde başladığı için, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı bir paradoks' olarak gösterir.[36]

Kierkegaard'a göre, demek ki, bizim, iman insan aklına, doğasına ve ahlâkına uymasa bile, ya da belki uymadığı için, inanmamız gerekmektedir. İnsanî ölçüler içinde makul ve anlaşılır olan bir inancın, insanın ahlâkî sezgisine uygun düşen bir imanın ayırd edici bir manası yoktur. Dinin eşsiz değerini, onun indirgenemezliğini kanıtlayan şey, dinin saçmalığıdır. Ama o zaman, insan varlıkları, akıldışı, doğa karşıtı ve ahlâkdışı buldukları bir şeye niçin inansınlar? Kierkegaard'ın Hristiyanlığa dair fideist yorumu, inanca geçişi, 'imanın temellendirilemez bir atılımı' veya *saltus mortale* olarak takdim eder.[37] O, inanç lehine temel bir tercihin bir kez yapıldığı zaman, dinî yaşamın olağanüstü büyük değerinin aşikâr hâle geleceğini kabul eder. Onun çok çeşitli ve ustalık dolu yazıları, gerek inançsıza ve gerekse salt klâsik Hristiyana söz konusu dinî yaşamın muhtevasıyla ilgili bir fikir vermeyi amaçlayan kahramanca teşebbüsler olarak görülebilir. O, çağdaşlarının kendi kendinin bilincindeki otantik kararın aciliyetinin farkına varmalarını sağlamayı, konformist bir toplumun uyuşturucu etkisini dengelemeyi ümit eder. Kierkegaard aynı zamanda, dinî yaşamın özce içselliğini, ve yerleşik Kilise'nin sadece dışsal törenlerinin beyhudeliğini ortaya koyan güçlü ve ateşli bir argüman sunar. Onun tarihsel delilleri, yerleşik Kiliseyi ve zahit Hristiyanları ihtiva eden 'nesnel Hristiyanlık' dediği şey, tümüyle uygunsuz bir mahiyettedir. O, hakikî Hristiyanlığın tam ve acımasız gereklerini gözden kaçırır. Hristiyan bu gereklerin yerine getirilemez olduğunu kabul etmeli, ama yine de onları yerine getirmeye karar verip, sürekli bir gerilim hâli içinde yaşamalıdır. Kierkegaard, tıpkı halkı dinî uyanışa teşvik eden vaiz gibi, içsel yenilenmeye, Hristiyanlığın

---

35 S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 65. Sartre, *Existentialism and Humanism*'de İbrahim'in öyküsüne daha farklı bir yorum getirir.

36 S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 82.

37 Deyim, Jacobi'den gelmektedir: bkz., Hoffmeister, *Wörterbuch der Philosophichen Begriffe*, s 532. Kierkegaard ifadeyi Lessing'ten alır: bkz., Kierkegaard, *Philosophical Fragments* ve krş., A. Hannay, *Kierkegaard*, s. 97-99.

başlangıçtaki saflığına ve katılığına dönüşe davet eder. O, bu anlamda, Protestanlığın gelişiminde kesinlikle yeri olan bir şahsiyettir.

Bununla birlikte, Kierkegaard, genel olarak felsefe için de önem taşıyan bir düşünürdür. O, imanın doğasını aydınlatma teşebbüslerinde, insanın durumuyla ilgili öznel ya da, daha sonraki terimlerle ifade edildiğinde, 'egzistansiyel' hakikate de ışık saçar. Varoluş problemine getirdiği çözüm her zaman ikna edici olmadıysa bile, onun problemle ilgili teşhisi güçlü bir tanıdır. O, iman ve inançsızlık arasındaki tercihe olan yoğun ilgisinde, özgürlükle sorumluluğun önemini gözler önüne serer. Aydınlanmanın teorik aklının her ikisinde de pek bir yardım sağlamayacağı konusunda, şüpheye hemen hiç yer bırakmaz. Bireysel varoluş ve karara dönük vurgu, modern kent yaşamının sahtelik ve içtensizliğine ilişkin bir eleştiriyle tamamlanır. Meslekî bakımdan ilerlemeye meraklı kimse ve materyalistin her daim yüzeyde yaşayışı da kınanır. Kierkegaard'ın kaygılı korku ya da tasa, umutsuzluk, özgürlük, sahicilik gibi ana kavramları, onun insan varoluşunun temel boyutlarıyla ilgili keşfi, günümüzde varoluşçuluğun menşei olarak görülmektedir. Bununla birlikte, Kierkegaard'ın keşiflerinin, her halükârda oldukça eksantrik bir birey olmuş birinin otobiyografik düşünceleri olmak bir yana, sadece tikel bireylerin az ya da çok müteesir olabildikleri olumsal psikolojik hâllerin tasvirleri olarak düşünülmemiş olması, bu daha sonraki gelenek açısından can alıcı bir öneme sahiptir. Onlar, daha ziyade insanın öznelliğinin ayrı mekânının haritasını çıkarma yönünde güçlü bir teşebbüs olarak görülmelidirler. Kierkegaard'ın din savunuculuğunun sonraki varoluşçuları her zaman ikna etmemiş olması, ironiktir.[38]

---

[38] Martin Buber ve Gabriel Marcel de dahil olmak üzere, önemli bir varoluşçu teoloji geleneği, Kierkegaard'ın yazılarından hiç kuşku yok ki, etkilenmiştir. 'Teistik varoluşçuluğa' ilişkin kısa bir yorum için, bkz., F. Copleston, *Contemporary Philosophy*, 10. bölüm. Daha genel bir çerçeve içinde varoluşçuluğa ilişkin açık ve anlaşılır bir giriş için bkz., J.Macquarrie, *Existentialism*.

Friedrich Nietzche[39]

Friedrich Nietzche (1844–1900), 1888 yılına, çıldırmazdan kısa bir zaman öncesine kadar, Kierkegaard'ın yazılarıyla tanışmadı ve, ilk bakışta, onun Kierkegaard'la ortak pek az şeyi var gibi görünür. Nietzsche dine şüpheyle bakıyordu; nitekim, Nietzsche adı 'Tanrı'nın ölümü'nü ilân eden bildirisiyle, dinî inancın artık savunulabilir bir tarafı kalmadığı, ve bunun Batı kültürü ve uygarlığı için kaçınılmaz birtakım içerimleri olduğu kanaatiyle birlikte anılır. Onun din karşısındaki şüpheciliği, zaman zaman düpedüz bir din düşmanlığına dönüşür. O, Pascal ve ilk Hristiyanların imanını, Kierkegaard'ın tasvirine birçok bakımdan benzer olan bir dille, 'aklın, "tinin özgürlüğünü, gururunu, özgüvenini topyekün kurban etmeyi, ve aynı zamanda köleliği, kişinin kendisiyle alay edişini, kendi kendisine zarar verişini" içeren uzun süreli bir intiharı' olarak tasvir eder.[40] İkisi arasında, herşeye karşın, benzerlikler de vardır. Nietzche de, tıpkı Kierkegaard gibi, dinî inancı rasyonel ilkelere dayandırma teşebbüslerine olduğu kadar, Aydınlanma deizminin cansız soyutlamalarına da şüpheyle bakmaktaydı.[41] O, ondokuzuncu yüzyılda, dinî değerler cazibesini yitirdikçe, yavaş yavaş güç kazanmaya başlayan, yararcılık benzeri laik ahlâk felsefelerine de pek değer vermez. O gerek dinî ve gerekse laik varyantları, Aydınlanma rasyonalizminin nihilistik sonuçlarından kaçınmaya yönelik kendini beğenmiş ve ürkek teşebbüsler, uzlaşımsal burjuva ahlâkıyla olan ilkesiz uzlaşımlar olarak değerlendirir. Nietzcsche, Hegel'in tarihsel diyalektiğine de aynı ölçüde düş-

---

[39] Aşağıdaki sayfalarda, Nietzsche'nin düşüncesine ilişkin olarak kısa ve, itiraf edilmelidir ki, sistematik bir yorum sunulmuştur. Yazılarının denemeci ve aforizmatik formu ve paradoksal üslubunun, onun düşüncesinin özü itibariyle gayri sistematik doğasını yansıttığı teziyle ortaya çıkan, başka bir Nietzsche görüşü daha vardır. Bu Nietzsche yorumu, örneğin A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* tarafından öne çıkarılır.

[40] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 57. Gerçekte Nietzsche, hem Hıristiyanlığa ve hem de İsa'ya karşı, bu alıntının telkin edebileceğinden, çok daha ayırtılı bir tavır sergiler.

[41] Bkz., Nietzsche'nin *Untimely Meditations* adlı eserinin ilk bölümü olan, 'Papaz ve Yazar David Strauss'ta Strauss'un rasyonel dinine karşı olan geniş kapsamlı polemiği. Burada o, 'yeni dinin bir inanç olmayıp, bilimle tam tamına aynı düzeyde bulunduğu, ve dolayısıyla, hiçbir şekilde din olmadığı' saptamasında bulunur.

mandır.[42] O, Kierkegaard'ın sistematik bir felsefenin Aydınlanma düşüncesi içindeki ahlâkî boşluğu doldurabileceğiyle ilgili şüphelerini paylaşır ve tıpkı onun gibi, tarihsel süreç ya da kollektif sosyal aktörler yerine, bireysel olana ve şimdiki ana değer verir. Öte yandan, Nietzsche nihilizmin Kierkegaard'ın sergilediği türden hayli gelişmiş manevralarla altedilemeyeceğine de inanır. O, 'herşeyi tek bir vuruş ya da tek bir sözcükle çözmeyi' ve böylelikle de 'evrenin muamma çözücüleri olmayı arzulayan' sistematik filozoflarla her türden metafizikçi için geçerli olan karakteristik bir zayıflıktan sakınma azim ve kararlılığındadır.[43] Kierkegaard, herşeyi Tanrı'ya inanma kararına dayandırdığı zaman, her ne kadar entellektüel değil, fakat pratik olsa dahi, buna paralel bir eğilimin kurbanı olur. Oysa, Nietzsche'nin tepkisi çok daha farklıdır. O, Aydınlanma rasyonalizminin mantığından kaçmak yerine, aklın eleştirel gücünü daha bile büyük bir acımasızlıkla uygulamaya koyulur.

Bu nedenle, Nietzsche, her ne kadar din düşmanlığını, Aydınlanmanın özgür düşünürleriyle paylaşsa da, modernlikle irtibatlandırılan yaygın inanç yitiminin kesin ve ağır sonuçlarının daha yoğun bir biçimde farkındadır. En aşırı şekliyle, Tanrı'ya duyulan inancın yerine sadece, buna benzer bir inancı, insana tapınmayı geçiren hümanizmin araya girişi, gerçekte bu sonuçların tam olarak farkına varılmasını geciktirmiştir. Herşey bir yana, bilim adamları yardım görmeyen insan aklının doğal evrenin yasalarını keşfetme yeteneğine sahip bulunduğunu kanıtlamışlardı. Sanatı ve mimarisiyle, şiiri ve felsefesiyle Rönesans, insan vücudunun güzelliği ve insanın başarılarının, benzer bir özgüvenle kutsanışını ifade etmekteydi. Hümanist teoloji, dini insanın değer ve akıl kavramlarına daha sıkı sıkıya uyacak şekilde yorumladı. Kimileri, daha da radikal bir biçimde, insanın kendisini tanrısal yasaya tâbi kılmaya artık ihtiyaç duymadığı sonucuna ulaştı. Feuerbach, insanın mübalağa edilen, ve kendini aşağılayarak varolmayan bir Tanrı'ya yansıtılan yabancılaşmış yeteneklerinin yeniden, insanın kendisine mâl edilmesi gerektiğini savundu. Ahlâk doğrudan doğruya, insan yaşamının değeriyle onun başarılarına dayandırılmalıydı.[44] Bununla birlikte, 'insan'dan daha büyük bir varlığın olmadığı düşüncesiyle birlikte gelen özgüvenin hızı, buna bağlı

---

42 Kaufmann'ın yorumuna göre, Nietzsche, Deleuze'ün düşündüğü gibi, Hegel'e, diğerleri kadar düşman değildir. Bkz., W. Kaufmann, *Nietzsche*, s. 235-46 ve G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 5. bölüm.

43 Aktaran Kaufmann*Nietzsche*, s. 204.

44 Bkz., yukarıda 3. bölüm.

olan, Tanrı olmadığında, insanın metafiziksel önceliğe sahip olma iddiasının bundan böyle temelsiz olduğunun farkına varılmasını geciktirmişti. İnsanın kendini Tanrı önünde küçültmesi, Yaratıcı'yla özel bir ilişki içinde olma daha az ölçülü haddini bilmezliğini beslemiştir. Şu hâlde, 'Tanrı'nın ölümü'yle birlikte, hümanizm kendisini, uçurumun kenarında, aşağıya düşüşü sadece bilgisizlik nedeniyle gecikmiş olarak asılı duran karton kutunun rizikolu durumunda bulur. Kendisine hâlâ özde dinî konsepsiyonların nüfuz ettiği bir felsefe, dinin vefatının indirdiği yıkıcı darbeyi elbette farkedemez. Hümanizm de, tıpkı metafizik gibi, imanın bir türü olarak kalır.[45] Bilimsel gelişmelerin, bu bağlamda insanın konumuyla ilgili önemli sonuçları olmuştur. Kopernik astronomisi, dünya ve onunla birlikte insanın, sanılmış olduğu gibi, evrenin merkezinde olmadığını gösterdi. Dünya dönmektedir ve onun sakinleri yüzeyindeki toz zerrelerinden biraz daha fazla bir şeydir: 'Kopernik'ten beri, insan merkezden '*x*'e [bilinmeyene, çev.] doğru yuvarlanmaktadır.'[46] Ondokuzuncu yüzyılda, Darwin'in evrim teorisi bizim hayvan ve ilkellerle olan akrabalık bağımızı teyid eder. İnsan varlıkları, sadece bir doğal ayıklanma süreciyle evrim geçirmiş olan bir dizi ayırıcı özniteliğe sahip hayvanlardır, başka hiçbir şey değil.[47]

Nietzsche, hümanizmin iddialarının nârinliğini, her hâlde kendisinden önceki bütün düşünürlerden daha açık ve seçik bir biçimde görür. Onun hümanizme dair eleştirisine, hakikat, akıl, güzellik ve iyilik idealleri karşısındaki tavrı aracılığıyla yaklaşmak mümkündür. Hümanizm için, insanın neredeyse Tanrı'ya benzer olan konumunu, salt hayvanî varoluşa olan aşkınlığımızı teyid eden şey, bizim bu ideallere erişebilmekliğimizdir. Bir filolog ve klâsik sanat âlimi olan Nietzsche, ayrı bir sanat türü olarak trajedinin antik Yunan'daki kökenlerine ilişkin tartışmasında, bu idealleri çepeçevre saran gizem bulutlarını dağıtır. Hümanizm için, antik Yunan'ın sanat alanındaki başarıları, güzellik, ahenk ve yetkinlik ideallerinin ilham verici bir cisimleşmesini ifade eder. Oysa, Nietzsche daha ilk kitabında, Yunan trajedisinin kökenlerini insan bilincine tedirginlik veren terimlerle açıklar. Buna göre, sanat sürekli gelişimini, biri Apolloniak, diğeri ise Dionysiak olmak üzere, temelde iki zıd

---

45 Bkz., Nietzsche, *Gay Science*, s. 347, s. 287-90.

46 Nietzsche'den aktaran Kaufmann, *Nietzsche*, s. 122.

47 Bkz., C. Darwin, *The Origin of Species*, özellikle 14. bölüm. Herşeye rağmen, Nietzsche *Gay Science*'da, Darwin'in 'varoluş mücadelesi' öğretisi karşısında, anlaşılmaz derecede tek yanlı, eleştirel bir tavır takınır.

kudretin karşılıklı etkileşimine borçludur. Tanrı Apollon, Yunan şiiri, heykeltraşlığı ve görsel sanatlarının düzen ve ahengiyle, ve 'acılarla dolu bir dünyanın içindeki bireysel insanın kimliğini' koruyan 'bireyleşim ilkesi' (*principium individuationis*)yle irtibatlandırılır.[48] Kaufmann'ın da açıkladığı gibi,

> Apollon klâsik Yunan dehasının, Winckelmann ve Goethe tarafından yüceltilen yönünü, ahenkli ve ölçülük güzellik yaratma gücünü, kişinin, sanat eserlerinden daha az olmamak üzere, kendi karakterini şekillendirme kudretini, 'bireyleşim ilkesi'ni; en iyi sonucu Yunan heykeltraşlığında veren, şekil verme gücünü temsil eder.[49]

Oysa, hâlâ Schopenhauer'ın etkisi altında bulunan Nietzsche için, düzenli görünüşler ve güvenlikli bireyselliğin dünyası, özünde bir yanılsamadan başka hiçbir şey değildir. Apollon aynı zamanda düşlerle, 'içerideki fantezi dünyasının, hayatı hem mümkün ve hem de yaşanmaya değer kılan, hoş yanılsamalarıyla' birleştirilir.[50]

Apolloniak sürekli olarak temeldeki kaos ve gerçekliğin birliğiyle, Schopenhauer'ın metafiziğinin, Dionysiak olanda ifadesini bulan, gayrikişisel 'irâde'siyle savaşmaktadır.[51] Dionysos ise, müzik, sarhoşluk ve Bakhüs şenlikleriyle oyunun kollektif birliğinin tanrısıdır. Sarhoşluk, 'beni tam olarak unutmaya' ve daha derin bir bilgeliğe erişmeye, bizi başka insanlarla doğadan ayıran aldatıcı bağları aşmaya neden olur.[52] Kaufmann'ın da ifade ettiği gibi, 'Dionysos sarhoşun tüm formları ve kodları yıkma tehditinde bulunan çılgınlığının, tüm sınırlara açıkça meydan okuyan sonu gelmez kavganın; zaman zaman müzikte duyumsadığımız nihaî vazgeçişin... sembolüdür.'[53] Nietzsche'nin yorumu, Yunan kültürünün duruluk ve ahenginin, Platon'un Formlarının ezelî-ebedî dünyasıyla doğrudan bir temas içinde bulunan duru ve uyumlu zihinlerin dışavurumundan ziyade, Dionysos'un yaratıcı, ama aynı zamanda yıkıcı güçleri üzerinde kazanılmış bir zaferin ürünü olduğunu dile getirir. Sanat, ahenkli bir evrenin yansıması olduğu için değil, fakat düzensizli-

---

48 Schapenhauer'dan aktaran Nietzsche, *Birth of Tragedy*, s. 16; 14-6.

49 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 128.

50 Nietzsche, *Birth of Tragedy*, s. 16.

51 Bkz., Schopenhauer, *The World as Will and Representation*.

52 Nietzsche, *Birth of Tragedy*, s. 17.

53 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 128

ğin yaratıcı bir tarzda üstesinden gelme olduğu için, değerlidir.[54] Klâsik sanatta yüce, 'korkunç olanın sanatsal fethidir.'[55] Özellikle de Aeskhylos ve Sophokles'in trajedileri, iki çatışan ilkenin ideal karışımını temsil eder. Bununla birlikte, Batı kültürünün bu yaratıcı evresinde Apolloniakla Dionysiakın nazik dengesi Euripides'le 'çileci Sokratesçiliğin' birleşik etkisi altında heder edilir. Ahlâk alanına tümüyle Apolloniak anlaşılabilirlik, bilinç ve bireysellik terimleriyle bakarken, sanata kendisine yabancı bir ahlâkî amacı zorla kabul ettiren kişi, Sokrates'tir. Sonuç, 'ilkel ve kudretli Dionysiak öğenin trajediden atılması ve trajedinin Dionysiak olmayan sanat, ahlâk ve felsefe üzerinde yeni baştan inşa edilmesidir.'[56] Nietzsche'nin yorumu, açıktır ki, hümanist sanat ve güzellik konsepsiyonu için önemli bir meydana okumadır. Sanat, insan varlıklarının tanrı'nınkilere yakın yeteneklerinin kanıtı olmak bir yana, sadece, Dionysiakın kaotik, çılgın ve yıkıcı gücünün değişime uğramış bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Bu, Nietzsche'nin sanatı değersiz bir şey gibi gördüğü anlamına gelmez. Tam tersine, o Schopenhauer'dan sanatın varoluşa mâna kazandırdığı inancını miras alır. Sadece sanattır ki, varoluşun dehşeti ve saçmalığına bağlı tiksintiyle karışık düşünceleri, hayatla barışık düşüncelere dönüştürebilir.[57]

Hümanist hakikat konsepsiyonu söz konusu olduğunda, işler, Nietzsche'nin ellerinde, güzellik idealinden bile kötü gider. Sokrates'in sanat ve estetiği ahlâkî ve entellektüel amaçlara tâbi kılması, başka bir yanılsamayla, 'nedensellik tarafından yönlendirilen rasyonel düşüncenin varlığın derinliklerine nüfûz edebileceği ve varlığı yalnızca bilmeye değil, hatta *ayarlamaya* dahi yetili olduğu sarsılmaz inancıyla' yakından ilişkilidir: 'Bu yüce metafiziksel yanılsama, bilimin içgüdüsel refakatçisidir...' Nietzsche, Batı metafiziksel geleneğinin, en azından Sokrates'ten beri, gerçekliği çarpıtma gibi, karmaşık ama verimsiz bir teşebbüs içinde olduğunu düşünür. Metafizik, 'insanlığın temel yanlışlarını ele alan, fakat konu aldığı yanlışları, sanki onlar en temel hakikatlermiş

---

54 Krş., Thomas Mann'ın, Nietzsche tarafından etkilenmiş olan, *Death in Venice* adlı romanı. Burada, sanatsal başarı, bozukluk ve hastalık üstündeki nâhin bir zaferin sonucu diye anlaşılır.

55 Nietzsche'den aktaran Kaufmann; bkz., *Nietzsche*, s. 131. Nietzsche Yunanlıların mücadele (veya *agon*) takıntısını da takdir edip, çatışmayı içinde kültürün oluştuğu canalıcı öğe olarak değerlendirir.

56 Nietzsche, *Birth of Tragedy*, s. 59.

57 A. g. e., 7, s. 40.

gibi gören' bilimdir.[58] 'Duyularımızın tanıklığını *tahrif edişimizin* nedeni akıldır'; 'duyularımızın sağladığı delillere yüklediğimiz anlam, onu ilk kez olarak bir yalanla, örneğin birlik yalanıyla, maddesellik yalanıyla, töz, süre yalanıyla tanıştırır...' Doğrudan doğruya Kant'a verilmiş bir karşılık gibi görünen, Kant'ın temel tecrübe görüşünü, oldukça farklı bir nokta üzerinde durarak dahi olsa, kabul eden bu yorumunda, Nietzsche fenomenal görünüşler dünyasının varolan 'tek dünya olduğunu, "gerçek" dünyanın ona sadece *yalanla eklendiğini*...' savunur.[59] Kant'ın nesnel tecrübenin transendental ben tarafından kuruluşu olarak gördüğü şeye, Nietzshe yalan ve aldatma adını verir. Hakikat herşeye karşın vardır, fakat o yalnızca öznel görünüşlerin kaotik akışında, duyularımızın tanıklığında bulunur.[60] Nietzsche'nin Aydınlanmanın eleştirel aklını radikalleştirmesi, onu pozitivizmden çok da uzak olmayan bir konuma getirir. Nietzsche, işte bu bağlamda, Kant'ın felsefedeki Kopernik devrimine yeni bir dönüşüm daha kazandırır:

> 'Kant'ın sentetik *a priori* önermeler nasıl mümkündür?' sorusunu, 'Neden bu tür yargılara inanma zorunluluğu bulunmaktadır?' sorusuyla değiştirmenin tam zamanıdır —başka bir deyişle, bizler gibi varlıkların bekâsı için, bu tür yargıların doğru olduğuna inanılması gerektiğini kavramanın artık zamanı gelmiştir.[61]

Bizlerin, inançlarımıza metafiziksel temeller sağlama nâfile işiyle meşgul olmak yerine, inançlarımızın gerçek kökenlerini, onların varolma nedenlerini araması gerekmektedir. Bu 'jeneolojik' yaklaşımı bir kez benimseyince, bu kökenlerin, hümanistlerin düşündüklerinden çok daha aşağı olduğunu görmeye başlayacağız. Yanlıştaki aldatma ve hatta bilgenin 'saf ışık saçan' bakışı'nın gizlediği açgözlülükteki hakikati keşfedeceğiz. 'Daha yüksek olanın daha aşağı olandan çıkmasına, şu ya da bu şekilde doğmuş olmasına asla *izin verilmemesi* gerektiği'nde ısrarlı olmak, tam tamına filozofun başka bir önyargısıdır.[62]

---

58 Friedrich Nietzsche, *Human, All to Human*, s. 22.

59 Nietzsche, *Twilight of Idols*, s. 36.

60 A. g. e.

61 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 24. Kant'ın Kopernik Devrimi konusunda, bkz., yukarıda, s. 18-9. Nietzsche'yi neredeyse bir pozitivist gibi gören bir yorum için bkz., H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831–1933* ve M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*.

62 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 15 ve *Twilight of Idols*, s. 37.

Nietzsche, insanî deneyimin diğer alanlarının gizemsizleştirilmesi için de, bu jeneolojik yaklaşımı uygular. Onun özellikle ilgilendiği konu ahlâktır. Aydınlanma düşünürleri, ahlâkın dinî temelinden şüphelendikleri zaman, bunun yerine 'insan'ın doğal yeteneklerine duyulan bir inancı geçirme temayülünde oldular. (Rousseau'yla birlikte) Uygarlığın ya da (Goodwin'le birlikte) devletin yıkıcı etkilerinden kurtarıldığında, insan doğal olarak iyidir ya da en azından iyileşmeye veya ıslah olmaya muktedirdir.[63] Hume gibi hislerine yenik düşmeyen bir şüpheci bile, 'çıkar veya intikam ya da kıskançlığımızın doğal eğilimimizi saptırmadığı yerde, bizim doğal insanseverliğimizden dolayı, her zaman toplumun mutluluğunu, ve dolayısıyla da, karşıtından ziyade, erdemi tercih ettiğimizi' kabul eder.[64] Nietzsche'nin ahlâka ilişkin jeneolojisi, daha az güven tazeleyicidir. Ahlâkı bundan böyle doğal bir şey olarak göremeyeceğimize göre, Nietzsche 'ahlâkî önyargılarımızın kökenlerini' araştırıp bulmaya koyulur ve onları Hristiyanlığa geri götürür. Sonuç sadece, Aydınlanma şüpheciliğinin herşey bir yana ortak hedefi olan Hristiyan inancının doğruluğuna yönelik bir meydan okuma değil, fakat daha ziyade, en ateistlerin bile, olduğu gibi korumak istedikleri Hristiyan değerlerine bir meydan okumadır.[65] Nietzsche'ye göre, bu değerler orta sınıfın kadîm aristokrat ahlâkı karşısında kazandığı tarihî ve hayli esef verici zaferi temsil eder. Acıma, alçakgönüllülük, fedakârlık, kendilerinden daha iyi olanların yüksek konumlarını yerle bir etme kavgası içinde olan fesat kölelerin çıkarlarına hizmet eden değerlerdir. İyi ve kötüye dair bu 'köle ahlâkı', iyi ve kötü arasındaki daha aristokratik zıtlıkla karşı karşıya getirilir. Cesaret, cömertlik ve âlicenaplık gibi değerler, 'kendileriyle eylemlerini tümüyle aşağı, alçak, bayağı ve avamî olanla tam bir zıtlık içinde, en yüksek düzeyde iyi kişiler ve eylemler diye ortaya koyan, kendini üste yerleştirmiş soylu, güçlü ve yüce gönüllünün kudretini ve hayatiyetini yansıtır.'[66] Nietzsche'nin jeneolojisi, tedirgin edici bir ihtimale yol açar: 'Şimdinin, muhtemelen gele-

---

63 Başka birçok Aydınlanma düşünürü gibi, Rousseau için de, kadın zorunlulukla erkek kadar doğal olarak iyi değildi. Bkz., J.-J. Rousseau, *Emile* ve W. Goodwin, *Enquiry concerning Political Justice*.

64 Hume, *Enquiry concerning the Principle of Morals*, s. 227.

65 Kaydadeğer bir istisna, hiç kuşku yok ki, Marquis de Sade'dır.

66 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (1887), s. 26. Nietzsche'nin 'soykütüğü' yöntemine ilişkin bir yorum için, bkz., M. Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', s. 149-64.

cek pahasına, "iyi"de, daha rahat, daha az tehlikeli, fakat aynı zamanda daha vasatî ve değersiz bir biçimde yaşanmasına imkân veren bir tehlike, bir ayartma, bir zehir, bir uyuşturucu benzeri bir şey aslî olarak varolsaydı eğer, acaba ne olurdu?'[67] Uzlaşımsal laik ahlâk, Hristiyan değerlerini cisimleştirdiği ölçüde, insan uygarlığının en yüksek tezahürü olmaktan çok, insanın 'en yüksek kudreti ve ihtişamının' önündeki bir engel olabilir.

Nietzsche'nin ahlâka ilişkin jeneolojisi, Sigmund Freud'un psikanalitik teorilerini haber veren bir dizi keskin psikolojik analizle pekiştirilir.[68] Nietzsche'nin gözlemleri, veciz düsturları, görünüşte ahlâkî veya diğerkâm davranışın menşeindeki bencil güdülenmeyi gözler önüne seren Dean Swift gibi hicivcilerle La Rochefoucauld gibi 'ahlâkçıların' meydana getirdiği gelenek içinde yer alır. Bencillik en iyi niyetlere dahi baskın çıkar: 'Bencillik en zekî adamdan bile daha zekîdir.'[69] *Human, All too Human* [İnsanca, Pek İnsanca]'nın ahlâkî ve psikolojik analizleri de, aynı şekilde, uzlaşımsal olarak övülen insanî duygu ve tavırların gerisindeki gerçek güdülenmelere işaret eder. Nietzsche Hristiyanlığın karakteristik erdemi olarak gördüğü acımaya ilişkin ünlü incelemesinde, La Rochefoucauld'ya gönderimde bulunur: 'Sakatlar ve zihinsel özürlüler arasında' yaşayın, der Nietzsche,

> 've kendinize, onların dokunaklı figan ve yakınmalarının, talihsizliklerini teşhir edişlerinin, temelde onlarla birlikte olan insanlara *acı verme* amacı taşıyıp taşımadığını kendinize sorun: demek ki, bunların ifade ettiği acıma, güçsüz ve mazlumlar için, onlara, tüm zavallılıklarına rağmen, her halükârda bir *güce*, acı verme gücüne sahip olduklarını gösterdiği kadar, bir tesellidir de.'[70]

Köle ahlâkının değerlemelerinin temelinde, güçsüz veya 'tepkisel' bireylerin stratejileri bulunmaktadır. Oysa, aristokratik değerler, daha büyük bir tasvip görerek, güç ya da kudretin görünümleri diye değerlendirilir. Buna göre, minnettarlık, güçlü ya da 'etkin' bireyin, onun gü-

---

67 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* , s. 20.

68 Freud üzerine, bkz., aşağıda, 6. bölüm, s. 217-21.

69 'L'Amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde', 4. maksim, La Rochefoucauld (1613–80), *Maximes et réflexions diverses*, s. 25 (çeviri bana ait).

70 Nietzsche, *Human, All too Human*, 1. bölüm, 50, s. 38-9 ve krş., *The Anti-Christ*, 7, s. 118.

cünü ispat eden, bir ifadesidir. 'O, daha nazik bir intikam şeklidir. Güçlü insanda minnettarlığın telâfisi söz konusu olmasaydı eğer, o güçsüz görünecek ve güçsüz biri olarak kabul edilecekti. Her iyi, yani başlangıçta güçlü olan cemaatin minnettarlığı ilk elden ödevleri arasına yerleştirmesinin nedeni budur.'[71] Adalet, doğal iyilikseverliğin çıkar gözetmeyen bir dışavurumu olmaktan ziyade, 'bir mücadele kesin bir sonuca yol açmayan karşılıklı zararla sonuçlanacağı' zaman, 'yaklaşık olarak eşit güç durumları kabulü altında, mukabele ve mübadeledir.'[72] Kötücül eylemler, 'kendi varlığını koruma dürtüsü, veya daha doğru bir deyişle, bireyin haz elde etme ve acıdan sakınma niyeti tarafından güdülenir.' Onlar, sadece, birey daha güçlü bir bireye ya da yığına tâbi kılındığı zaman, kötü olup çıkarlar.[73] Genel olarak, değerlere, 'etkin' ya da 'tepkisel', güçlü ya da zayıf bireylerin bakış açılarında bulunan kaynakları aracılığıyla kıymet takdir edilir ve onlar, işte buna bağlı olarak da, tasvip edilir veya yerilir. Değerler, temeldeki evrensel 'güç istemi'nin değişen görünümleridir:

> İyi nedir? —İnsandaki güç hissini, güç istemini, gücün bizatihi kendisini arttıran herşey.
> Kötü nedir? —Zayıflıktan doğan herşey.[74]

Nietzsche bu anlamda, Fransız ahlâkçılarından ziyade, gerçekte Spinoza'ya yakındır. Hakikaten, Nietzsche Spinoza'nın felsefesiyle ilk kez olarak karşılaştığı zaman, 'yalnızlığım [*Einsamkeit*] ... şimdi en azından iki kişinin yalnızlığı [*Zweisamkeit*] oldu' tespitinde bulunmuştur.[75] Farklılık, La Rochefoucauld için, egoizmin bulup ortaya çıkarılmasının ahlâkî kınamayı gerektirmesi olgusunda yatar: Pascal'ın sözleriyle, 'ben iğrençtir.'[76] Diğerkâmlık, erişilebilir olmasa bile, arzu edilir bir şeydir. La Rochefoucauld'nun duruşu, onun benin dolambaçlı manevralarını, kendi analizine göre, hiçbir insanın hiçbir zaman erişemeyeceği müstahkem bir mevkiden kınayışı itibariyle, hâlâ hissedilir bir biçimde Hristiyanca bir duruştur. Oysa, özgeci bir biçimde eyleme iddiaları karşı-

---

71 Nietzsche, *Human, All too Human*, 1. bölüm, 44, s. 42.

72 A. g. e., s. 1. bölüm, 92, s. 49.

73 A. g. e., s. 1. bölüm, 99, s. 53.

74 Nietzsche, *Anti-Christ*, 2. s. 115.

75 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 140.

76 'Le moi est haïssable' (çeviri bana ait); bkz., B. Pascal, *Pénsees*, s. 82.

sında aynı şekilde şüpheci bir tavır takınan Spinoza, kişisel çıkarı tüm değerlemelerimizin meşru temeli olarak görür. Etik, *kõnatus* veya her bireyin özünü meydana getiren, 'kendi varlığını koruma arzusu' ya da 'istemi'ne dayanır. O, tam ve gereği gibi anlaşıldığında, etiğin gerçek temeli olan kişisel çıkardan çok, riyakârlık ve körlüğü kınar. Spinoza, aynı zamanda, organizmanın giderek artan yetkinliği ve hazzına tekabül eden 'etkin' duyguları 'edilgen' duygulanımlardan ayırd eder. Nietzsche'nin ahlâkî ve psikolojik araştırmaları da, onu buna paralel bir biçimde, hem varolan tepkisel ahlâk çeşitlerini açıklayan ve hem de 'tüm değerlerin tersyüz edilmesi', ve 'iyiyle kötünün ötesinde', daha etkin değerlerin keşfi için temel sağlayan, evrensel bir güç istemini öne sürmeye sevkeder.[77]

Güç istemi kavramı, evrensel bir başkalarına tahakküm etme ya da ötekileri boyunduruğu altına alma istemini yansıtan bir şey diye, çoğunluk yanlış anlaşılmıştır. Oysa, Nietzsche için, güç istemi dünyevî güç arzusuna eşdeğer değildir. Tam tersine, Nietzsche'nin psikolojik araştırmaları, engellenmiş olan karşı konulmaz güç arzularıyla başkalarına zarar verme ihtiyacı duyanların güçsüzler olduğunu gösterme amacı güder. Güçlünün böyle davranmaya ihtiyacı yoktur. Güçlü birey ufak tefek zorbanın veya binbir dolap çeviren nevrotiğin tam tersi olan biridir. Onun eylemleri ve erdemleri, tahakküm altına alma arzusundan ziyade, bağımsızlık ve gücün tezahürleridir. Bundan dolayı, her ne kadar Julius Caesar gibi bir dünya hükümdarı Nietzsche'nin güçlü birey örneklerinden biri olsa da, çoğu zaman Goethe ve Schopenhauer gibi sanatçı veya filozoflar model olarak gösterilir. Hakikaten, güç, ifadesini, en açık bir biçimde 'kendi-kendini aşma'nın bütün formlarında bulur. O, çileciliğin aşikâr kendini yadsıyışında dahi belirgin olarak vardır, zira 'insanın kendi kendine uyguladığı çileci eziyet mümkün en büyük güç duygusu'dur.[78] Özdenetim, eğilimleri disiplin altına alma ve merhametsiz eleştiri; bütün bunlar, bireyde daha büyük bir güç ve yetkinliğee yol açmaları durumunda, güç istemi tarafından harekete geçirilirler.[79]

---

[77] Krş., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* ve *Spinoza: Practical Philosophy*'nin 2. bölümünde yer alan, Kantçı ahlâk anlayışının tam karşıtı bir ahlâk olarak Spinozacı etiğe ilişkin yorum.

[78] Kaufmann, Nietzsche, s. 196 ve krş., F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 'Of Self-Overcoming', s. 138.

[79] Nietzsche cinselliğin insan eyleminin en temel motifi olduğunu da açıkça yadsır, ve bunun yerine, cinselliği güç isteminin özel bir örneği olarak değer-

Nietzsche'nin genel olarak din ve özel olarak da Hristiyanlığa karşı olan tavrında, bu bakımdan da bir ikircillik söz konusudur. O, Hristiyanlığın kurucusunun 'yaptığı ve istediği' şey anlamında, hem tarihsel bir birey olarak İsa'ya ve hem de 'İsa'nın yolunu takip edenlere' önemli bir saygı besler. İsa, kendisine başkaları tarafından yapılan kötülüklere boyun eğmek isteyen, çok nadir bulunur bir birey olarak övülür.[80] Öte yandan, İsa'ya inanma, sorumluluktan kaçmanın ve tepkisel ya da zayıf bir irâdenin ifadesidir. Özellikle de Lutheryen formu içinde iman, başka türlü doğru olanı yapmaya muktedir olmadığını hisseden birey için bir sığınaktır. Kendi kendini aşma, hayvanî içgüdü ya da bencil eğilimlerin bertaraf edilmesine de eşdeğer değildir. Bu, 'tutkularla onları sözcüğün her anlamı içinde kesip atarak mücadele eden' Kilise'nin teamülüdür: Onun 'uygulaması', 'tedavisi' *iğdiş etme*dir. Güç, daha ziyade, tıpkı en yüksek sanatın düzen ve kaos, Apolloniak ve Dionysiak arasındaki çetin bir dengeyi ihtiva etmesi gibi, tutkunun her daim hâkimiyetinin süregelen geriliminde, 'bir arzuyu tinselleştirme, süsleme, ilâhlaştırma' teşebbüsünde çok belirgin hâle gelir.[81] Nihayet, Spinoza için olduğu kadar Nietzsche için de, güçlü birey, aynı zamanda rasyonel bireydir. Onun Hristiyanlığa büyük bir sıklıkla yönelttiği eleştirilerden biri, Hristiyanlığın akla olan düşmanlığı, 'zihni feda edişi'dir: 'Hristiyanlık aynı zamanda, *entellektüel bakımdan* iyi-teçhiz edilmişlikle tam bir karşıtlık içindedir. —o, Hristiyan aklı olarak, sadece marazî bir zihni *kullanabilir*, ahmakça olan şeylerin tarafını tutar.'[82] Kaufmann'ın anlaşılır yorumuna göre, Nietzsche rasyonaliteyi büyük kudretin bir göstergesi olarak alır: 'Rasyonalite... insana kendisi üzerinde egemenlik kazandırır; güç istemi de, o özü itibariyle "özgürlük içgüdüsü" olduğuna göre, sadece rasyonalite sayesinde gerçekleşebilir.' Güç, 'insanın en kutlu inançlarını rasyonalitenin kesinliğine tâbi tutmaya gönüllü oluşuyla' ölçülür.[83] Güç istemi, Pascal veya Kierkegaard tarafından işlenen aklı feda etme suçunun tam zıddıdır.

Bununla birlikte, güç isteminin eğilip bükülmez taleplerinden kaçınmanın tek yolu din değildir. Nietzsche, ilerlemeye ve tarihin nihaî

---

lendirir: Öte yandan, Nietzsche Hıristiyanlığın cinsellik karşısındaki olumsuz tutumuna da karşı çıkar. Bkz., Kaufmann, *Nietzsche*, s. 222.

80 Bkz., R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, s. 186.

81 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 'Morality as anti-Nature', 1, s. 42.

82 Nietzsche, *Anti-Christ*, 52, s. 169.

83 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 230, 232 ve krş., Hollingdale, *Nietzsche*, 4. bölüm.

anlamına duyulan bir inanca da aynı ölçüde şiddetle karşı çıkar. Hegel'in iddialı diyalektik sistemi, dinin başka yolları takip ederek peşi sıra gitme diye, Tanrı'nın inayetinin yerine tarihin ikame edilmesi olarak görülür.[84] Hayat problemi, şu andaki varoluşa sadece, Mutlak tinin önceden tayin edilen uzlaşımına giden yolda bir evre olarak değer veren bir tarih felsefesi tarafından, çözülmek yerine, ertelenir. Marks'ın materyalist tarih konsepsiyonu da, yapı bakımından aynı şekilde, eskatolojiktir. Sınıf savaşının tarih öncesinde yaşanan acıların, yalnızca, komünizme erişmede gerekli oldukları sürece, anlamı vardır. Nietzsche, tarih felsefesine her iki anlamda da kökten bir biçimde karşı çıkar. O, ondokuzuncu yüzyıl düşüncesine damgasını vuran tarihsiciliğe karşı, diyalektik olarak dolayımlansa dahi, ilerlemenin kaçınılmazlığı diye bir şeyin olmadığını öne sürer. O, bireysel varoluşun dünyadaki tarihsel sürecin kollektif failleri tarafından yutulmasına da, yine aynı nedenden dolayı karşı çıkar. Anlamlı ya da değerli olan bütünün tarihsel yazgısı değil, fakat bireyler, özellikle de istisnaî bireylerdir: 'Hayır, *insanlığın amacı* onun sonunda bulunmaz, fakat sadece onun *en yüksek sembolleri*nde bulunabilir.'[85] Tarih, ister Hegelci tin ya da ister Marksizmin toplumsal sınıfları yoluyla anlaşılsın, bireysel varoluşun anlamı, bir tarih felsefesi tarafından teyid edilmekten ziyade, yitirilir.

Varoluşun anlamı, tarihin en son evresi ya da nihaî amacında bulunamıyorsa eğer, bu takdirde onun şu anın yoğunluğunda aranması gerekmektedir. Varoluşun anlamı şu andaki tecrübenin dolayımsızlığında yatar: 'Yetsin artık oluş, bırakın var olayım.'[86] Nietzsche böylelikle, 'kurtuluşu ilerleme süreci içinde aramayan, fakat kendisi için, dünyanın tek tek her anda tamamlandığı ve amacına erişildiği, tarih-üstü insan' idealine sürüklenir.[87] Onun ünlü 'ebedî tekrar' (veya 'ebedî dönüş') öğretisi, 'bir şekilde erişilebilir olanı olumlamayla ilgili bu en yüksek formül', hâlihazırdaki varoluşun değerinin bu anlamda tasdikinden başka bir şey değildir.[88] Burada ebedîliğin anlamı, zamanın sonsuzca ya-

---

84 Krş., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 5. bölüm.

85 Nietzsche, 'On the Uses and Disadvantages of History for Life', *Untimely Meditations*, s. III.

86 Wagner, *Five Songs by Mathilde Wesendocnck*, 'Genug des werdens, lass nich sein' dizesi (çeviri bana ait).

87 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 147.

88 F. Nietzsche, 'Ecce Homo', *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, s. 295.

yılımında değil, fakat anın yoğun niteliğinde bulunur. Güçlü, yaşamı olumlayan bireyin sevinci, ifadesini, şimdiki anın ebedî tekrarını olumlamak isteyen 'kader aşkı'nda (*amor fati*) bulur: 'Bütün sevinçler herşeyin ebedîliğini ister.'[89] Nietzsche, 'gözü oluştan uzaklaştırıp, varoluşa ebedî ve istikrarlı olanın karakterini kazandırana, sanat ve dine doğru yönelten' 'tarih-üstü güçlere' de, işte bu nedenden dolayı değer verir.[90] Bir diğer deyişle, nihaî ve en yüksek değer, hangi zamanda varolurlarsa olsunlar, istisnaî bireylerin kültürel, entellektüel ya da kişisel başarılarında yatar. Sokrates veya Platon, İsa ya da Julius Caesar, Goethe veya Spinoza hiç aşılamayan, muhtemelen asla da aşılamayacak olan bireylerdir.

Nietzsche'nin bireysel yaşantıyla şimdiki ana dönük vurgusu, aynı zamanda uzlaşımsal politikayla göreli olarak mesafeli olan bir ilişkiyi imler. Kaufmann'ın da ifade ettiği gibi, Nietzsche 'kişisel yetkinliği modern dünyanın dışında arayan antipolitik birey temasını' geliştirir.[91] Şurası muhakkaktır ki, her ne kadar onun 'efendi ırk' ve 'güç istemi' gibi gözde terimlerinden bazıları daha sonra Nazi filozoflar tarafından kullanacak olsa bile, Nietzsche'yi faşizmin yükselişinden, sadece alelacele bir okuma sorumlu tutabilir.[92] Onu bir ırkçı veya milliyetçi biri olarak görmenin de haklılandırılabilir yanı pek yoktur. O, vasatîlik ve birörnekliğin temel güçlerinden biri olarak gördüğü milliyetçilik ve ulus-devletine karşı da, açık ve seçik olarak düşmanca bir tavır takınır. Özellikle de Alman milliyetçiliği ve yeni Reich'ı hor görür. O, kültürün gelişimi için harekete geçirici bir güç olarak, ırk karışımını savunur ve —tam tamına nasyonal sosyalist liderliğin kendi arzularına düşkün hay-dutlarını değil de— 'çelikten özdenetimi yerleştirip geliştiren filozof ve sanatçıların, gelecekteki uluslararası karışmış ırkını' 'efendi ırk' olarak düşünür.[93] Bu yanlış Nietzsche okumasından kısmen, onun hayatının sonlarına doğru yakalanmış olduğu delilik sorumludur. Zira,

---

89 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, s. 332. Nietzsche'nin ebedî dönüş kavramı Kierkegaard'ın 'tekrar' kavramıyla paralellik gösterir. Bkz., S. Kierkegaard, *Repetition* ve krş., Hannay, *Kierkegaard*, s. 66-72.

90 Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 120.

91 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 418. Bu Nietzsche yorumuna yakın zamanlarda K. Ansell-Pierson, *Nietzsche contra Rousseau* ve M. Warren, *Nietzsche and Political Thought* tarafından itiraz edilmiştir.

92 Bkz., J. P. Stern, *Nietzsche* ve J. A. Bernstein, *Nietzsche's Moral Philosophy*.

93 Kaufmann, *Nietzsche*, s. 303.

o yaşamının son on yılında kızkardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche'nin kontrolü altında kalmıştır. Kızkardeş, saf ırktan Arî bir sömürge yaratmak üzere, Paraguay'da birkaç yıl geçirmiş olan yeminli bir Yahudi düşmanı ve Alman milliyetçisiydi. Kardeşinin rahatsızlığı sırasında ve onun ölümünden sonra, ideolojik inançlarını desteklemek için, Nietzsche'nin yazılarıyla el yazmalarının kontrolünden istifade etti. Naziler, kendi adlarına entellektüel delillere acil olarak ihtiyaç duymaktaydılar ve bunlar, Förster-Nietzsche tarafından gönüllü olarak sağlandı. Nietzsche'nin üslubu, bilinçli olarak tasarlanmış bir biçimde gayrisistematik, aforizma ve çoğu zaman da ironi yüklü olduğu için, yanlış anlama çok daha kolaylaşır. Onun, daha sonraki megalomani vakalarından her zaman pek de kolaylıkla ayırd edilebilir olmayan mizah duygusu, başkaca yorum güçlüklerine yol açar. Öte yandan, Nietzsche'nin elitist, antidemokratik ve antiliberal olduğunu yadsımak zordur. O, insanlığın değerinin, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa toplumunun vasatî kitlelerinden ziyade, istisnaî bireylerinde bulunduğundan emindir.[94]

O hâlde, Nietzsche, dinî inanç yitimiyle hümanizmin boşluğunun, Darwin'in *homo sapiens*'in özel konumuna yaptığı bilimsel tahribat ve ondokuzuncu yüzyıl ahlâk ve toplumunu destekleyen değerlere yönelik yıkıcı ama aynı zamanda özgürleştirici darbeler benzeri, göstergelerine tepki gösterir. Hristiyan ahlâkının doğaüstü ruhu ortadan bir kez yok olunca, onu gerçekte olduğu şekliyle, her ne ise o, yani insanî güçlerin tam ve eksiksiz gelişimiyle bağdaşmaz olan bir köle ahlâkı olarak tanımamız gerekmektedir. Nietzsche Hristiyanlıkla uzlaşımsal burjuva ahlâkının riyakâr ötedünyacılığını da küçümser. Nietzsche, katı nihilizm ihtimaliyle, sıkıntı çekerek de olsa, yüzyüze gelmekten kaçınmaz. O, Dostoyevski'nin bir karakterinin sözlerinde, 'insanoğlunun ölümsüzlüğe olan inancının ortadan kalkması durumunda, ... hiçbir şeyin artık daha fazla ahlâksız olmaması, herşeye izin olması' ihtimalini dikkate alır.[95] Nietzsche'nin uzlaşımsal ahlâka uyguladığı teşrih, nihilizmin kucağına düşmeye karşı koymaya muktedir bir düşünmeyi gözler önüne sermeyi amaçlar. Ve, en azından bir nesep çizgisi takip edildiğinde, Nietzsche'nin bireye, yaratıcılık ve şu ana dönük vurgusu Jaspers, Marcel, Sartre ve Camus'nün varoluşçuluğuna yansır. Otantiklik ve bireyin

---

94 Nietzsche'nin kadınlar karşısındaki tavrı konusunda, bkz., P. Patton, ed., *Nietzsche, Feminism and Political Theory*.

95 F. Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*.

yaşamıyla ilgili sorumluluğu (zaman zaman belirsiz anlamlı dahi olsa) başat değerler hâline gelir.

Bununla birlikte, özellikle Fransa'daki göreli olarak oldukça yeni olan yorum dalgaları, Nietzsche'nin antihümanizmine daha fazla, fakat onun istisnaî ve kahraman bireyleri açık ve seçik olarak kutsayışına daha az önem verir. Temelde Heidegger'den ilham alan— Bu görüşe göre, Nietzsche, her tür metafiziğe karşı amansız bir saldırı başlatırken, Batı felsefesi geleneğiyle onun 'ontoteolojik' hakikat arayışından daha radikal bir kopuşu ilan eder.[96] İşte bu Nietzsche, Gilles Deleuze'ün 'önermeleri, filozofları saf aklın bürokratları olacak, rasyonel yönetici bir mekanizmanın bildirimleri olarak değil de, seyyar bir savaş makinesinin ürünleri olarak anlaşılabilen', karşı-felsefe' veya 'göçebe düşünce' adını verdiği felsefe türünün icracısıdır.[97] Bu söylem, nihaî bir hakikat türünü veya gerçekliğin bilgisini amaçlamaz. '"Gösteren" gerçekte, despotun değiştirdiği son felsefî kılık olduğu için', tek ya da değişmez anlamlılık asla amaçlanmaz.[98] Anlamların yazar ya da okuyucunun sahiplenici kavrayışından kurtarılmasına imkân tanınır. Nietzsche'nin özdeyişlerle yüklü, mecazî ve latifeci üslubunun belirsiz anlamlılıkları, onun ince alay ve nüktesi, şu hâlde, sadece formel birtakım özelliklerden daha fazla bir şey olup, tüm kural ve uzlaşımları tahrip eden bir söylemin özünü meydana getirir. Göçebe düşünce için, gerek dil ve gerekse dünya, Allison'un sözleriyle 'sistematize edilmeyi, ayrı ayrı kısımlardan meydana gelecek şekilde kategorize edilmeyi ve son çözümlemede de, bir dilsel tertip veya hile, basit bir tanım ya da öz veya form ile taşlaştırılmayı reddeden bir tür bereket ya da zenginlik' sergiler.[99] Güç istemi ve yaşamı olumlama iyi ve kötünün ne kadar ötesindeyse, özne ve nesnenin, anlam ve hakikatin de o kadar ötesindedir. Zira hakikat ve felsefe, 'hakikatin bu hakikatsizliğinin bir [diğer] adı' olan 'kadın'ın yerine geçirilir. Kadın ve 'yazı', Derrida'nın okumasına göre, Heathcliff gibi, yıkıma doğru sürüklenen felsefenin 'penismerkezci' kategorilerini altüst eder: 'O, sonsuz, dipsiz derinlerden, özsel herşeyi, her tür kimliği, bütün münasebetlerle her özelliği kendine, suyun altına doğru çeker. Bu şekilde körleşen felsefî söylem iflâs eder ve kendi yıkımına

---

96 M. Heidegger, *Nietzsche*, ve bkz., yukarıda, s. 97-8.

97 G. Deleuze, 'Nomad Thought', s. 149 ve krş., G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*.

98 Deleuze, 'Nomad Thought', s. 149.

99 David B. Allison, *The New Nietzsche*, s. XIV.

doğru paldır küldür sürüklenmeye bırakılır.'[100] 'Bu andan itibaren de, o yazıyla ilgili bir konu olduğu kadar, salt üslûpla ilgili bir konu olup çıkar.'[101]

Jean-Paul Sartre ve Fransız Varoluşçuluğu

Varoluşçuluğun, her hâlde en iyi tanınan filozofu olan olan Jean-Paul Sartre (1905–80), karmaşık ve çok ilginç bir şahsiyettir. Modern felsefenin büyük bir bölümü ve Fransız felsefesinin hemen hemen tamamı ile birlikte, onun için de, Descartes'ın yöntemsel şüphesi ve *cogito*su önemli bir hareket noktası meydana getirir. Bununla birlikte, o felsefî yöntemini, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik metodunu benimseyerek oluşturur. Yine de, Sartre esas, bir varoluşçu özgürlük filozofu, politik bakımdan angaje bir entellektüel ve, yaşamının sonraki döneminde de, Marksizm teorisyeni olarak etkili olmuştur. O, varoluşçu bir filozof olarak, daha önce Kierkegaard ve Nietzsche'de karşılaşılan konuları —ve aynı zamanda Heidegger'in ilk dönem felsefesinde, daha ontolojik bir görünüm altında ortaya çıkan temaları— yeniden ele alıp işler. Onun eserleri, çok çeşitli insanlık durumları ve duygu hâllerinin duyarlılık ve ayrıntı zengini açımlamalarını içerir. O da, tıpkı Kierkegaard gibi, kısa öykü, oyun ve felsefî romanlardan, geleneksel felsefe serimleri kadar politik denemeler ve biyografiye kadar uzanan, bir diskürsif üslûplar yelpazesinden yararlanır. Sartre, Kierkegaard ve Nietzsche'den, bireyin, dinî ya da estetik ve kültürel deneyimi yerine, toplumsal varoluşuna tanıdığı ayrıcalıklı statü bakımından, farklılık gösterir. Daha önceki varoluşçuların çoğundan farklı olarak, Sartre daha ilk baştan, insan bedeni, cinsellik ve öznelerarasılıkla ilgilenir. Onun daha toplumsal ve somut olan yaklaşımı, entellektüelin politik deneyimi ve eyleminden başka, 'angajman'ı üzerine yaptığı kuvvetli vurguyla tamamlanır.

---

100 Jacques Derrida, 'The Question of Style', s. 179.

101 A. g. e., s. 188. Bu 'postyapısalcı' konuların daha sonraki gelişimi için, bkz., aşağıda, 6. bölüm. Postmodernist 'fail' teorisine katkı yapan düşünür olarak Nietzsche yorumu için, bkz., M. Warren, *Nietzsche and Political Thought*.

Sartre'ın temel eseri olan *Being and Nothingness* [Varlık ve Hiçlik] 1943), Heidegger'in, 'varlığın', insan varoluşunun ya da 'dünya içindeki 'arlığın' perspektifinden, anlamına ilişkin ontolojik-hermeneutik ana- izini geliştirir. Yine de, Sartre'ın ilgileri daha ilk baştan farklılık gös- erir. Heidegger'e göre, bu, Sartre'ı, *Varlık ve Zaman*'ı varoluşçu bir ri- ale diye yanlış anlamaya sevkeder.[102] Sartre'ın ontoloji alanındaki uzun e yorucu serüveni, Kant tarafından açık seçik olarak formüle edilmiş olmakla birlikte, yeterince ikna edici bir çözüme kavuşturulamayan, eylerin nedensel bir biçimde belirlenmiş bir düzeni olarak tecrübe et- iğimiz bir dünyada, özgürlük ve sorumluluğumuzu nasıl açıklaya- ileceğimiz problemine bir çözüm getirmeye yönelik bir teşebbüs o- arak anlaşılabilir. Sartre, zihin veya bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi, özgürlük imkânını, idealizm tuzağına düşmeden koruyabilmek ama- ıyla, yeni baştan düşünürken, realizm ile idealizmin tam ortasından eçen zorlu bir yol tutar. İdealizmin, kaba maddeselliği ve olumsallığı çinde dünya hakkında —dünyanın, formel ya da özsel veya ideal yapı- ına karşıt olarak, 'varlığı' veya varoluşu hakkında— hiçbir şey söyleye- neyeceği, Sartre için aşikâr bir şeydir.[103] İdealizmin merkezinde, kendi çinde duyumlar (izlenimler ya da ideler) ihtiva eden bir tür hazne ola- ak, yanıltıcı bir bilinç görüşü bulunmaktadır. Sartre 'beslenme ve sin- lirimi çağrıştıran' bu bilinç görüşünü, onun belli bir cazibesi dahi olsa, esinlikle reddeder: 'Hepimiz, şeyleri ağına çeken, onları beyaz bir kö- ükle kaplayıp yavaş yavaş sindirmek suretiyle, kendi maddesinin ay- ılmaz bir parçası hâline getiren örümcek-zihin görüşünü kabul ettik. Bir masa, bir taş, bir ev nedir? Belirli bir "bilinç içerikleri" kümesi, bu çeriklere yüklenmiş olan bir düzendir.'[104] O, söz konusu bilinç görü- ünü aşmak için gerekli olan ipucunu fenomenolojide ve özellikle de, zihin veya bilincin ayırıcı özelliğinin, onun 'yönelimselliği' veya 'bir esneye doğru yönelmişliği' olduğu kavrayışında bulur. Sartre yöne- imselliğin, bilinci —zihni veya 'içeriklerini' şeyler ya da şey-benzeri arlıklar olarak tasarlama anlamında— şeyleştiren herhangi bir bilinç örüşünden radikal bir kopuşu gerektirdiğini düşünmektedir. O, kendi- ini çok iyi bir biçimde tanımlayan göz alıcı bir üslûpla, bilinci dünya-

---

102 J. -P. Sartre, *Being and Nothingness*. Heidegger, Sartre'ın kendi düşüncele- rine ilişkin yorumunu reddetmekteydi: M. Heidegger, 'Letter on Humanism', *Basic Writings*.

103 Öz ve varoluş ayırımı konusunda bkz., yukarıda, s. 141-43.

104 Sartre'dan aktaran Aronson, 'Une Idée', *Jean-Paul Sartre*, s. 97.

daki nesnelere doğru aktif bir 'patlama' olarak tanımlar. Aronson'un burada çok işe yarayan yorumu şöyledir:

> bilinç, 'bizi kendimizden ayıran, hatta onların gerisinde bir "ben" oluşturacak kadar boş zaman dahi bırakmayan, bağlantılı bir patlamalar' dizisiydi. Bu bütünüyle aktif bilinç, tümüyle ihtiyarîydi ve böyle bir bilinç hiçbir şey değildi. O sadece, kendisinin dışına, nesnelere doğru hareket ettikçe, varoluyordu.[105]

Ve, bir şey olmayan bir bilinç, elbette ki, hiçbir şeydir (*Varlık ve Hiçlik*'in başlığının gönderimde bulunduğu husus).

Sartre'ın bilincin şeyleştirilmesinin her türüne karşı gösterdiği mukavemet, onu Husserl'i, Kant'ın epistemolojik projesine geri dönmekle suçlamaya götürür. Gerek Kant ve gerekse Husserl, tecrübeyi, bir transendental benle, bilincin 'gerisinde' olduğu kabul edilen bir şeyle tanımlar. Ama ben bir kez bu şekilde (ister Descartesçı bir ben veya ruh ya da bir dünyaya ilişkin tecrübeyi mümkün kılan söz konusu transendental güç olarak) bir şey diye anlaşılınca, ben ile dünya arasındaki ilişkinin açıklanması hayli problematik hâle gelir. Kendi kavrayışının gerektirdiği sonuçları yanlış anlayıp yorumlayan Husserl, Sartre'a göre, Batı felsefesinin neredeyse ezelî-ebedî iki tuzağı olan solipsizm ve idealizmin kurbanı olmaktan kurtulamaz. Sartre'ın modern epistemolojinin kabullerinden daha radikal bir kopuşu hayata geçirme teşebbüsü, Heidegger'in temel ontolojiyi canlandırışına çok şey borçludur. Heidegger de, Husserl'i transendentalizme düştüğü ve özneyi, dünyayı unutmak pahasına, ön plâna çıkardığı için, eleştirir. Heidegger için temel ontolojik gerçeklik, analiz edilemez bir birim olarak 'dünya içindeki varlık'tır: Bilinçli varoluş ya da '*Dasein*' ve nesnel dünya, ayırılamaz bir birimin görünümleridir. Sartre, bundan sonra yolu, daha çok beden, duygular ve başka insanlarla olan ilişkiler üzerinde yoğunlaştığı için, Heidegger'den ayrılsa da, bilincin dünya içindeki varlığını açımlamaya geçer. O da, hiçbir çekince duymadan varoluşçu bir konuma yerleşir.

Sartre, bilinci, dünyadaki durumundan bağımsız olarak, şeyleştirici olmayan bir tarzda dahi olsa, tanımlamaya asla kalkışmaz ve böylelikle de, son çözümlemede, herşey bir yana, 'dünya içindeki varlığın' analiz edilemez birliğini çözümler.[106] 'İmge' ve 'imgelem' üzerine olan, ilk

---

105 Sartre'dan aktaran Aronson; bkz., Aronson, *Jean-Paul Sartre*, s. 90-1.

106 Krş., Sartre, *Being and Nothingness*, s. 3-4.

dönem, Husserl etkisiyle dolu, eserlerinde bile, Sartre bilincin ayırıcı doğasını bir tür hiçlik olarak belirler.[107] Algı bu bakımdan, özü itibariyle pasif ya da alıcı olduğu ve sanki saf bilince ait olmayan pek çok şey içerdiği için, bizi bilincin doğasına götürecek en iyi rehber değildir. Dikkatin salt algı üzerinde yoğunlaşması, dış duyumların sadece pasif bir alıcısı olan bir bilinç anlayışını teşvik eder. Bu türden bir alıcılık öğesinin hiç söz konusu olmadığı imgeleme ilişkin fenomenolojik analizin, zihnin yaratıcı kendiliğindenliğine açıklık getirmesi çok kuvvetle muhtemeldir. Sartre'ın analizine göre, imgelem algıdan hem daha kesin, hem de daha zengindir. Algılanan bir nesne, onunla ilişki içinde benimseyebileceğimiz bakış açılarının sonsuzluğuna tekabül eden, bir potansiyel görünümler ya da 'profiller' (*Abschattungen*) sonsuzluğuna sahiptir. Bu anlamda, algı tüketilemezdir. İmgenin göreli yoksulluğu, onun için, kendisinin farkında olmamızdan daha fazla hiçbir şeyin söz konusu olmaması olgusundan kaynaklanır. Bir imgenin varoluşu, sadece, bilinç tarafından algılanmasıdır (onda, *esse est percipi*dir). Bir sonuç olarak da, imgelem aynı zamanda daha kesindir. İmge 'hiçbir şey öğretmez. Asla bir yenilik izlenimi yaratmaz ve öznenin yeni bir yönünü hiçbir zaman açığa çıkarmaz. Onu bir topak içinde verir. Hiçbir tehlike, hiçbir tahmin söz konusu olmaz: Yalnızca bir kesinlik.'[108] İmgelemede ve algılamada söz konusu olan zihin içerikleri arasında, aynı zamanda açık bir fenomenolojik farklılık —bilinç açısından bir farklılık— vardır. İmge kendisini bilince, sadece bir imge olarak sunar ve işte bu anlam içinde, bir algıdan daha 'olumsuz'dur: 'İmge nesnesini *namevcut* diye ve kendisini de, yalnızca bir imge olarak sundu. İmgeleme tecrübesinin özünde, daha ilk baştan itibaren böyle bilinen ve kabul edilen olumsuzluk vardı.'[109] Sartre için, imgelem ve bilinç, ananitelik bakımından olumsuzdur ve bunlar en olumsuz olduklarında, en saf hâlde bulunurlar. Sartre'ın temel ontolojisinin düalizmi, onun daha ilk dönem eserlerinden başlayarak ana hatlarıyla belirgin hâle gelir:

> Benim bilincim asla bir şey olamaz, çünkü onun kendinde var olma tarzı, tam tamına kendisi için var olmaktır. O, halis âtalet olan bir şeyler dünyasıyla karşı karşıya gelen saf bir kendiliğindenliktir. Öyleyse, daha baştan iki

---

107 J. -P. Sartre, *Imagination: A Psychological Critique*(1936) ve *L'Imaginaire*.

108 Sartre'dan aktaran Aronson, *Jean-Paul Sartre*, s. 42.

109 Aronson, *Jean-Paul Sartre*, s. 41. Gerçekten de, Sartre saf imgelemin konumuna yaklaştıkça, giderek daha olumsuz ('yaratıcı' ve 'kendiliğinden') hâle gelen bir dizi zihin hâlini tasvir eder.

> ayrı varoluş türünü öne sürebiliriz. Zira, gerçekten de, şeyler cansız oldukları sürece, bilincin etkisinden kaçarlar; âtaletleri onların koruyucu araçları, özerkliklerinin bekçisidir.[110]

Bilincin olumsuz kendiliğindenliği âtıl ve olumlu bir varoluş alanıyla karşı karşıya getirilir.

Varlık ve Hiçlik'te, bu iki varlık düzeni, daha açık ve daha geniş kapsamlı bir biçimde 'kendinde-varlık' (*l'être-en-soi*) ve 'kendisi-için-varlık' (*l'être-pour-soi*) diye sunulur. 'Kendisi-için'in varlığı, Descartes'ı bilincin yönelimselliğini ya da 'konumsallığını' göz ardı etmekle suçlayan, ki bu son çözümlemede bir tözsel ruhun varoluşunu öne sürmeye götüren bir ihmaldir, bir Descartes eleştirisiyle takdim edilir. Sartre, böylesi bir şeyleştirici bilinç görüşünün sonucu olan problemlerden, bilinci 'konumsal bilinç' diye kesinlikle ontolojik bir tarzda tanımlamada ısrarlı olmak suretiyle, kaçınmayı ümit eder:

> Bir felsefenin ilk işi, şeyleri bilinçten uzaklaştırmak ve onun dünyayla olan doğru ilişkisini yeniden tesis etmek, bilincin dünyanın konumsal bilinci olduğunu bilmektir. Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için, kendisini aşması anlamında konumsaldır ve o kendisini bu aynı konumlamada tüketir.[111]

Bilincin özü, onun bir nesnel dünyanın nesneleriyle olan yönelimsel ilişkisidir. Bu görüşün mantıksal sonucu, Descartes'ın, 'düşünümsel' veya bilen bilinç olarak, epistemolojik ya da bilişsel bilinç yorumunun reddine karşılık gelir. Düşünümsel bilinç, 'bilmenin bildiğini bilmek olması' anlamında, daima ben-bilincini içerir. Descartesçı görüşte, bilincin gerçekten bilinç olabilmesi için, ona ben-bilincinin eşlik etmesi gerekir. Descartes'ın 'Düşünüyorum, o hâlde varım'ı aktüel olarak, sadece bu kabul üzerinde geçerli olur veya bir düşüncenin varoluşu, söz konusu düşünceyi düşünen birinin varoluşunun bilgisini içerir. Fakat bir nesne[ye ilişkin] bilincim onun bilincinde olduğumu bilmeyi içermek durumundaysa eğer, bu takdirde *ben*-bilincinin kendimin bilincinde olmayı bilmekliğimi içermesi gerekir. Buna göre, Descartesçı görüş, bilinci anlama çabamızda özne-nesne epistemolojik düalizmini gündeme getirirken, kaçınılmaz olarak sonsuz bir geriye gidişe yol açar. Bilincin bilgisi

---

110 Sartre'dan aktaran Aronson; bkz., *Jean-Paul Sartre*, s. 42.

111 Sartre, *Being and Nothingness*, s. XXVII.

olarak anlaşılan ben-bilinci, sadece bilincin söz konusu bilgisinin bilgisine sahip olursak eğer, mümkün olur ve bu da *ad finitum* sürüp gider.[112]

Buradan, Sartre'a göre, bilinci, epistemolojik bir tarzda değil de, 'benin kendisiyle bilişsel olmayan dolayımsız bir ilişkisi' olarak, 'düşünümsel olmayan bilinç' diye, ontolojik bir biçimde anlamamız gerektiği sonucu çıkar:

> Demek ki, düşünümün [refleksiyonun] üzerinde düşünülen bilinç karşısında hiçbir önceliği yoktur. Üzerinde düşünülen bilinci açımlayan düşünce değildir. Tam tersine, düşünceyi mümkün kılan, refleksif olmayan bilinçtir; Descartesçı *cogito*nun koşulu olan pre-refleksif bir bilinç vardır.[113]

Bir tür ben bilgisi olarak anlaşılan düşünüm, refleksif olmayan veya pre-refleksif bilinçten sonra gelir. Bilince her zaman, ben üzerine düşünümü mümkün kılan bir farkındalık eşlik eder, ama bilinç, onun başka bir bilincin yönelimsel ya da konumsal nesnesi olmasını gerektirecek şekilde, ben üzerine düşünüme bağlı değildir. Bilinci bu şekilde ele almak, bir önceki paragrafta da görmüş olduğumuz gibi, bir sonsuzca geriye gidişe yol açar.[114] Sartre'ın pre-refleksif bilinç görüşü, geriye gidişten kurtulabilir, bilinç burada artık, başka nesnelerle belirli bir ilişki içinde bulunan bir nesne olarak görülmez. Pre-refleksif bilinç 'nesneler(in) bilinci'dir, öyle ki 'in' burada, hiçbir özne ve nesne düalizminin söz konusu olmadığı hususunu ifade etmek amacıyla, parantez içine alınır. Buna göre, Descartes'ın bilişsel ya da 'düşünümsel' cogitosundan önce, şu hâlde, epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik olan, daha temel bir 'pre-refleksif cogito' gelir.

Bilinç, tikel zihin hâllerine dayanak olan veya onları taşıyan bir tözsel ego ya da 'ben'in varoluşunu öngerektirmediğine göre, bilincin varoluşu için, onun oluşu ya da görünüşü dışında, hiçbir şey gerekmez —bilincin '*esse*' ya da varoluşu, onun '*percipi*' ya da 'algılanmış olması'dır. Bu, 'algılanmış olmaları'nın varolmaları için gerekli olan tüm koşulları —Bishop Berkeley gibi idealistler dışında— tüketmediği gerçek nesnelerin durumuyla tam bir karşıtlık meydana getirir.[115] Algılanmış olma, maddî nesnelerin varoluşlarının gerek koşulu olmakla birlikte,

---

112 A. g. e., s. XXVIII.

113 A. g. e., s. XXIX.

114 A. g. e., s. XXVII.

115 Bkz., Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*.

yeter koşulu değildir. Eğer bir nesneyi gerçekten de algılarsak, bu takdirde o varolur; bununla birlikte, nesnelerin algılanmadıkları zaman da varolmaya devam ettiklerini kabul ederiz. Algılanmış olmanın, bunun tam tersine, kendi varoluşunun yeter koşulu olması, bilincin özünü oluşturur: 'Bilincin varoluşu bilincin kendisinden çıkar.'[116] Sartre, varoluşun bilincin sahip bulunduğu tek öz olduğunu, daha da büyük bir güçle öne sürer. O, bunu hazla haz bilincinin ayırılamaz olduğu gerçeğiyle örneklemektedir. Bilinçsiz haz diye bir şey olmadığı gibi, bir haz olmayan bilinçli bir haz diye bir şey de yoktur ve bu anlamda, bilinç aynı zamanda yanılmazdır:

> Bölünemez, çözülmez bir varlık —kesinlikle, varlık parçacıklarına benzer niteliklerine dayanak olan bir töz değil de, baştan sona varoluş olan bir varlık— vardır. Haz ben-bilincinin varlığıdır ve bu ben-bilinci de hazzın varlığının yasasıdır. Heidegger'in (her ne kadar, o bilinçten değil de, *Dasein*dan söz ediyor olsa dahi), 'bu varlığın "nasıl"ı (*essentia*), ondan genel olarak söz etmek mümkün olduğu sürece, onun varoluşu (*existentia*) yoluyla anlaşılmalıdır' diye yazdığı zaman, çok iyi bir biçimde ifade ettiği şey budur.[117]

Bilincin başka hiçbir özü yoktur, zira bu, onun aynı zamanda töze sahip olmasını gerektirecektir: 'Bilinç tözsel hiçbir şeye sahip değildir; o, sadece göründüğü şeyle aynı derecede varolması anlamında, saf "görünüş"tür.'[118] Ve elbette ki, bilinç yalnızca kendisine görünebilir. Bilinç, 'kendinde' varlıktan ziyade, 'kendisi-için' varlıktır. Daha kışkırtıcı bir biçimde ifade edildiğinde, bilinç dünyadaki bir şey değildir; o, hiçbir şeydir.

Sartre'ın 'kendinde' varlığa ilişkin görüşü de, kullanılan ontolojik terimler bakımından aynı ölçüde ekonomik olan bir açıklamadan meydana gelir. O, görünüşlerin gerisine Kantçı bir 'numen' ya da 'kendinde-şey'in yerleştirilmesine karşı çıkar, 'zira bir varolanın varlığı, tam tamına onun göründüğü şeydir [görünüşüdür].'[119] Öte yandan, dünyadaki gerçek şeylerin varlığı için, görmüş olduğumuz gibi, onların bilince görünmelerinden ya da algılanmış olmalarından daha fazla bir şeye gerek vardır. Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu, bilincin yöne-

---

116 Sartre, *Being and Nothingness*.

117 A. g. e., s. XXXI.

118 A. g. e., s. XXXII.

119 A. g. e., s. XXII.

limselliğinin bir sonucudur: 'Bilinç, bir şeyin bilincidir. Bu, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu, bilincin, kendisi olmayan bir varlık tarafından *desteklenerek* oluşturulduğu anlamına gelir.'[120] Sartre, burada nesnel dünyanın oluşumuyla ilgili fenomenolojik görüşe hayli yakın olan bir şeyi kabul eder. Bir nesnenin gerçekliği, kaçınılmaz olarak bilinemez ve kendisine erişilemez olacak, gerideki bir tözde değil, fakat görünüş dizilerinin 'tüketilemezliği' ya da 'sonsuzluğu'nda aranmalıdır. İmgelerle duyu algıları arasındaki farklılık, ikincilerin, bilince bağlı olmayan belli bir düzen içinde ortaya çıkmalarından meydana gelir. Örneğin, bir nesnenin çevresinde hareket ettikçe, nesneyle ilişki içinde yerleştiğimiz farklı perspektiflere tekabül eden bir algılar dizisi tecrübe ederiz. Bizler her ne kadar, cisimleşmiş varlıklar olarak —nesnenin çevresinde saatin yelkovanı yönünde veya aksi yönde hareket etmek suretiyle— dilediğimiz perspektifler dizisini seçebilsek de, bundan sonra ortaya çıkacak olan algılar dizisini keyfimize göre belirleyemeyiz. Aynı şekilde, mümkün algıların tüketilemez bir sonsuzluğunun olması, gerçek varolanların temel bir özelliğidir. Bir şeyi asla, mümkün her perspektiften göremeyiz. Dünyadaki 'varolanların' özü, öyleyse, söz konusu algılar dizisi ilkesidir: 'Bir varolanın özü, artık daha fazla bu varlığın oyuğuna yerleşmiş bir özellik değildir; onun özü, görünüşlerinin ard arda gelişini yöneten aşikâr yasa, dizinin ilkesidir.'[121]

Varolanların özü görünüş dizileriyle tanımlanırsa, bu takdirde, kendinde olanın, bilincin bu görünüşlerin kavramsal içeriğinin kendisine bağlı olduğu 'olumsuzlama' faaliyetinden önce, farklılaşmamış ve vasıfsız olumluluk olarak, çıplak varoluş diye anlaşılması gerekir. O, zamandışı ve öyleyse de, değişmezdir: 'O, ne edilgenlik, ne de etkinliktir'; o, ne zorunlu, ne de mümkün olup, sadece vardır; o, saf olumsallıktır; o, 'hem olumsuzlama ve hem de olumlamanın aynı ölçüde uzağındadır.'[122] Sartre'ın felsefî romanı *Nausea* [Bulantı]'nın kahramanı Roquentin, parkta oturmuş, bir ağacın köküne bakarken, çıplak, isimsiz varoluşun yarattığı tedirgin edici tecrübeyi yaşar:

> Sonra birden ortaya çıkmış, belirivermişti işte; apaçıktı, varoluş kendini vuruvermişti. Zararı dokunmayan bir kategori havasını kaybetmişti; nesnelerin hamuruydu o, şu kök varoluştan yoğrulmuştu. Daha doğrusu, kök, bah-

120 A. g. e., s. XXXVII.

121 A. g. e., s. XXII.

122 A. g. e., s. XLII, XL, XLI.

> çenin kapıları, sıra, yer yer güvermiş çimenler ortadan silinmişti; nesnelerin çeşitliliği ve bireyselliği bir dış görünüş, bir cilâdan başka bir şey değildi. Bu cilâ erimiş, karmakarışık, devâsa ve yumuşacık kitleler kalmıştı geriye; çıplak, hem de müstehcen ve ürkütücü biçimde kitleler.[123]

Öte yandan, zaman ve mekân içindeki farklılaşmamış varolanların tanıdık dünyası, bilincin olumsuzlama faaliyetine ya da 'yoksayış'ına bağlıdır: 'Hiçlik, dünyanın kendisiyle dünya olarak ana hatlarını kazandığı şey diye verilir.'[124] Tıpkı Heidegger gibi, Sartre da, kendi yoksayma olarak bilinç yorumunun temeline, varlıkla ilgili olarak soru sorabilen kişinin duruşunu yerleştirir. Bir soru ya 'evet' ya da 'hayır'la, olumlu veya olumsuz bir biçimde cevaplanabildiğine göre, Sartre ilk sorunun ardından, varlığın yokluk ya da olumsuzlukla tamamlandığını söyleyebilir: 'Sorunun kendisine atılan bir bakış birden bize, hiçlikle kuşatılmış olduğumuzu gösterir.'[125] Kendinde olana, bilincin olumsuzlama ya da yoksayışıyla ilişki içinde, sadece özgül özellikler yüklenebilir. Varlığı belirli bir biçimde tanımlamak, varlığa belli bir özellik ya da nitelik yüklemenin onu diğer özelliklerin meydana getirdiği bir diziden mahrum bırakması anlamında, onu olumsuzlamaktır.[126] Farklılaşmamış, nesnel gerçeklik olarak dünya bilincin yansıtımlarına [projeksiyonlarına] bağlıdır: 'Yokluk her zaman bir insanın beklenti sınırları içinde ortaya çıkar. ...Dünya, yokluklarını, onları önce imkânlar olarak öne sürmemiş olan birine açımlamaz.'[127] Başka bir deyişle, kendisiyle deneyimlerimizin ya da görünüşlerin düzenlendiği kavramsal çerçeve, bilincin yansıtımından başka hiçbir şey değildir. Farklı kavramsal çerçevelerin varoluşu, anlaşılır bir şeydir. Bilincin kendisi, işte bunun ötesinde, herhangi bir şey değildir; o, hiçbir şeydir.[128]

Dünyaya insan varoluşuyla birlikte giren hiçlik, başka bir isimle daha tanınmaktadır: 'O *özgürlük*tür.' Kendi başına alındığında, 'Varlığın yalnızca varlığı yaratabildiği' yerde, insanın özgürlük imkânı, varlık döngüsünden —yani, şeyler dünyasının determinizminden— kurtula-

---

123 Jean-Paul Sartre, *Nausea* (1938), s. 183.

124 Sartre, *Being and Nothingness*, s, 18.

125 A. g. e., s. 5.

126 Krş., Saussure'ün farklılık gösteren karşıtlıklar sistemi olarak dil yorumu. Bkz., aşağıda, s. 226-28.

127 Sartre, *Being and Nothingness*, s, 7.

128 A. g. e., s. 8.

bilme olanağı, bilinç ve olumsuzlamayla söz konusu olur.[129] Bilincin olumsuzluğu, Sartre için, insanın özgürlük imkânının vazgeçilmez temelini meydana getirir. Sadece alternatif gelecekler imgeleyebildiğimiz, son çözümlemede gerçekleştirebileceğimiz ya da gerçekleştiremeyeceğimiz ihtimaller tasarlayıp, bu ihtimalleri dünyaya yansıtabildiğimiz içindir ki, insan gerçekliği bu dünyadan ayrı tutulabilir ve biz insanlar özgür olabiliriz. Gerçekten de, özgürlük bilince eşit olup, insanın özünü tanımlar: 'Özgürlük adını verdiğimiz şeyi, "insan gerçekliği"nin varlığından ayırmak mümkün değildir. İnsan *önce* varolup, *daha sonra* özgür olmaz; insanın varlığı ile onun özgür-olması arasında hiçbir fark yoktur.'[130] Daha doğrusu, insan varlıkları için 'varoluşun özden önce geldiği'ni ortaya koyan temel varoluşçu ilke, bireylerin önceden verilmiş bir özden mutlak bağımsızlıklarını, ve dolayısıyla da, onların kendi varoluşlarından kesinlikle sorumlu olmalarını gerektirir. Varoluşumuz, kendi hayatlarımızı ve değerlerimizi yaratmada özgür olmamız anlamında, özümüzü belirler. Kişinin kendisinin gelenek, insan doğasıyla ilgili düşünceler ya da tanrısal irâde veya insanın özüne ilişkin bir görüş tarafından sınırlanmasına izin vermesi, onun özgürlüğünü yadsıması ve otantik olmayan bir tarzda veya 'kötü niyet' içinde yaşaması anlamına gelir. Kötü niyet, kişinin kendisini aldatmasıdır. O, Kierkegaard'ın 'ölüm karşısındaki ölümcül hastalığa' ilişkin yorumunda geçen umutsuzlukla eşanlamlıdır. Kierkegaard'da olduğu gibi, burada da, özgürlük keyfine varılacak bir şey olmaktan ziyade, kendisine tahammül edilecek olan bir şeydir. Biz insanlar, 'özgürlüğe mahkûmuz.' Biz özgürlüğümüzü yürek darlığı şeklinde yaşarız —'düşünümsel özgürlük bilinci' kaygı, yürek darlığıdır.[131] Özgürlüğün hayata geçirilmesi olağanüstü zor ve meşakkatli olduğu için, eylemlerimizin özgürce seçilmiş eylemler olmaktan ziyade, onların bizim dışımızdaki nedenlerin sonuçları olduğunu iddia etme ve böylelikle de sorumluluktan kaçma eğilimi içinde oluruz. Sartre, Freudçu psikanaliz tarafından öne sürülen bilinçsiz zihni [bilinçdışını], kötü niyetin işe yarayan bir suç ortağı olarak görür. Bizler, eylemlerimizi ya da duygularımızı, ilk çocuklukta kazanılmış, kendi denetimimiz dışında kalan dürtü ya da komplekslere bağlayabiliriz.[132]

---

129 A. g. e., s. 24-5.

130 A. g. e., s. 25.

131 A. C. Danto, *Sartre*, s. 74.

132 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 48 ve *Existentialism*, s. 28-9.

Sartre, kötü niyette içerilen kendini aldatmaya bir dizi örnek verir: 'Belli bir adamla ilk kez olarak çıkmaya razı olan, adamın kendisine bakarken beslediği niyetleri çok iyi bildiğini kabul etmekten' kaçınan bir kadın; garsondan daha fazla hiçbir şey değilmişçesine davranmayı sürdüren bir garson; kendisinden sakınma özgürlüğümüzün gerçekten de bulunduğu, ölçülüp biçilmiş bir 'davranış tarzı' olarak üzgün olma.[133] Bu örneklerin en ilginci ise, her hâlde, Sartre'ın özgürlüğünün olumlanması diye övdüğü bir reddiyeyle, özü ya da 'doğası itibariyle' bir 'oğlancı' olduğunu yadsıyan bir homoseksüel örneğidir. Nitekim, o doğası itibariyle, bu masanın bir mürekkep hokkası olmaması anlamında, bir homoseksüel olmadığını iddia ettiği zaman, kötü niyete teslim olur.[134] Homoseksüelden homoseksüel doğasının içtenlikli kabulünü ısrarla bekleyen 'candan' dostun da aynı şekilde kötü niyet içinde olması, anlamlıdır. İçtenliğin kendisi de, aynı biçimde kötü niyetin bir tuzağı olmak durumundadır. İçten insan, özünde, gerçekte olmayı özgürce seçmiş olduğu şey olduğunu iddia ederken, 'kendisini bir şey olarak' oluşturur.[135] Fakat o aynı zamanda, suçlulukla olduğunu ifade ettiği kötü, şey benzeri benle kendisi arasına bir mesafe koyarak, bundan kendisi için çıkar sağlamanın yollarını arar:

> O içtenliği karşısında bir mükafat alır, ve mükafata lâyık insan, kötü olduğu için değil, fakat kötülüğünün ötesinde olduğu için, kötüdür. Aynı anda kötülük de zararsız hâle getirilir, çünkü o, determinizm düzlemi dışında, hiçbir şeydir; ve ben onu teyid ederken, onunla ilişki içinde, özgürlüğümün farkına varırım; geleceğim el değmemiştir; bana, artık herşey için izin vardır.[136]

Bununla birlikte, özgürlük, kendisinden kaçmanın her zaman daha muhtemel olduğu, olağanüstü zor bir sorumluluk olmakla kalmaz, o kaçınılmaz olarak karşılıksızdır da. Sartre, 'insan gerçekliği'ni 'nafile bir tutku' (*passion inutile*) diye tanımlar. Bilincin kendisi-içini, sürekli olarak projelerini gerçekleştirmeye, gerçekte kendisi için bir amaç olarak benimsediği şey olmaya ve böylelikle de, bir kendinde-kendisi-için

---

133 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 55-63. Bu örneklere ilişkin kuşkucu bir eleştiri için bkz., M. Le Doeuf, *Hipparcia's Choice*, s. 70.

134 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 63-4.

135 A. g. e., s. 64.

136 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 65. Sartre'ın dünyaya bilinçli bir yönelim olarak tutkulara karşı olan tavrı için, bkz., *Sketch for a Theory of Emotions*.

hâline gelmeye çalışır. Bununla birlikte, o bu tamamlanmışlık hâline, olumsuzluk ya da 'hiçlik' olarak —bundan sonraki henüz gerçekleşmemiş imkânların yansıtılması olarak— her neyse o olmaktan çıkmaksızın, erişemez. Aronson'un açıkladığı şekliyle,

> Bilinç yalnızca, dünyayı yoksunluk olarak gördüğü sürece; ona anlam verebilmek için, dünyayı reddedip aşmaya kalkıştıkça; sadece imkânlarını hayata geçirilmesi gereken hedefler olarak dünyaya yansıttığı sürece, varolabilir. Bu nedenle, bilinç engellenmişlik hissine kapılmaya mahkûmdur. Bilinç, dünya tam ve yeterli olmadığı için, doğası gereği kendisini dünyadan ayırır; dünya da, doğası itibariyle yoksun olandır.[137]

Gerçekten de, Sartre Schopenhauerci dünya görüşünün kötümserliğine çok benzer olan bir şeyi benimser. İnsan varlıkları dur durak bilmeyen bir çabalamanın boşuna olduğu hissine kapılmaya mahkûmdurlar, çünkü belli bir hedefe ulaşılınca, bilinç kaçınılmaz olarak başka hedefler belirler ya da bir kendisi-için olmaktan çıkar. Tamamlanmışhk, sadece gelecekle ilgili bir özlem veya hoş bir anı olarak varolur, fakat hiçbir zaman şu andaki gerçeklik olarak varolmaz. Bilinç kendisi için belirlediği amaca bir kez ulaşınca, bu amaç onun için değerli olmaktan çıkar ve bilinç doyum almaz olur: 'Nitekim, haz arzunun ölümü ve tükenişidir. Haz arzunun ölümüdür, çünkü o sadece arzunun gerçekleşmesi değil, fakat onun sınırı ve sonudur.'[138]

İnsan varoluşunun kaçınılmaz engellenmişliği, kişinin bir başkasıyla yaşadığı, özgür benlik olarak ötekine, onun bedeni aracılığıyla sahip olmayı amaçlayan, fakat sadece bedene sahip olmayı başarabilen cinsel aşkta, aşikâr hâle gelir:

> Ötekinin bedenine sahip olmak istediğim, fakat ona, kendisi 'sahip olunmuş' biri olduğu sürece, yani Öteki'nin bilinci bedeniyle özdeşleştirildiği sürece sahip olmak istediğim kesindir. Öteki'nin aşkınlığına saf aşkınlık ve aynı zamanda *beden* olarak sahip olmak, Öteki'nin, o zaman benim dünyamın ortasında olacağı, ama bunu yapmak da bu *olgusallık* onun yoksayıcı aşkınlığının sürekli bir sunumu olduğu için, basit olgusallığına indirgemek. ... arzunun gerçekleşmesi imkânsız ideali budur. [139]

---

137 Aronson, *Jean-Paul Sartre*, s. 81.

138 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 397.

139 A. g. e., s. 394.

Shopenhauer için, aşikâr sonuç, insanın gerçekleşiminin tam ve nihaî olarak sadece ölümde söz konusu olabileceği sonucudur ki, bu ifadesini Wagner'in *Tristan ve Isolde*'sinin ünlü '*Liebestod*' (veya 'aşka sadece ölümde erme')'unda bulan bir düşüncedir. Bunun Freud'un, 'eros' veya 'haz ilkesi'nin özsel bir karşılığı olarak, 'ölüm arzusu' kavramında da yankıları vardır. Sartre için, insanî çabaların boşunalığı, bilincin bir kendinde-kendisi-için olma ontolojik arzusunun dolayımsız bir yansımasıdır. O, hakikaten insanın, bir kendinde-kendisi-için kavramına tekabül edebilen tek varlık olarak Tanrı olma isteğini yansıtmaktadır. Bu düşünce belki Feuerbachçı bir anlam içerisinde anlaşılır hâle gelebilir: Tanrı düşüncesi insanın özlemlerinin bir izdüşümüdür.

Öte yandan, Sartre'ın insan gerçekliğini soyut ve cisimleşmemiş bir gerçeklik diye anladığı izlenimini vermek yanlış olacaktır. O aynı zamanda, hem cisimleşmiş ve hem de özü itibariyle 'Öteki'yle ilişki içinde bir varlık olarak insanın durumuna duyarlı bir fenomenolojik tasvir getirir. Bizim bilincin 'olgusallığını', 'kendisi-için'in, hem 'kendisinin seçmemiş olduğu bir hâl içinde ortaya çıktığı sürece' ve hem de 'bir dünyaya fırlatılmış ve bir "durum" içine terkedilmiş olduğu ölçüde *var olduğu*' olgusunu kabul etmemiz gerekir. 'O, onda kendisinin temel olmadığı bir şey —onun *dünyada bulunuşu*— olduğu sürece, vardır.'[140] Kendisi-içinin olgusallığının önemli bir boyutu, onun cisimleşmesidir. Sartre bu cisimleşme görüşüyle, ayrı varlıklar —birbirleriyle bir şekilde, gizemli bir biçimde ilişkiye sokulmaları gereken varlıklar— olarak her düalist zihin-beden yorumunda zımnen varolan 'solipsizm tehlikesi'nden kaçınmaya çalışır. Kendisi-için, sadece bir bedene içine yerleştirilmiş veya bir bedene bağlanmış bir şey olarak anlaşılmamalıdır: 'Kendisi-için-varlık bütünüyle beden ve bütünüyle bilinç olmalıdır; o, bir beden ile birleştirilmiş olamaz.'[141] 'Kendisi-için-varlık' olarak beden, 'bir bakış açısı ve bir hareket noktası'dır: O, 'araçsal bir kompleks' olarak dünyanın kendisini kendisine açımladığı perspektif ve kendisinden bilincin imkânlarını yansıttığı merkezdir.[142]

Bilincin özü itibariyle cisimleşmiş hâli aynı zamanda, 'benim bilincimle Öteki'nin bilinci arasındaki aslî bir ilişkiyi' öngörür ve bu ilişki tarafından öngörülür. Öteki de kendisi-içine cisimleşmiş olarak görü-

---

140 A. g. e., s. 79.

141 A. g. e., s. 305.

142 A. g. e., s. 326. Bir âletler kompleksi olarak dünya anlayışı, doğrudan doğruya Heidegger'den ödünç alınmıştır (bkz., yukarıda, s. 141).

nür. Diğer kişinin algısı, benim dünyamın merkezinde, benimkinden farklı bir 'bakış açısı ve hareket noktası'nı tanımanın sonucu olan, bir yokluk veya 'delik' yaratır. Öteki'nin algısı, 'benim mekânım olmayan bir mekânı açımlar.' Durum, 'bakış'la bir kez daha dramatik bir biçimde dönüşüme uğratılır. Öteki bana baktığı zaman, kendimi nesne ve Öteki'ni de özne olarak görmeye başlarım: 'Onun özne-olarak-varlığını, benim Öteki için nesne-olarak-varlığımın keşfinde ve keşfi yoluyla kavrayabilmem gerekmektedir.'[143] Öteki'nin bakışının hükmü altına giren ben, Öteki'nin özgürlüğü için bir nesne hâline gelirim, 'varlığımı Öteki'nin özgürlüğünde ve öteki'nin özgürlüğünce kayda geçirildiği şekliyle yaşar' ve kendimi doğa olarak kavrarım.[144] Başkalarıyla olan ilişkiler, bir sonuç olarak, özne ve nesnenin, özgürlük ve şeyliğin, kendisi-için ve kendindenin birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı oluşlarından kaynaklanan çatışmanın kaçınılmazlığıyla karakterize olur. Özneler, karşılıklı olarak tanınma amaçlı, son çözümlemede boşuna olan, bir savaşa mahkûmdurlar. Dolayısıyla, sadizm ve mazoşizm, patolojiler olmaktan ziyade, insan ilişkilerinin en belli başlı tarzlarıdır.[145]

Sartre'ın bizim her zaman hangi biçimde veya nasıl olursa olsun, eylemekte veya hissetmekte özgür olduğumuz, 'bizim seçim şansımız olmadığını' söylemenin asla ve asla doğru olmadığı iddiası, elbette inanılması hayli güç bir iddia olarak görülegelmiştir. Sartre'ın felsefî ilgileri arasında derinliğine bir yer işgal eden çok temel bir güçlük —onun da dikkatini kendisine fazlasıyla yöneltmiş olduğu bir güçlük— onun kendi felsefî konumundan somut bir ahlâk veya etik türetme zorluğudur. Bilincin özgürlüğü, onun hangi türden olursa olsun her değeri tasarımlama mutlak yeteneğini öngerektirir. Sartre, değerlerin, insanî seçimden bağımsız nesnel varoluşunu varsayan bir görüşü, burjuva ahlâkına özgü 'ciddiyet ruhu'nun (*l'esprit de sérieux*) bir alâmeti fârikası olarak görür.[146] İnsan özgürlüğünün mükemmel ifadesi, görünüşte gerekçesiz olan 'keyfî eylem'dir. Hatta öyle ki, sanki eylem daha anlamsız

---

143 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 252-6.

144 A. g. e., s. 262-3.

145 Burada Sartre, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinin kavrayışına benzer bir kavrayışı, retorik bakımdan vurgulu terimlerle dahi olsa, ifade eder. Bkz., yukarıda 3. bölüm, s. 75, 32. dipnot.

146 Krş., Heidegger'in 'gündelik' olana ve 'onlar'a ilişkin tartışmasıyla Kierkegaard'ın kitlelere boyun eğmeden duyduğu tiksinti, bkz., yukarıda, s. 141-43, 169-70.

veya akıldışı olursa, biz onu daha bir güvenle özgür eylem diye görebiliriz. Bu izlenim, Sartre'ın romanlarından seçilmiş bir örnek tarafından, romanın kahramanı Mathieu kendi elini bir bıçakla deldiği zaman, pekişir.[147] Bununla birlikte, Sartre daha sonra felsefesinden daha somut bir ahlâkî konum türetmeyi denemiştir. O, *Existentialism and Humanism* [Varoluşçuluk ve Hümanizm] adlı popüler denemesinde, varoluşçuluğu, onun umutsuzluk ve kaygının, kaçınılmaz olarak ya politik kayıtsızlığa veya nihilizme götüren, marazî ve bireyci kutsanışından daha fazla hiçbir şey ifade etmediği ithamından korur.[148] O, burada seçimlerimizin, toplumsal olduğu kadar, politik içerimleri de olduğunu öne sürer. Bireyler özgür kararlarını, onlara tekabül eden değerlerin insanlık tarafından kabulü için öneriler olarak görmelidirler. Bununla birlikte, Kantçı koşulsuz buyruğun bu varoluşçu yeni formülasyonu, birincisi için geçerli olan problemlerin benzerleriyle karşı karşıya kalır.[149] Özellikle de, bir bireyin, uzlaşım veya eskiden beri varolan ahlâkî normların zorlayıcılığından bağışık, görünüşte keyfî seçimlerinin böylesi evrensel ahlâkî ağırlığı, neden ya da nasıl taşıdığı açık değildir. Birey kötü bir eylemi, insanlığa tavsiye edilebilecek bir eylemden nasıl ayırd edebilir? Başka bir deyişle, kötü niyetten tam bir keyfîliğe düşmeden sakınmak nasıl mümkün olabilir?

Gerçekten de, Sartre, bunu yapmaya tam olarak mecbur olsun ya da olmasın, felsefesinden oldukça kökten ahlâkî ve politik sonuçlar çıkartır. O, gerek sanatçı ve gerekse entellektüelin politik ve toplumsal sorumluluğu olduğunu, bütün yaşamı boyunca savunmuştur. O, *What is Literature?* [Edebiyat Nedir?] (1948)'de, edebiyatın bizi daha refleksif bir biçimde, daha büyük bir ben-bilinciyle eylemeye teşvik etmek suretiyle, kötü niyeti dağıtmaya katkıda bulunabileceğini dile getirir. Onun 1960'lardaki Japonya mektupları, sanatçının rolünden yana daha az emindir, fakat hâlâ entellektüelleri eylemci politik taleplerle karşı

---

147 J.-P. Sartre, *The Age of Reason*, s. 195. Bazı yorumcuların da dikkat çekmiş oldukları gibi, burada, çok paradoksal olarak, Kant'ın sadece öznenin arzu ya da eğilimleriyle hiçbir ilişkisi bulunmayan eylemlerin 'salt ödev adına yerine getirilmiş' eylemler olarak görülebileceğini dile getiren, oldukça farklı ahlâkî ödev görüşüyle koşutluk gösterir.

148 Sartre, *Existentialism and Humanism*. Sartre, bu denemenin çok da ikna edici olmayan argümanlarından daha sonra uzaklaşacaktır.

149 Kant'ın kategorik buyruğu ve onunla ilişkili problemler için, bkz., yukarıda, s. 42-3, 56.

karşıya bırakır.[150] Sartre'ın kendisi İkinci Dünya Savaşı sırasında, Alman işgaline karşı Fransız direnişi içinde yer aldı. Savaştan sonra da, Marksizm ve Fransız Komünist Partisiyle uzun ve hayli dolambaçlı bir ilişkiye girdi. Onun 1948'de, Merleau-Ponty ve başkalarıyla birlikte, solda alternatif ve daha demokratik bir devrimci parti, Devrimci Halkın Meclisini kurma yönünde kısa süreli bir teşebbüs oldu. O, Vietnam'daki Amerikan 'emperyalizmi ve soykırımı' ile Fransa'nın Cezayir'deki artçı kolonyalizmine karşı, 1961'de Sartre'ın dairesine yapılan terörist bir saldırı ile sonuçlanan muhalefetin önde gelen bir ismiydi.[151] Sartre'ın politik angajmanları, onun *Les Temps Modernes* adlı politik dergide 1945'ten başlayarak oynadığı uzun süreli rolle ifade edilmekteydi. O, çok sayıda politik makale, risale ve broşür yazdı. Öte yandan, otobiyografik bir mahiyet taşıyan *Words* [Sözcükler]'ün de açıklıkla ortaya koyduğu gibi, o sanat ve edebiyatın 'gerçekdışı' (*irréel*) dünyasıyla hep yakın bir ilişki içinde bulundu. O, felsefî eserlerinde bile, sanatı zaman zaman, özgürlüğün ifadesi için tek güvenilir bağlam olarak gösterir. Gerçekten de, Sartre'ın edebî veriminin önemli bir bölümü aynı zamanda politiktir de. O, *The Roads to Freedom* [Özgürlük Yolları]'ın karmaşık varoluşçu ve politik kaygılarından, *Les Mains Salles* [Kirli Eller]'deki politik teröristin ahlâkî ikilemleriyle 'Bir Liderin Çocukluğu' adlı kısa öyküde bir faşizm sempatizanının formasyonuna dair bir tasvire dek uzanan bir dizi roman ve oyunda, politik pratik ve deneyimin çeşitli görünümlerini gözler önüne serer.[152] Politik açıdan angaje olan bu edebiyat, eski *Bulantı* (1938)'nın daha metafizik olan ilgilerini tamamlar.[153]

Sartre, daha sonra teorik çalışmalarında, varoluşçulukla Marksizmin vukuflarını, bireysel angajmandan ziyade, toplumsal eylem düzeyinde birleştirmeye çalışır. Onun etkileyici, ama problematik *Critique of Dialectical Reason* [Diyalektik Aklın Eleştirisi] adlı eseri, insan toplumuyla tarihi, insan varlıklarının tarihi yokluk koşulları altında yaptıkları ilkesine göre, teorileştirir.[154] O, grup, örgüt ve sınıf da dahil

---

150 J.-P. Sartre, *What is Literature?* (1948) ve 'A Plea for Intellectuals', *Between Existentialism and Marxism* .

151 Aronson, *Jean-Paul Sartre*, s. 157. Bkz., Sartre'ın politik ve entellektüel durumuna ilişkin yararlı bir inceleme için, aynı zamanda Gregory Elliot, 'Further Adventures of the Dialectic'.

152 J.-P. Sartre, 'Childhood of a Leader', *Intimacy*.

153 Bkz., Philip Thody, *Jean-Paul Sartre*.

154 J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason* , cilt 1, s. 113.

olmak üzere, bireyle toplum arasında aracılık eden bir dizi toplumsallık biçimini tasvir eder. O, burada, başlangıçtaki ontolojik kötümserliğinin tersine, Poster'in sözleriyle, 'insan varlıklarının, özgürlüğü ötekinde ve bu özgürlüğün peşinden koşan dayanışma içindeki grupların tutarlı eyleminde tanımak suretiyle erişebilecekleri' iyimser öncülüne sarılır.[155] Onun farklı kalabalık ya da 'topluluk' türlerine; bireyler arasındaki, onları örneğin bir otobüs durağında olduğu gibi, birbirlerine şeyler olarak bağlayan yabancılaşmış ve diziye özgü karşılıklı eylemlere, radyo yayınının edilgen ve tecrit edilmiş dinleyicilerinin 'dolaylı birlikteliği'ne, bir pasajda alışveriş yapmakta olan bireylerin 'zayıf irtibatı'na ilişkin analizi hayli ilginç bir nitelik arzeder.[156] Bu analiz, gerçekten de kollektif olan eylemi, yeni bir biçimde vazetmeyi amaçlar. 'Kaynaşmış grup'taki mütesanit eylemin tesadüfî ve çoğu zaman da beklenmedik patlamasını, 'gündelik hayat bağlamındaki', özgürlüğün önkoşulu olan, 'karşılıklı tanınmanın aniden yükselişini' nasıl açıklayabiliriz?[157] *Eleştiri*'nin büyük bir bölümü, devrimci kollektif eylemin bir kez gerçekleştirilince, devrimci kendiselliğin, kaçınılmaz gibi görünen nedenlerle formel örgüt[lenim] ve merkezî liderliğin sınırlamalarına maruz kaldıkça, nasıl çok belirgin bir biçimde yozlaştığını tasvir eder. Neredeyse toplumsal biçimlerin kaçınılmaz bir diyalektik mantığı diye takdim edilen şeyle, devrimci örgütler içsel farklılık ve muhalefeti ya bastırır ya da yok eder ve daha sonra, yerini aldıkları düzenden zorunlulukla daha az baskıcı olmayan yeni bir düzeni zorla kabul ettirirler. *Eleştiri*'nin ikinci, tamamlanmamış cildi birinci cildin analitik kategorilerini, komunizm ve Stalinizm altındaki Sovyetler Birliği deneyiminin tüketici —ve zaman zaman da tüketen— bir tasvirine uygular.

Varoluşçuluğa yapılan bir diğer anlamlı katkıda, Sartrecı varoluşçuluğun kabullerinden, özellikle de onun özgürlük anlayışından hareket eden Simone de Beauvoir (1908–86) kadın sorununu, erkeğin 'sürekli Öteki'si olarak —'ikinci cins' olarak— vazeder. Kadının kendine özgü durumu şudur:

> O —tüm yaratıklar gibi özgür ve özerk bir varlık— yine de kendisini, erkeklerin kendisini Öteki konumunu kabul etmeye zorladığı bir dünyada ya-

155 M. Poster, *Sartre's Marxism*, s. 86.

156 J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, s. 256-342.

157 M. Poster, *Sartre's Marxism* , s. 43.

> şarken bulur. Onlar, onu nesne olarak muhkem, ve, aşkınlığı özsel ve egemen olan başka bir ben [*bilinç*] tarafından gölgelenmek ve her defasında aşılmak durumunda olduğu için, içkinliğe mahkûm hâle getirmeye kalkışırlar.[158]

O, eseri boyunca, kadınları erkeklerden ayıran faktörlerin, hatta biyolojik farklılıkların bile, kadınların baskı altına alınmasını gerektirmediğini vurgular: 'Kadın gizemli hiçbir kaderin kurbanı değildir; onun özgül bir biçimde, bir kadın olarak kimliğini belirleyen özellikler, önemlerini ona yüklenen anlamdan alırlar.'[159] Hakikaten, onun kadının 'durumuna ve karakterine' dair görüşü Sartrecı varoluşçuluğun ilkelerinden radikal bir biçimde ayrılır. Bu görüş, özellikle de bireyin özgürlüğünün toplumsal koşullar tarafından sınırlanabileceğini, kadının bilincinin bu koşullar tarafından etkilenebilmesinin, kötü niyetin zorunlulukla bir örneği olmadığını dile getirir. Kadının baskı altına alınması, onun, varoluşçu felsefede ifade edilen, ve hakikî anlamı içinde gönülsüz bir köleliği aşmak için zarurî olan özgürlük bilincine erişmekten alıkoyar. De Beauvoir, gerçekte, bir yanda Sartre'm varoluşçuluğunun radikal özgürlüğü ve bireyciliği, diğer yandan da kadınların aşikâr toplumsal ve psikolojik bastırılmışlığı arasında aracılık eder.[160] Entellektüel bakımdan buna benzer bir rol Frantz Fanon'un, Sartrecı felsefeyi sömürgeleştirilmiş olanın durumuna uygulayan, ırkçılık analizi tarafından oynanır.[161] Öte yandan, Sartre'ın varoluşçuluğuna bu şekilde, toplumsal ve siyasal bir nitelik kazandırılıp kazandırılamayacağı hususu da açık değildir. Bireyin eylemleri babaerkillik gibi sosyokültürel bir kompleks tarafından sınırlanıyorsa eğer, başka hangi nedensel kompleksler, kötü niyetin *ilk elden örneklerini* yumuşatan etmenler olarak kabul edilmelidir? Koşulsuz ontolojik özgürlükle bir toplumsal bastırılma hâli arasına bir sınır çizgisi çekmek zordur. De Beavoir'ın varoluşçuluğu yeni baştan ele alıp işleyişi, herşeye rağmen feminizm üzerinde önemli bir

---

158 Simone de Beauvoir, *The Second Sex* , s. 29.

159 A. g. e., s. 736 ve krş., 734.

160 Sartre ve de Beauvoir arasındaki felsefî ilişki konusunda, bkz., Le Doeuff, *Hipparchia's Choice*, s. 135.

161 Fanon'la Sartre felsefesinin ilişkisi konusunda, bkz., F. Fanon,*The Wretched of the Earth* ve D. Caute, *Fanon*, s. 34.

etki yapmıştır. O, aynı zamanda, Sartre'ın, Jean Genet'nin biyografisine olduğu kadar, sonraki daha politik yazılarına da ilham vermiştir.[162]

Bununla birlikte, de Beauvoir'in feminizmi bir yandan da, Sartre'ın kadın düşmanı dişilik ve dişi beden görüşünden çok etkilendiği için, eleştirilmiştir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te, kadın ile kendindenin, yani bir şey konumuna indirgenmiş benin 'yapışkanlığı', kendindenin kendisi-içinin aşkın öznelliği ve engellenmemiş özgürlüğü arasında bağ kurar. 'Yapışkan sıvı kendindenin intikamıdır. Marazî bir biçimde tatlı, bir dişil intikam, .. yumuşak, esnek bir eylem, nemli ve dişil bir emiş.'[163] Dişilik, muhtemelen eril olan bir kendisi-içini 'yapışkan varoluşun' âtıllığına ve edilgenliğine indirgemekle tehdit eder. Çok daha kötüsü, de Beauvoir, 'usandıran ve 'yalvaran' doğasıyla özgür bilinci tehdit eden 'Öteki' olarak bu dişilik görüşünü paylaşır.' Kadınlar erkeklerden biyolojik olarak daha zayıftırlar, onlar 'istikrarsızlıktan', 'denetim yokluğundan' muzdarip olup, 'kırılgan'dırlar; onlar, biyolojileri itibariyle analığa ve toplumsallaşmaları bakımından da narsisist bir dişiliğe mahkûmdurlar.[164] Buna göre, kadınların toplumsal ve entellektüel hayata daha tam katılımlarının, onların kadınlar olarak dişil ötekilik ya da farklılıklarının feda edilmesini öngerektirdiği düşünülür —kadınların özgür olmaları için, erkeklere daha çok benzemeleri gerekmektedir: 'Onların dostluğa katılımları, dişi beden ve dişiliği reddetmelerine dayanır. Erkek bedeni ve erkeklikten buna benzer bir nefret, erkekler söz konusu olduğunda, aşikâr değildir.'[165] Bu yorum doğruysa eğer, de Beauvoir'ın feminizmi açıktır ki, (postmodernist feminizmler de dahil olmak üzere) son zamanların, kadın ve dişiliğe koşulsuz ve indirgenemez 'farklılık' olarak değer veren, feminizmleriyle karşıtlık içindedir.[166] Kadınlar, de Beauvoir'ın dile getirdiği gibi, kölenin köle yapılmak suretiyle ezilmesi gibi, dişi yapılmak yoluyla baskı altına alınıyor değildirler. Daha ziyade, patriarkal baskı dişi biyolojisini ve dişil özellikleri değersiz ve güçsüzleştirir.

---

162 Bkz., Sartre, *Critique of Dialectical Reason* ve *Saint Genet*. De Beauvoir konusunda, bkz., Deirdre, *Simone de Beauvoir*.

163 Sartre'dan aktaran M. Gatens,*Feminism and Philosophy*, s. 56.

164 Beauvoir, *The Second Sex*, s. 66.

165 Gatens, *Feminism and Philosophy*, s. 57.

166 Bkz., aşağıda, 7. böl. s. 289-94.

Albert Camus (1913–60), varoluşçuluk felsefesi ve siyasetine oldukça farklı bir yorum getirir.[167] O, Sartre'dan en çarpıcı bir biçimde saçma görüşüyle ayrılır. Sartre için, saçmalık dünyanın, bilincin kavramsal yansıtım ya da yoksayıcı etkinliğinden önce gelen, ayrılmaz bir parçasıdır. Camus'nün saçmaya dair görüşü ise, daha bilinçli olarak Kierkegaard ve Nietzsche'nin varoluşçu geleneği içinde konumlanır. Saçma, Tanrı'nın yokluğunun doğrudan bir sonucudur. Din olmadığında, insanî özlemlerle dünya arasındaki uyuşmazlık keskin bir hâl alır. İnsanın durumu, insan aklının makul bulup kabul edemediği bir yazgı olarak, acı çekme ihtimali ve ölümün kesinliğiyle karakterize olur. Aydınlanmanın 'pratik ya da ahlâkî evrensel aklı'nın, bu saçmalık karşısında söyleyeceği hiçbir şey yoktur. 'Çabalarının işte bu noktasında, insan, irrasyonel olanla yüz yüze gelir. O, kendi içinde mutluluk ve akıl [neden] için duyduğu derin arzuyu hisseder. Saçma, işte insanın ihtiyacıyla dünyanın anlaşılmaz sessizliğinin bu karşı karşıya gelişinden doğar.'[168] *The Plague* [Veba] (1947) adlı romanında, bu karşılaşma, genç ve kesinlikle masum bir çocuğun, açıklaması olmayan bir veba salgını sonucundaki acılı ölümünde temsil edilir. Vebanın keyfîliği varoluşun saçmalığıyla paralellik gösterir. Romanın sonunda karakterlerden biri şöyle der: 'Ama veba da ne demek oluyor? O, hayattır ve hepsi bundan ibarettir.'[169] Varoluşun saçmalığı, 'felsefenin tek gerçek problemi olarak' intihar ve hayatın anlamı sorununa yol açar.[170] Sisyphos efsanesi, Camus'ye varoluşun boşluğunun güçlü bir imgesini verir. Sisyphos, büyük bir kayayı yüksek bir tepenin üstüne çıkarmaya ve sadece, kayanın her seferinde aşağıya doğru yuvarlanışını görmeye ve aynı görevin ebedî olarak tekrarını beklemeyi cesaretle karşılamaya mahkûm edilmiştir. Camus'nün cevabı, yalnızca varoluşun saçmalığının 'bilinçli' kabulünün, bizi öte dünya inancından kurtarıp, güzellik, haz ve varoluşun 'umarsız heybeti' uğruna, şu anı yaşamamıza izin verdiğini dile getirir. Bilinçlilik, zihnin, her tür yanılsama ve kendini aldatmayı reddeden, açıklık ve cesaretidir. Başka bir deyişle, bilinçlilik, özgürlüğün bilinçli ve gözü yılmaz idraki

---

167 Bkz., J. Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt* ve C. C. O'Brien, *Camus*.

168 A. Camus, *The Myth of Sisyphus*, s. 26, 31–2.

169 Camus'nün *The Plague* diye tercüme edilen *La Peste* (1947)'inde geçen 'Mais qu'est ça que ça veut dire, la peste? C'est la vie et voilà tout.' (çeviri bana ait).

170 Camus, *The Myth of Sisyphus*, s. 11.

olarak, hem Kierkegaard ve hem de Sartre'da karşılaşılan, kaygılı korku kavramının muadilidir. Bununla birlikte, Camus son çözümlemede gerek Kierkegaard'dan ve gerekse Sartre'dan daha olumludur. Camus Sisyphos efsanesine ilişkin yorumunu bir meydan okumayla tamamlar: 'Sisyphos'un mutlu olduğu düşünülmelidir.'[171]

Camus, Fransız ve Rus Devrimiyle, de Sade, Marks, Nietzsche ve nihilizmden anarşizme dek uzanan bir konular çeşitliliğiyle ilgili bir dizi denemeden meydana gelen *The Rebel* [Başkaldırı] (1951)'de, varoluşun saçmalığından politik bir ders çıkartır. O, Sartre'ın kategorik buyruğun varoluşçu tadiline benzer bir hamleyle, Descartes'a dramatik ve, Fransız filozofları için görünüşte zorunlu olan bir gönderme yapar. Camus, varoluşun anlamsızlığı karşısında bireysel direniş ya da 'başkaldırı'dan kollektif bir dayanışma türetmeye kalkışır: 'Başkaldırıyorum —öyleyse, varız.'[172] Onun saçmalık karşısındaki ödün vermez dürüstlüğü ve bilinçli başkaldırısı, uzlaşımsal burjuva ahlâkının boğucu atmosferiyle, daha da dehşet verici bir biçimde, totalitarizm ve, faşist veya Stalinist türden toplama kamplarında, en belirgin düşmanlarıyla karşı karşıya gelir. Her ne kadar gençliğinde Komunist Partisi'ne kısa bir dönem boyunca üye olmuş olsa da, Camus komunizme karşı düşmanca bir tavır alır. O, herşey bir yana, hem amaçların araçları meşrulaştırdığı düşüncesini ve hem de, tarihin sonunu peşin olarak bildiği iddiasıyla ortaya çıkan tarih felsefelerinin küstahlığını reddeder. Her iki düşünceye de, elbette devrimci politikayı ve hatta Stalinist terörü savunmak için başvurulmuştur. Camus'ye, Sartre tarafından, ellerini sömürülen lehine bir politik angajman uğruna kirletmediği gerekçesiyle hücum edilmiştir. Camus'nün politik ünü, onun Cezayir bağımsızlık savaşında eski vatandaşlarını, Fransız sömürgecileri desteklemiş olmasından da zarar görmüştür.[173]

Genel olarak, Fransız varoluşçuluğunun yaptığı katkı karmaşık ve paradoksal bir katkıdır. Camus, saçma felsefesinden veya aşikâr politik yazılarından çok, bir romancı ve üslupçu olarak daha etkili olmuştur. Sartre, Marksist toplum teorisi üzerinde çalışmak için, kendisini varoluşçuluktan giderek daha çok uzaklaştırmıştır. Eğer *Varlık ve Hiçlik* felsefeye hiç şüphe yok ki etkili bir katkı ise, onun bıraktığı mirasın problematik olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu mirasın merkezinde,

---

171 A. g. e., s. 111.

172 A. Camus, *The Rebel*, s. 22.

173 Krş., Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*.

Sartre'ın özgürlük kavramı bulunmaktadır. Bu, örneğin Frankfurt Okulu'yla birleştirilen teorisyenler tarafından, toplumsal ve politik koşullardan yalıtlanmışlığı nedeniyle, çok şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir. Zira özgürlük, toplumsal ya da politik olarak koşullanan bir şey olmaktan ziyade, bir temel yoksunlukta, bilincin özünde varolan bir engellenmişlik eğiliminde temellenir. Varoluşun boşluğu kaçınılmaz ve dolayısıyla da, politik bakımdan ilgisiz bir konudur. Marcuse, varoluşçuluğu, 'somut varoluşun' politik bir çözüme ihtiyaç duyan, problemlerini, felsefî yollarla çözme yönünde apolitik ve son çözümlemede de nafile bir teşebbüs olarak görür. Tıpkı, toplumsal ve politik gerçekliklerin etki alanının ötesinde kalan öznel bir dünyaya geri çekilen Stoalı gibi, Sartrecı varoluşçuluğun temel eğilimi de tutucu veya en iyi durumda apolitik gibi görünür.[174] De Beauvoir ve Fanon varoluşçuluğu toplumsal ve politik bir doğrultuda geliştirmekle birlikte, onların radikal özgürlükle toplumsal baskıyı uzlaştırmalarının son çözümlemede nasıl savunulabileceği açık değildir. Öte yandan, Sartre'ın Marksizmiyle Frankfurt Okulu'nun Marksizmi arasında birtakım benzerlikler vardır. Her ikisi de bireysel öznenin özgürlüğüne 'hümanist' bir bağlılığı ihtiva eder, her ikisi de ortodoks tarihsel materyalizmin determinizmini reddeder ve yine her ikisi de varolan toplumsal koşulların aşılmasında sanat ve yaratıcılığa önemli bir rol yükler. Öyleyse her ikisinin de, Kıta Avrupası içinde, bir diğer ayırıcı düşünceler kümesinin savunucularının ilk hedefleri olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Gerek Nietzsche'nin felsefesi ve gerekse Heidegger'in son yazıları 'öznenin antihümanist eleştirisi'nde önemli bir rol oynar. Bu eleştiri yapısalcılık ve postyapısalcılığın ilişkili entellektüel yönelimlerinden ayrılmaz.

---

174 H. Marcuse, 'Sartre's Existentialism', s. 174. Frankfurt Okulu'yla ilgili olarak, bkz., yukarıda 3. bölüm.

6. Bölüm

Öznenin Ötesinde: Yapısalcılık ve Postyapısalcılık

Öznenin Ademi Merkezîleşmesi

Yapısalcılık ve postyapısalcılık Aydınlanma sonrası düşüncenin kimi daha şüpheci eğilimlerinin doruk noktası olarak görülebilir. Bu felsefî görüşler, bir yandan Hegelciliğe ve Marksizme, diğer yandan da Sartrecı varoluşçuluk ve fenomenolojiye karşı bir tepki olarak, yirminci yüzyılda ayan beyan hâle geldi. Bu ortak 'hümanizm' ve 'özne' eleştirileri, hem felsefe ve hem de insan bilimleriyle sosyal bilimlerde bir süreden beri aşikâr olan eğilimleri geliştirdi.[1] Nietzsche, Heidegger'in son dönem yazıları ve Saussure'ün linguistiği, bu gelişmede önemli bir rol oynar. Bu değişimlerin en önemli sonucu, öznenin, hümanizm ve rasyonalizm içindeki, imtiyazlı felsefî ve politik statüsünün radikal bir biçimde sorgulanmasıdır. Gerek bizim hâkim Aydınlanma düşüncesi geleneği adını verdiğimiz gelenek ve gerekse de onun Kıta Avrupası felsefesi içindeki etkili eleştirmenleri, felsefî özneye ilişkin olarak, yapısalcılara ve postyapısalcılara göre savunulamaz olan görüşlere bağlı kalır-

[1] Humanizm ve anti-hümanizme ilişkin yararlı bir inceleme Kate Soper tarafından ortaya konur; bkz., *Humanism and Anti-humanism*.

lar. Fakat Aydınlanma rasyonalizmi özneye hangi anlam içinde, imtiyazlı bir statü yükleme eğilimi gösterir?

Modern dönemin felsefî rasyonalizmi, gerçekte, kendi inançları, değerleri ve kararlarından insan aklı ya da öznelliğinin sorumlu olduğuna inanır. İnsan aklı hakikat, iyilik ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak görülür. Rasyonalizm aynı zamanda, ister klâsik antikitenin kabule şayan bilgeliği ya da ister din ve kilisenin doğaüstü iddiaları şeklinde olsun, geçmişten miras alınmış geleneğin otoritesine de meydan okur. Bilgi, değerler ve hatta politik iktidar bile, yeni ve, daha rasyonel olduğu için, daha sağlam temeller üzerine oturtulmalıdır. İnsan aklının gücüyle ilgili bu ihtiraslı iddiaları destekleyebilmek için, rasyonel filozoflar hem bilişsel ve hem de pratik özne, yani hem bilginin bulunduğu yer ve hem de değerlerin kaynağı olarak özne hakkında belirli birtakım kabullerde bulunurlar. Gerek epistemoloji ya da bilgi teorisi ve gerekse ahlâk için, rasyonel temeller sağlama teşebbüsleri, en temel uğraşılar hâline gelir. Descartes'ın bilgiyi ben-bilincinin kesinliğine dayandırması, etkili bir örnek meydana getirir. Kant ise, özne ya da beni süreç içinde kişisizleştirmek suretiyle, epistemolojik araştırmayı transendental bir düzeye taşır. Bilginin öznesi soyut zihin ya da akıl, insanın ya da genel olarak akıllı varlıkların bilişsel kapasitelerinin, veya başka bir deyişle aklı başında her bireyin sahip olduğu kabul edilen yeteneklerin bir yeniden inşası hâline gelir. Bu anlamda bilen özne, daha sonraki felsefenin, hem Kıta Avrupası geleneği ve hem de analitik gelenek açısından, merkezinde yer alır.

Felsefî rasyonalizmin hemen yanı başında, ahlâkî ve politik bireyciliğin muhtelif türleri de zuhur etmekteydi. Protestan Reformasyonu, onaltıncı yüzyıldan başlayarak, doğru eylem ve kurtuluşun ölçütü diye, rahiplerin otoritesi yerine, bireysel vicdana işaret ederek, bu eğilimi din alanı içinde ifade etti. Ondokuzuncu yüzyılda, Kierkegaard, bu eğilimi en uç noktaya taşıyarak, kurumsallaşmış Protestan Kilisesine karşı, varoluşun 'öznel hakikati' üzerinde durdu.[2] Bireyin nihaî ve en yüksek otoritesi, ahlâkı, haz ya da acıyla (mutluluk ya da mutsuzlukla), sırasıyla bireyin ahlâkî sezgileri ya da tutumları ve duygularıyla açıklayan yararcılık, sezgicilik ve öznelcilik gibi felsefî öğretilerde zımnen vardır. Liberalizm, bireyin her tür dış müdahaleden bağımsız olan 'özel bir alan'ı olduğunu iddia etti. Demokrasi ideali bireylerin yönetime katıl-

---

[2] Kirkegaard konusunda, bkz., yukarıda 5. bölüm.

ma ya da kendi hükümetlerinin eylemlerini belirleme hakkını öne sürer.[3] Meşrû politik iktidarın sınırları da, tipik bir biçimde 'sorumlu' bireyleri veya 'mülk sahipleri'yle onların partileri ve hiziplerini de kapsayacak şekilde, hükümdar ya da prenslerin sınırlanmış alanının ötesine yayıldı. Hükümdarlardan eylemlerini büyük ölçüde burjuva olan kamuoyu karşısında haklı kılmaları beklenir. Salt güce karşıt olarak modern politika, tarihsel bakımdan yeni bir önem kazanmaya başlar. Bir bütün olarak özne için, tıpkı epistemolojinin bilgi teorisinde telkin ettiği gibi, pratik alanda da bir otorite olma iddiasında bulunulur.

Bununla birlikte, gerek felsefede ve gerekse insan bilimleri ya da sosyal bilimlerde yaşanan bir dizi gelişme, öznenin oldukça yakın zamanlarda kazanılmış olan konumunu tehdit altında bırakır. Öznenin entellektüel bakımdan 'ademî merkezîleşmesi', Kant'ın özneyi epistemolojik ve ahlâkî açıdan en yüksek derecede önem verilmesi gereken bir yere oturtması olgusuna rağmen, Kant'ın transendental felsefesine kadar geri götürülebilir. Özne, hem gerçekliğin özsel yapısından ve hem de, kendi kendine yasa koyan rasyonel irâde olarak, ahlâk yasasından sorumlu kılınır. Kant, bilgi ya da eylemin öznesinin zorunlu ve ezelî-ebedî ya da 'transendental' yönlerini belirleme iddiasıyla ortaya çıkar. Bununla birlikte, Kant'ın sonuçlarının transendental statüsünü —tam olarak, öznenin Kant tarafından tespit edilmiş olan yapısal karakteristiklerinin zorunluluğunu— ispatlamanın çok zor olduğu anlaşılmıştır. Kant'ın transendental dedüksiyonuyla ikna olmayan Hegel, Kant'ın öznesini tarihselleştirip kollektifleştirir. Bilginin taşıyıcısı ve ahlâkî eylemin dayanağı, onda, 'zihin' ya da 'tin'in (*Geist*), belli bir tarihsel cemaatin hayatında cisimleşen tikel, somut bir tezahürü hâline gelir. Nihaî hakikat ya da 'Mutlak', sadece yaşam biçimleri ve dünya görüşlerinin, kendisini diyalektik olarak açımlayan, dizisinin tarihsel bakımdan en sonda bulunan teriminde ortaya çıkar. Bu durumun bir sonucu olarak da, rasyonel olarak değer biçme mevkii bundan böyle, sıradan tarihsel bireylerin ihtisas alanı dışına taşınır. Diyalektik, tarihsel bireylerin gıyabında vuku bulmaktadır. Tarih, 'aklın', dünya ruhunun amaçlarını bireysel öznelerin eylemlerinin amaçlı olmayan yan ürünlerinde gerçekleştiren, 'kur-

---

[3] Birey kavramı, modern dönemin başlangıcından beri, elbette önemli dönüşümlere uğramıştır. Kadınlar, uşaklar, yoksullar, kendi başlarına bireyler olarak görülmeyip, onları temsil eden tikel insanların mülkiyetinde görülür. Bkz., C. Pateman, 'The Fraternal Social Contract' ve yine aynı yazarın *The Sexual Contract* adlı eserinin özellikle 1. bölümü.

nazlığı'nı gözler önüne serer. Rasyonel olarak değer biçme yeri, diyalektiğin (ister ona daha önce erişilmiş, ya da ister o, bundan sonra gerçekleşecek olsun) nihaî evresine veya belki de, Mutlak'ın, onun kendisi tarafından ilân edilmiş habercisi ve felsefî teminatı olarak, Hegel'in otoritesine doğru kaydırılır.[4]

Marks'la birlikte, insanlığın kendi kendisini tarihsel olarak yaratması öyküsüne paralel bir anlatı, Hegelci idealizmin zaten tarihselleşmiş olan öznesini, maddeselleştirir. Öznenin diyalektik gelişimi, insanla doğa arasındaki, emek ya da üretim yoluyla gerçekleşen, ilişkiyle açıklanır. Tarihsel süreç, dünya görüşleri içindeki entellektüel ya da kavramsal karşıtlıklardan ziyade, üretim tarzı içindeki çelişkiler tarafından sürüklenir.[5] Marksist ideoloji teorisi, bu görüşün özneyi ilgilendiren sonuçlarını bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer. İster bilgi ya da ister irâde olarak bilinç, kendisi de toplumun sosyal ve ekonomik gelişme düzeyine tekabül eden kollektif bir öznenin başarı ve sınırlılıklarına bağlıdır. Çok daha önemlisi, bilinç sınıfa bağlıdır. İnançlarımız ve tutkularımız, ve hatta bütün benliğimizle benimsediğimiz ahlâkî değerler bile, mutlak hakikatten ziyade, toplum içindeki konumumuzu yansıtır.[6] Buna göre, Aydınlanmayı karakterize eden evrensel özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerine derin bağlılık, burjuva vicdanının ve çok daha kötüsü, kişisel çıkarın bir yansımasıdır. Bu değerler kapitalist sınıfın çıkarlarının yansımalarından, feodalizmi kapitalist sömürüye zarar vermeden yıkmak için kullanılabilecek olan ideolojik araçlardan başka hiçbir şey değildirler.

Marksist ideoloji teorisi, bilişsel ve pratik özneye indirilen bir diğer darbeyi gösterir. Bireysel öznenin, teorik ya da ahlâkî hakikatin rasyonel ölçütlerine güvenli bir biçimde erişebilmesi, bundan böyle ihtimal dahilinde değildir. Fakat Hegelci idealizmde olduğu gibi, Marksizm de bireysel öznenin ayrıcalıklarını tümden ortadan kaldırmak yerine, onların yerini değiştirir. Bu ayrıcalıklar kollektif bir tarihsel özneye, yani kapitalist üretim tarzı içindeki konumu nedeniyle kapitalizmi yıkma ve doğru bilince erişme amacına yönelen proletaryaya transfer edilir. Bireyler, doğru bilince, yabancılaşmış benlerini sınıfın kollektif irâdesine tâbi kılmak suretiyle, sanki başkası hesabına erişebilirler. Leninist gelenekte, bilişsel ve pratik ayrıcalık merkezi, buna ek olarak,

---

[4] Bkz., yukarıda, 2. bölüm.

[5] Bkz., yukarıda, 3. bölüm.

[6] K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, s. 58-9, 64-5.

devrimci partinin önderliğine ve politikalarına taşınır. Sınıflı toplumun ideolojik tahrifatları, kapitalizmin yıkılışı ve komünizmin doğuşuyla birlikte son bulacaktır. Toplumsal ilişkiler şeffaflaşırken, bireyler gerçek 'türsel varlık'larına ulaşacak, tüm insanî yeteneklerinin tam ve çarpıtılmamış gelişimini göreceklerdir.

Öznenin âdemi merkezîleşmesindeki önemli bir diğer uğrak, Sigmund Freud'un (1856–1939) 'psikanalizi'dir. Ondokuzuncu yüzyıl psikolojisi çok çeşitli formlar almış olmakla birlikte, onun en etkili akımlarından ikisi, Descartes sonrası metafiziğin hâkim zihin-beden düalizmine tekabül eder. Deneysel psikologlar, zihnin ardalanındaki nedensel bakımdan açıklayıcı gerçeklik olarak, beyin ve sinir sistemi fizyolojisini araştırdılar. İçebakışçı psikologlar ise, zihinsel ya da psikolojik hâllerin ayırıcı vasfını, 'içeriden' ya da başka bir deyişle, kendi öznel tecrübeleriyle tasvir ediyorlardı. Zihinsel bozukluklar ya da zihin 'patoloji'si, temelde, sinir hastalığı, bunama, histeri ve cinsel 'sapıklık' gibi zaman zaman çok şaşırtıcı bir görünüm kazanan fenomenlere ilişkin geniş kapsamlı bir tasvir ve sınıflamayla sınırlanmıştı.[7] Freud'un bilinçsiz zihne [bilinçdışına] ilişkin teorileri, ondokuzuncu yüzyıl düşüncesi için çok daha tedirgin ediciydi. Zira, Freud'un psikanalizi, bireysel bilinç ve davranışın sadece, bilinçdışının rasyonel veya saydam olduğu pek de söylenemeyecek olan mekanizması aracılığıyla anlaşılabileceğini telkin ettiği için, tecrübenin bilinçli öznesinin konumunu çok tartışmalı bir hâle getirir. Ama Marks gibi, psikanaliz de yine, öznenin ayrıcalıklarını tümden ortadan kaldırmak yerine, başka bir yere nakleder.

Freud'un kendine özgü yaklaşımı, onun Breuer ve Charcot ile birlikte gerçekleştirdiği, 'histeri'nin nedenlerine ilişkin bir araştırmaya kadar geri götürülebilir. Freud başlangıçta bir fizyolojist olarak tanındı ve mekanistik açıklama modelleriyle nörofizyolojik hipotezler yönünde bir tercihi, gerçekten de hekim kariyeri boyunca hep korudu. O

---

[7] Bkz., R. Thompson, *The Pelican History of Psychology*, I. Kısım ve 14. bölüm. Freud konusunda ise, bkz., R. Wolheim, *Freud*, 1. bölüm ve P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, 1. bölüm. Gerek deneysel ve gerekse içebakışçı psikolojinin kabulleri, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Brentano ve Husserl tarafından sorgulanmıştı (bkz., yukarıda, s. 128-9). Anormal cinsel davranışların tasviri ve sınıflamasının, daha yakın zamanların eserleri yanında, Marquis de Sade'ın onsekizinci yüzyıldaki eserleri, özellikle de (1789 yılında kaybolan ve ilk kez olarak 1904'te Berlin'de basılan) *The 120 Days of Sodome*'u ve Richard von Kraft-Ebing (1840–1902)'in *Psychopathia Sexualis*'i de dahil olmak üzere, uzun bir tarihi vardır.

zamanlar, Charcot gibi, o da, temelde kadınların başına gelen ve geleneksel olarak dölyatağındaki düzensiz hareketlere bağlanan bir sinir hastalığı olan histeri vakalarında ortaya çıkan alışılmadık fizikî belirtilerden çok etkilenmişti.[8] Histeri belirtileri fizyolojik terimlerle ifade edildiğinde, genellikle pek bir anlam ifade etmez. Örneğin, elinin uyuşmasından yakınan bir hasta söz konusu olduğunda, uyuşukluk, bedenin bu türden sınırlı bir uyuşmaya izin vermeyen aktüel mekanizmasından çok, hastanın fizyolojiyle ilgili sağduyu kökenli fikirlerine uygun gelecektir.[9] Histeri belirtileriyle hipnoz arasında da bir ilişki var gibi görünüyordu. Belirtilere, kişi hipnoz hâlinde olduğu zaman, telkin yoluyla neden olunabilmekteydi. Daha sonra, Freud hipnozu hem teşhis ve hem de tedavide kullandı. Bu ve başkaca gözlemler, Freud'u histeri için, fizyolojik değil de, 'ideojenik' —zihinsel ya da psikolojik— bir etyoloji öne sürmeye götürdü. Öte yandan, Freud, histeriye yakalanmış olanın sergilediği belirtilerin, yalnızca irâdî veya bilinçli olarak uydurulmuş arazlar olmadığından emindi. En azından bazı hastalar, gündelik yaşamı imkânsız hâle getiren hayli rahatsız edici bir zihinsel bozukluktan gerçekten de muzdarip durumdaydılar. Bu türden bozukluklar, irâdî olmayan, fakat yine de fizyolojik etmenlerden ziyade, zihinsel etmenlerin neden olduğu bozukluklar idiyse, bu takdirde onları sadece bilinçsiz zihin hâlleri açıklayabilirdi.

Freud buradan hareketle, bilinçli zihin [bilinç] ve bilinçsiz zihin [bilinçdışı] arasındaki ilişkiyi tanımlayan birbirleriyle ilintili bir dizi kavram oluşturmaya koyuldu. Travma, bastırma, direnç, ego, id ve üstben gibi kavramlar, günümüzde hemen her gün kullandığımız terimler olup çıkmışlardır. O, bilinçdışına ulaşabilmek için de, birtakım teknikler geliştirdi. Bunlardan en ünlüleri olan serbest çağrışım ve rüyaların analizi, onun 'psikanaliz' adını vermeye başladığı genel öğretinin iki önemli aletini meydana getirir. Freud vaka incelemelerinde, bu tekniklerin yardımıyla önemli sayıda tedaviyi hayata geçirme iddiasında bulundu.[10] Bununla birlikte, onun teorilerinin sonuçları, zihin patolojisi alanının çok daha ötelerine uzanmaktaydı. Gerçekten de, Freud zihinsel fenomenlerin çok daha geniş bir alanıyla ilgilenmekteydi. Bilinçdışının etkisini, görünüşte normal olan davranışın oldukça geniş kapsamlı bir

---

8 'Histeri' sözcüğü, 'dölyatağıyla ilgili' anlamına gelen Yunanca '*husterikos*'tan türemiştir: *Concise Oxford English Dictionary*, s. 582.

9 Bkz., Wolheim, *Freud*, s. 23.

10 Bkz., örneğin J. Breuer ve S. Freud, *Studies on Hysteria*, özellikle II. kısım.

alanında farketmek mümkündür. Şakalar ve dil sürçmeleri, isimlerin ya da randevuların unutulması, rüyalar ve fanteziler, din ve kültür; bütün bunlar tam ve gereği gibi, sadece bilinçdışı aracılığıyla anlaşılabilir.[11]

Freud'un bilinçdışı kavramının daha uzun erimli sonuçları olmak gerekir.[12] Bilinç, zihinsel yaşamımıza ilişkin olarak sadece kısmî ve çarpıtılmış bir görüş sağlar; dolayısıyla, zihin ya da öznenin, yalnızca tümüyle saydam bir bilince eşit olduğu Kartezyen ilkesi çökertilir. Tam tersine, eylemlerimiz için öne sürdüğümüz nedenler, Freud'un gözünde, davranışımızın, ilk çocukluktaki travma ya da çözülmemiş duygusal çatışmalardaki gerçek kökenini gizleyen rasyonalizasyonlardan daha fazla hiçbir şey olmayabilir. Bilinçli zihin, işlevlerini 'sağlıklı' veya 'normal' bir biçimde gerçekleştirdiği zaman bile, nihayetinde bilinçdışının oyuncağı, onun kapris ve fantezilerinin —son çözümlemede, engelleyici vetosuna tâbi olan— kuklasıdır.[13] Freud'un psikanalizi, öznenin ademî merkezileşmesi sürecinde başka bir evreye karşılık gelir. Bireysel öznenin 'kendi zihnini bilme' yönünde hiçbir güvencesi yoktur. Öte yandan, ve yine Marks'a paralel bir biçimde, psikanaliz, bilinçli ben için, en azından hâkimiyetini yeniden ele geçirme yönünde bir umutu ifade eder. Psikanalistle hastanın —bir 'konuşma tedavisi' olarak tasvir edilegelmiş olan— uzun süreli bir diyalogu, nevroz ve hatta psikoz belirtilerinden en sonunda kurtarılmayı vaad eder.[14] Ben, en azından ilke olarak, bilinçli hâl ve dürtülerin bilinçsiz kökenlerini anlamaya başlayabilir. Lorenzer ve Habermas'ın terimleriyle, analiz, özgür bir 'içsel iletişim'in, saydam bir öznelliğin önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yardım edebilir.[15] Psikanalizin 'derinlik hermeneutiği' yoluyla, bireyler Kartezyen gelenek tarafından öne sürülmüş olan saydam benlik idealine benzer bir şeye, belki hiçbir zaman ulaşamasalar da —analizin

---

11 Bkz., S. Freud, *Psychopatology of Everyday Life* ve *Interpretation of Dreams*.

12 Bilinçdışı kavramının kendisi yeni değildi. Bu kavram, başkaları yanında, La Rochefoucauld, Schopenhauer ve Nietzsche'nin yazılarında örtük olarak vardır.

13 Norris bilinçli benin, bilinçdışı lehine, tahttan indirilişini, Freud'un 'Kopernik Devrimi' diye betimler: C. Norris, *Derrida*, s. 207. Deleuze'ün yorumuna göre, bu tikel Kopernik Devrimi daha önce onyedinci yüzyılda Spinoza tarafından gerçekleştirilmiştir; bkz., G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 2. bölüm.

14 Bkz., Colin Maclabe, ed., *The Talking Cure*.

15 A. Lorenzer, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbeggriffs* ve J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, 10. böl.

'bitimsiz', bastırma ve nevrozun 'uygarlığın' kaçınılmaz eşlikçileri olduğu ortaya çıkabilir— yaklaşma umudunu koruyabilirler.[16] Bilişsel ya da pratik rasyonalite mevkii olarak özne, tahtından yalnızca geçici olarak indirilir.[17]

Hümanizmden Kopuş

Hegelci idealizm, Marksizm ve Freudçu psikanaliz özneyi ayrıcalıklı konumundan, farklı şekillerde bile olsa, uzaklaştırır, ama onlar yine de hümanizmden telâf si mümkün olmayan bir tarzda kopmazlar. Bu teorik yaklaşımlardan her biri, özne için sınırlanmış ya da koşullu bir rolü mahafaza eder ve dolayısıyla da, hümanist kabüllerin belirlediği bir zemin üzerinde bulunmayı sürdürür. Entellektüel faaliyetin, biri hermeneutik, diğeri de dilbilim olmak üzere, iki ayrı alanında vuku bulan gelişmelerle birlikte, hümanizmden daha kesin kararlı bir kopuş yaşanır. Söz konusu her iki alan da dille çok yakından ilgilenir ve, bu durumun bir sonucu olarak da, hem felsefe ve hem de sosyal bilimler için, çok belirgin bir anlam ifade eder. Gerçekten de, geleneksel hermeneutik, öznenin, Marksizm ve psikanalizde örtük bir anlam içinde ademi mer-

16 Freud'un bilinçdışı zihin hâllerine ilişkin yorumları, gerçekten de, hermeneutik ilkeleri zihinsel yaşamın bilinçli hâllerinin ötesine genişletir. Zihinsel yorumlama veya anlama kategorileri, metnin ya da sözün yüzeydeki anlamının gerisindeki bilinçdışı, amaçsız ve gizli anlamlara uygulanabilir.

17 Bkz., S. Freud, 'Analysis Terminable and Interminable' ve 'Civilisation and its Discontents', *Civilisation, Society and Religion*. Freud'un meslektaşlarıyla haleflerinden bazıları, onun son çözümlemede bireyselci olan kabullerinden, gerçekten de kopmaya epey yaklaşır. Carl Gustav Jung (1875–1961), birikmiş geçmiş deneyimlerine gönderimde bulunmak üzere, 'kollektif bir bilinçdışı' kavramını kullanır. Bu deneylerimin, her bireyin, çoğunluk örtük bir biçimde yararlanabildiği kollektif hatıralarda korunduğu kabul edilir. Düşler ve mitler, evrensel insanî 'ilkörneklerin' tezahürleri olarak, Freud'un vaka tarihlerinde sıklıkla karşılaşılan (en bildik olanı fallik olmak üzere) açıklayıcı semboller aracılığıyla analiz edilir. Yine de, Jung'la birlikte dahi, temel insanî çaba, bireysel bütünlük ve tamamlanma yönündeki çabadır. Bkz., C. G. Jung, *The Integration of the Personality*, F. Fordham, *An Introduction to Jung's Psychology* ve Rieff, *Triumph of the Therapeutic*, 5. bölüm.

kezileşmesine benzer bir biçimde, sadece geçici olarak âdemi merkezîleşmesini içerir. Temelde metinlerin yorumu ya da eleştirisiyle ve geçmişteki olayların tarihsel olarak yeniden inşasıyla ilgilenen hermeneutik yaklaşımın insan bilimleri içindeki gelişimi, karşılıklı anlamanın zorluklarına ilişkin giderek pekişen bir bilinçliliği yansıtır. Öznelerin birbirlerini karşılıklı olarak anladıkları kesin ya da muhakkak addedilemeyeceği için, hermeneutik ilkelere, yalnızca metinler aşikâr yorum güçlükleri sergilédikleri zaman değil, fakat daima ihtiyaç duyulur. Bir metin ya da bildirimi anlamak, onun içinde yaratılmış olduğu toplumsal ve dilsel bağlamın bilgisin gerektirir —parçanın anlaşılması bütünün anlaşılmasına bağlıdır. Bu gerçeğin farkına varılması söylemin öznesinin konumunu temelden sarsan başka bir öğe olmak durumundadır, zira anlam artık daha fazla, tümüyle bireysel konuşmacı ya da yazarın denetimi altında olan bir şey olarak görülemez. Bununla birlikte, geleneksel hermeneutik bu bağımlılığı çaresi bulunabilir bir güçlük olarak görür. Buna göre, Dilthey için, yazarın özgün niyetleri ya da aktarmak istediği anlam, daha geniş bir kültürel ve dilsel bağlamın bilgisine sahip olmak suretiyle keşfedilebilir. Hermeneutiğin uygulanması, anlamın, bazı bakımlardan hiçbir zaman mükemmel olmasa da, sürekli olarak gelişen bir yorumunu —özneler arasında, derecesi hep artan, bir karşılıklı anlamayı— vaad eder.[18]

Gerek Heidegger ve gerekse Gadamer'in radikal hermeneutiği, bu bakış açısından, hümanist kabullerden daha kesin bir kopuşu temsil eder. Her ne kadar Heidegger kendisiyle hümanizm arasına çok belirgin olarak bir mesafe, daha çok son dönem yazılarında, koysa da, onun epistemolojiyle, ontoloji lehine olacak şekilde, ilişiğini kesmesi, doğrudan doğruya modern Batı felsefesinde özneye verilen abartılı rolün bir reddini içerir. Epistemolojide özneye özel bir önem atfedilmesi, metafizikte dünyanın indirgeyici bir tarzda nesneleştirilmesine tekabül eder. Heidegger söz konusu nesneleştirmeyle araçsal düşünme ve teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti arasında bir bağ kurar. Heidegger'in felsefesinin temel çıkış noktası, şu hâlde, 'dünya-içindeki-varlığın' bölünemez bir birliği (gerçekte, özne ve nesnenin birliği)dir. Heidegger'in bakış açısı, Sartre'a gösterdiği tepkide, çok sarih hâle gelir. Sartre, her ne kadar modern metafizik ve epistemolojinin kabullerini reddetmek bakımından Heidegger'i takip ettiğini iddia etse de, Heidegger'e göre, bir kez daha öznelciliğe düşer. Buna göre, 'Hümanizm Üzerine Mektup' (1947)'ta,

[18] Hermeneutik konusunda, bkz., yukarıda 4. bölüm.

Heidegger, Sartre'ın varoluşçuluğun aynı zamanda bir hümanizm olduğu iddiasına, özellikle 'kişinin çıkış noktası olarak öznelliği benimsemesi gerektiği' Kartezyen kabulüne karşı çıkarak yanıt verir.[19] *Varlık ve Hiçlik*, Heidegger'in 'varlık hermeneutiğini' açıkça varoluşçu bir doğrultuda kullanır ve dolayısıyla, onun esas amacını yanlış anlar. Heidegger'in, Batı düşüncesinin özne-nesne dikotomisine ilişkin anti-hümanist eleştirisi, daha ziyade aşkın bir Varlığı 'kendi hâline bırakma' olarak 'düşünme'nin savunuculuğuna götürür. Düşünme, bilinçli bir öznenin yönelmiş etkinliği olarak değil, fakat daha çok dünyaya karşı kişisel olmayan bir açıklık ya da dünyayı olduğu gibi benimsemedir. Heidegger, Varlık karşısında dinî bir boyun eğişi, varlık için hürmetkâr bir endişeye çok benzer bir şeyi savunur. Gerçekten de, Varlığa yüklenen neredeyse gizemli statü, her ne kadar bu tavrın, Heidegger'e göre, 'ne kadar az ateist ise, o kadar az teist' bir tavır olmasına rağmen, kimilerinin onu Tanrı için kullanılan bir şifre olarak görmelerine yol açmıştır.[20] Yine de, 'düşünme'nin bizi Aydınlanma rasyonalizminin hümanist kabullerinin epeyce uzağına götürdüğü pek yadsınamaz.

Heidegger'deki anlamı içinde anti-hümanizm, insan hayatının değersiz olduğu iddiasıyla, hiç şüphe yok ki, eşdeğer değildir. Anti-hümanizmle 'insansızlığın tasdiki' arasında sarih bir ayırım vardır.[21] İtiraz daha çok, şeylerin değerini 'bir özne tarafından değerli bulunma' statüsüne indirgeyen bir 'değerler felsefesi'nedir. Hümanizmin kibirli öncülünü nüfuz edici bir biçimde teşhis eden Nietzsche'nin anti-hümanizmiyle aşikâr yakınlıklar söz konusudur:

> 'İnsanın dünyaya *karşı*' olan tavrı —bu tavrın olağanüstü münasebetsizliği—, bizce, dünyayı-yadsıma ilkesi, şeylerin değerinin nihaî ölçütü, son çözümlemede dünyanın, varoluşun kendisini terazisinin bir kefesine oturtup, onu çok hafif bulan, yargıcı olarak —anlaşılır ve bize tiksinti verir; birbirlerinden küçücük 've' sözcüğünün asil kendini beğenmişliğiyle ayrılmış olan 'İnsan *ve* Dünya'nın birbirine bitiştirildiğini görünce, şimdi gülüyoruz![22]

---

19 Sartre, *Existentialism and Humanism*, s. 17. Krş., Heidegger, 'The Question concerning Technology' ve 'Letter on Humanism', *Basic Writings*, ve yukarıda, bkz., 4. bölüm.

20 Heidegger, 'Letter on Humanism', s. 230.

21 A. g. e., s. 225, 228.

22 Nietzsche, *Gay Science*'dan aktaran D. B. Allison, *The New Nietzsche*, s. XIX

Hakikaten, modern toplumun, sıklıkla zuhur eden acımasızlığı da dahil,, karakteristik kötülüklerinin birçoğundan hümanizm sorumlu tutulur. Hümanizmin anlamlı bir tezahürü olan teknolojik tavır için, insan veya insan olmayan tüm varlıklar, sömürüye elverişli işlenebilir nesnelerdir. Doğa da, sadece, insanın kullanacağı 'sürekli bir rezerv' ya da kaynaktan başka hiçbir şey olmayan bir nesne olarak 'alınır.' Hatta, bugünler, çevre turizmi diye adlandırılan turizm türüyle birlikte, doğa, 'tatil endüstrisi tarafından, bir gezi topluluğu için sipariş edilen hazır ve nazır bir incelemē nesnesi' olarak görülür. Doğayla olan bu araçsal ilişkinin kabul görmüş öznesi bile, aynı şekilde bir nesne konumuna indirgenir: 'İnsandan bunu yapması istenir, ona böyle yapması buyurulursa, bu takdirde insanın kendisi de, sürekli rezervine doğadan bile daha esaslı bir biçimde ait olmaz mı?'[23] Gerçekten de, hümanist felsefenin tarihî suçu, bunun bile ötesine taşar. Hümanist kendini beğenmişlik kolonyalizmden, soykırım ve hatta holocaust'tan sorumlu tutulur. Nazilerin yaptığı soykırımın teknolojik ve bürokratik sofistikasyonu modernitenin, ve, bazıları için, aşikâr acımasızlığına karşın, hümanizmin çarpıcı bir örneğidir.

Şu hâlde, Heidegger'in felsefî anti-hümanizmi, her ne kadar onun eşitlik ve özgürlük gibi Aydınlanma değerlerine olan pek de güçlü addedilemeyecek bağlılığını kesinlikle açıklayabilmekle birlikte, onun kendisiyle Hitlerin nasyonal sosyalizmi arasında bağ kurulmasını veya kendisinin daha sonra bu bağlantıyı inkâr etmede gösterdiği gecikmeyi o kadar kolaylıkla açıklayamaz.[24] Tanrı'nın irâdesine boyun eğme çağrısı gibi, 'varlık için endişelenme' öğüdü de, neredeyse her tür politik tutumla bağdaşır. Öte yandan, Varlıkla doğru bir ilişki içine girmeye sadece felsefede uzman olanların muktedir oldukları imasıyla birlikte, tam ve gerçek Heideggerci anlamı içinde 'düşünme'nin aşikâr güçlüğü, otorite iddiaları için muhtemel bir zemin meydana getirir. Heidegger'in 1935'te 'derunî hakikatten ve hareketin büyüklüğünden' söz ettiği zaman, Naziler hakkında konuşmuyor olması, doğru olabilir. Lyotard'ın yorumladığı biçimiyle, Heidegger'in bakış açısı şudur:

---

[23] Heidegger, 'The Question concerning Technology', s. 297, 299. Krş., Frankfurt Okulu'nun araçsal akılcılığa ilişkin eleştirisi.

[24] Heidegger'le Naziler arasında kurulan bağ konusunda, bkz., P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger: Art and Politics* ve J.-F, Lyotard, *Heidegger and the Jews.*

> 'Düşünmelerinde çok ama çok sınırlı olan bu insanlar'... Heidegger'in, o zamanlar halkı [Volk] bir karara, 'ona özgü olan'la uyuşabilen bir ayrışmaya doğru sürükleyen umutsuz arayışta gördüğünü düşündüğü otantik yürek darlığını gizler ve dolayısıyla, aldanırlar. Hiçliğe fırlatılmış varlığın dayanılmaz yürek darlığından doğan hareketin yol gösterebilmek ve bir karara dönüşebilmek için, Heidegger 'bilgi'ye ihtiyaç duyduğuna inanmaktadır.[25]

Bununla birlikte, karanlığa ve gizeme bu kadar çabuk garkolan bir felsefenin karizmatik despota açık açık karşı durabilmesi pek kolay değildir.

Gadamer'in ontolojik hermenutiği, Heidegger'in anti-hümanist yaklaşımının hiç şüphe yok ki daha az sorgulanabilir bir gelişimini temsil eder. Hem nesnel bir dünyanın ve hem de başka zihinlerin varoluşunu kendi kendini kuran ve saydam bir bilinçte temellendiren Kartezyen kabullerden daha bariz bir biçimde kopan Gadamer için, ontolojik bakımdan türetilmiş [ikincil] olan öznedir. Özne sadece, anlama ve dilin, başka bir şeye indirgenemez olan, öznelerarası ortamında varolur. Anlama, Dilthey'de olduğu gibi, bir öznenin bilgisinin tek ve ilk boyutu değildir, fakat daha çok öznenin içinde varolduğu ortamdır. Başka bir deyişle, Gadamer, Heidegger'in epistemolojiden ontolojiye doğru yaptığı hamleyi yineler. Anlama, 'bir nesnenin üstünde ve karşısındaki insanın öznel bir işlemi olarak değil, fakat insanın kendisi olma tarzı' diye anlaşılır.[26] Buna göre, hermeneutik sadece insan bilimlerinin karakteristik yöntemi olmayıp, genel olarak hakikatin anahtarıdır. Aynı şekilde, anlamayla tarihsellik arasındaki, daha önce Dilthey tarafından tespit edilen, yakın ilişki de, yorumlama edimlerinin sadece nesnelerini değil, fakat öznesini de tanımlar. Somut bir tarihsel, kültürel ve dilsel bağlamdan ayrılmaz olan, sadece tarihî metin değildir. Özne, yalnızca dil ya da anlama boyutunda yatay olarak değil, fakat tarih ve gelenek boyutunda dikey olarak konumlanır. Anlama, her zaman tarihsel bir bağlama yöneldiği kadar, tikel bir perspektiften doğar. Bu özne görüşünün mantıksal sonucu, tarihsel bir metnin yazarının, o metnin anlamı söz konusu olduğunda, artık daha fazla en yüksek otorite olarak görülemeyeceğidir. Eser sadece, ya da hatta temelde, bireysel bir öznenin ürünü olarak anlaşılmaz. Gadamer'in hermeneutiğinin bakış açısından, —ister yazar ya da ister yorumcu olarak— özne, anlama ya da dilin kuşatıcı ortamının kendisinden çok daha az önemlidir.

---

25 Lyotard, *Heidegger and the Jews*, s. 64.

26 R. E. Palmer, *Hermeneutics*, s. 163 ve bkz., yukarıda, 4. bölüm.

Özneye daha bile radikal bir meydan okuma, Batı düşüncesinde 'öteki'nin ihmalinden —ki bu, en dehşet verici ifadesini, yirminci yüzyılın toplama kampları ve savaş meydanlarında bulan bir ihmaldir— kimlik, aynılık ve özne üzerindeki hümanist odaklaşmayı sorumlu tutan Emmanuel Levinas'ın (1906–) düşüncesinde aşikâr hâle gelir. Levinas'ın 'genetik fenomenolojisi', çok belirgin olarak Hegel, Husserl ve Heidegger'den etkilenir, fakat kimi can alıcı yönlerde, onlardan ayrılır. Levinas'ın diyalektiği, Hegel'in tersine, 'mutlak'ın kapsayıcı bütünlüğüne değil, fakat 'bir başkası'na ya da 'öteki'ne götürür. Levinas, bu amaçla bir yandan da fenomenolojiyi bir takıntıdan, Husserl felsefesinin yakalandığı transendental özne sevdasından kurtarır. Hatta, Heidegger'in 'Varlığa yönelik daha büyük bir alâka' adına, öznel bilinci ontolojik olarak aşması bile geride bırakılır. Ahlâkî olanın temel önceliği karşısında terkedilmesi gereken şey, Batı felsefesinin epistemoloji ve ontolojinin, 'bilgi ve anlama'nın ya da 'varlık ve hakikatin' önceliği üzerindeki ısrarıdır. Richard Cohen'in sözleriyle, 'öteki, anlamayı mutlak olarak aşan, varlık ufuklarına ve varlığın hakikatine üstün olan, felsefenin başlangıcından önce ya da sonra gelen, yani ahlâkî buyruğun yoğunluğu ya da üstünlüğü ve onun gündeme getirdiği sorumluluklar yoluyla tasdik edilmelidir.'[27]

İşte bu süreç içinde, 'varolan' ya da öznenin kökten bir biçimde ademî merkezileşmesi gerekmektedir: 'Ben, kendisi-için olmanın ilkliğinden evvel, önce öteki-için vardır.'[28] İyi irâdenin 'kökten edilgenliği'nin, 'merkezi kendisinin dışında olan bir Arzu'nun sonucu olduğuna inanılır.[29] Özne varlığa sadece, hep ötekinden zaten sorumlu olarak gelir. Baumann'ın da ifade ettiği gibi, 'kendimi bir özne olarak kurarken, sorumlu hâle gelirim. Sorumlu olmak kendimin bir özne olarak kuruluşu*dur*.'[30] Levinas bu görüşlerini geliştirmek için, dinî metinleri, özellikle de Museviliğin kutsal eserlerini yoğun bir biçimde kullanır. Eski

---

[27] Richard A. Cohen'in, *Emmanuel Levinas, Time and the Other* adlı eserinin Girişi, s. 14-5. Cohen tarafından kaleme alınmış olan bu Giriş, Levinas'ın düşüncesinin gelişimi için, açık ve anlaşılır bir toplu bakış sağlar. Levinas'ın eserlerinden oluşan yararlı bir külliyat için, bkz., E. Levinas, *The Levinas Reader*. Bkz., aynı zamanda, D. T. Awerkamp, *Emmanuel Levinas* ve R. Bernasconi ve S. Critchley, *Re-reading Levinas*.

[28] Cohen, Levinas'ın *Time and the Other* adlı eserinin girişi, s. 16.

[29] A. g. e., s. 15.

[30] Z. Baumann,*Modernity and the Holocaust*, s. 183.

Ahit'ten alınan bir deyimde —Descartes'ın 'düşünüyorum, öyleyse varım'a dayanarak bilince ayrıcalık tanıyışıyla açık bir karşıtlık içinde— 'Burada, varım!' beni, '*subjectum*, yani kendini ötekinin yerine koyma ve öteki için açıklama olarak öznellik' şeklinde kurar.[31] Varoluşçuluk ve hatta ilk dönem felsefesi itibariyle Heidegger tarafından yeğlenen etkin, cesur irâde, ötekinin ahlâkî buyruklarına amade olduğunu beyan eden edilgen bir irâdeyle değiştirilir. Gerek Heidegger ve gerekse Gadamer gibi, Levinas'ın son dönem eserleri de, her ne kadar dilin doğasıyla giderek daha fazla meşgul olsa bile, kutsanan 'söylenmiş olan'ın 'tutarlı dili'nden ve 'kirlenmiş mantığı'ndan ziyade, 'söyleme'nin belirsiz anlamlı, açık ifadesidir.[32] Söyleme 'vermenin, her tür isteme ve konulaştırmadan önce gelen, aşırı edilgenliğini' konuşur.[33] O, 'söylenmiş olan'ın 'logosantrik' kesinlikleri bir kez kabul edilince yitirilen, ötekine karşı sorumluluğa imkân tanır: 'Söyleme, söyleneni söylemeden önce, bu içtenlik içinde söylenmiş olan benimle öteki arasında bir perde örmeden önce, beni ötekine açar.'[34]

Dil, antihümanist düşüncenin önemli bir diğer kaynağının, oldukça farklı bir anlam içinde bile olsa, merkezinde bulunur. Ferdinand de Saussure (1857–1913)'ün 'yapısal dilbilimi', yapısalcılık olarak bilinen yaklaşım için temel ilham kaynağı olmuştur.[35] Gadamer gibi, Saussure de, konuşan ya da yorumlayan özneden çok, dil üzerinde odaklaşır. Özneyle dil arasındaki ilişkiyle ilgili geleneksel görüşe meydana okuma, daha Saussure'ün 'dil' (*langue*) ve 'konuşma' (*parole*) arasındaki temel ayırımında aşikâr hâle gelir. Dilin, bir göstergeler (sözcükler ve anlamlar) sistemi olarak, konuşan bireysel öznelerin tikel 'konuşma edimleri'nden bağımsız bir biçimde varolması, Saussure'e açık bir şey gibi görünmüştür. Bunlardan ikinciler, 'aktüel konuşma, dilin mümkün kıldığı

---

31 S. Hand, Levinas, *The Levinas Reader* için yazdığı Giriş, s. 6.

32 Levinas, *The Levinas Reader*, s. 158.

33 A. g. e., s. 183.

34 A. g. y. Levinas ve Derrida arasında âşikâr yakınlıklar vardır. Bkz., örneğin J. Derrida, 'Violence and Metaphysics', *Writing and Difference*; sözmerkezcilik konusunda, bkz., aşağıda, s. 243-45.

35 Bkz., F. de Saussure, *Courses in General Linguistics*. Hem özne ve hem de yazarı eski seçkin konumundan indirdiğine inanılan birine fazlasıyla uygun bir şey olarak, Saussure'ün temel eseri, gerçekten de öğrencileri tarafından tutulan notlardan derlenmiş ve ancak Saussure'ün ölümünden sonra yayınlanmıştır.

konuşma edimleri' anlamında, *parole*'ün özellemeleridirler.[36] Konuşmacılar bir şeyi sadece, onlar konuşmazdan önce de varolan bir dilin yardımıyla söyleyebilir ya da anlatmak isteyebilirler. Dilin anlamı, işte bu durumun bir sonucu olarak, fenomenoloji ya da psikolojinin öznel terimleriyle açıklanamaz. Anlam, gösterge ve anlam arasındaki bir tür psikolojik ya da zihinsel çağrışımın ürünü olarak anlaşılamayacağı gibi, fenomenolojinin telkin ettiği üzere, öznenin bilinçli anlam verme ya da kastetme edimlerine de bağlanamaz.

Yapısalcılığa doğru ikinci önemli adım, Saussure'ün dile 'artzamanlı' [diyakronik] bir yaklaşımdan ziyade, 'eşzamanlı' [senkronik] bir yaklaşımda ısrar eden argümanının bir sonucu olarak ortaya çıkar.[37] Dile ilişkin araştırma, dilin zaman içinde geçirdiği değişimleri inceleyen artzamanlı yaklaşımla olan bağını kökten bir biçimde koparmalıdır. Buna göre, klâsik filoloji, çağdaş dillerdeki sözcüklerin anlamlarıyla fonetik karakterlerinin, onların daha önceki dillerde bulunan köklerini araştırır. Fakat 'artzamanlı' yaklaşımlar bir dilin nasıl işlediğini asla açıklayamaz. Herşey bir yana, bir sözcüğün etimolojik kökleri araştırılıp bulunabilse dahi, sözcüğün anlamının bu arada kökten bir biçimde değişmediğini garanti eden hiçbir şey yoktur. Her durumda, kök sözcüğün kendisinin anlamını doğrulama ihtiyacı duyarız ve bunu, onun etimolojisine, bir kısır döngü içine düşmeden, gönderemeyiz. Filolojinin bulguları ne kadar ilginç olursa olsun, dil son çözümlemede eşzamanlı olarak açıklanmak zorundadır. Başka bir deyişle, dilin anlamı ve işleyişi, bu sistemin kökenleriyle ilgili genetik ya da gelişimsel bir öyküden ziyade, varolan bir göstergeler ve anlamlar sistemiyle ilgili olgulara bağlıdır.

Bununla birlikte, anlamlar geçmişten miras alınmadıkları gibi, anlam veren öznelerin yaratıları da değilseler eğer, bu takdirde onlar nasıl açıklanmalıdırlar? Saussure'ün terimleriyle ifade edildiğinde, bir göstergenin anlamına ilişkin açıklamanın, 'gösteren'le —tikel bir ses veya yazılı karakterler kümesi olarak düşünülen sözcük ya da göstergeyle— onun 'gösterilen'i —gösterenin temsil ettiği anlam ya da kavram— arasındaki ilişkiye bir açıklama getirmesi gerekir. Bu ilişkinin, sanki geri-

---

[36] J. Culler, *Saussure*, s. 29. 'Konuşma edimi' terimiyle J. L. Austin ve J. Searle-'ün eserleri arasında bağ kurulur.

[37] Piaget'nin terimleriyle ifade edildiğinde, Saussure dili 'gelişme yasaları'ndan ziyade, 'denge yasaları'yla açıklar. Bkz., J. Piaget, *Structuralism*, 5. bölüm, 14. altbölüm.

deki dilsel bir tözün özelliğiymişçesine, gösterenin aslî ya da özsel bir niteliğini yansıtamaması hususu, Saussure için can alıcı bir önem taşır. Sadece farklı dillerin varoluşu, gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin uzlaşımsal bir ilişki olduğunu kanıtlar. Yalnızca 'şıp ['sıçrayan su sesi'] veya 'vak vak' benzeri, gönderme yaptıkları şeyler gibi ses veren onomatopoeik [ses taklidiyle ilgili] sözcükler, açıktır ki, bu şekilde uzlaşımsal olmayan sözcüklerdir.[38] Saussure'e göre, tek tek sözcüklere anlamlarını veren şey, bir bütün, öğelerin yapı kazanmış bir sistemi olarak dildir. Anlam, dil söz konusu olduğunda göstergeler olan öğeler arasındaki farklılık gösteren ilişki ya da karşıtlıklara bağlıdır: 'Göstergenin kalıcı olması gereken bir nüvesi olmadığına göre, o, başka göstergelerle olan ilişkileri içinde, bağıntısal bir şey olarak tanımlanmalıdır.'[39] Örneğin, 'mavi' gibi bir terim, dilin izin verdiği tikel renk karşıtlıklarına bağlıdır: Mavi olan her neyse, yeşil ya da kırmızı veya sarı vs., olmayandır. Farklı dillerin, daha az ya da çok dakik anlam derecelenmeleri içeren ve hatta, değişik yerlerde kavramsal sınırlar çizebilen farklı kavramsal ayırımları somutlaştırması anlamlıdır.

Bu dil görüşünün aşikâr bir sonucu, bir dilden diğerine yapılan tercümelerin, öğeleri arasında bire-bir bir bağlılaşım garantisi olmadığı için, her zaman kusurlu olduğudur. O aynı zamanda, dili tam öğrenmenin, onun ihtiva ettiği tikel ayırımlar ve karşıtlıklar sistemine hâkim olmayı gerektirdiği sonucunu da doğurur. Bir çocuk konuşmayı önce, müstakil birimler olarak daha çok sayıda sözcüğün anlamını öğrenerek değil, fakat daha ziyade, anne ve baba, ben ve öteki, iyi ve kötü için kullanılan sözcükler arasında temel ayırımlar yapıp, daha da dakik ayırımlara giderek öğrenir. Bu yapısalcı bakış açısından değerlendirildiğinde, bir dil ya da kodun tek özsel özelliği (dilcinin bakış açısından keyfî olmayan tek şey), onun ayırd edilebilir ve farklı özellikleri olan ilişkili öğelerden meydana geldiği olgusudur. Sözlü ve yazılı diller, veya bu dillerle temelde sağırlar için kullanılan diller arasında, ilke olarak hiçbir fark ya da öncelik ilişkisi yoktur. Yapısalcı bir anlam yorumu, müzik gibi gibi soyut bir iletişim aracının nasıl olup da anlamı olabileceğini açıklamaya da yarar, zira müzik aynı zamanda farklılık gösteren ilişkili öğelerden meydana gelen bir sistemdir. Genel olarak, yapısal anlam ana-

---

[38] O zaman dahi, farklı diller aynı şey için (her ne kadar farkedilebilecek derecede benzer olsa dahi), örneğin İngilizcede 'quack', Fransızcada ise 'couin-couin'in kullanılması gibi, farklı tek-heceli sözcükler kullanır.

[39] Culler, *Saussure*, s 36.

lizi, anlam bundan böyle konuşan bireysel öznelere mal edilemeyeceği için, Saussurecü dilbilimin anti-hümanist sonuçlarını güçlendirir. Konuşmacılar sözcüklerle, dilde somutlaşmış dilsel ve semantik karşıtlıklar sayesinde, bir şey anlatabilmektedirler.

Yapısalcılık, gerçekte Saussure'ün yapısal yöntemiyle birleşik insan ve hümanizm eleştirisini, bütün bir insan bilimleri alanına teşmil etmenin sonucudur. Saussure'ün kendisi, genel bir semiyotik ya da gösterge teorisi projesiyle, bu türden bir teşmili bu anlamda önceledi. Matematik, mantık, biyoloji ve psikolojideki —Bourbaki diye bilinen bir grup matematikçiye, biyolojide Claude Bernard ve Waddington'a ve *Gestaltçı* psikologlara mal edilen— gelişmeler yapısalcılığa destek verdi.[40] 1960'lı yıllarda, sosyal bilimlerle insan bilimlerinde, bir dizi yaklaşım, toplumsal ve kültürel fenomenlerin insan öznelerinin amaçlı ürünleri veya tarihin amaçsız yan ürünleri olarak değil, fakat daha ziyade öğelerin, özgül ve indirgenemez birleşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemleri olarak ele alınması gerektiğini savundu. Yapısalcılar, öznel olan herşeyi (bilinçli beni ve onun niyetleri ya da anlam verme edimlerini) soyutlayarak, teşebbüslerinin tam anlamıyla bilimsel olan doğasını ispatlamayı ümit ettiler. Dreyfus ve Rabinow'un da öne sürdüğü gibi, 'Yapısalcılar, insan etkinliğini, temel öğeleri (kavramlar, eylemler, sözcük sınıfları) ve bu öğelerin kendileriyle birleştirildikleri kural ya da yasaları keşfederek, bilimsel bir tarzda ele alıp incelemeye kalkıştılar.'[41] Öte yandan, yapısalcılar, parçalarının toplamından daha fazla bir şey olan bütünler olarak sistemlerin ayırd edici özelliklerini vurgulamak suretiyle, kendilerini hâkim bilim geleneğinin indirgeyici atomistik ve analitik yaklaşımdan ayırdılar. Yapısalcılık, aynı zamanda holizmin bir türüdür.[42]

Yapısalcılığın her hâlde en sofu, en inatçı ve en yılmaz savunucusu olan Lévi-Strauss (1908–)'un ünlü antropolojisi, sosyal bilimcilerin bir kuşağını derinden etkilemiştir. Lévi-Strauss, Roman Jacobson'a ol-

---

[40] Bkz., Piaget, *Structuralism*, s. 36.

[41] H. L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault*, s. XV-XVI. Bkz., aynı zamanda P. Pettit, *The Concept of Structuralism*.

[42] Emil Durkheim (1858–1917)'ın kollektivist yaklaşımı içinde, sosyoloji de, öznenin konumu açısından benzer sonuçlar ortaya koyar. Bkz., E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* ve S. Luhes, *Emile Durkheim*.

duğu kadar, Saussure'e olan borcunu da kesinlikle teslim etti.[43] Lévi-Strauss, 'antropoloji özgünlüğünü kollektif fenomenlerin bilinçsiz doğasından alır' dediği zaman, Freud'la olan bir bağı akla getirir.[44] Toplumsal örgütlenme modelleri, tıpkı bir dilin kuralları gibi, çok belirgin bir biçimde bir kuşaktan diğerine bilinçli olarak anlaşılmaksızın veya ölçülüp biçilerek seçilmeksizin aktarılır. Bu nedenle, toplum da, tıpkı dil gibi, sadece bireysel sosyal güçlerin amaçlarını veya eylemlerini incelemek suretiyle anlaşılamaz. Yine Saussure gibi, Strauss'un yaklaşımı da, artzamanlı olmaktan ziyade, eşzamanlıdır. Toplumsal ve kültürel formlar doğuş ya da kökenleriyle açıklanamaz, çünkü bu sadece, açıklama problemini bir adım daha geriye erteleyen bir yöntemdir. Bunun yerine, her öğe, herhangi bir zamanda varolduğu biçimiyle, toplumun bütünsel sistemi içindeki konumuyla açıklanır. Toplumsal hayatın (akrabalık bağları, mitoloji ve merasimler de dahil olmak üzere) çok muhtelif boyutları, öğelerin, kendi ayırd edici ve indirgenemez birleşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemleri olarak anlaşılır. Lévi-Strauss, mitolojiyi 'mitem'lerin yapı kazanmış sistemi diye analiz ederken, Jakobson'un, ayrık ses ya da 'fonem'ler arasındaki ikili karşıtlıklarla belirlenen fonolojik yöntemini benimser. Benzer bir biçimde, totemizm de, doğal dünya ile insanın dünyası arasındaki, hayvanî ya da bitkisel yaşama ilişkin sınıflamaları insanî akrabalık bağlarının buna paralel bir düzenlenişine tekabül ettiren, karmaşık bir eşyapılılıklar kümesi olarak anlaşılır.[45] Lévi-Strauss, daha da tartışmalı bir biçimde, yapısalcı metodolojisini 'tüm kültürlerin temel bir birliği' olduğu evrenselci iddiasıyla birleştirir. Diğer bir deyişle, o insan toplumlarıyla kültürlerde görülen yapı çeşitliliklerinin, insanlığa bir bütün olarak ortak olan, temeldeki tek bir yapının (veya yapıların yapısının) sonucu olduğunun gösterilebileceğini düşünür. Böylesi temel bir yapı, zımnen bu her ne kadar insanların ne düşündüklerinden ziyade, nasıl düşündük-

---

43 Prag dilbilim Okulunun bir üyesi olan Jacobson (1896–1982), Saussure-'ünkine benzer bir yapısal yöntemi dilin fonolojik analizine uyguladı. Jacobson, dillerin ses sistemlerini, 'ses sistemindeki anlam karşıtlıklarını göstermeye muktedir en küçük birim' olarak tanımlanan zıt 'fonem' kümeleriyle analiz etti: *Fontana Dictionary of Thought*, s. 470.

44 C. Lévi-Strauss, *Savage Mind*, ve krş., J. Sturrock, *Structuralism*, s. 48.

45 C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, s. 18 ve bkz., C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*. Lévi-Strauss'un Marks, Freud ve Saussure'e olan borcu konusunda, bkz., Ino Rossi, 'Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss' Motion of Unconscious.'

lerini belirleyen bir doğa da olsa, paylaşılan bir insan doğası konsepsiyonuna bağlı olmak zorundadır.[46]

Yapısalcı ve anti-hümanist teorinin bir diğer etkili örneği Louis Althusser (1918-90)'in Marksizmidir.[47] Yapısalcı Marksizm, çoğu zaman tarih boyutunu göz ardı etmekle itham edilmiş olan yapısalcılığın, tarihe aşikâr bir biçimde kayıtsız olan eşzamanlı kategorilerini, açıkça ve indirgenemezcesine tarihsel olan bir teori bütününe uygulamayı taahhüt ettiği için, birçoklarına ilgi çekici geldi. O, aynı zamanda, Fransız entellektüel yaşamına 1930'larda Hegel'e yönelik bir ilginin yeniden canlanışından beri hâkim olan tarihselcilik ve idealizme daha bilimsel bir alternatif sunuyor gibi göründü.[48] Çağdaş kapitalist toplum da, yapısal analize kesinlikle fazlasıyla elverişliydi. Herşey bir yana, Marksizm her zaman sarih olarak bütüncül bir teorik yaklaşım olmuştur. Toplum, burjuva sosyal biliminin indirgeyici atomistik terimleriyle anlaşılamaz, fakat sadece, toplumun, kendisi için Lukácz'ın terimleriyle ifade edildiğinde, bir 'bütünlük' olduğu tarihsel materyalizmin diyalektik kategorileriyle anlaşılabilir.[49] Althusser'in, göreli olarak özerk olan devlete ait 'aygıtlarla' devlete ait olmayan aygıtlar arasındaki yapısal ilişkilere dair yorumu, öyleyse Marks'ın özgün teorisinin ruhuna (bazıları, her ne kadar ona pek bir şey de katmadığını iddia etse dahi) sadık kalır. Althusser, daha radikal bir biçimde, Marks'ın teorisinin tarihsel boyutunun benzer bir yapısal analize tâbi tutulabileceğini savunur. İhtiyaç duyulan herşey, belli bir zamanda toplumun yapısal öğelerini yöneten 'eşzamanlı' birleşim kurallarını tamamlayacak 'artzamanlı' dönüşüm kurallarından ibarettir. Bu dönüşüm kuralları, bir kez uygulan-

---

46 Sturrock, *Structuralism*, s. 41. Noam Chomsky de, aynı şekilde tüm dillerin konuşmacılarına ortak bir 'evrensel grammer'den söz eder. Psikolojide Piaget çocuğun entellektüel kapasitelerinin gelişimindeki değişmez ve evrensel ardışıklılıkları tespit etme iddiasındadır. Lawrence Kohlberg Piaget'nin yaklaşımını ahlâkî gelişime uygulamıştır: bkz., Lawrence Kohlberg ve diğerleri, *Moral Stages*.

47 Bkz., L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital* ve Althusser, *For Marx*. Krş., P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, 2. bölüm ve G. Elliot, ed., *Althusser: A Critical Reader*.

48 Hegelciliğin Fransa'da yeniden canlanışı, Alexandre Kojève'in 1933–9 yılları arasında Hegel üzerine verdiği konferanslara bağlanır. Bu konferanslardan bazıları A. Kojève'in *Introduction to the Reading of Hegel* adlı eserinde toplanmıştır. Bkz., aynı zamanda V. Descombes, *Modern French Philosophy*, 1. bölüm.

49 Bkz., I. Meszaros, *Lukács' Concept of Dialectic*.

dığında, tarihin bir 'kopuşlar' ya da yapı kazanmış bir bütünden diğerine doğru süreksiz dönüşümler dizisi olduğunu gözler önüne serer. Özcülük ve hümanizmle hâlâ dolu olan 'bilimsellik-öncesi' eski yazılarıyla, *Kapital*'in olgun ve tümüyle bilimsel başarısı arasında temelli bir kopuşu teşhis ederken, Althusser Marks'ın kendi entellektüel gelişimine benzer terimler içeren bir yorum getirir.

Onun doğrudan düşmanları her ne kadar Garaudy gibi Fransız Komünist Partisi'nin sadık izleyicileri olmuş olsa da, Althusser'in Marks yorumu aynı zamanda, Sartre'ın varoluşçulukla Marksizmin vukuflarını birleştirme teşebbüsüne karşı çıkar. Onun Frankfurt Okulu'nun Marksizmiyle de taban tabana zıt olduğu aynı ölçüde açıktır. Bu sıkılmaz 'hümanistler' için, Marksizmin pozitivist ve Stalinist yozlaşımına zemin hazırlayan şey, tam tamına son dönem iktisadî yazıların bilimsel iddialarıdır. Althusser Stalinizmi, bunun tam tersine, bir tür hümanizm olarak görür. O sosyalist hümanizmi, tıpkı onsekizinci yüzyıl burjuva hümanizminin 'karanlık bir acımasızlığın' veya başka bir deyişle, kapitalizmin 'aşikâr karşılığı' olmuş olması gibi, Sovyetler Birliği'nde Stalin dönemi boyunca çözümlenmemiş problemleri yansıtan ideolojik bir formasyon olarak tasvir eder.[50] Öte yandan, Althusser'in anti-hümanist Marksizmi çoğunluk yapısalcı analize izafe edilen bir probleme, yani politik pratiğin bir özne kavramını kullanmadan nasıl açıklanabileceği problemine yol açar. Devrimci politik pratik görünüşte aktüel tarihî aktörlerin bilinçli seçimlerine bağlıdır. Bununla birlikte, kişisel olmayan toplumsal kurallarca yönetilen dönüşümü olarak bir tarih yorumu, bu türden bilinçli bir insan faaliyetine düşmandır veya en azından bu tür bir pratikten bihaberdir. Başka bir deyişle, sonunda yapısalcılığın politikaya yer bırakıp bırakmadığı hususu açık değildir.[51] Bu problem, kapitalist sistemin sıkı sıkıya belirlenmiş dönüşümleri komünizme işaret etmediği zaman, daha bile acil bir problem hâline gelir. Politik faaliyeti açıklama problemi, daha sonra da göreceğimiz gibi, yapısalcılık ve postyapısalcılığın daha sonraki somut örneklerinde tekrarlanacaktır.

---

50 L. Althusser, 'Marxism and Humanism', *For Marx*, s. 237-9.

51 Bkz., E. P. Thompson, *The Poverty of Theory* ve P. Anderson'un verdiği yanıt, *Considerations on Western Marxism*

Foucault'da Öznenin Jeneolojisi

Michel Foucault (1926–84), öznenin anti-hümanist eleştirisine son zamanlarda yapılan en kışkırtıcı katkılardan birinin sahibidir.[52] Onun sosyal ve politik teoriyle felsefedeki etkisi o kadar büyük olmuştur ki, bizim Foucault çağında yaşamakta olduğumuz dahi öne sürülmüştür.[53] Onun özne eleştirisi, birkaç nedenden dolayı özellikle radikal olan bir eleştiridir. O, herşeyden önce, öznenin, toplumsal ve psikolojik koşulların biçimlenmiş ve de bozulmuş ürünü olarak öznenin maskesini düşüren Marksist ideoloji kuramıyla Freudçu psikanalizin başardığı, ademi merkezîleşmesinin nazik sonuçlarını aynen kabul eder. Fakat Foucault ikinci olarak, gerek radikal hermeneutik ve gerekse yapısalcılık teorisyenleri gibi, öznenin yitirilmiş saydamlığını en sonunda daha yüksek bir düzey veya daha sonraki bir evrede yeniden ele geçirme yönünde, hem psikanaliz ve hem de Marksizmin besler göründüğü tarzda, en küçük bir umut beslemez. Hümanist özne konsepsiyonundan bir daha geri dönülmezcesine kopma zorunluluğu bulunmaktadır. Dahası, Foucault'nun Paris'te, Ecole Normale'deki hocalarından biri olan Althusser gibi, onun anti-hümanizmi de, açıkça politik bir nitelik arzeder. Foucault'nun programını gözler önüne seren birçok ifadesinden birine göre, onun eserinin amacı 'insan varlıklarının, kültürümüzde özneler hâline getirilişinin farklı yollarının bir tarihini meydana getirmek olmuştur.'[54] Burada 'özne'nin belirsiz-anlamlılığına dönük vurgu, onun, Althusser'in hümanizminin burjuva öznesine ilişkin eleştirisinden etkilenmiş olan, bir yanda modern epistemoloji ve politik bireyciliğin felsefî öznesi, diğer yanda ise iktidara boyun eğdirilme arasındaki bağları incelemeye dönük ilgisini yansıtır. Özneye duyulan hümanist inanç, artık daha fazla sadece bir felsefî safdillik veya epistemolojik gevşeklik göstergesi olmayıp, daha ziyade modernitenin politik bakımdan şüpheli bir tezahürüdür. Nihayet, Foucault kendi ifadesinin de belirttiği üzere, özneden

---

52 Aşağıdaki kısa Foucault yorumu, gereksiz karışıklıklardan sakınmak için, Foucault'nun entellektüel gelişimindeki her evreyi yeni baştan saymaya kalkışmayıp, daha ziyade onun etkili düşüncelerini nihaî şekliyle sunmaya çalışacaktır.

53 Bu, Deleuze'le ilgili bir övgüye Eribon'un getirdiği açıklamadır; 1970'de Foucault, 'bu çağ bir gün Deleuze çağı olacaktır' diye yazmıştı. Bkz., D. Eribon, *Michel Foucault*, s. 4.

54 M. Foucault, 'Afterword: The Subject and Power', s. 208.

tümüyle kurtulmak yerine, onun zuhuruna tarihsel bir yorum getirmeyi önerir. Onun antihümanist eleştirisi, özneyi imtiyazlı ahlâkî ve epistemolojik konumundan, salt onu düşüncesinin merkezinin —o zaman zaman varolmayan bir merkez olsa da— kenarına oturtmak için, uzaklaştırır. Özne bundan böyle bir öncül değil, fakat hâlâ bir analiz konusudur.

Foucault özneyi, modern felsefeyle insan bilimlerini başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek kordonu olarak görür. Foucault, *The Order Of Things* [Şeylerin Düzeni]'de (1966), modern epistemoloji ve insan bilimlerinin Descartes'tan sonra problematik hâle gelen ilişkisini tartışır. O, özellikle, sahneyi onların daha sümbiotik gelişimleri için hazırlayan, entellektüel dönüşümlerle ilgilenir. Bu, en açık ifadesini, Kant'ın tüm bilgi ve eylemlerin mutlak koşulu olan özneyi ele geçirmek için, onu doğa ve tarihin olumsallıklarından kurtaran transendental felsefesinde bulur. Bu tertibin başarısızlığı, yani öznenin sonlu bir tarihsel varlık olduğunun farkına varılması, epistemolojiyi görünüşte çözümsüz olan bir problemle başbaşa bırakır. Eğer bilgi sonlu ya da olumsal bir öznede temellendirilirse, bu takdirde bilginin koşulları ne zamandışı, ne de tümel olur ve mutlak hakikat diye bir şey erişilemez olup çıkar. Foucault'nun Kant'ın 'sonluluk analitiği' adını verdiği bu güçlüğün, 'modern felsefenin epistemolojik bilmecesine ta baştan beri dahil edilmiş bulunan 'insan bilimleri' için de ciddi sonuçları vardır. Bilgiyi bilginin öznesi olarak insanda temellendirmek, 'insan'ı kendi bilgisinin bir nesnesi hâline getirir. Dreyfus ve Robinow'un sözleriyle:

> Bir zamanlar, kendisi de diğerleri arasında bir varlık olan insan, şimdi nesneler arasında bir öznedir. Bununla birlikte, insan sadece nesneler arasında bir nesne değildir, o, anlamaya çalıştığı şeyin, sadece dünyanın nesneleri değil, fakat kendisi olduğunu kısa süre içinde farkeder. İnsan, kendi bilgisinin öznesi ve nesnesi olup çıkar.[55]

Foucault, modern felsefenin bu problemle ilgili (bazılarıyla, biraz daha farklı terimlerle bile olsa, şimdi tanışık olunması gereken) çarpık çözüm denemelerini tasvir eder. Pozitivizmin indirgeyici doğalcılığı, bilginin olumsal bir varlıkta temellendirilmesi olgusu tarafından tedirgin edilmeyi yüzsüzlükle reddeder, ve yapılacak işler listesine, sadece 'insan'a ilişkin empirik araştırmayı dahil etmekle yetinir. Hegel ve Marks-

---

55 Dreyfus ve Robinow, *Michel Foucault*, s. 28.

'ın tarihsel eskatolojileri içinse, mutlak hakikate en sonunda diyalektiğin kapanışı veya komunizmin gelişiyle varılır. Ama Foucault'yu bu çözümlerden hiçbiri tatmin etmez.

Foucault, bu arada modern özne felsefesiyle insan bilimlerinin birbirleriyle ilişkili problemlerinden sakınma yönünde umut verici girişimler olarak yapısalcılık, hermeneutik ve fenomenolojinin çeşitli zamanlarda cazibesine kapılmıştır. Bununla birlikte, o hem yapısalcılığı ve hem de fenomenolojiyi, modern öznenin boyunduruk altına alınışındaki bilinçsiz suç ortakları oldukları gerekçesiyle hemen reddeder. Özne kavramındaki belirsiz anlamlılığa biraz önce değindik. Foucault, öznenin her iki anlamını da boyun eğdirilme [subjection] ve iktidarla özdeşleştirir: 'Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Birine kontrol ve bağımlılık yoluyla tâbi olma ve kendi kimliğiyle bir bilinç ya da ben bilgisi sayesinde kurulan bağlar. Her iki anlam da, boyun eğdiren ve boyunduruk altına alan bir iktidar şeklini telkin eder.'[56] Öznenin iki anlamı, 'birbirlerini tamamlayan 'nesneleştirme' ve 'özneleştirme' süreçlerine tekabül eder. Sonunda yapısalcılık ta, tıpkı pozitivizm gibi, Kant'ın ikileminden, sadece insan varlıklarını salt birer nesne olarak ele almak suretiyle kaçınır; o, modern bireyleri iktidar ve otorite karşısındaki uysal nesneler olarak inşa eden rasyonalizm ve modernitenin nesneleştirici eğilimlerinin bir emaresidir. Modern öznenin inşasına, bununla birlikte hermeneutik pratikler de tamamlayıcı bir biçimde katılır. Gerek Katolik günah çıkartma hücresi ve gerekse Freudçu psikanaliz, yorumlama pratiğinin, kendilerinin otorite ve düzene tâbi kılınışlarında sorumluluk almaya hazırlanmış çağdaş öznelerin zuhurunda oynadığı rolün manidar örnekleridir.[57] Yapısalcılığın öznenin nesne olarak kuruluşuna bulaştığı yerde, fenomenoloji ve hermeneutik onun özne olarak kuruluşuna bulaşır.

Foucault'nun hem fenomenoloji ve hem de yapısalcılığı en sonunda 'aştığı', yalnızca onun modern topluma politik bakışa benzer bir şeye dönüşü ve bununla birlikte, iktidar kavramının merkezîliğiyle aşikâr hâle gelir. 1950'lerde Fransız Komunist Partisi'ne kısa süreli bir üyeliğin ardından, Foucault'nun düşüncesi *Madness and Civilisation* [Delilik ve Uygarlık]'la *The Birth of Clinic* [Kliniğin Doğuşu]'ten sonra, onun sadece söylemle meşgul olması bakımından, ve bir iktidar kavramının

---

56 Foucault, 'Afterword', s 212.

57 Diğer örnekler, 'adli uygulamalar', 'panoptikon' ve 'benle ilgili pratikler'dir; bkz., Foucault, *Discipline and Punishment* ve *The Care of the Self.*

zımnî yokluğu itibariyle, neredeyse idealist bir görünüm almıştır.[58] Foucault daha 'materyalist' bir yaklaşıma döndüğü zaman, bu dönüş, bununla birlikte, Marks'tan ziyade, Nietzsche aracılığıyla olur. Gerçekten de, Marksist tarih felsefeleri başlıca hedeflerden biri olup çıkar. Foucault, herşey bir yana, iktidar ve bilginin bir ve aynı şeyin iki yüzü olduğu kanaatiyle, Nietzschecidir. 'İktidar ve bilgi birbirlerini dolayımsız bir tarzda içerir' ve bir sonuç olarak da, Foucault 'iktidar/bilgi'den çözülmez bir karışım diye bile söz eder.[59] Öte yandan, Nietzsche'yle birlikte, hakikat isteği çok daha temelde bulunan bir güç isteminin yalnızca bir tezahürü hâline gelir. Nesnel bilgi ya da mutlak hakikat iddialarımız en iyi durumda birer yanılsamadan başka bir şey değildir. Bilgi her zaman, tikel bir iktidar ya da güç ilişkileri konstelasyonunun göreli ve sorgulanabilir ifadesidir. Öte yandan, 'güç kullanımına bilgi aygıtlarının üretimi eşlik eder veya denk düşer.'[60] Güç kullanımı bilgiyi gerektirir. Smart'ın sözleriyle, 'bilgi yansız ya da nesnel olmayıp, daha ziyade iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. Başka bir deyişle, bilgi, kendi varlık ya da imkân koşullarının iktidar ilişkilerini içermesi anlamında, politiktir.'[61] İktidarla bilgi arasındaki çok sıkı ilişki, göreceğimiz gibi, Foucault'nun, modern toplumlarda insan bilimlerinin, bilimsellik iddiaları ve onun 'disipliner iktidar' adını verdiği bir güçle 'disiplinler' olarak zuhuruna ilişkin yorumunun merkezinde bulunur.

Aydınlanmanın aklın özgürleştirici potansiyeline duyduğu inancı hedef alan meydan okuma, aynı şekilde şüpheli bir tarih yorumuyla pekiştirilir. Foucault Nietzsche'nin, ilerleme olarak safdil tarih inancından vazgeçen ve özgül kurumlarla söylem formlarının köklerini bunun yerine 'çıplak iktidar mücadeleleri'nde arayan 'jeneoloji' projesinden esinlenmiştir. Tarih, insanlığın, bu ister özgürlük ve mutluluk, ya da ister sınıfsız toplum olarak düşünülsün, kapsayıcı bir amaç ya da hedefe doğru ilerlemesi olarak anlaşılmamalıdır. Jeneoloji, Foucault'nun başlarda yapısalcılık tarafından çekimlenmesini açıklayan bir tavra, tarihe

---

58 Eribon'a göre, Foucault Komunist Partisi'nden daha 1955 yılına gelmeden ayrılmıştı; bkz., *Michel Foucault*, s. 57. Özellikle M. Foucault'nun *The Archeollogy of Knowledge* adlı eseri, görünüşte salt 'söylem'le ilgili olduğu için, idealist bir eser diye eleştirilmiştir.

59 M. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 27. Öte yandan, Foucault bu ikisinin, 'iktidar bilgidir' sonucuna götürecek şekilde basitçe özdeşleştirilmesini de reddeder.

60 B. Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 84.

61 A. g. e., s. 80.

süreklilik atfedilmesi tavrına da düşmandır. Daha *The Archeology of Knowledge* [Bilginin Arkeolojisi]'da, Foucault tarihi süreklilik, gelenek, etki, gelişme ya da evrim kavramlarına karşı, 'süreksizlik ve farklılık kategorileriyle, eşik, kopuş ve dönüşüm kavramlarıyla, dizi ve sınırların tasviri'yle anlar.[62] Jeneolojik tarih, 'yeknesak bir amaçlılığın dışında, olayların tekilliğini kaydetmeli'dir; onun 'gelip geçen olayları kendi özgün yerleri içine oturtması' gerekmektedir.[63] Tarihsel değişme fitnesinin gerisinde yatan, nihaî bir amaçtan ziyade, Nietzscheci güç istemidir.

Foucault'nun Nietzsche'ye dönüşüyle birlikte, iktidar kavramı onun analizinin merkezine yerleşir ve iktidarın özünü yanlış anlamaktan sakınmak, onun için önem taşır. Foucault, kendi görüşüne göre bizi iktidarın çok çeşitli tezahürleri ve çapraşık tuzakları karşısında körleştirme eğilimi gösteren, bir dizi kabule karşı koyar. Herşeyden önce, kendimizi iktidarı sadece bir devlet aygıtı, hukuk ve polisin olumsuz, yasaklayıcı işlevlerinde gören, 'hukukî'[juridical] bir görüşle sınırlamamalıyız. Bu görüş, iktidarın modern toplumda giderek artan olumlu ve üretken yayılımıyla, modası geçmiş bir görüş hâline getirilir. Hukukî görüşün başkaca yönleri de, bu yayılımın doğasını gözden saklar. İktidar, kendi çıkarlarını hayata geçirebilmek için, bir aktör ya da aktörler kümesi tarafından sahip olunan ve başkaları üzerinde bilinçli olarak uygulanan bir şey olarak görülür. Ama iktidar, bu türden modellerin gerektirdiği şekilde, sahip ya da malik olunan bir şey değildir. Foucault, iktidarın bir şey değil, fakat bir etkileşim tarzı olduğunun altını kalın çizgilerle çizebilmek için, 'iktidar'dan ziyade, 'iktidar ilişkileri'nden söz etmeyi yeğleyerek, iktidarı bu şekilde şeyleştirmek istemez. 'İktidar sadece, eyleme geçirildiği zaman varolur.'[64] İktidar ilişkileri, kapitalizm veya egemen sınıf gibi, temeldeki tek bir mekanizma veya kaynağa da dayandırılamaz. İktidar bu tür teorilerin ima ettiğinden çok daha geniş ve yaygın bir alan meydana getirir. Nihayet, iktidarın daima doğrudan doğruya 'ikili' ya da 'yukarıdan-aşağıya doğru' ilişkileri içerdiğini kabul etmek de doğru değildir. İktidar, 'bütün bir toplumsal alan boyunca ve üzerinde, aşağıya doğru kullanılan, toplumsal düzenin en tepesine yer-

---

62 Bkz., Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History' ve Nietzsche, *On the Genealogy of Morals. The Archeology of Knowledge*'da, Foucault Nietzsche'nin ahlâkın 'jeneolojisi' modelinden övgüyle söz eder (s. 13-14).

63 Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', s. 76, 81.

64 Foucault, 'Afterword', s. 219.

leştirilmiş bir özellik değildir.'[65] Bir grup tarafından başka bir grup üzerinde (örneğin, burjuvazi tarafından proleterya veya erkekler tarafından kadınlar üzerinde) uygulanan iktidar ilişkileri, toplumun 'mikro-düzeyindeki' çok daha dikkatlice tanelenmiş ve çok yönlü iktidar ve direniş ilişkilerine yüklenir. Bundan dolayı, toplumsal açıklama bu 'mikro-düzeye' öncelik vermelidir. Alan Sheridan'ın sözleriyle, 'O, genel iktidarı veya iktisadî çıkarları gündelik güç ilişkilerine bağımlı kılmaktan ziyade, gündelik yaşam düzeyinde rutin bir biçimde işleyen iktidar teknikleri ve yordamlarının genel iktidara veya iktisadî çıkarlara nasıl uydurulduğunu veya tâbi kılındığını incelemekle ilgili bir konudur.'[66]

Foucault'nun Batı toplumlarında yeni iktidar formlarının doğuşuyla ilgili daha yapıcı değerlendirmeleri, nispeten soyut olan bu önemli hususları aydınlığa kavuşturur. O, özellikle 'modernitenin eşiği' adını verdiği şeyle, yani onyedinci yüzyılın 'klâsik çağı'ndan 1789 Fransız Devrimiyle başlamış olan 'modern dünya'ya geçişle ilgilenir.[67] Bu dönemin karakteristik özelliği, tümüyle yasaklayıcı bir şey olarak hukukî iktidar anlayışında örtük olarak bulunan 'bastırma hipotezi'nin dikkati iktidarın daha üretken etkinliğinden uzaklaştırdığı, ve bu etkinliklerden bihaber olduğumuz ölçüde, daha az direnebilir hâle geldiğimiz, çifte bir iktidar uygulamasıdır: 'Özgürlüğümüze getirilmiş katışıksız bir sınır olarak iktidar, onun kabul edilebilirliğinin genel formudur.'[68] Bastırma hipotezi, modernite eşiğinden geçişle birlikte, iktidar daha olumlu ve daha üretken hâle geldikçe, iktidar uygulamaları için çok daha işlevsel bir mahiyet kazanır. Bu dönem, egemenin uyruk üzerindeki 'yaşam ve ölüm' gücünde simgelenen, ve daha yoğun bir biçimde baskıcı olan, 'klâsik' yönetim tarzındaki gerilemeye tanık olur. Klâsik yönetim yavaş yavaş, Foucault'nun 'biyo-iktidar' adını verdiği, bireylerle halkların daha verimli bir idaresiyle yer değiştirir. Rejimler, 'bedenlerle ırkın yaşam ve bekâ müdürleri' hâline gelir: 'Bir toplumun "modernite eşiği" adı verilebilecek olan şeye, türün yaşamı o toplumun politik stratejilerine bağlı hâle geldiği zaman, erişilmiş olur.'[69] Biyo-iktidarın

---

65 Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 83.

66 A. Sheridan, *Michel Foucault*, s. 83.

67 Bazı eleştirmenlerin de işaret ettikleri gibi, Foucault'nun dönemleştirmeleri Fransız tarih yazıcılığının uzlaşımlarını çok yakından takip eder.

68 M. Foucault, *History of Sexuality*, cilt I, *An Introduction*, s. 86.

69 A. g. e., s. 137, 143.

yükselişi, ondokuzuncu yüzyılda ırkçı teorilerin yayılımıyla da birleştirilir.[70]

Biyo-iktidarın yayılımı, Foucault'nun 'yönetebilirlik' [governmentality] adını verdiği şeyin doğasında gerçekleşmiş olan bir dizi dönüşümü içerir. Bu terim, Rönesans'tan beri, ilk kez olarak açık seçik bir biçimde Makyevelli'nin *The Prince* [Hükümdar]'inde ifade edilen daha dar *raison d'état* [hikmeti hükümet]'ın yanısıra geliştirilmiş olan, giderek daha özerk bir 'yönetsel rasyonalite'ye gönderme yapar.[71] Ayırıcı bir biçimde modern olan yönetim biçimlerinin doğuşuna, 'politika bilimi' ve 'idare' konusunda, onyedinci yüzyıldan itibaren yazılmış olan bir dizi broşür önemli bir katkı yapmıştır. 'Politika' [polis idaresi] veya 'idare' [düzeni polis vasıtasıyla sağlama], bugün normalde devletin düpedüz bastırıcı olan işlevleriyle birleştirilse de, Foucault bize, onların başlangıçtaki daha geniş anlamlarını anımsatır. İdareye ilişkin ilk tartışmalar, hukuk ve düzenden çok daha fazla bir şeyleri konu alır. Onlar tam tamına bir bütün olarak nüfusun iyiliğiyle ilgilendiler ve dolayısıyla, ayrı bir pastoral iktidar anlayışının formüle edilmesine yardımcı oldular. Modern toplumların merkezîleşme ve bürokratikleştirme eğilimlerine, örneğin Weber, ve Frankfurt Okulu'yla irtibatlandırılan teorisyenler tarafından dikkat çekilmişti. Oysa Foucault için, pastoral iktidar bağlamında özellikle yeni olan şey, onun, sadece bir bütün olarak cemaatin durumuna değil, fakat hayatı boyunca tek tek her bireye gösterdiği alakadır.[72] Pastoral iktidarın 'bireyselleştirme'ye dönük ilgisi, günah çıkartma hücresi ve benzer teknikleriyle 'bir vicdan bilgisi ve bir vicdanı yönlendirme yeteneği' geliştiren Katolik Kilisesi örneğinden ilham almıştır.[73] Bu türden teknikleri benimseyen modern devletler, ahalilerinin [population] sağlık, zenginlik ve iyiliğine benzer çobansı, benzer müdahaleci bir alaka gösterirler.[74]

Foucault'nun 'iktidar/bilgi' anlayışının bizi beklemeye sevkedeceği gibi, pastoral iktidarın yükselişi, 'insan'a ilişkin yeni bir bilgiyi teşvik eder. Şu hâlde, modernite eşiğinin aynı zamanda insan bilimleriyle sos-

---

70 Örneğin, A. Gobineau, *The Inequality of the Human Races*.

71 Bkz., M. Foucault, 'Govurnmentality' ve Colin Gordon, 'Governmental Rationality: An Introduction.' Her iki makale de G. Burchell ve diğerleri, *The Foucault Effect*'de yayınlanmıştır.

72 Foucault, 'Afterword', s. 214.

73 A. g. e., s. 214.

74 A. g. e., s. 215.

yal bilimler içinde bir dizi yeni disiplinin doğuşuna tanık olması hiç şaşırtıcı değildir. Bu 'insan bilimleri', pastoral devletin bir bütün olarak ahali ve onu meydana getiren bireyler üzerinde iki yönlü bir biçimde odaklaşmasına tekabül edecek tarzda, özde iki türe ayrılır. Onlar, 'insana ilişkin bilginin, biri nüfusla ilgili olan globalleştirici ve niceliksel, diğeri de bireyle ilgili olan analitik kutup olmak üzere, iki kutup etrafındaki gelişimini ihtiva eder.'[75] Herşeyden önce, iktisat, demografi, salgın hastalıklar bilimi ve nihayet sosyoloji gibi, küreselleştirici istatistiksel bilimler vardır.[76] Bu bilimler, bir bütün olarak nüfusun normal davranışını yöneten genel yasaları tasvir ederler. Bu disiplinler devletin ahalisinin sağlığıyla ilgilenip, onu kontrol altında tutma, askerî faaliyetleri için gerekli insan kaynaklarını arttırma ve ekonomik büyümeyi hızlandırma, v. b. g., yeteneğini güçlendirirler. Fakat pastoral iktidar aynı zamanda bireylerin ayrıntılı ve sistematik bilgisini, ve sonuç olarak da, salt *cins* ve *tür* özelliklerini konu alan Aristotelesçi bilgi anlayışından radikal bir kopuşu gerektirir. Daha bireyselci tıp, psikiyatri, psikanaliz ve eğitim disiplinleri ise, bireyleri tüm potansiyel özgüllükleri içinde araştırır. Şu hâlde, Foucault, *Discipline and Punish* [Disiplin ve Ceza]'te, modern hapishanenin doğuşuyla birlikte, 'özgül bir boyun eğdirme tarzının, nasıl "bilimsellik" statüsüne sahip bir söylem için, bir bilgi nesnesi olarak insanın doğuşuna yol açabildiğini' tasvir eder.[77] Aynı şekilde, klinik ve tımarhaneler de, modern tıp ve psikiyatrinin geliştiği yerlerdir.[78]

Bu örneklerin de telkin ettiği gibi, pastoral iktidar salt bilgiyle ilgili bir konu olmayıp, tartışılmaz bir biçimde maddî olan bir dizi pratik ve müdahaleyi ihtiva eder. Bunlar da yine, başlıca iki şekilde ortaya

---

75 A. g. y.

76 'İstatistik' terimi, başlangıçta 'devlet öğretisi' anlamına gelen Fransızca 'statistique' sözcüğünden türemiştir: Hoffmeister, *Wörterbuch der Philosophischen Beggriffe*, s. 579.

77 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 24. 'Bilimsellik'i çevreleyen tırnak işaretleri, Foucault'nun düşüncesinde açıkça tematize edilmemiş bir problemi yansıtmaktadır. Foucault insan bilimlerinin bilimsellik iddiaları karşısında açıkça şüpheci bir tavır alsa da, fizik, astronomi ve kimya gibi doğa bilimlerinin gerçekten bilimsel statüsünü duraksamadan kabul eder. Bu da, bilgi ve iktidarın, onun genelde takdim ettiği şekliyle birbirlerini karşılıklı olarak içermesinin genel olarak bilginin mi, yoksa sadece insan bilimleri kapsamı içine giren bilginin mi bir özelliği olduğu sorusunu doğurur.

78 Bkz,. M. Foucault, *The Birth of the Clinic* ve *Madness and Civilsation*.

çıkar: Bir 'nüfus biyo-politiğinin' global 'düzenleyici denetimleri' ve bireysel bir 'disiplin' veya 'bedenin anatomi-politiği.' Yine, her hâlde, en ilginç ve ayırd edici bir biçimde modern olan, pastoral iktidarın bu ikinci şeklidir. İnsan bilimlerinin doğuşuyla birlikte, gerek devlet ve gerekse devlete ait olmayan kurumlar tarafından kullanılan (bazı durumlarda, 'iyi niyetli ama başarısız toplumsal reformcular', gerçek reformcular, yardımsever hekimler veya meraklı aristokratlar tarafından başlatılan) disipliner uygulamaların daha önce bir eşi daha görülmemiş bir yayılımı söz konusu olur. Disipliner iktidar öncelikle bedeni hedefler; o, 'boyun eğdirilmiş, talimli bedenler, "uysal" vücutlar' yaratmayı amaçlar.[79] Fakat o aynı zamanda psikolojik birtakım sonuçlar oluşturmaya da yönelir. Smart'ın sözleriyle, 'disiplin, bireyin beden ve ruhunun ta içine işleyen, bireyin hayat ve zamanını, kapitalist işgücüne dönüştüren bir güçtür.'[80] Bu amaca erişmek için, ayrıntılı program ve tarifeler, alıştırmalar ve talim, sınavlar, rapor tutma, akıl hastalarının tecriti, v. b. g., de dahil olmak üzere, çok çeşitli teknikler geliştirilir. Bu türden pratiklerin simgesi, Bentham'ın, Foucault'nun disipliner iktidarın 'mimarî bir eğretilemesi' diye tasvir ettiği, 'panaptikon'udur. Jeremy Bentham (1748-1832), mahkûmların, birbirlerini asla göremezken, hapishane müdürü tarafından sürekli olarak izlenebilmelerini sağlayan, merkezî bir gözlem noktasından etrafa doğru yayılmış müstakil hücrelere sahip bir hapishane binası planlamıştı.[81] Foucault'nun sözleriyle, panoptikon, 'mahkûmda, iktidarın otomatik olarak işlemesini sağlayan, bilinçli ve sürekli bir izlenebilirlik hâli yaratmak' amacıyla, bir 'mekânsal birimler oluşturma' yoludur. Bu örneğin de sarih hâle getirdiği gibi, modern dönemde egemenle tebaa arasında bir 'izlenebilirlik tersinmesi' söz konusu olur. İlgi odağı artık daha fazla egemenin kendisi olmayıp, pastoral alakanın her daim gönüllü olmayan nesnesi hâline gelen mütevazi bireydir. Foucault'ya göre, benzer disipliner teknikler, hepsi de 'bireylerin yararlılık artışı'yla ilgilenen, hapishane modeline göre inşa edilmiş 'cezaevi benzeri' kurumlarda (okullarda, hastahanelerde, tımarhanelerde, fabrika ve kışlalarda), geliştirilir.[82] Karakteristik bir biçimde modern olan bu kurumlar, daha aydınlanmış ve rasyonel bir çağın

79 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 138.

80 Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 113.

81 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 200-1.

82 Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 111; bu 'kapalı kurumlara' ilişkin alternatif bir yorum için krş., E. Goffmann, *Asylums*.

insanî ürünlerinden ziyade, yayılan bir iktidarın daha etkin ve daha tedirgin edici araçlarıdır.

Bununla birlikte, öznenin disipliner pratiklerle nesneleştirici disiplinlerin bir nesnesi olarak kuruluşu, öykünün yalnızca bir yarısıdır. Modern öznenin jeneolojisinde, bireysel özneyi *özne olarak* kuran paralel bir süreçler dizisi de aynı ölçüde önem taşır. Bu nedenle, Foucault'nun cinsellik tarihi, özneyi kendisinden ziyadesiyle ve ciddi olarak sorumlu kılma amacı güden bir söylemler ve pratikler dizisinin ortaya çıkışının izini sürer. Ondokuzuncu yüzyılda, norm olandan 'ahlâkdışı' cinsel sapmaların en ince ayrıntılarını ortaya koyan, cinsellikle ilgili öykülerdeki patlama, yeni doğan nüfus biyo-politiğiyle ilişkilendirilir, ama o aynı zamanda öznenin özne olarak içten kuruluşuna katkı yapar. Bu öyküdeki önemli bölümler, Katolik günah çıkartma hücresi, Freudçu psikanaliz, ve 'cinselliğin', bedenlerle ilgili nispeten önemsiz bir olgudan bireyin kimlik bilinci için belirleyici olan bir şeye terfi edişidir. Foucault'nun analizi, gerek psikanalizde ve gerekse günah çıkartmada farklı şekillerde uygulanan 'derinlik hermeneutiği'nin bir eleştirisini ihtiva eder. Zihin ya da ruha dair, bu hasta sorgulama pratiklerinin açığa çıkarttığı düşünülen, derin hakikatler, gerçekte iktidarın özellemeleri olarak işlev görürler. Onların yorumları, derin bir anlam ya da hakikati açığa çıkartmak bir yana, öznede özü itibariyle kendi yaratıları olan hakikatleri yazar. Özne, yaşamının giderek daha fazla sayıda bölgesinin sorumluluğunu alması için, ayartılır.

Foucault'nun iktidar yorumunun politik teori ve pratik için radikal sonuçları vardır. O özellikle, toplumsal ve tarihsel olayların arzettiği çeşitliliği, tek bir açıklayıcı çerçeve içinde bir araya getirmeye kalkışan, 'bütünselleştirici teoriler'in altını oyar. Karmaşık güç ilişkileri alanını örgütlenmiş bir bütün olarak teorileştirmek, eleştirel bir zihniyete sahip entellektüellerin veya sosyalist militanların ellerinde dahi, kaçınılmaz olarak hâkimiyetin yeni baştan tesisine katkı yapar. Bürokratik devlet sosyalizmi deneyiminin de kanıtladığı gibi, yöneticiler, otoritelerini meşrulaştırmak veya iktidarı daha etkin bir biçimde hayata geçirmek için, bütünselleştirici teorilere başvurabilirler. Foucault, meslektaşı Deleuze'le olan konuşmalarında, teori için daha az otoriter bir rol önerisinde bulunur.[83] Tıpkı güç ilişkilerinin karmaşık ve yayılmış olması gibi, direnişin de çok merkezli ve muhtelif olması gerekir. Güç ilişkilerinin çeşitliliği iktidarın, herşeye rağmen, birbirleriyle bağ-

---

83 Bkz., M. Foucault, 'Intellectuals and Power.'

lantılı oldukları veya bir ağ meydana getirdikleri düşünülebilen, görünümlerine karşı çeşitlilik arzeden bir direnişi teşvik eder. Sheridan'ın sözleriyle,

> 'İktidar' çok yönlü, her yerde hazır ve nazır olduğu için, ona karşı verilecek mücadelenin yerelleşmesi gerekmektedir. Öte yandan, o aynı ölçüde, münferit noktaların bir toplamı değil de, bir ağ olduğu için, yerelleştirilmiş bir mücadelenin ağın bütünü üzerinde sonuçları olur. Mücadele bütünselleştirilmiş —tek, merkezî ve hiyerarşik bir yapısı olan iktidarı ele geçirmek için, tek, merkezî ve hiyerarşik yapılı bir örgütlenme— olamaz; ama o, dizi şeklinde, bir mücadele noktasından diğerine yatay halkalar biçiminde olabilir.[84]

Aynı şekilde, sosyal ve politik teori de 'yerel ve bölgesel bir pratik' olmalıdır. Tek bir 'ana' teoriden ziyade, farklı noktalardaki, amaçları farklı iktidarla mücadele edebilmek için, bir teoriler çokluğu olmalıdır. Entellektüelin rolü de farklıdır:

> Entellektüelin rolü, bundan böyle bütünün boğulmuş hakikatini ifade etmek için, kendisini 'bir şekilde onun önüne ve yanına' yerleştirmek değildir; daha ziyade, onu 'bilgi', 'hakikat', 'bilinç' ve 'söylem' alanında, kendi nesnesi ve aracına dönüştüren iktidar biçimlerine karşı mücadele etmektir.[85]

Entellektüeller kendilerini halkın temsilcileri veya proletaryanın öncü kolu olarak öne sürmemelidirler. Onların 'başkaları adına konuşma alçaklığından' sakınmaları gerekmektedir.[86] Foucault'nun teori ve pratik ilişkisini başta sona elden geçirmesi, farklılığın, çeşitliliğin ve özerk örgütlenmenin önemini vurgulayan çağdaş (ya da zaman zaman 'yeni') toplumsal hareketlerin politikasında kayda değer ölçüde yankı bulur.[87]

Foucault'nun modern iktidar formlarıyla yönetsel rasyonalitenin doğuşuna ilişkin yorumu, gerçekte, Weber'in toplumun tersine çevirilemez rasyonalizasyonuyla ilgili açıklaması ve Frankfurt Okulu'nun meşûm 'Aydınlanma diyalektiği'ne ilişkin kötümser anlatısıyla benzerlikler gösterir. Foucault bu benzerlikleri teslim ve itiraf etse de,

---

84 Sheridan, *Michel Foucault*, s. 139-40.

85 Bkz., M. Foucault, 'Intellectuals and Power', s. 208.

86 M. Foucault, 'Intellectuals and Power', s. 209'da Deleuze.

87 Krş., Foucault, 'Afterword', s. 212. Foucault'nun çağdaş 'homoseksüellerin' politikası üzerindeki etkisini de hesaba katınız: bkz., D. Halperin, *Saint Foucault*.

onun temel amacı, 'genel olarak rasyonalizasyonun yayılımını' öne sürmekten ziyade, 'bu türden bir süreci çeşitli alanlarda analiz etmek'tir.[88] Onun aktüel iktidar mekanizma ve teknikleri üzerinde odaklaşması, pastoral iktidarın bireysel görünümlerini vurgulayışı ve boyun eğdirilmiş öznelerin özneler olarak kuruluşundaki suç ortaklığından şüphelenişi; bütün bunlar, onun analizinin ayırıcı yönleridir. Foucault'nun Nietzscheci anti-hümanizmi de, onu, rasyonalitenin değeri söz konusu olduğunda, Frankfurt Okulu teorisyenlerinden (tabiî ki, özellikle Habermas'tan) çok daha tutarlı bir biçimde, şüpheci biri yapar. Bir sonuç olarak, Foucault sık sık güçsüzleştirici bir ahlâkî rölativizmi ya da hatta nihilizmi hayata geçirmekle suçlanır. Onun iktidar yorumu, iktidara direnmeyi imkânsız ve, iktidara karşı başka bir alternatif düşünülemez olduğu için, gereksiz kılan bir görüş olarak, 'iktidarın toplumculluğun [bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık biçimlerinin, çev.] kendisine eşdeğer' olduğu anlamına gelecek şekilde değerlendirilmiştir.[89] Öte yandan, Foucault Habermas'ın ideal diyalog modeline yakın bir şeyin normatif gücüne başvurur. Diyalogla polemik arasındaki ayırım, 'bütün bir ahlâkın, hakikat arayışını ve ötekiyle ilişkiyi yakından ilgilendiren ahlâkın kendisine bağlı olduğu' bir ayırımdır. Diyalogda, 'tek tek her kişinin hakları, bir anlamda tartışmaya içkindir.' Oysa, polemik yaratma amacı güden kişi, 'peşinen sahip bulunduğu ve şüphe etmeyi asla kabul etmeyeceği imtiyazlarla kuşatılmış olarak ilerler.'[90] Şurası muhakkaktır ki, Foucault'nun ahlâk ve hakikatin transendental teminatlarına dönük Nietzscheci şüphesi, onun tüm değerleri gereksiz gördüğü veya sadece onları birbirlerine eşit saydığı anlamına gelmez. Foucault, hem teori ve hem de yaşamda, hiç şüphesiz politik olarak angaje olmuştur; o, ahlâkî inançları olmayan biri değildir. Foucault'nun şüpheci kabullerinin, onu bu inançlara zorlayıp zorlamadığı hususu ise, tartışmalı bir konudur.

---

88 Krş., Foucault, 'Afterword', s. 210.

89 Örneğin Smart, *Foucault, Marxism, Politique*, s. 87.

90 M. Foucault, 'Polemics, Politics and Problematizations', s. 381,2.

Derrida'nın Batı Metafiziğine Uyguladığı Dökonstrüksiyon

> Ve felsefe herhalde, deliliğe en yakın noktada, delirme kaygısı için bir teselli dir.
>
> Derrida, *Writing and Difference* [Yazı ve Ayrım]

Jacques Derrida (1930–), anlamdan göstergeye, konuşmanın öznesinden anonim dil sistemine doğru olan yapısalcı yolu takip ederek, antihümanizmi felsefe ve metafiziğin bağrına taşır. Onun felsefe sahnesinde derinden hissedilen hatırı sayılır etkisi, üç temel eserinin yayınlanma tarihi olan 1967 yılında başlar.[91] Onun düşüncesi, ne gariptir ki en yoğun etkiyi edebiyat araştırmaları alanında yapmış olmakla birlikte, Foucault'nun düşüncesinden daha felsefîdir ve o, tüm çağdaş Kıta Avrupası filozofları arasında, analitik gelenek içinden en fazla küfre maruz kalmış olan düşünürdür. Derrida'nın bu şekilde alımlanması, ayrıca, onun Batı metafiziğine uyguladığı dökonstrüksiyon kolayca veya patavatsızca bertaraf edilebilecek bir şey olmanın çok uzağında olduğu için de, ironiktir. O, Batı felsefe geleneğinin hümanizminden mutlu değildir, ama bu mutsuz durumdan kolay bir kurtuluş imkânı da göremez.[92] Derrida, 'postyapısalcılığın içeriden yürütülen bir yapısalcılık eleştirisi olması' anlamında, bir 'postyapısalcı' diye tanımlanabilir.[93] Hakikaten, Derrida, bu arada yapısalcı kabullerin genel çerçevesini yıkarken, yapısalcı bir dil ve anlam yorumunun felsefî sonuçlarını çıkartır. Saussure'ün dil ve an-

---

91 J. Derrida, *Speech and Phenomena*, *Of Grammatology* ve *Writing and Difference*.

92 Güçlüklerle dolu bu tutumun bir sonucu, Derrida söz konusu olduğunda, karmaşık bir düşünce bütünü için kısa ve anlaşılır bir kılavuz sağlama teşebbüslerinden âdet olduğu üzere vazgeçenlerin dikkate değer ölçüde artması gerektiği sonucudur. Derrida'yla birlikte, sadece zemin aşılmazcasına dikenli ve acımasız olmakla kalmaz (kâşifler geride hiçtbir iz bırakmadan kaybolabilirler veya bütünüyle değişmiş olarak dönebilirler), normal haritacılık âdetleri artık daha fazla uygulanamaz. Gerçekten de, tıpkı duvarları tamamen aynalarla kaplı bir konak veya iyi planlanmış bir labirent gibi, içinde bulunulan koşullar bu türden basit tasarımsal tertipleri boşa çıkarmak için düzenlenmiştir. Yapılabilecek en iyi şey, aşikâr tuzaklar konusunda uyarılarda bulunmak, yararlı bir kavramsal teçhizat önermek ve güvenli bir mesafeden yapılacak bağımsız bir araştırmanın meziyetlerini övmektir.

93 Sturrock, *Structuralism*, s. 137 ve bkz., yukarıda s. 224-30.

lamı hâlâ, az çok oturmuş bir karşıtlıklar sistemi olarak gördüğü yerde, Derrida, Saussure'ün bir farklılık gösteren karşıtlıklar sistemi şeklindeki anlam yorumunun basit 'mevcudiyet' olarak bir temsil görüşüne öldürücü bir darbe indirdiğine ve, bir sonuç olarak da, dille düşünceyi istikrar ve oturmuşluktan tümüyle mahrum bıraktığına inanır. Başka bir deyişle, yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki ayrılık, düpedüz bir karşıtlık veya zıddıyet değildir.[94] Post-yapısalcılık, çok belirgin olarak ayrı olsa dahi, bu öncüllerden tümüyle vazgeçmeyen bir konum geliştirmek üzere, anlama dair yapısalcı öncüllerin mantıksal sonuçlarına gider.

Derrida'nın konumuna başlangıçta, onun Husserl'e gösterdiği ilk tepkiden hareket etmek suretiyle yaklaşmak mümkündür. O, her ne kadar Husserl'in pozitivizmin evrensel iddialarına verdiği felsefî karşılığı takdir etse dahi, özlere yönelik fenomenolojik araştırmanın Batı felsefe geleneğinin 'logosantrizm'inde çamura battığına inanır. Logosantrizm, Batı düşüncesinin, hakikatı, bilincin öz-mevcudiyetinin dolayımsız ifadesi olarak anlaşılan ses ya da 'söz' (*logos*)le birleştirme yaygın eğilimidir. Logosantrizm [sözmerkezcilik], Grosz'un sözleriyle, '—saf ve dolayımsız formları içinde kavramlara ve şeylere doğru bir geçit olan— zihinde, göstergelerle temsilin ötesinde, gerçek ve hakikî olanı, varlık, bilgi ve gerçekliğin mevcudiyetini arar.[95] Logosantrizm, şu hâlde, mevcudiyet veya Derrida'nın 'mevcudiyet metafiziği' adını verdiği şey lehine bir önyargıyı da içerir. Husserl'in logosantrizmi, onun anlamların ve bilinç içeriklerinin deneyimden bağımsızlığı üzerindeki ısrarında açıklıkla ortaya çıkar. Dil, sadece, son çözümlemede bir bilinç öznesinin anlam veren edimleri aracılığıyla açıklanmak durumunda olan anlamların ifadesi ya da iletişimi için bir ortam olarak görülür. Başka bir deyişle, Saussure'ün terimleriyle 'gösterilen'e tekabül eden saf anlam ya da 'özler', ilk ya da önce gelir; 'gösteren' ses veya yazılı kayıt olarak gösterge, ikincildir, sadece düşüncenin türetimsel ve olumsal aracıdır. Husserl'in logosantrizmi, yine onu, yazının aksine, ses ya da ko-

---

[94] O, bu anlamda, modernizmle postmodernizm arasındaki geleneksel karşıtlıktan farklılık gösterir.

[95] E. Grosz, *Sexual Subversions*, s. XIX. Yunanca 'sözcük', 'söylem' ya da 'akıl' anlamına gelen 'logos' , konuşmak anlamına gelen 'legein'le aynı kökten gelen bir sözcüktür. O, hem bizim 'mantık' sözcüğümüzün etimolojik kökeni ve hem de 'jeoloji', 'teoloji' ya da 'fizyoloji' gibi, tikel bilgi dallarını gösteren sözcüklerin son ekidir. Derrida'ya ilişkin nitelikli yorumlar için, bkz., R. Gasche, *The Tain of the Mirror* ve J. Culler, *On Deconstruction*.

nuşmanın dolayımsızlığı ve mevcudiyetine ayrıcalık tanımaya sevkeder. Diğer bir deyişle, bu onu, Batı düşüncesinin, Derrida'nın 'fonosantrizm' adını verdiği, derinlere kök salmış bir başka önyargısına daha götürür. Fonosantrizm [sesmerkezcilik] konuşmayı, yazıya kıyasla daha saydam bir düşünce ya da 'anlam' ortamı olarak görür. Ses, bilincin dolayımsızlığı ve öz-mevcudiyetine daha yakındır. Habermas'ın da ifade ettiği gibi, 'sesin uçup giden saydamlığı, sözün ifade edilen anlamla bir tutulmasını teşvik eder.'[96] Biz, konuşmada, ses-olarak-sözle onun anlamı arasındaki yarığın, gösterenle gösterilen arasındaki boşluğun pek farkında olmayız.

Husserl, gösterenin düşüncede oynadığı temel ve telâfisi imkânsız rolü göz ardı ettiği için, mevcudiyet metafiziğinin kurbanı olur. Derrida'nın gösterenin 'yarı-aşkın' rolünü tasdikleyişi, aynı nedenden dolayı, onun eleştirisinin ve Saussure'ü radikalleştirmesinin merkezinde bulunur. Derrida'nın konumu, Saussure'ün farklılık gösteren bir karşıtlıklar sistemi olarak dil görüşünde merkezî bir rol oynayan farklılık kavramını anlamada önemli olan bir değişimi ihtiva eder. Bu değişim, Derrida'nın ünlü neolojizmlerinden birinde, Fransızcada normalde farklılık için kullanılan *différence*'tan mahirane ama aynı zamanda anlamlı bir biçimde ayrılan *différance*'te özetlenir.* Bu iki sözcük, Derrida'nın konuşmanın tersine, yazıya yaptığı vurguya uygun olarak, Fransızcada her ne kadar farklı yazılsa da, aynı şekilde telaffuz edilir. *Différance* kavramı, özgül olarak mevcudiyet metafiziğini karışıklık içine itmek amacıyla tasarlanmıştır. O bunu, aynılık ve farklılığın, bütün temsil edimlerinde söz konusu olan, tanınmasının [tasdikinin] kendisinin zamansal olarak mevcud olmadığını bize anımsatarak yapar. Temsil asla çıplak mevcudiyet ya da dolayımsızlık değildir, zira o her zaman hem 'farklılığın' tanınmasını ve hem de zamansal bir 'erteleme'yi ihtiva eder. Derrida burada, '*différer*'in Fransızcada hem 'farklı olmak' ve hem de 'ertelemek, başka zamana bırakmak' anlamına gelmesi olgusuna dayanmaktadır. Habermas'ın olumlu okuması, bu noktada çok işe yarar:

---

96 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s. 176.

* Différance, aşağıdaki satırlarda açık hâle geleceği gibi, postyapısalcılığı yapısalcılıktan ayıran önemli bir ilkeyi tanımlar. Bu ilke, tanımlamanın tanımlanan şeyin kendisine değil de, onun diğer metinlere yaptığı olumlu ve olumsuz gönderimlere bağlı olduğunu ifade eder. İlkeye göre, anlam zamanla değişir, ve anlamın atfedilmesi son çözümlemede sonsuza kadar ertelenir. Buna göre, différance'ın kendisi sonsuz bir sonraya bırakma sürecidir. [Çev.]

> 'Şu anda' mevcut olan deneyim bir temsil edimine, algı da suret çıkartan bir tanımaya çok şey borçludur, öyle ki zamansal bir aralığın ve dolayısıyla da, bir ötekilik ögesinin farklılığı yaşanan anın kendiselliğinin özünde vardır... ... bu görünüşteki mutlak mevcudiyetin bizatihi kaynağında, Derrida'nın hem *pasif bir farklılık* ve hem de *farklılığı yaratan bir sonraya bırakma* olarak tanımladığı bir zamansal farklılık ve ötekilik büyük önem kazanır.'[97]

Derrida'nın buradaki argümanı, yapısalcı farklılık olarak anlam yorumunun doğrudan bir sonucudur. Sturrock'un da ifade ettiği gibi, 'Her gösterge kendisinin dışındaki göstergelerden bir "iz" taşır', ve bu, 'anlamlandırma sürecinde, zamandan kaçışın olamayacağını' ima eder.[98]

Derrida, farklılık ve *différance*'ın sonraya bırakılmasını, bütün düşünce ve temsilin temeli olarak görür. Kavramsal düşüncenin bizatihi kendisinin koşullarına 'gönderimde bulunduğu' için, onun, işte bu anlamda, 'yarı-transendental' bir rolü vardır. *Différance*, kendileri olmadan ne düşüncenin ne de dilin tasarlanabileceği farklılıkları yaratır. Derrida, *différance*'tan, metafiziksel 'köken' benzeri tözsel bir varoluşu esirgemede, yine de güçlük çeker:

> *Différence* diye yazılan [şey], o hâlde, farklılıkları, farklılığın bu etkilerini —sadece bir etkinlik olmayan bir şey aracılığıyla— 'yaratan' temsil edici bir hareket olacaktır. Bu, farklılıkları yaratan *différance*'ın, basit ve değişime uğramamış —farklı olmayan— bir şimdide, bir şekilde onlardan önce geldiği anlamına gelmez. *Différance*, farklılıkların gayritam, gayribasit, yapı kazanmış ve ayrımlaşmakta olan kökenidir. Öyleyse, 'köken' adı ona artık uymaz.[99]

Saussure'ün farklılık gösteren karşıtlıkların aşikâr statik sisteminin tersine, *différance*, şu hâlde, özü itibariyle zamansal ve dinamiktir. *Différance*'ın bu yönü, Derrida'nın postyapısalcılığının dinamik kategorileriyle yapısalcılığın statik karşıtlıkları arasındaki daha genel bir ay-

---

97 A. g. e., s. 174-5.

98 Sturrock, *Structuralism*, s. 139-40.

99 J Derrida, 'Différance', *Margins of Philosophy*, s. 11. Peter Dews, bu Derridacı sanat terimi ile ondokuzuncu yüzyıl Alman spekülatif idealizminin temel bir teması arasındaki benzerliklere dikkat çeker. Buna göre, Schelling'in 'özdeşlik felsefesi'ndeki temel kavram, özneyle nesne arasındaki herhangi bir ayrımdan önce gelen 'mutlak ben'dir. Gerek *différence* ve gerekse 'mutlak ben' 'özdeşlik ve gayri-özdeşliğin özdeşliğini' bir tasarım teorisinin temeli olarak öne sürer: Dews, *Logics of Disintegration*, s. 28, 159.

rılığı yansıtır: 'Postyapısalcılık yapısalcılıktan, bir Varlık felsefesinden ziyade, bir Oluş felsefesi olmak bakımından farklılık gösterir: o, bize anlamların değişen oyunundan hiçbir kaçış veya görünüşte sakınma izni vermediği için, sonsuzca dinamiktir'[100] Derrida'nın temsile dair açıklaması da, mevcudiyet metafiziğinde neyin yanlış olduğunu daha açık bir biçimde gösterir. Sturrock'un yorumu, burada biraz daha uzunca alıntılanmayı hak eden değerli bir açıklamadır:

> 'Mevcudiyet metafiziği' bizde mevcut olanın her ne ise, bütünüyle ve dolayımsız olarak mevcut olduğunu, göstergelere başvurması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde kavrandığını varsayar. Mevcudiyet anlamlandırmadan önce gelir. Ama durum böyle olsaydı, bilincin göstergelere müracaat etmesi gerektiği için, onun nasıl olup ta bilincinde olabileceğimizi anlamak zor olurdu. Mevcudiyet, Derrida'ya göre, şu hâlde, asla dolayımsız olamaz, fakat sadece dil aracılığıyla dolayımlanabilir. Bizde mevcut olanın mevcut *olan* olarak bilincinde oluruz. Mevcudiyet kavramı, tüm diğer kavramlar gibi, kendi içine kapanmış bir birlik olmayıp, karşıtının kendisinde ikamet ettiği bir şeydir. Eğer onun 'namevcut' olma imkânı söz konusu değilse, bir şeyin 'mevcut' olduğunu öne sürmenin hiçbir anlamı yoktur: Mevcudiyet kavramı, namevcudiyet ya da yokluk kavramını gerektirir, zira bu, dilin farklılık gösteren özünün temelinde vardır.[101]

Başka bir deyişle, Derrida 'düşünülür olanın, onun ifadesinin gösterge-dayanağıyla çözülmez karışımı', 'göstergenin anlam karşısındaki transcendental önceliği' üzerinde ısrar eder.[102] Fakat Derrida, mevcudiyet metafiziği karşısında daha bile güçlü bir entellektüel siper meydana getirebilmek için, dile ve anlama dair kavrayışın en iyi modeli olarak, konuşmadan ziyade, yazıyı yerleştirmeye çalışır. Yazı, sese ve ağızdan çıkan söze ayrıcalık tanıyan fonosantrizmin tersine, anlamın öznenin 'canlı mevcudiyeti' tarafından garanti edilmesine ihtiyaç olmadığını, gerçekte olamayacağını açık hâle getirir. Yazı, anlamın sadece *différance* veya, başka bir deyişle göstergeler arasındaki zamansal olarak yayılmış karşıtlıklar sistemi tarafından yaratıldığı olgusunu aşikâr kılar. Bu, 'yazı formu' konuşmanın aldatıcı dolayımsızlığıyla karşılaştırıldığında, 'verili bir metni içinde doğduğu bağlamdan kopardığı için' böyledir.[103] Mevcudiyete anlam izafe etme eğiliminde olmayız, çünkü, yazı söz ko-

---

100 Sturrock, *Structuralism*, s. 159.

101 A. g. e., s. 138.

102 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s.171.

103 A. g. e., s. 165.

nusu olduğunda, yazar normalde namevcuttur. Derrida'nın konuşmanın tersine, yazıya yüklediği örnek konum da, onun kendi yaklaşımıyla Saussure'ün yaklaşımı arasındaki karşıtlığı pekiştirir. Derrida, Saussure'ün kendi teorisinin içerimlerini görmedeki başarısızlığının emaresini, onun bir farklılık gösteren göstergeler sistemi olarak anlama ilişkin yapısalcı yorumuna rağmen, Batı metafiziğinin fonosantrik önyargısına düşme eğiliminde bulur. Saussure hâlâ, ses ile anlam arasında 'doğal bir bağ', 'biricik hakikî bağ'ın bulunduğunu kabul eder ve yazıdan ikincil ve potansiyel olarak tehlikeli bir faaliyet diye söz eder.[104] Saussure'ün fonosantrik önyargılarının onun kendi argümanından bir sapmayı temsil ettiğinin delili, onun dile dair görüşlerini açıklamak için, herşeye rağmen çok sık olarak yazıyla ilgili eğretilemelere başvurması olgusu tarafından sağlanır.

Yazılı metinlerin anlamının bu şekilde kendilerine ait bir hayatı olduğunu bir kez görünce, aynı şeyin anlamın ve dilin kendisi için de geçerli olduğunun bilincine varmamız daha muhtemel olur. Derrida bu hususu, dilin, konuşma da dahil, her kullanımını, kendi daha genel anlamı içinde 'yazı'nın bir özellemesi [anı, örneği] olarak tanımlayarak ortaya koyar. Derrida'nın konuşma karşısında yazıya bir öncelik vermeyi değil, fakat daha ziyade, dil, anlam ve temsile ilişkin daha doyurucu bir yorumun temeli olarak her ikisini birden içeren gözden geçirilmiş bir açıklamayı savunması anlamlıdır. Dilin bir 'yazı' formu olarak anlaşılması gerekir. Derrida bu genel eğilimle bir özgün yazı ya da 'ilk-yazı'ya (*arche-écriture*) transendantal bir anlam yükler: 'Yazı, yalnızca bilimin hizmetindeki bir yardımcı araç —ve muhtemelen, onun nesnesi— değil, fakat herşeyden önce, ... ideal nesnelerin ve dolayısıyla da, bilimsel nesnelliğin koşuludur.'[105] 'Gramatoloji' [Yazıbilim] Derrida'nın bu özel anlamda genel bir yazı teorisi için kullandığı terimdir. O böyle bir teorinin hem felsefe ve hem de insan bilimleri için daha az yanıltıcı bir temel sağlayabileceğine inanır. Gramatoloji, şu hâlde, Saussure'ün genel bir gösterge teorisi ya da 'semiyoloji' olarak planladığı şeyin, Derrida'daki eşdeğeridir.[106]

Derrida, felsefe tarihine yaptığı başka bir dizi gezintide, Batı felsefe geleneğinin daha önceki kimi logosantrik ve fonosantrik önyargılarının

---

104 Derrida, *Of Grammatology*, s. 30 ve devamı (özellikle de 35 ve 41) ve krş., Norris, *Derrida*, s. 90-1.

105 Derrida'dan aktaran Norris, bkz., *Derrida*, s. 90-1.

106 Derrida, *Of Grammatology*, s. 51.

somut örnekleriyle uğraşır. Platon'un 'kendi hakikîliğini bizzat yine kendisinin tasdik ettiği bir saf bilgi idesinin' temel kaynağı olarak teşhis edilmesi şaşırtıcı değildir.[107] Platon'un terimleriyle ifade edildiğinde, bilgi ideal ve ezelî-ebedî bir şey, gündelik gerçekliğin değişen çürümüş dünyasına kökten bir biçimde karşıt olan bir şey olarak anlaşılır. Sıradan insanın dünyaya ilişkin tecrübesi en iyi durumda, gerçekte tikel deneyimlerde özellenen kavramlar olan, temeldeki 'Formların' ya da 'özlerin' bulanık yansımalarıdır. Platonik Formlar, ezelî-ebedî, değişmez ve idealdirler. Saf ve mutlak hakikate en fazla yakınlaşmamız mantık ve matematiğin dedüktif doğrularıyla olur. Bunlar, biz bir kez onları 'anımsama'ya sevkedildiğimiz takdirde, bilinç için kendinden-açık ve duyuların yanıltıcı delillerinden bağımsız olan doğrulardır. Hakikî felsefî bilgiye götüren yol, Sokratik diyalog yoludur. Biz bu kavramların ideal Formunu bilme ve dolayısıyla da, hakikat, adalet ya da güzellik hakkında sağlıklı hükümler verme durumuna, yalnızca adalet, hakikat ya da güzelliğin özüyle ilgili sorulara ilişkin 'diyalektik' bir inceleme, sadece Platon'un Sokrates'ten öğrendiği soru ve cevaplı tartışma yoluyla gelebiliriz.

Hakikatin ideal olanla, 'maddî' olanın cisminden ziyade zihin veya bilinçle bu birleşimi, Derrida'ya göre, Batı'nın dinî ve felsefî geleneklerine yayılır.[108] Platon'un felsefesinin mevcudiyet metafiziğinin bir örneği olduğu, onun Sokratik diyalog konsepsiyonunu biraz daha yakından ele aldığımızda açık hâle gelir. Platon için, sadece Sokratik tartışmalara bilfiil katılanlar, hakikatle uygun bir ilişkiden emin olabilirler. Bu, akıl ve sorunun gücünün, *logos*un gücünün katılımcıların sırayla her biri tarafından, her birince bizatihi kendisi için yeniden yaşanmasının zorunlu olmasından dolayı, böyledir. Diyalog yalnızca hakikate doğru işaret edebilir; o, bir tür ebelik rolü oynayabilir ya da 'mauetik' bir işlev görebilir.[109] Hakikat için, kişinin kendi dolayımsız bilincinin ikna ve kesinliğinden daha yüksek hiçbir delil yoktur, ve hakikatin dolayımsız öz-mevcudiyetinin dışında bir şey, onun saflığından ve kesinliğinden

---

107 Norris, *Derrida*, s. 23.

108 Bu, bilgelik ya da hakikatı, yalnızca maddî dünyayı, bedeni ve arzularını geride bıraktığı ölçüde yaklaşılacak bir şey olarak gören 'öte dünyacı' Doğu dinlerinin de bir özelliğidir.

109 Hıristiyanlıkta bu ilişki, 'Tanrı'nın Sözü'nün hakikatıyla dolayımsız olarak yüzyüze gelişin oynadığı rolde, örneğin havarilerin İsa'yla karşılaştıktan sonra dönmelerinde veya 'şüphe eden Thomas'ın yaralarını veya mucizelere izafe edilen gücü gördükten sonra ikna oluşlarında görülebilir.

uzak düşmeyi temsil eder. Bundan dolayı, yeni bir kanıtlama ya da ispata dair anı bile, potansiyel olarak güvenilmez bir şeydir. Platon yazıdan da, aynı nedenden dolayı şüphe eder. *Phaedros*'ta yazı, 'bilginin şimdide yeniden canlandırılmasına, ... onun yeniden üretilmesine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdığı ve dolayısıyla, bellek kaybını teşvik ettiği için, mahkûm edilir.[110] Yazı, yalnızca bellek için iyi gibi görünmektedir: 'Yazı, bellek için yalnızca görünüşte iyidir, ona sözde hakikî olanı bizatihi kendi hareketiyle bilmesi için, içeriden yardım edebilir. Oysa yazı, bilimin değil, inancın, hakikatin değil de, görünüşlerin üreticisi olan bellek için, gerçekte özü itibariyle kötü ve ona yabancıdır.'[111] Yazı Sofistin vekil bilimidir. Yazı, böyle olduğu için de, hakikati tam ve gereği gibi yeniden canlandırmaya ehil biricik kişi olan öğretmenin meşru otoritesini tehlikeye sokar. 'Baba oğul, konuşma yazı' ilişkilerinde, şu hâlde bir koşutluk vardır.[112] Norris'in de ifade ettiği üzere, '*logos*, yazıyla, kendine özgü hakikati arama amacından saptırılır ve yetkisiz nakilin kaprislerine tehlikeli bir bağımlılık hâline terkedilir.'[113] Yazı, hakikati öğretmenin kontrolü ve gözetiminden kurtardığı ve böylelikle de, yanlış anlama ve tahrifata izin verdiği için, bilgi aktarımında daha az güvenli bir yoldur.

Fakat, Platon, Derrida'nın yorumunun da açıklıkla gösterdiği gibi, görünüşte, kendisinden kaçınılmaz olan bir paradoksa yakalanır. O bir hata kaynağı olduğu gerekçesiyle, yazıdan her ne kadar vazgeçse bile, yazı herşeye rağmen, yalnızca genel olarak hakikatin değil, fakat aynı zamanda Platon'un yazının tehlikeleriyle ilgili kendi tikel iddialarının iletilmesi için de vazgeçilmez bir araçtır. Herşey bir yana, Sokrates'in diyaloglarını yazılı formu içinde koruyacak olan kişi Platon'dur. Saussure gibi, Platon'un da konuşmanın üstünlüğüyle ilgili argümanları sürekli olarak yazıdan türetilen eğretilemelere dayanır. Norris'in de belirttiği üzere,

> Konuşma böylelikle, sadece yazının karşıtı olarak değil, fakat vahyolunan ya da yetkisini bizatihi kendisinden alan hakikat tarafından ruha kaydedilen iyi bir yazı türü diye tanımlanır. Canlı bellek, yazının (salt bir sayfa üzerindeki işaretlerin) dolambaçlı yolundan sakınan, ama hâlâ çok sık ola-

---

110 Derrida'dan aktaran Norris, bkz., *Derrida*, s. 33.

111 Derrida, 'Plato's Pharmacy', *Dissemination*, s. 103.

112 A. g. e., s. 146.

113 Norris, *Derrida*, s. 33.

> rak kalemle işleme, şifresini çözme, kitabe ve benzeri diğer metaforlarla tanımlanan şeydir.[114]

Platon'un felsefî söylemi (ve Derrida, bunun genel olarak Batı'nın felsefî söylemi için geçerli olduğunu söyler), ona bir yandan açık açık ikincil, türetimsel bir konum verirken, aynı zamanda yazının kaçınılmazlığını, dolaylı ve mecazî bir biçimde de olsa, olumlamak zorunda kalır. Derrida için bu paradoks, hem 'zehir' ve hem de 'şifa' anlamına gelebilen Yunanca '*pharmakon*' sözcüğünün belirsiz anlamlılığında örneklenir. Sözcük, felsefenin, hem zehir ve hem de şifa olarak olarak görülmeye zorlanan yazıyla olan belirsiz anlamlı ilişkisini mükemmelen yakalar.

Derrida'nın Platon okuması, onun 'dökonstrüksiyon' adını verdiği şeyin en sarih örneklerinden biridir. Eleştirel dökonstrüksiyon pratiği *différance* kavramıyla bağ kurar ve aynı zamanda, kısmen Heidegger tarafından tasarlanan Batı metafiziğini 'yıkma' (*Destruktion*) projesine göre şekillenir. Bir felsefî metne ilişkin dökonstrüktif bir okuma, metnin mantıksal ve retorik inşası arasındaki gerilimleri, yani felsefeyle yazı arasındaki problematik ilişkiyi yansıtan gerilimleri gün ışığına çıkartmayı amaçlar. Derrida metinlerin itibar görmeyen 'kenarları'na, onların imgelerine ve eğretilemelerine, istifade etmek zorunda kaldıkları retorik araçlara —hatta, yalnızca 'yokluklarında mevcut' olan sözcüklere— özel bir dikkat gösterir. Buna göre, *pharmakon*la aynı kökten gelen '*pharmakos*' (büyücü, sihirbaz, zehirleyici) Platon'un tartışmakta olduğumuz diyalogunda fiilen hiç görünmese de (ve birçokları için, bunun elbette manidar bir itiraz olduğu düşünülebilirdi), Derrida için bu sözcük, 'tüm gizlenmişliğine rağmen, Platon'un dikkatinden bütünüyle kaçabilmesi olgusuna karşın, yine de, metin içinde gözle görülür olan belirli keşfedilebilir *mevcudiyet noktalarına* nüfuz eden bir şeydir.'[115] Norris'in dökonstrüksiyon tanımı bu noktada çok işe yarar:

> dökonstrüksiyon, bir metnin retorik ile mantık, onun bariz bir biçimde *anlatmak istediği şey* ile onun herşeye rağmen *anlatmak zorunda kaldığı şey* arasındaki gerilimi gayriihtiyarî ele verdiği [yerdeki] bu 'çıkmazları' [*aporia*], kör noktaları veya kendi kendisiyle çelişme noktalarını dikkatle arayıp bulmadır. Bir yazı parçasını yapıbozuma uğratmak, şu hâlde, daha ortodoks yorumcular tarafından her zaman, ve zorunlu olarak göz ardı edilen bu ihmal edilmiş ayrıntıları (gelişigüzel eğretilemeleri, dipnotları, argümandaki

---

114 A. g. e., s. 35-6.

115 Derrida, *Dissemination*, s. 129.

> raslantısal yön değişimlerini) yakalamak suretiyle, bir tür stratejik tersine çevirmeyi hayata geçirmektir.[116]

Dökonstrüksiyonun bir yöntem gibi değişmez veya öngörülebilir olmadığını vurgulamak da önem taşır. Dökonstrüksiyon, bir yöntemden ziyade, bir taktikler ve tertipler dizisini, metafizik ve logosantrik metinlerin kendilerine dayandığı eklemlenmemiş önkabulleri açığa çıkarma stratejilerini gösterir.[117] Dökonstrüksiyonun baskın amacı, mevcudiyet metafiziğini karışıklık içine itmektir. Dökonstrüksiyon, 'bu varlığın, en azından mevcudiyet olarak varlığın ötesine gitmeyi gerçekleştirme amacının bir aracıdır.'[118]

Dökonstrüksiyon pratiği aynı zamanda, Derrida'nın ayırd edici hermeneutiğini yansıtır. Onun temsil ve anlamın doğasına dair postyapısalcı açıklaması (bütün formlarıyla) yazının bir yazarın niyetlerine hamledilemeyeceğini ima eder. Hakikaten, metinler herhangi bir türden tekil ya da tekanlamlı bir anlam kaynağına bağlanamaz. Metinlerin yorumları potansiyel olarak sonsuz bir bağlamlar ve yorumlar düzenine bağlıdır ve dolayısıyla, Derrida'nın 'yayılım' dediği şeye, anlamların sonsuz bir dağılım ve çokluğuna götürür. Yayılım 'indirgenemez ve *doğurgan* bir çokluğa işaret eder.'[119] O bütün yorum değişmezliklerinin altını kazır ve belirsiz anlamlılık örneklerini, azaltmak yerine, çoğaltır. McCarthy'nin de öne sürdüğü gibi, 'anlamımız, ona ilişkin olarak sahip olabileceğimiz birleştirici bir bilinçli kavrayıştan her zaman kaçar, çünkü tıpkı "yazı" gibi, dil de kaçınılmaz olarak anlamın sonsuz bir "yayılımı" imkânını, yeni baştan bağlamsallaştırmaların, yeni yorumların belirsiz bir çokluğunu besler.'[120] Ya da Rorty'nin söylediği üzere, Derrida 'anlamın bağlamın bir fonksiyonu olduğunu, sonsuz bir yeni bağlamsallaştırmalar dizisinin önünde teorik hiçbir engel olmadığını' iddia eder.[121]

Bununla birlikte, Norris'in işaret etmekte güçlük çektiği gibi, ve Derrida'dan etkilenmiş olan kimi edebiyat teorisyenlerinin düşüncele-

---

116 Norris, *Derrida*, s. 19.

117 Grosz, *Sexual Subversions*, s. XV.

118 Derrida'dan aktaran R. Mortley, *French Philosophers in Conversation*, s. 97.

119 J. Derrida, *Positions*, s. 45.

120 T. McCarthy, 'The Politics of the Ineffable', s 148.

121 R. Rorty, 'Is Derrida a Transcendental Philosopher?', s. 240.

rine rağmen (ve de, söylenmesi gerektiği üzere, Derrida'nın kendisinin daha az dikkatli ifadelerine karşın), bu, tam bir yorumlama serbestisine eşdeğer değildir. Derrida'nın felsefî ve edebî metinlere dair kendi dökonstrüktif okumalarının kasten karanlık, hatta yoldan çıkarıcı olduğu düşünülebilirdi, bununla birlikte, onlar aynı zamanda tartışılmaz bir biçimde, dikkate değer bir özen ve ayrıntılara ince eleyip sık dokuyan bir dikkat gösterirler. Dahası, 'yazarın ölümü'nü coşkuyla ilân eden Foucault ve Barthes gibilerin tam tersine, dökonstrüktif bir okuma, yazarın niyetlerinin ötesine, onlardan tümüyle vazgeçmeden, gider. Derrida'nın bir dökonstrüktif Rousseau okuması bağlamında söylediği gibi, 'Onun beyan edilmiş niyeti [maksadı] bunun tarafından iptal edilmez, fakat daha ziyade onun artık hakim olmadığı bir sistem içinde kaydedilir.'[122] Dökonstrüksiyon basit bir biçimde, bir metnin görünüşteki anlamına aldırmazlık etmez: 'Aşikâr bir dilden örtük bir dile geçmeye ... kalkışıldığı zaman, öncelikle aşikâr anlamdan tam olarak emin olunması gerekir.'[123]

Zorluklarla dolu dökonstrüksiyon pratiği, Derrida'nın kolay bir çözümü kabul etmeyi reddedişine iyi bir örnektir. O Batı düşüncesinin, her zaman 'şiddet hiyerarşileri' olarak kalan, temel kavramsal karşıtlıkların özündeki giderilmesi imkânsız gerilimler olarak gördüğü, şeyi yadsımayı kabul etmez. Bunların en tipik örnekleri zihin ve beden, eril ve dişil, akıl ve duygu, aynılık ve farklılık, ben ve öteki arasındaki, her birinde çiftin birinci bileşeninin ikincisine hâkim olduğu ya da ikincisinden üstün olduğunun düşünüldüğü, karşıtlıklardır. Dökonstrüksiyon bu hiyerarşileri, onların cisimleştirdiği gerilimlerin kolayca çözülebileceğini ya da hiyerarşilerin kolayca tersine çevirilebileceğini varsaymadan, hedef alır. Bu, Derrida'nın söz konusu çelişkileri istikrarlı bir sentez içinde eritme ve etkisiz hâle getirme nafile teşebbüsünde bulunan Hegelci diyalektiğe olan düşmanlığını açıklar. İlişkili dökonstrüksiyon ve *différance* kavramları, Derrida'nın Hegel'e olan uzaklığını bu terimlerle somutlaştırır: 'Eğer *différance*'ın bir tanımı olsaydı, bu tam tamına, Hegelci *relève*'in, iş başında olduğu her yerde, sınırı, karışıklık içine itilmesi, dökonstrüksiyonu olurdu.'[124] Dökonstrüksiyon, hem sadece metafiziğin ikili karşıtlıklarını *etkisiz hâle getirmekten* ve hem de yalnızca bu

---

122 Derrida'dan aktaran Norris, bkz., *Derrida*, s. 113.

123 Derrida, *Writing and Difference*, s. 32.

124 Derrida, *Positions*, s. 40-1; burada, '*relève*' [-in yerini alma], Derrida'nın Hegel'in 'Aufhebung' [aşma]'u için kullandığı terimdir.

karşıtlıkların içine yerleşmekten, ve böylelikle de onu teyid etmekten sakınmak' durumundaysa eğer, bunun yerine 'bitimsiz bir analiz'e girişmelidir.[125] Aynı zamanda Derrida'nın dökonstrüksiyonun çözülmez gerilimi üzerindeki ısrarıdır ki, onun konumunu Gadamer'in daha Hegelci hermeneutiğinden en açık bir biçimde ayırır. Gadamer'in yorumun diyalog yoluyla gerçekleşen verimli bir üretkenliğini tarif ettiği yerde, Derrida Sisyphos'un mutsuz kaderine daha benzer bir şeyi önerir. Bizler, hiçbir garantisi olmayan bitip tükenmez bir kavramsal karışıklık içire itme işine mahkûmuz.[126]

Derrida aynı zamanda, Batı metafiziğinin şiddet hiyerarşilerini kesintiye uğratma tasarısını, ayırd edici bir politik duruşla irtibatlandırır. 'İmkânsız bir hakikat özlemi'nin reddi, son çözümlemede, politik bakımdan radikaldir.[127] Kavramsal şiddet hiyerarşileri baskıcı sosyal ilişkilere tekabül ederler, ve birincisine meydan okumak kaçınılmaz olarak ikincisini temelinden sarsmak anlamına gelir. McCarthy'nin sözleriyle,

> dökonstrüksiyon 'katışıksız bir biçimde teorik' söylemlerin görünüşteki yansızlığının gerisinde, dışlama, bastırma, marjinalleştirme ve asimilasyon uygulamalarını gizleyen 'dil politikası'na karşı koyar. Onun etkileri, bununla birlikte, dille sınırlanmış değildir, fakat toplumsal kurumlara dokunur. ... Daha genel olarak, o herşeye etki eder, oldukça yalın bir biçimde herşeyi ilgilendirir.

Dökonstrüksiyon 'Batı rasyonalizminin ötekisi'nin gerçekliğine tanıklık eder. O, 'doğadaki, kendimizdeki, başka insanlarla diğer halklardaki ötekinin bastırılmasına karşı koyar, ... bizim şemalarımıza uymayanlara sözcülük eder ve inatla, ötekinin kendi ötekiliği içinde var olmasına imkân tanınmasını savunur.'[128] Derrida, kesinlikle bir dizi politik amacın takipçisi olmuştur. O, Fransa'da felsefe öğretiminin reformu işiyle meşgul oldu. Nelson Mandela'nın Güney Afrika'da ırk ayrımcılığına karşı mücadelede oynadığı rol hakkında, takdir hisleriyle dolu yazılar kaleme

---

125 A. g. e., s. 41-2.

126 Derrida'yla Gadamer arasındaki karşılaştırma için, bkz., D. P. Michelfelder ve R. E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction.*

127 Dews, *Logics of Disintegration*, s. 34.

128 Derrida'dan aktaran McCarthy, 'The Politics of the Ineffable', s. 153-4.

aldı. O, hem yeni kolonyalizme olan muhalefetini ve hem de feminizme verdiği desteği açıkça ifade etmiş olan biridir.[129]

Yine, Derrida'nın yaklaşımı, diğer teorisyenlerin geniş bir yelpazesini doğrudan etkilemiştir. Michael Ryan, dökonstrüksiyonun eleştirel araçlarını, 'iktidarın tek bir amaç üzerinde odaklanmış bir örneğine değil, fakat bir düzenlenişine eşdeğer olan, kendisi için sosyalist birliğin organize ve potansiyel olarak otoriter bir hareketi gerektirmeyip, farklılık arzeden, ayrımlaşmış bir çokluğun eklemlenmesine' ihtiyaç duyduğu anti-otoriter bir sosyalizm için, bir araya getirmiştir.[130] Bununla birlikte, Derrida'nm kendisi yapıcı bir politik tavır geliştirmek için pek az şey yapar. Zaten, onun bunu, sistematik teorileştirmeye karşı olan kolay kolay değişmez mukavemetinden vazgeçmeden, nasıl olup da yapabileceğini görmek hakikaten güçtür. Onun 'bütün politik kodlarımızın ve terminolojilerimizin hâlâ temelde metafiziksel olduğu' cesur iddiası, en soyut düzeyde entellektüel politik angajman ya da buna alternatif olarak, entellektüel motivasyondan yoksun politik bağlılıklar dışında pek bir şeye yer bırakmaz gibi görünür.[131] Derrida'nın açık yürekli politik yorumları bile, ironi tarafından değersizleştirilme eğilimi sergiler. En azından McCarthy'nin analizine göre, Derrida, son çözümlemede muhafazakâr olan bir duruşa ulaşırken, toplumsal hayata, bir konum benimsemeye ve belirli değerleri kabul etmeye zorlanarak katılan birinin perspektifinden kaçınmayı yeğler.[132]

Derrida, herşey bir yana Aydınlanma projesini bütün bütün terketmez (ki bu, onun zaten imkânsız olduğunu düşündüğü bir şeydir), fakat daha ziyade, onun içinde ve karşısında eleştirel ve her hâlükârda zorluklarla dolu bir konum işgal etmenin yollarını arar:

> Derrida ... söz konusu Kant-sonrası aydınlanma geleneği dışında bir tercih olmadığında, ve şimdi, onun kavram ve kategorilerinin bütün eleştirel gücünü yitirdiği postmodern bir çağa girmemiz diye bir şeyden kesinlikle söz edilemeyeceğinde ısrar eder. Tam tersine, düşünce, varolan kurumların etkili bir eleştirisi için gereken direnişi, söz konusu gelenek *içinde*, ve onun

---

129 Bkz., J. Derrida, 'The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration.'

130 M. Ryan, *Marxism and Deconstruction*, s. 219, 215.

131 Derrida'dan aktaran MacCarthy, bkz., 'The Politics of the Ineffable', s. 157.

132 MacCarthy, 'The Politics of the Ineffable', s. 156. Derrida'nın politika üzerindeki etkisine ilişkin daha olumlu bir görüş için bkz., R. Boyne, *Foucault and Derrida*.

hâkim fikirlerinden bazılarına *karşı* mücadele etmek suretiyle, örgütleyebilir.[133]

Hakikaten, Derrida'nın Batı metafiziği ve rasyonalitesiyle olan ayırtılı ilişkisinin ipuçları daha onun Foucault'nun *Delilik ve Uygarlık*'ına yönelik ilk tepkisinde ortaya çıkar. Derrida Foucault'nun bölücü ve dışlayıcı Batı aklının ötesindeki bir hakikati ifade etme teşebbüsünü, tam olarak onun projesinin en 'çılgınca yönü' olarak değerlendirir. Norris'in sözleriyle, 'düşünce, felsefî aklın söyleminin bizatihi kendisinin "dışında" veya "üstünde" bir duruş noktasına erişmeye çalışırsa, kendi kendisini aldatmış olur.'[134] Gerçekte, mutsuz bir vicdanı olan 'transendental bir filozof' olarak Derrida'nm bu görüşü, hem onun bariz felsefî ilgileriyle ve hem de Nietzsche ve son dönem Heidegger'inin güçlü etkisiyle tutarlıdır.[135] Şurası kesindir ki, eğer Derrida Batı rasyonalitesine bir bağlılığı sürdürüyorsa, bu, sınırsız bir eleştirel faaliyeti, hiç sonu gelmeyecek bir dökonstrüktif analiz işini içerdiği için, asla kolay ve kendi hâlinden memnun bir bağlılık değildir. Derrida'nm konumunun güçlüğü, son çözümlemede, onun bir söylenemez olanı dile getirme imkânsız teşebbüsleri dizisi olarak felsefe görüşünü yansıtır. Aklın kabul görmüş düzeni içinde ifade edilemeyen bir hakikatle boğuşan filozoflar, sadece, daha sonraki felsefî başkaldırının odağı hâline gelmeye mahkûm, bütünüyle yeni bir amirane hakikat geliştirdikçe, unutkanlık ve kendi hâlinden memnun olmaya düşerler. Çünkü, 'felsefe her hâlde, deliliğe en yakın noktada, delirme kaygısı için bir tesellidir.'[136]

---

133 R. Boyne, *Foucault and Derrida*, s. 217.

134 Norris, *Derrida*, s. 214.

135 Öte yandan, Rorty Derrida'yı, kendisinin onayladığı postmodern ve 'post-metafiziksel' konuma daha yakın biri olarak görür. Rorty, Derrida'nın 'karmaşık fikirlerini sadece, anlamın bağlamın bir fonksiyonu olduğu ve yeni çerçevelerin sonsuz bir dizisinin önünde hiçbir engel bulunmadığı şeklindeki bildik Peirceçı-Wittgensteinci anti-Kartezyen tezin kısaltmaları' olarak özetler: R. Rorty, 'Is Derrida a Transcendental Philosopher?', s. 240.

136 J. Derrida, *Writing and Difference*, s. 59 (bu altbölümün başında iktibas edilmişti).

7. Bölüm

Postmodernizm

Postmodernizmin Türleri

Postmodernizmle birlikte, sanki modern aklın aynasının içinden geçiyor gibi oluruz. Bunu yaparken de, görünüşte güvenilir olan kavramsal ayırımlar bütünüyle tersyüz olur veya geçersiz hâle gelir ve önceden en sağlam olan şeyler 'havaya karışır.'[1] Postmodernizm, Aydınlanma sonrası düşüncesinin tüm temel akımlarından radikal bir kopuşa teşebbüs eder. Postmodernistler için, hem ortodoks Aydınlanmanın ilerleme ve özgürleşme 'üst-anlatısı' ve hem de Hegelcilikle Marksizmin 'spekülâtif' anlatısı, cazibesini kaybetmiştir.[2] Fenomenoloji ve varoluşçuluk, hümanizm çeşitleri veya özneye ilişkin nostaljik felsefeler diye mahkum edilir. Derrida'nın metafiziğin sınırları konusundaki cambazca manevraları bile ikna edici olmaktan uzaktır. Postmodernizmin basit ve

[1] Bkz., Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air* [Katı Olan Herşey Buharlaşıp Havaya Karışıyor]. Bu deyim, 'burjuva çağını' tasvir etmek amacıyla, Marx tarafından kullanılmış olup (K. Marx, ve F. Engels, *The Communist Manifesto*, s. 16), Shakespeare'den gelir (*The Tempest*, IV, 1): 'Herşey hava, ince havaya karıştı.'

[2] Bkz., J.-F. Lyotard'ın aşağıdaki sayfalarda ele alınacak olan *The Postmodern Condition* adlı kitabı. Postmodernizm tanımının kendisi de tartışmalıdır. Terim burada, 'postmodernite' ya da 'postmodern' kavramlarıyla, onunla aynı kökten diğer sözcüklerin yararlılığını, bir şekilde teslim eden düşünce akımlarına gönderme yapmak üzere kullanılır.

doğrudan bir tanımını yapmanın imkânsız olması, bundan dolayı, her hâlde şaşırtıcı değildir. Yalnızca, postmodernizmin ne olduğu konusunda çatışan görüşler bulunmakla kalmaz, fakat bir disipliner zeminler çeşitliliği içinde de, postmodernist konumlar benimsenir. Modernite ve postmodernitenin herşeye rağmen ilişkili olan söylemlerinin geniş bir bağlamlar dizisi bulunmaktadır. Bunlar, edebiyat ve edebiyat eleştirisini olduğu kadar, tarih ve sosyolojiyi, felsefe, sanat ve sanat teorisini kapsar. Bunun da bir sonucu olarak, 'postmodern', 'postmodernite' ve 'postmodernizm' her zaman doğrudan doğruya aynı kökten gelen terimler değildir. Bu terimlerin, söz konusu olanın tarihsel bir dönem, bir toplum biçimi, felsefî bir tutum ya da bir sanat hareketi olmasına bağlı olarak, farklı yananlamları vardır. Başka bir deyişle, postmodernizm katışıksız bir biçimde felsefî bir gelişme olarak görülemez. O, bir yandan da, Batı'nın felaket getiren tarihine karşı bir tepkidir.

Postmodernist düşüncenin soykütüğü en azından, dört ayrı, fakat ilişkili oluşum evresi ya da bağlamını içerir. Herşeyden önce, postmodernizm felsefedeki kimi gelişmelerden radikal sonuçlar çıkartır. Postmodernizm, kesinlikle, daha önceki Kıta Avrupası felsefesi geleneği içinde sıklıkla ele alınmış olan konuları tekrarlar. Postmodernistler, ortodoks Aydınlanmanın en karakteristik kabulleri karşısında eleştirel bir tavır alırlar. Onlar doğa biliminin evrensel iddialarıyla, yine doğa biliminin somutlaştırdığı 'araçsal', 'nesnelleştirici' ya da 'indirgeyici' (zaman zaman da 'eril' ya da 'erkekçi') rasyonalizmi reddederler. Postmodernistler, saf akla ya da özsel bir insan doğasına dayandırılan ahlâklar adına ortaya konan evrensel iddiaları da kabul etmezler. Onlar, yine daha önceki bazı eleştirmenler gibi, Aydınlanma rasyonalizminin 'uygarlaştırıcı misyonu'nun elinde zor günler geçiren geleneklerden, kültürlerden, değerlerden ve halklardan söz ederler. Bununla birlikte, Aydınlanmanın söz konusu kadîm eleştirmenleri insanlığın ilerleyiş ve özgürleşiminde, bu farklı bir biçimde oluşturulmuş ve geliştirilmiş bir rasyonalite de olsa, hâlâ aklın rolünü dile getirirler. Bu anlamda, onlar Batı modernitesinin ivmesindeki anahtar bir etmen olarak, Aydınlanma projesinin bir versiyonuna yine de bağlı kaldılar. Bu, aklın tarih yoluyla ilerlemesine ilişkin diyalektik yorumları, Avrupa kültürü ve toplumunun ilerlemiş hâlini önceden varsayan Hegel ve Marks örneklerinde çok aşikârdır. Her ikisi de, sadece tam bir toplumsal ve entellektüel devrimin zorunlu habercisi olarak dahi olsa, moderniteye açık bir bağlılığı korur.

Postmodernizm, bunun tersine, kendisini en azından bir düzeyde, modernite ya da Aydınlanmaya, Hegel ve Marks'ın daha ayırtılı bağlılığı da dahil, her tür bağlılığın reddiyle tanımlar. Nietzsche ve Heidegger'le başlayıp, yapısalcılık ve postyapısalcılığa dek uzanan antihümanizmle özne eleştirisi, işte burada, Aydınlanma projesinden daha radikal bir kopuşun zeminini hazırlamada kesin sonuçlu bir rol oynar. En radikal şekliyle, öznenin anti-hümanist eleştirisi modern Batı felsefesinin temel tüm kategorilerini problematik hâle getirir. Yalnızca Aydınlanmanın evrenselci rasyonalizmine değil, fakat insanlığın kendi kendisini diyalektik olarak oluşturmasıyla ilgili Hegelci ve Marksçı anlatılara da meydan okunur. Hatta, modern felsefe projesinin yakın zamanlardaki fenomenolojist ve varoluşçu mirasçılarının bile, ayaklarının altındaki toprak çekilir. Foucault'nun Nietzscheci jeneolojisi, bilgi, hakikat ve modern öznenin, bölücü ve dışlayıcı bir aklın görünüşte etki alanı dışında kalan bir güç [iktidar] kümelerinin eseri olduğunu ortaya koyar. Derrida'nın 'mevcudiyet metafiziği'ne dair dökonstrüksiyonu da, benzer bir aşındırıcı eleştiriyi Batı düşüncesinin en temel karşıtlıklarına uygular. Bununla birlikte, bu postyapısalcılar, Aydınlanma projesinden nihaî kopuşu hayata geçirmede gönülsüz davranırlar. Buna göre, Derrida, bir yandan Batı metafiziğinin kavramsal çerçevesinin içine yerleşmenin imkânsızlığını kanıtlarken, aynı anda, onu geride bırakmanın imkânsızlığını da dile getirir. Onun gözünde, Batı felsefesi, Samuel Beckett'in deyimini kullanacak olursak, 'devam edemez, fakat devam etmek zorundadır.'[3] Foucault da, kendisini bir postmodernist olarak tanımlamayı reddeder. Fakat aynı ölçüde aşikâr bir biçimde, iki düşünürün de düşünceleri postmodernizme zemin hazırlar. Onlardan her ikisinin de benimsediği rahatsızlık veren şüpheci konumlardan modernite ve Aydınlanmanın topyekün reddine geçiş, göreli olarak küçük bir adımdır. Kendileri her ne kadar postmodernist olmasalar da, Derrida ve Foucault söz konusu düşünce tarzına en dolaysız giriş noktasını sağlar.

Postmodernist düşüncenin oluşumu için ikinci önemli bir bağlam, Avrupa ve Batı'nın (ve bu tarihin bir kurbanı olduğu ölçüde, dünyanın) yirminci yüzyıldaki tarihince sağlanır. Bu tarih, daha önce bir eşi daha görülmemiş iki yıkıcı dünya savaşını, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya'daki yükselişini, ve 'karşılıklı yıkımın kesin olduğu' dengeli bir nükleer savaş dehşeti tarafından beslenmiş olan uzun süreli bir 'Soğuk

---

[3] S. Beckett'in *The Unnamable*, s. 414'deki son sözleri: '...devam etmelisin, devam edebilirim, devam edeceğiz'.

Savaş'ı ihtiva eder. Bu arada, modern ve 'aydınlanmış' Avrupa milletlerinin 'barbar' komşularını uygarlaştırma kolonyel misyonları inanılırlığını yitirdi. Eski sömürgeler ulusal kurtuluş hareketlerine terkedildi ve eski sömürgeci rejimlerin gaddarlıklarının hemen her yerde farkına varıldı. Yine de, altı milyondan fazla Yahudi, komünist, homoseksüel, çingene ve sakata (ve daha birçoklarına) uygulanan Nazi katliamı, uygarlığın imtiyazlı bölgesi olarak Batı'nın tarihine ilişkin kendini beğenmiş bir yoruma, hepsinden daha sarsıcı bir biçimde, öldürücü bir darbe indirdi. Holocaust [Nazilerin yaptığı Yahudi katliamı, çev.], ırkçılıkla iyimserliğin, Batı'ya kendisini ilerlemenin cisimleşmesi ve barbarlığın hakikî antitezi olarak görme imkânı veren, söz konusu birleşimini, mümkün olan en şiddetli bir biçimde çürütür. Avrupa'nın iktisadî bakımdan en gelişmiş, sanatsal bakımdan en ileri ve felsefî olarak en yaratıcı milletlerinden biri olan Almanya'da, en katışıksız bir vahşet rejimi doğmuştur. Bununla birlikte, Holocaust, yalnızca ilerleme ve Aydınlanma yolundan atalara uygun düşen bir sapma olarak değil, fakat modernitenin kendisine içkin olan tehlikelerin bir ispatı olarak da çok sarsıcıydı. Holocaust oldukça modern bir durumdu. Altı milyon insanın katli, dikkatlice plânlanmış, bürokratik kusursuzlukla yönetilmiş ve kaydedeğer bir teknolojik sofistikasyonla gerçekleştirilmişti. Baumann'ın sözleriyle, 'Holocaust, modernitenin ihmal ettiği, önemsemediği ya da çözemediği eski gerilimlerle rasyonel ve etkili eylemin, modern gelişmenin kendisinin varlığa getirdiği, güçlü araçları arasındaki eşsiz bir karşılaşmaydı.'[4] Yakın Avrupa tarihinin, emperyalist kırımdan Nazi katliamına, felaket dolu olaylarının birleşik sonucu, öyleyse, Batı'nın ben-bilincini modernite olarak tanımlayışına karşı, ikili bir meydan okumadır. Modernite Batı'nın sağlam bir başarısı mıdır? Modernite, şöyle ya da böyle, gerçekte bir başarı mıdır?

Bu tarihin önemli bir diğer kesiti, postmodernizmin oluşumundaki, bu kez doğası itibariyle hem tarihsel ve hem de entellektüel bir mahiyet taşıyan, üçüncü evreyi sağlar. Bu da Marksizmin kaderidir. Herşey bir yana, Marksizm 'fiilî olarak varolan' belli sayıdaki sosyalist rejimin ideolojisi hâline gelerek, teoriden pratiğe doğru olan evrimini, yine yirminci yüzyılda tamamlamıştır.[5] Bu kendi tarzlarında Marksist veya

---

[4] Zygmunt Bauman, *Modernity and Holocaust*, s. xiv.

[5] Bu deyim, söz konusu rejimlerle sosyalizm ya da komunizm ideali arasındaki farklılığa işaret etmek üzere, Rudolf Bahro tarafından *The Alternatif in Eastern Europe* adlı kitabının altbaşlığı olarak yaratılmıştır.

Marksist-Leninist olan rejimlerin Marks ve Engels'in, hatta Lenin'in hayli cazip ideallerine pek sadık kalmış olduklarını savunmak, hiç şüphe yok ki, mümkündür. Herşey bir yana, sosyalist düşüncenin bürokratizasyonuyla, gerek Sovyetler Birliği'nin ve gerekse komünist hareketin belli başlı işbirlikçilerinin, daha bile şiddetli bir biçimde, Stalinizasyonunun Marksist teori ve felsefenin kaderi üzerinde çok derin bir etki yapmaması pek mümkün değildi.[6] Devrimin Batı'nın daha gelişmiş kapitalist toplumlarında âdeta inatla vuku bulamayışı, Marksizmin kaderinde, daha az dramatik, fakat uzun vadede aynı ölçüde yıkıcı bir etki yapmıştır. Göreli olarak büyük bir bolluğun olduğu, ve işçi sınıfının sosyal demokrasiye belirgin bir biçimde sadık kaldığı bir ortam, devrim iyimserliği için, oldukça sınırlı bir alternatif sağlamaktaydı.

Bu fazlasıyla cesaret kırıcı ardalanla ilişkili olarak, bir dizi sarsıcı tarihî olay, Komünist partilerden, Marksizmden ve son çözümlemede de, sosyalist devrime duyulan gönüllerdeki son inanç kalıntılarından sık sık tekrarlanan entellektüel sürgün dalgalarını başlatmıştır. Bu olaylar, 'ibretlik davaların' kitlelere verdiği ilhamlardan, Stalin yönetimi sırasındaki katliamlarla 'Gulag' hapishane kamplarından başlayıp, Macaristan'ın 1956'da, Çekoslavakya'nın da 1968'de Sovyetler tarafından istilâsına kadar uzanmaktaydı. Fransız Komünist Partisi'nin tüm bunları öngöremeyişi ve daha sonraki 1968 'Mayıs Olayları'nı manipüle ve kendine mal etme teşebbüsü, yeni hayal kırıklıklarına yol açmıştır. 1970'lerin ortalarında, bu kez, herşeyin Maocu sosyalizm modeli altında da dört başı mamur olmaktan hayli uzak olduğu sonucuyla birlikte, Çin'deki Mao Tse-Tung idaresi sırasında gerçekleştirilen 'kültür devrimi'nin aşırılıklarıyla ilgili yeni keşifler söz konusu oldu. Nihayet, Marksizmle komünizmin kaderleri yakın zamanlarda da pek düzelmemiştir. Çin komünizmi varlığını, sadece pazar reformlarıyla baskının bir birleşimi sayesinde sürdürebilmektedir. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki rejimlerin, 1989'dan itibaren çöküşü de, Marksist projeye duyulan son inanç kırıntılarını tümden silip süpürdü.

Marksizmin tarihsel kaderinin dikkatedeğer birtakım entellektüel akisleri olmuştur. Frankfurt Okulu ve Habermas'tan başka, Gramsci ve

---

[6] Marksist teorinin aktüel olarak varolan sosyalizmin hata ya da kusurlarından sorumlu tutulup tutulamayacağı sorusunun Marksizm içinde uzun bir tarihi bulunmaktadır: Bkz., örneğin, G. Lukácz, 'What is Ortodox Marxism', *History and Class Consciousness*'de, ve C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, 1. kısım, 1. bölüm.

Althusser gibi şahsiyetlerin de görüş ve eserlerini ihtiva eden 'Batı Marksizmi' gerçekleşmeyen devrimle gerçekleşen devrimin başarısızlığının yarattığı çifte hayal kırıklığına kaydadeğer bir yaratıcılığın ürünü olan teorik yeniliklerle karşılık verdi. Bunlar, 'pratik problemi'nin çözüm denemelerine ayak direyişine rağmen, birçoklarının gözünde verimli düşünce akımları olarak kaldılar.[7] Ama aynı tarihsel kader, çok sayıda radikal kopuşa da yol açtı. Entellektüel hayal kırıklığı, muhtelif nedenlerden dolayı, özellikle Fransa'da çok belirgin bir biçimde hissedildi. Savaş sonrası Fransa'sında, Marksizm, sadece etkili bir politik güç olmakla kalmadı, entellektüel sahneye, diğer Batı ülkelerinin çoğunda bir benzeri daha olmayan bir tarzda hâkim oldu.[8] Althusser'in yapısalcı Marksizmi, birkaç yıl boyunca oldukça güçlü bir etki yaptı. Marksist teori, varoluşçuluk ve fenomenoloji içinde bile etkili oldu. Merleau-Ponty, Sartre ve de Beauvoir kariyerlerinin önemli bir bölümünde, devrimci sol ile işbirliği yaptı. Onların hepsi de, çeşitli zamanlarda, Fransız Komünist Partisi'ne üyeydi. Bu düşünürlerin sosyalizme olan bağlılıkları sadece geniş kapsamlı dergi faaliyetleri ve politik makalelerde değil, fakat aynı zamanda, Merleau-Ponty'nin tarih ve komünizm üzerine yazıları, ve Sartre'ın uzun *Diyalektik Aklın Eleştirisi* de dahil, onların felsefî eserlerinin çoğunda ifadesini buldu. Hatta, bugün postyapısalcılık ve postmodernizmle irtibatlandırılan düşünürlerin birçoğu, daha önce birer Marksistti. Lyotard ve Baudrillard muhtelif Marksist grupların içinde yer aldı. Foucault Fransız Komünist Partisi'nin, kısa bir süre için bile olsa, bir üyesi idi.

Bu ardalan, denilebilir ki Marksizm, modernizmin postmodernist eleştirmenlerinin, her zaman aşikâr olmasa da, büyük bir sıklıkla hedefi olduğu için, önemlidir. 'Bütünselleştirici' teorinin tehlikeleriyle ilgili uyarılar ve tarih felsefesinin temellendirilmemiş iddialarıyla ilgili şüphecilik, en makul bir biçimde, Marksizme yapılan gönderimler diye okunur. Modernizmin totaliter eğilimlerine yönelik saldırılar, komünizmin Stalinist yozlaşmasıyla ilişkili olarak, Aydınlanma sonrası düşüncenin çoğulcu ya da liberal akımlarına uygulandığı zaman olduğun-

---

[7] Pratik problemi, özde, komunizmin gerçekleşmesini yakından ilgili bir problemdir. O, teoriyle pratik arasındaki, 'burjuva idealizmine' özgü yarığı aşmaya kalkışan Marksist teori için acil bir problem meydana getirir. Bkz., yukarıda 3. bölüm.

[8] Bkz., G. Elliot, 'Further Adventures of the Dialectic', ve P. Dews, *Logics of Disintegration*, Giriş. İstisnalar, İtalya ve İspanya'dır.

dan, çok daha anlamlı olur. Ve Marksizmi, bu daha liberal Aydınlanmaya verilebilecek mümkün en iyi tepki olarak gören entellektüeller için, Marksizmin aşikâr başarısızlığının Aydınlanma projesi ve modernizmin iflâsının nihaî kanıtı olarak değerlendirilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu bakış açısından, modernitenin öldürücü durumunu örnekleyen şey, öyleyse, hâkim iktidar ve rasyonalite biçimleri, üretimin kapitalist, veya devletin bürokratik rasyonalizasyonu değildir. Marksizm de problemin ayrılmaz bir parçasıdır. Doğu ve Batı, modernitenin iki yüzüdür. Aynı nedenden dolayı, sadece daha bile radikal bir entellektüel eleştiri, Aydınlanma projesinden, saklanacak hiçbir yerin kalmadığı, bir kurtuluş umudu verebilir. Modernizmin totaliter kâbuslarını her daim yeni baştan yaşamaktan, yalnızca Batı aklının 'öteki'sini coşkuyla kucaklamak suretiyle sakınabiliriz.

Sanat ve sanat teorisindeki gelişmeler, postmodernist düşüncenin oluşumunda, en azından terimler bakımından belirleyici olduğu ortaya çıkan, bir diğer bağlamı sağlar. 'Modern' ve onunla aynı kökten gelen terimler, Batı toplumu ve felsefesini tanımlamak için, en azından 'kadîmlerle modernlerin' Rönesans kavgasından beri, kullanılmıştı. Tarihsel dönemleştirmelerde, 'modern dönem' veya 'modernite', genellikle, Avrupa tarihinin Rönesans'tan veya yaklaşık olarak 1500'lerden başlayan dönemini gösterir.[9] Bununla birlikte, 'modernizm' terimi bir dizi daha özelleşmiş bağlamla sınırlanmış, ve yakın zamanlara dek, büyük ölçüde sanatsal ya da edebî modernizmle irtibatlandırılmıştı.[10] Bu anlamda, modernizm, formel yeniliğin bilinçli olarak peşinden koşmayı ve bunun sonucu olarak da, sanatsal uzlaşımın kendi kendisinin bilincinde bir 'avant-garde' tarafından yerle bir edilmesini gösterir. Sanatsal modernizmin kökleri her ne kadar ondokuzuncu yüzyılda bulunsa da, onun genellikle doruk noktasına yirminci yüzyılın başlarında eriştiği kabul edilir. Gaggi'nin sözleriyle, 'modernizm', 'çeşitli sanatlarda yüzyılın başlarında gelişen şu belli başlı hareket ve tekniklerle ilişkili olarak kullanılıyordu: Kübizm, Fovizm, Fütürizm, Öznel ifadecilik, Gerçeküstücülük, Fonksiyonalizm, tonsuzluk, dizileştirme ve bilinç akışı.'[11] Modernizm, buna göre, edebiyatta Marcel Proust ve James Joyce, müzikte Arnold Schoenberg gibi şahsiyetlerle, mimarî ve tasarımda

---

9 Bkz., R. Williams, *Keywords*, s. 174.

10 Terim aynı zamanda, 19. yüzyılın sonlarında, modernleştirici Romalı Katolik teologların hareketini tanımlamak için kullanılmıştı.

11 S. Gaggi, *Modern/Postmodern*, s. 18.

Le Corbusier ve Bauhaus Okulu'yla irtibatlandırıldı. Gaggi, bu hareketler arasında aynı zamanda, söz gelimi Corbusier ve Mondrian ile beraber, 'klâsik düzene' ait bir modernizm ve 'benin' ilkelcilik, öznel ifadecilik, fovizm ve kübizmdeki 'romantik olumlanması' arasında hayli yararlı bir ayırım yapar.

Modernizm, en azından teori düzeyinde, ardışık her avant-garde, yenilikçilerin bir önceki kuşağı tarafından tesis edilmiş uzlaşımlara başkaldırdıkça yenilenebilir olan, potansiyel olarak sınırsız bir proje gibi görünebilirdi. Fakat modernizm, yaklaşık olarak yirminci yüzyılın ortalarında, çok belirgin hâle gelen ölüm emareleri göstermeye başladı. Herşeyden önce, formel ya da sanatsal yeniliğin bizatihi kendisi için peşinden koşma, gerçek sanatsal veya yaratıcı manadan yoksun yenilikle sonuçlanan, giderek daha boş ve değersiz bir şey gibi göründü. O zamanlar, sanatsal modernizme bağlanan politik umutlar da harcandı. Dadaistlerle gerçeküstücülerin devrimci ihtirasları gerçekleşmeden kaldı: Fütüristler, faşizmle olan bağlarından dolayı itibar kaybettiler.[12] Sanatsal modernizm yerleşik düzenin giderek bir parçası hâline geldi. Modernist eserler, milyonerlerin özel koleksiyonlarını olduğu kadar, kapitalizmin mabetlerini süsledi. David Harvey'in de ifade ettiği gibi, modernizm, 'toplu bürokratik güç ve rasyonalite'yle, herhangi bir politik radikalizm türünden çok daha gönüllü olarak irtibatlandırıldı.[13] Adorno ve Benjamin gibi Frankfurt Okulu teorisyenlerinin modern sanata farklı şekillerde yükledikleri özgürleştirme rolünü savunmak da, artık mümkün olmaktan çıktı.[14] 1950'lerin sonlarıyla birlikte, sanatçılar ve eleştirmenler, modernizmi giderek daha çok, kendisinin başlangıçta sarsmaya kalkıştığı kurumlaşmış sanatsal düzenin, estetik bakımdan verimsiz, politik bakımdan uzlaşmış, prestijli ve kârlı bir kolu olarak gördüler.

Postmodernizmin sanatsal bir hareket olarak zuhur noktası, (her ne kadar Barry Smart, *postmodernismo* teriminin, Frederico de Onis tarafından, bir 'tür gücünü tüketmiş ve biraz da muhafazakâr modernizme' gönderimde bulunmak amacıyla, kullanılışından söz etse de) genellikle

---

12 Geriye dönüp bakıldığında, gerek sürrealizm ve gerekse dadaizm bariz bir biçimde postmodernist temalar sergilerler.

13 David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 36.

14 Bkz., Hal Poster, *Postmodern Culture*'ın Girişi, s. XV.

1960'lı yıllara yerleştirilir.[15] Mimarî, sarih postmodernist eğilimlerin sergilendiği ilk ortam oldu. Bu eğilimler eklektizm, belirsiz anlamlılık ve kadîm üslûplara, pastiş formu içinde yapılan nükte ve şakayla karışık gönderimleri ihtiva etmekteydi. Jameson'un da açıkladığı gibi, pastiş, parodinin açığa vurulmamış olan ciddî motivasyonundan yoksundur; bir norm getirmek amacıyla, sapma göstermez. O, daha ziyade, 'parodinin açığa vurulmamış motiflerine sahip bulunmayan, hiciv dürtüsünü yitirmiş, gülüşten, ve kısa bir süre için ödünç aldığımız anormal dilin hemen yanı başında, oldukça sağlıklı bir dilsel normalliğin hâlâ varolduğu inancından yoksun bulunan yansız bir taklitçilik pratiğidir. Şu hâlde, pastiş manasız parodi, gözleri kör bir heykeldir.'[16] Daha candan ve anlayışlı bir biçimde, postmodernizmin şakacı yönleri diye tasvir edilen eğilimler, onun en önemli karakteristiklerinden birini, yani 'yüksek' sanat ve kültürün ayrıcalıklı statüsüne yönelik meydan okuyuşunu yansıtır. Postmodernizm, sanatın yarı-dinsel anlamını olumlayan sanatsal modernizmin tersine, yüksek kültürle aşağı kültür, sanat ve eğlence arasındaki mutlak bir ayırımı reddeder. Walter Benjamin'in 'Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri' adlı yaratıcı eseri, bundan dolayı, sanatsal postmodernliği anlamada önemli bir ipucudur. Benjamin, büyük sanat eserinin 'aura'sının basım, fotoğraf ve ses kaydı gibi mekanik yeniden üretim teknikleriyle üretilen kopyaların kolayca elde edilebilirliğinin bir sonucu olarak, dağılışını tartışır.[17] Sanatsal postmodernizm, Benjamin'in (her ne kadar farklı bir sonucu öngörerek de olsa) teşhis ettiği, çağdaş toplumlarda iletişim ve enformasyon teknolojisinin oynadığı şümullu rol tarafından pekiştirilen, eğilimin ürünü olarak görülebilir.

Gaggi, aynı zamanda 'kendi kendine gönderim' ve 'epistemolojik şüpheciliği', buna tekabül eden 'geçmişin, salt kendi üzerine dönen veya aksi takdirde sanatın bizatihi kendisini sanatın biricik amacı yapan, büyük eserlerine yönelik bir ilgi'nin yanı sıra, sanatsal postmodernizmin

---

15 M. Calinescu'dan aktaran Barry Smart; bkz., Smart, *Postmodernity*, s. 19. Smart'ın eserinin ilk bölümü 'postmodernizm'in tarihi ve bu terime ek olarak, onunla aynı kökten türeyen diğer terimlerin çeşitli kullanımları hakkında faydalı bir açıklama sağlar.

16 F. Jameson, *Postmodernism orThe Cultural Logic of Late Capitalism*, s. 17.

17 W. Benjamin, *Illuminations*; krş., yukarıda 93. sayfa.

en önemli özellikleri olarak belirler.[18] Kendi kendine gönderim, postmodernist sanatın kadîm üslûpları pastişte, neşe içinde karıştırmasında da belirgin hâle gelir. Kendi kendine gönderime dönük bu ilgiyle, dikkati yazardan ve sanat eserinin figüratif ya da temsilî rolünden uzaklaştırıp, bunun yerine dil ya da sanatsal üretimin konusu olarak bizzat eserin kendisi üzerinde odaklaşan postyapısalcı eleştirel teori arasında sarih bağlar vardır.[19] Üslûp, sanatın aracı olduğu kadar, mesajıdır da. Bu bağlamda sanatsal gelişmelerle bilimsel gelişmeler arasında da hayli ilginç bir karşılıklı ilişki vardır. Einstein'ın, özellikle Heisenberg'in 'kesinsizlik ilkesi' formu içindeki, görelilik teorisiyle kuantum mekaniği, hem mutlak mekân ve zaman kavramlarının ve hem de nedenselliğin determinist yorumlarının altını oyar. Aynı anda, realist bilim yorumlarına, Kuhn ve Feyeraband gibi analitik bilim filozofları tarafından bile, saldırılır.[20] Sanatta raslantı ve kesinsizlik, dadaizmin bazı yönlerinin olduğu kadar, tamamlanışı, icracının notaya dökülmemiş, gelişigüzel tercihlerine bağlı olan, 'aleatorik müziğin' de temelini oluşturur. Sanatsal ve bilimsel eğilimler, gerek kesinsizlik ve akış hâline, ve gerekse, postmodernizmin başat özelliği olan, Batılı olmayan kültür ve dünya görüşlerini kabule fazlasıyla hazır olmaya katkıda bulunurlar.

Terimin tarihsel ve sosyolojik kullanımları da, sanatsal modernizmin doğuşuyla yaklaşık olarak aynı zamanlarda tartışılmaya başlanmıştır. Smart, Toynbee'nin 1954 yılında, orta sınıfların uzun bir hâkimiyet döneminin ardından yüzyılın başında gerilemeleriyle arasında bağ kurulan 'postmodern bir çağ'a ilişkin incelemesine gönderme yapar. Aşağı yukarı aynı zamanlarda, Wrigt Mills, modernitenin iki büyük ideolojisinden her ikisiyle de, yani gerek liberalizm ve gerekse sosyalizmle ilgili bir inanç yitimiyle karakterize edilen 'postmodern bir dönem'i teşhis eder. Bir de, 'akıl ile özgürlük arasındaki özsel ilişkiyle ilgili modern kabullerin artık savunulamayacağına dair, giderek yayılan bir duy-

---

18 O, bu bağlamda, Velasquez'in *Les Meninas*'ı, Cervantes'in *Don Quixote*'u, Sterne'in *Tristram Shandy*'si, Shakespeare'in *Hamlet* ve *The Tempest*'i, Caldéron de la Barca'nın *Life is a Dream*'i Pirandello ve Brecht'in tiyatro oyunları gibi eserleri aktarır: Gaggi, *Modern/Postmodern*, s. 13. Gaggi aynı zamanda, şüpheciliğin modernizmin entellektüel ardalanına da etki yaptığını öne sürer.

19 Bkz., örneğin R. Barthes, *S/Z*.

20 Bkz. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* ve P. Feyerabend, *Against the Method*.

gu' söz konusudur.[21] Bununla birlikte, önce uzun bir felsefî ve kültürel temalar dizisini birbirine bağlayan ayırd edilebilir bir entellektüel akım ve sonra da, kendi kendinin bilincinde ve müstakil bir felsefî konum olarak postmodernizm aşikâr bir biçimde 1968 ertesine kadar zuhur etmez. 1968 Olayları önemli bir geçiş noktasını simgeler. Altmışların son yılları, Yeni Solun, Marksizmle ilgili hayal kırıklığını hızlandırırken, bir kuşağın ütopik özlemlerinin beyhude bir heves veya belki de bir oyalama olduğu hissini yoğunlaştıran, bozgununa tanık oldu. Bu olaylar aynı zamanda, çok merkezli bir yeni sosyal hareketler politikasının doğuşu için ilk belirti oldu. Bu politik bağlam, nihayet, postmodernizmin peşini hiç bırakmayan bir temel belirsiz anlamlılığı açıklamaya yardımcı olur. 'Bir direniş postmodernizmiyle bir tepki postmodernizmi', bir devrimci hayal kırıklığı postmodernizmiyle bir muhalif radikalizm postmodernizmi arasında bir ayrılık vardır.[22] Postmodernizme ilişkin eleştirel bir değerlendirme, bu nedenle ikircikli bir anlam taşır. Postmodernizm, ya eleştirel aklın son sığınağı ya da incelikle gizlenmiş bir yeni-muhafazakarlık formu olarak görülür.

Postmodernizmin daha sonra bu patikalar boyunca gerçekleşen gelişiminde, (aşağıdaki iki altbölümde tartışılan) iki ayrı bölgenin birbirinden ayırd edilmesi gerekmektedir. Herşeyden önce, modernizmin entellektüel evreninin oldukça radikal bir şüpheci ve felsefî eleştirisi vardır. Bu eğilim, hem Aydınlanma projesini ve hem de bu projenin Kıta Avrupası içindeki oldukça etkili eleştirmenlerinden bazılarını hedef alır. Böyle bir görünüm içinde ortaya çıkan postmodernizm tüm tarih felsefelerini reddeder ve Batı felsefesiyle metafiziğinin tüm temel kategorilerine radikal bir meydan okuma getirir. Buna karşın, ikinci olarak ve hiç şüphe yok ki ilişkisiz olmayan bir biçimde, bir dizi teorisyen, sanat ve kültürdeki postmodern eğilimlerle çağdaş, bazen 'postendüstriyel', bazen 'geç' ya da 'ileri kapitalist', zaman zaman da 'postmodern' toplumlar arasında bağ kurar. Bu, herşeyden önce, postmoderniteyi Batı toplumunun bir evresi olarak gören, bir toplum ve kültür teorisi postmodernizmidir. İki yaklaşım arasında, açıtır ki, önemli gerilimler vardır. Felsefî postmodernizm, postmodern toplumsal ve kültürel düşüncenin muhtaç gibi göründüğü şeyi —bir tarih felsefesini veya en azından ayrıntılı bir tarih yorumunu— reddeder görünür.

---

21 Smart, *Postmodernity*, s. 25-6.

22 Foster, *Postmodern Culture*, s. XI-XII.

Aydınlanma ve Modernitenin Felsefî Eleştirisi

Modernizm ve Aydınlanmaya ilişkin felsefî eleştiri, en açık bir biçimde Fransa'da, yapısalcılık ve postyapısalcılığın bir yan etkisi olarak ortaya çıkar. Bu, büyük ölçüde, Marksizmi reddeder veya en azından kendileriyle Marksizm arasına mânidar bir biçimde mesafe koyarken, 1970'lerin başlarında bazı 'yeni filozofların' (*nouveaux philosophes*) liberalizme yalın dönüşlerinin takipçisi olmayı reddeden bir dizi entellektüelin eseridir.[23] Modernitenin felsefî eleştirisinin en açık ifadesi, *Postmodern Durum* başlığını taşıyan 'bilgi üzerine rapor'unda, Jean-François Lyotard (1924 –) tarafından sağlanır. Lyotard, kariyeri boyunca Marksizmden başlayıp, 'içtenlikli' bir anarşizmden, hâlihazırdaki kimliğini postmodernlik 'ruhu'yla tanımlayışına dek uzanan, çok çeşitli politik konumları işgal etti. Gerçekten de, aşağıda göreceğimiz gibi, Lyotard'ın postmodernist temaları benimsemesine rağmen, kapitalizmin bir problem olarak kalması anlamında, onun konumu Marksizme yüzeysel bir bağlılığı korur.

Lyotard postmodernliği, şimdiki 'postendüstriyel toplum'a karşılık gelen bir 'durum' veya 'hâl' diye tasvir eder. Postmodernite, öyleyse, modernitenin eskimişliğinin bir göstergesidir. Lyotard, modernliği, 'üstanlatıların' Batı toplumlarında, Aydınlanma'dan beri, hem bilim ve hem de devleti meşrulaştırmada oynadıkları rolle tanımlar. Lyotard'daki anlamda, bir üstanlatı bir tarih felsefesine eşdeğerdir. Buna göre, tarihin olumsal olayları, tarihin anlamını özetlediği düşünülen herşeyi kapsayıcı bir anlatı yoluyla anlaşılır. Meşrulaştırıcı üstanlatılara tevekkül, 'Batı adı verilen tercihin' özünde bulunur.[24] Lyotard daha sonra, 'tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, rasyonel ya da emekçi öznenin özgürleşimi, zenginlik yaratılması' örneklerinde olduğu gibi, üstanlatıların alabildiği çok çeşitli biçimleri sıralamaya geçer.[25] Bu üstanlatılar, açıkça Hegelci idealizm, hermeneutik, Marksizm ve ekonomik ilerle-

---

[23] Yine de, bu radikal niyetlere rağmen, postmodernist düşünceler, kimileri tarafından doğrudan doğruya geleneksel liberal veya hatta muhafazakâr sonuçlara götüren düşünceler olarak değerlendirilmiştir. Bu yorum, 'postmodernist burjuva liberalizmi'nin bir versiyonunu savunan Richard Rorty'nin politik ve felsefî duruşunda destek bulur. Bkz., R. Rorty, 'Postmodernist Bourgeois Liberalism.'

[24] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 8.

[25] A. g. e., s. XXIII.

meyle rasyonalizasyon teorileri de dahil, Aydınlanma sonrası düşüncesinin, şimdiye dek ele alınan, temel akımlarından bazılarına tekabül eder. Bununla birlikte, Lyotard, Aydınlanma sonrası düşüncesinin iki baskın kolu olarak gördüğü şeyi temsil eden, iki temel üstanlatı türünü diğerlerinden ayırır. Bunlar, bizim Aydınlanmanın anadamarı ve ona ilişkin en etkili eleştiri diye teşhis etmiş olduğumuz anlatılar olarak, öncelikle hem modern bilimde ve hem de Fransız Devriminin politikasında ispatlanan 'özgürleşme anlatısı' ve ikinci olarak da, Hegelcilikle Marksizmin 'spekülâtif anlatısı'dır.[26] Her iki anlatı da, ya aklın üretime, politika ve ahlâka uygulanması yoluyla, ya da diyalektiğin motor gücünün bir sonucu olarak, ilerlemenin garanti olduğunu dile getirir. Her iki anlatı da, sadece modern felsefede değil, fakat Batı'nın modernliğin cisimleşmesi olarak ben-bilincinde de önemli bir rol oynamıştır.

Postmodern bir durum veya hâlin başlangıcı, demek ki, üstanlatılara duyulan inançta gözlemlenen, gerek toplum ve gerekse kültürdeki uzun erimli gelişmelerin teşvik ettiği, tedricî bir erozyonla ifade edilir. Lyotard, Fransa'da çok büyük ölçüde Alain Tourain'in düşünce ve araştırmalarıyla irtibatlandırılan bir kavram olarak, bir 'postendüstriyel toplum'un başlangıcından söz eder.[27] Postendüstriyel toplum, kadîm toplum biçimlerinin tersine, bilgi ve enformasyon teknolojisinin merkezî bir rol oynadığı bir üretim tarzına dayanır. Onlar, daha özel olarak da, 'insan doğası ve dış dünya tasarımımızı şekillendiren veya dönüşüme uğratan sembolik eşyaların üretimi'nde içerilirler.[28] Teknik bilgi, yeni metaların, yeni ihtiyaçları ve hatta kültürel değerleri teşvik eden, üretimine uygulanır. Lyotard'a göre, postendüstriyel topluma, 'verimlilik arttırımı ruhu', toplumu 'mümkün en iyi girdi/çıktı eşitliğini' garanti eden, verimli bir sisteme indirgeme teşebbüsü hâkim olur.[29] Söz konusu toplum biçiminin kültürel ve entellektüel karşılığı, 'üstanlatılara i-

---

[26] A. g.. y., s. 37.

[27] Bazı eleştirmenler Lyotard'ın kendi modernite ve postmodernite ayırımında karışıklığa düştüğünü ima ederler —ki bu, onun postmodernliği postendüstriyel toplumun bir evresiyle özdeşleştirmesi tarafından güçlendirilen bir izlenimdir.

[28] A. Touraine, 'Introduction to the Study of Social Movements', s. 781 ve krş., *The Voice and the Eye*. Terim daha önce *The Coming of the Post-industrial Society*'de Daniell Bell tarafından kullanılmıştı.

[29] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 45-6 ve krş., Marcuse'ün *Eros and Civilisation*, s. 50'de kullandığı benzer 'başarı ilkesi' terimi.

nançsızlıkla' tanımlanan postmodern bir kültürdür.[30] Tüm tarih felsefelerine, tarihin kaçınılmaz hedefini önceden görme yönündeki bütün iddialara, ve bizi bu hedefe götürmeyi vaad eden tüm politik ideolojilere şüpheyle bakılır. Belirli bir tarihsel geleceği iyi ya da kötü diye tanımlayan değerlerin evrensel geçerliliğinden bile şüphe edilir. 'Tanrı'nın Nietzsche tarafından ilân edilen 'ölümü'nün hemen ardından, tarihin ve ilerlemenin ölümü gelmektedir. Batı rasyonalitesinin araçsal işlerliği dışında, hemen herşeye karşı bir inanç yitimi yaşanır. Bu inanç yitimi, paradoksal olarak, Aydınlanmanın tarihsel açıdan yeni olan, her hakikat, doğruluk ve otorite iddiası için rasyonel haklılandırma arama talebinin nihaî sonucudur. Diğer bir deyişle, Aydınlanma projesi dinî dogma, gelenek ve otoriteye karşı yönelttiği kendi septik saldırısının kurbanı olmuştur.

Eğer postmodernlik hâli üstanlatılar karşısındaki inançsızlıkla tanımlanırsa, postmodernitenin politik tavrı da radikal bir biçimde antiotoriter olur. Postmodernliğin şüpheci ruh hâli, modern devlet ve ideolojilerin en bariz yönlerinden biri olan büyük projelerle tutkulu politik programlara karşı da tahammülsüzdür. Toplumu büyük, 'bütünselleştirici' bir teori veya ideolojiye göre sunî olarak birleştirme teşebbüslerinin, artık inandırıcılığı kalmamıştır. Hatta daha da açıkçası, böylesi teşebbüslerin sonuçları, çoğunluk yıkıcı ve felaket getirici olmuştur.[31] Yirminci yüzyıl sınırsız global savaşlara, bürokratik olarak organize edilmiş soykırıma, ve faşist ve Stalinist totalitarizme tanıklık etmiştir. Totalitarizm, gerek Lyotard ve gerekse diğer postmodernistler için, modernist birlik ve düzen arayışının, her hâlde en özlü ifadesidir. Bunun yerine, toplum bir 'dil oyunları' veya 'yama niteliği taşıyan kurumların heterojenliği' olarak görülmelidir. Newtoncu mekaniğin birleştirici tarzında teorileştirilmeye elverişli olmak bir yana, toplum, bir 'dil takıları pragmatiğine' daha uygun düşen 'toplumsallık bulutları'ndan meydana gelir.[32] Bütünselleştirici toplum teorilerinin vefatıyla birlikte, merkezî devlet politikasının değeri veya hatta yaşama kâbiliyeti de şüpheli hâle getirilir. Hoy'un da ifade ettiği gibi, Lyotard 'devlet iktidarını, kompleks bir modern toplumdan rasyonel olarak sorumlu

---

30 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. XXIV.

31 Bütünselleştirici teori konusunda bkz., s. 242-44.

32 Lyotard,*The Postmodern Condition*, s. XXIV-XXV. 'Dil-oyunu' terimi, L. Wittgenstein'dan alınan bir terimdir. bkz., L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 5.

tutma düşüncesini' sorgular.[33] Devlet, çağdaş toplumun indirgenemez kompleksliğiyle, birlik ve düzeni baskı ve zorla benimsetme yoluna gitmeden başa çıkamaz.

Lyotard'ın farklılığa duyduğu coşku, onu Habermas'ın potansiyel olarak otoriter içerimleri olan 'söylem etiği'nden bile şüphelenmesine yol açar. Habermas'ın mutabakatçı hakikat teorisi, dil oyunlarının farklılığını göz ardı eder ve heterojenliği baskıcı bir birliğe indirgemeye çalışır. Postmodernitenin ruh hâli açısından, 'mutabakat, modası geçmiş ve şüpheli bir değer hâline gelmiştir.'[34] İstilâcı modernist performans arttırımı ruhuna, sadece toplumsal ve kültürel formların farklılığı ve heterojenliği karşı koyabilir. Buradan, sadece geçici ve yerel bir mutabakatın, salt muvakkat sözleşmelerin peşine düşülmesi gerektiği sonucu çıkar. Bütünselleştirici teoriye duyulacak bir nostalji kalıntısı için ödenecek bedel, 'bir oyuncuyu onunla paylaşılan dil oyunun dışına atmak veya dışına atmakla tehdit etmek suretiyle elde edilen etkinlik' olan, 'terör'dür.[35] Öte yandan, Lyotard'ın bütüncül[l]üğe karşı açtığı savaşta' sanatsal modernizm, sadece ve sadece tasvir [eğretileme] ve anlatım kurallarına, hatta kadîm modernizmler tarafından kurumsallaştırılmış olan kurallara karşı dahi, sürekli olarak yinelen bir meydan okuma olarak anlaşılması koşuluyla, bir müttefik olur: 'Böyle anlaşıldığında, postmodernizm, nihaî hâli içinde değil, fakat doğuş hâlindeki modernizmdir ve bu hâl sabittir.'[36] Yeni her avant-garde'ın karşı karşıya kaldığı meydan okuma, daha önce ifade edilemez olan bir şeyin, sanat ortamı aracılığıyla nasıl ifade edileceğidir. Bir diğer deyişle, bu sanat konsepsiyonunun merkezinde, temsilin ötesindeki bir şey, 'takdim edilemez' bir şey olarak yüce kavramı bulunur. Her ne kadar sanat 'takdim edilemez' olanı, tanım gereği, tasvir edemese de, modern sanat en azından 'takdim edilemez olanın varolduğu olgusunu' gösterebilir.[37] Sanat,

---

33 D. Hoy, 'Foucault —Modern or Postmodern?', s. 34.

34 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 66 ve bkz., yukarıda Habermas'a dair inceleme, s. 108-11.

35 A. g. e., s. 64.

36 A. g. e., s. 79.

37 A. g. e., s. 78. Çağdaş teoride estetik bakımdan yüce (güzel) nosyonu konusunda, S. Connor tarafından *Postmodernist Culture*, s. 212'de kendisine gönderimde bulunulan D. Hebdige ile Heidegger'in şiirin rolüne ilişkin görüşünü karşılaştırınız, yukarıda s. 146-47.

böylelikle de bizim dikkatimizi, sürekli olarak hem temsilî dilin ve hem de hesaplayıcı aklın sınırlamalarına çeker.

Bu argümanların radikal şüpheciliğine rağmen, Lyotard ahlâkî ya da siyasî nihilizmi onaylamaz. O 'bir değer olarak adaletin, ne modası geçmiş ve ne de şüpheli olduğunu' iddia eder.[38] Modernitenin temel değerleri olan demokrasi ya da adaletin değerinin altını oymak bir yana, o, John Keane'in okumasına göre, 'modernitenin demokratik potansiyelinin yenilenmesi ve derinleştirilmesinin, onun demokratik dürtülerinin pekiştirilmesinin yılmaz bir failidir.'[39] Dil oyunlarının indirgenemez çokluğu üzerine konan vurgu, bir görüş açıları farklılığıyla onların söz hakkına gönüllü yazılmayı güçlendirir. O, aynı zamanda, 'ideolojik', başka bir deyişle, genel bir tasdik, ve tüm rakiplerin tasfiyesini talep eden dil oyunlarının cesaretini kırar. Postmodernliğin şüpheci yaklaşımı, ahlâkî ya da teorik hakikatlerin evrensellik iddiaları temeli üzerinde bütünselleştirici projeler ortaya koymayı biraz daha zorlaştırır. Postmodernist ilkeler, 'mutlak devlet iktidarını önlemeye muktedir olan mekanizmalar' ve devletin dışındaki 'sivil örgütler' de dahil olmak üzere, demokratik kurumlar için güçlü argümanlar sağlar.[40] Lyotard, demokrasi, 'belirsizliği, ihtilaf ve kesinsizliği' memnunlukla karşılayan bir ruh hâliyle, evrensel aklın reddine dayandırıldığı için, kendine ait evrenselleştirici bir ideoloji ortaya koymanın doğruluğuna da inandırılamaz —evrenselci ideolojilere karşı evrenselci bir veto.[41]

Bununla birlikte, postmodernlik ruhuna herkes bu kadar yakınlık duymamıştır. Habermas, kendi adına postmodernizme, onun Aydınlanmanın tamamlanmamış projesini vaktinden evvel terketmiş olan muhafazakârlığın yeni bir şekli olduğu gerekçesiyle, saldırmıştır. Frankfurt Okulu'yla irtibatlandırılan diğer teorisyenler gibi, Habermas da, Aydınlanma projesinin problematik mirasının fazlasıyla farkındadır, ama onun insanın özgürleşimini, aklın uygulanması yoluyla, temin etme taahhütünden vazgeçmek istemez. Habermas'a göre, postmodernistler, tıpkı Nietzsche gibi, aklın ötesinde, sanat, şiir ve efsanenin kurtarıcılığına sığınırken, 'aydınlanmanın diyalektiğine kolayca veda ederler.[42] Onlar Aydınlanmanın tek yanlı, 'özne-merkezli' aklına, 'aklın mutlak

---

38 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 66.

39 J. Keane'den aktaran A. Benjamin, *Judging Lyotard*, s. 84, 91.

40 A. g. e., s. 89, 92, 94.

41 A. g. e., s. 95, 96.

42 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s. 86.

ötekisi' olan, aynı ölçüde tek yanlı ve indirgeyici bir irrasyonalizmle karşılık verirler.[43] Postmodernist duruşun, Nietzsche gibi bir diğer önemli kaynağı olan Heidegger, 'kavramsal düşünmeden daha katı olan bir düşünme'ye işaret eder, ama onun görüşleri muhafazakârlık ve önyargıyla kolaylıkla uzlaştırılabilir. Heidegger'in 'Varlık üzerine olan önermesel bakımdan içeriksiz konuşması', herşeye rağmen kadere tevekkül istemenin katılımcı anlamına sahiptir.'[44] Habermas, postmodernizmin postyapısalcı kaynaklarını da aynı katılıkla değerlendirir. Derrida'nın dökonstrüksiyonizmi çok yanlış bir biçimde, 'dünyayı ifşa etme işinde uzmanlaşmış dilin şiirsel kullanımını evrenselleştirir' ve böylelikle de, hem dil ve hem de felsefeyi estetize eder.[45] Focault'nun politik tavrı, 'kendi normatif temellerinin hesabını veremeyen keyfî bir eleştiri partizanlığıdır.' Eleştirel jeneoloji pratiği ise, 'onun konumunun, aynı ölçüde temellenmemiş olan dikey izdüşümünden' başka hiçbir şey değildir.[46]

Habermas bunun yerine, Aydınlanma projesini, 'özne felsefesinin' problemlerine düşmeden, ileri götürmenin bir yolu olarak, kendi evrensel pragmatiğiyle 'söylem etiği'ni önerir. Gerçekten de, Habermas özne felsefesinin anti-hümanist eleştirisinin, bu felsefenin sadece 'monolojik' veya 'bireyci' versiyonlarının terkedilmesini gerektirdiğini düşünür. Özne-merkezli bir akıl, gözlemcinin monolojik perspektifine dayandırıldığı takdirde, o Rasmussen'in sözleriyle, 'dünyayla olan ilişkisi, yalnızca araçsal olarak kavranabilen, ama öznelerarası bir çerçeve içinde tesis edilemeyen, tümüyle tecrit edilmiş bir özne kavramını' gündeme getirir.[47] Gerek ortodoks Aydınlanmanın araçsal, hesaplayıcı aklının, ve gerekse modernitenin pek de cezbedici olmayan yüzünün gerisinde bulunan perspektif, işte bu perspektiftir. Habermas, bilinç felsefesinin kördüğümünden, iletişim teorisi sayesinde, bir öznelerarası 'karşılıklı anlama paradigması' geliştirerek, sakınabilmeyi ümid eder. Modernitenin tamamlanmamış projesini, postmodernizmin göreci, apolitik, ve en azından gıyabındaki, tutucu bataklığa düşmeden ileriye götürmek,

---

43 A. g. e., s. 94.
44 A. g. e., s. 136-40.
45 A. g. e., s. 205.
46 A. g. e., s. 276, 278.
47 D. M. Rasmussen, *Reading Habermas*, s. 26.

ancak o zaman mümkün olacaktır.[48] Habermas, Lyotard'ın yerel ve geçici mutabakat dışında bir şeyin hakikaten haklı kılınmış olamayacağıyla ilgili kaygılarını da paylaşmaz. Habermas için hakikat, iktidarın tahrifatlarından bağışık olan ideal bir söylemin ürünüdür, bununla birlikte, onun da kabul ettiği gibi, biz idealin tam olarak tahakkuk etmiş olduğundan asla emin olamayız Hakikî mutabakat, her zaman sadece önceden kestirilebilir bir hâldir. Fiilî mutabakat hep geçici olup, itiraz veya revizyonlara maruz kalır. Dahası, bir hakikat kavramı olmadan, zorla benimsetilmiş veya 'ideolojik' bir mutabakata, onun hakikat olmadığı gerekçesiyle, nasıl olup da karşı çıkabileceğimiz ve böylelikle de, tartışma ve araştırmanın yenilenmesini teşvik edebileceğimiz hususu da açık değildir.[49]

Jean Baudrillard (1929–) da, tıpkı Lyotard gibi, Batı toplumuna bir açıklama getirme teşebbüslerinde, yüzünü giderek daha fazla postmodernizm doğrultusuna çevirmiş olan eski bir Marksisttir. O, sadece çağdaş kültürün yepyeni özelliklerini değil, fakat daha özel olarak da, toplumdaki kültür alanının dönüşüme uğramış olan rolünü vurgular. Onun entellektüel konumu, hem Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi analiziyle ve hem de 'durumcu' 'görüntü toplumu' teşhisiyle benzerlikler gösterir.[50] Kapitalist toplumun dönüşüme uğramış hâli, her ne kadar Marksist kategorilere uygun düşmese de, onun teorik yaklaşımı için bir payanda işlevi görür.[51] Baudrillard için, gerek ekonomi ve gerekse toplumun, daha önce bir eşi daha görülmemiş 'imaj'a doygunluğu, çağdaş toplum için belirleyici bir mahiyettedir. Baudrillard, ilk dönem (ve hâlâ Marksist olan) eserlerinde, 'tüketim toplumu'nda metaların rolünde, onun sadece kapitalizmin üstyapısal bir sonucu olarak değil, fakat 'insan türünün ekolojisinde, temel bir dönüşüm olarak gördüğü' önemli bir değişim saptar.[52] Bu yeni toplum biçiminde, daha önce sadece çalışmayı öğrenmiş olan bireylere tüketim fikri aşılanır: 'Modern in-

---

48 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s 296 ve krş., Habermas'ın, Foster'ın *Postmodern Culture* adlı eserinde yer alan 'Modernity —An Incomplete Project' başlıklı makalesi.

49 Habermas'ın modernite konusundaki görüşlerine ilişkin bir inceleme için bkz., R. J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity*.

50 Bkz., D. Kellner, *Jean Baudrillard*. Durumculuk konusunda, bkz., C. Gray, ed., *Leaving the 20th Century* ve G. Debord, *Society of the Spectacle*.

51 Baudrillard Marksizmden en nihayet *The Mirror of Production*'da kopar.

52 Jean Baudrillard, 'Consumer Society', *Jean Baudrillard: Selected Writings*, s. 29.

san, yaşamında üretime giderek daha az, kişisel ihtiyaçlarıyla refahının sürekli üretim ve yaratımına giderek daha fazla zaman harcar. O, bütün potansiyelini, tüm yetilerini tüketim uğruna hayata geçirmeye her daim hazır olmalıdır.'[53] İşten ziyade, tüketim yoluyla haz elde etmek, tüketim toplumunun 'eğlence ahlâkı'na göre, en önde gelen ödevdir. Reklâm, pazar araştırması, televizyon ve diğer iletişim araçları gönüllü ve uysal tüketiciler yaratma amacı güder.

Bununla birlikte, tüketimin anlamında da temel bir değişim söz konusu olur. Liberal kapitalizm içinde, daha önce nesnelerin üretimi, insan ihtiyacından ziyade, kâr tarafından belirlenmekteydi. Marks'ın terimleriyle ifade edildiğinde, üretim, şeylerin 'kullanım değerinden' çok, 'mübadale değeri' tarafından belirleniyordu. Oysa, tüketim toplumunda, nesne kullanım ya da ihtiyaçtan daha bile kökten bir biçimde koparılır, ihtiyaca daha bile radikal bir tarzda yabancılaşır. Nesnelerin tüketimi şimdi, onların reklâmlarda ifade edilen ve reklâmlar tarafından pekiştirilen toplumsal statü v. b. g., derecelenmelerine tekabül eden, farklılaştırıcı bir anlamlar ya da 'göstergeler' sistemi içindeki konumları tarafından belirlenir. Baudrillard'ın bariz bir biçimde yapısalcı olan yorumuna göre, 'metalar ve nesneler, tıpkı sözcükler ve bir zamanlar kadınlar gibi, global, keyfî ve tutarlı bir göstergeler sistemi, olumsal bir ihtiyaçlar ve hazlar dünyasının, doğal ve biyolojik düzenin yerine, toplumsal bir değerler ve sınıflamalar düzeni ikâme eden bir *kültürel* sistem oluşturur.'[54] Marksçı ekonomi politik, bundan böyle bir 'gösterge ekonomi politiği" yoluyla anlaşılması gereken yeni sosyo-ekonomik oluşum için, artık uygun değildir. Anlamlı metalarla kapitalist üretim sisteminin iç içe geçmesinden dolayı, kültür ve ekonomi bundan böyle ayrıştırılamaz bir karışım olarak anlaşılmak zorundadır. Connor'un sözleriyle, 'kültürel ürünler, imajlar, temsil, hatta duygular ve psişik yapılar bile iktisadî alanın bir parçası hâline geldiği için, ekonomi veya üretim alanını, ideoloji ya da kültür alanından ayırmak, artık mümkün değildir.'[55]

Baudrillard'ın sonraki, daha karanlık yazılarında, imaj veya gösterge, gerçekliğin bütünüyle yerini alır. Gerçekten de, postyapısalcılığın argümanları mantıksal sonuçlarına (veya daha bile öteye) götürülür. Postyapısalcılığın, Baudrillard'ın yorumuna göre, dile getirdiği gibi, e-

---

53 A. g. e., s. 48.

54 A. g. e., s. 47.

55 Connor, *The Postmodernist Culture*, s. 51.

ğer metnin dışında hiçbir şey yoksa, bir tasvir ve gerçeklik, bir gösterge ve gösterilen ikiliğinin aşılması gerekir. Tasvirler [imajlar] bir haricî gösterilene veya dış gerçekliğe bundan böyle bağlanamazlar. Baudrillard'ın kendi örneğini seçecek olursak, harita artık gerçek bir araziye tekabül etmez, fakat daha ziyade, ondan önce gelir ve hatta onu vücuda getirir: 'Simülasyon, artık daha fazla bir arazinin, maddî gerçekliği olan bir varlığın taklidi değildir. O, asıl veya gerçeklik olmadan, bir gerçeğin modelleriyle yaratmadır, o hipergerçekliktir. Arazi artık haritadan önce gelmediği gibi, ondan sonra varolmaya da devam etmez. Artık harita araziden önce geldiği gibi, araziyi de vücuda getirir.'[56] Baudrillard'ın biraz da abartılı terimleriyle, artık bir hakikat veya gerçeklik yoktur, sadece evrensel ve zorunlu taklitler vardır. Melodramlar [arkası yarınlar] ve eğlence parkları, tek gerçekliktir. Disneyland, Amerika'nın ve Amerikan [hayat] tarzının 'hakikatini' somutlaştırır.[57] Bu durumun bir sonucu olarak, ideoloji de geçmişe ait bir şey olup çıkar, zira ideoloji pek tahrif edilmemiş hakikat diye tanımlanır ve böyle bir standart hipergerçeklikte mevcut değildir. Geriye kalan tek ideoloji, gerçekliğin veya hakikatin kendisine duyulan inanç, toplumsal görünümün salt performanstan daha fazla bir şey olmadığı inancıdır: 'O, artık, gerçekliğin yanlış bir tasviri (ideoloji) meselesi değil, fakat gerçeğin bundan böyle gerçek olmadığı olgusunu gizlemeyle ilgili bir sorundur.'[58]

Baudrillard, 'İletişim Çılgınlığı'nda, çağdaş taklit dünyasının anlamlı ve bir şekilde etkileyici bir yorumunu ortaya koyar. O,' perde ve radyo istasyonları şebekesinin' biricik ontolojik temeller ve kültürün de tam tamına 'iletişimin kullanılmaya hazır pürüzsüz yüzeyi' olduğu, bir enformasyon ve iletişim dünyasıdır. Reklâmın herşeyi istilâ ettiği bir çağ için, televizyon 'nihaî ve mükemmel nesne'dir.[59] Tüketimin bu dünyada oynadığı çok temel role daha önce değinmiştik. Fakat kitle iletişim araçlarının yönetimiyle salt tüketim, toplumun geri kalanını değişmeden bırakmaz. Toplumsal hayatın toplumsallığının bizzat kendisi, başka insanlarla yüzyüze gelmeye ve konuşmaya bağlı olduğu ölçüde, tehdit altında kalır: 'Mevcudiyetleri ve konuşmaları esnasında, başka insan varlıklarından uzaklaşmış olarak ve daha çok, hep aynı söylemi, bizim şaşırtıcı gücümüzün, potansiyel servetimizle birbirimizde

---

56 'Simulacra and Simulations', *Jean Baudrillard: Selected Writings*, s. 166.

57 A. g. e., s. 171.

58 Baudrillard'dan aktaran Z. Baumann ,*Intimations of Postmodernity*, s. 151.

59 J. Baudrillard, 'The Ecstasy of Communication', s. 127.

olmamaklığımızın söylemini tekrarlayan aldatıcı ve itaatkâr nesnelerin sessiz bakışı altında yaşamaya başladık.'[60] Hakikî bir kamusal alana dahi girebilme şansımızı yitirdiğimiz gibi, artık mahremiyet de kalmadı. Kamusal alanla özel alan arasındaki ayırım, enformasyon ve iletişimin ağırlığı altında çöker. İletişim bir zamanlar mahrem olanı kamuya mâl ettiği için, o açık saçık hâle gelir: 'Tüketim çılgınlığı içinde yaşıyoruz. Ve bu çılgınlık, alenidir. Tüm gizler, mesafeler ve sahneler, tek bir malûmat boyutu içinde kaybolup gitmiştir. Aleniyet, işte budur.'[61] Artık, sınırlanmamış ilişkilerin 'sevimsiz biraradalığı söz konusudur. Baudrillard, Deleuze ve Quattari'nin *Anti-Oedipos*'undan da yararlanarak, bu evrenin patolojisinin şifozreni olduğu teşhisinde bulunur. 'Sürekli bağlantılarıyla birlikte, bütün bu şebekelerin hazır ve nazır biraradalığının tam ortasında, kendini kaybetmiş olan şizofren', 'saf bir perde, tüm etki şebekeleri için düğme çeviren bir merkez olarak', 'hiçbir savunmanın, hiçbir sığınağın' olmadığı duygusunun hâkim olduğu 'büyük bir karışıklık içinde yaşarken, her sahneden mahrum, herşeye kendisine rağmen açıktır.'[62]

Bu 'soğuk dünya'da, 'toplumsalın tiyatrosu'na da, 'siyaset tiyatrosu'na da pek yer yoktur. Toplum ve politika; modernitenin bu iki çocuğu, ya ölüdür ya da ölmektedir.[63] Gerek, gelenceksel sosyolojinin konusu olarak toplum, ve gerekse sosyalist ideolojinin kollektif sınıf güçleri, ve onlarla birlikte de, toplumsal analiz ve kollektif eylemin hâlihazırdaki modellerinin uygunluğu ortadan kaybolmaktadır. Fakat toplumdan, politikadan ve bireyden sonra, geriye acaba ne kalır? Baudrillard, bir kitle iletişim araçları, salt tüketim ve, kamuoyu dünyasının muadilleri olarak 'kitlelerin' gelişini ilan eder. Bu, Sartre'ın bir terimini kullanacak olursak, sadece istatistiksel bir anlam içinde, bir 'bütün'dür. Kitleler 'dizi anlayışının' ilâhlaştırılmasını ifade eder. Kitleler, bir radyo yayını dinleyicileri veya televizyon izleyicileri gibi, bundan böyle yüzyüze gelmez, fakat yalnızca dağınık, edilgen ve olmazsa da, ilişkisiz hazirun olarak birarada varolurlar.[64] Enformasyon ve iletişim araçlarının hâkim olduğu postmodern bir dünyada, kitleler demek ki,

---

60 'Consumer Society', *Jean Baudrillard: Selected Writings*, s. 29.

61 Baudrillard, 'The Ecstasy of Communication', s. 130-31.

62 Baudrillard, 'The Ecstasy of Communication', s. 132-33.

63 A. g. e., s. 129. 'Sıcak'la 'soğuk' evren arasındaki ayırım, McLuhan'ın *The Gutenberg Galaxy*'deki ayırımını anımsatır.

64 Bkz., yukarıda s. 204-5.

kollektif politik eylem için gerekli olan bilinçli, örgütlü grupları yaratamazlar. Marksizm tarafından geleneksel olarak proletaryadan beklenen vurucu kollektif mücadelenin tam tersine, kitlelerin direnişi edilgenlik şeklinde ortaya çıkar, tüm konuşma, eyleme ya da katılma teşviklerinin kararlı bir reddi biçimini alır: 'Sistemin hâlihazırdaki argümanı, konuşmayı azamîye çıkarıp, anlam üretimi ve katılımı en aza indirgemektir. Dolayısıyla, stratejik direniş, anlamın reddi ve konuşmayı kabul etmemedir.'[65] Baumann'ın okumasına göre, 'Şimdi bize, kitlelerin hissiz hareketliliğinin sahip olduğumuz en iyi faaliyet türü olduğu, onların hiçbir şey yapmamalarının en mükemmel direniş biçimi olduğu söylenir.'[66] Baudrillard'ın konumu, Foucault'nun yazılarının da önerdiği gibi, insan varlıklarının, onları sadece nesneler olarak değil, fakat aynı zamanda özneler olarak da kuran iktidar ilişkilerinin ürünü olduğu bir toplumun alâmeti farikası olarak görülebilir.[67] Foucault'nun teşhisi, en azından modernitenin, liberalizm ve sosyalizmin 'öznenin özgürleşme haklarını' talep eden karakteristik ideolojilerini çok şüpheli hâle getirir.[68] Acaba bu talepler, sadece ikitadara çıkar mı sağlar? Hakkını vermek gerekirse, Baudrillard da, modern politik ideolojilerce savunulan daha etkin direnişi elinin tersiyle itmez. Bununla birlikte, Baudrillard'ın uzlaşımsal politikayla ilgili teşhisi, son çözümlemede cesaret verici değildir.

Batı Toplumunun Bir Evresi Olarak Postmodernite

Marksizm, postmodernist dünyanın karanlık yüzüdür. Onun postmodernist düşünce ve söyleme, ilk bakışta göründüğünden daha büyük ve daha karmaşık etkileri vardır. Fransız entellektüellerinin, özellikle 1968'dan sonra, Marksizmi terk edişleri postmodernizmin zuhuruna katkı yapan etmenlerin başında gelir ve postmodernistler tipik bir biçimde Marksizmi, modernizmin anlamlı bir tezahürü olarak görürler. Lyotard ve Baudrillard'dan her ikisi de, daha önceki teorik inanç ya da

65 'The Masses', *Jean Baudrillard: Selected Writings*, s. 53.

66 Bauman, *Intimations of Postmodernity*, s. 153.

67 Bkz., yukarıda 6. böl.

68 *Jean Baudrillard: Selected Writings*, s. 219.

kanaatlerinden sürgünde bulunan eski Marksist entellektüellerin giderek büyüyen diasporasına mensuptur. Bununla birlikte, diğer teorisyenlerden bazıları, postmodernistlerin vukufları olarak gördükleri şeyleri, hâlâ belirgin bir biçimde Marksist, ya da en azından materyalist olan bir çerçeve içine yerleştirme teşebbüsünde bulunurlar. Gerçekten de, Jameson, Laclau, Mouffe, Lash ve Urry gibi teorisyenler için, postmodern kültür ve toplumsal ilişkiler, tıpkı burjuva ideolojisi ve değerlerinin ondokuzuncu yüzyıl liberal kapitalizminin 'hâkim fikirleri' olmuş olması gibi, çağdaş kapitalizme tekabül etmektedir.[69] Bu teorisyenler için, postmodern, çağdaş toplumun, kendisine uygun düşecek bir toplum teorisinin konu alması gereken, kaçınılmaz bir özelliğidir. Onlar, hakikaten, Marksist teorinin özü itibariyle yeniden yazılmasının zorunlu olduğu konusunda, diğer Batılı Marksistlerle uyuşan revizyonistlerdir. Dahası, her ne kadar bu teorisyenler kapitalist toplumun dönüşümünün farklı yönlerini ön plâna çıkarsalar bile, ve, başkaca birçok teorik farklılık dahi olsa, onların yaklaşımıyla Frankfurt Okulu'nun yaklaşımı arasında önemli benzerlikler vardır. Burada tartışılan türden postmodernist Marksizm, aynı şekilde, Callinicos gibi daha ortodoks Marksistlerin konumundan da çok farklıdır. Callinicos için, postmodernist düşünce ve kültür çağdaş kapitalizmin nesnel özelliklerini yansıtsa bile, onların son çözümlemede ideolojik sapmalar olarak gizemsizleştirilmeleri ve teorik analiz ya da sınıf mücadelesini boş yere tahrif etmelerine izin verilmemesi gerekir.[70]

Bir revizyonist perspektifler çeşitliliği için, kapitalizm, şu hâlde, ondokuzuncu yüzyıldan beri, birkaç bakımdan çok temel bir biçimde dönüşüme uğratılmıştır. Herşeyden önce, işçi sınıfı, kendisine ortodoks Marksizm tarafından verilen devrimci görevin, en azından öngörülebilir bir gelecek için, daha az homojen, daha az birleşik ve görünüşte, gönülsüz hamilidir. Reformist sosyal demokrasi ve sendikacılık, işçi sınıfı eylemciliğinin olumlanmış yolları olup çıkmıştır ve, onları bundan böyle yeterince gelişmemiş bir sınıf bilincinin 'çocukluk hastalıkları' diye bir kenara atmak mümkün değildir. İşçi sınıfının kendisine verilen göreve uzak durması, kapitalist ekonomideki başkaca birçok değişikliği daha yansıtır. İmalât sanayii, daha dağınık ve sendikalaşma oranının düşük olduğu hizmet sektörüne bağlı olarak gerilemiştir. Ulusal işçi ha-

---

[69] Görmüş olduğumuz gibi, Lyotard da, postmodern kültürü 'postendüstriyel toplumun' çağdaş bir evresine hamleder.

[70] Bkz., A. Callinicios, *Against Postmodernism.*

reketleri ve hatta ulusal hükümetlerden iktidarı alan finans ve üretim, giderek daha fazla globalleşmektedir. Mülkiyet, anonim şirketler vasıtasıyla yayılmıştır. 'İşletme devrimi', üretim sürecinin mülkiyetiyle denetimi arasındaki boşluğun daha da büyümesine yol açmıştır. Bir dizi değişiklik de, kapitalizmin daha önceki evrelerinin mümkün kıldığı teknolojik yeniliklerin bir sonucu olmuştur. Bu değişikliklerin her hâlde en önemlileri, önce mekanik ve sonra da elektronik hâle gelen kitle iletişim araçları, enformasyon ve iletişim alanındaki, bilgisayar teknolojisinin zemin hazırladığı, devrimlerin zuhurudur. Bu teknolojik değişimlerin, bazı alanlarda çok derinden hissedilen, etkileri olmuştur. Geleneksel birçok mesleği ortadan kaldırırken, işgücünden yeni teknik uzmanlık türleri talep eden üretim süreci de dönüşüme uğramıştır. Yine, boş zaman ve tüketimde de, gazeteler, film, televizyon, sesin yeniden üretimi, bilgisayarlar, multimedya teknolojisi ve 'enformasyon otobanı' yoluyla, yavaş yavaş bir devrim gerçekleşmiştir.[71]

Enformasyon teknikleriyle iletişim alanındaki elektronik teknolojilerin hızlı gelişimini, diğer önemli kültürel değişimlerden ayırmak mümkün değildir. Elektronik iletişim araçlarının yayılımı, gündelik hayatın reklâmların imajlarıyla daha önce bir eşi görülmedik doymuşluğuna zemin hazırlamıştır. Bu, daha esnek 'post-Fordist üretim teknikleriyle birleştirildiğinde, yeni tüketim modellerini teşvik eder.[72] Tüketim giderek daha çok, eşit toplumsal statüden ziyade, farklı olma iddiasında bulunmak için bir fırsattır. Tüketiciler, modacılar tarafından tasarımlanan, reklâm danışmanlarınca değeri arttırılan ve esnek bir üretim tekniği tarafından tedarik edilen bir 'hayat tarzı', 'imaj' veya 'kimliği' satın alırlar. Üretimin, sınıf üyeliği ve tüketimin parçalanması, politik alanda teyid edilir. Sosyalist siyasetin dayanışmacı özelliğinin yekpare kollektif aktör ve normlarının tam tersine, mücadelelerin, çatışma bölgelerinin, politik eylem konularıyla tarzlarının bir çokluğu ortaya çıkar. Bir 'yeni toplumsal hareketler' veya 'özne konumları' çokluğu, indirgenemezcesine çoğulcu olan bir direniş politikasına katkı ya-

---

71 Çağdaş topluma ilişkin buna paralel bir yorum için, bkz., S. Lash ve J. Urry, *The Organised Capitalism*.

72 'Fordizm', bir kitle pazarı için, az ya da çok özdeş olan eşyaların montaj üretiminin endüstri toplumuna hâkimiyetiyle irtibatlandırılır. O, 'T Model Ford'u endüstriyi 1912 yılından itibaren dönüşüme uğratan, Amerikan araba fabrikatörü Henry Ford'un adıyla anılır.

par.[73] Söz konusu hareketler kadınları, barış eylemcilerini, çevrecilerle 'yeşilleri', lezbiyenlerle homoseksüelleri, ırkçılık karşıtlarını, etnik azınlıklarla yerli halkları, kentlinin sivil haklarıyla yurttaşlık kampanyalarını ihtiva etmektedir.

Marksist teorisyenler, bu toplumsal ve kültürel dönüşümleri 'ileri' ya da 'geç kapitalizm' teorileriyle ele almışlardır.[74] Alaine Tourraine, çağdaş toplumun özü itibariyle benzer özelliklerini, 'endüstri' toplumundan 'postendüstriyel' topluma geçişin göstergeleri olarak yorumlar. Bu terminolojiyi seçmek suretiyle, Tourraine, hem kendisiyle, kapitalizmin sadece endüstri evresine uygun düşen Marksizm arasındaki mesafeye dikkat çeker ve hem de, endüstri toplumunun varyantları olarak, kapitalizmle komünizm arasındaki büyük benzerliklere işaret eder.[75] Frederic Jameson (1934 –), birinci öbekte yer alan teorisyenlere yakındır. O, Batı toplumunun çeşitli şekiller altında geçirdiği dönüşümleri çok ciddiye almakla birlikte, onu kapitalizmin bir varyantı olarak anlamayı sürdürür ve böylelikle de, Marksizme olan bağlılığını korur. Postmodernizm, 'geç kapitalizmin kültürel mantığı'dır: 'Postmodernizm, bütünüyle yeni bir toplumsal düzenin (birkaç yıl kadar önce, kitle iletişim araçlarıyla, 'postendüstriyel' toplum adı altında yayılan şayia) kültürel bakımdan hâkim özelliği değil, fakat sadece kapitalizmin sistemiçi bir dönüşümünün yansıması ve doğal sonucudur.'[76] Jameson, Ernst Maendel'in, kapitalizmin tek tek her evresini belli bir teknoloji türünün hâkimiyetine bağlayan, üç evreli kapitalist gelişme modelini benimser. (Marks tarafından analiz edilen) Pazar kapitalizmi, buhar gücüne dayalı makineleşme, ve kültürel alanda da, sanatsal realizm evresidir. (Lenin ve Luxemburg tarafından tasvir edilen) Tekelci veya sömürgeci kapitalizm, elektrik gücü, iç yakımlı motor ve sanatsal modernizm evresidir. Son olarak da, teknoloji alanında 1950'lerden, ve kültür alanında da 1960'lardan itibaren, yavaş yavaş 'tüketici' kapitalizminin, 'geç' ya da 'çokuluslu kapitalizmin' doğuşu gelir. Bu evrenin hâkim teknolojileri, elektronik ve nükleer güçtür. Fakat kapitalizmin bu evresinin de, postmodernizmin gerek kültürel ve gerekse entellektü-

---

[73] Bkz., söz gelimi S. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* ve J. Habermas, 'New Social Movements.'

[74] Söz gelimi, Frankfurt Okulu teorisyenleri, fakat aynı zamanda da Ernest Mandel, *Late Capitalism*.

[75] Krş., Touraine üzerine olan 28. dipnot.

[76] Jameson, *Postmodernism*, s. XII.

el akımlarının kazandığı önemde ifadesini bulan, kendi 'hâkim kültürel mantığı' vardır.[77]

Geç kapitalizmin kültürel mantığının iki boyutu vardır. İlk olarak, bu toplum evresine tekabül eden kültürel formların bildik postmodern özellikleri söz konusudur. Sanat alanında postmodernizm, 'yüksek kültürle sözüm ona kitle kültürü ya da ticarî kültür arasındaki ... eski (özde hayli modernist) sınırın silinmesini' ve 'estetik üretimin' meta üretimiyle bütünleşmesini içerir.[78] Jameson bir yandan da, tarihsel olarak düşünme yeteneğinin giderek zayıflamasına ve 'belli başlı büyük anlatıların ortadan kayboluşuna' dikkat çeker.[79] 'Tarihi kendi hafif klâsik imajlarımız aracılığıyla, ve, kendisi etki alanımızın hep dışında kalan bu tarihin simülakrasıyla aramaya mahkûm edilen bizler', kendi tarihlerimizden de giderek daha fazla yalıtlanmaktayız.[80] Tarihi politik hareketler veya ideolojilerin tarihsici projelerinden ziyade, eğlence parkları ve TV dizilerinde yaşarız. Kapitalizmin çağdaş aşamasının ayırd edici özelliği, sadece postmodern kültürel temaların hâkimiyetinden meydana gelmez. Geç kapitalizmin kültürel mantığının ikinci bir boyutu, kültürle toplumsal bütünün geri kalan bütünü arasındaki bir yeni ilişkidir. Postmodernizm, yalnızca yeni bir kültürel form değil, fakat, ekonomik sistemle yepyeni bir ilişki içinde bulunan, 'kültürel bakımdan hâkim özellik'tir. Kültür, hem ayrı ve hem de kapsayıcıdır. Postmodern kültür, toplumu bir bütün olarak istilâ eder. Sadece tüketim giderek artan ölçülerde kültürel terimlerle tanımlanmaz, fakat kültürün kendisi de, daha önce eşi görülmedik derecede metalaşır. Mekanik yeniden üretim çağında, sanat, pazar güçlerine her geçen gün biraz daha fazla tâbi olur. Aynı zamanda, genel olarak metaların reklâmı da sanat eseri diye yapılır. Tüketici, sanatçının yaratıcı etkinliğine benzetilen bireyselleşmiş tüketim eylemleri yoluyla, kendisi için eşsiz bir kimlik yaratmaya teşvik edilir. Toplum ile kültürün içiçe geçişi, hem 'özerk bir kültür alanın çözülüşü' ve hem de 'kültürün bütün bir toplumsal alan boyunca inanılmaz derecede yayılımı' anlamına gelir.[81]

---

77 Jameson, *Postmodernism,* Giriş ve 1. böl. ve 4. altbölüm. Jameson, açıkça Adorno ve Horkheimer'in geç kapitalizm yorumuna gönderme yapar (Giriş, s. XVII-XVIII).

78 Jameson, *Postmodernism*, s. 2.

79 A. g. e., s. XI.

80 A. g. e., s. 25.

81 A. g. e., s. 48.

Geç kapitalizmin kendine özgü kültürel mantığının önemli bir sonucu, onun kurum ve değerleri karşısında etkili bir 'eleştirel mesafeyi' korumanın imkânsızlığıdır. Jameson hakikaten, burada, postyapısalcı ve postmodernist felsefenin, Aydınlanmanın ahlâkî ve politik değerlere rasyonel temeller sağlama teşebbüslerini geçersiz kılan, şüpheci sonuçlarını da gündeme getirir. Marksizm ve liberalizm gibi ahlâk dersi veren söylemler tarafından bir zamanlar iddia edilen evrensel geçerlilik, artık savunulabilir bir şey olmaktan çıkmıştır. Jameson, Marksist teoriyi, mutlak hakikat iddiasında olmayan eleştirel bir teori olarak savunma arzusu gösterir. Marksizm, mutlak statüsü elinden alınmış bir 'başat söylem' olarak kalır. Marksizm, diğer yaklaşımları ihtiva eden, 'büyük tek bir öykü', 'aşılamaz ufuk'tur, bununla birlikte, onun 'bütünselleştirme buyruğu' tatbik edilebilir değildir. Marksizm, 'hakikatin belli bir mevziinin olumlanması değil', ama 'kendisiyle "yanlış" ve ideolojik olanın maskesinin düşürülerek âşikâr kılınabileceği bir bakış açısı ve yöntemdir.'[82] Marksist edebiyat eleştirmeninin görevi, 'edebî metinlerin örtük ideolojik içeriğini açığa çıkarıp boşaltan semptomatik bir analizle meşgul olmaktır.'[83] Bununla birlikte, Jameson bu tür bir projenin pratik politikasıyla ilgili olarak açık seçik birtakım fikirlere sahip değildir. O, toplumsal hareketlerin veya özne konumlarının, kendi iddiasına göre, sınıfların ortadan kalkışını değil, fakat sadece bundaki yanılsamayı yansıtan, dolayımsız bir çoğulculuğu karşısında şüpheci bir tavır takınır.[84] Biz, ekonomi ya da sistem düzeyini içine alan 'hakikî' veya 'bütünselleştirici' bir siyasete, herşeye karşın, ihtiyaç duymaktayız ve Jameson hâlâ, çokuluslu kapitalle onun sahiplerine 'düşman' demeye hazırlanır. Fakat, onun daha yapıcı değerlendirmeleri, ne yazık ki, oldukça muğlaktır. Muhtemel stratejiler, 'görüntüyü tersyüz etmeyi' ve çağdaş kapitalizmin mekânının, 'çokdüzeyli bir strateji'ye duyulan ihtiyacı açığa çıkaran, 'bilişsel bir haritası'nı ihtiva eder.[85]

Postmoderniteyi toplumun, modernitenin ardından gelen, veya gelmek durumunda olan, varlığı teşhis edilebilir, bir evresi olarak gören, fakat postmoderniteyle Marks'ın komünizm ham hayali arasında özel

---

82 Jameson'dan aktaran Gaggi; bkz., *Modern/Postmodern*, s. 180-1.

83 Gaggi, *Modern/Postmodern*, s. 180.

84 Jameson, *Postmodernism*, s. 319.

85 A. g. e., s. 329, 408. Sosyalist projeye, postmodernizmin yasaklarına rağmen, sahip çıkma gibi daha farklı bir proje için, bkz., M. Ryan, *Marxism and Deconstruction*.

hiçbir ilişki bulamayan bazı sosyologlar ise, felsefî postmodernizmin anti- veya post-Marksist kabullerinin yakınında bir yerde bulunurlar. Modernite ve modernizasyonun felsefî eleştirisi, Marksizmden ziyade, Aydınlanmanın felsefî eleştirisine yakındır. Zygmunt Baumann'a (1925–) göre, Marksizm ve komünizm en katışıksız formu içinde modernitedir. Hatta komünizm, Batı'nın modernizasyonunda aşikâr olan sınırlı rasyonalite konsepsiyonunu daha bile ileriye götürür. (Daha Weber için, 'rasyonel olarak ölçülüp biçilmiş kâr arayışı' olan) Kapitalizmle karşılaştırıldığında, komünizm yıkıcı iktisadî patlama ve durgunluk dönemlerini ortadan kaldırmayı vaad eder. Pazar güçlerinin kaosuyla acımasız rekabetinin yerine plânlamayı, politika ve sınıf çatışmasının yerine de bütün cemaatin ihtiyaçları yararına rutin idareyi ikame edeceği umudu uyandırır. Baumann'ın da ifade ettiği gibi, 'komünizm en kesin hâli, en belirleyici görünümü içinde modernite; kaotik, akıldışı, kendiliğinden ve öngörülemez olan son parçadan da arındırılmış bulunan, muntazam akışı içinde moderniteydi.'[86] Sovyetler Birliği, Çin, Küba ve diğer komünist ülkeler, ilk endüstrileşme, elektrikleme, eğitim ve sağlık alanlarındaki 'modernleştirici' programlarında başlangıçta başarılı olmuşlardı.[87]

Bauman zuhur eden postmodernliği, tam tersine, pozitif terimlerle, içinde tüketici tatmininin özellikle önemli bir rol oynadığı, 'tam olarak geniş kapsamlı ve tutarlı, yaşayabilecek bir toplumsal sistem türü' olarak tasvir eder.[88] Anthony Giddens da postmoderniteyi, tahammül edilmesi gereken bir durumdan ziyade, politik bir ideal olarak görür. Giddens'ın bakış açısı, Frankfurt Okulu toplum teorisi geleneğinden etkilenmiş diğer teorilerle benzerlikler gösterir. Örneğin, John Keane ve Claus Offe gibi, o da çağdaş toplumlara yapı kazandıran rasyonalite sistemlerinin yüreğindeki temel çelişkileri tespit eder. Bu çelişkiler, Barry Smart'ın 'modern düzen arayışı' adını verdiği şeyin yan ürünleridir: 'Üzerinde düşünülecek, muhafaza edilecek, bakılıp büyütülecek bir görev, bir pratik, bir durum olarak düzen fikri, modernliğin özünde bulunur.' Bununla birlikte, 'düzenleyici müdahaleler düzensizlikleri teşvik eder gibi görünmektedir.'[89] Topluma düzen empoze etme teşebbüsü kaçınılmaz olarak direniş doğurur ya da en uç noktada, düzensizliğin isti-

86 Baumann, *Intimations of Modernity*, s. 167.

87 A. g. e., s. 168.

88 Smart, *Postmodernity*, s. 63.

89 A. g. e., s. 41-2.

lâsına yol açar. Giddens modernitenin düzenleme dürtüsüyle akademik sosyoloji arasındaki yoğun karşılıklı bağımlılığı vurgular. Sosyoloji modern toplumun karakteristik kurumlarının hemen yanı başında müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkar, ve Giddens'ın terimleriyle, toplumun düşünümselliği [reflexivity] için, düzen arayışının hizmetinde olan, bir araç olur. Sosyoloji, toplumun kendisine ilişkin bilgiye katkıda bulunur ve dolayısıyla da, onun kendini kontrol etme ve dönüştürme potansiyelini geliştirir.[90]

Şu hâlde, modernitenin krizi, mantıksal olarak, hem 'modern' sosyoloji için potansiyel bir kriz ve hem de topluma ilişkin araştırmaya postmodern bir yaklaşımı içerir. Giddens, bir dizi değişikliğin, deliller göstererek yanında olur. Örneğin, finansın, üretim ve tüketimin, iletişimlerin, kültürün, v. b. g., globalleşmesinin bir sonucu olarak, ulus-devlet sosyolojik araştırma için, bundan böyle uygun bir odak değildir. Gerek global ve gerekse 'mikro-toplumsal' analiz düzeyleri, aşırı derecede ihmal edilmiştir. Toplumsal hareketlerin, karakteristik 'Küresel düşün, yerel olarak eyle' düsturuyla birlikte, ön plâna çıkışı da bununla ilgilidir. Sosyoloji ve gelişme teorileri geleneksel olarak Avrupamerkezci kabule, yani Batı toplumunun en modern ya da en ileri toplum olduğu ve diğer toplumların da, aşamalı olarak aynı yol boyunca evrim geçirmesi gerektiği kabulüne dayandırılmıştır. Bu kabulün de yeni baştan düşünülmesi gerekmektedir. Benzer bir bakış açısı geliştiren Barry Smart daha az dışlayıcı ve hayal gücü daha geniş bir sosyolojinin savunuculuğunu yapar. Geleneksel ve dinî toplumlarm kültürleri de dahil olmak üzere, bir kültürler çeşitliliğinin perspektifleri, 'modern akıl'dan ziyade, '*post*modern imgelem'e dayanan bir sosyolojinin bir parçası olmalıdır.[91] Başka bir deyişle, modernitenin felsefî kabullerinin yıkılışı, Baudrillard'da olduğu gibi, hem sosyoloji ve hem de 'toplum'dan vazgeçmeyi değilse bile, onun kendi sosyal bilimsel imajının kökten bir biçimde yeniden düzenlenmesini gerektirir.

---

[90] Bkz., Smart, *Postmodernity*, s. 41 ve A. Giddens, *Social Theory and Modern Sociolgy*.

[91] Smart, *Postmodernity*, s. 106.

Farklılık Politikası ve Öteki Etiği

Postmodernizm, şu hâlde, muhtelif düşünce akımlarıyla, bir dizi disipliner bölgeyi ihtiva eder. Onun politik ve entellektüel konumları, muhalif radikalizmden başlayıp ironik ve, bazılarının söylediğine göre de, kendini beğenmiş bir kayıtsızlığa uzanan geniş bir yelpaze oluşturur. Postmodernistler, çağdaş Batı kültürü ve topluma ilişkin olarak geleneksel politik eylem tarzlarını aşındıran, (zaman zaman mübalağalı) bir dizi kışkırtıcı tasvir ortaya koyarlar. Onlar çok sıklıkla yumuşama bilmez negativizmleri ve şüphecilikleri, daha olumlu ahlâkî veya politik tavsiyelerde bulunmayı reddetmeleri nedeniyle eleştirilirler. Bununla birlikte, postmodernist eleştirinin değeri, şüphecilik düzeyinde dahi olsa, küçümsenmemelidir. Bu eleştirinin hassas lekelere temas ettiği vehmi, postmodernizmin Soğuk Savaş'ın ardından, son zamanlarda, Batı rasyonalitesi ve özgürlüğünün 'öteki'si konumuna, komünizmin yerine terfi edişiyle, ciddî angajmanın maruz kaldığı sıklıkla kurala bağlanmış ve saygısız küfrün hedefi hâline gelişiyle doğrulanır. Hiç olmazsa, postmodern teşhis Batı tarihinin karanlık bölümlerinin yararlı bir anımsatıcısı olmuştur. Sadece yirminci yüzyıl totalitaryanizmleri, modernitenin özünde varolan tehlikelerin en çarpıcı kanıtıdır. Postmodern durum, aynı zamanda yerleşik bir kaygıyı, (Giddens'ın deyimiyle) 'ontolojik bir güvensizlik' duygusunu, bürokratik sosyalizmin kendisi de bir alternatif olarak görülmese bile, bürokratikleşmiş kapitalist toplumla ilgili yaygın bir hoşnutsuzluğu ifade eder. Kolonyalizm ve bağımsızlık mücadelelerinin küçük ölçekli sarsıntıları kadar, güçlü dinî fandamentalizmlerin yeniden dirilişi de, Batı'nın özgüvenini felsefî köklerinden çekip koparmıştır. Postmodernite, ortak bir politik tutum benimsenmese bile, çağdaş toplum ve kültüre ilişkin kavrayış için yararlı bir kavram olabilir.

Hakikaten, postmodernizmin olumsuz, şüpheci tavrı çok sıklıkla, anti-otoriter içerimleri olan bir tavır olarak değerlendirilir. Postmodernistler, çeşitlilik ya da farklılığı, her ne kadar gizliden gizliye de olsa, teröristçe bastıran tüm söylem biçimlerini (elbette, sadece politik söylemi değil), altüst ederler. Derridacı dökonstrüksiyon Batı aklının 'korkunç hiyerarşilerine' meydan okurken, postmodernistler de, 'öteki'nin reddine, farklılığın, kendi kimliğimizin güvenliği adına değersizleştirilmiş bir 'öteki'ne indirgenmesine karşı çıkarlar. Postmodernistler, sisteme karşı, yeni ve büyük bir birleştirici teori üretmek veya kışkırtıcı

bir örgütlü savaş açmak yerine, söylemler, bilgiler, kültürler, mücadele ve sesler çokluğunu güvence altına almanın yollarını ararlar. Onlar tüm liderlerin, özellikle de uzman ya da entellektüel oldukları iddiasıyla ortaya çıkan, hatta direniş veya Marksist devrimde uzmanlık taslayan önderlerin iddialarını sorgularlar. Onlar, Habermas gibi entellektüellerin, demokratik irâde formasyonu veya 'tahrif edilmemiş' iletişimin koşullarında otorite olma iddialarını bile reddederler. Postmodernistler bu bakımdan, Frankfurt Okulu'nun, 'olumsuz diyalektiği' pozitif düşünmenin kötülük eğilimlerine kişinin elinden geldiği ölçüde azimle karşı koyan Adorno gibi, eski düşünürlerine çok daha yakındırlar.

Postmodernist düşüncelerin sağladığı oldukça nazik itici güç, (hiç şüphe yok ki, sadece onda olmasa bile) Batı düşüncesi içinde daha önce marjinelleştirilmiş bir dizi perspektif ya da söylemde yankı buldu. Postmodernizmle feminizm arasındaki, her hâlde en fazla Lacan ve Derrida'nın yazılarının etki etmiş olduğu, bir karşılıklı etkileşim özellikle verimli olmuştur. Nitekim, 'kendilerine hiyerarşik bir yapı kazandırılan tüm dikotomilere' yönelik dökonstrüksiyonist meydan okuma, kadın erkek, eril dişil karşıtlığına da uygulanır. Simone de Beauvoir'ın, erkeğin 'yokluğu' veya 'öteki'si olarak olumsuz bir kadın görüşünün izlerini korurken, bu dikotominin en azından kısmen etkisi altında kaldığı yerde, postmodern feminizm kadının özgüllüğünü ve farklılığını hiç koşulsuz kutsar. Fakat meydan okuma bundan bile daha radikaldir. Özerk, kendine yeten ve sıkı sıkıya rasyonel bir teşebbüs olarak felsefenin konumuyla ilgili postmodernist şüpheler, feminist eleştiri için, en temel düzeyde bir açılım sağlar. Çok sayıda postmodernist feminist, Batı felsefesinin 'erkeksi çizgi'sinin kadın ya da dişinin başlangıçta dışlanmasına bağlı olduğunu öne sürer. Demek ki, sorgulananın sadece kadının konumu olmaması hususu can alıcı bir öneme sahiptir. Kadının konumuna yönelik feminist ilgi, doğruluğu teslim edildiği takdirde, Batı aklının baştan sona gözden geçirilmesini talep eden felsefî bir eleştiriyle birlikte gider.

Grosz postmodernist feminist meydan okumanın radikal doğasını güçlü bir biçimde ifade eder: 'Varolan yazı ve bilme tarzlarını aşındırmak dişiliğin pozitif tasdiki için bir önkoşuldur.'[92] Grosz, varolan diskürsif kategori ve normların istikrarsızlaştırılmasına, her biri kendi tarzında katkı yapan üç Fransız düşünürünü ele alır. Her hâlde en anlaşılır bir biçimde aktarılanları olan Michèle Le Doeuff (1948–), Batı fel-

92 Grosz, *Sexual Subversions*, s. 231.

sefesinin 'imgesel düzen'ini yapıbozuma uğratır.[93] Bu imgelemin önemli şekillerde erkek ya da eril olduğu ortaya çıkmakla birlikte, Le Doeuff'ün ilgileri daha geniş kapsamlıdır. O özellikle de, felsefenin kurumsallaşmasının her zaman iktidarla bilgi arasındaki belirli bir ilişkiyi ihtiva ettiğine işaret eder. Felsefî argümanın gerçekte resmî olarak dışlanmış söylem konularıyla formlarına olan fiilî bağımlılığı, onun bu marjinalleştirilmiş alanlardan türetilen eğretilemelere, imge ya da edebî istiarelere beslediği güvende gözler önüne serilir. Bir felsefî imgelemin bu öğeleri 'felsefenin üretimi ve kendi kendisini meşrulaştırmasının koşullarını hem gözler önüne serer ve hem de gizler.'[94] Dökonstrüksiyonist bakış açısı için, felsefî metnin imgeler düzeninin sadece ve sadece raslantısal bir eşlikçi, daha katı akılyürütme zincirinden bir sapma olmaması, can alıcı bir öneme sahiptir. Tam tersine, felsefî imgelem, gelenek içinde resmî olarak kabul görmüş diskürsif stratejilerden ayrılmazdır. Feminist strateji aracılığıyla, 'Le Doeuff dişiliğin imgeleri, modelleri ve eğretilemelerinin eril felsefelerdeki konumunu, onları gerilim ve çelişki noktaları, çeşitli felsefî tavırlardaki hassas yönleri aydınlatabilecek noktalar olarak görmek suretiyle olumlar.'[95] Bu stratejinin ikna edici bir örneği Le Doeuff'ün, Bacon'un modern bilim projesini başlangıçta amir bilim ve kadınsı doğa arasındaki bir ilişki yoluyla tanımlayışına ilişkin incelemesidir.[96]

İlgileri itibariyle daha tüketici bir biçimde feminist olan Julia Kristeva (1941–) ve Luce Irigaray (1930–) da, en derin kabulleri ve oluşumları bakımından erkekçe ya da eril olduğu açığa çıkarılan bilgilerle söylemlerin buna paralel bir dökonstrüksiyonuna kalkışır. Her iki teorişyen de, kadınları indirgenemez farklılıkları içinde kavramaya çalışır. Onlar bir 'dişil dişi'yi keşfetmek ve böylelikle de, kadını çok uzunca bir süredir erkeğin yokluğu, erkeğin eksik ve aşağı ötekisi olarak gören bir geleneği aşmak için, kadını bir kadının bakış açısından teorileştirirler.[97] Kristeva'nın ilk eserleri Althusser'in etkisini taşımakla birlikte, onun

---

[93] Bkz., M. Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*. Bkz., aynı zamanda, M. Morris, 'Operative Reasoning.'

[94] Grosz, *Sexual Subversions*, s. 227.

[95] A. g. e., s. 233.

[96] Le Döeuff, bkz., R. Mortley, *French Philosophers in Conversation*, 5. böl. s. 86.

[97] R. Tong, *Feminist Thought*, s. 227. Irigaray konusunda bkz., M. Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*.

metinleri dökonstrüktif okumasında Derrida etkisi aşikâr hâle gelir. Bu okumalar, 'anaya özgü' olanın bastırılmış arzularını açığa çıkarmaya, bastırılmış kadın cinsiyetini yeniden ele geçirmeye çalışır: 'O, cinsel ayırımın, tüm metinlerin içine ve ortasına yayılır ve niyetleri hissettirirken, bu metinleri farklı okumalara ve kontrol altına aldıkları cinsel hazların etkisine elverişli hâle getiren, ortadan kaldırılması imkânsız, tespit edilebilir izler bırakan, etkinliğini olumlar.'[98] Kristeva, Lacan'ın Freud okumasından türetilmiş terimlerle, bilinçdışının 'presembolik' ya da 'semiyotik' düzensizliği ile 'sembolik' düzen alanı arasındaki, bilinç ve sarih anlam sayesinde uyumlu hâle getirilen, karşılıklı etkileşimi tetkik eder. Sembolik düzen babanın yasasıyla erkek iktidarını ve fallüsmerkezciliği içerir ve 'imgelemin bastırılmasına dayanır.'[99] Öte yandan, özne Oedipos evresindeki dil düzenine girdiği zaman bastırılan semiyotik alan, Oedipos öncesi çocuğun kaotik psişik hazları ve enerjileriyle olduğu kadar, anne ve kadınla birleştirilir.

Özne normalde, sembolik ve semiyotiğin, eril düzenin baskıcı hiyerarşisiyle sistematik bir biçimde bastırılmış dişil imgelemin dinamiği içinde kurulur. Öte yandan, Kristeva için, 'özgürleşmiş bir insan "semiyotikle Semboliğin etkinliğini" —düzensizlikle düzen arasındaki sürekli salınımı— olumlamış kişidir.'[100] Bu karşılıklı etkileşim, sembolikle semiyotik arasındaki aktüel, fakat yadsınmış, karşılıklı bağımlılığı yansıtır: 'Sembolik olan semiyotiğe sahip olduğu biricik dışavurum imkânlarını sağlar; buna karşın, semiyotik de semboliğe ham maddesini ve güçlü harekete geçirici gücünü sağlar.' Semiyotik, Kristeva'nın 'delilik, kutsiyet ve şiir'le irtibatlandırdığı, kimi 'imtiyazlı' 'kopuş, yenilenme ve isyan' anlarında, sembolik olanın sınırlarını püskürtüp onların ötesine taştığı zaman, yaratıcı bir biçimde yıkıcı olur.'[101] Hélène Cixous (1937–) da, eril 'edebiyat'ı bir dişil hareket, yıkım ve dönüşüm 'yazı'sıyla karşı karşıya getirir. Dişil yazım, akıldan ziyade arzuyla çok daha uyumludur ve 'geleneksel Batı düşüncesinin sınırlayıcı kavramlarından sakınmanın yolu, akıldan değil de, arzudan geçer.'[102]

---

98 Grosz, *Sexual Subversions*, s. 231. Bkz., söz gelimi, J. Kristeva, *The Kristeva Reader*.

99 A. g. e., s. XXIII.

100 Tong, *Feminist Thought*, s. 231.

101 Grosz, *Sexual Subversions*, s. 97 ve krş., Nietzsche'nin Apolloniak ve Dionysiak olana dair görüşleri, yukarıda, s. 178-80.

102 Tong, *Feminist Thought*, s. 226.

Luce Irigaray, 'dişili eril felsefî düşünceden kurtarmanın' yollarını arayan bir psikanalist ve filozof olarak çalışır.[103] Irigaray, psikanaliz ve felsefenin özü itibariyle eril olan bir insan tasarımını evrenselleştirme tarzları karşısında eleştirel bir tavır takınır. Gerek dil, gerekse toplum ve kültürün hepsi birden eril perspektiflerin, çıkar ve arzuların söz konusu yanlış evrenselleştirimi temeli üzerinde inşa edildiği için, kadınlar tam ve eksiksiz temsile, sadece dört başı mamur bir toplumsal yeniden inşa yoluyla erişebilirler. Grosz'un sözleriyle:

> Dişil şimdiye kadar, erkek egemenliği ve erilin sözde temsilinin gizlediği şekillerde, sesi kısılmış, bastırılmış veya kendisine hiç kulak verilmemiş tarzlarda görev yapmıştır... Kadınlara kadınlar olarak özerklik verilebilmesi için, bütün bir toplumsal dokunun baştan başa yeniden düzenlenmesine ihtiyaç vardır: Aksi takdirde, ihtimallerin, alternatiflerin, dünya görüşleri ve çıkarların (en iyi durumda) sadece yarısı toplumsal ifade bulur veya kabul görür.[104]

Özellikle de, toplum ve kültür, 'ana'ya olan borcunu teslim etmelidir. Tıpkı annesine olan borcunu unutan çocuk gibi, dil ve toplum da, dişili, başlangıçta özü itibariyle eril bir düzen olarak inşalarında baskı altına almıştır. Irigaray'ın bu düzene muhalefet için belirlediği önemli stratejiler, dilin ve kadınların özgül ve çoğul cinselliklerinin birbirleriyle ilişkili keşfidir.'[105] Kadın, Freud'un 'penis kıskançlığı' veya fallüs yokluğu benzeri olumsuz terimleriyle değil, ama daha olumlu bir biçimde, 'ferçin iki dudağı'nın mevcudiyeti diye anlaşılmalıdır. Kadının indirgenemezcesine ayrı bir cins olarak bastırılması, cinsel ilişkilerin, 'cinsel bakımdan farklı öznelerin buluşması' şeklinde değil, fakat eril bir özneyle onun kadındaki yansıması arasındaki yavan karşılaşma olarak varolduğu anlamına gelir. Öte yandan, hakikî cinsel farklılığın tanınması tümüyle farklı türden bir cinsel ilişkiyi başlatacaktır:'Tek tek her cins ötekinin radikal ötekiliğini teslim ettiği zaman, onlar arasında karşılıklı olarak ödüllendirici değişimler mümkün hâle gelir.'[106] Aynı şekilde, üretken mübadaleler, diğer cinsel-olmayan toplumsallık biçimlerinde, entellektüel veya etik ilişkilerde de, mümkün hâle gelecektir.

---

103 A. g. y. Bkz., söz gelimi L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One* ve *The Irigaray Reader*.

104 Grosz, *Sexual Subversions*, s. 179.

105 Tong, *Feminist Thought*, s. 226-8.

106 Grosz, *Sexual Subversions*, s. 179, 181.

Çağdaş politik düşüncenin, belirgin bir biçimde postmodern temalara yönelen, başkaca akımları da vardır. Iris Marion Young, sosyalist ve kimi feminist düşüncedeki cemaat idealine karşı çıkar. 'Toplumsal ilişkilerde karşılıklı kimlik tespiti' komüniter arzusu, onun yobazlık, şovenizm ve hatta ırkçılıkla irtibatlandırdığı bir arzudur. Birlik, bütünlük ve aynılık isteği, başka yerde olduğu gibi, burada postmodern dünyada da, 'sınırlar, dikotomiler ve dışlamalar'a yol açar.[107] Oysa, ötekinin ve farklılığın kutsanması, kapanmanın bu sonuçları için potansiyel bir panzehir olup, gerçekte çağdaş feministlerin birçoğu için önemli bir tema meydana getirir.[108] Edward Said, benzer terimleri kullanarak kolonyalizmin diğer kültürleri Batı uygarlığının adî yansımaları diye nasıl değersizleştirdiğini tasvir eder. Boyun eğdirilmiş ya da marjinalleştirilmiş grup ve kültürler, kolonyalizmin diskürsif rejimi içinde, sadece Batı normlarıyla ilişki içinde temsil edilebilirler. Bu rejime karşı direniş söylemleri ortak bir 'etiko-diskürsif ilke'ye, yani 'önceden temsil edilmemiş veya yanlış temsil edilmiş insan gruplarının, politik ve entellektüel olarak onları normalde dışladığına, onları ifade ve temsil eden işlevlere el koyduğuna, tarihsel gerçekliklerini ayaklar altına aldığına inanılan zeminlerde, kendileri adına konuşma ve kendi kendilerini temsil etme hakkına sahip bulundukları ilkesine' başvurmalıdırlar.[109]

Dökonstrüksiyonist stratejiyi bir adım daha ileriye götüren Gayatri Spirak ve Homi Bhabha, dışlayan özne ya da kimlikle marjinalleştirilmiş öteki arasındaki, tanımlayıcı bir tarzda postmodern olan, karşıtlığı bile sorgular. Onlar, 'bu türden karşıtlık modellerinin kendilerinin kolonyal düşünce yapılarından türeyebilecekleri ve onları yeniden üretebilecekleri —öyle ki, bir halkın kendisinin marijinalleştirilmiş veya sesi kısılmış bir halk olduğunu beyan etmesinin marijinallik koşulunu zımnen kabul edip içselleştirme olduğu— inancıyla, hâkim ve marjinalin yapılarının bizatihi kendilerinin dikkatli bir dökonstrüksiyonuna duyulan ihtiyaca' dikkat çekerler. Nitekim, Said de, 'marijinal bir konumun haricî ve dengeleyici gücü üzerinde değil, fakat hâkim Batılı bilgi form-

---

107 I. M. Young, 'The Ideal of Community and the Politics of Difference', L. J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, s. 301 ve krş., Young, *Justice and the Politics of Difference*.

108 Bkz., söz gelimi Jane Flax ve Anna Yeatman'ın, editörlüğünü L. J. Nicholson'un üstlendiği *Feminism/Postmodernism* adlı kitaba yaptıkları katkılar.

109 Said'den aktaran Connor, *Postmodernist Culture*, s. 233 ve krş., E. Said, *Orientalism*.

ları içindeki içsel çelişkiler üzerinde' odaklaşmayı amaçlar.[110] Güç ve söylem mücadelelerinin tikel bir düzenine gösterilen direniş, kendisini söz konusu düzenden türeyen ve dolayısıyla, onu her hâlde pekiştiren terimlerle tanımlanmaktan sakınmak için, muhtemelen boşu boşuna mücadele eder. Eşcinsellerin (ibnelerin ya da lezbiyenlerın) yerli halklarla zencilerin hareketleri, bunların hepsi birden bir zalimin söyleminden doğan kimliklerin oluşturduğu zemin üzerinde mücadele verir. Kristeva ve Irigaray'ın eserleri, kadınların benzer konumlarını teyid eder. Sonuç olarak, direniş 'akışı'nı veya 'hareket'ini sabit ve neredeyse kesinlikle uzlaşılmış bir kimlik zemini içinde tutmanın yollarını arayan bir 'kimlik politikası'na şüpheyle bakmalıyız.[111]

Bununla birlikte, bazı eleştirmenler için, postmodernizm de kaçınılmaz bir biçimde tehlikeye atılmış olan direniş gerçekliği yerine, sadece niyetle teşhis edilmeye eğilimlidir. Anarşizm gibi postmodernizm de, eleştiri veya katıksız başkaldırı anını, yeni bir politik düzen —kendilerine ait dışlayıcı bir rejimi, her hâlde kaçınılmaz olarak, kurumsallaştıracak yeni bir politik düzen— inşa etme zorunlulukla düzensiz görevi adına kutsamakla itham edilir. Bu itham, postmodernizmin pozitif politik gündeminin belirsiz kaldığı olgusuyla da pekiştirilir. Postmodernistler, kendi katı eleştirel ilkelerini ihlâl etmeden, nasıl olur da bir adalet yorumu ortaya koyabilirler? Bir adalet yorumu ya da görüşünün yokluğunda, bize pek bir tercih hakkı kalmaz. Politik bakımdan dostlarımızın yanında saf tutarız, fakat o zaman da, 'öteki'ne, dostumuza ya da bize benzer olmayana olan yükümlülüğümüzü unuturuz. Postmodernist eleştiri, her halükârda, kendisine özgü yeterince ve ayrıntılı olarak işlenmemiş bir normatif çerçeveye bağlı gibi görünmektedir. Connor'un da belirttiği gibi, 'dikkatlice incelendiği zaman, adaletsiz ve baskıcı evrensellik sistemlerine dönük postmodernist eleştirinin gücünün, zımnen hiç kimsenin adaletsiz bir muameleye maruz bırakılamayacağı ve baskı altında tutulamayacağı evrensel hakkının kabulüne bağlı olduğu çok belirgin hâle gelir.'[112] Buna eşdeğer bir kabulde bulunulmadıkça, o zaman, evrenselcilik ya da hatta, ötekilerin dışlanması veya ötekilerine hükmetme, nasıl olur da mahkûm edilebilir? Koşulsuz bir farklılık politikası, böyle bir ilkenin yokluğunda, bariz güçlük-

---

110 Connor, *Postmodernist Culture*, s. 233.

111 'Hareket', *A Thousand Plateaus*'un özellikle Giriş'inde G. Deleuze ve F. Quattari tarafından kullanılan bir terimdir.

112 Connor, *Postmodernist Culture*, s. 243.

lerle karşı karşıya kalır. Sadece evrenselliğin reddi veya farklılığa sınırsız bir saygıdan tutarlı bir politika türetilemez.[113] Kendilerine özgü mutlak ve bağdaşmaz politik taleplerde bulundukları zaman, tüm kültürlere, din ve dünya görüşlerine aynı anda saygı gösterilemez. Diğer perspektifleri değersizleştiren, yalnızca Aydınlanmanın evrenselciliği değildir. Dinî, ulusal ve etnik kimlikler de aynı ölçüde dışlayıcı ve baskıcı olabilir. (Hangi çeşitten olurlarsa olsunlar) fandamentalistler, kesindir ki, birbirleriyle, çoğulculuk ve farklılığın postmodern savunucularından, ortak daha fazla şeye sahiptirler. Postmodernizm geleneksel liberal çoğulculuktan, bazı postmodernistlerin düşündüğü kadar uzak olmayabilir. Rorty kendi adına bağlantıyı kabul etmekten, hiç şüphe yok ki, mutluluk duyar.[114]

Hatta Silvio Gaggi, postmodernizmin yumuşama nedir bilmeyen olumsuz tavrındaki —Allan Megill'in onun 'harekâtı aralıksız devam ettirmesi' dediği şeydeki— tehlikelere dikkat çeker.[115] Bir yandan, 'postmodernizmin*sadece* yıkıcı olabileceği ve, ister ilerici, ister gerici veya ister başka bir türden olsun, herhangi bir etik, toplumsal ve politik sistemi müdafaa etmek için hiçbir temel sağlamaması olgusu, onun toplumsal değişmeye katkıda bulunma potansiyelinde fazlasıyla ciddî bir sınırlamadır.'[116] Postmodernizm, özgürleştirme politikasına sistematik ve yapıcı bir biçimde bağlanmayı kendisine yasaklar ve böylelikle de, sonuçta hâlihazırda varolan, güce dayalı rejimlerin muhaliflerini silâhsız bırakmaya katkıda bulunur. Bu, Eagleton'un postmodernizm ve postyapısalcılığın politikadan bir kaçışı teşvik ettiği ve 'gıyabında muhafazakârlık'la eşdeğer olduğu görüşünü destekler.[117] Etkin politik angajman için geçerli hiçbir neden bulamamak, statükonun kabulüne götürür. Herşey bir yana, (hiçbir şekilde geleneksel olmasa da) sözüm ona muhafazakâr Michael Oakeshott da, 'politikada rasyonalizme' karşı olan saldırısını, modernitenin her iki temel yanına da yöneltir. O, sadece evrensel insan hak ve özgürlüklerinin 'doktriner liberal' savunucularını

---

113 Krş., S. White, *Political Theory and Postmodernism*, s. 122.

114 Rorty, 'Postmodernist Bourgeois Liberalism.'

115 Megill'den aktaran White, *Political Theory and Postmodernism*, s. 16.

116 Gaggi, *Modern/Postmodern*, s. 175.

117 Eagleton'dan aktaran Gaggi, *Modern/Postmodern*, s. 174. Eagleton, Batı toplumlarının ideolojilerine karşı kullanılacak politik araçlar olarak dökonstrüksiyon ve postmodernist eleştiriye sınırlı bir rol biçer. Bkz., T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, özellikle s. 134-5.

değil, fakat 'sonradan görme' sınıfların 'sol Hegelci' Marksist muhaliflerini de haşlar.[118] Çok daha kötüsü, Gaggi'nin de dile getirdiği gibi, postmodernist şüphecilik, kaba kuvvetle adalet arasındaki ayırımı ortadan kaldırır ve dolayısıyla da, faşizme entellektüel teselli sunar. Mussolini bağlantının farkındaydı: 'Tüm ideolojilerin eşdeğerde olmaları, bütün ideolojilerin sadece birer kurgu olmaları olgusundan, modern rölativist, herkesin kendi adına kendi ideolojisini oluşturma ve onu sahip olabildiği bütün güçle kabul ettirme hakkı bulunduğu sonucunu çıkartır.'[119]

Postmodernist tavrı, entellektüellerin ayrıcalıklı konumlarını postyapısalcılığm şiddetli şüpheci hücumundan korumaya yönelik bir son savunma çabası olarak gören Connor da, onun gerisindeki güdüleri sorgular. Normatif eleştirinin sarih ölçütleri önündeki postmodernist engel, feminist, ırkçılık karşıtı, eşcinsellik fobisi olmayan eleştiriyle diğer eleştiri formlarının giderek artan etkisi karşısında, entellektüel karşıtlıktaki geleneksel tekellerini koruma telâşına düşen, çok büyük çoğunluğu erkek eleştirel entellektüellerin son bir umutsuz manevrasından başka hiçbir şey değildir. Hebdige'in de ifade ettiği gibi,

> Herşeyin sonunu yaşamakta olduğumuz baştan çıkarıcı sözünü duyuran eleştirmenler (bu eleştirmenlerin *hepsi birden* sakın erkek olmasın?), alana hâkim olmaktan vazgeçmektense, bir son atlayış yapar ve kendileriyle birlikte herşeyi —yargıyı, tarihi, politika, estetik ve değeri— pencerenin dışına boşluğa bırakmaya karar verirler. ... Buradan çıkan sonuç, entellektüellerin Platon'un piramidinin tepesinde keyif süremiyorlarsa eğer, o zaman şöyle ya da böyle hiçbir piramidin olamayacağıdır.[120]

Postmodernizm, 'eleştirel alternatifleri eşzamanlı olarak hem çoğaltan ve hem de onları ayırd edilebilir ve gizlenebilir formlar içinde donduran entellektüel-diskürsif bir sürecin' ayrılmaz bir parçasıdır.[121] Connor'un saldırgan okuması, postmodernist kültüre ilişkin entellektüel bir sosyoloji tarafından desteklenir. Son zamanlarda, postmodernizm entellektüeller ve akademisyenler arasında ve özellikle de belirli alanlarda, niçin bu kadar popüler hâle gelmiştir? Bu görüşe göre, post-

---

118 Oakeshott, *Rationalism in Politics*, özellikle, s. 22.

119 Oyunlarının postmodern duyarlılığa katkı yapmış olduğu düşünülen, Musolini hayranı Pirandello da bağlantının açıkça farkındaydı.

120 Hebdige'den aktaran Connor, *Postmodernist Culture*, s. 213.

121 Connor, *Postmodernist Culture*, s. 18.

modernizmin farklılığı ve yüce olanı olumlaması, gerçekte, adlandırılamaz olanı, sadece onu daha etkin bir biçimde kontrol altına alabilmek için adlandıran bir telâfi etme strajesine girer.

Said'in postmodernizmle disiplinlerarasılık arasındaki ilişkiye dair tartışması, postmodernizmin daha sempatik bir entellektüel sosyolojisini önerir. O, disipliner uzmanlaşmaların, mevcut akademik düzeninin 'Reegan çağı'nda, hayli derin tutucu içerimleri olduğunu savunur. Postmodernizm, entellektüel disiplinler arasındaki ilişkiyi anlamanın, örneğin edebiyatla felsefe arasındaki geleneksel akademik sınırlara meydan okuyan, yeni bir yolu olarak anlaşılabilir. Postmodernizm bir dizi farklı disiplin içinde, başkaları yanında sanatta, sanat teorisi ve eleştirisinde, kültür araştırmalarında, iletişim teorisi, felsefe, tarih, sosyoloji, antropoloji ve coğrafyada da önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Habermas'ın modernliğin bilimsel, ahlâkî ve estetik yargıyı zorunlulukla birbirinden koparması karşısında bir ricat olarak gördüğü şeye, Said daha olumlu bir değer biçer. Postmodernizm yargı yetileri arasındaki bölünmeleri yeniden sorunsallaştırmak suretiyle, estetik boyutu yaşamla bütünleştirir ve muhtemelen de, Schiller'in, modern öznelliğin tanımlayıcı özelliği olan çatışma ve yabancılaşmanın âdeta bir oyuna benzer şekilde gerçekleşecek yaratıcı çözümü için beslediği eski umutları gerçeğe dönüştürür.[122]

Açıktır ki, postmodernizm bugün, öteki tarafın argümanlarına her zaman yeterince önem vermeyen radikal bir karşıtlık içindeki konumların hâkim olduğu entellektüel sahne üzerinde duran bir kahramandır. Yakın zamanlarda Stephen K. White, postmodernizmle Aydınlanma projesinin bir devamına oldukça benzer bir şeyin anlamlı bir sentezini, daha farklı bir ruhla önerdi. O, postmodernist temaların önemli bir kaynağı olan Heidegger'in temel düşüncelerini, modernitenin 'tamamlanmamış projesi'nin Kıta Avrupasındaki en etkili savunucusu olan Habermas'ın ana fikirleriyle uzlaştırmanın mücadelesini verir. White'a göre, postmodern sorunsala uygun bir politik yanıt, hem bir 'eyleme sorumluluğu' etiği ve hem de bir 'ötekine karşı sorumluluk' etiğini gerektirir. Eyleme sorumluluğu, pratik veya politik etkinliğin pragmatik ilgileriyle ilişkilidir. O, Batı aklının başat ilgisi olagelmiştir. Ama, Aydınlanma ve modernitenin, Nietzsche ve Heidegger'den Horkheimer ve Adorno'ya dek, muhtelif eleştirmenlerinin de vurgulamış olduğu gibi, 'insanî vasiyet ve kontrolü arttırmayı amaçlayan bir akla

---

122 Bkz., F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man.*

doğru olan bu modern yönelimin sınırı yoktur.'[123] O, her ne kadar doğa üzerinde büyük güç kazandırmış ve insan toplumlarının karmaşıklığında dramatik bir artışa yol açmış olsa da, ötekini tanıma veya ötekine saygı göstermede sistematik bir başarısızlıkla lekelenmiştir. İşte gerek postyapısalcılık ve gerekse postmodernizm, bunun tersine, inatla, modern aklın 'hâkimiyet arzusunun' bir sonucu olarak baskı altına alınmış veya ihmal edilmiş olana dikkat çeker. Foucault'nun soykütükleri, 'ben, hakikat ve rasyonalitenin toplumsal inşasıyla, onların ağıllarına tam olarak yakışmayanlar arasındaki uyuşmazlık ya da ihtilâf tecrübesini' kışkırtır. Postmodernist stratejiler Batı aklının merkezindeki ahenksizliğe 'tanıklık eder' ve dolayısıyla, 'ötekine karşı olan sorumluluğu' gözler önüne sererler.[124]

White'a göre, Heidegger, ötekine karşı olan sorumlulukla, dilin, buna tekabül eden 'eylem düzenleyici' boyutunun tersine, 'dünyayı açımlayıcı' boyutuna doğru büyük bir vukuf sergileyen düşünürdür.[125] O, hakikî cemaatin ötekinin farklılığını hissedip dikkate almaya bağlı olduğunu düşünür. Herşey bir yana, Heidegger'in 'yakınlık' (*Nähe*) kavramı, ötekinin ötekiliği içinde tanınmasını somutlaştırır.[126] Yakınlık, 'ötekiyle ilişki içinde, onu, ötekiliği içinde olduğu gibi bırakırken, aynı zamanda yakınlaştıran bir ileriye doğru kımıldama ve geriye dönüşü' içerir: 'Ötekine özenli alâka, kişinin birisinin mevcudiyetini kendi dünyasına yakınlaştırma, dahil etme hareketinin, her zaman bir kendi hâline bırakmayla, bir mesafe imkânı tanımakla, bir yokluk içinde varolmaya izin verme, ve böylelikle de, kendi sınırlarımızın, kendi sonluluğumuzun farkında olmayla tamamlanması gerektiği anlamına gelir.'[127] Dünyayı dil yoluyla yaratıcı bir biçimde 'varlığa getirişimiz' veya 'açımlamamız', varlığın kendisinden doğduğu ve sonunda kendisine dönmesine izin verilmesi gereken, öteki ya da yokluk duygusunun yerine geçirilmemelidir.[128] Bununla birlikte, Heidegger her ne kadar ötekine karşı

---

123 White, *Political Theory and Postmodernism*, s. 3.

124 William Connoly'den aktaran White', *Political Theory and Postmodernism*, s. 19-20.

125 White, *Political Theory and Postmodernism*, s. 22. Ötekini tanımanın önemini vurgulayan etkili bir başka düşünür Emmanuel Levinas'tır —bkz., yukarıda, 6. bölüm, s.223-24.

126 White, *Political Theory and Postmodernism*, s. 60, 61, 66.

127 A. g. e., s. 67.

128 A. g. e., s. 68-9.

güçlü bir sorumluluk duygusu sergilese de, onun 'eyleme sorumluluğu' duygusu, ne yazık ki yeterince gelişmemiştir. O, 'toplumsal ve politik yaşamda yer alan aktörler arasındaki normatif gerilim ve karşılıklı ilişkiyi' teorileştiremez.[129] O, politikanın gündelik çatışmalarıyla uzlaşımlarını küçümser. Onun modernite eleştirisi, modernitenin aşılması için hiçbir rehberlik sağlamayıp, sadece gelecek olana (*das Kommende*) dönük belirsiz ve potansiyel olarak totaliter bir özlem ikame ettiği için, 'bütüncül'dür. Postmodernizmin eyleme sorumluluğunu kavrayışı, hâkim bir 'herşeye burnunu sokma' hâlinden, derinlere kök salmış bir yıkıcı eliştiriyi yapıcı angajmana tercih etme eğiliminden dolayı, gelişmeden kalır. White'ın teşhisine göre, 'karışıklık içine itmeye ve herşeye müdahale etmeye verilen aşırı önem, postmodern düşünce için, ötekine karşı olan sorumluluk duygusunu zayıflatmakla, onun yerine, bütün hünerini kurnazca hangisi olursa olsun, karşısına çıkan her birliği yapı-bozuma uğratmada gösteren densiz bir öznenin kutsanışını ikame etmekle tehdit eden, bir uğrak yaratır.'[130]

White'ın önerdiği sentez, gerçekte Habermas'ın söylem etiğini, yerinde ve tam zamanında candandırılmış olan Heideggercilikle birleştirir. Söylem etiği, White'a göre, eyleme sorumluluğumuzun ikna edici bir açıklamasını sağlar. Bununla birlikte, Habermas, 'öteki probleminin gereği gibi ancak kendi teorik çerçevesi içinde çözülebileceği inancında' —White'a göre, haksız yere— ısrarlı olduğu için, ötekine karşı olan sorumluluğumuz konusunda hâlâ kendini beğenmişlik sergiler.[131] White, ahlâkî ve politik düşüncenin ihtiyaç duyulan yeniden inşası için çok sayıda ipucunu, bir postyapısalcı ve postmodernist düşünürler çeşitliliğinden derler. Derrida çok yararlı bir biçimde, özel ötekine 'karşı' olan sorumluluğu, ötekileri 'önünde', uzlaşımsal olarak hukuk ve ahlâkta cisimleşen, daha genel sorumluluktan ayırd eder. Derrida'nın sevgi ve saygının, çekim ve itimin 'değişken bir dengesi' diye Kantçı terimlerle anlaşılan dostluğa yüklediği önem, Heidegger'in 'yakınlık' (*Nähe*) anlayışına hiç de uzak değildir.[132] Lyotard'ın 'gündelik hayatı yüceltmesi' ve Foucault'yla Rorty'nin denetlenemeyen bir 'tecessüs' için besledikleri takdir hissi, hep benzer şekilde, ötekilerine karşı tahakküm edici olmayan bir alâka tutumunu imler. Nihayet, vukufların önemli bir kaynağı

---

129 A. g. e., s. 33.
130 A. g. e., s. 72.
131 A. g. e., s. 22.
132 A. g. e., s. 83.

da, feminizmdir. Carol Calligan'ın dişil bir 'alâka etiği'ne ilişkin tartışması, Sara Ruddick'in 'anlamak'tan ziyade, sahiplenici olmayan bir 'inanma' tavrı görüşü, ve Seyla Benhabib'in 'genel öteki'nden çok, 'somut öteki'ni vurgulaması, tüm bunlar önemli ipuçları sağlar.[133] Hepsi bir yana, White'a göre, farklılıktan, olumlu bir anlam içinde, ötekini tahakküm altına alanlara müsamaha göstermeden, memnun olmamız gerekmektedir. Devlet, bir cemaat ya da cemiyetler çeşitliliğini, paternalizme yenik düşmeden, etkin bir biçimde teşvik etmelidir. Çağdaş toplum için ihtiyaç duyulan normlar, ötekine daha içten bir bağlılıkla güçlendirilmiş, Habermasçı bir etikten türetilebilir.

White'ın, Habermas'ın Aydınlanma rasyonalizminin ayırtılı versiyonunu postmodern duyarlılıkla uzlaştırma teşebbüsü hakkında her ne düşünülürse düşünülsün, ötekine karşı sorumlulukla eyleme sorumluluğu, postmodernizmin sadece, Batı felsefesinin, onun eleştirmek ve yapıbozuma uğratmak için sabırsızlandığı, Aydınlanma sonrası geleneği içinde, bir uğrak olduğu hususuna dikkat çekmeye yarar. Habermas'ın eleştirel teorisiyle postmodernizm arasındaki tartışma, bu geleneğin hâlihazırdaki durumuna özgü bir özelliktir. O, en önemli tartışma olmayabilir, ve onun gelecekteki çalışmalar için yanlış doğrultular telkin etmiş olduğu ortaya çıkabilir. Fakat, şurası muhakkaktır ki, postmodernizmin eleştirel kavrayışlarının Aydınlanma sonrası düşüncenin diğer büyük akımlarıyla en sonunda uzlaşmasını ümit etmek, moderniteyle postmodernitenin kavgasını, Habermas'ın Aydınlanmanın tamamlanmamış projesine yakın düşen terimlerle anlamaktır. Postmodernizmin, akıl ve politikanın bir birleşiminin, tarihe insanlığın çıkarına olacak şekilde egemen olmak için güvenilir bir alet tedarik edebileceği geçmişten kalma inanç kalıntısı için ciddî bir meydan okuma ortaya koyduğu, her hâlde pek yadsınamaz. Postmodernistler bu inancın artık savunulabilir bir yanı kalmadığını düşünmede yerden göğe haklı olabilirler. Bu tür bir politikanın, yeterince güven telkini açısından, hayırları pek az, buna karşın musibetleri çok vahim olmuştur. Şimdi, rahatsız edici bir ikilemle karşı karşıya bulunmaktayız: Etkin politik mücadele ve eleştiri ilkelerine, sadece modernitenin kazanımlarından güçbêla yararlanmaya başlamış olanlar için dahi olsa, süregelen bir ihtiyaç söz konusudur. Öte yandan, bu, modernitenin, daha büyük bir kaybın geçersiz hâle getirmediği bir yarar sağladığını kabul etmek olur. Politik mücadele kaçınılmaz olmakla birlikte, onun değeri kaçınılmaz olarak şüphelidir.

---

133 A. g. e., 6. böl.

Bibliyografya

Adorno, T. W.: *Negative Dialectics* (1966), trans.. E. B. Ashton (Routledge, London, 1973).

Adorno, T. W.: *Aesthetic Theory* (Routledge & Kegan Paul, London ve Boston, 1984).

Adorno, T. W.: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, (Routledge, London, 1991).

Adorno, T. W. and others.: *The Positivist Dispute in German Ideology*, trans. G. Adey ve D. Frisby (Heinemann Educational Books, London, 1976),

Adorno, T. W. ve Horkheimer, M.: *Dialectic of Enlightenment* (1994), trans. John Cumming (Verso, London ve New York, 1979).

Allison, D. B., ed.: *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (Delta, New York, 1977).

Allison, H. E.: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (Yale University Press, New Haven ve London, 1983).

Althusser. L.: *For Marx*, trans. B. Brewster (Verso, London, 1977).

Althusser, L. ve Balibar, E.: *Reading Capital*, trans.B. Brewster (New Left Books, London, 1970).

Anderson, P.: *Considerations on Western Marxism* (New Left Books, London, 19767.

Anderson, P.: *In the Tracks of Historical Materialism* (Verso, London, 1983).

Ansell-Pierson, K.: *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought* (Cambridge University Press), Cambridge ve New York, 1991).

Aristotle: *Aristotle's Ethics*, trans., John Warrington (Dent & Dutton, London ve New York), 1963).

Aronson, R.: *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World* (Verso, London, 1980).

Aune, B.: *Rationalism, Empricism, and Pragmatism: An Introduction* (Random House, New York, 1970).

Awerkamp, D. T.: *Emmanuel Levinas: Ethics and Politics* (Revisionist Press, New York, 1977).

Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (1936) (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1971).
Bacon, F.: *The Advancement of Learning* (1605), ed. G. W. Kintchen (Dent, London, 1973).
Bahro, R.: *The Alternative in Eastern Europe*, trans. D. Fernbach (New Left Books, London, 1978).
Bair, D.: Simone de Beauvoir: *A Bibliography* (Cape, London, 1990).
Bakunin, M. A.: *Marxism, Freedom and the State*, trans. and. ed. K. J. Kenafick (Freedom Press, London, 1950).
Barthes, R.: *S / Z*, trans. R. Miller (Cape, London, 1975).
Baudrillard, J.: *The Mirror of Production*, trans. M. Poster (Telos Press, St. Louis, 1975).
Baumann, Z.: *Mode nity and the Holocaust* (Polity Press, Cambridge, 1989).
Baumann, Z.: *Intimations of Postmodernity* (Routledge, London and New York, 1992).
Beauvoir, S. de: *The Ethics of Ambiguity*, trans. B. Frechtman (Citadel Press, Secaucus, NJ, 1972).
Beauvoir. S. de: *The Second Sex* (1949), trans.H. M. Parshley (Penguin Books, Harmondsworth, 1972).
Beckett, S.: *The Unnamable, Three Novels by Samuel Beckett: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, (Grove Press, New York, 1965).
Beiner, R.: *Political Judgment* (Methuen, London, 1983).
Bell, D.: *The Coming of Post-industrial Society* (Basic Books, New York, 1992).
Benhabib, S. ve Dallmayr, F.: *The Communicative Ethics Controversy* (MIT Press, Cambridge, Mass., ve London, 1990).
Benjamin, A. editör: *Judging Lyotard* (Routledge, London ve New York, 1992).
Benjamin, W.: *Illuminations*, trans. H. Zohn (Fontana/Collins, London, 1968).
Benton, T.: *The Rise and the Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence* (Macmillan, London, 1984).
Berkeley, G.: *The Principles of Human Knowledge* , ed. G. J. Warnock (Collins, London, 1962).
Berlin, I.: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. H. Hardy (John Murray, London, 1990).
Berman, H. J.: *Law and Revolution: The Formation of Western Legal Tradition* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983).
Bernasconi, R. ve Critchely, S., editörler: *Re-reading Levinas* (Athlone Press, London, 1991).

Bernstein, J. A.: *Nietzsche's Moral Philosophy* (Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ, 1987).
Bernstein, R. J., editör: *Habermas and Modernity* (Polity Press, Cambridge, 1985).
Blackham, H. J.: *Six Existantialist Philosophers* (Routledge& Keegan Paul, London, 1961).
Blaug, B.: *Economic Theory in Retrospect*, 4th ed.. (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1985).
Bloch, M.: *Feudal Society* (Routledge & Keegan Paul, London, 1961).
Bollnow, O. F.: *Die Lebensphilosophie* (Springer, Berlin, 1958).
Boucher, D.: *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History Ideas* (Nijhoff, Dordrecht ve Boston, 1985).
Boyne, R.: *Foucault and Derrida* (Unwen Hyman. London, 1990).
Brandt, R.: 'The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann', Eckart Förster, ed., *Kant's Transcendental Deductions and* the Opus postumum, (Standart University Press, Stanfor, 1989), s. 177–90.
Brecht, B.: *The Life of Galileo*, trans. D. Vesey (Methuen, London, 1965).
Brentano, F.: *Psychology from an Emprical Standpoint* (1874), trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrel ve L. L. McAlister (Routledge& Keegan Paul, London, 1973).
Breuer, J. and Freud, S.: *Studies on Hysteria*, trans. J. ve A. Strachey (Penguin Books, Harmondsworth, 1974).
Broad, C. D.: Kant: *An Introduction* (Cambridge University Press, Cambridge, 1978).
Bubner, R.: *Modern German Philosophy*, trans. E. Matthews (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1981).
Buck-Morss, S: *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt School* (Harvester, Brighton, 1977).
Burchell, G., Gordon, C. ve Miller, P., ed.: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago University Press, Chicago, 1991).
Burkitt, B.: *Radical Political Economy: An Introduction to the Alternative Economics* (Wheatsheaf, Brighton, 1984).
Butterfield, H.: *The Whig Interpretation of History* (G. Bell, London, 1950).
Callinicos, A.: *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Polity Press, Cambridge, 1989).
Campbell, R.: *Truth and Historicity* (Clarendon Press, Oxford, 1992).
Camus, A.: *The Plague* (Alfred A. Knopf, New York, 1948).
Camus, A.: *La Peste* (1947) (Livre de Poche/Gallimard, Paris, 1962).

Camus, A.: *The Myth of Sisypus* (1942) (Penguin Books, Harmondsworth, 1975).
Camus, A.: *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, trans. K. Blamey (Alfred A. Knopf, New York, 1978).
Carver, T.:*Engels* (Oxford University Press, 1981).
Carver, T.: *Friedrich Engels: His Life and his Thought* (Macmillan, London, 1989).
Costoriadis, C.: *The Imaginary Institution of Society*, trans. K. Blamey (Polity Press, Cambridge, 1987).
Caute, D.: *Fanon* (Fontana/Collins, London, 1970).
Clark, M.: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, (Cambridge University Press, New York, 1990).
Clark, M. editör: *An Aquinas Reader: Selections from the Writings of Thomias Aquinas* (Hodder & Stoughton, London, 1972).
Clark, S.: *Marx's Theory of Crisis* (St. Martin's Press, New York, 1993).
Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Clarendon Press, Oxford, 1978).
Concise Oxford English Dictionary, editör, R. E. Allen (Clarendon Press, Oxford, 1990).
Connerton, P.: *Tragedy of Enlightment* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1980).
Connor, S.: *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary* (Basil Blackwell, New York, 1989).
Cooper, D. E.: 'The Presidential Adress:Analytical and Continental Philosophy', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94 (1994), s. 1–18.
Copleston, F.: *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism* (Search Press, London, 1972).
Cruickshank, J.: *Albert Camus and the Literature of Revolt* (Oxford University Press, New York, 1960).
Culler, J.: *Saussure* (Fontana/Collins, London, 1976).
Culler, J.: *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Cornell University Press, Ithaca, 1982).
Danto, A. C.: *Nietzsche as Philosopher* (Macmillan, New York, 1965).
Danto, A C..: *Sartre* (Fontana/Collins), London, 1975).
Darwin, C.: *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), ed. J. W. Burrow (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).
Debord, G.: *Society of the Spectacle* (Black and Red, Detroit, 1977),
Deleuze, G.: 'Nomad Thought', D. B. Allison, ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (Delta, New York, 1977), s. 142–9.

Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, trans. H. Tomlinson (Athlone Press, London, 1983).
Deleuze, G.: *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. R. Hurley, (City Light Books, San Francisco, 1988).
Deleuze. G ve Guattari, F.: *A Thousant Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi (Athlone Press, London, 1988).
Derrida, J.: *Speech and Phenomena* (Northwestern University Press, Evanston, 1973).
Derrida, J.: *Of Grammatology* (John Hopkins University Press, Baltimore, 1976).
Derrida, J.: 'The Question of Style', D. B. Allison, ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (Delta, New York, 1977), S. 176–89'da.
Derrida, J.: *Writing and Difference*, trans. A. Bass (Routledge & Keegan Paul, London, 1978.
Derrida, J.: *Dissemination* (1972), trans. B. Johnson (Chicago University Press, Chicago, 1981).
Derrida, J.: *Positions*, trans. A. Bass (Chicago University Press, Chicago, 1981).
Derrida, J.: *Margins of Philosophy* (1972), trans. A. Bass (Harvester Wheatsheaf, New York and London, 1982).
Derrida, J.: 'The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration', J. Derrida ve M. Tlili, ed., *For Nelson Mandela* (Seaver, New York, 1987)'de.
Descartes, R.: 'Meditations on First Philosophy', *The Pilosophical Works of Descartes*, cilt 1, trans. E. S Haldane ve G. R. T. Ross (Dover, London ve New York, 1931).
Descombes, V.: *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox ve J. M. Harding (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1980).
Dews, P.: *Logics of Disintegration* (Verso, London ve New York, 1987).
Dilthey, W.: *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, ed. H. P. Rickmann (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1976).
Dilthey, W.: *Introduction to the Human Sciences*, trans. R. J. Betanzos (Wayne State University Press, Detroit, 1988).
Dostoyevski, F.: *The Brothers Karamazov*, trans. R. Peaver ve L. Volokhonsky (Vintage Books, London, 1990).
Dreyfus, H. L. ve Hall, H.: *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1982).
Dreyfus, H. L. ve Robinow, P.: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Harvester, Brighton).

Dummett, M.: 'Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it be?', *Truth and Other Enigmas* (Duckworth, London, 1978).
Dunne, P.: *Quantitative Marxism* (Basil Blackwell, Cambridge, Mass., 1991).
Durkheim, E.: *The Rules of Sociological Method* (1985), trans. S. A. Solovaye ve J. H. Mueller (Free Press, New York, 1985).
Eagleton, T.: *Literary Theory: An Introduction* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983).
Elliot, G.: *Althusser: The Detour of Theory* (Verso, London ve New York, 1987).
Elliot, G.: 'Further Adventures of the Dialectic', A. Philipps Griffiths, ed., *Contemporaray French Philosophy* (Cambridge University Press, Cambrdige ve New York, 1987)'de.
Elliot, G.: Althusser: *A Critical Reader* (Basil Blackwell, Oxford, 1994).
Elster, J.: *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York), 1986).
Engels, F.: 'On Historical Materialism', *Anti-Dühring* (Lawrance & Wishart, London, 1947).
Engels, F.: *The Condition of Working Class in England in 1844* (1845), trans. F. K. Wischnewetzky (Allen & Unwin, London, 1950).
Eribon, D.: *Michel Foucault*, trans. B. Wing (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991).
Fanon, F.: *The Wretched of the Earth*, trans. C. Farrington (Penguin Books, Harmondsworth, 1969).
Feuerbach, L.: *The Essence of Christianity*, trans. G. Eliot (Harper & Row, New York ve London, 1957).
Feuerbach, L.: *Principles of the Philosophy of the Future*, trans. Manfred U. Vogel (Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1966).
Feyerabend, P.: *Against Method* (Verso, London ve New York, 1988).
Findlay, J. N.: *Hegel: A Re-Examination* (Allen & Unwin, London ve MacMillan, New York, 1958).
Føllesdal, D.: *Husserl und Frege* (I kommisjon hos Aschehoug, Oslo, 1958).
Fontana Dictionary of Modern Thought, ed. A. Bullock ve O. Stallybrass (Fontana/Collins, London, 1977).
Fordham, F.: *An Introduction to Jung's Psychology* (Penguin Books, Harmondsworth, 1953).
Foster, H., editör: *Postmodern Culture* (Pluto Press, London, 1985).
Foucault, M.: *The Archeology of Knowledge* (1969), trans. A. M. Sheridan Smith (Tavistock Publications, London, 1972).

Foucault, M.: 'Intellectuals and Power', *Language, Counter-Memory, Practice*, trans. D. F. Bouchard ve S. Simon (Basill Blackwell, oxfor, ve Cornell University Press, Ithaca, 1977)'de.

Foucault, M.: 'Nietzsche, Genealogy, History', *Language, Counter-Memory*, Practice, trans. D. F. Bouchard ve S. Simon (Basill Blackwell, Oxford, ve Cornell University Press, Ithaca, 1977).

Foucault, M.: *History of Sexuality*, vol. 1: An Introduction, trans. R. Hurley (Penguin Books, Harmondsworth, 1978).

Foucault, M.: *Discipline and Punish* (Penguin Books, Harmondsworth, 1979).

Foucault, M.: 'Afterword: The Subject and Power (1982) H. L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Harvester, Brighton, 1982).

Foucault, M.: 'Polemics, Politics and Problematizations', P. Rabinow, editör, *A Foucault Reader* (Penguin Books, Harmondsworth, 1984).

Foucault, M.: *The Care of the Self: The History of Sexuality*, vol. 3, trans. R. Hurley (Penguin Books, Harmondsworth, 1986).

Foucault, M.: *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason* (Routledge , London, 1989).

Foucault, M.: *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception* (Vintage Books, New York, 1994).

Freud, S.: *Psychopatology of Everyday Life* (Penguin Books, Harmondsworth, 1975).

Freud, S.: *The Interpretation of Dreams*, trans. J. Strachey (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Freud, S.: *Civilisation, Society and Religion: Group Psychology, Civilisation and its Discontens and Other Works* (Penguin Books, Harmondsworth, 1985).

Freud, S.: 'Analysis Terminable and Interminable', S. Freud, *On Freud's 'Analysis Terminable and Interminable'*, (Yale University Press, New Haven, 1991)'de.

Fukuyama, F.: *The End of History* (Free Press, New York, 1992).

Gadamer, H.-G.: 'On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection', *Continuum*, 8 (1970), s. 77–95.

Gadamer, H.-G.: *Philosophical Hermeneutics*, ed.D. E. Linge (University of California Press, Berkeley, 1976).

Gadamer, H.-G.: *Truth and Method*, 2nd rev. edtn., trans. J. Weinsheimer ve D. G. Marshall (Continuum, New York, 1989).

Gaggi, S.: *Modern/Postmodern: A Study in Twentieth-Century Arts and Ideas* (University of Pennsylvania Press, Philadelfia, 1989).

Gasché, R.: *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.,1986).

Gatens, M.: *Feminism and Philosophy* (Polity Press, Cambridge, 1991).
Geuss, R.: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1981).
Giddens, A.: *Social Theory and Modern Sociology* (Stanford University Press, Stanford, ve Polity Press, Cambridge, 1987).
Gilmore, M. P.: *Arguments from Roman Law in Political Thought 1200–1600* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971).
Gobineau, A.: *The Inequality of the Human Races* (1853–5) (Noontide Press, Los Angeles, 1966).
Godwin, W.: *Enquiry concerning Political Justice* (1793), ed. I. Kramnick (Penguin Books, Harmondsworth, 1974).
Goffman, E.: *Asylums: Essays on the Social Situation* (Penguin Books, Harmondsworth, 1974).
Goldmann, L.: *Immanuel Kant*, trans. R. BLack (New Left Books, London, 1971).
Gombrich, E. H.: *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance* (Phaidon, London, 1972).
Gramsci, A.: *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Q. Hoare ve G. Novel Smith (Lawrence &Wishart, London, 1971).
Gray, C., ed.,: *Leaving the 20th Century: The Incomplete Work of Situationist International* (Free Fall, London, 1974).
Grosz, Eb: *Sexual Subversions* (Allen & Unwin, Sydney, 1989).
Gutting, G.: *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1989).
Habermas, J.: 'On Systematically Distorted Communication', *Inquiry*, 13 (1970), s. 205–18.
Habermas, J.: 'Summation and Response', *Continuum*, 8 (1970), s. 123–33.
Habermas, J.: *Über Spractheorie: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* (Hanblume, Vienna, 1970).
Habermas, J.: *Toward a Rational Society*, trans. J. J. Shapiro (Heinemann, London, 1971).
Habermas, J.: *Knowledge and Human Interests*, trans. J. J. Shapiro (Heinemann, London, 1972).
Habermas, J.: 'Wahrheitstheorien', *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburstag* (Neske, Pfullingen, 1973).
Habermas, J.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp, Frankfurt, 1976).
Habermas, J.: 'New Social Movements', *Telos*, 49 (1981), s. 33–7.

Habermas. J.: *Theory of Communicative Action*, 2 vols, trans. T. McCarthy (Beacon Press, Boston, 1984; ve Polity Press, Cambridge, 1991).

Habermas, J.: *Autonomy and Solidarity* (Verso, London, 1986).

Habermas, J.: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. T. Burger, (MIT Press, Cambridge, Mass., ve Polity Press, Cambridge, 1989).

Habermas, J.: *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt ve S. W. Nicholson (MIT Press, Cambridge, Mass., ve Polity Press, Cambridge, 1990).

Habermas, J.: *Philosophical Discourse of Modernity* (Polity Press, Cambridge, 1990).

Halperin, D.: *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography* (Oxford University Press, Oxford ve New York, 1995).

Hampshire, S.: 'The Social Spirit of Mankind', A. Förster, ed., *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and* the Opus postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989), s. 145–56.

Hannay, *A.: Kierkegaard* (Routledge, London ve New York, 1991).

Harman, C ve Callinicos, A.: *The Changing Working Class* (Bookmarks, London, 1987).

Harvey, D.: *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change* (Basil Blackwell, Oxford, 1990).

Hegel, G. W. F.: *Lectures on the History of Philosophy*, 3 cilt, trans. E. S, Haldane ve F. H. Simson (Rotledge, London, 1955).

Hegel, G. W. F.: *The Phenomenology of Mind* (1807), trans. J. B. Baillie (Harper & Row, New York ve London, 1967).

Hegel, G. W. F.: *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford ve New York). 1977).

Hegel, G. W. F.: *The Philosophy of History* (1822), trans. J. Sibree (Prometheus, New York, 1991).

Heidegger, M.: *Discourse on Thinking: A Translation of Gelassenhait* (1955), trans. J. M. Anderson ve E. H. Freund (Harper Torchbooks, New York ve London, 1966).

Hedegger, M.: *Being and Time*, trans. J. Macquarrie ve E. Robinson (Basil Blackwell, Oxford, 1967).

Heidegger, M.: *Basic Writings*, ed. D. Farrel Krell (Harper, San Fransisco, 1977).

Heidegger, M.: *Nietzsche*, trans. D. Farrel Krell (Harper & Row, San Fransisco, 1979).

Held, D.: *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1980; ve Polity Press, Cambridge, 1990).

Hempel, G.: *Aspects of Scientific Explanations, and Other Essays in the Philosophy of Science* (Free Press, New York, 1965).
Henrich, D.: 'Kant's Notion of a Transcendental Deduction and the Methodological Background of the First Critique', A. Förster, ed., Kant's *Transcendental Deductions: The Three Critiques and* the Opus postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989), s. 29–46.
Herder, J. G.: *Discourse on the Origin of Language*, ed. J. H. Moran (F. Unger, New York, 1967).
Hobbes, T.: *Leviathan* (Dent, London, 1973).
Hobsbawm, E. J. et al., eds.: *The Forward March of Labour* (New Left Books, London, 1981).
Hodges, H. A.: *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (Kegan Paul, Trench and Trubner, London, 1944).
Hoffmeister, J.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. baskı (Felix Meiner, Hamburg, 1955).
Hollingdale, R. J.: *Nietzshe* (Routledge and Kegan Paul, London ve Boston, 1973).
Holub, R. C.: Jürgen Habermas: *Critic in the Public Sphere* (Routledge, London and New York, 1991).
Horkheimer, M.: *Critical Theory: Selected Essays*, trans. M. J. O'Connell (Contiuum, New York, 1992).
Howard, M. C. ve King, J. E.: *The History of Marxian Economics* (MacMillan, Basinstoke. 1989–92).
Hoy, D.: 'Foucault – Modern or Postmodern?', J. Arac, ed., *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenge* (Rutgers University Press, New Brunswick, 1988).
Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 1988).
Hume, D.: *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. M. Bell (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1990).
Husserl, E.: *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev.D. Cairns (Nijhoff, The Hague, 1960).
Husserl, E.: *Ideas : General Introduction to Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson (London, Collier-Macmillan, 1962).
Husserl, E.: 'Philosophy as Rigorous Science', *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Trans. Q. Lauer (Harpor Torchbooks, New York ve London, 1965)'de.
Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr (Northwestern University Press, Evanston, 1970).
Husserl, E.: *Logical Investigations*, 2 cilt, trans. J. N. Findlay (Humanities Press, New York, 1970).

Husserl, E.: *Philosophie der Arithmetik, Husserliana*, cilt 12 (Nijhoff, The Hague, 1970). (Bu eserin *Philosophy of Arithmetic* adını taşıyan İngilizce tercümesinin varlığından haberdar değilim.)
Irigaray, L.: *The Sex which is Not One*, trans. C. Porter ve C. Burke (Cornell University Press, Ithaca, 1985).
Irigaray, L.: *The Irigaray Reader*, ed. M. Whitford (Basil Blackwell, Oxford, ve Cambridge, Mass., 1991).
Jameson, F.: *Postmodernism, or, The Cultural Logical of Late Capitalism* (Duke University Press, Durham, NC, 1991).
Jay, M.: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923–1950* (Little, Brown, Boston ve London, 1973).
Jessop, B.: *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods* (New York University Press, New York, ve K. Robertson, Oxford, 1982).
Jung, C. G.: *The Integration of the Personality*, trans. S. M. Dell (Farrar & Rinehart, New York, 1939).
Kamenka, E.: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (Routledge & Keegan Paul, London, 1970).
Kant, I.: *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp-Smith (Macmillan, London ve New York, 1933).
Kant, I.: *Critique of Judgement*, trans. J. C. Meredith (Clarendon Press, Oxford, 1952).
Kant, I.: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, ed. H. J. Paton (Harper & Row, New York, 1965).
Kant, I.: An Answer to the Question: What is Enlightenment?', *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. T. Humphrey (Hackett, Indianapolis, ve Cambridge, 1983)'de.
Kaufmann, W.: 'The Hegel Myth and its Method', *Philosophical Review*, 60 (1951), s. 459–86.
Kaufmann, W.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4. baskı (Princeton University Press, Princeton, 1974).
Keane, J.: *Public Life and Late Capitalism* (Cambridge University Press, London ve New York, 1984).
Kellner, D.: *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Stanford University Press, Stanford, ve Polity Press, Cambridge, 1989).
Kennedy, P. M.: 'Idealists and Realist: British Wievs of Germany 1864–1939', *Transactions of the Royal Historical Society*, 25 (1975), s. 137–56.
Kierkegaard, S.: *The Concept of Dread*, trans. W. Lowrie (Princeton University Press, Princeton 1946).

Kierkegaard, S.: *Repetition*, trans. W. Lowrie (Oxford University Press, London, 1946).
Kierkegaard, S.: *Either Or*, 2 vols., trans. D. F. Swenson ve L. M. Svenson (vol 1) ve W. Lowrie (vol 2) (Princeton University Press, Princeton, 1959).
Kierkegaard, S.: *Selections from the Writings of Kierkegaard*, ed. L. M. Hollander (Doubleday, New York, 1960).
Kierkegaard, S.: *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de silentio*, trans. A. Hannay, (Penguin Books, Harmondswortk ve New York, 1985).
Kierkegaard, S.: *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*, trans. H. V. Hong ve E. H. Hong (Princeton University Press, Princeton 1989).
Kierkegaard, S.: *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Expositon for Edification and Awakening biy Anti-Climachus*, trans. A. Hannay, (Penguin Books, Harmondswortk ve New York, 1989).
Kierkegaard, S.: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol 1, trans. H. V. Hong ve E. H. Hong (Princeton University Press, Princeton 1992).
Kirk, W.: 'The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain, 1830–1900', *Victorian Studies*, 32, 1, (1988), s. 85–111.
Kohlberg, L., Levine, C., and Hewer, A.: *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics* (Karger, Basle ve New York, 1983).
Kojève, A.: *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, trans. J. H. Nichols (Basic Books, New York, 1969).
Körner, S.: *Kant* (Penguin Books, Harmondsworth, 1955).
Kristeva, J.: *The Kristeva Reader*, ed. T. Moi (Basil Blackwell, Oxford, 1986).
Kuhn, T.: *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago University Press, Chicago, 1970).
Laclau, E. ve Mouffe, C.: *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, London, 1985).
Lacoue-Labarthe, P.: *Heidegger: Art and Politics*, trans. C. Turner (Basil Blackwell, Oxford, 1990).
La Mettrie, J. O. de: *Man a Machine*, ed. G. C. Bussey (Open Court, Chicago, 1927).
La Rochefoucauld, F., Duc de: *Maximes et réflections diverses*, ed. J.-P. Caput (Larousse, Paris, 1975).

Lash, S. ve Urry, J.: *The End of Organised Capitalism* (Polity Press, Cambridge, 1987).
Lash, s. and Whimster, S., ed.,.: *Max Weber, Rationality and Modernity* (Allen & Unwin, London ve Boston, 1987).
La Doeuff, M.: *The Philosophical Imaginary* (Athlone Press, London, 1989).
La Doeuff, M.: *Hipparchia's Choice: An Essay concerning Women, Philosophy, etc.*, trans. T. Selous (Basil Blackwell, Oxford,1991).
Lenin, V. I.: *What is to be Done? Burning Questions of Our Movement* (Foreign Languages Press, Peking, 1975).
Levinas, E.: *Time and the Other, and Additional Essays*, trans. R. A. Cohen (Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987).
Levinas, E.: *The Levinas Reader*, ed. S. Hand (Basil Blackwell, Oxford, ve Cambridge, Mass., 1989).
Lévi-Straus, C.: *The Savage Mind* (Chicago University Press, Chicago, 1966).
Lévi-Straus, C.: *Structural Anthropology*, trans. C. Jacobson and B. G. Schoepf (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).
Lévi-Straus, C.: *The Elementary Structures of Kinship*, trans. J. H. Bell (Eyre & Spottiswoode, London, 1969).
Lewis, A. D. E. ve Ibbetson, D. J. editörler: *The Roman Law Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1994).
Locke, J.: *Essay Concerning Human Understanding*, 2 cilt. ed. J. W. Yolton (Dent, London ve New York, 1965).
Locke, J.: *Political Writings*, ed. D. Wootton (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1993).
Lorenzer, A.: *Kritik des pschoanalytischen Symbolegriffs* (Suhrkamp, Frankfurt, 1970).
Lukácz, G.: *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone, (Merlin Press, London, 1971).
Lukes, S.: *Emile Durkheim: His Life and Work, a Historical and Critical Study*, (Harper & Row, New York, 1972).
Lukes, S.: *Marxism and Morality* (Oxford University Press, Oxford, 1987).
Lyotard, J.-F.: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington ve B. Massumi (Manchester University Press, Manchester, 1984).
Lyotard, J.-F.: *Heidegger and the Jews*, trans. A. Michel and M. S. Roberts (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990).
MacCabe, C., ed..: *The Talking Cure: Essays in Psychoanalysis and Language* (Macmillan, London, 1981).

McCarthy, T.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Polity Press, Cambridge, 1984).
McCarthy, T.: 'The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism', *Philosophical Forum*, 21, (1989–90), s. 146–68.
Machiavelli, N.: *The Prince* (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1961).
McLellan, D.: *Karl Marx: Lis Life and Thought* (Macmillan, London, 1973).
McLellan, D.: *Marx* (Fontona, London, 1975).
McLuhan, M.: *The Gutenberg Galaxy* (Routledge & Kegan Paul, London, 1962).
Macquarrie, J.: *Martin Heidegger* (Lutterworth Press, London, ve John Knox Press, Richmond, Va., 1968).
Macquarrie, J.: *Existentialism* (Penguin Books,Harmondsworth, 1973).
MacRae, D. G.: *Weber* (Fontana/Collins, London, 1987).
Mandel, E.: *Late Capitalism*, trans. J. De Bres (New Left Books, London, 1975).
Marcuse, H.: *One-Dimensional Man* (Sphere Books, London, 1968).
Marcuse, H.: *Eros and Civilisation* (Sphere Books, London, 1969).
Marcuse, H.: *Soviet Marxism* (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1971).
Marcuse, H.: *Counterrevolution and Revolt* (Allen Lane, London, 1972).
Marcuse, H.: 'Sartre's Existentialism'. *H. Marcuse, Studies in Critical Philosophy* (New Left Books, London, 1972 ve Beacon Press, Boston, 1973).
Marx, K.: *Critique of the Gotha Programme* (Foreign Languages Press, Peking, 1972).
Marx, K.: *Grundrisse* (Penguin Books, Harmondsworth, 1973).
Marx, K.: *The Civil War in France* (Progress Publishers, Moscow, 1974).
Marx, K.: *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, trans. B. Fowkes (Penguin Books, Harmondsworth , 1976).
Marx, K.: 'Critique of Hegel's Doctrine of the State', *Karl Marx: Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth , 1976).
Marx, K.: 'On the Jewish Question', *Karl Marx: Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).
Marx, K.: 'Theses on Feuerbach', *Karl Marx: Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth , 1976).

Marx, K. ve Engels, F.: *The Communist Manifesto, Essential Works of Marxism* (Bantam Books, New York ve London, 1961).
Marx, K. ve Engels, F.: *The German Ideology*, ed., C. J. Arthur (Lawrence & Wishart, London, 1977).
Merleau-Ponty, M.: *The Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith (Routledge & Kegan Paul, London, 1962).
Merleau-Ponty, M.: *The Structure of Behaviour*, trans. A. L. Fisher (Beacon Press, Boston, 1963).
Meszaros, I.: *Lukácz' Concept of Dialectic* (Merlin Press, London, 1972).
Michelfelder, D. P. ve Palmer, R. E., editörler: *Dialogue and Construction: The Gadamer-Derrida Encounter* (State University of New York Press, Albany, 1989).
Mill, J. S.: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 2. cilt. 10. baskı (Longsman Green, London, 1879).
Mohanty, J.: *Edward Husserl's Theory of Meaning* (Nijhoff, The Hague, 1964).
Morris, M.: 'Operative Reasoning: Michèle Le Doeuff, Philosophy and Feminism', *Ideology and Consciousness*, 9 (1981/2), s. 71–2.
Mortley, R.: *French Philosophers in Conversation: Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeff, Derrida* (Routledge, New York ve London, 1990).
Nicholson, L. J., editör: *Feminism/Postmodernism* (Routledge, New York ve London, 1990).
Nietzsche, F.: *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (Penguin Books, Harmondsworth , 1969).
Nietzsche, F.: *On the Genealogy of the Morals and Ecce Homo*, trans. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale (Vintage Books, New York, 1969).
Nietzsche, F.: *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale (Penguin Books, Harmondsworth, 1969).
Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1973).
Nietzsche, F.: *Gay Science*, trans. W. Kaufmann (Vintage Books, New York, 1974).
Nietzsche, F.: *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1983).
Nietzsche, F.: *Human, All too Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1986).
Nietzsche, F.: *Birth of Tragedy*, trans. S. Whiteside (Penguin Books, Harmondsworth ve New York, 1993).

Norman, R.: *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (St. Martin's Press, New York, 1976).
Norris, C.: *Derrida* (Fontana / Collins, London, 1987).
Oakeshott, M.: *Rationalism in Politics, and Other Essays* (Methuen, London, 1962).
Oakeshott, M.: 'Michael Oakeshott on Marx and Hegel', *Spectator*, 6 (1971), s. 192–3.
Oakeshott, M.: *On Human Conduct* (Clarendon Press, Oxford, 1975).
O'brien, C.: *Camus* (Fontana/Collins, London, 1970.
Ollman, B.: *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge University Press, Cambridge, 1971).
Outhwaite, W.: *Habermas: A Critical Introduction* (Polity Press, Cambridge, 1994)
Oxford Dictionary of Quotations, 4. edtn. (Oxford University Press, Oxford and New York, 1992).
Palmer, R. E.: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Northewestern University Press, Evanston, 1969).
Pascal, B.: *Pensées*, ed. J. Chevalier (Gallimard, Paris, 1962).
Pascal, B.: *The Provincial Letters*, trans. A. J. Krailsheimer (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1967).
Passmore, J.: *A Hundred Years of Philosophy*, 2. edtn. (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1978).
Passmore, J.: *Recent Philosophers* (Duckworth, London, 1985).
Pateman, C.: 'The Fraternal Social Contract', J. Keane, *Civil Society and the State* (Verso, London, 1988)'de.
Pateman, C.: *The Sexual Contract* (Polity Press, Cambridge, 1988).
Patton, P., ed.,.: *Nietzsche, Feminism and Political Theory* (Routledge, London ve New York, 1993).
Pedersen, H.: *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, ed. J. W. Spargo, (Indiana University Press, Bloomington, 1967).
Pettit, P.: *The Concept of Structuralism* (University of California Press, Berkeley, 1975).
Piaget, J.: *Structuralism*, trans. C. Maschler (Routledge & Kegan Paul, London, 1971).
Pivcevic, A.: *Husserl and Phenomenology* (Hutchinson University Library, London and Sydney, 1970).
Plato: *Meno, Protagoras and Meno*, trans. W. K. C. Guthrie (Penguin Books, Harmondsworth, 1956).

Plato: *Phaedo, The Last Days of Socrates: Euthyphro, The Apology, Crito, Phaedo*, trans. H. Tredennick (Penguin Books, Harmondsworth, 1969).
Popper, K.: *The Poverty of Historicism* (Routledge & Kegan Paul, London, 1957).
Poster, M.: *Sartre's Marxism* (Pluto Press, London, 1979).
Rasmussen, D. M.: *Reading Habermas* (Basil Blackwell, Oxford, 1990).
Rée, J.: *Descartes* (Allen Lane, London, 1974).
Reich, W.: *The Invasion of Compulsory Sex-Morality* (Souvenir Press, London, 1972).
Rieff, P.: *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (Penguin Books, Harmondsworth, 1973).
Rohde, P.: *Kierkegaard* (Allen & Unwin, London, 1959).
Rorty, R.: 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', *Journal of Philosophy*, 80, 10 (1983), s. 583–9.
Rorty, R.: 'Is Derrida a Transcendental Philosopher?', David Wood, editör, *Derrida: A Critical Reader* (Basil Blackwell, Oxford, and Cambridge, Mass., 1992).
Rose, G.: *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Thedor W. Adorno* (Macmillan, London, 1978).
Rossi, L.: 'Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss' Notion of Unconscious', *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, ed. I. Rossi (Dutton, New York, 1974).
Rousseau, J.-J.: 'Discourse on the Origin of Inequality', *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole (Dent, London, 1973).
Rousseau, J.-J.: *Émile*, trans. B. Foxley (Dent, London, 1974).
Ryan, M.: *Marxism and Deconstruction* (John Hopkins University Press, Baltimore, 1982).
Ryle, G.: *The Concept of Mind* (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).
Said, G.: *Orientalism* (Routledge & Kegan Paul, London, 1978).
Sartre, J.-P.: *What is Literature?*, trans. B. Frechtman (Methuen, London, 1950).
Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, trans. H. E. Barnes (Routledge, London, 1958).
Sartre, J.-P.: *The Age of Reason*, I. Kitap *The Roads to Freedom* (Penguin Books, Harmondsworth, 1961).
Sartre, J.-P.: *Imagination: A Philosophical Critique*, trans. F. Williams (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962).
Sartre, J.-P.: *Sketch for a Theory of the Emotions*, trans. P. Mairet (Methuen, London, 1962).

Sartre, J.-P.: *Saint Genet: Actor and Martyr*, trans. B. Frechtman (George Braziller, New York, 1963).
Sartre, J.-P.: *Nausea*, trans. R. Baldick (Penguin Books, Harmondsworth, 1965).
Sartre, J.-P.: *L'Imaginaire*, (Methuen, London, 1972).
Sartre, J.-P.: *Between Existentialism and Marxism*, trans. J. Matthews (NLB, London, 1975).
Sartre, J.-P.: *The Wall (Intimacy) and Other Stories*, trans. L. Alexander (New Directions, New York, 1975).
Sartre, J.-P.: *Existentialism and Humanism* (Haskell, New York, 1977).
Sartre, J.-P.: *Critique of Dialectical Reason*, vol. 1, trans. A. Sheridan-Smith (Verso, London ve New York, 1991).
Saussure, F. de: *Course in General Linguistics*, trans. W. Baskin (McGraw-Hill, New York and London, 1959).
Schiller, F.: *Über die äeshetische Erziehung des Menschen*, E. Ackernehk, ed., *Schillers Werke*, vol 2 (Knaur Klassiker, Munich, 1953)'de.
Schiller, F.: *On the Aesthetic Education of Man*, trans. E. M. Wilkinson ve L. A. Willoughby (Clarendon Press, Oxford, 1967).
Schnädelbach, H.: *Philosophy un Germany 1831–1933*, trans. E. Matthews (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1984).
Schopenhauer, A.: *The World as Will and Representation*, 2 vols, trans. E. F. J. Payne (Dover, New York, 1966).
Schütz, A.: *The Pnenomenology of the Social World*, trans. G. Walsh ve F. Lehnert (Northwestern University Press, Evanston, 1967).
Scruton, R.: *Kant* (Oxford University Press, Oxford ve New York, 1982).
Scruton, R.: *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein* (Routledge, London, 1984).
Sheridan A.: *Michel Foucault: The Will to Truth* (Routledge & Kegan Paul, London, 1990).
Sigmund, P.: *Natural Law in Political Thought* (Winthrop, Cambridge, Mass., 1971).
Singer, P.: *Hegel* (Oxford University Press, Oxford ve New York, 1983).
Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 1978).
Smart, B.: *Foucault, Marxism, Critique* (Routledge & Kegan Paul, London, 1983).
Smart, B.: *Postmodernity* (Routledge, London ve New York, 1993).

Smith, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell ve A. S. Skinner, 2. vols., (Clarendon Press, Oxford, 1976).
Solomon, R. C.: *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall Self* (Oxford University Press, Oxford ve New York, 1988).
Soper, K.: *Humanism and anti-humanism* (Hutchinson, London, 1986).
Steiner, G.: *Heidegger* (Fontana/Collins, London, 1992).
Stern, J.: *Nietzsche* (Fontana/Collins, London, 1978).
Strawson, P. F.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Methuen, London, 1966).
Strawson, P. F.: 'Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis', E. Förster, ed., *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and* the Opus Postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989, s. 69–77.
Strawson, P. F.: *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy* (Oxford University Press, Oxford , 1992).
Sturrock, J.: *Structuralism*, 2. edtn. (Fontana, London, 1993).
Taylor, C.: *Hegel* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1975).
Taylor, C.: *Sources of the Self* (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1989).
Thody, P.: *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study* (Hamish Hamilton, London, 1960).
Thompson, J. ve Held, D.: *Habermas: Critical Debates* (Macmillan, London, 1982).
Thompson, R.: *The Pelican History of Psychology* (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).
Tong, R.: *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* (Westview Press, Boulder, 1989).
Touraine, A.: *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, trans. A. Duff (Cambridge University Press, Cambridge, 1981).
Touraine, A.: 'Introduction to the Study of Social Movements', *Social Research*, 52 (1985), s. 749–87.
Tuck, Richard.: *Natural Rihgts Theories Their Origin and Development* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979).
Warnke, G.: *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Polity Press, Cambridge, 1987).
Warren, M.: *Nietzsche and Political Thought* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1988).
Weber, M.: *Sociology of Reason* (Methuen, London, 1965).

Weber, M.: *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, ed. G. Roth ve C. Wittich, 2 vols. (University of California Press, Berkeley, 1978).
White, S.: *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1991).
Whitehead, A. N. ve Russel, B.: *Principia Mathematica*, 2. baskı, 3 cilt (Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1950).
Whitford, M.: *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (Routledge, London ve New York, 1991).
Wiggerhaus, R.: *The Frankfurt School*, trans. M. Robertson (Polity Press, Cambridge, 1994).
Willard, D.: *Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy* (Ohio University Press, Athens, Ohio, 1984).
Williams, B.: *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Penguin Books, Harmondsworth, 1978).
Williams, R.: *The Long Revolution* (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1961).
Williams, R.: *Keywords* (Fontana/Collins, London, 1976).
Williams, T. C.: *The Concept of the Categorical Imperative* (Clarendon Press, Oxford, 1968).
Wollheim, R.: *Freud* (Fontana/Collins, London, 1971).
Woodcock, G.: *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Penguin Books, Harmondsworth, 1975).
Young, I. M.: 'The Ideal of Community and the Politics of Difference', L. J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (Routledge, New York ve London, 1990).
Young, I. M.: *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton, 1990).
Zuidervaart, L.: *Adorno's Aesthetic Theory* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1991).

Dizin

a posteriori, 33, 35, 36
a priori, 33, 34, 35, 38, 43, 105, 181, (*a priori* bilgi, 36), (*a priori* doğru, 36, 39)
Apolloniak, 180
açıklama, 26, 81, 118, 123, 125, 153, 217
Adam Smith, 30, 76, 86
Adorno, 83, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 104, 266, 289, 298
Aeskhylos, 180
agnostik, 172
Ahlâk, 31, 75, 102, 104, 111, 172, 177, 182, (ahlâk yasası, 32, 53, 56), (ahlâkî değer, 31, 103, 111, 115, 124), (ahlâkî değer biçme, 41), (ahlâkî hakikat, 168), (ahlâkî irâde, 58), (ahlâkî küre, 173), (ahlâkî özgürlük, 49, 50), (ahlâkî özne, 43), (ahlâkî rölativizm, 103, 244), (ahlâkî tecrübe, 42), (ahlâkî varoluş küresi,172), (uzlaşımsal ahlâk, 190), (uzlaşımsal burjuva ahlâkı, 176, 189), (uzlaşımsal laik ahlâk, 183)
akıl, 114, 177, 236 (akıl çağı, 23), (araçsal akıl, 275), (Aydınlanma aklı, 93), (Batı aklı, 258, 298), (bilimsel akıl, 7, 63, 92, 116, 124, 137, 138, 139, 140, 149, 163), (bilişsel akıl, 116), (dışlayıcı akıl, 261), (eleştirel akıl, 269), (hesaplayıcı akıl, 150, 160, 275), (modern bilimsel akıl,92), (tarihsel akıl, 118), (teorik akıl, 115, 118), (yöntemli akıl, 160)
Alaine Tourraine, 271, 283
Alan Sheridan, 238
Alasdair MacIntyre, 17
Alfred Schütz, 136
Allan Megill, 295
Allison, 37, 190
Alman, 53, 66, 79, 113, 116,188
Almanya, 17, 29, 62, 65, 84, 95, 98, 120, 262
Althusser, 82, 231, 232, 233, 264, 291
altın kural, 43
analitik, 17, 35, 36, 37, 268, 229,(analitik felsefe, 7, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 39, 112, 128), (analitik filozoflar, 14, 39, 40), (analitik gelenek, 17, 32, 214, 245)
anarşizm, 211, 270, 294
anlam, 113, 228
anlama, 40, 41, 55, 60, 106, 113, 119, 120, 121, 123, 125, 148, 149, 151, 152, 153, 158, 159, 165, 224
Ansiklopedistler, 29
antihümanizm, 222, 233, 224, 245, 261, (antihümanist Marksizm, 232), (antihümanist düşünce, 226), (antihümanist eleştiri, 222, 234, 275), (antihümanist teori, 231)
Antonio Gramsci,82, 86, 264
antropoloji, 118, 229
Apolloniak, 179, 186
araçsal, 21, 93, 100, 101, 103, 105, 106, 150, 221, 275
Aristoteles, 13, 26, 31, 137, 138, 158, 165
Aronson, 202
Artemidoros, 120
ateizm, 67
Austin, 99
avant-garde, 265, 266, 273
Avrupa, 22, 23, 67, (Avrupa felsefesi, 33), (Avrupa hüma-

nizmi, 158), (Avrupa kültürü, 28, 260), (Avrupa tarihi, 262, 265), (Avrupalılar, 22, 23), (Avrupamerkezci kabul, 287)
Avustralya, 13, 16
Aydınlanma, 7, 8, 9, 12, 14, 19, 22, 23, 29, 30, 32, 33, 41, 45, 46, 47, 51, 52, 54, 55, 60, 63, 65, 66, 67, 74, 83, 84, 87, 89, 91, 92, 93, 101, 102, 105, 111, 112, 113, 115, 152, 160, 163, 164, 165, 166, 175, 176, 177, 182, 182, 210, 213, 216, 219, 223, 224, 236, 244, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 269, 270, 272, 274, 275, 285, 295, 298
Ayer, 16
Aziz Augustinus, 127, 164
Aziz Paul, 170
Bacon, 24, 28, 29, 149, 290
barbarizm, 93
Barry Smart, 267, 287
Barthes, 255
Batı, 7, 8, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 22, 60, 66, 81, 82, 84, 137, 138, 140, 143, 150, 165, 166, 176, 180, 222, 225, 238, 245, 250, 253, 255, 256, 258, 260, 261, 262, 264, 265, 269, 270, 276, 286, 287, 288, 289, bâtıl itikat, 30, 33, 46, 67, 92
batılılaşma, 8
Batlamyus, 25
Baudrillard, 11, 264, 276, 278, 279, 280, 281, 288
Bauhaus Okulu, 266
Baumann, 225, 280, 286
Benedetto Croce, 63
Bentham, 32, 241
Berkeley, 33, 36, 62, 197
Bertolt Brecht, 25
bilgi teorisi, 214
bilim, 101, 103, 106, 134, (realist bilim yorumu, 105, 268), (bilimcilik, 107, 139), (bilimsel 77, 79, 87, 105, 106, 107, 117)
bilinç, 61, 117, 125, 132, 133, 143, 192, 193, 195, 197, 199, 221, 246, (bilincin yönelimselliği ilkesi, 127, 130, 133, 193, 195), (bilinç felsefesi, 116, 275), (bilinçdışı, 201, 217, 218, 219), (teknokratik bilinç, 103, 108), (transendental bilinç, 135, 150)
bilişsel, 105, 106, 117, 118, 119, 216
bireyleşim ilkesi, 179
Birleşik Devletler 13, 84,94
Bolşevik devrimi, 85
Bosanquet, 62
Bourbaki, 229
Bradley, 17, 62
Brentano, 129, 130, 131
Breuer, 217
Britanya, 13, 102
Bubner, 136
Burjuva adaleti, 108, (Burjuva ahlâkı, 88, 205), (Burjuva bilinci, 108), (burjuva değerleri, 108), (burjuva evrensel özgürlük ideali, 91), (burjuva iktisadı, 107), (burjuva sosyal bilimi, 231), (burjuvazi 87, 95, 107,238)
bürokrasi, 21, 70, 73, 93, 101, (bürokratik devlet, 21, 85, 242), (bürokratik güç ve rasyonalite, 266), (bürokratik otoritarizm, 88), (bürokratizasyon, 263)
bütünselleştirici teori, 242, 265, 272, 273
Büyük Bunalım, 84
Callinicos, 281
Camus, 14, 190, 210, 211
Carl Grünberg, 84
Carol Calligan, 300
Carver, 80

cemaat, 7, 57, 58, 71, 111
Cenevre, 84
Cezayir, 212
Chaplin, 95
Charcot, 217, 218
Ch. S. Peirce, 105, 106
Charles Taylor, 17, 26
Claude Bernard, 229
Claus Offe, 287
Collingwood, 17
Comte, 80, 87
Connor, 277, 295, 296, 297
Count von Wartenburg 140
Çekoslavakya, 263
çelikten kafes, 94
çilecilik, 185
Çin, 263, 286, 263
d'Alembert, 29
d'Holbach, 29
Dadaistler, 266
Danimarka, 168
Darwin, 80, 178, 189
Dasein, 132, 142, 143, 144, 145, 146, 193
David Copperfield, 130
David Harvey, 266
de Beauvoir, 208, 209, 210, 212, 264, 289
Dean Swift, 183
değer, 54, 101, 115, 184, 205, (değerler felsefesi, 222)
Deleuze, 190, 242, 279
deneysel, (deneysel psikoloji, 127, 128, 129, 136), (deneysel yöntem, 106)
Derrida, 11, 17, 137, 191, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 261, 275, 289
Descartes, 13, 26, 27, 29, 30, 60, 62, 126, 131, 138, 139, 149, 150, 168, 191, 193, 195, 196, 211, 214, 217, 226, 234
Dews, 125
Diderot, 29
Dieter Heinrich, 40
différance, 247, 248, 249, 253, 255
différence, 247
dil analizi, 15
dil oyunları, 161, 162, 272, 273, 274
Dilthey, 106, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 133, 136, 139, 140, 148, 149, 153, 154, 221, 224
Din 68, 69, 75, 90, 102, 172, 214, (din düşmanlığı, 177), (dinî eleştiri, 66, 79), (dinî hoşgörü, 71), (dinî küre, 173), (dinî tecrübe, 7), (dini gizemsizleştirme, 89)
Dionysiak, 179, 180, 186
Disneyland, 278
Diyalektik 59, 60, 61, 70, 73, 91, 100, 104, 114, 115, 164, 187, 215, 216, 231, 251, 260, 271, 289
dogmatizm, 86
Doğa bilimi, 12, 70, 80, 87, 100, 101, 105, 107, 116, 118, 124, 125, 139, 149, 163, 260
doğa, (doğa hâli, 45, 48), (doğal ayıklanma, 80, 178, (doğal hukuk, 113), (doğal insan, 51), (doğal özgürlük, 49, 72), (doğal tavır, 131), (doğalcılık, 124, 125, 127, 153), (doğaya dönüş, 48)
Doğu, 16, 59, 81, 88, 265
dökonstrüksiyon, 137, 245, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 289, 291, 294,
Dreyfus, 229, 234
Duns Scottus, 137

düalizm, 27, 125, (epistemolojik düalizm, 196)
dünya görüşleri felsefesi, 124
Ecole Normale, 233
Edward Said, 293
Einstein, 268
eklektizm, 267
eleştirel, 69, 89, 98, 102, 107, 275, (eleştirel felsefe, 32, 33, 38, 40, 117), (eleştirel teori, 11, 83, 89, 90, 91, 99, 101, 103, 107, 108, 111, 112),
El. Förster-Nietzsche, 189
emek,78, 101, 102, 103, 105, 271
empirik, 37, 61, 62, (empirizm, 33, 34, 42, 36, 69, 87, 117)
Endüstri devrimi, 78
Engels, 66, 72, 76, 77, 79, 80, 89, 101, 104, 263
Engizisyon, 25, 110
entellektüalizm 136, (entellektüel 95, 96, 115,117, 166,168)
Epiküros, 22
epistemoloji, 90, 91, 117, 128, 214, 215, 221, 234, (temelci epistemoloji, 150), (epistemolojik, 90, 104, 105, 131, 150, 268)
Ernst Maendel, 283
Eski Ahit, 225
estetik, 31, 44, 89, 103, 172
etik, 57, 58, 111, 114, 185, 293
Euklides, 34
Euripides, 180
evrensel, 22, 52, 56, 57, 70, 109, 111, 113, 158, 160, 216, 274
fandamentalizm, 288
farklılık, 243, 248, 288
Faşizm, 84, 95, 98, 188, 206, 262, 266
felsefe, 61, 69, 75, 79, 87, 90, 102, 137, 148, 160, 223, (felsefî bilgi, 40, 61, 191, 213, 253), (karşı-felsefe, 190), (modern felsefe, 9, 27, 28, 29, 150, 191, 234, 261, 271), (sivil felsefe, 48), (Skolastik felsefe, 15, 142), (spekülatif felsefe, 69, 89), (transendental felsefe, 215, 234)
feminizm, 209, 289, 290
fenomenalizm, 37
fenomenoloji, 10, 11, 61, 113, 124, 131, 132, 133, 134, 137, 192, 213, 227, 235, 259, (transendental fenomenoloji, 135), (fenomenolojik, 132, 133, 135, 136, 142, 150, 194, 203, 246)
feodalizm, 75, 216
Feuerbach, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 89, 112, 177, 203
Feyeraband, 268
fideizm, 164
Findlay, 62
fonksiyonalizm, 266
fonosantrizm, 247
Foucault, 8, 11, 62, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 255, 258, 261, 264, 280, 298
Fourier, 72, 89
Fovizm, 266
Frankestein, 28
Frankfurt Okulu, 8, 10, 11, 65, 66, 82, 83, 84, 86, 90, 93, 94, 95, 98, 99, 104, 108, 112, 137, 212, 232, 239, 244, 264, 274, 276, 281, 287, 289, (Frankfurt Okulu teorisyenleri, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 104, 244, 266),
Fransız, 29, 50, 52, 53, 55, 56, 66, 72, 76, 79, 102,184, 191, 206, 212, 232, 235, 238, 263, 271, 274
Frantz Fanon, 208, 212
Frederic Jameson, 267, 281, 283, 284, 285

Frederico de Onis, 267
Frege, 14, 16, 128
Freud, 94, 108, 183, 201, 203, 217, 218, 219, 220, 233, 235, 242, 291, 292
Friedrich A. Wolf, 121
Friedric Ast, 120
Gadamer, 10, 11, 137, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 162, 221, 224, 226, 256
Gaggi, 266, 268, 295, 296
Galileo, 24, 25, 35, 124
Garaudy, 232
Gayatri Spirak, 294
Geist, 59, 215, (Volkgeist, 114), (Weltgeist, 114)
Genç Hegelciler, 66, 70, 90
Gerçeküstücülük, 266
Giddens, 286, 287
Giovanni Gentile, 62
Goethe, 17, 28, 53, 55, 179, 185
Goodwin, 182
göçebe düşünce, 190
gösteren, 227, 246, 247, (gösterge, 226, 227, 228, 245, 248, 249, 250, 277)
gramatoloji, 250
Grosz, 246, 290, 292
güç istemi, 184, 185, 187, 190,
güneş merkezcilik, 25
Habermas, 8, 11, 22, 65, 66, 82, 93, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 219, 244, 247, 248, 264, 273, 275, 276, 289, 297, 300, 301
hakikat, 7, 109, 110, 127, 147, 154, 161, 168, 242, 242, 251, 252, (mutlak hakikat, 91, 236, 251), (nihaî hakikat, 215), (özgün hakikat, 150), (öznel hakikat, 116, 139, 166, 168, 169, 21)
Hannay, 170
Hayat, 120, 140, (hayat felsefesi, 113, 116, 118, 139), (hayat filozofları, 115, 116, 140)
Hebdige, 296
Hegel, 7, 9, 12, 13, 14, 16, 45, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 77, 83, 86, 90, 99, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 124, 125, 138, 139, 140, 163, 164, 171, 176, 187, 199, 215, 216, 220, 225, 231, 235, 255, 256, 260, 275
Heidegger, 10, 11, 13, 16, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 161, 190, 191, 192, 194, 199, 212, 221, 222, 223, 224, 226, 258, 261, 275, 298, 299, 300
Heisenberg, 268
Held, 92
Hélène Cixous, 292
Helvétius, 29
Herder, 7, 12, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 113, 114, 120
hermeneutik, 8, 10, 11, 106, 107, 108, 113, 120, 121, 122, 123, 133, 137, 139, 148, 149, 151, 153, 155, 156, 158, 161, 219, 220, 221, 224, 233, 235, 254, 271, (ontolojik hermeneutik, 148, 149, 224)
Hitler, 84, 134, 223
Hobbes, 30, 48, 49, 50
Holderlin, 115
holizm, 229
Holocaust, 223, 262
Homi Bhabha, 294
Horkheimer, 83, 84, 85, 88, 90, 99, 104, 298
Hölderlin, 55
Hristiyan, 23, 170, 182, 183, 186, 189, (Hristiyanlık, 13, 67,

68, 120, 170, 175, 183, 186, 189), (nesnel Hristiyanlık, 174)
Hume, 13, 14, 15, 16, 30, 31, 32, 33, 40, 41, 52, 62, 87, 117, 126, 134, 165, 182
Husserl, 10, 11, 13, 17, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 141, 143, 150, 161, 191, 193, 194, 225, 246, 247
hümanist, 163, 177, 180, 221, 222, 233, (hümanizm, 10, 23, 24, 164, 177, 178, 213, 220, 221, 222, 223, 232, 245, 259)
Iris Marion Young, 293
ırkçılık, 209
İbrahim, 173, 174
idealizm, 36, 37, 61, 69, 89, 118, 192
ideoloji, 75, 103, 107, 278
hâkim ideoloji, 103, (Marksist ideoloji teorisi, 107, 216, 233)
iktidar, 235, 236, 237, 238, 238, 240, 242, 243, (disipliner iktidar, 236, 241), (modern iktidar formları, 244), (pastoral iktidar, 239, 240, 241, 244)
iktisat, 240, (Keynesçi iktisat, 84)
ilahiyat, 24, 122
iletişim, 101, 105, 106, 108, 109, 278
ilkelcilik, 266
insan bilimleri, 31, 117, 118, 119, 125, 134, 148, 149, 151, 215, 221, 229, 234, 236, 240, (insan bilimleri felsefesi, 139)
irrasyonalizm, 116, 125, 275
İsa, 186, 188
İsaiah Berlin, 53
İskoç Aydınlanması, 13, 30
İslâm âlimleri, 23
İsmail, 173, 174
İtalya, 62, 262
Jakobenizm, 50
Jakobson, 230
James Joyce, 266
Japonya, 16
Jaspers, 190
Jean Genet, 209
Jeneoloji, 182, 183, 236, 237, 242
John Keane, 274, 287
John Searle, 99
John Stuart Mill, 17
Julia Kristeva, 291, 292, 294
Julius Caesar, 185, 188
Kamenka, 68
kamusal alan97, 102, 103, 279
Kant, 13, 14, 17, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 53, 54, 56, 58, 60, 62, 69, 74, 83, 99, 111, 117, 118, 126, 127, 137, 142, 156, 170, 181, 192, 193, 198, 200, 205, 214, 215, 234, 235,
kapitalist, 71, 77, 85, 91, 216, 276, (kapitalizm, 22, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 80, 84, 86, 87, 88, 93, 216, 217, 237, 281, 282, (çağdaş kapitalizm, 281), (çokuluslu kapitalizm, 284), (tekelci kapitalizm, 284), (devlet kapitalizmi, 85), (geç kapitalizm, 283, 284, 285), (ileri kapitalizm, 97, 102), (liberal kapitalizm, 97, 277, 281), (pazar kapitalizmi, 284), (tekelci kapitalizm, 84, 85), (tüketici kapitalizmi, 284)
Karanlık Çağ, 21
kararcılık, 103
Karl Kautsky, 82
Karl Kosch, 86
Kartezyen, 27, 30, 60, 131, 147, 150, 219, 222, 224

Katolik Kilisesi, 25, 239
Kaufmann, 179, 188
Kıta Avrupası11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 32, 40, 41, 45, 46, 53, 55, 63, 65, 66, 82, 113, 136, 212, 213, 214, 245, 269, 298
Kierkegaard, 10, 11, 115, 139, 142, 144, 145, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 187, 191, 200, 211, 214
Kilise, 25, 67, 120, 174
Kitab-ı Mukaddes, 31, 120
klâsik, 23, 24, 72, 73, 87, 89, 227, 238, 266
kolonyalizm, 223, 288
komünist, 79, 81, 85, (Komünist parti, 263), (komünizm, 75, 77, 81, 82, 84, 87, 88, 95, 187, 217, 232, 263, 264, 265, 288), (Sovyet komünizmi, 98)
konformizm, 97, 98
Kopernik, 25, 35, 38, 178, (Kopernik devrimi, 35, 38, 181)
Kuhn, 268
Küba, 16, 81, 286
Kübizm, 266
kültür, 7, 114, 124, (kitle kültürü, 96), (kültür bilimleri, 106), (kültür devrimi, 263), (kültür endüstrisi, 84, 95, 96), (kültürel değer, 114, 124), (kültürel fenomenler, 229), (kültürel şüphecilik, 125, 139)
La Mettrie, 41
La Rochefoucauld, 183, 185
Lacan, 289
Laclau, 281
Lash, 281
Leibniz, 13, 54
Lenin, 86, 217, 284, (Leninizm, 88, 98)
Leonardo da Vinci, 23
Leviathan, 48
Lévi-Strauss, 229
Levinas, 225, 226
liberal, 70, 265, 295, (liberalizm, 82, 214, 269, 270, 280, 285), (siyasî liberalizm, 70)
Linge, 121, 161
Livius, 50
Locke, 13, 29, 33, 50, 117, 134
logos, 246, 251, 252
Logosantrizm, 226, 246, 247
Lorenzer, 219
Luce Irigaray, 291,292, 294
Lukács, 85, 231
Luther, 42, 164
Lvov-Varşova Okulu, 17
Lyotard, 8, 11, 223, 264, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 281, 300
Machiavelli, 21, 239
Mao Tse-Tung, 263
Gabriel Marcel, 190
Marcel Proust, 266
Marcuse, 83, 89, 90, 94, 97, 98, 99, 104
Marks, 11, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 99, 100, 101, 103, 104, 107, 164, 170, 187, 211, 216, 217, 219, 231, 232, 235, 236, 260, 261, 263, 277, 284, 300, (Marksist entellektüeller, 281), (Marksist kabuller, 81, 85), (Marksist kategoriler, 276), (Marksist modernizasyon yorumu, 101),(Marksist ortodoksi, 86),(Marksist proje, 81, 264), (Marksist teori, 82, 281, 285), (Marksist toplum teorisi, 212)
Marksizm, 8, 10, 11, 65, 66, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 94, 101, 104, 112, 187, 206, 212, 216, 220, 221,

231, 232, 233, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 280, 281, 283, 285, 286, (devrimci Marksizm, 83), (ortodoks Marksizm, 79, 282), (postmodernist Marksizm, 281), (Sovyet Marksizmi, 85, 88), (yapısalcı Marksizm, 231)
Marlowe, 28
Marquis de Sade, 93, 211, (sadizm, 204)
materyalist, 69, (materyalist eleştiri, 74), (materyalizm, 74 mauetik', 251)
Max Scheler, 136
Max Weber, 20, 93, 94, 101, 104, 239, 244, 286
mazoşizm, 204
McCarthy, 109, 254, 256, 257
McLellan, 71
Meister Eckhart, 164
metafizik, 35, 180, 221, (düalist metafizik, 138, 169), (metafiziği aşma, 16), (metafiziğin sınırları, 259), (metafizik önyargılar, 151), (metafiziksel tuzaklar, 147, (metafiziksel yanılsama, 79, 180), (mevcudiyet metafiziği, 246, 247, 249, 254, 261)
Michael Dummett, 15
Michael Oakeshott, 296
Michael Ryan, 257
Michelangelo, 23
Michèle Le Doeuff, 290
milliyetçilik, 51, 188
modern, 19, 265, (modern Avrupa felsefesi, 12, 13), (modern Batı felsefesi, 10, 20, 221), (modern bilim, 24, 92, 124, 134, 271, 290), (modern devlet, 19, 61, 70, 272), (modern dünya, 238), (modern düşünce, 150), (modern düzen arayışı, 287), (modern epistemoloji, 60, 126, 193, 234), (modern hapishane, 240), (modern hayat, 93), (modern kurumlar, 242), (modern politika, 215), (modern tıp, 240), (modern toplum, 223, 235, 236, 239)
modernite, 7, 8, 9, 19, 22, 45, 47, 52, 55, 93, 98, 177, 223, 233, 238, 260, 261, 262, 265, 270, 274, 276, 279, 286, 288, 298, (modernite eleştirisi, 299, 270), (modernite eşiği, 238, 240), (modernitenin iki büyük ideolojisi, 268)
modernizasyon, 46
modernizm, 264, 265, 266, 270, 273, (edebî modernizm, 265), (modernleşme, 8, 60), (sanatsal modernizm, 265, 266, 273, 284)
Mondrian, 266
Montesquieu, 52
Moore, 14, 63
Mouffe, 281
muhafazakârlık, 65, 274
Musevîlik, 13, 22, 68, 225
Mussolini, 296
mutabakat, 110, (mutabakat normları, 101), (mutabakatçı hakikat teorisi, 273)
nasyonal sosyalizm 93, 223, (nasyonel sosyalistler, 84, 134)
Naziler, 223, (Nazi filozoflar, 188)
nedensellik, 15, 126, (nedenselliğin determinist yorumu, 268)
negativizm, 288
Nelson Mandela, 257
nesnelcilik, 150, 161, (nesnel bilgi 236, (nesnel bilimsellik,

88), (nesnel teori, 166), (nesnelci doğa bilimleri, 134), (nesnellik, 118, 127, 149)
Newton, 25, 28, 272
Nietzsche, 10, 11, 13, 91, 92, 137, 144, 163, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 210, 211, 212, 236, 244, 258, 261, 272, 275, 298
nihilist, 67, (nihilizm, 52, 53, 139, 177, 189, 211)
nominalist, 132, (nominalizm, 133)
Norris, 252, 253, 255, 258
Oakeshott, 17
olgusallık, 145, 203, (olgu sorunları, 15, 40)
oluş felsefesi, 249, (ontoteolojik töz, 138, (ontoloji, 143, 192, 221, (ontolojik düzey, 138), (ontolojik problem, 148)
Ortaçağ, 21, 22, 23, (Ortaçağ Hristiyanlığı, 25, 59), (Ortaçağ teolojisi, 138),(Ortaçağın dünya görüşü, 30)
otantik, 144, 145, (otantik varoluş, 145, 173), (otantik Dasein, 145), (otantiklik, 190)
Owen, 89
ötedünyacılık, 189
Öteki, 203, 204, 225, 289, (Öteki Etiği, 288)
öz, 145, 246, 251, (öz analizi, 132, (Özcülük, 232)
Özgür, 29, 41, (özgürleşme, 103, 259, 271), (özgürlük, 41, 42, 108, 110, 134, 145, 168, 169, 170, 200, 212), (Özgürlük bilinci, 59, 145, 200)
Özne, 138, 213, 224, 232, 233, 242, 280, (modern özne, 235, 242, 261), (özne felsefesi, 235, 275), (özne-nesne dikotomisi, 222), (Öznenin ademî merkezîleşmesi, 213, 215, 217, 225), (öznenin anti-hümanist eleştirisi, 233, 235, 261), (*subjectum*, 226)
öznel,150, (Öznel ifadecilik, 54, 266), (öznel tecrübe, 116), (öznel varoluş, 140), (öznelcilik, 103, 150, 161, 214),
öznelerarası 57, 102, 103,136, 151, (özneleştirme, 235), (öznellik, 113, 127, 139, 140, 167),
Palmer, 148
panaptikon, 241
Pascal, 164, 176, 184, 187
Passmore, 129
pastiş, 267, 268
Paul Connerton, 99
Picasso, 95
Pivcevic, 134
Piyetizm, 42
Platon, 13, 33, 59, 124, 137, 138, 170, 179, 188, 251, 252, 253
Popüler kültür, 95, (Popüler müzik, 97), (Popüler sanat, 97)
Poster, 207
postmodern, 260, 268, 269, 280, 288, 293, (Postmodern durum, 271, 288), (postmodern feminizm, 210, 289), (postmodern kültür, 272, 284), (postmodernist duruş, 275), (postmodernist dünya, 281), (postmodernist düşünce, 261, 281, 289), (postmodernist eleştiri, 66, 111, 295), (postmodernist sanat, 268), (postmodernist stratejiler, 298)
postmodernite, 260, 270, 273, 286, 288, (postmodernizm, 8, 10, 11, 137, 259, 260, 261, 262, 264,

267, 269, 273, 276, 283, 284, 288, 289, 294, 295, 296, 297, 298, 299), (direniş postmodernizmi, 269), (felsefî postmodernizm, 270), (hayal kırıklığı postmodernizmi, 269), (postmodernlik ruhu, 274), (tepki postmodernizmi, 269)
postyapısalcılık, 8, 10, 11, 137, 212, 213, 232, 246, 249, 264, 270, 278, 296
pozitivist, 87, 91, 92, 117,125, (pozitivist felsefe, 14), (pozitivist sosyal bilim eleştirisi,107), (pozitivist sosyal teori, 87),
pozitivizm, 87, 103, 106, 107, 116, 118, 124, 127, 135, 140, 181, 234, 235, 246, (pozitivizm eleştirisi, 87, 88, 99, 103),
pragmatizm, 96
Proletarya, 73, 78, 85, 86, 90, 94, 107, 216, 238
Protestanlık, 60, 68, 120, 175, (Protestan Kilisesi, 214), (Protestan Reformasyonu,214)
Proudhon, 72
psikanaliz, 94, 108, 183, 217, 221, 233, 2427
psikoloji, 118, 227, 229, (psikolojik epistemoloji, 128), (psikolojik bakış açısı, 132), (psikolojistik yaklaşım, 127, 128)
psikolojizm, 123
Pythagorasçılar, 26
Quattari, 279
Rabinow, 229
Rasmussen, 275
rasyonalite, 7, 93, 99, 102, 104, 105, 117, 125, 163, 186, 258, (bilimsel rasyonalite, 41, 92, 101, 103, 139, 140), (bilişsel rasyonalite, 220), (eleştirel rasyonalite, 103), (formel rasyonalite, 101), (hesaplayıcı rasyonalite, 100), (iletişimsel rasyonalite, 105, 111, 112), (özsel rasyonalite, 101), (pratik rasyonalite, 220), (teorik rasyonalite, 115), tutucu rasyonalite, 103), (yönetsel rasyonalite, 239, 244)
rasyonalizasyon, 20, 22, 94, 104, 244, (rasyonalizasyon süreçleri, 93, 94), (rasyonalizasyon teorileri, 271), (rasyonalizasyonun yayılımı, 244)
rasyonalizm, 33, 34, 164, 213, 214 , (Aydınlanma rasyonalizmi, 55, 57, 58, 92, 126, 163, 164, 176, 177, 214, 222, 260, 300), (araçsal rasyonalizm 93, 103,104), (ekonomik rasyonalizm, 103), (felsefî rasyonalizm, 214), (formel rasyonalizasyon, 21), (eleştirel rasyonalizm, 125), (indirgeyici rasyonalizm, 160, 260), (ortodoks rasyonalizm, 8), (ölçüsüz rasyonalizm, 63)
rasyonel, (rasyonel çağ, 242), (rasyonel din, 164), (rasyonel filozoflar, 214), (rasyonel irâde, 58), (rasyonel psikoloji, 39), (rasyonel teoloji, 69)
refleksiyon, 51, 120, 150, 196
Reformasyon, 22, 23
Regine Olsen, 168
Ricardo, 72, 86
Richard Cohen, 225
Richard Rorty, 17, 199, 295, 300
Robinow, 234
Rohde, 163, 166

Roma, 20, (Roma Hukuku, 20), (Roma metinleri, 24), (Roma uygarlığı, 23
romantik, 53, 54, 172, (Romantikler, 58, 115, 116, 117), (Romantizm, 45, 53, 54, 55, 89, 117, 118)
Rosa Luxemburg, 82, 86, 284
Rousseau, 7, 12, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 75, 182, 255
rölativizm 52, 59, 91, 124,161
Rönesans, 22, 23, 177, 239
Russell, 14, 63
Ryle, 17
saçma felsefesi, 212
Saint-Simon, 89
Samuel Beckett, 261
sanat, 89, 90, (sanat teorisi, 89)
Sara Ruddick, 300
Sartre, 10, 11, 13, 14, 82, 136, 146, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 221, 222, 264
Saussure, 229, 252, 226, 228, 246, 247, 248, 250
Savigny, 115
Schiller, 17, 45, 297
Schleiermacher, 115, 121, 151, 153
Schoenberg, 97, 266
Schopenhauer, 179, 180, 185, 202
semiyoloji, 250
sentetik, 35, (sentetik doğru, 36)
sezgi, 131, 132, (sezgi formları, 39), (sezgicilik, 214)
Sheridan, 243
Sisyphos, 211, 256
sivil toplum, 70, 71, 79, 102
Smart, 236, 241, 268
Smith, 72
Sofist, 252
Sokrates, 13, 33, 124, 137, 167, 180, 188, 251, 252, (Sokratik diyaloglar, 59)
solipsizm, 144, 193, 203
Sophokles, 180
sosyal bilimler, 31, 107, 220, 240
sosyal demokrasi, 82, 263, (sosyal demokrasinin iflâsı, 81)
sosyalist, 86, (sosyalist düşünce, 263), (sosyalist gerçekçilik, 95), (sosyalist hümanizm, 232), (sosyalist öğreti, 77), (sosyalist proje, 82), (sosyalistler, 76)
sosyalizm, 84, 87, 269, 280, (Maocu sosyalizm, 263), (antiotoriter sosyalizm, 257), (ütopik sosyalizm, 76, 89)
Sovyetler Birliği, 81, 232, 263, 264, 286
söylem, 110, 236, 260, (söylem etiği, 111, 273, 300)
spekülâtif, (spekülâtif anlatı, 271), (spekülâtif idealizm, 116)
Spinoza, 13, 54, 184, 185, 186, 188
Stahl, 35
Stalin, 232, 263, (Stalinist totalitarizm, 272), (Stalinizm, 88, 232)
Stoacı düşünce, 22
Stuart Hampshire, 44
Sturrock, 248, 249
şiddet hiyerarşileri, 255
şüphe, (şüphe yöntemi, 27), (şüpheci, 131), (şüpheci idealistler, 36), (şüpheci rasyonalizm, 164)

şüphecilik, 12, 30, 124, 288, (Aydınlanma şüpheciliği, 182), (kökten şüphecilik, 27, (metodik şüphe, 126)
T. H. Green, 17, 62
tabula rasa, 33
tamalgı, 127, 132
Tanrı, 25, 68, 173, (Tanrı olma isteği, 203), (Tanrı'nın varoluşu, 29, 39), (tanrısal irâde, 200)
tarih, 7, 113, 117, 118, (materyalist tarih konsepsiyonu, 74, 75, 76, 80, 100, 187), (tarih felsefesi, 59, 60, 90, 114, 187, 270, 272, (diyalektik tarih felsefesi, 124), (eleştirel tarih felsefesi, 115), (Marksist tarih felsefesi, 236), (spekülatif tarih felsefesi, 114, 115), (şüpheci tarih felsefesi, 91), (tarihin diyalektiği, 90), (Tarihin sonu, 82), (tarihsel araştırma, 115), (tarihsel bilimler, 151), (tarihsel eskatoloji, 235)
tarihsel materyalizm, 80, 86, 91, 99, 103, 104, 231, (ortodoks tarihsel materyalizm, 212)
tarihselcilik, 113, 116, 124, 125, 139, (tarihsellik, 117, 118, 152, 224), (tarihsicilik, 187)
Taylor, 28, 54, 62
teknoloji, 100, 101, 103, 137, (teknolojik tavır, 223), (teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti, 221)
teoloji, 31, 69
teori, 79, 163, 165, 166, 231, 244, (bilimsel teori, 105, 143), (teori ve pratik ilişkisi, 243), (teoriler çokluğu, 243), (teorinin politiğe angaje rolü, 85), (teorik bilgi, 165), (teorik dünya yorumu, 166), (teorik kesinlik, 168), (teorik tavır, 124), (teorik yaklaşım, 167)
Terör, 50, 58
Tertullianus, 165
theoria, 145, 165
tin, 59, 61, 62, 114, 124, (Tin bilimleri, 149), (tinin diyalektiği, 74, 271), (tinin fenomenolojisi, 171),
Torricelli, 35
totalitarizm, 211, 272, 288
Toynbee, 268
töz, 140, (tözsel ego, 197), (tözsel varoluş, 248)
transendental, 35, 127, (transendantal anlam, 250), (transendental argüman, 40), (transendental ayırım, 37, 38), (transendental bilgi, 36), (transendental dedüksiyon, 39, 40, 127, 215), (transendental iddialar, 151), (transendental idealizm, 36, 37, 60, 62), (transendental özne, 74, 100, 225), (transendental pragmatizm, 105), (transendental realist, 38), (transendental yöntem, 126), (transendentalizm, 193)
tüketim çılgınlığı, 279, (tüketim toplumu, 276, 277)
tümeller problemi, 132
Urry, 281
üretim güçleri, 75, 101, 103, (üretim ilişkileri, 75, 101, 103), (üretim kategorisi, 103), (üretim süreci, 105), (üretim tarzı, 74, 103, 216)
üstanlatı, 270, 271, (üstanlatılara inançsızlık, 272)
üstyapı, 102, (üstyapı unsurları, 81), (üstyapı programı, 98)

ütopik, (ütopik deneyler, 76), (ütopik siyasî düşünce, 89), (ütopik sosyalistler, 76, 77)
Varlık, 140, 142, 146, 222, (varlığı unutmuşluk, 147), (varlığın çobanı, 147), (Varlığın fenomenolojisi, 136), (Varlık felsefesi, 249), (varlık hermeneutiği, 222), (varlık için endişelenme, 223), (varlık problemi,139), (Varlık sorusu, 140, 141), (varlık ufukları, 225),
varoluş, 115, 142, (varoluş küreleri, 172), (varoluş problemi, 166, 175), (varoluşçu felsefe, 146), (varoluşçu özgürlük fildzofu, 191), (varoluşçular, 144, 169), (varoluşçuluk, 8, 10, 11, 163, 190, 208, 213, 226, 259), (varoluşun anlamı, 187), (varoluşun boşluğu, 211), (varoluşun indirgenemezliği, 139), (varoluşun saçmalığı, 210)
Vico, 119
Vietnam, 206
Viyana 94, (Viyana Çevresi, 16)
Voltaire, 29, 67
Waddington, 229
Wagner, 203
Walter Benjamin, 95, 266, 267
Webern, 97
White, 298, 300
Whitehead, 14
Winckelmann, 179
Wittgenstein, 16, 99, 161, 162
Wrigt Mills, 268
yabancılaşma, 73
yapısalcı, (yapısalcı analiz, 232), (yapısalcı anlam yorumu, 228, 246), (yapısalcı kabuller, 245), (yapısalcılar, 229)
yapısalcılık, 10, 11, 212, 213, 227, 229, 232, 235, 246, 249, 261, 270
yararcılık, 214
yaşama dünyası, 103, 134, 135, 143, 150, 151, 161
Yeni, (Yeni Düzen, 84), (yeni kolonyalizm, 257), (yeni korporatizm, 84), (Yeni Sol, 98, 269), (yeni-muhafazakarlık, 269)
yorum, 113, 119, 121, 122, 149, 152, 154, 254, (yorum pratiği, 153, 154), (yorumcu, 151), (yorumcunun öznelliği, 152), (yorumlama, 148, 154, 157, 159, 235), (yorumlar düzeni, 254), (yorumlayıcı ufuk, 153)
yöntem, (yöntem dogmatizmi, 150, 151, 152), (Yöntem düşüncesi, 149), (yöntemin dogmatik taşlaşması, 86), (yöntemli bilim, 149, 150), (yöntemli olmayan bilimler, 149)
Yunan, 20, 59, (Yunan bilimi, 23), (Yunan kültürü, 55), (Yunan trajedisi, 178), (Yunan uygarlığı, 23), (Yunanlılar, 22, 47)
Zihin, 62, 114, 118, (örümcek-zihin görüşü, 192) , (zihin fenomenolojisi, 61), (zihin-beden düalizmi, 217), (zihinsel edim, 129, 130), (zihinsel fenomen, 129, 131, 132, 141, 218), (zihne ilişkin tözleştirme, 91), (zihnin nesneleştirimi, 120, 133)

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya

Türkçesi: Ahmet Cevizci

"*Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* etkileyici bir metin. Dili açık ve anlaşılır; Kant – sonrası Avrupa felsefesinin bütün ana geleneklerini ve büyük düşünürlerin çoğunu ele alıyor.Hem genel okuyucu hem de felsefeye yeni başlayanlar için etkileyici."

Peter Dews, Universal of Essex

"Bu kitapta Kıta Avrupası felsefesine girişten daha fazlası var; bu onu ilginç ve önemli hâle getiriyor."

Phillip Petit, Australian National University

Bu kitap Kıta felsefesi geleneği konusunda açık, özlü ve kolay okunabilir bir giriş kitabı. Habermas, Foucault, Derrida, Heidegger, Sartre ve Nietzsche gibi büyük isimlerin metinleri için kapsamlı ve kullanışlı bir kılavuz. Bu metin aynı zamanda, ilgili şahsiyetlerin düşüncelerini, Aydınlanma sonrası Kıta felsefesinin gelişiminin tutarlı ve kapsamlı bir izahı içinde konumlandırıyor.

İçeriği modernitenin karakteri, Aydınlanma ve Kıta Avrupasındaki eleştirileri; marksizm, Frankfurt Okulu ve Habermas; hermeneutik ve fenomenoloji; varoluşçuluk; yapısalcılık ve postyapısalcılık; postmodernizm... İlaveten Kant, Hegel, Dilthey, Husserl, Gadamer, Kierkegaard, De Beauvoir ve Lyotard'ın fikirleri ile ilgili kuşatıcı tartışmalar...

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, hem kıta felsefesi hem de bu gelenekteki büyük düşünürler ve ana yaklaşımlarla ilgili derslerde "ders kitabı" olarak kullanılmaya elverişli bir metin. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, teoloji, edebiyat ve kültür incelemeleri dahil, Kıta felsefesinin etkisi altında kalmış bir çok disiplinde faaliyet gösteren öğrenci ve akademisyenler için de yararlı bir kitap olma özelliğini taşıyor.

David WEST: Avustralya Ulusal Üniversitesinde (Australian National University) siyaset teorisi alanında öğretim görevlisi.

Paradigma Yayıncılık