Toplum Düşüncesinde *Görecilik*

ÖMER SAY

kaknüs
sosyoloji

Yrd. Doç. Dr. ÖMER SAY

1965 yılında Sivas/Gürün'de doğdu. İlk ve orta öğreniinini Gürün'de tamamladı. 1982 yılında İstanbul Üniversitesi, Fen Fakültesi, Fizik bölümüne kaydoldu. 1984 yılında, aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi, Felsefe bölümünde öğreniinine devam etmeye başladı. 1988-1989 yıllarında bir yıl süreyle yabancı dil öğrenimi için İngiltere'de bulundu. Bir süre özel sektörde çalıştı. 1993 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesine araştırma görevlisi olarak atandı. 1999 yılına kadar aynı üniversitede görev yaptı. 1999 yılından 2009 yılına kadar Karaelmas Üniversitesi, Ereğli Eğitim Fakültesinde yardımcı doçent olarak öğretim üyeliği yaptı. Halen Karabük Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji bölümünde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

Yayınlanmış Eserleri:

Milli Devlet Kültrü (Araştırma-İnceleme, Kaknüs Yayınları, 1998), **Bozkırda Günyüzü** (Öykü, Kaknüs Yayınları, 2010)

kaknüs yayınları: 518
sosyoloji serisi: 6

ısbn: 978-975-256-309-4

1. basım; 2010, istanbul
yayıncı sertifika no: 11216

kitabın adı: toplumu düşüncesinde görecilik
yazarı: yrd. doç. dr. ömer say

yayın yönetmeni: seda darcan çiftçi
teknik hazırlık: yusuf yağ
kapak düzeni: fuat fidan
iç baskı: alemdar ofset
kapak baskı: milsan
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları
kızkulesi yayıncılık, tanıtım, hiz., san. ve tic., ltd., şti.
merkez: mimar sinan mah., selami ali efendi cad., no: 5, üsküdar, istanbul
tel: (0 216) 492 59 74/75 faks: 334 61 48
www.kaknus.com.tr e-posta: kitap@kaknus.com.tr
dağıtım: çatalçeşme sk., defne han, no: 27/3, cağaloğlu, istanbul
tel: (0 212) 520 49 27 faks: 520 49 28
www.kaknus.com.tr e-posta: satis@kaknus.com.tr

TOPLUM DÜŞÜNCESİNDE GÖRECİLİK

Yrd. Doç. Dr. Ömer SAY

İçindekiler

GİRİŞ 7

YİRMİNCİ YÜZYILDA GELENEKSEL BATI
DÜŞÜNCESİ VE MODERN BİLİM 19

Modern Bilim ve Güvensizlik 19

Yirminci Yüzyılda Geleneksel Düşüncenin Görünümü 22

Husserl ve Fenomenolojinin Geleneksel Batı Düşüncesindeki Yeri 25

Heidegger ve Geleneksel Düşüncenin Yeniden Kuruluşu 34

Bilimsel Bilginin Dönüşümü ve Fizik 44

Görelilik 48

Kuantum Teorisi 51

BİLGİ VE İDEOLOJİ 59

YİRMİNCİ YÜZYILDA TOPLUM DÜŞÜNCESİ 69

Kimlik Birey ve Toplum 69

Bilgi Sosyoloji ve Tarihsel Gelişimi 77

Bilgi Sosyolojinde Nesnelci Bir Düşünür: Mannheim 80

Bilimsel Bilgide Nesnelliğin Reddi 86

Nietzsche ve Göreci Eşik 99

Göreciliğe Köprü: Fankfurt Okulu 110
Görecilik..... 123
Kuhn ve Paradigma Kavramının Görecilik İçindeki Yeri 126
Feyerabend ve Yöntem Sorununun Göreciliğe Katkısı 130
Yorumbilgi ve Anlamın Sonsuz Çokluğu 134
Gadamer ve Önyargının Bağlamı..... 138
Modern Toplum ve Görecilik Bağlamında Referans Kayması.. 144
Althusser ve Marksizmin Çoğulculuğa Uyarlanması 149
Foucault ve Göreciliğin 'Söylem'i..... 156
Derrida Yapısökümü ve Tarihin Yeniden Keşfi..... 162

SONSÖZ 169

KAYNAKLAR 173

Giriş

Yirminci yüzyılda toplum düşüncesinde modernizmle paralel olarak gelişmiş olan bütüncül yaklaşımlar sert eleştirlere muhatap olmuştur. Çağımızda sosyal bilimler düzeyinde görecilerin toplumsal ilişkilerin çokluğuna vurgu yaparak modern toplum düşüncesine yöneltiği eleştiriler bu kitabın başlıca ilgi alanını oluşturmaktadır.

Bütüncüllük modern düşüncenin bir ürünüdür ve Yeni Çağ başlarından itibaren oluşan toplum tiplerinin yapısını bilimsel ve düşünsel gelişmelerle paralel şekilde yansıtmıştır. Yöneltilen eleştirler ise yirminci yüzyılda görülen bilimsel ve toplumsal gelişmeleri referans aldığı iddiasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu kitap, göreciliğin toplum düşüncesindeki tartışma alanı üzerine odaklanmayı amaçlamaktadır. Kitabın genel çerçevesi on dokuzuncu yüzyılın nesnelciliğinden yirminci yüzyılın ikinci yarısında baskın konuma yükselen göreciliğe hangi bilimsel ve düşünsel gelişmeler sonucunda varıldığını göstermekle sınırlı olacaktır. Bu bağlamda kavramsal analizi-

miz nesnellik, öznellik ve toplumsallık çerçevesinde gelişerek geleneksel Batı düşüncesinin yirminci yüzyıldaki görünümü, toplum düşüncesi üzerinde etkili olan bilimsel değişmeler ve görelilik konuları üzerinde yoğunlaşacaktır.

Yirminci yüzyılın bilimsel bilgiyi sorgulayan düşünsel yapısı, gerçekte on dokuzuncu yüzyıldaki nesnel doğruların keşfedildiğine inanılan katı ve teslimiyetçi bir bilimsel bakış açısını devralmıştır. On dokuzuncu yüzyıl öncesindeki diğer aydınlanmacı asır olan on sekizinci yüzyıl da kendinden eminlik konusunda farklı değildir. Her iki yüzyıldaki genel yaklaşım her şeyin gittikçe mükemmel olana doğru seyretmekte olduğudur. Modern düşünce içinde görülen bütün gelişmeler de insan için daha mükemmel olanın ortaya çıktığına şüphe duyurmayan bir inancın etrafında kümelenmektedir. Rasyonel düşünce insanın aklının hakikate ulaşmasından ve genel geçerliğinden şüphe duymamaktadır.

Elbette bilimsel bilgiye ait kabullenmeler ve sorgulamaların hepsi bilimsel teorilerden kaynaklanmaktadır. Ancak tarihi süreç içinde öne sürülen bütün teoriler genel kabul görmemiştir. Kabul gören kimi teorilerin kabul görmesi için aradan zaman geçmesi gerekmiştir. Bazı teoriler de uzun ömürleriyle dikkat çekici olmuşlardır. O halde bilimsel bilgi hakkında söylenecek sözler teorinin ne olduğunun farkında olmayı gerektirmektedir. Çünkü teorilerin ne olduğunu ve hayatımızı nasıl şekillendirdiğini anlamak kendimizi ve çevremizi anlamamız açısından önemi taşımaktadır. Michel Albert, teori kavramını şöyle açıklamaktadır: "teori, gerçek dünyadaki bir ilgi alanını açıklamayı, öngörmeyi ya da ona müdahale etmeyi kolaylaştıran bir kavramlar toplamıdır. Teoriler, şeylerin neden ve nasıl öyle olduğunu açıklar. Onları, şeylerin halihazırdaki durumunu göz önüne alarak neler olabileceğini öngörmekte kullanı-

rız."[1] Gerçekte teorilerin mevcut durumumuz ve şeylerin mevcut durumuna ait bir açıklama yaptığını kabul etmek modern düşüncenin baskın ve müdahaleci karakteriyle birleştiğinde kendine özgü bir konumu oluşturmaktadır. Böylece hem geçmişe hem de geleceğe yönelik tahminler ve yorumlar kesin bilgi çerçevesinde bir işlerlik kazanmaktadır.

Yirminci yüzyılda görülen bilimsel gelişmeler on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın hâkim paradigmalarını yerle bir etmiştir. Özellikle pozitivizmi savunanların görüşlerinin çürütülmesi üzerine birçok düşünce adamı tarafından göreli yaklaşan ve sorgulayanlar haklıymış gibi sunulmuştur. Gerçekte yaşanan sadece pozitivizmin çöküşüdür. Kuantum kuramının atomaltı fiziği ve Einstein'ın görelilik kuramları bu gelişmelerin ortaya çıkmasında önemlidir. Fakat göreliliğin fizik bilimi dışında farklı bir anlamda kullanıldığı da ayrıca üzerinde durmayı gerektirmektedir.

Öte yandan, yirminci yüzyıl boyunca doğa bilimlerinin sosyal bilimlerle daha kolay kaynaşmasını sağlayabilen yönteme ilişkin teorilerde de önemli düzeyde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kuhn, Feyerabend, Popper gibi isimler burada baş aktörler olmuşlardır. Kuhn, doğrusal bir ilerlemeciliğe karşı çıkarken Feyerabend bizzat yöntemin ne olduğunu sorgulamıştır. Popper ise yanlışlamacılık olarak adlandırdığı bir yöntemi bilimsel bilgiye ulaşmada etkili araç olarak sunarken modern bilimlerin yasalarının temellendiği tümevarım yöntemini eleştirmiştir.

Sosyal bilimlerde ise postyapısalcılık ve özellikle de postmodernizm artık hemen herkesin sıkça duyduğu terimler ol-

[1] Michael ALBERT, Düşünce Düşleri, Çev.: Aylin Onacak, Bgst Yayınları, İst., 2006, s. 9.

muştur. Modernizme bir eleştiri ve karşı duruş olarak ortaya çıkan bu akımlar yirminci yüzyılın ikinci yarısında etkili olmaya başlamışlardır. Bu gelişmeler sadece modern düşüncenin ve yaşamın dönüşmesi ve değişmesini ifade etmeleri anlamında etkili olmamıştır. Ortaya çıkan Touraine'nin deyimiyle tam bir alt üst oluştur. Ona göre, "fikirlerdeki alt üst oluş, önemli bir iktisadi ya da toplumsal kriz olmadan gerçekleşti. Söz konusu edilen, bakışımız ve bakışımıza dayatılan dönüşümleri formüle ettiğimiz ve yorumladığımız sözcükler. Değiştirilmesi gereken çözümlemenin nesnesi değil, yöntemidir. Yakın bir geçmişte çok yaygın olan fikirler, artık bize hiçbir şeyi açıklamıyor, bir anlam ifade etmiyor, aksine siyasal ve toplumsal alemi entelektüel alemden ayıran uçurumu genişletmekten başka bir işe yaramıyor."[2]

Teknolojik gelişme yirminci yüzyılın ikinci yarısında iletişimle buluştuğunda tüketimin baş döndürücü hızı her tarafı kaplamış durumdadır. Bu baş dönmesi insanın modernizmin tanımladığı toplumsal düzeyde algılanan bir varlık olmadığının açığa çıkmasıyla sonuçlanmıştır. İstenilenin ve tanımlanamın tersine gittikçe bireyci bir kültürlenme biçiminin gelişimine tanıklık edilmektedir. Öte yandan dünya artık bu kültürlenme şeklinden şikâyetçi olmaya başlasa da kurumsal düzeyde bireyciliğin artmasına yönelik her türlü desteği sağlamaya devam etmektedir. Yakın zamana kadar modern toplumlarda soydan gelimli ayrıcalıkları ve dinsel bağlılıkları bertaraf etmek için gerekli görülen bireyselleştirici ilişkiler istenmeclik bir yola girmiştir. Bununla birlikte yapılan şikâyetler de çözüm bulmak için değil sadece beğenmezliği dile getirme şekli ola-

2 Alain TOURAINE, Başka Türlü Düşünmek, Çev.: Mehmet Moralı, Kırmızı Yayınları, İst., 2008, s. 14.

rak kendini göstermektedir. Bireysel istekler ve kişisel tutkular göreci yöntemle buluşarak meydan okumaya dönüşmüştür. Bu görecilik biçimi modernizme ve pozitivizme galip geldiği için sanki toplumsal düzeyde olan her şey modernizmin bir ürünümüymüş gibi terk edilmektedir.

Ortaya çıkan koşullarda her kurumun ve grubun kendi başının çaresine bakması istenmektedir. Bu durum bir gereklilik olarak görülmekte ve gösterilmektedir. Bu yönlendirmenin bir sonucu olarak bütün kurumlar sadece kendi geleceklerine ilişkin çözümler üretmeye çalışmaktadırlar ama hiçbiri kalıcı olamamaktadır. Sözgelimi devletler insan nüfusuna ihtiyaç duyduğu sayısal bir kitle ve işgücü potansiyeli olarak bakmaktadırlar ve bunun bir sonucu olarak da özellikle Batı Avrupa'da aileye tanınan haklar artık çocuklu olarak birlikte yaşayanlara da tanınmaya başlanmıştır. Üretilen tüm çözüm, ancak ve sadece nüfusun azalmamasına yöneliktir. Bu çerçevede bütün kurumlar arasında aile kurumu çok küçük bir kurum olduğu için kendi başına bir çözüm üretemeyip yalnız kalmıştır. Eğitim kurumu kendi derdindedir ve sadece hem eğlendirici hem de ilgi çekici olmayı amaçlamaktadır. Asıl amaç eğitim görenlerin aldıkları eğitimden vazgeçmemelerini sağlamaya yönelik olmaktadır. Her iş kolunda bir işi yapabilmek ancak diplomayla mümkün hale gelmektedir. Siyaset kurumu bireysel hırsların yoğunlaştığı alanlar gibidir ve on dokuzuncu yüzyıl bürokrasisi ile yirmi birinci yüzyıl bireyselliği arasında sıkışmış kalmıştır. Ancak herkesin koşmak zorunda olduğu bir hedef vardır: Daha çok kazanmak. Bunun için daha çok verimliliği sağlayan rekabet, savaş, baskı türleri insanların kabulleneceği bir tarzda olumlu olarak sunulmaktadır.

Bütün bunlara nelerin neden olduğu ayrı bir tartışma konusu olarak değerlendirilse de Swingewood'un belirttiği gibi

sosyolojik düşüncede yirminci yüzyılda hâkim olan iki ana eğilim Marksizm ve yapısalcılık bireyselliğe doğru giden bu gelişmeleri küçümsemiş ve anlayamamıştır. Her ne kadar Marksizmin yabancılaşma kavramı bizzat bireyin yabancılaşmasına acımayla yaklaşsa da bireysel olan her ne var ise üretmek istediği çözüme dâhil edememiştir. Swingewood'a göre, yirminci yüzyıl Marksizminin ana eğilimleri, yani bir yanda öznenin yabancılaşması ve insani özün boşaltılmasına duyulan ilgiden hareket eden hümanist biçim ile öbür yanda yapısalcılıkla bağlantılı olan ve yapısal adı verilen iki biçimden oluşmaktadır. Bunların her ikisi de, insan öznenin toplumu demokratikleşme, insanileştirme ve aşağıdan gerçekleştirilen kolektivist, demokratik değişim zorunluluğunu anlama yeteneğini küçümsemiştir.[3] Swingewood'un söylediklerine ilave olarak eklemekte fayda var ki günümüzde ise postyapısalcılık olarak bilinen yaklaşım da bireyselliğin gelişimini küçümsemeye devam etmektedir. Modernizmin ayrı bir tarzda önem verdiği bireyselleşme, geçmişte koyduğu hedefin yönü dışındaki bir rotada olmak üzere halen devam etmektedir.

Touraine'e göre, önceki imparatorluklardan günümüze gelinceye kadar değişmelerin seyri şu şekilde olmuştur: "Önceki imparatorluklar toplum düzenlerinin korunmasına kapanmışken, Batı tüm kaynaklarını fetihçi bir seçkinler grubunun elinde yoğunlaştırdı. O da, doğaya bilim ve teknikle hâkim oldu; uzayı iletişimle, toprağı savaşlarla fethetti. Böylece, maldi araçlar ve refah biriktirdi. Kaynakların aşırı silahlanmış bir savaşçı beclende toplanmasının karşılığı, diğer kategoriler için, genel bir aşağılık statüsünün yaratılması oldu: Emekçiler, ka-

3 Alan SWINGEWOOD, Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, Çev.: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 370

dınlar, sömürge halkları ve çocuklar. Bu birkaç sözcük Batının tarihini özetler."[4] Bu ifadeleriyle Tourain, modern Batı toplumunun kendi düzeninin geniş kitleler tarafından sağlanabilecek korunmasını unuttuğunu söylemektedir. Bugün de çözüm bulunamamaktadır. Oysa gerçekte Batı, toplum düzenini önemsemeyi unutmamış ama toplum düzenini devam etmesini istemediği Orta Çağ toplum düşüncesi ile karıştırmıştır. Aristokratik yapı üzerinde egemen olan üç etken din, kan ve toprak bağı minimize edilmiş, bunlar ancak modern düşünceye hizmet etmeye yaradıkları ölçüde önem kazanmaktaydı.

Pozitivistlerin bilgi ve toplum ilişkilerine ait genel yaklaşımlarını, genel geçer bilimsel veya nesnel bilgiyi inançtan ayırt etme amaçları oldukça açık bir şekilde ortaya koyar. Bilgiyi toplumsal bir çerçevede tanımlamaya çalışmaları kendi toplumsal yapılarına ilişkin örgütlenme biçimleri ile paralellik taşır. Toplum ve bilgi arasındaki bağ bir toplumdaki inançların, kültürün ve haliyle ideolojik bakışın niteliğinin ortaya konmasını gerektirecektir. Öte yandan ideolojinin ne anlama geldiğine ilişkin olarak yakın geçmişte ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Kimi zaman olumsuz düşünce biçimi olarak sunulurken kimi zaman önemli fikir niteliği ile karşımıza çıkmıştır. Hakikat ile ideoloji, felsefi düşünce ile ideoloji, yorum ile ideoloji arasındaki ilginin ne olup olmadığı bilginin toplumsal yönünü dolaysız bir şekilde ilgilendirmektedir. Bu nedenle ideoloji ile bilgi arasındaki ilginin toplum düşüncesinde ele alınması gerekmektedir ancak bu önem herhangi bir ideolojinin referans noktası olarak görülmeden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Modern düşünce biçiminin yakın geçmişte çok barışık bir tutumla yaklaştığı pozitivizm, nesnel bil-

[4] TOURAINE Alain, Başka Türlü Düşünmek, a.g.e. s. 129-130.

giyi elde etmenin yollarından birinin de ideolojinin ve inancın uzağında kalma gerekliliği olduğunu öğütlerken nesnelliği bir inanca dönüştürmekten de geri durmamıştır.

Dünyada görülen sosyo-kültürel ve politik değişmeler, kuşkusuz başka değişmelerle eş zamanlı ve birbirleriyle ilişkili olarak meydana gelmektedir. Bugün için değişmelerin eş zamanlı olduğunu varsayan böyle bir önerme hiçbir karşı önermeyi hemen akla getirmemektedir. Çünkü birçok şeyin bir arada ve birbirleriyle etkileşim içinde olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Bu kabul etmeye paralel olarak geçmişteki haliyle devam eden bilimsel alanların bağımsız araştırma biçimlerinin yanı sıra artık günümüzde disiplinlerarası incelemelere doğru artan bir eğilim ortaya çıkmaktadır. Başka deyişle bilimsel incelemeler tek bakışlı bir tarzla ele alınmaktadır. Aydınlanma öncesindeki gibi bilimin geneline yönelik bir tek bakışlılık değil burada söz konusu olan. Hâlâ doğa bilimleri ile insani bilimler birbirinden ayrı tutulmaktadır. Ancak, en azından sosyal bilimlerde bilimsel alanların birbirine muhtaçlığına vurgunun yapıldığı şekliyle çalışmalar ağırlık kazanmaktadır. Kimi zaman bu çalışmalar sosyal psikoloji, kültür tarihi, beşeri coğrafya, sosyal politika gibi adlandırmalarla da kendini göstermektedir.

Günümüzde disiplinlerarası çalışmaların ötesinde, bir bilim alanına ait araştırma yöntemi de kendi içinde çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Aydınlanma düşüncesinin daha ilk zamanlarında, doğa bilimlerinin tümevarım yöntemi uygulamalarıyla, deneye ve gözleme dayanan genel geçer yasalar ortaya koyması doğa bilimcilerin kendi bilimlerinin kesin doğruyu açıkladığını söylemelerine meydan vermiştir. Kesin doğrunun sadece doğa bilimleri içinde elde edilebileceğini savunanlara göre, doğa bilimlerinin dışında kalan bilimler kesin ve doğru

bilgiyi elde etmenin yolu değildi. Böyle bir yaklaşım, özellikle, tarih, sosyoloji, psikoloji, antropoloji iktisat gibi kısmen deneysel, kısmen de teorik çalışmalara ihtiyaç duyan modern bilimler üzerinde farklı yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Bu bilim dalları ne salt teorik bir çerçevede ele alınabilmiş ne de deneysel veya gözlemsel sayılabilmiştir. İnsani bilimlerden daha farklı olan ancak insanlara ait dolaysız bilgiyi içeren bu bilim dallarına sosyal bilimler denmiştir.

Wallerstein'a göre, sosyal bilimler nitelendirmesi ve ona ait bilginin sınırlarının ilk defa belirlenmesi on dokuzuncu yüzyıla ait bir gelişmedir. Teolojik ve felsefi bilginin kesin ve doğru bilgiyi elde etmenin yolu olmadığına ilişkin kanının doğa bilimciler arasında yaygınlaşmasıyla teolojik ve felsefi olan bilgi, insani bilimler adıyla anılmıştır. İnsani bilimlerin dışında kalan ancak kesinlikle sosyal yönü bulunan bilimler, doğa bilimleri ile insani bilimler arasında kendine ortam bulmanın yollarını aramıştır. Sosyal bilimcilerin içinden tarihçiler, tarihsel gerçekliğin formüller ya da denklemlerin içine asla sıkıştırılamayacağını söyleyerek doğa bilimlerinin genel geçer yasalar üretme yöntemlerinden uzak durmuşlardır. Onlara göre, tarihsel olaylar tekil ve kendini tekrarlamıyorlardı. Fakat on dokuzuncu yüzyılda tarihçiler, arşive dayalı yani ampirik kanıtlar kullanmalarıyla nesnel bir gerçekliğe ulaşmış olduklarını düşünmeye başlamışlardır.[5]

Sosyal bilimlerin diğer alanlarından iktisatçılar, siyasal bilimciler ve sosyologlar ilgi alanlarına göre pazar, devlet ve sivil toplum konularına ait verilerini arşivlerden daha çok bu bugün kapsamında bulabilirlerdi. Verilerin güvenirliğini ise

5 Immanuel WALLERSTEIN, Yeni Bir Sosyal Bilim İçin, Çev.:Ender Abadaoğlu, Aram Yayınları, İst., 2005. s. 19-21.

nicelikselleştirme ve dolayısıyla dikkatle toplanması sağlayacaktır. Avrupa dışında gelişen sosyal bilimlerde antropoloji ve şarkiyatçılık araştırmalarında ise yöntem yeniden tarihçilerinki ile aynılaşmaya başlamıştır. Anroploglar ilkel toplumlarda yazılı metinlere rastlayamadıklarından her halkın, dil, inanç ve gelenek itibarıyla farklı olmasından yola çıkarak halkların karmaşık dokusunun formüllere indirgenemeyeceği ve bu yüzden de genellemelerin şüpheli olacağı sonucuna varmışlardır. Böylece onlar da tarihçilerle aynı safta yer almak durumunda kalmışlardır. Şarkiyat araştırmalarında ise modern Batı dünyası kadar karmaşık olmasa bile geçmiş döneminde yüksek uygarlıklar kurmuş olup böylece yazılı metinleri, birleştirici dilleri ve dinleri olan toplumlar konu alanı olmuştur.[6]

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren belirgin şekilde ortaya çıkan ve yirminci yüzyılda kendini iyiden iyiye hissettiren uzmanlık alanlarına ait bilimsel yaklaşımlardaki zayıflıkların fark edilmesi için dünya tarihinde uzun bir zamanın geçmesi gerekmemiştir. Fakat yeni tartışmaların ortaya çıktığı dönem ise tozun dumana karıştığı bir kapalı hava durumundadır. Çünkü çözüm olarak ortaya konan gelişmelere ait üretilen cevabın belirleyicisi her şeyden önce biraz da soruyu sorduran ortam ve bu ortam hep en doğruyu yaptığına ve bulduğuna inanan bir geçmişe sahiptir.

Giddens'ın da dediği gibi, bilginin kesinlik ile eşitlenmesinin yanlış anlaşıldığı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Yine onun ifadesiyle baştanbaşa düşünümsel olarak uygulanmış bilgiyle kurulu bir dünyada yaşamaktayız. Ama aynı zamanda bu dünya, o bilginin herhangi bir unsurunun değişmeyeceğinden hiçbir zaman emin olmayacağımız bir yer durumundadır. Pop-

6 WALLERSTEIN Immanuel, Yeni Bir Sosyal Bilim İçin, a.g.e. s. 21-24.

per'ın belirttiği gibi, bütün bilimler kayan kum üzerinde durmaktadır. Bilimde hiçbir şey kesin değildir ve hiçbir şey, bilimsel çalışma bize dünyayla ilgili isteyebileceğimiz en güvenilir bilgiyi sağlasa bile, kanıtlanamaz. Günümüz koşullarında artık hiçbir bilgi, bilmenin emin olmak demek olduğu eski anlamdaki bilgi değildir.[7]

Her şeye rağmen hiçbir bilgi eski anlamına sahip olmasa da bilgide her zaman belli bir kesinliğin yer aldığını söylemek gerekiyor. Bu kesin bilgi pozitivizmin inşa etmeye çalıştığı bir mutlaklığı kapsamıyor elbette ancak dünyada her zaman kesin olan doğruların varlıkları inkâr götürmez. Pozitivizmin bilimi mutlaklaştırmaya çalışmasının yanlışlığından yola çıkarak hiçbir şeyde kesinliğin olamayacağını söylemek başka bir yanılgıya yol açmaktadır. Kısaca burada söylemek istediğimiz şey pozitivizmin yöntem yanlışlığının kesin olanın yanlışlığı olarak değerlendirilmesi başlı başına bir yanılgıyı işaret etmektedir. Kaldı ki bu yanılgılardan türetilerek hemen her alanda bir çıkarımda bulunulmak kesin doğrunun olmadığını kesin olarak kabullenmeye dönüşmektedir. Bu ise başlıbaşına bir kesinliğin açıklaması olmaktadır.

Kesinliğin ortadan kalkmış olmasından hareketle sosyal bilimlerde doğrunun ölçütü olarak belirlenebilecek bir referans noktasının olmadığı iddia edilmektedir. Bu çerçevede özellikle bilgi sosyolojisine ait tartışmalarda bilginin göreli toplumsal biçimlerin bir ürünü olarak nitelendirilmesi, bilimsel bilgide ulaşılan nihai sonuç olarak değerlendirilmektedir. Böylece bilginin, ancak ve sadece bir toplumdaki grupların yaşamı biçimlerinden ve inançlarından türeyen ve her grubun

7 GIDDENS Anthony, Modernliğin Sonuçları, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İst., 2004, s. 44.

kendince ürettiği ortak deneyim olduğu yaygın bir şekilde söylenir olmaktadır. Çağımızda sosyal bilimler alanında görecilerin söylemi bu nokta etrafında çoğalmaktadır.

Touraine çağımızın bu görüntüsünü analiz ederken post-yapısalcılarla kimi zaman benzerlik taşıyan bir yaklaşımla şunları söylemektedir: "Toplumsal ve kültürel araçlar, artık yaşanmış deneyimin her vechesini çerçeveleme gücüne sahip değil; özellikle cinselliğin denetimi neredeyse tamamen ortadan kalktı. Farklılıkları tanımayı ve azınlıkları korumayı öğreniyoruz. Tüm bu dönüşümler aynı genel dönüşmenin şekilleri: Meşruiyet, iyiyle kötünün tanımları artık laik olsunlar dinsel olsunlar, kurumlardan gelmiyor. Her yerde ve her biçim altında en çok arzulanan, bireylerin ve grupların kendi içlerinde, kurumların ürettiği her türden yasa ve her türden normun ötesinde tanınma ve saygı görme hakkına sahip olduklarının tanınması. Bu gereklilik genellikle cemaatçi bir biçim alıyor, ama daha genel bir şekilde de bireyin kendi kendini gördüğü gibi, kendi özgürlüğüne ve sorumluluğuna göre var olma hakkını talep ediyor."[8] Touraine'nin bu açıklamaları bile bir başına Giddens'ı haklı çıkarmaktadır. O da Giddens'ın dediği "baştanbaşa düşünümsel olarak uygulanmış bilgiyle kurulu bir dünyada yaşıyoruz" cümlesi etrafında yoğunlaşmaktadır.

8 TOURAINE, Başka Türlü Düşünmek, a.g.e. s. 15.

Yirminci Yüzyılda Geleneksel Batı Düşüncesi ve Modern Bilim

Modern Bilim ve Güvensizlik

Newton fiziğinin ve Kartezyen felsefenin etkisinde gelişmiş olan modern bilimin bilinen birkaç özelliği vardır. Bunlardan birincisi , "makineyi ideal olarak benimseyip (bazen bunu hayata geçirmekte zorlansa da) her şeyi mekanik eyleme indirger ve tabiatın her bir sürecinin, tıpkı makine gibi anlaşılabileceğini öne sürer."[9] İkincisi "olgulardan yasalara, görülüp duyumsanabilen tekil ayrıntılardan maddi olmayan, hayali nitelikte büyük genellemelere sıçrar."[10] Bu genellemeler de sonuçta bir yasa niteliği taşır. Belli koşullarda yapılan gözlemlerin tekrarlanan sonuçları bu yasaların ortaya çıkması için yeterlidir. Üçüncüsü tekil olarak değerlendirilen türlerin benzer özelliklerde olanları bir araya toplanarak veya benzerliklere göre değişkenler elde edilerek sınıflandırmalar yapılır.

9 Edward CARPENTER, Batı Uygarlığının Krizi, Çev.: Orhan Düz, Külliyat Yayınları, İst., 2008, s. 13.

10 A.g.e. s. 66.

Fakat artık biz biliyoruz ki artan deneyimlerimizle ortaya çıkabilecek yeni bir yasa, genelleme ve sınıflandırma türü eski kabullenmelerimizin ya ortadan kalkmasına ya da onların değişmesine yol açacaktır. Öyleyse önceki ve mevcut durumdaki kabullenişlerimizin her an yanlış olarak değerlendirilme olasılığı önümüzde bir gerçeklik olarak durmaktadır. Ancak böyle bir düşüncenin varlığı açıkça bilimsel bilgiye karşı bir güven bunalımına yol açmaktadır. Nitekim bu bunalımın bir sonucu olarak günümüzde bilimsel bilgiye karşı duyulan güvensizlik sosyal bilimler çerçevesinde göreliliğin doğru ve geçerli bir bakış açısını sunduğu yorumuna yol açmaktadır. Sadece bilimsel yasalar için değil sınıflandırmalar veya kategorize etmeler bakımından da mevcut olana yönelik güvensizlik her geçen gün kendini pekiştirerek varlığını korumaktadır.

Carpenter, genelleme ve kapsam arasındaki ilgi yönünden bu durumu dikkat çekici bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, "genelleme ne kadar geniş kapsamlı olursa, derinliği de o kadar azalır. Başka bir deyişle, karşılaştırılan varlıkların sayısı ne kadar büyürse, onların ortak özellikleri o kadar azalır."[11] Carpenter'ın bu yargısı bizi, bilimsel gerçekliğin ne olduğuna ilişkin göreliliğin aleyhine olarak anlamlı soru sormaya iter. Herhangi bir genellemenin kapsamını kasıtlı olarak zenginleştirmeye çalışmak onun geçersiz olduğunu göstermek için yeterli olur mu? Bu durumda Popper'ın yanlışlamacılık adıyla öne sürdüğü gibi bilgiyi elde etmenin dışında bir bilgiyi çürütmenin de bilginin ne olduğu tartışmasında yer alması gerekmektedir. Kaldı ki hazır bir genellemeyi böyle standart bir yöntemle çürütmek onu elde etmekten her zaman daha kolay olacaktır.

11 A.g.e. s. 67.

Bilimsel bilgiye gösterilen güvensizlik elbette sadece kapsamın genişletilmesi gibi uygulamalardan kaynaklanınamaktadır. Bilimsel bilgiye yaklaşımdaki değişmelerin zaman içinde vuku bulması olağandır. Fakat bu durumun çağımızda çok açık bir şekilde öne çıkarılmış olmasındaki en önemli neden pozitivizmin kendisi olmuştur. Çünkü o, genel geçer bilgiyi elde ettiğini savunmuştu ve bundan kuşku duyulması mümkün değildir. Pozitivizm kendini bütün inançlardan, bakış açılarından, düşünce biçimlerinden tartışmasız biçimde üstün olarak görmüştür. Pozitivizmin yanında diğerlerinin sözü bile edilemezdi. Oysa farklı zamanlarda ve koşullarda gerçekliğe bakışın farklı olacağına dair bir bilgiye insanlık sahipti. Gerçekliğe bakışın farklılığının hakikatin bizzat kendisini vermeyeceği bilinmekteydi. Bu bakış açılarının farklılığı gerçeğin farklı olmasından kaynaklanmazdı elbette. İnsanın kendi konumuna göre farklı bakmayı ve görmeyi tercih edeceği hiç de yabancılık duyulmayan bir gerçeklikti. Pozitivizmin, modern bilimin her şeyin ötesinde doğruya ulaştığı iddiası aynı zamanda onun hızlı düşüşünün nendi olmuştur.

Kuantum teorisi bir kenarda bırakılacak olursa geçmişten günümüze kadar bilimin, tasnife yol açacak kategorize etmeler yoluyla birbirleriyle ilişkili olanları bir arada toplamaya çalıştığı bilinmektedir. Genellemeler ve yasa koymaların dayanağı bu yöntemin kendisi olmuştur. Diğer taraftan düşünce dünyasında hem farklı çağlarda hem de aynı çağda yaşamış olan kişiler arasında birçok düşünsel farklılık felsefe tarihinin konusu olmuştur. Ama aynı zamanda bütün felsefe tarihinin Platon'a düşülen dipnot olduğu da söylenir. Bu bir açıdan düşünce dünyasının benzerliklerinin yanında farklılıklarının da en nihayetinde kendi farklılıklarına ait benzerlikler üzerine bina edilmiş olması anlamına gelir. Ancak, biz yirminci yüzyıldaki düşünce akımlarını

dikkate alınayı amaçladığımız için bu yüzyıldaki felsefi benzerlikler ve karşıtlıklar bizim asıl ilgi alanımızı oluşturmaktadır.

Yirminci Yüzyılda Geleneksel Düşüncenin Görünümü

Yirminci yüzyılın ilk yarısında dört düşünce akımının belirgin bir yapıda tartışma içinde olduğu görülür. Bunlardan ilki geleneksel bağlamda değerlendirilebilecek metafizik kaynaklı felsefi düşüncedir. İkincisi aydınlanma düşüncesi ve pozitivizmle birlikte anılabilecek olan bütüncül modernizm düşüncesidir. Üçüncüsü Marksizmin Lukacs ve Mannheim'cı bir çerçevede gelişen yorumudur. Dördüncüsü ise hem geleneksel metafizik-sel felsefi düşünceye ve hem de modernizme karşıt görüşler geliştirerek bütüncül yaklaşımı hedef alan çoğulcu düşüncedir.

Bu düşüncelerden ilki olan geleneksel metafiziksel düşünce Batı Avrupa felsefe geleneğinin modern bir yorumu olarak Husserl ve Heidegger'le yeniden canlılık kazanır. Görecilerin Marksizme ait düşünceleri onu yeniden yorumlayarak değiştirmeye dayanır. Modernizme karşı çıkışları onu terine çevirmek istemeleriyle ilgilidir. Geleneksel Batı metafiziğine olan bakış açıları ise onu kesinlikle kabul etmemeye dayanır. Bu bağlamda görecilerin hedefindeki asıl düşünce Husserl ve Heidegger'le canlanmış olan fenomenoloji ve fenomenolojik varoluşçuluk olmaktadır. Platondan beri süregelen geleneksel düşüncede mevcut bulunan metafizik, ona karşı çıkanlar için sadece yanlışlığın sürekliliği anlamına gelmektedir.

Corcuff'un belirttiği üzere felsefi gelenek yüzyıllar boyunca yeni bağlamlarda yeniden etkinleştirilen karşıtlıklar tarafından sık sık işlenmiştir. Böylelikle bu karşıtlık çiftleri örneğin idealizm/materyalizm, öznel/nesnel ya da bireysel/ortaklaşa gibi kavramlar felsefi geleneğin ve dolayısıyla entelektüel araç ve

gereçlerin bir parçasıdır.[12] Tarihsel süreç içinde ortaya çıkan ve yerleşen bu karşıtlık çiftlerinden çağımız açısından bazıları önem taşımaktadır. Özellikle Öz/Görünüş, Bir/Çok ve Aynı/Başka karşıtlıkları öne çıkar. Bunlar şu şekilde açıklanabilir:

Öz/Görünüş karşıtlığı, görünüşün gerçekliğin yüzeysel bir temsiline gönderimde bulunduğu, özün ise buna karşıt olarak, varlığın aslını oluşturduğu iddia edilerek açıklanır. Bir/Çok karşıtlığı ise felsefi gelenek içinde bir fenomenin tekçi bir tarzda, türdeş bir şey olarak ya da çoğulluğa vurgu yaparak ele alınması biçiminin ifade edilmesidir. Aynı/Başka karşıtlığı da, Bir/Çok karşıtlığına yakın bir şekilde fenomenleri özdeşlik açısından aynı bütünün parçası olarak gören ya da her şeyin başka bir şey olduğunu ifade eden ve indirgemeden kaçınan açıklamayla ifade edilir.[13]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi aslında ortaya konan farklılıklar ya da karşıtlıklar arasında bir benzerlik söz konusudur. Corcuff'a göre, karşıtlıkların kutupları şunlardır: 1- Var olanın temelleri olduğunu düşünenler ki kısmen kesişen öz, insan doğası, evrensel, mutlak, ya da aşkınlık gibi kavramlar buradan gelir. 2- Bu önceki fikirleri göreli kılmaya ve yapısökümüne uğratmaya çalışanlar. Birinci konumdakilerle ikinci konumdakiler arasındaki ilişki birinin diğerine üstün olduğu ve gerçeği yansıttığı düşüncesidir. Öz/görünüş, Aynı/Öteki, ya da Bir/Çok gibi klasik karşıtlıklar arasında birinci konumda olanlar, Öz'ü Görünüş üzerinde, Aynı'yı Öteki üzerinde ve Bir'i Çok üzerinde hâkim kılar. Temelci ya da evrenselci adının verilebildiği bu konumlar arasında bir aile bağı vardır. İkinci konumdakiler ise

12 Philippe CORCUFF, Siyasetin Büyük Düşünürleri, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İst., 2008, s. 12.

13 A.g.e. s. 12-13.

tersine Öz/Görünüş ikilisini çürütmeye, Aynı'ya karşı Öteki'yi ve Bir'e karşı Çok'u vurgulamaya eğilimlidirler. Bu konumlar ailesine göreci ya da yapısökümcü denilmektedir. Bunlar Jean-François Lyotard'ın postmonernite olarak nitelediği şeyden, yani 'büyük anlatıların çözülmesi' (hem Tanrısal büyük anlatılar, hem de onların halefi laikleşmiş büyük anlatılar: büyük ilerleme anlatısı, büyük akıl anlatısı, büyük komünizm anlatısı, vb) ve anlamın ufalanmasından pay alır.[14]

Geleneksel felsefe okullarından çoğu, bir hareket noktası seçimimizin bilimsel bilgi için kesinlikle önemli olduğu, zira bu temellerin, kendi üzerine kurulan her şeyi belirledikleri ön kabulünden yola çıkar.[15] Platon'dan beri devam eden felsefi düşünce kendine bir hareket noktası seçmeye eğilimliyken yirminci yüzyılda Platon öncesi Sofistlere göndermelerde bulunan çoğulcu yaklaşımlar öne çıkmaya başlamıştır. Düşünce sistemine belirlediği hareket noktasını sabit ve bir olarak belirleyenler arasında özellikle idealizmle bağlantılı olanlar veya idealizme köprü kurulabilecek düşünce biçimine ait olanlar çoğulcuların saldırı hedefinde yer almıştır. Bu saldırının en önemli nedeni ise geleneksel felsefe okullarında bilginin öznel yanının öne çıkarılmasıdır. Zira öznel bilgi metafizikle birleştiğinde bir aşkınlığa dönüşebilmektedir.

Bilgide göreliliği ve çoğulculuğu savunanlar sadece merkezi bir önemi ortaya koyacak bütün düşüncelere karşı durmuşlardır. Fakat gerçekte bir merkeze veya referans noktasına göndermede bulunan bütün düşüncelerin temelinde onlara göre, Platon'dan beri süregelen metafizik ve aşkınlığa yol açan

14 A.g.e. s.109-110.

15 Anthony GIDDENS, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, Çev.: Ünit Tatlıcan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İst., 2003, s. 177.

idealizm kaynaklı felsefe yer almaktadır. Yirminci yüzyılda klasik felsefe geleneğiyle bağı olan fenomenoloji ve varoluşçuluk bu temelden beslenmektedir. Marksizm kaynaklı düşünceler arasında da bir referans noktasına dayanan yaklaşımlar bulunsa da göreciler onu dönüştürüp çoğulculaştırmayı denemeyi tercih etmişlerdir.

Fenomenoloji ve varoluşçuluk ise görecilerin sadece karşı çıktıkları düşünce biçimleri olarak kalmıştır. Foucault, Fransa'da, 1945'den 1955'e kadar bütünüyle Fransız üniversitesi çoğunlukla Freudyen-Marksist olmayan ama Husserlyan-Marksist olan bir şeyleri inşa etme göreviyle meşguldü iddiasında bulunur ve özellikle Merleau-Ponty ve Sartre'ın kesinlikle bu eksen üzerinde çalıştığını söyler. Ona göre, Marksizmle fenomenoloji evlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak böyle bir çabadan sonra fenomenolojiden Marksizme doğru temelde dil probleminin olduğu bir hareket gelişir.[16] Bu yapısalcılığın gelişimidir ve fenomenoloji, özneyi bağımlı kılan yapısalcılar arasında ilgi görmemiştir. Zaten görmesi de beklenemezdi. Ancak her şeye rağmen burada belirtilmesi gerekir ki fenomenolojide Husserl ve yirminci yüzyıl varoluşçuluğu içinde Heidegger öznenin aşkın ve metafiziksel bilgisine yaptıkları vurguyla öz, bir ve aynı geleneğinin temsilcileri olmuşlardır.

Husserl ve Fenomenolojinin Geleneksel Batı Düşüncesindeki Yeri

Fenomenolojinin tanımını yapmak için yararlanabileceğimiz kesin bir bilgi bulunmamaktadır ancak genel anlamda fenomenoloji "fenomenlerin, yani bilince görünen şeyin, veril-

16 Michel FOUCAULT, Yapısalcılık ve Postyapısalcılık, Çev.. Ümit Umaç-Ali Utku, Birey Yayıncılık, İst., 2001. s. 15-16.

ınış olan şeyin incelenmesi anlaınına gelir."[17] Heidegger fenomenoloji için "kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması"[18] tanımını yapmıştır. Husserl'e göre, "fenomenoloji öncelikle bir yönteine ve düşünme biçimine işaret eder."[19] Lyotard fenomenolojinin dolaysız veriyi araştırdığını ve bu verinin bilincinin temel üslubunu ya da özünü açığa çıkarınaya çalıştığını söyler. Bu açığa çıkarmaya çalışmaya da yönelimsellik denir.[20] Bu haliyle de yönelimsellik gerçekte anlaınaya ilişkin bir ontolojik koşul olarak insan hayatında yer almaktadır. Çünkü kendini anlaına başkalarını anlamayla tamamlayıcı ilişki içindedir.[21]

Fenomenolojinin tanımının yapılmasındaki güçlük onun bir düşünce biçimi olarak tek bakışlı açıklamalarda bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte fenomenolojinin çerçevesini oluşturan ilk düşünür olması nedeniyle Husserl ayrı bir önem taşımaktadır. Husserl'in birbirinden farklı önemli takipçileri olmuştur, ancak, çok azı onun çizgisini devam ettirmiştir. Husserl'in temel amacı, en azından ilk yazılarında, ampirik bilgiye üstün gelen felsefi bir şema oluşturmaktı. Ona göre, ampirizm, düşüncenin özelden genele, özel deneyimlerden soyut sınıflamaya doğru nasıl ilerlediğini gösteremez. Soyut bir kavram özel bir obje veya olayla özdeşleştirile-

17 Jean-François LYOTARD, Fenomenoloji, Çev., İsmet Birkan, Dost Yayınları, Ankara, 2007, s. 9.

18 Martin HEIDEGGER, Varlık ve Zaman, Çev.:Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İst., 2008, s. 35.

19 Edmund HUSSERL, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, Çev.: Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 51

20 LYOTARD, a.g.e. s. 10.

21 GIDDENS, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, s. 33

mez ve o, hiçbir şekilde belli türden bir dizi obje veya olayın toplamı değildir.[22]

Husserl'e göre, doğal bilgi zayıf bilgilerin güçlü olanlara boyun eğmesini gerektiren bir yapıda gelişir. Güçlüler de ayakta kaldıkları sürece geçerliliklerini sürdürürler. Bilgi bir doğa olgusudur ve bilen organik varlıkların bir yaşantısıdır. Öte yandan bilgi aynı zamanda doğası gereği nesnenin bilgisidir. Bilgi, bilen öznenin bilgisidir ve onun karşısında bilinen nesneler durmaktadır.[23] Ancak bilgi üzerine düşünmeye başladığımızda kafa karışıklığı ile baş başa kalırız. Bilginin, bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olabiliriz? Bilginin anlamı ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki üzerine eleştirel ödev bilgi kuramının yapması gereken şeydir. İşte bilgikuramsal düşünce doğal bilim ile felsefe arasındaki ayrımı ortaya koyar. Onunla doğal varlık biliminin nihaî varlık bilimleri olmadığı açığa çıkar. Metafizik diye adlandırılan bu bilim, tek tek bilimlerin doğal bilgilerinin eleştirisinden doğmaktadır.[24]

Husserl, öncelikle çağımızın, bir krizin içinde olunduğunu düşünmektedir. "Mutlakların felsefe sahnesinden uzaklaşmasının, yalnız felsefe için değil, fakat uygarlık için de gerçek bir kriz doğurduğu inancındadır. Husserl'e göre, kuşkuculuk, bu durumun bir sonucudur. Nietzsche'nin göreciliği ve Dilthey'in tarihselciliğidir ki, bu kuşkuculuğu ortadan kaldıramadıktan başka, onun pekişmesine hizmet etmişlerdir. Felsefenin bilim adamları ve ampiristler tarafından reddedilmesi de, açık bir başarısızlık itirafından başka bir şey değildir."[25]

22 A.g.e. s. 39-40.

23 HUSSERL, a.g.e. s. 46-48.

24 A.g.e. s.48-51.

25 Ahmet CEVİZCİ, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 343.

Doğa bilimlerindeki gibi felsefi alanda da nesnel ve hakiki bilgiye ulaşılabilirdi. Bunun yolu Husserl'e göre, doğa bilimlerindeki gibi bizzat nesnenin varlığından ve insanın denemelerinden kaynaklanan bir bilgi biçiminin sorgulanmasıyla mümkündür. Bu yöntem nesnenin özünü kavrayan bir bilgiyi doğurabilecek bir açıklamayı hedef almalıdır. Ancak nesnenin özüne ait bu bilginin kazanılması insanın kendi mevcut güncel deneyiminin de üstünde bir konum elde etmesiyle mümkün olacaktır. Böylece Husserl, kendi çağının bunalımına ilişkin tespitini yaparak nedenini belirledikten sonra bu bunalımdan çıkış yolu olarak oluşturduğu düşünce sistemini sunar. O da bugün fenomenoloji olarak adlandırılan yaklaşımdır.

Husserl, kişinin tutarlı kalması için kendi hareket noktasını terk etmek zorunda olduğunu söyler. Aşkın olana ilişkin bilginin olanaksız olduğunu sanclığı bilginin bir önyargı olduğunu kabul etmek zorundadır.[26] Ancak ona göre, aşkın olanla bağlantılı olmak, hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılsın, fenomenin bir öz niteliğidir.[27] Husserl'e göre, bilgi yaşantıları, özleri gereği bir yönelim taşırlar. Bir şeyi kasteder, şu veya bu bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar. Nesne bilgi yaşantılarına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek, bilgi yaşantılarının bir özelliğidir.[28]

Bu nasıl mümkün olmaktadır sorusunun cevabı Husserl'in mutlak ve öze ait bilgiye ulaşmanın nasıl gerçekleştiğinin açıklamasını oluşturur. Şöyle ki ona göre, insanlar, her türlü felsefe ve bilimden önceki ortalama hayatlarında, mensubiyetlerine yönelik olarak sabitlenmiş olduklarından, öğrenci-

26 HUSSERL, a.g.e. s. 65.

27 A.g.e. s. 71.

28 A.g.e. s.79-80.

nin dünyası, işçinin dünyası veya çocuğun dünyası şeklinde adlandırılabilecek türden kendi dünyalarında yaşarlar. Bu dünyalar menfaate dayalı ufku oluşturan özel dünyalardır. İnsan özel dünyasında gördüklerini, kendisini yönlendiren menfaatlerin ışığında görür. Dolayısıyla bakışı fenomenlerin kendileri üzerinde sabit kalmaz. Onları aşarak, yaradıkları işe kayar. Yani, nesnelerin, deneyimi kazanarak yaşayan özneler-le bir ilişki içinde olabilmeleri ancak görünüm fırsatlı bir biçimde karşımıza çıkmalarına bağlıdır. Sadece bu şekilde, 'bize göre var olurlar'. Husserl'in dediği gibi, özne göreceli bir varlık sürdürürler. Ama aslında nesneler görünüm fırsatlı olarak göründüklerinden çok daha fazlasını teşkil ederler. Bu durum onlara kimliklerini verir. Ancak ve ancak bu kimlik sayesinde nesnel bir varlıkları söz konusu olabilecektir. İşte Husserl'in arzu ettiği şey de bu nesnelliği yakalamak için özel dünyalara ait kısıtlamalardan kurtulmaktır. Görünümlere tarafsızca bakabilmek ve bunlara karşı açık olabilmek için özel dünyalara ait olan kısmi ufukların tümünü aşıp, bunların hepsinin dâhil olduğu, evrensel ufuklu tek dünyanın yönlendirici bağlamına ulaşmak gerekir.[29]

Husserl'e göre, görünüm tarzları ile bilinç birbirlerine yönelik oldukları için bilinç, nesnel bir kimliğe yönlenmeye motive olur. Eğer bir evi caddeden bakarak görürsek, bu evi karşı taraftan, örneğin bahçeden de görebileceğimizi biliriz. Bu şekilde evin algısı, görünüm tarzlarından oluşan bir yönlendirme örgüsüne oturur. Bu tür yönlendirme örgülerinin her biri, hedefe yönelik bilince bir görüş imkânı sağlayan, hareket alanlarıdır. Normalde nesneler dikkatimizi kendi üzerlerine çeker-

29 Margot FLEISCHER, 20. Yüzyıl Filozofları, Çev.: Akın Kanat, İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2004, s. 127-136.

ler. Bu nedenle, tek dünya felsefi bakımdan konusallaştırılmadıkça, evrensel yönelişin kendisi, hiçbir zaman konu olarak ele alınamaz. Tek dünya bütün nesnelerin toplam alanı şeklinde nesnellik kazanır. Nesnelleştirilir. Dünyanın konusallaştırılmasının sebebi olan ufuk özelliği ise, bu şekilde daha en başta unutulur. Tek dünyanın konusallaştırılması esnasında görülen bu ufuk unutkanlığını, Husserl nesnellik olarak adlandırır. Bu nesnellik felsefi-bilimsel düşünme tarzının belirli bir biçimde normal kabul edilmesini gerektirir. Kısaca Husserl'e göre, kişilere göre görünen hususlar, bilim için önem ifade etmezler, hatta engelleyici olurlar. Önemli olan şey, konunun kendisidir, yani konunun, görünüm fırsatlılığı bağlamındaki öznellikten bağımsız yapısıdır.[30] Bu da nesnel bilginin bizzat kendisi olmaktadır.

Husserl, bilincin doğasını anlamak için, bize dünyayı özsel yönleriyle bilme olanağı verecek olan saf ya da aşkın olan bilinç alanına girmemiz gerektiğini söyler. Bilinci fenomenolojik bir biçimde ya da saf fenomen olarak veya göründüğü şekliyle incelemek durumundayızdır. Bu nedenle fenomenoloji, gözlemden çok algıyı içermekte olup, bilinç akışının bireysel bileşenlerini gözlemez, fakat zihinsel fenomenlerin özünü sezgi yoluyla kavrar. Yani, Husserl'e göre, ampiristlerinkinden farklı bir deney türü daha vardır. Bu deney türünde, fiziksel dünyanın da, zihinsel dünyanın da kapsamı içinde yer almayan belirli varlıklar, bize doğrudan ve aracısız bir biçimde verilir. Sözgelimi insan zihni kırmızılığın özünün bilincine varırken, bu özü doğrudan ve aracısız olarak kavrar.[31] Kırmızılık masanın üzerindeki bir kurutma kâğıdının kırmızılığındaki gibi

30 A.g.e. s. 134-142.

31 CEVİZCİ, a.g.e. s. 344.

başka anlamları bir yana bırakılarak kendisiyle özdeş genel hâliyle kavranır. Artık kastedilen şu veya bu değil kırmızının kendisidir. Burada artık söz konusu olan, kırmızının genel neliği veya anlamı ve onun genel görmedeki verilmişliğidir. Bilgi de kırmızı örneğindeki kadar basit olmasa da farklı biçimi ve türlerin birbirinden ayrılmasını gerektiren bir kavramayı ifade eder. Ayrıca bilgilerin birbirleriyle olan öz bağlantıları da araştırılmak zorundadır.[32]

Bu deney türünde şeylerin özleri, bize tıpkı duyu deneyindeki doğal cisimler gibi, doğrudan ve aracısız olarak verilir. Husserl, şeylerin özlerini tecrübe ettiğimiz bu deney türüne özlere ilişkin sezgi adını verir. Ona göre, biz özlere ilişkin bu sezgi aracılığıyla, kesin ve kuşku duyulamaz önermelere, sonuçlara ulaşırız.[33] Kaldı ki Husserl'e göre, genel olarak nesnenin özü, yalnızca bilgide verilmiştir ve yalnızca bilgide apaçık görülebilir. Bu apaçık görmenin kendisi en kesin anlamda bilgidir. Çünkü nesne bir torbada durur gibi bilginin içinde duran bir şey değildir. Bilgi içine bir şu bir bu konan boş bir torba değildir. Tam aksine nesne bilgide kurulmaktadır.[34]

Husserl'in geliştirdiği fenomenoloji nesnel bilginin sezgisel yolla kavranabileceğini söylemektedir. Nesnel bilgi, öznenin aşkın bir bilgiye ulaşması sonucunda elde edilebilir ki bu da öznenin deneyimlerinden kurtulmasını gerektirmektedir. Çünkü ona göre, kişiler kendi dünyasına göre görür ve bu da doğru bilgiye ulaşmada engelleyici olmaktadır. Kişinin kendi konumuna göre görme özelliğini aşması sonucunda nesnel bir bilgiye ulaşılabilir. Böylece Husserl kendi çağında subjektif

32 HUSSERL, a.g.e. s. 81-82.

33 CEVİZCİ, a.g.e. s. 344.

34 HUSSERL, a.g.e. s. 97-98.

bilgi olarak kabul edilen felsefi düşüncenin nesnellik iddiasındaki doğa bilimlerinden daha fazla ölçüde genel geçer olduğunu söylemektedir.

Husserl, nesnelliğin alışılagelen deney ve gözlemden soyutlanarak elde edilebileceğini söylerken açıkça pozitivizm ile çelişmekteydi. Öte yandan başlangıçta görecilerle birlikte hareket ediyor ve kişinin dünyayı kendi deneyimi ile kavrayacağını ve dolayısıyla bilginin özne göreceli bir konumda kalacağını söylüyordu. İşte tam da burada yirminci yüzyılın diğer düşünce biçimlerinden farklılaşıyordu. Çünkü diğerlerine göre özne, bağımlı bir konumda olduğu için yönlendirilen bir dünyada yaşamaktaydı. Bu durumda bilginin öznel bir yanından söz etmek mümkün olmamaktaydı. Husserl ise özne göreceli bilginin varlığından söz ediyor ancak bundan kurtulmak gerektiğini söylüyordu. Bu bakımdan görecilerle farklılığı iki konuda keskinleşmekteydi. Birincisi dünyada sahip olduğu birikimine göre her öznenin kendine göre bir bakışının olmasıydı. İkincisi ise öznenin bu kendi dünyasına ait bakıştan kurtulmasının nesnel bilgiye ulaşmak için gerekliliğiydi. Zira kişinin kendi dünyası önyargılarla doluydu. Yirminci yüzyıldaki görecilerin öne sürdüğü görelilik biçimi ise öznenin görceli bakışını ifade etmemektedir. Onlara göre, özne, içinde yaşadığı gruptan bağımsız olamayacağı için ilişkilerini geliştirdiği grubun bakış açısına bağımlıdır. Görecilerin nesnelliği kabul etmeyen tutumu Husserl için önyargılar anlamına gelmekteydi. Husserl'in görecilerden ayrılan yanı önce özneyi öne çıkarması sonra da öznenin kişisel deneyimini aşarak nesnel bilgiye ulaşmasıdır. Üstelik bu nesnellik aşkın bir bilgi türüdür.

Bütün bunların yanı sıra nesnelerin göründüklerinden çok daha fazlasını teşkil ettiğini iddia etmek modern bilimin nesnellik iddiasına gölge düşürmektedir. Her öznenin görünenle

yetinmeyip onu unutarak yapacağı sezgisel kavrama gerçek bilgiye ulaşmanın yöntemi olacağına göre bu yaklaşım Platon'dan beri devam eden metafiziğin farklı bir söylemidir. Platon nesnelerin bize hakikati veremeyeceğini söylerken Husserl ise nesnelerin özünü kavramanın yöntemini sunmaktadır. Her ikisi de görünenin ötesine ait farklı bakış açısı sunsalar da görünenin sağlayacağı bilginin yetersizliğini açıkça dile getirir. Metafiziksel olan bu bilgi türü hiçbir zaman test edilemeyecek bir bilgi türü olduğu için aynı zamanda modern bilim ve düşünce açısından yanlışlanması da güç olan bir düşünce biçimidir. Ancak sonuçta söylenecek şey bu düşünce biçiminin bilginin öznenin aşkınlığıyla elde edilebileceğini söylemesi nedeniyle onun modernizmden ve modernizme karşı olan görecilikten ayrı olduğudur.

Fenomenolojinin bilgi sosyolojisi açısından sahip olduğu önem Alfred Schutz'la birlikte açığa çıkmıştır. Schutz'un temel tezi: her türlü bilgi, tanımı gereği sosyaldir veya onun terimleriyle ifade edersek, öznelerarasıdır. Schutz'un bireyci paradigmaya olan bağlılığı, Husserlci fenomenolojinin bütün anlam birey ego'nun yönelimsel edimleriyle inşa edilir tarzındaki temel postülasından kaynaklanmaktadır. Schutz'un toplum teorisi, Husserlci fenomenolojiye dayanır ve o, son tahlilde anlamayı bireysel yönelimselliğe göre tanımlanır.[35]

Schutz'un toplum teorisinin öznelerarası ilişkiye dayanması ilk bakışta modern toplumun zaten bireylerin varlığından yola çıkmış olduğu tezini doğrular şekilde gözükmektedir. Oysa gerçekte yirminci yüzyılın toplum teorisinde çekişme toplumun temelinde özne ve gruplar arasındaki bir reka-

35 Susan HEKMAN, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Çev.: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İst., 1999, s. 44-46.

bettir. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Batı Avrupa kaynaklı toplum düşüncesinde modern toplumlarda bireyin bağımlı bir kişilik biçimi içinde yaşadıkları söylenegelmiştir ancak teoriler hiçbir şekilde bireyin varlığı temelinden kurulmamıştır. Yapılan şey ya yapısalcılarda ve Frankfurt Okulu'nda olduğu gibi modern toplum teorisinin bütüncü karakterinin ve tek bir merkezi yapısının eleştirisi ya da postyapısalcılarda olduğu gibi belli grupların veya mikro örgütlenmelerin toplumsal dokuyu meydana getirdiğini iddia etmektir. Her iki durumda da öznenin, dolayısıyla bireyin toplum teorisinde bir temele alındığı söylenemez. Oysa Schutz'un yaklaşımı toplum teorisinde bireyi merkeze alan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda yirminci yüzyılın göreci toplum teorilerinin karşısında yer alan bir özellik gösterir.

Heidegger ve Geleneksel Düşüncenin Yeniden Kuruluşu

Heidegger, Batı düşüncesi içinde geleneksel yaklaşımları farklı düşünme biçimiyle yorumlamaya çalışan bir filozoftur. Anlaşılması oldukça zordur çünkü bizzat bilginin kaynağını varlık konusuna inerek ele alır. Buradaki varlık, Tanrı, insan ve nesneler anlamında zenginliğin içinde yer alır. Ayrıca varlıkla zaman ilişkisi ve Batı düşüncesinde varlığın teorik pratik ayrımından kaynaklanan gelişimi Heidegger'in ilgilendiği başlıca konulardır. Aslında bu, hem Doğu hem de Batı düşüncesinin geçmişten beri üzerinde durduğu bir konudur ve Heidegger bu konuyu yeniden Batı düşüncesi içinde anlamlandırmaya çalışır. Varlık kavramının metafizik boyutu da Heidegger'in konu alanı içindedir ve bunu hiçlik kavramı ile anlamlandırmanın peşindedir.

Heidegger'in farklılığı, varlığı bizzat varlığın açınımı olarak ele almasından kaynaklanır. Eski Yunan düşüncesinden beri Batı felsefesi "insanın kendini anlamasının hep bir theoria'dan, bir transandantal Ben'den hareketle mümkün olacağını"[36] sanmasından kaynak bulmaktadır. Theoria eski Yunan geleneğinde insanın kendini dini törenleri seyrederek pratik bir amaç taşımadan dışarıdan, kendini yabancılaştırarak seyretmesidir. Bu durumda insan dışarıda kalan olmaktadır.

Oysa Heidegger'e göre, insan, tarihsel bir konum içerisinde yaşamaktadır ve transandantal Ben somut varlığı aşan, onu kuran bir şey değildir. Batı düşüncesi aşkın bir özneden hareketle varlığa bakmaktadır ve varlığın kavranması öznenin açınımıyla mümkündür. Fenomenolojinin de bizzat yaptığı şey budur. Oysa Heidegger'de "varlık insanın tasavvuruna verilmemiştir."[37] Heidegger'in varlık kavramına yaklaşımında öncelikle Aristoteles'le karşılaşırız. Aristoteles'in varlığa bakışı Heidegger'in varlık konusunda söyleyeceklerine ilişkin olarak onun önünü açar. Aristoteles'e göre, bir varlık bilimini mümkün kılan şey, yönlendirici bir tarzda hareket ve varlığın çok sayıdaki anlamlarını bir anlam düzeni içine sokmaktır. Bu yönlendirici anlam, aynı zamanda ontolojiyi teolojiye bağlayan şeydir. Çünkü kesin bir anlam düzenlemesi için, her tekil anlam kesinlikle belirlenmiş olan esas anlamla bir bağıntı içindedir. Kaldı ki Aristoteles felsefesinin ve Hristiyanlığın uzlaşımı olan Orta Çağ felsefesinin ana yönelimi de varolan her şeyin varlığını esas varolan Tanrı'dan bir pay almaya borçlu olmasıdır.[38]

36 Otto PÖGGELER; Beda ALLEMAN, Heidegger Üzerine İki Yazı, Çev.: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İst., 2006, s. 24.

37 A.g.e. s. 30.

38 A.g.e. s. 53-54.

Heidegger'e göre, varolan kendisini ancak bir varlık içinde gösterebilmektedir. İnsan, kendi kendisi ile ve şeylerle ilişkide olabilendir ve bu ilişkide olabilme imkânı onu Dasein kılar. Dasein'ın özü kendi varoluşunda yatmaktadır. Dasein özsel olarak kendi kendini seçebilmekte, kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya görünürde kazanma imkânına sahip olabilmektedir.[39] Varolanın varlık içinde kendini gösterebilmesi çok çeşitlilik arz eder ve böylece Dasein kendi kendisiyle ve şeylerle kurduğu ilişkinin bu çok çeşitlilik içinde bir çeşit olduğunu kavrar. Bu, Dasein'in diğer çeşitli kendini göstermelere açık olduğunu göstermektedir. Dasein olarak insan bu açıklığın farkında olan bir varolandır. O halde insanın anlamı varlık içinde şeylerle ve kendisiyle olandır. Dasein aynı zamanda şeylerle, kendisiyle ve diğer Daseinlarla ilişki içindedir.[40] Heidegger'ın bu yaklaşımı onun theoria'dan ayrılma amacını gösterir. Ona göre, insan bizzat teorik ve pratik olanla iç içedir. Dasein'ın hem kendisiyle hem şeylerle hem de diğer Dasein'larla ilişki içinde olması teori ve pratik ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Böylece aslında özne-nesne ayrılığından uzaklaşılmaktadır. Bu durumda neyin öznel neyin nesnel bilgi olacağını söylemek de imkânsızlaşmaktadır.

Dasein'la ilgili olarak üç ayrı varoluşsal yapı görülmektedir: Existans, olgusallık ve düşmüşlük. Heidegger, yaşamı boyunca akıntıya kapılıp giden insanların sözde varoluşuna karşı, gerçekten varolmak için bireysel seçimin önemini vurgulayan Kierkegaard'dan yararlanarak kişinin kendisini öne sürebilmesi, seçimler yapabilmesi durumuna, Dasein'ın varlığı adını verir. Çünkü seçim yaparak Dasein burada olma durumunu

39 HEIDEGGER, Varlık ve Zaman, s. 43.

40 PÖGGELER; ALLEMAN, a.g.e. s. 58.

yerine getirmektedir. Buna karşın, kişinin gündelik rutin içinde kaybolması eğilimine, Heidegger düşmüşlük adını verir. Düşmüşlük de Dasein'ın, Heidegger'in olgusallık adını verdiği, başka bir varoluşsal yapısı tarafından sınırlanması anlamına gelir. Buna göre, insan varlıkları, kendileri için daha önceden bir takım ödevlerin belirlendiği dünyada yaşamaktadırlar.[41]

Düşkünlük, dünya içinde varolma imkânından başka bir şey değildir. Dasein'ın vasati gündeliği, dünya içinde varolma olarak ve kendi varlığı dâhilinde dünyada ve ötekilerle birlikte varolma esnasında kendi zati imkânının söz konusu olmasıdır. Düşkünlük, kendi olmanın sahihliğini örtüp kapar ve bir kenara iter. Bu kapalılık açımlanmışlığın yoksunluk hâlidir ve kendini fenomen olarak burada açımlanmaya yöneltir. Ontolojik bakımdan kendine açımlanmışlık sayesinde Dasein, kendi kendisiyle karşı karşıya kaldığı takdirde kendinden kaçışa yönelir. Kaçış dünya içindeki bir varolandan korkmaya dayanmaktadır. Bu korku havf halidir ve havf aslında korkuya kapılabilmektir. Havfın nedeni bizatihi kendisidir, bizatihi dünya içinde varolmanın kendisidir. Havf Dasein'ı dünyaya düşkünlüğünden çekip çıkarır. Böylece onun her günkü aşinalığı bir anda çöker. Dasein münferitleşir ama bu münferitleşmeyle Dasein'ı kendi düşkünlüğünden çekip çıkararak ona sahihliği ve gayri sahihliği kendi varlığının imkânları olarak açımlar.[42]

Demek ki Dasein olarak insanın açımlanmışlığının farkında olması, korkudan kaynaklanır. Bu korkuyu karakterize eden şey, insanın sonluluğudur ve zamanın an be an geçip gidişi içerisinde insanın varlığının tükenip bitme tarzıdır. İnsan varoluşu geleceğe açıktır ve korkuyu ancak kendi ölümü olgu-

41 CEVİZCİ, a.g.e. s. 325.

42 HEIDEGGER, Varlık ve Zaman,.s. 189-201.

suyla yüz yüze gelme yoluyla aşabilir. Daima öleceğini bilen biri olarak yaşamak yolu dışında, sahte, bezgin ve tükenmiş bir varoluştan kaçılamaz.[43] Heidegger'e göre, çağdaş oluş sahtedir ve onda insanlar kendi eski dünyalarının doğrularını kaybetmişlerdir. Onlar kendilerini yabancılaştıran bir tek yanlı teknolojik kültür tarafından soğurulmuşlardır.[44]

Heidegger için en geniş anlanıda ölüm, yaşamın bir fenomenidir. Ölümle birlikte Dasein bizatihi kendi zati varlık imkânıyla yüz yüze gelir. Bu bakımdan o müstesna bir başa gelmedir. Ölüm havfı dünya içinde var olmanın kendisini, havf nedeni olarak görür. Ölüm havfı Dasein'ın temel bulunuşudur. Dasein'ın hitamına yani tamamlanmışlığına yönelik açımlanmışlıktır. Ölüme yönelik her günkü varlık, düşkün bir varlık olup, ölümden sürekli bir kaçış içindedir. Hitama yönelik varlık ise gayri sahihlikten kaçınmadır.[45]

Varlığın kendini göstermesi Dasein'ın havf içinde olması sırasında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Heidegger'e göre, bir araştırma sırasında insan denilen bir varlığın, varlığın bütünü içine ansızın atılışından başka bir şey vukua gelmiyor ve atılışla varlık, mahiyet ve tavır bakımından gelişiyor ve açılıyor. Bu geliştirici atılma kendi tarzına göre her şeyden önce varlığın kendi kendini gerçekleştirmesine yardım eder.[46] Dasein'ın duyduğu korku bildiğimiz türden sıradan bir korku değildir.

[43] Alasdair MACLNTYRE, Varoluşçuluk, Çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İst., 2001, s. 34-36.

[44] Madsen PIRIE, 101 Great Philosopher, Continuum Int. Publishing Group, London, 2009, s. 163.

[45] HEIDEGGER, Varlık ve Zaman, s. 261-270.

[46] Martin HEIDEGGER, Metafizik Nedir, Çev.: Mzhar Şevket İpşiroğlu- Suut Kemal Yetkin, Kakınüs yayınları, İst., 1998, s. 34-42.

Bu metafizik bir korkudur ve Dasein'ın kendini gerçekleştirebilmesi gerekli olan bir korku duymadır. Bu korkuyla gerçek varlığın anlamını kavrayabilmektedir.

Böylece Dasein aslında metafizik bir kapının eşiğindedir. Çünkü ancak hiçliğin kökten görünmesi şartıyla insanın mevcudiyeti varlığa akar ve nüfuz eder. Bilfiil mevcut olmak hiçliğin içinde devam ettirilmek demektir. Kendisini hiçlik içinde devamı ettirmek suretiyle insan varlığı, bugünlüğü ile var olanı aşar. Var olanın bu dışına çıkmaya, aşkınlık denir. Eğer insan varlığı, özünün derinliğinde aşkınlığa varmasaydı, yani hiçlik içinde kendisini muhafaza etmeseydi asla var olanla, netice itibarı ile kendi kendisiyle münasebette bulunamazdı. Hiçlik insan varlığına, var olanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. Bu haliyle de Heidegger'e göre, hiçlik kavramı, var olanın zıddı olan bir kavram değildir, belki bizzat varlığın özüne aittir. Var olanın varlığında hiçliğin hiçlenmesi meydana gelir.[47]

Hristiyan dogmatizmi Heidegger'den farklı olarak hiçliğe Tanrı'nın dışında bulunan varlığın mutlak surette mevcut bulunmayışı anlamını vermektedir. Oysa Heidegger'e göre, hiçten varlığın bütünü, varlık olarak çıkar. Modern insanın bilimi, hiçliği olağanüstü bir jest ile feda etmektedir. Bilim mevcudiyetini metafizikten aldığı takdirde en önemli görevini, daima yenileştirerek yapabilir. Çünkü bu görev, bilgileri toplamak ve tasnif etmekten ibaret değildir, belki bütün hakikati, tabiatta ve tarihte, devamlı bir yenileşme içinde kavramaktır. Zira Heidegger'e göre, metafizik bizzat mevcudiyettir.[48] Bu nedenle de Heidegger'in bakışıyla modern insanın metafizikten yoksunluğu gerçekte onu ne yapacağını bilmez bir hâle soknuştur.

47 A.g.e. s. 47.

48 A.g.e. s. 52-55.

Heidegger'in bir düşünür olarak farkı asıl zaman kavramına dayalı olarak anlaşılabilir. Heidegger, ilk başta "geleneksel Aristotelesçi zaman kavramından yola çıkar: Zaman hareket içinde sayılmış olandır."[49] Zaman kavramının hareketle açıklanması Arapların filozofu ünvanlı Kîndî için de temel öneme sahiptir. Bu bakış açısına göre, hareket ve zaman birbirleri için gerekli olandır. Heidegger'e göre, biz zamanı saptamak isteriz. Biz zamanı, saatlerden, yıllardan veya bizler için önem taşıyan herhangi bir şeyden hareketle imlenebilir kılarız. Zamanın sadece ve ancak bir şey için zaman olması en nihayetinde onun kendisini göstermesi anlamına gelir. Bu da onun Dasein zamanı olarak görünmesidir.[50] Bu durumda Heidegger zamanı da varlık gibi insan merkezli olmayan bir şekilde kendini göstermesiyle açıklamaktadır.

Burada anlaşılması güç bir yaklaşım daha vardır o da Dasein için zamanın değişkenliği ve göreliliğidir. Heidegger'e göre, kişinin kendi geleceğine göre şu anda genç, geçmişine göre ise yaşlı olması söz konusudur. Dasein zamanın boyutları anlamında geleceğe, şimdiye ve geçmişe batmış durumdadır. Bu haliyle eğer amaç varlığın tam kökensel anlamını göstermekse, aynı varlık tüm boyutlarıyla ancak zamanın ışığı içinde görülebilir. Varlığın mümkün imleri zamanın tüm yaşanış şekillerinin aşılmış olduğu transandantal ufuk içinde ortaya çıkarlar.[51] Heidegger'e göre, sonra dediğimizde aslında daha önceyi muhafaza ederek ve şimdiyi huzura getiririz. Sonra dediğimizde açıkça olmasa da şimdi daha değil demiş olmaktayızdır. Daha önce dediğimizde ise şimdi artık değil demiş oluruz. Her

49 PÖGGELER, a.g.e. s. 61.

50 A.g.e. s. 61.

51 A.g.e. s. 68.

sonra, şundan sonra, her daha önce ise şundan öncedir. Her şimdi ise şu andadır. Şimdi dediğimiz zamandır ve biz şu anda, şu andan önce ve şu andan sonra dediğimizde onların zaman ile irtibatlı olduğunu anlarız.[52] Bu yaklaşım, Heidegger'ın özellikle tarihe bakışının farkını ortaya koyar. Çünkü bu yaklaşım Eski Ahit'in kendisinin bir defalık, yani belli bir anla ifade edilen tarih kavrayışının dışında yer almaktadır. Kaldı ki Heidegger ilkece Eski Ahit araştırmacılığına, bu araştırma disiplinin sınırlarını aşacak şekilde bir yol hazırlamıştır.[53]

Heidegger zaman kavramını açıklarken üç türlü zamandan söz etmektedir: geçmiş, gelecek ve şimdi. "Mevcudiyet geçmişe işaret eder ki Heidegger geçmişe varolmuşluk der. Bu varolmuşluğu anlayabilmek için, açık geleceğe ihtiyaç vardır. Varolmuşluk ve gelecek, an olarak anlaşılan, şimdiki zamana dâhil sayılırlar."[54] İşte Heidegger'e göre, bugünün kökü hem geçmişte olanlardır hem de gelecekte olacaklara maruzdur.[55] "Yarın düşünülürken, dünün hakkınca anlaşılan ve doğru benimsenen sağınlaştırıcı kuvvetlerini uyandırırız. Böylelikle, gelecek ile köklerimiz arasında sebatla tutunmamız gereken bugüne ulaşırız. Böyle bir tutunma, değişen her şeye karşı kalıcı olanı korunmamıza yardım eder."[56] Çünkü bu, zaman kavramının bizi gündelik telaşlanmalarımızla baş başa bırakması dışında ve gerçekliğe uzanabilme ile anlaşılmasıdır.

52 HEIDEGGER, Varlık ve Zaman, s. 431-432.

53 PÖGGELER, a.g.e. s. 46

54 FLEISCHER, a.g.e. s. 184.

55 HEIDEGGER, Varlık ve Zaman, s. 103.

56 Martin HEIDEGGER, Düşüncenin Çağırıcığı, Çev.: Ahmet Aycloğan, Say Yayınları, İst., 2008, s. 111.

Buraya kadar olan felsefi yaklaşımıyla Heidegger'in varlığa ve zamana bakışı onun bilime yaklaşımını kavramamızı kolaylaştırır. Teori ve pratik arasındaki ayrımın kalkmasından dolayı teorik ve pratik bilimlerden hangisinin daha önce gelmesi gerektiği sorusu anlamsızlaşır. Gerçekten de ona göre, bilimler bakımından hiçbir alan diğerine tercih olunamaz. Ne tabiat tarihten önce gelir ne de tersi olabilir. Konuların hiçbir araştırma tarzı diğerinden üstün değildir.[57] Öte yandan Dasein olarak insanın diğer varlıklarla ilişkide bulunabilmesi onun bilim yapabileceğinin göstergesidir.

Heidegger'ın düşüncesi fenomenolojiden beslenerek varoluşçu bir açıklama içinde yer alır. Ayrıca o geleneksel idealist felsefe ekolüne de metafiziği bizzat gerçekliğe dâhil etmesi nedeniyle aykırı değildir. Fakat Heidegger'ın idealist felsefeden ayrı düştüğü belirgin bir alan vardır o da varlığın bu dünyadaki varlık olarak görünmesidir. Hiçlik Heidegger'de varlık olarak kendini gösterir. Dolayısıyla idealizmin bu dünyadan bağımsız olan felsefi söylemi dışında bir yaklaşım çıkar karşımıza. Böylece Heidegger somut olandan yani dünyevi olandan hareket ederek metafiziğe yol oluşturur. Bu aynı zamanda fenomenolojinin de yer verdiği bir yöntemdir. Her şeye rağmen burada söylenmesi gereken şey Platon'dan beri devam eden metafizik söylemin dünya dışı bir âlemden gittikçe dünyevi tarzda bir açıklamayla ifade edilmeye başlanmış olduğudur. Bu da öz ve görünüş ayrımında özün görünüşle açıklanmaya başlandığı yani görünenin özünden bahsedildiği gibi bir anlama yol açar. Oysa eski felsefi birikim görünüşün önemsiz kılınıp sadece soyut olan üzerinde düşünsel faaliyette bulunmayı ifade etmekteydi.

57 HEIDEGGER, Metafizik Nedir, s. 34.

Husserl'in nesnel felsefi bilgi arayışı ve Heidegger'in teorik pratik ayrımını reddedişi önemli ölçüde on dokuzuncu yüzyılın hâkim düşünce biçimi pozitivist yaklaşıma verilen bir cevaptır. Bu çerçeveden bakılınca yirminci yüzyılda ortaya çıkan düşünce akımlarının temel probleminin on dokuzuncu yüzyıldan miras kaldığı ve dolayısıyla on dokuzuncu yüzyılın eskitilmesi olarak kendini gösterdiği sonucu ortaya çıkar. Felsefe tarihi kimilerince Platon'a yazılan bir dipnottan öteye geçmemiş olsa da yirminci yüzyıl başlı başına bir muhasebe çağıdır. Ancak bu muhasebeden de edinilen bir kâr çıkmamıştır. Gelecek yüzyıllara on dokuzuncu yüzyılın yanılgılarını açığa çıkarmaktan başka bırakılacak özel bir mirasından söz etmek zordur. Öte yandan ortaya çıkarılan yanılgılar bertaraf edilirken yeni ve daha kasvetli yanılgılar geçidine girilmiş olması da söz konusudur.

Gerçek şu ki on dokuzuncu yüzyıla özgü düşünme biçimini öven de yeren de onun kabul ettiği doğrular gölgesinde hareket etmekten kendini alamamışlardır. Sözgelimi Giddens'ın da belirttiği gibi birbirlerine önemli ölçüde karşıt gibi görünen Comte ve Marx, her ikisi de doğa bilimlerinin zaferlerinin gölgesinde yazdı ve her ikisi de bilimin kapsamının toplumsal davranışın araştırmasını da içerecek biçimde genişlemesini insanlığın kendini anlamasına yönelik süregelen ilerleyişinin dolaysız bir sonucu olarak gördü. Marx, tıpkı Comte gibi, doğa bilimlerinin daha önceden ulaştığı türden duyulara dayalı aydınlatma ve açıklama gücünü toplumsal hayatın incelenmesinde yeniden üretecek bir toplum bilimini öngören ve böyle bir bilimi oluşturmaya çalışan birisi olarak değerlendirilebilir. Yine gizeme ve gizemleştirmeye bir son vermek hem Comte'un hem de Marx'ın, gerçekleşeceğini umdukları ve uğruna mücadele verdikleri bir özlemdi. Doğanın dindışı bir düzene sahip olclu-

ğu ortaya konulursa, neden toplumsal hayat bir muamma olarak kalsın düşüncesi her ikisinde de mevcuttu.[58]

Bilimsel Bilginin Dönüşümü ve Fizik

On dokuzuncu yüzyıl bilimciliğinin sanki yüzyıllarca hüküm sürebilecekmiş gibi kendinden emin hâli hemen ertesi yüzyılın başında sarsılmaya başlamıştır. Düşüş çok çabuk ve hızlı olmuştur. Daha yirminci yüzyılın ortalarına gelmeden önemli orandaki bilim adamları arasında bilime duyulan güven kaybolmuştur. Yirminci yüzyıla kadar süren bilimin hemen her alanındaki tartışılmaz üstünlüğüne ve güvenine olan inanç geçmiş yüzyıllardaki bilim adamlarının çalışmalarındaki kesinlik iddialarından kaynaklanmaktadır. Özellikle Galileo, Copernicus, Descartes ve Newton'un bilime duyulan güvendeki payı inkâr edilemez. Ancak Descartes ve Newton'un önemi tekrar tekrar anılmayı gerektirecek kadar büyüktür. Çünkü matematiksel düşünceye dayandırılarak gelişen modern bilimin egemen yapısında fiziğin önemli bir rolü vardır. Öyle ki sosyolojinin bir bilim dalı olarak anılmaya başlanmasından önce bu alana ait çalışmaların sosyal fizik olarak adlandırılması isteğini anmak bile bu durumu açıklamak için yeterlidir. Modern bilimde matematiksel yöntemin kullanılmasında Descartes'in önemi bilinen bir gerçektir. Ayrıca aşağıda bahsedileceği gibi, Descartes, Kartezyen felsefesiyle ve Newton da klasik fiziğiyle modern düşünce üzerinde etkili olmuştur.

Newton fiziğinin modern düşünce üzerinde kurduğu etkiye benzer şekilde yirminci yüzyılda ortaya çıkan sorgulamaların temelinde de fizik vardır. Bu yüzyılda fizik biliminde görülen gelişmeler pozitivizmin egemenliğine son verir zira nesnel-

58 GIDDENS, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, s. 24-25.

liğin ve kesinliğin her alanda mümkün olamayacağı ortaya çıkar. Gerçekte bu gelişmelerin ortaya çıktığı "modern fiziğin temelinde olağanüstü bir adamın zihinsel başarısı yatar: Albert Einstein. İkisi de 1905 yılında basılan iki makalesiyle Einstein, bilimsel düşüncede iki devrimci eğilim başlattı. Biri özel görecelik (izafiyet) teorisi öbürüyse kuantum teorisinin karakteristiği haline gelen elektromanyetik radyasyona yeni bir bakış tarzı olan atomik fenomenlere ilişkin teorisiydi."[59]

Rölativite ve kuantum teorisi hakkında söyleneceklerden önce bilimsel egemenliğinden dolayı kültür dünyamızı da sarıp sarmalaması gerektiğine inanılan modern felsefi ve bilimsel yaklaşımın ne olduğuna ilişkin artık üzerinde sayılamayacak kadar çok çalışma olduğu için fazla bir açıklama gerektirmemekle birlikte kısaca değinmekte yarar vardır. Zohar'ın belirttiği gibi, modern kültürdeki en güçlü etkiler on yedinci yüzyıldaki felsefi ve bilimsel devrimden, dolayısıyla Kartezyen şüpheciliğin ve Newtonculuğun ya da klasik fiziğin doğuşundan türemiştir. Bu iki düşünce biçimi de kendimize ve dünyayla olan ilişkimize bakışımızı tamamen değiştirmiştir. Kartezyen felsefe insanları bildik sosyal ve dinsel ortamlarından koparıp, 'ben' ve 'benim' üzerine kurulu ben-merkezci bir kültür içine itmiştir. Newton'un görüşü ise bizi evrenin bir parçası olmaktan çıkarıp atmıştır. Newton'un hareket üzerine üç kuralı ve oluşturduğu mekanik güneş sistemi modeli tamamıyla cansız bir yaşam taslağıdır. Ona göre, nesnelerin hareket ediyor olmalarının nedeni belirli ve sabit kuralları izliyor olmalarıdır. Bu nedenle de, üç yüz yıldır, fizikçi olsun olmasın herkesin kişisel felsefesi, kimlik duyumu ve diğer insanlarla ve dünyayla nasıl ilişki içinde

59 Fritjof CAPRA, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İst., 1992, s. 79.

olduğuna dair düşüncesi bu kasvetli Newtoncu görüşün izini taşır. Marx'ın tanımladığı tarihin değişmez yasaları, Darwin'in kör evrimci mücadelesi ve Freud'un karanlık insan ruhunun şiddetli güçleri olmak üzere birçok düşünce büyük ölçüde ilhamlarını Newton'un fizik kuramlarından alırlar.[60]

Modern bilim, Galileo'dan beri deneye ve gözleme dayalı bir yöntemi temel ilke olarak belirlemesinden dolayı soyutlamalardan ve soyut dünyadan kaçınmayı tercih etmişti. Tabi ki bunda Orta Çağ metafiziğine konulan tepkinin önemli bir etkisi vardı. Modern bilim Hristiyanlığın etkisini bir yandan inkâr ederken diğer yandan felsefe geleneğinde üstü örtük bir şekilde dini unsurlara rastlamak her zaman mümkündü. Sözgelimi Hegel'in Geist kavramı ve üçlemesinin Hristiyanlıkla kurulabilecek bağı veya zaten bir din adamı olan Kierkegaard'ın varoluşçuluğu buna örnek gösterilebilir. Ancak, muhtemelen dinin sürekli yeniden yorumlanmasının Batı düşüncesinde bir gelenek haline gelmiş olmasından dolayı metafiziğe ilişkin olarak söylenenler farklı filozoflarda farklılık göstermektedir. Modern dönemin önceki zaman dilimlerinden temel farklarından biri, söylenenlerin artık mümkün olduğunca bu dünyaya ait olması ve dünya ile sınırlı kalmasının felsefe geleneği içinde yer tutmaya başlamasıyla açıklanabilir. Sözgelimi Platon'da asıl olan idealar dünyası iken Hegel'de Geist'ın en çok bu dünya içindeki anlamı üzerinde durulur. Burada aslında idealizmin dahi dünyevileşme yani somutlaşma serüvenine tanık oluruz.

Modern bilimle, aydınlanmacı yaklaşımın akla yüklediği anlam ile deney ve gözleme ait olan kendi yönteminin birleşmesi sonucunda somutlaştırma bir ihtiyaç haline gelmiştir. Zira somutlaştırma fiziksel çalışmalarda matematiksel hesaplar yapma-

60 Danah ZOHAR, Kuantum Benlik, Çev.: Seda Kervanoğlu, Sarmal Yayınevi, İst., 1998, s. 14.

yı mümkün hale getirmektedir. Wolfgang Smith'in çok doğru bir şekilde işaret ettiği gibi fizikçiler bile görsel desteklerin az ya da çok kabulü yoluyla yer yer fiziksel nesneyi somutlaştırmak eğilimine sahiptir. Somutlaştırma maddi olmayan şeyi maddileştirir ve böylece fiziksel alanla maddi alanı karıştırır. Newtoncu yaklaşıma göre, katı ve katı olmayan cisimlerin, maddealtı nesnelerin mekanikleri vardı. Kuşkusuz bu nedenle onlar, uygun maddi varlıklarla özdeşleştirilmek yoluyla rutin biçimde somutlaştırılmıştır. Newton, yerçekimi kuvvetini, gezegenler arası varsayımsal bir sıvının basınç ölçüsü ile açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca teknik ya da hesaplama anlamında meselenin fizikle hiçbir ilişkisi olmadığını hayran olunacak bir vukufiyetle fark etmişti. Yerçekimi kuvvetinin etkisi altındaki cisimlerin hareketlerini hesaplamak hayret edecek ölçüde tek başına bir kütle parçasının bir diğerini etkilediğini açıklayan matematiksel bir yasayı meydana getiriyordu. Newtoncu anlamda daha az mekaniksel olmayan, fakat daha az isabetli, ısıyla ilgili bir teorinin yine o zamanlarda ortaya çıktığı ve yirmici yüzyıl boyunca yaygın kabul gördüğü de unutulmamalıdır. Bu görüşe göre, ısı 'ince, görünmez ve ağırlıksız' bir sıvı olarak kabul edilip, phlogiston diye adlandırılmıştı. Onun her nasılsa cisimlere sızdığı ve aynı bir basınç derecesine göre akan sıradan sıvılar gibi soğuk yerlere aktığı düşünülmüştü. Tüm bu uygulamalar nedeniyle Smith, matematik ve fizik arasındaki ilişki için, eğer fiziksel evren, matematiksel formları bir şekilde taşımasa ya da yansıtmasaydı o basitçe anlaşılmaz olurdu demektedir. Ona göre, gerçekte bizler bu fiziksel varlığı olmayan şeylere, güya onları bizim zihinsel yetilerimizin sınırları içine sokmak için duyusal imajlar yüklemeye ihtiyaç duyarız.[61]

61 Wolfgang SMITH, Kuantum Bilmecesi, Çev.: Orhan Düz, İnsan Yayınları, İst., 2003, s. 44-46.

Bu somutlaştırma gayretleri modern çağın üzerinde ısrarla vurgulanmayı gerektiren bir özelliğidir ve bugün bile hâlâ önem taşımaktadır. Hem bir şeyin daha çok anlaşılır olmasının sağlanması için hem de matematiksel hesaplamalar yüklenerek genel geçer olduğu iddia edilebilecek yasalar elde edebilmek için somutlaştırma önem taşımaktadır. Somutlaştırma bu anlamda soyutun maddileştirilmesi denemesidir. Yirminci yüzyılda fizik biliminde göreliliğin ve kuantum teorisinin etkisi Newton fiziğinin hâkim yapısını belli alanlarda kırmıştır ancak tamamen terk edilmiş de değildir çünkü "hala dinamoları çalıştıran, insanı Ay'a gönderen fizik Newtoncu fiziktir, ama artık yaratıcı fiziksel düşüncenin ön planında değildir."[62] Çünkü somutlaştırmanın mümkün olamayacağı ve kesin hesaplamalara meydan vermeyen kuantum teorisi Newton fiziğinin atomaltı evrende geçerliliğini koruyamayacağını göstermiştir. Yine görelilik bir başına algıdaki farklılığı ortaya koyarak Newton fiziğinin ben merkezli konumunu sarsmıştır.

Görelilik

Görelilik Einstein'ın teorisinde doğrunun değişkenliğine işaret etmez. Doğrunun değişken olduğu sosyal bilimler açısından görelilik anlamına gelir. Oysa fizik biliminde görelilik uzay, zaman, hareket ve cisimle anılabilir. "Görelilik teorisinin ortaya çıkışından önce, fizikte zaman ifadesinin mutlak öneme sahip olduğu kabul edilirdi."[63] Newton fiziğinin karakteristik özelliği, onun hareket yasasında ivme fikri olduğu

62 ZOHAR, a.g.e. s. 14.

63 Albert EINSTEIN, Relativity, Trans.: Robert W. Lawson, Routledge Classics, London and New York, 2005, s. 29.

için zaman ve uzaya bağımsız ve gerçek bir varlık atfını yapmasıdır.[64] Klasik mekanikte iki olay arasındaki zaman aralığı, referansının hareketinden bağımsızdır ve yine katı bir cismin üzerindeki iki nokta arasındaki uzay aralığı, referansının hareket durumundan bağımsızdır.[65] Fakat Einstein'e göre, hareket halindeki bir saat hareket etmediği haline göre daha yavaş çalışacaktır.[66] Bununla Einstein, eğer çalışan bir saat yüksek bir hızla hareket ettirilirse durağan halinden daha yavaş ilerleyeceğini söyler. Böylece hareket ve mekân kavramları ile zaman kavramı arasındaki ilşki Newton fiziğinden farklı bir özellik kazanır. Zira burada hıza bağlı olarak zamanın göreliliği ortaya çıkmaktadır.

Fizik bilimi açısından görelilik, olan biten şeylerin değişkenliğinden ziyade algının değişkenliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla görelilik, eşyanın ya da bizim dışımızdaki gerçekliklerin göreli olduğunu değil bizim algımızın değişebileceğini gösterir. Sözgelimi hareket halindeki bir kişinin kendi hareketi doğrultusundaki bir nesneyi gerçek uzunluğundan daha kısa algılaması söz konusu olmaktadır. Bir tren yolculuğu sırasındaki tecrübeyi buna örnek vermek yerinde olacaktır. "Hareket doğrultusundaki bütün uzunluklar, hem trenin içinden dışarı bakanlar ve hem de trenin dışından içine bakanlar açısından yüzde yirmi kısalmaktadır."[67]

Algıda göreliliğin bu şekli sadece nesnelerle ilgili değil zaman kavramı için de geçerlidir. Bu durum, Eddington tarafın-

64 A.g.e. s. 139

65 A.g.e. s. 32

66 A.g.e. s. 38.

67 Bertrandl RUSSEL, Rölativite'nin Abc'si, Çev.: Vahap Erdoğdu, Sarmal Yayıncılık, İst., 1995, s. 65.

dan, 'Space, Time and Gravitation' adlı yapıtında ideal denecek bir açıklıkla anlatılmaktadır. O, yeryüzüne rölatif olarak saniyede 161.000 mil çabuklukla yol alan bir havacı düşünüyor ve diyor ki: Eğer biz bu havacıyı dikkatle gözleseydik, hareketlerinde alışılmadık bir yavaşlama içinde olduğu sonucunu çıkarırdık. Onunla birlikte hareket eden olaylar da aynı gecikme içinde olurdu. Sanki zaman ilerlemeyi unutmuş gibi onun sigarası bizim bir sigaramızdan iki kat fazla dayanırdı. Dahası bu yavaşlama karşılıklı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü uçucunun gözünde saniyede 161.000 mil ile kendisinden uzaklaşan biziz ve uçucu bütün hesaplamaları yaptıktan sonra tembelleşenin bizler olduğumuzu görür. Bizim sigaramız onunkinin iki katı daha fazla sürer.[68] Bu durum klasik fizikteki iki olay arasındaki zaman aralığının ve iki nokta arasındaki uzay aralığının referansının hareket durumundan bağımsız olduğu yargısının görelilik lehine bozulduğunu göstermektedir.

Buraya kadar ifade edilenlerden çıkarılacak sonuç fizik bilimi açısından göreliliğin sosyal bilimlerdekinden farklı bir düzlemde ele alındığıdır. Kısaca, fizikteki gelişmelerle ortaya çıkan görelilik algıda göreliliği ifade ederken sosyal bilimlerde görelilik doğrunun göreli olduğu anlamında kullanılmaktadır. Yine de göreliliğin mevcudiyeti önemlidir zira modern düşüncenin en azından zaman kavramına yüklediği mutlaklığı ve referansın sabitliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu açıdan klasik fizik dünya merkezli sabit bir referansa göre hesaplamalarını yapmaktaydı. Görelilik dünyanın merkeziliğine ait önemini kaybettirmiştir. Sonuçta Einstein, uzay ve zaman kavramlarında yaptığı radikal değişiklikle Newton fiziğinin her alandaki egemenliğine son vermiştir.

68 A.g.e. s. 65.

Kuantum Teorisi

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında başlayan ve yirminci yüzyılda da devam eden çalışmalarıyla fizikçiler, klasik fiziğin terimleriyle açıklanamayan, aralarında X-ışınları ve radyoaktivitenin de olduğu, atomların yapısıyla ilgili pek çok olayı keşfettiler. Yeni fizik; uzay, zaman, madde, nesne, neden ve etki kavramlarında derin değişimleri gerektirmiştir. Eski teorinin bölünmez ve katı parçacıkları olan atomlar, içinde son derece küçük parçacıkların yani elektronların, çekirdeğin çevresinde döndüğü geniş uzay bölgelerini teşkil eden şeylere dönüşmüştür. Birkaç yıl sonra kuantum teorisi ortaya çıkardı ki, atomaltı parçacıklar (çekirdekte bulunan elektronlar, protonlar ve nötronlar) klasik fiziğin bölünmez nesnelerine hiç benzememektedir. Maddenin bu atomaltı birimleri, kimi zaman parçacıklar, kimi zaman da dalgalar şeklinde ikili bir görünüme sahip olan tamamen soyut varlıklardır. Onların bu ikili yapıları, elektromanyetik dalgalar ya da parçacıklar şeklini alabilen ışıkta ortaya çıkmaktadır. Işık parçacıklarına ilkin Einstein tarafından kuantum teorisinin kökeni olan kuanta adı verilmişse de şimdilerde fotonlar olarak bilinmektedirler.[69]

Yapılan çalışmalar göstermiştir ki daha önceden alışılmadık bir şekilde ışık, bazen bir dalga, bazense parçacık akımı gibi davranmaktadır. Bu durum, yirminci yüzyılın başlarında fizikçiler için kabul edilmesi çok güç bir şeydi. Fakat ortaya çıkan tablo bilinen bütün fizik bilimi ile ters düşse de çok net olarak buydu.

Aslında bu durumı bilimde kesinlikten uzak durarak ve kuantum fiziğini kendi içinde anlamaya çalışarak çözülebi-

[69] CAPRA, a.g.e. s. 80-83.

lecektir. Fiziğe ait önceki bilgileri, kavramsallaştırmaları hatta somutlaştırmaları bir kenara bırakarak anlamaya çalışmak gerekmektedir. Dolayısıyla daha en baştan dalgacık ve parçacık ikiliğini kabul ederek yani olanı olduğu gibi Newtoncu yasalardan bağımsız olarak anlamlandırmak ihtiyaç duyulan şeydir. Onların tek başına dalga ya da parçacık olması gerektiğinde ısrar etmek temeldeki ikiliği anlamayı güçleştirmektedir.

Kuantum fiziğinde atom olaylarını tanımlamak amacıyla parçacık, dalga, konum, hız gibi klasik kavramları ne zaman kullanırsak kullanalım, karşılıklı ilişki içindeki kavram ya da görünümlerin ikili bir yapıda ve kesinlikle de bir arada olduklarını fark ederiz. Bir yönün vurgulanması öbür yönü belirsiz kılar ve bu ikisi arasındaki kesin bağıntı, belirsizlik ilkesince tayin edilmiştir. Klasik kavram çiftleri arasındaki bu bağıntıyı daha iyi kavramak için Nielsh Bohr, tamamlayıcılık fikrini ortaya atmıştı. O, gerek parçacık tasvirini, gerekse dalga tasvirini, aynı gerçekliğin iki bütünleştirici tasviri saymıştı.[70]

Kuantum fiziği için tamamlayıcılık fikri onu bir bütün halinde algılamamızı sağlar. Tamamlayıcılık her bir atomaltı unsurun birbiri için gerekliliğini değil onu kendi bütününden kopardığımızda anlaşılmazlığını ifade eder. Bu durumu kavramak bizim için Heisenberg'in belirsizlik ilkesini açıklığa kavuşturmak açısından da önemlidir. Çünkü atomaltı fiziğin aynı anda hem dalgacık hem de parçacık olarak görülememesi bize her ikisine aynı anda ulaşamayacağımızı öğretir. Newton fiziğinde bir şey ya parçacık ya da dalgacık olacağı için onların aynı anda ulaşılır olması gere-

70 CAPRA, a.g.e. s. 84.

kirken, kuantum fiziğinde belli bir zamanda ancak birisine ulaşmak mümkündür. Bu durumda da elektron parçacık halindeyse yerini, dalga halindeyse hızını ölçmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla hızını ve yerini aynı anda ölçmek mümkün değildir.

Chown, bu durumu, ikisini birlikte ölçemeyiz zira elektron gibi bir parçacığın yerini saptama girişimi, parçacığa öngörülemez bir yalpalama kazandırarak, hızını ve yönünü belirsiz kılar diyerek açıklar. Ona göre, birinin belirlenebilmesi diğerinin belirlenememesi anlamına gelmektedir ve bu durumun tam tersi de aynı şekilde geçerlidir. Yani bir parçacığın hızını saptama girişimi yerini belirsizleştirir. Bu etkiyi ilk kez tanımlayarak sayısallaştıran kişi Alman fizikçi Werner Heisenberg'dir ve ortaya çıkan durum Heisenberg belirsizlik ilkesi olarak anılmaktadır. Belirsizlik ilkesine göre, mikroskobik bir parçacığın hem yerini hem de hızını tam bir kesinlikle bilmenin imkânı yoktur. Öte yandan bu iki veri arasında tam bir zıtlık söz konusudur.[71]

Kuantum fiziğinin bu özelliğini açıklarken Chown, çok doğru bir şekilde, bu belirsizlik atomaltı fiziğini önceki kavrayışımızla idrak edemeyeceğimizi bize gösterirken bir yandan da onun doğasını açıklamaktadır der. Kuantum fiziği eğer ölçülebilir kesinlikler içerseydi atomların dalga davranışları daha kesin bir ifadeyle, girişimi, yok edilirdi. Ve girişim olmaksızın, kuantum teorisi varolamaz. Bu bağlamda, bir parçacığın konumunu ve hızını, belirsizlik ilkesinin izin vereceğinden daha yüksek bir kesinlikte ölçmek imkânsızdır. Ona çok yakından bakmaya kalkıştığımız takdirde mikrosko-

71 Marcus CHOWN, Biraz Kuantum'dan Zarar Gelmez, Çev.: Taylan Taftaf, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., İst., 2009, s. 52.

bik dünya netliğini yitirecek ve aşırı şekilde büyütülmüş bir gazete resimi gibi bulanık olacaktır. Doğa, ölçmek istediğimiz şeyleri istediğimiz kesinlikte ölçmemize müsaade etmez. Chown bilebileceklerimizin bir sınırı vardır diyerek bu durumu netleştirir.[72]

Buraya kadar gördüğümüz şey aslında Newtoncu determinizmin atomaltı fiziği için geçerli olamayacağının ifadesidir. Determinizm kendi varlığını sağlayabilmek için kesinliğe muhtaçtır. Kesinlik ise ölçülebilir ve somut olmayı gerektirmektedir. Fizikçilerin fiziksel olanı somutlaştırma çalışmaları bu kesinliği yakalama çabalarından kaynaklanıyordu. Oysa kuantum fiziği bize hem soyut olana ilişkin düşünce geliştirme gerekliliğini göstermekte hem de bir şeyin kesinliğinden kimi zaman kaçınmamızı öğütlemektedir. Kesinliği istediğimiz anda her şey bulanıklaşmaktadır. Bu durum fiziksel nesnelerin algılanışıyla doğrudan ilişkilidir ve algı üzerine söylenmesi gereken yeni şeyler ortaya koymuştur. Algı nesnelerin duyularımız aracılığıyla varlığına ilişkin tasarımlarımızı ifade etmenin ötesine taşınmıştır artık. Atomaltı fiziği duyularımızın ötesinde bir algılama ve düşünme biçiminin gerekliliğini doğurur.

Newton fiziğinin geçerliliğini sürdürebileceği makro sistemde nesneler sabit ve belli bir yerde bulunan varlıklar olarak anlamlı olmaktadırlar. Kuantum fiziği, büyük görüntüde hareketsiz olan bu nesnelerin aslında sürekli bir canlılık özelliği gösterdiğini bize söylemektedir. O bizi, Zohar'ın ifadesiyle Newton'un ölü ve sessiz dünyasının ötesine taşımıştır. Ve burada, parçacıkların her biri ayrı bir varlık olarak görünseler bile, bu çok kısa bir an için olur. Yüksek enerji ortamında, par-

72 A.g.e. s. 53.

çacıklar saf enerjiden (dalgalar) doğup, çok kısa bir süre var olur, sonra başka parçacıklara çözülür ya da enerji denizine geri dönerler. Yine Zohar'ın belirttiği gibi elektronlar yüksek enerji durumundan düşük enerji durumuna ya da düşük enerji durumundan yüksek enerji durumuna aynı olasılık dâhilinde geçiş yapabilirler.[73]

Klasik fizik çerçevesinde konuya bakıldığında sorun olarak ortaya çıkan bu gerçekliğin, anlaşılabilmesi için ancak kendi terimleriyle ve varlık biçimleriyle ifade edilmeleri gerekiyordu. Bu önemli değişim fiziğe ait bakışınızı da değiştirmişti. Her şeyden önce geçmişte fizik, geleceği tam bir kesinlikle tahmin etmenin reçetesi olarak görülüyordu. Bir gezegen belirli bir noktadayken, Newton'un hareket kanunları ve kütleçekim kanunu kullanılarak ertesi gün hangi noktaya ilerleyeceği kesin bir şekilde öngörülüyordu. Uzayda başıboş dolaşan bir atomun durumu ise bunun tam zıttıdır. Bu atom üzerine hiçbir şey kesin bir doğrulukla bilinemez. Öngörebileceğimiz yalnızca, olası rotası ile olası son noktasıdır.[74]

Bu durum, klasik mekanikten farklı oluşuyla ve onun kavramlarıyla ifade edilememesiyle açıklanabilmektedir ve daha önce belirttiğimiz somutlaştırma işleminin uzağında yer almayla ilgilidir. Ölçümün bizzat maddi olan ile gerçekleşmesi gerektiğinden ölçülebilir alanda somut olana ihtiyaç duyulmaktadır. Kuantum fiziğinde ölçümün yapılamaması fiziksel olanın maddileştirilmesine gerek duyulmadığını ortaya koyar. Fiziksel olan fiziksel olarak, maddi olanınsa maddi olarak kalması gerekmektedir. Gerçekten de kuantum fiziği, "iki düzlemde işlerlik kazanır; fiziksel ve deneysel, daha

73 ZOHAR, a.g.e. s. 27-29

74 CHOWN a.g.e. s. 27.

doğrusu fiziksel ve maddesel... Bu iki ontolojik düzen mevcuttur."[75] Elektromanyetik gibi salt fiziksel bir alandan söz etmekle somut olarak gözlenip ölçülebilen maddi unsurlar birbirinden farklıdır.

Niels Bohr ve Heisenberg gibi kuantum kuramcıları bize atomaltı fizikte gerçekliğin bir olasılık çerçevesi içinde var olduğunu öğretmiştir. Kuantum fiziğiyle ilgili ana sorun ona ait alanın varolmasıyla ilgilidir. Yani sorun ontolojiktir. "Bu Newton'un, yeni olan hiçbir şeye yer olmayan, bir makine gibi tıkır tıkır işleyen evrenindeki açmazın tam tersidir. Newton'u okurken, 'herhangi bir şey nasıl olur?' diye sormamız gerekir. Kuantum mekaniğinin Bohr-Heisenberg yorumundaki en büyük sorun ise; 'herhangi bir şey nasıl varolur?'dur."[76]

Kuantum teorisinin hareketi yorumlayışı ile yirminci yüzyılın özellikle sanata özgü zihinsel tasarımları arasında oldukça ciddi benzerlikler vardır. Kuantum fiziği, "hareketi, kesintiye uğramış bir dizi sıçrama, diye yeniden tanımlar ve bu da onun fizikte yapmış olduğu en esaslı kavramsal değişikliktir. Bu, gerçek yaşamın pürüzsüz akışının yerine bir film şeridindeki kareleri andıran kesintili, kırık dökük bir dizi durağan fotoğrafı koymaktı. Aslında kuram bize, hareketin, biz onu ne kadar pürüzsüz ve sürekli olarak algılasak da film şeridindeki karelerin sunuluşundaki ardı ardına sıralanış gibi planlandığını gösterdi. Ve tıpkı film karelerinin atlaması gibi, atom-altı parçacıkları da belki de daha doğal görünen aradaki bazı basamakları bırakıp birkaç kare ileriye sıçrayabilirler."[77] Bu durum kuantum teorisinin ontolojik yapısıyla da ilişkilidir. Çün-

75 SMITH a.g.e. s. 58.

76 ZOHAR, a.g.e. s. 25.

77 A.g.e. s. 28.

kü kuantum fiziğine göre, bir atomaltı unsurun ne zaman nasıl davranacağından ziyade biz onun nasıl meydana geleceğini tahmin edebiliriz.

Klasik fiziğin maddileştirmesini yapabildiği ve böylece ölçümü gerçekleştirebildiği alan kuantum fiziğinde bir kez daha imkânsızlaşmaktadır. Meydana gelme olasılığını tahmin edebilmemizin nasıl olduğunu açıklamak için pencere camından geçen ışığı örnek olarak gösterebiliriz. Bir pencere camının "üzerine çarpan ışığın yüzde 95'ini geçirirken, kalan yüzde 5'ini geri yansıtır."[78] Bu, herhangi bir pencere camından geçen ışık için geçerlidir ve olasılığın gelişigüzel olmadığını da bize açıklar.

Ancak pencere camından geçen fotonların hangisinin olacağını önceden bilmenin imkânı bulunmamaktadır. İlginç bir şekilde "görünen o ki, mikroskobik dünyada, özdeş şeyler özdeş koşullar altında özdeş davranışlar sergilemiyor. Bunun yerine, yalnızca, herhangi bir şekilde davranmak açısından özdeş bir şansa sahipler. Pencereye varan her bir fotonun, pencereden geçme (yüzde 95) veya yansıma şansı (yüzde 5), diğer fotonların sahip olduğu şansın aynısı. Herhangi bir fotona ne olacağını kesin olarak bilebilmenin yolu yok."[79]

Kuantum teorisinin Newtoncu bakış açısıyla tuhaflığı bununla da sınırlı değildir. Hiçbir şekilde günlük hayatta karşılaşamayacağımız özellikler gösterir. Örneğin bir ağaç hiçbir zaman aynı anda hem evimizin önünde hem de arkasında olamaz. Oysa bir atom aynı anda birçok yerde bulunabilir ve birçok şey yapabilir. Mikroskobik dünyada gözlemlenen tuhaf olayların birçoğuna yol açan, bu olasılıklar arasındaki gi-

78 CHOWN a.g.e. s. 24.

79 CHOWN a.g.e. s. 25.

rişimdir.[80] Dolayısıyla burada üzerinde durulması gereken asıl konu, büyükler fiziğincle sabitliğin ve kesinliğin, küçükler fiziğincle olasılığın öne çıktığıdır.

Mikroskobik dünyada olasılık dalgası görünümündeki bir elektron bir yörüngeden diğerine geçmeye niyetlendiğinde, önce sanki uzayda çok geniş bir alan kaplıyormuş gibi, birden çok yörüngede tekin olmayan bir varlık sergiler. Gelecekteki durağanlığına yönelik, sonunda yerleşebilme olasılığı olan tum yörüngelerin nabzını aynı ancla ölçer. Kuantum fiziğinde nabız yoklama mahiyetincle etrafa gönclerilen bu dokungaçlara 'sanal geçişler' denir; oysa, elektronun en sonunda geçtiği yeni ve kalıcı evine 'gerçek geçiş' denir."[81]

Kuantum fiziği ile ortaya çıkan sonuç mevcut bilimin genel geçer yöntemlerinin sorgulanması olmuştur. Klasik fizikteki bir bütünün içindeki parçaların özelliklerinin bütünü belirlemesi, determinislik çıkarımların yapılması ve hep aynı sonuçların alınmasının genel geçer yasalar üretmek için yeterli olduğu şeklindeki görüşe olan güveni sarsmıştır. Her ne kadar klasik fizik hâlâ önemli ölçüde varlığını korusa da genel geçer yasaların varlığına olan güvenin yıkılması sosyal bilimlerde daha şiddetli bir şekilde nesnellik ve doğruluk değeri tartışmasının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ancak, bu durumu pekiştiren şey biraz da görelilik kuramının sosyal alanlarda yanlış yorumlanmasıdır.

80 A.g.e. s. 77.

81 ZOHAR, a.g.e. s. 29-30.

Bilgi ve İdeoloji

Günümüze kadar gerek bilgi sosyolojisi gerekse bilgi felsefesi üzerine çalışma yapan birçok düşünür ideoloji konusu ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilenmiştir. Bu durum mutabakata varılmış bir ideoloji tanımının ortaya çıkmamasını beraberinde getirmiştir. Böylelikle ideoloji konusunu ele alan düşünürler bu konuyu her biri bir diğerinden farklı bağlamlarda tartışmıştır. Bugüne kadar yapılan tüm tartışmalara burada yer vermek çalışmanın bütünlüğüne gölge düşüreceği için ideoloji konusunda otorite kabul edilen bazı görüşlere yer verilmiştir. Bu görüşler değerlendirmeye alınırken ideoloji ile bilgi arasındaki ilişkiye daha çok atıfta bulunan düşünme biçimleri tercih edilmiştir.

Etimolojik olarak, ideoloji, fikirler bilimi anlamına gelir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Fransız Institut Nationale'inin kurucusu ve önde gelen üyelerinden biri olan Destutt de Tracy tarafından önerildiği zaman gerçekten de bu anlamı taşıması istenmekte ve Enstitü'nün çalışmalarını adadığı projede as-

li bir yer işgal etmektedir.[82] Manheim'ın 'İdeoloji ve Ütopya'da belirttiği üzere ideoloji sözcüğü kavramsal düzeyde kullanılmaya başlandığı dönemlerde, sadece fikirler, idealar öğretisi anlamını taşımıştır. Fransa'da Condillac'tan sonraki, metafiziği reddeden ve tinsel bilimleri antropolojik-psikolojik açıdan temellendirmeye çalışan felsefi ekolün yandaşlarına ideolog denilmektedir. Bundan kısa bir zaman sonra ise ideoloji kavramı, Napolyon'un kendine muhalif olanlara ideolog demesiyle anlamı hem ontolojik hem de epistemolojik bir önem kazanmıştır. Zira ideolojinin buradaki kullanımı, karşı tarafın düşüncelerini kıymetten düşürmeye hizmet etmekte ve böylece onların gerçek dışı olduğunu belirtmektedir. Mannheim'a göre, bu, ontoloji ve epistemolojiyle ilişkili bir kıymetten düşürmedir.[83]

İdeoloji her ne kadar fikir bilimi anlamını taşısa da ortaya çıkışından zamanımıza kadar olan süreçte siyasal bir duruşu içinde barındırmıştır. Eğer fikir ya da fikirler bilimi olarak kalsaydı sözgelimi bireyin din karşısındaki konumu veya bilgi ve toplumsal değişim gibi siyasal olmayan herhangi bir konu ile ilişkili de olabilirdi. Fikir bilimi olarak adlandırılan ideoloji kimi zaman modern devletlerin toplumsallaşma projeleri bağlamında iş görmüş ve kimi zaman da karşıt düşüncelerin genel adı olmuştur. Ancak her şeye rağmen ideoloji hemen her zaman siyasallaşmayı veya siyasete ait bir söylemi içinde barındırmıştır.

Wallerstein'a göre, bir ideoloji düşünceler ya da kuramlar kümesinden daha fazla bir şeydir ve aynı zamanda toplumsal alanda oldukça özel politik sonuçlar çıkarabilen tutarlı bir

82 Zygmunt BAUMAN, Siyaset Arayışı, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İst., 2000, s. 119.

83 Karl MANNHEIM, İdeoloji ve Ütopya, Çev.: Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları Ankara, 2004, s. 100-101.

stratejidir. Bu yüzden politik kurumların temel yapısal ilkelerine gerek duyulmayan modern dönemde dahi dünya sistemi içerisinde ideolojilere ihtiyaç yoktu. İdeolojiler Fransız Devrimi'nin hemen ardından doğmuştur. Wallerstein'e göre, ilk doğan ideoloji muhafazakârlık ideolojisidir. Muhafazakârlar karşı devrimcidir ve eski rejimi geri getirmek istemeleri anlamında gericidirler. Eski rejime artık geri dönülmesinin hem istenir hem de mümkün olmadığını düşünenlerin yeniden bir araya gelip bir karşı ideoloji geliştirmesi gerekmiş ve bu karşı ideoloji liberalizm olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Liberaller o dönemde hiyerarşiler arasında ayrım yaparak doğal olduğunu düşündükleri hiyerarşilere değil kalıtsal hiyerarşilere karşı çıkmışlardır. Radikal olmaya eğilim gösterenler ise ilk başta kendilerini küçük bir eklenti olarak liberal harekete bağlamış ya da küçük bir aykırı görüş odağı yaratmaya çalışmışlardır. İdeolojik panoramayı, iki ideolojinin yarıştığı bir alandan, sağda muhafazakârlar, merkezde liberaller ve solda radikaller olmak üzere üç ideolojinin yarıştığı bir alana dönüştüren şey 1848 dünya devrimi olmuştur.[84]

Felsefi düşünce içinde ideoloji kavramını ilk kez Marx, Engels'in katkısıyla yaptığı çalışmalarında Hegel'in etkisini anlatmak için kullanmıştır. Marx'ın yaklaşımıyla Hegelci idealizm maddi ve somut olan yaşama aykırı yapısından dolayı sadece çarpıtmalardan ibaretti. Hegelci idealizm hâlihazırdaki hâkim sınıfın bu hâkimiyetini pekiştiren bir düşünce olarak görülür.

Karl Marx ve Friedrich Engels'e göre, Hegelci ideolojinin mesajı, insan davranışının, büyük ölçüde yetersiz kullanılmış olan gerçek insan potansiyeline daha uygun hale getirilmesi

84 Immanuel WALLERSTEIN, Dünya Sistemleri Analizi, Çev.:Ender Abadaoğlu, Nuri Ersoy, Aram Yayınları,İst., 2005, 95-100.

için değiştirilmesi gerektiğini içeriyordu. Oysa Marksist kurama göre, insan davranışı insanların savundukları fikirleri düzelterek değiştirilemezdi. Bu dünyanın çok büyük bir ölçekte ürettiği birçok yanılsamadan biri de fikirlerin gücünün her şeye yettiğiydi. Halbuki dünyayı yanlış fikirlerle savaşarak değiştirmeyi düşünenler bunun yerine maddi dünyayı değiştirmeyi istemeliydiler. Çünkü yanlış fikirler doğurmuş ve doğurmakta olan şey, yanlış inşa edilmiş insan gerçekliğiydi. Bu tür fikirleri bizzat üreten dünya yanlış inşa edildiği sürece yanlış fikirler öylece kalacaktı. Kısaca Marx ve Engels ideoloji projesini, tarihsel idealizmin yeni bir çeşitlemesi olduğu, idealist felsefenin boşluğunu paylaştığı ve bu idealizmin diğer örnekleri gibi, kendisi de baş aşağı çevrilmiş gerçekliğin bir yansıması olduğundan dünyayı baş aşağı oturttuğu gerekçesiyle reddederler.[85] Özetle söylenecek olursa Marx ve Engels'e göre, ideoloji, Hegelci felsefeden beslenen Alman idealizmi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Marksist düşüncenin ideoloji kavramıyla kastettiği Hegelci idealizmdir ve onu reddetmekle de aslında idealizmi reddetmektedir.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde ideoloji, ilginç bir tersine dönmeyle, felsefi olmayan bir düşünce anlamına gelmeye başlamıştır. Yaygın ve aşağı bir bilgi türü olarak görülmektedir ve ona artık bir silah olarak bakılmaz. Önyargı ve boş inançla yer değiştirerek sadece yanıltıcı ve zararlı inançlara karşılık gelir. İdeoloji terimi böylece inançlar alanına taşınmış olur.[86] İdeolojinin artık felsefi düşünceden kopuk olarak kullanılması bir yandan Napolyon'un kullandığı anlama benzer şekilde alt seviyeden, kıymetten düşmüş bir bilgi türüne işaret ederken öbür

85 BAUMAN, a.g.e. s. 120-121.

86 BAUMAN, a.g.e. s. 122-123.

yandan Marx ve Engels'i çağrıştıran biçimiyle yanıltıcı ve zararlı olan inançları ifade eder. Ancak bu ifade biçimine felsefi bir birleştirmeden ziyade aşağılama aracı olarak belki ilham alınan düşüncelerin karışımı olarak bakılması daha uygun olur.

Marksist ilerleme anlayışına göre, sosyalizm davası hem işçi sınıfı çıkarlarının rasyonel ifadesi hem de rasyonel olarak örgütlenmiş toplum projesinin hayata geçirilişidir. Bunun gerçekleşmesi Kantçı akıl anlayışına uygun olarak, işçi sınıfı ile sosyalizmi arasındaki evlilikle olayların doğal akışı içerisinde mümkün olacaktır. Dolayısıyla da bir müdahaleye gerek kalmadan bu durum gerçekleşecektir. Fakat Lenin'in devrimci öncüler teorisinden ve pratiğinden esinlenen Lukacs'ın açıklamasına göre, doğruyu kavramak herkesin ulaşabileceği, bütün insanlara özgü bir akıl yetisinin yönlendirdiği doğal bir süreç değildir. İşçilerin bakış açılarını bireysel olarak, hatta kolektif olarak ulaşabildikleri dar günlük deneyim düzeyinin üstüne çıkarılabilecek sosyal bilimcilerin yardımları olmalıdır.[87]

1929 yılında yayınlanan 'İdeoloji ve Ütopya' adlı kitabıyla Mannheim ideoloji kavramının sosyolojideki yeri açısından oldukça önemli konuma yerleşir. Mannheim'ın ideoloji kavramına özel bir önem atfetmesi onun bilgi sosyolojisi anlayışı ile ilişkili olarak durur. Ona göre, "Bilgi sosyolojisi, bütünlükçü ideoloji kavramının genel varyantının ortaya çıkmasıyla pür ideolojiler öğretisinden türemiştir."[88] Bununla birlikte Mannheim'ın ideoloji kavramına getirdiği analiz, Marksist gelenek içinden beslenerek gelişmiştir.

Mannheim'a göre, sınıfsal konumu, milliyeti ya da mesleki uygulamaları tarafından belirlenen, toplumdaki her grup, kısmi

87 A.g.e. s. 126.

88 MANNHEIM, a.g.e. s. 106.

bir gerçeklik içine kapatılmış durumdadır. Bütün gruplar kendi deneyimleriyle ulaşabildikleri budanmış gerçeklik üzerinde rasyonel olarak düşünürken, kendi bilişsel perspektiflerinden yola çıkarak nesnel hakikat üzerinde kendi tikel çarpıtmalarını oluşturururlar. Bu haliyle, Mannheim'ın ideoloji adını verdiği şey sınırlı bilişsel perspektif içerisinde tasarlanan böylesi çarpıtılmış bir bilgidir ve hakikatin düşmanıdır. Ona göre, toplumsal gerçekliğin doğru bilgisi, kısmi olmayan, tikelcilik karşıtı bir bilgi olmalıdır. Bu yüzden de bu bilgi ancak hiçbir tikel, sınıfsal, milli ya da dini gruplaşmaya bağlı olmadıkları için kendilerini bütün bilişsel konumlara yerleştirebilecek insanların işidir. Üyelerini bütün diğer gruplardan alan, dolayısıyla hiçbiriyle sınırlı olmayan ve hiçbirine sadakat borcu bulunmayan ve böylece bütün yerleşik grupların hepsine mesafeyle bakabilen bir gruptur bu. Mannheim'a göre, bu tür insanlar entelijansiyanın üyeleridir.[89]

Mannheim'ın ideolojilerden sıyrılmış nesnel bilgiye ulaşma yöntemi çok açıkça Marksist düşüncenin geçirdiği deneyimden kaynaklanmıştır. Sosyalizmin tarihsel olayların doğal akışı sonucunda gelebileceğine olan inancın kaybına Lenin'in öncü teorisi ve Sovyetler'deki pratiğinin eklemlenmesi Mannheim'ın geliştirdiği tezin gerekçelerini oluşturur. İdeolojiden arınmış nesnel bilgiye ulaşmak ise hiçbir inançtan etkilenmeyecek entelijansiyanın varlığıyla mümkün olabilir. Ancak burada dikkat çekici olan taraf Mannheim'ın nesnel bilginin varlığını kabul etmesidir. Zira yirminci yüzyılda Mannheim'ın bu düşünceyi savunması öne çıkan diğer çağdaş Marksist yorumculardan onun farkını ortaya koyar.

Öte yandan Mannheim'ın nesnel bilgiye ulaşmada uygulamaya çalıştığı yöntem insanların kendi deneyimlerinden

89 BAUMAN, a.g.e. s. 126-127.

sıyrılması gereğine dayanmaktadır ve bu yaklaşım açıkça Husserl'in öne sürdüğü tezle paralellik gösterir. Ancak aralarındaki fark Husserl'de öznenin ulaştığı bilgi aşkın bir bilgidir. Mannheim'ınki ise toplumsal düzeyde elde edilen bir bilgi türüdür ve metafiziğe dayanmaz. Husserl'in nesnelliği yakalamak için özel dünyalara ait kısıtlamalardan kurtulmak ve evrensel ufka ulaşmak gerekiyordu. Bu tarafsızlığın gereğiydi. Oysa Mannheim'de ise tarafsız nesnel bilgiye ulaşmak için içinden geldiği gruplarla bağı kalmayacak bir bilimsel topluluğa ihtiyaç vardı. Buradan Schutz'un bilgiyi birey temelli bakış açısıyla açıkladığı gibi bir yaklaşımla da paralellik kurmak mümkündür. Schutz'a göre her türlü bilgi, tanımı gereği sosyaldir ve öznelerarasıdır. Mannheim'e göre, ise doğru ve nesnel bilgi ancak seçkinlerin işidir. Bu Mannheim'ın fenomenolojik bir bakıştan da esinlendiği anlamına gelmez ancak Marksist felsefenin de özünde Hegel'in idealizmini bir baş aşağı etme teorisi olduğunu bize bir kez daha hatırlatır.

İdeoloji kavramıyla modern düşünce arasındaki paralellik de ayrıca dikkat çekicidir. McCharty ideolojiler için bunlar, nesnelere ilişkin öznel görüşlerini, özel ve ayrıcalıklı karar alanlarını kullanarak, son yargıları ötekilere benimsettirme hakkını kendinde görür. Bu tanımlama ideolojilerin, inançlar ulamına ait olduğunu gösterir. Ama bunlar, herhangi bir inanç değildir. Çatışmaları, ilgileri, hak ve güç mücadelelerini içeren durumlarda tam olarak dile getirilen ve gösterilen, kavgacı inançlardır. Ancak sadece bununla da sınırlı değildir ideolojiler, ötekilerin fikirlerine ve uygulamalarına oranla çok özel ve üstün bir yer ve işlev iddiasında da bulunurlar. Sözgelimi kuramsal, ussal, ya da tinsel nitelik taşıma ve bu temele dayanarak, ötekiler hakkında son kararı veren hâkim ve hakem olma

iddiası bunu yansıtır.[90] Ancak gerçekte bütün felsefe tarihini düşündüğümüzde hangi düşünce tarzı inançtan bağımsız durabilmiştir? Metafiziğin felsefeden koparılması halinde geriye kalan sadece bir tortudur ve metafiziğin bir inançtan ve kabullenmeden kopuk olduğunu söylemek ne kadar mümkündür?

Görünen şey hemen her düşüncenin bir ideolojiye dönüşme olasılığıdır. Tüm düşünceler, devletlerin yaklaşımları, bilimsel bakış ideolojikleşmektedir. Günümüzde ideolojilerin kimin elinde ne hale gelebileceğini söylemek güçleşmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında birçok neden görülebilir ancak özellikle her şeyin kültürel olarak adlandırılmasının ve kültür kavramının bizzat tanımı gereği insanın uzanabildiği hemen her alanı kapsaması başat nedene sahiptir. Artık kültür, ekonomik olandan bilimsel olana, sanatsal olandan eğitsel olana, eğlenceden teknolojik olana kadar her alanı kapsamaktadır.

Bu gelişmeler göreciliği savunan herkesin işine gelmektedir. Çünkü kültürel alanın bir dokunulmazlığı vardır ve insan hakları kavramıyla, bilgiyle, görgüyle ve entelektüellikle vs. ne kadar olumlu kavramsal yüceltme varsa onunla anılmaktadır. Artık, MacCarthy'e göre, bilginin, sembol ve imge üretiminin pazara ve üretim süreçlerine hâkim olduğu günümüz toplumlarında, kendi topluluklarımız bile kültürel düşlemler olarak anlaşılmıştır. Bir zamanlar doğal nesneler olarak düşünülen benlik ve vücut, kültürel projeler şeklinde düşünülmeye başlamıştır. İdeolojinin bu biçimde yeniden düşünülmesi yapısalcılar ve yapısalcılık sonrası taraftarlarınca bize dayatılmıştır. Temelde anlatılmak istenen, ideolojinin kültürel uygulama olarak nasıl ele alınması gerektiğidir.[91] İdeolojiyi bu şekilde

90 E. Doyle MACCARTHY, Bilgi Kültürü, Çev.: A. Figen Yılmaz, Civiyazıları Yayınevi, İst., 2002, s. 61-64.

91 A.g.e. s. 87.

kültürel bir alan olarak düşünmek her düşünceyi, fikir bilimini eşitleıneyi sağlamaktadır ve insanların geneli tarafından kabul edilmiş düşüncelerle diğer marjinal kalmış düşünceler arasındaki farkı sadece tercih edilmekle açıklamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Bu haliyle de bu bakış doğrunun göreli olarak görülmesine zemin hazırlamaktadır.

Birbirlerine olan farklılıklarına karşın, Althusser ve Foucault da ideolojiyi kültür olarak görmektedir. Dolayısıyla ideolojiler, ne yanlıştır ne de doğrudur; başka bir deyişle, bunlar gerçekliğin hemen hemen yeterli sayılabilecek temsilleridir.[92] İdeolojilerin kültürün alanına ait olduğunu iddia etmek onu ne yanlış ne de doğru olarak değerlendirilme hakkını doğurmaktadır. Kültür kimsenin üzerinde bir karara varamadığı ve doğru ya da yanlış olarak göremediği bir kavram haline gelirken bir yandan da ideolojinin, benliğin ve vücudun kültürel özellik olarak görülme örneklerinde olduğu gibi içeriği genişlemektedir. İçeriğin genişlemesi kültürün ne olduğuna ilişkin bir tanımı gittikçe zorlaştırmaktadır. Sadece yaşam tarzı bağlamında bile ele alındığında bütün dünya içinde artık kültür kavramının içeriği Batı kültürü veya Doğu kültürü gibi bir ayrımlaştırmanın makul görüldüğü ama aynı zamanda komşu iki köyün kültürel yapısının farklı sayılabildiği bir çerçeveyi ifade etmektedir. Kültürün tanımının zorlaşması onun muğlaklığı anlamına gelebilmektedir ama bu aynı zamanda onu dokunulmaz yapmaktadır. Doğrunun görelileştiği ve kültürel hakların insan hakları bağlamında değerlendirildiği bir dünyada kültürel sayılabilecek ne varsa dokunulmazdır çünkü.

Böylece eskiden kimi zaman felsefe ile ilişkili sayılıp kimi zaman küçümseme aracı olarak görülen ve kimi zaman da

92 A.g.e. s. 82.

inanç olarak değerlendirilen ideoloji, dokunulmazlık isteyen alanların kültürel olmak istediği ama bir bağ kuramadığı zamanlarda sığınağı haline gelmiştir. Touraine'in de belirttiği gibi sözgelimi küreselleşme konusu siyasal bakımdan temel bir önem kazandıysa bunun nedeni ekonomik değil, ideolojiktir. Çünkü küreselleşmenin utkusunu haykıranlar gerçekte, kapitalizmi kurma istenci taşımaktaydı.[93]

Her şeye rağmen modern düşüncenin egemen olduğu on sekizinci yüzyılın sonlarından günümüze kadar uzanan iki yüzyıldan biraz fazla bir zaman diliminde bu kadar zikzaklar çizerek anlam kaymasına uğrayan sadece ideoloji kavramı değildir. Modern döneme özgü kavramsallaştırmalar hızla içerik değiştirmeye devam etmektedir. Laiklik, kültür, bilgi gibi modern döneme özgü bütün kavramlar zikzaklar çizmiş ve anlam değişikliğine uğramıştır. İdeoloji kavramı da bunlardan sadece biridir. Hemen hiçbir kavramın tanımının yapılamaması, kavramların içinin insanlar tarafından doldurulduğuna ve dolayısıyla insanlar değiştikçe kavramlarının içeriğinin de değişeceğine dayandırılabilir. Ama buradaki değişme gerçekte insanlığın her kavramı kendi doğrusundan emin olarak kullanma hevesinin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu aynı zamanda her şeyin hızla belirsizleşmesini ve her şeyin olasılık dâhilinde olduğu bir dünya tasavvurunun doğmuş olduğu çıkarımına ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Yine de son tahlilde yaşanan şey insanın yapıp etmek istedikleri üstünde egemen olduğu iddiasındaki her yaklaşımın yerle bir olmasına yardım etmektedir.

93 Alain TOURAINE, Yeni Bir Paradigma, Çev.: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2007, s. 37.

Kimlik Birey ve Toplum

Her birey bir kişi olarak değerlendirildiğinde sosyolojik boyutundan ziyade psikolojik yönü ağır basan bir açıklamayla belirir. Kişilik de bir başına bireyin yapısını açıklayan özelliği nedeniyle psikolojik bir tanımlama olarak kendini gösterir. Kişiliğin toplumsal yönü ise bireyin kimliğini ortaya koymaktadır. Kimlik kavramı bireyin diğer bireyler arasındaki konumuna işaret ederek kişinin toplumsal düzeyde ele alınmasını gerektirir. Bu haliyle kimlik, Bauman'ın da belirttiği gibi "bireysel bir görev olmanın yanı sıra toplumsal bir olgudur da"[94] Zira "kimlik, bir aynılık ve farklılık diyalektiği içeren toplumsal bir süreç; bir benlik anlayışını ve ona eşlik eden benlik duygularını oluşturma ve koruma sürecidir."[95]

Kimlik aynı zamanda insanın aidiyetini ifade eder. Bir millete, topluma, kültüre veya dine aidiyet bağıyla bağlı olmak ki-

94 BAUMAN, a.g.e. s. 147.

95 MCCHARTY, a.g.e. s. 143.

şinin kimliğiyle ilgili bağlardır. Yine çeşitli meslek grubu içinde yer almak da bir bağı ifade ettiği için kimlik niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle kişinin yaptığı iş onun kimliğini oluşturmaktadır. Ancak kimliği asıl belirleyen faktör aidiyet bağıdır çünkü kişinin ait olduğu bir referans noktasının varlığı onun kimliğine ilişkin tanımlamayı oluşturur. Sennet bu konuda "kimlik ne yaptığınızdan çok nereye ait olduğunuzla ilgilidir; bu genel bir kuraldır"[96] demektedir. Bu bakımdan mesleğin kişiye ait bir referans noktası olup olmaması kimliğe ilişkin bir tanımlamaya dâhil edilip edilemeyeceğini belirlemektedir. Çağımızda teknolojik gelişmelerin hızlı seyrine tanıklığımız mesleklerin hızlı değişimine tanık olmamızı da sağlamıştır. Özellikle son yıllarda meslek alanlarındaki hızlı değişim, meslek ve kimlik arasındaki ilişkiyi mesleki kimliklerin geçicileşmesi yönünde artırmaktadır. Bu da kişinin mesleği ile tanımlanmasını güçleştirmeyi doğurmaktadır. İnsanlık geçmişte kişilerin meslekleriyle anıldığı ve böylece bir kimliğe büründüğü bir dünyaya daha fazla aşinaydı.

Kimlik bir kuruma veya gruba ait olmayı gösterirken başkalarından farklılığı da öne çıkarır. Eğer farklılığımıza vurgu yapılmasını istiyorsak diğerleri ile aramıza bir hat çekiyoruz veya varolan hattı daha da belirginleştiriyoruz demektir. Gerçekte ait olmakla farklılığı belirgin hale getirmek aynı şey değildir ama başkalığı da ortaya koyan bir durumdur. Kimliğe ilişkin böyle bir yaklaşım Touraine'in dikkat çektiği bir konudur. Hatta ona göre, "kimlik talebi her zaman dışlamayla yüklüdür; farklılık talebi, ötekiyle iletişimi olanaksız kılar."[97]

96 Richard SENNETT, Yeni Kapitalizmin Kültürü, Çev.: Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İst., 2009, s. 55-56.

97 TOURAINE, Başka Türlü Düşünmek, a.g.e. s. 74.

Fay, kısmen Touraine ile paralellik gösterse de büyük ölçüde kimliğe farklı bakar. Touraine'in açıklaması ötekiyle iletişimin imkânsızlığı üzerineyken Fay kimlik oluşumu için ötekinin varlığına muhtaçlık sonucunu çıkarır. Ancak her ikisi de farklılığın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Fay'a göre, kişilerdeki kimlik oluşumu, kısmen, bir ötekini gerektiren bir özfarklılaşma sürecidir. Ötekilerin farklılığı olmadan benlik olamaz. Benlikler, kendi faklılıklarını vurgulamak için bile ötekilere muhtaçtır.[98]

Fay ve Touraine'in kimliği açıklayışlarındaki farklılık, Toraine'in özne dediği şeye Fay'ın kimlik demesine kadar uzanır. Fay kimliği açıklarken kişinin kendinin ve çevresinin farkına varması olarak değerlendirir. O bu durumu şöyle açıklar: "bir kimliğe sahip olmak, kısmen, belli biçimlerde ötekilerle ilintili olmaktır ve kişinin bu ilintiyi anlamasıdır. Kişi olmanın bir anlamı da, sürekli evrilen ve hiç son bulmayan bir farkındalık-tepki-özfarkındalık çemberinde, ötekilerin size verdiği tepkilerin farkında olmak ve bu farkındalığın farkında olmak, onlara bu farkındalığa dayanarak tepki verebilmek, kendi tepkinize sizin verdiğiniz ve ötekilerin verdikleri tepkileri gözlemlemek, bu gözleminizin farkında olmak... Nitekim kimliklerimiz, ötekilerle kurduğumuz ilişkilerden türevsel olarak doğuyor."[99]

Touraine'e göre, ise özne ve kimlik birbirinden farklıdır. O, özneyi özfarkındalık olarak açıklar. Bütün reklamlara, propagandalara ve kitle kültürünün imgelerine bağımlı değişken bir bireyden söz edilebilir. Ama böyle bir kimlikten söz edile-

98 Brian FAY, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı yayınları, İst., 2005, s. 73.

99 A.g.e. s. 72

mez. Özellikle çağımızda aidiyet gruplarıyla tanımlanmayan ve birlik ilkesi olmayan, ayrıca kendi bilinci dışında oradan oraya körü körüne yönlendirilen bir birey imgesinde kimliğine ilişkin hiçbir güvence bulunmaz. Bu birey imgesi sıklıkla modernliği tanımlamakta kullanılmıştır.[100] Touraine'e göre, özne, bizi biz olmaktan alıkoyan, sistemlerin birer bileşeni durumuna indirgemeye çalışan güçlerden kurallardan ve erklerden kaçma istencinde oluşur. Bu, sıradan yaşamın akıntısına karşı bir kendine geri dönüş istenci, kendi kendine bir geri başvurudur. Kimliğin tersidir ve öz içinde kaybolur.[101]

Touraine'in yaklaşımında kimlik, toplumsal bir aidiyeti ifade ederken özne, bireyin kendi özünün farkına varışı anlamına gelmektedir. Özne olmak kişinin kendi kendisi olması halini ifade eder. Özne kendine dikte edileni değil kendi kendisini oluşturanı seçmesini bilen kişi olma anlamına gelmektedir. Bireyin modern dönemde kendi bilinci dışındaki savrulusuna yapılan bütün vurgular bu haliyle modern insanda hem özne hem de kimlik sorununa işaret eder. Zira kendi bilinci dışında savrulan birey ötekilerle farklılığını belirgin bir düzeyde ortaya koyamayacaktır. Bu durumda çeşitli etkenlerin yönlendirebildiği birey ne kimlikle ne de bir özne olma haliyle tanımlanabilmektedir. Touraine'in de eleştirdiği bu durum Marksizmin üzerinde durduğu temel konulardandır ve günümüzde de postyapısalcılar aynı konuyu ısrarla işlerler.

Yirminci yüzyılda modern çağdaki bireyin çaresizliğine işaret edilerek yapılan en kapsamlı eleştirilerin başında Frankfurt Okulu'nun ilk dönemindeki söylemleri gelmektedir. Okulun önde gelen düşünürü Horkheimer, bireyselliğin gelişmesinin temelin-

100 TOURAINE, Yeni Bir Paradigma, a.g.e. s. 145.

101 A.g.e. s. 147.

de anlık doyumların olduğunu söyler. Ancak kitlelerdeki bireysellik seçkinlerinkine göre daha cılızdır. Seçkinler iktidarı ele geçirmek isterler. Toplumsal iktidarı ele geçirmenin yolu ise nesneler üzerinde iktidar kurmaktır. İnsan eşya üzerinde iktidar kurmak istedikçe eşyanın onun üzerindeki tahakkümü de artar. Horkheimer'a göre, günümüzde bireysellik düşüncesi sadece bireyin maddi çıkarlarının sentezi haline gelmiş, ideologların elinde bir piyon durumuna düşmüştür. Bireycilik, toplumu farklı çıkarların serbest bir pazarda otomatik etkileşimi yoluyla ilerleyen bir mekanizma olarak gören burjuva liberalizminin teori ve pratiğinin merkezinde yer alır. Birey ancak geçici anlık doyumları bırakarak uzun vadeli çıkarlarını gözetmekle kendini bir toplumsal varlık olarak sürdürebilecektir.[102]

Horkheimer, insanların kitle kültürü organlarından aldıkları hazır düşünce ve davranış kalıpları, sanki bu kişilerin kendi düşünceleriymiş gibi onları etkiler demektedir. Kitle kültürünün sunduğu bütün araçlar ve kolaylıklar, bireysellik üzerindeki toplumsal baskıları güçlendirmektedir. Bu işleyiş modern toplumun atomize edici yapısı içinde bireyin direnme ve kendini koruma imkânını elinden almaktadır.[103] Üstelik ona göre, görünüşte çağdaş bireyin karşısındaki fırsatlar, atalarının sahip olduğundan daha fazla olabilir, ama önündeki somut olasılıklar çok daha sınırlıdır.[104] Gerçekten de çağımızda genel düşünce insanın önüne her türlü fırsatın konduğu üzerinedir. Dahası insanların önüne konulan fırsatlar karşısında da herkesin eşit olduğu söylenmektedir. Gerçekte modern insa-

102 Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, Çev.: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İst., 2005, s. 146.

103 A.g.e. s. 162-166.

104 A.g.e. s. 146.???

nın önüne konulan fırsatlar geçmişe göre daha fazladır ancak bu herkes için değildir. Bunlar modern düşüncenin içinde yer almayan insanın uzanabileceği fırsatlar değildir. Bu durumda insanın seçmesini bilen olması mümkün olsa dahi seçimi yapma olasılığı azalmaktadır. Bu, Touraine'in özne olabilmek için söyledikleriyle çelişik bir durumdur.

Sadece yirminci yüzyılda değil on dokuzuncu yüzyıl boyunca da gerçekte bireysel kimliğin ne olduğu ve nasıl oluştuğuna yönelik varsayımlar genellikle dikkate alınmamıştır. Kesin doğruya ulaştığından emin olan her düşüncenin diğer düşünme biçimlerine önem vermeyeceği çok açıktı ve bunu doğrular şekilde pozitivizmin yaygın kabul gördüğü dönemde, Giddens'ın belirttiği gibi, "benlik-bilinci pozitivistik sosyal teori okullarında her zaman önemsiz bir ayrıntı olarak görüldü; bu okullar 'içebakış' yerine dışarıdan gözlemi geçirmeye çalıştılar."[105] Sadece pozitivistler değil kişinin bireysel varlığını ve ilgilerini önemsemeyen modern düşüncenin kendisi de bireyin varlığından ziyade toplumun bütüncül karakterini öne çıkarmıştır. Bu çerçevede toplumsallığı düşüncesinin merkezine alan yaklaşımların tamamının bütüncü olarak değerlendirilmekte olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Modern çağda bütüncülüğün gelişimine aktif katkıda bulunan en önemli kişilerden biri Emile Durkheim'dır. Durkheim'a göre, toplum, bireyin psikolojisine ve davranışlarına indirgenemeyecek bir gerçekliktir. Durkheim'ın yaklaşımında en bireysel görünen tutumların açıklaması bile, toplumsal bütünleri tanımlayan gayr-i şahsi yasa ve güçlerin bir fonksiyonudur.[106] Bütüncüler açısından insanın bireyselliğin içine

[105] GIDDENS, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, a.g.e. s. 32.

[106] FAY, a.g.e. s. 77.

düşmüş olması onun bir kaybıdır. O toplumsal bir varlık olarak gerçek anlamını ancak toplumsal bütünde bulabilir. Toplumsallık kişiyi bireysel çıkarlarından doğan rekabetten kurtarabilir. Bütüncüler için bireylerin özellikleri, sadece toplumdaki ya da bir sistemdeki yerlerinin fonksiyonuyla belli olur. Bu öğreti, özellikle de, insanların kimliklerinin grup üyelikleri tarafından belirlendiğini savunur. Zira kimliğin, topluımsal ve kültürel güçler tarafından üretildiğini iddia eder. Bireyleri kendileri yapan şey, ait oldukları toplumsal bütündür.

Bütüncülük Durkheim'le veya pozitivistlerle de sınırlı kalan bir düşünce biçimi değildir. Yapısalcılık ve Marksizim de bireyin varlığını küçümsemiştir. Yine Popper tarihsicilik ve ütopyacılıktan bahsederken bütüncülüğe şu şekilde değinir: "tarihsicilik ile ütopyacılık arasındaki ittifakın en güçlü öğesi hiç şüphesiz, her ikisinin de paylaştığı bütüncü yaklaşımdır. Tarihsicilik sosyal hayatın şu ya da bu yanının değil, bir bütün olarak toplumun gelişmesiyle ilgilenir."[107]

Bütüncülük bağlamında modern düşünceyle aynı safta duran tarihsicilerin modern bilime yaklaşımları üzerinde durmak onların bu konuda pozitivistlerden farkını belirtmek açısından anlamlı olacaktır. Çünkü bu nokta bilimsel gelişmelerle düşünsel gelişmeler arasında her zaman bir paralelliğin olmadığını göstermektedir. Tarihsiciler modern bilime yaklaşımlarında modern bilimin sadece kendi düşünceleriyle paralel olduğu yerde aynı bakışı paylaşırlar. Dolayısıyla kimi zaman modern bilimin bakış açısıyla çelişkili bir konumda durmaktadırlar. Sözgelimi modern tarihsiciler Newtoncu teorinin başarısından ve özellikle çok önceden gezegenlerin yerlerini tahmin edebilme

107 Karl POPPER, Tarihsiciliğin Sefaleti, Çev., Sabri Orman, Plato Film Yayınları, İst., 2008, s. 84.

gücünden büyük ölçüde etkilenmişlerdi. Çünkü böylece uzun dönemli tahminler olasılığının kurulmuş olduğunu düşünmekteydiler.[108] Newtoncu teorinin bu yaklaşımıyla tarihsiciler için tahminde bulunmanın bilimsel anlamda önü açılmıştır. Dolayısıyla da onlar açısından desteklenmeyecek bir tarafı bulunmaz.

Ancak diğer taraftan yenilik icadı ile ilgili bir konuda tarihsiciler tarafından fiziğin bakış açısı hemen terk edilebilmektedir. Zira fiziğin tasvir ettiği dünyada gerçekten ve öz itibarıyla yeni olan hiçbir şey meydana gelemez. Fizikte yenilik, düzenlemeler ve terkiplerin yeniliğinden ibarettir. Bunun tam aksine, tarihsicilik, sosyal yeniliğin, tıpkı biyolojik yenilik gibi esastan bir yenilik olduğunda ısrar eder.[109] Bu aynı zamanda başka bir çelişkili durumla, genellemeyle ilgilidir çünkü tarihsici, genelleme metodunun sosyal bilimlere uygulanamayacağını ve sosyal hayatın tekbiçimliliklerinin her zaman ve her yerde değişmez bir şekilde farz etmememiz gerektiğini söyler. Çünkü onların genellikle sadece belirli bir tarihsel veya kültürel döneme uygun düştüklerini düşünür.[110]

Yine de tüm bütüncü yaklaşımların on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortak özelliği kendi düşüncelerinin doğruluğundan emin olmalarıdır. Bu on dokuzuncu yüzyılda görülen pozitivizmin, kesinliğin bilgisine sahip olduğunu ifade eden temel iddiası ile bir paralelliğin söz konusu olduğunu göstermektedir. Her bütüncül düşünce, kendini, her şeyi bilecek bilgi birikimine sahip olduğunu iddia edecek kadar üstün görmektedir. Bu durum kısaca ulaşılan mevcut bilgi en doğru bilgidir ve o da benimkidir anlayışıdır.

108 A.g.e. s. 40.

109 POPPER, Tarihsiciliğin Sefaleti, a.g.e. s. 11.

110 A.g.e. s. 46.

Bütün bunlara rağmen bilimsel bilgi açısından bütüncülüğün önemli bir yanı da vardır o da sınıflamalar yaparak kategorize etmesidir. Aristoteles nesnelerin sınıflandırılmasına özel bir önem vermiştir çünkü böylece onların analizinin yapılması kolaylaşmıştır. Bilim tarihi açısından önce bilim kavramı ardından doğa ve sosyal bilimler ve kültür bilimleri gibi ayrımlar alt başlıkların kategorisini kolaylaştırmaktadır. Bu sınıflandırmalar alt başlıklar halinde derinlemesine uzatılabilir. Sözgelimi sosyal bilimlerin altında sosyoloji, onun altında siyaset sosyolojisi gibi sınıflamalar herhangi spesifik bir ilgiye ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Böylece zihnin ilk aşamada tanımasını kolaylaştırmaktadır. Fakat derinliğine ayrıştırmanın bir şeyin tamamını görmeyi de zorlaştırabildiğini hatırlamakta fayda vardır.

Bilgi Sosyoloji ve Tarihsel Gelişimi

Marx'ın toplumsal bütüne öncelik vererek sosyal ilişkileri özne-topluni-kapitalizm bağlamında açıklaması, onun daha sonraları bilgi sosyolojisi olarak adlandırılacak alana katkısını ortaya koymaktadır. Marx'ın, düşüncesi doğa bilimlerinin o günkü pozitivist yaklaşımıyla bir çelişki göstermez. Onun problem olarak gördüğü idealizmdir ve metafiziğin düşünce dünyasındaki vazgeçilmez yerleşikliğidir. Bilgi sosyolojisinin gelişimine Marx önemli bir katkı sağlasa da bilgi sosyolojisi terimini ilk kez kullanan kişi de Scheler'dir. Bilimsel bilginin genel geçer doğru olduğu konusunda Scheler, farklı bir bakış açısı geliştirerek bilgi ve toplum ilişkisini bilimsel bilginin dışındaki bilgi türlerini de referans alarak yorumlamıştır. Mannheim'a göre, biz Scheler'e "bilgi sosyolojisiyle ilgili çok önemli bireysel gözlemlerde bulunmasının dışında, bilgi sosyolojisi-

ni felsefi bir dünya tasarısına dâhil etmesini borçluyuz. Scheler'in yaptığının asıl ağırlık noktası ise, daha çok metafiziğin gelişmesine ilişkin teşvikinde aranmalıdır."[111] Böylece on dokuzuncu yüzyılın hâkim bakış açısı olan pozitivizm sosyolojik düşüncede bir kenara bırakılmaya başlanmıştır. Nesnel bilginin sorgulanamaz varlığının yerini öznel bilginin ve öznelerarasılığın lehine bir geri püskürtme sonucu terk ettiğine tanıklık edilmekteydi.

Scheler, bilimsel dünya görüşünün pek çok farklı bilgi türünden sadece birisi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Marxistlere karşı geliştirdiği argüman sayesinde göreciliği savunuyor olarak da görülemez. Zira Scheler, mutlak gerçeklik sferinin maddi etmenlerden çok fikirler temelinde ortaya çıktığını savunmuştur. Fakat yine de ilk bakışta Scheler'in bilgi sosyolojisi, göreci izlenimini vermektedir. Bunun nedeni onun 'rölatif doğal dünya görüşü' adını verdiği yaklaşımıdır. Ona göre, bir grup öznenin dünya görüşü, o gruba sorgusuz sualsiz verili olarak sunulmuş olan içerik neyse odur ve bu yüzden dünya görüşünün kompozisyonu gruptan gruba değişir.[112]

Scheler'in bilgi sosyolojisini gruptan gruba değişen dünya görüşü ile açıklaması görecilerle paralellik gösteriyor gibi bir anlamaya yol açsa da onun, mutlak gerçekliğin fikirler temelinde olduğunu öne sürmesi çok belirgin olarak hem Markist düşünce ile hem de görecilerle çeliştiğini ortaya koyar. Öte yandan pozitivizme karşı olduğu da açıktır. Bu bakımdan Scheler'in, hem Marksizme hem de pozitivist felsefeye karşı koyuşu önemli bir çıkış olmuştur. Çünkü onun sosyolojik düşünceye katkısı, toplumu bütüncül bir perspektifle görmeye alışkın olan değerlen-

111 MANNHEIM, a.g.e. s. 329.

112 HEKMAN, a.g.e. s. 42.

dirmelerin uzağında olmasıyla açıklanabilir. Öznelerin oluşturduğu gruplara vurgu bireyin toplum düşüncesindeki önemine açık bir vurgudur. Scheler'in bu yaklaşımı kendi çağı göz önünde bulundurulduğunda daha da önemli olmaktadır.

Her ne kadar bilgi sosyolojisi terimini ilk kez Scheler kullanmış olsa da bilgi sosyolojisinin ilgi alanının ortaya çıkmasında modern toplum analizlerinin geçmişten beri yapılıyor olduğu inkâr edilemez. Hatta Mannheim'a göre, bilgi sosyolojisinin çağımızda ortaya çıkışının kendi tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde özel bir yeri vardır. Bilgi sosyolojisi beslendiği kaynağa gönderme yaparcasına araştırma alanı olarak "düşünmenin günümüzün kriz şartlarında açığa çıkan teoriler ve düşünce biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçmiştir."[113] Bu alan, modern toplumların krizleri içinde ortaya çıktığı için, daha doğrusu Mannheim'a göre, zaten buna sebep olan modern yaşam biçimi olduğu için haliyle bir disiplin olarak "toplumsal yaşamda belirsiz bir güvensizlik ve kesinliksiz şeklinde bulunan şüphenin sistemleştirilmesidir. Toplumsal yaşamın giderek yabancılaşması, dağınıklaşması ve anarşik bir hal almasıyla doğan bu durumun sorumlusu modern dünyaydı."[114]

Bilgi sosyolojisinin araştırma alanının belirlenmesinde toplumsal yaşamın yabancılaşması yer aldığına göre buradaki vurgu yoğunluğu Marx'ın yabancılaşma analizine kadar uzanacaktır. Nitekim Mannheim'a göre, bilgi sosyolojisi, Marx'ın bu konuyla ilgili dâhiyane imalarıyla başarıya ulaşmıştır. Ancak onda bilgi sosyolojisine ilişkin unsurlarla, ideolojilerin üstünün örtülmesi arasında hâlâ sıkı bir ilişki mevcuttur: Toplumsal tabaka ve sınıflar, ideolojinin taşıyı-

[113] MANNHEIM, a.g.e. s. 285.

[114] SWINGEWOOD, a.g.e. s. 324-325.

cıları konumuna getirilmektedir. Bununla birlikte Mannheim bilgi sosyolojisinin gelişmesinde Nietzsche'nin etkisine de işaret eder. Ona göre, modern ideoloji öğretisinin ve bilgi sosyolojisinin diğer kaynağı ise, içgüdüsel yapılara ilişkin bir öğreti ve pragmatizmi andıran bir epistemolojiyle bu alandaki gözlemler arasında bağ kuran Nietzsche'nin şimşek gibi çakan fikirlerinde aranmalıdır.[115] İdeoloji ve bilgi sosyolojisi arasındaki bu sıkı ilişki sadece Marx ve Nietzsche'de yer almaz. Mannheim'ın kendisi de ideoloji ile bilgi arasında sıkı bir bağ kuracaktır.

Bilgi Sosyolojinde Nesnelci Bir Düşünür: Mannheim

Mannheim'a göre, "toplumbilimin önemi, toplumsal sürece düzenli bir biçimde müdahale etme gereksiniminin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkar."[116] Bir başına böyle keskin bir yaklaşım Mannheim'ın bakış açısının bireysel iradenin uzağında olduğunu görmek için yeterlidir. Tabii ki bu durum Mannheim'ın bilgi sosyolojisine yaptığı katkıya gölge düşürmez. Ancak bize, onun bakış açısının bütüne yönelik ve kolektif düzeyde olduğunun önemli bir işaretini sunar. Kaldı ki Mannheim'ın düşüncesinde, "birey, kendine atfettiğiniz konuşma ve düşünce biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilir. Birey, içinde bulunduğu grubun dilini konuşur; içinde bulunduğu grubun düşündüğü gibi düşünür. Belli sözcükleri ve sözcüklerin anlamını, kullanıma sunulmak üzere hazır bulur. Onlar sadece, bizatihi bireyi çevreleyen dünyaya girişi belirlemeye yaramazlar."[117]

115 MANNHEIM, a.g.e. s. 328-329.

116 A.g.e. s.30.

117 A.g.e. s. 31.

Çok açık olarak bireyin düşüncesinin gelişiminde Mannheim, kişinin ait olduğu gruba özel bir önem atfeder. Ona göre, "birbirlerine gruplar aracılığıyla bağlı olan kişiler, kendilerini çevreleyen doğayı ve toplumu değiştirme ya da olduğu gibi muhafaza etme eylemine, ancak ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişirler."[118] Mannheim'ın yaklaşımında düşünce, her ne kadar doğası gereği bir bireye aitse ve onun tarafından geliştirilmiş olsa da her düşünce kendini doğuran bir çevreye ihtiyaç duymaktadır. Bu haliyle de, bireyin düşüncesinin ve bu düşünceden doğan söylemlerinin beslendiği bir kaynak mevcuttur. Mannheim, bilgi sosyolojisinin bu kaynağı da hesaba katarak çalıştığını söyler.

Mannheim'ın bilgi sosyolojisine yüklediği bu anlam günümüz açısından oldukça önem taşımaktadır ve sosyologlar tarafından aşina olunan bir yaklaşım biçimidir. Ancak bu yaklaşıma asıl katkıyı yapanın Marx'ın düşüncesi olduğu da bir gerçektir. Zaten Mannheim'a göre de, "bilgi sosyolojisi, düşünceyi daha ziyade, bireysel açıdan tasnif edilmiş bir düşünce biçiminin ancak yavaş yavaş sıyrılabileceği belli tarihsel-toplumsal koşullar bağlamında anlamaya çalışmaktadır."[119] Böylece, Mannheim, bilgi sosyolojisinin ne olduğunu açıklarken doğal olarak kendi düşünce biçiminin kökenlerine de bizim dikkatimizi çekmektedir.

Mannheim, bilginin tarihsel-toplumsal kökenlerine işaret ederken Marksist düşünce ile paralellik göstermektedir. Fakat Marksist düşünce ile paralellik gösterdiği bir başka özellik bizzat Marx'ın ancak aracı durumda kalabildiği diyalektik bir gelişim sürecidir. Swingewood'un belirttiği gibi Mannheim, değişik bilgi türlerinin farklı toplumsal konumlanışlarla ilgisi olma-

[118] A.g.e. s. 33

[119] A.g.e. s. 31-32.

sına rağmen, tarihsel gelişmenin akışı içerisinde ortaya çıkan her yeni perspektifin, tarihsel gerçekliğin doğası hakkında ifiilen yeni ve değerli iç görüler taşıdığını ileri sürerek totallik anlayışını benimsemiştir. Nitekim Marksizm sınıf mücadelesini, faşizm, toplumsal yaşamda eylem unsurunu, Liberalizm ise; özerk bireyin önemini öne çıkarmıştır. Her yeni perspektif kendisinden önceki perspektiflerin bir sentezini yapmaktadır. Farklı düşünce tarzları sürekli bir temelde ve kesintisiz biçimde birbiriyle kaynaşmış ve birbirlerine nüfuz etmişlerdir. Bu nedenle modern toplum, yoğun bir parçalanma ve kutuplaşmayla ayırt edilmekle beraber, total bir anlayışa doğru sürekli genişleyen bir dürtünün temelini atmıştır.[120]

Mannheim'ın total bir anlayışı benimsemesi şaşırtıcı değildir ve kendi düşünce sistemi içinde tutarlıdır. Her ne kadar kesintisiz bir şekilde perspektiflerin kaynaşması söz konusu oluyorsa da burada pozitivizmin ilerlemeciliği ile bir paralellik söz konusu değildir. Söz konusu olan diyalektik bir düşünmenin açılımı ve ilerlemesidir. Kesintisizlik determinizme karşılık gelmemektedir. Eğer determinizm anlamında olsaydı zincirleme bir şekilde etkilenmelerin birbirini takip etmesi gerekirdi ve karşılıklı tez ve antitez şeklinde düşüncelerin karşılaşmasından bir senteze ulaşamazdı. Ancak yine de buradaki kesintisizlik lineer bir özellik göstermektedir ve bu durum klasik Marksizmin bir özelliğidir.

Mannheim, pozitivizme karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkış pozitivizmin, doğru anlayışının diyalektik tarihsel-toplumsal gelişme düşüncesi ile çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa nesnel bir doğrunun varlığını kabul etmekten yana bir endişeye gerek duymamaktadır. Zira gerçekte Mannheim nesnel bir

[120] SWINGEWOOD, a.g.e. s. 325.

bilginin varlığını kabul etmektedir ve bu da tarihselciliğin söylediği bilgi türüdür. Ayrıca doğrunun göreliliği de Mannheim için ciddi bir problemi ifade eder ve sakıncalıdır. Ona göre, farklı perspektiflerin sentezinden ulaşılan bütüncül anlamdaki bir yaklaşım türü görecilikten farklıdır. "Görecilik, fiili düşünsel yapısına ilişkin yeni bilgiyle bu yapının henüz üstesinden gelemeyen bir epistemoloji arasındaki ihtilaftan ibarettir. Görecilikten kurtulabilmek için; ilk başta bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz aracılığıyla bir düşünce biçiminin genelde epistemolojisiyle değil, epistemolojinin belli tarihsel biçimlerince yargılandığını kavramak gerekir."[121]

Göreciliğin bilgi sosyolojisinin temel problemi olması onun nesnel bir doğruya ulaşmanın önünde engel oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Nesnel bir doğru düşüncesini elde etmenin yolu ne olmalıdır veya nesnel bir bilgiye ulaşmak nasıl mümkündür sorusu önemli bir problem olarak varlık göstermektedir. Mannheim, nesnelliğin elde edilmesinde herkesin eşit olmadığını düşünür. Zira ona göre, tarihsel gerçeklik bir toplumsal grubun konumu dolayısıyla başkalarından daha derin bir düzeyde anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla, Mannheim'a göre, tüm perspektiflerin geçerliliği eşit olamayacaktır. Perspektiflerden hangilerinin veya hangisinin daha fazla öne çıkarak kendini göstermesine de imkân sağlanmalıdır. Burada Mannheim diyalektik bir şekilde bilginin gelişimine müdahale edilebileceğini ancak, bu müdahalenin hiç kimseden veya hiçbir düşünceden etkilenmeden yapılabilmesi gerektiğini savunur.

Buraya kadarki açıklamalar Mannheim'a göre, ortaya çıkan gelişmenin tarihsel ve toplumsal koşullarda olağan mec-

[121] MANNHEIM, a.g.e. s. 107.

rasında ilerleyebilmesi için doğru sentezlemenin yapılabilmesi gereğini gösterir. Yapılacak olan sentez perspektiflerin farklılığından türeyecektir. İşte bu noktada Mannheim, farklı perspektiflerin sentezini yapma işinin ayrıcalıklı bir toplumsal katmana, kendini hiçbir gruba ve inanca bağlı görmeyen entelijensiyaya ait olduğunu düşünür. Böylece entelektüeller aslen toplumun diğer katmanlarında bulunanlardan soyutlanmış olmaktadır.

Entellektüellerin böyle bir ayrışmaya tabi tutulması düşüncenin ve bilginin nesnelliğine duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Gerçekte Mannheim'ın yaşadığı dönem artık nesnel bir doğrunun varlığına kuşkuyla bakılmaya başlanan bir dönemdir. Sadece sosyal bilimlerde değil doğa bilimlerinde de kesinliğin yerini göreliliğin aldığı bir gelişme görülmektedir. Öte yandan yapısalcılığın ciddi bir şekilde etkisini hissettirmesiyle dikkat çeken yapı kavramının, toplumlardaki dil etkileşimi ile ortaya koyduğu farklılık, Mannheim'daki farklı perspektiflerle paralellik gösterir. Ancak bu durum, Mannheim'da diyalektik düşünce vasıtasıyla karşılıklı etkileşimlerle senteze yol açmaktadır.

Mannheim 'İdeoloji ve Ütopya' adlı çalışmasında entelektüellerin görevini, farklı perspektiflerin sentezini yaparak totallik kategorisine ışık tutmak olarak görmekteyken bu düşüncesi daha sonraları, 1930'larda yazılan entelijensiya üzerine denemesinde, empatiyle yer değiştirmiştir. Görece özgür bir konumda olan entelijensiya, tarihsel deneyime çeşitli perspektiflerden katılmaktadır. Tek merkezli olmak yerine çok sayıda merkezi olan gerçeklik, sosyal hareketliliğin ve modern toplumun karmaşıklığının artmasının ürünüdür. Sadece entelektüeller, bu karmaşıklık içindeki başka bakış açılarına empatiyle yaklaşmakta ve verimli bir kuşkuculuk tutumu geliştiren eleştirel bir diyaloğa

girmektedirler. Farklı perspektiflerde geçerli olan öğelerin sentezini yapma yetenekleriyle tarihsel açıdan nesnel bilgiyi sağlayabilecek olan tek kesim, ayrıcalıklı gözlem noktalarından bakan entelektüellerdir. Hakikat, tarihsel ve bütüncüldür.[122]

Mannheim, her ne kadar farklı perspektiflerden söz etse de aslında bu farklılık onun kültür bilimleri adını verdiği beşeri bilimler için geçerlidir. O, öncelikle doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasına bir ayrım koymak ister. Mannheim'a göre, hem kültür hem de doğa bilimlerinin verili olduklarından söz edilebilir ve bu durum her iki alana bilimsel analize tabi tutulma imkânı sağlamaktadır. Ancak bu verili oluşlar arasında fark vardır. O, her iki alandaki verililiğin doğasının kendine özgü olduğunu iddia eder. Kültürel alandaki nesneler, bize farklı tarzlarda verilir; oysa doğa bilimlerinde, nesneler birörnek olarak kavranır. Mannheim'ın öne sürdüğü teori, doğa bilimlerinin örneğini sunduğu bilimsel alan ile kültürel alan arasında yaptığı açık ayrımdır. Böylece o, yalnızca kültürel alanın meşruiyeti ve geçerliliği iddiasında bulunmakla kalmaz aynı zamanda doğa bilimlerinin akıl anlayışının kendi içinde yanlış olduğunu da ileri sürmüş olur.[123] Bu durumda doğa bilimlerinin genel geçer yasalarının her alana uygulanamayacağı, bunun en azından metodolojik olarak mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Bu metodolojik farklılık kültür bilimlerinin ayrı bir metot geliştirilmesiyle gösterilebilir. Gerçekte Mannheim'ın yaptığı bu ayrım, herhangi bir inanca ve gruba bağlı bulunmayan entelijansiyanın konumunun geçerli olacağı bir yaklaşımla kültür bilimlerinde farklılıkların olabileceğini savunan tezi işlemektedir. Çünkü kültür bilimlerinde farklılıklar

122 SWINGEWOOD, a.g.e. 330-331.

123 HEKMAN, a.g.e. s. 96-99.

nedeniyle entelektüellere ihtiyaç duyulurken farklılığın görülmediği doğa bilimleri ayrı bir kategoride ele alınabilmektedir.

Bilimsel Bilgide Nesnelliğin Reddi

Nesnel bir doğruya ulaşmış olduğundan kuşku duymayan on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki aydınlanmacı düşünce, insan aklını en üst belirleyici konuma koyar. Aydınlanmacılara göre, Orta Çağ skolastik düşüncesi, Aristoteles felsefesi ile Hristiyanlığın arasına sıkışmış gerçeklik dışı teslimiyetçi bir düşünce biçimidir. Ancak kendileri bu düşünceye karşı çıkarken bir düşünme biçiminden diğerine teslim olmayı tercih etmekteydiler. İnsan aklının en üst belirleyici konuma konduğunun söylendiği dönemde insan belli doğru sayılmışlıklara teslim edilmiştir. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesi Batı Orta Çağ'ına tepki olarak doğmuş, edilgen bir karakteri gösterir.

Nesnelcilik, kendisine yönelik yapılan eleştirilerden dolayı günümüzde elle tutulur tarafı kalmamış bir şekilde dağılmıştır. Ancak dağılıp geçerliğini yitiren şey sadece nesnelciliktir. Bu artık nesnel bir doğrunun olmadığı anlamına gelmez. Sadece nesnelciliğin bilimsel bilgi içinde güvenilir bir bakış açısını ihtiva etmeği anlamına gelir. Bilimsel bilginin yirminci yüzyıl boyunca gösterdiği gelişmeler nesnelciliğin cevap veremediği birçok sorunu ortaya koymuştur. Öncelikle doğa bilimlerindeki gelişmeler birçok yasayı çürütmüştür ve bu durum hâlâ mevcudiyetini koruyan yasaların da çürütülme olasılığını göstermektedir. İkinci olarak kuantum fiziği gibi bilimsel bir alan, olasılığın, bilimin içinde var olduğunu ispatlamıştır. Üçüncüsü, doğa bilimlerine ilişkin yalın bir gözlemden her alanda söz etmek artık doğru kabul edilmemektedir. Dördüncüsü doğaya ilişkin algılamalarda dahi kavramsal ifadelendirmelere ihtiyaç duyul-

maktadır ve dolayısıyla düşünme biçimimizin algımızı etkilediği artık genel kabul görmektedir. Yani bizlerin mevcut birikimimize göre düşünebildiği çok açıkça kabul edilmektedir. Ve ayrıca kesinsizliğin bizzat bilimsel alanda var olduğu ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda nesnelcilik gibi bir düşüncenin de aslında sadece bir varsayım olduğu görülmektedir. Çünkü "nesnelci bir görüş için, gerçekliğin temel yapıları insan-biliciler tarafından inşa edilmiyor, sadece keşfediliyor. Bunlar zaten gerçekliğin kendisinde önceden bulunuyorlar. Zaten var olan bu gerçeklik düzeni keşfedildiği zaman, kişinin inançları bu düzenin kopyası olacaktır."[124]

Var olan gerçekliğin insan tarafından keşfi nesnellik için yeterli olduğuna göre gerçekliğin ne olduğu cevap verilmesi gereken başka bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda var olan gerçekliğin hangi yöntemle keşfedileceği aynı zamanda gerçekliğin tanımını da oluşturmaktadır. Kısaca nesnelciliğe göre, somut olarak var olan ve modern bilimsel yöntemlerle keşfedilmiş doğrular gerçekliğin kendisi olmaktadır. Bu sonuca göre, nesnelcilik iki anlamı olan bir tanımlamayı içermektedir: Birincisi nesnellik doğrunun bizzat kendisidir, ikincisi ise insanı gerçek bilgiye ulaştıran yoldur.

On dokuzuncu yüzyılda bilimci yaklaşım sadece doğa bilimlerindeki genel geçer yasaların varlığıyla yetinmemiş, nesnel ölçütlerin her alanda geçerli olması gerektiğini öne sürmüştür. Özellikle sosyal bilimlerde kesinliğe ulaşılmış gerçekliklerin oluşturulup uygulamaya konması temel bir hedef halini almış, iktisat, sosyoloji, antropoloji ve psikoloji gibi alanlarda bu hedefin uygulamaya konması beklenmiştir. Bunun için de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi bir bilimsel yöntem

[124] FAY, a.g.e. s. 278.

sosyal bilimler içinde gerekli görülmüştür. Comte'un toplumsal ilişkiler için fizik yasaları gibi yasalara ihtiyaç olduğunu belirtmesi çok açık bir örnek olduğu gibi o dönemde doğa bilimlerine benzetmelerle göndermelerde bulunmak sosyal bilimcilerin sıkça başvurduğu bir yoldur.

Nesnelcilik sosyal bilimlerin temelinde yer alan insan faktörünü ele alırken gerçekte onu nesneleştirmiştir. Sosyal bilimlerde nesnel yasalara ulaşmak insan ilişkilerinde nesnelliğe ihtiyaç duyar. İnsan ilişkilerindeki nesnellik bizzat bu ilişkilerin merkezinde olan insanların, ilişkinin seyrine bir etkide bulunamaması anlamına gelmektedir. Zira eğer etki edebilmiş olsa genel geçer yasaların tespit ettiği ilişki düzleminin dışına çıkması gerekecektir. Burada asıl dikkat çekici olan şey, Newton fiziğine uygun sabit cansız nesnelerden her zaman geçerli olan yasaların üretilmiş olduğuna benzer bir çıkarımda bulunulmasıdır. Bizi ilgilendiren kısım da bilim adamlarınca bu düşüncenin savunulmuş olmasıdır.

Bilgi sosyolojisinin henüz bir bilim dalı olarak ortaya çıkmadığı dönemlerde dahi bu alanla ilgili çalışmaların ilk örneklerinde de doğa bilimlerinden alınan ilhamla, sosyal bilimlerde nesnel bilgiye ulaşmayı sağlayacak yöntemler geliştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu yaklaşım bilgi sosyolojisine gittikçe artan ilgiyle birlikte değişikliğe uğramaya başlamıştır. "Eğer bir temanın bilgi sosyolojisi tarihine egemen olduğu söylenebilecekse, bu, öznel/sübjektif bilgi anlayışının nesnel/objektif bilgi anlayışı aleyhine genişlemesidir. İlk dönem düşünürler, nesnel bilgiye daha çok önem atfederken, öznel bilgiye önemsiz rol yükleyerek, onu ikinci plana ittikleri halde, daha sonra gelen düşünürler bu denklemi tersine çevirmeye başladılar."[125] Aslında

[125] HEKMAN, a.g.e. s. 30.

yirminci yüzyıla kadar doğa bilimcileri kendilerini, bir bakıma öznel olarak nitelendirdikleri kültürden uzakta tutmayı da tercih etmişlerdir.

Geçmişin felsefi ve teolojik bilgisi ile modern doğa bilimleri arasındaki tartışmalar ilk aşamada doğa bilimlerinin metodolojisinin hâkimiyet alanını genişletmesiyle sürmüştür. Aydınlanma düşüncesinin egemen olduğu çağda bu iki alan arasındaki tartışmadan diyalektik düşünceyi çağrıştırırcasına tam da arada yer alan sosyal bilimlerin hızla yaygınlaşmaya başladığını görürüz. Yirminci yüzyılın başlarında fizik biliminde görülen gelişmelerle sosyal bilimlerin yaygınlaşması birleştiğinde bilimsel bir yaklaşım olarak nesnelcilik için artık gerçek olan şey sadece ona ait dünyanın gittikçe daralmasıdır. Çünkü sosyal bilimlerdeki gelişmeler insan ilişkilerindeki karmaşıklığın çok açıkça ortaya çıkmasını sağlanmış ve nesnelciliğin iddia ettiği genel geçerlikle buluşulamayacağını göstermiştir.

Sosyal bilimlerdeki gelişmelerin nesnelcilik aleyhine seyretmesinde etkili olan yaklaşımlardan biri Marksizmdir. Fakat gerçekte Marx, nesnel bilginin varlığına inanmaktadır. Ona göre nesnel bilgi sosyal ve tarihsel bir gerçekliktir.

Bununla birlikte Marx'ın sosyal ve tarihsel gerçekliğe dayandırdığını söylediği düşünce biçimi Korsch'a göre, kendi çağının sosyal ilişkilerini yansıtan bir gözlemi ifade etmez. Çünkü Marksizm formu, daha erken bir dönemin tarihsel koşulları altında, yani on dokuzuncu yüzyılın sonralarındaki koşullardan tamamen farklı olan koşullarda formüle edilmiş bir teoriyi canlandırmaktadır. Bu canlandırma, işçi sınıfı hareketine, Avrupa kapitalizminin henüz tam gelişmediği bir dönemde aktif olarak dâhil olmuştur. Tüm bir Marksizm tarihi açısından, teorinin pratik temelden kopmasının kökeni, tam da buradadır. Bu teori, en başından bu yana, asla mevcut sınıf mücadelelerinin genel ifadesi

olmamıştır. Daha ziyade o, önceki bir tarihsel dönemdeki sınıf mücadelelerinin çok parçalı bir ürünüdür ve dolayısıyla da, tamamen yeni koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkan sınıf mücadeleleriyle herhangi bir somut ilişkisi bulunmamaktadır.[126]

Korsch, Marx'ın nesnel bilgi teorisini bina ettiği sosyal tarihsel gerçeklikten kopukluğunu anlatırken kapitalizmin gelişimi ile Marx'ın kapitalizme karşı duruşu arasında sosyal tarihsel farklılıklar olduğunu söyler. Korsch'a göre, kapitalizmin tarihsel gelişimindeki ilk büyük döngü, 1850 yılı civarında sona ermişti. Bu döngü boyunca ve o zamanki sınırlı kapasitesi temelinde kapitalizm, proletaryanın sınıf bilincine sahip kesiminin toplumsal devrimi tarih gündemine yerleştirmeyi sağlayacak ölçüde, kendi gelişimini tamamlamıştı. 1850'den sonra coğrafi, teknolojik ve örgütsel açıdan genişlemiş bir temel üzerinde kapitalizm, kendi gelişiminin yeni bir tarihsel döngüsüne girdi. Bu değişen koşullar altında, devrimci karakterini geçmiş bir tarihsel çağın koşulları altında edinmiş olan bir teoriye, yani orijinal biçimiyle Marksist teoriye dolaysızca yaslanmak, proleterya için artık mümkün değildi. Avrupa işçi hareketi tarafından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı içerisinde benimsenen Marksist teori, kendi orijinal devrimci karakterini, bu alımlandığı süreç boyunca kısmen değiştirmiştir. O, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki devrimci sınıf mücadelelerinden hareketle geliştirilmiş ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında da sadece, devrimci gücünü henüz yeniden kazanmamış olan bir işçi sınıfının devrimci ideolojisi olarak muhafaza edilmiş ve yeniden biçimlendirilmiştir.[127]

126 Karl KORSCH, Sosyal Bilimler ve Marksizm, Der. ve Çev., Vefa Saygın Öğütle, Salyangoz Yayınları, İst., 2007, s. 74.

127 A.g.e. s. 75-80.

Marksizm dünyada siyasal devrimlerin yaşandığı bir çağın tam ortasında gelişmiştir ve bu yüzden hem devrimci bir karakterdedir ve hem de on dokuzuncu yüzyılın her şeye gücü yeten akliliğininden etkilenmiştir. Korsch'a göre, Marksizm devrimci karakterden sonraki bir döneme ait olsa da Lenin'in devrimini de konuya dâhil ettiğimizde Marksizmin devrimlerin ortasında yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak Lenin'in devrimi de kapitalizme kaşı yapılmış bir devrim değildir ve bu haliyle de işçi sınıfının kapitalist ilişkilere başkaldırısı anlamında bir devrim olarak değerlendirilemez. Bu nedenle de aslında hem Marx tipik bir aydınlanma düşünürüdür ve hem de Marksizmin Lenin'le birlikte başlayan dünyadaki gelişimi, geleneksel olarak aydınlanmacıların Batı Avrupa'da üstlendiği görevi yerine getirmiştir.

Tüm bunlara rağmen Aydınlanmacı bir düşüncenin ürünü olsa da Marksizm, Sokrates'ten beri bilinen diyalektik yaklaşımın teorik olarak zenginleşmesini sağlayarak sosyal ilişkilerde diyalektik yaklaşımın önemine vurguyu güçlendirmiştir. Ayrıca asıl önemli olan taraf, Marx'ın sosyal bilimlerin alanına ekonomik ilişkilerin önemli bir belirleyici etken olduğundaki ısrarı görmezden gelinemez. Popper'ın da belirttiği gibi toplumsal yaşamda iktisadi koşulların çok büyük bir önem taşıdığı görüşü, Marx'ın sosyal bilimlere ve tarihe yaptığı en büyük düşünsel katkıdır. Ama bir keşifte bulunan herkes gibi, o da bu keşfini iyice abartmış ve her şeyi ekonomiye dayandırarak açıklamıştır. O en önemli şeyin ekonomi olduğuna inanmış ve büyük bir hata yapmıştır. Toplum son derece karmaşık gerçekliktir.[128]

[128] Karl POPPER, Yüzyılın Dersi, Çev., Ceyhan Aksoy, Plato Film Yayınları, İst., 2006, s. 29.

Her ne kadar nesnel bir doğrunun varlığına inanmış ve toplumsal ilişkilerin son derece karmaşık yapısını görememiş olsa da Marx, geliştirdiği düşüncesinin temeline ekonomiyi koyarak sosyal bir gerçekliği tercih etmiştir. Bu nedenle de insan ilişkileri onun düşüncesinin daha başlangıcında yer almaktadır. Uzun vadede Marx, karmaşık ilişkilerin ele alındığı sosyal bilimlerin gelişmesine katkı sağlamış ve bu haliyle de nesnelciliğin sosyal bilimler açısından imkânsızlığının ortaya çıkmasında pay sahibi olmuştur. Başka bir açıdan da Marksizm, kapitalizme karşı duruşu nedeniyle yeniden yorumlanarak göreciler tarafından nesnelliğin ve merkeziliğin karşısına çıkartılmıştır. Ancak görecilerin nesnelciliğin çürütülmesini hiçbir nesnel doğrunun kalmadığı şeklindeki sunuşları farklı bir yönlendirme bağlamında yer almaktadır.

Yirminci yüzyılda tarihçilerden de pozitivizmin nesnelciliğine yönelik çok önemli bir darbe gelmiştir. Pozitivizmin egemen olduğu dönemde tarihçilerin arşiv belgelerine bağlı olarak kendilerini araştırma konusunun dışında tuttuklarına ait iddiaları pozitivist yaklaşımın içinde yer almıştır. Böylece tarih aynı zamanda yeniden üretilmiş olmaktaydı. Ancak bu pozitivist söyleme yönelik eleştirilerin ortaya çıkması için çok zaman geçmemiştir. En önemli eleştiri ise olay incelemesi yerine konuya odaklanan ve konunun diğer disiplinlerden bağımsız olamayacağını iddia eden bir yöntemle tarihe yaklaşan Annales Okulu'ndan çıkmıştır. Okulun adı Lucien Febvre ve March Bloch tarafından kurulan Annales dergisinden gelmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin arşive dayalı çalışmalarla ampirik kanıtlar elde ettiklerine olan inançları onların nesnel bir gerçekliğe ulaşmış olduklarını düşünmelerini sağlamış ama Annales Okulu'nun tarihe yaklaşımı, çok açık olarak pozitivizmin bakışını cılız bir bakış açısı olarak ortaya koy-

muştur. Gerçekten de Annales Okulu yaklaşımıyla gelişen tarih metodu pozitivizmin tarihi sadece bir yönüyle ele aldığını göstermektedir. Bu durumda da bizzat pozitivizmin bakışı, bilimsel bilgiye ait bakış açıları arasından sadece biri olmaktadır. Bu bir yandan tarihe ilişkin farklı perspektiflerden birinin belli bir dönem hâkimiyet kurmuş olması sonucunu doğurmaktayken diğer yandan arşive dayalı tarih anlayışını, bütünü bir yönüyle yakalamaya çalışan ve parçayı da bütün zanneden bir seviyeye düşürmektedir.

Annales grubu büyük ölçüde idiyografik ve ampirik nitelikteki hâkim eğilime karşı bir protesto olarak doğmuştur. Onlara göre, tarih yazımında bütün toplumsal alanlardaki tarihsel gelişmenin tamamına bakılmalıdır. Ancak iki büyük savaş arasındaki yıllarda Annales'in etkisi düşük düzeyde kalmıştır. Yine de 1945'ten sonra yeniden öne çıkmış ve ikinci kuşak lider Fernand Braudel'in yönetimi altında Fransa'da ve sonra da dünyanın pek çok bölgesinde tarih yazımı sahnesinde etkili olmaya başlamıştır. Braudel toplumsal zamanlar hakkında daha sonraki çalışmalar içinde bir çerçeve sağlayan bir dil ortaya koymuştur. Olay merkezli geleneksel idiyografik, ampirist, politik tarih yazımını eleştirerek bunlara toz demiştir. Hem idiyografik hem de ampirist tarih ona göre, tozdur. Bunlar çok kısa ömürlü fenomenlerdir ve gözümüze kaçıp, altta yatan gerçek yapıları görmemizi engellemektedirler. Öte yandan Braudel, alışılmışın dışında bir şey daha söylemiştir. O, zaman dışı, ebedi hakikat arayışını da eleştirmiş ve pek çok sosyal bilimcinin tamamen nomotetik çalışmasının mitsel bir nitelik taşıdığını ifade etmiştir. İdiyografik ve nomotetik aşırı uçlar arasında ihmal edilen iki başka toplumsal zaman olduğunu ısrarla savunmuştur.[129]

[129] WALLERSTEIN, Dünya Sistemleri Analizi, a.g.e. s. 33-34.

Braudel'e göre, iktisadi sistemler, devletler, toplumlar ve değişmekte olan savaş biçimleri gibi yapıların tarihi, olayların tarihinden daha yavaş bir biçimde ilerlemektedir. Nesiller veya hatta asırlar sürer ve hatta çağdaşları bu tarihin farkına nadiren varırlar. Bununla birlikte akış onları da alıp götürür. Toplumsal yönelişlerin altında gelip geçişi neredeyse hissedilmez olan başka bir tarih uzanmaktadır. Braudel açıkça kendi meselesini, zamanın farklı hızlarla ilerlemekte olduğunu göstermek olarak belirtmiştir. Onun en önemli başarısı da mekân ve zaman düşüncelerimizi değiştirme konusunda diğer tarihçilerin bakışından daha farklı şeyler yapmış olmasıdır. Doktora çalışması Akdeniz'de tarihte mekânın önemi üzerinde durarak tarih bilimi içinde siyasal olanın etkisini düşürmüştür. Bunu bizzat denizi kahraman yaparak ve ayrıca mesafenin ve haberleşmenin önemini tekrar takrar vurgulamak suretiyle sağlamıştır. Sonuçta Braudel tarihi zamanı, coğrafi zaman ve bireysel zaman olarak ayırmış ve uzun vade adını verdiği zaman diliminin önemini vurgulamıştır.[130]

Bunların dışında yirminci yüzyılda sosyoloji ve dilde kendini açıkça gösteren yapı kavramının Braudel'de öne çıkması ayrıca dikkat çekicidir. Braudel'e göre, tarihçinin sosyal bilimlere özel katkısı yapıların değişime tabi olduklarına ilişkin bilinçtir. İster bölgeleri, ister disiplinleri ayırıyor olsunlar, Braudel'in sınırlara pek tahammülü bulunmaz. O, eşyayı her zaman bütün halinde görmek, ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel tarihi bir topyekün tarih içinde bütünleştirmek istemiştir.[131]

Nesnelciliğe yapılan kuvvetli eleştirilerin içinde yirminci yüzyılın birinci yarısında modern bilimin tümevarımcı nesnel-

130 BURKE Peter, Braudel ve Yeni Tarih (Fernand Braudel, Medeniyet ve Kapitalizm), Çev.: Mustafa Özel, İz yayıncılık, İst., s. 227-231.

131 A.g.e. s. 231.

ciliğine yönelik farklı bir bakış açısıyla ortaya çıkarak anılmayı hak eden bir eleştiri daha bulunmaktadır. Bu eleştiri biçimi doğrulama yöntemi olan tümevarımın bilimsel bilgiye ulaşmadaki yetersizliği üzerinde durmaktadır. Karl Popper'ın öne sürdüğü bu görüşe göre, kimi yasalar tümevarım yöntemine ihtiyaç duymaksızın genel geçer olarak kabullenmeyi gerektirir. Bu, sadece fen bilimleri için değil sosyal bilimlere ait alanlarda da geçerlidir. Popper'a göre, doğa bilimlerinin kanun ve hipotezlerine benzer sosyolojik kanun ve hipotezler vardır. Sözgelimi "hem tarımsal mallara gümrük vergileri koyup hem de aynı zamanda hayat pahalılığını düşüremezsiniz; bir sanayi toplumunda belirli bazı üretici baskı gruplarını örgütlediğiniz kadar başarılı bir şekilde tüketici baskı gruplarını örgütleyemezsiniz."[132] Bu haliyle de Popper'ın öne sürdüğü görüşe göre, çok açık olarak biz, genel geçer bir sonuca ulaşmanın sadece tümevarımcı genellemelere dayanan bir yaklaşım nedeniyle sağlanabildiğini söyleyemeyiz.

Popper, bir kuramı diğerlerinden üstün yapan şeyin, rakip kuramlar arasında yapılan ayıklamalarda, o ana kadarki tüm katı sınamalara karşın kuramın, hâlâ dayananabilmesi olduğunu söyler. Kuram ise Popper'a göre, uygulamalarla sınadığımız ve uygulamalarına bakarak yararlılığına karar verdiğimiz bir araçtır.[133] Bu bakımdan doğru olduğunu kabul edeceğimiz bir bilgiden ziyade biz ancak daha çok sınanabilmiş bilgiye ulaşmış oluruz. Bir bilginin doğruluğundan asla emin olamayız. Popper'a göre, bilimi sınanabilirliğe indirgemek doğruya ulaştırma yöntemi olamaz. Olması gereken şey yanlışlanabilirliktir.

132 POPPER, Tarihsiciliğin Sefaleti, s. 71.

133 Karl POPPER, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, Çev.: İlknurAka-İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2010, s. 133.

Yanlışlanabilirliğe göre, dünyaya ilişkin hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz. Kesinlik, bilimin sunabileceği bir şey değildir. Popper, nesnel bilimin anıpirik temelinin mutlak olamayacağını belirtir. Ona göre, bilimin kuramlarının yükseldiği yer adeta bataklıktır. Bilim kazıklar üzerine dikilmiş bir yapıya benzer. Kazıklar yukarıdan aşağıya doğru bataklığa sarkar aına var olan doğal bir tabana dayanmaz. İşte bu nedenle de kazıklar sağlam bir katmana dayandığında, onları daha derine çakmaktan vazgeçemeyiz. Kazıkların yapıyı taşıyabileceğini düşündüğümüzde, yalnızca geçici bir süre için sağlam bir yere dayandıklarını belki kabul edebiliriz.[134] Bu durumda bizim bilimsel kuramlarımızın doğru olduğunu söyleıemiz mümkün değildir. Dibi görünmeyen evrene ait tespitlerimiz ancak bir süre için bizim doğruyu söylediğimize veya yaptığımıza bizi ikna edebilir.

Popper'a göre, tümevarımla elde edeceğiniz hiçbir bilgi gerçek bir açıklama biçimi olamaz. Tümevarım ancak sınama yoluyla doğrulanmaya çalışmak demektir. Popper, tümevarımın metafizik nitelikte olduğunu söyler. Bilimde uyulması gereken yöntem doğrulama yerine yanlışlama olmalıdır. Popper kısaca şunu söyler: "tümevarımı diye bir şey yoktur. Mantıksal olarak deneyimle doğrulanmış özel önermelerden kuramların çıkarsanması olanaksızdır; bu yolla kuramlar hiçbir zaman görgül açıdan doğrulanamaz... Görgül-yöntemsel yollarla dizgenin sonuçta kendince olumlu olabileceğini değil, dizgenin mantıksal biçimine bakarak yöntemsel sınama yoluyla olumsuzluğunun ortaya çıkarılabileceğini savunuyoruz."[135] Bu yüzden de Popper' a göre, amacımız gücümüz yettiğince teoriler kurmak olmalıdır. Bu yolla gücümüz yettiği kadar onları test etmemiz

[134] A.g.e. s. 136.

[135] A.g.e. s. 64-65.

gerekir. Çabamız onlarda kusur bulmaya yönelik olmalıdır. Ancak onları yanlışlamaya çalışmamız sonucunda bütün çabamıza rağmen yanlışlayamadığınız takdirde şiddetli testlere karşı dayanıklı olabildiklerini söyleyebiliriz. Çürük noktalarını bulmaya çalışıp, onu çürütmede başarısızlığa uğramadan, bir teoriyi teyit eden olayları keşfetmenin fazla bir anlamı bulunmaz. Zira eğer eleştirel bir tutuma sahip değilsek, daima bulmayı istediğimiz şeyleri buluruz. Bizim için sevimli teorilerimizi teyit edecek hususları arayıp ortaya çıkararak onlar için tehlikeli olabilecek her şeyi gözden ırak tutar ve görmeyiz. [136]

Popper'ın bilime yaklaşımı yirminci yüzyılda nesnelciliğe yöneltilen eleştirel yaklaşımlardan farklıdır. Diğer yaklaşımlar göreliliği ve bilimde kesinsizliği öne çıkararak eleştirel bir tutum takınmaktadır. Hemen hepsi çoklu bakış açılarını yöntemlerine dâhil ederken Popper çoğulculuğu kullanmaz. O sadece test edip yanlışlama veya çürütme için çokça denemeler ve yöntemler uygulanabileceğini söyler. Görecilerin tersine ölü fikirleri diriltmeye çalışmak gibi bir sorunu yoktur. Yanlışlama konusunda bizi bir bilgiye veya teoriye karşı acımasız olmaya çağırmaktadır. Diğer fikirler, bilgiler veya teoriler karşılaştırma yaparak en sağlam olanı ortaya koymak açısından önem taşırlar. Bu haliyle de Popper gerçekte bilgiyi ve bilimi tek bir bilim adamının çok sayıdaki denemelerinin dışında da test etmenin gerekli olduğunu söyleyerek geniş bir hesaplaşmayı ister.

Popper'a göre, "tüm bilgi yalnızca tahmini bilgidir. Farklı tahminler ya da varsayımlar da sezgisel buluşlar; yani önsel bilgidir. Bunlar deneyimle, acı deneyimlerle, ayıklanır ve yerine, daha iyi tahminler yürütülerek yenileri aranır. İşte deneyimin bilimsel araştırmalara katkısı, yalnız ve yalnız budur. Bu-

[136] POPPER, Tarihsiciliğin Sefaleti, a.g.e. s. 150.

nun dışındaki her şey, araştırmaya yaklaşımımızla biçimlenir: Artık yapılacak tek şey, kuramlarımızın sınanabilir yargılarının aranması; kuramlarımızın olası yanlışlarını ortaya koymak için deneysel koşulların aranmasıdır."[137]

Bununla birlikte Popper, görecilerin karşı çıktıkları geleneksel ekol içinde de yer alınaz. O, bilimin bireysel bilim adamına dayandırılamayacağını söylemektedir. Ona göre, bilim sosyal kurumlara dayanır. Hatta bu açıdan bakıldığında bilgi sosyolojisi de hata yapmaktadır. Çünkü "bilgi sosyolojisinin gözden kaçırdığı şey, bilgi sosyolojisinin ta kendisidir; yani bilimin sosyal ya da kamusal karakteridir. Bilgi sosyolojisi, bireysel bilim adamına zihni bir disiplini empoze eden ve bilimin nesnelliği ile yeni fikirleri tenkitçi bir şekilde tartışma geleneğini koruyan şeyin, bilimin ve kurumlarının kamusal karakteri olduğu gerçeğini gözden kaçırır."[138] Popper'ın düşüncesinde nesnelliği bireysel düzeyde bilim adamına dayandırmak bilginin sosyal karakterini ihmal etmektir.

Sonuç olarak bilimsel gelişmeler çerçevesinde nesnelciliğe yöneltilen eleştiriler göstermiştir ki doğa bilimlerinde Newtoncu fiziğin makro sistem denilen dünya ölçeğinde hâlâ önemli oranda geçerli oluğu görülür. Ancak atomaltı alemin incelendiği kuantum fiziği bizi nesnelciliğin söylediği kesinliğe ulaştırabilecek hiçbir bilimsel ölçütün olmadığına ikna etmiştir. Bu, nesnelciliğin her şeyin bir kesinlik içinde olduğuna yönelik iddiasını çürütmüştür. Sosyal bilimler açısından ise genel geçer yasaların varlığından söz etmenin çok daha zor olduğu görülmektedir. Çünkü sosyal ilişkilerin genel geçer yasalarla açıklanması bir yandan karmaşıklığı nedeniyle her alana

137 POPPER, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, a.g.e. s. 596.

138 POPPER, Tarihsiciliğin Sefaleti, a.g.e. s. 174.

uygulanamamayı doğurmakta bir yandan da genel geçer yasalarla ifade edilebilecek sosyal ilişkilerin başka etkenlerle şekillendirilebilme olasılığını barındırmaktadır. Bu etkenler ideolojiler, inançlar ve felsefi düşünceler olabilmektedir.

Nesnelciliğin hâkimiyeti ile ilgili alan daralması bu düzeye gelinceye kadar ciddi bir tartışma süreci yaşanmıştır. Bu tartışmanın başlamasındaki önemli etken Aydınlanma düşüncesinin insan aklını en üst düzeyde belirleyen olarak görmesinde yatmaktadır. Çünkü Orta Çağ'dan devamla gelen ve sorgulanması düşünülmeyen dinsel söylemin kesinliğine ait otoriter alan aydınlanmacı düşünce tarafından sahiplenilmiştir. Kilisenin mutlakları devrilirken yerine bilimsel bilginin mutlak doğruları gelmektedir. Ancak arada önemli bir özelliğin atlanmış olduğu görülür: Kilisenin mutlaklarına olan inançları eleştiren akıl, herhangi bir kesinliği de kolayca eleştirebilirdi.

Corcuff'a göre, eleştirel felsefeler ve toplumbilimleri, eski tanrısal mutlaklar ve yeni laikleşmiş yarı mutlaklar karşısında, bir görelileştirme ve yapısökümü çalışması geliştirdiler. Bu eleştirel çalışmanın ilk adımı, gelenekle birlikte var olan dinsel dogmaların tahakkümüne karşı özellikle Aydınlanma filozofları tarafından atıldı ama akıl ve ilerleme gibi Aydınlanmanın savunduğu değerlerin bile sorgulanmasıyla devam etti. Bu genel sorgulama bazıları tarafından postmodernite olarak adlandırılmaktadır.[139]

Nietzsche ve Göreci Eşik

Nietzsche, bizzat kendisinin içinde yaşadığı dönemden önceki birkaç yüzyıl içinde bilimin hatalar nedeniyle ilerlediğini öne sürmüştür. Bu hatalara örnek olarak üç bilim adamını ve

[139] CORCUFF, s. 112

onlar aracılığıyla da toplumlarının itici güçlerini göstermiştir. Ona göre, İngilizlerin ruhundaki ana itici güç Newton örneğinde görüldüğü gibi, bilim sayesinde Tanrının iyiliğinin ve bilgeliğinin en iyi biçimde anlaşılacağı umududur. Fransızların ruhundaki ana itici güç ise bilginin mutlak yararına, Voltaire örneğinde görüldüğü haliyle de ahlak, bilgi ve mutluluk arasındaki en içten bağa inanılmasıdır. Bilimin gelişmesindeki üçüncü nedense Spinoza'nın ruhundaki ana itici güç gibi bilimde bencil olmayan, zararsız, kendi kendine yeter, insanın kötü dürtülerinin genellikle yer almadığı, gerçekten masum bir şeye sahip olunup sevildiği düşüncesidir.[140]

Ancak, bu hatalarla hızla ilerlemiş olan bilim, en başta yaptığı hataya benzer şekilde yine hatayla devam etmiştir. Bu hata ise onun hızla ilerlemesidir. Çünkü Nietzsche'ye göre, bilimin bu kadar hızlı ilerlemesini istemek, onu aynı hızla çabucak ortadan kaldırmış olmak demektir. Bu durum yapay yollarla pek çabuk yumurtlamaya zorlanan tavuğun göçüp gitmesi gibidir. Bilim şaşılacak bir hızla ilerlemiştir ama bilginler tükenmiş tavuklara benzemektedirler.[141] Nietzsche'nin düşüncesinde bilime ilişkin gösterilen bu hata gerçekte modern Avrupa'nın da sonu demektir. Henüz on dokuzuncu yüzyıl itibarıyla bu sona erme durumu anlaşılmamış olsa da ileriki zamanlarda açıkça ortaya çıkacaktır.

Modern Avrupa'nın sonunun gelmiş olması Nietzsche'nin düşüncesinde oldukça anlamlıdır. Çünkü ona göre, insanlık ilerlemez. Bir kültürün zaman itibarıyla bize yakın olması,

140 Friedrich NIETZSCHE, Şen Bilim: Ana Metin -1, Çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, İst., 2004, s. 52.

141 Friedrich NIETZSCHE, Tarihin Yaşam Üzerine Yararı ve Yararsızlığı Üzerine, Çev.: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İst., 2009.

onun daha önceki kültürlerden daha ileri olduğu anlamına gelmez. Mesela, Nietzche'nin gözünde on dokuzuncu yüzyıl, Rönesans çağına nazaran daha geridir. Bu yüzden de, hem dini doktrinlerin hem de Darwinciler, liberaller ve sosyalistler gibi laik doktrinlerin insanın tekâmül ettiği evrimci görüşü benimsemeleri hatadır; çünkü evrim efsanedir.[142] Kendi çağında bilimin evrimci bir şekilde ilerlediğine duyulan güvenin karşısında Nietzsche'nin farklı bir bakış açısıyla ortaya çıkmış olması dikkat çekicidir. Bu yaklaşım yirminci yüzyılın bilim felsefecilerinden Kuhn ve Feyerabend'in yaklaşımlarıyla önemli benzerlikler göstermekte ve aynı zamanda sosyolojik düşüncenin göreci temelleri için önemli bir adımı teşkil etmektedir. Geçmiş zamanlarda benimsenen düşüncelerin yeniden canlı bir şekilde öne sürülmeleri için onların günümüzden daha geri olmadıklarını söylemek önemli bir görevi yerine getirmektedir. Böylece yirminci yüzyılın göreci düşünürlerinin sofistlere ait düşüncelerini savunmalarında hazır bir felsefi referans olmaktadır.

Gerçekte Nietzsche'nin bir Avrupalı düşünür olmasından öte farklı yönleri vardır. O alışılagelmiş bir şekilde Batı düşüncesi içinde yer almaz. Kendi düşünce dünyasını kurarken eleştirdiği düşünce biçimi geleneksel Batı düşüncesidir. Kurduğu düşünce ise eleştiri demektir. Kısmi anlamda doğu düşünce geleneğinin içinde duracakmış gibi bir izlenim verir ancak her söyleminde Batılı düşüncedeki somut yaşamın izleri ortaya çıkar. Eğer Nietzsche'nin düşünce biçiminden eleştirdiği Batı düşüncesini çıkarırsak geriye üstün insan düşüncesi dışında pek bir şey kalmamaktadır.

142 Fehmi BAYKAN, Nietzsche'nin Felsefesi, Kaknüs Yayınları, İst., 2000, s. 91.

Nietzsche'nin düşüncesi önce Avrupa'nın bilgisini küçümser, sonra da bu kendinden eminliğin ne anlama geldiğini göstermeye çalışır: "Ey 19. yy.'ın pek mağrur, burnu büyük Avrupalısı, çokça kuru gürültü ediyorsun. Senin bilgin doğayı sonuna dek kuşatmıyor, onu sona erdirmiyor, tam tersine kendi doğanı, kendini öldürüyorsun yalnızca... Yürüyüş biçimin, yani bilen olarak ırmanışın, senin alınyazındır; bastığın yerler senin için kesin olmayana doğru çekiliyor, gidiyor. Yaşamın için hiçbir dayanak yok artık, yalnızca örümcek ağları, bilginin her yeni atılımının parça parça ettiği örümcek ağları."[143]

Nietzsche'nin düşüncesinde her şey karşıtlıklar içinde durur. Ancak klasik Batı geleneğinden farklı olarak diyalektiği kullanmaz o. Karşıtlıklar bir arada bulunur ve böylece birbirini besler. 'Şen Bilim'de bu durumu şöyle açıklar: "Gurur verici bir yüksekliğe dek büyümesi gereken bir ağaç, kötü havasız ve fırtınasız yapabilir mi: Aksilikler, dıştan gelen dirençler, nefret, kıskançlık, inatçılık, güvensizlik, sertlik, aç gözlülük ve şiddet, onsuz erdemli büyük gelişmelerin çok zor olduğu olumlu koşullar arasında mıdır?" (Şen Bilim, s. 39-40.) Bu karşıtlık onun modern bilime yaklaşımında da etkili olur. Bu çerçevede modern bilimin insanlığın mutluluğuna ve hazzına yönelik iddiasını sorgularken karşıtların varlığını kullanır. Böylece ona göre, bilimin olabildiğince haz verecek olması, olabildiğince rahatsızlık verecek olması anlamına gelmektedir. Ya haz ve rahatsızlık birbirine sıkı biçimde bağlıysa sorusunu sorar Nietzsche ve ekler: birini olabildiğince edinmek isteyen, diğerini de olabildiğince edinmek zorunda ise?[144] Bu yaklaşım

[143] NIETZSCHE, Tarihin Yaşam Üzerine Yararı ve Yararsızlığı Üzerine, a.g.e. s. 113.

[144] NIETZSCHE, Şen Bilim: Ana Metin -1, a.g.e. s. 34.

Nietzsche'de karşıtların bir arada bulunmasından kaynaklanır ama karşıtlıkların birbirini beslemesi özellikle eleştirel bir bakış içindeyken söz konusudur.

Nietzsche'ye göre, Batı düşüncesinin gösterdiği yanılgıların kaynağında Hristiyanlık vardır. İkibin yıldır Hristiyanlık her şeyi kendine göre değiştirmiş zayıf ve hastalıklı bir düşünce yaratmıştır. "Hıristiyanlık, bizi antik kültürün mirasından yoksun bıraktığı gibi, daha sonra İslam kültürünün bütün mirasından da yoksun bıraktı"[145] diyecek kadar kendi içine kapalı bir Hristiyanlığın olduğunu iddia eder. Ona göre, gerçek anlamda ortada bir Hristiyanlık bile bulunmaz. Çünkü Nietzsche için Hristiyanlık sözcüğü bile bir yanlış anlamadır. Yalnızca bir Hristiyan vardı; o da çarmıhta öldü, diyerek hz. İsa'dan sonra bir Hristiyanlığın dahi bulunmadığı öne sürer. Daha sonra dini otoriteler ve din adına konuşanlar ancak kendi isteklerine göre Hristiyanlığı yönlendirmişlerdir. O, "Bütün zamanlarda inanç, içgüdülerin, arkasında kendi oyunlarını oynadıkları bir pelerinden, bir sahte görünümden, bir perdeden başka bir şey olmadı"[146] diyerek Hristiyanlığın bir aldatmaca olduğunu söyler. Hristiyanlığa karşı gösterdiği bu tutum, dinin otoritelerin veya otorite olmak isteyenlerin elinde diğer insanları yönlendirebilmek ve idare edebilmek için bir araca dönüşmüş olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Nietzsche'nin Hrsitiyanlığı din adamlarının sahteliklerini gizlemeye çalıştıkları bir pelerin olarak sunması daha geniş anlamıyla Marksist yaklaşımının bir benzeridir. Marksist düşünce dini sadece din adamlarının diğer insanlar üzerinde bir bas-

145 Friedrich NIETZSCHE, Deccal, Çev.: Ayça Kaya, Say Yayınları, İst., 2008, s. 79.

146 A.g.e. s. 45.

kı aracı olarak görmez. Din aynı zamanda bütün baskı aygıtlarının daha iyi işlerlik kazanması için bir araç olarak kullanılmaktadır. Hem Marx'ın hem de Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyılda dini diğer insanların sömürülmesine yönelik bir araç olarak görmesi yirminci yüzyılda modernizmin merkezi bakış açısının sorgulanmasında ve eleştirilmesinde felsefi ve sosyolojik bir temeli oluşturmuştur. Elbette bu eleştiri modernizmle de sınırlı kalmamıştır.

Nietzsche'nin din adamlarını sahtekârlıkla suçlaması onun tabiriyle hep bir oyunun varlığından kaynaklanmaktadır. Ona göre: "Hristiyanlık bütün güçsüzlerin, düşmüşlerin, iyi yetişmemişlerin tarafında yer aldı: güçlü yaşamın koruyucu içgüdülerine karşıtlıktan bir ideal çıkardı."[147] Bu ise bir aldatmacadır. Hristiyanlığın böyle bir yaklaşımı benimsemesi aslında onu insanlara benimsetmesi anlamına gelmektedir. Nietzsche'ye göre, din adamları açısından bu düşüncenin benimsenmesi insanları idare etmek için ayrı bir öneme sahiptir. "Tanrıbilimcilerin etkilerinin uzandığı yerde değer yargısı altüst olmuştur ve doğru ile yanlış kavramları mecburen yer değiştirmiştir."[148] Bu değiştirmeyle birlikte köle ahlâkı benimsenmiş ve üstelik bu iyi bir şey olarak kabul edilmiştir. Nietzsche'ye göre, köle ahlâkı acı çeken ve özgürlüğüne kavuşmamış, yıpranmış bir topluluğa ait olduğu için bu ahlâka sahip kişiler ıstırabı yatıştıran her şeyi iyi olarak görür. Merhamet, yardım eli, sıcak kalp, sabır, tevazu gibi.[149] İnsanın güçlü olması Nietzsche açısından önemlidir. Sadece güçlü değil aynı zamanda

147 A.g.e. s. 11.

148 A.g.e. s. 15.

149 Friedrich NIETZSCHE, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev.: Murat Batmankaya, Say Yayınları, İst., 2010, s. 355-356.

sağlıklı da olması gerekir. Onun düşüncesinde bu, soylu olan insanın özelliğidir.

Nietzsche'ye göre, asıl günah ve çılgınlık insanın kendi idaresini başkalarına vermesidir ve genelde bütün dinler özelde ise Hristiyanlık hep bunu öğütlemiştir. Dinler ahlâkın temeline bunları yap, bunları bırak, böylece mutlu olacaksın gibi emirler koyarlar. Nietzsche bunun terk edilmesi gerektiğini söyler. Terk etme de ancak tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi yoluyla mümkün olacaktır.[150]Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekir çünkü bu değerler zayıf ve hastalıklı insanın değerleridir.

Nietzsche din adamlarının aldatması sonucunda sıradan ayaktakımı veya sürü olarak adlandırılan insanların değerlerinin ortaya çıktığını söylese de diğer taraftan yine ona göre, insanlar kendi çıkarları için aleyhlerine olan birçok şeyi kabul etmek isterler. Mesela zayıfı kendisinden güçlüye hizmet etmesi için kandıran kendi iradesidir. Gerçekte bu irade daha zayıflara efendilik etme hazzını istediği içindir.[151] Bu durum sıradan sürü insanının özelliğidir. Sürü insanı başkalarına hep ihtiyaç duyar. Böylece birbirlerine sokulmak suretiyle kendilerini emniyette bulacaklardır. Buna rağmen yine de ayaktakımından olan halk her türlü süprüntüden küçük menfaatler derleyerek birbirlerine dolap çeviriler. Bunun adına da komşuluk derler.[152]

Sürü insanı birbirine sokulmak zorundadır çünkü yalnızlıktan çekinir. Yalnız yapamaz. Oysa Nietzsche'ye göre, ger-

150 Friedrich NIETZSCHE, Putların Alacakaranlığı, Çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İst., 2004, s. 48.

151 NIETZSCHE, Böyle Buyurdu Zerdüşt, a.g.e. s. 137.

152 A.g.e. s. 238.

çekte kişi yukarıya tırmanmak istediğinde kendi ayağını kullanmalıdır. Yabancı sırtlara ve kafalara binmemelidir. Çünkü eğer kendi ayağını kullanmazsa hedefine varıp bineğinden indiğinde sakat ayağıyla tökezleyecektir.[153] Soylu ruhlar hiçbir şeyi en azından hayatı haybeden edinmek istemezler. Bu yüzden insan komşusunda kendini aşmalıdır. Bizzat edinebileceği bir hakkı vermelerine müsaade etmemelidir. Haybeden yaşamak ayaktakımın işidir. Soylu ise hayatın sundukları karşısında ne verebileceğini düşünür daima.[154] Nietzsche'ye göre, soylu insan güçlü ve sağlıklı insandır. Soylu insanı tanımlarken Nietzsche, gerçekten biyolojik soyu kastetmez. O hep güçlü insandır. Soylu insan yalnız olabilen ve başkalarına ihtiyaç duymayabilen insandır. Soyluların düşünme biçimlerini ve yaşayışlarını sürü insanından olanlar anlayamazlar. Ayaktakımından olanlar herkesin kendileri gibi düşündüğünü ve yaşadıklarını sanırlar. Dünyaları kısırdır. Zayıf ve hastalıklı olmaları onların başka türlü düşünmelerine de engeldir.

Nietzsche, avam kısmının, yüksek insan yoktur, insan insandır, Tanrının nazarında hepimiz biriz dediğini söyler. Ancak ona göre, Tanrı ölmüştür.[155] Tanrının ölmesi Nietzsche için insanları yanlışlığa ve hastalıklılığa sürükleyen ikibin yıllık yanlış inancın ölmesidir. Bu aynı zamanda şimdiye kadar Hristiyanlık tarafından öğretilmiş olan iyi ve kötünün de ölümüdür.

Nietzsche'ye göre, iyi, Hristiyanlığın öğrettiği değildir. İyi ancak insanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini artıran her şeydir. Kötü ise zayıflıktan doğan her şeydir.[156]

153 A.g.e. s. 316.

154 A.g.e. s. 226.

155 A.g.e. s. 312.

156 NIETZSCHE, Deccal, a.g.e. s. 9.

Eğer güç azalmaya başlarsa bu hayat için décadencé anlamına gelir. Décadencé çöküşü sağlıksızlığı ve güç kaybını simgeler. "Nerede güç istenci azalmaya başlarsa, orada, her seferinde fizyolojik bir gerileme, bir décadencé vardır." İnsanlığın Hristiyanlıkla birlikte öğrenmiş olduğu değerler bu décadencénin kaynağıdır. Bu durumu 'Deccal'de "yozluğu décadencé anlamında algılıyorum. Savın da insanlığın bugün en yüce, en arzulanan değerler olarak en tepeye yerleştirdiği değerlerin tümünün décadencé değerler olduğudur" diyerek ifade eder.[157]

Nietzsche sağlıksızlığın kaynağı olarak sadece Hristiyanlığı görmez. Sokrates'le birlikte düşünce sıradanlaşmış ayaktakımının işi olmaya başlamıştır. Bunda ise diyalektik düşüncenin sıradanlığı önem taşımaktadır. Diyalektik düşünme, iyi bir düşünme biçimi için başka hiçbir aracı kalmayan insanın işidir. Başka silahı kalmayanların elinde son bir kendini savunma silahıdır o. Yoksa işe yaramaz. Zaten Sokrates öncesinde iyi düzenlenmiş toplumda diyalektik yöntem dışlanmaktadır. Kötü bir davranış olarak görülüp, insanın şerefini lekelediği düşünülmektedir. Sadece Sokrates değil Platon da bu sağlıksızlığa yeterince destek vermiştir. Nietzsche'ye göre, Platon'dan itibaren Grek filozofların ahlâkçılığı hastalıklı bir şekilde koşullanmıştır.[158] Ona göre, Sokrates'ten önceki dönemde düşünce ve felsefe birikimi aslen kayda değer bir birikimi ifade eder.

Sonuç olarak Nietzsche'nin bakışında çağını ifade ederken göreciliğin öne çıktığını görürüz. Nietzche'ye göre, mutlak iyi ve kötü olmaz. Bunlar güç sağlamak isteyen insanların üretmeleridir.[159] Ayrıca nesnellik konusunda da Nietzsche tereddüt-

[157] A.g.e. s. 11.

[158] NIETZSCHE, Putların Alacakaranlığı, s. 23-26.

[159] NIETZSCHE, Böyle Buyurdu Zerdüşt, a.g.e. s. 354.

lüdür. Nesnelleşmek aynı zamanda öznenin yokluğu anlamına gelecektir. "Kişilikler böylece, anlatıldığı biçimde, öncesiz-sonrasız öznesizlik ya da denildiği gibi nesnellik olarak ufaltılıp tüketilince, söndürülünce: Artık hiçbir şey onlar üzerinde etki edemez."[160]

Nietzsche'ye göre, kişi, kendi varlığının anlamını dışarıdan beklemek yerine kendine yüce ve asıl bir neden ve amaç belirleyerek varlığını aposteriori kılmalıdır. Ona göre, insanın tarihine bilimsel nesnellik ölçütleriyle yaklaşma iddiası insanın yaşamını anlamlandırma çabasını yok edecektir.[161] Nietzsche, salt bilgiye gereğinden fazla değer biçilmesi ve salt bilincin bağımsızlaşarak üstünlük kazanmasına karşı çıkmıştır. Ona göre, aklın kendi kaynağını yani yaşamı tanıması gerekmektedir ki böylelikle kendi başına değer kazanması önlenmelidir. Nietzsche, yaşamı felsefenin temel nesnesi halinde görmektedir.[162]

Nietzshe'nin şimdiye kadar anlatılan düşüncelerini özetleyecek olursak, o, her şeyden önce kişinin ayaktakımı olarak adlandırdığı sürü halindeki yaşamından sıyrılıp kendini yetkin kılacak bir yaşamı ve düşünceyi seçmesi gerektiğini söyler. Sokrates'ten bu yana insan düşüncesi sürü özelliği gösterir. Bu düşünce Hristiyanlıkla da birleşmiş ve hastalıklı bir değer biçimine dönüşmüştür. Bu yüzden bireyin tek başına bu değerlerden arınmış olarak güçlü bir kişilik ve bedenle yaşaması gerekir. Kişinin kendisine öğretilen değerler saptırmalarla doludur. Bu nedenle de kişi kendini gerçekleştirirken kendinin dı-

160 NIETZSCHE, Tarihin Yaşam Üzerine Yararı ve Yararsızlığı Üzerine, a.g.e. s. 79.

161 Hans-Jürgen GAWOL, F. Nietzsche ve Avrupa Felsefesi, Çev.: Ayşın Özalp, Afa Yayıncılık, İst., 1996, s. 67.

162 A.g.e. s. 57-58.

şında tanımlanmış ve tasarlanmış olan ölçütlere aldırış etmemelidir. Bu ölçütler nesnellik olarak adlandırılır ancak kişinin kendi varlığına gölge düşürür. İnsan kimseye bağımlı olmadan yaşayabilmelidir.

Nietzshe'nin yirminci yüzyıldaki etkisi haliyle bu düşünceleri arasında seçilmiştir. Ancak bu düşüncelerden kısmi bir şekilde faydalanılmıştır. Nietzsche'nin modern bilime ve düşünceye yöneltiği eleştiri yirminci yüzyıl açısından oldukça önem verilen bir konumdadır. Onun pozitivizme, aydınlanma düşüncesine, nesnel bilgiye ve rasyonaliteye yönelik eleştirileri dikkate alınmıştır. Nietzsche'nin din adamlarının sahtelikle insanları yönlendirdiği iddiası bu yüzyılda devletlerin ve merkezi otoritelerin insanları yönlendirdiği iddiaları ile paralellik taşır. Merkezi otoritelerin ne olduğunun sınırı ise düşünce, din, kültür ve bilgi olmak üzere henüz her alanı kapsar. Ancak Nietzsche'nin bireysel iradeye gösterdiği özen yirminci yüzyılda sadece bireyin otoriteler tarafından istenildiği gibi yönlendirilebilirliği ve kuşatıldığını belirtmekle sınırlı kalmıştır. Bireyin kişisel gelişimine yönelik söylem mevcut otoritelerin yönlendirmelerine ait şikâyetten öteye geçmemiştir.

Nietzsche'nin yaklaşımı yirminci yüzyılda aslen gerçek bir talana uğramıştır ve göreciler tarafından bilgide belli perspektiflerin varlık kazanmasına yardımcı olacak şekilde düzenlenmiştir. Nietzsche'nin diyalektik düşünceyi eleştirisi görecilerle belli derecede paralellik göstermektedir. Diyalektik düşünce bir sentezi gerektirmektedir. Bu durumda da farklı örgütlenmelerin bakış açılarının bir noktada buluşması zorunluluğu doğacaktır. Göreciler her mikro örgütlenmenin düşünsel ve kültürel özelliklerinin bir sentezе yönelmesinden yana değillerdir. Onlar için doğrunun çokluluğu önem taşımaktadır. Bu doğrular da bireylere değil gruplara özgü olan doğrulardır.

Ayrıca Nietzsche'nin düşünce dünyasında değerlerin mutlak anlamda iyi ya da kötü olamayacağına yönelik yaklaşım görecilerin asıl çıkış kaynağını oluşturmaktadır. Böylece her şey hem görelileşmekte hem de farklı bakış açılarının doğruluk ya da yanlışlık derecesini eşitlemektedir. Bu durumda hiçbir düşüncenin, bilginin ve kültürün bir diğerinden üstün olduğu iddia edilemeyecektir. Hatta diyalektiğin ayaktakımının işi olması nedeniyle bir kaynaşmaya veya sentezе gidilmesi de düşünülmemesi gereken bir yöntemdir. Pozitivizmin iflası ise aydınlanmacı aklın yanılgılarının ortaya çıkmasıyla birlikte gerçekleşmiş ve ilerleme diye bir şey söz konusu olmaktan çıkmıştır. Bu durumda geçmişe ait düşünce, bilgi ve kültür de çoklu yapının içine dâhil edilebilmektedir.

Göreciliğe Köprü: Fankfurt Okulu

Mannheim gibi Marksizmi benimseyen Frankfurt Okulu'nun düşünce biçimi daha çok kapitalizme yönelik eleştiri olarak kendini gösterir. Bu eleştiri, kapitalizmin ürettiği toplumsal yapıyı ve bilgi biçimini içermektedir. Frankfurt Okulu, tekelci kapitalizmin koşullarında bireyin toplumsal düzeydeki görece bağımsızlığının sona erdiğini düşünmektedir. Horkheimer, 'Geleneksel ve Eleştirel Kuram' adlı yapıtında bireyin düşüncesinin ekonomideki ve devletteki egemen bürokrasilerin dolaysız bir ürünü olduğunu söyler. Devamla da bu koşullarda düşüncesi biçimlenmiş olan bireylerin gizliden gizliye sadece kendi atomlaşmış doğru olmayan çıkarlarını izleyeceklerini anlatır. Sonuçta bireyler ekonomik mekanizmanın katıksız işlevleri olarak eylemde bulunan insanlar haline gelirler.[163] Bu

[163] Max HORKHEIMER, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları İst., 2005, s. 383.

haliyle Horkheimer'a göre, kültürel olan her ne varsa artık ekonomik olana ve dolayısıyla da devletteki egemen güçlere bağımlı durumdadır. Sadece kültürel olan değil bilimsel olan da aynı bağımlılığı paylaşmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun bilimsel bilgiye yaklaşımı Horkheimer'ın 1932 yılından itibaren yaptığı pozitivizm eleştirileriyle başlar. Ancak bilimciliği eleştirisi bilimin kendi içindeki hatalarını gösteren metodolojik bir eleştiri olmaktan ziyade onun kapitalizmin elinde bir üretim aracına dönüşmüş olduğu yönündedir. Bilime karşı böyle bir yaklaşım tarzı ve kapitalizm eleştirileriyle Frankfurt Okulu, Marx'ın yaklaşımını referans olarak almaktadırlar. Bu nedenle de Marksist düşünce geleneği içinde yer almaktadırlar. Dahası Okul aynı zamanda Marx'ın düşüncelerini yeniden yorumlamayı da denemektedir.

Horkheimer'ın 1932 yılına ait 'Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar'daki yaklaşımına göre, bilim, son yüzyıllarda kendisi ile birlikte gelişen modern endüstri sistemini olanaklı kılmaktadır. Daha da önemlisi toplumsal değerleri yaratmanın aracı olması, yani üretim yöntemleriyle düzenlenmiş biçimde elimizde bulunması bakımından bilimin kendisi de bir üretim aracıdır.[164] Bilimin bir üretim aracı olarak görülmesi özellikle son yüzyıllarda önemli ölçüde dikkat çekici hale gelse de Horkheimer tarafından başka yüzyıllarda da bilimin kimi zaman üretim aracı, kimi zaman fikirlerin aracı, kimi zaman da dini düşüncelerin aracı olduğu belirtilmiştir. Modern düşünce içinde bilim artık üretime hizmet etmekle görevlidir. Hatta sadece üretime hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda üretici güçlerin isteklerine göre de gelişmektedir.

Horkheimer'a göre, bilimin verimliliği, gerçekte onun dışsal kaygılarla örtüşmesi yerine, kendi hakikat talebinde rol oy-

[164] A.g.e. s. 9.

nadığı haliyle içkin bir verimliliğe işaret etmesiyle anlaşılmalıdır. Bir yargının doğruluğu yaşam için öneminin sınanmasından farklı olmalıdır. Çünkü toplumsal çıkarlar, hakikat üzerinde hiçbir zaman belirleyici olamazlar.[165] Horkeimer'ın bu söyledikleri bilgi sosyolojisi temelinde tartışılması gereken sözlerdir. Zira bilgi sosyolojisi bilginin toplumsal ilişkisi üzerinde dururken toplumsal koşullarla bilginin üretimi arasında bir bağın varlığı üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede Horkheimer bilgi sosyolojisi bağlamında önemli bir eleştiride bulunmaktadır. Zaten onun bilime yaklaşımı da modern toplumun üretime yönelik çıkarlarının bilimin gelişimini ve aldığı yolu belirlemekte olduğu yönündedir.

Horkheimer'a göre, toplum, günümüzdeki biçimiyle kendi içinde gelişen güçlerden ve kendi çerçevesi içinde yaratılan zenginlikten gerçekten yaralanabilecek durumda değildir. Hatta bilimsel bilgiler de başka türden üretici güçlerin ve üretim araçlarının yazgısını paylaşır. Bilimsel bilgilerin uygulanma dereceleri, yüksek gelişim düzeyleriyle ve insanların gerçek gereksinimleriyle büyük bir ters orantı içindedir.[166] Çünkü günümüzde bilim uğraşısı, çelişkilerle dolu iktisatın bir suretini oluşturmaktadır ve iktisat da büyük ölçüde tekellerin egemenliği altındadır.[167] Dolayısıyla Horkheimer, bilimin gelişimine yönelik eleştirisini onun toplumsal çıkarlardan çok kapitalizmin çıkarlarına uygun olduğu nedeniyle yapar. Ona göre, bilim gerçek bir toplumsal işleve sahip değildir.

Bottomore, Frankfurt Okulu'nun pozitivizm ve ampirizm eleştirisini değerlendirirken eleştirilerin üç ana konuda yo-

165 A.g.e. s. 9.

166 A.g.e. s. 10.

167 A.g.e. s. 14.

ğunlaştığının tespitinde bulunur. Onun ifadesiyle Frankfurt Okulu'na göre: "İlkin pozitivizm toplumsal hayatın doğru bir şekilde kavramsallaştırılması ve anlaşılmasını sağlamayan, yetersiz ve yanlış yönlendirici bir yaklaşımdır. İkincisi, pozitivizim yalnızca varolana katılmakla varolan siyasal düzeni kutsallaştırır, radikal herhangi bir değişikliği engeller ve siyasal bir dinginciliğe sürükler. Üçüncüsü pozitivizm içsel olarak yeni bir egemenlik biçimini, yani, teknokratik egemenliği destekleme ve üretmeye bağımlıdır ve bu süreçlerde temel bir etmen olmaktadır."[168]

Frankfurt Okulu kuramcılarının düşünceleri Marx'ın eleştirel yöntemini benimsemesinden dolayı eleştirel kuramcılar olarak da adlandırılırlar. Eleştirel kuramcılar, bizzat kapitalizmin gittikçe merkezileşen yapısıyla hemen her alanda bireyin özerkliğini ortadan kaldıran köleci bir sistemi doğurduğunu iddia ederler. Horkheimer'a göre, eleştirel kuram, insanların köleleştirici koşullardan özgürleşmelerini de hedeflemektedir. Zira çok açık olarak kapitalizmin merkezileşen yapısı hem ideolojilerin hâkimiyetine hem de anti hümanist bilimci anlayışın doğmasına neden olmaktadır. Öte yandan eleştirel kuramcılar modern ulusal ekonominin eleştirisini de yaparak pratikte ekonomizime karşı çıkarlar. Onlara göre, liberalizmdeki çelişkiler ve özgürlük anlayışının soyutluğu açıkça ortaya konmuştur.[169] Ancak eleştirel kuramın bireyin özgürlüğüne yaklaşımı önce her ne kadar kapitalizmin bireyin özerkliğini ortadan kaldırıp onu köleleştirdiği yönünde seyretse de bu, bireyin bir başına özgür

168 Tom BOTTOMORE, Frankfurt Okulu, Çev.: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 28-29.

169 HORKHEIMER, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, a.g.e. s. 392-393.

olması gerektiği anlamını barındırmaz. Burjuva düşüncesinin bireyci bir temel üzerinde oturduğu söylenerek bunun sakıncalarından söz edilir. Fakat diğer taraftan Marksizm temelli bir düşünce biçimi olmasına rağmen kolektif bir toplum düşüncesine yer verilmez.

Horkheimer bu yaklaşımı şu şekilde açıklar: Burjuva düşüncesi, kendi öznesi üzerinde düşünmeye daldığında özerk olduğunu zanneden egoyu mantıksal bir zorunluluk çerçevesinde görecek yapıdadır. Dünyanın temeli ya da bizzat dünyanın kendisi olarak kendini gören ve olup bitene kapalı bir bireysellik, bu düşüncenin ilkesidir. Bunun dolaysız karşıtı da, ırkçı ideoloji gibi, kendini zaten var olan bir topluluğun sorunsuzca anlatımı zanneden bir zihniyettir. Buradaki kullanılan retorik 'Biz' üzerinedir. Söylem, bizzat genelin organı olduğuna inanır. Oysa eleştirel kuramın yaklaşımı ne bireyci ne de kolektivist bir bakış açısının ürünüdür. Çünkü o, ne yalıtılmış bir bireyin işlevidir ne de bireylerin bir genelliğidir. Öznesi bilinçli olarak, daha çok öteki bireyler ve gruplarla gerçek ilişkiler içinde olan bir bireydir. Burjuva felsefesinin 'Ben'i, sabit bir şekilde bireyinin sınırlı özgürlüğü, kusursuz bir özgürlük ve özerklik biçiminde görünür. Gerçekte salt düşünen ya da başka bir uğraş içindeki 'Ben', saydam olmayan, bilinçsiz bir toplumda, kendinden de emin olamaz. İnsanlar hakkındaki düşüncede, özne ve nesneler arasında bir uçurum uzanır; özdeşlikleri şimdiki zamanda değil, gelecekte yer alır. Bu eleştirel düşüncede salt mantıksal değil aynı zamanda somut tarihsel süreç anlamına gelir.[170]

Swingewood, Mannheim ile Frankfurt Okulu'nun bilgi sosyoloji bağlamında karşılaştırmasını yaparken "Mannheim'ın

[170] A.g.e. s. 358-359.

bilgi sosyolojisi, insan bilincinde eksik biçimde yansıyan nesnel bir tarihsel gerçekliğin varlığını öngörüyordu. Frankfurt Okulu'nun yaklaşımına göre, gerçeklik, özne ile nesnenin diyalektik biçimde birleşmiş olduğu praksis aracılığıyla yaratılmıştı"[171] demektedir. Swingewood'un bakış açısında Mannheim'dan farklılaşan bir Frankfurt Okulu görürüz. Mannheim'daki gibi entelektüeller tarafından farklı perspektiflerden kaynaklanan ve o perspektiflerden bağımsızlaşabilen bir nesnel sentezin üretilebileceği fikri eleştirel düşüncede yer almaz. Ancak Frankfurt Okulu'nun da bize işaret ettiği haliyle olması gereken bir toplumsal biçim vardır ve gerçekte bu önceki nesnelliğin iddiasının hâkim konumunun yerine oturmaktadır.

Eleştirel kuramcıların öznesinin farklılığının, kuramcıların diyalektik bir yöntemi izlemesinden kaynaklandığı iddia edilebilir. Kaldı ki eleştirel kuramcılar diyalektik düşünceyi benimsemektedirler. Horkheimer'a göre, diyalektik, kendi görüş açısındaki eleştirinin ve belirlemenin ilerleyişinin sona erdiği kuruntusuna kapılmadığı için ve kendi görüş açısını olduğu haliyle de tözleştirmediği için karşıt kuramın yanlış olduğu inanışına teslim olmaz. Diyalektik mantık anlama yetisinin kurallarını kesinlikle geçersiz kılmaz. İlerleyen bilgi sürecinin devinim biçimlerini nesne edindiği için, sabit dizgelerin ve kategorilerin parçalanması ve yeniden yapılandırılması ve böylelikle tüm entelektüel kuvvetlerin insan praksisinin uğrağı olarak birlikte etkilemeleri de onun alanına girer.[172] Bu durumda Horkheimer'ın eleştirel kuramın öznesini "bilinçli olarak, daha çok öteki bireyler ve gruplarla gerçek ilişkiler içinde olan bir birey"dir diyerek tanımlaması elbette diyalektik bir açıklamayı gösterir.

171 SWINGEWOOD, a.g.e. s. 335.

172 HORKHEIMER, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, a.g.e. s. 185

Çünkü burada birey ve grup arasında süren bir diyalektik açılım söz konusudur. Ancak aynı açılım birey ve kolektif anlamdaki toplum içinde de geçerli olabilmekteyken Horkheimer ve diğer eleştirel kuramcılar tarafından reddedilen bir yaklaşım olmaktadır. Bu durumda bizim eleştirel kuramcıların düşüncelerini ve yöntemlerini geliştirirken belli bir kritere göre hareket ettiklerini söylememiz zordur. Burada göreli bir mikro örgütlenme biçiminin ortaya çıkmasına özel bir vurgu olduğunu belirtmek gerekir. Toplumsal yapının şekillenmeye ilişkin referans kaynağının kolektif bütünden ziyade grupsal ilişkilerin varlık kazandığı çokluluk olduğu ortaya çıkar.

Bireyin diğer bireyler ve gruplarla gireceği ilişkinin bağlamı bir birey ve kolektif toplum düzleminden gruplara çekilerek birey ve toplum arasındaki sentezin grubun bir aşama olarak görülmesi yoluyla da yapıldığı iddia edilebilir. Böyle bir diyalektik süreç her ne kadar diyalektik düşüncenin bizzat kendisi içinde çok ikna edici olmasa da, var kabul edildiğinde dahi birey ve grup arasında bir diyalektik sürecin tamamlanmamış varlığı söz konusu olacaktır. Diyalektik süreç hemen önümüzde birey ve grubu arasındaki bir sentezi zorunlu kılacaktır. Başka bir deyişle birey ve gruplar arasındaki yaşanacak olan diyalektik süreç her zaman yarım kalmış bir diyalektik süreçtir. Bu nedenle gerçekte Frankfurt Okulu'nun ortaya koyduğu düşüncenin toplumsal bütüncülüğü terk edip yerine grupların ilişkisine vurgu yapan göreci bir yaklaşım olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Horkheimer, proleteryanın gerçek bilgiye ulaşmasından umutsuzdur. Ona göre, proleteryanın durumu doğru bilginin güvencesini oluşturmaz. Yoksulluğun ve adaletsizliğin artarak sürmesini proleterya bizzat kendi üzerinde tecrübe etse de toplumsal yapısının yukarıdan da desteklenen farklılaşması,

bu bilincin doğrudan doğruya geçerlilik kazanmasını engellenmektedir. Proleterya, kendinin ve toplumun hakiki çıkarlarını görmekten çok, kitlenin ruh halini kendine klavuz olarak alan bir tutumla kölece bir bağlılığa düşmekten kendini alamaz.[173] Bu durumda Horkheimer, Marx ve Engels'den ayrılmaktadır. Çünkü gerçekte Marx ve Engels'e göre, proleteryada doğrudan doğruya üretilen bir ilgiyle eskimiş bir toplumsal örgütlenmenin sürekli yenilenmesi gerekmektedir. Oysa Horkheimer modern toplumda proleteryanın kendi konumunu kavrayamayacağını düşünmektedir.

Adorno'nun eleştirel teoriye katkısı daha çok Horkheimer'le birlikte yazdıkları 'Aydınlanmanın Diyalektiği' adıyla basılan kitapla gösterilmektedir. Onlara göre, proleter devriminin ileri kapitalist ülkelerdeki başarısızlığının nedeni toplumsal bilincin kültür endüstrisi aracılığıyla denetlenmesinde yatmaktadır. Adorno ile Horkheimer, böylece Batı kültürüne formel rasyonalitenin egemen olduğunu ve bu rasyonalitenin hedefinin, insani özü boşaltılmış bir bilim ve teknolojiye dayanarak insani eylem ve toplum üzerinde denetim kurmak olduğunu ileri sürmüşlerdir.[174] Kültür endüstrisi, tekellerin egemenliği altındaki bütün kitle kültürünün özdeş olduğunun iddiasını içermektedir. Kültür ve eğlencenin bir karışımı olan bu kültür biçimi düzen bozucudur. Bundan başka kültür endüstrisi ve reklamcılık da artık birbirine karışarak insanların yönlendirilmesi için araç olmuşlardır.[175] Eleştirel kuramcılar çok açık olarak kültürün artık modern rasyonalite tarafından üretilen bir yaşam şekli olduğunu söylerler. Reklamcılığın ve eğlencenin modern tekno-

[173] A.g.e. s. 361-362.

[174] SWINGEWOOD, a.g.e. s. 337.

[175] BOTTOMORE, a.g.e. s. 56.

loji ile birleşmesi bu kültürün tesisine imkân sağlamaktadır ve bilim de oluşturulan bu imkânın bir aracı haline gelmiştir.

Frankfurt Okulu kuramcılarının öne sürdükleri görüşlerden ve eleştirilerden buraya kadar anlatılanlara bakıldığında Marksizmle önemli paralellikler gösterdiği görülmektedir. Fakat Horkheimer bu bağlamda farklılaşmaktadır. Özellikle öne sürdüğü toplumsal ilişkilerin kaynağını oluşturacak gruplanmaların hangi kültürlenme biçimlerine göre geliştiği bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir gruplanma biçimi ve toplumsal şekillenme Marksizmle açıklanabilecek toplumsal bir yapıyı oluşturmaz. Perspektif farklılığını oluşturacak grupların her şeye rağmen varlıklarını koruduklarını söyleyecek olursak bu durumda da gruplar arasındaki ilişkilerin biçiminde hangi bakış açısının kullanılacağı tartışmaya açık hale gelecektir. Horkheimer'ın gösterdiği bu yaklaşımı yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkacak olan postyapısalcıların düşünceleri bağlamında değerlendirildiğinde oldukça anlamlı durmaktadır. Horkheimer göreci toplum düşüncesinin gelişiminde kendinden sonrakiler için tezlerini dayandırıp geliştirebilecekleri bir zemin niteliği taşımıştır.

Marcuse'un pozitivizme yaklaşımı da Horkheimer'ınkinden farklı değildir. 'One Dimensional Man' kitabında egemenliğin mantığını ortaya koymaya çalışır. Böylece doğanın bilim ve teknoloji yoluyla egemenlik altına alınmasının yeni bir tahakküm biçimine yol açtığı iddia edilmektedir. Marcuse'a göre, teknolojik ussallık egemenliğin meşruiyetini korumaktadır. Teknolojik rasyonalite toplumsal hayatı belirlemektedir ve buna muhalefet edecek herhangi bir güç olacaksa bile sınırlı kalacaktır.[176] Marcuse'a göre, yöntemli, bilimsel, hesaplanmış

[176] A.g.e. s. 41-43.

ve hesaplayan bir iktidarın belirli amaçları ve ilgileri tekniğe sonradan ve dışarıdan empoze edilmiş değildirler. Onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dâhildirler. Teknik, tarihsel ve toplumsal bir tasarımdır. Çünkü doğaya gittikçe daha etkin bir hükmetmenin yolunu açan bilimsel yöntem, daha sonra bu hükmetme biçimi aracılığıyla insanların üzerindeki gittikçe daha etkin iktidarı için saf kavram ve aletleri de sunmuştur.[177] Burada asıl dikkati çeken nokta Frankfurt Okulu teorisyenlerine göre, Marx'dan farklı olarak modern toplumda artık sınıfsal çeşitlilik ortadan kalkmış onun yerine teknolojik bir egemenliğin altındaki köleleşmiş insanlar gelmiştir. Üstelik bu köleleşme insanı dirençsiz ve iradi anlamda çıkmazda bulunan bir varlık haline getirmiştir. Fakat sonuçta yapılan bu yaklaşım için, toplum düşüncesi bağlamında bireyin, modern toplumda karmaşık ilişkilerden çok yukarıdan aşağıya doğru uygulanan tek yönlü bir ilişki biçimi içinde yaşadığını ifade eden bir açıklama şeklidir demek yerinde olacaktır.

Frankfurt Okulu teorisyenlerinin toplum düşüncesi Lukacs ve Mannheim'den faydalanılarak oluşturulur. Hem Lukacs hem de Mannheim proleteryanın başarısızlığını kabul etmiş ve sosyalizmin gelişimi açısından onlardan umutlarını kesmişlerdir. Frankfurt Okulu kuramcıları da proleteryanın başarısızlığının nedeninin, bizzat kapitalizmin ulus devlet örgütlenmesinin bireyi kuşatıp alternatifsiz bırakması olduğunu söyler. Bu söylem sadece proleterya için değil aynı zamanda burjuva dışındaki bütün bireyleri içeren bir biçime dönüşmüştür. Bireylerin çaresizliğine işaret eden bu yaklaşım onların özgürlüğünü sağlamaya yönelik bir savunma ola-

177 Jürgen HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Çev.: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2007, s. 34-36.

rak görülür ancak buradaki özgürleşim daha çok birey ve bireylerin bağlı olduğu düşünülen grupla kuracağı sosyal ilişkilere yapılan göndermelerdir.

Gerçekte Frankfurt Okulu mensupları sosyalizme nadiren vurgu yapmaktadırlar. Marksizm bütüncü bir toplum teorisini öngördüğü halde Frankfurt Okulu kuramcıları bu düşüncenin dışında yer aldıkları gibi May'in de belirttiği haliyle Marx'tan farklı olarak ekonomik alanı, toplumsal ilişkiler açısından belirleyici olarak görmek yerine, toplumsal ilişkilerin modeli olarak değerlendirirler. Bir ölçüde eleştirel kuramcılar, kapitalist projeyi muzaffer olarak görmüşlerdir. Zira eleştirel kuram projesi bir başarısızlığı çözümlemekti: yani işçi sınıfının Marksist perspektifi kucaklamada gösterdiği başarısızlık.[178]

Frankfurt Okulu'nun ikinci dönem düşünürü olan Habermas, Marx'ın toplum düşüncesine Horkheimer, Adorno ve Marcuse'dan daha çok önem verir. Ancak özellikle ilk çalışmalarında Frankfurt Okulu'nun eski üyelerine benzer şekilde pozitivizme yönelik eleştirilerde bulunur. Frankfurt Okulu'nun kavramlarını ve yaklaşımını eleştirel düşüncesinde belirgin bir şekilde kullanır.

Habermas'a göre, modern bilimler teknik olarak yaralanılabilen bir bilgiyi üretirler. Genelde on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar bilim ve teknik arasında karşılıklı bir bağımlılık olmamıştır. Bu zamana kadar modern bilimin gerçekte modernleşme sürecine olan katkısı dolaylı olmuştur. Sözgelimi yeni fizik, doğayı ve toplumu, doğa bilimlerini tamamlayıcı bir şekilde yorumlamıştır. Klasik doğal hukukun inşasına fiziğin mekanik evren imgesini tümevardırmasıyla yön verilmiş ve

178 Todd MAY, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev.: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İst., 2000, s. 38-39.

modern doğal hukuk, eski meşrulaştırma biçimlerinin yıkılmasını sağlayan burjuva devrimlerinin temelini oluşturmuştur. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibarense geç kapitalizmi hâkim kılan tekniğin bilimselleştirilmesine şahit olmaktayız. Yeni teknikler uygulayarak emeğin üretkenliğini artırma yolundaki kuramsal baskı kapitalizmde hep var olmuştur fakat bunlar geçmişte daha çok tek tük buluşlara bağlıdır. Ancak artık büyük çaptaki endüstri araştırmasıyla bilim, teknik ve değerlendirme tek bir sistem içinde birleşmiş durumdadır. Teknik ve bilim birinci üretici güç haline gelmiş ve bu da Marx'ın emek-değer teorisinin uygulanma koşullarını ortadan kaldırmıştır. Doğrudan üreticinin işgücü artık önemsizleşmiştir.[179] Bu durumda Marksizmin gelişimine Habermas'ın görüşlerinin getirdiği önemli bir faktör, proleteryanın varlığını hesaba katacak bir devrimden söz etmenin artık kolay olmayacağıdır. Zira işgücünün önemsizleşmesi sonuçta işçi sınıfının gittikçe belirginliğini yitirmesine neden olmaktadır.

Habermas'a göre de bilim ve teknoloji peyder pey üretim ve idarenin denetimine girmiştir. Toplumsal bilinç teknokratik bir hâl alarak araççı akıla dayalı bir yapıya sahip olmuştur. Öte yandan kapitalist toplum, ileri derecede merkezileşmiş ve düzenlenmiş bir yapısı olan devlet kapitalizmi sistemine dönmüştür. Olağan koşullarda kamuoyunun düşüncelerini dile getirmeyi ve ilerletmeyi sağlayan kurumlar ticarileşerek depolitize olmuştur. Tüm bunların sonucunda ise atomlaşmış bir kitle toplumu ortaya çıkmıştır.[180]

Habermas'ın işaret ettiği bu kitle toplumu Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un üçünü de haklı çıkaracak bir biçimde

179 HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, a.g.e. s. 49-53.

180 SWINGEWOOD, a.g.e. s. 339-340.

varlık göstermektedir. Ona göre, "bugün iktidar kendini salt teknoloji aracılığıyla değil, tersine teknoloji olarak ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir ve bu da bütün kültür alanlarını içine alan, geniş politik erki, büyük meşrulaştırmayı sağlamaktadır."[181] Ancak buraya kadar eleştirel kuramcılarla birlikte olan Habermas'ın bundan sonra asıl farklılığını ortaya koyduğunu görmekteyiz. Çünkü Habermas toplumu hep bir bütün olarak görmektedir. Onun bu farkı bilgi sosyolojisi çerçevesinde değerlendirilebilecek çalışmalarında ortaya çıkar.

Habermas, 1960'lı yıllarda bilgi üzerine yaptığı çalışmalarda bilgiyi ilgilerin yönlendirmekte olduğunu söyler. Bilgiyi yönlendiren ilgiler hem bizzat doğanın kendisinden hem de doğadan kültürel bir kopuştan kaynaklanmaktadır. İnsanın kendini devam ettirme ilgisi dahi tarihsel varoluşunu dışarıdan tehdit eden bir doğaya karşı güven veren toplumsal bir sisteme denk düşer. Üstelik toplum yalnızca kendini devam ettirme sistemi olmayıp aynı zamanda bireysel istekleri de içine alan bir sistemdir. Bu bakımdan bilgi süreçleri toplumsallaşmayla zorunlu bir bağ içindedir. Bilgiyi yönlendiren ilgiler, yaşamın dış koşullarına uyum sağlayan, kendini toplumsal bir yaşama evreninin iletişim bağlamına alıştıran ve içgüdüsel istekleriyle toplumsal baskılar arasındaki çatışmada bir kimlik oluşturan bir benin işlevlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda Habermas'a göre, bilgi ve ilginin bir aradalığı aynı olmayan beş temel kategoride görülmektedir. Bu kategorilerden birincisi aşkın öznenin ürünlerinin temeli doğa-tarihindedir. İkincisi bilme kendini devam ettirmedir ve aynı zamanda devam ettirmenin aygıtıdır. Üçüncüsü, bilgiyi yönlendiren ilgiler çalışma, dil ve iktidar dolayımında oluşurlar. Dördüncüsü özdüşünme-

[181] HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, a.g.e. s. 36.

nin kuvvetinde bilgi ve ilgi birdir. Beşincisi ise bilgi ve ilginin birliği bastırılmış diyaloğun tarihsel izlerinden baskı altında tutulan ve yeniden kuran bir diyalektikle kendini kanıtlar.[182] Habermas'a göre, bilgi çıkarlara bağlıdır. Fakat bu ilgiler bir toplumsal sisteımden bağımsız değildirler. Bu toplumsal sisteme insanın kendini devam ettirme ilgisi temel nedeni oluşturacak şekilde ihtiyaç duyulur ve toplumsal sistemin kendisi bireysel istekleri kapsar.

Habermas, her ne kadar teknik ilerlemenin yönünü, işlevlerini ve hızını yine toplumsal ilgiler belirlese de bu ilgilerin, toplumsal sistemi bir bütün olarak tanımlaması nedeniyle sisteımin korunmasıyla da örtüşmekte olduğunu söylemektedir.[183] Bu durumda, bilim ve teknoloji idari bir denetim altına girmiş, toplumsal bilinç araççı bir akıl hâline gelmiş, kapitalist toplum, ileri derecede merkezileşmiş ve düzenlenmiş bir yapısı olan devlet kapitalizmi sistemine dönüşmüş de olsa bütüncül bir sistem hâlâ devam etmektedir.

Görecilik

Toplumlar, gruplar hatta bireylerin doğrularının farklılıklar arz ettiği ve üstelik bu farklılıklardan hiçbirinin bir diğerine üstün olmadığı duruma genel anlamda görelilik denmektedir. Görelilik aynen fizik biliminde olduğu gibi hiçbir şekilde bir referans noktası almamaktadır. Hiçbir doğrunun bir diğerinden üstün olmadığını savunan yaklaşımın adı ise göreceilik olmaktadır. Göreciliğe göre doğruluk değeri bakımından bu farklılıkların hepsi birbirine denk seviyede bir öneme sahiptir.

182 A.g.e. s. 103-107.

183 A.g.e. s. 54.

Toplum düşüncesi içinde göreciliği referans alınamız demek bir grubun düşünce sisteminde doğru olduğunu kabul ettiğimiz bir şeyin, başka bir grubun düşünce sisteminde doğru olmadığını kabul etmemiz demektir. Gerçekte bu farklılığın gruplara özgü olması da gerekmemektedir. Toplumsal düşüncede göreciliği savunanlar görüşlerini öne sürerken sadece gruplara vurgu yaparak açıklamalarda bulunmaktadırlar. Bu yüzden göreciliğin temelinde grupların olduğu gibi bir izlenim öne çıkmaktadır. Aslında göreciler yaklaşımlarını toplumsal ilişkilerin çoğulcu bir bakışla ve mikro örgütlenmeler düzeyinde açıklanması gereği üzerine bina ederler.

Fay, göreciliğin epistemolojik ve ontolojik yönleri olduğuna dikkat çekmiştir. Fay'e göre, epistemolojik görecilikte, bilişsel, etik ya da estetik inanç, iddia deneyim ya da eylemlerin içeriği, anlamı, hakikati, doğruluğu ve mantıklılığı, ancak belli bir kavram sisteminin içinden belirlenebilir. Böylece epistemolojik görecilik, algılarımızın, ait olduğumuz linguistik ya da kavramsal sisteme bağlı olarak farklı biçimde örgütlendiğini savlamakla kalmayıp aynı zamanda düşünme biçimlerimizin de kavramsal sistemimiz tarafından belirlendiğini idclia etmektedir. Ontolojik görecilikte ise epistemolojik görecilikten faydalanarak bir açıklama biçimi ortaya çıkmaktadır. Ontolojik görecilikte bizzat gerçekliğin kendisinin, bu gerçekliğin içinde yaşayanların kendi kavram sistemleri tarafından belirlendiği düşünülür. Gerçeklikle olan tek ilişkimiz onu deneyimlemekten geçmektedir. Bu haliyle de ontolojik görecilik aynı zamanda epistemolojik görecliğin doğru olduğunu varsaymaktadır. Çünkü sonuçta bizim gerçeklik deneyimimiz, kavramsal olarak bir sisteme bağımlı olduğu için, gerçekliğin kendisinin de kavramsal olarak bir sisteme bağımlı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bundan dolayı herhangi bir kavramsal sistemdeki

insanların gerçekliği farklı bir kavramsal sistemde yaşayan insanların gerçekliğinden farklı olacaktır.[184]

Epistemolojik ve ontolojik ayrımıyla ortaya konan göreciliğin her iki halinde de biz, yirminci yüzyılda ortaya çıkan düşüncelerin on dokuzuncu yüzyıldan hâlâ çok ciddi bir şekilde beslendiğini görmekteyiz. Ortaya çıkan tablo göreciliğin, idealizmin söylemini yerel ve somut bir düzleme çekmesidir. İdealizmin felsefe tarihi içindeki gelişimi başlangıçta dünya dışı idealar âleminin belirleyici olduğunu söylemekle başlamıştı. Sonuçta geldiği noktada ise dünya dışı bir âlemden dünyaya yerleşen insanın dünyaya gelmeden önceki evresini dünya içinde geliştirerek yeni bir aşamayla geliştirmesidir. Dolayısıyla idealizmi her zaman insanı belirleyen soyut bir düşünce sisteminden ayrı düşünülememektedir. Görecilik ise her grubun belirleyicisinin kendine ait bir kavramsal sistem olduğunu söyleyerek onu çoklu bir yapıda yerel ve somut yapmaktadır. Ancak o da öznenin belirlenen olduğunda ısrar etmekten vazgeçmemektedir. Öte yandan öznenin, bilginin ve gerçekliğin kavramsal sistemimizin bir fonksiyonu olması da yapısalcılıktan bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Aslında bu durumda görecilik çift uçlu bir yargıda bulunmaktadır. Birincisi görecilik, insanların kavramsal sistemlerinden bağımsız bir algılama biçimlerinin olmadığı savunmakta ve böylece insanın içinde yaşadığı grubun özellikleriyle oluşturulduğunu söylemektedir. İkincisi ise gerçekliğin deneyimlememizle ilişkili olmasından dolayı gerçekliğin bize muhtaç olduğunu belirtmektedir. Sonuçta gerçeklik ontolojik bir açıklama içerirken o gerçekliği belirleyen ontik yapı da kişinin bağlı olduğu linguistik ve kavramsal sisteme bağlı ol-

184 FAY, a.g.e. s. 112-115.

maktadır. İlk bakışta çok ciddi bir esnekliği içinde barındırır gibi görünse de görecilik, hiçbir şekilde eğilip bükülemeyecek kadar çok keskin ve katı bir duruş sergilemektedir. Çünkü göreciler herkesin farklı olduğunu ısrarla belirterek hiçbir grubun diğerinden daha çok doğru elde edebilme olasılığını öldürürken kendi fikirlerini kesin bir doğru olarak sunmaktadırlar.

Kuhn ve Paradigma Kavramının Görecilik İçindeki Yeri

Kuhn, bilimsel bilgi bağlamında paradigma kavramını kullanırken yaptığı açıklamalar nedeniyle göreci olarak anılmaktadır. Bu önemli ölçüde doğrudur. Çünkü Kuhn paradigma kavramını belli dönemlerde geçerli ve hakim olan bir bilimsel anlayışın varlığından söz ederken kullanır. Paradigma sadece hakim bilimsel bakış anlamına da gelmez. Kuhn bütün bilimsel anlayışları paradigma olarak adlandırır. Ayrıca o, paradigma kavramını belli bir bilimsel bakışın egemen olduğu düşünce çağı anlamında da kullanmaktadır. İşte bilimde farklı bakış açıları arasından birinin hakim olduğunu ve doğru bilginin kriterini oluşturduğunu söylemek göreci bir yaklaşım anlamına geldiği için Kuhn da göreci olarak anılmaktadır.

Kuhn paradigma kavramını iki ayrı anlamda kullanmıştır. "Bir tarafta, terim belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütününü temsil etmektedir. Diğer tarafta da bu bütünün içinde bir tek tür unsur söz konusudur: model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümleme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri"[185]dir. Ancak Kuhn'un asıl farkı tıp-

[185] Thomas S. KHUN, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Çev., Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İst., 1991, s. 162.

kı Nietzsche gibi bilimcle doğrusal bir ilerlemenin olmadığını söylemesi ve bu görüşe karşı çıkmasıdır.

Kuhn'a görc, bir doğa biliminde ortaya çıkan yenilik veya sentez sonraki kuşak bilim adamlarının çoğunluğunun ilgisini ve takdirini kendine çektiği zaman diğer eski okullar yavaş yavaş ortadan yok olurlar. Bu yok oluş kısmen üyelerinin yeni paradigmaya yönelmesi yüzünden meydana gelir. Şu ya da bu eski görüşe bağlı kalanlar daima olacaktır, ama zamanla meslek çevresinden silinirler ve çalışmalarına kimse kulak asmaz olur.[186]

Bir yeniliğin ortaya çıkması Kuhn'a göre, kimi zaman bir aykırılığın fark edilmesiyle kimi zaman da rastlantı sonucunda başlar. Aykırılığın fark edilerek başlanması için, olağan bilimi yöneten paradigma kaynaklı beklentilere karşı artık herhangi bir şekilde uyuşmazlığın var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bundan sonra, aykırılığın baş gösterdiği alanın olabildiğince geniş şekilde taranmasıyla sürdüğü keşif süreci başlar. Bu sürecin son bulması, aykırı olan nesne bildik bir nesne haline gelene kadar paradigma kuramının değiştirilmesiyle mümkündür. Yeni tür bir olgunun benimsenmesi, bilim adamı doğayı farklı bir tarzda görmeyi öğrenene kadar sürer. Aksi halde yeni olgu tam anlamıyla bilimsel bir olgu sayılmaz. Kuhn'a göre, raslantı sonucu keşifle ilgili olarak da en klasik örnek X-ışınlarıyla ilgilidir. Fizik bilgini Roentgen, katod denilen negatif yüklü elektrik iletkeninden çıkan elektron ışınları üzerinde yapmakta olduğu olağan incelemesi sırasında birden deney için kullandığı ve çevreden korunmalı olan gerecin az ötesinde tesadüfen bulunan baryum platin ve siyanit karışımı bir metal ekranın

186 A.g.e. s. 51

elektron akımı anında parladığını fark etmiştir. Bu olay, tamamen rastlantı sonucu keşif yapılmasının en bilinen örneklerinden biridir.[187]

Ancak Kuhn'a göre, ister aykırılığın fark edilmesiyle, ister rastlantı sonucu olsun yeniliğe karşı gösterilen tepki her zaman aynı olmaktadır. Bir yeniliğe her zaman önce direnç gösterilmekte ve sonra da kabul edilmektedir. Yenilik ortaya çıktığında hâkim paradigma ile sürdürülen bir bilimsel bakışın mevcudiyetinden dolayı onu kabul etmek güçtür. Eğer keşif, hâkim paradigmayı etkilemiyorsa sorun yoktur. Ancak bir değişimi gerektiriyorsa keşfin benimsenmesi bakış açısının değişmesine, yani yeni paradigmanın kabul edilmesine kadar sürecektir.

Kuhn, yeniliğin rastlantı sonucu ortaya çıkmasında meydana gelen şaşkınlığın ve tepkinin boyutunu 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' adlı kitabında X-ışınlarının keşfi sonrasında yaşananları aktararak göstermektedir. Ancak, yeniliğin ortaya çıkışındaki serüvenin en ilginç olan örneği evren teorilerinin dünya üzerindeki seyri ile ilgilidir ve Kuhn tarafından, paradigmanın değişmesinin çağları kaplayan anlamıyla verilir. Bu örnek Aristarchus, Ptoleme ve Copernicus'un evren teorilerine yöneliktir. Aristarchus, Ptoleme'den önce yaşamış olmasına rağmen Copernicus'un teorisiyle uyuşan bir teori geliştirmiştir. "Aristarchus görüşlerini ortaya attığı zaman, herkese daha akılcı görünen dünya-merkezli sistemin herhangi bir çıkmazı bulunmaz. Üstelik karşılaşılabilecek sorunlara güneş-merkezli bir sistemde çözüm bulunacağı akla dahi gelmez. Ptoleme astronomisinin tüm gelişmesi, bütün zaferleri ve sonraki çöküşü ile birlikte, Aristarchus'un görüşlerini izleyen yüzyıllara rastlar. Ayrıca o devirde Aristarchus'un görüşlerini ciddiye almak

187 A.g.e. s. 75-79.

için de ortada hiçbir neden yoktu."[188] Çünkü Kuhn'a göre, Aristarchus astronomisini doğru bulmayı gerektirecek bir düşünce biçimi olmadığı gibi Ptoleme tarzı düşünceye ait bir kabul bunalımı da bulunmaz.

Ptoleme ve Aristarchus astronomilerinin örneği aynı zamanda bilimsel gelişmelerin doğrusalcı bir şekilde ilerlediği yönündeki inanca da gölge düşürmektedir. Eğer tarihsel süreç içinde bir ilerleme söz konusu olsaydı bu durumda Aristarchus'un Ptoleme'den daha sonra yaşanmış olması gerekirdi. Bu nedenle Kuhn'a göre, bilimsel gelişmeler doğrusalcı olarak değil sıçramalarla gerçekleşmektedir. Bu yönüyle "Kuhn, bilimler tarihinin süreksizliği anlayışını açıkça savunur ve bir türlü kapanmayan bir tartışmaya yol açar."[189]

Kuhn'un bilim tarihini açıklarken bilimsel bilginin sıçramalar gösterdiğini ifade etmesi kuantum fiziğinde elektronların gösterdiği sıçramalı yapıyla uyuşmaktadır. Bir fizikçi olan Kuhn'un kuantum teorisiyle bilim tarihini buluşturması şaşırtıcı değildir. Fakat, Aristarchus ve Ptoleme astronomileri örneklerinin tersine bilim tarihinde doğrusalcı ilerlemeyi doğrulayacak çok daha fazla sayıda örnek vermek mümkündür. Dolayısıyla burada doğru olmayan şey bilim tarihini ya sıçramacı şekilde ya da doğrusalcı bir çizgide düşünmektir. Kuantum teorisinin dalgacık ve parçacık ikiliğinin gerçekliği gibi bilim tarihinde de kimi olaylar doğrusalcı gelişirken kimi gelişmeler sıçramalı olabilir. Hatta başka şekilde de gerçekleşebilir. Bu sadece birinin varlığının gerçekliği verdiği anlamına gelmemelidir.

188 A.g.e. s. 92.

189 Dominique LECOURT, Bilim Felsefesi, Çev.: Işık Ergüden, Dost Yayınları Ankara, 2006, s. 100.

Kuhn'un paradigma kavramına getirdiği açıklama ile birlikte bilimsel düşüncede hâkim bir bakışın olabileceği ve bu bakış açısı değişmedikçe başka türlü düşünme biçimlerinin kabul göremeyeceği yönündeki ifadelendirmeleri, bilimsel bilginin neyi doğru olarak görmek istemekle de ilgili olabileceğini göstermektedir. Bu durumda bilimin bir şeyi doğru olarak sunması onun gerçekten doğru olduğu anlamından çok sadece bugün için ve bugünkü bakışımızın sınırları içinde doğru olarak değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Bu, açıkça bilimsel bilgide göreciliğe yol açan bir bakış açısıdır. Zira bilimin sunduğu doğruların bir bakış açısına göre kabullenme olduğu iddiasını taşımaktadır.

Feyerabend ve Yöntem Sorununun Göreciliğe Katkısı

Kuhn gibi Feyerabend de farklılıklara vurgu yaparak görecilikten yana bir düşünce biçimi geliştirir. Her ikisi de yönteme ilişkin farklı bakış açılarının olduğunu ve her bakış açısının da kendine özgü doğrularını ortaya koyacağını savunmaktadır. Feyerabend'e göre, nesnelliğe olan inanç sadece kendine uygun ortamı ve şartlarını bulmuş olan bir bilimden kaynaklanmaktadır. Her farklı ortam ve şartlar farklı özelliklerin evrenselleştirilmesine ve dolayısıyla da farklı bir bilime yol açar. Bu nedenle mevcut bilimsel anlayıştan farklı bir bilim türü geliştirilebilir. Sözgelimi yolunu mevcut bilimsel anlayıştan ayırmış bir üçüncü dünya bilimini geliştirmek mümkündür. Hatta başka bilim türleri hep mevcut olmuştur. Batılı olmayan bilimlerin birçok yerde ortadan kalkmaları onların bilimsel anlamda iflas etmiş olmalarından kaynaklanmamıştır. Aksine, Feyerabend'in birinci dünya bilimi dediği mevcut Batı biliminin askeri güce sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Birinci

dünya biliminin üstün olarak kabul edilip benimsenmesinin nedeni onun daha iyi bir anlayış ya da yaşam üretmesi değildir. Bunun nedeni onun daha iyi silahlar üretmiş olmasıdır. Özet olarak Feyerabend'e göre, gerçekte her kültür, her ulus kendi özel ihtiyaçlarına uygun bir bilim inşa edebilir.[190]

Feyerabend'e göre, bilimi yöntembilimsel olarak temellendirmeye yönelik her teşebbüs, bilimsel pratiklerin gelişmesinin güvence altına alınabileceği şeklindeki aldatıcı bir ümit duymaya denk düşer. Böylesi bir durum yöntembilimci yanılsamadır ve yöntembilimci yanılsama, aşırı güvenlik arzusundan doğmaktadır. Bu yanılsamanın ortaya çıkmasının gerçek bir nedeni vardır o da koltuğuna yerleşmiş akademik otoritelerin entelektüel konforunu ve iktidarını sağlama alma amacıdır. Yöntemin hükümranlığı ancak ve ancak uzmanların iktidarıdır. Uzmanların iktidarı ise bireylerin baskı altına alınmasını sağlamaktadır. Bu da bireylerin özgürlüğünün ölümüdür.[191]

Feyerabend'in bakışında sabit bir yöntem veya sabit bir aklilik kuramı düşüncesi ziyadesiyle bön bir insan ve toplumsal çevre anlayışı üzerine kuruludur. Tarihin sağladığı zengin malzemeyi aşağılık içgüdülerini tatmin etmek ve şiddetli entelektüel güvenlik nöbetlerini kesinlik, nesnellik gibi terimler altında dindirmek için yeminli olmayan herkes görecektir ki, tüm şartlar altında ve insani gelişmenin tüm evrelerinde savunulabilecek tek bir ilke vardır: ne olsa uyar.[192]

Feyerabend değişmez bir yöntem düşüncesinin ancak kısırlaştırıcı olabileceğini söyler. Buna karşı çıkmak gerekir.

190 Paul FEYERABEND, Yönteme Karşı, Çev: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İst., 1999, s. 8-10.

191 LECOURT, Bilim Felsefesi, a.g.e. s. 91-92.

192 FEYERABEND, a.g.e. s. 43.

Karşı çıkmanın yolu çoğulcu bir bakışla geçmişteki düşüncelerden faydalanmaktır. Feyerabend'in meşhur sözü, "olan fırsatçılıktır", gerçekte işte bu çoğulculuğa vurgu yapmaktadır. Çünkü Feyerabend, farklı düşünce biçimlerinden birinin üstün gelmesinden yana değildir. O her zaman bilimde karşılaştırmaya gidilmesinden yanadır. Geçmişte öldüğü kabul edilen düşüncelerden karşılaştırmalar yapabilmeyi sağlayabilmek için faydalanmak gerekmektedir. Ona göre, "herhangi bir bilgi kuramı oluşturamayız, olsa olsa bilginin geçmişte ne tür ve nasıl değişimler geçirdiğini anlatan bir tarih söz konusu olabilir."[193]

Feyerabend, karşılaştırmaya gidilerek farklı kültürlerden ve düşünce biçimlerinden de faydalanılacağı ve bu sayede gelişme sağlanacağını söylemektedir. Ona göre, tüm düşünce tarihi bizzat zenginliğin yeridir. Çünkü her düşünce biçimi gerçekliğe ait farklı bir bakışı sunmaktadır. Bu varlığın doğasında vardır. "Varlık farklı yaklaşımlara farklı ve olumlu tepkiler verir."[194] İşte tam da bu nedenle bilimsel bilgi için farklı yaklaşımlarla farklı tepkilerin elde edilmesi gerekmektedir. Böylece Feyerabend, bilimsel düşüncede farklı bir bakış açısıyla çoğulculuğu ortaya koyup yöntem olarak önermektedir. Bilimsel düşünce için ortaya konan bu çoğulculuk bir yandan Gadamer'in 'ufukların kaynaşması' söylemiyle, bir yandan da kuantum teorisindeki olasılık konusuyla paralellik göstermektedir. Ancak olasılığın kullanılması çok yüzeysel bir düzlemde yer almaktadır. Feyerabend'in söyleminden ulaşılan sonuç, nesnel bir doğru haricinde her şey olasıdır türünden bir çıkarıma dayanmaktadır.

193 A.g.e. s. 333.

194 A.g.e. s. 334.

Nesnel bir doğrunun varlığına vurgunun en çok yapılabileceği yöntem, bizzat deneyin, araştırmanın merkezinde olduğu bilimsel çalışmalarla mümkündür. Feyerabend, deneyciliğin özünde, kuramların başarısının deney veya olgularla ölçülmesinin yer aldığını söylemiştir. Kuramla deney arasında uyum çıkarsa bu, kuramın güçlenmesi, eğer uyuşmazlık çıkarsa da kuramın tehlikeye düşmesi demektir. Feyerabend'e göre, kuramın deneyle sınanması yerine başka fikirlerle karşılaştırması gerekmektedir. Üstelik rekabette altta kalmış görüşleri kaldırıp atmak yerine, geliştirmeyi düşünmelidir.[195] Ona göre uyulması gereken asıl yöntem bu olmalıdır. Böylece nesnel bir doğrunun varlığına ait bilimsel bir düşüncenin egemenliğine son verilmiş olacaktırd. Zira Feyarebend öne sürdüğü bu görüşüyle çoğulculuğu bir çözüm olarak sunmaktadır. Ona göre, "kuramının mümkün tüm yönlerini anlamak isteyen bir bilim adamı çoğulcu bir metodoloji kullanacaktır, kuramları, deney, veri veya olgularla karşılaştırmak yerine diğer kuramlarla karşılaştıracak ve yarışı kaybetmiş gibi duran görüşleri göz ardı etmek yerine geliştirmeye çalışacaktır."[196]

Fakat çok açıktır ki hemen her disiplin içinde çoğulcu yöntemle analiz edilebilecek olaylar ve olgular gibi sadece bir nedenle açıklanabilecek olay ve olgular da vardır. İnsani ve sosyal bilimlerde çoğulculuğun yegâne yöntem olmasını gerektiren basit bir çıkıştan söz etmek hiç te kolay değildir. Feyerabend'in yapmak istediği çoğulculuğun bilimsel yöntem olarak benimsenmesidir. Sabit ve değişmez her bilim ona göre, kısırlık anlamına geldiği gibi belli bir yaklaşımla bilimsel sonuçlar almaya çalışmak da yanıltıcıdır. Feyerabend için söylenecek söz onun

195 A.g.e. s. 44-45.

196 A.g.e. s. 59-60.

bir göreci düşünür olarak anılması gerektiğinin zikredilmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olduğudur.

Feyerabend, herhangi bir bilim türünü bir başka bilim türünden üstün yapacak nedeni bugünkü Batı biliminde olduğu gibi askeri güce dayandırmaktadır. Batı biliminin askeri güce sahip olduğu doğrudur ancak böyle bir gerçeklikten tarih içinde kaybetmiş bütün bilim türlerinin ve fikirlerin askeri güce sahip olamadıkları için kaybettiği sonucuna bizi ulaştıracak bir neden de bulunmamaktadır. Feyerabend, düşünsel hâkimiyeti tıpkı sofistler gibi güçle açıklamaktadır ama eğer bu doğru olsaydı Sokrates'in sofistler karşısında yalnızlığı onun düşüncesinin kaybetmesine neden olmalıydı. Sokrates Batı düşüncesini baştan sona etkilemiştir ve göreciler bu durumu şiddetle eleştirmektedirler. Oysa Sokrates Atina'da ölümle cezalandırılmıştı. Düşünce düzeyinde ise sonuçta hâkim konuma yükselen Sokrates olmuştur.

Yorumbilgi ve Anlamın Sonsuz Çokluğu

Felsefe ve edebiyat gibi insani bilimlerin yorumlama ile olan bağı bir yana sosyal bilimlere özgü birçok bilim dalı da bilimsel bir inceleme sürecinin birçok aşamasında yorumu kullanmak zorundadır. Sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi bilim dalları bu türden, yorumun en çok kullanıldığı alanları oluşturmaktadırlar. Bu alanlar başkalarını anlamayı gerektirirler ve başkalarını anlamak da yorumlamayla sıkı bir ilişki içindedir. Bu durum doğal olarak anlam üzerine, yani başkalarının söylediklerini, yazdıklarını ve yaptıklarının anlamını kavrama üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak böyle bir durumda da öncelikli olarak başkaları ile karşılıklı bir bağın olması gerekmektedir.

Wallerstein, kültür çalışmalarının önderlerinin her şeyin bağlamlı olduğunu iddia ettiklerini söyler. Metinler dahi spesifik bağlamlarda yazılır ve aynı şekilde özgül bağlamlarda okunur. Dolayısıyla herhangi bir metnin kesin bir anlamı yoktur ve metin kesinlikle bir yazarın değiştirilemez mülkü değildir. Wallerstein'a göre, bu tür iddiaların sonu elbette metnin bir toplumsal anlamına ve ayrıca değişen toplumsal durumlarla evrilen bir anlamı olduğuna dayanacaktır. Bu gözlemden hareketle de gidilebilecek sadece iki yol vardır. Birincisi, dünya ancak analizcinin tasavvur ettiği kadarıyla var olur diyen solipsizm yoludur. Ama solipsizm, iletişimin yalnızca olanaksız olduğunu değil aynı zamanda gereksiz de olduğunu düşünerek kendi kendini bozguna uğratmaktadır. İkinci yol ise bütün metinlerin bağlamsallığı gözleminden hareketle gerçekliğin toplumsal olarak inşa edilmesine varır. Gerçekliğin toplumsal inşası adından anlaşılacağı üzere bireyselliği ifade etmeyen fakat toplumsal olan bir süreci gösterir.[197]

Bir metnin, yazarının değiştirilemez mülkü olmadığına yönelik iddia, sadece onun yorumunu belli tarihsel ve sosyal koşullara sıkıştırılamayacağı anlamına gelmektedir. Zira Wallerstein'ın işaret ettiği her iki yol da aslında metnin, toplumsal şartları ve o metnin anlamının da zamanı aşan bir yönde yorumlanmaları gereğine dayanmaktadır. Çünkü gerçekte sadece analizcinin tasavvuruna dayanan birinci yolun tıkalı bir yapı arz etmesi ikincisinin sürekliliğinin doğru yol olduğuna bizi ikna etmeye yarar.

Ricoeur da bu yaklaşımı gayet açık bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre, tarihselcilik diye adlandırılan şey, edebi eserlerin ve genelde kültürel dökümanların içeriğinin anlaşıla-

197 WALLERSTEIN, Yeni Bir Sosyal Bilim İçin, a.g.e. s. 51-52.

bilirliğini, onu üreten yahut tayin eden cemaatin sosyal şartlarıyla ilişkisinden aldığı yolundaki epistemolojik ön kabuldür. O vakit bir metni açıklamak, aslında onun belirli sosyo-kültürel gerekliliklerin ifadesi olarak mekân ve zamanda tamamen sınırlanmış belirli zihin karışıklıklarına bir cevap olarak değerlendirmek anlamına gelir.[198]

Türkçede yorumbilgisi olarak ifade edilen hermeneutik (hermeneutics) kökeni itibarıyla Yunanca hermeneuein kelimesine dayanmaktadır. Diğer Tanrıların mesajlarını taşıyan ve yorumlayan bir Tanrı olan Hermes'in adından gelmektedir. Modern zamanlardaki ise kutsal kitap metinlerinin yorumlanmasına ait yaklaşımları ifade etmektedir. Günümüzde ise daha çok, yazılı metinlerin yorumlanması bilimidir.

Hermeneutik özellikle bir metnin anlamı ve o metnin asıl maksadının anlaşılması üzerinde durmaktadır. Bir metnin maksadının çözümlenmesi ne yazara ne de sadece bir okura bağlıdır. Yorumbilgisine göre her okuyucunun metni, kendi ufkuyla yorumlayacağından hareketle anlaşılma sürecinde "okurun dünya ufku yazarın dünya ufkuyla kaynaşır. Dahası metnin idealitesi, bu ufuk kaynaşması sürecinde arabulucu halkasıdır."[199] Bu çerçevede Hermeneutiğin iddiası metnin anlamının onu yazanla ve okuyanla sınırlı olmaması üzerine dayanır. "Metnin anlamı, okuyabilen herkese açıktır. Anlamın her zaman hazır ve nazır oluşu, onu bilinmeyen okurlara açan şeydir. Dolayısıyla, okumanın tarihselliği bu spesifik her zaman hazır ve nazır oluşun muadilidir; metin yazarından ve yazarın konumundan kurtulduğu için, asıl muhatabından da

198 Paul RICOEUR, Yorum Teorisi, Çev.: Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İst., 2007, s. 118.

199 A.g.e. s. 122.

kurtulur."[200] Dahası Ricoeur'a göre, okur kendini yansıtma kapasitesini, metnin kendisinden yeni bir oluş modu olarak artırır."[201] Metnin kendisinde okurun yeni bir oluş modu olarak görünmesi metnin asıl maksadına olan göndermenin zenginliğidir. Metin böylece belli bir maksata veya zamana sıkışmadığı gibi ufuk kaynaşması nedeniyle her yeni kişi karşısında yenilenen bir anlam içeriğine dönüşür.

Metnin yorumlanmasının belli bir tarihsel zamana ve toplumsal koşula sıkıştırılmaması ilk bakışta anlamın zenginliğine olan bir atıf şeklinde görünmektedir. Oysa gerçekte bu, anlamın diğer anlamlar aarsında sıradan bir anlam haline dönüşmesini getirmektedir. Yorumcunun bir metin çerçevesinde yorumlama yapması görünüşte her yorumlamaya önem veriliyor gibi gözükse de burada hem yorumcunun hem de yorumun önemi minimize edilmektedir. Böylece belli bir yorumu bir diğerine üstün göremeyeceğimiz bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Hiçbir dönemde hiçbir kesinliğin olamayacağına açık bir atıf bu yaklaşımda başköşede bulunmaktadır.

Bir başka yönüyle, bir metnin anlamının belli bir zaman dilimine ve toplumsal koşula göre yorumlanamayacağı düşüncesi bir yandan metni her yorumda belli ölçüde geçerli ve kabul edilebilir bir anlama ulaştırırken bir yandan da onu her tarihsel ve toplumsal koşulda anlam üretilebilecek bir zenginlik olarak gösterir. O takdirde ise bir insan olan yazarın kendisin değil ama söyleminin bir şekilde zamanlar üstü ve toplumsal koşullardan bağımsız olduğu sonucu ortaya çıkar. Edebi metinlerde dahi hiçbir okur, yazarın ya da şairin çizdiği çerçevenin dışında yorum yapmaya muktedir değildir. Yazan kişi tarafından çi-

200 A.g.e. s. 122.

201 A.g.e. s. 123.

zilen alan sözgelimi merhamet, kin, zulüm, aşk gibi konulardaysa ve bu konuların olumlu ya da olumsuz koşullarda ele alınmışlığı söz konusuysa hiçbir okur o metni bu alanın dışında yorumlayamaz. Dolayısıyla özellikle şiirsel metinlerde anlam zenginliği okura göre çeşitlenebilir ama bu, sınırı şair tarafından çizilmiş bir çevrede gerçekleşebilir.

Metnin yorumunun yazardan ve okurdan bağımsızlaştırıldığı yorumlamada yazarın ve okurun birer anlam katan kişi olarak her yorumlamada anlam açısından metne göre geride kaldığına tanık olmaktayız. Çünkü her yorumlama yeni bir anlam katma olduğuna göre önceden verilen anlamlar kendi koşullarında üretilmiş olan anlamlardır ve her yeni yorumlama öncekilerden daha fazla bir birikimin eseridir. Yazarın ve okurların metnin yeniden yorumlanabilme zenginliği karşısında geride kalıyor olmaları bizzat metnin bir Tanrısal söylem düzeyinde olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Her değişen tarihsel ve toplumsal koşulda, hatta tarihsel ve toplumsal koşullar değişmediği hâlde bile yeni bir okur ile yeniden anlam bulabilecek derinlikteki bir metin Tanrısal bir söylem kapasitesini içinde barındırır. Bu, metne metafizik bir anlam yüklemektir. Ancak hem metnin yazarı hem de metnin okuru bu metafizik niteliğin dışında kalmakta hatta ona yaklaşamayan bir konumda bulunmaktadır.

Gadamer ve Önyargının Bağlamı

Anlamanın özne–nesne bağlamındaki aydınlanmacı düşünceye karşı çıkan söylemiyle Gadamer, birçok modern çağ filozofu üzerinde dursa da özellikle Heidegger'in insan Dasein'ı üzerinde ilgisini yoğunlaştırır. Ona göre, Husserl'in fenomenolojik çözümlemesi insanın kendini anlaması açısından

yetersizdir. Ancak Heidegger anlamanın gerçekleşmesi bakımından önemli bir tez öne sürmüştür: "Dasein'ın yapısının dünyaya atılmış projeksiyon olması, Dasein'ın kendi varlığını gerçekleştirmesinin anlamı olması, anlam bilimlerdeki anlama için de geçerlidir. Anlamanın genel yapısı tarihsel anlamada somutlaşır; bu somutlaşmada âdetlerin ve geleneğin somut bağları ve insanın geleceğinin onlara tekabül eden imkânları bizatihi anlamada etkili hâle gelir. Kendisini oluş-potansiyeline projekte eden Dasein daima zaten daha önceden 'olmuş'tur. 'Atılmışlığın' ontolojik anlamı budur. Faktisite hermenoytiğinin ana fikri ve onun Husserl'in fenomenolojisinin transandantal oluşum araştırmasıyla çelişkisi, insanın kendi varlığına yönelik hiçbir özgürce tercih edilmiş ilişkisinin bu varlığın/oluşun faktisitesinin gerisinde kalamamasıdır."[202]

Özne-nesne tartışmasında Husserl, nesnelliği yakalamak için öznenin özel dünyalara ait kısıtlamalarından kurtulması gerektiğini düşünmüştür. Görünümlere tarafsızca bakabilmek ve bunlara karşı açık olabilmek için özel dünyalara ait olan kısmi ufukların tümünü aşıp, bunların hepsinin dâhil olduğu, evrensel ufuklu tek dünyanın yönlendirici bağlamına ulaşmak gerekmektedir. İnsanın anlamlandırabilmesi kendisinin belli bir oluşa ermesi sonucunda olmaktadır. Yani anlama, ulaşılan bir seviyenin ürünü olmak zorundadır. İşte bu durum Gadamer'in yorumbilgisinin gelişim serüvenine ters düşer. Oysa Heidegger'de insan Dasein'ının diğer Dasein'larla ve şeylerle ve kendisi ile ilişki içinde olduğu görülür. Ayrıca Dasein'ın havf ile anlamaya başlaması anlık bir anlama değil anlamanın devamlılığına aittir. Bu durum, Husserl'in fenomenolojik çözüm-

202 Hans-Georg GADAMER, Hakikat ve Yöntem I. Cilt, Çev.: Hüsamettin Arslan-Ismail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İst., 2008, s. 366-367.

lemesi ile kurulamayan paralelliğin Heidegger'in yaklaşımında kurulabilmesi imkânını sağlayabilmektedir.

Heidegger'ın yaklaşımı, Gadamer'in, 'dünyaya atılmışlığın hermenetuği' diye adlandırdığı şeyin temeli haline gelir. O Husserl'e karşı, insanın kendi varlığıyla hiçbir tercih edilmiş ilişkinin, bu varlığın dünyaya atılmışlığının ötesine geçemeyeceğini öne sürer. Öte yandan Heidegger, ikinci bir hususta da Gadamer'in yaklaşımında kendini gösterir. Zira Gadamer, bütün bir anlamada önceden varolduğu kabul edilen önyargının keyfi olmadığı iddiasını geliştirmek için Heidegger'in zaten mevcut yapı anlayışına dayanır ve önyargının, hermeneutik probleme gerçek ivmesini sağlayan bir kavram olduğunu söyler. Ona göre aydınlanma geleneği çok ciddi şekilde önyargıyı yanlış anlamıştır. Önyargı kavramı, akıldışı güçlere pasif teslimiyeti icap ettirmez, der. Burada asıl önemli olan şey, doğru ve yanlış önyargıların bulunduğu ve onlar arasındaki can alıcı ayırımı yapmanın hermeneutiğin görevi olduğu tezidir.[203] Gadamer'e göre, doğru önyargılar daima self-reflexiftir; başka bir söyleyişle bizi kendimize açarlar; onlar hayat tarzımızı ve kendi kendimizi-kavrayışımızı oluşturan önyargılardır. Yanlış önyargılar bu kriterleri karşılamazlar. Onlar incelenişleri sırasında hiçbir şey doğurmazlar.[204]

Gadamer'e göre, hermeneutik, teolojik ve filolojik olmak üzere iki patikada doğmuştur. Teolojik olan reformcuların Kitab-ı Mukaddes'i kavrayışlarını savunmalarıyla, filolojik olansa hümanist klasik literatürü yeniden keşfetme talebine aracılıkla ortaya çıkmıştır. Her iki gelenek için de yabancı dilin mevcudiyeti söz konusudur. Geleneği, Latin Orta Çağı'nın

203 HEKMAN, a.g.e. s. 134-139.

204 A.g.e. s. 153.

âlimlere ait bir evrensel dille değil de kaynağından incelemek için artık saflaşmış bir Latince kadar Grekçe ve İbranice de gereklidir. Hermeneutik özel tekniklerle hem hümanist literatürün hem de Kitab-ı Mukaddes'in metinlerinin orijinal anlamlarını ortaya çıkaracağı iddiasında bulunmuştur. Ancak, Hermeneutiğin evrenselliği yakalayabilmesi için bütün dogmatik sınırlamalardan kurtulması icap etmektedir. Bu, on sekizinci yüzyılda Kitab-ı Mukaddes'in doğru anlaşılması için farklı yazarlarının olmasının şartı olduğu görüşüyle gerçekleşir. Böylece kutsal Hristiyan metinler tarihsel metinler olarak da görülmeye başlanmıştır. Bu haliyle de eski, parçayı bütüne göre anlama yorum ilkesiyle sınırlı kalınmayıp artık her tekil tarihsel doküman, ait olduğu tarihsel gerçekliğin tümüyle ilişkili olarak görülmüştür.[205]

Gadamer'in yorumbilgisine göre, bir edinin (bir metnin ya da pratiğin) anlamı, edimin içinde olan bir şey değildir. Bunun yerine, anlam, daima, birisi için anlamlıdır. Öyle ki, anlam, yorumcuya göre değişir. Gadamer'e göre, anlam tek yanlı olamaz o yorumlananlar ile yorumlayanlardan olmak üzere iki taraflıdır. Böylece anlam, herhangi bir edimde sadece potansiyel olarak vardır ve bu potansiyel anlam, yalnızca yorumlama sürecinin kendisi ile hayat bulur. Bu haliyle Gadamerci analize göre, anlam, sadece yorumlandığı zaman ortaya çıkmakta ve her yeni yorumla birlikte yeniden doğmaktadır. Farklı yorumcuların yorum ufukları farklı olacağından, anlamın yeni boyutları da ortaya çıkacaktır. Bunun anlamı şudur: edimlerin ve bunların sonuçlarının anlamı, sadece zamanla değişmekle kalmayacak, aynı zamanda da asla kesin şeklini alamayacaktır.[206] Böylece

[205] GADAMER, Hakikat ve Yöntem I. Cilt, a.g.e. s. 242-246.

[206] FAY, a.g.e. s. 197-199.

Gadamerci bir yorumbilgisi kesin bir yorumlamanın ve tanımlamanın mümkün olamayacağını söylemektedir. Eğer anlam hiçbir zaman kesin şeklini alamayacaksa bu yapılmış her yorumun anlama ilişkin bir değer taşıyacağı, ancak hiçbir yorumun gerçek bir anlamı ifade edemeyeceği demektir.

Gadamer'e göre yorumlama kişide etkili tarihsel bilinci gerektirir. Bu bilinç bireyler arasındaki Ben-Sen ilişkisine benzer bir özellik gösterir. Ben-Sen ilişkisinde Ben kendini ötekine açar. Benzer şekilde, tarihsel anlamada da kişi kendini geleneğe açar. Başka bir söyleyişle, onda saklı doğru anlamın açığa çıkmasına zemin hazırlamak suretiyle onun kendisiyle konuşmasına imkân verir. Hem Ben-Sen durumu hem de etkili tarihsel bilinç bir diyalog ilişkisini gerektirir. Ancak, Ben-Sen durumundaki ilişki bireyler arasında iken, etkili tarihsel bilinçte ilişki, yorumcu ile metin arasındaki ilişkidir. Tarihsel geçmişin kavramlarını birey, yalnızca onları kendi kavramları vasıtasıyla kavrayarak yeniden ele geçirebilir. Yani başkasının ufkunu anlamak için, önceden zaten bir ufkunun olması gerekir. İki ufkun kaynaşması ve birbiri içinde erimesi de anlama ediminin başarıyla gerçekleştirilmesi demektir. Gadamer, bu bilinçlerin kaynaşması edimini, etkili tarihsel bilincin görevi olarak tespit eder.[207]

Gadamer, doğa bilimlerinin yönteminin anlamaya ilişkin bir yöntem olarak algılanmasını doğru bulmaz. Modern bilimin en yaygın şekilde kullandığı tümevarım yöntemi ona göre, gözlemekte olduğumuz fenomenlerin oluşumunu algılama tarzımızdan bütünüyle bağımsız durur. Tümevarım yöntemiyle kişi belirli sonuçların nedenlerini ortaya çıkaramaz, yalnızca düzenlilikler tespit edebilir. Fakat anlam bilimlerinin

[207] HEKMAN, a.g.e. s. 140-141.

düşünceye sunduğu özel bir problem vardır: Eğer onlar düzenliliklerin gelişen bilgi kriterleriyle ölçülürse, doğaları doğru şekilde kavranamaz. Dolayısıyla sosyal-tarihsel dünyanın tecrübesi doğa bilimlerinin tümevarım prosedürüyle bilim statüsüne yükseltilemez. Ayrıca tarihsel araştırma, somut fenomenleri bir evrensel kuralın örneği olarak kavrama denemesinde bulunamaz. Bireysel olay hiçbir şekilde, kendisinden hareketle pratik tahminlerin yapıldığı bir yasanın doğrulanmasına hizmet etmez. Amacı, tecrübeleri bir yasanın bilgisine ulaşmak için doğrulamak veya genişletmek değil, nasıl gerçekleştiğini anlamaktır.[208]

Buraya kadar özetlenen görüşlerden Gadamer'in yorumbilgisinin ne öznellik ne de nesnellik bağlamında değerlendirilebileceğini görürüz. Hiçbir yorumlamanın başka bir yorumlamadan üstün olamayacağı açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak buradaki yorum farklılığı belli bir grubun diğerine göre farklılaşması olarak değil bireysel bağlamda ele alınmayı gerektirir. Öte yandan bu farklılık, hem bireyin, yani yorumlayanın hem de metnin yorumunun sürekli değişimini içinde barındırarak sabit ve belli bir yorumlamanın olamayacağını öne sürmektedir.

Gadamer'in yaklaşımında bireyin taşıdığı önyargılar onun içinde yaşadığı toplumun tarihsel-sosyal bağlamı içinde anlam kazandığına göre bir metnin yorumlanma sürecinde görülen bireyin ufku bir perspektifin varlığını da ortaya koyar. Bu durumda yorumlama sürecinde bireyin geçmiş birikiminden bağımsız olamayacağını söyleyebilmek metnin de yazan kişisinden bağımsız olamayacağını söylemeyi gerektirir. Oysa Gadamer, bireyin içinde yaşadığı tarihsel-sosyal bağlamdan bağımsız olamayacağını söylemekte ancak diğer yandan metni ba-

[208] GADAMER, Hakikat ve Yöntem I. Cilt, a.g.e. s. 4-5

ğımsız kılınmaktadır. Kişi bağımlılaştırılırken metin bağımsızlaştırılır. Bu, edimlerin ve sonuçların asla kesin bir şekle bürünemeyeceğini ifade etmenin yanında öznenin de göreci bir konumda olduğu anlamına gelmektedir.

Modern Toplum ve Görecilik Bağlamında Referans Kayması

Modern düşüncenin insan ilişkileri analizinde gösterdiği yaklaşım biçimi toplumsal ve bireysel alan olmak üzere iki kutuptan oluşur. Eğer bunlardan biri üzerine bir yoğunlaşma yoksa o zaman her iki alan arasındaki diyalektik bir açılımı kendine konu olarak seçer. İnsanlık tarihi boyunca bireysel ve toplumsal alan farklı adlandırmalarla kendini göstermiş olsa da modern dönemin toplumsallığının tıpkı ulus devletlerin merkezi yapısı gibi kendine özgü bir bütünsel yapısı vardır. Bu toplumsallık biçimi tamamen kendi çağını yansıtan bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Toplum, gerçekte insan ilişkilerinden oluşmuş ve kurumlar üretebilen, kendine ait bir yaşamı biçimi bulunan insan topluluğudur. Böyle bir tanımlama, modern dünyanın ona kattığı anlamdan farklı bir yanı açıkça ortaya koyar. Toplumun kurumlar üretebilen insan ilişkilerinden doğmuş olması onun devlet ve millet kavramlarından önce geldiğini göstermektedir. Modern düşüncede ise devletin mi toplumu oluşturduğu yoksa toplumun mu devleti oluşturduğu tartışma konusudur. Aynı tartışma millet kavramı için de geçerlidir. Çünkü modern düşünce, toplumu bütüncü bir bakışla devlet ve millet tanımlamalarıyla iç içe geçmiş olarak tanımlamaktadır.

Yirminci yüzyılda Frankfurt Okulu kuramcıları, yapısalcılar ve postyapısalcılar başta olmak üzere birçok yaklaşım biçimi modern toplumun bireyleri belirlediği fikri üzerinden dü-

şüncelerini geliştirmişlerdir. Touraine'e göre, toplumun bireylerin de üzerinde onları belirleyen olarak tasavvur edilmesinde sanayinin gelişmesi etkili olmuştur. Ekonomi ve ona bağlı düzenlenme biçimleri toplumsal yaşamın ortasına yerleşmiş ve toplumsalı merkeze alan bir toplum anlayışı oluşmuştur. Toplumun bu salt toplumsal niteliği, başka deyişle toplumun kendi kendine dayanarak kurulması anlayışı, toplumların kendi kendilerini dönüştürme becerisine sınırsız bir inancı ortaya koymuştur. Böylelikle toplumlar etkin olarak tanımlanmış ve kendi kendilerini yaratma ve dönüştürme becerilerine herhangi bir sınırlama getirmeksizin tasavvur edilir olmuşlardır.[209]

Modern toplumun bireyler üzerinde egemenlik kurduğunu sadece eleştirel toplumsal düşünce kuramları değil aynı zamanda modern toplum örgütlenmesinin teorisyenleri de belirtmektedirler. Bütüncü toplum teorileri bu yaklaşımı toplum için gerekli dahi görmektedirler. Modern toplum tipi gerçekte Touraine'in dediği gibi türden bir tasavvurdur. Dünya tarihinde devrimlerin varlığı, din değiştirmeler sonucunda meydana gelen değişmeler, liderlerin toplumları etkilemeleri gibi olguları hesaba kattığımızda toplumsal olanın belirleyen olduğuna ilişkin bu tanımlamanın bir kurgu olduğu ortaya çıkar. Çünkü "toplum, kimlikleri ve göreli konumları, kural ve rolleri yorumlama biçimlerine göre sürekli değişen aktörler arasındaki kural ve rol-yönetimli etkileşim örgülerinin dinamik işleyişinden başka bir şey değildir."[210]

Toplumun kendi kendine dayanarak kurulmasını ifade eden bakış açısı onun ne olduğunun sınırlarını katı bir şekilde çizmek için kuramsal bir gerekçe oluşturmaktadır. Ayrıca top-

209 TOURAINE Alain, Yeni Bir Paradigma, a.g.e. s. 68-70.

210 FAY, a.g.e. s. 97.

lumun nerede başlayıp nerede bittiğinin üyelerinin ilişkilerinden değil kendi kendisinden kaynaklandığını söylemek onun sabit olmasını istemektir. Mevcut olanı muhafaza etmeye yarayan bu bakış açısı siyasal bir amaç taşımaktadır ve devlet, millet ve toplum kavramının modern toplum düşüncesinde iç içe geçip birbirinden farklılaşmamasına imkân sağlar. Bunun da temelinde politik amaçlarla toplumsal ilişkilerin sınırlarının birbirinden farklılaşmamasını istememek yatar.

Baudrillad'a göre, günümüzde artık politik olanla toplumsal olanı birbirinden ayırabilmek imkânsız bir hâle gelmiştir. O, yakın geçmişteki politikanın kendi haddini aşan amaçlarının Makyavelci politikanın bir ürünü olduğunu belirtmiştir. Fransız Devrimi'nden bu yana da ekonomi denilen göstergeyle birbirlerine göbekten bağlanmışlardır. Baudrillard, bugün birbirinden ayrılması imkânsız hâle gelen politika ve toplumsalın birlikte çöküşüne tanık olduğumuzu iddia etmektedir. Ona göre, politika, Rönesans döneminde din ve kilise çemberinden kurtularak Machiavelli aracılığıyla kendini göstermeye başladığında, önce hiçbir toplumsal ya da tarihsel gerçeklikle ilgisi olmayan saf bir strateji ve göstergeler oyunu olmuştur. Çünkü politik alan, Rönesans devri tiyatrosu ya da üç boyutlu resimden daha değişik değildir. Biçimi ise bir temsil etme sisteminin biçimi değil, bir oyun biçimidir. Başlangıçta yalnızca kurgulanmış bir oyunken daha sonra yavaş yavaş oynanan yer ve temsil etme gerçekliğinin ön plana çıktığı tarihsel bir alan görünümünü almıştır. Politika sahnesi, halk, halk iradesi gibi temel bir gösterilenin canlandırıldığı göstergelerin yanı sıra anlam üstünde de çalışmaktadır.[211]

[211] Jean BAUBRILLARD, Sessiz Yığınların Gölgesinde, Çev.: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 20-23.

Baudrillard'a göre, politik alanın tiyatro sahnesi gibi olmasındaki neden iktidarın kendini emniyete almasıdır. İktidarın yalnızca bürokratik bir merkeziyetçilik içinde olduğu dönem için bu anlamlı ve geçerli olmuştur. Ancak bugün iktidara karşı tersi bir durum gerçekleşmeye başlamıştır. Artık politik örgütleri güçlendirebilmek için halk, sınıf gibi bir toplumsallık ifadesi bulunmamaktadır. Sadece adı sessiz çoğunluk olan iş görebilen ama toplumsal olmayan kitleler vardır. Ses vermeyen bu kitlelerin varlığını sondajlar aracılığıyla sık sık yoklanmaları sonucunda görürüz. Bu haliyle de iktidarın kendini emniyete almak için tepkisizleştirdiği kitle artık bizzat iktidarın kendi ölümünün göstergesine dönüşmektedir. Toplumsal olanın çözülmeye başlaması önce politik alanı yaralamıştır. İşte bu yüzden sistem kendi stratejisinde değişiklik yaparak, kitlenin edilgin bir konumdan yönetime katıldığı bir konuma geçmesi ve sessizliğine bir son vererek konuşmasını istemektedir. Sonuç ise iki yüzyıllık hızlı bir toplumsallaşmanın kesin bir hezimete uğratılmasıdır.[212]

Günümüzde toplumsal alanın yeniden inşası için bir uğraşı söz konusudur ama bu artık mümkün değildir. Her şeyden önce toplumsal olarak görülebilecek alan artık sadece ulusal düzeydeki politik düşüncenin bir uzantısı değildir. Bir toplumdaki insan ilişkilerinin ulusal düzeydeki modern toplumsallığın ötesinde bir zemine sahip olabilmesi bireyler açısından hem çok kolay hem de nitelikli olabilmelerinin bir gereği olarak görülmektedir. Politik ve toplumsal alanın iç içe geçmişliği modern düşünceye özgü bir bakış açısı ve kendi kendini inşa eden bir varlığın olabileceği pozitivistik bir bilincinin ürünüdür. Bugün böyle bir makinemsi dünya tasavvuru bulunmamaktadır. Bu yüzden de toplumsal alan diye iddia edilen şey

[212] A.g.e. s. 25-30.

aslında bir toplum özelliği gösterebilecek insanların gittikçe çaresizliğin içinde terk edilmiş olarak kalmalarıdır.

Bu durum tipik bir bunalımı ortaya koyar. Bauman'ın şu ifadeleri sorunun gerçek yüzünü ortaya koymaktadır: "Toplumsal bütünün kolektif yazgısına ve amacına inanç duyulmayınca, bireylerin hayat meşgalelerine tek başlarına anlam vermesi gerekir. En iyi zamanlarda bile kolay bir iş değildir bu, hele hiçbir anlam güvenilir bir onay alacağından emin olamadığında gerçekten yıkıcıdır"[213] Öte yandan kolektif amaca inancın kalmaması toplumsal düzeyde kesin bir doğrunun olmadığına duyulan inanca dönüşerek aynı zamanda kendi inançsızlığını doğurmaktadır.

Toplumsal alanın politik ve ekonomik yönüyle belirlendiği dönemde hâkim olan nesnel bir doğruya inancın günümüzde yok olması, toplumsalın da ortadan kaybolması anlamına gelmektedir. Ortaya çıkan sadece kitle ve kitlelerdir. Bu durumu Baudrillard, Nietzsche'yi hatırlatan bir tasvirle gösterir. Ona göre, kitle bir hayvan sürüsü kadar suskundur. Kitleyi sürekli olarak sondajlarla tartmak boşuna uğraşmaktır. Baudrillard, kitle için bir doğru yoktur der ve kuantum fiziğini hatırlatan bir kitle tanımına başlar: Kitle, bir özne, bir özneler grubu ve bir nesne olmama tersliğini başarmıştır. Hiçbir çözümleme bu darmadağınık, merkez dışı, moleküler gerçekliği açıklayamaz. Ortada açıklaması yapılacak bir nesne olmadığı gibi, bu açıklamayı yapabilecek bir öznede yoktur. Baudrillard, daha da ileri giderek nesnel bir doğruya ulaştıracak bir sondajın hatta pozitif bilimlerde bile deneylerin varlığının inandırıcı olmadığını söyler.[214]

213 BAUMAN, a.g.e. s. 79-80.

214 BAUBRILLARD, Sessiz Yığınların Gölgesinde, a.g.e. s. 31-34.

Böylece Baurillard toplumsal alanın ortadan kalktığına yönelik düşüncesini nesnel bir doğrunun olmadığıyla birleştirir ve göreliliğin eşiğine kadar getirir. Göreliliğe geçiş için kuantum fiziğine ait kesinsizliklerin ve atomaltı dünyanın yapısı günümüz toplumunun yapısını şekillendirmek için bizzat Baudrillarda tarafından tasvir edilir: "Artık toplumsala ait perspektif bir uzam yoktur. (toplumsal) sözleşmenin rasyonel toplumsallığıyla, diyalektik toplumsallık (Devlet ve sivil toplum, kamu ve özel kesim, toplumsal ve bireysel) yerlerini, iletimin, kendilerini elektirikleyen binlerce taktik kombinezon ve sürekli dolanımın mıknatısladığı bir şebeke ve devreler düzeninin toplumsallığına bırakmaktadır... ...içinde yaşanan bireylerin birer terminale dönüştükleri, artık ne denetlenebilen ne de ortak bir şekilde kullanılabilen yan yana konmuş bir iletişim uzamından ibaret paramparça bir toplumsallık."[215]

Althusser ve Marksizmin Çoğulculuğa Uyarlanması

Frankfurt Okulu'nun dışında Louis Althusser de 1960'lı yıllarda Marksist yapısalcılık düşüncesi içinde Marx'ın yeniden yorumlamasına girişir. Görüşleri birçok konuda Frankfurt Okulu ile paralellik göstermektedir. Ancak Marksist düşünce geleneği içinde Althusser'in Frankfurt Okulu'ndan ve diğer Marksist yaklaşımlardan farklılaştığı noktalar yirminci yüzyılın son çeyreğini ve yirmi birinci yüzyılın başlangıcını en çok etkileyecek olan konuları oluşturmaktadır. Gerçekte Althusser'in başlattığı ve önemli bir ivme kazandırdığı bu yaklaşım Marx'ı aşan toplumsal bir teoridir. Toplumsal bütünlüğün reddi olan bu teori Marksist düşünce içinde gelişerek bizzat Marx'ın yaklaşımından farklılık göstermektedir.

215 A.g.e. s. 68-69.

Dahası günümüzde artık Marksist düşüncenin dışında da taraftar bulan toplumun çoğulculaştırılması Althusser tarafından sistematize edilmiştir.

Althusser, tıpkı Frankfurt Okulu kuramcılarında ve eski Marksizmde olduğu gibi sistemin birey karşısındaki egemen konumuna vurgu yapmış ve bu yapıyı eleştirmiştir. Ona göre, kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumdaki ilişkiler bu yapı tarafından belirlenmektedir. Marx'ın tabiriyle de üstyapıyı oluşturan bu durum kapitalist ekonomik ilişkilerin bir ürünüdür. Bu çerçevedeki yaklaşımı nedeniyle Althusser, yapısalcı toplum düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Yapısalcılığın öncülerinden Strauss'a göre, bilim iki ilerleme şekline sahiptir: Ya indirgemecidir ya da yapısalcıdır. Çok karmaşık fenomenleri çözümlemek daha basit fenomenlere indirgenmek suretiyle çözümlenebiliyorsa bilim indirgemecidir. Daha basit fenomenlere indirgenmesi çok daha karmaşık olan fenomenlerle karşılaştığımızda biz, onların ilişkilerini kavramaya ve nasıl bir orijinal sistem ürettiklerini anlamaya çalışırız. Bu tam anlamıyla linguistikte, antropolojide ve diğer farklı sistemlerde yapmaya çalıştığımız şeydir.[216] Yapısalcılar açısından toplumsal ilişkilerin karmaşık bir sistemi ifade etmesi onun yapısalcı bilimsel yöntemle açıklanabileceğini göstermektedir. Althusser, toplumsal ilişkilerin varlığının çoklu yapısıyla açıklanması gerektiğini söylemiş ve kapitalist bütüncü yapıyı eleştirmiştir. Toplumsal ilişkilerin çokluğunun temelinde Marksizmi yorumlayışını koymuştur.

Althusser, Marksizmin, Hegelci modelin orijinal yalın birlik varsayımını reddettiğini öne sürmektedir. Marksizmi ka-

216 Claude LEVI-STRAUSS, Myth and Meaning, Routledge Classics, London and New York, 2009, s. 7.

rakterize eden şey, her biri tek bir ilke tarafından yönlendirilen tarihsel evreler dizisi değil, aksine en azından yüzeyinde rastlantısal ve olumsal olduğu gözüken bir tarihtir. Ayrıca Althusser'e göre, belirli bir toplumda ekonomik ilişkiler, geleneksel Marksist görüş anlamında toplumun üstyapısının ortaya çıktığı temeli oluşturmaz. Somut bir birlik içinde 'bir araya gelen', toplumsal koşullar bolluğu vardır.[217]

Althusser'in Marx'tan farklılaşan yanı Marx'ın üstyapı olarak adlandırdığı devlet kurumunun yapısal özelliğinin analizinde kendini göstermektedir. Althusser, yaklaşımını açıklarken Marksist kuram çerçevesinde devlete ait hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishane gibi baskı aygıtlarının varlığından söz edilebileceğini söylemektedir. Ona göre, baskı aygıtlarının dışında dinsel, öğrenimsel, ailesel, hukuksal, siyasal, sendikal, iletişimsel ve kültürel ideolojik aygıtlar vardır. Bunlar devletin ideolojik aygıtlarıdır ve çokluklarını bütünleştiren bir birlik mevcuttur. Devletin baskı aygıtları tümüyle kamu alanı içinde yer almasına rağmen devletin ideolojik aygıtlarının büyük bölümü özel alanda yer almaktadır. Ancak Althusser'e göre, Gramsci'de olduğu gibi, kamu ve özel ayrımı, burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun iktidarını uyguladığı alanlarda geçerli olan bir ayrımdır. Devletin alanı bu ayrımın dışında kalmaktadır. Egemen sınıfın devleti ne kamusal ne de özeldir. Bu nedenle devletin ideolojik aygıtları da ne kamusal ne de özeldir.[218]

Bu haliyle Althusser'in yaklaşımı Marx'ınkinden çoğulcu bir yapıyı düşüncesinin merkezine koymasıyla ayrı düşmüş-

217 MAY, a.g.e. s. 45-46.

218 Louis ALTHUSSER, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İst., 2006, 63-65.

tür. Marx, devleti ve devletin baskı aygıtını bütüncü bir yapı içinde açıklarken Althusser toplumsal ilişkilerin karmaşıklığından yola çıkarak devletin baskı aygıtlarının dışındaki aygıtlara dikkat çekmiş ve çoğulcu bir sisteme işaret etmiştir. Üstelik bu aygıtlar ideolojiktir. Aygıtların kendisi ne kamusal ne de özel bir konumda durduğu halde toplumsal düzeyde bireylere ait özel alanda varlık göstermektedirler. Sonuçta devlet içinde ne kamusal ne de özel olan egemen sınıfın ideolojileri toplumdaki bireylere benimsetilmiş olmaktadır.

Althusser, kapitalist bir ekonomide vazgeçilmez koşulun üretimi oluşturan unsurların yeniden üretilmesi olduğunu söylemektedir. Bu koşulun sağlanması için üretim araçlarının ve emek gücünün yeniden üretiminin sürekliliği gerekmektedir. Emek gücünün yeniden üretimi emek gücüne verilen ücretle yerine getirilmektedir. Ancak daha karmaşık işler için gerekli olacak emek gücüne ilişkin niteliksel yeniden üretim gitgide üretim alanlarının dışında verilen eğitimle gerçekleştirilebilmektedir. Üretim alanlarının dışındaki eğitim kurumları kapitalist eğitim sisteminin içindeki okullardır. Bu okullarda eğitim verilirken de sadece emek gücünün niteliklerinin yeniden üretimi amaçlanmamaktadır. Yurttaş olma bilinci, ahlâk kuralları, sınıf egemenliği düzenine saygı gibi davranış kuralları öğretilmekte ve öğrenilmektedir. Böylece, kurulu düzenin kurallarına boyun eğmenin de yeniden üretimi, yani egemen ideolojinin yeniden üretimi sağlanmış olmaktadır.[219] Diğer koşul olan üretim araçlarının yeniden üretimi ise üretimin devamlılığının gerçekleşmesi için gerekli olan bütün unsurların sürekliliğini ifade etmektedir. Fakat burada üzerinde durulması gereken asıl konunun eğitimle

[219] A.g.e. s. 45-53.

birlikte devletin egemen sınıfının ideolojisinin insanların zihnine işlenmiş olduğudur.

Althusser'e göre, Eski Çağ devletlerinden bugünkü devlet modeline kadar devletin ideolojik aygıtları hem sayıca daha az, hem de değişik kimliktedirler. Orta Çağ'da kilise özellikle öğrenimsel ve kültürel pek çok işlevi kendinde toplayarak egemen devletin ideolojik aygıtı olmuştur. Fransız Devrimi'nden sonra toplumlar anaokulundan başlayarak egemen ideolojiyle kaplanmış becerileri çocukların kafasına yerleştirmektedirler. Geçmişte kilisenin olan devletin ideolojik aygıtı rolünü günümüzde okullar üstlenmiştir.[220]

Devletin ideolojik aygıtları özünde egemen sınıfın ideolojilerini yansıttığı için Althusser'e göre, bilimden ayrılmaktadır. Bilimle ideolojiyi birbirinden ayrı olarak değerlendirmesi nedeniyle o, Frankfurt Okulu düşünürlerinden özellikle Habermas'la aykırılığa düşmektedir. Habermas geç kapitalizmi belirten tekniğin bilimselleştirilmesine şahit olmaktayız derken bilimin kapitalizmin amacına yönelik kullanımını belirtmektedir. Dolayısıyla Althusser'in ideoloji olarak gördüğü kapitalist devletin düşünsel yapısı Habermas'ın yaklaşımında bilimin çerçevesine müdahale eden bir yapı arz etmektedir.

Althusser'e göre, ideoloji katıksız bir düştür. Bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi göstermektedir. Bir kişinin inançlarını oluşturan düşünceler bu yolla maddi anlamda varlık kazanmaktadırlar. Çünkü bu düşünceler, okul, dernek, parti gibi maddi ideolojik aygıtlar tarafından tanımlanan maddi kurallarca belirlenen, maddi pratiklerde yer alan maddi eylemlerdir. Dolayısıyla, özne, bir sistem tarafından eyletildiği ölçüde eyleyebilmektedir. Söz konusu sis-

220 A.g.e. s. 71-79.

tem maddi bir kurallar bütünü tarafından düzenlenen ve maddi pratikler gerektiren, maddi bir ideolojik aygıt içinde var olabilmektedir. Böyle olunca da sonuçta ideoloji devlete ait aygıtlar tarafından üretilmektedir.[221] Althusser'in düşüncesinde ideoloji devlet tarafından üretildiği için tarihsel olanın dışında yer almaktadır. O her devlette ve her zaman olabilen bir şeydir. Bireyler de bu ideolojilere göre şekillenmektedirler.

Althusser için fen bilimleri ve insani bilimler ayrımı geçerli bir ayrımdır. Bilim dallarındaki uzmanlaşma da bir gerçeklik olarak yerini almıştır. Ancak bilimin ne olduğunu bugüne kadar hep felsefe belirlemiştir. Felsefe kesin bilimsel kanıtlara ve ispata değil, özel türden akılcı doğrulamalara yer veren önermelerden oluşan tezler bildirmektedir.[222] Bilimlerin felsefe tarafından bir sömürüsü söz konusudur. Felsefe tarihinde, bilinen felsefelerin büyük çoğunluğu bilimleri pratik ideolojilerin değerleri uğrunda sömürmüştür.[223] Althusser'e göre, felsefe tarihi yeni felsefi biçimlerin, daha önceleri egemen olan eski biçimler üzerinde egemenlik kurma mücadelesi ile iş görmektedir. Dolayısıyla felsefe tarihi, felsefi oluşumlar içinde gerçekleşen eğilimler arasında egemenlik kurmaya yönelik bir mücadele tarihidir. Bu mücadelenin serüveni eskimiş hasmın elenmesiyle değil de bir egemenliğin yerini başka bir egemenliğin almasıyla süregelmiştir. Ancak bu durum hasmın hiçbir zaman ortadan kaldırılmadığı, tarihsel varoluştan silinmediği bir paradokstur.[224]

221 A.g.e. s. 83-85.

222 Louis ALTHUSSER, Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İst., 2003, 15.

223 A.g.e. s. 90-91.

224 A.g.e. s. 93-94.

Son olarak, Althusser'e göre, bilimlerdeki felsefi yaklaşımlardan kaynaklanan bunalımı çözmek için yapılması gereken şey bilim adamları ile maddeci yeni felsefe arasındaki ittifak koşullarını açık tutmaktadır. Felsefe sadece felsefeye müdahale etmelidir. Bilimin sorunlarına, pratiğine hiçbir müdahale hakkı olmamalıdır. Bu bilimin yalnızca katıksız bilim adamına ayrıldığı anlamına gelmez. Burada söz konusu olan bilimsel pratiğin felsefe tarafından sömürülmeyip hatta hizmet edildiği bir konuma yükseltilmesidir. Bilimsel pratiğe hizmet edebilecek bu felsefe maddeci felsefedir. Maddeci felsefe bilimler konusunda hakikate sahip olmadığı gibi, kendini de tamamlamış bir hakikat olarak sunmamaktadır.[225]

Görüldüğü üzere toplumsal ilişkilerin çoğulcu yapısı Althusser'in düşüncesinde Marx'ın yeniden yorumlanması olarak açıklanır. Marx'a dayanan bütüncül toplumsal anlayış toplumsal ilişkilerin bolluğuna kendi yerini bırakmaktadır. Ancak diğer taraftan Althusser bu yaklaşımıyla diyalektik düşünceden uzaklaşmaktadır. Diyalektik düşünce tez, antitez ve sentezden bir doğruya ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle da diyalektik düşünce karşıtlıklara ihtiyaç duyan bir düşünme biçimidir. Ama Althusser felsefe tarihini egemenlik kurmaya yönelik bir mücadele olarak tanımlamaktadır. Düşünce dahi egemenlik kurmanın şeklidir ve diğer hasımlar aslında elenmezler ve ortadan kalkmazlar. Demek ki gerçekten de Althusser diyalektik bir yöntemle hakikate ulaşıldığını söylememektedir. Kendini hakikat olarak sunan düşünce ancak hasımlar arasından egemenlik kurabilen düşüncedir.

Bu düşünce biçimi Kuhn'un paradigma kavramını açıklarken kullandığı yaklaşımın bir benzeridir. Hüküm süren bakış açısı-

225 A.g.e. s. 124-127.

nın devamlılığıdır söz konusu olan. Öte yandan hasımlardan hiçbirinin ortadan kaldırılmamış ve tarihsel varoluştan silinmemiş olması Feyerabend'in bilime yaklaşımı ile benzerlik göstermektedir. Eski düşüncenin sadece egemenlik altında kalmış olması hakikate ulaşma anlamında diyalektik bir süreçten ziyade üstünlüğün ispatlanamayacağı çoğulluğa meydan vermektedir.

Bütün bunlar, Einstein'ın görelilik kuramının sosyal bilimlere algının göreli olmasından çok doğrunun göreli olarak kabul edilmesi yolundaki uyarlama ile paralellik göstermektedir. Yine aynı zamanda kuantum fiziğindeki belirsizlik ilkesinden doğan bir ilhamla hiçbir şeyin kesin bir doğru olarak iddia edilemeyeceğine yol açmaktadır. Ortaya çıkan bu iddialar Sokrates sonrası geleneksel Batı düşüncesinin dışında yer almaktadır.

Foucault ve Göreciliğin Söylemi

Foucault, modern düşüncenin ve toplum yapısının karşısında durur. Düşünce sistemi, yirminci yüzyılda öne çıkan göreciliğin içinde yer almaktadır. Sisteme yönelik eleştirileri de yirminci yüzyılın göreci düşünürleriyle paralellik göstermektedir. Söylem konusunda hem Kuhn'un paradigma kavramına benzer bir açıklamaya girişmiş hem de Feyerabend gibi bilimsel bilgiyi sorgulamayı seçmiştir. Bilimsel bilgide de özne-nesne karşıtlığında görecilerle aynı konumu paylaşmaktadır. Frankfurt Okulu kuramcıları ve Althusser'le paralel biçimde öznenin sistem karşısındaki bağımlı kılınışını eleştirmiş iktidarın özellikle bireyselleştirici teknikler uyguladığı üzerinde durmuştur. Kısaca yirminci yüzyılın düşünce yapısının tanınması Foucault'un tanınmasını kolaylaştıracaktır.

Foucault, 'Bilginin Arkeolojisi' adlı eserinde sosyal ortamın söylemlerde yansıtıldığını ifade eder. Söylem ise kurallara uy-

gun pratiklerdir.[226] Ona göre, bir söylem nesnesinin ortaya çıkması karmaşık ilişkiler demetinin olumlu koşulları altında varolur. Bu ilişkiler, kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, ilke sistemleri, teknikler, sınıflama tipleri ve belirginleştirme biçimleri arasında gerçekleşir. Söylemsel ilişkiler, söylemi sınırlayacak ya da ona bazı biçimler empoze edecek, yahut da bazı koşullarda bazı şeyleri ifade etmeye onu zorlayacak olan söylemin dışındaki ilişkilerdir. Bu ilişkiler söylemi belirginleştirir.[227] Gerçekte Foucault'nun söylemden kastettiği şey paradigma kavramının sosyal ilişkilere uyarlanmış biçimine benzemektedir. Nasıl ki Kuhn'un paradigma kavramını kullandığı anlamlardan biri de bilimdeki bakış açısı demektiyse Foucault'nun söylemle ifade ettiği de karmaşık toplumsal ilişkiler çerçevesinde etkili olan sistemdir. Söylemin kendisi bu nedenle söylemin dışındaki ilişkiler tarafından sınırlandırılmaktadır. Toplumsal ilişkilerin çeşitliliği söylemin biçimini yansıtmaktadır.

Foucault'nun, yaklaşımına göre, dünya tarihi, tıpkı paradigma kavramıyla Kuhn'un bilimsel bilgi için söylediğine benzer şekilde farklı söylem sistemlerinin varlık kazandığı bir serüveni ortaya koymaktadır. Buna göre "tarih, farklı söylem sistemlerinden oluşan bir dönemler dizisidir. Her sistemin kendi iç mantığı vardır ve egemen söylem sistemleri, öteki sistemleri dışlayarak kolektif kimlikler yaratırlar.[228] Burada dikkat çekici olan şey, bütün sistemlerin egemen konuma gelişinin nedeninin diğer sistemlerin baskın bir karakterle dışlanmasından kaynaklanmakta olduğudur. Bir sistemin egemen konuma gelişi-

226 Michel FOUCAULT, Bilginin Arkeolojisi, Çev.: Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İst., 1999, s. 178.

227 A.g.e. s. 62-64.

228 FAY, a.g.e. s. 78.

nin nedeninin bu şekilde açıklanması, doğrunun ne olduğuna yönelik sorunun cevabının her sistemde farklı olabileceğini ortaya koymaktadır. Genel geçer olarak kabul edilen bir doğru ancak egemen konumdaki söylem sistemine ait olabilmektedir. Böylece dışlanmış olan diğer söylemlere ait doğru tanımını doğru olmaktan uzaklaştıran şey sadece egemen olamamaktan geçmektedir. Bu bağlamda söylem sisteminin doğrunun ne olduğunu belirlediğini iddia etmek açıkça göreci bir yaklaşımın öne sürülmesidir.

Fouacult'ya göre, sistemin apaçık ortada olan özünde ve söylemimin arka planında söylem öncesinin ve sistem öncesinin bulunduğu bir oluş kitlesi vardır. Söylem ve sistem birlikte meydana gelirler. Tamamlanmış sistemin gerisinde sistemleşmişliklerin sınırsız bir yoğunluğu, çeşitli ilişkilerin sıkı sıkı bir toplamı vardır.[229] Bu anlamıyla sistemin oluşunu toplumda meydana gelen ekonomik, sosyal, teknik ve benzeri ilişkilerle sağlanmaktadır. Söylem bizzat bu ilişki biçimlerini bize açıklamaktadır.

Öte yandan Foucault'nun yaptığı bu analiz bize bir durum tespiti denemesinden daha fazlasını söylemektedir. Çünkü burada öncelikle toplumsal ilişkilerin çoğulcu yapısına işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu ilişki biçimlerinin sistemleşmiş hali olarak karşımıza çıkan söylem, ilişkilere edilen müdahalelerin sınırlamalarına muhatap olmaktadır. Söylemsel ilişkilerin söylemi sınırlandırmaları aynı zamanda sistemin sınırlandırılması olacaktır. Bu haliyle söylemi oluşturan toplumsal ilişkiler, çoğulcu bir yapıda kuşatıcı bir sistem anlamına gelmektedir. Bu çoğulculuk biçimi müdahale etmeler ve yönlendirmeler bakımından Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarındaki çoğulcu-

[229] FOUCAULT, Bilginin Arkeolojisi, a.g.e. s. 101-102.

lukla benzerlik göstermekteclir. Ancak bilgi ve ideolojinin ayrılığı konusunda Foucaulı, Althusser'den farklı düşünmektedir.

Foucault'ya göre, ideoloji bilimsellikten ayrı değildir. Çelişkiler, boşluklar, teorik eksiklikler bile bir bilimin ideolojik fonksiyonunu çok iyi gösterebilse de yanlışlarını giderip, düzeltmek suretiyle bir söylemin ideoloji ile ilişkisini bütünüyle koparamaz.[230] Foucault açısından ideoloji ile bilim arasında hiçbir ilişkinin olmaması düşünülemez. Çünkü Foucault'nun yaklaşımında yer alan bilim, bilgi ve söylem arasındaki bağ, öte yandan iktidar ve güç ilişkileri ile bilgi biçimi arasındaki paralellikler zaten aksi bir düşünceyi imkânsız kılmaktadır.

Foucaulı, bilginin, söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlandığını öne sürmüştür. Bilimlerden bağımsız olan bilgiler vardır ama belirlenmiş bir söylemsel uygulama olmaksızın bilgi yoktur. Her söylemsel uygulama bu oluşturduğu bilgi ile tanımlanabilmektedir. Çünkü bilgi, aynı zamanda kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alandır. Bilim de bir bilgi alanında kendi yerini almakta ve rolünü oynamaktadır. Her söylemsel oluşumun içinde, bilim ile bilgi arasında özel bir ilişki bulunmaktadır. Farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösterınekte ve her değişmeyle gelen rolünü oynamaktadır.[231] Bu haliyle de söylemsel oluşumların değişiminin bilimin değişik bir rolü üstlenmesini sağlayışı, bilimin ortaya çıktığı sistemden bağımsız olmadığını göstererek yönlendirmeye ilişkin bağı açıklamaktadır.

Foucault'nun bu yönlendirmelere karşı dumaktadır. Ona göre bilim adamlarının ve entelektüellerin konumunun müda-

230 A.g.e. s. 237-238.

231 A.g.e. s. 232-236.

haleden uzak olması gerekmektedir. O bir entelektüelin rolünün başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak olmadığını söyler. Entellektüelin işi başkalarının siyasi iradesine şekil vermek hiç değildir. Entellektüelin işi kendi alanında yaptığı analizlerle apaçık postula olarak kabul edilen önermeleri tekrar tekrar olmak üzere insanların düşünme biçimlerini sorgulamak ve alışılmış genel geçer şeyleri yıkmaktır.[232] Öte yandan Foucault, Feyerabend'i hatırlatırcasına entelektüel'in hakikat uğruna savaşmadığını, aksine kendi statüsü adına savaştığını öne sürer.[233] Zaten bütün toplumsal yaşam içinde söyleme ve sisteme ait değişim bireysel kimlikler vasıtasıyla sağlanmaz. Değişim sadece başka bir sistemin egemenliğinin başlamasıyla mümkündür. Bu durumda bilim adamlarının veya entelektüellerin topluma müdahalesi ancak statülerini muhafaza etmeye hizmette bulunacaktır.

Foucault'nun düşüncesi bireyi pasif bir konumda tutmaktadır. Bireyin pasif bir konumda kalmasının nedeni ise özellikle modern iktidar tipi başta olmak üzere iktidarların bireyselleştirmeyi sağlamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre, iktidarın bizzat bireyselleştirmeye yönelik teknikleri vardır. Bu durumu o, disipline edici siyasal teknoloji olarak da adlandırmaktadır. Bu disipline edici yöntemler okullarda belirgin şekilde görülmektedir. Sayısal olarak not verme, sınavlar, giriş sınavlarının ortaya çıkışı gibi şeyler her bir öğrenciye yapılan niteleme ve yargılama dâhilinde sınıflandırma imkânıdır. Öğretmen sınıfta her öğrenciyi tek tek saptayabilecek konumdadır. Bunlar küçük şeylerdir ama bir dizi iktidar ilişkile-

232 Michel FOUCAULT, Özne ve İktidar, Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İst., 2005, s. 94-95.

233 HEKMAN, a.g.e. s. 237.

rinin içine girebildiği küçük şeylerdir. Bu iktidarın bireyselleştirici teknolojisidir. On sekizinci yüzyıldan itibaren yaşam bir iktidar nesnesi haline gelmiştir. Hayat artık iktidarın alanına girmektedir.[234] Bununla birlikte Foucault'ya göre, bireyin pasifleştirilmesi bir köleleşme anlamına gelmez. Modern toplumda iktidar ilişkilerinin yürütülmesi ancak bireyin belli ölçüde özgür kalmasıyla mümkündür.

Foucault, yönetimin sadece siyasal bir anlamının olmadığını söylemektedir. Yönetim aynı zamanda bireylerin ve grupların davranışlarına yön vermeyi de içermektedir. Ancak bu uygulamaya özgürlük unsurunun dâhil edilmesi gerekmektedir. Çünkü iktidarın uygulanması yalnızca özgür öznelerin olmasına bağlıdır. Özgürlük iktidarın uygulanabilmesi koşuludur. Zira özgürlük ortadan kalktığında durum basit bir şiddet ve zorlamaya dönüşecektir. Öte yandan sadece özgürlük iktidar uygulamalarına karşı çıkabilmenin gerekliliğidir. Fakat yine de iktidar ilişkileri, toplumsal ağda derinlemesine kök salmıştır. Sonuç iktidar ilişkilerinin gün geçtikçe devletleştirilmesi ve böylece rasyonelleşmesi ve merkezileşmesidir.[235]

Foucault'nun toplumsal ilişkilere ait yaptığı çözümlemelerde, iktidar ve güç ilişkilerini açıklayışı ve öznenin iktidar ilişkileri ile yönlendirilişi üzerine öne sürdüğü iddialar bireyin pasif konumunu göstermeyi de kapsamaktadır. Hatta özellikle özne-nesne tartışmasında Foucault'nun diğer yirminci yüzyıl göreciliğini savunan düşünürler gibi hem öznelliği hem de nesnelliği reddetme gerekçesinde öznelliğe ait açıklaması hümanizmin modern çağda ancak modern bilimin karşısında pasif bir bilgi temeline sahip olması üzerinde yoğunlaşır.

234 FOUCAULT, Özne ve İktidar, a.g.e. s. 149-153.

235 A.g.e. s. 74-79

Foucault için hümanizm, modern düşünceye karşı çıkarken onun önünde savruk bir görüntü çizmiştir. Bu nedenle hümanizm farklı dönemlerde farklı anlamlara bürünmüş olarak Avrupa'da zaman içinde çeşitli defalarda boy göstermiştir. On yedinci yüzyılda hümanizm Hristiyanlığın ya da genelde dinin eleştirisi olarak kendini sunarken bir Hristiyan hümanizmi de mevcut olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda bilime karşı eleştirel ve düşmanca yaklaşan kuşkucu bir hümanizm ile yine aynı zamanda onun karşısında bütün umutlarını bilime bağlamış bir hümanizm vardır. Foucault'ya göre, hümanist tematiğin kendi başına bir düşünce ekseni işlevi göremeyecek kadar esnek, çeşitli ve tutarsız olduğu ortadadır.[236]

Derrida Yapısökümü ve Tarihin Yeniden Keşfi

Derrida, her türlü yöntem fikrinden uzak durur. Düşüncesinin temelinde, Batı felsefesini işgal etmiş olan 'mevcudiyet metafiziğine' yaptığı yıkıcı eleştiriler vardır. Derrida bir sistem kurma girişimine kalkışmayarak birçok yirminci yüzyıl düşünüründen farksız durur. O, sistem kurmak yerine mevcut sistemin yanlışlığını göstermek ister. Bunun yanısıra edebiyat, kültür, sosyoloji, siyaset bilimi gibi alanları ilgilendiren çalışmalar yapmıştır. Böyle farklı uzmanlık alanlarında çalışma yapmasındaki en önemli etken Batı metafiziğinin eleştirisini yaparken dilden yaralanmasıdır.

Derrida, bu kitap boyunca anılan birçok düşünürle benzerlik göstermektedir. Benzerlik gösterdiği düşünürlerden biri de Gadamer'dir. Ancak Gadamer'e göre, anlam sürekli gelişmeye ve yeni anlamlar ifade etmeye açıktı. Derrida'ya göre ise, tarihsel koşullarla değişmesi mümkündür. Bu fark Derrida'nın

236 A.g.e. s. 186.

bizzat farklı bir kaynağı kendine referans almasından kaynaklanmaktadır. O da yazının sözden üstün olmasıdır.

Öte yandan Derrida Batı metafiziğini eleştirirken Nietzsche'den yaralanmaktadır. Nietzsche'nin Batı düşüncesine yönelttiği eleştiriler onun için bir basamak olmaktadır. Yine bilimsel bilgi konusunda Derrida bir yöntemin olması gerektiğine aldırmaz. Bu bakımdan özellikle Foucault ve Feyerabend'le aynı çizgide durmaktadır.

Derrida'nın düşüncesinde ana sav yazının konuşmadan üstün olduğu üzerine kuruludur. Ona göre, yazı, tarihi ve tarihsel oluş alanını açmaktadır. Zira dilin kaynağı ile yazının kaynağı birbirinden ayrılmaz özelliktedir. Yazının doğası gereği hiçbir özü yoktur; pozitif ya da negatif olarak kullanılabilen bir araçtır ve bu yüzden sofizmle irtibatlıdır.[237]

Derrida, Sokrates'in yazıyı sözün yerine ikame edilen daha aşağı bir biçim olarak gördüğünü söyler. Sokrates'in böyle düşünmesine, başkalarının yazdığı metinleri okuyan siyasetçilerin sözlerinin sahteliğinden duyulan kuşku yol açmıştır. Çünkü başkalarının düşüncelerini yazı vasıtasıyla okumak, onları kişinin kendi düşünceleri gibi bilmesini gerektirmediği gibi doğru olup olmadığını bilmeyi de gerektirmez. Sokratesçi söylemin yazı aleyhtarlığı, sofistlik sanatını hedef alan bir tutumdur. Sokrates'e göre Sofistler nasıl bilgi sahibiymişler gibi davranıyorsa yazı da aynı şekilde hakikati dile getiriyormuş gibi görünebilir. İşte bu yüzden yazı, sözlü bilgelikten, hakiki felsefecinin hissettiği bilgiden daha aşağıdadır. Geçmişte Sofistlerin de yazıya kuşkulu yaklaşımları vardır ama Derrida'nın bakış açısından bu, sofistler için bir verimlilik meselesidir. Ona göre, Sokratesçi söylemin ay-

237 HEKMAN, a.g.e. s. 244-245.

rıcalığı aynen yazı örneğinde olduğu gibi onun sunumundan kaynaklanır. Sokrates'in ifadesindeki yazının hakikati dile getiriyormuş gibi gözükmesine benzer durumda Sokratesçi söylem de sunulması asla mümkün olmayan bir bilgiye ulaşmayı hedefleyen bir sava bağlıdır. Bu hakikatin tasarımıdır. Bu da Derrida'nın mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı şeydir. Ona göre, Platon'dan Husserl'e kadar Batı metafiziğinin ana geleneği için önemli olan bir kökensel mevcudiyet bulunmaktadır. Bu gelenek Platon için idealar, Husserl için aşkınsal bendir.[238]

Derrida, Rousseau'nun da mevcudiyet metafiziğinin batağına saplandığını beliritir. Çünkü o da Platon gibi yazıyı sahici olmadığı ve sadece bir türev olduğu gerekçesiyle hakir görmektedir.[239] Ancak her şeye rağmen burada asıl önemli olan konu Derrida'nın yazıyı söze göre öncelikli olarak görmesidir. Bu, onun düşünsel yaklaşımının sofistlerle olan bağını açıklar. Fakat gerçekte önceliğin nedeni yazının tarihsel bir metin olmasıdır. Söz yazı kadar tarihin muhafaza edemeyeceği bir şeydir. Bu yüzden de yazı doğal olarak tarih içinde değişen koşullara uygun olarak tekrar tekrar yorumlanacak ve kesinlikten uzak, çoklu bir anlama kavuşacaktır.

Böylece felsefi uğraşı Derrida, dil üzerine olan bir uğraşa indirger. Mevcudiyet metafiziğine yönelttiği eleştirilerini yaparken Platon, Rousseau ve Husserl onun üzerinde durduğu filozofları oluşturur. Biri Antik Çağ, biri Yeni Çağ ve sonuncusu da Yakın Çağ'da yaşamış üç felsefeci onun için felsefe tarihine ait tespit için yeterlidir. Gerçekten de metafiziğin olmadı-

238 Roy BOYNE, Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü, Çev.: İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 140-143.

239 A.g.e. s. 134.

ğı bir Batı felsefesini düşünmek mümkün değildir ancak hakikatin yazılı ve sözlü gelenek bağlamında değerlendirilmesi neyin doğru olup olmadığından çok bizi hangi yolun doğruya ulıştırması gerektiği ile ilgilidir.

Felsefeyi dil üzerine olan bir uğraş olarak kabul ettikten sonra Derrida yaptığı şeyi açıklamıştır: yapısökümü. Ona göre, karşıtlığın yapısökümünü yapmak hiyerarşiyi tersyüz etmektir. Sonra, şeyleri onun etrafında yeniden bütünleştirmeye çalışarak bu tersyüz etmekten indirgenemez ve türeyici, çoklu olan saçılmaya açılmak gerekmektedir. İşlemin sonunda her türlü zemin, temel ya da köken, çokluk lehine sorgulanmış olmaktadır.[240]

Derrida'nın Nietzsche ile ortak yanı Nietzsche'nin özü bir kanaatten ibaret görmesinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche, bir şeyin özünün toplamda bir şey üzerine bir kanaat olduğunu ve mutlak bir bilgi olmadığını söylemiştir. Nietzsche'ye göre, böylece dünya sonuz yorumlamalara ya da perspektiflere izin vermektedir.[241] İşte bu sonsuz yorumlamaya açılma ifadesi yirminci yüzyıl düşünürlerinin birçoğunda olduğu gibi Derrida'da önemli bir anlama sahiptir. Çünkü yapı tersyüz edilip sonsuz bir yoruma açık hale gelebilmektedir.

Derrida'ya göre, yapısalcılar da bir mevcudiyet metafiziğinin etkisi altında kalmışlardır. Çünkü yapısalcılar aklın, belirlenimcilik ve mutlak hakikat gibi kavramların sahip oldukları güç kullanılarak hayata geçirilen tiranlığına henüz son vermemişlerdir. Sadece bir yer değiştirme meydana gelmiştir. Atomlardan oluşan ve gücünü nedensellik ilişkisine borçlu olan gerçek dünya yerini dizge kılığına bürünmüş olan, gücünü ne-

240 CORCUFF, a.g.e. s. 115.

241 A.g.e. s. 113.

densellik ilişkisinden almayı sürdüren ve doğası matematiksel yollarla ele alınıp gerçekliği ürettiği etkiler vasıtasıyla kanıtlanabilecek yapılardan oluşan ideal bir dünyaya bırakmıştır. Derrida'ya göre, halen mevcudiyet şeması içinde düşünülmektedir ve bu şema insan varoluşunun anlaşılabilmesi için hiç de uygun değildir.[242]

Derrida, yapısökümü ile sabit olanı yerinden oynatmak ve tek bir anlama gönderme yapabilen bilgi yapısını dağıtıp çoğaltmak istemektedir. Çünkü tekil anlamı içeren iddialar diğer söylemleri bastırmaya çalışmaktadır ve bu da ona göre, bir şiddet biçimidir. O homojenliği değil heterojenliği istemektedir. Yapılması gereken, bir metni analiz ederken kavramları hepten yok saymak değil farklı olarak bir zemin ortaya koymak ve yorumlamaktır. Bu sofistlerin çok sevdiği, bir şeyi farklı gösterine yeteneğini de ifade eder ama Derrida için asıl olan sofistlerin söylemi değildir. Onun referansı, her olayın ya da sözün ya da oluşun tarihsel koşullar altında yeniden farklı olarak yorumlamaya açık hale gelmesinin gerektiğidir.

Sokrates'in sofistlerle yaptığı meşhur tartışmalardan beri Batı düşünce tarihi göreciliğe çok da aldırış etmeden genel geçer doğruya öznel çabalar sonucunda ulaşılacağına yönelik çalışmalarla doludur. Bu, sofistlerin felsefi tartışmalardan silinmesi anlamına gelmekteydi ve safsatacılıkla anılmaları demekti. Yirminci yüzyılda sosyal bilimcilerden önemli oranda düşünür Derrida'nın yapmak istediği şekilde bu durumu tersine çevirmeye çalışmışlardır. Tersine çevirmek ve göreli hale getirmek bir düşünceyi veya tespiti çoğullaştırmakla ilintiliydi. Bütüncül yaklaşıma genel eleştiri özellikle Frankfurt Okulu ile baskın bir karakterde kendini gösterse de toplum düşüncesin-

[242] BOYNE, Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü, a.g.e. s. 155-157.

de çoklu ilişkilerin egemen olduğuna yönelik bakış açısı Althusser'e çok şey borçludur. Çünkü bütüncül toplum anlayışının yerine çoklu ilişkileri koyan ve bu bakışın yaygınlaşmasını sağlayan o olmuştur.

Derrida da Althusser'in bu katkısını açıkça dile getirir. O'na göre, metafiziksel tarih kavramı konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Bu kendi kendini geliştiren, oluşturan ve tamamlayan bir anlamın tarihi olarak bir tarih kavramıdır. Althusser'in tek ve genel bir Hegelci tarih kavramının ve bütüncül düşüncesinin olmadığını, daha ziyade yazıtların çeşitli biçim, tür ve ritimlerde farklılaşan tarihlerin olduğunu gösteren eleştirisi Derrida'nın daima kabul ettiğini söylediği bir tarih kavramsallaştırmasıdır.[243]

[243] Jacques DERRIDA, Positions, Trans.: Alan Bass, Continuumbooks, London, 2008, s. 50

Sonsöz

Toplumsal ilişkilerin çoğulluğundan yola çıkan bir toplumsal sistemin varlığına vurgu böyle bir sistemin önce teoride oluşturulduğu gerçeğini bize göstermektedir. Modern toplumsal örgütlenmelerin ortaya çıkmasından önce kuramsal düzeyde yapılmış olan çalışmaların varlığı göz önünde tutulursa günümüzde topluma yaklaşım konusunda düşünsel düzeyde bir farklılığın ortaya çıkmadığı görülür. Zira hem modern dönemde hem de günümüzde önce kurgusal düzeyde toplumsal bir model oluşturulmakla işe başlanmıştır. Çağımızda toplumsal ilişkilerin çoğulcu yapısına işaret eden düşünürler ilk iş olarak toplumda varolan bunalımı ortaya koymakla çözümlemelerine başlamaktadırlar. Modernizmin yol açtığı bunalımın çoğulcu ilişkilerin öne çıkarılmasıyla aşılabilecek bunalımlar olduğunu gösteren bir kanıt olmadığı halde çoğulcu ilişkilere vurgu yapılması şüphesiz tartışmalı bir alanı doğurmaktadır.

Bir toplumsal grubun çerçevesini çizmek için günümüzde anlamı gittikçe genişleyen ve artık hemen her sosyal bağlamı

kuşatan bir içeriğe bürünen kültür kavramı bir temel olabilir. Fakat sonuçta onu dışarıdan bir tanımlamayla belirginleştirmek nesnellik arayışına bizi sürükleyecektir. Bu durumda söylenebilecek söz, farklığının iddiasında olan kişinin ya da grubun farklılığının kabul edilmesi gerekir. Ancak eğer bir grubun kültürel yapısını tanımlarken o grubun çerçevesinden bakacak olursak bu durumda onlara ait gerçeklik hakkında sadece o grubun kendi deneyiminden yola çıkmış olacağızdır. Bu da o grubun bakış açısını doğru olarak kabul etmemiz anlamına gelecektir. Bu sorunu şu şekilde açıklamak yerinde olacaktır: Farklı olduğunu öne süren bir grubun farklılığını hangi ölçüte göre belirleyeceğiz? Ortaya bir ölçüt konulursa bu bir nesnellik ve genel geçerlik biçimi değil midir? Eğer bir ölçüt konmazsa hangi grubun bakış açısı referans olarak alınacaktır. Kaldı ki insanların ve grupların çıkar ilişkileri değiştikçe bakış açıları değişebilecektir.

Üstelik belli gruplardan söz edebilmek için, bir toplumda hem bu bütünle birleşik olan ve hem de kendi farklılığının bilincinde olan grupların varlığı gereklidir. Ancak bir grubun tanımlanması ona bir çerçeve çizmek anlamına geldiği için kesinlik ifade eder ki bu da nesnelliğe bir başvuru olacaktır. Bu durumda nesnelliğe ve öznelliğe karşı duruş anlamını yitirecektir. Çünkü yapılan her tanımlama aynı zamanda, bir öznenin tanımı yapılan konuya gösterdiği yaklaşımdır. Tanımlama yapmak hem bir nesnenin veya konunun sınırlandırılması anlamına geldiği için nesnel bir gerçeklik arayışı olacaktır hem de her tanımlamanın bir özneye ihtiyaç duyması nedeniyle öznelliği ifade edecektir.

Bu haliyle çoklu ilişkilerin varlığı ile ilgili bilimsel bir bakışın düşünülmesi hiç de kolay görünmemektedir. Bir grubun bir toplumsal bütün içinde ona uyan ama farklılığının olduğu-

nu söyleyen gruba itimat etmek veya etmemek sosyolojinin ötesinde ve aynı zamanda siyasal bir karar sürecini içermektedir. Çünkü toplumsal bütünlük aynı zamanda siyasal bir tanımlamadır ve kültürel farklılıklar artık siyasal süreçlerde etkili olmaktadır. Görecilerin içinde bulundukları çelişki de burada kendini göstermektedir. Onlar bir yandan bireyin ve bireyin dâhil olduğu ortamların mevcut yapı tarafından belirlendiğini ve oluşturulduğunu iddia ederken bir yandan da hâkim yapının içinde bu mevcut yapıya aykırı olan kimi insanların ve grupların varlığından söz ederler. Hatta bu grupların kendilerine özgü özellikleri olduğunu öne sürerler.

Göreciler düşünce sistemlerini açıklarken önce bir kavramsal çerçeve kurmaktadırlar. Hemen hepsinin kavramsal düzeydeki açıklaması farklı kavramların icadı ile ifade edilse de içerik olarak birbirlerine benzemektedirler. Bu aynı zamanda bir çelişkidir. Zira bir yandan toplumsal ilişkilerin karmaşıklığından söz edip diğer taraftan hep grup temelli analizlerde bulunmak karmaşık olarak sunulan toplumsal sistemin sığlığını ortaya koyar. Ayrıca ortaya konan görüşleri nedeniyle bu iddia sahiplerine düşünce tarihi açısından baktığımızda birbirinden etkilenmiş düşünürler topluluğu olarak görebilmemiz mümkündür.

Gerçekte çoklu ilişkilerin varlığını öne süren yaklaşımlar tıpkı bütüncü toplum tanımlamaları gibi sadece bir varsayımdan ibarettir. Toplumsal düzeyde devlete denk gelen bütünlük modeli bir varsayımdı ve modernizmin yaygın olarak egemen olduğu toplumlarda bile bütünlüğün sınırlarını devletten başka bir çizebilecek bir ayrım yoktu. Kültür kavramını işaret eden bir toplumsal çerçeve aslında hiçbir sınırın yapılamayacağı anlamına gelir. Zira Dünyayı Doğu kültürü ve Batı kültürü gibi sadece ikili bir kültürlenme yapısından aynı devlet için-

de birbirine komşu olan iki köyün kültürünün farklılığına kadar çoklu bir yapıda ortaya koyabilmek mümkündür. Öte yandan günümüzde biyolojik özellikler dâhil birçok konunun kültür kavramı içinde değerlendirilmesi coğrafi bir sınırlamayı da ortadan kaldırabilmektedir. Bu haliyle de kimin hangi vasıflarla ve nasıl bir şekilde hangi grubun içinde olacağını belirlemek dahi zordur.

Söylenebilecek söz, modern dönemin toplum kavramına ilişkin kendi varsayımlarını ve kabullenmelerini bilimsel bilginin yapısı ile desteklemiş olduğudur. Bugün ise, ortaya çıkan toplumsal ilişkiler ve bilimsel gelişmelerin yeni biçimi, yeni varsayımlarla buluşturularak çoğulcu bir toplumsal ilişkiler çerçevesi çizilmektedir.

Kaynaklar

ALBERT Michael, Düşünce Düşleri, Çev.: Aylin Onacak, Bgst Yayınları, İst., 2006

ALTHUSSER Louis, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İst., 2006.

ALTHUSSER, Louis, Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi, Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İst., 2003.

BAUDRILLARD Jean, Sessiz Yığınların Gölgesinde, Çev.: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.

BAUMAN Zygmunt, Siyaset Arayışı, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İst., 2000.

BAYKAN Fehmi, Nietzsche'nin Felsefesi, Kaknüs Yayınları, İst., 2000.

BOTTOMORE Tom, Frankfurt Okulu, Çev.: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

BOYNE Roy, Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü, Çev.: İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009.

BURKE Burke, Braudel ve Yeni Tarih (Fernand Braudel, Medeniyet ve Kapitalizm), Çev.: Mustafa Özel, iz yayıncılık, İst., 1996.

CAPRA Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İst., 1992.

CARPENTER Edward, Batı Uygarlığının Krizi, Çev.: Orhan Düz, Külliyat Yayınları, İst., 2008.

CEVİZCİ Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.

CHOWN Marcus, Biraz Kuantum'dan Zarar Gelmez, Çev.: Taylan Taftaf, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., İst., 2009.

CORCUFF Philippe, Siyasetin Büyük Düşünürleri, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İst., 2008.

DERRIDA Jacques, Positions, Trans.: Alan Bass, Continuumbooks, London, 2008.

EINSTEIN Albert, Relativity, Trans.: Robert W. Lawson, Routledge Classics, London and New York, 2005.

FAY Brian, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı yayınları, İst., 2005.

FEYERABEND Paul, Yönteme Karşı, Çev: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İst., 1999.

FLEISCHER Margot, 20. Yüzyıl Filozofları, Çev.: Akın Kanat, İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2004.

FOUCAULT Michel, Özne ve İktidar, Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İst., 2005.

FOUCAULT Michel, Yapısalcılık ve Postyapısalcılık, Çev.. Ümit Umaç- Ali Utku, Birey Yayıncılık, İst., 2001.

FOUCAULT Michel, Bilginin Arkeolojisi, Çev.: Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İst., 1999.

GADAMER Hans-Georg, Hakikat ve Yöntem I. Cilt, Çev.: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İst., 2008.

GAWOLL Hans-Jürgen, F. Nietzsche ve Avrupa Felsefesi, Çev.: Ayşın Özalp, Afa Yayıncılık, İst., 1996.

GIDDENS Anthony, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, Çev.: Ünnit Tatlıcan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İst., 2003.

GIDDENS Anthony, Modernliğin Sonuçları, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İst., 2004.

HABERMAS Jürgen, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Çev.: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2007.

HEIDEGGER Martin, Metafizik Nedir, Çev.: Mzhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs yayınları, İst., 1998.

HEIDEGGER Martin(a), Düşüncenin Çağırdığı, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İst., 2008.

HEIDEGGER Martin(b), Varlık ve Zaman, Çev.:Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İst., 2008.

HEKMAN Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Çev.: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İst., 1999.

HORKHEIMER Max, Akıl Tutulması, Çev.: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İst., 2005.

HORKHEIMER Max, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınlarii İst., 2005.

HUSSERL Edmund, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, Çev.: Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

KORSCH Karl, Sosyal Bilimler ve Marksizm, Der. ve Çev., Vefa Saygın Öğütle, Salyangoz Yayınları, İst., 2007

KUHN Thomas S., Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Çev., Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İst., 1991.

LECOURT Dominique, Bilim Felsefesi, Çev.: Işık Ergüden, Dost Yayınları Ankara, 2006.

LEVI-STRAUSS Claude, Myth and Meaning, Routledge Classics, London and New York, 2009.

LYOTARD Jean-François, Fenomenoloji, Çev., İsmet Birkan, Dost Yayınları, Ankara, 2007.

MACCARTHY E. Doyle, Bilgi Kültürü, Çev.: A. Figen Yılmaz, Çivi-yazıları Yayınevi, İst., 2002.

MACLNTYRE Alasdair, Varoluşçuluk, Çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İst., 2001

MANNHEIM Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev.: Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları Ankara, 2004.

MAY Todd, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev.: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İst., 2000.

NIETZSCHE Friedrich, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev.: Murat Batmankaya, Say Yayınları, İst., 2010.

NIETZSCHE Friedrich, Tarihin Yaşam Üzerine Yararı ve Yararsızlığı Üzerine, Çev.: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İst., 2009.

NIETZSCHE Friedrich, Deccal, Çev.: Ayça Kaya, Say Yayınları, İst., 2008.

NIETZSCHE Friedrich, Şen Bilim: Ana Metin -1, Çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, İst., 2004.

NIETZSCHE Friedrich, Putların Alacakaranlığı, Çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İst., 2004.

POPPER Karl, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, Çev.: İlknur Aka-İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2010.

POPPER Karl, Tarihsiciliğin Sefaleti, Çev., Sabri Orman, Plato Film Yayınları, İst., 2008.

POPPER Karl, Yüzyılın Dersi, Çev., Ceyhan Aksoy, Plato Film Yayınları, İst., 2006

PIRIE Madsen, 101 Great Philosopher, Continuum Int. Publishing Group, London, 2009.

PÖGGELER Otto; ALLEMAN Beda, Heidegger Üzerine İki Yazı, Çev.: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İst., 2006.

RICOEUR Paul, Yorum Teorisi, Çev.: Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İst., 2007.

RUSSEL Bertrand, Rölativite'nin Abc'si, Çev.: Vahap Erdoğdu, Sarmal Yayıncılık, İst., 1995.

SENNETT Richard, Yeni Kapitalizmin Kültürü, Çev.: Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İst., 2009.

SMITH Wolfgang, Kuantum Bilmecesi, Çev.: Orhan Düz, İnsan Yayınları, İst., 2003.

SWINGEWOOD Alan, Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, Çev.: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

TOURAINE Alain, Yeni Bir Paradigma, Çev.: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2007

TOURAINE Alain, Başka Türlü Düşünmek, Çev.: Mehmet Moralı, Kırmızı Yayınları, İst., 2008.

WALLERSTEIN Immanuel, Yeni Bir Sosyal Bilim İçin, Çev.:Ender Abadaoğlu, Aram Yayınları, İst., 2005.

WALLERSTEIN,Immanuel, Dünya Sistemleri Analizi, Çev.:Ender Abadaoğlu, Nuri Ersoy, Aram Yayınları,İ

st., 2005.

ZOHAR Danah, Kuantum Benlik, Çev.: Seda Kervanoğlu, Sarmal Yayınevi, İst., 1998.

İndeks

A

Adorno, 117, 120, 121.

Althusser, 67, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 166, 167.

Ampirik, 15, 26, 92, 93, 96.

Ampirist, 27 ,30, 93.

Ampirizm, 26, 112.

Atomalt, 9, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 149.

Aristoteles, 35, 77.

Aristotelesçi, 40.

Ayd nlanma, 14, 22, 86, 89, 91, 99, 109.

Aydınlanmacı, 8, 91, 99, 110.

B

Bilgi Sosyolojisi, 17, 33, 59, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 88, 98, 112, 114, 115, 122.

Bireyci, 10, 114.

Bireycilik, 10, 73.

Bireysellik, 11, 12, 72, 73, 114.

Bireyselleşme (Bireyselleştirmek, Bireyselleştirici), 10, 12, 156, 160, 161.

Bütüncül (Bütüncü), 22, 34, 74, 76, 77, 78, 83, 85, 120, 123, 145, 150, 152, 155, 166, 167, 171.

Bütüncüllük, 7, 75.

C - Ç

Comte, 43, 88

Çoğulcu, 24, 124, 132, 133, 151, 152, 155, 158.

Çoğulculuk, 97, 132, 133, 149.

Çoğulculaştırmak, 25, 150.

Çoğullaştırma,166.

D - E

Derrida, 162, 163, 164, 165, 166, 167.
Einstein, 9, 45, 48, 49, 50, 51, 156.
Eleştirel Kuram, 113, 114, 120
Eleştirel Kuramcılar, 113, 115, 116, 120.
Epistemeoloji, 60, 80, 83.
Epistemolojik, 60, 124, 125, 136.

F

Frankfurt Okulu, 34, 72, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 144, 149, 150, 156, 166.
Fenomenoloji (Fenomenolojik), 22, 25, 26, 28, 30, 31, 33, 35, 42, 65, 138, 139.
Feyerabend, 9, 101, 130, 131, 132, 133, 134, 156, 160, 163.
Foucault, 25, 67, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163.

G

Gadamer, 132, 138, 140, 141, 143, 162.
Galileo, 44, 46.
Göreci, 7, 9, 11, 18, 22, 25, 32, 34, 78, 92, 97, 99, 101, 109, 110, 116, 118, 134, 144, 156, 158, 171.
Görecilik, 7, 11, 25, 33, 66, 78, 107, 123, 125, 126, 130, 144, 156, 161, 166.
Göreli (Göreceli, Görece, Rölatif), 17, 29, 32, 50, 67, 84, 110, 116, 156, 166.
Görelilik (Görecelik), 8, 9, 20, 32, 45, 48, 49, 50, 58, 83, 84, 97, 123, 124, 149, 156.
Görelileştirme (Görelileşme), 99, 110.

H

Habermas, 120, 121, 122, 123.
Hegel, 46, 61, 65.
Hegelci, 61, 62, 150, 167.
Heidegger, 22, 25, 26, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 138, 139, 140.
Hermeneutik (Hermenoytik), 136, 139, 140, 141.
Horkheimer, 72, 73, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121.
Husserl, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 43, 65, 138, 139, 140, 164.
Hümanist, 12, 113, 140, 141.
Hümanizm, 161, 162.

İ

İdealist, 42, 62.
İdealizm, 22, 24, 25, 42, 46, 61, 62, 65, 77, 125.
İdeoloji, 13, 14, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 79, 80, 113, 114, 152, 153, 154, 159.
İdeolojik, 13, 69, 151, 152, 153, 158.

K

Kartezyen Felsefe, 19, 44.
Kuantum Teorisi (Kuantum Kuramı, Kuantum Fiziği), 9, 21, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 86, 129, 148, 149, 156.
Kuhn, 9, 101, 126, 127, 128, 129, 130, 155, 156, 157.

L

Lenin, 63, 64, 91.
Lukacs, 22, 63, 119,

M

Mannheim, 22, 60, 63, 64, 65, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 110, 114, 115, 119.
Marcuse, 118, 120, 121.
Marksist, 25, 62, 63, 64, 65, 78, 81, 90, 103, 111, 149, 150, 151.
Marksizm, 12, 25, 72, 75, 78, 82, 89, 91, 92, 110, 114, 118, 120, 121, 149, 150.
Marx, 43, 46, 61, 62, 63, 77, 79, 80, 81, 89, 91, 92, 104, 111, 113, 117, 119, 149, 150, 151, 152, 155.
Modern, 7, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 22, 32, 33, 34, 36, 45, 60, 61, 69, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 82, 84, 87, 89, 94, 102, 109, 111, 112, 113, 117, 119, 120, 121, 138, 142, 144, 147, 156, 161, 162, 169, 172.
Modernlik (Modernleşme), 72, 120.
Modernizm, 7, 10, 11, 12, 22, 33, 104, 169, 171.

N

Nesnel, 8, 13, 22, 29, 30, 31, 32, 36, 43, 64, 65, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 96, 109, 115, 133, 148, 149.
Nesnelcilik, 7, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 97, 98, 99.
Nesnellik, 7, 14, 30, 32, 84, 86, 87, 88, 98, 107, 108, 115, 130, 131, 139, 143, 161, 170.
Newton, 19, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 88.
Newtoncu,47, 52, 54, 57, 75, 76, 98.
Nietzsche, 27, 80, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 127, 148, 163, 165.

O

Ontoloji, 35, 60.
Ontolojik, 26, 37, 56, 60, 124, 125, 139.

Ö

Özne, 12, 22, 25, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 108, 114, 115, 125, 138, 139, 144, 161, 170.
Öznel (Subjektif), 22, 24, 31, 32, 36, 65, 78, 88, 89, 166.

Öznellik, 7, 30, 143, 161, 170.

P

Paradigma, 9, 33, 126, 127, 128, 130, 155, 157.
Platon, 21, 22, 24, 33, 42, 43, 46, 107, 164.
Popper, 9, 16, 75, 91, 96, 97
Postmodernite (Postmodernizm), 9, 99.
Postyapısalcılık, 9, 12.
Postyapısalcı, 18, 34, 72, 118, 144.
Pozitivist, 13, 43, 75, 77, 78, 92.
Pozitivistik, 74, 147.
Pozitivizm, 9, 11, 13, 16, 21, 22, 32, 44, 76, 78, 82, 92, 93, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 120.

R

Rasyonellik (Rasyonalite, Rasyonelleşme), 109, 117, 118, 16.
Rasyonel, 8, 149.

S

Scheler, 77, 78, 79.
Schutz, 33, 34, 65.
Sofist, 24, 101, 134, 163, 166.
Sokrates, 91, 107, 108, 134, 163, 166.
Sosyalizm, 63, 64, 119.

T

Toplumsallaşma, 60, 122.
Toplumsallık, 8, 74, 75, 144, 149.
Tümevarım, 9, 14, 95, 96, 120, 142, 143.
Tümevarımcı, 94, 95.

V - Y

Varoluşçuluk, 22, 25, 46.
Yabancılaşma, 12 ,96, 97.
Yanlışlamacılık (Yanlışlanabilirlik), 9, 96, 97.
Yapısalcı, 25, 34, 66, 144, 150, 165.
Yapısalcılık, 12, 25, 66, 75, 84, 149.
Yorumbilgi, 134, 136, 141, 143.

20. yüzyılın bilimsel bilgiyi sorgulayan düşünsel yapısı gerçekte, 18. ve 19. yüzyılda yaygın olan ve nesnel doğruların keşfedildiğine inanan katı, teslimiyetçi, bilimsel bakış açısını devralmıştır. Bununla birlikte 20. yüzyıl toplum düşüncesinde modernizm ile paralel olarak gelişmiş olan bütüncül yaklaşımlar, toplumbilimciler tarafından sert eleştirilere muhatap olmuştur. Çağımızda birçok toplumbilim düşünürü, modern toplum çözümlemesinde mevcut yapının yol açtığı bunalımları ortaya koymakta ve bu bunalımların çoğulcu ilişkilerin temele alınmasıyla aşılacağını öne sürmektedir. Modern toplum yapısına getirilen eleştirilere ve çözüm önerilerine odaklanan göreli yaklaşım, bu toplumsal ilişkiler analizinin düşünsel ve bilimsel temellerini oluşturmaktadır.

Toplum Düşüncesinde *Görecilik*

ÖMER SAY

ISBN 975-256-309-4