GIANNI VATTIMO

ŞEFFAF TOPLUM



say

Modern Düşünce - 8

Şeffaf Toplum

Gianni Vattimo
(4 Ocak 1936-)

Kıta felsefesinin en önemli filozoflarındandır. Torino, İtalya'da doğdu. Torino Üniversitesi'nde felsefe eğitimi aldı. Doktorasını verdikten sonra bir süre Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Löwtih ve H.-G. Gademer'le ortak çalışmalar yürüttü. Torina'ya döndüğünde yaptığı çalışmalarla İtalyan felsefesine "varoluşçuluk" konusunun girmesinde önemli katkılarda bulundu. Pek çok süreli yayında makalelerinin yayımlanmasının yanı sıra düzenli olarak gazete yazıları yazdı. Nietzsche ve Heidegger'in felsefelerinden yola çıkarak yorumbilgisi, varlıkbilgisi ve estetik alanlarında önemli eserler verdi.

Yapıtlarından bazıları
Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ile Yorumbilgisi (La fine della modernita: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna, 1985)
Şeffaf Toplum (La società trasparente, 1989)
Dinin Geleceği (Richard Rorty'le birlikte, The Future of Religion, 2005)
Nietzsche'yle Diyalog (Dialogue with Nietzsche, 2008)

GIANNI VATTIMO

Şeffaf Toplum

Çeviren:
Ümit Hüsrev Yolsal

say

Say Yayınları
Modern Düşünce Dizisi - 8

Şeffaf Toplum / Gianni Vattimo
Özgün Adı: *La Societa Trasparente*

Copyright © 2000, 2011 Garzanti Libri s.p.a.

ISBN 978-605-02-0167-3
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı / İstanbul
Tel.: (0212) 613 68 94
Matbaası Sertifika No: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İçindekiler

I- Postmodern: Şeffaf Bir Toplum? 7

II- İnsanbilimleri ve İletişim Toplumu 21

III- Yeniden Keşfedilen Söylen 39

IV- Sanat ve Salınım 59

V- Ütopyadan Aykırıütopyaya 79

VI- Ütopya, Karşı-ütopya, İroni 95

VII- Büyü Bozumu ve Çözülme 111

VIII- İletişim Etiği mi Yoksa Yorum Etiği mi? 129

I

Postmodern: Şeffaf Bir Toplum?*

* Bu çeviriyi yaparken bana çeşitli biçimlerde yardımcı olan Erkan Uzun ve Utku Özmakas'a teşekkür ederim.
Metin oyunca * işaretli dipnotlar çevirmene aittir. (Çev. n.)

Postmodernlik hakkında çok şey söyleniyor bugünlerde. Aslında öyle çok şey söyleniyor ki, bu kavramın kendisiyle araya bir mesafe koymak, onu gelip geçici bir moda olarak görmek ve onun hakkından gelme konusunda ısrarcı olmak neredeyse zorunlu hale geldi. Yine de, inancım o ki 'postmodern' teriminin bir anlamı var ve bu anlam, içinde yaşadığımız toplumun iletişimin yaygınlaştığı bir toplum olması gerçeğiyle bağlantılı. Yaşadığımız toplum, kitle iletişim araçları toplumudur.

İlk önce postmodern üzerine konuşacağız, çünkü kimi temel yönlerden modernliğin sona erdiğini hissediyoruz. Modernlik sona erdi denilerek ne ifade edildiğini anlamak için ilk önce modernliğin ne demeye geldiğini anlamamız gerekiyor. Birçok modernlik tanımı arasında üzerinde genel bir anlaşmaya varılabilecek bir tanım söz konusu: Modernlik, salt modern* olmanın kendi başına belirleyici bir değer haline geldiği dönemdir. Başka birçok dilde olduğu gibi, İtalyancada da birisini 'gerici' diye adlandırmanın, yani ona geçmişin değerlerini, geleneği, 'aşılmış' düşünce biçimlerini atfetmenin hâlâ bir aşağılama içerdiğine inanıyorum. Daha genel olarak söylenirse, modern olmaya düzülen bu övgü, bence, bütün modern kültürü ıralayan şeydir. Bu, sanatçının yaratıcı bir dâhi olarak düşünülmeye başlandığı, daha önce var olmayan "yeni ve özgün olana tapınma"nın varlığını gitgide daha çok hissettirerek ortaya çıktığı (önceki çağlarda modelleri taklit

* "modern" terimi metin boyunca yeni diye de okunabilir.

etmenin sahiden çok büyük önemi vardı) 15. yüzyılın sonuna (modern çağın "resmî" başlangıcına) kadar gerçekten gündemde olmayan bir tutumdur. Yüzyıllar geçtikçe, sanattaki "yeni ve özgün kültü"nün, çok daha genel bir bakış açısıyla bağlantılı olduğu daha da gözle görülür hale geldi. Tıpkı Aydınlanma'da olduğu gibi, bu bakış açısı da insanlık tarihini, süregelen bir özgürleşim süreci olarak, sanki insanlık ülküsünün yetkinleştirilmesiymiş gibi görür. Lessing'in "İnsan Soyunun Eğitimi Üzerine"* ("On the Education of the Human Race") adlı denemesi bu bakış açısının özgün bir örneğidir. Eğer tarih bu anlamda ilerlemeci ise, en büyük değer, açıkçası daha "ileri" olana, yani sonuca ve sürecin sonuna daha yakın olana atfedilecektir. Bununla birlikte, tarihin gerçekten insanlığa özgü olanın ilerlemeci yönde gerçekleştirilmesi olarak kavranması, tarihin tekdoğrultulu bir biçimde görülmesini gerektirir. Fakat, bu durumda da ancak Tarih var ise, ilerlemeden söz edilebilir.

Öne sürdüğüm bu varsayıma göre, modernlik, tarihi artık tekdoğrultulu kavramak –çeşitli nedenlerden ötürü– olanaklı görünmediğinde sona erer. Bu türden bir görüş, olayların çevresinde toplandığı ve düzenlendiği bir merkezin varlığını gerektirir. Tarihi, İsa'nın doğduğu sıfır yılı dolaylarında düzenlenmiş olarak ve daha belirgin bir biçimde, "ilkeller"in ve "gelişmekte olan" ülkelerin dışında yer aldığı "merkez"den, yani uygarlığın mekânı Batı'dan halkların yaşamından bir olaylar dizisi olarak düşünüyoruz. 19. ve 20. yüzyılda felsefe, bu görüşlerin *ideolojik* niteliğini gözler önüne sererek tekdoğrultulu tarih düşüncesinin köktenci bir eleştirisine girişti. Nitekim Walter Benjamin, 1938 tarihli "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar" ("Theses on the Philosopohy of History") adlı

* *İnsan Soyunun Eğitimi*, Gotthold Ephraim Lessing, Çev. Ahmet Aydoğan, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

kısa denemesinde tekdoğrultulu tarihin, egemen gruplar ve toplumsal sınıflarca inşa edilen geçmişin bir temsili olduğunu öne sürdü. O zaman, geçmişten aktarılan ne? Demek ki, gerçekleşen her şey değil, yalnızca *uygun* gibi görünenler. Sözgelimi, okulda savaşların tarihlerini, barış antlaşmalarını, hatta devrimleri öğrendiysek de, beslenme biçimlerindeki ya da cinsel tutumlardaki kökten değişimlerden ya da benzeri şeylerden bize asla bahsedilmedi. Tarih, zamanında iktidarı ele geçirmiş olan soyluların, egemenlerin ya da orta sınıfın önemsediği olayları anlatır. Yoksullar ve yaşamın "alt/aşağı" kabul edilen boyutları, "tarihi yapmazlar".

Eğer bu türden gözlemler (Benjamin'den önce Marx ve Nietzsche tarafından açılan yoldan) daha da geliştirilirse, tekdoğrultulu tarih düşüncesi çözülerek son bulur. Tek bir tarih yoktur, yalnızca geçmişin farklı bakış açılarından yansıtılan imgeleri söz konusudur. Diğer bütün bakış açılarını birleştirebilen nihai ya da kapsayıcı (sanat, edebiyat, savaş, cinsellik vb. tarihlerini kuşatan "Tarih" gibi) bir bakış açısının bulunduğunu düşünmek yanıltıcıdır.

Tarih düşüncesindeki bu bunalım, ilerleme düşüncesinde ikinci bir bunalımın doğmasına neden olur: İnsanlığın yaşadığı olaylar tekdoğrultulu, kesintisiz bir bütün oluşturmuyorlarsa, bu olaylar bir amaca doğru ilerleme, ussal bir gelişme, eğitim ve özgürleşim izlencesinin gerçekleştirilmesi olarak kavranamazlar. Dahası, modernliğin olayların gidişatına yön verdiğini kabul ettiği bu amacın kendisi de belirli bir insan ülküsüne göre oluşturulmuştur. Aydınlanma düşünürlerinin hemen hepsi, Hegel, Marx, olgucular ve her türden tarihçi, tarihin anlamını uygarlığın gerçekleştirilmesinde, yani Batı Avrupalı insan tasarımının ete kemiğe büründürülmesinde buldular. Tıpkı tarihin tekdoğrultulu biçimde düşünülmesinin yalnızca (kaynağını ister İsa'da ister Kutsal Roma

İmparatorluğu'nda bulmuş olsun) merkezde yer alan birinin bakış açısından olanaklı olması gibi, ilerleme anlayışı da ölçüt olarak belirli bir insan ülküsünü gerektirir. Gelgelelim, modernlikte bu ölçüt daima modern Avrupa insanı olmuştur: Söylemeye bile gerek yok ama biz Avrupalılar insanlığın en iyi biçimiyizdir ve tarihin bütün seyri bu ülkünün hemen hemen eksiksiz bir şekilde gerçekleştirilmesi yönündedir.

Bu akılda tutularak, tekdoğrultulu tarih anlayışındaki mevcut bunalım ile bunun sonucunda ilerleme düşüncesinde baş gösteren bunalımın ve modernliğin sonunun yalnızca kuramdaki dönüşümler –19. yüzyıl (idealist, olgucu, Marxçı vb.) tarihselciliğinin fikir düzeyinde yönelttiği eleştiriler– tarafından belirlenmediği değerlendirmesinde bulunuluyor. Oysa ki olup biten oldukça farklı ve daha büyük çaplı: Avrupalılarca, iyi ve doğru olanla bir tutulan 'üstün' ve daha gelişmiş uygarlık adına sömürgeleştirilen 'ilkel' diye adlandırılan halklar, tekdoğrultulu ve tekmerkezli tarihi *de facto* (*fiilen*) sorunlu hale getirerek ayaklandılar. Böylece Avrupalı insanlık ülküsünün diğer ülkülerden farklı olmadığı, zorunlu olarak kötü olmasa da, şiddete başvurmaksızın insanın, doğrusu bütün insanların gerçek özü olarak varlığını sürdüremeyeceği gözler önüne serildi.

Tarih düşüncesinin çözülmesinde ve modernliğin sona ermesinde sömürgeciliğin ve yayılımcılığın sonlanışıyla birlikte belirleyici olan diğer bir etken de iletişim toplumunun gelişmesidir. Burada, 'şeffaf toplum'la ilgili ikinci savıma varıyorum. 'Şeffaf toplum' ifadesinin bu kitapta bir soru işaretiyle birlikte kullanıldığı da belirtilmeden geçilmemeli. Şunu öne sürüyorum: a) kitle iletişim araçları, postmodern bir toplumun doğmasında belirleyici bir rol oynamaktadır; b) kitle iletişim araçları, bu postmodern toplumu daha 'şeffaf' değil daha karmaşık, hatta kaotik hale getirmektedir ve son olarak

c) özgürleşim umutlarımız kesinlikle bu görece 'kaos'ta yatmaktadır.

Yukarıda öne sürülen sava göre, modernliğin sonunu hazırlayan bir olanaksızlık olarak tarihi tekdoğrultulu düşünmenin olanaksızlığı, yalnızca Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılımcılığının bunalımından kaynaklanmaz. Bu olanaksızlık, belki de her şeyden önce kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmasının bir sonucudur. Bu araçlar –gazeteler, radyo, televizyon, günümüzde telematik* denilen şey– merkezileşmiş bakışaçılarının, Fransız felsefeci Jean-François Lyotard'ın 'büyük anlatılar' diye adlandırdığı şeylerin çözülüp dağılmasında belirleyici oldular. Kitle iletişim araçlarının etkisine ilişkin bu görüş, felsefeci Theodor Adorno'nun benimsediği görüşün tam karşıtı gibi duruyor. Adorno, II. Dünya Savaşı süresince Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşadıklarından yola çıkarak (Max Horkheimer ile birlikte yazdığı) *Aydınlanmanın Diyalektiği*** (The Dialectic of Enlightenment) ve *Minima Moralia**** (Minima Moralia) gibi yapıtlarında radyonun (ve çok geçmeden televizyonun) toplumun genel bir türdeşleşmesine yol açacağı kestiriminde bulundu. Bu türdeşleşme, içinde barındırdığı bir tür kötülük eğiliminden dolayı, zamanla George Orwell'm *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört***** (Nineteen Eighty Four) adlı romanındaki 'Büyük Birader' gibi, sloganları, (siyasalın yanı sıra ticari) propagandayı ve kalıplaşmış dünya-

* Telematik: uzak mesafeden kablosuz erişim cihazlarından veri almak, veri göndermek ve veriyi işlemek için kullanılan sistemlere verilen ad. Günümüzde yaygınlaşan filo yönetimi ve araç takip sistemleri telematik uygulamalara birer örnektir.

** Türkçesi: Çev. Elif Öztarhan ve Nihat Ülner, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

*** Türkçesi: Çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2009.

**** Türkçesi: Çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Yayınları, 30. Basım. 2012.

görüşlerini yayarak yurttaşları üzerinde büyük bir denetim uygulayabilen diktatörlüklerin ve totaliter yönetimlerin kurulmasına olanak sağlayacak ve hatta bunları destekleyecekti. Bunun yerine, gerçekte, radyo, televizyon ve gazeteler –tekellerin ve büyük sermaye odaklarının tüm çabalarına rağmen– *Weltanschauungen*'in, yani dünyagörüşlerinin genel olarak patlayışının ve çoğalışının temel unsurları haline geldi. Birleşik Devletler'de son on yıllarda yaşananlar, her türden azınlığın mikrofonlar aracılığıyla sesini duyurabildiğini gösterdi. Her türden kültür ve altkültür kamuoyunun ilgi odağı haline geldi. Doğal olarak, sesini duyurabilmenin gerçek bir siyasi özgürleşim anlamına gelmediği itirazında bulunulabilir – ne de olsa, ekonomik güç hâlâ sermayenin elinde. Bu yoldan gidilebilirse de, burada bu sorunun izini sürmeyeceğim. Gelgelelim, enformasyon 'pazarı'nın işleyiş mantığının, bu pazarın sürekli yayılmasını gerektirdiği ve dolayısıyla hangi yoldan olursa olsun 'her şey'in bir iletişim nesnesi haline gelmesini talep ettiği gerçeği gün gibi ortadadır. İletişimin baş döndürücü bir biçimde yaygınlaşmasıyla giderek daha çok altkültürün 'kendi söz hakkına sahip olması', kitle iletişim araçlarının en belirgin etkisidir. Günümüz toplumunun postmodernliğe doğru kayışının temel etkenlerinden biri de, Avrupa yayılmacılığının sona ermesi ya da en azından kökten bir değişim geçirmesinin yanı sıra, iletişimin bu baş edilemez artışıdır. Batı yalnızca (sözgelimi 'üçüncü dünya' gibi) diğer kültür evrenleri karşısında değil, aynı zamanda her türlü tekdoğrultulu dünya ve tarih görüşünü olanaksız kılan –hem görünüşte hem de yapısal olarak karşı konulamaz olan– bu çoğullaşma bağlamında da karmaşık duygular yaşıyor.

Kitle iletişim araçları toplumunun (Lessing'in ya da Hegel'in, hatta Comte'un ya da Marx'ın tasarladığı anlamda) daha aydınlanmış, daha 'eğitimli' bir toplumla keskin bir

karşıtlık oluşturması gerekliliğinin nedeni de işte budur. Kuramsal anlamda, dünyada olan biten her şeye ilişkin 'gerçek zamanlı' enformasyon sunan kitle iletişim araçları, aslında Hegel'in Mutlak Tin'inin somut gerçekleşiminin bir biçimi olarak da görülebilir: Bütün bir insanlığın kusursuz kendilik bilincine ulaşması; olan bitenler, tarih ve insan bilgisi arasındaki örtüşme. Dikkatlice bakıldığında, Adorno gibi Hegelci ve Marxçı eleştirmenler, zihinlerindeki bu modelle çalışmaktadırlar ve karamsarlıkları da bu modelin (en nihayetinde pazardan ötürü) bekledikleri biçimde gerçekleşmemiş ya da (arzuların güdümlenmesi sayesinde 'mutlu' bile olunabilen 'Büyük Birader'in onaylanmış dünyasında olduğu gibi) yalnızca çarpık ve gülünç bir biçimde gerçekleşmiş olması gerçeğine dayanmaktadır. Gelgelelim, kitle iletişim araçlarıyla sayısız kültüre ve *Weltanschauungen*'e sağlanan özgürlük, gerçek bir şeffaf toplum ülküsünün üstünü örtmüştür. Geçerli normun gerçekliğin birebir yeniden üretimi, kusursuz nesnellik ve harita ile haritası çıkarılan yerin tam özdeşliği olduğu bir dünyada, enformasyon özgürlüğünün, hatta birden çok radyo ve televizyon kanalının bulunmasının ne anlamı olabilir? Aslında, gerçekliğin sayısız biçimine ilişkin olanaklı enformasyondaki artış *tek* bir gerçekliğin kavranmasını giderek zorlaştırmaktadır. Kitle iletişim araçları dünyasında Nietzsche'nin bir 'kehanet'inin gerçekleştirilmesi olabilir bu: Sonunda gerçek dünya bir fabl haline gelmektedir. Eğer geç modernlikte bir gerçeklik düşüncesine sahipsek, bu düşünce medyadan aldığımız imgelerin altında ya da ötesinde nesnel biçimde verilmiş olarak kavranamaz. Böyle bir 'kendinde' gerçekliğe nasıl ve nerede ulaşabiliriz? Bizler için gerçeklik daha çok, birbirleriyle rekabet halindeki ve 'merkezî' bir eşgüdümü olmayan kitle iletişim araçları tarafından dolaşıma sokulan bir imgeler, yorumlar ve yeniden inşalar çokluğunun kesişmesinin ve (Latince anlamıyla) 'kirlenmesinin' sonucudur.

Bu noktada öne sürmek istediğim görüş şudur: Kitle iletişim araçları toplumunda, açık seçik kendilik bilinci ile şeyleri oldukları haliyle bilen kişinin yetkin bilgisi (Hegel'in Mutlak Tini'yle ya da Marx'ın ideolojiden kurtulmuş insan anlayışıyla karşılaştırınız) örnek alınarak oluşturulan özgürleşim ülküsünün yerini salınıma, çokluğa ve en nihayetinde 'gerçeklik ilkesi'nin aşınmasına dayanan bir özgürleşim ülküsü almıştır. Günümüzde insanlık sonunda mükemmel özgürlüğün Spinoza'nın betimlediği özgürlük olmadığını ve bu özgürlüğe ulaşmanın yolunun –metafiziğin hep düşlediği gibi– gerçekliğin zorunlu yapısının kusursuz bilgisine sahip olup bunu uygulamaktan geçmediğini fark edebiliyor. Burada, Nietzsche ve Heidegger'den öğrenilen felsefece derslerin büyük bir önemi vardır. Şurası bir gerçek ki her iki filozof da modernliğin ve onun tarih tasarımının sona ermesinin özgürleşim bağlamındaki önemini anlamamız için bize araçlar sağladılar. Nietzsche, iyi kurulmuş ussal bir düzen (dünyanın daimi metafizik imgesi) olarak gerçeklik imgesinin, yalnızca hâlâ ilkel ve barbar olan bir insanlığın 'güven verici' bir söylemi (miti) olduğunu gösterdi. Metafizik, kendisi de tehlike ve şiddet yüklü olan bir duruma verilen şiddet içeren bir karşılıktır. Metafizik, bütün her şeyin dayandığı ilk ilkeyi kavrayarak (ya da kavradığını düşünerek) bir hamlede gerçekliğe hükmetmeye çalışır (ve böylelikle kendisine olaylar üzerinde iktidarı olduğu yönünde boş bir güvence verir). Heidegger de, bu bağlamda Nietzsche'yi izleyerek, varlığı temel olarak, gerçekliği de ussal bir nedenler ve sonuçlar dizgesi olarak düşünmenin, yalnızca 'bilimsel' nesnellik modelinin varlığın bütününe dek genişletilmesi olduğunu gösterdi. Bütün her şey, ölçülebilen, güdümlenebilen, yerinden edilebilen ve dolayısıyla da kolaylıkla yön verilip düzenlenebilen katıksız mevcudiyetler düzeyine indirgenir – ve sonunda insan, onun içsel yaşamı ve tarihsel gerçekliği de aynı düzeye indirgenir.

Eğer dünyaya ilişkin imgelerin çoğalması 'gerçeklik duygumuz'u yitirmemizi gerektiriyorsa, belki de bu, söylendiği gibi, her şeye karşın öyle büyük bir kayıp değildir. Teknikbilimle ölçülen ve güdümlenen nesneler dünyası (metafiziğe göre *gerçeğin* dünyası), içsel mantığın çarpık bir türüyle bir ticari mallar ve imgeler dünyası, kitle iletişim araçlarının düşsel görüntüler geçidi haline geldi. Bu dünyanın karşısına sağlam, bölünmez, dengeli ve 'yetkeci' bir gerçekliğe duyulan nostaljiyi mi dikmeliyiz? Böyle bir nostalji, ailevi yetkenin hem bir tehdit hem de bir teselli olduğu bebeklik dünyamızı yeniden inşa etme girişimi sırasında süreklilik arz eden nevroza dönüşme tehlikesi taşımaktadır.

Gelgelelim, gerçekliğin yitirilmesinin, gerçeklik ilkesinin bu sahici aşınmasının, özgürleşim ve kurtuluş için anlamı tam olarak ne olabilir? Bu bağlamda özgürleşim, aynı zamanda farklılıklara, yerel unsurlara ve genelde lehçe diye adlandırılabilecek şeylere özgürlük tanınması anlamına da gelen *yönelimsizliği* içerir. Tarihin merkezî ussallığı düşüncesinin çökmesiyle birlikte, iletişimin yaygınlaştığı dünya, sonunda kendileri adına konuşabilen 'yerel' bir ussallıklar –etnik, cinsel, dinsel, kültürel ya da estetik azınlıklar– çokluğunu içinde barındırmaktadır. Yerel ussallıklar artık tikelliğe, bireysel sınırlılığa, geçiciliğe ve olumsallığa aldırılmaksızın gerçekleştirilmesi gereken tek bir doğru insanlık biçimi olduğu düşüncesi tarafından baskı altına alınıp susturulmuyor. Sırası gelmişken, farklılıklara özgürlük tanınması zorunlu olarak bütün kurallardan vazgeçilmesi ya da duygusuz bir yakınlık gösterilmesi anlamına gelmez. Lehçelerin de bir dilbilgisi ve sözdizimi vardır ve aslında bunları yalnızca görünür hale geldiklerinde ve kendi itibarlarını kazandıklarında keşfederler. Çeşitliliğe özgürlük tanınmasıyla birlikte, lehçeler 'kendi seslerini bulurlar', ortaya çıkarlar ve böylelikle de onaylanma

için 'bir biçim alırlar'; bu duygusuz bir yakınlık göstermekten başka her şeydir.

Yerel ussallıklara özgürlük tanınmasının özgürleşim yönündeki etkisi, sanki özgürleşim nihai olarak herkesin 'gerçekten' ne –siyah, kadın, eşcinsel, Protestan vb.– olduğunu göstermek anlamına geliyormuş gibi, herkesin daha çok onaylanma ve 'sahicilik' olanağına sahip olmasını güvence altına almakla (hâlâ metafizik, Spinozacı olan terimleri kullanmakla) sınırlı değildir.

Farklılıklara ve lehçelere özgürlük tanınmasının özgürleşim yönündeki önemi ise, daha çok bunların başlangıçtaki kimliklerinin belirlenmelerine eşlik eden genel *yönelimsizliğe* dayanır. Eğer ben bir lehçeler dünyasında kendi lehçemi konuşacaksam, onun tek 'dil' olmadığının yanı sıra kesinlikle birçok dilden biri olduğunun farkında olmalıyım. Eğer bu çokkültürlü dünyada kendi dinsel, estetik, siyasal ve etnik değerler dizgemi oluşturacaksam, başta kendiminki olmak üzere, bütün bu dizgelerin tarihselliğinin, olumsallığının ve sınırlılığının kesinlikle bilincinde olmalıyım.

Nietzsche *Şen Bilim*'de* (The Gay Science) bunu "birisinin düş gördüğünü bilmeyi düşlemeyi sürdürmek" diye adlandırdı. Ne ki, böyle bir şey olanaklı mı? Bu, Nietzsche'nin 'üstinsan' (ya da insan-ötesi), *Übermensch* diye adlandırdığı şeyin özüdür. Ayrıca Nietzsche iletişimin yoğunlaştığı dünyada buna ulaşma görevini geleceğin insanlığına verir.

Lehçelerin özgürleşim sunan 'karışıklığı'nın önemi, (kanımca, Heidegger için de belirleyici bir betimleme olan) Dilthey'ın estetik deneyime ilişkin betimlemesinde örneklenir. Dilthey'a göre, bir sanat yapıtıyla karşı karşıya gelmek (ya da aslında tarihsel bilgiye ulaşmak), somut gündelik

* Türkçesi: Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım. 2011.

yaşantımızda içine gömüldüğümüzden farklı varoluş biçimlerini ve yaşam tarzlarını imgelemde deneyimlemektir. Yaşlandıkça hepimiz herhangi bir konuda uzmanlaşarak ve kendimizi belirli bir tanış, ilgi ve bilgi çevresiyle sınırlayarak yaşam ufuklarımızı daraltıyoruz. Estetik deneyim, bizi başka olanaklı dünyalara götürmekte ve içinde yaşamak zorunda olduğumuz 'gerçek' dünyanın olumsallığını ve göreliliğini kavramamızı sağlamaktadır.

İletişimin yaygınlaştığı ve kültürlerin çoğullaştığı bir toplumda imgelemlerimizde başka dünyalarla ve yaşam biçimleriyle karşılaşma olanağı belki de Dilthey için olduğundan daha azdır. 'Başka' varoluş olanakları, 'lehçeler'in çokluğunda ve kapıları insanbilim ile budunbilim tarafından açılan farklı kültürel evrenlerde tam da gözlerimizin önünde gerçekleşiyor. Bu çoğulcu dünyada yaşamak, özgürlüğü aidiyet ile yönelimsizlik arasında sürekli bir salınma olarak deneyimlemek anlamına geliyor.

Böyle bir özgürlük sorunludur. Bu özgürlük, kitle iletişim araçlarının bir eseri olduğundan güvence altına alınamaz ve hâlâ onaylanması, uğruna mücadele verilmesi gereken bir olanak olarak durmaktadır (kitle iletişim araçları her zaman ve her yerde "Büyük Birader"in ya da kalıplaşmış sıradanlığın sesi, anlamın geçersiz kılınması... olabilir). Dahası özgürlüğün çehresine ilişkin halen daha açık seçik bir düşünceye sahip değiliz ve dolayısıyla da salınmayı bir özgürlük olarak görmekte zorluk çekiyoruz. Bizler güven veren ama insanın elini kolunu da bağlayan ufukların kapanışına* hâlâ bireysel

* kapanış: değişik düşün ya da sanat alanlarında üretilmiş yapıtlardan, bitmişlik, sonlanmışlık, tamamlanmışlık, belli bir çözüme kavuşturulmuşluk duygusu yaratanların en belirgin özelliğini anlatmak amacıyla başvurulan yazın felsefesi terimi. Daha ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

ve toplu olarak derinlere kök salmış bir nostalji duyuyoruz. Nietzsche ile Heidegger gibi nihilist felsefeciler (ve ayrıca Dewey ile Wittgenstein gibi pragmacılar), varlığın zorunlu olarak dengeli, sabit ve sürekli olanla örtüşmesi gerekmediğini, aksine olayla, uzlaşmayla, diyalog ve yorumla uyuştuğunu tanıtlarken, bize postmodern dünyada salınma deneyimini (belki de en sonunda) insan olmanın yeni bir yolu için bir fırsat olarak nasıl düşünebileceğimizi göstermeye çalışıyorlar.

II

İnsanbilimleri ve İletişim Toplumu

İnsanbilimleri ile iletişim toplumu –enformasyon alışverişindeki yoğunlaşmanın ve "olay"ı (televizyon aracılığıyla) "haber başlıkları"yla bir tutma eğiliminin ıraladığı günümüz toplumu– arasındaki ilişki genelde kabul edilenden daha yakın ve daha canlıdır. Aslında, eğer bilimler –modern deneysel ve "teknik" biçimlerinde– genelde daha önceden kurulmuş ve düzenlenmiş bir "gerçekliği" açıklamak yerine nesnelerini (doğal verinin güdümlenmesi olarak) *kuruyorlar*sa, bu özellikle insanbilimleri için doğrudur. İnsanbilimleri, basitçe 'dışsal' ve değişmeyen bir görüngüyü, demem o ki, insanlığı ve onun kurumlarını ele almanın yeni bir yolu değildir. Aksine insanbilimlerinin yöntemleri ve bilişsel ülküsü, bireysel ve ortak yaşamdaki değişimler ile doğrudan modern iletişim biçimlerince şekillendirilen bir tür toplumsal varoluş tarafından olanaklı kılınmıştır. Toplumbilimin, bir ortak davranış bilimi, kestirimi ya da ortak davranıştaki farklılıkların bir tipolojisi olma olanağı, (belirli bir iletişim biçimini önceden varsayan) gerekli enformasyonu toplama yeteneğimize bağlıdır. Gelgelelim, her şey bir yana, öncelikle ortak davranış benzeri bir şeye yerleşiklik kazandırılmış olması gerekir ki, bu da ancak belirli bir toplumsal iletişim düzeyine ulaşılmışsa gerçekleşebilir. İnsanbilimsel bilgi, özellikle farklı uygarlıklarla ve insan gruplarıyla ilişki kurma olanağına bağlıdır. Bu ilişkiyse seyahat ve modern çağın keşifleri aracılığıyla yalnızca belirli bir anlamda gerçekleşir. Toplumbilime ve modern toplumsal değişim bağlamına döndüğümüzde, (Aristoteles'in *Politika**

* Türkçesi: Çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

[Politics] adlı yapıtında bulduğumuz türden) bir siyasi rejimler kataloğundan ve karşılaştırmasından başka bir toplum tanımının, 'toplum'a benzer bir şeyin, yani Hegel'in Devletten ve iktidarın resmî siyasi örgütlenişinden ayrı olarak sivil toplum diye adlandırdığı şeyin kuruluşunu önceleyeceği düşünülemezdi bile. Kabul edilmeli ki, sivil toplumun Devletten ayrı doğması ve gelişmesi ile iletişim görüngüsü ve modern teknoloji tarafından olanaklı kılınan yeni enformasyon araçları arasındaki ilişki doğrudan görülebilir türden değildir. Bununla birlikte, kamuoyunun ve genel bir kamusal alan düşüncesinin, sivil toplumun Devletten ayrı bir alan olarak evrilmesinde temel bir rol oynadıkları gösterilebilir –örneğin, Habermas'ın bu konuya ilişkin yapıtına bakınız.[1] Kuşkusuz, bu rol, enformasyon düzenekleri ve toplumsal iletişimle bağlantılıdır.

Tartışmamıza –çok daha dikkatli bir çözümleme gerektirse de– (hepsi de aslında modernlikte ortaya çıkan) toplumbilim ve insanbilimden ruhbilime uzanan sözde (çağdaş kültürde genelde olduğu gibi burada da sınırları ve alanı kesin olmayan bir terim olan) insanbilimleri ile modern toplumun bir iletişim toplumu olarak kurulmasının birbirlerini karşılıklı belirlediklerini söyleyerek başlayabiliriz. İnsanbilimleri, iletişimin yaygınlaştığı toplumun gelişmesini hem izler hem de bu topluma ön ayak olur. Kesinlikle, çağdaş kültürde başlangıçta şeffaf olmalarından ötürü, ne insanbilimlerinin ne de iletişim toplumunun eksiksiz ve kapsamlı bir tanımını vermek olanaklıdır. Yine de genelde insanbilimlerinin Kant'ın pragmatik insanbilim diye adlandırdığı şeyi oluşturan (ya da sözgelimi ruhbilim gibi bunu yapmaya eğilimli olan) bilgi dallarını kap-

1 *Krş.*: J. Habermas, *Strukturwandel der Offentlichkeit*, Neuwied: Luchterhand Verlag, 1962. [Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 1997.]

sadığı kabul edilir. İnsanbilimleri, kendisine hareket noktası olarak insanlığın doğası gereği olduğu şeyi değil, aksine insanlığın kendisinin oluşturduğu şeyleri, yani onun kurumlarını, kültürünü ve simgesel biçimlerini alarak, "kesin"/"elle tutulur" bir insanlık tanımı verir. Bu tanım aşkın-felsefi bir insanlık tanımının karşıtıdır. Kabul edilmeli ki, böylesi bir insanbilimleri tanımı, özellikle Arnold Gehlen'in insanbilimiyle bağlantılı birçok sorunu çözümlenmemiş olarak bırakır. Gelgelelim bizi burada ilgilendiren şey, bilgikuramsal açıdan eksiksiz ve kapsamlı bir insanbilimleri tanımından daha çok, (tam sınırları nereden geçiyor olursa olsun) bu bilimlerin sunduğu bilgiler ile iletişimin yaygınlaştığı toplum arasındaki ilişkidir. Eğer insanbilimleri insanlığın kültürde ve toplumda kendi başına oluşturduğu şeylerin "kesin" tanımını veren bilimlerdir yollu genel varsayıma yakından bakacak olursak, bu türden bir tanımlama düşüncesinin kendisinin, temelde insan görüngüsünün "elle tutulurluğunun" –karşılaştırmalı çözümleme aracılığıyla– ortaya konması koşuluna bağlı olduğunu görebiliriz. Bu, en açık biçimde modern toplumun iletişimsel boyutlarının gelişim sürecinde ortaya çıkar.

Yine de, iletişim toplumu üzerine konuşmak, böyle bir toplum ile insanbilimleri arasındaki ilişki üzerine ilk varsayımımızı karmaşıklaştıran ve bu varsayımın kapsamını genişleten daha ileri bir varsayımı gerektirmektedir. İletişimsel görüngünün yoğunlaşması ve gerçekleşir gerçekleşmez dünyanın (ya da McLuhan'ın "küresel köy"ünün) etrafını büyük bir hızla dolaşan haberler aracılığıyla giderek ön plana çıkan enformasyon dolaşımı, yalnızca modernleşmenin çeşitli boyutlarından biri değildir, bir biçimde bu sürecin merkezi ve gerçek anlamıdır. Bu varsayım, McLuhan'ın bir toplum hizmetindeki teknolojilere bakılarak tanımlanabilir yollu kuramını açık bir biçimde anımsatır. McLuhan'ın kuramında tek-

noloji genel anlamda değil, iletişim teknolojilerini belirtmek için kullanılır. Bu nedenledir ki 'Gutenberg Galaksisi' üzerine konuşurken yalnızca modern ve çağdaş toplumların –vazgeçilmez olsa da– tek bir boyutuna değil, aksine bu iki toplum türünün temel ayırt edici özelliğine dikkat çekiyoruz. Teknik uygarlıktan Heidegger'in *Ge-stell* (çatı/çerçeveleme)* kavramının dolaylı olarak dile getirdiği en geniş ve en 'varlıkbilgisel' anlamıyla söz ettiğimizde, teknik uygarlığın yalnızca insanın doğayla ilişkisine aracılık eden ve doğaya özgü güçlerin düşünülebilen her yoldan kullanılmasını olanaklı kılarak insanın varoluşunu kolaylaştıran bütün teknik aygıtların toplamı anlamına gelmediğini görmek zorundayız. Her ne kadar bu teknoloji tanımı genelde bütün çağlar için geçerli olsa da, günümüzde fazlasıyla genelleyici ve yüzeysel bir görüntü çizmektedir. Yaşadığımız dünyayı biçimlendiren teknoloji, aslında bize dışsal doğayı "egemenlik altına almanın" araçlarını sağlayan, sözcüğün geleneksel anlamında makinelerden oluşur. Ama günümüzde teknoloji, öncelikle ve temel olarak enformasyon toplayan ve aktaran sistemler tarafından tanımlanmaktadır. Bu durum, gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler arasındaki uçurumun aslında bu ülkelerdeki enformasyon teknolojilerinin düzeyi arasındaki bir uçurum olduğunun yavaş yavaş açığa çıkmasıyla giderek daha gözle görülür hale gelmektedir. Sonuç olarak, Heidegger modernliği "dünya-resim çağı"na[2] ["dünyanın resme dönüştüğü çağ"a –Çev. n.] göndermede bulanarak tanımlarken ne bir eğretileme kullanır ne de modern düşünmenin temelini oluşturan teknik-bilimsel

---

* Heidegger'in *Ge-stell* (çatı) kavramı için –özellikle s. 25 ve sonrası olmak üzere– *bkz.* Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Çev. Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.

2 M. Heidegger, "The age of the world-picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Çev. W. Lovitt, New York: Harper&Row, 1977, s. 115-154.

karmaşıklığın tek bir özelliğini seçip ayırır. Aksine Heidegger, modernliği dünyanın, değer dizgeleri ve öznel bakış açıları olarak *Weltanschauungen*'e, yani olanaklı bir "dünyagörüşleri ruhbilimi"nin nesnelerine değil, imgelere indirgendiği –ya da imgeler olarak kurulduğu– bir çağ olarak tanımlar. Ama bu imgeler, bilimin inşa ettiği ve doğruladığı imgelerdir. Hem deneylerin güdümlenmesi hem de sonuçların deney tekniklerine uygulanması sürecinde biçimlenen bu imgeler, enformasyon bilimi ve teknolojisinde en yüksek noktaya ulaşır (Heidegger bu noktayı pek açıklamamıştır).

Dolayısıyla, modern toplumun, özünde iletişim ve toplumbilimleri toplumu olduğunu söylemek, doğabilimlerinin ve bu bilimlerin toplumun yapısının belirlenmesinde söz sahibi yaptıkları teknolojinin öneminin parantez içine alındığı anlamına gelmez. Bu sav, daha çok şu anlamlara gelmektedir: a) teknolojinin içinde hareket ettiği "anlam", doğanın mekanik bir biçimde egemenlik altına alınmasından daha çok enformasyonun kendine özgü gelişmesine ve dünyanın "imgeler" olarak kurulmasına bağlıdır; b) bu toplum yalnızca teknolojinin en yüksek noktasına ulaştığı bir toplum değildir, aynı zamanda –iyeliğin her iki anlamıyla– özünde bir insanbilimleri toplumudur. Bu toplum, bir yandan insanbilimleri tarafından uygun çalışma nesnesi olarak görülüp inşa edilirken, bir yandan da kendisini bu bilimler aracılığıyla ifade etmesiyle ayırt edilmektedir.

Bu varsayımlar dizisi kanıtlanamasalar bile, pekiştirilebilir. Bu pekiştirme işlemi, eldeki varsayımların enformasyon teknolojilerinin geç sanayi toplumundaki merkezî önemini, yani "kitle iletişim araçlarının aracı" olarak rollerini, teknolojik karmaşıklığın "dümenci"sinin ya da "güdümleyici"sinin konumunu, bu karmaşıklığın yönelimini ve olası gelişim yönünü anlamanın bir yolunu sağladıkları gösterilerek yapılabilir.

Teknolojik dünyanın bütünsel bir biçimde bir toplumbilimleri ve enformasyon teknolojisi dünyası olarak betimlenmesi, kapsayıcı bir varsayım olarak, çağdaş dünyanın 'çağdaşlığını' tanımlamamıza yardımcı da olabilir. Öne sürmüş olduğumuz bu görüşe göre, çağdaş dünya sıradan "zamandizinsel" yakınlık ölçütü (zamansal olarak bize en yakın olan çağdaştır) temelinde çağdaş diye adlandırılmamakta; aksine tarihin eşzamanlılık düzeyine indirgenme gizilgücünün canlı televizyon haber bültenleri gibi teknolojiler aracılığıyla her zamankinden daha çok gerçek hale geldiği bir dünya olduğu için kendisine çağdaş denilmektedir.

Bu çağdaşlık tanımı, kuşkusuz tarih anlayışının kökten yenilenmesini gerektirir. Yine de, bu varsayımla bağlantılı bir başka düşüncenin de inandırıcı olabileceğini görmek için bu varsayımın en aşırı ve şaşırtıcı sonuçlarına kadar izlenmesi gerekmiyor: Bu varsayımın ışığında modernliğin toplumsal ülkülerinin her durumda mutlak *öz-şeffaflık* ütopyasınca betimlendiği öne sürülebilir. Daha önce değilse bile, Aydınlanma'dan itibaren insanlığa ait gerçekliği oluşturan öğelerin –kurumların, kültürün, ruhbilimin ve ahlakın– bilimsel çözümlemeye tabi tutulmasının, yalnızca bilgi kaynaklarının izini sürmeye ve bilimsel yöntemi yeni araştırma alanlarına yaygınlaştırmaya yönelik bilgikuramsal bir izlence olmadığı çok açık hale gelmiştir. Bu, ancak toplumun kökten dönüştürülmesi ülküsüyle bağlantılı olarak anlaşılabilecek devrimci bir karardır. Bu, insanlığa ve onun kurumlarına ilişkin bilgiyi, bunların daha etkin bir biçimde yenilenmesine yönelik bir araç olarak düşünmemiz gerektiğini söylemek değildir. Aydınlanma, özgürleşimin bir evresi ya da başlangıcı değildir; daha çok onun gerçek özüdür. İnsanbilimleri toplumunda insan, en sonunda kesin, geçerli ve doğrulanabilir bilimsel bilginin nesnesi haline gelmiştir. Aydınlanma'nın özgürleşim izlencesinin hoşgörü ve ifade

özgürlüğü gibi niteliklere atfettiği önem, basitçe ya da hatta ilkece bu niteliklerin çok daha genel bir özgürlük talebinin parçaları olmalarından kaynaklanmaz. Bu güdü daha çok, özgür bir toplumun insanlığın "kamusal alan"da, yani dogmacılık, önyargılar ve boş inançlarca bulandırılmamış kamuoyu, açık tartışma vb.'nden oluşan bir kamusal alanda öz-farkındalığa ulaşabildiği toplum olduğunun bilinçli farkındalığında yatmaktadır. İnsanlığa ilişkin bilginin 'kesin' bir yoldan geliştirilmesi çağrısında somut ifadesini bulan olgucu 'bilimcilik', toplumsal ve ahlaki konulara uygulanması bu bilgi dallarını daha büyük bir kesinlik ve verimlilikle donatan doğabilimlerinin yöntembilgisine basmakalıp bir biçimde aşırı değer verilmesine indirgenemez. Aksine, olgucu bilimcilik, en azından Comte'un gözünden bakıldığında, ancak Hegelci Mutlak Tinin 'gerçekleştirilmesi' izlencesiyle ve usun tam öz-şeffaflığıyla karşılaştırılarak anlaşılabilir.

Toplumsal iletişimin ve insanbilimlerinin, özgürleşim izlencesine yalnızca araçsal yaklaşmadıklarını, aynı zamanda bir biçimde onun gerçek amacıyla ve tözüyle de ilgilendiklerini savunan öz-şeffaflık ülküsü, günümüz toplum kuramında yaygın bir görüştür. Jürgen Habermas ve Karl Otto Apel gibi yazarlar düşünceleriyle bu ülkünün örneklerini sunmaktadır. Bu yazarların her biri, farklı biçimlerde eleştirel Marxçılığın, yorumbilgisinin ve dil felsefesinin kalıtının içinde yer alırlar. Öte yandan, bu yazarlar her şeyden önce belirli bir ruhçözümleme yorumuyla birlikte Yeni Kantçılıktan derinden etkilenmişlerdir. Örneğin, Apel bütün toplum ve ahlak görüsünü (Kantçı koşulsuz buyruk yerine) –Peirce'a kadar geriye giden ve onun çeşitli dil oyunlarımızı olanaklı kılan bir üst-kural işlevini verdiği bir formülleştirme olan– "sınırsız iletişim toplumu" ülküsü çevresinde inşa eder.[3] Wittgenstein'ın ünlü "hiç

3 *Krş.* O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 cilt, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973.

kimse bir dil oyununu kendi başına oynayamaz" yollu özdeyişini anımsatan Apel, dilin her kullanımında ve dolayısıyla her düşünce ediminde dilbilgisi kurallarına uyma sorumluluğunun örtük ve kaçınılmaz bir üstlenilişini görür. Dahası bu sorumluluk, konuşmacıları karşılarında kurallara saygı göstermekle sorumlu oldukları gerçek ya da potansiyel eşlere karşı yükümlü kılar. Bu, kişinin yalnızca kendisi için oluşturduğu dillerle bütünüyle kişisel oyunlar oynadığında bile geçerlidir; çünkü bu durumda, kuralları bulan konuşmacı ile farklı bir zamanda bu kuralları uygulayan ve potansiyel eşler karşısında bunlara istisnasız uyma sorumluluğunu üstlenen konuşmacı özdeş değildir. Gelgelelim bu, her dil ediminin, –dil oyununu oynamasının herhangi bir anlamı olacaksa– öznenin yardımcı olamasa da kendisine tanıdığı hakların aynısını tanıdığı ülküsel bir konuşmacılar topluluğu ufkunda gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, dilin doğruluğa uygun olması yönünde bir tür içsel koşul söz konusudur. Bu koşul, sonuçta iletişimin eksiksiz şeffaflığının önündeki her engelin, özellikle de (tıpkı ahlaki buyrukları dinlememe durumlarında olduğu gibi kurallara aykırı davrandıklarını kabul edemeyen özneler tarafından) bile isteye konulanların ve aynı zamanda iletişimi gerçekten anlaşılmaz, kusurlu kılan çeşitli türden toplumsal, ideolojik ve ruhbilimsel engelin ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. İşte bu noktada Peirce'ın 'mantıksal sosyalizm' diye adlandırdığı şeyin genişletilmesi ve kökten-cileştirilmesi şansına sahibiz. Mantıksal sosyalizm ifadesi, bu söylemin temelinde yatan düzgükoyucu (normatif) ülküye epeyce ışık tutmaktadır: Bilgide kusursuz şeffaflık ve toplumun –önyargısız ya da en azından olguların nesnel bir şekilde ölçülebilmesi adına önyargılardan uzak durabilen laboratuvardaki bilim insanına benzeyen– bir tür bilimsel 'özne'ye dönüştürülmesi ülküsü. Ayrıca Apel'e bakılırsa, insan ya da toplumbilimleri mantıksal bir sosyalizmin gerçekleştirilme-

sinde belirleyici uğraktır. Aslında, insan ve toplumbilimleri hem idealizmin hem de maddeci belirlenimciliğin sınırlarını aşan bir toplumsal kendilik bilinci olanağının "elle tutulur" (*positive*) koşullarıdır. Bu iki uğrağın diyalektiği, bireşimleri ve aşılmaları göz önüne alındığında, kesinlikle

> bilimin aşkın öznesini oluşturan iletişim topluluğu, aynı zamanda terimin en geniş anlamıyla toplumbilimleri alanında bilimin nesnesi haline geldiği anda işlemeye başlar. Bir yandan bilimin doğruluğuna ilişkin olanaklı oydaşımın (uzlaşmanın) öznesinin ötedünyaya yönelik 'genel bir bilinç' değil, gerçek-tarihsel toplum olduğu artık aleni hale gelirken; diğer yandan bu gerçek-tarihsel toplum ancak toplumbilimler de dahil olmak üzere bilimin asıl öznesi olarak ele alınırsa ve onun tarihsel gerçekliği –her durumda toplumda sınırlandırılmamış iletişim topluluğunu gerçekleştirme ülküsünü gözden kaçırmaksızın– deneysel ve eleştirel-düzgüsel bir yordamla yeniden inşa edilirse layıkıyla kavranabilir.[4]

"Topluluk" terimi, Peirce'ın bir izleğini sürdürmenin yanı sıra daha canlı ve daha doğrudan bir iletişimi çağrıştırır ve biz onun alana girmesinin "iletişim toplumu" ifadesini türsel bir tanımdan düzgüsel bir ülküye dönüştürdüğünü görmeye başlayabiliriz. Terim bu dönüştürmede, Apel'in benimsediği yönelimlerden birini, yani yaygın romantik ülkünün çağdaş iletişim kuramlarında çoğunlukla başat durumda olan bir türü doğrultusundaki yönelimi ön plana çıkarır.[5] Mantıksal sosyalizm topluluğunun hayata geçirildiği sınırlandırılmamış iletişim toplumu, şeffaf bir toplumdur. Bu toplum, gevşek bir biçimde belirli bir ruhçözümleme ülküsü model alınarak

4 *Age*, c. 2, s. 225.

5 *Krş.* G. Vattimo, 'L'ermeneutica e il modello della communità', der. U. Curi, *La communicazione umana* içinde, Milano: Angeli, 1985.

oluşturulan bir süreç aracılığıyla engelleri ve bulanıklığı ortadan kaldırarak çatışma güdülerini köktenci bir yaklaşımla azaltmayı başarır.

Apel'in savları, yalnızca insanbilimlerine düzgüsel (normatif) bir ülkü olarak benimsenen iletişim toplumunun gerçekleştirilmesinde temel bir rol verdikleri için değil, ayrıca bu ülkünün temelindeki şeyi, yani toplumun gizil tam öz-şeffaflığını kuşkuya yer bırakmayacak biçimde açıkladıkları için de önemlidir. Böyle bir toplum, Hegel için katıksız bir ideolojik hayal olarak kalan tinin mutlaklığını, –genel olarak konuşursak, (şimdiye kadar zorunlu olarak aşkın kalan) baskıcı olanlar da dahil olmak üzere– bütün içerimleriyle birlikte metafizik özlerin bildik 'Platoncu' aşkınlığı tarafından somut gerçeklikle ilişkilendirilen 'ülküsel' mutlaklığı bir anlamda gerçekleştiren kendi üzerine düşünen bir bilginin özne-nesnesi olacaktır. Bu öz-şeffaflık ülküsünün çağdaş kültür için ne denli önemli olduğunu, Sartre'ın kapsamlı diyalektik us araştırmasının kavramsal yapısı da onaylar. Buradaki sorun, kesinlikle, toplumun bütün üyelerinin katılabilmesi için toplumun kendisine ilişkin bilgisini yabancılaşmamış biçimler içerisinde oluşturmanın somut araçlarını ayırt etme sorunudur. Habermas ve Apel, toplumbilimlerinin özgürleşime yönelik içerimleri üstüne düşünürken, Sartre doğal olarak devrim üzerine düşünür. Buna karşılık, hepsi de öz-şeffaflık ülküsünü paylaşır.

Peki ama günümüzde altı çizilen toplumbilimleri ile iletişim toplumu çakışması, bu öz-şeffaflık ülküsü doğrultusunda mıdır? En sonunda, Sartre'ın *Yöntem Araştırmaları* (Search for a Method) adlı yapıtında dediği gibi, tarihin anlamının onu somutlaştıranlara çözüneceği bir dünya oluşturacak konumda mıyız?[6] Böyle bir olanak aslında ulaşılır gibi görünüyor.

6 *Krş.* J.-P. Sartre, *Search for a Method*, 1960, Çev. H. Barnes, New York: Random House, s. 76-77. [Türkçesi: *Yöntem Araştırmaları*, Çev. S. R. Kırkoğlu, İstanbul: Kabalcı, 1998.]

Ancak bunun için kitle iletişim araçlarının ideolojiler, çıkar çevreleri ve benzerlerince koşullandırılmalarını –toplumun kendisine ilişkin bilgisinin toplumun bütün üyelerine aktarılması yoluyla– engellemeleri ve kesin bilginin eleştirel ölçütüne uyarak, toplumun artık insanbilimlerinin inşa edebildiği 'bilimsel' imgesini yayarak bir şekilde toplumbilimlerinin "araçları" haline gelmeleri gerekmektedir.

Mevcut ortamın düzgüsel (normatif) bir öz-şeffaflık ülküsü arayışına uygun olup olmadığına bakacak olursak, çelişkili olgu dizileriyle karşılaşırız: sözgelimi çağdaş tarihçilerin karşılaştıkları aynı türden olgularla. Nicola Tranfaglia'nın yazdığı gibi:

> çelişkili bir biçimde, iletişimdeki büyük gelişmeler ve siyasalın yanı sıra kültürel enformasyon alışverişi, dünya çapında bir tarih tasarısını gerçekten nasıl olanaklı kıldıysa, Avrupa'nın inişe geçmesi ve binlerce başka tarih merkezinin ortaya çıkması da bu olanağı aynı ölçüde geçersiz kıldı, Batılı ve Avrupalı tarihyazıcılığını dünya anlayışında çok büyük bir değişiklik yapma zorunluluğuyla yüzleşmeye zorladı.[7]

İnsanbilimlerinin güçlü gelişimi ve toplumsal iletişimin yoğunlaşması, genelde toplumun öz-şeffaflığında bir gelişme yaratmış gibi görünmüyor. Aslında tam aksi bir etkide bulunmuş gibi görünüyor. Bu basitçe, –19. yüzyıl *Zivilisations-Kritik*'inin (Uygarlık Eleştirisi'nin) ayak izlerini eleştirmeksizin takip eden eleştirel toplumbilimin çoğu zaman öne sürer göründüğü gibi– iktidarları destekleme yönünde içsel bir eğilimi olan teknolojik yeniliğin kaçınılmaz bir biçimde ideolojinin propagandasının, reklamının, korunmasının ve

7 N. Tranfaglia (der.), *Il mondo contemporaneo*, 10. Cilt'te 2. Bölüm'ün Girişi, Floransa: La Nuova Italia, 1983.

pekiştirilmesinin kölesi olması mıdır? Yine de, evrensel bir tarih inşa eden çağdaş tarihçilerin karşı karşıya kaldıkları bu olanaksızlık, esasında bu tür sınırlamalardan oldukça başka türden nedenlere bağlı gibi görünüyor; tarih merkezlerinin, yani enformasyonun toplandığı, birleştirildiği ve aktarıldığı yerlerin artmasıyla ilişkili bir tür entropi söz konusu burada. Bu bakış açısından, dünya tarihi düşüncesinin, aslında daima olan biten şeyin, yani insanlığa ait olaylar dizisinin bir tek bakış açısına indirgenmesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu indirgeme ister sınıf temelli ister sömürgeci isterse benzeri türden olsun her durumda bir tahakküm girişimidir. Bu türden bir girişim, büyük bir olasılıkla toplumun öz-şeffaflığı ülküsü için de geçerlidir. Her ne kadar bu indirgeme yalnızca merkezden bir öznenin bakış açısından geçerli olsa da, böyle bir özne, gerçekleşmesini 'olanaklı' kılması gereken teknolojideki her bir gelişmeyle birlikte her zamankinden daha çok tasavvur edilemez hale gelmektedir. Belki de bu çağdaş toplumun Hegelcilik, *Aufklärung* (Aydınlanma) ya da Heidegger'in metafizik diye adlandırdığı şey için ayırdığı yazgıdır. Toplumun öz-şeffaflığı, bütünüyle teknik olan bir bakış açısından olanaklı hale gelirken, bu öz-şeffaflığın, Adorno'nun toplumbilimsel eleştirisinin kanıtladığı gibi, bir özgürleşim değil, bir tahakküm ülküsü olduğu gösterilmektedir. Aynı zamanda iletişim sisteminin kendi içinde öz-şeffaflığın gerçekleşmesini ilkece olanaksız kılan düzenekler ("yeni tarih merkezlerinin doğuşu") gelişmektedir –ve Adorno bunu gözden kaçırmıştır.

20. yüzyıl kültüründe böylesine ağırlıklı yeri olan insanbilimlerinin "bilimsel" güvenirliğine ilişkin tartışmanın, bu varsayımın ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanıyorum. Bildiğimiz gibi, insanbilimlerinin ilk kez kendi özgül çehresini tanımladığı bu tartışmanın kökenleri (Windelband'ın ortaya koyduğu) nomotetik (*nomothetic*) do-

ğabilimleri ile ideografik (*ideographic*) insanbilimleri arasındaki (ya da Dilthey'ın doğabilimlerindeki nedensel açıklama ile insanbilimlerindeki "kavrama" arasında yaptığı) ayrım tarafından şekillenmiştir. Bu karşıtlık, en başından beri doyurucu değildi ve son on yıllara kadar hiç bu denli göze batmamıştı. Bunun nedeni, yalnızca insanbilimlerinin neredeyse bütünüyle sezgi ve duygu paylaşımına dayalı anlamanın ellerine bırakılamaması değildir; her şeyden önce doğabilimlerinin kendilerinin, sözde "yansız" nedensel açıklama modelini de içererek son biçimini alan tarihsel-kültürel örnekçeler tarafından belirlendiğinin açık hale gelmesidir. Şeyler doğabilimlerine kalırken, insanbilimleri kuşkusuz tarih içi karakteri insanbilimlerince benimsenen yoruma dayalı modelleri örneklendiren –Weberci ideal-tipe dayalı olandan Cassirer'in (Wölfflin tarafından tekrar ele alınan) tarihsel-düzgüsel yordama duyduğu güvene[8] ve Popper'in 'sıfır-model'ine[9] uzanan– bilişsel taslaklarca yapılandırılır. Bu tarih içi karakter, insanbilimlerinin kendilerini bütünüyle düşünümsel (reflektif) olarak ele almalarını, yani gerçekliği yorumsal tasarılardan bağımsız yansıtabileceklerini görmelerini engeller. Yorumsal tasarıların kendileri tarihseldir ve dolayısıyla da nesnel olarak bilinmesi gereken şey için ne yenilikçi ne de kusursuz bir ayna işlevi görür. Ama hepsi bu değildir. Bu yorumbilgisel durum değerlendirmesi, bir bakıma insanbilimlerini, öz-şeffaflık ülküsünün daha önce anılan evrensel tarihinkinden daha az tarihsel, sınırlı ve en nihayetinde ideolojik olmayan niteliğini kabul etmeye yöneltmiştir. Apel'in ve Habermas'ın sınırlandırılmamış iletişim topluluğu ülküsü,

8 Örneğin, E. Cassirer, *The Logic of the Humanities*, 1942, Çev. C. Smith Howe, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961.

9 K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (1944-1945), Londra: Ark, 1986. [Türkçesi: *Tarihsiciliğin Sefaleti*, Çev. C. Aksoy, İstanbul: Plato, 2007.]

kesinlikle Peirce'ın mantıksal sosyalizmden söz ederken göndermede bulunduğu araştırmacılar ve bilim insanları topluluğu örnek alınarak oluşturulmuştur. Ama özgürleşmiş insan öznesi ve en nihayetinde toplum, nesnelliği ve yansızlığı en temelde teknolojik çıkar tarafından talep edilen ve doğayı gizil bir tahakküm alanı olarak seçilip ayrıldığı ölçüde bir nesne olarak kavrayan laboratuvarındaki bilim insanı ülküsü örnek alınarak –böylece günümüzde yaygm bir eleştiri kıskacında olan bir dizi ülkü, beklenti ve itki benimsenerek– mantıken oluşturulabilir ımi?

İnsanbilimleri toplumu ve iletişimin yaygınlaştığı toplum, öz-şeffaflık yerine genel olarak 'dünyanın fabllaştırılması' diye adlandırılabilecek şeye doğru ilerlemektedir. Medyadan ve insanbilimlerinden aldığımız dünya imgeleri, farklı düzeylerde olsalar da, her şeye rağmen yalnızca 'verili' bir 'gerçekliğin' farklı yorumları değildir, hatta aksine bunlar dünyanın gerçek nesnelliğini oluşturmaktadır. 'Gerçek dünya sonunda bir fabl haline geldi' diye de yazmış olan Nietzsche'nin sözcükleriyle: 'Gerçekler değil, yalnızca yorumlar vardır'.[10]

Kabul edilmeli ki, 'bütünlüklü bir gerçeklik' dünyasını naif deneysel idealizmin yinelenmesinin bir türüne kapılarak tamamen ve kolayca yadsımanın bir anlamı yok. 'Dünyanın gerçekliği' diye adlandırdığımız şeyin 'fabllaştırmalar' çokluğu için 'bağlam' olduğunu kabul etmek daha anlamlıdır – işte insanbilimlerinin görevi ve önemi kesinlikle dünyanın bu terimlerle konulaştırılmasında yatmaktadır.

Bugün insanbilimlerinin oldukça önemli bir bölümünü oluşturan *yöntembilgisel* tartışma, bu anlamda bazen boş gibi

10 *Putların Alacakaranlığı*'nda (*Twilight of the Idols*, Çev. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin Books, 1968) bir bölümün başlığı. [Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, Çev. M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.]

gözükebilirse de, yalnızca araçsal ve hazırlık niteliğinde değildir; aynı zamanda bu bilimlerin merkezî ve temel bir uğrağını da temsil etmektedir. En azından insanbilimlerini özgün 'fablımsı' niteliklerinin farkında olan 'fabllara' dönüştürerek onların dogmatiklikten kurtarılmalarına yardımcı olmaktadır. Tarihçilerin ve toplumbilimcilerin tartışmalarında anlatı nosyonu aracılığıyla yararlanılan bu yeni fırsat ve tarihyazımının 'retorik' ve anlatıbilime özgü modellerinin araştırılması, –bütünüyle göreci bir kuşkuculuk adına değil, dünyanın sunduğu deneyimi ideolojinin daha az gölgelediği bir açıklık adına– şeffaflık söylenini eleştirel bir biçimde bertaraf eden insanbilimlerine ait bir bilgi biçiminin oluşturduğu resmin büyük parçasıdır. O halde dünya, simgesel dizgelerin üretildiği yer olarak yanlı (ama daima yalnızca yanlı) "nesnel" bilginin o denli çok nesnesi değildir. Simgesel dizgeler "tarihsel" oldukları ölçüde kesinlikle söylenlerden farklıdır, yani konumlandırıldıkları koordinat sistemlerine eleştirel bir mesafede duran ve onların farkında olan anlatılardır. Simgesel dizgeler kendilerinin ne olduklarını bilir, kendilerini açıkça "sahip olan-olan" olarak sunar ve asla kendilerine "doğa" süsü vermez.

Düşünce, burada özel bir anlamda göndermede bulunulsa da, dünyanın fabllaştırıldığını onayladığında onun eleştirel statüsünün ne olacağı sorusu doğal olarak öncelikli bir mesele haline gelir. Halihazırda çok az açık gönderme noktası bulunmaktadır. Her şeyden önce, insanbilimlerindeki bilginin ve medya-laştırılmış iletişim dünyasının olanaklı "hakikati"nin betimlenip eleştirel olarak değerlendirilebildiği düşünme yordamı, "yorumbilgisel" düşünme yordamıdır. Yorumbilgisel düşünme yordamı, hakikati söylenenin birtakım söylensel durumlara uygunluğu olarak değil, süreklilik, "uyuşma" ve metinler arası diyalog olarak araştırır. Bu düşünme yordamı,

kendisinin özel bir simgeler dizgesi ya da belirli bir 'anlatı' tarafından yönetilmesine ne denli az izin verirse o denli kesin olur. Bu bakımdan, 'yorumbilgisi' terimi, (Nietzsche'nin ifadelerinden birini daha kullanırsak) 'kuşku okulu'na göndermesini korumaktadır. Eğer (bundan böyle?) ideolojinin yalanlarını ortaya çıkardığımız ve nihai sarsılmaz temele darbe indirdiğimiz iddiasında bulunamıyorsak da, hâlâ "hikâyelerin" çokluğunu vurgulayabilir ve bu çokluğu hem monolog türündeki hikâyelerin kısırlığından hem de dogmatik söylen dizgelerinden kurtulmak için kullanabiliriz.

Kitle iletişim araçları ve insanbilimleri birliğinin şimdilerde bizi sürüklediği öz-şeffaflık, çoğulculuğun, kültürümüzün düzeneklerinin ve içsel dokusunun açığa vurulmasından başka bir şey değilmiş gibi görünüyor. Kitle iletişim araçları-insanbilimleri birlikteliği, en iyi haliyle bile, ancak bizi söyleninkinden daha az tekanlamlı, daha az kesin ve dolayısıyla aynı zamanda daha az güven verici bir dünyaya yerleştirdiği ölçüde özgürleştiricidir. Bu dünya, Nietzsche'nin *Übermensch* figürünü, üstinsanı, nevrozsuz yaşayabilen yeni insan özneyi icat ettiği; felsefenin artık hakkıyla "yorumbilgisel dönemeç" diye adlandırılabilen düşünme yordamı aracılığıyla karşılık verdiği dünyadır.

III

Yeniden Keşfedilen Söylen

Çağdaş bilincin, dünyanın kitle iletişim araçları ve toplumbilimleri tarafından nasıl "fabllaştırıldığı"nın farkına varırken yüz yüze geldiği en acil sorunlardan biri, söylen karşısında kendi konumunu nasıl yeniden tanımlayacağıdır. Bu, her şeyden önce, "Düşünmenin anlamı nedir?" sorusuna uygun yanıtın, modernliğin sonlarında kesinlikle söylenin yeniden keşfedilmesinde yattığı (ortak) kanısını görmezden gelmektir.

Çağdaş felsefede söylen, onun neliği ve dünyayla ilişki kurmanın diğer biçimleriyle bağlantıları üzerine doyurucu bir kuram bulunmamaktadır. Söylen kavramı, kötü tanımlanmış olmasına rağmen, halihazırdaki kültürde yaygın bir biçimde dolaşımdadır. Roland Barthes'ın "Günümüzde Söylen"* ("Myth Today") adlı makalesi, kitle kültürünü ve onun ürünlerini söylenbilgisi (mitoloji) aracılığıyla çözümleme genel eğilimini üretip güçlendirdi. Buna karşın Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* (Reflexions sur la violence) adlı yapıtı, kitleleri harekete geçirebilen bir araç olarak söylenin siyasetteki süregelen mevcudiyeti hatta gerekliliği için küçük ama işe yarar bir temel sağladı. Söyleni insanbilimsel açıdan ve oldukça teknik bir biçimde ele alan Lévi-Strauss bile *Yapısal İnsanbilim* (Structural Anthropology) adlı yapıtında hiçbir şeyin söylensel (mitik) düşünceye siyasi ideolojiden daha fazla benzemediğini öne sürer. Günümüz toplumunda, si-

* Barthes'ın *Çağdaş Söylenler* (*Mythologies*) [Türkçesi: Çev. Tahsin Yücel, 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2011] adlı yapıtında yer almaktadır.

yasi ideoloji kesin ve açık bir biçimde söylensel düşüncenin yerini almıştır.[1] Öte yandan Lévi-Strauss'u "söylen" kavramını muğlak bir biçimde kullanmakla suçlamak oldukça zor olabilir. Ama bu türden bir sav, Lévi-Strauss tarafından dile getirilse bile, "söylen" kavramının yaygın, teknik olmayan bir kullanımını yansıttığı için kavramın az önce belirtilen anlam belirsizliğine katkıda bulunur. Aslında Lévi-Strauss daha sonra, yani *Söylenbilgisi Bilimine Giriş* (Introduction to a Science of Mythology) adlı yapıtında söylenin modern dünyada varlığını sürdürüp sürdürmediği sorusuna çok daha kesin bir söylen kavramlaştırmasıyla yanıt verdiğinde, söylenin zayıflamasına karşın varlığını sürdürdüğü deneyim öğelerini ve biçimlerini müzik ve edebiyatta bulur.[2] Gelgelelim, söylenin toplumumuzdaki mevcudiyeti üzerine konuşurken göz önüne alınan anlamı, kavramın çok daha sınırlı ve teknik anlamı değil, kabataslak anlaşıldığı, daha belirsiz olan şu anlamıdır: Bilimsel düşüncenin aksine, hemen hemen hiç nesnellik iddiasında bulunmaksızın duyguları etkileyen söylen, kanıtlayıcı ya da çözümleyici vb. değil, aksine anlatısal ve fantastiktir. Söylen din, sanat, ritüel ve büyüyle ilişkilidir.

Öte yandan bilim, söylenle karşıtlık içinde, "dünyanın büyüden" ve söylenden arındırılması olarak doğdu.

> Felsefenin kuramsal bir dünyagörüşü oluşturmaya çalıştığı her yerde, önünü dolayımsız görüngüsel gerçeklikten daha çok dolayımsız görüngüsel gerçekliğin söylensel dönüştürümü kesti... Uzun zaman önce bilince görgül (deneysel) şeylerin bir toplamı

1 C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (1958), Harmondsworth: Penguin Books, 1968, s. 209.

2 Örneğin, C. Lévi-Strauss'un *The Naked Man* (Introduction to a Science of Mythology, 4. Cilt, 1971, Londra: Cape, 1981) adlı yapıtının son bölümü ile *The Raw and Cooked* adlı yapıtının (*Introduction to a Science of Mythology*, 1. Cilt, 1964, Londra: Cape, 1970) Giriş Bölümü.

ve bir görgül nitelikler birleşimi olarak görünen dünya, bir söylensel güçler ve etkiler kümesi olarak gösterildi.[3]

Belki de söylenin çağımızdaki en son büyük kuramsal ele alınışı olan Cassirer'in 1923 tarihli yapıtından yapılan bu alıntıda, modern söylen kuramının örtük ve temel bir özelliği, yani söylenin bilgisinin bilimin bilgisine "öncel", ondan daha eski ve daha az olgun, insan zihninin tarihinin çocuksu ve yeniyetme özelliklerine daha bağlı olduğu düşüncesi açıkça görülebilir. Lévi-Strauss, söylenin *logos** yönünde gelişmeye yazgılı olduğunu savunan yavan evrimci söylen anlayışını kesinlikle paylaşmaz, hatta kendisini köktenci bir tarihselcilik karşıtı olarak sunar. Lévi-Strauss, söylenin kültürümüzün geçmişine ait olduğunu düşünse de, söylenin hem siyasi ideolojideki vekilini hem de müzik ile edebiyatta bıraktığı izleri belirlemek için büyük bir zahmete girer.

Gelgelelim Weber'inkiler bir yana Cassirer'in ve Lévi-Strauss'un görüşlerinin içerimlerini genişletmek bile kendimizi huzursuz hissetmemize yol açar. Bu huzursuzluğun kaynağı oldukça açıktır: Başta Cassirer'inki olmak üzere modern felsefi söylen kuramları, çok yakın zamana kadar, daima metafizik ve evrimci bir tarih anlayışının ufkunda dile getirilmiştir. Bugün, bu felsefi tarih ufku kesinlikle kaybolmuştur. Sonuç olarak, günümüzde eksiksiz bir felsefi söylen kuramı-

---

3 E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, c. 2 (1923), Çev. R. Manheim, Yale University Press, New Haven, Conn., 1966, s. 1. [Türkçesi: *Sembolik Formlar Felsefesi*, 2 cilt , Çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece, 2005.]

* *logos* (Yun.): Antik Yunan'da yalın, ilk anlamı "söz" olan *logos*, İlkçağ Yunan felsefesinde bilim, akıl (us); düşünce, düşünme yetisi, uslamlama, temellendirme, kanıt, sav, önerme, açıklama, tanım, neden (gerekçe), anlam; söylem, tartışma; yasa, evren yasası ve orantı türünden pek çok anlamı barındırır. Ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

nın dile getirilmesi olanaklı değildir. Bu karışıklık, 'söylen' kavramının gündelik kullanımında da gözlenmekte ve dışa vurulmaktadır. Öte yandan, 'söylen' kavramı artık geçerli olmayan bir bilgi biçimini ifade etmeyi sürdürmektedir. Bu, çoğunlukla göreli olarak ilkel kabul edilen, bilimsel bilgiye göre kesinlikle daha az nesnel ya da en azından teknoloji için daha az kullanışlı diye nitelenen bir bilgi biçimidir. Öte yandan söylenin, evrimci tarih metafiziğinin (bilimsel ussallık ülküsü uğruna) felsefede neden olduğu bunalımdan ya da daha çok siyasi tarihle ilişkili olan daha az kuramsal başka nedenlerden ötürü ilkel düşünce olarak kavramlaştırılması savunulamaz görünmektedir. Bu karışıklıklar ve çelişkiler, çağdaş söylen kavramının kullanımını büyük ölçüde belirleyen görüşlerin –kuramda ya da pratikte nadiren saf bir biçimde ifade edilseler de, kültürel çevremizde rastladığımız belirli ülküsel türler temelinde tanımlayacağım görüşlerin– incelenmesiyle ortaya konabilir. Bu egemen görüşler üç başlık altında toplanabilir: arkaizm, kültürel görecilik ve ılımlı usdışıcılık. Bu üç görüş, kısaca göreceğimiz gibi, her söylen kavramlaştırmasının temelinde yatan tarih felsefesi sorununun çözülememesinden kaynaklanan tutarsızlıkların ve karmaşıklıkların izlerini taşımaktadır. Başka bir deyişle, bu görüşler daha önceki söylen kuramının temelini oluşturan tarih metafiziğinin yadsınmasından doğsalar da, halihazırda daha yeni bir felsefi tarih anlayışı geliştirmek zorunda oldukları için kuramsal olarak kendi kendilerine yeter durumda değildirler; yalnızca bu sorunu bir kenara koymuşlardır.

"Arkaizm" olarak nitelendireceğim görüş, "kıyametçi görüş" diye de adlandırılabilir. Arkaizm, Batı'nın teknikbilimsel kültürünün yaygın güvensizliğini bizim kendimizle ve doğayla sahici ilişkimizi bozup yıkan ve aynı zamanda kapitalist sömürüye ve onun yayılmacı eğilimlerine kaçınılmaz

biçimde bağlı olan bir yaşam biçimi olarak görür. 20. yüzyıl başları avangard sanatının Afrika maskelerini beğenmesi, sanatın daha genel kültür ve toplum hareketleri karşısındaki çoğunlukla kehanetsel olan gücünün bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Tarihsel avangard sanatı için temelde gelenekten miras alınan –en azından belirli akımlarda (gerçeküstücülük, dışavurumculuk) burjuva kültürüne karşı yürütülen şiddetli tartışmayla gereğinden fazla birleşen– sanat dillerinin gölgelemediği gerçeklik temsil tarzlarına yönelik bir ilgi olan şey, günümüzün ortak görüşü haline geldi; kuşkusuz, liberal aydınların üçüncü dünyaya ilişkin olumsuz düşünceleri söylen .arşısındaki tutumlarında da açıktır. Ayrıca, yapısal insanbilimin kültürel bir moda olarak sahip olduğu popülerlik, büyük ölçüde siyasi olan bu perde arkası göz önüne alınmaksızın kavranamaz. Dolayısıyla da popüler kültürü en fazla etkiledikleri sırada yalnızca insanbilimsel yapısalcılığın değil, ayrıca yapısalcılığın da kuramsal açıdan "sol" bir konumda oldukları gerçeği de bu arka plan aracılığıyla kavranabilir. Bütün bunların altında, hem "vahşi" söylenlerin ve kültürlerin bütünüyle yapısal bir yaklaşımla araştırılmasının hem de insanın tarihselci olmayan terimlerle ele alınmasının (Lévi-Strauss'un Sartre'a karşı söylediği gibi "insanları karıncaları araştırır gibi araştırmak") Avrupa merkezli ilerleme ideolojisi ile onun bütün yayılımcı ve sömürgeci içerimlerinden uzaklaşmanın araçları olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu uzaklaşma, insan ile doğa arasında bilimsel nesnelleştirmenin ve onun kapitalist iş örgütlenmesiyle –Frankfurt Okulu'nun ve aynı zamanda Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci** (History and Class Consciousness) adlı yapıtının ortaya çıkardığı– bağlantılarının aracılık etmediği 'sahici' bir ilişkiyi yeniden kuran bir

* Türkçesi: Çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006.

düşünce biçimi doğrultusundadır. Son zamanlarda bilimin, teknolojinin, kapitalist sömürünün ve silah yarışının hem doğal çevrede hem de insanın fiziksel doğasında yol açtığı yıkıcı sonuçlardan duyulan ekolojik kaygı, yayılımcılığa ve çeşitli yeni sömürgecilik biçimlerine yönelik bu eleştiri ile olumsuz düşünceyi birleştirdi.

Söylem bağlamında, bu etkenlerin hepsi *arkaizm* diye adlandırdığım şeye katkıda bulunmaktadır. Bu bakış açısından, söylen yalnızca kültür tarihimizin yerini aldığı ilkel bir evre olmayıp aslında modern bilimin, teknolojinin ve kapitalizmin ayırt edici nitelikleri olan nicelleştirme ve nesnelleştirme doğrultusundaki yıkıcı fanatizm tarafından bozulmayan çok daha sahici bir bilgi biçimidir. Söylenle –ister (yaşayan yaban toplumlarının aralarına karışan insanbilimciler tarafında araştırılan) "öteki" kültürlerin söylenleriyle isterse kendi kültürümüzün en eski söylenleriyle (yapısalcı tarihçiler ve dilbilimcilerin, insanbilimcilerin yöntemlerini ve zihniyetlerini benimseyerek yeniden ele aldıkları Eski Yunan söylenleri) olsun– yeniden ilişki kurulmasından mevcut teknik-bilimsel uygarlığın çarpıtmalarından ve çelişkilerinden olası bir kurtuluş beklentisi doğmaktadır. Bana öyle geliyor ki Nietzsche ve Heidegger günümüz Kıta Avrupa'sı kültüründe gözde oluşlarını –burada ayrıntılarına girmeyeceğim yorumdaki muğlaklıklara rağmen– hiç de azımsanmayacak ölçüde bu düşüncelere borçlular. Farklı biçimlerde olsa da, hem Nietzsche'de hem de Heidegger'de bulduğumuz teknik-bilimsel toplum eleştirisi ve arkaik düşünceye yönelik ilgi –ne Nietzsche ne de Heidegger böyle bir çabayı onaylasa da– söyleni yeniden kazanma girişiminin çıkış noktaları olarak kabul ediliyor.

Yine de söylensel bilgiye geri dönmeyi *açıkça* amaçlayan felsefi konumlar ya da kültürel programlar –68 hareketinden alınan terimlerle birleşen Nazizm ile Faşizmin kapitalizm

karşıtı polemiğini canlandıran ve "yeni sağ" adıyla bilinen Fransa ve İtalya'da görülen hareketteki bir hizip dışında– şunlardır diye belirtmek zor olacaktır. Gelgelelim arkaizm de, kısaca betimleyeceğim diğer iki "karakteristik-ülküsel" görüş gibi, bu türden gerçek öğretisel konumların doğmasına, üzerinde daha önce durduğum nedenlerden ötürü yol açmadı. Arkaizm, metafizik tarihselciliğin bunalımından doğmasına rağmen, ona karşı öne sürecek bir seçeneği olmadığı için kuram alanında sessiz kalmaya ya da en azından kesin savlarda yer almamaya yazgılıydı. Arkaizm, geleneksel kültürün yenilenmesi izlencelerine, bunların gerektirdiği 'sağcı' siyasi konumlar eşliğinde evrilmediğinde bile saf bir 'ütopyacı' teknik-bilimsel uygarlık ve kapitalizm eleştirisi ortaya koyabilir. En son liberal Avrupa kültürü bunun bir örneğidir. Kabul edilmeli ki, arkaizm 'geleneksel' kültürü yenileme çabası bağlamında bir anlam ifade etmemektedir. Aslında, arkaizm siyasi açıdan tehlikeli ve kabul edilemezdir. Yine de, kapitalist Batı ussalcılığının gölgelemediği söylensel bilgi, modernliğin ve onun hatalarının reddi için bir mihenk taşı olarak durmaktadır.

Söylenin kültürümüzdeki mevcudiyetini destekleyen ve onu güncel kılan ikinci görüş, *kültürel göreciliktir*. Kültürel göreciliğe göre, ussallığı, doğruluk ölçütünü ve etiği tanımlayan ve genelde belirli bir tarihsel insanlık ya da kültür deneyimini olanaklı kılan ilkeler ve temel ilksavlar ussal bilginin ya da kanıtlamanın nesnesi değildirler, aksine bir şeyi kanıtlama olasılığı bunlara dayanmaktadır. Thomas Kuhn'un paradigma kuramı, en azından özgün biçiminde, son yıllarda bilgikuramsal tartışmada büyük beğeni kazanan bu görüşün bir ifadesidir.[4]

4 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), University of Chicago Press, 1970. [Türkçesi: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, 8. Basım, İstanbul: Kırmızı, 2011.]

Her ne kadar şeyleri kendisinden farklı gördüğüne ilişkin iyi nedenler söz konusu olsa da, kökleri Heidegger'e kadar geriye giden yorumbilgisi kuramı bile bu türden bir kuram olarak kabul edilir. Işığında belirli bilgi biçimlerinin 'söylensel' olduğu yargısına varılabilecek herhangi bir tekanlamlı ussallık düşüncesinden mahrum olan yalnızca kültürel görecilik değildir. Ayrıca her şeyden önce, üzerine özel bir kültür evreninin inşa edildiği "ilk ilkeler"in nesneler ya da ussal kanıtlayıcı bilgiler olmayabilecekleri düşüncesi, ilk ilkelerin söylensel türden bir bilginin nesneleri olarak düşünülmelerinin önünü açmaktadır. Yüzyıllardır Avrupa kültürünün gözünde belirleyici bir değere sahip olan bilimsel ussallık bile nihayetinde bir söylen, kültürümüzün üzerine inşa edildiği paylaşılan bir inançtır. Dolayısıyla (sözgelimi, Odo Marquard'ın yazdığı gibi[5]) Batı usunun tarihi, söylenin kovulmasının tarihi, bir *Entmythologisierung*'dur* düşüncesi de bir söylen, kanıtlanmamış ve kanıtlanamaz bir inançtır.

Arkaizmin aksine, kültürel görecilik, söylensel bilgiye modernliğin bildik bilimsel bilgisi karşısında herhangi bir (söylensel) üstünlük tanımaz. Genelde basitçe bu iki bilgi biçimi arasındaki karşıtlığı yadsır, çünkü ona göre her iki bilgi biçimi de söylen niteliğindeki önvarsayımlar, yani kanıtlanmamış olsa da doğrudan deneyimlenen inanç üzerine kurulur. Her iki kültürel evrenin temel inançları daima söylen diye adlandırılmasalar da (Marquard'la karşılaştırın), göreciliğin

5 O. Marquard, *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies* (1981), Çev. R. M. Wallace, New York: Oxford University Press, 1989. [Türkçesi: *İlkeselliğe Veda Çok Tanrıcılığa Övgü*, Çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Sarmal, 1995.]

* *Entmythologisierung* (Alm.): Düz anlamıyla 'söylenden arındırma' anlamına gelen bu kavram, Alman teolog Rudolf Bultmann tarafından *İncil*'deki ilkel ve bilim-öncesi söylenlerin elenmesini ifade etmektedir. Bultmann'a göre *İncil*'deki hakikate ancak bu yolla ulaşılabilir.

söylene yönelik ilgisi arkaizminki denli canlıdır. Görecilik, söylende daha doğru bir bilgiyi yeniden bulma girişimini yansıtmaz. Eğer başka uygarlıkların söylenlerinin araştırılması bize bir şeyler öğretebiliyorsa, kendi kültürümüz de temelde söylensel bir yapıya sahip olduğundan ötürü aynı yöntem onun hakkında bilgi sahibi olmamız için de doğru bir yöntem olabilir. Marquard'ın kavramı kullanışından da rahatlıkla görülebileceği gibi, söylen burada kanıtlanmamış, doğrudan deneyimlenen bilgiye karşılık gelmekte ve bu bilginin anlamı hâlâ büyük ölçüde bilimsel bilginin ayırt edici özellikleriyle, saf ve yalın karşıtlığınca belirlenmektedir.

Günümüzde söylene odaklanan görüşlerden üçüncüsü, *ılımlı usdışıcılık* ya da *sınırlı ussallık* kuramı diye adlandıracağım görüştür. Bu görüşte söylen anlayışı daha özgüldür ve dahası, söylen sözcüğünün özgün kökenbilimsel (etimolojik) anlamıyla bağlarını yeniden kurar. Söylen bu görüşte, kuşkusuz, anlatılama anlamına gelmekte ve bu biçimiyle bilimsel bilgiden, onun ayırt edici özelliklerinin bir tersine çevrilmesiyle değil, kendisinin olumlu bir özelliğiyle ayrılmaktadır: Anlatısal yapı. Aslında, söylensel bilginin, temelde anlatısal olarak, belirli deneyim bölgelerine daha iyi uyan bir düşünce biçimi olduğunu düşünen kültürel görüşler topluluğu, sınırlı ussalcılık kuramı olarak adlandırılabilir; bu, kesin-bilimsel bilginin diğer deneyim alanlarındaki geçerliliğine karşı çıkmak ya da bu geçerliliği sorgulamak değildir.

Sınırlı ussalcılığın örneklerini en az üç alanda bulabiliriz:

1) Ruhçözümlemede, içsel yaşamın genelde hem gündelik yaşamda hem de sağaltım sırasında anlatılara göre biçimlendirildiği kabul edilir. Jungcu ruhçözümleme, içsel yaşamımız ile onu biçimlendiren temel "hikâyeler" arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu ve burada bu

özgün model söylenlerin, ne soyut ilkeler ne de iktidar oyunları vb.'leri değil, kesinlikle *hikâye*ler olduklarını ve dahası simgelerin, benzetmelerin ya da uygulamaların yapısal modellere indirgenemeyeceklerini düşünür (Hillman'ın çoktanrıcılık üzerine konuştuğuna inanıyorum[6]).

2) Anlatısal model, tarihyazımı kuramıyla giderek daha ilişkili hale gelmektedir. Bunun nedeni yalnızca anlatısal modelin tarihyazımının dayandığı retoriksel modelleri meydana çıkarması değil, aynı zamanda bu modellerin indirgenemez *çokluklarının* tarihin tekliğinin yadsınabileceği bir zemin ortaya koymasıdır. Bu çokluk bir gerçeklik-normu yansıtmadığı sürece onu söylenler yığınından ayırt etmek giderek zorlaşır.

3) Kitle iletişim araçları toplumbiliminde, söylen kavramının, Sorel'in önerdiği gibi, kitlesel (devrimci) hareketlere özgün uygulanışının yerini (çok önemli olduğunu düşündüğüm bir biçimde) sinemanın, televizyonun, edebiyatın ve çeşitli tüketim sanatlarının dolaşıma soktuğu dünya görüntülerinin söylensel karakterinin çözümlenmesi aldı.

Söylenin farklı deneyim alanlarına uygulanabilirliğini ele almanın çeşitli biçimleri, ılımlı usdışıcılık ya da sınırlı ussalcılık diye adlandırılabilir, çünkü Platon'a[7] kadar geriye giden bu görüşler, belirli deneyim alanları olan kanıtlayıcı usa ya da bilimsel yönteme açık değildir ve bunların yerine söylensel

6 D. L. Miller ve J. Hillman, *New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York, 1974.

7 Örneğin, Platon, *Timaeus* 19d.

diye adlandırılabilecek başka türden bir kavrayışı gerektirir ortak varsayımını savunur.

Başlangıçta da söylediğim gibi, (kendileri söylenin ayırt edici niteliklerine sahip iken, söylene ilişkin farklı konumları esinlendiren) bu farklı görüşlerin hepsi doğrudan eksiklerini gideremedikleri (ya da çürütemedikleri) metafiziksel tarih felsefelerinin çözülmesinden doğar. Sonuç olarak, bu görüşler, onları kuramsal olarak yetersiz kılan muğlaklıklar ve çelişkiler ortaya koyar. *Arkaizm* ile başlarsak, arkaizm modern dünya karşısında sağ kanadın savunduğu 'geleneksel' kültürün yenilenmesi konumundan başka tutarlı bir konum oluşturamadığı sürece kendisini tarih sorununa yöneltemez. Arkaizmin görünen tek siyasi çıkış noktası, sağın gelenekçiliğidir. Sağın gelenekçiliğinin önemi, aşırı uçlara götürerek ilerleme söylenini kökenler söylenine çevirmenin kuramsal zayıflıklarını göz önüne sermesinde yatar. Kökenler söyleni, *kendi başına* sahih bir biçimde daha insanidir ve siyasi devrimin amaçları ya da en azından modernlik eleştirisinin mihenk taşı olarak kullanılmaya değerdir.

Kökenler dönemini en mükemmel şekilde ülküleştirmek, (dünyevi ilerleme ve gelişme ülküsünün yapmış olduğu ve yapmayı sürdürdüğü) geleceği ülküleştirmek denli anlamsızdır. Dahası biz kökenlerle, onlardan başlayıp bizlere ulaşan bir olaylar geçit töreni aracılığıyla yakın bir ilişki içindeyiz. Arkaizm bu sürecin doğurduğu sorunları basit bir biçimde kenara koymak istiyor; her şeyden önce, eğer kökenler kendimizi içinde bulduğumuz bu huzursuzluk, yabancılaşma durumlarına ve benzerlerine yol açtıysa, niçin sürekli onlara geri dönmemiz gereksin ki? Tartışılmayı hak ettikleri halde arkaizm tarafından tartışılmadan bir kenara konulan bu türden sorular, tarih felsefesinin sorularıdır; yine de bu sorular evrimci tarih metafiziğinin çöküşüyle kesinlikle daha önemsiz hale gelmemiştir.

Arkaizm için söylenenlerin aynısı kültürel görecilik için de söylenebilir. Kültürel görecilikte, tarih sorunun ele alınıp çözüme ulaştırılmadan yalnızca 'üstünden atlandığı' çok daha açıktır. Kültürel görecilik, ne (a) kültürel dünyaların indirgenemez çokluğu savının ileri sürüldüğü gerçek bağlama ne de (b) kültürel dünyaları birbirlerinden ve (a)'daki gibi, kolayca kendi evrenimizden, insanbilimci ve söylen kuramcıları olarak kendimizden yalıtmanın olgusal olarak olanaksız olduğuna dikkat eder. 'Sahada' çalışan insanbilimcilerin güçlü, çoğunlukla sömürgeci kültürün temsilcileri olarak kendileri ile yeni bilgi kaynakları arasında kurdukları ilişki bağlamında sık sık karşılaştıkları sorun, kültürel göreciliğin yüz vermediği çok daha büyük bir yorumbilgisi sorunun yalnızca bir boyutudur. 'Öteki' kültürlere odaklanan çalışmalar, daima bu kültürlerin sözde ayrı nesnelermiş gibi temsil edilmesini olanaksız ve suni kılan bir bağlamda gerçekleşir. Aksine öteki kültürler daha çok bir diyaloğa sokulurlar ve bu diyalog onaylandığında, diyaloğun göreciliğin önceden varsaydığı ayrılmayı ortadan kaldırarak gerçekten gerçekleştiği ortak ufuk sorununu doğurur. Bu ufuk, tarih felsefesinin bir sorunudur ve kolaylıkla bir kenara atılamaz.

Sınırlı ussallık kuramı, yani anlatı biçimindeki bilgi olarak söylenin belirli deneyim alanları (kitle kültürü, içsel yaşam, tarihyazımı) için yeterli bir düşünce türü olduğu genel görüşü de kendi tarihsel konumunu belirleme sorunuyla ilgilenmez. Sınırlı ussallık kuramı, temelinin *Natur*-ve *Geisteswissenschaften** ayrımının zımni bir kabulünde olduğunun ve bu ayrımın kesin bilimin kendisinin toplumsal bir girişim olduğunun kabul edilmesiyle giderek daha sorunlu hale geldiğinin; dolayısıyla da doğabilimlerinin nesneleştirme yöntemlerinin

* Doğa ve Tinbilimleri.

bütünüyle toplumsal-tarihsel bilimler alanı içerisinde belirlendiğinin farkında değildir.

Genelde günümüz kültüründeki söylen üzerinde değişen derecelerde ve farklı yollarda duran –kuşkusuz bu konu çok daha ayrıntılı bir biçimde araştırılabilir– bu üç görüş, *kendi* tarihsel bağlamlaştırılma sorunlarını hızla geçiştirmekteler. Bunlar kendilerini kuramsal konumlara yerleştirmezler. Arkaizm, bizi başlangıç anından ayıran 'ara' döneme ilişkin hiçbir şey sormaksızın kökenlere ve söylensel bilgiye geri dönmeyi ister. Kültürel görecilik, ayrı ve özerk kültürel evrenlerden bahseder; ama görecilik kuramının bu evrenlerden hangisine bağlı olduğunu söylemez. Sınırlı ussallık, söylensel bilgiye ayrılmış alanlar ile bilimsel ussallığın hâkim olduğu alanların birbirlerinden gerçekte nasıl ayırt edileceğine ilişkin yalın bir açıklamaya sahip değildir. Tarih metafiziği, ister idealist olsun ister olgucu, tarihi tekdoğrultulu aydınlanma süreci ve usun özgürleşmesi olarak kavrayışıyla bu sorunların her birine bir çözüm getirmiştir. Gelgelelim usun özgürleşim süreci, hem idealizmin hem de olguculuğun beklediğinden çok daha ileri gitmiştir. Sayısız halk ve kültürün dünya sahnesinde yer almasıyla tarihin bir *telos*'a* doğru yönlendirilmiş tekdoğrultulu bir süreç olduğuna inanmak olanaksız hale geldi. Tarihin evrenselliğinin gerçekleşmesi, evrensel tarihi olanaksızlaştırdı. Sonuçta tarihin gidişatının Aydınlanma, usun söylensel bilginin gölgesinden kurtarılması olarak görülebileceği düşüncesi meşruluğunu kaybetti. Bir şeyi söylenden arındırmanın kendisi bir söylen olarak görülmeye başladı.[8]

---

* *Telos* (Yun.): İlkçağ Yunan Felsefesinde varılacak son nokta olarak "tamamlanma"; ulaşılacak hedef anlamında kullanılan terim "erek" ya da "son amaç". Daha ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

8 Marquard, *Farewell to Matters of Principle* ve (çoktanrıcılığı öven) 'Lob des Polytheismus' adlı makalenin tamamı.

Ne var ki, söylenden arındırmanın söylensel karakterinin ortaya çıkartılması yukarıda betimlediğimiz söylen görüşlerini gerçekten meşrulaştırır mı? Söylenden arındırmayı söylenden arındırmak, söylenlerin haklarının iade edilmesi anlamına gelmez; çünkü söylenler arasında meşru olarak kabul ettiklerimiz yalnızca us ve onun ilerlemesi söylenleridir. Söylenden arındırmayı ya da usun özgürleşimi olarak tarih düşüncesini baştan atmak hiç de öyle kolay değildir. Nietzsche, yaşamın acil gereksinimlerinde temellendirilen bir inanç, nitekim bir 'hata' olan doğruluk değerinin bulunmasının, geçmişteki hataların basit bir biçimde düzeltilmesi anlamına gelmediğini zaten bize göstermişti. Rüya gördüğünüzü bildiğinizin rüyasını görmeyi sürdürmek, Birinci Bölüm'de *Şen Bilim*'den yapılan alıntıda olduğu gibi, bütünüyle ve basitçe rüya görmekle aynı şey değildir. Aynı şey söylenden arındırma için de geçerlidir. Eğer tarihsel deneyimimize sadık kalmak istiyorsak, söylenden arındırma bir söylen olarak gösterilmişse, söylenle ilişkimizin eskisi denli naif olmadığının yanı sıra, bu deneyimin izini taşımayı sürdürdüğünü de kabul etmemiz gerekir. Söylenin günümüz kültüründeki mevcudiyetine ilişkin herhangi bir kuram, bu noktadan yeni bir başlangıç yapmalıdır. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'deki sözleri yalnızca felsefi bir çatışkı değildir. Bu sözler kültürümüze bağlı olan bir yazgıyı, başka bir terim, yani *dünyevileştirme* tarafından ifade edilebilen bir yazgıyı dile getirmektedir. Dünyevileştirme sözcüğü *Şen Bilim*'den alıntılanan düsturun iki öğesini ifade etmektedir: rüya gördüğünü bilmek ve rüya görmeyi sürdürmek. Modern çağın Avrupalı ruhunun dünyevileştirilmesi, yalnızca dinin sorunlarının açığa çıkarılmasına ve bunların söylenden arındırılmasına değil, aynı zamanda bu 'sorunların' farklı, ama bir anlamda aşağılanan biçimlerde varlıklarını sürdür-

melerine dayanır. Dünyevileşmiş bir kültür, geleneğinin dinî öğelerini basit bir biçimde ardında bırakan değil, ama derinlerde mevcut olan bunları izler, gizli ve bozulmuş modeller biçiminde yaşantılamayı sürdüren kültürdür.

Bu, Max Weber'in yorumunda oldukça açıktır: Modern kapitalizm, Ortaçağ Hıristiyan geleneğinin terk edilmesi olarak değil, onun 'dönüştürülmüş' bir uygulaması olarak doğdu. Löwith'in modern tarihselcilik soruşturması, aynı noktaya işaret eder: Hegel, Marx ve Comte'a varıncaya kadar, çeşitli tarih metafizikleri –onların özgün tanrıbilimsel çerçevelerinin dışında kalan bir düşünce olan– Yahudi-Hıristiyan tarih tanrıbiliminin 'yorumları'ndan başka bir şey değildir. Modernliğin (Weber'de sanayi kapitalizmi, Tönnies'de artık organik bağlara dayanmayan toplum olarak) kendisini özgün dinî kurallardan kopardığı sürecin fetih ve kaybın bölünmez bir birleşimi olduğu, Löwith'de belirgin olmayan biçimde olsa da, Weber'de ve hatta Tönnies'in cemaat-toplum ikiliğinde kesin bir biçimde ortaya çıkar. Modernleşme geleneğin terk edilmesi sonucunda değil, bir yandan korunurken, bir yandan da kısmen içinin boşaltıldığı bir yoldan ironik, 'çarpıtılmış' (Heidegger *Verwindung*'dan[9] ilişkisi olmayan biçimde söz eder) bir biçimde yorumlanmasıyla ortaya çıktı. Dünyevileştirmenin bu öğelerinin yanına hem Norbert Elias'ın Avrupa uygarlığı kuramı[10] hem de Girard'ın şiddet olarak kutsal ve bir kutsallıktan arındırma süreci olarak Hıristiyanlık üzerine

9 Heidegger'deki *Verwindung* kavramına ve kavramın kitapta kullanılan anlamda yorumlanışına ilişkin olarak *End of Modernity* (1985, Çev. J. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988 [Türkçesi: *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz, 1999]) adlı kitabımın 10. Bölümü'ne bakınız.

10 Özellikle bakınız: N. Elias, *Power and Civility* (1937), Çev. E. Jephcott, New York: Pantheon, 1982.

kuramları[11] konulabilir. Elias'a göre, modern uygarlaşma süreci iktidar ve güç kullanımının egemende, yani başlangıçta mutlak daha sonra anayasal olan Devlette toplanmasıyla başlar. Bundan dolayı ortak ruh hali kökten bir dönüşüme uğrar: Bütün toplumsal sınıfların tek tek bireyleri, egemenin lehine güçten feragat etmede başı çeken soyluların 'iyi huyları'nı içselleştirirler, tutkular artık eski çağlardaki denli güçlü ve gözle görülür değildir, varoluş canlılığını ve rengini yitirir, ama güvenliğe ve resmiyete kavuşur. Sürece burada da deneyim yoğunluğunun gittikçe azalması, bir tür tahliye ya da seyreltme eşlik eder. Girard'a gelince, onun söylemi genelde insanlığın uygarlaşmasıyla ilgilidir. Ona göre, insanlığın uygarlaşmasının izlediği rota –herkesin herkese karşı şiddetini, şiddeti kurbana yönelterek boşaltsa da, yine aynı yolla şiddetin kurumların temeli olarak varlığını korumasına olanak tanıyan– kutsalın doğuşuyla başlar ve kutsalın Eski Ahit ve İsa tarafından gizeminden arındırılmasıyla sona erer. Kutsalın şiddetin tam da kendisi olduğunu gösteren ve böylelikle bizim –Girard'ın terimcesine ve niyetlerine karşıt bir biçimde– açıkça dünyevileştirilmiş sayabileceğimiz yeni bir insanlık tarihine giden yolu açan İsa'dır.

Nitekim, modern Avrupa kültürü kendi dinî geçmişine yalnızca üstesinden gelme ya da özgürleşim ilişkisiyle değil, aynı zamanda ayrılmaz bir biçimde söyleşme-bozma-tahliye etme ilişkisiyle bağlıdır: Son yüzyılların klasikçiliğinin ve romantizminin bize öğrettiği gibi, ilerleme doğası gereği bir anlamda nostaljiktir. Ne var ki bu nostaljinin önemi, yalnızca söylenden arındırma deneyimi en uç noktasma götürüldü-

11 R. Girard, *Violence and the Sacred* (1972), Çev. P. Gregory, Londra: Athlone Press, 1988 [Türkçesi: *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat, 2003] ve özellikle R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, (1978), Çev. P. Gregory, Londra: Athlone Press, 1987.

günde gözle görülür hale gelir. Söylenden arındırmanın kendisi bir söylen olarak gösterildiğinde, söylen yalnızca genel olarak 'zayıflamış' bir doğruluk deneyimi çerçevesi içerisinde meşruluk kazanır. Söylenin kültürümüzdeki varlığı, modernleşmeye karşı seçenek ya da karşıt bir hareket oluşturmaz, aksine şimdiye kadar daha çok modernleşmenin doğal bir sonucu ve onun yazgısı olmuştur. Dahası, söylenden arındırmanın söylenden arındırılması, modernden postmoderne geçişin gerçek ânı olarak düşünülebilir. Bu geçişin felsefece en açık biçimi Nietzsche'de meydana gelir. Nietzsche'den sonra, köktenci söylenden arındırmadan sonra, hakikat deneyimi artık eskisi gibi olamazdı; metazifiksel çağın düşünürlerinin bir *fundamentum absolutum et inconcussum* (mutlak ve sarsılmaz temel) aradıkları vahiysel kanıt artık söz konusu değildir. Eğer postmodern özne kendisine Kartezyen *cogito*'nun güveni yerine, temel bir kesinlik arayışı içerisinde bakıyorsa, Proustçu kalbin duraksamalarını, medyadan hikâyeleri ve ruhçözümlemenin ortaya çıkardığı *söylenleri* bulur.

Söylenin kültürümüze ve dilimize 'geri dönüşü'nün ele geçirmeye çalıştığı, söylenin modernleşmenin ve ussallaşmanın bozmadığı bilgi olarak yeniden doğuşundan daha çok, bu (modern ya da postmodern) deneyimdir. 'Söylenin geri dönüşü', eğer gerçekleşirse ve gerçekleştiği ölçüde, usçuluk ile usdışıcılık arasındaki karşıtlığın üstesinden geleceğinin –yine de tarihin yenilenmiş bir felsefi açıdan ele alınması sorununu yeniden gündeme getiren bir üstesinden gelmenin– işaretini yalnızca bu anlamıyla veriyor gibi görünmektedir.

IV

Sanat ve Salınım

Varoluşun ayırt edici özelliği ya da Heidegger'in terimleriyle 'varlığın anlamı' bütün modernlikte[1] olduğu gibi içinde bulunduğumuz dönemde de ilk önce ve en açık biçimde estetik deneyimde ortaya çıkıyor olabilir. Dolayısıyla modernliğin sonlarında yalnızca sanatın değil, aynı zamanda çok daha genel olarak varlığın başına neler geldiğini anlamak istiyorsak, estetik deneyim özel bir ilgiyi hak etmektedir.

İletişimin yaygınlaştığı bir toplumda sanat sorunu, Walter Benjamin tarafından 1936 tarihli –günümüzde halen güncelliğini koruyan ve bence estetik alanındaki daha sonraki çalışmalarca, deyim yerindeyse, tam anlamıyla özümsenmediği ve 'sindirilme'diği için geri dönüp bakmamız gereken bir metin olan– "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı"[2*] ("The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction") adlı makalesinde üretken bir biçimde ele alındı. Aslında Benjamin'in makalesi, yalnızca çağdaş sanatın altında işlediği yeni koşulların doğrudan toplumbilimsel bir açıklaması olarak anlaşıldı. Makale, ya sanat piyasasına karşı yürütülen tartışmanın bir aracı olarak ya da geleneksel sanat kurumlarının dışında (*"happening"* deki gibi tiyatronun dışında; performans sanatının çeşitli biçimlerinde, peyzaj sanatında vb. olduğu

1 *End of Modernity* (1985, Çev. J. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988) adlı çalışmamın 6. Bölümü'yle karşılaştırın.

2 İngilizce baskısı için bakınız: W. Benjamin, *Iluminations*, Çev. H. Zohn, der. H. Arendt, Londra: Johathan Cape, 1982. [Türkçesi: *Parıltılar*, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990.]

* Bu makale Türkçede *Pasajlar*'ın (Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Basım, 2012.) içinde yayımlandı.

gibi müzenin ya da sanat galerisinin dışında) yer bulan bütün sanatsal görüngüler üzerine düşünmenin kuramsal temeli olarak kullanıldı. Ayrıca, bir yanılsamayı, yani sanatın teknik yeniden üretiminin sanatın canlandırılması için olumlu bir fırsat sunabileceği yanılsamasını dile getirdiği için reddedildi. Halbuki gerçekte Adorno'nun iddia ettiği gibi Amerika'da yaşantıladığı tektipleşiniş uygarlık, Benjamin'in ütopyasını gerçekleştirmekten çok uzaktır ve aksine bütün sanatların kitle iletişim araçlarının uzlaşma güdümlemesiyle kazandıkları mutlak tekbiçimliliği yansıtmaktadır. Yine de büyük çeşitlilik gösteren Benjamin'in makalesine ilişkin yorumlar, önemli ölçüde yetersiz görünüyor. Bu makaleye geri dönmeye ve onun temel görüsünün, yani kitle iletişim araçları toplumunda geçerli olan sanatsal üretimin ve değerlendirmenin yeni koşullarını sanatın özünü, onun *Wesen*'inini (Heideggerci bir anlamda kullanmamız gereken bir terim: sanatın ebedi doğasını değil, sanatın içinde bulunduğu dönemde *kendisini sunma* biçimini) esaslı bir biçimde değiştirmektedir düşüncesinin üzerinde durmamız gerekiyor.

Ne köktenci yeniden üretim eleştirisinde Adorno ne de (hatta Marcuse gibi varoluşun estetik uzlaşımını umacak denli ileri giden) toplumbilimsel yorumlardan herhangi biri, Benjamin'in özün bu değişimine ilişkin yorumlarına yeni ya da aynı derecede önem taşıyan bir şey eklemiştir. Adorno sanatın, sanat yapıtını gündelik yaşamdan yalıtan *aura*'yı fiilen kaybedebileceğini (ya da kaybetmesi gerektiğini) yadsırken, Aristoteles'ten Hegel'e kadar bütün Batı metafiziği boyunca geçerli olan geleneksel uyumun ve mükemmelliğin mekânı olarak sanat anlayışını benimseyip bu görüşe arka çıksa da, sanat yapıtının varolan gerçeklik karşısında eleştirel bir gücü olduğunu savunur. Gelgelelim bu uyumun ütopik ve görünüş alanına ait olması, Adorno'nun Kant'ı Hegel'e karşı tam

yerinde kullanarak altını çizdiği gibi, özdeki gerçek bir değişimi değil, yalnızca özün rolünün düzenleyici bir ülkü olarak kaldığı belirsiz bir gelecekteki yerini ifade eder. Bu düşünce, (İtalya gibi diğer kültürel çevrelerden çok kısa bir süre sonra) özellikle Fransa'da olmak üzere, Adorno'nun estetiğine ve Ernest Bloch'un düşüncesine ilginin yeniden canlandığı bir sırada ilgimizi kendisine çekiyor.

Benjamin'in yorumları, geleneksel metafiziğin uyumun mekânı, iç ile dış arasındaki tutarlılık, *katharsis** olarak sanat tanımını aşar, sanatın sanayi toplumunun son dönemindeki yeni *Wesen*'inini kavrayabilmemiz için önümüzü açar. Benjamin'in yorumları, ilk bakışta bir açmaz gibi görünen ve bildiğim kadarıyla şimdiye kadar da dokunulmadan kalmış olan bir benzeşim üzerinden doyurucu bir biçimde geliştirilebilir. Benjamin'in makalesini yazdığı 1936 yılında, çağdaş estetiğin kapısını açan bir başka temel metin, yani Hedegger'in "Sanat yapıtının kökeni"[3] ("The Origin of Work of Art" / "Der Ursprung des Kunstwerkes") adlı makalesi yayımlandı. Bu makale, Heidegger'in kuramının merkezinde yer alan sanat yapıtı kavramını, sanat yapıtının iki oluşturucu öğesi –dünyanın kurulması ile yeryüzünün var edilmesi– arasındaki çatışmadan doğan 'hakikat yapıtında ortaya çıkma' olarak geliştirdiği metindir. Heidegger, sanat yapıtının gözlemci üzerindeki etkisini *Stoss* –düz anlamıyla, darbe– kavramıyla tanımlar. Benjamin'in makalesinde bulduğumuz kuramın te-

---

* *katharsis*: (...) sanat yoluyla duyguların boşalması, kişinin estetik deneyimler aracılığıyla olumsuz duygularından arınması (...). Daha ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

3 M. Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Poetry Language Thought* içinde, Çev. A. Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971. [Türkçesi: *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev. Fatih Tepebaşı, İstanbul: De Ki, 2007.]

meli ve anlamı, Heidegger'inkinden oldukça farklı görünür. Yine de bu kuram, teknik yeniden üretim çağının en kendine özgü sanat biçimi olarak kabul edilen sinemanın etkisini kesin bir biçimde *şok* kavramına dayanarak tanımlar. Öne sürmek istediğim görüş, sanatın sanayi toplumunun son döneminde yeni "özü"nün –Adorno'nunkiler de dahil olmak üzere çağdaş estetik üzerine en keskin ve köktenci düşüncelerin bile elinden sıyrılmayı başaran– temel özelliklerinin Heidegger'in *Stoss* kavramı ile Benjamin'in *şok* kavramı arasındaki benzeşim geliştirilerek bir araya getirilebileceği yolludur.

Teknik yeniden üretim görünüşte *şok*un tamamen karşıtı bir yönde çalışmaktadır. Yeniden üretim çağında hem geçmişin büyük sanatı hem de sinema gibi üretildikleri andan itibaren yeniden üretilebilir olan yeni medya ürünleri, ortak tüketim nesneleri olma ve bunun sonucu olarak da artan iletişimin oluşturduğu arka planın önünde giderek daha az iyi tanımlanır hale gelme eğilimindedir. Giderek artan bu ruhsal körleşmeye, çok büyük bir hızla aktarılan, çoğaltılan ve 'kendilerini eskiten' simgelerin neden olduğu söylenebilir. Gelgelelim yeniden üretimin teknik araçları, sanat yapıtları arasındaki düzey farkını ortadan kaldırmaya yalnızca bu yolla yönelmez. Bu araçların sanat yapıtının kendilerine en 'belirgin' gelen ayırt edici özelliklerini ne denli yetkinlikle belirlediklerinin ve vurguladıklarının bir önemi olmamalıdır, aksi takdirde sanat yapıtını kendilerinin koydukları sınırlara iterler. Sözgelimi, Adorno müzik yapıtlarının plağa kaydedilmesi sırasında ortaya çıkabilen müziksel hız bozukluklarına kesinlikle karşıydı.

Kuşkusuz, sanat yapıtının 'kendinde varlık olması' ile yeniden üretim araçlarına uyarlanması arasındaki bu çatışma, yalnızca bir sanat yapıtının ülküsel 'kullanım değeri' ile (pazar koşullarına, modaya vb. bağlı olan) yabancılaşmış ve yoz-

laşmış 'değiş tokuş' değeri arasında halen daha –Adorno'nun yaptığı gibi– bir ayrım yapılmaktaysa ortaya çıkar. Tam aksine, Benjamin 1936 tarihli makalesinde, bildiğimiz gibi, bir sanat yapıtının 'kült' değerinin yerini bütünüyle 'sergi(leme)' değerine bırakmasına yol açan teknik yeniden üretimin neden olduğu değişimi, belirleyici ve olumlu bir adım olarak memnuniyetle karşılamıştır. Bu, sanat yapıtının değiş tokuş değerinden ayrı 'kullanım değeri' yoktur ya da sanat yapıtının bütün estetik önemi *Wirkung*'unun, yani yazgısının tarihinden, kültürdeki ve toplumdaki değerlendirilişinden ve yorumlanışından ayrı düşünülemez demekle aynı anlama gelir (Sırası gelmişken, bu, 'mes vers ont le sens qu'on leur prête' sözcükleriyle dile getirilen Valery'nin katıksız yorumbilgisel nihilizmini savunmakla aynı şey değildir; bireysel yorumlar bir boşlukta oluşturulmaz, diğer yorumlarla, küresel *Wirkungsgeschicte*'yle ya da sanat yapıtının 'etkin tarihi'yle yalnızca tarihsel-olgusal olarak değil, ayrıca düzgükoyucu (normatif) olarak bağlantılıdır[4]).

Ne var ki, kült değeri –ya da Benjamin'e göre 'aura' değeri– ile sergi(lenme) değeri arasındaki ilişki sorunu, yalnızca *şok* kuramının içerimlerinin izleri sonuna değin sürülürse çözülebilir. Bir sanat yapıtının değerlendirilmesi, biçimsel mükemmelliğin değerlendirilmesi ve bu mükemmellikten alınan doyum üzerinden düşünüldüğü sürece, kullanım değerinin, söylediğimiz gibi, değiş tokuş değeri karşısında kaybolup gittiğini ya da kült değerin yerini sergi(lenme) değerine bıraktığını kabul etmek olanaksız olacaktır.

Benjamin'in makalesinde, *şok* etkisi –bu bağlamda Dada tarafından öncelenen– sinemanın ayırt edici bir özelliği ola-

4 Bu, çağdaş yorumbilgisi tartışmasının temel kavramlarından biridir. *Krş.* H. G. Gadamer, *Truth and Method* (1960), Londra: Sheed and Ward, 1975, s. 305 ve izleyen sayfalar. [Türkçesi: *Hakikat ve Yöntem*, Çev. H. Arslan ve İ. Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008].

rak sunulur. Dadacı sanat yapıtı, fiilen izleyiciye, onun gündelik güvenliğine, duyusal beklentisine ve algısal alışkanlığına sıkılan kurşun olarak kavranır. Sinema da kurşunlardan ve yansıtmalardan oluşur: Bir görüntü görünür görünmez, onun yerini izleyicinin gözünün ve zihninin yeniden uyum sağlaması gereken başka bir görüntü alır. Benjamin, makalesinin bir dipnotunda film seyrederken gereken algısal yetkinlik ile büyük, modern bir kentin trafiğinin ortasındaki yayanın (biz sürücüyü de ekleyebiliriz) yetkinliğini açıkça karşılaştırır. Benjamin, 'film, modern insanın yüzleşmek zorunda olduğu yaşama yönelik giderek artan tehditle uyumlu bir sanat'tır[5] diye yazar. Film, Benjamin'in tanımında garip bir biçimde olsa da sanki söylenden arındırılmakta ve Heidegger'in "Sanat Yapıtının Kökeni" makalesinde *Stoss* kavramı aracılığıyla temalaştırdığı gündelik yaşam düzeyine (trafiğin risklerine) indirgenmektedir. Heidegger sanatın *şok* deneyiminin, Benjamin'inkinden farklı, ama yine de büyük olasılıkla onunla oldukça yakın bir anlamda ölümle –bir otobüs tarafından ezilme riskinden daha çok varoluşun esası olan bir olanak olarak ölümle– ilgili olduğunu düşünmektedir. Heidegger'e göre sanat deneyiminde sanat yapıtının oradalığı gerçeği *Stoss*'a[6] neden olmasından daha gerçektir. *Varlık ve Zaman*'ı[7] (*Being and Time*) okuyanların anımsayacakları gibi, bir şeyin oradalığı gerçeği, onun *Dass*'ı, aynı zamanda varoluşsal kaygı deneyiminin kökenindedir. *Varlık ve Zaman*'ının 40. Bölümü'nde kaygı *Dasein*'ın (insan varlığının) dünyaya fırlatılmış olduğu çıplak gerçekliğiyle karşı karşıya geldiğindeki

5 W. Benjamin, "The work of art...", *Iluminations* içinde, s. 252, 19. not.

6 Heidegger, *Poetry Language Thought*, s. 65-66.

7 M. Heidegger, *Being and Time* (1927), Çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1980. [*Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan F. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011.]

ruh hali olarak betimlenir. Tek tek şeyler, (her şeyin bir diğer şeye etki, neden, aygıt, gösterge vb. olarak göndermede bulunduğu) anlamın göndergesel bütünlüğüne yerleştirildikleri sürece dünyaya ait olsalar da, dünyanın kendisi tam anlamıyla ve bir bütün olarak göndermede bulunmadığından dolayı anlamsızdır. Kaygı bu anlamsızlığın, dünyanın varolduğu gerçeğinin mutlak nedensizliğinin bıraktığı izdir. Kaygı deneyimi bir 'tekinsizlik' (*Un-heimlichkeit* ya da *Un-zu-Haus-sein*) deneyimidir.[8] Sanatın *Stoss*'u ile bu kaygı deneyimi arasındaki benzeşme, sanat yapıtının, en azından mantıksal bir sonuç olarak çıkarsanmadığı sürece önceden kurulmuş bir anlam ağına çekilmesine izin vermediği anımsanırsa kavranabilir. Dahası sanat yapıtı yalnızca dünyayı olduğu gibi ortaya koymaz, ayrıca ona yeni bir ışık tutma niyetindedir. Heidegger'in betimlediği gibi, sanat yapıtıyla karşılaşma, dünyagörüşü bizim yorumlarımıza meydan okuyan birisiyle karşılaşmaya benzer. Sanat yapıtının, kendisini yeni bir tarihsel olay ya da Varlığın 'açılışı' olarak sunarak bir dünya *kurduğunu* savunan Heideggerci kuramı her şeyden önce bu çerçevede anlamamız gerekir. *Stoss, Varlık ve Zaman*'da, kaygıdan daha 'olumlu' kavramlarla tanımlanıyor gibi görünse de, daima korku, tasa vb. gibi *Stimmungen*'le bağlantılıdır ve temelde anlamı aynıdır: Dünyanın tanıdıklığının askıya alınması, (kesin konuşursak hiçbir şeye ya da belirli bir şeye göndermede bulunmadığından ötürü) kendi başına anlamsız olan dünyanın orada olması gerçeği karşısında dalınıp gidilen bir şaşkınlık uyandırılması.

Stoss kavramı, Benjamin'in yeniden üretimin kitle iletişim araçları bağlamında dile getirdiği *şok* kavramıyla, terimbilgisi dışında, gerçekte ne ölçüde ilişkilidir? Heidegger sanat yapıtının *Stoss*'unu görünüşte onun 'hakikat yapıtında ortaya çık-

8 *Agy*, s. 233-234.

masına', yani yeni bir varlıkbilimsel-çağsal açılım olmasına bağlamaktadır. Bu anlamda *Stoss* üzerine yalnızca kültür tarihinde ya da en azından bireylerin deneyimlerinde kendilerini belirleyici noktalar olarak sunan büyük yapıtlara –Kutsal Kitap, eski Yunan tragedyaları, Dante, Shakespeare vb.– gönderme yapılarak konuşulmalıdır. Buna karşın Benjamin'in *şoku* örneğin –izleyicinden talepleri kent trafiğindeki bir sürücüden beklenenlere benzeyen– yansıtılan imgelerin hızla birbirini takip etmesi gibi çok daha basit ve daha tanıdık görünüyor. Yine de Heidegger ile Benjamin'in kavrayışlarının en azından bir tane ortak özelliği bulunmaktadır: Yönelimsizlik üzerindeki ısrarları. Her iki kavrayışta da estetik deneyim, sonradan yeniden oluşturmayı ve yeniden ayarlamayı gerektiren bir yabancılaşma deneyimi gibi boy gösterir. Yine de estetik deneyimin amacı, son biçimi verilmiş bir duruma ulaşmak değildir. Bunun yerine, estetik deneyim *yönelimsizliği diri tutma doğrultusundadır*. Kendi seçimi olan sinema örneği göz önüne alındığında, Benjamin'e göre, film deneyimi bir tek film karesine indirgendiğinde, onu tam anlamıyla kavrayamayacağımız çok açıktır. Heidegger'e bakılırsa sanata ait olan yönelimsizlik deneyimi, *Dass*'ın gizemli karakterinin ('olduğu şey') kullanılabilirlik içinde çözünüp yok olduğu kullanım nesnesinin tanıdıklığıyla karşıtlık içindedir. Kendisini basit bir kullanım nesnesine dönüştürmek sanat yapıtının neredeyse bir yazgısıymış gibi, estetik yönelimsizlik deneyimi tanıdıklığa ve apaçıklığa yeniden ulaşılmasında "sonlanır" görüşü Heidegger'e atfedilemez. Hem Heidegger'e hem de Benjamin'e göre, yönelimsizlik durumu, geçici değil oluşturucu bir durumdur. Nitekim güzele ilişkin geleneksel düşüncelerle ve bu geleneğin içinde bulunduğumuz yüzyılın estetik kuramındaki kalıntısıyla karşılaştırıldığında Heidegger'in ve Benjamin'in estetik alanında benimsedikleri konumlarında

en köktenci biçimde yeni olan şey kesinlikle budur. Aristotelesçi *katharsis* öğretisinden Kantçı yetilerin özgür oyununa ve Hegel'deki mükemmel iç ile dış uyumu olarak güzele kadar, estetik deneyim daima *Geborgenheit* –güvenlik, 'yönelim' ve 'yenidenyönelim'– üzerinden tanımlanmış gibi görünüyor.

Heidegger ve Benjamin'in konumlarının *Geborgenheit*'tan hareketle verilen her türden estetik deneyim kavramsallaştırmasından kopmalarını sağlayan yeni öğe, salınım kavramı aracılığıyla tanımlanabilir. Bu tanımlama girişimi, bildik Heidegger estetiği yorumundaki vurgunun yerinin değiştirilmesini gerektirir. Bu değişikliğin nedeni, sanatın dünya bağlamında oynadığı 'kurucu' rol abartılırsa, aşırı romantizm yüklü bir görüşe varılmasıdır. Heidegger'de bu abartmadan kaçınma kesinlikle söz konusudur: Heidegger, Hölderlin'in 'şairler yalnızca sabit duranı buyurur' dizesini sık sık anımsayıp alıntılar. Mısra şunu söylemektedir: 'Varlığın evi', dünyaya ilişkin her türlü olası deneyimin temel yer belirteçlerinin tanımlandığı mekân olan dilin belirleyici dönüşümleri, şiirde meydana gelir.

Yine de, Heidegger'in derdi şiirin kapılarını açtığı ve kurduğu dünyanın olumlu bir tanımını vermek değil, daha çok daima şiirin ayrılmaz bir parçası olan "yıkma"nın[9] anlamını

9 ["Sfondamento": İtalyanca bir sözcüğe 's' öntakısının eklenmesi o sözcüğün anlamını tersine çevirir: Örneğin, *contento* (mutlu) –*scontento* (mutsuz), *fondare* (kurmak)– *sfondare* (bir şeyi kırıp parçalamak ya da yıkmak). Ayrıca *sfondamento* terimi genelde "kırmak" anlamına gelir. Ne var ki, *sfondamento fondamento*'nun karşıtı "kurma-ma" (yıkma) olarak da kabul edilebilir. Bu anlam Vattimo'nun terimi kullanışında açık bir biçimde kesindir. Dahası, Vattimo sözcüğün genel olarak "fon" anlamına gelen (ama ayrıca zemin, son ya da temel anlamına gelen *fondo*'nun karşıtı olarak okunabilen) *sfondo* ile olan bağlantısından yararlanarak "bir şeyi arkaplan önünde mekâna yerleştirmek"e daha bir başka anlam yüklemektedir. Vattimo s. 73 (...)'de sözcüğü belirgin bir biçimde bu anlamda kullanıyor. Ed. n.]

belirlemektir ve bu amacı 1936 tarihli makalesinin birçok paragrafında ve şairlere ilişkin yorumlarında açığa çıkar. Kurma ve yıkma, Heidegger'in sanat yapıtını oluşturduğunu düşündüğü iki özelliğin, yani dünyanın kurulması (*Auf-stellung*) ile "yeryüzü"nün var edilmesinin (*Her-stellung*) anlamıdır. Dünya sunduğu anlamlar dizgesi olarak kurulurken, yeryüzü sanat yapıtının dünyasının köklendiği bulanık ve temasal olarak tüketilemez derinlikler olarak öne çıkarılıp gösterildiği ölçüde sanat yapıtı tarafından var edilir. Daha önce de öne sürdüğümüz gibi, yönelimsizlik estetik deneyimde geçici değil de temel ise, dünyadan daha çok yeryüzüne borçludur. Sanat yapıtında yıkılan anlam dünyası bulanık bir biçimde yeryüzünde (mantıklı bir biçimde 'kurulmadığı'ndan dolayı) köklenmiş gibi göründüğünden ötürü, sanat yapıtının etkisi yönelimsizliğin bir etkisi olabilir. Yeryüzü, dünya değildir. Yeryüzü bir anlamlandırma bağlantıları dizgesi değildir: Ötekidir, hiçbir şeydir, genel bir nedensizlik ve anlamsızlıktır. Sanat yapıtı yalnızca sonul bir *Geborgenheit*'ta asla yeniden yönlendirilemeyen, süregelen bir yönelimsizlik ürettiği ölçüde bir temeldir. Sanat yapıtı iç ile dış, öz ile varoluş vb. arasındaki mükemmel bir uyum anlamında dingin ve 'güzel' değildir. Sanat yapıtı, Aristotelesçi arınma niteliğine ancak tek bir koşulla sahip olabilirdi; ancak arınmanın sonsuzluktaki bir uygulama, insan varoluşunun aşılamaz dünyevi sınırlarının kabul edilmesi, mükemmel bir saflaşmadan daha çok bir *phronesis** olarak anlaşılması koşuluyla. Nitekim Heideggerci *Stoss* ile Benjamin'in göndermede bulunduğu *şok* arasında oluşturulabilecek bir benzetim olan yıkımın kurulması olarak

* *Phronesis* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinde "akıllılık/sağgörü", "aklıbaşındalık" ya da "pratik bilgelik" anlamında kullanılan terim; kuramsal bilgiden ayrı olarak, gündelik yaşamda akılcı bir biçimde nasıl eylememiz gerektiğini öğreten bilgi. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

kurma bakımından bu pek geçerli değildir. Eğer Benjamin'in *şok* kavramının gözle görülür anlamsızlığını, sanat yapıtının tarihsel-kültürel dünyaların tanıtılması ve kurulması olduğunu savunan abartılı görüşle karşılaştırırsak, bu benzetim bizden uzaklaşacak ve bize saçma görünecektir. Gelgelelim, Heidegger'in kuramını bu biçimde okumak, onu hâlâ metafizik ya da Heidegger'in kavramıyla ontik temelde okumaktır; öyle ki bu okumada *Stoss*, sanat yapıtının başlattığı ve kurduğu yeni dünyanın ağırlığına ve ayırt edici oranlarına dayanır. Bu okumada, sanat yapıtını yorumlamak ve değerlendirmek, kendini bu dünyada ve onun yeni anlamlandırma tarzında yeniden oluşturma anlamına gelecektir. Buna karşın Heidegger'in kaygıda olduğu gibi *Stoss*'da da ilgilendiği şeyin *Stoss*'un –ister verili olsun isterse sanat yapıtı tarafından olumlu terimlerle kurulmuş– her türden dünyaya karşı yönelimsizlik etkisi olduğu açıktır.

Benjamin 'Film, yaşama yönelik giderek artan tehditle uyumlu bir sanattır' diye yazar. Ne var ki, Benjamin'in makalesi bir bütün olarak göz önüne alındığında, film ayrıca her türden sanatın geç-modern özünü gerçekleştiren ve ışığında estetik deneyimin –hatta eski sanat yapıtlarının estetik deneyiminin– tam anlamıyla olanaklı olabildiği yegâne sanattır. Estetik deneyim eskisi gibi *Geborgenheit*'m hükümdarlığı, bir güvenlik ve uyum olarak tanımlanamaz. Aksine estetik deneyim, yalnızca yayanın harekete geçirdiği kaza tehlikesiyle değil, aynı zamanda varoluşun geneldeki belirsiz yapısıyla da bağlantılı olduğu için özünde belirsizdir. Yeniden üretilebilir sanatın yeni biçimlerinin ayırt edici niteliği olan *şok*, Heidegger'in *Stoss*'unun kendi dünyamızdaki ifadesi, salınım ve yönelimsizliğin oluşturduğu sanat deneyimidir.

Benjamin'in makalesinde genelde olumlu bir teknoloji değerlendirmesinin söz konusu olduğu görülür. Benjamin'e

göre, sanat yapıtının kült ve *aura* değerinin sona ermesi, kendimizi batıl inanç ile yabancılaşma sanatından ve en nihayetinde metafiziğin zincirlerinden kurtarmamız için açık bir fırsat sunmaktadır. Aksine, Heidegger modern varoluşun sert bir yargıcı görünümündedir; çünkü ona göre, iletişimin yaygınlaştığı toplumda dilin giderek daha da bayağılaşması, sanat yapıtını anlamsızlığa iterek onun yalnızca sanat yapıtı *olarak* kalma olasılığını yok etmektedir. Yine de Heidegger'i sanat yapıtını kült bir parça olarak gören bir kuramcı olarak –onu sanat yapıtının estetik değerinin, yaratıcı bir deha olarak sanatçı tarafından başarılı ve mükemmel bir biçim *olarak* üretilen mevcudiyetinin *hic et nunc*'unda* olduğunu düşünüyormuş gibi– sunmak zordur. Bunlar, kült sanat yapıtı anlayışında temel öneme sahip olsalar da, Heidegger'e kökten yabancı kategorilerdir. Heidegger için sanat yapıtı, daima olabildiğince sanattan, tamamlanmış ve mükemmel bir biçimden, ustalıklı ve yaratıcı edimin bir sonucundan daha fazlası olduğu ölçüde, kesinlikle 'hakikat yapıtında ortaya çıkma'dır. Sanat yapıtı hakikatin gözler önüne serilmesi gibi işler; çünkü sanat yapıtı varlığın bir 'olay'ıdır (*Ereignis*). Sanat yapıtının varlığın 'dünyanın yansıtılması oyunu'nda altüst olan ve 'el konulan' bir olayı (Heidegger'in makalesinde söylediği gibi 'Şey'[10]) olarak kendine ait bir özü vardır.

Gelgelelim, diğer sorunun, yani Heidegger'in insanın teknik dünyadaki insan varoluşuna yaklaşımının izini sürmek tartışmamız bağlamında daha önemlidir. Bu sorunu çözmeye çalışırken, geç modernliğin estetik deneyimine özgü yönelimsizliğe ve salınmaya ilişkin epeyce önemli şeyleri gün ışığına çıkarabiliriz ve bu Benjamin'in savlarında şimdiye kadar giz-

---

* 'Burada ve şimdi' anlamına gelen Latince deyiş.

10 Bu makale Heidegger'in *Poetry Language Thought* adlı yapıtında yer almaktadır.

li kalmış öğeleri geliştirmemize yardımcı olabilir (Bu arada, hem Heidegger'in hem de Benjamin'in George Simmel'in insanın modern büyük kentteki varoluşuna ilişkin betimlemesinden yararlandığını belirtmeliyiz[11]). Heidegger'in *Özdeşlik ve Ayrım* (Identity and Difference) ve *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (The Question Concerning Technology) adlı yapıtlarında[12] *Ge-stell* kavramını tanımladığı yerlere bakarsak, onun kabaca 'çerçeveleme' diye çevirebileceğimiz *Ge-stell* terimini bütün modern teknoloji aygıtlarını tanımlamak için kullandığını görürüz. *Ge-stell* genelde bir *Stellen*, bir 'kurma' olarak düşünülebilir: İnsanlar şeyleri güdümlemelerinin nesneleri olarak kursalar da, onlara sürekli yeni talepleri karşılaması gerektiği anımsatılır; öyle ki *Ge-stell* insan ve varlık bakımından bir tür sürekli ve çılgınca karşılıklı kışkırtmadır. Ne var ki, modern teknolojinin bu yoldan tanımlanan özü, yalnızca varlığın metafizik unutuluşunun en yüksek noktası değildir. Heidegger'e göre *Ge-stell* aynı zamanda varlığın metafizik unutuluşunun[13] ötesinde *'Ereignis'*in, yani varlığın olayının 'ilk ve ezici parlamasıdır'.[14] Heidegger *Ge-stell*'inde, yani teknoloji ve mutlak güdümleme toplumunda Batılı insanın şimdiye dek

11 *Krş.* George Simmel'in "Metropolis and Mental Life" (1902) adlı makalesi, *Second Year Course in the Study of Contemporary Society* içinde, Chicago: Chicago Univ. Bookstore, 1936, s. 221-238. [Türkçesi: "Metropolis ve Zihinsel Hayat", *Bireysellik ve Kültür* içinde, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009.]

12 M. Heidegger, *Identity and Difference* (1957), Çev. J. Stambaugh, New York: Harper and Row, 1969 [Türkçesi: *Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997]; *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Çev. W. Lovitt, New York: Harper and Row, 1977 [Türkçesi: *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1998].

13 *Heidegger'e Giriş* (*Introduction to Heidegger*, Rome/Bari: Laterza, 1982) adlı yapıtımda metafiziğe özgü varlığın unutuluşu kavramı ve Heidegger'in felsefesinden başka terimler üzerine ayrıntılı bir tartışma bulunmaktadır.

14 Heidegger, *Identity and Difference*, s. 38.

içinde yaşadığı unutulmadan ve metafizik yabancılaşmadan kurtulması için bir fırsat görür. *Ge-stell* böyle bir fırsat sunabilir, çünkü Benjamin'in *şok* üzerine konuşurken kullandığı terimlerle neredeyse özdeş terimlerle tanımlanmaktadır.

Heidegger şöyle yazar: Aslında *Ge-stell*'de 'bütün insani varoluşumuz kendisini her yerde –kâh neşeli, kâh aceleyle, kâh nefes nefese, kâh içdaraltan bir biçimde– her şeyin planlanmasına ve hesaplanmasına adamaya zorlandığını görüyor'.[15] Batılı insanın tabi olduğu bu kışkırtma, sanatı yalnızca *şok*, süreklilik arz eden bir yönelimsizlik ve en nihayetinde ölümlü dünyada bir uygulama olarak gören Benjamin'in yayasının durumuna benziyor. *Ge-stell*'in sunduğu metafiziği aşma fırsatı, insanın ve varlığın *Ge-stell* içinde 'metafiziğin onu donatmış olduğu nitelikleri'[16] kaybettiği gerçeğiyle bağlantılıdır. İnsan dünyası –sıkı biçimde güdümleme tekniklerine tabidir– artık özgürlüğün tamamlayıcı ya da doğrudan karşıt alanı, "insanbilimleri"nin sahası olmadığı gibi, doğa da artık zorunlu yasanın ve 'kesin bilimler'in mekânı değildir. Bu yeni düzenlemede iyi tanımlanmış rolleriyle birlikte metafizik tiyatrosu küçüldüğü için varlığın tanyerinden yeniden doğması için fırsat oluşur.

Hizmetimizdeki estetik terimce, ne zaman sanat (üretimi ve değerlendirilmesi) üzerine konuşsak farklı biçimlerde yeniden ve yeniden yinelediğimiz kavramlar, estetik deneyimi yönelimsizlik, salınım, yıkma ve şok olarak düşünmek için yeterli mi? Yeterli olmadıklarının işareti, estetik kuramının kitle iletişim araçlarının ve onların sundukları olanakların hakkını halen daha vermemiş oldukları gerçeğinde görülebilir. Bu tutum sanki sanatın özünü (yaratıcılık, özgünlük, biçimin değerlendirilmesi, uyum vb.) kitle toplumunun yeni varoluşsal

15 Heidegger, *Identity and Difference*, s. 34-35.
16 *Agy*, s. 37.

durumunun yalnızca sanata değil, söylendiği üzere, insanın gerçek özüne de yönelttiği tehditten 'koruma'ya yönelik gibi görünüyor. Yeniden üretilebilirliğin sanatsal yaratıcılığın vazgeçilemezmiş gibi görünen koşullarıyla uyuşmadığı düşünülüyor. Böyle düşünülmesi kısmen enformasyonun hızla dolaşıma sokulmasının her türlü iletiyi anında sıradanlaştırma eğiliminde olmasından dolayıdır (aslına bakılırsa, kitle iletişim araçlarının verimli olabilmeleri için, bu iletilerin öncelikle sıradan olmaları gerekir). Simgelerin içlerinin boşaltılmasına tepki verilmesinin nedeni, her şeyden önce bunun sanat yapıtı için zorunlu gibi görünen köktencilikle hiçbir ilişkisi olmayan, modanınkilere benzeyen 'yenilikler' bulunup çıkartılmasıyla sınırlı kalmasıdır. Bu yenilikler yüzeysel oyunlar gibi sunuluyor; aslmda, kitle iletişim araçları tarafından dolaşıma sokulan her şeyde garip bir kırılganlık ve yüzeysellik havası vardır. Bu durum, bütün esinini neredeyse açık bir biçimde bir *momentum aere perennius** olarak sanat yapıtı ülküsünden ya da öznenin estetik deneyime yaratıcı ya da izleyici olarak derin ve özgün katılımı ülküsünden alan bir estetiğin önyargılarıyla belirgin bir biçimde çatışır. Bir sanat yapıtında denge ve süreklilik, estetik yaratım ve değerlendirme deneyiminde derinlik ve özgünlük, aslında kitle iletişim araçlarının gücünün (ve güçsüzlüğünün) egemenliği altındaki geç modern estetik deneyimden bekleyemeyeceğimiz şeylerdir. Ebediliğe (sanat yapıtında) ve özgünlüğe (estetik deneyimde) özlem duysak da, iletişimin yaygınlaştığı bir çağda sanatın yaratıcılığından elimizde kalanın yalnızca *şok* olduğunu açıkça kabul etmemiz gerekir. *Şok*, Benjamin ve Heidegger'in yardımıyla fark ettiğimiz iki ayırt edici özellik tarafından tanımlanır: Temelde büyük kent insanının sinirli ve düşünsel kararsızlığı

* Horatius tarafından söylendiği savlanan, "sanat tunçtan/taştan fazla yaşar" anlamına gelen ifade.

ile aşırı duyarlılığından başka bir şey değildir. Sanat için bu kolay heyecanlanmaya ve aşırı duyarlılığa karşılık gelen odak noktası artık *yapıt* değil, en az ve sürekli değişim bakımından düşünüldüğünde (film seyretme eyleminin bir örneğini oluşturduğu) *deneyim*dir. 19. ve 20. yüzyıl estetik kuramı bu meselelere sık sık el attıysa da ulaşılan sonuçlar asla tam anlamıyla uygulamaya geçirilmedi: Sözgelimi Heidegger dikkatimizi –tartışmalı bir biçimde– Nietzsche'nin sanat kuramına çeker.

Geç modern sanatta yaratıcılıktan elimizde kalan yegâne şey olarak *şok*un ikinci ayırt edici özelliği, Heidegger'in *Stoss* kavramı aracılığıyla düşündüğü şey, yani kaygı ve ölümlülük deneyimiyle bağlantılı yönelimsizlik ve salınımdır. Ayrıca Benjamin'in *şok* diye tanımladığı görüngü ne yalnızca algı koşullarıyla ilgilidir ne de salt sanat toplumbilimine emanet edilmiştir. Bu görüngü daha çok, sanat yapıtının dünya ile yeryüzü arasındaki çatışma olarak gerçekleştiği tarzdır. *Şok-Stross*, bu ifadenin Heidegger'in terimcesinde sahip olduğu iki anlamda sanatın *Wesen*'i, yani özüdür. *Şok-Stoss* estetik deneyimin modernliğin sonunda kendisini sunduğu biçimdir, *tout court** o sanat için temel bir öneme sahip görünmektedir; yani o sanatın salınım ile yönelimsizlik biçimi içerisinde kurma ve yıkma bağı –ve en nihayetinde ölümlülüğün görevi– olarak meydana gelişidir.

Bu, –Adorno ve eleştirel toplumbilim tarafından böylesine açık bir biçimde tanımlanan bütün yabancılaştırıcı ayırt edici özelliklerinden arındırılacakmış gibi duran– kitle kültürü için çok acele bir özür dileme midir? Eleştirel toplumbilimin günümüzdeki muğlaklığı, görünüşte bütüncül bir örgütlenme olarak topluma özgü siyasi yabancılaşma koşulları ile geç modern varoluşta gizli yeni öğeleri birbirinden ayırama-

* *Tout court* (Fr.): Kısaca ya da basitçe.

ma başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Bu muğlaklığın sonucu olarak, tektipleşmenin ve bütüncül örgütlenmenin çarpıklığı çoğu kere eleştirel önemleri bütünüyle zamandışı olmalarından kaynaklanan insancı değerler adına mahkûm edilmiştir. Aslında bu türden değerler, Heidegger'in çok açık bir biçimde gördüğü gibi, sonucu toplumun bütüncül örgütlenmesi olan metafiziği önceler. Belki de, estetik deneyimin geç modern toplumdaki kırılganlığının ve yüzeyselliğinin zorunlu olarak yabancılaşmanın, tektipleşmenin insani öğeleri ortadan kaldıran boyutlarıyla bağlantılı göstergeleri ve belirtileri olmaları gerekmediğini kabul edebileceğimiz bir evreye ulaşmış olabiliriz.

Eleştirel toplumbilimin uzun süredir (ne yazık ki iyi nedenlerden ötürü) inandığının aksine tektipleşme, tekbiçimlilik, uzlaşmanın güdümlenmesi ve bütüncüllüğün hataları, yaygınlaşmış iletişimin, kitle iletişim araçlarının ve yeniden üretimin gelişmesinin olanaklı yegâne sonuçları *değildir*. Birer siyasi seçim nesnesi olan bu olasılıkların yanı sıra, seçenek, olası bir sonuca yönelik açılımlar söz konusu. Kitle iletişim araçlarının gelişmesi deneyimin tutarsızlığını ve yüzeyselliğini artırır. Kitle iletişim araçları bunu yaparken, gerçeklik kavrayışında ve dolayısıyla da ikna gücünde bir tür 'zayıflama'ya olanak tanıyabildiği ölçüde, tahakkümün yaygınlaşmasına direnir. Durumcuların sözünü ettikleri gösteri toplumu yalnızca iktidarın güdümlediği bir görünüşler toplumu değildir; aynı zamanda gerçekliğin kendisini daha yumuşak ve daha akışkan sunduğu ve deneyimin, salınımın, yönelimsizliğin ve oyunun ayırt edici özelliklerini yeniden kazanabildiği toplumdur.

Birçok çağdaş kuramın estetik deneyimin ayırt edici bir özelliği diye kabul ettiği muğlaklık geçici –ve aynı zamanda şiirde kurulan dilin daha özgür ve daha az otomatik kulla-

nılışı aracılığıyla genelde dile (özneler tarafından) daha bütünüyle hâkim olma meselesi– değildir. Bu durum, yalnızca öznenin dili bütünüyle ele geçirmek için şiirsel muğlaklığı araç olarak kullanması olabilirdi. Aslında, bu, nihai bir yeniden yönelimi amaçlayan yönelimli yönelimsizliğin artık 'yapıt' kategorisine değilse bile, kesinlikle 'özne'ye karşılık gelen kategoriye rehin olması meselesi olabilir. Aksine sanat, anlam belirsizliği deneyimi denli salınım ve yönelimsizlik tarafından da oluşturulur. İletişimin yaygınlaştığı dünyada, salınım ve yönelimsizlik sanatın (*hâlâ* değil, belki de nihayetinde *en sonunda*) yaratıcılık ve özgürlük biçimini alabileceği yegâne yollardır.

V

Ütopyadan Aykırıütopyaya

Sanat ile gündelik yaşam arasındaki ilişkide 60'lı yıllardan itibaren meydana gelen en köktenci dönüşüm, *ütopya*dan *aykırıütopya*ya geçiş olarak tanımlanabilir. 60'lı yıllarda (68 yılının mücadeleleri, savaştan hemen sonra başlayan bir hareketin doruk noktası olsa da, kesinlikle her şeyden önce 68 yılında) varoluşun estetik iyileştirilmesi konusunda geniş bir görüş yelpazesini gördü. Bu görüşlerin tamamı, Hegel'in 'Yaşamın pazar günü' diye ifade ettiği sanatın 'özel' statüsünü az ya da çok açık bir biçimde yadsıdı. Ütopyanın en açık ve en köktenci biçiminin Marxçılıkta bulunduğu kesin olsa da, özellikle Dewey'in 50'li yılların Avrupa felsefesi ve eleştirisindeki popülerliği sayesinde çok etkili olan *tasarım* ideolojisinde de burjuvaziye özgü bir ütopya biçimi karşımıza çıkar.[1] Marxçı kuramcı ve eleştirmenler (Lukács'tan Marcuse'a ve Frankfurt Okulu'nun liderlerine kadar) gibi, Dewey de Hegelci soydandır. Dewey'e göre, güzel deneyimi, gündelik yaşamın somutluğundan ayrılıştan kurtulamayan *doyum* algısıyla bağlantılıdır: Dar anlamda sanat diye bir şey varsa, bu, nesneleri kullanışımızda ve birey ile çevresi arasında doyurucu bir dengenin başarısında köklenen çok daha genel bir uyum duyumuna işaret eder. Marxçılığın çeşitli biçimlerine gelince, onlar sanatın bağımsızlığı ve estetik deneyimin özgüllüğü, ya devrim ya da en azından insanlığın özünün bir bütün olarak halk tara-

1 *Krş.* özellikle: J. Dewey, *Art as Exprience*, New York: Minton, Balch and Co., 1934. Dewey'in estetiği konusunda karşılaştırın: R. Barilli'nin mükemmel incelemesi, *Per una estetica mondana*, Bologna: Il Mulino, 1964.

fından sahiplenildiği bir toplumsal dönüşüm yoluyla ortadan kaldırılması gereken iş bölümünün özellikleridir görüşünü paylaşırlar. Lukács'ta bu görüş öncelikle eleştirel yöntembilim düzeyinde işler: Gerçekçilik, şeyleri oldukları gibi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda kurtuluşa ve sahiplenmeye yaptığı üstü kapalı gönderme eşliğinde çağı ve çatışmalarını da sergiler. Adorno'da[2] sanatın kurucu bileşeni, *promesse de bonheur** –Lukácsçı gerçekçiliğin saf çöküşün belirtisi olarak gördüğü tarihsel avangardın 'devrimci' yeniden değerlendirilmesiyle birlikte– varoluşun ahenksizliğinin sergilenmesi çoğunlukla olumsuz terimlerle sunulur. Gelgelelim avangardın ütopyacı yeniden değerlendirilişinin bütün içerimleri en açık biçimiyle Marcuse'un bir bütün olarak varoluşun (duyusal ve duyumsal) estetik iyileştirimi düşünde açıklanır.[3] Marxçı bakış açısından, Adorno avangard hareketlere özellikle çeşitli sanatların dillerindeki biçimsel devrimler olarak (Schoenberg'in on iki nota ölçüsü, Beckett'in sessizliği) olumlu yaklaşılmasının yolunu hazırladıysa, Marcuse'un ütopyası avangardın başka önemli boyutlarının bir 'bileşim'idir – gerçeküstücülük (sürrealizm) ile durumculuğun (situasyonizm) öncülüğünü yaptığı, estetik deneyim ile gündelik varoluş arasındaki ilişkilerin genel dönüştürümü bunun bir örneğidir. Bütün bunların artyöresinde eleştirel Marxçılığın kimi büyük adları vardır:

---

2 T. Adorno, *Aesthetic Theory* (1970), Çev. C. Lenhardt, ed. G. Adorno ve R. Tiedemann, Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1984.

* Mutluluk vaadi anlamına gelen, Marie Henri-Beyle Stendhal'ın ünlü deyişi.

3 H. Marcuse'un klasik yapıtı *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1955) [Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, İstanbul: İdea Yayınevi, 1995] denli makalelerinin derlenmesinden oluşan *Kultur und Gesellshaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965) ile H. Marcuse ve E. Sherover tarafından çevrilip gözden geçirilen *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics* (1977), (Boston: Beacon Press, 1978) [Türkçesi: *Estetik Boyut*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997] adlı yapıtları da anılmaya değerdir.

örneğin Henri Lefebvre[4] gibi figürlerin yanı sıra Adorno'ya göre Benjamin, Marcuse'a göre Bloch da avangardla ve onun durumculukta 50'lerin başına kadar varlığını sürdüren uzantısıyla yakından bağlantılıydı.

Bugün bizi 50'li yıllardan ayıran görece uzaklık, sözgelimi (nesnelerin biçimlerinin ve çevremizin görünüşünün bir üst düzeye çıkartılması yoluyla gündelik yaşam estetiğinin iyileştirilmesi rüyası) *tasarım* ideolojisi ile çeşitli Marxçılıkların devrimci yaklaşımları arasındaki hiç de önemsiz olmayan farklılıkları görünüşte azaltmıştır. Bu farklı bakış noktaları için amaç, daima estetik ile varoluşsal anlamın, kendini haklı olarak ütopya diye adlandırabilecek kapsamlı bir kaynaşmasına ulaşmak olmuştur. Ütopya, Ernst Bloch'un 1918 tarihli ünlü yapıtına[5] göre, 20. yüzyıl başları sanatsal avangardının anlamıydı. Her ne kadar bu hareketlerin yerini birçok açıdan *tasarım* ideolojisi aldıysa da (bu tarihsel olarak Bauhaus* aracılığıyla gerçekleşti), hareketler (Lukács tarafından yadsınmalarından Adorno'ya ve sonunda Marcuse'a kadar uzanan) uzun bir gelişme döneminin sonunda devrimci Marxçılıkla ilişkili hale geldiler (ve kitleler düzeyinde bu ilişki 68'in anlamlarından biri ya da *anlamı*dır).

Bu büyük ütopya, deneyimin estetik aracılığıyla birleştirilmesi ile farklı siyasi ve kuramsal tutumların –Nietzsche'nin 'sanat yapıtının sanatı' dediği şeyden uzaklaştırılıp ya *tasarım*a ya da varoluşun bir bütün olarak devrimci iyileştirilme-

4 H. Lefebvre, *Critique of Everday Life* (1947), Çev. J. Moore, Londra: Verso Editions, 1991 [Türkçesi: *Gündelik Hayatın Eleştirisi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012].

5 E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918/1923), *Gesamtausgabe*, 16. Cilt, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

* Bauhaus: Almanya'da 1919'dan 1933'e kadar varlığını sürdüren tasarım okulu. Okula göre çağdaş tasarımcılar, varlıklı seçkinler için tekil nesneler değil, toplumun çoğunluğuna yönelik işlevsel ve estetik nesneler üretmeliydiler. Kaynak: *Ana Britannica*, 4. cilt.

sine doğru yöneltilerek– bir araya getirilmesiydi. Gelgelelim günümüzde bu büyük ütopyadan geriye pek bir şey kalmamış gibi görünüyor. Fark edebildiğim kadarıyla, bugünlerde sanatın anlamının yanı sıra yapıtın anlamı ve değeri de eleştiri amacıyla nadiren doğrudan sorgulanıyor.

Adorno'nun avangardın özü olarak kabul ettiği şey, yani avangardın sanatın sözü edilen özünü bir tek yapıt aracılığıyla belirleme yeteneği, günümüzde artık geçerliliğini yitirmiş bir görünümdedir. "Tin dizgesi" ise sanki bütün ayrımlarıyla ve uzmanlaşmalarıyla tamamen geri çekilmiş gibi. Habermas'ın kendisini modern kurtuluş programının daimi değerinin bir savunusu olarak sunan yapıtı bile, çatışkılı bir biçimde dayanak noktalarını farklı türden toplumsal –erekbilimsel, kural yönetimli, her nasılsa estetik alanına ayrılan anlatımsal ve dramatik– eylemler arasındaki Kantçı ayrımdan almakta sakınca görmüyor.[6] Habermas'a göre, bu eylemler tipolojisinin en tepesinde yer alan iletişimsel eylem gerçekte söz konusu diğer üç eylem arasında ayrım yapmaz. Aslında iletişimsel eylem (esas olarak iletişime zarar vermek üzere üç eylem biçiminde ifade edilen çıkarların herhangi biri, ama aynı zamanda büyük olasılıkla birbirine zarar veren bu tür üç eylemin herhangi biri tarafından gerçekleştirilen) aşırı ihlale karşı aşkın bir savunma ilkesi olarak hizmet eder. Buna karşın, Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı** (Theory of Communicative Action) adlı yapıtını ayrıntılarıyla tartışmadan, yalnızca bu yapıtın estetik alanının bağımsızlığının ve özgüllüğünün belirli bir kuramsal yenilenişinin örneğini içerdiğini göstermek istiyorum. Bu kuramsal yenilenme, modernliğin

6 J. Habermas, *Theory of Communicative Action*, 2 cilt (1985), Çev. T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1985.

* Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

derinlerine kök salmış bir düşünce geleneğine göre, anlatımcılığa geri çekilme anlamına gelmektedir.

Habermas'ın Kantçı üç parçalı us yapısını yeniden işbaşı yaptırması, üzerinde durmak istediğim genel durumun yalnızca bir belirtisidir ve (ileride daha açık hale geleceğini umut ettiğim gibi, Habermas'ın konumunu ve büyük bir gayretle modernin geçerliliğini savunmasını paylaşmasam da) burada ne zorunlu olarak 'olumsuz' bir görüngü ne de eleştirilmesi gereken kuramsal ve eylemsel bir geri çekilme olarak anılmaktadır. Habermas'ın kuramının bu boyutu, ütopyanın çöküşünü ve estetiğin bağımsızlığının rahatça kabul edilmesine geri dönüşü ifade ediyor. Yine de bu, sanat ile gündelik yaşam arasındaki ilişkinin son yıllarda değişim gösterdiği ne yegâne ne de hatta başlıca biçimdir. Habermas'ın Kantçı estetiğe yeniden hayat vermesi, Aydınlanma ve modernlik savunusunun, onun görmeyi 'istemediği' ve önemini kabul etmekte gönülsüz olduğu 'estetik' kültürünün tektipleşmesiyle ilişkili birçok görüngü karşısında özel bir körlüğü içerdiğinin kanıtı olarak da kabul edilebilir. 60'lı yılların ütopyasından sonra, sanatın kendi sınırlarına geri çekilmesi, bizi ilgilendiren ve Habermas'ın görünüşte –estetikle ilgilenildiği ölçüde– (postmodernizmi yadsıması gibi) kimi önyargılarına göre seçtiği durumun yalnızca bir tek boyutudur.

60'lı yılların ütopyası, çarpıtılmış ve dönüştürülmüş bir biçimde olsa da, bir anlamda gözlerimizin önünde gerçekleşmeye başladı. Bir yandan geleneksel sanat yapıtı anlamındaki sanat mevcut düzene geri dönerken, diğer yandan estetik deneyimin toplumdaki yeri değişiyor: ne tasarımın yaygınlaşması ve biçimler bağlamında evrensel bir toplumsal temizlik doğrultusunda ne de hatta varoluşun Marcusecu estetik-devrimci iyileştirilmesi olarak, ama daha çok –kesinlikle sanat yapıtının değil– estetik ürünün "dünyayı oluşturma", topluluk yaratma kapasitesinin açığa çıkartılması

anlamında. Bu bakış açısından son yıllarda kuramsal olarak en uygun ve sadık estetik deneyim yorumu, büyük olasılıkla Gadamerci yorumbilgisel varlıkbilimin ortaya koyduğu yorumdur. Bilindiği üzere, Gadamer'e göre, güzel deneyimi aynı doğa nesnelerini ve güzel sanat yapıtlarını beğenenlerin oluşturdukları bir topluluğun ortak onayınca tanımlanır.[7] Kantçı terimcede yargı yetisi, yalnızca nesneninki yerine özenin durumuna göndermede bulunduğu için değil, aynı zamanda (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin* [Critique of Judgement] belirli sayfalarında oldukça açık şekilde görülebileceği üzere) özneye bir topluluğun üyesi olarak göndermede bulunduğu için de düşünümseldir. Ayrıca güzel deneyimimiz, yalnızca hoş bulduğumuz (yine de hangi ölçüt temelinde?) bir yapıya ilişkin deneyimimizden çok daha kökten biçimde bir topluluğa bağlı olma deneyimidir. Bu estetik anlayışın günümüzde kendisini böylesine ikna edici biçimde nasıl ve niçin sunabildiğini anlamak pek de zor değil: Kitle kültürü, estetiğin doğasının bu boyutunu büyüterek çıplak gözle görülebilecek hale getirmiştir. Dahası kitle kültürü, bu estetik anlayışın doğası bakımından kayıtsız kalınamayacak denli sorunlu olduğunu göstermiştir. Kant'ın düşündüğü ve yazdığı toplumda, güzel bir nesnenin beğenilmesine ilişkin toplumsal uzlaşma, en azından eğilim bakımından, insanlığın genel bir uzlaşması olarak halen daha söz konusuydu. Kant'a göre, güzel bir nesneden hoşlandığımda, –yalnızca olanaklı, koşullu ve sorunsal olarak düşünülse de– bir ortaklığa tanıklık eder ve ona katılışımı onaylarım; buradaki ortaklık, insanlığın kendi topluluğudur. Kitle kültürü, bütün 'güzel'i kendisini insanlığın ayrıcalıklı hamili olarak gören topluluğun –Avrupa burjuva

7 Gadamer'in burada alıntıladığımız *Truth and Method* adlı yapıtından ayrı olarak karşılaştırınız: *The Relevance of the Beautiful*, Çev. N. Walker, ed. R. Bernasconi, Cambridge University Press, 1986.

* Türkçesi: Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

toplumunun– değerlerine uydurarak, estetik deneyimi kesinlikle tektipleştirmemiştir. Kitle kültürü, bunun yerine, güzel sözcüğünün anlamını yalnızca insanbilimsel bir araştırma aracılığıyla farklı kültürlere göre değil, aynı zamanda Batı kültüründeki 'altdizgelere' göre de belirleyerek, güzel olanın hızlı çoğalışına tartışmalara yol açan bir biçimde ışık tutmuştur. Aslında varoluşun güzel ile sıradanın birleştirilmesi aracılığıyla iyileştirilmesi ütopyası, 60'lı yılların devrimci ütopyasının sona ermesiyle koşut biçimde ve aynı nedenlerle, yani dizgeliliğin aniden dışa vurulmasından ve tekboyutlu tarihin anlaşılamazlığından ötürü, son buldu. Tarih, –dışlanmışların, seslerini duyuramayanların, baskı altındakilerin seslerini duyurmalarıyla– evrensel tarih haline geldiğinde ya da evrensel tarih olmaya yöneldiğinde, tarihi gerçekten evrensel, tekboyutlu ve en nihayetinde kurtuluş yönelimli diye düşünmek olanaksız hale geldi. Hatta estetik bir bakış açısından, ütopya tekboyutlu evrensel tarih çerçevesini içerimledi. Yine de, farklı değer ve onay biçimlerinin kendilerini ifade ettikleri kanallarda kesin bir 'evrenselliğin' gelişmesiyle, ütopya estetikte bile ortadan kayboldu. Sanat, estetik deneyimi ve onun gündelik yaşamla ilişkisini kavradıkça, yalnızca modern kanondaki yerine 'geri çekilmedi'. Ayrıca ortaklaşacı onay dizgeleri ile toplulukların dile getirdikleri ve kendilerini farklı söylenlerde ve farklı biçimsel modellerde gösteren, ifade eden ve onaylayan birleşik seslerde kitlesel bir estetik deneyimi biçimlendi. Bu yolla, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı yapıtında tanımladığı estetik deneyimin 'modern' özü bütün sonuçları göz önüne alınarak anlaşılır kılındı ve ayrıca yeniden tanımlandı. Güzel topluluğun deneyimidir; ama topluluk 'evrensel' olarak kavrandığında, güzel deneyimleri artar ve önüne geçilemez bir çoğalma sürecine girer. Sözcüğün 'Kantçı' anlamıyla baştan aşağıya estetize, yani güzelin topluluğun bir kurumu olarak anlaşıldığı bir toplulukta yaşamaktayız. Yine de, bu yoğun-

laşmadan ötürü, estetik topluluk ile arzulanan ve peşinde koşulan *tout court* insan topluluğunun özdeşleşmesi ortadan kalkmış gibi görünüyor.

Estetikte de şeyleri farklı bir ton ve dramatik etkiyle olsa da, daima dünyanın tekil bir nesne olarak verildiğini düşündüğümüz (burada hâlâ Habermas'ın erekbilgisel etkinliğin katı 'nesnel' bir dünyayı önceden varsaydığı bilimin üzerine konuşurken izlediği yolu göz önünde tutuyorum) bilimdekine yakın bir biçimde deneyimleriz. Ayrıca bizim deneyimlediğimiz dünya bir tane değil, çoktur ve bizim dünya diye adlandırdığımız şey, belki de bu dünyaların eklemlendiği bir 'artık' alan ve düzenleyici ufuktur (gene de nasıl sorunlu oluyor). Bilimlerin üzerine konuşabileceklerine inandıkları biricik dünyanın bile aslında farklı dünyalardan oluşan bir çokluktan ibaret olduğunu kendi kendine gözler önüne sermesiyle birlikte, kitle toplumunun estetik deneyimi ve dünyaları yaratan 'güzeller'in baş döndürücü şekilde çoğalışı anlamlı bir değişim geçirecek gibidir. Artık estetik deneyim üzerine temel dünyanın verili, bilimin bilimsel yöntemine açık olarak kavrandığında olduğu gibi, sanki o saf dışavurumculukmuş ya da dünyanın salt duygusal renklendirilmesiymiş gibi konuşmak olanaklı değildir. Bu olanaksızlık, estetiğin doğasının yeniden tanımlanması sorununu çözümsüz bırakıyor ve belki de estetiğin doğasının sınırlandırılarak ve ayırt edilerek "tanımlanmasını" olanaksızlaştırıyor: Bu noktada da, kendimizi öngörülemeyen, hatta 'çarpıtılmış' bir ütopyanın karşısında buluyormuşuz gibi bir görünüm ortaya çıkıyor.[8]

8 "Çarpıtma" Heidegger'in felsefesinin merkezi bir kavramı olan *Verwidung* temelinde düşünülmektedir. Metafizik, yani varlığın unutulması bağlamında düşünce aynı zamanda bir biçimde geleneği izleyen ve kabul eden 'özgür bir saptırmayı' başarır. Bütün bunlarla bağlantılı olarak karşılaştırınız: *End of Modernity*'nin (1985) son bölümü, Çev. J. Synder, Cambridge: Polity Press, 1988.

Yine de, estetik deneyimin yapıların değerlendirilmesinden daha çok topluluğun bir deneyimi olarak eklemlenişi, yalnızca tarihselciliği ve bütünlüklü dizgelerin sonunu yayan kitle kültürü dünyasında meydana gelir. Bu nedenledir ki bu, ütopyanın saf ve basit bir biçimde gerçekleştirilmesi meselesi değil, çarpıtılmış ve dönüştürülmüş bir gerçekleştirme meselesidir. Estetik ütopya, yalnızca kendisinin bir *aykırıütopya* olarak eklemlenmesi aracılığıyla vücut bulur. Dünyayı ve topluluğu oluşturan modellerin onaylanmasındaki güzel deneyimimiz, bu dünyaların ve toplulukların kendilerini açıkça çoğul olarak sundukları anla sınırlıdır. Güzel yalnızca topluluğun bir deneyimi ise, Wagner dinleyen şiddet dolu Nazi topluluğunu, şiddet ve vandalizmle coşan rockçı topluluktan, Beethoven dinleyenlerin oluşturduğu topluluktan ya da *Traviata* hayranlarından ayırt etmek için artık elimizde bir ölçüt olmayacağından duyulan kaygıları gideren düzgüsel bir rehber burada yatıyor olabilir. Kant'ın evrensellikten anladığı şeyin bizler için bir çokluk biçiminde gerçekleştiğini savunurken, açıkça yaşantılanan çoğulluğu akla uygun olarak düzgüsel bir ölçüt diye kabul edebiliriz. Kant'ın akla uygun olarak ve hiç de yanlış olmayan bir ideolojik bilinçle evrensel insanlık topluluğuna yönelik olduğunu düşündüğü çağrı (tek tek insanların, adlarına yakışan biçimde, burjuva 'güzellik' değerlerinin çevresinde görüş birliği oluşturacağı beklentisi), varlık tarihinin mevcut koşullarında çokluğa açık bir gönderme haline gelmiştir. Grupların ve toplulukların kendi güzellik modelleri içerisinde kendi kendilerini onaylamaları, sanat ve estetiğin tarihsel yazgımızın koşulları altında ortaya çıktıkları tarz, yani *Wesen*'leri tarafından önümüze konulan özgül bir kuralı içerir: Bir topluluğun bir model içerisindeki onaylama deneyimi, modellerin çokluğunu akılda tutmalıdır – yani modellerin çokluğuna açık olmalıdır. Şurası kesin ki bu yak-

laşım, büyük bir olasılıkla Nietzsche'nin "Zamansız Düşünceler"* ("Untimely Meditations") adlı kitap dizisinin ikinci kitabında abartılı biçimde tarihsel bir kültürün ürünü olan ve tarih bahçesinde sanki bir tiyatro kostümcüsünün bahçesindeymişçesine sürekli farklı kostümler arayarak bir turist gibi başıboş dolaşan 19. yüzyıl insanına özgü diye betimlediği tutumun, örnek tutum olarak yeniden benimsenmesi demektir.[9] Modellerin baş döndürücü biçimde çoğaldığı bir ortamda bir grubun kendini kendi modelleri içerisinde onaylaması topluluk ile insanlığın özdeşleşmesi biçiminde deneyimlendiğinde ve sunulduğunda, (yani güzel, söz konusu toplum tarafından mutlak bir değer olarak deneyimlendiğinde, sunulduğunda ve onaylandığında) estetik deneyim otantikliğini yitirir. Modernliğin son döneminde estetik deneyimin olanaklı 'hakikati', büyük bir olasılıkla 'toplayıcılığın' hakikati, modanın ve müzenin gelgeç gönüllüğüdür. Sonuçta kullanım değerine verilen önemi söylenden arındıran ve saf değiş tokuş değeri –zorunlu olarak yalnızca ticari değiş tokuş değil, aynı zamanda grubun onayının statü simgeleri ve işaretleri olarak simgesel değiş tokuş değeri– haline gelen, nesnelerin dolaşıma girdikleri pazarın kendisidir. Felsefece estetik ve sanat eleştirisinin günümüzde geliştirdiği kuramsal söylemlerin birço-

* Nietzsche'nin ilk döneminde yazdığı ve 1873 ile 1876 yılları arasında yayımlanan *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Zamansız Düşünceler) dört küçük kitaptan oluşmaktadır: *David Strauss, der Bekenner und der Scihriftsteller* (David Strauss, İtirafçı ve Yazar, 1873); *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üstüne, 1874); *Schopenhauer als Erzeiher* (Eğitimci Olarak Schopenhauer, 1874); *Richard Wagner in Bayreuth* (Richard Wagner Bayreuth'da, 1876). Kaynak: *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. Türkçesi: Nietzsche Kitaplığı, Say Yayınları.

9 F. Nietzsche, "On the uses and disadvantage of history for life", *Untimely Meditations* kitap dizisinin ikincisi (1874), Çev. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1983.

ğunun 'yapısal' ölçütün sanat yapıtları bağlamındaki geçerliliğini (her şeye karşın) korumaya yönelik girişimler olarak açıklanabileceğini öne sürmek çok fazla ihtiyatsızlık olmayacaktır. Ancak bütün kuramlar böylesine ruh kovucu ve gerileyici biçimde kaçamaklı değildir. Savlarına, Ricouer'de, hatta daha öncesinde Heidegger'de rastladığımız Dilthey'dan bu yana, sanat yapıtının 'dünyayı oluşturma' yetisi daima –nitekim ütopyacı anlamda değilse de aykırıütopyacı anlamda– çoğul düşünülmektedir. Aslında Heidegger "Sanat Yapıtının Kökeni" adlı makalesinde, artık *Varlık ve Zaman*'da olduğu gibi *belirli* bir dünya hakkında değil *bir* dünya (ve dolayısıyla üstü kapalı biçimde birçok dünya) hakkında konuşmaktadır. Dilthey gündelik yaşam içerisinde fark ettiğimiz özel olanağın sınırlarını genişleterek diğer varoluş olanaklarını imgelem alanında yaşantılamamızı olanaklı kılma yetisine sahip olduğu için estetik (ve tarihyazımsal) deneyimin çok önemli olduğunu düşünmüştür.[10] Heidegger'e göre 'tamamen' imgesel olmayıp varlığın kendisini oluşturan, yani varlığın olayları olan *bir dünyanın ya da dünyaların* açılışındaki estetik deneyimin anlamını kavramak için Dilthey'ın kullandığı ve halen köktenci biçimde bilimsel olan ufkun terk edilmesi gerekmektedir.

Estetik deneyimin son yirmi yıl içerisinde geçirdiği dönüşüme ilişkin bu yorum ya da daha doğrusu özet, şimdiye dek söylenenlerin içinden iki sav açıklanarak geçici olsa da sonlandırılabilir.

Ütopyadan aykırıütopyaya geçişin en göze çarpan özelliği, bezemenin serbest bırakılması ve onun varlıkbilgisel anla-

10 *Krş.* W. Dilthey'in makalelerinin toplandığı, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Leipzig: Teubner, 1927) ve *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Berlin: Reichsdruckerei, 1905).

mını oluşturan varlığın aydınlanmasıdır. Bezemenin serbest bırakılması ya da daha da iyi bir deyişle, estetiğin bezeme niteliğinin, güzelin bezemeli özünün ortaya çıkarılması, estetik deneyimin aykırıütopyasının gerçek anlamıdır. Güzel, metafiziksel estetik geleneğinin sık sık dilemiş olduğu gibi hakikatin açığa çıktığı, akla uygun, geçici, kestirimsel (tahmini) ve eğitici bir ifade kazandığı yer değildir. Güzel, bezemedir; temel öneminin ve yanıt verdiği ilginin, diğer olanaklı dünyalara göndermeler aracılığıyla yaşam dünyasının uzantısı olması anlamında. Gelgelelim öbür olanaklı dünyalar yalnızca imgesel, marjinal ve gerçek dünyanın tamamlayıcısı değildir; ama bu dünyalar sözde gerçek dünyayı karşılıklı oyunlarında kurar ve artıkları olarak onu kapsar. Kitle toplumu kültürünün bezemeli özü, ürünlerinin çok kısa ömürlü bir nitelikte olması, tahakküm altına alındığı eklektikçilik, –*Kitsch* üzerine bu kültürle bağlantılı olarak konuşmamıza yol açan– herhangi bir şeyi temel diye tanımlamanın olanaksızlığı, modernliğin son dönemindeki estetiğin *Wesen*'ine (özüne) bütünüyle uygundur. Yani bu kültür karşısında seçici olabilme, güzel nesneye odaklanan 'yapısal' değerlendirmelere bir geri dönüş temelinde değildir. *Kitsch*, bir biçimde varsa, o katı biçimsel ölçütü yerine getiremeyen şey değildir ve onun otantik olmayan sunuluşu güçlü bir tarzdan yoksundur. Çoğul bezeme çağında *kitsch*, daha çok halen tunçtan daha dayanaklı bir anıt gibi ayakta kalmayı isteyen ve dahası 'klasik' sanatın dengesine, belirleyici özelliğine ve yetkinliğine sahip olduğunu öne süren şeydir. Estetik kuramının ve eleştirinin *juxta propria principia*, yani nesnenin yapısına sürekli ve onmazca ideolojik göndermesi bulunmayan geç modern estetik dünyasında seçici bir yönelimde bulanabilecek denli donanımlı gözükmediğini söylemek abartılı olmayacaktır. Estetik ve eleştiri bakımından bu yetersizliğin gerçekten söz konusu

olup olmadığı ve söz konusuysa ne ölçüde olduğu tartışmalıdır. Ama bana kalırsa, bir yetersizlik söz konusuysa, bu yetersizlik aynı zamanda büyük bir olasılıkla estetik deneyimde ütopyadan aykırıütopyaya geçişin ikinci 'içerimi'nin, yani varlıkbilgisel sonuçlarının fark edilmemesine dayanmaktadır. Heidegger'in 'varlıkbilgisi'nin düşüncemiz için taşıdığı sıradışı önem buradan kaynaklanmaktadır. Ayrıca, bu 'varlıkbilgisi', metafizik ölçütlere ve ilkelere sürekli üstü örtük bir göndermede bulunmaksızın, kendi başına ve kendine özgü bir biçimde geç modernlik deneyiminin kapılarını bize açabilirmiş gibi görünüyor. Estetik alanında, bu, kesinlikle kitle kültürünün estetik deneyiminin gerçek değerlerin ve özlerin bir saptırılması olarak değil, ama gerçek bir fırsat olarak düşünmenin bütünüyle olanaksız olduğu anlamına gelmektedir. Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" adlı makalesindeki girişimleri, kitle kültürünün estetik deneyimini gerçek bir fırsat olarak görme doğrultusundaydı, ama bu girişimler başarılı olma adına büyük bir olasılıkla diyalektik gerçeklik anlayışına fazlasıyla sıkı sıkıya bağlı kaldı. Aksine Heidegger, varlığın nesneyle ve 'verili olanın' yapısal dengesiyle metafiziksel biçimde özdeşleştirilmesine getirdiği eleştiride, hem klasik biçime hem de yapıya dayalı değerlendirmelere duyulan özlemin meşruluğunu köktenci bir biçimde ortadan kaldırır. Ancak varlığın zemin ve ebedi yapıların dengesi olarak düşünülmemesi ve kendisini daha çok beraberinde getirdiği, bütün içerimleriyle birlikte bir olay olarak sunması koşuluyla –varlığın olan *değil*, ama *meydana gelen* olmasıyla ilke olarak temel bir güçsüzlük– estetik deneyim aykırıütopya, bezemenin artması, dünyanın –hem bir arka plan önünde konumlandırılması hem de kapsamlı bir biçimde yetkeden arındırılması anlamında– yıkılması olarak anlam kazanacak ve köktenci bir kuramsal düşünmenin konusu ha-

line gelecektir. Son 20 yılda (ve hatta daha önceki dönemlerde) estetik deneyimde yaşanan dönüşümleri varlıkbilgisine bu gönderme olmaksızın güçlü bir istek ve bir 'yazgı' olarak yorumlama yönündeki her türlü girişimin, yalnızca tarihsel bir acayiplik, modaya karşı verilen bir ödün, bedel ödeyerek dönemlere ayak uydurmak zorunda olan birisinin zayıflığı olduğu ortaya çıkacaktır. Yine de, bildiğimiz gibi, dönemlerin okunmalarına, yorumlanmalarına dayanan bir hızı ve yönelimi vardır. Deyim yerindeyse, aykırıütopya üzerine girilen bahis aptalca olmaktan ancak bu bahis kitle toplumunun dönüşmüş estetik deneyimini Heidegger'in (en sonunda) metafizik olmayan bir varlık deneyimi doğrultusunda yaptığı çağrıyla ilişkilendirebilirse kurtulabilir. Heidegger'i izleyerek varlığın kesinlikle olmayan, kesinlikle çözünüp dağılan, mevcut olmadığı ölçüde kendisini farklılığında doğrulayan olduğunu bir biçimde kabul edebilirsek ancak günümüz estetiğinin bezemeli ve aykırıütopyacı karakterinin patlayışının ortasında kendimize bir yol bulabiliriz belki.

VI

Ütopya, Karşı-ütopya, İroni

20. yüzyıl ütopyasının temel bir özelliğinin, haklı olarak, ütopya karşıtı, ütopyasızlık, karşı-ütopya diye çeşitli biçimlerde adlandırılan yazım türünün doğması ve yayılması olduğu gözleminde bulunuldu.[1] Aslında bu özellik, en azından yazım ve başta sinema olmak üzere diğer ütopyacı sanat biçimlerinin, her şeye karşın ütopyanın 'mükemmelleştirici' karakterini de koruyan dünyanın 'kusursuzca olumsuz' imgelerini ürettikleri tutarlılık açısından değerlendirildiğinde, belki de 20. yüzyıl ütopyasının özelliklerinden yalnızca *biri* değil, daha çok *baskın* özelliğidir. Demek istediğim, ütopyacı sanat biçimlerinin halihazırda yalnızca olasılık halinde olan şeylerin en uç içerimleriyle gerçekleştikleri bir gerçeklik imgeledikleridir. Ne var ki bu sanat biçimleri, kusursuz bir mutluluk dünyasının tam karşıtını, mutlak ve onmaz bir mutsuzluğu anlatır. 20. yüzyıl karşı-ütopyasının olumsuzluğu, *Guliver'in Seyahetleri* (Guliver's Travels) gibi yapıtlarda bulduğumuz karşı-ütopya modelleriyle karşılaştırıldığında çok daha köktenci ve mutlaktır. Karşı-ütopyanın biçimi, gerçek olguların ve durumların olası sonuçlarının barındırdığı tehlikelere ve çarpıtmalara karşı uyaran bir öykünün biçimi değildir. 20. yüzyıl karşı-ütopyasının temsilcileri haline gelen Fritz Lang'in *Metropolis*'i (Metropolis, 1926), Orwell'ın *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü* (Nineteen Eighty Four, 1948, filmi de çekildi) ve

1 V. Verra, 'Utopia', *Enciclopedia del Novecento* içinde, 7. Cilt, Roma: Institute della Enciclopedia Italiana, s. 1004, 1984.

* Türkçesi: Çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Yayınları, 2012.

Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı* (Brave New World, 1932) gibi yapıtların, onları geçmişin bütün karşı-ütopyalarından ayıran bir köktencilikleri vardır. Bu köktencilik, 20. yüzyılın olumsuz siyaset deneyimleri, teknolojinin askeri amaçla kullanılması ve diğer devrimlerle birlikte komünist devrimin başarısızlığı ve saptırılması temelinde açıklanabilir mi? Bütün bu etkenlerin karşı-ütopyanın doğmasına zemin oluşturduklarını biliyoruz. Dışavurumcu sinemanın karşı-ütopyasını kuşatan büyük yıkım ve acı havası, açıkçası o sıralar halen daha çok yeni olan Birinci Dünya Savaşı deneyimlerinden derinden etkilendi. Savaş dönemindeki askeri üretimin talepleri, sanayide belki de ilk defa olmak üzere, oldukça katı ve yabancılaşmış bir iş ve böylece katı ve yabancılaşmış bir toplumsal sıkıdüzen örgütlenmesine yol açtı. Bundan dolayı, Orwell'ın *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı yapıtı, yalnızca Avrupa'nın 30'lardaki faşizm deneyimlerini değil, aynı zamanda Stalinci totalitarizmin dönemin özgür bilinci üzerindeki etkilerini de, tam anlamıyla olmasa da, gözler önüne serer.

Yine de, karşı-ütopyanın edebiyattaki ve yüzyılımızın ortak imgelemindeki doğuşunun izini, yukarıda altını çizdiğimiz düş kırıklıklarına ve olumsuz deneyimlere dek geriye giderek sürmenin yanıltıcı olacağını düşünüyorum. Aslında düş kırıklıklarına ve olumsuz deneyimlere dayanan açıklamalar, yalnızca 'kısmi' açıklamalardır. Hatta halihazırda mevcut olan ve ne yazık ki sağlam ya da geçerli bir nedene dayanan, gezegenin çok yakında nükleer bir yıkıma ya da ekolojik bir felakete uğrayabileceği korkusu, ütopyacı imgelemin kusursuz olumsuzluk modellerini ürettiği köktenciliği haklı çıkarmak için yeterli değil. Yüzyılımızın karşı-ütopyacı niteliği, insanlığın son zamanlarda yaşadığı özgül olumsuz

* Türkçesi: Çev. Ümit Tosun, İstanbul: İthaki, 2012.

ve özellikle acı dolu deneyimlerden kaynaklanan etkenlerden daha öte ya da çok küresel etkenleri düşünmemizi gerektiriyor. Karşı-ütopyada kendini açığa vurarak gerçekleşen şey, –Horkheimer ile Adorno'nun 1947 tarihli kitaplarında *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Dialectic of Englightenment) diye adlandırdıkları– *usun karşı-ereklilliğinin* ortaya çıkması olarak tanımlanabilir. Bizi özellikle de teknoloji alanında olmak üzere 'ilerleme'nin yaşamımız için yıkıcı ve acı dolu sonuçlara yol açabileceğini kabul etmeye yönelten, yalnızca olumsuz deneyimler (iki dünya savaşı ve ölüm saçan, daha karmaşık silahların kullanıldığı sayısız bölgesel savaş, aşırı sömürülme sonucunda gezegenin kaynaklarının tükenmenin eşiğine gelmesi, elektroniğin sağladığı yeni ve sınırsız denetim olanakları) değildir. Böyle bir olasılık bütünüyle gelenek alanı içinde kalmaktadır: Teknik ilerlemeler beraberlerinde daima yanlış uygulanma olasılıklarını taşımış ya da önceden kestirilemeyen tehlikelere neden olmuştur. Aksine bizim durumumuzu görünüşte daha genel bir şey tanımlamaktadır. Bu şey, gözümüzün önünde duruyor olsa da, onu kavrayabilmemiz için daha öncelikli olarak üzerinde düşünmemiz gereken bir şey var: Dünyanın ussallaştırılmasının us ile onun mükemmellik ve kurtuluş amaçlarının aleyhine döndüğünün ve bunun bir hata, bir rastlantı ya da rasgele bir sapma sonucunda değil, kesinlikle ussallaştırmanın giderek daha mükemmel gerçekleştirilmesi ölçüsünde böyle olduğunun ortaya çıkarılması.

Böyle bir varsayım, doğru olması koşuluyla, ütopyanın geçmiş tarihine geriye bakışımlı olarak farklı bir ışık tutar. Sözgelimi bu varsayım, bizi ütopyanın tarihi ile modern usçuluğun tarihi arasındaki kesin bağlantıyı görmeye yöneltecektir. Kabul edilmeli ki, Platon'dan beri, modern usçuluk tarihinin tam anlamıyla bir parçası olmayan ütopyacı metinler söz konusudur (Nietzsche ve Heidegger'e kadar geriye giden

daha geniş bir bakış açısına göre, bu tarih aslında oldukça yerinde bir tutumla hepsinden önce Platon'a başrol sunabilirse de). Ama eğer ütopya teriminin ya da Thomas More'un terime bugün bizler için geçerli olan anlamı veren yapıtında tanımladığı adanın uygun ve tarihsel olarak daha kesin anlamının izini sürersek, kendimizi doğrudan modern usçu düşünce tarihinin içinde buluruz. Thomas More'un ya da *Güneş Ülkesi** (Città del Sole) adlı yapıtında Campanella'nın taslağını verdiği gerçeklik doğrudan ve naif bir refah ve mutluluk arzusunun esinlendirdiği imgelerden yola çıkılarak "mükemmelleştirilmez". Aksine More ve Campanella kendi ülküsel dünyalarının özelliklerini daha çok insanın özünün, olanaklarının ve güçlü isteğinin ussal ve dizgeli bir onaylanmasından *çıkarsar*lar. More'da ve özellikle de Campanella'da bulduğumuz ussallık, metafizik ütopya diye adlandırılabilecek şeyin ortaya çıkmasına neden olan özlerin düzgükoyucu ülküler olarak onaylanmasına dayalıyken, Bacon'ın *Yeni Atlantis*** (New Atlantis, yazarın ölümünden sonra, 1627 yılında basıldı) adlı yapıtında metafizik ütopya zamanın bilinen makineleri tarafından insanlığın hizmetine sunulan bütün olanaklardan yararlanan teknolojiye dayalı bir ütopya haline gelir. Ama bu iki ütopya türü arasında kökleri derinde olan bir ilişki söz konusudur ve bu, onların doğasmda ussal tasarımın mükemmelleştirdiği gerçeklik olarak yer alır. Hiç kimse ütopya terimini Bengodi ülkesini, rasgele mutlu bir dünya düşünü, tarihin şafak sökümündeki geriye bakışımlı söylensel bir altınçağ gibi resmetmek için kullanmaz. Doğrusunu söylemek gerekirse, ister (Campanella'daki gibi) metafizik, ister (Bacon'daki gibi) teknoloji yönelimli olsun ütopya terimi, mükemmel bir gerçekliğin ussal tasarım yoluyla gerçekleştirilmesiyle ilgilidir.

---

* Türkçesi: Çev. Selahattin Bağdatlı, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

** Türkçesi: Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Ütopya, bu yolla modern usçulukla ya da Heidegger'in dizge istenci diye adlandıracağı şeyle ilişkisini gözler önüne serer. Bildiğimiz gibi, Heidegger'e göre metafizik, varlığı nedensellik ilkesiyle birbirlerine sıkı bir biçimde bağlanan bir nesneler dizgesi olarak ele alan düşünmedir. İlkçağ metafiziğinde –özellikle de Aristoteles'te– bütün varlıkların kuruluş bağına göre birbirlerine bağlanışı yalnızca zihindeki bir ülkü düzeyinde kavranırken, modernlikte, bu bağlanış fiilen teknolojinin işleyişi aracılığıyla gerçek kılınır ve bu nedenle de metafiziğin gerçekleştirilmesidir. Ütopya, köken bakımından kesin biçimde modern olduğu kabul edildiğinde, uygulamada metafiziğe uygun dizge istencinin bir boyutudur. Bu durumda ütopya, ya geleceğe yönelen metafizik bir usçuluk ya da bir Hegelcilik olarak adlandırılabilir. Zamanımızın büyük 'ütopyacı' düşünürü Ernst Bloch'un ütopyadan anladığı da budur. Bloch, Hegel üzerine yazdığı ünlü kitabında,[2] Hegel'i dizge istencinden ve bütünlüğü olası bir hakikat olarak kavrama tarzından dolayı değil, düşünüşünün anımsatıcı karakterinden ve bütünlüğü, dizgeyi ilkece zaten tamamlanmış olan diye kabul etmesinden dolayı suçlar. Bloch'a göre de doğru, dışında hatadan ve yabancılaşmadan başka bir şeyin bulunmadığı bütün, tüm olarak kalır. Ama bütün, zaten gerçekleştirilmiş bir şey olarak arkamızda durmamaktadır; o daha çok öndeleyici bilinç tarafından kavranan ütopyacı *telos*'tur. Nitekim ütopyacı *telos*'u, Adorno gibi daha derin bir köktencilikle kavradığımızda onun tanımlanamayacağını düşünecek denli ileri gidebiliriz. Bu düşünce tarzı, ütopyacı *telos*'un içerdiği şeyin olumlu bir düşüncesinin oluşturulması yönündeki her türlü olanağı akıldışı ilan eden –Eski Ahit'te Tanrının imgelerini yapmaya ve hatta adını zikretmeye getiri-

2 E. Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel, Gesamthausgabe*, 8. Cilt, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1962.

len yasaklamaya benzeyen– bir tür yasaklama önermektedir. Adorno'nunki gibi böylesine putkırıcı bir ütopyacı *telos* anlayışının Bloch'un görüşüyle uyuşup uyuşmadığını söylemek oldukça zor. Yine de ütopya en köktenci olumsuz biçiminde, yani Adorno'nunkinde bile gerçekleşeceği asla hayal edilemeyen tümlükle bağlantısını korur. Ütopyacı *telos* yalnızca bütün tarihsel gerçekleşme iddialarına karşı uyaran eleştirel bir ilke olduğunda bile, bütünlükle ve dolayısıyla metafizik dizge istenciyle yakın ilişkiler sergiler.

Ütopyacı imgelem, genel olarak söylenecek olursa, tamamen ve basit bir biçimde daha mutlu bir dünyaya hayali bir uçuş değil, ama oldukça akla uygun biçimde ileri sürülebileceği gibi modern metafizik zihnin temel bir kurucusuysa, 20. yüzyıl ütopyasına ve onun her şeyden önce bir karşı-ütopya biçimini aldığı gerçeğine yüklediğimiz anlam nedir? Karşı-ütopyaların olumlanması aracılığıyla ortak imgelemde yaşatılan usun karşı erekliliğinin bulunmasıyla, yalnızca çürümenin yalıtılmış hataları ve tehlikeleri deneyimlenip sergilenmiyor, aynı zamanda ussallaştırma mekanizması da 'askıya alınıyor', bunalıma sürükleniyor ve dünya çapında suçlanıyor. Görünüşe bakılırsa, (karşı-ütopyayı esinlendiren 'karşı ereklilik' deneyimlerinin aynılarının esinlendirdiği) ilerleme ideolojisinin ortak bilinç düzeyinde belirgin bir çözülüşünün söz konusu olduğu bir çağda, karşı-ütopyanın öne çıkması bir rastlantı değildir. Ama hepsi bu değil: ilerleme artık tarih felsefesinin bir dogması olarak anlamsızdır, çünkü ciddi bir ideolojik şiddet göz önüne alınmadığı sürece, tarih artık *tekboyutlu* olarak kesinlikle anlaşılır değildir. Bu bağlamda Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar" ("Theses on the Philosophy of History") ile Bloch'un "İlerleme Kavramındaki Farklılaşmalar" ("Differenzierungen im

Begriff Forschritt") adlı makaleleri anımsanabilir.[3] Kuşkusuz, felsefe, ilk olarak Nietzsche'de, daha sonra Heidegger'de ve ayrıca (insanlığın ve insanlık düşüncesinin 'Auschwitz'den sonra' eskisi gibi olamayacağında ısrarıyla) Adorno gibi daha az 'auracı' bir düşünürde insanlığın yeni bir çağın eşiğinde olduğunun işaretini veren bir dönüm noktasına şahitlik ettiğini hissediyor. Dahası Adorno ve Heidegger gibi birbirinden farklı felsefeciler, usun karşı erekliliğinin ortaya çıkarılmasının bu dönüm noktasının damgası olduğu konusunda anlaşıyorlar. Artık bu, yalnızca bir tek teknolojik mekanizmanın ya da hatta –dışavurumcu düşlemin robotları gibi– bütün bir mekanizmalar dizgesinin insanlığa karşı olası ayaklanması meselesi değildir. Usun karşı erekliliği, us kendisini 'doğru' ve tasarıya uygun olarak gerçekleştirdiğinde bile güdümlendiği kurtuluş ve 'insanileşme' amaçlarının aleyhine döndüğü gerçeğine dayanır. Açıkçası bu buluşa daha tam ve daha otantik bir ussallaştırma yolu benimsenerek yanıt verilemez, çünkü bu mekanizma kendisinin çürük olduğunu kesin bir biçimde göstermiştir. Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde dolaylı olarak usun çürümesinin 'araçsal us eleştirisi' yoluyla neredeyse düzeltilebileceğini ifade etmişlerdir: Us kendisine model olarak bilimsel, nesneleştirici, ölçümü göz önünde tutan bir usu seçtiği için doğru yoldan sapıp tamamen güdümlü bir dünyaya, bilincin güdümlenmesine vb. şeylere yol açmıştır. Adorno, Weberci savlara geri dönerek, nesnel, hesaba kitaba dayalı araçsal usun egemen olma durumunun, kapitalist toplum düzeninin üzerindeki

3 W. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, Çev. H. Zorn, der. H. Arendt, Londra: Jonathan Cape, 1982. Bloch'un makalesinin yazılma tarihi 1955 tarihine ["İlerleme Kavramındaki Farklılaşmalar"– Gesamtuausgabe içinde, 13. cilt] kadar geriye gitmektedir. Bu konularla ilgili olarak şu makaleme bakınız: "Il tempo nella filosofia del Novecento", *Il mondo cotemporaneo* içinde, der. N. Tranfaglia, Florence: La Nuova Italia, 1983.

dayatmayla bağlantılı olduğunu düşündü. Ayrıca, toplumun kapitalizmden kurtulmasının, –özgürleşmenin anlamından geride kalanları kurtarabilecek farklı bir ussallaştırma biçimine giden yolu açarak– daha az tek taraflı, daha az hesaba kitaba dayanan ve daha az araçsal bir us kullanımına götürebileceği umut edilebilirdi. Ama ne var ki 1947 tarihli yapıtını izleyen yıllar içerisinde Adorno'nun düşüncesi, daha önce sözünü ettiğimiz eleştirel-olumsuz ütopyacılık doğrultusunda farklı bir yönelim kazandı. Usun, toplumsal sıkıdüzen, baskı, hesaba kitaba dayalı nesnelleştirme ve bilimin teknoloji alanında uygulanışı karışımından oluşan kendi modern tarihsel "figür"ünden kurtulması umudu giderek daha az gerçekçi görünmeye başladı. Aksine, giderek ütopyacı *telos*'un yalnızca olumsuz terimlerle olumlanabileceği düşünüldü.

Çağdaş felsefe, usun gözle görülür olan karşı erekliliğinin her zamankinden daha çok farkında. Gelgelelim, bu farkındalık bizi nereye götürür? Ütopyacı imgelem deneyimleri tekdoğrultulu ve ilerlemeci ussallaştırma düzeneğinin kendi çelişkisi içinde sıkıştığını, karmaşıklaştığını kabul ettiğinde, düşüncenin tutacağı yolun herhangi bir işaretini veriyor mu?

Bu son noktayla bağlantılı olarak, son birkaç yılın sinemasal ütopyası üzerine düşünmek ilginç olacaktır. Ridley Scott'un 1983'de çektiği *Bıçak Sırtı* (Blade Runner) adlı ünlü filmin, onu takip eden (aslında bu filmden önce *New York'dan Kaçış* [*1997* Escape from New York] gibi yapıtlar ya da *Maymunlar Gezegeni*'nin [The Planet of the Apes] unutulmaz final sahnesinin öncülüğünü yaptığı çeşitli varkalım destanlarıyla birlikte başlayan) film dizilerine model oluşturduğu kabul edilir. Bu filmlerin set tasarımı ve eylem hızı, geleceğin yıkıntıların ışığında yansıtılmasına katkıda bulunur. *Bıçak Sırtı*'nın kalıcı etkisi olaylara (yaratıcıları tarafından önceden belirlenen 'sonlandırılma tarihleri'ne karşı ayaklanan insan biçimli

robotlar, 'replikalar'ın avlanması) değil, 20. yüzyıl binalarından oluşan büyük bir arkeolojik parkın bütün mimari özelliklerine sahip olan kente (Los Angeles?) dayanmaktadır. Bu durum, üzerine konuşulacak postmodern bir sinemasal imgelemin söz konusu olduğunu düşünmemiz için iyi bir neden sunmaktadır. *Bıçak Sırtı*'nda yıkıntıların oluşturduğu arka plan, öteki filmlerde daha da açık bir biçimde gördüğümüz gibi, aktarılan olaylar, atom bombasının neden olduğu büyük felaketin çoktan yaşandığı bir zamana yerleştirilerek haklılaştırılır. Bu filmlerde aktarılan olaylar, çoğunlukla sıradan ve 'geleneksel olarak' şiddet dolu bir ortamın olaylarıdır. Çağdaş sinemacılığın ütopyasının gerçekten "büyük felaket sonrasıcı" bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir. Bu düşünce yapısının bir ütopya meselesi olduğu gerçeği, kuşku götürür gibi görünmüyor. Bunun nedeni yalnızca anlatılan olayların gelecekte, bugünkü yaşamlarımızı belirleyen teknik ve bilimsel ilerleme öğelerinin en uç noktalarına vardırılmasının belirlediği düşünülen bir gelecekte geçmesi değildir. Her şeyden önce bu bir ütopya meselesidir, çünkü bu yapıtların betimledikleri büyük felaket sonrası ortam aykırı biçimde bir anlamda mutlu bir ortamdır, yani en azından bizi sürekli tehdit ederek kaygılandıran nükleer felaketin zaten gerçekleşmiş olduğu hayal edilir ve felaketten kurtulanlar için nükleer felaketin gerçekleşmiş olması bir biçimde özgürleşmek demektir. Özgürleşme duygusu –her ne kadar, her zamanki gibi, aykırı biçimde olsa da– "büyük felaket sonrasıcı" türde teknolojiden ve onun ürünlerinden geri çekilmeyi gizler. Teknolojiden kopuşun arkasındaki nedenler zorunlu olarak ahlaki-ussal değildir ve kopuş için düşünülen haklılaştırmanın kurtulanların arkalarında bıraktıkları felaketin, ussallaştırma dünyasını kuran teknolojik aygıtların yardımıyla üretildiği gerçeğinde yattığı tamamen açıktır. Büyük felaket sonrasında yıkıntı halinde

olan dünyada, –çok iyi çalışmasalar da, halen daha varolan– bütün teknolojik aygıtlardan geri çekilme, Woody Allen'm (büyük olasılıkla "büyük felaket sonrasıcı" türe tam anlamıyla ait olmasa da) *200 Yıl Sonra* (Sleeper) adlı filminin belirli sahnelerinde olduğu gibi en nihayetinde ironik bir tondadır. Bütün bu özelliklerden –büyük felaketin çoktan gerçekleşmiş olması, yıkıntılar içindeki 'ilerleme' dünyası, aynı zamanda çoğunlukla dünyanın ritimlerinden kopma anlamına da gelen bu dünyadan ironik-nostaljik geri çekilme ve eylemin hızında genel bir yavaşlama– dolayı, "büyük felaket sonrasıcı" diye adlandırmayı önerdiğimiz karşı-ütopya, daha önceki ütopyaların 'ilerlemeci' olmayan örnekleriyle hiç de yüzeysel olmayan bir benzerlik taşır. Ne var ki ilerlemeci olmayan bu örneklerin farkına edebiyatta ve kuramda 60'lı yılların sonlarının muhalif gruplarının pratiklerindeki denli varılmamıştır. California Üniversitesi yerleşkesinin "çiçek çocukları" doğaya daha yakın, ekolojik olarak dengeli, baskıcı olmayan ve aynı zamanda doğal olarak şiddet barındırmayan bir yaşam tarzına ulaşmak için uğraştılar. Her şeyden önce, kesinlikle "sıfır büyümeyi" seçerek, üretim söylenlerinden kurtuldular. Bütün bunlar, özde bir tür 'doğal' duruma zoraki geri dönüşü temsil eden "büyük felaket sonrasıcı" türde bulunan tutumlardır. Ama doğal duruma geri dönüş, ne yeni bir dünyevi cennet ne de barbarlığa saf ve basit bir geçiş olarak anlaşılmalıdır. Burada sözü edilen doğaya geri dönüş, gerçekleştirilen 'ilerleme'nin ironik bir nostaljiyle inceltilmiş izlerini taşır. Bu türden bir ütopyada, bir zamanlar engellenemez olduğu düşünülen ilerleme sürecini durduran nükleer felaketin, en nihayetinde ileri teknoloji dünyasının el ürünlerinden oluşan bir yığına götürdüğü söylenebilir. Bu yığın Schopenhauer'un idealar üzerine estetik derin düşünme betimlemesindekine benzeyen bir derin düşünmeyle listelenerek ele alınmaktadır.

Bu türden filmlerle karşılaşıldığında oluşan ruh hali, insanlığın mevcut durumunun "tarih-sonrasıcı"[4] karakteri üzerine çoğu kuramdan daha çok şey söyleyebileceği için betimlemeye çalışmaya değerdir. "Büyük felaket sonrasıcı" karşı-ütopyaların önemi en nihayetinde artık tarihsel olmayan varoluş biçimlendirmelerinde yatıyor. Geçmişin belirli ütopyacı düşlemlerinin sunduğu gibi doğaya mutlu dönüş anlamında değil, ama daha çok modern ütopya anlayışına kesinlikle uygun düşen biçimde, bizim için şimdilik (yalnızca) olasılık olanın tam anlamıyla gerçekleşmesine dayanan bir başarının, aşırı uçlara geçişin temsil edilmesi anlamında. İlerlemenin uğurlarının ironik-nostaljik listesi belki halen daha olanaklı olan tek 'ütopya'dır. İnsanlığın dünyanın ussallaştırılmasına ve ilerlemeci aydınlanmasına yüklediği umutlar gözlerimizin önünde kaybolup gittiği modernliğin sonunda, belki de hayal edilebilen ve belirli bir noktaya kadar betimlenebilen yalnızca insanlığın gelecekteki durumudur. Bu durumu bir ütopya olarak betimlemeyi sürdürmek –sözgelimi, onun geçmişte ütopyayı tanımlayan öngörü ve iyi niyetli öndeyileme karışımını barındırıp barındırmadığına karar vermek– çeşitli zorluklar içeriyor. Bu zorluklar bütünüyle mevcut durumumuzun metafizik tarihinin ve onun sistem istencinin sona ermesinden beri, ilk kez tekdoğrultulu ve dolayısıyla da gizilgüç olarak ilerlemeci bir zamansallık bakış açısına bağlı olmayan bir 'ütopya'nın ortaya çıktığı bir durum olmasından kaynaklanıyor. Dahası metafiziğin ve ilerlemeye duyulan inancın sona ermesiyle birlikte, ütopyanın olanaklı tek içeriği envanterin, nostaljinin, *yeniden canlanma*nınkidir. Yinede onun duygucu karşılığının bakış açısından bile, bu durum artık (bir olaylar sürecine ve varolan bir gerilimin giderilmesine karşı-

4 A. Gehlen, *Die Säkulisierung des Fortshritt, Gesamtausgabe* içinde, der. K. S. Rehberg, 7. cilt: *Einblike*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

lık gelen) arzu edilen ya da nihai bir şeyin erekbilimsel anlamda 'tamamlanması' ya da başarılması görüntüsüne sahip değildir. Tarihsel-sonrasının insanı, tarihin seyrini artık tekdoğrultu zaman deneyiminin tahakkümü altındaki insanlığı tanımlayan umut ya da korku gerilimiyle kavramıyor. Bu bakış açısından "büyük felaket sonrasıcı" ütopyanın anlamına ilişkin yorumumuzun Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı yapıtından öğrenecek bir şeyleri olabilir. Adorno'nun diyalektiği yeniden canlandırmasının ve "negatif diyalektik" haline geleceği bir noktaya kadar dönüştürmesinin arkasında yatan güdüler öncelikle mantıksal ya da dizgesel değildir. Hegelci diyalektik çelişkili ya da bir bakıma kavramsal açıdan doyurucu olmadığı için terk edilmedi. Adorno'nun, Hegel'in aksine 'hakikat bütündür' yerine 'bütün yanlıştır' diye düşünmesinin tek nedeni, bizi Hegel'den ayıran bir buçuk yüzyıl içerisinde bütünün gerçek haline gelmesidir: Dünyanın ussal bütünleştirilişi, en azından ilkece, gerçekleştirildi. Adorno, bu noktada bir kez daha Heidegger'e, düşünmekten çekinebileceğinden daha fazla yakındır. Nitekim Heidegger hemen her şeyi kucaklayan bir sıkıdüzeni topluma uygulayabilen araçsal bir ussallığın dünyayı toptan düzenlemesini ve tahakküm altına almasını, metafiziğin tamamlanması diye betimler. Gördüğümüz gibi, Adorno usun araçsal ve egemen biçiminden çıkartılarak düzeltilebileceğini ve toplumun kapsamlı bir dönüşümü aracılığıyla ussallaştırmanın yeni bir özgürleştirici yazgıyı fark edebileceğini halen ummaktaydı. Ne var ki bu kanı, daha gözle görülür bir biçimde ütopyanın giderek olumsuzlaşmasına ve her türlü tarih felsefesinin reddine yol açtı. Yine de, bütün kesinlikle gerçekleştirildiği ölçüde yanlıştır düşüncesinde embriyo halinde yeni bir tarih felsefesi yatmaktadır. Bu tarih felsefesi hem Yahudi-Hıristiyan tarih görüsüne hem de klasik zaman modeline ait olan tekdoğrul-

tulu (tırmanan, inişe geçen, ilerlemeci ya da geriye dönük) ve dönemsel modellerin yerini yalnızca ironik ve saptırıcı olarak tanımlanabilecek ve çağdaş felsefe bağlamında izi yorumbilgisinin belirli 'nihilist' etkilerine dek sürülebilen modelin almasıyla tanımlanabilir.[5] Başka bir deyişle, tarihsel meydana geliş ilerleme, gerileme ya da hatta aynı şeyin geri dönüşü değil, ama miras aldığımız geçmişin ve ilkelerin daima bir ölçüde yanlış hale geldiği bir 'yorum' olabilir. Böyle bir model, en azından bizim varsayımımıza göre, yalnızca toplumun ussallaştırılması ve onunla uyum içindeki karşı erekselliğin teşhiri için geçerli değildir. Bu modelin kökleri daha derine, hiç de rastlantısal olmayan bir biçimde çoğunlukla 'dünyevileştirme' biçiminde sunulan modern tarihe uzanıyor gibi görünüyor. Bu yaklaşımın tarih felsefesinin olanaklı yeniden inşasına bulanabileceği katkılar henüz araştırılmamıştır. Yaklaşım, artık kabul görmeyen kutsal bir düzeni yıkmaktan ya da böyle bir düzeni günümüzde bilinen ve ayıklanan bir hata olarak geride bırakmaktan daha çok yineleme-sürdürme-saptırma ilişkisiyle –kesinlikle modern dünyevi toplum ile onun Yahudi-Hıristiyan kökenleri arasındaki bağlantılara özgü olan bir ilişkiyle– bağlantılıdır.[6] Dünyevileşme burada, Max Weber'in genelde Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığı, özelde Protestan etik ve Batı kapitalizminin gelişmesi ya da daha yalın haliyle modernliğin kendisi arasında kurduğu ilişki tarafından örneklendirilmektedir.[7] Modern kapitalizmde Hıristi-

5 Bu konuya ve konunun Heidegger'in geliştirdiği *Verwindung* (yineleme-sürdürme-saptırma) kavramıyla bağlantısına ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için *Modernliğin Sonu* (1985) [Çev. J. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988] adlı kitabımı yine önerebilirim.

6 Bu kavramın tarihine giriş için bakınız ve karşılaştırınız: H. Lubbe, *Säkulisierung: Geshichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg: Alber, 1965.

7 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1930, Çev. T. Parsons, Londra: Allen & Unwin, 1985.

yan etik basitçe yanlış ve kullanışsız diye geride bırakılmadı. Aksine, İsa'nın ilk müritlerinin zorlukla tanıyabileceği bir biçim içinde olsa da 'gerçekleştirildi'. Olduğundan 'başka türlü' olması olanaksız olan kapitalist dünyayı 'ifade eden', bu etiktir. Aslında bu etiğin en gerçek tarihsel mevcudiyeti ve dolayısıyla onun en gerçek biçimi, günümüzde 'hakikatle' ilişkisi giderek azalan bir kurallar toplamı olarak geçmişe ait olan ve halihazırdaki yaşamda giderek daha az uygulanabilen biçimlerin içerisinde korunanı (ama ne kadar özgün?) değil, kesinlikle kapitalist dünyayı ifade eden biçimidir.

Bu bölümde "büyük felaket sonrasıcı" ütopya adını vererek şöyle bir değindiğimiz son yılların ütopyacı imgelemi, usun karşı-erekliliğinin bulunmasının ötesine geçmiş ve çelişkili bir biçimde olsa da, 'geleceği' yansıtma olanağını yeniden bulmuş gibi görünüyor: Artık ne tekdoğrultulu ne de dönemsel olan, ama ironik-yorumbilgisel-saptırıcı olan bir tarih anlayışının sınırları içerisinde tanımlanması gereken ve ütopyacı imgelemin yardımıyla felsefe ile kültürün henüz yeni ele almaya ve açıklamaya başladığı *sui generis** bir gelecek.

* *Sui generis* (Lat.): Kendi türünde, kendine özgü bir sınıf; biricik; eşsiz.

VII

Büyü Bozumu ve Çözülme

Siyasette ve özellikle de sol siyasette eksik olan, ilerici eylem programlarına güç ve düşünsel bir tutarlık kazandıracak iyi temellendirilmiş bir kuram mıdır? Paolo Flores d'Arcais "İhanete Uğramış Büyü Bozumu" ("Disenchantment betrayed") adlı makalesinde, en azından üstü örtük biçimde bu türden bir öneride bulunuyor gibi görünüyor.[1] Modernliği tanımlayan büyü bozumu,* ister ihanete uğrasın ister uğramasın, özellikle çöken 'kuramsal tasarı' ve temellendirme kavramlarından dolayı, kuram ve uygulama arasındaki ilişkide bir dönüşümü gerektirmiştir. Flores, doğa yasası söylemine eski konumunun iade edilemeyeceğini ve bunun daha çok kanıt gerektirmeyen bir sava dayandırma olanağı olup olmadığına bakmasızın modernlik tasarısına sadık kalmayı seçme (ya da seçim için nedenler bulma) meselesi olduğunu kabul ederken, bu dönüşümün farkındaydı. Flores temellendirme yerine sadakat 'çağrısı'nı önerir. Gelgelelim, bu uslamlamanın kuram ile praksis arasında ve de özellikle felsefe ile siyaset arasında farklı bir ilişki içerimleyen varsayımları ve çıkarımları olabilirdi. Büyü bozumunun tanımladığı modernlik

1 P. Flores d'Arcais, 'Il disincanto tradito', *Micromega*, 2. dipnot, Roma, 1586.

* Bu bölüm boyunca okuyucunun büyü bozumu teriminin Max Weber ["dünyanın büyüsünün bozulması" (disenchantment of the world)] kaynaklı olduğunu ve en genelde terimin büyü ve tanrıların bulunduğu doğaüstü alana inancın dizgeli ve ussal düşünce yoluyla ortadan kaldırılması; siyasi ve düşünsel dizgelerin savlarını kutsallıktan arındırmayı amaçlayan düşünsel çaba anlamına geldiğini aklında bulundurması bu bölümün anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

tasarısının kendisi, inandırıcı bir kanıtlama 'borçlu olduğumuz' sadakatin temellendirilmesinin olanaksızlığını içinde barındırmaktadır. Dahası uzun zamandır uslamlama ve inandırıcılık ufkunda dolaşmadığımızdan, felsefenin 'siyasi' önemi daha az doğrudandır. Flores'in büyü bozumu söyleminde zaman zaman kulağı tırmalayan şey, aslında kurama en azından pratik karşısında temel bir rol tanıma yönündeki eskiden kalma istektir. Flores'in makalesinde üzerinde durduğu düşüncelerin çoğu, ister bir programa bağlı iddialar olsunlar, isterse deneyci eleştiriler, hiç kuşku duyulmaksızın paylaşılabilir. Büyü bozumunun amacını daha kuramsal bir yönelimden çıkarsama çabası, onun amacına daha az sadık görünmektedir. Bunun nedeni söylemin mantıksal tutarlılıktan yoksun olması değildir. Siyasi sorunlara doğru bir kuramın ışığında, aslında bu sorunlar herhangi bir kuramın ışığında çözülebilir sorunlarmış gibi yaklaşma eğiliminden yoksun olan daha çok okurun kendisidir (ve sadece belirli bir okur –kendim– değil). Sadık bir taraftarı olduğumuzu varsaydığımız dünyanın büyüsünün bozulması, kendi içinde kesin bir kuşkuculuk ya da en azından kuram ile uygulama arasındaki ilişkinin dolaylılığı deneyimini barındırır. Büyü bozumunun ihanete uğraması ve modernlik tasarısının başarısızlığı, esas olarak kuramın 'kusurları'ndan kaynaklanmıyor: Ayrıca modernlik tasarısının canlandırılması ve büyü bozumuna derin sadakat, doğru bir kuramın 'sonuçları' ya da 'uygulamaları' olarak başarılamaz.

Bununla birlikte başka bir kuram görüşünü benimseyebiliriz. Büyü bozumunun bakış açısından, bu kuram, 'retorik bir yardımcı', bir tür 'ruh eki' ya da büyü bozumuna kesin sadakatin korunmasını sağlayabilen bir siyasetin ve daha önemlisi canlı bir ahlakın hazırlanmasını ve sürdürülmesini

amaçlayan vazgeçilmez bir söylem aygıtı olarak görülebilir. Böyle bir kuramın kavramlaştırılması, bizi belirli değerlerin –'bilimsel olarak' olmasa da retoriksel olarak– diğerlerine tercih edilebilir olduklarını savunma yükümlülüğünden kurtarmaz. Bu kavramlaştırma, bizi yalnızca solun en bildik mirasларından birinden, yani en olumsal ve teknik siyasi kararların bile (Sovyetlerin Stalinci dönemdeki beş yıllık plan kararlarını düşünün) kesin kuramsal yer belirteçlerine başvurularak meşrulaştırılması kandırmacısından kurtarır. Ayrıca, daha sonra üzerinde durmak üzere, geçici olarak kuram-praksis ilişkisinin dönüşümünün büyü bozumunun göz önüne alınması gerekecek boyutlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönüşümün demokrasinin işleyişinde önemli yeri var gibi gözüküyor; çünkü bu dönüşüm tam anlamıyla farkına varılmadığında demokrasi daima 'daha az kötü', 'kesinlikle', yani temelci ussallık anlayışına göre, düşünsel olarak ikna edici bir uslamlamayı izlemesi gereken –sahip olmuş olabileceği bütün sonuçlarıyla birlikte böyle bir düşünce, daha çok bilim insanları ve teknikerlerin toplumda kullandıkları iktidar nedeniyle anlaşılır olabilirdi– çoğunluğun kararlarına güvenme gibi görünmektedir. Büyü bozumu, doğal olarak toplumda ve siyasette kuram ve onun mantıksal oluşturulma kuralları denli güçlü bir varlığa sahip değildir. Büyü bozumunu kuramsal olarak ele alan bir yaklaşım, bu durumu, her şeyden önce kendi sunuluş ve dile getiriliş tarzı bağlamında göz önünde tutmalıdır.

Büyü bozumu, Karl Löwith'in modern insanın dünyanın 'nesnel bir anlamı' olmadığını bildiği ölçüde büyüden arındığını ve insanın ilişki*si* kuramsal ve uygulamalı olarak anlam *yaratmak* olduğu ölçüde 'esas olarak nesnel anlamı, anlamın içbağlantısını, gerçeklikle bağlantıyı yaratma işinin onun üs-

tüne düştüğünü' söylerken betimlediği şey midir yalnızca?[2] Löwith'in düşüncesinin ışığında, büyü bozumunun tanımladığı modernlik tasarımı ya praksis ya da Heidegger'le birlikte söylenebileceği gibi 'insancılık' aracılığıyla tanımlanır görünüyor. Dünya tanrılarla dolu değildir (dolayısıyla teknikbilimin ve kapitalist ussallaştırmanın kendilerini yerleştirdikleri büyük bir makine olarak da kavranamaz) ama nesnel olarak verili bir düzen olarak da anlaşılamaz. 'Doğal' *Müssen*'in* nesnel inandırıcı 'zorunluluğu' ile ahlak alanının özerkliği arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, her durumda insanın etik ve siyasi dünyasının en azından 'verili' yasalara değil, ama yalnızca insanlığın özgür olarak kendisinin kıldığı şeylere dayandırılabileceği kesindir. Flores'in tam yerinde anımsattığı Löwith'den bir başka alıntı ("şu ya da bu özel bilimin olması gerekip gerekmediğine ya da şöyle bir bilimin olması gerekip gerekmediğine bilimin kendisi karar veremez: buna ya da karşıtına *yalnızca birey karar verebilir*.[3]) yaratma ve karar verme sorumluluğunu *birey*e iade eder. Ne var ki Flores'e göre, büyü bozumundan eşitliğe geçiş ne tekdoğrultuludur ne de mantıksal olarak zorunludur.

> Tanrı bir biçimde sürgüne gönderildiğinde, izleyen ortamla karşı karşıya kalırız. Yalnızca birey var ise *Birey* (yalnızca düşmanlar ve tebaalar olarak önemli bir rol oynayan) bütün ötekilerin yadsınması pahasına yasanın efendisidir. Seçenek olarak, birey, birey olarak *yalnızca* bireyse, her bir birey, herkesin eşit

2 K. Löwith, "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche", *Samtliche Schriften*, 9. cilt içinde: *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit –G. B. Vico– Paul Valéry*, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.

* *Müssen* (Alm.):] -malı/-meli, bir şeyi yapmak zorunda olmak, yapmaya ihtiyacı olmak.

3 *Agy.*

pay sahibi olması anlamında yasanın efendisidir. İster birinci anlamda isterse ikinci anlamda anlaşılsın, birey, ussallığın ışığında *hakkında hüküm verilemez* olarak kalır.[4]

Seçenek kesinlikle mantıksız olabilirse de, bireyin birinci anlamı, yani Ben yanlısı anlamının 'gerileyici' olduğu Flores için çok açıktır; çünkü modern dünya, devrimlerinin tarihinin gösterdiği gibi eşitlikçi değeri seçmişti. Bize, hiçbir kanıt sunulmaksızın yalnızca modern geleneğe 'sadık kalma' görevi adına tarihsel olarak ilerlemeci olan seçeneği tercih etmemiz gerektiği söylenmekte.

Nihai bir temelin bulunamamış olması bir yüz karası değildir. Büyü bozumunu ve onun 'içerimleri'ni daha derinlemesine kavrayabilmek için, belki de modernliğin seçimine sadakat öğüdünün içeriğini daha ayrıntılı çözümlemeliyiz. Bu, kaçınılmaz bir mantıksal sonucun kanıtlanması meselesi değil, ama bir sadakat öğütleme meselesi ise, yalnızca ikinci, yani eşitlikçi seçeneğin bir öğüt konusu olabileceği doğrudan doğruya açıktır. Bunun yerine modernliğin Ben yanlısı bir seçimde bulunmuş olduğunu varsayalım: Bu seçimin akla uygun nedenlerden değil, inandan kaynaklandığını söylemenin herhangi bir anlamı olabilir mi? Mantıksal zorunluluk yerine inan üzerine konuşmak büyü bozumunu uygulamanın bir yoludur. Gelgelelim, büyü bozumu adına yetkecilik vaaz edilebilir mi? Bu, 'nihai bir temelin' olanaksızlığını kabul eden ve kendisini bir 'çağrı' ya da tarihsel bir 'gönderi' olarak sunan bir ussallık görüsü gibi görünüyor. Bu görü, olamasa da eşitlikçi seçeneğe eğilimlidir. Büyüsünden arındırılmış bir uslamlamada, insanın anlam yaratma sorumluluğunu Ben yanlı, sert ve tahakkümcü okuma seçeneğine 'sadık' kalınamaz. Uslamlamanın içeriği, anlam yaratma işinin insana kalması sonucunda nesnel bir gerçeklik düzeni diye bir şeyin artık söz konusu

4 Flores d'Arcais, "Il disincanto", s. 91.

olmadığını kabul etmekle sınırlı değildir. Uslamlama yetke iddialarını anında yasadışı ilan ederek ve baskı eğilimli 'olası' okumayı başından def ederek eşitler arasında hem biçim hem de içerik temelinde bir uzlaşma oluşturmaya yönelir.

Eğer durum böyle ise, bu, büyü bozumuna temel nitelikte olduğunu kanıtlamış bir yananlam katar –dışarıdan ya da şans eseri ya da rastlantıyla değil: Yani büyü bozumu anlam yaratma sorumluluğunu üstlendiği ölçüde, bir şiddetsizlik biçimini alır. *Verili* ve aşkın bir nesnel düzene ya da yalnızca bu düzen adına itaat talep edebilen birine tabi olmanın bir temeli yoktur. Temellerin olmadığı bir dünyada herkes eşittir ve herhangi bir anlam dizgesinin başkalarına dayatılması şiddet ve baskıyı yanında getirir; çünkü bu dayatma kendini nesnel bir düzene başvurarak meşrulaştıramaz. Bir anlam düzeninin tahakküm kurmasının tek olanaklı temeli güçtür.

Ne var ki bu noktada, büyü bozumu, göz ardı edilmesi oldukça zor olan bir sınır koyuyor gibi görünüyor, her ne kadar Flores bunu göz ardı ediyormuş gibi görünse de. Birincisi, 'Ben yanlılık' ile eşitlikçilik arasındaki seçim konusunda bir karar verilemeyeceği kabul edilmekte. Ardından eşitliğin yalnızca modernliğin *zaten yapmış olduğu* seçimlere duyulan inançtan dolayı tercih edilmesi gerektiğinde hemfikir olunmakta. Köktenci bir biçimde düşünüldüğünde, büyü bozumunun baskı ve Ben yanlılık seçeneklerini dışlamasının *nedenleri vardır.* Ne var ki büyü bozumu bunu yaparken, aynı zamanda gerçekten büyüsü bozulmuşsa, eşitliğin yalın bir biçimde desteklenmesinin, gerçekliğin ya da en azından insanın etik ve siyaset dünyasının katıksız bir güçler oyununa indirgenmesine karşı çıkmak için ussal savlarının bulunmadığı gerçeğinin de altını koyuca çizer. Her şeyden önce 'zayıfların' bu oyuna ilişkin farkındalıklarından kurtulmaya çalıştıkları çeşitli yollar büyü bozumunca ortadan kaldırılmıştır: Metafizik insan, dünya, tanrı, temel, öz kuramları gerçekliğin anlamsızlığını gizleme-

nin yollarıdır. Bu gözle görülür hale geldiğinde geriye ne kalır? Kesinlikle yetkin biçimsel karşılıklılık olarak eşitlik. Ama görüşlerin us tarafından savunulduğu yerde böyle bir karşılıklılığın, görüşlerin ayrıca güç tarafından savunulmasına izin vermeye gereksinimi olmadığı öne sürülemez.

Büyü bozumunun (böyle olmasa da) çelişkili sonuçlarından kaçınmanın –Batı'ya esasen Nietzsche tarafından nihilizm başlığı altında sokulan bir tema– tek yolu çelişkili sonuçların nedenlerini ve anlamını (Flores d'Arcais'in makalesinde yaptığından) daha köktenci bir biçimde yeni baştan düşünmektir. Büyü bozumunun diğer adı olan Aydınlanmayı, bir modernlik programı olarak yalnızca bilgikuramsal gerekçeler esinlendirdiyse, Horkheimer ve Adorno'nun kesin terimlerle tanımladıkları negatif diyalektikten kaçınmak olası değildir. Gelgelelim Aydınlanmanın ve büyü bozumunun yetkecilik karşıtı, eşitlikçi ve özgürlükçü olmalarının nedeni şeylerin doğru metafiziksel temellerini 'keşfetmeleri' değildir. Büyü bozumu, metafiziği kesin bir tutumla ifşa etmeye, yetkecilik karşıtı ve özgürlükçü olduğundan çalışır. Büyü bozumu kavramlaştırmasındaki bu vurgu kaymasının, önemli sonuçları vardır. Bu, belki de büyü bozumunun bilgiye ilgisinin yüzeysel ve geçici bir nitelikte olduğu ifşa edildiğinde bile, onun aslında *etik* bir gereksinim olan şiddet ve baskıdan kurtulma tarafından harekete geçirildiğini söylemektedir. Ne var ki bu etik gereksinim yalnızca bir tür us biçimciliğinde temellenen bir eşitlik ve karşılıklılık kurularak giderilemez.[5]

5 Bana kalırsa, bu "biçimci" yönelime, hem K. O. Apel tarafından *Transformation der Philosophie*'de (2 cilt, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1973) adlı yapıtında hem de daha yakın bir tarihte J. Habermas tarafından *The Theory of Communicative Action* (Çev. T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1985) adlı yapıtında sahip çıkıldı. Apel ve Habermas'ın bu konudaki yaklaşımlarını *Al di là del soggetto* (Milan: Feltrinelli, 1981) adlı yapıtımda daha ayrıntılı tartıştım.

İletişimsel karşılıklılığın, aslında büyü bozumu olması ölçüsünde, örneğin Nietzsche'nin Haziran 1887 tarihli, uzun Lenzer Heide adlı metninde[6] tanımladığı aşırı nihilizm olarak son bulmaması için görünürde hiçbir 'neden' yoktur. Nietzsche aslında tamamlayamadığı *Güç İstenci*'ne (Will to Power) ayırdığı son döneminin bitmemiş metinlerinden biri olan bu notta, nihilizmi büyü bozumu üzerinden betimler: toplumsal varoluşun ussallaştırılmasının ahlak, metafizik ve din –tanrı inancı, dünyanın nesnel düzeni vb– tarafından olanaklı kılınması, Avrupa insanının ahlakın, metafiziğin ve dinin nasılda düzmece olduklarını görmesini sağladı. Tanrı çok aşırı bir varsayımdır ve Tanrı 'varsayımı'nın olanaklı kıldığı toplumsal yaşamdaki değişimlerin sonucunda bugün görece olsa da sahip olduğumuz güvenlik nedeniyle Tanrı artık gerekli değildir. Aynı yargı, sözde doğa yasaları üzerine kurulan metafizik ve ahlak için de geçerlidir. Büyü bozumu, nesnel yapıların, değerlerin ya da yasaların söz konusu olmadığının ve her şeyin (en azından anlam alanında) insan tarafından öne sürüldüğünün ve yaratıldığının kabul edilmesidir. Buna bağlı olarak, (metafiziğin çeşitli biçimler içinde nesnel yapıyı kavradığını öne sürerek yaptığı gibi) yalnızca bir güçler oyununun söz konusu olduğunu kabul etmekten kaçınmak artık olanaklı değildir. Zayıfların ortadan kaybolmak dışında bir seçeneğinin bulunmadığı güçler oyununda en iyi, en şiddet dolu olan olduğu için değil, 'aşırı ilkelere bağlanmaya gereksinim duymayan ... küçülmeksizin ve zayıf düşmeksizin insanlığın düşüncelerindeki değerini nasıl küçülteceğini bilen en ılımlı' olduğu için korunur. Nietzsche'nin en son notları dikkatli okunursa, düşüncesinin günümüzdeki imgesiyle kesinlikle bağdaşmayan ılımlılık ülküsüne bu sıçrayışı anlama-

6 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1885 bis 1887*, Werke 8. cilt içinde, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974, s. 215-221.

nın olanaklı olduğu görülecektir. Bu sıçrayış, Nietzsche'nin ilk düşüncelerinin oluşumunda aslında oldukça önemli bir yeri olan Schopenhauer'a bir geri dönüş meselesidir.[7] Nietzsche'de nesnel düzeni kavradığını savunan her savda gizlenen güç istencinin ifşa edilmesi ve bu nedenle –Löwith'in anlam verili değildir, insan tarafından yaratılması gerekir yollu düşüncenin kabul edilmesi diye adlandırdığı– nesnel düzen diye bir şeyin var olmadığının ifşa edilmesi (Nazi ve Faşist Nietzsche yorumcularının düşünebilecekleri gibi) katıksız ve yalın gücün övülmesine değil, aksine dikkatin 'daha ılımlı' insana kaymasına neden olur. Güçler oyununun, bütün Avrupa geleneğinin şahitlik ettiği gibi, daima kendisini metafizik meşrulaştırmaların arkasına saklayarak işlediği gerçeği, bu dikkat kaymasını ilk bakışta haklılaştırmaktadır. Öyle görünüyor ki üstündeki örtü kaldırıldığında şiddet artık amaçlarına ulaşamamaktadır; tıpkı herkesin yalan söylediği bir yerde yalan söylemenin kullanışsız ve olanaksız hale gelmesi gibi. Buna karşın, şiddetin ifşa edilmesi ve azdırılmasının –yani büyü bozumunun– Marx'm bir iki kişi dışında herkes proleter olduğunda devrimci eğilim 'zorunlu' hale gelecektir yollu kestirimine benzeyen bir diyalektik tersine çevirmeye niçin yol açması gerektiğini kendimize sorabiliriz. 'Aşırı' bir durumun tam karşıtına çevrilmesinin herhangi bir haklılaştırması olamazmış gibi görünüyor. Kuşkusuz Marx'ta her şey, dayanılmaz hale gelen sömürü koşullarına ve proletaryanın en nihayetinde zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyinin olmaması gerçeğine dayanır. Buna karşın, Marxçılığın devrimin kaçınılmaz olduğu yollu kuramının itibarını kaybetmesinin nedeni, (bunun proletaryanın evrenselleşmesinin tekdoğrultu olmadığı ve simgeciliğin dolaylı yollarını izlediği gerçeğiy-

7 Bu noktayı şu kitabımla karşılaştırınız: *Introduzione a Nietzsche*, Bari: Laterza, 1986, s. 94 ve devamı.

le bağlantılı olduğu çok açık olmasına rağmen) tersine çevirmenin böyle mekanik terimlerle düşünülemez olması olabilir. Tarihsel sürecin şiddetinin açığa vurulmasında bulgulanan şey simgeleştirmenin gücüdür: Her şey basitçe yalnızca bir güçler oyunu değildir, bu oyun ancak bir 'yorumlar çatışması' biçiminde, yani anlam üretiminde 'sunulursa' işler. Gene de anlam üretimi –bizim bu noktada halen Nietzsche'yle birlikte olmamız– yalnızca bir olanaktır; çünkü insan, 'kendisine karşı taraf olmayı'[8] becerebilen bir hayvandır. İnsanlığın ayırt edici özelliği olan ve onu (Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü** [The Genealogy of Morals] adlı yapıtının aynı sayfasında yazdığı gibi) 'bilinmeyen bir geleceğe gebe' kozmik bir olay yapan, hayatta kalım çıkarlarını aşma kapasitesi kendini yalnızca çilecilikte değil, her şeyden önce genel olarak (gücün onsuz 'etkisiz' olduğu) simgesel üretimde açığa vurur. Büyü bozumu, simgelerin gücü ile hayatta kalım itkisini aşma kapasitesi arasındaki bu ilişki, bilgi örtüsü altında büyü bozumunu ve hiççiliği yeniden tanımlayan bir başka iyi Nietzscheci metnin sonuç bölümünde işlenir. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*** (The Twilight of the Idols) adlı yapıtında "'gerçek dünyanın' sonunda nasıl bir fabl haline geldiğini", yani gerçekliğin altında doğru, bilgikuramsal düzeyde kesinliğin ve ahlaki düzeyde kuralların kaynağı olan bir yapının söz konusu olabileceği düşüncesinin Platoncu idealar dünyasından, Hıristiyanlığın ezeli ve ebedi yaşamına ve oradan Kantçı *a priori*ye [önsel] ve Spencer'ın bilinemezine vararak bir çözülme noktasına nasıl geldiğini anlatır. 'Gerçek dünya' kendini bir fabl biçiminde gösterir. Ama sonuçta 'gerçek dünyayla birlikte görünen dün-

8 F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (1887), Çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, s. 85.

* Türkçesi: Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2011.

** Türkçesi: Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2011.

yayı da ortadan kaldırdık'. Artık ölçüt olarak hizmet edebilecek hakiki bir dünya bulunmamaktaysa, görünen dünya da artık kendini bu adla adlandıramaz. Ayrıca büyü bozumu ne gerçekliğin hakiki yapısının kavranması ne de –bu daha önemlidir– gizlenmemiş ilişkiler, yani katıksız güç ilişkileri dünyasına bir 'geçiş' olarak anlaşılabilir. Nietzsche daha çok –bu çözümün bulanıklığı Nietzsche'nin son dönem düşüncesinin çözümsüz gözüken gerçek sorununu oluştursa bile– 'ideolojik' olmayan, yani tahakküm ilişkilerinin kurulmasına ve sürdürülmesine bilerek katkıda bulunmayan simgeler üretme kapasitesi üzerine düşünür. Ne var ki Nietzsche'nin metinleri açısından 'özgürlüğün' simgesi olan bir eylemin olanaklılığı varoluş mücadelesinin koyduğu sınırlardan ve Schopenhauer'un üzerine konuştuğu kör yaşama istencinden geri çekilen insanlığın, hayatta kalım kaygısını aşabileceği gerçeğiyle doğrudan bağlantılı olduğu çok açıktır.

Bu noktada mesele, Nietzsche'nin zihninden gerçekte neler geçtiğinin tarihsel olarak doğru konulmasından daha çok, Nietzsche'nin büyü bozumunun köktenci biçimde nasıl düşünülebileceği sorunu konusunda bize ne demek istediğinin, neler söylediğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Meseleye böyle bakıldığında Nietzsche'nin düşüncesi, büyü bozumunun *metafiziğin ifşasından kaynaklanan eşitliğin ya da iletişimsel karşılıklılığın bulgulanışından farklı bir şey* olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Böyle bir ifşa aslında kendi başına eşitliğin bulgulanışına götürebilir. Gelgelelim, Nietzsche'nin kendisi birçok pasajda daha önce sözü edilen "ılımlılık" ülküsüyle karşıtlık oluşturan bir sonuca ulaşırken, bu sonucun güçlerin –ve dolayısıyla şiddet ve baskı istencinin– katıksız ve yalın bir özgürleşmesi olabileceğini göz ardı edemeyiz.

İdeolojinin ifşası bu noktada durursa, yeni anlam düzenlerini katıksız güçten başka bir yerde kurma hakkını temel-

lendirme sorunu çözülmeden olduğu gibi kalır. Sözgelimi Marx'a göre, proletaryanın tarihe rehberlik yapma hakkı, onun insanların çoğunluğunu temsil etmesinin yanı sıra insanın türsel özünü cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Marx'ta da Nietzsche'nin son döneminde (birçok karşıt göstergenin arasından) zorlukla fark edilebilen, ama Horkheimer ve Adorno gibi düşünürlerde daha açık hale gelen bir tür 'Schopenhauerculuk' bulunabilir belki. Aslında son çözümlemede proletaryanın insanlığın büyük bir çoğunluğunu oluşturuyor olması gerçeği, onun haklı olduğunu garanti etmiyor olmayabilir (yalnızca gücü tanımanın bir başka yolu olabilir). Aynı şekilde kamulaştırılmış olduğu için proletaryanın toplumsal düzenekler, mülkiyet ve yanlış ideolojik bilinç tarafından parçalanan (Rousseau) insanlığın özünü cisimleştirdiği gerçeği onun haklı olduğunu garanti etmez. Daha ziyade proletaryanın kamulaştırılmış, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'in (*Negative Dialetics*) son bölümünde metafiziksel varlığın –en mükemmelin solup gidiveren bir havasına sahip olan öz, bir tür silikliğin– son olanaklı adı olarak üzerine konuştuğu "presque rien"e* indirgenmiş olması gerçeği temelinde haklı olduğunu varsaymak için bir nedenin söz konusu olabileceğini söyleyelim.[9]

Büyü bozumuna ihanet etmemek, aynı zamanda büyü bozumunun bireyler arasında iletişimsel karşılıklılık ve eşitliğin, yani liberalizmin kurulmasıyla durmayacağını kabul etmek anlamına da gelmektedir. 'Liberal' değerlere duyduğumuz bütün saygıya rağmen, solun yalnızca –tek kusurları, Habermas'ın en sonunda inandığı gibi, burjuva liberal toplum yapısı içinde gerçekleştirilememeleri olan– liberal

* Neredeyse hiçbir şey anlamına gelen Fransızca deyim.

9 T. W. Adorno, *Negative Dialetics*, Çev. E. B. Ashton, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 395.

değerleri yeniden onayladığını ve liberal değerlerin, büyü bozumunun sonunda 'eşit haklar'ın yeniden bulgulanması sayesinde dünyayı 'güç istenci olarak' kabul etmekten başka bir şey yapmadığımız farkındalığını bulanıklaştırdığını öne sürmenin önünde engeller var. Solun bugün Levinas gibi bir düşünüre özel bir ilgi göstermesi, bunu yeterince kanıtlıyor gibi gözüküyor. Levinas 'Öteki' hakkında karşılıklılık ve eşitlik üzerinden konuşmaz. Levinas, Öteki'ni sonsuzluğun bir izi (ya da sonsuzluğa dair bir işaret) olarak düşünür ve sadece hepimizi aşan bir 'Öteki'ye işaret edebilmiş olmasıyla saygımıza mazhar olur.

Bölümün başında üzerinde durduğumuz Löwith'in metninin örneklendirdiği 'praksial'* okumaya göre, ideoloji eleştirisi ve metafiziğin çözülüp dağılması, solun 'yeniden kurulması' için yeterli olmayabilir. Bu noktada siyasi düzeyde meydana gelirken sayısız kere gözlemlediğimiz bir şeyle bir tür kuramsal koşutluk kurabiliriz: Sol, liberal kuramları ve programları alandaki geri beslemeleriyle birlikte miras alarak kendisini 'yeniden kurabileceğine' inanıyor. Burada bu yordamın 'genel' meşruluğunu tartışmayacağım; çünkü 'sol'un siyasi düşünüşü ve siyasi praksisinin –bugünlerde her ne anlama geliyorsa– burjuva düşünce mirasının 'dünyevileştirilerek' yeniden canlandırılması biçimini aldığı kesinlikle doğrudur. Yine de, bu türden bir dünyevileştirme sürecinin ne anlama geldiğinin daha yakından incelenmesi belki de bizi Nietzsche'deki 'Schopenhauercu' izlerin takip edilmesine götürecektir. Foucault'nun düşüncesinin barındırdığı yadsınamaz sorunlarla (bilginin arkeolojisi, yalnızca *episteme*'nin**

* Aristoteles'te, "eylem/etkinlik" ya da "yapıp etme/uygulama" anlamında kullanılan praksis teriminden türetilmiş bir terim.

** *Episteme*'nin çoğul hali. *Episteme* (Yun.): "Doğru ve bilimsel bilgi", bir bilim olarak dizgeleştirilmiş, düzenlenmiş bilgi bütünü. Daha ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

güçler oyununun etkileri olarak açıklanması mıdır?) birlikte, Levinas gibi bir düşünürün sol kanat kültürde sahip olduğu 'garip' popülerlik ve yine solun özel ilgi duyduğu bir görüngü olarak Carl Schmitt'in kararvermeciliği (siyasetin bir dost/düşman ilişkisine indirgenmesi kesinlikle büyü bozumunun bir biçimidir –ama yeterli midir?) göz önüne alındığında, solun bir nihilizm ya da etik iğnesine gereksinimi olduğu ortaya çıkmaktadır. Dahası, bunların rastlantı sonucu dışarıdan gelen özellikler olduklarına inanmıyorum. Modernliğin seçimlerine inanılmasının öğütlendiği yolun aynısıyla bunlara da sadakat öğütlenebilir. Aslında, bu öğütleme daha kuvvetli bir ussal 'inandırıcılıkla' yapılabilir; en azından şu anlamda: Modernlik, Flores'in haklı olarak iddia ettiği gibi, eşitlikçi okumayı seçtiyse, bu seçim üstü örtük olsa da kesinlikle iki anlamlı olmayan bir biçimde şiddet ve baskının reddini içerir. Ama şiddettin ve baskının reddi, büyü bozumunun anlamı olarak eşitliğe, varlığın 'güçsüzleşmesi'ne, yani kendisini hayatta kalım mücadelesi mantığının ya da hakların herkesin herkesle rekabetinde olumlanması yollu liberaller görünün dışında konumlandırmaya çalışan bir düşünceye açık bağlılığın eşlik etmesini gerektirir. İçerimlerin neler olabileceğini kestirmek zordur. Büyüsü bozulmuş bir dünyada –yani Tanrının, en azından verili nesnel bir düzenin garantörü olarak sürgüne gönderildiği bir dünyada– büyü bozumu kendisini 'bizi ironikleştirdiği' (yine Nietzsche'nin bir ifadesi) ve de kendisini 'yaşam istenci'nden uzaklaştırdığı bir noktaya yöneltmezse, toplumsal yaşamın katıksız ve yalın herkesin herkesle mücadelesine indirgenmesine karşı öne sürecek herhangi bir savının olamayacağı oldukça açıktır.

Söylemesi gereksiz ama bunun, Nietzsche'nin edilgen ve 'gerici' hiççilik olarak reddettiği terimin olumsuz anlamıyla nihilist bir ahlak vaaz etme meselesi olmamasını umut ediyo-

rum. Sözgelimi, Schopenhauer bile intiharı değil, ama canlı varlıklara karşı onların –daima eninde sonunda kendini rekabet biçiminde gösteren yaşama istencinin olumlanmasıyla bağlantılı olan– 'hakları'na değil, ama modernliğin doğduğu büyü bozumunun belirleyici bir özelliği olarak ortaya çıkan bir tür 'çözülme' çağrısına dayandırılan şefkati ve dayanışmayı vaaz etti.

Her ne kadar 'şefkat' nosyonunu sol kültüre sokmanın ve genel olarak ideoloji eleştirisinin yerine yaşam mücadelesi mantığını aşma kapasitesinden dolayı etiğe açık bir bağlılığı koymanın önemsiz bir mesele olmadığı söylenebilirse de, bunun somut siyasi programlar için doğrudan ve ilişkili sonuçları olmayabilir. Dahası, modern büyü bozumu, giderek tarih felsefesinin tek ufku olarak daha az savunulabilir olduğunu kesin bir biçimde gösterdiği ölçüde, kendisini çözülmenin 'zayıf' boyutuna açması zorunluymuş gibi görünüyor. Büyü bozumunun modern mirasına sadık kalacaksak, büyük olasılıkla bu boyuta daha fazla önem vermemiz gerekecek.

VIII

İletişim Etiği mi Yoksa Yorum Etiği mi?

Yorumbilgisinin belirgin bir biçimde etiğe eğilim gösterdiğini söylemek için sahip olabileceğimiz nedenler, aynı zamanda böyle bir eğilimin tam olarak ifade edilmesini engelliyorlarmış gibi görünüyor. Gadamer, yorumbilgisinin pratik felsefe olarak önemini vurgulamaya büyük ölçüde *Hakikat ve Yöntem** (Truth and Method) adlı yapıtından sonra başladı. Yine de etiğin bu yapıtın başlıca temalarından biri olduğu, yapıtı bilen herkes için oldukça açıktır. Aslında yorumbilgisinin günümüz felsefe sahnesinde giderek artan önemi, kesinlikle etik doğrultusundaki yönelimine ve etiği geleneksel metafizik ve onun en son biçimi bilimcilik eleştirisinde olumlu bir öğe olarak onaylama tarzına dayanıyor olabilir. 'Etik' terimi burada dar anlamıyla ve dolayısıyla ahlaktan farklı bir biçimde kullanılmaktadır. *Hakikat ve Yöntem*'in kesin bilimlere indirgenemeyen ve bu gerçek bilimleri kendilerinin bir uğrağı ya da parçası olarak 'içeren' deneyim alanlarında hakikatin önemini bildirdiği ufuk, kesinlikle esasen belirli bir tarihsel topluluğun doğal diliyle verili olan 'eyleyen us' ya da *logos* olarak toplumsallık düşüncesinin ufkuydu. Bu ufuk, *ethos*,** görenek, bir çağın ve toplumun paylaşılan kültürü *olarak* etiğin ufkudur ve en nihayetinde bilimciliği ve onun hakikati matematiğin ve doğabiliminin yöntembilgisi aracılığıyla deneysel olarak doğrulanan tek tek önermelere indirgeyişini

---

* Türkçesi: Çev. Hüsamettin Aslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

** *ethos* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinde 'karakter' (kişilik) ve "âdet" (alışkanlık) anlamlarında kullanılan terim ... Günümüz toplumbilimlerinde bir kültürün, topluluğun ya da toplumun kendine özgü niteliği; ruhu ya da tini anlamlarında kullanılmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

'yalanlar'. Günümüz düşünce akımlarının birçoğu bu eleştiri çizgisinde yer almakta, hatta *Hakikat ve Yöntem*'in özetlediği bu eleştiri çizgisi, bütün çağdaş felsefeyi temsil eder hale gelmektedir. Bu akımlar, yalnızca Hegel'in ve Marx'ın izini sürerek bilimin doğruluğunu özgürlükçü bir *telos*'a yönelmiş tarihsel-diyalektik bir ufuk içine yerleştiren 'eleştirel' konumlardan ibaret değildir. Ayrıca Wittgensteinci dil oyunları öğretisinin 'yaşam tarzları'nın ifadeleri olarak bütün açılımları, Foucaultcu bilginin arkeolojisi ve onun kuramsal us tarafından değil, güçler oyunu ve sıkıdüzenli kararlarca belirlenen tarihsel ufuklar olarak *epistemai* nosyonu ve en nihayetinde Thomas Kuhn'un kuramının özünü oluşturan, bilimin paradigmalar aracılığıyla ilerleyişi büyük ölçüde 'kuramsal'dan başka yollardan belirlenir anlayışı, bu düşünce akımları arasındadır.

Bilimsellik karşıtı ateşli heyecanın felsefece en zengin, en tutarlı ifadesi ve yorumu olarak yorumbilgisi, en başından itibaren (yukarıda verilen anlamda) etik bir eğilimin yol gösterdiği bir felsefe olarak oluşturulmaktadır. Bundan dolayı yorumbilgisi 'pratik felsefenin iyileştirilmesi' diye adlandırılan şeye adamakıllı katkıda bulunmuştur. Yine de bu iyileştirmenin özü, etiğin içerimlediği daha özgül ahlaki talepleri ve onun kurallar ve buyruklar beklentisinin hakkını verme gereksinimini karşılıyormuş gibi görünmüyor. Yorumbilgisinin olanaklı kıldığı etik, Schleiermacher'in ifadesini kullanırsak, temelde buyruklar etiğinden daha çok, bir iyiler etiği gibi görünmektedir. Daha iyi bir ifadeyle söyler isek, yorumbilgisi içerisinde tanımlanmış bir etik söz konusu ise, bu yorumu bir çeviri eylemi olarak kabul eden, (Habermas da felsefenin *Dolmetscher* [Çevirmen] olarak işlev gördüğünden söz etmiştir), çeşitli *logoi*'nin –uzman dillerinin yanı sıra ayrıca ilgi alanları, 'özerk' ussallık bölgeleri– *logos*-ortak bilince, yaşayan tarihsel bir toplulukça paylaşılan ve onun dilinde ifade edilen değerlerin kucaklayıcı temeline göndermede bulunması gereken bir etiktir. (Aklıma gelmişken Donald Davidson gibi 'çözümleyici'

bir geçmişi olmasına karşın yorumbilimin uslamlamasına açık olan bir yazarın, metafiziğin kabul edilmesi gerektiğine inanmasının anlamı, hatta mümkün olan tek anlamı budur. Konuştuğumuz dilin çözümlemeleri aracılığıyla, sağlam ve dünyaya ilişkin deneyimimizin açıklandığı yapılar meydana getirmenin mantığı da budur.)[1] Kabul edilmeli ki bu görüşe göre, etik durağanmış (ya da gerici ya da en azından gelenekçiymiş) gibi görünmektedir ve içine atıldığımız ve seçimlerimizi 'ussallaştırmak' için başvurduğumuz *logos*'un, ortak dil bilincinin sınırlarının kesin bir biçimde belirlenemeyeceğinin –Gademer'in yap*madığı* gibi– unutulması bu izlenimi daha da pekiştirmektedir. Açıkçası, us ancak doğal diller ve bu dilleri konuşan ve onlar aracılığıyla üzerine konuşulan tarihsel toplulukların bütün değişmez sınırlarını ve sabit kimliklerini kaybettikleri günümüzde *logos*-ortak bilinç olarak kabul edilebiliyormuş gibi görünmektedir. Bu, ortakdil olarak yorumbilgisinin yalnızca bir başka boyutudur. Dolayısıyla, Gadamer (hepsinden önce *Bilim Çağında Us* [Reason in the Age of Science] adlı yapıtındaki yazılarında) '*logoi*'ye Sokratesçi sıçrayış'ı (yalıtmada varlıklarını sürdürdüklerinde etik açıdan suçlanabilir hale gelen) uzman dillerden ve özel ilgi alanlarından *logos*-ortak bilince geçiş olarak anlıyorsa, bunu ancak gönderme ufkunun, dilde eyleyen us olarak anlaşılan *logos*'un giderek daima kendini oluşturma süreci içerisinde olan ve yerleşik değerleri kural olarak kabul edilmesi gerekecek fiili bir tarihsel toplumla özdeşleştirilemeyen toplumun sınırlı bir düşüncesi, düzenleyici ülküsü haline gelmesi ölçüsünde yapabileceğini kabul etmemiz gerekir.

Yorumbilgisinin esin kaynaklığı yaptığı etiğin tutucu ve gerici görünüşü, böylece, aslında yalnızca bir görünüş olduğunu gözler önüne serer. Yine de, oldukça benzer nedenlerden ötürü, düzgüsel ahlaki bir ülkü olarak *logos*-ortak bilince geçiş fazlasıyla önemsizleştirilmiş gibi görünüyor. Bu *logos*, tam da bir

1 *Krş.* D. Davidson, *Inguiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Caledron Press, 1984, s. 199-200.

kereliğine tanımlanmış miras alınan bir değerler bütünü olarak düşünülmediği ölçüde, şeklen felsefenin ortaya attığı saf ve yalın evrenselleştirme talebiyle özdeşleştirilir. Ne var ki *logos* onun içeriklerini, anlamlarını ve geçerli seçim ölçütlerini benimsemede gönülsüz gözükmektedir. Görünüşe bakılırsa, bu, toplumsal diyalogda bir seçeneğin bir başka seçeneğe tercih edildiği söylenirken temel alman değerlerin köktenci biçimde tarihsel olduklarının kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu, açık bir biçimde doğrudur. Gelgelelim bu felsefe, kendisini bir üst-kuram ya da üst-etik olarak görerek kendisini kendisine (Thomas Nagel'in yeni yapıtının başlığı olan "hiçbir yerden bir bakış" gibi) tarihsel olmayan, yanıltıcı biçimde dışsal bir bakış açısına yerleşmiş olarak sunar. Böyle bir bakış açısı, en azından *logos*u ve onun oluşturulduğu değerleri tanımlayan köktenci tarihsellik varsayımı doğru değilse var olamaz.

İletişim etiği diye adlandırmayı tasarladığım şey, yorum etiğine karşıt biçimde, tarihsellik görüşü en azından yorumbilgisinin bakış açısından halen daha kesinlikle yeterince köktenci olmayan aşkın bir metafizik önyargının egemenliği altında olan bir bakış açısına karşılık gelmektedir. Temel Gadamerci yorumbilgisini Apel ve Habermas gibi yazarların iletişim etiğinden ayıran yadsınamaz –tartışmalarda ve polemiklerde açığa çıkan– farklılıklar bulunmasına rağmen, bu konumlar gerçekte birbirlerinden çok kopuk değildir. Daha doğrusu, Apel ve Habermas, Gadamer'in yadsınmasına karşın aşkın bir tutumu belirgin hale getirirler. Bu durum, Gadamer yorumbilgisinin tarihselliğinin köktenci onaylanışını yadsıyormuş gibi göründüğü ölçüde onun felsefesi için neredeyse kaçınılmaz bir tehlike olmayı sürdürmektedir. Başka bir deyişle, yorumbilgisinin esinlendirdiği etik, en azından Gadamerci dile getirilişinde yalnızca iki patikayla karşı karşıya kalır. Bu etik, birinci patikada sertleşip kemikleşir ve *logos*un genel çehresini belirgin bir biçimde gerçekten varolan tarihsel bir topluluğun paylaştığı değerler toplamı olarak belirler (belki de kendisini Davidsoncu bir tarzda

'anlambilimsel metafizik' olarak ifade eder). Bu durumda kabul gören değerleri ve varolan düzeni ölçütü olarak kabul ederek kaçınılmaz şekilde tutucu bir etik haline gelir. İkinci patikada yapmaya genellikle eğilimli olduğu gibi, gerçekten varolan koşullardaki *logos*-dili sınır-düşünce olarak kabul eder ve kendisini en nihayetinde saf bir iletişim aracılığıyla evrenselleşme talebi olarak sunar. Ne var ki bu talep, Apel ve Habermas'ta Kant'a açık bir dönüş ışığında duyduğumuz talepten farklıdır.

Daha öncede altını çizdiğimiz gibi, yorumbilgisinin bakış açısından, bu konumlar, en azından üstü örtük bir biçimde, metafiziğin yenilenmesi amacını gütmektedirler. Bunun tek nedeni (iş bölümü, nevroz, kurumsal şiddetin çeşitli biçimleri vb. tarafından belirlenen bir varoluşun donukluğuna karşı) şeffaflığının desteklenmesi gereken öznenin, metafiziğin ve modern bilimciliğin –en nihai biçimi tam öz-bilincin biçimi olan– öznesine göre biçimlendirilmesi değildir. Bunun nedeni, her şeyden önce, düzgüsel bir sınırlandırılmamış iletişim ülküsünün kategorik niteliğini her türlü tarihsel deneyim için geçerli olmasına karşın kendini oluştan geri tutan temel bir yapının varlığını kabul etmesinde sergilemesidir. Apel ve Habermas, görüşlerindeki pek de önemsiz olmayan farklılıklara karşın deneyimin son çözümlemede, *a priori* sınırlandırılmamış iletişim ya da iletişim etkinliği tarafından olanaklı kılındığını kabul etmede anlaşırlar. Deneyimin olanaklılığının koşulu olarak bu, aynı zamanda doğrudan ve varlığın klasik değere (sürekli ve yapısal) evrilişine göre eylem normudur. Bu evriliş, Habermas'da Apel'dekinden daha az açıktır; çünkü Ben'in "öznelerarası" özünün daha açık bir olumlanması aracılığıyla gerçekleşir. Dahası, Habermas'taki evriliş eylem biçimlerinin farklı düzeylerde eklemlenişini içerir. Bu eklemlenişte norm, haksız 'sömürgeleştirme' girişimlerine karşıt olarak, her düzeye (en nihayetinde Crocecu ayrımlar ve Wittgeinstein'ın oyunları olan) uygun kurallar göz önüne alınarak betimleniyor gibi görünmektedir. Buna karşın, gerçekte, çok daha ağır basan buyruk, iletişebilirlik buyruğudur. Diğer düzey-

lerin iletişimsel eylemce gayrimeşru sömürgeleştirilmesi söz konusu değildir; ayrıca usa uygun olan tam karşıtıdır. Dahası Ben'in 'öznelerarası' özü, Ben'i somut tarihsel koşullara bağlamasa da, iletişimin-evrenselleşmenin mekânı, 'ortak'ın özgül düzgüsel bir işlevi olarak olumlanır. Dieter Henrich'in gözlemlemiş olduğu gibi, Habermas'ın kuramının bu kurucu boyutu, 'bir insanın yaşamı sakinliğe ve yetkinliğe, praksisi içinde ondan daha önce gelen insan topluluğuna uzanan yolu bulduğunda ulaşır' yollu bildik modern kanıyı yansıtır.[2] Sözgelimi genç Hegel ve birçok yeni kuramcı, topluluk içerisinde kendini keşfetme sürecini aşk gibi daha kişisel terimlerle kavrasalar da, Habermas bu süreci siyasi varoluş ve ussal tartışma üzerinden düşünür. Ama biz, Henrich'in niyetlerinin ötesine geçerek, hatta bir gereksinim söz konusuysa (ve Habermas bunu kesinlikle yadsımaz), bu sürecin, iletişim etiği ile öznenin eksiksiz açımlanmasına odaklanmış modern metafizik arasındaki derin bağı onayladığını ayrıca söyleyebiliriz. Bu açımlama topluluk düşüncesiyle birleştirilse bile, onun öz-şeffaflık gibi Kartezyen terimlerle ifade edilmesi sürdürülür. Aslında topluluk düşüncesi (organik topluluk söyleniyken bile), öznenin toplumsal düzeye aktarılmış öz-şeffaflığıdır.

Habermas Ben'in öznelerarası kuruluşunu olumlamakla, öznenin sınırlılığının hakkını teslim ettiğine ve esasında nüfuz eden bir tekbencilik olarak anlaşılan idealizmden koptuğuna inanır (Adorno'ya itirazları *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda görülebilir). Ne var ki gerçekte Habermas'ın öznenin sınırlılığını göstermeye yönelik temel ilgisi, öznenin kesin bilginin bir nesnesi haline gelmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Habermas'ın özneye güvencesini verdiği sınırlılık, tarihsel deneyim nesnelerinin değil, bilim nesnelerinin[3] sahip olduğu bir sınırlılıktır. Habermas'ın

2 D. Henrich, "Was ist Metaphysik – Was ist Moderne?", *Merkur*, 1986, s. 495-508, özellikle de s. 503-504.

3 Bu konuda ayrıca Habermas'ın şu makalesine bakınız: "Rükkehr zur Metaphysik. Eine Tendenz der deutschen Philosophie?", *Merkur*, 1985, s. 898-905.

iletişimsel eylem kuramını oluştururken dilbilim, ruhbilim ve toplumbilimdeki (Mead, Piaget) kesin araştırmaya verdiği önemin kökenleri buradadır. Eleştirel kuramın bakış açısından da, Habermas'ın insanbilimlerinin sonuçlarına –(Foucaultcu anlamda) belirli bir *episteme*'ye* ya da (klasik Marxçı anlamda) bir toplumsal tahakküm ilişkileri biçimine bağlılıkları gibi– tarihselliklerine ilişkin hiçbir karı bildirmemeksizin başvurması göz önüne alındığında kendi varsayımlarına ne ölçüde sadık kaldığının sorgulanması gerekecektir. Ne olursa olsun, böylesine 'bilimci' bir sınırlılık açıklaması, idealist metafiziğe rağmen, yorumbilgisinin gerçek amaçlarını karşılayamadığından iletişim etiğine uzak düştüğünü kabul etmesi gerekir. Aksine, yorumbilgisi idealist özneyi 'tahtından indirir' ama bunu onu kesin bilimlerin araştırmasına açmak için yapmaz. Habermas'a göre, Ben'in başkalarıyla ilişkilerinin 'sonucu olduğu' gerçeği, Ben'in bu suretle insanbilimlerinin öznesi haline gelebildiği ölçüde sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Yorumbilgisine göre, Ben'in öznelerarası oluşumun (Heidegger'in deyişiyle bir dünyaya 'fırlatılması'nın) sonucu olması, onunla ilgili şeylerin yapısal tanımlamanın konusu olmayacağı, ama yalnızca bir yazgı olarak görülebileceği anlamına gelmektedir. Ayrıca insanbilimleri kesinlikle bu yazgının bir parçasını oluşturabilirse de, burada farklı bir ışık altında sunulur. Habermas'ın modernliği tanımlayan ve felsefenin yön değiştirmesini engelleyen bilimlerin insanlık bilgisine yayılmasıdır yollu, neredeyse zımni varsayımına itiraz edilemeyebilir. Ne var ki bu, (Habermas'a göre, insanbilimlerinin bir biçimde Ben'in öznelerarası özünü 'kanıtlamasına' aracılık eden) insanın varolu-

* *episteme* (Yun.): Doğru ve bilimsel bilgi; bir ilim olarak dizgeleştirilmiş, düzenlenmiş bilgi bütünü; kuramsal bilgi. Foucaultcu çerçevede *episteme* denince, tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene dek varlığını sürdüren, içinde 'dilsel', 'deneyimsel', 'bakışsal', 'kavramsal' alabildiğine değişik öğelerin hep bir arada bulundukları kendi içinde bütünlüklü bir 'söylem dağarı' anlaşılmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

şunun doğru kuruluşunun bilimsel yöntem aracılığıyla nihai ortaya konuluşu olarak kabul edilemez. Modernliğin düşünceden talep ettiği dönüşüm gerçekleştirilmek isteniyorsa, metafiziğin nesnel olarak verilen yapıların betimlenmesine dayanan bilgi ülküsünden vazgeçilmelidir. Habermas'ın öznelerarası Ben'i bütünüyle modern metafizik-bilimin Ben'idir. O, insanbilimlerinin nesnesi ve aynı ölçüde laboratuvarın tarihdışı öznesidir.

Bu tarihdışı ayırt edici özellikler, iletişim etiğinin yorumbilgisinin ahlaki eğilimine uygun bir sonuç olduğunu düşünülebilmesini engelleyecek türdendir. Aslında, yorumbilgisinin ahlaki eğilimi, etik nedenlerden ötürü, tarihselliği *ait olma* olarak olumlamaya çalışmıştı: Hakikat deneyimi, nesnenin öz-şeffaflığa bağlı bir özne tarafından düşünülmesinde değil, daha çok varoluşun ait olduğu ve varoluşun onu başka muhataplara göndermek üzere yeni iletiler içerisinde yeniden dile getirdiği bir geleneğin (bir dilin, bir kültürün) eklemlenmesi –ya da yorumlanması– olarak ortaya çıkar. Etik yaşam ile tarihsellik bu noktada çakışır. Yorumbilgisi, etik eğilimini uygun bir biçim içerisinde ancak tarihsellik düşüncesine inancını koruyarak sürdürebilir. Ama nasıl? Yorumbilgisinin öncelikle kendisini varoluşun yorumbilgisel kuruluşuna ilişkin, sonuçta betimleyici olan metafizik bir kuram olarak değil, ama yazgının bir olayı olarak düşünmesi gerekmektedir. Yorumbilgisinin kendisinin yalnızca metafiziğin son bulduğu çağa ait bir düşünce olduğunu kabul etmesi gerekmektedir. Yorumbilgisi, belirli bir düşünür ya da bir dizi rastlantısal olay sayesinde yalnızca tarihin belirli bir noktasında ilerleme gösteren insanlık durumunun yeterli bir betimlemesi değildir. O dünyevileşmiş Avrupa'nın felsefi düşüncesidir. Kaynağının Protestan Reform dünyasında, din savaşlarında, klasikçilerin geçmiş edebiyat ve sanat geleneklerini kurtarma rüyalarında yattığı gerçeği, onun için genelde kabul edilenden çok daha önemlidir. Bu düşünceyi, 'Habermasçı' terimlerle şöyle aktarabiliriz: Yorumbilgisi, kamuoyu toplumunun, kitle iletişim araçlarının felsefesidir. Aynı düşüncenin Heideggerci dildeki karşılığı

ise şudur: Yorumbilgisi, dünyagörüşleri ve bunların kaçınılmaz çatışması çağının felsefesidir. Bu çeşitli tanımlamalar –kolaylıkla çoğaltılabilirler, hatta çoğaltılmaları *gerekir*–, doğrudan doğruya yorumbilgisinin özgün özünden doğan bir soruyu yanıtlamaktadır. Yorumbilgisi hakikat deneyimini düşünme olarak değil ait olma olarak kuramlaştırıyorsa, bir kuram olarak kendisinin hangi çağa, dünyaya ya da kaynağa ait olduğunu söylemesi de gerekmektedir. Yorumbilgisi en sonunda varoluşun ve onun yorumsal kuruluşunun yeterli bir betimlemesini sunmuş olduğuna inanırken yan gelip yatamaz. Bu sınırlar içerisinde yorumbilgisi iflah olmaz, sıradan, hatta en sıradanından ve yararsızından bir metafizik kuram olarak görünecektir. Aslında, yorumbilgisi, önermelerde yansıtılan varlığın sabit bir yapısı olarak hakikat diye bir şeyin söz konusu olmadığını, yalnızca hakikat deneyiminin içsel ifadeler ve yorumlar olarak ortaya çıktığı birçok ufuk ve birçok farklı kültürel ufuk bulunduğunu söyler. Farklı ufuklar ve kültürel evrenler arasında diyaloğa önayak olma yollu düzenleyici bir ülküyü benimseyerek daha da ileri gitmeye kalkışsak bile, çok uzağa gidemeyiz; diyalog kurulduktan sonra yorumbilgisi *ne* söylemek zorundadır?

Gelgelelim, 'değersiz' ve zayıf yorumbilgisi savı, kendisini metafizik bir betimleme kılığına sokmak yerine kendisini *aitolmak* olarak kabul ederse, kendisini bir yazgı (bir kaynak) olarak görecek ve bir seçenek haline, yani ahlakın bir seçeneği haline gelebilecektir. Yorumbilgisi, kuruluşunun *nihilist* niteliğini anlarsa, yazgısını kabul edecektir. Hatta bir kuram olarak yorumbilgisine göre, hakikat verili bir olgunun düşünülmesine değil, bir yazgıya karşılık verilmesine dayanır. Bu yazgı, metafiziğin sona erdiği bir çağın yazgısıdır. Heidegger'in söylediği gibi bu çağda varlık olayının ilk şimşeğinin çakışı, bu anda insanın ve varlığın metafiziğin onlara atfettiği ayırt edici nitelikleri (mevcudiyet, nesnellik, güç istenci düşüncesi) yitirmeleri ölçüsünde aydınlatır. Yorumbilgisi yapamasa da kendisini modernlik diye adlandırdığımız bir yazgıya karşılık olarak meşrulaştırır –ve bu Gadamer'in *Hakikat*

ve Yöntem'de kullandığı zengin ve yoğun, ama aynı zamanda *rusé* (oyuncu) ve ele avuca gelmez tarz incelenerek tartışılmalıdır–; kendisini kesinlikle varoluşun yapısına ilişkin bir tür yeterli betimleme olarak göremez. Daha yalın terimlerle söylersek, yorumbilgisi söylemine kulak vermek için herhangi bir neden söz konusuysa, bu nedenin yalnızca yorumbilgisinin içinde yaşadığımız çağa aitmiş gibi, onun kuramı olarak ve dolayısıyla belirli bir anlamda 'yeterli' diye sunulmasında yattığını söyleyebiliriz.[4] Kamuoyu dünyasında, kitle iletişim araçları dünyasında, Weberci 'çoktanrıcılık' dünyasında, varoluşun teknik ve gizilgüç olarak bütünsel örgütlenmesi dünyasında, hakikat kuramı karşımıza karşılık olarak değil, ama yorum olarak çıkar. Bu yazgının ve onun (nihilizmin ve varlığın unutulması üzerinden tanımlandığında bile) modernliğe bağlı olduğu gerçeğinin daha açık bir biçimde dile getirilmesi, yorumbilgisinin henüz tamamlayamadığı bir görevdir. Gadamer, söylemine bu anlamı vermemeyi tercih eder ve son çözümlemede bu tercih, onun yorumbilgisini yazgı olarak görmesini engeller ve bunun da daha önce altını çizdiğimiz etik sonuçları vardır. Gadamer, yorumbilgisini daha çok Kant'tan hemen sonra dışlayıcı hale gelen modern bilimciliğin iddialarıyla karşıtlık içinde yöntemdışı hakikat deneyimleri olanağının gösterilmesi ve hakikat düşüncesinin –Eski Yunanlılarca bilinen ve modernlikte halen küçük bir tema olarak izi sürülebilen–*aitolma* olarak ileri sürülmesi meselesi şeklinde düşünmüş gibi görünüyor. Gadamer'in metafiziğe Heidegger'den daha çok dostluk göstermesinin kaynağı bu düşüncedir. Metafizik, Gadamer'e kesinlikle varlığın onanmaz ve nihilist unutulmuşluğu tarafından damgalanmış gibi gözükmüyordu. Yine de sıkı bir Heideggerci bakış açısından, biri yorumbilgisinin kökenindeki tarihselliğe derinden sadıkken, diğeri kendisini ciddi biçimde modernliğin bir seçeneği olarak göremez, çünkü bu onun kendisini modernliğin göz ardı ettiği ve unuttuğu bir *kanıt* üzerine kurulmuş olarak meşrulaştır-

4 Bu konular için bakınız: G. Vattimo (der.), *Filsofia 86*, Bari: Laterza, 1987.

masını gerektirecektir. Bunun yerine, kendisini metafiziğin sona erdiği çağın düşüncesi, yani, yalnızca modernliğin düşüncesi ve onun tamamlanması olarak sunması gerekir. Bugün Heidegger bize modernliğin nihilizm, *Ge-stell*, teknolojik ve bilimsel ussallaştırmanın dünyası, *Weltbilder** arasındaki çatışmanın dünyası olarak sona erdiğini öğretiyor. Bu, *Ereignis*'in 'çaktığı', metafizikle ve onun nesnelleştirici zihniyetiyle[5] başa çıkmak için bir fırsatın bulunduğu bir dünyadır, çünkü bu dünyada insanlık ve varlık metafizik niteliklerini, ama hepsinden de önemlisi öznenin ve nesnenin niteliklerini kaybeder. Kendisini metafiziğin dışına yerleştiren bir düşünce olarak yorumbilgisinin modernlik tarafından evrensel teknolojik tahakküm ve nihilizmin tamamlanması olarak olanaklı kılındığı hangi anlamda çok daha kesin biçimde söylenebilir? İlk bakışta böyle bir sav Heidegger'in açık yorumlarıyla çatışıyor gibi gözükebilir. Heiddeger (*Özdeşlik ve Ayrım*'da yayımlanan, *Ereignis*'in çakışı üzerine bir metinde olduğu gibi) modernliğin nihilist ayırt edici özelliklerinin artık metafiziksel olmayan yeni bir düşünceyi haber veriyor olabilmesi olanağının fark edilmesine nadiren izin verir. Heidegger'in yalnızca bir an için fark edilmesine izin verdiği bu olanak ancak *Ge-stell*, teknik dünyası tarafından büyük bir tadilattan geçirilirse ve mekanik teknolojiden enformasyon teknolojisine geçilirse açık ve kabul edilebilir hale gelebilir. Bugün gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler arasındaki ayrımın, doğa güçlerini dizginleyebilen, yoğunlaştırabilen, sökebilen, yeniden inşa edebilen ve onların üstesinden gelebilen, yerini değiştirebilen mekanik teknolojiye sahip olma bakımından yapılmadığı çok iyi biliniyor. Bu ayrım artık motorlara değil, ama daha 'ilkel' makineleri, yani mekanik makineleri denetlenmelerini olanaklı kılacak şekilde birbirine bağlayan bilgisayarlara ve ağlara ilişkin bir sorundur. İnsanlık ile varlık, özne ve nesne kabuğundan makinelerin ve motorların dünyasında değil, ileti-

* Dünyagörüşleri.

5 Okur, "Metafisica, violenza, secolarizzazione" (*Filosofia*, 1986) adlı makaleme bakabilir.

şimin yaygınlaştığı dünyada kurtulabilir. İletişimin yaygınlaştığı dünyada, varlık, enformasyon medyasının dolaşıma soktuğu imgelerde, (gerçek 'şeyler'e uygunluğu artık görülemeyen bir deneyimin kapısını açan) bilimsel nesnelerin soyutlanmasında ya da (karşıladıkları talepler giderek artan bir biçimde yapaylaştığı için gerçek dünyayla kullanım değerleri aracılığıyla bile bağlantı kurmayan) teknik ürünlerde çözünüp dağılır. Özne, kendi hesabına, öz-bilincinin ve karar alma düzeneğinin merkezi olmaktan giderek çıkarken, istatistiksel kestirimlere dayanan seçimlerin yazarı olmaya, bütünlük oluşturmayan bir toplumsal roller çokluğunu oynamaya zorlanıyor. Enformasyonun *Ge-stell*'inde, dünya imgeleri dünyasında, gerçek dünya, Nietzsche'nin dediği gibi, bir fabl ya da Heideggerci terimi kullanırsak *Sage* haline gelmektedir. Yorumbilgisi varlığın zayıflama ve çözülüp dağılma biçiminde verildiği bu dünyanın felsefesidir. 'Olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır' yollu savın, yorumbilgisi için önemli olan, gerçekliğin kaybolması anlamında indirgemeci bir anlamı vardır.

Etik düzeyinde, bütün bunların sonucu, yorum etiğinin iletişim etiğiyle değiştirilmesidir. Gördüğümüz gibi, iletişim etiği sınırlandırılmamış iletişim ya da iletişimsel eylem normunu ancak kendini tözsel olarak tarihdışı bir konuma yerleştirme karşılığında seçmiştir. Dahası bu etik, seçimin karşılığını bir yandan biçimcilik ile kültürel görecilik arasında salınmayla, diğer yandan modern özne ülküsüne, yani (iyeliğin her iki anlamında) bilimin öznesine bağımlılıkla öder. Aksine, klasik Heideggerci tanımda yorum 'anlaşılan şeyin dile getirilmesi', varoluşun yazgısına bağlı olarak daima içine önceden atılmış olduğu bilginin ortaya çıkartılması anlamına gelir: Ayrıca aslında yönlendirici seçim ölçütünü, varoluşun yapısında ya da hatta yorumbilgisel yapıda değil, kökende aramak. Hakikatin yansıtma değil *aitolma* olduğunun bir farkındalığı olarak yorumbilgisi, bir hatanın giderilmesinden ya da bir bakış açısının düzeltilmesinden doğmaz. Yorumbilgisi, metafiziğin ve onun *Ge-stell*'in nihilizminde tamamlanmasının sona erişinin çağı olarak modernlikten doğar.

Yorumbilgisi kendi nihilist yazgısını kabul ederek, bir indirgeme ve seyreltme –ya da tercih edilirse çözülüp dağılma– varlıkbilgisi üzerine kurulmuş bir etiğin yolunu açar. Bu etik, yüzyılımızın en bildik ahlak kurallarında bulanabilen birkaç Schopenhauercu öğenin bir yöndeşmesidir: Üstinsanın temelde 'daha ılımlı' insan, deneyimi, kendini korumaya yönelik çıkarlarının ötesinde seven sanatçı olduğunu düşünen geç dönem Nietzsche'nin deneyimciliği, Adorno'nun negatif diyalektiği (*presque rien*, metafizik *promesse de bonheur*'un gerçekdışı ve Kantçı çıkar gütmeme üzerinden kavranan estetik görünüşte en üst noktasına ulaşması). Ama bu da eski Soktaresçi öğretinin, yalnızca gemlemek ve hayır demek için konuşan *daimon*'unun* bir yankısıdır.

Yorumbilgisi, kendi nihilist yazgısını ve –doğal sonucunu varlığın eksiksiz bir mevcudiyet olarak değil, ama yalnızca iz ve bellek (dolayısıyla bir temel, yetki, egemenlik sağlayamayan bir varlık) olarak görülebileceği yollu Heideggerci düşünceye taşıyan– bir indirgeme olarak varlıkbilgisi tarafından esinlendirildiğini kabul ederek, iletişim etiği tarafından bütünüyle ortadan kaldırılmış gibi görünmeyen daha büyük bir tehlikeden sakınır. İletişim etiği aslında halen daha (deneyimin, sınırsız iletişimin *a priori*liği tarafından olanaklı kılındığı *gerçeğ*ini ahlakın düzgüsel temeli olarak ileri süren) aşkın bir metafizik olduğu suçlamasından kendi kavrayışının saf biçimselliğinin üzerinde durarak kurtulmaya çalışabilir. Ahlakın müzakere ve herhangi bir zorunlu metafiziksel yapının sınırlandırmadığı ussal uslamlamayla ikna etme olduğunu

---

* *daimon(ion)* (Yun.) İlkçağ Yunan felsefesinde insanın yazgısını etkileme gücüne sahip olduğu düşünülen tinsel bir varlık; bir tür tanrısal güç ya da insanüstü, doğaüstü nitelikleri bulunan, Tanrı'yla insan arasında bir yerde duran kavranılamaz ilahi güç... Sokrates, içinde duyduğu güçlü ve yol gösterici bir sesten; onu ne yapmaması gerektiği konusunda uyaran, ancak ne yapması gerektiğini de kesinlikle söylemeyen tinsel bir varlıktan söz eder. Sokrates'e göre, erdemin yolunu aydınlatan bu varlık, bu ses *daimon(ion)*dur (*Sokrates'in Savunması*, 21b, 33c; *Kriton*, 44a; *Phaidon*, 60e; *Phaidros*, 242b). Kaynak: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

kavradığı ölçüde metafiziksel katılığı dışlar. İletişim etiği kendisini, bu bakımdan, sıkı bir eşitlikçi etik olarak sunar. Ama aynı zamanda kendisini eşitlikçiliğin ve müzakerenin toplumsal çatışmanın saf bir tırmanışı olarak anlaşılabilme olasılığını dışlayamıyormuş gibi gösterir. Sonuçta, metafizik ilkeler söz konusu değilse, niçin ussal uslamlamayı maddi yüzleşmeye tercih etmemiz gereksin? (Burada ileri sürülen sav pek öyle saçma değildir; nitekim Foucault kimileyin hakikati bir sıkıdüzen olayı, bir güçler oyunun sonucu olarak düşünür.) Habermas bu soruya (daima koşullu bir buyruk biçiminde –eğer .... yaşamak istiyorsak– olsa da) ussal tartışma yönteminin yaşama ve onun gelişimine en uygunu olduğu yanıtını verecektir. Habermas, hafiften zemin değiştirerek, seçenek olarak, insan 'doğası gereği' öznelerarası ve iletişimsel bir Ben'dir düşüncesini kuramlaştırarak yanıt verir. Yine de Habermas'ın bu sav için önerdiği tek ispat, insanbilimlerine dayanır, ama bilimler gibi insanbilimleri de özgün eleştirel kuramın önerdiğine benzeyen en açık temasal eleştiriye açık bir tarihsel ufukta yer almaktadır. Buna karşın, iletişim etiğinde çelişkili bir biçimde ahlak için yeterince 'temel' yokmuş gibi görünebilir. Yine çelişkili bir biçimde, ahlakı –kesinlikle bir temel aracılığıyla olmasa da– daha tözsel gerekçelerle donatan yorum etiğidir. Yorumbilgisi kendisini bir köken ve yazgı, metafiziğin ve dolayısıyla nihilizmin en son dönem düşüncesi olarak kabul ettiği ölçüde –etiğe yönelik özgün eğilimini, metafiziği yeniden canlandırmadan ve görececi bir kültür felsefesinin yararsızlığına teslim olmadan gerçekleştirmesini olanaklı kılan– yönlendirici ilkeyi, *arche*'nin* mevcudiyeti gibi verili olarak değil, ama yalnızca bir kaynak olarak 'negatiflik'te, 'Varlığın yazgısı' olarak çözülüp dağılmada bulabilir.

---

* *arkhe* (Yun.): Tüm şeylerin varlık kaynağı; her şeyin kendisinden çıktığı, değişmeyi yaratıp da kendisi değişmeyen ilk töz ya da ilke. Ayrıntılı bilgi için *bkz. Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

Yakın dönem kıta felsefesinin önemli filozoflarından İtalyan düşünür Gianni Vattimo, en önemli kitaplarından birisi olan *Şeffaf Toplum*'da, postmodernlikten iletişim toplumuna, söylenden sanata, ütopyadan aykırıütopyaya, büyü bozumundan çözülmeye varan farklı ama temelde aynı hat üzerinde kurduğu yazılarıyla özgün yorumlarda bulunuyor.

Vattimo'nun varsayımına göre tarihi ilerlemeci olarak görmek, onu ister istemez tekdoğrultulu olarak saymamızı sağlar. Ancak, tarih varsa böyle bir ilerlemeden söz edilebilir ve tarihi tekdoğrultulu bir şekilde kavramak mümkün olmadığında ise modernlik sona erer. Tek bir tarih yoktur, yalnızca geçmişin farklı açılarından yansıtılan imgeleri söz konusudur ve tarih düşüncesinde karşılaşılan bu bunalım "ilerleme düşüncesi"nde oluşacak ikinci bir bunalıma yol açar. Vattimo, kitaba adını da veren "Şeffaf Toplum" ifadesine yönelik ikinci savıyla beraber kitle iletişim araçlarının postmodern toplumun doğuşunda belirleyici rol oynadığından söz eder. Kitle iletişim araçları, bu postmodern toplumu daha "şeffaf" değil, aksine daha karmaşık hatta kaotik hale getirmekte, tüm özgürleşme umutlarımızı bir kaos ortamına sürüklemektedir.

Şeffaf Toplum, Vattimo'nun bu noktalardan yola çıkarak başlattığı düşünme yolculuğunu temelde Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Adorno, Benjamin, Gadamer, Apel ve Habermas duraklarına uğrayarak tamamlıyor.

"Bu kitap postmodernizm sorunsalı tartışması için büyük bir önem arz ediyor."

Jean-François Lyotard

250080
AYG
2012

online satış:
www.saykitap.com 7,50 TL
ISBN 978-605-02-0167-3
9 786050 201673
SAY YAYINLARI