

Nietzsche ve Postmodernizmin Eleştirisi



YENER
ORKUNOĞLU

Nietzsche

ve

Postmodernizm

Nietzsche ve Postmodernizme
Eleştirel Bakış

Yener Orkunoğlu

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	6
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	8
1. MODERNİTE VE MODERNİZM	13
1.1 Modern Çağın Gelişimi	14
1.2 Marx'ın Modernite Anlayışı	17
1.3 Max Weber'in Modernite Anlayışı	20
1.4 Habermas'ın Modernite Anlayışı	24
1.5 Moderniteye yönelik Eleştiriler	27
2. YAPISALCILIK VE POSTYAPISALCILIK	32
2.1 Yapısalcılığın Gelişimi	32
2.1.1. Yapısalcılığı doğuran <i>koşullar</i> nelerdir?	32
2.1.2. Yapısalcılık <i>neden Fransa'da</i> doğdu?	34
2.1.3. <i>Neden</i> başka bir fikir akımı değil de yapısalcılık düşüncesi ortaya çıktı?	35
2.2 YAPISALCILIK, DİL BİLİMİ ve YÖNTEM	36
2.2.1 Yapısalcı Dil Bilimi	36
2.2.2 Yöntem Olarak Yapısalcılık	39
2.2.3 İdeoloji Olarak Yapısalcılık	42
2.2.4 Yapısalcılığın Özellikleri	44
2.3 YAPISALCILIĞIN ELEŞTİRİSİ	45
2.3.1. Anti-hümanizm olarak yapısalcılık	45
2.3.2. Anti-tarihselcilik olarak yapısalcılık	47
2.3.3. Anti-ampirizm olarak yapısalcılık.	48
2.3.4. Gerçeklikten kopuk dil sistemini temel alan yapısalcılık.	49
2.3.5. Mekanik materyalizm ve idealizmin bir karmaşası olarak yapısalcılık	51
2.4 ALTHUSSER'İN YAPISALCI MARKSİZMİ	51
2.5 POSTYAPISALCILIK	56
3. AKIL-KARŞITI FELSEFELERİN ORTAYA ÇIKIŞI	60
4. POSTMODERNİZMİN FİKİR BABASI: NİETZSCHE	65
4.1 Nietzsche'nin Gerçeklik ve Özne Anlayışı	65
4.2 Nietzsche, İktidar İradesi ve Hiyerarşi	68

4.3 Nietzsche ve Aydınlar.....	72
5. POSTMODERNİZM NEDİR?	78
5.1 DÜŞÜNCENİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	78
5.1.1 Postmodern Teriminin Tarihi.....	78
5.1.2 Postmodern Düşüncenin Kaynakları	79
1. Kapitalist toplumdaki kriz ve çürüme.....	80
2. Kapitalizm koşullarında ortaya çıkan yeni olgular.	80
3. Sosyalizm adına Sovyetler Birliği'nde yapılanların yarattığı hayal kırıklığı.	81
4. Birçok felsefi ekolün krize girmesi.....	81
5.2 POSTMODERNİZM TANIMLARI.....	81
Postmodern Düşüncenin Özellikleri	85
A- Postmodernizm bütünlüğü ve evrenselliği reddediyor.	86
B- Postmodernizm özne olarak insanın yok olduğunu ileri sürüyor.	90
C- Postmodernizm nesnel gerçekliğin olmadığını iddia ediyor.....	91
D- Postmodernizm nedenselliği reddediyor.	92
E- Postmodernizm bilgi teorisini sorguluyor.....	93
F- Postmodernizm dilin nesnel gerçekliği yansıtamayacağını ileri sürüyor.....	94
G- Postmodernizm göreceliliği dogmatikleştirmeye çalışıyor	95
5.3 POSTMODERNİZMİN DİĞER ÖZELLİKLERİ.....	97
6. POSTMODERN DÜŞÜNÜRLER	103
6.1 JEAN BAUDRILLARD	103
6.1.1 Marx'a yönelik eleştiri.....	106
6.1.2 Hiper-Gerçeklik	110
6.1.3 Öznenin Yenilgisi	111
6.1.4 Baudrillard ve Eleştiriler.....	112
6.2 JEAN- FRANÇOİS LYOTARD	114
6.2.1 Lyotard'ın Bilgi Anlayışı.....	116
6.2.2 Lyotard ve Eleştiriler	120
6.3 MİCHEL FOUCAULT	122
6.3.1 Modernite ve Hümanizm karşıtı M. Foucault.....	123
6.3.2 Hegel ve Marksizm Karşıtı M. Foucault	124
6.3.3 Güncelin Ontolojisi.....	125
6.4 Foucault'nun Yöntemi ve Açmazları.....	144

6.5 Aydınlanmaya Dönüş	149
6.6 Foucault'ya yönelik Eleştiriler.....	150
7. POSTMODERNİZMİN BİLİMİ KÖTÜYE KULLANMASI	154
SONUÇ.....	159
İKİNCİ BASKIYA EK- Sanatçıların eleştirisi	162
KAYNAKÇA.....	165

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Kapitalist sistemin özüyle değil, görüntüsüyle ilgilenen postmodernist düşünce tarzıyla hesaplaşmak zorunludur. Çünkü bir tarafta, postmodernizm, sosyal bilimler, kültür bilimleri ve felsefe alanında, Marksizm'i bir numaralı düşman ilan etmiştir; öte yanda postmodernizm, özgürlükçü olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle, hem Marx'ın düşüncesini açıklamak istedim, hem de postmodernizmin özgürlükçülüğünün göstermelik olduğunu belirlemeyi gerekli gördüm.

Ne var ki, çalışma çok kapsamlı oldu. Çalışmanın iki bağımsız kitap olarak yayınlanması önerisine olumlu yaklaştım. Çalışmayı, birbirinden bağımsız iki ayrı kitaba ayırdım. Elinizdeki kitap, Nietzsche, Yapısalcılık ve Postmodernizm'in görüşlerine yer veriyor. Onların eleştirisini yapıyor. Marx'ın önemli düşüncelerini (Marx'ın Felsefesi, İnsan Anlayışı, Emek Teorisi, Yabancılaşma, Sivil Toplum-Devlet ilişkisi vb.) açıklayan kısım ise MARX'I ANLAMAK başlıklı başka bir kitapta yayınlanacak. (Elbette çalışmayı iki bağımsız kitapta yayınlama kararında, hem okuyucuların ekonomik koşullarını, hem de sisteme muhalif yayınevlerinin mali durumlarını dikkate almak rol oynadı.)

Bu kitap, her ne kadar benim bir çalışmam olsa da, içindeki düşünceler bir görüşün savunusudur. Bu nedenle bazı dostların eleştiri ve görüşlerine başvurdum. Kimilerinden 'cıt' çıkmadı. Kitabımın nüshalarını okuyup, eleştirilerini ve görüşlerini belirtenlere teşekkür ediyorum. Kardeşlerim Cemil ve Temel Orkunoğlu'na, sevgi ve saygılarımı iletiyorum. Çeşitli nüshaları üç kez okuyarak, imla hatalarına dikkat çeken dostum Süleyman Çitçi'ye teşekkürü bir borç biliyorum.

En önemli katkı, kitabın nüshalarını okuyan Doçent Dr. Haluk Gerger'den geldi. Sevecenliğinden haz aldığım dostum Haluk Gerger, eleştiri ve görüşleriyle önemli katkılarda bulundu. Yaptığı öneriler bu kitabın biçimlendirilmesinde son derece önemli rol oynadı. Ama kitabın içeriğinden yalnız ben sorumluyum. Muhtemel yanlışlıklarım, nüshaları okuyanları bağlamaz.

Dört yıl tüm 'boş' zamanlarımı bu çalışmaya verdim. Bu durum elbette, eşim Menekşe ve yetişkin kızlarım Öncü ve Deniz'e az zaman ayırmak demektir. Ara sıra sitemleri olduysa da, genel olarak anlayış göstermeleri, en büyük moral desteğim oldu. Onlara minnet borcum var. Bazı dostlarımla istediğim sıklıkta görüşemedim. Onların affına sığınıyorum.

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Neo-Liberalizmin felsefesi olarak gündeme gelen postmodern felsefelerin eleştirisine yönelik olan bu çalışma belli bir boşluğu doldurdu. Kitabın amaçlarından biri, postmodern felsefenin Nietzsche'den etkilendiğini göstermekti, diğer amacı ise özgürlükçü görünen postmodernizmin özgürlük anlayışının sorunlu olduğunu gözler önüne sermekti. Gerçeklikten kaçan bir felsefe, özünde egemen gerçekliğe onay vermenin ötesine geçemez. Dolayısıyla gerçekliğin değişimini savunan Marksist teoriye saldırarak, mevcut küresel kapitalist düzeni korumayı amaçlamaktadır.

İkinci baskı için, önemli değişiklikler yapmak isterdim. Örneğin Nietzsche kısmını daha genişletmek isterdim. Ancak başka çalışmalarım nedeniyle, bu kısmı olduğu gibi bırakmak durumundayım. Sadece Baudrillard'ın, 1996 yılında yayınlanan *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo* başlıklı eserinde, sanatçıların tepkisine yol açan açıklamalarına yer verdim.

Bu kitapta bazı görüşlerimi, daha sonraki çalışmalarımda geliştirmeye çalıştım. Örneğin hem felsefi materyalizmin hem de felsefi idealizmin tek yanlı olduğunu, bu karşıtlığın aşılması gerektiğini savunuyorum. Ve diyalektik materyalist felsefenin, materyalizm ve idealizmin tek yanlılıklarını aşan bir sentez olduğu görüşünü ileri sürüyorum. Madde veya düşünceyi tek temel veya tek ilke kabul eden anlayışın karşısına Hegel'in OLUŞ kavramını çıkarmanın daha doğru olduğunu düşünüyorum. Düşüncelerimdeki gelişmeyi, HEGEL'İN GÖLGESİ (Bakunin'den Adorno'ya) başlıklı (Notebane Yayınları, 2022) çalışmamda görebilirsiniz.

İnsanlığı tehdit eden kapitalizmi aşmak için, hem bütün insanlık için hem de tek tek ülkelerin 'YENİ HİKÂYELERE' ihtiyacı var. Yeni anlatılar ve hikâyeler olmadan insanları coşkulu bir şekilde bir araya getirmek mümkün görünmüyor. Birlikte yeni hikâyeler yazmak umuduyla.

Elinizdeki bu çalışmayı redaksiyonel olarak gözden geçiren, Ülya Yalçın Frank'a teşekkürlerimi bildirmek isterim.

GİRİŞ

Bazı düşünürler, modern çağın sona erdiğini ve postmodern bir çağa geçildiğini ileri sürüyorlar. Modernitenin ve Aydınlanmanın düşüncelerinin baskıcı olduğunu iddia ederek, postmodern çağda daha özgürlükçü düşüncelere ihtiyaç duyduğumuzu ileri sürmektedirler.

Özgürlükçü görünen postmodernizmin gerçek yüzünü açığa çıkarmak gerekirdi. Elinizdeki kitap postmodern felsefenin dayandığı temelleri eleştirmekte, Hegel'e ve Marx'a düşman olan postmodern düşünürlerin ne kadar tutucu olduklarını ortaya koymaktadır. Postmodern düşünürler Aydınlanma felsefesinin artık geçersiz olduğunu iddia etmektedirler. Asıl amaçları Marx'ın düşüncelerine saldırmaktır.

Dikkatimi çeken bir olgu, postmodernist düşünürlerin Hegel'e olan düşmanlığıdır. Çünkü Marx'ın düşüncesinin en önemli köşe taşlarından biri Hegel'den aldığı ama tersine çevirdiği diyalektiktir. Eğer Hegel'in diyalektiği yıkılırsa, Marksizm de çöküp gidecektir diye düşünüyorlar. Öte yandan, Marx'ın teorisini her şeyi 'ekonomik nedenlere indirgeyen bir teori' olarak suçlarlar. Oysa Marx, kaba-mekanik materyalizmin etkisinden sıyrılmayı başarmıştı; çünkü Hegel'in kaba-mekanik materyalizme öldürücü darbe vurduğunu görmüştü. 'Tarihsel gelişme' fikrini ilk bulan filozof olan Hegel'in *diyalektiği*, kaba materyalizme karşı en büyük darbeydi. Ama Hegel diyalektiği idealistti. Marx, Hegel'in diyalektiğini tersine çevirerek hem diyalektiği, hem de materyalizmi, **materyalist-diyalektik** felsefede birleştirmeyi başarmıştı.

Kitap çalışması içinde iki nokta dikkatimi çekti: Birincisi, postmodernizm, ekonomik-toplumsal sorunlardan uzaklaşarak, birey, kimlik ve kültür gibi sorunlara dalmıştır. Ekonomik-toplumsal sorunlardan, kültürel sorunlara kaymıştır; ikincisi, postmodernizm, bilinç felsefesi yerine dil felsefesini geçirmeye çalışmaktadır.

Postmodern felsefenin zemin bulmasının nedenleri var elbette. Kapitalizmin yarattığı kötümserlik önemli bir nedendir. Ama başka nedenler de var. Şöyle ki, bürokratik-devletçi sosyalizmin yozlaşp çürümesi gibi nedenler yüzünden, Marksist teori, entelektüeller üzerindeki eski otoritesini yitirdi. Entelektüeller Marksizmden uzaklaştılar. Dolayısıyla Marksizm'in, entelektüeller üzerindeki teorik, ideolojik ve politik gücünü kaybetmesi sonucu, dünyada, teorik, ideolojik ve politik boşluk doğdu. Fikirsiz boşluktan idealist, mistik ve dinsel vb. düşünceler yararlandı. Post-yapısalcılık ve postmodernizm bu boşluktan yararlanarak yaygınlık kazandı.

Günümüzde yaşanan küresel kapitalist-emperyalizm döneminde üç süreçten bahsedilebilir: 1. Küreselleşme (ekonomik süreç). 2. 'Yeni Dünya Düzeni' (siyasal süreç) 3. Postmodernizm (ideolojik süreç). İlk iki süreç (ekonomik ve siyasal süreç) Marksistler tarafından sıkça eleştirilmiştir. Küreselleşme ve 'Yeni Dünya Düzeni' konusunda çok zengin bir literatür var, ama ideolojik süreci inceleyen çok az kitap var. Postmodernizmi, Marksist felsefi perspektiften ele alan kitaplar yok denecek kadar az. Bu alanda büyük bir boşluk ve bu boşluğun çeşitli nedenleri var. Kimileri, postmodernizmi ciddiye almıyor, onu incelemeyi değerli bir çaba olarak görmüyor. Felsefi açıdan postmodernizmin eleştirisinin yapılamamasının başka bir nedeni ise felsefe alanına yeterince önem verilmeyişidir. Küreselleşme ve Yeni Dünya düzeni konusunda yüzlerce makale, kitap, broşür yayınlanırken, felsefe alanı üvey evlat muamelesi görmektedir. Felsefi düşünme geleneğimizin olmayışının etkisini de göz ardı etmeyelim.

Elinizdeki kitap çeşitli konuları ele almıştır. Ama aşağıdaki noktaları özel olarak bilince çıkarmayı amaçlıyor.

1. Postmodernizm hakkında yazılan kitaplara göz attığımızda, modern, modernlik, modernite, modernizm, modernleşme, modernizasyon gibi kavramlara çok sık rastlamaktayız. Postmodernizm kendisini anti-modern olarak tanımlar. Bu nedenle postmodernitenin ne olduğunu anlamak için modernite ve modernizm konusunu ele almak gerekiyordu.

Marx, modern çağ yerine kapitalizm sözcüğünü tercih eder. *Marx, moderniteyi (kapitalizmi) ikili bir süreç olarak algılar.* Tek yanlı yaklaşımlara karşı çıkar. Kapitalist gelişmeye sadece olumsuz yaklaşan romantiklere karşı olduğu gibi, kapitalist ekonomik gelişmeyi kutsayan liberallere de karşı olması bundandır. Marx, ekonomik ilerlemenin halk yığınlarının sömürülmesiyle gerçekleştiğini belirtiyordu. Marx’a göre modern kapitalist toplumu yalnızca çöküş veya yalnızca ilerleme olarak görmek doğru değildir. Marx’a mal edilen ‘tarih sürekli bir ilerlemedir’ görüşü Marx’a yabancısıdır. Çünkü Marx için, *ilerleme ve çöküş aynı anda işleyen süreçlerdir.*

Marx açısından *ekonomik-teknolojik ilerleme, kültürel gelişme* anlamına gelmez. Ekonomik büyüme ve teknolojik ilerleme sürekli ve kesintili, sıçramalı ve zikzaklıdır. Ekonomik büyüme veya teknolojik ilerleme, *nicel* gelişme demektir. Nicel gelişme, bir şeyin sayılabilen, ölçülebilen veya azalıp çoğalabilen durumunun, miktarının ön planda tutulmasıdır. Kapitalizmde önemli olan, mümkün olduğu kadar çok paraya sahip olmaktır. Kapitalizmin dini, imanı paradır. Paranız kadar, adam sayılırsınız. Paranız yoksa adam yerine konulmazsınız. Kültürel ve insani değerler önemini yitirir.

Kültürel gelişme ise *nitel* gelişmeye denk düşer. Kapitalist toplumda, ekonomik-teknik *ilerleme sürecine* kültürel *gerileme sürecinin* eşlik ettiği biliniyor. Çünkü teknolojik alanda büyük devrimler gerçekleştiren kapitalizm, kültürel yaşamın tüm alanlarını giderek metaya dönüştürmektedir. Sermaye, kültür dâhil, her şeyi kendisine bağımlı hale getirir. Toplumsal-kültürel yaşamda metanın egemenliği, insanı değersizleştirir. Kapitalizmde insan ön planda değildir. İnsan, sermayeye hizmet eden bir araç olarak görülür. Para ve maddi şeyler daha ‘değerli’ olurken, insanın değeri küçülmektedir. İnsanın para karşısında ‘değersizleşmesi’ toplumsal-kültürel gerileme anlamına gelir. Marx’a göre ekonomik büyüme ve toplumsal-kültürel gelişme aynı anlama gelmez.

2. Ama ‘Postmodernizm nedir’ sorusunu kendimize yöneltmeden önce, yapısalcılık ve post-yapısalcılık gibi düşünce akımlarının postmodernizmin oluşmasındaki katkılarını göstermek gerekir diye düşünüyorum. Yapısalcılık, iki kutuplu dünyada ‘barış içinde bir arada yaşamının’ ideolojisiydi. Postmodernizm ise, tek kutuplu dünyada tüm statükoları sermaye *lehine* yıkmaya çalışan küresel kapitalist-emperyalizmin ideolojisi olmaya adaydır.

Bir dönem yaygın olan yapısalcılığın ayrıntılı olarak ele alınması gerekir. Çünkü postmodernist düşüncenin ortaya çıkmasının önemli kaynaklarından biri, yapısalcılığın çözülüp parçalanmasıdır. Yapısalcılık, bazı sosyal bilim alanlarında (dil bilimi, antropoloji vb.) yaygın bir yöntem olarak uygulandı. Yapısalcılığın aynı zamanda bir ideoloji olduğuna ilk dikkat çeken Fransız filozoflar Jean-Paul Sartre (1905-1980) ve Henri Lefebvre (1901-1991) oldu. ‘*Marksizm çağımızın aşılabilir felsefesidir*’ diyen Sartre, ‘*yapısalcılığın Marksizm’e karşı geliştirilmiş bir ideoloji*’ olduğuna dikkat çekti. Yapısalcılığın sadece bir *yöntem* olduğunu iddia eden yapısalcıların tersine, H. Lefebvre de, yapısalcılığın *ideoloji* olduğunu vurguladı. Lefebvre şu saptamayı yapar: Yapısalcılık, bir yanda büyük organizasyonların (tekeller vb.) ortaya çıktığı, diğer yanda iki sistemin (kapitalist ve sosyalist sistemin) barış içinde bir arada yaşadığı bir dönemde ortaya çıktı. *Yapısalcılık, belirli bir statükonun sonucu olarak doğmuş, ama kendisi de*

statükoyu korumaya çalışan bir ideoloji haline gelmiştir. Yapısalcılık bölümünün önemli amaçlarından biri, geçmişte hayli etkili olan Althusserciliğin Marksizmden bir sapma olduğunu göstermektir.

Fransız filozof Louis Althusser (1918-1990), yapısalcılığı ve Marksizm'i uzlaştırmaya çalışmıştı. Vardığı nokta, idealizmin ve materyalizmin eklektik uzlaştırılması oldu. Sınıflar arası çatışma göz önünde bulundurulmadı. Doğal olarak Althusser Okulu anlamını koruyamadı ve parçalandı. Yerini post-yapısalcılığa bıraktı. Post-yapısalcı filozoflar da postmodern felsefenin temellerini attılar.

3. Bu kitapta akıl-dışı felsefelerin neden ortaya çıktığına değinmek önemliydi.

Postmodernistler, 'akla' önem veren Aydınlanma felsefesinin artık geçersiz olduğunu iddia etmektedirler. Postmodern düşünürlerin en önemli savlarından biri '*akıl yıkılmıştır*' iddiasıdır. Alman filozof Jürgen Habermas (1929-), çok haklı bir şekilde postmodernistlerin şu mantıksal çelişkisine dikkat çekmiştir: Aklın yıkıma uğradığını savunabilmek için bile akla başvurmak zorundasınız. Postmodernizm, aklın yok olduğunu iddia ederken söylemek istediği şudur: Akıl yıkıma uğramışsa, bilimsel teoriler kurmak mümkün değildir. Bilimsel teoriler mümkün değilse, gerçekliği kavramak da mümkün değildir. Gerçeklik kavranamazsa onu değiştirme girişimi de başarısız olacaktır. Görüldüğü gibi postmodernizm 'gerçeklikten' kaçmaktadır. Bu nedenle gerçeklikten kaçan postmodernizmin gerçekliği değiştirme diye bir sorunu yoktur.

'Akıl' eleştiren felsefeler gökten inmez. Böylesi felsefeleri doğuran toplumsal koşullar vardır. Belirli toplumsal koşullar olmadan böylesi felsefeler ortaya çıkmaz. Hangi toplumsal koşullar akıl-dışı felsefeleri ortaya çıkardı? Akıl-dışı felsefelerin gerçek toplumsal temeli açıklanmaya çalışılmaktadır.

4. Postmodernizmin fikir babalarından biri olan Nietzsche'nin felsefesinin postmodernizme felsefi temel hazırladığını ortaya koymak.

Friedrich Nietzsche (1844-1900), 'Tanrı öldü' diyerek ve kapitalizme kültür alanında radikal saldırılar yönelttiği için yazarlar, sanatçılar, şairler ve düşünürler arasında çok taraftarı olan bir düşünürdür. Onun felsefesi, en radikal ideoloji, araç ve yöntemlerle kapitalist-emperyalizmi savunmaktadır. Peki, sanatçıları, yazarları, şairleri ve çeşitli düşünürleri etkileyen ne? Sağ ve sol ideolojiler arasındaki ayrım çizgilerini silmeye çalışan Nietzsche, neden birçok sanatçıyı, aydını ve düşünürü bu denli etkileyebildi, bu türden sorulara yanıt bulmaya çalıştım.

5. Burjuvazi 20. yüzyılın başından itibaren özellikle dikkatini bilgi teorisi alanında yoğunlaştırarak 'aşağıdan idealizm'in çeşitli versiyonlarını kurmaya çalışmaktadır.

'*Yukardan idealizm*', ahlaki, manevi ve dinsel idealizmdir. Bilimi dışlar. Geçmiş yüzyılda 'yukarıdan idealizm' halk arasında nispeten etkin olabiliyordu. Oysa çağ değişti. Bilim ve teknolojik gelişme, günlük yaşamımızın birer parçası haline geldiler. Bilim ve teknoloji çağında, 'yukarıdan idealizm' etkili olamamaktadır. Bu durumda egemen sınıf için gerekli olan şey '*aşağıdan idealizm*'dir.

'Aşağıdan idealizm' ne anlama gelir? Materyalizmin ve diyalektiğin bazı unsurlarını ödünç alarak, burjuva felsefesinin yeniden kurulması demektir. Aşağıdan idealizm *bilimi reddetmez*. 'Maddi dünya', 'nesnel gerçeklik' gibi bilimin 'abartılmış iddialarını' inkâr eder. Doğayı, bilimi, teknoloji ve bilgiyi idealist bir *tarzda* ele alır. Bilimi, dinin hizmetine vermeye çalışır. Diyalektiğin önemli bir ilkesini, yani görecelilik ilkesini, kendine mal etmeye çalışır. Ama görecelilik ilkesinden, 'bilgi mümkün değildir' gibi yanlış sonuçlar çıkarır. Bilgi edinmede öznenin rolünü

aşırı abartarak, öznenin dışındaki nesnel gerçekliği inkâr eder. Bilimin sonuçlarını kendi felsefesi açısından *yorumlar*. Bilimi kötüye kullanır. Çünkü bilimi, dinsel ve mistik düşüncelere karşı değil, onları güçlendirmek için kullanır. **Kuantum** fiziğinin **Kopenhag yorumu**, ‘Fiziksel İdealizm’in bir versiyonu değil midir? Kısacası, aşağıdan idealizm, bilimin idealizmi desteklemeye çalışmasıdır. Zaten bazı fizikçiler, ‘fizik tanrıya koşuyor’ iddiasıyla, fiziği, inancın ve dinin hizmetine koşmaya çalışıyorlar.

Postmodernizm akımı içinde değerlendirilen üç düşünürün görüşlerine yer verildi. **Jean Baudrillard**, Jean-François **Lyotard** ve Michel Foucault. İki nedenden dolayı Foucault’ya daha geniş yer verdim: Birincisi, Foucault’nun görüşleri büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Uzun bir süre Alman entelektüelleri ve üniversitelerinde kabul görmüyordu. Şimdi orada da kabul gören bir düşünür; ikincisi, ‘iktidar teorisyeni’ olarak bilinen Foucault, iktidar konusunu ayrıntılı incelemiş, sosyal bilimlerin iktidarın hizmetinde olduğunu ileri sürmüştür. Foucault’nun (cinsiyet, klinik, iktidar vb.) tek tek alanlarda ilginç araştırmaları var. Kendini *anti-Marksist* ilan eden Foucault’nun tezleri Marksizm’in karşısına çıkarılmaya çalışılmaktadır. Foucault, iktidar, güç ve bilgi konularını tarihsel gelişme içinde ele almaktadır. Bu araştırmaların bazı eksik yanları vardır. Çünkü bu araştırmalarda, *özne*, *tarihsellik* ve *nedensellik* gibi kavramlar dışlanmıştır. Ama bu araştırmalar tarihsel materyalizm ışığında değerlendirildiğinde pekala çok yararlı olabilirler. Bu araştırmaları kaba bir şekilde reddetmek, Marksist düşüncenin diyalektik özüne terstir. Tarihsel materyalist bir perspektif ışığında bu araştırmalardan yararlanmak zorunludur. Hatta daha ileri gidiyorum: Böylesi yapıtlardan yararlanmadan tarihi materyalizmi geliştirmek mümkün değildir. Örneğin, Foucault, **Hapishanenin Doğuşu** adlı eserinde, hapishane, ordu, okul, hastane ve fabrikaları toplumu disipline etme araçları olarak ele alır. Bu araçların ikili amacını çok iyi sergiler: Bir yandan, insanların verimli ve faydalı olmalarını sağlamak için insanları *disiplin* altına almak; öte yandan bu insanların direnme ve *örgütlenme potansiyellerini kırmak*; direnişi minimize etmek. Foucault’nun iktidar mekanizmalarının analizini tarihsel materyalizmin çerçevesine dâhil etmek niçin mümkün olmasın?

Özetle: Postmodernizmi ciddiye almayanlar olabilir. İnsanları ‘hiçliğe’ veya kötümserliğe götürdüğü gerekçesiyle, postmodernist düşünürleri ciddiye almamak doğru tavır değildir. Marksist düşünce, hem kendisine yönelik, hem de aydınlanma düşüncesine karşı olan postmodernist fikirlerle hesaplaşmak zorundadır. Postmodernist düşünürler, bazı olgulardan yanlış sonuçlar çıkarıyorlar diye, onların ele aldığı olguları, ortaya koyduğu sorunları gözden kaçırmak doğru bir tutum olmaz. Postmodernizmi kaba bir şekilde reddetmek tek yanlılığa saplanma tehlikesi taşır. Bence doğru olan tavır, postmodern düşünce ile hesaplaşmaktır. Hegel ve Marx, hiç bir zaman kendilerinden önce diğer düşünürler tarafından ileri sürülen düşünceleri kabaca reddetmediler, onları aştılar. Buna Hegel felsefesinde “Aufhebung” denir. Bir örnek vermek gerekirse: Marx, İngiliz ekonomistlerinin, Fransız ütöpik sosyalistlerinin ve Alman filozoflarının yapıtlarını inceleyip onlardan yararlanmasaydı Marx’ın düşüncesi gelişebilir miydi?

Postmodernizm bugün, burjuva ideolojisinin egemen biçimi değildir. Ama üniversitelerde ve entelektüeller arasında belirli bir etkisi olan ideolojidir. ‘Herkesin kendine göre doğrusu vardır’ düşüncesi ise toplumda kısmen kabul gören bir anlayış haline gelmiştir. Bu nedenle postmodernizmin incelenip eleştirilmesi kaçınılmazdır.

Postmodernizm nedir sorusuna verilecek en genel ve kısa cevabımız şöyle özetlenebilir: Postmodernizm, modernizmden hem radikal bir kopuş, hem de onun devamıdır. Postmodernizm, hem radikal hem de muhafazakârdır. Birey, kimlik, kültür alanında *radikal*, sistemi değiştirme

alanında *muhafazakârdır*. Politik bakımdan *muhalif*, ekonomik bakımdan *işbirlikçidir*. Sorular sorma yönünden zengin, gerçek cevaplar verme açısından yoksuldur.

Postmodernist düşünürler, tikel alanlarda anarşist, genel ve temel konularda kapitalist-sistemin savunucularıdır. Gerçeklikten kaçarlar ve gerçekliği oluşturan nedenleri gizlemeye uğraşırlar. Bilinç felsefesinden kaçıp dil felsefesine sığınır, her şeyi dil oyunlarına, epistemolojik bulmacalara indirgerler. Tüm bilgi biçimlerini eşitleme çabasında olduklarından, bilim ve din arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Evrensele ve genelleştirmelere karşı oldukları için teori ve bilim düşmanlığı yaparlar. Tarihsel gelişmenin bütünüyle kavranamayacağını savundukları için de tarihsel olayların eklektik yorumuna saplanıp kalırlar.

Postmodernizm, geçmiş yüzyıllarda kapitalizmin yarattığı tüm olumlu değerlerin inkârıdır. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma dönemlerinde yaratılan sanat, felsefe, siyasal teori ve kurumların eleştirilmesidir. Postmodernizm, geçmişin olumlu unsurlarını eleştirmekle sınırlandırmaz kendini. Aynı zamanda, *çürüyen kapitalizme uygun*, sanat, felsefe ve siyasal teori ve kurum anlayışları geliştirmeye çalışmaktadır. Postmodernizm, yeni dönemin burjuva ideolojisinin bir biçimidir.

Postmodernizm, özgürlük ve eşitlik adına, doğruyu yanlışla, güzeli çirkinle, iyiyi kötü ile eşitler. Doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin arasındaki ayrımları geçersiz hale getirir. Bu ise eleştiri mantığını öldürür. Eğer doğru veya yanlış diye bir şey yoksa eleştirilecek bir şey yoktur. Eleştiri bitmiştir. Doğru olanın, iyinin ve güzelin ne olduğu bilinmezse değişim ve gelişim neye göre olacaktır? Bu ayrımların olmadığı yerde değişim ve gelişim olabilir mi?

Postmodernistler, genellikle çoğulculuktan yana gibi görünürler. Ama diğer yandan *bazı* dünya görüşlerinin ve ideolojilerin baskıcı olduklarını iddia ederek, bu görüş ve ideolojileri dışlarlar. Hem çoğulcu olduğunu iddia etmek, hem de *bazı* görüşleri dışlamak postmodernizmin çelişkisidir. Postmodern düşünürler, özne olarak insanın çözüldüğünü, yok olduğunu iddia ederler. Özneyi yok eden postmodernizmin özgürlükçülüğü sahtedir. ***Özgürleşecek özne ölmüşse, özgürlükçü olduğunu iddia etmek ikiyüzlülüktür.***

“Marx, bütün bu devrimci alt-üst oluşu, parçalanmayı ve bitmek bilmeyen güvensizliği ayakta tutan ve çerçeveleyen tek bir bütünsel ilke olduğunun altını ısrarla çizer. Bu ilke onun çok soyut biçimde ifade ettiği gibi ‘hareket halinde değer’dir; daha basit bir biçimde söylenirse, kar elde etmek için hep aynı yollar arayan sermayenin huzursuz ve aralıksız bir biçimde dolaşımıdır”

David Harvey

1. MODERNİTE VE MODERNİZM

Modernite konusunda o kadar farklı tanımlar var ki, hepsini aktarmak mümkün değil. Modernite konusunda bazı yazarların tanımlarını aktardıktan sonra, moderniteden ne anladığımı açıklamaya çalışacağım.

Muhafazakâr Fransız sosyolog Alain Touraine’e göre modernlik, akılcılık ve öznelleşme demektir. Şöyle yazıyor: “Modernlik uzun süre, yalnızca araçsal aklın etkililiğiyle, yani bilim ve teknik sayesinde dünyanın denetiminin olanaklı olmasıyla tanımlandı. Bu akılcı görüş her halükarda reddedilmemelidir, çünkü holizmlere, totalitarizmlere ve gericiliklere karşı en güçlü eleştirel silahı oluşturan bu görüdür. Ama modernliğe ilişkin bir fikir vermez; hatta modernliğin yarısını, yani özgürlük ve yaradılış olarak insan öznesinin ortaya çıkışını gizlemiş olur..... Modernliğin bir çehresi değil, birbiriyle karşılıklı konumlanan iki çehresi vardır ve bunlar arasındaki diyalog modernliği oluşturur. O iki çehre de **akılcılık** ve **öznelleşme**’dir”.¹

Kimine göre ise modernlik, akılcılaşıma ve öznelleşmenin gitgide birbirinden daha çok ayrılmasıdır. Modernliğin, özgürlük ve özerkliği olmak üzere iki temel söyleme dayandığını savunanlar da var. ‘Modernlik söylemi en sağlam şekilde özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanır’ diyen Alman sosyo-politik teorisyen Peter Wagner, modernliğin birbirine zıt iki söylemine dikkat çeker: “Bunlar, biri özgürleşme söylemi, öbürü disiplin altına alma söylemi”dir.²

Kimileri açısından modernite, bilimsel düşüncenin egemenliğidir. Kimine göre, dine dayanan bir devlet yerine, ulusal kimliğe dayanan modern bir ulus-devletin ortaya çıkmasıdır. Örneğin Amerikalı düşünür John McGowan için “modernite herhangi bir dış otorite ya da tanrısal köken olmaksızın kendi kendine ürettiği ilkelere dayanarak meşruluğunu temellendirmesidir”.³

Modernite ve modernizm kavramları konusunda ortak tanımlamalar yok. Çoğu zaman bu iki kavram (modernite ve modernizm) aynı anlamda kullanılmaktadır. Bazı yazarlar ise modernite ve modernizm kavramlarının özdeş olmadıklarını savunuyorlar.⁴

Hatta bazı yazarlar, **modernite**, **modernizm** ve **modernleşme** kavramlarının da birbirinden ayrı olduğunu ileri sürüyor. Örneğin, modernite ve modernizm arasındaki ayrımı bir yazar şöyle dile getiriyor: “İçinde yaşadığımız dönem ‘modern’, modernite olarak değil, modernizm bazında anlaşılmalıdır. Genellikle modernitenin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda başladığı kabul edilirken, modernizm sanatlarda on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan bir değerler dizisi değişikliği olarak görülür”.⁵

¹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s.230.

² Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, s. 27.

³ Aktaran Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 43.

⁴ Bauman’ın görüşleri için bkz. Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 68. Baumann, moderniteyi, modernleştirme ile özdeşleştirmez. Ona göre modernizm, modernite içinde bir eğilimdir.

⁵ *Modernite mi Modernizm mi?* M. Weber ve günümüz toplumsal teorisi. SCOTT LASH (Çeviren Mehmet Küçük) (Modernite Versus Postmodernite, derleme Mehmet Küçük) s. 47-73.

Demek ki, modernite konusunda görüşleri üç ana kampa ayırmak mümkün: Birinci görüş bakımından modernite, 15. yüzyılda başlayan ve günümüze kadar devam eden **toplumsal** bir süreçtir; ikinci görüşe göre, toplumdaki modernleşmenin sonucu olarak doğan **kültürel** bir süreçtir; üçüncü görüş ise moderniteyi, **öznellik** süreci olarak görür. Öznellik sürecini, aklın zaferine yol açan **hümanizm**, **akılcılık** çağının başlangıcı olarak değerlendirir.

Modernite, **modernizm** ve **modernleşme** konusunda çok farklı yorum ve görüşler olmasına rağmen, sözcükler konusunda ortak yanları görmek mümkün. Bu ortak yanlar şöyle tanımlanabilir:

Modernite tüm toplumsal sürecin bütün (ekonomik, siyasal, kültürel, estetik, düşünsel vb.) alanlardaki dönüşümlerin *tümünü* içerir.

Modernizm, yalnızca *kültür*, *sanat* ve *estetik* alandaki dönüşümleri kapsar.

Modernleşme ise ekonomik, siyasal ve teknik alanlardaki kurumsal *altyapısal* değişimler demektir.⁶

Geniş literatürde modernite veya modernizm, ekonomik-toplumsal temelden bağımsız olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle kimi yazarlar, modern çağı, kültürel perspektif açısından, kimileri ise yalnızca öznellik ve akılcılık açısından ele almışlardır. Bazıları açısından ise modern çağ, akıl egemenliğinin din egemenliğinin yerine geçmesidir. Ama ‘Aklın egemenliği’ni olanaklı kılan ve Tanrı merkezli düşüncüyü sorgulayan toplumsal koşullar dikkate alınmaz. Modernite üzerine yaygın olan düşünceler, moderniteyi akılcılığa ve tekniğe indirgemektedirler. Moderniteye bütünsel yaklaşan ve modernitenin çelişkilerine dikkat çeken düşünürlerden biri Karl Marx (1818-1883)’tır. Marx’a göre modernite çağı olarak tanımlanan çağ, gerçekte kapitalizmin gelişim tarihidir.

Modern çağı, sadece kültürel modernleşme veya akılcılığın zafer kazanması olarak açıklamak tek yanlı bir bakış açısidir. Modern burjuva toplumu, hem toplumsal, hem kültürel, hem de öznellik sürecini içerir. Üç alandaki bu gelişimlerin tohumu Rönesans döneminde atılmıştır. Bu nedenle modern burjuva toplumunun bebeklik çağı olan Rönesans’ı doğuran toplumsal koşullara kısaca değinmek gerekir.

1.1 Modern Çağın Gelişimi

‘Modern’ sözcüğünün en yaygın anlamı şudur: Yeni veya aktüel olan modernidir. Günlük yaşamda modaya uygun tutumlara modern denilir. Oysa gerçek anlamda modern, Hegel’in de belirttiği gibi Ortaçağ sonrası dönemdir. Ortaçağ’daki eski dünyanın yerine yeni bir dünyanın ortaya çıkması modern çağın başlangıcıdır.

Georg W.F. Hegel (1770-1831) modernite kavramını yeni bir çağı ifade etmek için kullanır. Hegel üç çağdan bahseder: Antik, Orta- ve Yeni Çağ. Ona göre Orta Çağ ile Yeni Çağ arasında üç tarihsel aşama yaşanmıştır: ‘*Yeni Dünya’nın Keşfi, Rönesans ve Reformasyon*’. Bu üç tarihsel gelişme, Yeni Çağ’ı Orta Çağ’dan ayırır.⁷

Hegel, Yeni Çağ’ı, Modern Çağ olarak değerlendirir. Peki, ama Hegel’e göre bu modern çağın özelliği nedir? Hegel, ‘ilkin zaman ilkesi olarak öznelliği’ keşfeder. Hegel, açısından modernite *öznelliğin* egemen olduğu bir çağdır. Hegel, öznelliğin egemenliğini ise ‘Mutlak

⁶ Ne var ki, bu kavramlar hep aynı anlamda kullanılmamaktadır. Bazı yazarlar modernite ve modernizm kavramları arasında ayırım yapmıyorlar.

⁷ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. s. 13.

İdea'nın gelişmesine dayandırır. Öznelğin ise dört unsuru vardır: **a-)** Bireysellik, **b-)** Eleştiri hakkı, **c-)** Eylem özerkliği, **d-)** İdealist felsefe. Öznelik ilkesi modern kültürü şekillendiren en etkin şeydir. Öznelik ilkesini kabul ettiren *tarihi bakımdan anahtar rol oynayan* olaylar ise, *Reformasyon, Aydınlanma ve Fransız devrimidir*.⁸

Peki, ama üç tarihsel gelişme (Yeni Dünya'nın Keşfi, Rönesans ve Reformasyon) nasıl doğdu? Modern olarak adlandırılan Yeni Çağ'ın tohumları Rönesans döneminde nasıl atıldı?

Tarih kitapları, Rönesans dönemini İnsanın Yeniden Doğuşu olarak adlandırır. Rönesans döneminde gündeme gelen değişimleri inceler. Ama 'Rönesans'ı doğuran tarihsel koşullar nelerdir' sorusu çok önemli bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Rönesans'ı doğuran tarihsel koşulları bugünkü bilgi düzeyim ışığında ele almaya çalışacağım.

Rönesans, 13. ve 14. yüzyılda İtalya'da başlayan ve 15. ve 16. yüzyılda doruk noktasına varan bir dönemin adıdır. Feodalizmin bağrından çıkan burjuvazinin çocukluk dönemini yansıtan bir aşamaydı. Rönesans; insan, doğa ve Tanrı konusunda eski ve yeni felsefi görüşlerin iç içe yaşadığı, Orta Çağ'daki feodal gericilikle, yeni doğmakta olan burjuva sınıfının düşüncesinin bir arada olduğu bir geçiş dönemi idi.

Orta Çağ'da üretim tarıma dayalıydı. Tarım toplumunun özelliği, durağan bir toplumsal yapının egemen olmasıdır. Modern aletlerden yoksun tarım toplumlarında insan doğaya bağımlıydı. Doğa üzerinde egemenlik kuracak araçlardan mahrum olduğundan, insanın doğayla ve diğer insanlarla ilişkisi sınırlıydı. Tarımsal üretim, tekrarlanan döngünün egemenliği demektir. İnsan doğanın verdiği ile yetinmek zorundaydı, doğanın sınırlamalarına mahkûmdu. Orta Çağ'daki tarımsal üretim, ekonomik büyümeye yönelik değildi. Orta Çağ ekonomik büyümeye yabancıydı.

Tarım toplumunun bu durağan özelliği, o toplumun düşünsel ve ideolojik yapısını şekillendirir. Doğaya mahkûm olanların kaderci bir düşünceye eğilim göstermesini, tarımsal üretimin durağan yapısı ile açıklamak gerekir. İnsanın doğaya mahkûmiyeti, ideolojik ifadesini kurumsallaşmış dinde, siyasal ifadesini ise krallıkta bulmuştu. Kısacası Orta Çağ, durağan tarım toplumunun egemen olduğu ve Tanrı merkezli bir düşünce sisteminin hâkim olduğu bir çağdı. Yeryüzünü durağan olarak algılayan Orta Çağ'da 'gökyüzü' de sabit ve durağan düzen olarak algılanır. Orta Çağ'daki feodal sistem, politik iktidarı meşrulaştırmak için 'Tanrı'nın elçisi' ideolojisini kullanır. Kral, 'Tanrı'nın yeryüzündeki elçisi' olarak gösterilir. Tüm toplumsal sistemler, mutlaka bir ideolojiye dayanırlar. İdeolojik bir temel yaratmayan toplumsal sistemler uzun süre yaşayamazlar. Orta Çağ'da Tanrı merkezli, bir insan ve doğa anlayışı vardı ve doğanın Tanrı tarafından yönetildiği düşünülüyordu. İnsan ise kendisi için değil Tanrı'ya hizmet için dünyaya gelmiş bir 'kul' olarak görülüyordu. İnsanın 'kul' ve Kralın 'Tanrı'nın elçisi' olarak algılanmasını sağlayan bir ideolojik atmosfer vardır. Bu ideolojik atmosferi doğuran, o dönemin toplumsal koşullarıydı. Bir başka deyişle, bu ideolojik atmosfer, Ortaçağ'da doğaya mahkûm olan *durağan* tarım toplumu tarafından yaratılmıştı. Büyük dinlerin tarım toplumlarında ortaya çıkması rastlantı değildir.

Peki, nasıl bir gelişme ortaya çıktı ki, insanı doğaya mahkûm eden, durağan toplum ve kaderci anlayış sarsıldı? Ne oldu da inanç yerine, aklın egemenliği kuruldu? Neden inancın yerini bilgi, teolojinin yerini bilim aldı?

⁸ Hegel, aktaran. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 27.

İşte bu soruların cevabını, ticaretin gelişmesi, bir başka deyişle ticaret burjuvazisinin ortaya çıkmasında aramak gerekir. Ticaretin gelişimi yeni bir sınıfın doğuşunu müjdeliyordu. Bu yeni sınıfın *eylemi* (ticaret, malların dağıtımı, gemi yapımı, yeni liman şehirlerinin kurulması vb.) *insanın doğayı değiştirme yeteneğini ve gücünü ortaya koyuyordu*. Tanrı'nın değil, insanın kendisinin toplumsal düzen oluşturmaya başlaması sonucu, 'insan' ön plana geçiriliyordu. Böylece doğaya mahkûm insan anlayışı yıkılıyordu. Doğayı değiştirme gücü olan bir insan anlayışı geliyordu. Bu yeni bir bilinçti. Demek ki, Rönesans burjuvazinin çocukluk döneminin bir ürünü olarak doğdu.

Bu gelişmelerin ışığında şunu söyleyebiliriz: Rönesans üç şeyi değiştirmiştir:

Birincisi, Rönesans yeni bir insan anlayışı getirmiştir. Orta Çağ felsefesinin tersine Rönesans, birey olarak insanı, yaşamın merkezine koyar. Orta Çağ'daki insan anlayışına ters olan yeni bir insan anlayışı doğmaya başlar. İnsan, yalnızca öteki dünya için yaşayan ve Tanrı'ya kulluk etmesi gereken bir varlık değil, **kendisi için de** yaşaması gereken bir varlık olarak görülmeye başlanır. Rönesans döneminde yapılan insan heykelleri, insana verilen önemin ifadesiydi. İnsan, giderek düşüncenin merkezine oturtuldu. Böylece hümanizm düşüncesi filizlenmeye başlar. Rönesans dönemi, Antik Çağ'dan farklı olarak insana daha başka bir biçimde önem vermektedir. İnsanı özgün bir varlık olarak gören Rönesans döneminde özerk bireysellik düşüncesi ortaya çıkmıştır. İnsana yeni bir perspektiften yaklaşan Rönesans, insan aklını yüceltiyor ve insanın kendi yaşamına daha anlamlı bakmasını sağlıyordu.

İkincisi, Rönesans yeni bir din anlayışı getirmiştir. Tarım toplumunun durağan yaşamından kurtulan, ticaretle uğraşan, gemiler yapan ve liman kentleri kuran insan, her şeyin Tanrı tarafından belirlendiğini ileri süren kadercî düşünceden sıyrılır. Tanrı merkezli düşünceden, insan merkezli hümanizmaya geçiş din anlayışını da değiştirir. Tanrı'nın kulu olmayan, toplumun ve düşünce sisteminin merkezine oturan insan, inanç dünyasını da değiştirdi. Din, kiliseyle insan arasındaki siyasal-kurumsal ilişki yerine, insan ve Tanrı arasında özel bir ilişki olarak kavranmaya başlandı. Dinsel düşünce, siyasal-kurumsal olmaktan çıkıp, insanın özel hayatının bir parçası olarak görülür. Bu durum ise dinsel alanda reformasyonların yolunu açtı.

Üçüncüsü, Rönesans yeni bir doğa anlayışı getirmiştir. Rönesans, insanın doğa anlayışını da büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu dünyada, Tanrı'ya kulluk etmek için değil, kendisi için yaşadığı düşüncesine ulaşan insan, doğaya başka gözle bakmaya başlar. İnsan, bu dünyayı ve doğayı kendisi için yaşanılır kılmaya uğraşır. Doğayı incelemeye, anlamaya ve değiştirmeye yönelik faaliyetlere girer. Ticari ilişkilere giren, şehirler kuran burjuvazi, insanın doğayı değiştirebileceğini ortaya koyarak, yeni bir doğa anlayışı geliştirmiştir. Bu son derece önemlidir, çünkü Batı'da doğa bilimlerinin gelişiminde bu anlayış büyük rol oynamıştır.

Hegel'in belirttiği üç tarihsel gelişme şöyle yorumlanabilir: **Yeni Dünya'nın Keşfi**, ticaretin gelişmesini olanaklı kılmıştır. Ticaret, **Rönesans**'ta ifadesini bulan yeni bir bilinci (hümanizmi) doğurmuştur. Rönesans döneminde ortaya çıkan hümanizm, dini ve dinsel düşüncüyü **Reformasyon**'a zorlamıştır. Demek ki, yeni bir çağ başlıyordu. Tarıma dayalı bir toplumsal düzenin yerine, burjuvazinin egemenliğinde kurulan yeni bir modern dünya ortaya çıkıyor ve Tanrı'ya dayanan dünya görüşünün yerine ise, insan aklına dayalı bir dünya görüşü geçiyordu.

Dolayısıyla, Rönesans dönemi, modern çağın temelini atmıştır: Toplumsal süreç olarak ticaretin gelişmesi, Tanrı'yı merkez alan eski dinsel kültürü sorgulamış ve insanı temel alan bir akılcılığı ve öznellik sürecini başlatmıştır. Daha sonraki gelişmeler ise modern çağa damgasını vurmuştur.

Modern Çağ dört alandaki devrime dayanmaktadır: 1-) Bilimsel Devrim, 2-) Siyasal Devrim, 3-) Kültürel Devrim, 4-) Teknik ve Endüstri Devrimi.⁹

Bilimsel devrimi başlatan Isaac Newton'dur. Newton'la beraber doğa anlayışı değişmeye başladı. Gerçi doğa hala Tanrı tarafından yaratılmıştı, ama artık bir saat gibi kendi kendine çalışıyordu. Doğa Tanrı tarafından yönetilmiyor, kendi kendini düzenliyordu. Meşruiyetini Tanrı'dan alan bir iktidar anlayışından, meşruiyetini halktan alan bir iktidar anlayışına geçiş siyasal devrim demektir. Tanrı devletinden yurttaş-devlete¹⁰ geçiş bu siyasal devrimin ürünüydü. Tanrı'nın yeryüzündeki 'gölgesi' olan krallıklardan, halkın temsilini yansıtan parlamenter demokrasiye geçiş siyaset tarihindeki en büyük devrimlerden biriydi. Kültürel devrimin temelini yaratan şu gerçektir: Tanrı merkezli bir düşünce sisteminden insan merkezli bir düşünce sistemine geçiş. İnsan merkezli düşünce, 'insan aklı'nın ön plana geçmesi anlamına geliyordu. Artık yaşamın her alanı 'din'in değil, aklın ölçülerine göre düzenlenmeliydi. Bu da aklın özgürleşmesi demektir. Aklın ve düşüncenin 'dinsel otoriteden' kurtulması, yeni bir düşünce sisteminin, dünyanın laikleşmesi anlamına geliyordu. Teknik ve endüstri alanındaki en büyük devrim ise makinenin icat edilmesi idi. Makinenin keşfedilmesi sayesinde insan doğaya bağımlılıktan kurtuluyor, doğaya egemen olmaya başlıyordu.

Moderniteye bütünsel yaklaşan ve modernitenin çelişkilerine dikkat çeken düşünürlerden biri Marx'tır. Marx'ın görüşlerine kısaca değinmek gerekir.

1.2 Marx'ın Modernite Anlayışı

Marx açısından modernite, kapitalizm ile biçimlenmiş uygarlıktır. Marx, modernite ile şunu kasteder: Modernite, *"burjuvazinin yükselişini, ekonomik gelişmeyi ve bu gelişmeye eşlik eden siyasal-toplumsal süreç"* tir.¹¹

Marx açısından modern burjuva toplumu, daha önceki toplum biçimlerinden tarihsel bir kopuşu gerçekleştirmiştir. Çünkü daha önceki toplumlarda üretim biçimi değişmeksizin korunuyordu, oysa burjuva toplumunda üretim tarzı ve teknik durmadan değişmektedir. Modern toplum, Ortaçağ toplumunun durağan yapısından kopuş demektir. Modern toplum, insanın doğayı dönüştürme yeteneğinde bir gelişmeyi ifade eder. Sanayi sayesinde insan doğayı kontrol altına almayı ve doğayı dönüştürmeyi başarır.

Kısaca Marx'ın modernite anlayışı şöyle özetlenebilir: Üretimin durmadan devrimleştirilmesi, bütün toplumsal koşulların alt üst oluşu ve bitmek bilmeyen bir belirsizlik ve çalkantı, burjuva çağını daha önceki bütün çağlardan ayırır. Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler, köhne ve saygı değer önyargı ve düşüncelerle birlikte silinip gider. Yeni oluşumlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskimeye başlar.

Marx, 'modern çağ' yerine kapitalizm sözcüğünü kullanır.¹² *Komünist Manifesto*'da kapitalizmi şöyle anlatır:

"Burjuvazi, üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte toplumsal ilişkilerin tümünü devrimleştirmeksizin var olamaz. Daha önceki bütün sanayici sınıfların varlık

⁹ Abel Jeanniere, *Modernite Nedir?* (Çeviren Nilgün Tatal Küçük) (Modernite Versus Postmodernite, derleme Mehmet Küçük) s. 16-24.

¹⁰ Burjuvazinin ilk doğuş koşullarında 'ulus' kavramı feodal aristokrasinin dışında kalan kesimleri yani yurttaşları içeriyordu. Etnik bir temele ait değildi. İktidara geçen burjuvazi ulus kavramına gerici bir içerik kazandırmıştır.

¹¹ Henri Lefebvre, *Die Einführung in die Modernität*, s. 198.

¹² Bugünkü toplum bilimcilerinin kapitalizm sözcüğü yerine modernite sözcüğünü kullanmaları sınıf çelişkisini ve sınıf sömürsünü gizlemeyi amaçlamaktadır.

*koşulu, bunun tersine, eski üretim biçimlerinin değişmeksizin korunmasıydı. Üretimin sürekli alt üst oluşu, bütün toplumsal koşullardaki düzenin kesintisiz bozuluşu, sonu gelmez belirsizlik ve hareketlilik, burjuva çağını bütün ötekilerden ayırt eder. Bütün sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eski saygıdeğer önyargı ve görüşler ile birlikte tasfiye oluyorlar, bütün yeni oluşmuş olanlar kemikleşmeden eskiyorlar. Yerleşmiş ne varsa, eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor ve insan kendi gerçek yaşam koşullarına ve hemcinsiyle olan ilişkilerine nihayet ayık bir kafayla bakmak zorunda kalıyor”.*¹³

Peki, burjuvazi, üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte toplumsal ilişkilerin tümünü devrimciileştirmeksizin neden var olamaz?

Marx, bu soruya şu cevabı verir: Birincisi sermaye piyasasında rekabet vardır. Bu rekabet koşullarında daha fazla kar (kazanç) elde etme amacı, kapitalistleri sürekli teknolojik, yapısal ve kurumsal değişiklikler yapmaya zorlar. İkincisi işçiyi, iş yerinde denetim altında tutma isteği, işçilerin pazarlık güçlerini zayıflatma hedefi de kapitalistleri yenilik yapmaya zorlar.

Marx, kapitalizmde çelişik iki sürecin gündemde olduğunu vurgular: “*Günümüzde her olgu karışına gebe görünmektedir... Neredeyse her teknik başarı bir ahlaki çöküntüyü beraberinde getirir gibi durmaktadır. Kişi doğayı egemenliğine aldıkça kendi benzerlerinin esiri olmaya başlamaktadır. Tüm keşiflerimiz, tüm ilerlemeler maddi güçlere hayat ve akıl vermekten öteye gitmemekte, kişiyi maddi bir güç düzeyine indirgemektedir. Toplumun yeni güçleri onlara egemen olacak ve onları çalıştıracak olan yeni insanları beklemektedir. Bu yeni insanlar işçilerdir. Asri zamanların makinalar gibi yeni bir ürünü olan işçiler. Burjuvaziyi, aristokrasiyi ve felaket tellallarını çaresiz bırakan işaretler eski bir dostumuzu, toprağın altında onca hızla çalışmasını bilen bir köstebeği müjdelemektedir: Devrim”.*¹⁴

Marx’a göre modern çağın (kapitalizmin) en belirgin özellikleri, sürekli değişim, geçicilik ve belirsizliktir. İngiliz düşünür David Harvey, bu konuda Marx’ın düşüncesini şöyle özetliyor: “*Marx, bütün bu devrimci alt-üst oluşu, parçalanmayı ve bitmek bilmeyen güvensizliği ayakta tutan ve çerçeveleyen tek bir bütünsel ilke olduğunun altını ısrarla çizer. Bu ilke onu çok soyut biçimde ifade ettiği gibi ‘hareket halinde değer’dir; daha basit bir biçimde söylenirse, kar elde etmek için hep aynı yollar arayan sermayenin huzursuz ve aralıksız bir biçimde dolaşımıdır”.*¹⁵

Marx, kapitalizmin her alanda eski toplumlardan daha üstün olduğu inancında değildir. Örneğin geçmiş toplumdaki olumlu değerleri savunur. *Felsefenin Sefaleti* adlı eserinde kapitalizmi eleştirirken şunları yazmıştır: “*O ana kadar ifade edilen ve aktarılan ama asla değişmeyen; verilen ama asla satılmayan; edinilen ama asla satın alınmayan –erdem, sevgi, inanç, bilgi, vicdan vb.- kısaca her şeyin ticarete girdiği bir dönemdir. Bu, çürümüşlüğü genelleştirdiği, her şeyin para ile elde edilmesinin evrenselleştirdiği, ya da ekonomi politik diliyle konuşacak olursak, manevi ya da maddi her şeyin pazarlanabilir bir duruma geldiği, en gerçek değerinden kıymetlendirmek için pazara getirdiği dönemdir.”*¹⁶ (İtaliyeli Y.O)

Marx, moderniteyi ikili bir süreç olarak algılar. Tek yanlı yaklaşımlara karşı çıkar. Kapitalist gelişmeye sadece olumsuz yaklaşan romantiklere karşı olduğu gibi kapitalist gelişmeyi kutsayan liberallere de karşı olması bundandır. Marx, *ekonomik ilerlemenin* halk yığınlarının *sömürülmesiyle* gerçekleştiğini belirtiyordu. Marx’a göre modern kapitalist toplumu yalnızca

¹³ Marx, *Komünist Manifesto, Seçme Eserler I.Cilt* içinde, s. 135.

¹⁴ Marx, Aktaran Lefebvre, *Modernite Üzerine Tezler*. S. 137 (Modernizm Serüveni-Derleyen Enis Batur) içinde.

¹⁵ D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*. s.128.

¹⁶ Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 36.

çöküş veya yalnızca ilerleme olarak görmek doğru değildir. İlerleme ve çöküş aynı anda işleyen süreçlerdir. Teknik ilerleme sürecine insanın ‘yabancılaşması’, ‘küçülmesi’, ‘değersizleşmesi’ süreci eşlik etmektedir.

Modern toplumdaki çelişkili iki süreci gözlemlemesi, Marx’ı tüm diğer Aydınlanma filozoflarından ayırmaktadır. Aydınlanma filozofları, kapitalist modernliğin *herkese* yarar getireceğini savunuyorlardı. Marx ve Engels, Aydınlanma filozoflarının bu tezlerinin tutarsız olduğunu ortaya koydular. Çünkü kapitalist modernlik, esas olarak herkese değil, toplumun küçük azınlığını oluşturan burjuva sınıfına yarıyordu. Örneğin sanayileşmeyle birlikte işçilerin (kadın, çoluk çocuk vb.) nasıl yoksullaştıklarını ve burjuvazinin de nasıl sermaye birikimi sağladığını ortaya koydular. Sanayileşme ve ekonomik büyümeyle sınıf çelişkisinin azalmadığını gösterdiler. Marx, moderniteye (kapitalizme) hem üretim açısından, hem de sınıf çelişkisi açısından yaklaştı.

Marx, modernitenin hem özgürleştirici, hem de baskıcı yanını gördü. Aydınlanma filozofları, modern çağı, yalnızca aklın egemenliğine indirgediler. Aklın egemenliği konusunda Engels şunları söyler: “*Aklın egemenliği, burjuvazinin idealize edilmiş egemenliğinden başka bir şey değildir*”¹⁷ Ama bundan hareket ederek, modern kapitalist toplumu *yalnızca* aklın egemenliğine indirgemek doğru olmaz. Çünkü bununla ekonomik eşitsizliği ve sınıfsal çelişkileri açıklamak mümkün değildir. Marx, moderniteyi aklın zaferine indirgemez. O, modern kapitalist toplumdaki sınıf sömürsünün nasıl gerçekleştiğini açıkladı.

Modern çağa tek yanlı yaklaşan Aydınlanma filozofları şu görüşten hareket ettiler: Tanrı yerine insanın, inanç yerine aklın ve bilimin düşüncenin merkezine oturtulması iki sonuç doğuracaktır. *İlerleme* ve *Eğitim*. Bu düşünürler açısından bilim sayesinde ekonomik-teknik ‘ilerleme’ olacaktı, akıl sayesinde ise yığınların kültürel eğitimi sağlanacaktı. Ekonomik refah ve kültür ise insanlığı mutluluğa ve kurtuluşa götürecekti. Aydınlanma filozofları, kapitalist sanayinin gelişmesine rağmen işçilerin yoğun sömürsünü görmüyorlardı. Onlara göre, akıl ve bilim tüm sorunları çözecekti.

Aklın ve bilimin egemenliğini kurmak ise aydınlanmış bir azınlığın görevidir. Aydınlanma düşünürlerinin aydınlara merkezi rol vermesinin nedeni budur. Aydınlanma filozofları yalnızca bilgiye önem verdiler, aydınların rolüne işaret ettiler. Bu görüşün tek yanlı olduğu ortadadır. Çünkü ezilen kitlelerin ‘eylemi’ dikkate alınmamaktadır. Halk, toplumsal değişimin öznesi ve devindiricisi değil, nesnesi olarak algılanmaktadır. Özellikle seçkin düşünür aydınlar arasında yaygın olan bu yanlış anlayış, ezilen kitlelerin devrimci rollerine önem vermez. Bu anlayışa göre, değişimin öznesi aydınlardı; ‘cahil halk’ ise aydınlar tarafından eğitilecek nesne olarak görülüyordu. Siyaset bilimi terimiyle söylenecek olursa bir ‘entelektüel elitizm’ söz konusuydu. Aydınlanma felsefesinin özü, bilim ve eğitim yoluyla insanın değiştirileceğine dayanır. Ama insanın eğitim işini bir avuç aydına ve bir avuç aydın aracılığıyla da devlete verir. Aydınlanma filozofları, bilimin ve aklın egemenliğini ön planda tuttular. Toplumdaki sınıf çelişkilerini dikkate almadılar.

Aydınlanma filozoflarının eğitim ve doğrusal ilerleme anlayışı bugün liberal düşünürler (sadece liberaller değil) arasında hala yaygındır. Bu anlayışa göre ekonomik büyümenin nedeni teknolojik gelişmelerdir. Ekonomi büyüdükçe veya sanayi geliştikçe yoksulluk giderek azalır ve refah artar. Bu anlayış bazı gerçeklikleri gizleyen liberal bir görüştür. Teknolojik gelişimin gerçek nedenini gizlemektedir. Oysa *teknolojik gelişme esas olarak toplumdaki sınıf çelişkisinin*

¹⁷ Engels, *Anti-Dühring* s. 67.

ürünüdür. Kapitalist toplumsal düzen yapısal eşitsizliğe dayanır. Yapısal eşitsizlik ise teknolojik gelişmeye ve ekonomik büyümeye götürür. Bir başka deyişle, hem çalışan insanların baskısı, hem de rekabet burjuvaziyi teknolojik yeniliklere zorlamaktadır. Kapitalizm koşullarındaki eşitsizlikler, eşitlik eğilimlerini besler. Eşitlik eğilimi ve istemi, eşitsizliğin türevi olarak ortaya çıkar.

Marx'ın 'ilerleme' görüşü Aydınlanma filozoflarının görüşünden tümüyle farklıdır. Marx için ilerleme, aklın egemenliğinin ilerlemesi değildir. İlerleme, insanın özgürleşmesidir. 'Zorunluluklar' dünyasından, 'özgürlükler' dünyasına geçiş demektir. Marx, eleştirisini, akılcılığa karşı değil, toplumsal üretim ve yönetim biçimi üzerinde yoğunlaştırır. H. Lefebvre, Engels ve Lenin'in 'ilerleme' teriminin basite indirgenmiş bir anlayışla ele alınmasına karşı çıktıklarına dikkat çeker.¹⁸

Marx, moderniteyi (kapitalizmi) üretim ve sınıf çelişkileri açısından yaklaşılarak analiz etti. Marx'ın burjuva toplum analizi, modern burjuva toplumunda yaşanan kültürel ve ideolojik süreçleri de anlamamıza olanak sağlar. Marx modernitenin hem özgürleştirici, hem de baskıcı yanını gördü.

Modernite tartışmalarında önemli bir etkisi olan diğer düşünür Alman sosyolog **Max Weber (1864-1920)**'dir. Şimdi onun modernite konusundaki görüşlerine geçelim.

1.3 Max Weber'in Modernite Anlayışı

Moderniteye yönelttiği eleştiriler nedeniyle entelektüelleri en çok etkileyenlerden biri **Max Weber**'dir. Hem sosyolojik, hem de siyasal alandaki düşünceleriyle tanınan bir düşünürdür. Max Weber'in modernite konusundaki görüşlerine geçmeden önce onun felsefesinin çıkış noktasını ortaya sermek gerekir. M. Weber, sosyolojik alanda, Batı toplumlarının gelişimini ve bunun kökenlerini araştırmaya yöneldi. Sosyoloji alanındaki fonksiyonu, tarihsel materyalizmin tezlerine karşıt tezler ileri sürerek, Marx'ın güçlü etkisini sınırlandırmaya çalışmaktı.¹⁹

Weber'i tarihsel materyalizmin tezlerine karşıt tezler geliştirmeye zorlayan tarihsel koşullar neydi? Yüzyılın başında Marksist düşünce çok etkiliydi. Yükselen işçi sınıfı hareketi, Marksist düşüncenin etkisi altındaydı. Böylesi bir ortamda burjuva ideologları Marx'ın düşüncesinin ağırlığını görmezlikten gelemiyorlardı. Çünkü görmezlikten gelmek çıkar bir yol olarak görünmüyordu. Bu durum burjuva ideologlarını, Marksist düşüncüyü 'çürütmek' için daha ince yollara başvurmaya zorluyordu. İşte böylesi koşullar altında, M. Weber, tarihsel materyalizmin temel tezlerine karşı mücadele yürütür. M. Weber'in kendi eserleri içinde en çok sevdiği eser olan 'Die protestantische Ethik' (Protestan Etiği), tarihsel materyalizme karşı yazılmış bir kitaptır. İngiliz sosyolog Anthony Giddens, bu eserin tarihsel materyalizme bir cephe saldırısı olmadığını ileri sürse de, bu kitabın özü tarihsel materyalizme karşı yönelmiştir.

M. Weber'i materyalist düşüncüyü eleştirmeye sürükleyen şu gerçeği de unutmayalım. 20. yüzyılın başlarında Alman Sosyal Demokrat Partisi'nde²⁰ her şeyi ekonomiye indirgeyen kaba mekanik materyalist düşünce egemendi. Engels, parti içindeki bu eğilimi görmüştü. Marx'ın görüşlerinin anlaşılmadığını ve çarpıtıldığını belirtmişti.

¹⁸ Lefebvre, *Modernite Üzerine Tezler*. S. 136 (Modernizm Serüveni içinde) derleyen Enis Batur

¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için, Georg Lukacs'ın şu kitabına bakınız: *'die Zerstörung der Vernunft'* Lucterhand Verlag

²⁰ O zamanlar komünistler kendilerini sosyal demokrat olarak adlandırırlardı. I. Dünya savaşında bu partilerin işçi sınıfına ihanet edip, burjuvazinin yanında yer almasından sonra, komünistler kendilerini artık sosyal demokrat değil, komünist olarak adlandırmaya başladılar.

Marx'a göre, 'toplumsal varlık' ve 'toplumsal bilinç' *ayrılmaz bir bütünlük* oluşturur. Ve 'toplumsal varlık toplumsal bilinci' belirler. Siyaset, hukuk, sanat ve din gibi bilinç biçimleri toplumsal koşullar tarafından belirlenir. Bir başka deyişle üst-yapı kurumları, alt-yapı üzerinde yükselirler. M. Weber, alt yapı ve üst yapı arasındaki ilişki ve etkileşimleri reddetmez. Ama tarihsel materyalizmin temel önermelerini *tersine* çevirmeye çalışır. Weber, Protestan ruhunun, bir başka deyişle, dinin, ekonomik-toplumsal gelişme üzerinde etkisini ön plana çıkararak, tarihi materyalizmin temel görüşüne karşı bir bakış geliştirmeye çalışmıştır. Dinlerin nasıl ortaya çıktığını açıklamadan, çeşitli büyük dinlerin, dünyalaşmayı ve akılcılaştırmayı nasıl kolaylaştırdığını veya engellediğini izah etmeye çalıştı.

Marx, 'ilk sermaye birikiminin' nasıl gerçekleştiğini, üreticilerin zorla üretim araçlarından nasıl koparıldığını ortaya koyarak, kapitalizmin oluşum ve gelişimini açıklamıştı. M. Weber ise 'kapitalizm neden önce Avrupa'da gelişti?' sorusuna başka açıdan yaklaşır. Ona göre Batı'da kapitalizmin gelişmesine olanak sağlayan ve iktisadi davranışın ortaya çıkmasını kolaylaştıran şey Protestan ruhu, Protestan ahlakıdır. Avrupa'da kapitalizmin gelişmesini, iktisadi nedenlerle değil, Protestan ruhunun etkisiyle açıklamaya çalışır. Macar filozof Georg Lukacs, haklı bir şekilde şuna dikkat çeker: M. Weber'in anlayışına göre kapitalist ekonomiden *önce* onun ideolojisi olan Protestan ruhu gelişmiştir.

Peki, ama bu Protestan ruhu nereden gelmiştir? Weber'in sosyolojisinin en anahtar kavramı *kişilik* kavramıdır. Yöntemsel açıdan bireyci bakış açısına sahiptir. Kapitalist bireyi 'tikel toplumsal ve kültürel bir tür' olarak tanımlayan Weber, Calvinist dinin özelliklerinin, kapitalizmin gelişmesine zemin hazırladığını ileri sürüyor.²¹ Sosyolojik sorunları toplumsal bütünlük temelinde değil, bireylerin yaşamlarını düzenleme perspektifinden ele almaktadır. Bu bakımdan Weber'de Nietzsche'nin biyolojik sosyolojisinin etkilerini görmek mümkündür.

M. Weber'in düşüncesinin özüne gelince: Tarihsel gelişmeyi belirleyen 'fikirlere'dir. M. Weber'e göre toplumsal gelişmeyi belirleyen, üretici güçler değil, fikirlere ve düşüncelerdir. Ekonomik gelişmeyi temel, siyasal ve ideolojik düşünceleri türev alan tarihsel materyalist anlayış geçersizdir.

Weber'in yaptığı tarihsel materyalizmi zenginleştirmek değil, onu çürütmeye çalışmaktı. Ne var ki, Marx'ın tarihsel materyalizm anlayışı temelinde Weber'in dinin iktisadi davranış üzerindeki etkisi konusunda görüşü ciddiye alınmalıdır. Ayrıca Marx, Protestanlık ve kapitalizm arasındaki ilişki konusunda ilginç saptamalar yapmıştı. Protestanlığın kapitalizm üzerindeki etkisini görmüştü. Şöyle yazmıştı Marx: "*Meta üretimine dayanan toplum için -böyle bir toplum için- soyut insan cultus'u ile Hristiyanlık hele onun burjuva gelişimleri olan Protestanlık, deizm vb. en uygun din biçimiydi. Eski Asyatik ve öteki eski üretim biçimlerinde, ürünlerin metalara dönüştürülmesi ve bu nedenle bu insanların meta üreticilerine dönüşmeleri ikinci yer tutar.*"²²

Marx'ı temel almak *koşuluyla* Weber'in görüşleri tarihsel materyalizmi zenginleştirebilir. Weber'i tarihsel materyalizmin ışığında tersine çevirmek yararlı olabilir. İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm'ın Marx ve Weber konusunda söylediği ilginçtir: "*Marx'ı temel alan bir tarih, Weberci eklemeleri olmadan düşünülemez, ama Weberci bir tarih de Marx'ı en azından Marksist Fragestellung'u (sorunsalı) çıkış noktası olarak almadığı ölçüde yeterli olamaz.*"²³

²¹ M. Weber'in görüşlerinin eleştirisi için Bkz. Georg Lukacs *Die Zerstörung der Vernunft* (Aklın Yıkımı) s. 521-537.

²² Marx, *Kapital I*, s. 100.

²³ Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, s. 256.

Weber'in felsefi görüşleri elbette onun modernleşme ve politik anlayışını şekillendirecektir. Sosyolojisi, genellikle onun siyasal görüşlerinden bağımsız bir şekilde ele alınmaktadır. Sosyolojik araştırmalarıyla tarihsel materyalizmi çürütmeye çalışırken, siyasal yazıları ve diğer faaliyetleriyle Alman devletinin emperyalist politikalarına destek vermeye çalışmıştır. A.Giddens'in belirttiği gibi, Weber, Almanya'da burjuvazinin siyasal bilincini geliştirmeye çabalıyordu.²⁴ Siyasal alanda Almanya'nın demokratikleşmesini savunması nedeniyle 'sola eğilimli' olduğu sanılır. Oysa M. Weber, emperyalist Wilhelm Almanya'sının önde gelen düşünürüydü.²⁵ Muhafazakâr politikanın temsilcisiydi. M. Weber, **Emile Durkheim** (1858-1917) gibi kapitalizmin savunucusudur. Burjuva sınıfının zayıf olduğu Almanya'da liberal demokratik bir devletin gerekliliğini vurgular.

Demek ki Weber kapitalizmin sınırlarını aşamayan bir bakış açısına sahiptir. İnsanların insanlar üzerinde kurduğu egemenliğin kaldırılmasını olanaksız ve ütöpik bulur. Bu nedenle sosyalizme karşıdır. Hiç bir demokrasi biçiminin insanın insan üzerindeki egemenliğini ortadan kaldıramayacağını düşünmektedir. M. Weber işçi sınıfının sadece kapitalist bir devlet içinde geleceği olduğunu savunmuştur. M. Weber'in Marksizm düşmanlığını Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht hakkında söylediği sözlerde bulabiliriz: "*Liebknecht tımarhaneye aittir, Rosa Luxemburg ise hayvanat bahçesine*".²⁶

Emperyalist Wilhelm Almanya'sının politikalarına uygun bir sosyoloji geliştirmeye çalışan M. Weber, Alman milli kültürünün korunmasını savunur. 'Halkın gerçek iradesi' gibi kavramları anlamsız bulur. Almanya'nın çıkarı uğruna, Polonyalı işçilerin ayaklanmasının bastırılmasından yana tavır alan da odur.

Demokrasi konusunda ikircikli bir anlayışa sahiptir. Bir taraftan Jünker gericiliğine karşı Almanya'nın demokratikleşmesini savunmakta, diğer taraftan demokrasiye eleştiriler yöneltmektedir. Dahası o, kitlelerin doğrudan demokratik süreçlere katılmasına karşıdır. Ütöpik olduğunu gerekçe göstererek 'Doğrudan Demokrasi'yi reddeder. Modern devlette yönetimin, küçük bir azınlığın ayrıcalığı olmasını savunur. Onun için demokrasi bir amaç değil 'büyük güçlerin emperyalist yayılmasının en uygun biçimidir'.²⁷ M. Weber açısından Alman emperyalizminin zayıflığının nedeni, iç politik alandaki demokratik gelişmenin zayıflığıdır. Ancak iç politikada politik özgürlükler tanıyan bir ulusun, 'Herrenvolk'²⁸ (egemen halk) olarak dünya politikasında söz söyleme hakkı vardır. Gerçi anayasal zemini olmayan krallık gibi kişisel yönetimlere karşıdır. Parlamenter bir demokrasiden yanadır, ama onun demokrasi anlayışının arkasında otokratik anlayış gizlidir. Günümüzde yaygın olan 'Lider Demokrasisi' anlayışı M. Weber kaynaklıdır. Demokrasi, 'otokratik' yönetime ve lidere hizmet ederse anlamlıdır.

Max Weber'in felsefesinin temel noktalarına ve siyasi görüşlerine değindik. Şimdi onun modernleşme konusundaki düşüncelerine göz atalım. M. Weber, modernleşmeyi bir *proje* olarak değil, bir gelişme ve rasyonelleşme *süreci* olarak algılamaktadır. Bunun nedeni, belki de Weber'in aydınlanma *projesinin* kendisiyle değil, bu projenin kapitalizm koşulları altındaki *sonuçlarıyla* daha yoğun ilgilenmiş olmasıdır.

²⁴ Anthony Giddens, *M. Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 21.

²⁵ M. Weber'in görüşlerinin ayrıntılı açıklaması için bkz- W.J- Mommsen *M. Weber und Deutsche Politik 1890-1920*

²⁶ Anthony Giddens, *M. Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 30.

²⁷ Georg Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft* (Aklı Yıkımı) s. 528.

²⁸ Bkz. W. J. Mommsen, a.g.e, s. 186.

Weber'in optiğinde, modernite toplumun, dünyevileştirilmesi (sekularizasyonu) demektir. Yani dinsel inanç yerine akıl ve bilimin geçmesi. M. Weber için *akılcılaştırma, dünyanın dinsel büyüünün kaybolması demektir*. Bilim ve teknoloji gibi yeni dünyevi güçler, dünyanın dinsel büyüünün yitirilmesine neden olmuşlardır. Din, eski toplumu ayakta tutan değerler sistemi sunuyordu. Modern öncesi toplumlarda dinsel düşüncelerin kendi kendini yöneten bir mantığı vardı. Oysa modern dönem bu dinsel mantığı yıkmıştır. Eski toplumun yıkılıp gitmesiyle dinsel büyüünün yitip gitmesi bir değerler boşluğu yaratmıştır. Bu değerler boşluğunu doldurmaya çalışan şey akıl ve akla dayanan rasyonelleşmedir.

Aklı ön plana alan modernleşmenin sonuçlarından hareket eden Max Weber modernitenin iki olumsuz özelliğine dikkat çekmektedir: 1-) Anlam Kaybı. 2-) Özgürlük kaybı.²⁹

Anlam kaybı, dinsel dünyanın büyüünü yitirmesinden kaynaklanır. Din, manevi anlam sunmadaki tekeli konumunu kaybetmiştir. Eski toplumlarda din, bir değer sistemi sunarak, manevi açıdan birleştirici bir rol oynuyordu. Oysa modernite, dinin birleştirici konumuna son vermiştir. Maddileşmiş ve rasyonelleşmiş bir dünyada dinsel düşüncenin eski manevi birleştirici gücü yeniden inşa edilemez. Ama dinin birleştirici gücünün yerine geçecek manevi bir güç yoktur. Artık çağımızda modern hukuk, modern bireyler için bir anlam kaynağı olmaya çaba göstermiştir, ancak hukuk da bireyin manevi anlam boşluğunu doldurmaktan uzaktır. Ne bilim, ne modern felsefe, anlam sunarak, dinin bıraktığı boşluğu doldurabilirler. Çünkü bunlar genellikle, hem bireyseldirler, hem de halkın değil sadece entelektüellerin ilgilendiği alanlardır. Bu nedenle toplumun sınırlı bir kesimine hitap ederler. Sanat da manevi anlamsal boşluğu doldurmaya yetmez, çünkü kolektif değil bireyseldir. Bilim ve sanat, tüm topluma yayılacak duruma ve düzeye gelemeyiz. Max Weber'e göre kapitalizm, kendi dayanağı olan Protestan ahlakını aşındırmaktadır.

Özgürlük kaybı ise bürokratikleşmenin sonucudur. Weber, rasyonalite ve bürokrasi arasında ilişki kurmaktadır. Weber'in rasyonalite kavramının iki temel unsuru var: Düzenlilik (kural) ve randıman. Düzenlilik, 'benzer olguları tek yönetime tabii kılma' sayesinde mümkün olabilir. Bu aynı işlerin tekrarlanması ise bürokrasiyi gerektirir. Diğer yandan benzer işler için tek yöntemin uygulanması randıman sağlar. Belirli hedeflere ulaşmak için bu hedeflere uygun araçların seçilmesi gerekir. Weber'in bu düşüncesi şu sonuca götürür: *Bürokrasi*. Weber için kapitalist toplumun en önemli özelliklerinden biri bürokratik-teknolojik kuruluşların ortaya çıkmasıdır. Bu kuruluşların özü ise 'tahakküm' kurmaya dayanır. Modernite, dünyanın ve yaşam tarzının sürekli rasyonalize edilmesine götürür. Yaşamın rasyonelleştirilmesinin en önemli özelliği, ampirik bilgiyle desteklenmesi ve bu bilgilerin hesaplanabilir ve denetlenebilir olmasıdır. Ona göre kapitalizmin özelliği, ekonomik-toplumsal alanlardaki gelişmenin akılcılaştırılmasıdır (rasyonalizasyonudur). Hesaplanabilirlik akılcılaştırmanın özüdür. M. Weber, akılcılaştırma teorisiyle, 'kapitalizmin iktisadi etkinliğini', 'burjuva özel mülkiyetini' ve 'bürokratik otoriteyi' açıklamaya çalışmıştır

Ona göre rasyonaliteye olan eğilim, dinin irrasyonelleşmesine yol açıyor. Weber açısından modernite, din gibi unsurların rasyonalizasyon sürecine tabii kılınması, rasyonel olmayan her şeyin (din, sanat vb.) dışlanması götürmüştür. Rasyonelleşmenin sonucu bir bürokratikleşme oluşur. Bürokrasi ise tahakkümün en rasyonel biçimidir. Bürokratik ve totaliter yapılar, demokrasi ve özgürlük ortamını ortadan kaldırmaktadır. Bürokrasi, insan için 'demir kafes' oluşturur. İnsanın bu demir kafesten kurtuluşu yoktur. Bu kafesten kurtulmanın mümkün olmadığını düşündüğünden, gelecek konusunda kötümser bir anlayış geliştirmektedir.

²⁹ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 165-166.

Weber'e göre modern kapitalist toplum, 'akıl' kavramının özsel içeriğini bastırıp, biçimsel bir rasyonalite anlayışı doğurmuştur. Kapitalizm, sadece tahakküm ve bürokratizasyona hizmet edecek bir 'akıl' üretir.

M. Weber'in modernite görüşünün temeli şudur: Din irrasyonel, ekonomi rasyoneldir. Onun modernite görüşü akılcılaştırma teorisine dayanır. M. Weber'in modernite görüşünün kavranılması için onun akılcılaştırmadan ne anladığının anlaşılması gerekiyor. M. Weber, akılcılaştırma teorisiyle, özel mülkiyetin, kapitalizmin ve bürokratik cihazın gelişimini açıklamaya çalışmıştı. Ekonomi, özel mülkiyet ve bürokratik otorite, modern toplumların temel özellikleridir. Modern burjuva toplumlarındaki yaşamı belirleyen temel alanlardır. Weber'e göre modernleşmenin ekonomik-toplumsal rasyonalitesi kapitalist toplumun kültürel temellerini aşındırmaktadır.

M. Weber, ekonomik-toplumsal modernleşmenin yanında kültürel modernleşme konusunda da görüşler ileri sürmüştür. M. Weber'in 'kültürel modernleşme' anlayışına göre, dünyanın dinsel büyüünün kaybolmasından sonra, kültürel alan, üçe (bilim, ahlak-hukuk, sanat) bölünmüştür. Üç-alanlı kültür anlayışı esasen Immanuel Kant'a dayanmaktadır.

Bu üç alanın (bilimsel söylemler, ahlaki-hukuksal incelemeler, sanatsal eserlerin üretimi) birbirinden ayrılması her alanın kendi içinde özerk olması anlamına gelir. Üstelik bu üç alan uzmanların işi olarak giderek kurumlaşır. Bu üç alanın özerkleşmesinin ve bir avuç uzman entelektüel zümrenin elinde toplanması demek olan 'kültürel modernleşme' bir takım olumsuz gelişmeye de neden olur: Uzmanlar ve halk arasındaki bilgi mesafesinin büyümesi. Halkın, bu üç uzmanlık alanının dışında tutulması halkın kültürel yoksullaşması demektir. 'Kültürel modernleşme' bilgiyi uzmanlara vererek, halkı bu düşünsel alanların dışında tutmaktadır.

Bilim-ahlak-sanat üçlüsü, hem dinsel düşünceden, hem de toplumsal yaşamdan uzaklaşmıştır. Öyle ki bu üç alan ancak biçimsel olarak, yani aklın egemenliği aracılığıyla bir arada tutulabilir. Artık özerkleşen her alanın kendi iç tarihi de oluşur. Dinsel alandan uzaklaşma olumlu iken, toplumsal yaşamdan uzak olması 'elit' kültürünü doğurur. Max Weber, bu üç alanın birbirinden ayrılıp kendi başlarına özerkleşmesinin, Batı rasyonalizminin karakteristik özelliği olduğunu belirtir.

Kısacası, M. Weber, kapitalizmi rasyonalite ve bürokratikleşme ile özdeşleştirir. Bunun sonucu olarak mekanikleştirilmiş bir kapitalizm anlayışını savunur. Kapitalizmin özü, yalnızca akılcılaştırmaya indirgenmektedir. Akılcılaştırma (Rasyonellik) ve hesaplanabilirlik, kapitalizmin en temel özellikleri olarak ön plana çıkarılır. Bu anlayış M. Weber sosyolojisinin metodolojik tutumunu açığa çıkarmaktadır. Böylesi bir kapitalizm anlayışında, artı değer, sömürü gibi kavramlar yoktur. Kapitalizmin rasyonelliğe indirgenmesi, sınıf sömürsünü gizler. M. Weber'in bakış açısının sonucu olarak, sadece sömürü olgusu gizlenmez, aynı zamanda emekçi yığınların siyasal eylemlerinin dönüştürücü niteliği reddedilir. Dahası toplumsal ilerleme düşüncesi, bir toplumsal sistemden diğerine geçiş düşüncesi inkâr edilerek, kapitalizmin ebediliği ifade edilir. Geliştirdiği kavramlar kapitalizmin ufku aşmaz. Kapitalizmin aşılamayacağından hareket eder. 'Ümitsiz ve kötümser bir liberal' olan M. Weber, kapitalizmin alternatifsiz olduğunu düşünüyordu. Bürokratik tahakküm karşısında kaderci bir anlayışa sahipti. Kitlelere güveni yoktu.

1.4 Habermas'ın Modernite Anlayışı

Alman filozof Habermas'ın modernite anlayışı Max Weber' in düşüncesinden izler taşımaktadır. Habermas ve Max Weber modernitenin analizi konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Ama bu analizden farklı sonuçlar üretmektedirler. Örneğin Habermas, moderniteyi

bitmemiş bir proje olarak değerlendirip, modernleşmeyi canlandırmak isterken, Max Weber genelde kötümser bir bakış açısına sahiptir.

‘Modernite - Bitmemiş Bir Proje’³⁰ başlıklı yazısında Habermas, modernitenin ne olduğu ve moderniteye yöneltilen eleştirileri ele alıyor. Modern kelimesinin tarihçesini araştıran Habermas, modern kelimesinin İsa’dan sonra 5. yüzyılda ortaya çıktığını ve yeniyi eskiden ayırmak için kullanıldığını vurgulamaktadır. Bu kavramın değişik çağlarda değişik biçimlerde ama hep yeni olanı eskisinden ayırmak için kullanıldığını ifade eder. Habermas’a göre modernleşmeyi ilk olarak ele alan filozof Hegel’dir.

Habermas, moderniteyi Aydınlanma felsefesine dayanan bir toplum projesi olarak algılar. Modernite projesini 18. yüzyıla başlatan Habermas, moderniteyi reddetmez, ama ona eleştirel yaklaşır. Moderniteyi bir tasarım ve proje olarak algılayan Habermas, modernitenin kazanımlarına sahip çıkarak moderniteyi şöyle açıklar: “18. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilmiş modernite projesi, 1. nesnel bilimlerin, 2. evrensel ahlak ve hukukun ve 3. özerk bir sanatın gelişmesi demektir”. Ama bu proje bu kadar değildir. “Aynı zamanda bu alanlardaki bilgiyi, pratik için, yani yaşam koşullarının akılcı dönüşümü için de kullanan bir projedir.”³¹

Görüldüğü gibi, Habermas, kültürel modernitenin, kültürü üç alana (bilim, ahlak, sanat) parçaladığı saptamasından hareket etmektedir. Gerçekte ‘üç-alanlı’ kültür anlayışının kaynağı Kant’tır. Kant, kültürün üç alanı olduğuna dikkat çekmiş, ama kültür alanının üç alana bölünmesini parçalanma olarak algılamamıştı. Bu nedenle bu parçalanmış kültürü birleştirme ihtiyacı duymamıştı. Hegel, haklı olarak böyle bir birleşim ihtiyacını ihmal ettiği için Kant’ı eleştirir. Habermas, Hegel’in Kant’a yönelik eleştirisini haklı bulur.³²

Habermas, Aydınlanma filozoflarının abartılı beklentilere sahip olduklarını vurgular. Aydınlanma yazarlarından Fransız filozof Marquis de Condorcet’e göre “sanat ve bilim, doğa güçlerinin kontrol altına alınması yönünde değil, dünyanın ve insanın kendisinin daha iyi anlaşılmasına, ahlaki açıdan ilerleme, toplumsal kurumların adil olmasına hatta insanların mutluluğuna destek olur”.³³ Habermas, Aydınlanma filozoflarının bu aşırı iyimserliğinden bir şey kalmadığını, 20. yüzyılda yaşanan olayların iyimserliği yok ettiğini söyler.

Modernite ve postmodernite tartışmalarına katılan önemli bir isimdir Habermas. Postmodern düşünceleri ‘modernitenin kazanımlarına bir saldırı’ olarak değerlendiren Habermas, postmodern düşüncelere karşı durur. Moderniteye karşı dünya çapında üç tip muhafazakâr eğilimin ortaya çıktığını belirtir.³⁴

İlk eğilim Habermas’ın **genç tutucular** olarak adlandırdığı, Georges Bataille (1897-1962), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) gibi Fransız düşünürlerin yer aldığı Fransa kaynaklı tutumdur. Habermas’a göre 1970’li yıllarda yeniden canlandırılan Nietzsche’nin etkisinde kalan bu düşünürler, anti-modern görüşlerini modernitenin görüşlerinden yararlanarak temellendirmektedirler. Estetik modernitenin bakış açısından çıkamayan bu düşünürler, öznenin hiç bir toplumsal-siyasal fonksiyon üstlenmemesi gerektiğini savunurlar. Amaçsal görevlerden uzak tutulması sayesinde öznenin özgürleşeceği görüşünü ileri sürerler.

³⁰ Bu yazı 1980 Eylül ayında Adorno Ödülü’nün Habermas’a verilmesi nedeniyle yaptığı konuşmanın metnidir. Bkz. Jürgen Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, s. 32-54.

³¹ Jürgen Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, s. 41-42.

³² Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, s. 31.

³³ Jürgen Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, s. 42.

³⁴ Jürgen Habermas, a.g.e, s. 52-54.

İkinci eğilim geleneksel tutucuların ileri sürdükleri düşüncelerdir. Kültürel modernitenin doğurduğu, düşünsel-duygusal alanın parçalanmasını, yani bilim, ahlak ve sanatın birbirinden kopuşunu üzüntüyle izlemektedirler. Bunlar kültürel moderniteyi de reddeden ve modern öncesi duruma dönmeyi arzu eden ve nostalji içinde olan düşünürlerdir.

Yeni tutucular olarak adlandırılan *üçüncü eğilim* ise Amerikalı sosyolog Daniel Bell (1919-2011) gibi düşünürlerden oluşan grubun ileri sürdüğü düşüncelerdir. Bu eğilim, ekonomik ve toplumsal sistemdeki kötülüklerin ‘kültürel kriz’den kaynaklandığını iddia eder, kültürel krizi sorumlu tutar. Örneğin, neo-muhafazakâr D. Bell, ‘Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus (Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri)’ adlı eserinde 20. yüzyılda modern toplumla ve kültür arasında bir çelişki doğduğunu ileri sürüyor. Toplum ve kültür arasında bir kopuş yaşandığını belirtmektedir. Daniel Bell modernitenin ekonomik-toplumsal projesinin başarılı, ama kültürel (felsefi, ahlak, sanat) alanında başarısız olduğunu savunur. Ekonomik ve toplumsal alandaki moderniteyi kabul eder, ama kültürel alandaki moderniteyi reddeder. Modern çağda ekonomik-rasyonalite ile kültürel irrasyonelite arasında çelişki olduğu tezini öne sürer.

Bell açısından laiklik (seküleştirme), ekonomi için iyi, fakat kültür için kötü olmuştur. Bell, görüşlerini M. Weber’in, ‘kapitalizm, kendi dayanağı olan protestan ahlakını aşındırmaktadır’ tezine dayandırır. Bell, kapitalizmin ekonomik ve toplumsal gelişmesini onaylar, kültürel moderniteyi ise eleştirir. D. Bell’e göre Batı modern Batı toplumlarında yaşanan krizin nedeni, ekonomik ve toplumsal modernleşme değil, kültürel modernleşmedir. Kültürel alanda yaşanan yozlaşmadır. İçgüdü, dürtü ve istencin egemen olduğundan yakındır. ‘Bu fani dünyada gününü gün et, anın zevkini yaşa’ şeklinde düşüncenin ortaya çıkmasının nedeni yoz kültürdür.

D. Bell, ahlaki değerlerin yok olduğundan, bencilliğin yaygınlaştığından yakındır ve dinsel değerlere yeniden geri dönülmesi gerektiğinin propagandasını yaparak bu değerlerin yeniçağa yol göstermesi gerektiğini savunmaktadır.

Habermas, D. Bell’in kültürel modernleşme ile ekonomik ve toplumsal modernleşme arasındaki ilişkiyi görmezlikten geldiğini vurgularken haklıdır. Yeni muhafazakârları, kültürü, toplumsal ve ekonomik koşullardan soyutlayarak ele almakla ve dikkatleri ekonomik-toplumsal sorunlardan *kültürel sorunlara* kaydırmakla suçlamaktadır.

Yeni tutucuların görüşlerinde iki temel özellik göze çarpar: Birincisi, ekonomik-toplumsal modernite onaylanırken, kültürel modernite reddedilir; ikincisi, neden-sonuç ilişkisi tersine çevrilir. Kültür krizi, ekonomik-toplumsal modernitenin sonucu değil, tam tersine kültür krizinin toplumsal sorunlara yol açtığı iddia edilir. Yeni tutucular, ekonomik-toplumsal dinamiği desteklerken, eski kültürel geleneklerin korunmasından yana tavır takınırlar.

Neden-sonuç ilişkisinin tersine çevrilmesi konusunda Habermas şöyle yazar:

*“Yeni tutucular krizin nedenini ekonominin ve devletin işleyiş biçiminden değil, tersine kültür tarafından koşullanan meşruiyet sorunlarından, demokrasi ve kültür arasındaki ters ilişkiden kaynaklandığını ileri sürerler. Onlar sistemdeki kurumların özellikle de politik sistemin otorite kaybına uğramalarından rahatsızdırlar. Bu olgular genellikle yönetememezlik, güven kaybı, meşruiyet yitimi gibi deyimlerle ifade edilirler.”*³⁵

Yeni tutucular, ‘beklentilerin artması ve itaatsizlik kültürünün’ yaygınlaşmasından yakınıyorlar. İnsanlara ekonomik tavizler vererek sisteme sadık olmalarını sağlamanın tehlikeli

³⁵ Jürgen Habermas, a.g.e, s. 79.

olduğuna dikkat çekerler. Bireyin zevke ve sefaya yönelik bohem yaşamının, sistemdeki disiplinin altını oyduğu gerekçesiyle, itaat, görev, millet sevgisi gibi değerlerin propagandasını yaparlar. Dinsel inanç temelinde kültürel bir yenilenmenin gerekli olduğunu savunurlar. Onlara göre “sadece dinsel inancın yenilenmesi ve dünyevi kültürün aşılması laik toplumun ahlaki temellerini yeniden tesis edebilir.”³⁶

Amerikalı filozof Richard Rorty’e göre de modernitenin iki tür projesi olmuştur: Birincisi, politik bir proje, ikincisi felsefi bir proje. Ona göre modernitenin politik projesinin başarısızlığından bahsedilmez. Liberalizm, modernitenin politik başarısıdır. Oysa modernitenin felsefi projesi hakkında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Modernite felsefesinin, hakikat konusundaki görüşü, bilim, akıl ve ilerleme anlayışları iflas etmiştir. Ona göre bu kavramları artık bir kenara atmak gerekir.³⁷

Habermas, sadece Almanya dışındaki modernite karşıtı eğilimleri incelemeyi, Almanya’da da modernitenin kazanımlarına karşı saldırı yürütüldüğünü ortaya koyar. Almanya’da yeni tutucuların görüşlerinde üç eğilimi ele alır: 1. Entelektüellerin eleştirisi; 2. Kültürel modernliğin son bulduğu görüşü; 3. Krize girmiş kültürel modernleşme yerine geleneksel düzenin değerlerinin yerleştirilmesi.

Habermas’ın modernite anlayışı şöyle özetlenebilir: Habermas modernitenin kazanımlarına karşı çıkmaz. Ona göre ‘modernite yeni çağın bilincidir’. Ama bu çağın bilinci, bilim, ahlak ve sanat gibi çeşitli alanlara bölünmüştür. Bu çağın bilincinin, bir başka deyimle kültürünün bölünmesi, farklılaşması ve her alanın otonom olması en önemli sorundur. Dikkatini bu bölünmenin ortadan kaldırılması üzerine yoğunlaştırır.

1.5 Moderniteye yönelik Eleştiriler

19. yüzyıl düşünürleri modernlikte çifte bir eğilim görmeye yatkındılar. Modernliğin kazanımları ve kayıpları birlikte ele alınıyordu. Modernliğin ekonomik ve toplumsal özgürleştirici kazanımları övülürken, ahlaki değerlerin ve toplumu ayakta tutan manevi değerlerin aşılması eleştiriliyordu.

Moderniteye yöneltilen eleştirileri iki ana başlıkta toplamak mümkün: Modernitenin ‘içeriden’ ve ‘dışarıdan’ eleştirisi. ‘İçeriden eleştiri’ ile kastedilen, burjuva ufkunun sınırları içinde kalan, ‘dışarıdan eleştiri’ ise burjuva ufkunu aşan ve alternatif öneren eleştiridir.

Modernitenin eleştirisini ilk yapan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)’dur. Burjuva düşüncesinin sınırlarını aşamadığından içerden bir eleştiridir. Yine de Aydınlanmanın iyimser akılcılığından kurtulan ilk düşünürdür. Jakobenlerin ilham kaynağı olan ve dürüst devrimciler oldukları için saygı gösterdiğimiz, Marat’lar, Robespierre’ler Rousseau’nun eserleriyle beslenmişlerdir. O küçük burjuvaziye bir doktrin sağlamıştır. Bir salon devrimcisi ve ılımlı olan Voltaire’in tersine küçük burjuvazinin çelişkili konumunu yansıtıyordu.

Diğer Aydınlanma filozofları, ilerlemeyi düzgün ve kesiksiz bir yükseliş olarak algıyorlardı. Aydınlanma filozofları bilgi ve bilimin insanı ilerleteceğini, yoksulluğu ve cahilliği ortadan kaldıracağını düşünüyorlardı. Fikirlerin dünyayı yönettiğini, öyleyse bireyi cahillikten kurtararak eğitmek gerektiğini, bunu da aydınların yapacağını söyleyip yazıyorlardı. Yani yığınlar

³⁶ Jürgen Habermas, a.g.e, s. 84.

³⁷ Rolland Jesse, R.Rorty - Zusammenhang zwischen Aufklärung und Postmodernismus <http://www.cs.uni-magdeburg.de/~jesse/data/Rorty.html>

devrimin öznesi olarak değil, aydınlar tarafından eğitilmesi gereken cahiller sürüsü olarak algılanıyordu.

Rousseau, ilerlemenin çelişmeli ve karşıtlıklar içeren niteliğini *keşfeden ilk Aydınlanma filozofudur*. Bilimlerin ve sanatların ilerlemesinin töreleri bozduğunu savunur. Hukuksal yasaların artmasının geleneklerin bir gerilemesinin ürünü olduğunu belirtir. İlerlemenin, görünüşte bireyin yetkinleşmesi, ama gerçekte insan türünün düşkünleşmesine doğru atılmış adım olduğunu belirtir.³⁸ Bu düşüncesiyle, Aydınlanma filozoflarının iyimser düşüncelerine karşıt olan bir yolu tutmuştur.

Eski doğal (ilkel komünal) toplumu inceleyerek özgürlüğün ‘doğal bir hak’ olduğunu savunur: “Özgürlük, onların insan sıfatıyla doğadan aldıkları bir nimet olduğuna göre, ana ve babaları onları bu haktan yoksun bırakmaya hiç haklı değildir. Nasıl köleliği kurmak için, doğaya karşı zor kullanmak gerekmiş ise, bu hakkı sürelice yerleştirmek için de doğayı değiştirmek gerekmiştir”.³⁹

Uygarlığın nedenini şöyle açıklıyor: “İnsanı uygarlaştıran, insan türünü yitiren, şaire göre, altın ve gümüşdür, fakat filozofa göre demir ve buğdaydı. Amerika vahşileri bunların ikisini de bilmezlerdi, bu yüzden hep oldukları gibi kalmışlardır”.⁴⁰

Rousseau, Aydınlanma filozoflarının iyimserliğini neden paylaşmıyordu? Tüm Aydınlanma düşünürleri gibi Rousseau da toplumun dinsel düşünce yerine akıl temelinde örgütlemesini kabul eder, ama modernitenin akılcı bir toplum düzeni getireceği fikrini benimsemez. Eşitsizliği mahkûm etmeye başladıktan sonra, Aydınlanmanın çizgisel ilerleme iyimserliğinden uzaklaşır. Aydınlanmanın eleştirisini yaparken bile Aydınlanma düşüncesinin sınırlarını aşamaz. Rousseau özel mülkiyetin nasıl doğduğunu ortaya koydu. Eşitsizliğin temelinde özel mülkiyetin var olduğunu gördü. ‘Toplumsal adaleti’ savundu. Ancak özel mülkiyetin kaldırılması gerektiği düşüncesine ulaşamadı. Özel mülkiyetin devlet aracılığıyla sınırlandırılması gerektiğini savundu. Devleti, evrensel iyiliğin merkezi olarak tasarladı. Özel mülkiyetin sınırlanmış olduğu bir toplum tasarısı geliştirdi. Dolayısıyla burjuva düşünüş çerçevesini aşamadı. Eşitliği ortadan kaldırmak için ‘halk egemenliği’ ve devlet karşısında doğayı temsil eden ‘özgür yurttaş’ gereklidir, düşüncesini savundu: “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur”. İnsan özgürlüğüne çok önem veren Rousseau şunları yazmıştı: “Başkalarına emretmek peşinde olmayan insana boyun eğdirmek çok zordur; en doğru ve becerikli politika adamı bile özgür olmaktan başka bir şey istemeyen insanları kullandıramayacaktır.”⁴¹

Moderniteyi ‘içerden’ eleştiren diğer bir filozof Nietzsche’dir. Nietzsche, Rousseau’nun ‘toplumsal adalet’ düşüncesine karşı çıkmaktadır. Postmodern filozofların önemli bir kaynağı ve postmodern düşüncenin fikir babası olan Nietzsche, daha sonra ele alınacaktır. (Bkz. Bölüm 4).

Çoğu düşünür modernitenin çöktüğünü iddia ediyor. Modernite neden başarısız olmuştur? Ve hangi alanlarda başarısız olmuştur?

Moderniteye yönelik eleştiriler 4 noktada yoğunlaşmaktadır: ⁴²

³⁸ J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Nedenleri*, s. 146.

³⁹ J.J. Rousseau, a.g.e. s. 165.

⁴⁰ J.J. Rousseau, a.g.e. s. 147.

⁴¹ J.J. Rousseau, a.g.e. s. 170.

⁴² A. Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*. s. 12.

1. Aydınlanma filozofları, toplumsal gelişmeyi doğrusal bir ilerleme olarak algılıyorlardı. Oysa tarih, toplumsal gelişmenin sürekli ve doğrusal olmadığını ortaya koymuştur. Tarihsel gelişme süreci gerilemeleri ve yanlış yollara sapmaları ve zikzakları da içermektedir.
2. Determinizm anlayışının egemen olması: Bunun bir türü, ekonomik determinizm, diğeri kültürel determinizmdir (Webercilik).
3. Modernite görüşünün Batılılaşma ile özdeşleştirilmesi.
4. Demokrasinin, modernitenin doğal ve kaçınılmaz bir süreç olarak algılanması. Oysa modernleşmiş ülkelerde faşist diktatörlüklerin oluşması modernite ile demokrasi arasında doğrudan bir bağ olmadığını göstermektedir.

Moderniteyi eleştirenlerin çoğunluğu modernitenin kültürel boyutlarını ele almışlar, ekonomik-toplumsal eleştiriye ihmal etmişlerdir. Modernleşmenin yalnızca kültürel boyutlarını eleştirenler hakkında Habermas şunları yazıyor: “*Yeni Muhafazakârlık, şu veya bu şekilde ekonomik ve toplumsal alandaki kapitalist modernleşmeden kaynaklanan rahatsız edici sonuçları, kültürel alanlara kaydırmaktadır*”.⁴³

Yeni-muhafazakârlar, sorunların ve krizlerin nedenini, ekonomi ve devletin işleyişinde değil, kültürel alanda aramaktadırlar. Örneğin yeni muhafazakâr D. Bell, ‘*ekonomik konularda radikal olan burjuvazi, ahlaki konularda muhafazakârdır*’ diyerek ekonomik ve toplumsal gelişmenin sonuçlarını gizlemektedir. Ekonomik-toplumsal modernleşmenin yarattığı sorunlar, kültürel gerileme ile izah edilmektedir.

Burada moderniteye ‘içerden eleştiri’ yöneltenlerin iki düşüncesi göze çarpmaktadır: Birincisi, neden-sonuç ilişkisinin tersine çevrilmesi. Krizin nedeni ekonomik-toplumsal gelişmede değil, kültürel muhafazakârlıkta aranmaktadır; ikincisi, yürütme gücünün elini kolunu bağlayan yasama gücünün etkisinden kurtulması gerektiğini savunmaktadırlar.⁴⁴

Moderniteyi eleştirenlerin arasında **Frankfurt Okulu** düşünürlerine yer vermek gerekir. Bu düşünürler de şöyle bir karamsar tablo çizmişlerdir: Alman faşizmi işçi sınıfı hareketini dağıtmıştır. Sovyetler Birliği’nde sosyalizm bürokratik yozlaşmaya uğramıştır. Kapitalist sistem, ‘kitle kültürü’ aracılığıyla insanları ‘köleleştirmeyi’ başarmıştır. Tüm bu saptamalar Frankfurt Okulu düşünürlerini Aydınlanmanın iyimser ‘ilerleme’ anlayışından uzaklaştırmaktadır. Çünkü eleştirel bir anlayış getiriyorlardı. Ancak bu eleştirel teoriyi savunanlar, özellikle de Max Horkheimer (1895-1973), toplumsal ve kültürel eleştiriye birbirine karıştırmıştır. Bu karıştırmanın bedeli yüksektir. Siyasal-toplumsal çözüm yerine, estetik çözüm önerilmiştir. Horkheimer’da toplumsal eleştiri yoktur. Kültürel eleştiri egemendir onun yazılarına. Kitle kültürü aracılığıyla, toplumun denetim altına alındığı ileri sürülür. Karamsarlığın olduğu yerde, düşünce eylemden kopar.

Frankfurt düşünürlerinin ortak bir çıkış noktası var. Onlar, teknolojinin ve devletin, her şeye kadir olduğu gerçeğinden hareket ederler. Bu durumda her şeyi denetleyen bir iktidar anlayışı ortaya çıkıyor. Sonuçta her şeye kadir otorite anlayışına dayanan bir ‘toplum imgesi’ yaratılır. Böylesi bir anlayış elbette, toplumsal pratikleri veya siyasal çözüm yolları araştırmaya yönelmez.

⁴³ Jürgen Habermas, *Die Moderne- ein unvollendetes Projekt*, s. 39.

⁴⁴ Bkz. Jürgen Habermas, a.g.e. s.80.

Yapabileceği, marjinal güçlerin estetik anlayışına seslenmektir. Teknoloji ve devletin ‘kadir-i mutlak’ olduğu anlayışı onların karamsarlığını beslemiştir.

Teknoloji ve kitle kültürünün egemenliğinden hareket eden Theodor W. Adorno (1903-1969) ve Horkheimer, akıllı, tek boyutlu olarak ‘araçsal akla’ indirgediler. İnsanlığı özgürleştirmek isteyen Aydınlanma projesinin bir baskı sistemine dönüştüğünü savundular. ‘Araçsal aklın’⁴⁵ birey ve kültür üzerinde baskı uyguladığı tezini ortaya attılar. Habermas, haklı bir şekilde, akıllı tek boyutlu gören ve akıllı yalnızca ‘araçsal akıl’a indirgeyen Horkheimer ve Adorno’yu kendilerini karamsarlığa hapsedmekle suçlarken haklıdır. Adorno ve Horkheimer, ‘umutsuz radikal’ konumuna düştüler. Umutsuzluğunu şöyle dile getirir Horkheimer: “Muhalefet *de, ne kadar çabalarsa çabalasın, karşı koymayı umduğu gelişmenin bir parçası haline gelmektedir*”.⁴⁶

Marksistler dışındaki modernite eleştirmenleri, modernitenin yalnızca kültürel boyutuyla ilgilenmektedirler. Moderniteye eleştiri yönetenlerin çoğu, kapitalist sistemin alternatifsiz olduğu düşüncesinden hareket etmişlerdir. Kapitalizmi, aşılması gereken bir toplumsal sistem olarak görmemişlerdir. Bu nedenle eleştirilerini kültürel alanla sınırlandırmaları doğaldır. Horkheimer ve Adorno gibi düşünürler ise Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine dönüştüğünü ileri sürdüler.

20. yüzyılın son yarısında moderniteye yöneltile eleştirilerde göze çarpan şey, ‘akıl’a yönelik saldırının artması ve gerçeği aramaya yönelik amacın eleştirilmesidir. Örneğin modern felsefe ve bilim, hakikatin ve gerçeğin araştırılmasını amaç edinmişti. Ama bu amaç postmodern düşünürler tarafından sorgulanmaya başlar: “*Modern felsefenin ve bilimin amacı, hakikatin keşfidir. Gerçekte, Paul de Man’ın kaydettiği gibi, Batı entelektüel geleneğinde, ‘Tek Tanrı, Tek İyi, Tek Hakikat’ merkezi bir yer işgal eder. Bununla birlikte, hakikatin temelini tespiti problem teşkil etmiştir*”.⁴⁷

Postmodernist düşünürlere göre, felsefe ve bilim ‘tek doğru’ anlayışından hareket eder. ‘Tek doğru’ anlayışı şöyle eleştirilir: “*Bu kabul edile dış gerçekliğin tek doğru temsil biçimi olacağı inancına dayanmaktadır. Bu kabuller yapılırca her soruya tek bir doğru yanıt bulunacağı da kabul edilmiş olmaktadır*”.⁴⁸

Modernliğin Eleştirisi adlı kitabında Alain Touraine, modernliğin, aklın egemenliği ve zaferi anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bilim ve bilimin uygulamalarını harekete geçiren akıldır. Ve şöyle yazmaktadır: “*İnsanlık aklın, aklın yasalarına uygun hareket etmekle hem bolluğa, hem özgürlüğe, hem de mutluluğa doğru ilerler. İşte modernliğin eleştirisinin tartıştığı ya da reddettiği bu temel iddiadır*”.⁴⁹

M. Foucault ise insanı ve akıllı merkeze koyan moderniteye sert eleştiriler yöneltti. Moderniteyi, sadece tahakküm tekniklerinin ilerlemesi, gelişmesi olarak değerlendirdi. Moderniteye yalnızca iktidar ve baskının artması açısından baktığından, hapishane ve tımarhaneleri modernitenin en önemli özelliği olarak algıladı. M. Foucault, moderniteye tek yanlı yaklaştı. Modernitede yalnızca yeni tahakküm biçimlerinin yayılmasını ve inceltilmesini gördü.

⁴⁵ Araçsal akıl: Bu kavram, aklın ve düşüncenin kapitalizmin ihtiyaçlarına ve çıkarlarına boyun eğmesini anlatır. Bu kavramı geliştiren Frankfurt Okulu’na göre akıl kapitalizm tarafından evcilleştirilmekte ve kapitalizmin sorunlarına cevap aramaya çalışmaktadır.

⁴⁶ Max Horkheimer, *Aklın Tutulması*, s. 14.

⁴⁷ John. W Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. s. 11.

⁴⁸ İlhan Tekeli, *Modernite Aşılırken Siyaset.*, s. 25.

⁴⁹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s.13.

Moderniteyi eleştiren ve tarihsel materyalizmin karşıtı olan Touraine, kapitalist modern toplumu aşacak bir toplumsal dönüşüme ve devrime karşıdır. Entelektüelleri, devrime karşı çıkmaya çağırır: “*Günümüzde entelektüelin birinci görevi, büyük tarihsel bireşimin (sentezin) tehlikeli bir düş, devrimin de her zaman demokrasinin karşıtı olduğunu ilan etmektir. Modernlik, Bir’in, Tek’in utkusu değil, tersine ortadan kalkması ve yerini akılcılaştırmayla bireysel ve kolektif özgürlük arasındaki zorlu ama gerekli ilişkilerin denetlenmesine bırakmasıdır*”.⁵⁰

Moderniteyi içerden eleştiren düşünürler, kapitalizme eleştiri yönelterek, kapitalizmin olumsuz yanlarına dikkat çekmişlerdir. Ama diğer yandan da kapitalizmin kaçınılmaz ve alternatifsiz olduğunu iddia ederler. Moderniteyi dışardan eleştiren Marx ise moderniteyi, hem ekonomik-toplumsal açıdan, hem de kültürel sonuçları açısından eleştirmekle yetinmemiş, kapitalist sistemi aşacak bir alternatifi *genel* hatlarıyla ortaya koymuştur. Kapitalizmin ekonomik-toplumsal yapısının analizini yapmıştır. Ne var ki, Marx ve Lenin sonrası Marksistler yaşamın çeşitli alanlarındaki araştırmayı ihmal etmişlerdir. Bu boşluktan yararlananlar burjuva sosyal bilimcileri olmuştur.

⁵⁰ Alain Touraine, a.g.e s.104.

“Tarihin arkasına gizleniliyor, asıl hedef Marksizmdir. Çünkü söz konusu olan şey, yeni bir ideoloji yaratarak, Marx’a karşı burjuvazinin son bir barikat oluşturmastır.”

Jean-Paul **Sartre**

2. YAPISALCILIK VE POSTYAPISALCILIK

2.1 Yapısalcılığın Gelişimi

Yapısalcılık, ölmekte olan varoluşçuluğun yerini alan bir fikir modası olarak 1950’li yıllarda Fransa’da doğdu. Önce bir moda olarak Fransa’da devrim umutlarını yitiren Fransız entelektüelleri arasında gelişti. Sonra bir yöntem olarak, özellikle Dil Bilim ve Etnoloji alanlarında kullanıldı. Yapısalcılığın bir ideoloji olduğuna ilk dikkatleri çeken **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) ve **Henri Lefebvre** (1901-1991) oldu. Bu iki düşünür yapısalcılığa karşı felsefi bir savaş yürüttüler.

Claude Levi Strauss, yapısalcı yöntemi antropolojiye (insan bilimine) uygulamaya çalışan ilk düşünürdü. Jacques Lacan, yöntemi psikanalize uygulayarak Freud’un kuramını yeniden yorumladı. Michel Foucault, bilgi ve kültür sorununa yapısalcı yöntemle yaklaştı. Jacques Derrida, onu felsefe tarihine uyguladı. Lacan, Derrida ve Foucault’nun yapısalcılığı daha sonra postyapısalcılık (yapısalcılık-ötesi) adını alacaktır.

Her düşünce akımının bir öncesi ve tarihi vardır. Bir düşünce akımının kökleri incelenerek o akım daha iyi kavranabilir. Yapısalcı dil bilimi ve yapısalcı yöntem ve yapısalcı ideolojiyi ele almadan önce şu üç sorunun açıklanması yapısalcılığı daha iyi anlamamıza yardım eder.

1. Yapısalcılığı doğuran *koşullar* nelerdir?
2. Yapısalcılık *neden Fransa’da* doğdu?
3. *Neden* başka bir fikir akımı değil de, *yapısalcılık* düşüncesi ortaya çıktı?

2.1.1. Yapısalcılığı doğuran *koşullar* nelerdir?

Yapısalcılık nasıl doğdu? Bu konuda çeşitli görüşler var. Bu görüşlerden ikisini ele alacağız. Örneğin Doğan Özlem, yapısalcılığın ortaya çıkışını şöyle değerlendiriyor: “*Yapısalcılık (strüktüralizm), Yeni Kantçılar’da ve Dilthey’de gördüğümüz şekliyle tin bilimlerinin ya da kültür bilimlerinin yöntemleri üzerindeki tartışmalara tepki olarak, tarihsel olaylardaki yasallık-rastlantısallık tartışmasını bir yana bırakıp, bir dilin, bir toplumsal yaşayış tarzının, bir çağın göreceli olarak sabit kalmış yapısını rasyonel olarak kavrama yönteminden hareket eden bir akımdır. Bu akım, kaynağını dilbilim (lengüistik) ve etnolojide bulur. Bu akıma göre sosyal bilimlerin yöntemi, dilbilimin eşzamanlılık (senkroni)’den hareket ederek dillerin yapısını araştıran yöntemini örnek almalıdır. Buna göre, her tarihsel dönem, çağ ya da halk, kendi eş zamanlı yaşamı içinde yapısal özellikleriyle kavranmalıdır. Öyle ki yapısalcılık, yöntem sayesinde tarih kavramının sağlam revizyona tabi tutulacağına inanır.*”⁵¹

Doğan Özlem, yapısalcılığın, ‘*tin bilimlerinin ya da kültür bilimlerinin yöntemleri üzerindeki tartışmalara tepki*’ olarak doğduğunu ileri sürüyor. Bu bakış açısı ‘tepi’nin *toplumsal kaynağını* ele almıyor. Yapısalcılığın kaynağının bu şekilde açıklanması, düşünce tarihini akademik açıdan ele alan yazarlarda rastladığımız *tipik* bir tutumdur. Oysa hiç bir düşünce veya

⁵¹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 191.

tepki boşlukta ve ‘düşünürlerin beyninde’ kendiliğinden doğmaz. Bir düşünceyi ortaya çıkaran koşullar vardır. Yapısalcılığı ortaya çıkaran toplumsal-siyasal-ideolojik koşulları anlamak çok önemlidir.

Yapısalcılığın doğuşunun nedeni konusunda ikinci görüş Fransız Marksist filozof H. Lefebvre tarafından ileri sürülmüştür.

Lefebvre yapısalcılığı doğuran toplumsal koşulları inceler: Bir kere 20. yüzyılda ve özellikle II. Emperyalist Paylaşım Savaşı’ndan sonra yeni olgular gündeme gelmiştir. Bunlar kabaca üç başlık altında toplanabilir: 1. *Dünya çapında faaliyet yürüten büyük tekelci firmaların, tekelci finans kuruluşlarının ve teknik yapı ve organizasyonlarının ortaya çıkması.* 2. Bilim ve teknoloji hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Matematikten fiziğe, biyolojiden dil bilimine kadar tüm bilimler hızlı bir değişimin etkisi altındadır. En önemli gelişme ise bilim ve teknolojik alandaki keşiflerin *üretim alanında uygulanması*, kitlesel üretimin yaygınlaşması (dayanıklı eşyalar, buzdolabı, TV. vs.) ve fordizmin gündeme gelmesidir. 3. II. Emperyalist Paylaşım Savaşı’ndan sonra dünya çapında ekonomik, politik ve sınıfsal güçler arasında üçlü bir *denge* oluşmuştur: Birinci denge, sosyalist kamp ve kapitalist kamp arasındaki bir dengedir. İfadesini ‘Barış içinde bir arada yaşama’ şeklinde bulan belirli bir statüko ve denge yaratılmıştır; ikinci denge, sanayi ülkeleri ile geri bırakılmış ülkeler arasında oluşmuştur; Üçüncü denge ise gelişmiş kapitalist-emperyalist ülkelerde burjuva sınıfı ile işçi sınıfı arasında belirli bir statükodan kaynaklanmıştır.

II. Emperyalist Paylaşım Savaşı’ndan sonraki, durağanlık, statüko ve tarihsel tutuculuk, çağdaş düşünürlerin önemli bir kesimini etkilemiştir. Bu koşullar, çağdaş zihinleri yapısalcılığın önemli kavramları doğrultusunda şekillendirmiştir. Denge durumu, yapı kavramının oluşmasının maddi zeminini hazırlamıştır.

I. ve II. Emperyalist paylaşımları sonucundaki sosyalist devrimler, kapitalizme darbe vurmuş, kapitalizmin pazarlarını sınırlandırmıştır. Böylesi koşullarda kapitalizm mevcut statükonun korunması için çaba gösterir. Sistemin devam etmesini, yapı, istikrar, denge gibi kavramlarla dile getirir. Yapısalcılığın ortaya çıkışı konusunda H. Lefebvre şunları yazıyor:

*“Yapısalcılık, dünya çapında ekonomik, politik güçler, sınıfsal güçler, arasında, sanayi ülkeleriyle azgelişmiş ülkeler arasındaki dengenin ideolojisidir. O statükonun ideolojisidir. Belki bazıları şunu söyler: Yapısalcılık, barış içinde bir arada yaşamanın ve barış koşullarındaki dengenin ideolojisidir. (...) Bu ideoloji esaslı değişimlerden korkan ve şu andaki statükoyu korumak isteyenlerin ideolojisidir. Düzeni ayakta tutmak için modern toplumun yapısıyla meşgul oluyorlar. Çünkü işlerine geliyor.”*⁵²

Statükonun korunmak istenmesi, hareketi ve değişimi görmezden gelerek mekanizmi ön plana çıkarır. Yeniyi, devrimci olanı dışlayan düşünce modelleri geliştirilir. Böylesi modellerde tesadüfi olana, öngörülme-yene ve sürprizlere yer olmamalıdır. Bireyler, sorunsuz işleyen bürokratik, teknokratik ve kamusal organizasyonların basit bir dişlisi haline getirilmeye çalışılır.

Yapısalcılığı doğuran koşulları kısaca açıkladık. Şimdi soru şudur: Yapısalcılık *neden Fransa’da doğdu?*

⁵² Bkz. Lefebvre, G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s. 90.

2.1.2. Yapısalcılık neden Fransa'da doğdu?

Fransız aydınları dışarıdan gelen fikirsel moda akımlarına karşı yakınlık duyarlar. Varoluşçuluk gibi yapısalcılık felsefesi de Fransa'ya dışarıdan geldi. Bunun önemli nedenlerinden biri Fransa'da teori ve felsefe düşünce geleneğinin köklü olmamasıdır. Marx, Almanların, teorik-felsefi, İngilizlerin ekonomi-politik, Fransızların ise politik eylemci yeteneklerine sahip olduklarını vurgulamıştı.

Yapısalcılık düşüncesi Fransa'ya dışarıdan gelmesine rağmen, bu düşünce ilkin Fransa'da etkinlik kazandı. Yapısalcılığın, Paris kökenli olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Ama etkisi Fransa ile sınırlı kalmamıştır. Avrupa'nın diğer ülkelerine ve ABD'ye yayılarak uluslararası bir akım haline geldi.

Yapısalcılık neden Paris kökenlidir?

Yapısalcılık, Fransa'da aydınların umutsuzluğunun sonucu olarak ortaya çıktı. Peki, ama umutsuzluğun kaynağı neydi? Bunun dört nedeninden söz edilebilir:

Birincisi, aydınlar arasında yaygın olan Marksizm ve varoluşçuluk felsefesinin etkisini yitirmesi.

İkincisi, Fransa aydınlarının özel konumu.

1789 Fransız Devrimi'ni tarihteki bütün siyasal devrimlerden ayırt eden temel özelliği, tek bir ulusun değil, bütün insanlığın kurtuluşunu amaç edinmesiydi. 1789 Fransız Devrimi, Fransız aydınlarında şu düşünceyi doğurmuştur: Fransa, Avrupa'da devrimin taşıyıcısı olacaktır. Çünkü Fransız emekçileri, tarihsel eylemleri yürütme konusunda, tüm diğer Avrupa ülkelerinden daha cesurca ileri atılmışlardır. Paris Komünü deneyi yaşanmıştır.

Fransız aydınları kendilerine ve Fransız işçi sınıfına çok önemli bir rol biçtiler. II. Emperyalist Paylaşım Savaşı'nda Alman faşizminin yenilmesi sonucu güçlenen Komünist Partisi için tarihi fırsat doğmuştu. 1944 yılında devrim anı gelmişti. Burjuvazinin kalelerini tekrar ele geçirmek, kilisenin gücünü kırmak, temsili demokrasinin yerine sosyal-ekonomik farklılıkları ortadan kaldıracak bir düzeni kurmak. Yani kısaca 'İkinci Büyük bir Devrimin başlama saati yaklaşmış görünüyordu'⁵³ Ne var ki aydınların bu rüyası gerçekleşmez. Hayal kırıklığı yaşarlar.

Üçüncüsü, Sovyetler Birliği'ndeki sosyalizmin bürokratlaşması ve Marksizm'in dogmatik hale getirilmesi ve kişi putlaştırılmasının yarattığı olumsuz etkenler.

Dördüncüsü, II. Emperyalist Paylaşım Savaşı'ndan sonra kapitalizmin kendini yeniden örgütlemesinin yarattığı sonuçlar.

II. Emperyalist Paylaşım Savaşı'ndan sonra kapitalizm kendini yeniler, belirli bir refah sağlar. Televizyon, buzdolabı ve araba gibi tüketim maddelerinin yaygın kullanımı işçiler arasında devrimci bir propaganda ve ajitasyon çalışmasının temellerini aşındırır. Bu durum Fransız aydınlarının düşüncelerini etkiler. Kimi aydınlara göre devrimler çağı geçmiştir. Devrimler çağının geçtiğini düşünen Fransız aydınları, kapitalizmin kendini yenilediğini, işçi sınıfının, buzdolabı, araba ve televizyon vb. gibi tüketim eşyalarına sahip olmasının, sosyal devrimleri gereksiz hale getirdiğini ileri sürerler. Bu gelişmelerin, sosyal devrim propagandası yapanların ayağının altındaki toprağı kaydırdığını savunurlar.

⁵³ Jean Amery, *Französische Sozialphilosophie im Zeichen der linken Frustration*, (Aktaran Günter Schiwy, Der Französische Strukturalismus, s. 26).

İşte böylesi koşullarda Fransız aydınları umutsuzluğa kapılırlar. Herhangi bir ideoloji veya işçi sınıfının kurtuluşu için mücadelenin artık anlamsız ve gereksiz olduğu düşüncesine ulaşırlar. Üstelik 1968 Paris işçi ve öğrenci hareketinin başarısızlığı bardağı taşıran son damla olur. Fransız aydınlarının çoğunluğu Marksizm'den uzaklaşırlar. İşte tam bu sırada, yapısalcılık, entelektüel boşluğa düşen Fransız aydınları için tam bir can simidi olur.

2.1.3. Neden başka bir fikir akımı değil de yapısalcılık düşüncesi ortaya çıktı?

Fransız aydınları arasında iki düşünce egemendi: Marksizm ve Varoluşçuluk. Ne var ki, bir dönem sonra Fransız aydınları her iki düşünceden de uzaklaştılar. İkinci dünya savaşı sonrası, kapitalizm 'teknik devrim'i gerçekleştirirken, buna karşın Sovyetler Birliği'ndeki sosyalizmin bürokratik yozlaşmaya uğraması, Stalin'in kişi olarak putlaştırılması, aydınları olumsuz etkilemiştir. Kapitalizmin kendiliğinden çökeceği şeklindeki yaygın anlayışın doğru olmadığı ortaya çıkar. Kapitalizmin kendini yenilemesi, Marksist aydınlar da sosyalizme olan inancı zayıflatır. Fransız aydınları hem Sovyetler'den, hem de işçi sınıfından umutlarını keserler.

Öte yandan Marksistler, genel olarak, 'toplumsal yasalar', 'sınıf', 'işçi hareketi' gibi konulara ağırlık verdiklerinden, bireysel insan konusunda araştırma ve incelemeleri pek önemsememişlerdi. Bu konular geri plana itilmişlerdi. 'İnsan doğası', 'insanın varoluşunun anlamı', 'bireysel özgürlük' ve 'hümanizm' vb. gibi konularda Marksist araştırmalar yapılamadığı ve cevaplar verilemediği için ideolojik boşluklar oluşmuştur. Bu ideolojik boşluktan, önce varoluşçuluk yararlandı. Kısacası, başka toplumsal koşulların yanında Marksistlerin ihmalkârlıkları başka felsefelerin doğumuna zemin hazırladı.

Varoluşçuluk, büyük dönüşümler (tekeller ve büyük organizasyonlar vb.) dünyasında 'bireysel insan'ın gerçek sorunlarını gündemine aldı. 'İnsanın varoluş' sorununu, bireysel yaşamın anlamını araştıran varoluşçuluk, bir dönem güçlü bir konuma geldi. Varoluşçuluğun doğmasına neden olan da Marksistlerin dolduramadığı ideolojik boşluktu.

Ama varoluşçuluk da bir dönem sonra etkisini yitirerek belirli bir boşluk yarattı.⁵⁴ Çünkü Fransız aydınları, sosyal devrim ve insanın kurtuluşu projelerine kuşkuyla bakmaya başlardır. Sartre'ın çevresi bu durumdan etkilenir. Sartre'ın varoluşçuluk felsefesi derin bir krize sürüklenir. Bu durum başka bir felsefi düşüncenin ortaya çıkması için bazı koşulları yaratır. 1952 yılında Sartre'ın yakın arkadaşı Albert Camus arasında kopuş yaşanır. Bu karamsarlık, Camus'yu Absürt felsefesine götürmüştür. Sartre'dan kopan diğer düşünür Maurice Merleau-Ponty'dir. İnsana ve özneye olan inanç kaybolmaya başlar.

İşte böylesi bir ortamda, hümanizmi eleştiren, özneyi sığır indirgeyen ve özneyi yok sayan yapısalcılık düşüncesi aydınların yardımına koşar. Fransız aydınları arasında yapısalcı olma modası başlar. Toplumsal yükümlülük içermeyen ve politik eylemi de gerektirmeyen bir düşünce sistemi olarak yapısalcılık kısa sürede yayılır. Öyle ki, kendini yapısalcı olarak tanımlamak kaçınılmaz bir entelektüel görev haline gelir. Yapısalcı olmayanlar, 'geri kalmış', 'demode olmuş' olarak damgalanırlar.

Bir dönem Varoluşçu veya Marksist aydınlar, Varoluşçuluk ve Marksizm'den uzaklaşıp, yapısalcılığa yönelirler. İdeolojik boşluğa düşerler. Yapısalcılık, aydınlar için sığınacak liman

⁵⁴ Burada Marksizm ve Varoluşçuluk konusunu ve bu iki teörinin karşıtlıklarını ele almayacağız. Bu konuda iki kitabı önermekle yetineceğim. Adam Schaff'ın *Marx oder Sartre* adlı kitabı ve Sartre'ın *Marxismus und Existentialismus* kitabı

haline gelir. Çünkü yapısalcılık, ideolojiden arınmış, saf bilimsel yöntem olduğu iddiasıyla ortaya çıkar. Artık toplumsal devrim umutlarını yitirmiş aydınlara devrimci görevler yüklemeyen bir entelektüel uğraşı bulunmuştur. Entelektüeller için devrimci amaçlardan uzak yeni inceleme alanları açılır. İdeolojik tortularından ‘arınmış’ bir düşünce olarak algılanıp, benimsenir. Yeni-Kantçılığı savunan Raymon Aron’un sözleriyle yapısalcılık, ‘Entelektüellerin Ayfonu’ olur. Moda düşüncelere eğilimli olan Fransız aydınları yapısalcılığa sarılırlar.

Öte yandan insan bilimleri alanında ideolojik etkilerden uzak saf bilimsel yöntem özlemi yaygındır. Böylesi bir yöntemle duyulan özlem ve ihtiyaç da yapısalcı düşünceyi doğuran önemli nedenlerden biridir. Yapısalcılık bir araştırma yöntemi olarak kabul görmeye başlar. Yapısalcı yöntemin kabul görmesine en çok katkı dil bilimden gelir. Yöntem olarak yapısalcılığı ele almadan önce, yapısalcı dil bilimini ele almak gerekir. Çünkü yapısalcı yöntemin kaynağı yapısalcı dil bilimidir.

2.2 YAPISALCILIK, DİL BİLİMİ ve YÖNTEM

2.2.1 Yapısalcı Dil Bilimi

Yapısalcılık, ‘yapı’ kavramına dayanıyor. Fransız yapısalcılığının dayandığı ‘yapı’ kavramını ilk araştıran **Paul Ricoeur**’dur.⁵⁵ Ricoeur, Fransız yapısalcılığının görüşlerinin Cenevre Dilbilim Okulu’nu kuran **Ferdinand de Saussure** (1857-1913)’ün dilbilimi teorisine dayandığını saptamaktadır. Ama Saussure’ün ”Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften”⁵⁶ (*Genel Dil Biliminin Temel Sorunları*) adıyla yayınlanan kitabında *yapı* kavramını hiç kullanmadığını, *dil sistemi* kavramını kullandığını belirtiyor. Ricoeur’ün araştırmasına göre yapı kavramı ilk kez 1938’de La Hey’de düzenlenen 1. Uluslararası Dilbilim Kongresi’nde kullanılmıştır. O kongrede *dil sistemlerinin yapısı* sözcüğü geçer.⁵⁷

1930’lu yıllarda yapı kavramı anlamsal bir dönüşüm geçiriyor. Organik ve biyolojik yapı kavramı anlayışından, matematiksel yapı kavramı anlayışına dönülüyor. Esasen ‘yapı’ kavramını dil bilimine yerleştiren Prag Dilbilimi Okuludur. Prag Okulu kurucularından **Nikolai S. Trubetzkoy ve Roman Jakobson**, yapısalcılığın gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Marksizmden uzaklaşarak yapısalcılığı benimseyen Fransız yazar Roland Barthes, yapı kavramını şöyle tarif etmektedir: “*Yapı gerçekte sadece nesnenin benzeri (yansıması, gölgesi)*” dir.⁵⁸

Yapısalcılığın temelleri Saussure tarafından atılmıştır. Bu nedenle yapısalcılığı anlamak için, Saussure’ün dilbilimi kuramından başlamak gerekir. Onun *Genel Dilbilimin Temel Sorunları* adlı eseri, yeni dilbiliminin temelleri olarak kabul edilmektedir.

Saussure, kitabının birinci bölümünde dil biliminin tarihini ele almaktadır. Ona göre dil bilimin oluşumundan önce birbirini izleyen üç aşama yaşanmıştır. *Birinci aşamada* dilin **Gramatik** kuralları incelenir. Antik Yunan ile başlayan aşama Mantık’a dayanır. Bu aşamada dil

⁵⁵ Günter Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s. 16.

⁵⁶ Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (*Genel Dil Biliminin Temel Sorunları*) Saussure’ün ölümünden 3 yıl sonra öğrencileri tarafından ve öğrencilerin notlarından yararlanılarak yayınlanmıştır.

⁵⁷ Burada sistem ve yapı arasındaki ilişkinin açıklanması yararlı olur. Sistem, *öğelerden* oluşan bir bütünlüğün adıdır. Yapı ise bu öğeler arasındaki *bağıntıların* bütünlüğüdür. Sistem ve yapı kopmaz şekilde birbirlerine bağlıdır. Sistem oluşturmeyen bütünlüğün yapısı yoktur. Terside doğrudur. Yapılar olmaksızın sistem oluşmaz

⁵⁸ G. Schiwy, age. s. 15.

konusundaki araştırma bilimsel temellerden yoksundur. Henüz dilin kendisiyle ilgilenilmez; *İkinci aşamada* temelleri 1777 yılında Friedrich August Wolf tarafından atılan **Filoloji** gelir. Dilin kendisi bu aşamada da henüz araştırmanın nesnesi haline gelmemiştir. Filoloji, farklı zamanlarda yazılan metinlerin yorumlanması ve karşılaştırılmasıyla ilgilenir. Ayrıca edebiyat tarihi ve dilsel gelenekleri araştırır; *Üçüncü aşama*, dillerin birbirleriyle karşılaştırılmasıyla ilgilenir. Bu aşamada **‘karşılaştırılmalı Gramatik’** ağır basmaktadır.

Saussure bu araştırmaların dilbiliminin yolunu hazırladığını belirtmektedir. Bunların eksikliklerine dikkat çekerek yeni bir dil bilimi kurmaya çalışır.

Saussure’ü yeni bir dil bilimi kurma düşüncesine götüren nedir? Ünlü kitabının ikinci bölümünde ‘Der Gegenstand der Sprachwissenschaft’(Dil Biliminin Nesnesi) ile ilgilenmektedir. Bu bölümün ilk sorusu şöyle: “Dil Biliminin nesnesi nedir?” Bunun çok zor bir soru olduğunu belirtir ve şu saptamayı yapar: “*Diğer bilimler inceledikleri nesneleri önceden hazır bulurlar. Hazır bulduğu bu nesneyi çeşitli bakış açılarıyla incelerler.*”⁵⁹

Bu görüşten hareket eden Saussure, geleneksel dil bilimlerinin eksikliğine ve yetersizliğine işaret etmektedir. Çünkü ona göre geleneksel dil bilimlerinin nesnesi yoktur. Saussure’e göre geleneksel dilbilimciler, dilin *tarihini* incelemekle ve çeşitli dillerin birbiriyle karşılaştırmasını yapmakla yetinmişler. Geleneksel dil bilimi, dilin *yapısını* ve *sistemini* incelememiştir. Gerçi geleneksel dilbilimi yapıların varlığını reddetmez, ama dil sisteminin kendisiyle değil, bu sistemin tekil öğeleriyle ilgilenmişlerdir. Ona göre, bir dilin sistemini ve kurallarını anlamak için bir dilin nasıl geliştiğini bilmeye gerek yok. Dilin nasıl geliştiği bizi ilgilendirmez. Önemli olan *o andaki* dil sistemidir. Yani asıl olan dil sisteminin yapısal özelliğidir. Dil sisteminin yapısını kavramak ise bütünlüğe yönelik olan eşzamanlı (senkroni) bir yöntemi gerektirir. Dilin tarihsel gelişimini (diyakroni) incelemek dil sisteminin yapısını anlamak açısından gerekli değildir. Nasıl ki, bir satranç oyununun kurallarını öğrenmek için, satranç oyununun tarihini bilmeye gerek yoksa aynı şey dil sistemi için de geçerlidir.

Saussure, geleneksel dil biliminin yaklaşımını yanlış bulur ve kendi dil bilim anlayışını ileri sürer. Diğer bilimlerin kendi nesneleri olduğunu ve bu nesneleri betimleyerek, tanımlayarak işe başladıklarını belirtir. Oysa geleneksel dilbilimi bundan yoksundur. Dilbilimini geliştirmek için ilk yapmaya çalıştığı şey, dil biliminin ‘nesne’sini bulmak ve tanımlamaktır. Ona göre dil biliminin nesnesi, dilin sistemidir, yapısıdır. Dili, bilimsel olarak incelenebilir hale getirmek gerekir. Bu ise dili nesne durumuna getirmekle mümkündür. Dilin yapısını nesne haline getirebilmek için, dilin bağımsız ve kendi kendine yeterli olması gerekir.

Bu nedenle Saussure, dilin kendi kendine yeterli ve bağımsız bir sistem olarak incelenmesini önermektedir. Ona göre dili anlamak demek, dilin öğeleri arasındaki o andaki bağıntıların oluşturduğu *sistemi* açıklamak demektir. Ona göre öğeler bir bütünlüğün parçalarıdır. “*Saussure, dilsel birimi bir değer, dili de öğeleri kendi başına bir gerçeklik taşımayan, ancak başka öğelerle kurdukları bağıntılar içinde kavranabilen bir göstergeler düzeni olarak tanımlar.*”⁶⁰

Saussure’ün dilbiliminde en önemli çıkış noktalarından biri, dil (Sprache) ve Söz (Rede) arasındaki ayrımdır. Yapısalcılığa eleştirel yaklaşan P. Ricoeur bu ayrımı yanlış bulur. Ona göre Saussure, dilin yapısal özelliğini tek-yanlı yapmış ve aşırı bir şekilde abartmıştır. Ricoeur’e göre dil biliminin görevi, tam da Saussure’ün birbirinden ayırdığı dil ve sözün birliğini düşündürmektir.

⁵⁹ Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften*, s. 9.

⁶⁰ Tahsin Yücel, *Yapısalcılık*, s. 21.

Saussure'ün dil biliminin önemli noktalarından biri göstergelerdir. Saussure, dilin göstergelerden oluşan bir sistem olduğunu savunmaktadır. Göstergelerin incelenmesiyle dilbiliminin gelişeceğini ileri sürüyor. Göstergeleri inceleyen gösterge biliminin (semyoloji) gelişmesinin dilbilimine katkıda bulunacağını belirtir.

Gösterge ile kastedilen, “sözcük”tür. Bir başka deyimle, dilsel terim. Gösterge (sözcük) ise ikiye ayrılır: **Gösteren** ve **gösterilen**. Yani gösterge, fiziksel ve düşünsel olanın bir araya gelmesiyle oluşur. Örneğin ‘kedi’ sözcüğü gösterge olarak ele alınırsa bu gösterge, **ses** ve **kavram** olarak anlaşılmalı. Bu göstergede ‘kedi’ *sesi*, *gösteren*, ‘kedi’ *kavramı* ise *gösterilen* olarak tanımlanır. Sözün **anlamını** doğuran, ses ve kavram arasındaki ilişkidir. Ses ve kavram arasındaki bağıntı keyfidir (saymacadır). Bu bağıntı **nedensizdir**. Çünkü ‘kedi’ kavramını ‘kedi’ sözcüğü ile göstermek için bir neden yoktur. Nihayet başka dillerde ‘kedi’ kavramı başka sözcüklerle anlatılmaktadır. Örneğin Türkçe’de kedi, Almanca Katze, İngilizce’de cat gibi.

Saussure'ün geliştirdiği dilbiliminin diğer bir özelliği şudur: Saussure'den önce yaygın olan dilbilimi anlayışına göre, dil var olan nesneleri adlandırır. Bir dış dünya vardır, gerçeklik dil sayesinde beynimize aktarıldığından, dil dünyayı yansıtmaya yarayan araçtır. ‘Dil düşüncenin aracıdır’ anlayışı, Saussure tarafından eleştirildi. Saussure, dil anlayışını radikal bir şekilde değiştirdi, daha doğrusu tersine çevirdi. Ona göre dil, dış dünyadaki nesnelere isim vererek bir çeşit katalog oluşturmaz. Yani dilden önce dış dünyada, dağ, nehir, deniz, bulut vb. ayrımı yoktur. Çünkü dil kavramlardan önce gelir. Saussure'ün düşüncesini Berna Moran şu şekilde açıklıyor:

*“Saussure’ye göre dil, nesneleri ve kavramları etiketleyerek bir katalog oluşturmaz. Çünkü kavramlardan önce dil vardı. Bu iddiayı biraz daha açalım. Yapısalcı dilbilime göre, dış dünya, kesintisiz bölünmemiş bir yığın, bir bütündür. Ve dil bu yığını anlaşılır kılmak için böler. Örneğin dilden önce, taş, kaya ve maden ayrımı yoktur ama biz bütünü, taş sınıfı, kaya sınıfı maden sınıfı olarak birimlere ayırıştırır ve böylece dünyayı kavranılır, anlaşılır hale sokarız. Bunu yapmasaydık zihnimiz bir karmaşık duyumlar yığını olarak kalırdı.”*⁶¹

Saussure'ün dilbilimi anlayışına göre dış dünyadaki dil, nesneleri keyfi olarak birimlere ayıran bir gösterge sistemidir. Dili, bilimsel bakımdan incelemek istiyorsak, onu dış dünyadan kopararak, bağımsız göstergeler sistemi olarak ele almak zorundayız. Gerçeklikle dil arasında doğal bir bağlantı değil, keyfi ve rastlantısal bir ilişki vardır. Dil nesneleri yansıtmaz, tam tersine nesneler dil aracılığıyla üretilir. Yani dil düşüncenin aracı değil, düşünce dilin aracıdır. Saussure açısından mavi, kırmızı ve yeşil gibi renklerin birbirinden ayrımı, dış dünyada değil dil sayesinde yapılan ayrımdır. Ona göre dil ile gerçeklik arasında doğal bir bağıntı yoktur, keyfi ve nedensiz bir bağıntı vardır. Saussure'ün düşüncelerinden çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir:

- Dil, algıladığımız nesneleri keyfi olarak birimlere ayıran bir göstergeler sistemidir.
- Doğada ayrım yoktur, ayrımı yapan dildir. Dilden önce ayrım mevcut değildir.
- Dil, *gerçekliği yansıtmaz, gerçekliği üretir*.
- Sözcüklerin *anlamını* nesneler değil dil belirler.

Dil Biliminde tarihsel yaklaşımların yanlış olduğunu ileri süren Saussure şöyle demektedir: Dil bilimci, **“konuşan bireylerin bilincine ancak geçmişi yok sayarak girebilir. Tarihi işe karıştırmak, dil bilimciyi olsa olsa yanlış yargılara sürükler. Aynı anda Juralar’ın birçok doruğundan birden bir Alp Dağları görüntüsü çizmeye çalışmak saçmalaktır. Böyle bir görüntünün**

⁶¹ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, s. 189.

bir tek noktadan belirlenmesi gerekir. Dil için de durum aynıdır. Ancak belirli bir durumunu göz önünde bulundurarak dili betimleyebilir, kuralları saptayabiliriz.”⁶²

Görüldüğü gibi Saussure geleneksel dilbilimini tersine çevirmiştir. Dili tarihsel olarak inceleyen eski dilbiliminin egemenliğine son vermiştir. Dili, tarihsel gelişmeden bağımsız, ‘kapalı bir sistem’ olarak ele alıp inceleyen bir dilbiliminin temellerini atmıştır. Başka bir deyişle, art zamanlı bir dil anlayışı yerine eş zamanlı bir dil anlayışı geçirmiştir. Bu anlayışta, yapı ve sistem öne çıkarılmış, tarih ihmal edilmiştir. Saussure ile sosyal bilimlerde bilinç felsefesinden dil felsefesine kayma gerçekleşmiştir.

Saussure’ün dilbilimi anlayışı süreç içinde yankılar bulur. Yapısalcı düşüncenin Fransa’da yayılmasına katkıda bulunanlardan biri Maurice Merleau-Ponty olmuştur. Bir zamanlar, Sartre’ın varoluşçuluk felsefesini savunan Merleau-Ponty, Saussure’ün dilbilim anlayışını doğru buluyor. Felsefi otoritesi olan Merleau-Ponty yapısalcılığın Fransa’da gelişiminde etkin bir rol oynamıştır.

2.2.2 Yöntem Olarak Yapısalcılık

Dilbilimi alanındaki yöntemi diğer insan bilimlerine ilk uygulayan Claude Levi Strauss’tur. Yapısalcılığı bir yöntem olarak antropolojide kullanan Levi Strauss, toplum bilimlerinde yapısalcılığın babası olarak anılır. Yöntem alanında yapısalcılığın gerçek babası odur. 1949 yılında yayınlanan *Akrabalık İlişkileri* ⁶³ adlı kitabı yapısalcı yöntemin sosyal ilişkilere uygulanmasının başlangıcını oluşturur.

Levi Strauss, toplumsal olguların yapısal bir özelliğe sahip olduğuna inanan bir etnolog. Onun orijinalliği şuna dayanıyor: Yapısal yöntemi temel alarak etnolojide kesin bilimsel sonuçlara ulaşmak. Strauss, bu yöntemin Cenevre Dil bilimi (Saussure), Prag Dilbilimi (Jakobson), Kopenhag Dil Bilimi ve ABD üzerinden Fransa’ya geldiğinin bilincindedir. Marx’a, Freud’a ve jeoloji bilimine çok şey borçlu olduğunu belirtir ve şunları söyler:

“Her üçü şunu gösterdi: Anlamak, gerçekliğin bir tipini, başka bir gerçekliğe dayandırmak demektir. Doğru hiçbir zaman görünüş değildir. Doğru her durumda kendini gizlemek için özen gösterir.” ⁶⁴

Marx, toplumdaki olguların arkasında yatan gerçekliği açığa çıkartmıştı. Aynı şeyi L. Strauss denemek ister. ‘Yapıların’ arkasındaki derin gerçekliği açıklamaya çalışır. İnsan bilimleri alanında, doğa bilimleri alanında olduğu gibi bilimsel kriterlere uygun bir araştırma yöntemi uygulamak ister. Levi Strauss, bazı yapısalcılarda olduğu gibi diğer yöntemleri dışlamaz. Dilin hem tarihsel gelişimini, hem de tarihsel gelişmeden soyutlanmış dil sisteminin araştırılmasından yanaydı. Yapısalcı yöntemlerin diğer yöntemleri gereksiz hale getirmediği uyarısında bulunmuştu.⁶⁵ Oysa onun öğrencileri bu uyarıyı dikkate almadılar. Dil biliminin statik yapısının araştırılması yöntemine öncelik verdiler. Strauss’un önemli tezlerinden biri şudur: Biçimi içerikten ayırmak mümkün değildir. İçerik ve biçimin metodolojik entegrasyonu, gelişmiş bir metodoloji demektir.

⁶² Saussure, aktaran Tahsin Yücel, *Yapısalcılık*, s.22.

⁶³ Bu kitabın propagandasının Sartre’ın yönettiği dergide Simon de BEAUVOIR tarafından yapılması tarihin bir ironisidir

⁶⁴ Strauss, Aktaran, G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s. 37.

⁶⁵ bkz. G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s 71.

L. Strauss, Prag Dilbilimi Okulunun geliştirmiş olduğu fonolojiye büyük önem vermektedir. Ona göre atom fiziği doğa bilimleri için neyse, fonoloji de insan bilimlerinde köklü dönüşüm sağlayacak bir özelliğe sahiptir. Yapısalcı yöntemi yabancı⁶⁶ toplumlarda akrabalık ilişkilerinin araştırılmasında kullanan Strauss, araştırmasının sonucunda şu neticeye ulaşmıştır: Sosyal yaşam, işaret ve göstergelerin değişimidir. Sosyal yaşam dildir. Kısacası, Strauss, toplumsal yapıyı ve toplumsal olguları *dile indirgemektedir*.

Yapı ve sistem kavramları yeni değil. Nihayet, kimya, biyoloji ve fizik gibi doğa bilimleri yapı ve sistemlerden hareket etmişlerdir. Yeni olan, doğa bilimlerinde uygulanan bu yöntemi insan bilimlerine uygulama çabasıdır. Saussure ve Prag Dil bilimi Okulu (Roman Jakobson, Nikolai S. Trubetzkoy vb.) doğa bilimlerindeki gibi kesinlik gerektiren ilke ve yöntemleri dilbilimine uygulamak istemişlerdir. Yapısalcı yöntem, nesnenin kökenini, tarihsel gelişimini incelemekten ziyade, nesnenin yapısal özelliklerini (dış nedenlere dayandırmadan) açıklamak isteyen bir yöntemdir.

Yapısalcılık, diyalektik yöntemin yerine analitik yöntemi geçirmeye çalıştı. Bu nedenle yapısalcılık bir kuram değil, bir yöntem olduğu görüşü yaygın bir şekilde kabul görmektedir. İlk kez Fransa’da kullanılmaya başlayan bir yöntem olarak yapısalcılık, yapı-özne ilişkisinde yapının öznenen bağımsız, ‘özerk’ olduğunu savunur. Yapısalcılara göre yapı öznenen üstündür. Yapısalcılar, analizlerini tarihsel bir çerçeveye oturtmayı ‘bilimsel bir hata’ olarak gördüler.

Yapısalcı yöntemin ortaya çıkışının toplumsal koşullardan bağımsız olarak ele alınması doğru değildir. Burjuva düzeni oturduktan sonra, toplumsal bilimlerdeki yöntemler de değişir. Kendi düzenini sonsuz olarak ilan eden burjuvazi, toplumsal statükoyu korumak için statiği, sistemi ve yapıları inceleyen yöntemlere ihtiyaç duyar. Nihayet Talcott Parsons’un yapısalcı-işlevsel sosyolojisinin ABD’de yaygın olması tesadüfi değildir. Parsons’un sosyolojisi, değişmeyi temel alıyor, yalnızca mevcut bulunan yapı ve düşünceleri inceliyor. Bu sosyolojinin görevi ise şu oluyor: Ne yapmalı ki, bireyler yapı içinde sorunsuz bir şekilde yapıyı ayakta tutabilsinler.

Şimdi, yapısalcılığın *yöntem* olarak doğmasına neden olan koşulları ele alalım. Bunlar, objektif ve sübjektif nedenler olarak ikiye ayrılabilir.⁶⁷

Araştırma yöntemlerinin ortaya çıkması toplumsal koşullardan ayrı düşünülemez. Maddi dünya sürekli dönüşüm halindedir. Bu değişimleri kavramak bilimin görevidir. Bilim, bu değişimlerin nedenini kavramaya çalışmakla görevlidir. *Değişimi* açıklayacak yöntem gerekli olur. Bazı koşullarda ise geçici bir denge durumu (statik) oluşur. Böylesi denge dönemleri, gerçekliğin *o andaki durumunun* yansımasıdır. Yapı, hareket içinde bir momenttir, hareketin bir durumudur. Bu durum, kendini ‘istikrar’, ‘denge’ veya ‘yapı’ kavramlarında ifadesini bulur.

Bir şey hem kendisidir, hem de değildir. Gerçekliğin, *dinamik* ve *statik* olmak üzere *ikili* durumu vardır. Bu yaklaşım yöntemi, gerçekliğin *iki biçiminin* (dinamik ve statik) yasalarının incelenmesini gerektirir.

Gerçekliğin *bütünü*nü (dinamik ve statik yanını) kavramak için ikili yöntem gereklidir. İşte Marx’ın diyalektik yöntemi, bu ikili yöntemi bir sentez içinde bütünleştirmektedir. Gerçekliğin her iki yanını inceleyen bir bakış açısıyla, gerçekliğin bütünlüğünü ve özünü kavrayabiliriz. Gerçekliğin yalnızca dinamik yanını ele alan bir bakış açısı tek yanlı ve bu yüzden eksikse, kendini

⁶⁶ ‘İlkel’ kavramı yerine ‘yabancı’ kavramını yerleştiren Strauss’tur.

⁶⁷ Bkz. Adam Schaff, *Strukturalizm und Marxismus*, s. 32-46.

yalnızca statik durumun analiziyle sınırlayan yöntem de tek yanlı ve eksiktir. Çeşitli nedenlerden dolayı gerçekliğin hem dinamik yapısını, hem de statik yapısını araştıran yöntemler aynı anda paralel gelişmezler. Bazen dinamik yanı ele alan yöntem ön plana geçer, bazen statik yanı inceleyen yöntem ağırlık kazanır. 17. ve 18. yüzyıllarda, kapalı feodal ekonomiye son veren sanayi devrimi gibi ekonomik-toplumsal değişimler, feodal sistemin yerine burjuva düzeni geçiren toplumsal devrimler, değişimin dinamik yönünü alan yöntemi de gündeme getirdiler. Toplumsal yapıdaki dinamik süreç, Hegel'in diyalektik yöntemine yansdı.

Demek ki toplumsal devrimlerin ve değişmelerin gündemde olduğu koşullarda bu değişimi yansıtan yöntemler ön plana çıkarlar. Statüko dönemlerinde ise buna uygun yöntemler gündeme gelir. Bir toplumun *değişimini* incelerken, toplumun *ne* olduğu, yapısının *nasıl* olduğu incelenmek durumundadır. Bir toplumun *yapısını* bilmeden, *değişimini* inceleyemezsiniz. Bu konuda şöyle yazıyor Engels: “**Süreçleri** incelemeden önce **şeyleri** incelemek gerekiyordu. Bir şeyde meydana gelen değişiklikleri gözlemlemeden önce, şu ya da bu şeyin ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Ve bu, doğa bilimlerinde böyle oldu. Şeyleri kesin biçimleriyle meydana gelmiş olarak ele alan eski metafizik, ölü ve canlı şeyleri kesin biçimleriyle meydana gelmiş olarak inceleyen bir doğa biliminin ürünü idi. Ama bu inceleme tarzı, kesin bir ilerlemenin, yani bizzat doğanın bağrında bu şeylerde meydana gelen değişmelerin sistemli bir şekilde incelenmesine geçişin olanakları yaratılınca kadar geliştiği zaman, işte o anda felsefe alanında da eski metafiziğin ölüm çanları çalmaya başladı.”⁶⁸(İtalik Y.)

Diyalektik düşünce açısından, hem yapıyı, hem de değişimi inceleyen araştırma yöntemleri birbirini *bütünlük*. Bu iki yöntem birbirine bağımlıdır. Demek ki, gerçekliği araştırırken, her iki araştırma yöntemlerini üst bir *sentezde* birleştirmek gerekir.

Ne var ki, çeşitli nedenler yüzünden çoğu araştırmacılar bu senteze ulaşmayı başaramıyor. Nedenler şöyle özetlenebilir: Birincisi, toplumun statik ve dinamik yönlerini aynı önem ve ağırlıkta incelemek mümkün olmuyor. Kimi araştırmacılar, dinamik yana, kimileri statik yana ağırlık verirler. İkincisi; araştırmacılar, çoğu zaman bir yanın çok önemli olduğunu düşünerek diğer yanı ihmal etme eğilimindedirler.

Dil biliminde uygulanan yapısalcı yöntem eleştirilere maruz kalmıştır. Dil Biliminde yapısalcı yöntemi eleştiren Polenz şunları dile getirmektedir: “*Nasıl bir toplumsal yapıyı, bireylerin özelliklerinden hareket ederek belirlemek yanlış ve tehlikeli ise, yaşayan bir dilin yapısını da tek tek kelimeleri ayırt ederek belirlemek yanlış ve faydasızdır. Tüm bu Sprachpurismus, diachronie ve synchronie yöntemlerinin karıştırılmasından kaynaklanan metodolojik bir yanılgıya dayanmaktadır.*”⁶⁹

Levi Strauss, yapısalcı yöntemi tutarlı bir şekilde ele alamadığı için eleştirilmiştir: “*Strauss, fikirlerinin ve vardığı sonuçların zenginliğine rağmen, yapısalcılığın yöntemi üzerine tutarlı ve kesin bir yorum sunamamıştır.(...) Onun mantık ve mitoslarda kendini gösteren zihin ve zihinsel nitelikleri neredeyse Kantçı bir yaklaşımla ele alır.*”⁷⁰

Jean Paul Sartre, “*yapısalcı yönteme düşman değilim, eğer ki yapısalcılar kendi yöntemlerinin sınırının bilincine varmışlarsa*”⁷¹ diyerek yapısalcı yöntemin sınırlarına dikkat çeker. İngiliz sosyolog Thomas Bottomore ile Amerikalı sosyolog Robert A. Nisbet ise

⁶⁸ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Seçme Eserler 3, s. 442-443.

⁶⁹ Polenz, aktaran G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s. 40.

⁷⁰ Thomas Bottomore, Robert Nisbet –*Yapısalcılık*- Sosyolojik İncelemenin Tarihi içinde s.581.

⁷¹ Sartre, aktaran G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s. 36.

yapısalcılığın uygulama alanları konusunda şunları söylerler: “Her ne kadar sosyal bilimlerde, dilbiliminde ve tarihsel çalışmalarda yapısalcılığın yakın geçmişte etkisi çok geniş olsa da, bu yapısalcılık her alanda aynı yönelime sahiptir, her inceleme alanında aynı derecede önemlidir anlamına gelmez.(...) Ayrıca yapısalcılığın bugüne kadar en etkin olduğu ve en hızlı ilerleme gösterdiği alanların dilbilimi ve antropoloji olduğu açıktır.”⁷²

Yapısalcı yöntem, yapıların ortaya çıkış ve yok oluş nedenlerini açıklama gücünde değildir. “Yapısalcı çözümleme, toplumsal yapıyı dışsal toplumsal ilişkilerle karıştırmaktadır. Böylece yapısalcı çözümleme kendini, araştırma konusu olan toplumsal sistemlerdeki görüntülere hapsedmeye mahkûmdur. Sistemde ilk bakışta gözlemlenemeyen ve yüzeyselin altında olan mantığı çıkarmasına olanak yoktur. Bu görüntüleri tarihsel olarak ortaya çıkaran ve ortadan kaldıran yapısal ortamı ve bunun sonuçlarını incelemesine ise hiç olanak yoktur.”(İtalik Y.O) ⁷³

Buradan çıkan sonuç şudur: Bir yapı hakkında derinlemesine bilgi verme olanağı içeren yapısalcı yöntem yanlış değildir. Bu yöntem, dinamik yöntemle birlikte bir senteze ulaştığında bir anlam ifade edebilir. Yapısalcılık, yapısalcı yöntemi savunduklarından dolayı değil, bu yöntemi bütünleyen dinamik gelişmeyi açıklayan yöntemi dışladıklarından ötürü eleştirilmelidir. Yapısalcı yöntemin yanlışı, tarihsel gelişme yöntemini dışlamaktan kaynaklanıyor. Yapısalcılığa yöneltilecek eleştirinin özü şu olmalıdır: Yapısalcılığı bütünleyen tarihsel gelişmenin inkâr edilmesidir. Burada şunu görüyoruz: Araştırmacılarıdaki tek yanlı yöntem, bütünlüğün anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Yapısalcılık, yalnızca bir yöntem değil aynı zamanda bir ideolojidir de. Bu ideolojiyi incelemekte yarar var.

2.2.3 İdeoloji Olarak Yapısalcılık

Bazı yapısalcı düşünürler, yapısalcılığın yalnızca bir yöntem olduğunu, onun bir ideoloji olmadığını ileri sürmekte. Yapısalcılığın bir ideoloji olarak anlaşılmasına karşı duruyorlar. Yapısalcılığın ideolojik özelliğini gizleme amacıyla da yapısalcı olmayanlarla ittifaka girmektedirler.

Yapısalcılığın aynı zamanda bir ideoloji olduğuna ilk dikkati çekenler Marksistler oldu. Yapısalcı yöntemde, yapı kavramı öne çıkar. Yapı kavramı içinde ise: 1-) İnsan kayboluyor, 2-) Yapının tarihi ihmal ediliyor. İnsan kaybolunca, insanı temel alan görüşlerin de yanlış olduğu iddia edilir. Yapısalcıların hümanizme saldırımları boşuna değildir.

Bazı radikal yapısalcılar (bir zamanlar Foucault gibi) yapısalcılığın bir dünya görüşü olduğunu iddia ettiler. Onlara göre yapısalcılık, teknolojik çağın dünya görüşüdür. Teknolojik çağda büyük sistemler ve büyük bürokratik organizasyonların egemen olduğu bir çağın dışı vurumudur. Yapısalcılığın bir ideoloji olduğunu ilk söyleyen Fransız Marksist H. Lefebvre olmuştur. Sartre da yapısalcılığın ideolojik özelliklerini kavrayanların başında gelir. Lefebvre, yapısalcılığın insan bilimlerine sızma çabasını *pan-yapısalcılık* olarak adlandırarak, Marksist bakış açısından yapısalcılığa karşı tavrı aldı. Yapısalcılığın, Marksist teorisyenler arasında da etkili olmaya başladığını gören Lefebvre, yapısalcılığı analiz etmeye başlar. Yapısalcılığın Marksistler arasındaki etkisini anlamak için Louis Althusser’e bakmak yeter. O, yapısalcı bir Marksizm

⁷² Tom Bottomore, Robert Nisbet –Yapısalcılık- Sosyolojik İncelemenin Tarihi içinde s.593.

⁷³ Godelier, bkz. – Bottomore, Sosyolojik İncelemenin Tarihi s.592.

geliştirmeye çalışmıştır. Önceleri bir Marksist olan Lucien Sebag yapısalcılığın etkisine girer. Marksist yöntemin yetersiz ve sınırlı olduğunu iddia eder.⁷⁴ Marksizm'in modern bilimlerle tamamlanması gerektiğini ileri süren de ondan başkası değildir. Yapısalcı metodun savunuculuğunu üstlenir. L. Sebag, '*Marxismus und Strukturalismus*' (*Marksizm ve Yapısalcılık*) adlı eserinde Marksizm ve yapısalcılığı uzlaştırmaya çalışır.

Lefebvre, yapısalcılığın olumsuz etkilerine karşı durmak için çeşitli yazılar yazar. Bu yazılardan biri 'C. LEVİ STRAUSS VE YENİ ELEACILIK' başlıklı makalesidir. Yapısalcılığın çok eski bir felsefi sisteme dayandığını göstermeye çalışır. Ayrıca Yapısalcıların, yapısalcı düşüncenin tarihini bilmediklerini ileri sürmektedir. Ona göre yapısalcı düşüncenin temeli, HERAKLİT'e karşı olan ELEA OKULU'nun felsefesine dayanır. Elea okulu, Heraklit'in *oluşum* düşüncesinin karşısına *değişmeyen varlık* düşüncesini ileri sürmüştü. Elealı PARMENİDES ve Elea Okulu'nun diğer taraftarlarına göre *oluşum* sadece **görünüşü** gösterir. **Görünüş** ise 'duyu organlarının yanılmasıdır.' Bu nedenle görünüş, 'doğru' ve 'gerçek' değildir. Doğru ve gerçek olan görünüşün arkasında değişmez olan *öz* ve *tekliktir*. Elea Okulu'nun felsefesine göre doğruluk, ifadesini sadece düşünce ve akılda bulur. Akıl, değişmeyen varlığa ve tekliğe yönelir. Akıl ve Varlık özdeştir, tektir.

İnsan düşüncesinin nasıl çalıştığını araştırmaya çalışan Strauss'un araştırma konularından biri Doğa-Kültür çelişkisi. Bu konu hakkında şunları söyler: "*Doğa-Kültür çelişkisi, gerçek çelişkilerin insan beyninde yansımasından doğmaz, bu çelişkiler daha ziyade insan düşüncesinin bir antinomisidir: Bu çelişki objektif değildir. Bu çelişkiyi, onu formüle etme ihtiyacı olan insanlar üretir. Bu çelişki belki de kültürün oluşmasının bir ön koşulunu yaratıyor.*"⁷⁵ Burada Strauss'un felsefi düşüncelerinin temeli açığa çıkmaktadır: İdealist felsefe. Düşüncenin maddeyi belirlediği tezi idealist bir felsefenin temel argümanıdır. Kant'ın felsefesine yakındır.

Yapısalcılık, yapıyı öne çıkardığı için statükocu bir ideoloji suçlamasından kurtulamamıştır. "*Yapısalcılık... statükonun ideolojisidir. Belki bazıları şunu söyler: Yapısalcılık, barış içinde bir arada yaşamın ve barış koşullarındaki dengenin ideolojisidir. (...) Bu ideoloji esaslı değişimlerden korkan ve şu andaki statükoyu korumak isteyenlerin ideolojisidir. Düzeni ayakta tutmak için modern toplumun yapısıyla meşgul oluyorlar. Çünkü işlerine geliyor.*"⁷⁶ Yapısalcı ideoloji, bu statükonun sonucu olarak doğan bir ideolojidir, aynı zamanda mevcut düzeni ve statükoyu desteklemeye yöneliktir.

Lefebvre, yapısalcılığa karşı yalnızca ideolojik mücadele yürütmenin yetersiz olduğunu biliyordu. İnsanı yok eden yapısalcı dil bilimi anlayışının ancak dil bilimi alanındaki araştırmalarla aşılması gerektiğini savundu. Bu nedenle dil bilimi alanında önemli çalışmalar yürüttü. Ne var ki bu çalışmalar yapısalcı modanın güçlü olması nedeniyle hak ettiği ilgiyi bulamadı.

Bazı yazarlar yapısalcılığın bir inanç olduğunu vurguluyorlar: "*Yapısalcılık, gerek Anglosakson gerekse Fransız anlatımında, sosyolojik ve antropolojik kuram açısından yeni, kapsayıcı ve mantıksal bütünlüğü olan bir paradigma olarak görülmemektedir. İster bir doktrin, ister bir yöntem olarak düşünülün... İncelemeye tutulduğunda 'yapısalcılık' belirli bir inançtan öteye gidememektedir: Kesinliğe sahip modellerin toplumsal davranışa uygulanacağı inancı.*"⁷⁷

⁷⁴ Lucien Sebag, *Geschichte und Strukturalismus*, bkz. G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus*, s. 186.

⁷⁵ G. Schiwy, *age*, s. 56.

⁷⁶ Lefebvre, *der Französische Strukturalismus* kitabının içinde s. 90.

⁷⁷ Runciman, aktaran, Tom Bottomore, Robert Nisbet –*Yapısalcılık-Sosyolojik İncelemenin Tarihi* içinde s.590.

Yapısalcılığın değerlendirilmesi konusunda önceleri Lefebvre ile aynı görüşte olan Lucien Goldmann ise şunları yazmıştı: “*Yapısalcılık sınırlı bir yaşam olanağı sunan hatta kısmen yaşam standardını yükseltmeyi garanti eden bir toplumun felsefesidir; fakat bu toplumda insanların tüm sorumlulukları ellerinden alınmıştır.*”⁷⁸

Sartre, yapısalcılığın, aydınları toplumsal dönüşüm düşüncesinden uzak tutan ‘gizli bir ideoloji’ olduğunu fark etmişti. Yapısalcıların felsefeyi ortadan kaldırmak istediklerini belirtir ve şöyle der: Mevcut yapıyı aşmak ve bunun yolları üzerinde düşünmek felsefenin işidir. Hiç bir bilim, felsefenin yerini alamaz; çünkü bilim sınırlı bir alanla ilgilenir. ‘Bilim analitik, felsefe diyalektiktir’⁷⁹ Kendilerini mevcut yapının sınırları içine hapseden yapısalcılar, böylece felsefeyi reddetmiş oluyorlar.

2.2.4 Yapısalcılığın Özellikleri

Yapı kavramını kullanan herkes yapısalcı sayılmaz. Tersine de doğrudur, yapısalcı düşüncüyü savunan bazı yazarlarda yapı kavramına rastlanmaz. Foucault, kendisini yapısalcı olarak kabul etmiyordu.

Yapısalcı teorilerin bazı ortak özellikleri var. Bu özellikler 4 nokta halinde özetlenebilir.⁸⁰

- Ele alınan nesnenin bir bütün olarak incelenmesi. Nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağıntılardan oluşan bütünsel bir yapı olarak ele alınması. *Bütünün öğelere* nazaran önceliği vardır, bütün öğelerden daha önemlidir
- Araştırmanın ve bilimin amacı yapıyı keşfetmektir.
- Bu bütünlük içinde yapısal konumları ve kuralları keşfetmek.
- Yapının incelenmesi için eş zamanlı (synchron) bir yöntem gereklidir

Yapısalcılar, Descartes’tan kaynaklanıp devam eden felsefe anlayışlarında egemen olan özne kavramını ortadan kaldırmak istediler. Tarihsel gelişmeyi ve özneyi felsefenin dışına atmak istediler. Yapısalcılar, Avrupa düşüncesinde önemli değişiklikler olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, ‘tanımlama’, ‘nedensellik’, ‘öz’, temel’ gibi kavramlar yerlerini, ‘analoji’, ‘bağlantı’, ‘kombinasyon’, ‘yapı’, ‘sistem’ gibi kavramlara bırakmıştır.

Bazı yazarlar yapısalcılığı daha geniş bir bağlamda ele almaktalar. Örneğin, Thomas Bottomore’a göre August Comte ve Durkheim’in sosyolojileri de yapısalcı sosyolojilerdir. Çünkü her iki sosyoloji de şuna dayanmaktadır: ***Toplumun bireye nazaran önceliği***. Durkheim de analitik bireyciliğe tepki duymuştur. Comte, psikolojiyi bilimin dışına atmıştı. Ona göre psikoloji, bir bilim olamazdı. Durkheim, psikolojiyi bilimin dışına itmez, ama psikolojik açıklamaların sosyolojinin dışında ele alınmasını savunur. Durkheim’de bireysel psikoloji yoktur. O sosyal psikoloji ile ilgilenmiştir.

Yapısalcı yöntem, esas olarak, yapının (statığın) kavranmasına yöneliktir. Gerçi değişim perspektifini de dışlamaz. Ne var ki, yapısalcı yöntem, yapıyı *aşan* bir perspektif değil, yapının *sınırları içinde* kalan değişim perspektifine sahiptir. Foucault’nun eserleri böyle görülebilir.

⁷⁸ Goldmann, aktaran G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus* kitabının içinde s. 91.

⁷⁹ Sartre’nin bu düşüncesi tartışmaya değer, ama konumuzun dışındadır.

⁸⁰ Adam Schaff, *Strukturalismus und Marxismus*, s. 31.

Yapısalcılık, yapı içinde değişimi öngörür, ama yapının kendisinin dönüşümünü analiz etme yönteminden yoksundur.

Yapısalcılık, tek boyutlu bir düşünce sistemidir. Yapı içinde uzlaşmaz çelişkileri görmezlikten gelir. Çelişkileri ve gelişmeyi dışlayan bir yöntemdir. Anti-diyalektik ve anti-tarihseldir. Toplumsal eleştiriden uzaktır. Yapısalcı yöntem, kavramların gelişmesini dondurur. Toplumsal devrim ve değişimleri açıklamaya uygun bir yöntem değildir.

Tarihi geçmişi anmaktan hoşlanmaz. Oysa tarihi anımsamak, iki şeyi olanaklı kılıyor: 1. İnsan, var olan gerçekliğe eleştirel yaklaşır. Var olan ‘gerçekliğin gücü ve ebediliği’ söyleminden sıyrılır: 2. Var olan gerçekliği aşan olanak ve alternatifler üzerine düşünmeye sürükler. Demek ki, tarihsel gelişmeye ilgisizlik, var olan gerçekliğe teslim olmanın bir biçimidir.

2.3 YAPISALCILIKIN ELEŞTİRİSİ

Yapısalcılığın 5 özelliği eleştirilere hedef olmuştur.

1. Anti- hümanizm olarak yapısalcılık.
2. Anti- tarihselcilik olarak yapısalcılık.
3. Anti-ampirizm olarak yapısalcılık.
4. Gerçeklikten kopuk dil sistemini temel alan yapısalcılık
5. Mekanik materyalizm ve idealizmin bir karmaşası olarak yapısalcılık

Yapısalcılığın anti-hümanist, anti-tarihsel ve anti-ampirik özelliklerine ilk dikkati çeken Polonyalı Marksist filozof Adam Schaff’tır. Strukturalismus und Marxismus (*Yapısalcılık ve Marksizm*) adlı eserinde bu konuyu derinlemesine incelemektedir.

2.3.1. Anti-hümanizm olarak yapısalcılık.

Yapısalcılık, denge döneminin bir ideolojisi olduğu için, yapıların incelenmesine ağırlık verdi. Bu bakış açısı doğal olarak sadece tarihsel gelişmenin reddine değil, tarihsel gelişmenin öznesi olan insanın da teoriden dışlanmasına götürdü. Yapısalcı yöntemden çıkan sonuç anti-hümanizm oldu. Böylece tarihselliğin eleştirisi ve hümanizmin reddedilmesi el ele yürütüldü.

İnsanın 19. yüzyılda doğan bir keşif olduğunu iddia eden yapısalcılar, insanı merkez alan tüm düşünce sistemlerine saldırdılar. İnsan hakkında edindiğimiz düşüncelerin gereksiz olduğunu ilan ettiler. C. Levi Strauss ve J. Lacan gibi düşünürler, yapısalcı araştırmaların geleneksel insan resmini kafamızdan sileceği görüşünü ileri sürdüler. Araştırmalarından anti-hümanist sonuçlar çıkarıldı. Böylece yapısalcılık, anti-hümanist bir düşünce olarak şekillenmeye başladı. Kendini ‘Marksist’ ilan eden L. Althusser, yapısalcılığın tezlerini reddedeceğine, bu tezleri Marksizm’e yerleştirmeye uğraştı. Yapısalcı düşüncenin etkisi altında ‘Marx’ı yeniden okuyan’ Althusser, Marx’ın iki düşüncesini sorguladı: Hümanizm ve Tarihselcilik.

Yapısalcılığın Althusser üzerindeki etkisi, ‘Marksizm ve Hümanizm’ başlıklı makalesinde çok belirgindir. Bu makalede şöyle diyor Althusser: “*İnsanlara dair herhangi bir şey, ancak felsefi (teorik) **insan mitini** (İtalik Y.O) kesin olarak küle döndürme koşuluyla **bilinebilir**. Dolayısıyla, teorik bir hümanizmi ya da antropolojiyi şu ya da bu biçimde yeniden inşa etmek için Marx’a başvuracak her düşünce, teorik olarak küle dönecektir.*”

Althusser'i anti-hümanizme sürükleyen başka nedenler de var. Şöyle diyor: “*Fiili olarak, SSCB’de artık sınıf farkı gözetmeden davranılmaktadır, yani şahıs olarak. Sınıf hümanizmi terimlerinin yerine, ideoloji’de sosyalist şahıs hümanizmi temalarının geçtiği görülmektedir. On yıl önce, sosyalist hümanizm ancak tek bir biçimde mevcuttu: Sınıf hümanizmi. Bugün, iki biçimde mevcuttur: Proletarya diktatörlüğünün hala hüküm sürdüğü yerlerde (Çin, vs.) sınıf hümanizmi ve proletarya diktatörlüğünün geride kaldığı yerlerde (SSCB) şahıs (sosyalist) hümanizmi.*”⁸¹

Althusser, ‘sosyalist hümanizm’ kavramına da karşı çıkmaktadır: “*Sosyalist hümanizm’ çifti, çarpıcı bir teorik eşitsizlik içerir: Marksist kavrayış bağlamında, ‘sosyalizm’ kavramı elbette bilimsel bir kavramdır, ama hümanizm kavramı ideolojik bir kavramdır.*”⁸²

Yapısalcılık, insandan arındırılmış bir toplumsal yapıyı temel alıyordu. Yapısalcı anlayışa göre toplumsal yapılar insanlar tarafından yaratılmamış, sanki gökten inmiştir. İnsanı ve özneyi içermeyen yapı düşüncesi, elbette anti-hümanizma götürecekti. Nihayet şöyle diyecektir Althusser: “*Teorinin katı ilişkisi altında, Marx’ın teorik anti-hümanizminden açıkça söz edilebilir ve edilmelidir.*”⁸³ Marksizm’i tarihselcilik olarak yorumlayanlara karşı çıktığı gibi, Marksizm’i bir hümanizm olarak algılayan yorumlara da karşı çıktı. Böylece Althusser’in *Yapısalcı Marksizm*’i doğdu. Yapısalcı Marksist Althusser şunu ileri sürdü: ‘Marksizm teorik bir anti-hümanizmdir.’

Althusser, 1845 öncesi Marx’ın hümanist olduğunu ileri sürüyor. Marx’ın hümanizm dönemini de iki evreye ayırmaktadır.

Birinci evre, Kant ve Fichte’ye yakın olan rasyonalist-liberal hümanizm dönemi. Althusser açısından bu dönemde, Marx, tarih teorisini, teorik olarak insan felsefesi üzerine kurmuştur. Tarih, özgürlük ve akıl demek olan insanın özü sayesinde kavranabilir ancak. O dönemdeki hümanist Marx’a göre, özgürlük insanın özüdür.

İkinci evre (1842-1845) Marx’ın yeni bir hümanizmin etkisinde kaldığı dönemdir: ‘Feuerbach’ın doğal-hümanizmi. Althusser, 1845’den itibaren Marx’ın her iki tür hümanizmden köklü bir şekilde koptuğunu iddia eder. Bu kopuş üç teorik düşünce içeriyor:

1. Kökten yeni kavramlar üzerinde yeni bir tarih ve politika teorisinin inşa edilmesi: Üretici güçler, üretim ilişkileri vb.
2. Tüm felsefi hümanizmin **teorik** savlarının kökten eleştirisi.
3. Hümanizmin **ideoloji** olarak tanımlanması.⁸⁴

Althusser’e göre Marx, teorik olarak insan özünü, hümanizmi reddeder. Dolayısıyla Marx, Özne, ampirizm, ideal öz gibi felsefi kategorileri dışlıyor. Bu kavramlara dayanan teorik sistemleri eleştirir.⁸⁵

Marksizm’in tarihselcilik olarak yorumlanmasına karşı işte yazdıkları: “*Marksizm’i bir tarihsicilik gibi yorumlayan kuramsal girişim, praksise ve soyutlamanın somuta bu ‘ters yüz edilişinin Feuerbach’dan bu yana içerisinde iş görmüş olduğu mutlak sınırları aşamıyor.*”⁸⁶(İtalik Althusser’in).

⁸¹ Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 270.

⁸² Louis Althusser, a.g.e, s. 271.

⁸³ Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 279.

⁸⁴ Louis Althusser, a.g.e, s. 272-276.

⁸⁵ Louis Althusser, a.g.e, s. 278.

⁸⁶ Louis Althusser, *Kapitali Okumak*, s. 190.

Marksizm'in anti-hümanist okunması konusunda Althusser: "Etikle ya da din ile yahut sosyal demokrasi olarak bilinen siyasal-etik ideolojiyle yetinmek için, Marx'ın **hümanist ama tarihsici olmayan** bir yorumlanmasını öne çıkarmak yeterlidir, gerekli olan tek şey Marx'ı ister dinsel, ister etik, isterse antropolojik 'insansal doğa' kuramı 'ışığında' okumaktır.[...] **1844 Elyazmaları**'nın köktenci antropolojisine ister yaslanılsın, ister yaslanılmasın, **Kapital**'i bir etik esinlendirici düzeyine indirgemek işten bile değildir. Fakat tersine olarak, Marx'ın **tarihsici ama hümanist olmayan** bir okumasını imgelemek de bu denli kolay değildir: doğru anlamışsam, Colletti'nin en has çabaları bu yönde bir eğilim taşımaktadır."⁸⁷

Marksizm'i teorik bir anti-hümanizm olarak kavrayan Althusser, Marx'ın bir **ideoloji** olarak **hümanizme** ihtiyaç duyduğunu ileri sürdü.

Hümanist görüşlere saldıran ve anti-hümanizmi en pervasızca savunanlardan biri Foucault oldu. Foucault, '19. yüzyıldan kalan ve büyük yük oluşturan mirastan, hümanizmden kurtulmak' için çabaladı. (bkz. 6. Bölüm, Postmodernist Düşünürler, Foucault).

Hümanizm ve ütopya kavramlarına karşı olan Foucault, Marksizm'e karşı tavır alır. Foucault'ya göre ütopya, insanın kendisini hapisanede olduğunu bilmediği zaman mümkündür. Kendini dil aynasında gören ve kendini tekrarlayan yapılar içinde bulan insanın ütopya görmesi mümkün değildir. Yalnızca bilincimizin kendini yanıltması sonucu insan kendini insan olarak gördü. 'Meta değer'inin insan değerlerini çürüttüğü bir toplumsal ortamda, Foucault, insan değerlerinin aslında birer hiç olduklarını ileri sürer. Onun 'insan öldü' düşüncesi mevcut kapitalist sistemin onaylanması anlamına gelmez mi?

2.3.2. Anti-tarihselcilik olarak yapısalcılık.⁸⁸

Anti-tarihselcilik olarak değerlendirilen Yapısalcılık, toplumun statik yapısının analizini temel alır. Toplumsal yapının dinamik değişimini ihmal eder. Art zamanlılığı reddeder, eş zamanlılığı savunur. Foucault, sadece anti-hümanist bir filozof değil, aynı zamanda tarihsel gelişmeye karşıt olan bir filozoftur. Foucault'nun Sartre'a saldırması üzerine, Sartre'ın yönetiminde çıkarılan 'Temp Modernes' adlı dergide bir inceleme yayınlanır. 1967 Şubat'ında yayınlanan bu incelemede Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı ünlü kitabı ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutulur. İncelemeyi yapan Michel Amiott ve Sylvie Le Bon-de Beauvoir'ın ulaştıkları sonuç şöyledir: 'Foucault'nun felsefesi tarihsel şüphecililiğin bir varyasyonudur sadece'. Foucault, 'umutsuz bir pozitivist', 'kültürel göreceliliği' temcit pilavı gibi önümüze süren bir düşünür ve entelektüel gıdasını Edmund Husserl'den alan, Oswald Spengler ve Martin Heidegger karışımı bir filozof.

İncelemenin yazarlarından Le Bon-de Beauvoir, Foucault'nun tüm girişimini şöyle özetliyor: 'Tarihi nasıl bastırabiliriz?' Bu imkânsız soru için Foucault şu umutsuz çözümü öneriyor: *Tarihi düşünmeyin. Gerçeklikte tarihi dışlayamazsak bile, bilincimizde tarihi dışlayalım.* Tarihin reddedilmesine götüren görüş, onun felsefesindeki 'pozitivist istenç'tir. Geçmişte de yapılar ve yasalar vardı, gelecekte de yapılar ve yasalar olacaktır. Pozitivist bir dünyada rahatsız eden tek faktör insandır. Onu da öldürdün mü sistem tamamdır. Praxis içinde olan insanı reddetmek, hem insanı, hem de tarihi reddetmek anlamına gelir. Sartre, Foucault'nun *Sözcükler ve*

⁸⁷ Louis Althusser, *Kapitali Okumak*, s. 192.

⁸⁸ Doğan Özlem, iki kavram önermektedir: Tarihsicilik (historicism) ve tarihselcilik (historism). Bkz. Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 38-39 dipnot:87.

Şeyler adlı eseri için şunları söyler: “Bu kitap, insan bilimlerinin arkeolojisi değil, jeolojisi. Foucault, en ilginç olan şeyi suskunlukla geçirmektedir: Düşünceyi belirleyen koşulları ve bir düşünceden diğerine nasıl geçildiğini. Bunun için Praxisi ve tarihi devreye sokması gerekirdi. Tam da bunu reddediyor.”⁸⁹ Yapısalcı yöntem, bir yapıdan diğer yapıya nasıl geçildiğini açıklayamıyor. Yapısalcılığın, tarih karşıtlığı bundan kaynaklanıyor. Çünkü tarihsel gelişme, yapısalcı yöntemin sınırlarını ortaya koyuyor.

‘Marksizm zamanımızın aşılmaz felsefesidir’ diyen Sartre, yapısalcılığın gerçek amacını şöyle dile getiriyor: “Tarihin arkasına gizleniliyor, asıl hedef Marksizmdir. Çünkü söz konusu olan şey, yeni bir ideoloji yaratarak, Marx’a karşı burjuvazinin son bir barikat oluşturmaktır.”⁹⁰

Foucault, Marksizm’e karşı uzun bir mücadele yürüttüğünü bizzat onaylamıştır. Bir söyleşide şunları ifade etmiştir: “Deleuze, on yılı aşkın süredir devam eden bir mücadelenin sürmesini sağlayan yeni kavramlar geliştirdi”. ‘Hangi mücadele?’ diye soran röportajcıya şu cevabı verir: “Günümüzde kendini gösteren türden sorunların çözümü için Marx’ı ve Freud’u mihenk taşı almaktan kurtulmak. Ne Marx ne Freud bu sorunların çözümüne uygundur; en azından Avrupa’da göründükleri biçimiyle. Yaklaşık on beş yıl süren bu mücadelenin amaçlarından biri bu iki kişiliği kutsallıktan arındırmaktı. Sonra da, yeni kategoriler, yeni araçlar bulmaktı.”⁹¹

Yapısalcılığın, tarihsel gelişmeyi reddetmesinin daha iyi anlaşılması için bir örnek vermek istiyorum. Bilindiği gibi, iktisat bilimi, özel mülkiyeti bir veri olarak kabul eder. Ama bu özel mülkiyetin nasıl oluştuğunu, özel mülkiyetin oluşum tarihini gizler. Oysa özel mülkiyetin oluşum tarihini bilmek, toplumun yapısını daha derinden anlamamızı olanaklı kılar. Demek ki, yapısalcılık, tarihi güncel olana kurban eder. Güncel toplumu daha derinlemesine anlamamıza engel oluşturur. Yapısalcı sosyal bilimlerin neye hizmet ettiğini daha iyi kavrayabiliyoruz.

2.3.3. Anti-ampirizm olarak yapısalcılık.

Yapısalcı yöntemi kullanan L. Strauss’a yönelik en önemli eleştirilerden biri, onun yönteminin ampirizme olan karşıtlığıdır. Bilindiği gibi ampirizm, bilginin kaynağının duyular olduğunu ileri sürmektedir. Burada nesnel gerçekliği yalnızca duyular aracılığıyla algılanabilir bir gerçekliğe indirger. Ampirizmin bu kusurunu detaylandırarak değiliz. Burada yapısalcılığın deneycilik karşıtlığına vurgu yapılıyor. Yapısalcılık, duyular aracılığıyla algılanan gerçekliğin yerine, aklın kategorilerini kullanır. Gerçekliğe uygun sistem oluşturacağına, gerçekliği sisteme uydurmaya çalışır. İnsanlar ve toplumsal gruplar, birbirleriyle somut ilişkileri içinde değil, soyut fonksiyonlara indirgenerek incelenir. L. Strauss, ‘zihinsel kategoriler’ ve ‘zihnin yapısı’ gibi kavramlardan hareket eder. Örneğin L. Strauss *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı önemli eserinde şu fikri ileri sürmektedir: “Akrabalık totem sistemlerinde gördüğümüz, karşılıklı biçimlerini açıklamak için insan zihninin bazı yapılarına bakmamız gerekir.”⁹²

Görüldüğü gibi L. Strauss, somut toplumsal ilişkileri incelemiyor. Somut toplumsal koşulların, insanın ‘zihinsel yapı’sını nasıl etkilediğini göstermez. ‘Zihinsel kategoriler’in ve ‘zihnin yapısı’nın önceliğini vurgular. Burada Kant’ın etkisi görülmektedir. Çünkü ‘Zihinsel kategoriler’ kavramı Kant felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

⁸⁹ Sartre, bkz. G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus* içinde, s. 208.

⁹⁰ Sartre, bkz. G. Schiwy, a.g.e, s. 208.

⁹¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 57.

⁹² Strauss, aktaran ThomasBottomore, Robert A.Nisbet –*Yapısalcılık- Sosyolojik İncelemenin Tarihi* içinde s.579.

Ampirizm karşıtlığını Strauss, şöyle dile getirmektedir: “**Toplumsal yapı kavramının ampirik gerçekle ilişkisi yoktur. Gerçek üzerine inşa edilmiş modellerle ilgilidir. Bu nedenle toplumsal araştırmalarda toplumsal yapı kendi başına bir alan teşkil etmez. Her türlü toplumsal araştırmaya uygulanabilecek yöntemidir.**”⁹³

Dolayısıyla L. Strauss toplumsal yapının gerçek üzerine inşa edildiğini belirtir. Burada ‘zihinsel kategori’ kavramı kullanılmaz. L. Strauss, yöntem konusunda tutarlılık göstermemiştir. Bazen ‘zihinsel kategoriler’ bazen **gerçeklik üzerine** kurulan ‘toplumsal yapı’ modelinden bahsetmiştir. Yöntem konusunda çelişkili tutumlar sergilemiştir. Yeni-Kantçılıkla suçlanmasının nedenlerinden biri ‘zihinsel kategoriler’ gibi kavramlara yer yer öncelik vermesidir.

Althusser’de anti-ampirik görüşlere rastlamak mümkündür. Althusser, Marksizm’in, ampirizmden uzak olduğunu iddia etti. Marksizm’in bir bilim olduğunu, bilimin ise ampirik deneyin değil teorik düşüncenin sonucu olduğunu ileri sürdü. Kendi teorisizmini gizlemek için, ampirizme gereken önemi vermedi.

Bilimi de ampirizmden soyutlayan Althusser şöyle soruyor: “*Bilimin üzerinde çalıştığı hammadde nedir*” diye sorar ve şöyle cevaplar: “*Ampirizmin ya da duyumculuğun ideolojik (‘naif’, basit ‘sapma’ değil, zorunlu ve ideolojiler gibi temelleniş olan) yanılsamasının tersine, bir bilim, özü katışıksız dolaylımsızlık ve tekillik (‘duyumlar’ ya da ‘bireyler’) olan bir varlık üzerinde asla çalışmaz. Her zaman ‘genel’ üzerinde çalışır, ‘olgu’ biçiminde olsa bile. [...] Bu bilim, her zaman için, ideolojik nitelikteki, öncel, var olan, kavramlar üzerinde çalışır. Katışıksız, nesnel ‘veriler’ üzerinde, yani katışıksız ve mutlak ‘olgular’ üzerinde çalışmaz.*”⁹⁴

Oysa Althusser’in iddiası, Marx’ın *Grundrisse*’nin girişinde yazdığı düşünceyle çelişir. Marx, şöyle yazmıştı: “*Bu incelemenin konusu, her şeyden önce, maddi üretimdir. Toplum olarak üretimde bulunan bireyler - bundan dolayı da toplumsal bakımdan belirlenmiş bireylerin üretimi, işte hareket noktamız budur.*”⁹⁵

Teorisizme saplanan Althusser, Antonio Gramsci’yi de ampirizme düşmekle suçlamıştı: “*Muazzam tarihsel ve siyasal öfkesine karşın, Gramsci bilimin ve her şeyden önce de felsefenin (çünkü bilimle az ilgiliydi) statüsünü düşünme çabası içinde, bu ampirist ayartmadan kendini kurtaramadı.*”⁹⁶

Althusser’in bilgi teorisi konusundaki saplantısı ve yanılgısı aşağıda Althusser’in Yapısalcı Marksizm’i, bölümünde eleştirilecektir.

2.3.4. Gerçeklikten kopuk dil sistemini temel alan yapısalcılık.

Yapısalcılık, dil sistemine dayanır, dili mutlaklaştırır. Yapısalcı dil sistemi anlayışına göre, dil sisteminin gerçeklikle bağı yoktur. Dilin gerçeklikten soyutlanarak ele alınması bir takım sonuçları birlikte getirir: ‘Doğru’, ‘gerçek’ ‘hakikat’ gibi kavramlar anlamlarını yitirir.

Ferdinand de Saussure, dili incelemek için ne tarihe ne de dış gerçekliğe başvurmuştu. Ona göre dil, dış gerçeklikten soyutlanmış bir sistemdir. Gerçeklikle dil arasında doğal bir ilişki yoktur, keyfi bir bağlantı vardır.

⁹³ L. Straus aktaran Bottomore, s. 581.

⁹⁴ L. Althusser, *Marx İçin*, s. 225.

⁹⁵ Marx, *Grundrisse*, s. 5 veya *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, s. 245.

⁹⁶ L. Althusser, *Kapitali Okumak*, s. 185.

Dilin mutlaklaştırılmasının ve dış gerçeklikten bağımsız ele alınmasının yapısalcılık içindeki sonuçları nelerdir?

Birincisi, doğruluğun zayıflatılmasıdır. Eğer dildeki kavramlar dış gerçekliğe tekabül etmiyor ve dil ile gerçeklik arasında keyfi bir bağlantı varsa, o zaman doğruluğun ölçütü ortadan kalkar. Neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir.

İkincisi, neden-sonuç ilişkisinin reddedilmesi. Yapısalcılar ve özellikle postyapısalcılar, ‘dilde genel doğrular yoktur, tek ve kesin anlamlar olamaz’ düşüncesini savunurlar. Olsa olsa herkesin kendi yorumu vardır. Bu düşüncenin toplum bilimlerine yansıtılması, **tarihin rastlantısallaştırılması** anlamına gelir. Toplumsal ilişkilerin anlaşılabilir koşullarından biri olan nedensellik kavramı ortadan kaybolur.

Üçüncüsü, dış gerçekliğin reddi, her şeyin dil ve metin olduğunun iddia edilmesi.

Dördüncüsü, dil oynak ve belirsizdir. Kesinleşmelere olanak vermez. Dilin bu doğası nedeniyle, sistematik bilgi ve bilim yapmak mümkün değildir.

Yapısalcılığa başka türlü eleştiriler yönetilmiştir. Yapısalcılığın bilgi teorisi varoluşçular tarafından eleştirilir. Yapısalcı bilgi teorisinin idealist felsefeden kaynaklandığı ileri sürülür. Emprizm’i dışlamak ve rasyonel olmakla suçlanır. Deneyi, yaşamı ve pratiği matematik sisteme tabi kılması şiddetli eleştirilere maruz kalır.

*“Yapısalcılık, kurucusu **Saussure** 'ün düşünceleri de dâhil olmak üzere, hiçbir zaman kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı başlı başına bir felsefe yaklaşımı olarak ortaya konmamıştır. Öznelliği bütün bırakmaya yönelik genel savunusu bir yana bırakılacak olursa, üstü örtük olmakla birlikte yapısalcılığın kuramsal temellerinin bir tür Descartesçi yaklaşım sergilediği kuşku götürmez. Sözgelimi aynı **Descartes** gibi yapısalcılık da şaşmaz kesinlikler üstüne kurulu, başvuru temel kavramların açıkça tanımlandığı, aralarında keskin ayrımların yapıldığı, mantıksal bakımdan çelişki içermeyen bir bilgi dizgesine ulaşmayı amaçlamaktadır.”⁹⁷*

Bilgi teorisi ile haşır neşir olanlar, Saussure’ün düşüncesinin, Berkeley, Fichte ve Mach’ın idealist felsefesine dayandığını anlayacaklardır. Yapısalcılığa yöneltilen eleştirilerden biri, yapısalcılığın, tarihi olmayan bir toplum modelini savunmaya girişmesidir. Sartre’ın özellikle Foucault’ya yönelttiği eleştiri anlamlıydı: Foucault’nun düşüncesi yalnızca Marksizm’e karşı yönelmemiştir, aynı zamanda apolitik bir düşüncedir. Foucault’nun görüşleri, toplumsal değişim için gerekli politik eylemleri reddeder.

‘Dil düşüncenin aracıdır’ görüşünü eleştiren yapısalcılar, ‘düşünce dilin aracıdır’ görüşünü ileri sürerler. Sartre yapısalcılığın bu görüşünü eleştirmektedir: Yapısalcılar, bir aşırıktan diğer aşırılığa kaymışlardır. Sartre, yapısalcılara karşı şunu ileri sürmüştü: Dili ortaya çıkaran praksi (pratiği) görmezlikten geliyorsunuz.

Yapısalcılık, tarihsel ve evrimci olmayan bir bakış açısına sahiptir. Çünkü her şeyin bir ‘yapı’ya dayandığından hareket etmektedirler. Yapısalcılık, değişmeyen yapıyı bulmayı amaç edinir. Statik anlaşılmaya hizmet eder, dönüşüm ve değişimi dışlar. Bu ise insanı, halkı tarihin dışına atmak demektir. İşte, toplumu dönüştürmeyi amaç edinen Marksist teorisinin bu noktada yapısalcılığa itirazı vardır: Marksizm, yapıyı mutlak olarak ele almaz. Yapının da bir oluşum tarihi olduğunu ileri sürerek, bir yapıdan diğer yapıya geçişin yasalarını izah etmeye çalışır.

⁹⁷ Felsefe Sözlüğü- A.Baki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü.Hüseyin Yoksal-Bilim ve Sanat Yayınları
Bu yazı <http://www.felsefeekibi.com> sayfasından alınmıştır

Frankfurt Okulu filozoflarından Herbert Marcuse (1898-1979), dili temel alan analitik felsefenin gerçeklikten kaçan bir felsefe olduğunu ortaya koymuştu. *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde analitik felsefenin, ideolojik özelliklere sahip olduğunu sergiler.⁹⁸ Dili temel alan felsefenin, gerçeklikten koptuğunu gösterir. Dil felsefesi gerçekliği olduğu gibi bırakır. Gerçekliğin kavranmasını ve değiştirilmesini istemez. Wittgenstein, “*felsefe, her şeyi olduğu gibi bırakır*”⁹⁹ diyerek, felsefeyi gerçeklikten koparmıştı. Aslında felsefenin gerçeklikten kopmasını istemek, felsefeyi dondurmak, felsefe sorunlarının ortadan kaldırılması demektir. Marcuse, dile dayanan analitik felsefeyi tek boyutlu felsefe olarak değerlendirir. Dile dayanan felsefenin olumsuz özelliklerini ortaya koyar. Dil felsefesinin bazı olumsuz özellikleri şunlardır:

a-) Bu felsefe dikkatini bilinçten dile çevirmiştir. Marcuse’ye göre, dilsel önermeler ise ‘nesnel durumu’ yansıtmazlar. Bu önermeler, ‘dil oyunu’ ve ‘akademik can sıkıntısı’ alanına aittirler.

b-) Analitik felsefe, gerçeklikteki çelişkileri düşünceye ve dile yansıtmaz. Dolayısıyla düşünceyi ve dili gerçekliğin çelişkisinden arındırarak, dili ve düşünceyi tek boyutlu hale getirir.¹⁰⁰

c-) Analitik felsefe, düşünceyi, günlük dilin içine sıkıştırarak felsefi düşünceyi ortadan kaldırır. Çünkü felsefe dilinin günlük dilin çerçevesine sıkıştırılması, dilin yoksullaştırılması sonucunu doğurur. Marcuse’ye göre, dili temel alan bir felsefe, kendini güncel gerçekliğe teslim eden, gerçekliği aşmaya cüret etmeyi aklına getirmeyen tek boyutlu bir felsefedir.

d-) Analitik felsefe, toplumsal sorunların çözülmesi için çaba göstermez.¹⁰¹

2.3.5. Mekanik materyalizm ve idealizmin bir karmaşası olarak yapısalcılık.

Yapısalcılık, çeşitli açıklamalarında mekanik materyalist ve idealist felsefenin bir karmaşası olarak göze çarpmaktadır. Yapısalcılığın mekanik materyalist özelliği şundan kaynaklanıyor: Yapısalcılık, insanın öznelliğini ve onun pratik eylemini küçümser. Ona göre ‘*insan yapının ürünüdür*’; ama yapıların insan tarafından oluşturulduğunu görmezlikten gelir. Sadece verili yapının analizini yapar. Kendini yapının unsurları arasındaki ilişkilerin kurallarını araştırmakla sınırlandırır. Yapının oluşumunda insan pratiğini küçümsediğinden, mekanik kaba materyalizm ile aynı temeli paylaşır.

Yapısalcılığın dil anlayışı ise idealist felsefi bir anlayıştır. Ona göre insan bilincinin oluşumunu sağlayan deney veya praksis değil, dildir. Bilincin oluşumunu yaşamdan ve pratikten kopardığı için felsefi idealist görüşleri savunmuştur. Mekanik materyalizm ve idealizm arasındaki bu uyumsuzluk, yapısalcılığın çelişkilerini gün ışığına çıkarmıştır. Bu çelişkiler, yapısalcılığın krize girmesine neden olmuştur.

2.4 ALTHUSSER’İN YAPISALCI MARKSİZMİ

Saussure’ün dilbilim teorisi insan bilimleri alanında taraftar bulmuştur. Toplumsal ve kültürel olgular yapısalcı yöntem esas alınarak açıklanmaya çalışılır. Yapısalcı düşüncenin çekim

⁹⁸ Herbert Marcuse, *Ein Dimensionaler Mensch*, s. 185.

⁹⁹ Herbert Marcuse, a.g.e. s, 187.

¹⁰⁰ Herbert Marcuse, a.g.e. s, 196.

¹⁰¹ Herbert Marcuse, a.g.e. s, 192.

kuvvetinden kurtulamayan Louis Althusser yapısalcılığı benimsemekte, bu yöntemi *ideolojik* çözümlemelerinde kullanmaktadır.

Levi Strauss, ‘*beşeri bilimlerin nihai amacı, insanı kurmak değil, onu çözmektir*’ der. 1965 yılında Althusser’den bir yanıt gelir. Ama bu yanıt, yapısalcılığın yadsınması değil, onun onaylanması olur. Althusser, Strauss’un tarihe ve hümanizmaya saldırısına karşı mücadele etmek yerine, o görüşleri destekler.¹⁰² Strauss, Derrida ve Lacan gibi yapısalcı düşünürlerin etkisi altında ‘Marx’ı yeniden okumaya’ girişir.

Tarihsel materyalizmi yeniden oluşturmaya ve Marksizm’i ‘ekonomizmden’ arındırmaya çalışır Althusser. Her şeyi ‘ekonomi’ ve ‘alt-yapı’ya indirgeyen ekonomizmi, Marksizm’in dışına atmaya uğraşır. Ne yazık ki, bu çabasında başarılı olamaz. Ekonomi ve politik kültürün birbirlerini *eşit şekilde* etkilediklerini ileri sürer. Bu ise son aşamada maddi koşulların belirleyiciliğini savunan tarihsel materyalizme ters bir anlayıştır. Yapısalcılığın etkisi altında bir ideoloji kuramı geliştirir. Onun ideoloji kuramına göre, ideoloji, manevi ve düşünsel değil, nesneldir. İdeolojinin maddi olduğunu savunur. İdeolojinin tanımını şöyle yapmaktadır: “*dini, ahlaki, hukuku ve politik biçim altında ideoloji nesnel bir toplumsal gerçekliktir.*”¹⁰³ **Kapitali Okumak** adlı eserinde ideoloji konusunda şunları yazar: “*Üst yapılar, ideolojiler, ulusal gelenekler, hatta bir halkın ahlak ve ‘tini’ söz konusu olsa da ki bunlar tam olarak gerçekliklerdir.*” (aynı yerde).

Üst yapı konusunda Gramsci’yi eleştirir: “*Gramsci, üst yapı kavramına Marks’ın asla izin vermediği bir genişliği vermektedir.*”¹⁰⁴ Ama kendisi benzer bir hataya düşmektedir. İdeolojiyi nesnel bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır. Bu ise Lenin’in izin vermeyeceği bir şekilde alt-yapı kavramını genişletmek demektir. Bilindiği gibi Alman filozof Joseph Dietzgen, madde kavramının, düşünceyi de içerecek şekilde genişletilmesini önermişti: “*Madde kavramı genişletilmelidir. Gerçekliğin bütün görüngülerini olduğu kadar, kavrama ve açıklama yetimizi de kucaklar.*”¹⁰⁵ Lenin, madde kavramını çok geniş tutmasından dolayı Dietzgen’i eleştirmişti: “*‘Madde’ kavramının aynı zamanda düşünceyi de içermesi gerektiği [anlayışı] bir kafa karışıklığıdır, çünkü böyle bir içerme yapıldığında zihinle madde arasındaki, idealizm ve materyalizm arasındaki bilgi bilimsel çelişki, Dietzgen’in üzerinde direndiği çelişki bütün anlamını yitirir.*”¹⁰⁶

Yeri gelmişken burada bazı kavram karışıklıklarına değinmek gerekir. ‘*Olgu*’ ve ‘*gerçek*’ kavramları, *maddi ve nesnel gerçeklik* kavramlarıyla *karıştırılır*. Her ‘*olgu*’ ve ‘*gerçek*’, nesnel gerçeklik olarak algılanır. Ama bu yanlıştır. Nesnel gerçeklik, gerçeğin maddi olduğu, bilincimizden bağımsız olması anlamına gelir. Örneğin, düşünceler ve duyular vardır. Varlıkları bir gerçektir; ama *düşünce ve duyuların gerçek olmaları ‘maddi gerçek’ oldukları anlamına gelmez*. Bunlara söz yerindeyse düşünsel gerçekler demek gerekir. Aynı durum sanat ve edebiyat gibi düşünce ve duygularımızın ürünleri için de geçerlidir. Edebiyat ve sanat ürünleri gerçektir, ama bu onların maddi gerçeklikler olduğu anlamına gelmez. Örneğin din bir ‘*olgu*’dur; düşüncelerimiz de bir ‘*gerçek*’tir. Ama bundan, dinin veya düşüncelerimizin de maddi veya nesnel gerçeklik olduğu sonucunu çıkarmak kafa karışıklığının ürünüdür.

¹⁰² Perry Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, s. 48.

¹⁰³ L. Althusser, *Marx İçin*, s. 308.

¹⁰⁴ L. Althusser, *Kapitali Okumak*, s. 184.

¹⁰⁵ Dietzgen, aktaran Lenin; *Materyalizm ve Ampiryokritisizim*, s.271.

¹⁰⁶ Lenin; *Materyalizm ve Ampiryokritisizim*. s.271.

Lenin şöyle yazıyor. “*Düşüncenin ve maddenin ‘gerçek’ oldukları, var oldukları doğrudur. Ama düşünceyi maddi olarak nitelendirmek, materyalizmle idealizmin karıştırılmasına doğru yanlış bir adım atmak demektir.*”¹⁰⁷ Madde-düşünce bütünlüğünün anlaşılmasında yanlış anlamaların temelini oluşturmuştur. Burada Althusser’in önemli bir yanılgısını açığa çıkarıyoruz: *Althusser, gerçek olan ile maddi olanı birbirine karıştırmıştır.* Althusser’in ideolojik olanın maddi olduğunu iddia etmesi bunun ispatıdır. Althusser, gerçeklik ile maddi gerçekliği özdeş ve aynı sanmıştır. Oysa yukarıda gösterdiğimiz gibi Lenin bu karışıklığa dikkat çekmiştir. Zaten Lenin gerçeklik ve gerçekçilik gibi kavramların bulanık olmasından yakınır: “*‘Gerçekçilik’ terimi, olgular tarafından olduğu gibi materyalizm ve idealizm arasında yalpalayan öteki karmakarışık kafalılarınca da benimsenmiş olduğundan, materyalizm sözcüğünü, tek, yerinde, doğru terim sayıyorum.*”¹⁰⁸

Althusser’in diğer bir yanılgısı ise bilgi teorisi ve bilim konusundadır. *Bilginin nesnesi ile gerçek nesneyi birbirinden ilke düzeyinde ve mutlak şekilde ayırmaktadır.* Bu yanılgısı özellikle onun bilim anlayışında ortaya çıkmaktadır. Althusser, bilimin kaynağının dışımızda maddi gerçeklik olduğunu reddetmektedir. O, Marx’ın bilgi teorisinden sapmıştır. Marx’ın bilgi teorisi, düalizmi reddeder. Marx, bilginin nesnesi ve gerçek nesneyi birbirinden ilke düzeyinde ve mutlak olarak birbirinden ayırmanın, düalizm olduğunun bilincindedir.

Marx, *Grundrisse*’nin Girişinde ‘Ekonomi Politğin Yöntemi’ başlığı adı altında kendi bilgi teorisini ortaya koymuştur.¹⁰⁹ Marx’a göre bizim dışımızda ve bizden bağımsız olan maddi gerçeklik ile bu maddi gerçekliğin bilincimize yansması arasında şöyle bir ilişki vardır. Diyelim, önümüzde duran bir araba var. Araba bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak vardır. Araba nesnesi, beyindeki çeşitli süreçler sonucu, beynimize, ‘araba’ fikri olarak yansır. Yani bizim dışımızda **maddi** bir varlık olan araba **nesnesi**, bilincimizdeki ‘araba’ fikrinin (düşüncesinin) **temelidir, kalkış noktasıdır**. Bir başka deyişle, ‘araba’ fikri bir **sonuçtur**. Dışımızdaki arabanın bilincimize yansmasının bir **sonucudur**. Araba ‘fikri’ oluştuktan sonra durum değişir: **Soyut** ‘araba’ fikri, artık beynin ve düşüncenin **girdisidir**. Yani soyut ‘araba’ fikri, artık düşünsel üretimin **kalkış noktası** olur. Demek ki, araba sözcüğünün iki yanı vardır: Hem bir sonuçtur, hem de bir başlangıçtır. Araba sözcüğü bir tarafta, nesnel gerçek olan arabanın beynimizde yansmasının bir sonucudur; öte tarafta araba fikri beyindeki düşünsel üretimin başlangıcıdır. Dolayısıyla Marx’ın bilgi teorisine göre, araba sözcüğü hem bir sonuçtur, hem de bir başlangıçtır.

Marx, burada iki yöntemin gündemde olduğunu belirtiyor: Birinci yöntemde, maddi nesne soyut bir belirlemeye indirgenmiştir. Yani somut maddi nesne olan elmadan soyut bir ‘elma’ fikri türetilmiştir. Bundan sonra ikinci yöntem başlar. Bu ikinci yöntemle, soyut düşünce yoluyla, düşüncede somutun yeniden elde edilmesine ulaşılır. Başka bir deyişle, birinci yöntemde, soyut araba ‘fikri’ somut araba nesnesinden **üretilmiştir**. İkinci yöntemde ise araba ‘fikri’, düşüncede veya mantıkta bir **başlangıç noktası** oluşturur.

Marx’a göre Hegel’in yanılgısı, işte ikinci yöntem sırasında yaptığı yanılgıdan kaynaklanmaktadır. Çünkü Hegel, reel ve somut olan gerçekliğin hareket halinde olan **düşüncenin sonucu** olarak ortaya çıktığı, yanılgısına saplanmıştır. Düşünce kendi ‘araba’ fikrini üretmiştir. Bu ‘araba’ fikri, düşünce içinde düşünsel bir somuttur, bir başka deyişle ‘düşünölmüş somuttur.’ Ama bu beyindeki ‘araba’ fikri, dış dünyadaki maddi somutluğun *kendisi* değil, bu maddi somutluğun

¹⁰⁷ Lenin; a.g.e. - s. 269.

¹⁰⁸ Lenin; a.g.e. - s. 56.

¹⁰⁹ Marx, *Grundrisse*, s. 21-23 veya Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, s. 266-269.

beyindeki *düşünsel yansımasıdır*. Bu düşüncedeki somutluk, maddi dünyadaki somut nesnenin aynısı değildir ve ondan bağımsız değildir. İkisi arasında bir farklılık vardır. Ama bu farklılık, düalizme götürecek şekilde esaslı bir farklılık değildir. İkisi arasında tam bir özdeşlik de yoktur. Marx, düşüncenin, bilgi edinmede önemine dikkat çekerek, kendi bilgi teorisini, ampirizmin bilgi teorisinden ayırır. Aynı şekilde bilgi ve bilinci saf aklın hareketi olarak gören rasyonalizmden de ayırır. Marx'ın bilgi teorisini hem ampirizmden, hem de rasyonalizmden ayıran işte bu yaklaşımdır.

Bilgi teorisi konusunda Mao Zedong'un üçlü aşama düşüncesine dayanan George Thomson şunları yazıyor: Bilginin gelişmesi, birbiri ardı sıra üç aşamadan geçerek döngüsel devinimle ilerleyen diyalektik bir süreçtir. Birinci aşama, algısal bilgi aşamasıdır. Algısal bilgi aşamasını Mao'nun şu düşüncesine dayandırır: *“Bilgi sürecinde ilk adım, dış dünyadaki nesnelerle bağ kurmaktır. Bu algılama aşamasına girer. Bilgi deneyimle başlar. Maddeci bilgi kuramı budur.”* İkinci aşama ise ussal bilgi aşamasıdır. Yine Mao'dan şunları aktarır: *“İkinci adım, algılamayla elde edilen verileri bir araya getirip yeniden düzenleyerek bireşime vardır. Bu, kavrama, yargıya varma ve sonuç çıkarma aşamasıdır. Ussal bilgi algısal bilgiye dayanır, algısal bilgi ise ussal bilgiye vardırılmak zorundadır. Diyalektik maddeci bilgi teorisi budur.”*¹¹⁰ Üçüncü aşama ise, bilgidan nesneye, başka deyişle teoriden pratiğe dönme aşamasıdır. *“Bilgi pratikle başlar, teorik bilgi pratik içinde elde edilir, ama sonunda yeniden pratiğe dönmek zorundadır. Bu, teoriyi sınama ve geliştirme sürecidir, bütün bir bilgi sürecinin sürdürülmesidir.”*¹¹¹

Üç aşamayı ard arda gelen bir süreç olarak düşünmek, bilgi teorisini mekanikleştirmek anlamına gelir. Bence bu üç süreci iç-içe geçmiş olarak düşünmek daha doğrudur. Çünkü bazı durumlarda algı aşaması olmadan da teorik bilgiye varmak mümkün. Örneğin, atom teorisine, atomların algılanması aracılığıyla ulaşılmadı. Teorik düşünme yoluyla, ussal çıkarsamalarla atom düşüncesine ulaşıldı.

Diyalektik materyalist anlayışa göre, madde ve bilinç *ilke* olarak birbirinden *farklı* değildir; birbirinin *zıttı* iki şey de değildir. Ama madde ve bilinç birbirine *özdeş* de değildir. Birbirinden *belirli* anlamda farklıdır. Şöyle ki, bilinç, maddenin beynimize yansıyan imgesidir. Bu imge, maddeden *ilke* olarak farklı olmadığı için madde ile *özdeşlik* oluşturmaz. Marksist bilgi teorisi hem düalizmi, hem de özdeşliği reddeder. Marksist bilgi teorisine göre, beden ve ruh arasında, yaşam ve fikirler arasındaki ne düalizm ne de özdeşlik vardır.

İkisi arasında belirli bir fark vardır, ama bu *ilkesel* bir farklılık oluşturmaz. En karmaşık konulardan biridir bu. Engels'in bazı düşüncelerini aktararak konuya ışık tutmaya çalışacağız. Engels, Conrad Schmidt'e yazdığı bir mektupta şunları ifade ediyor: *“Hegelci dili kullanırsak, düşünce ve varlığın özdeşliği, her yerde sizin çember ve poligon örneğinizle çakışır. Ya da her ikisi, yeni bir şeyin kavramı ve bu şeyin gerçekliği, her zaman birbirine yaklaşan ve ama hiç bir zaman kesişmeyen iki asimptot gibi yanyana uzanırlar. İkisi arasındaki farklılık, kavramın doğrudan ve dolayimsız gerçeklik olmasını ve gerçekliğin, dolayimsız kendi kavramı olmasını ve gerçekliğin, kendi kavramı olmasını önleyen farklılığın kendisidir.”*¹¹²(İtalik Y.O)

Engels, *“doğa bilimlerinde yürürlükte olan kavramlar, gerçeklikle her zaman çakışmıyor diye kurgu mudur?”* biçiminde sorar ve devam eder: *“Evrin teorisini kabul ettiğimiz andan itibaren organik yaşama ilişkin tüm kavramlarımız gerçeğe ancak yaklaşık olarak tekabül edebilir.”*

¹¹⁰ Mao Zedong, aktaran George Thomson, *İnsanın Özü*, s. 63.

¹¹¹ Mao Zedong, aktaran George Thomson, a.g.e. , s. 63-64.

¹¹² Marks-Engels, *Felsefe Metinleri*, s. 255.

Aksi takdirde değişim olmazdı. Kavramlarla gerçekliğin organik dünyada tamı tamına çakıştığı gün tüm gelişme sona ererdi.” (İtalik Y.O.)¹¹³ Bundan çıkan sonuç şudur: ‘bilgi’ ve ‘eylem’ kavramları arasında kesin ilkesel ayrım yoktur. ‘Bilgi’ ve ‘eylem’ praxis kavramı içinde bütünleşir.

Kapital’in Almanca Baskıya İkinci Önsözünde Marx, araştırma ve açıklama yöntemlerinin birbirinden farklı olması gerektiğine dikkat çeker ve şunları yazar: “*Sunuş yönteminin, biçim yönünden, araştırma yönteminden farklı olması gerekir. Araştırma yöntemi, işlenecek malzemeyi ayrıntılarıyla ele almalı, onun gelişmesinin farklı biçimlerini tahlil etmeli, iç bağıntıların esasını bulmalıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra, gerçek hareket yeterince anlatılabilir. Eğer bu başarıyla yapılırsa, eğer ele alınan konunun yaşamı tıpkı bir aynada olduğu gibi ideal bir biçimde yansıtılırsa, karşımızda sırf apriori (önsel) bir yapı varmış gibi gelebilir. Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden sadece farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam-süreci, yani düşünce süreci – Hegel bunu ‘Fikir’ (‘İdea’) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca ‘Fikir’in dışsal ve olgusal (Phenomenal) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımastan ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir.”*¹¹⁴ Araştırma yöntemi somuttan soyuta gider ve tekrar somuta döner. Açıklama yöntemi ise soyuttan hareket ederek, somutu açıklamaya çalışır.

Bilgi teorisi konusunda bu kısa açıklamadan sonra tekrar Althusser’in görüşlerine dönebiliriz. Peki, ama teorik bir düşünce olarak bilimin kaynağı, gerçeklik ve dışımızdaki maddi dünya değilse nedir? Althusser, bilginin kaynağının ‘akıl’ veya teorik düşünce olduğunu iddia eden idealist felsefenin etkisinden kurtulamıyor. Kendi idealizmini haklı çıkarmak için de Marx’a başvuruyor: “*Erken çalışmaları (özellikle 1844 El yazmaları) dışında, Marx, bilimsel bilgiyi üst yapıya dâhil etmedi.”*¹¹⁵ Bilginin kaynağının akıl olduğunu iddia eden Althusser, zorunlu olarak bilgi edinmede ‘pratiğin’ rolünü inkâr etme konumuna düşmüştür. Teoriye gerçek yaşamdan kopartmıştır. Bu düşünce, ‘teorisizm’ olarak ifadesini bulmuştur Althusser’de.

Althusser’e göre, ‘ekonomizmin’ ve ‘hümanizmin’ kaynağı İkinci Enternasyonal ve onun ‘reformist Marksizm’dir. Ama ekonomizm ve hümanizm eğilimlerini İkinci Enternasyonal’in kendisi keşfetmedi. Onlar bu düşünceyi Marx’tan aldılar. Althusser, olgunlaşmamış Marx’ta Hegel’in kalıntıları olduğunu iddia eder. Marx’ın Hegel’in yanlış tarih anlayışının etkisinde kaldığını ileri sürer. Hegel, tarihin önceden belirlenmiş bir hedef doğrultusunda (teleoloji) ilerlediğini ileri sürer. Althusser açısından Hegel’in bu tarih anlayışı Marx’a iki türlü yansımıştır: Birincisi, belirli *determinizme* dayanan ‘ekonomizm’dir; ikincisi, işçi sınıfı bilincinin otomatikman büyüyeceğini öngören ‘hümanizm’dir. Althusser’e göre bu düşünceler Marx’ın gençlik döneminin düşünceleridir.

Althusser, Marksizm’in bir *teorik anti-hümanizm* olduğunu iddia ediyor. ‘Sosyalizm’ ve ‘hümanizm’ kavramlarının birbirini dışladığını ileri sürmektedir. Onun söyleminde sosyalizm bir bilim, hümanizm ise bir ideolojidir. Farklı alanlara ait olan bu iki kavramın birbirleriyle uzlaşmadığını savundu. Gençlik dönemindeki Marx’ı ideolojik, olgun dönemindeki Marx’ı ise bilimsel olarak değerlendirir. Marx’ın olgunluk döneminde eski ideolojik bakış açısından kurtulduğunu savunur. Althusser, bunun bir epistemolojik kopma olduğunu ileri sürer.

¹¹³ Marks-Engels, a.g.e., s. 256.

¹¹⁴ Marx, *Kapital* I, s. 25-26.

¹¹⁵ L. Althusser, *Kapitali Okumak*, s. 184.

L. Strauss, yapı-özne arasındaki ilişkide özneyi yok etmişti. Althusser yapısalcılıkla Marksizm'i birleştirmeye çalıştı. 1966 yılında Althusser'in eski öğrencisi Foucault, 'insanın sonu'nu ilan etmişti. Althusser, Sartre'ın tarihsel materyalizmin hatalı bir dostu olduğunu iddia ederek, Sartre ve Strauss arasındaki tartışmada Strauss'un yanında yer aldı ve Strauss'un yapısalcı görüşlerini onayladı. Yapısalcı bir Marksizm yorumu sunan Althusser, kuramsal hümanizme karşı çıkarak, öznesiz bir tarih anlayışını savunur. Ona göre özne, 'toplumsal ilişkilerin basit bir taşıyıcısından başka bir şey değildir.'

Althusser'in düşüncesinin en önemli yanı onun ideoloji kuramıdır. Althusser'in ideoloji kavramı oluşturmaya çalışması, indirgemeci olmayan bir Marksizm arayışı adına karmaşık bir girişim olarak kaldı. Yapısalcılığın etkisiyle, Marx'ın hümanist ve tarihsel anlatımına saldırır. Spinoza'yı temel alan Althusser'in yaptığı Marksizmden *yapısalcı bir sapmaydı*. (Gerçi Althusser, daha sonraları 'güçlü ve tehlikeli bir tutkunun (Spinozacılığın) kurbanı olduğunun' özeleştirisini vermiştir.).

Süreç yerine, *yapı* kavramını geçiren Althusser, toplumsal *değişimi* açıklayan kavram ve kategorilere sahip olamadı. Süreç kavramı yerine, yapı kavramının geçirilmesinin başka bir sonucu oldu. Yapısalcılık, tarihsel 'ilerleme' kavramından da koptu. Althusser'in yapı kavramını savunmasının başka bir sonucu daha vardı: Althusser, ekonomi, politika ve kültürün karşılıklı olarak birbirini eşit şekilde etkilediğini ileri sürdü: Üst-yapı ve alt-yapı aynı düzeyde ve birbirine *eşit* olarak değerlendirildi. Alt ve üst yapı arasındaki hiyerarşik durum ortadan kaldırıldı. Bu savın sonucu şu oldu: *Alt-yapının en son aşamada belirleyiciliği inkâr edildi*. Bu sonuç ise, *nedensellik, belirleme* gibi kavramların dışlanmasına götürdü. Ve sonunda, tarihsel materyalizm, tarihi açıklayamayacak şekilde işe yaramaz hale getirildi. Althusser, tarihsel materyalizmi düzeltmek istiyordu; ama vardığı sonuç, tarihsel materyalizmin ortadan kaldırılmasıydı. Yapı kavramı, kendini toplumsal statikle sınırlandırır, değişimi dışlar. Marksizm'i 'ekonomizm'den kurtarmak isterken, Althusser'in çabasının materyalizm ve idealizmi birleştirme girişimi olduğu açığa çıktı.

Yapısalcılığı ve Marksizm'i bir araya getirmek isteyen Althusser'in yapısalcı Marksizm'i krize girerek, çözülmüştür. Althusser felsefesinin çözülmesi konusunda J. Lacan şöyle yazıyor: "*Althusser'in ideoloji kuramı, Marks'ın hümanist ve tarihsici anlatımına saldırarak, daha sert ve indirgemeci olmayan bir Marksizm arayışı adına karmaşık bir girişim olarak başladı. Althusser'in kuramındaki anlam karmaşası ve çelişkilerin çoğu da bundan kaynaklandı. İdeolojinin göreceli özerkliği ve bilimin mutlak özerkliğini birleştirmeye çalışarak, negatif ideoloji ve özneyi önemsemeyerek, genel ideoloji kavramı ile tarihsel kesitlere özgü ideoloji kavramını birleştirmeye uğraşarak, ekonominin belirleyici ve söylemin sona erdiğini savunarak Althusser çok zor problemlerin tohumunu attı ve bunlar nihai olarak kuramın kendisinin çözülmesine yol açtı.*"¹¹⁶

Althusser daha sonra yapısalcı nedensellik mekanizması içine tarihsel özneyi yerleştirmeye çalıştı. Ama bu çaba da tutarsızlıkla sonuçlandı. 1970'li yılların ortalarından sonra Althussercilik çözülmeye başladı. Bu çözülme sonrası postyapısalcılık ortaya çıktı.

2.5 POSTYAPISALCILIK

1970'li yılların sonuna doğru yapısalcılık ve Marksizm eski çekiciliğini kaybetmeye başlar. Üstelik yapısalcılık hem dışarıdan (Sartre, Lefebvre) hem de içerden (Foucault, Derrida) eleştiriyi

¹¹⁶ J. Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s. 96.

uğrar. Yapısalcılığa yöneltilen eleştiriler, post-yapısalcılığın ortaya çıkmasına neden olur. Ne var ki birçok insan, "yapısalcılık ile post-yapısalcılık arasında çok temel bir ayrılık bulunmadığını düşündüklerinden, **Saussure**'den başlayıp **Derrida**'ya uzanan düşünsel çizgiyi anlatmak için yalnızca yapısalcılık terimini kullanmaktadırlar. Yine de post-yapısalcılığın yapısalcılıktan ayrı bir çerçeve olduğu büyük ölçüde benimsenmiş olmakla birlikte, yapısalcılığın bütünüyle karşısında mı olduğu yoksa onun doğal bir uzantısı mı olduğu bir hayli tartışmalı bir konudur."¹¹⁷ Bazılarına göre postyapısalcılık, anti-yapısalcılıktır. Bazı yazarlara göre ise postyapısalcılık, 'yeni yapısalcılıktır.'

"Nitekim **Manfred Frank** ile diğer Alman kökenli felsefeciler post-yapısalcılık demek yerine, çoğunluk "Yeni Yapısalcılık" terimini kullanmayı yeğlemektedirler. Post-yapısalcılığın nasıl tanımlanacağına yönelik daha terim düzeyinde baş gösteren anlaşmazlıklar yanında, **Barthes, Lacan, Foucault** gibi önemli düşünürlerin yapısalcı mı oldukları yoksa yapısalcılığı bir yerden sonra bırakarak post-yapısalcı bir düşünsel konuma mı geçtikleri konusu üzerinde herkesçe olurlanan bir görüş birliği de yoktur."¹¹⁸

Bazı yazarlar yapısalcılıktan postyapısalcılığa geçiş yapar. Roland Barthes bunlardan biridir. Foucault ve Lacan ise yapısalcılık ve postyapısalcılık arasında bocalayan yazarlardır. İlk dönem eserlerinde Foucault'da yapısalcılık düşüncesinin etkileri belirgindir. "O gerçi yapısalcı olduğu etiketini reddetti, ama Foucault'nun ilk dönem eserlerinde yapısalcı düşünceleri bulmak mümkündür."¹¹⁹

Yapısalcılık, etkili bir düşünsel moda akımı olarak Foucault'nun ilk dönem eserleri üzerinde etkili oldu. "Özellikle *Deliliğin Tarihi* adlı kitabında, Foucault'nun yapısalcı bir tarih anlayışını düşündüğü, açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır."¹²⁰

Foucault, yapısalcı düşüncenin etkisinde olmakla beraber yapısalcılığa eleştiriler de yöneltmiştir. Bu nedenle Foucault'yu yapısalcılık ve postyapısalcılık arasında kalmış bir yazar olarak görmek uygundur. Bazı yazarların Foucault hakkında yazdıkları bu konuda öğreticidir. Yapısalcı düşüncenin etkisinde kalan Foucault, "buna rağmen **yapısalcılığın eleştirmeni** olarak ortaya çıkıyor. Örnek ise 'Sözcükler ve Şeyler' adlı kitabıdır. Bu kitap, diyakronik olması, yani tarihsel gelişmeye yönelik bir araştırmayı içermesi bakımından, yapısalcı düşüncenin katı ve tarihsel gelişme-karşıtı olma eğilimine karşı içsel bir eleştiriye dile getirmektedir."¹²¹ Bu yazara göre Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eseriyle, yapısalcılık ile kendi düşüncesi arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir. Bu nedenle Foucault, post-yapısalcı tarihçi olarak değerlendirilmektedir.

"Yapısalcılık ile post-yapısalcılık arasındaki sınırın belirsizliği bağlamında, **Michel Foucault'nun Sözcükler ile Şeyler** başlıklı çalışması öğretici değeri yüksek oldukça güzel bir örnektir. Kitap bir açıdan bakıldığında, tartışmaya yer bırakmayacak bir açıklıkta baştan sona yapısalcı bir çalışmadır. Foucault, kitapta öncelikle belli başlı bir-takım alanlardaki öznel düşünceye hem dayanak olan hem de bir yerden sonra onu sınırlayan, "episteme" adını verdiği temel bilme dizgelerini ortaya sermektedir (...) Ne var ki **Foucault'nun** kitabının bütününe egemen özünde tarihsel olan bakış açısı, bir düşünce dizgesinden bir başkasına geçişin nasıl gerçekleştiğini açıklayamıyor olduğundan yapısalcılığın sınırlılığını da açıkça tanıtlamaktadır.

¹¹⁷ Felsefe Sözlüğü- A.Baki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü.Hüsrev Yoksal-Bilim ve Sanat Yayınları. Bu yazı www.felsefeekibi.com sayfasından alınmıştır

¹¹⁸ Felsefe Sözlüğü, A. Baki Güçlü,

¹¹⁹ Stefan Münker/Alexander Roesler, *Poststrukturalismus*, s. 24.

¹²⁰ Stefan Münker/Alexander Roesler, a.g.e, s. 16.

¹²¹ Stefan Münker/Alexander Roesler, a.g.e, s. 24.

Nitekim tam bu noktada Foucault, daha en başından beri yapısalcılığın tarihsel olamayacağını görmüş olduğu için, yapısalcı yöntem ile kavramları açık açık kullanıyor olmasına karşın yapısalcı olmadığını özellikle belirtme gereği duymuştur. Dolayısıyla, **Sözcükler ile Şeyler** bir yandan yapısalcı bir kitapken, öbür yandan yapısalcılığın sınırlarını açıkça gösteren bir kitap olması nedeniyle yapısalcı değildir. Öte yanda, **Foucault**'nun iktidar ile etik üstüne daha sonra yaptığı çalışmalar için böyle bir belirsizliğin söz konusu olmadığını, dolayısıyla da rahatlıkla post-yapısalcılık çerçevesi içine yerleştirilebildiklerini belirtmekte yarar var.”¹²² Görüldüğü gibi Foucault genellikle post-yapısalcılık çerçevesi içinde değerlendirilmektedir.

Postyapısalcı felsefenin temel düşüncesini anlamak için, onun yapısalcılık ile ilişkisini ele almak gerekir. Postyapısalcılar, yapısalcı düşünceyi eleştirmelerine rağmen, postyapısalcılık hakkında şu söylenebilir. Postyapısalcılık hem anti-yapısalcılık, hem de *yapısalcı düşüncenin radikalleştirilmesidir*. Şu anlamda anti-yapısalcıdır. Akla güvenen yapısalcılığın tersine, akla güveni reddediyor. Radikalleşmiş yapısalcılık konusuna gelince: “*Postyapısalcılık yapı düşüncesini terk etmiyor. Hatta yapı kavramını daha da radikalleştirdiği söylenebilir. Yapısalcılığın radikalleştirilmiş versiyonu şu anlama gelir: Her şey yapıdır ve yapının bir merkezi ve bir sınırı yoktur.*”¹²³

Postyapısalcılık en çok felsefe, kültür teorileri ve psikanaliz alanında yoğunlaşmıştır. Yapısalcılık, özneyi merkezden çıkarmıştı. Postyapısalcılık öznenin desentralizasyonunu daha da ileriye götürmektedir.

Yapısalcılık ve post-yapısalcılığın ortak ve farklı yanları nedir?

Postyapısalcılık yapısalcılığa tepki temelinde doğdu. Ama her ikisinin bazı ortak yanları vardır: Her iki felsefenin ortak noktası *dil bilimidir*. Ancak burada bir noktaya dikkat etmek gerekiyor: Fransız yapısalcılığının *kendine özgü bir dil bilim teorisi* olmadı. Yapısalcılar, daha ziyade mevcut olan dil bilim teorisini (Saussure’ün dilbilim teorisini) öteki sosyal bilimler alanına uygulamaya çalıştılar. Oysa postyapısalcılar, belki de farkında olmadan Saussure’ün dil biliminden ayrı bir dilbilim teorisi geliştirmeye çalıştılar. Postyapısalcılık, yapısalcılığın dil sistemini eleştirmektedir: Yapısalcı dil teorisi kendi içine kapalı ve katıdır. Postyapısalcılığa göre, dil kendi içine ‘kapalı bir sistem’ olmaktan uzaktır. Eğer dil, ‘kapalı bir sistem’ olarak kavranırsa dildeki değişimleri kavramak olanaksızdır. Bu nedenle postyapısalcılık, dilin açık bir sistem olduğunu savunur.

Postyapısalcı düşünceleri en pervasızca savunanlar Derrida ve Foucault oldu. Derrida’ya göre Batı felsefesi Platon’dan günümüze kadar, dilden önce var olan bir ilkeyi (Tanrı, Ruh, Madde, Gerçeklik ve Doğruluk gibi) savundu. Ona göre dilden önce anlamın ve dış gerçekliğin var olduğunu önkoşul alan bu düşünce yanlıştır. Derrida bakımından bir metnin anlamı değişken, kaygan ve belirsizdir. Hiçbir metnin tek ve kesin anlamı olamaz, olabileceğini sanmak yanılgıdır. Derrida’ya göre ‘metin’ dışında hiçbir şey yoktur.

Yapısalcılar, örneğin Althusser, akla güveniyor, sistematik bilginin ve bilimin mümkün olduğunu savunuyordu. Oysa postyapısalcılık, yapısalcılığın bu tezlerine karşı savaş açmıştır. Akla güvenmeyi reddetmektedir.

Yapısalcılar, toplum ve insan bilimlerini biçimlendirmiş olan hümanizmi reddetmektedirler. Postyapısalcılar daha da ileri gittiler. Yapısalcı düşüncenin öncüllerine (akla güven) ve

¹²² Felsefe Sözlüğü, A. Baki Güçlü,

¹²³ Stefan Münker/Alexander Roesler, a.g.e, s. 29.

varsayımlarına (sistematik bilgi mümkündür) saldırdılar. Postyapısalcılık, Özne ve Akıl kavramlarına ve Descartes'ten Hegel'e kadar sürmüş olan bilinç felsefesine veda etmektedir. Postyapısalcılığın, yapısalcılığa yönelttiği diğer bir eleştiri de, yapısalcılığın bütünlük anlayışıdır. Bu bütünlük anlayışının totaliter düşüncenin kaynağını oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Postyapısalcılığın yapısalcılıktan farklı yanları şöyle özetlenebilir.

Her şey bir yapıdır; yapının merkezi ve sınırı yoktur.

Dil 'kendi içine kapalı' bir sistem değil, açık ve hareketli bir sistemdir.

'Yapısalcılığın dayandığı bütünlük anlayışı totaliter düşünceye götürüyor' gerekçesiyle post-yapısalcılık bütünlük anlayışından vazgeçmeyi öneriyor. Postyapısalcılık; yapısalcılık ve postmodernizm arasında bir geçiş dönemi olmuştur. Postmodernizm bölümüne geçmeden önce akıl dışı felsefeleri ortaya çıkaran koşulları incelemekte yarar var.

“Akılcı ölçütlerin çürüdüğünü iddia edebilmek için bile en azından bir akılcı ölçüte başvurmak zorundasınız. Aklın yıkıldığını iddia edenlerin bir çelişkisidir bu.”

Jürgen **Habermas**

3. AKIL-KARŞITI FELSEFELERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Akıl-karşıtı felsefelerin ortaya çıkışı rastlantı değildir. Burjuvazi, feodalizme karşı yürüttüğü savaşında devrimci bir sınıftı. Feodalizmin resmi temsilcisi olan kiliseye karşı ideolojik mücadelede materyalist felsefeye sarılmıştı. İlerici ve devrimci bir felsefeyi savunmuştu sonuç itibarıyla. Feodalizmi yenip iktidara oturduğunda ve kendisine karşı savaş yürüten işçi sınıfı ile karşı karşıya kaldığında tek amacı sadece kendi egemenliğini devam ettirmek oldu. Devrimciliğini tüketen bir sınıf olarak, felsefe, tarih vb. alanlarda eski devrimci görüşlerini terk etmiştir. Bunun sonucu olarak, ilerici ve devrimci tarih ve felsefî görüşler, yerini gerici tarih anlayışlarına ve akıldışı felsefelere bırakmıştır. Burjuvazinin devrimci niteliğini yitirmesiyle birlikte, felsefesi gericileşmiş ve akıl-karşıtı bir nitelik almıştır.

Bu gelişmeyi en çok 1789 Fransız Devrimi öncesindeki ve sonrasındaki tarih ve felsefe anlayışlarında görmekteyiz. Fransız devrim tarihini inceleyen burjuva tarih bilimcileri şu gerçeği dile getiriyorlardı: Toplumdaki gelişmeler, değişimler ve dönüşümler, ne Tanrı’nın iradesine göre, ne de önemli kişilerin eylemlerinin sonucu gerçekleşmektedir. Tam tersine toplumsal sınıfların kendi çıkarları ve idealleri uğruna verdikleri mücadele sonucunda değişimler ve devrimler olmaktadır. ‘Tarih sınıf mücadelelerinin tarihidir’ sözü, genel olarak Marksistlere mal edilir. Ama bu genel yargı yanlıştır. Bu sözü söyleyenler François **Guizot**, **Mignet** ve Augustin **Thierry** gibi Fransız burjuva tarihçileridir. Marx da bu gerçeği kabul etmiştir. Fransız burjuvazisinin feodallere karşı vermiş olduğu mücadeleyi inceleyen bu tarihçiler, tarihsel gelişmenin sınıflar arası mücadeleye dayandığını saptamışlardır.

Ne var ki, burjuvazi iktidara geçtikten sonra tarihin, sınıf mücadelesi tarihi olduğu düşüncesinden vazgeçer. Sınıf mücadelesini unutturmaya çalışır. Burjuva düşünürlerinin çoğu her ne kadar ‘tarihin sınıf savaşımı’ olduğu düşüncesinden vazgeçtiyse de, tarihte ‘ilerleme’ düşüncesini uzun zaman savundular. Ta ki ‘ilerleme’ düşüncesine saldırı başlatılınca kadar. Sınıf mücadelesinden kopmuş bir toplumsal ilerleme anlayışı, ‘diyalektik idealizm’ kavramında ifadesini buluyordu. Örneğin J.G. **Herder (1744-1803)**’in anlayışı da ‘diyalektik idealist’ bir anlayıştı. Organik-dinamik bir tarih anlayışına sahip olan Herder’e göre her şey ileri doğru gelişim halindeydi. ‘Diyalektik İdealizmin’ en önemli niteliği ‘ilerleme’ düşüncesinin savunulmasıydı. Fransız devriminden sonra ‘idealist diyalektik’ en gelişmiş ifadesine Alman filozofu Hegel felsefesi ile ulaştı.

Burjuvazi, iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra, onun felsefî görüşleri çeşitli dönemlerden geçer. Bu dönemlerde ortaya çıkan akıl-dışı felsefelerin bazı özelliklerine göz atalım. Modern akıl-karşıtı felsefenin **ilk döneminin** can alıcı özelliği, bizzat ‘ilerleme’ kavramının idealist-tarihsel yorumuna karşı savaş açmaktır. Bu aşamanın Alman felsefî temsilcilerinden biri **Schelling**’dir (1775-1854). Bu dönemde ‘idealist diyalektik’in eksikliklerini ortaya koymaya çalışan ve bilgiye dayanan felsefi eleştiri hala mümkündür.

Schelling’in irrasyonel felsefesi Almanya ile sınırlıydı. İrrasyonel felsefenin uluslararası bir karakter alması Arthur **Schopenhauer** (1788-1860) ile oldu. 1848 yılında işçi sınıfının ayaklanmalarından sonra irrasyonel felsefelerin uluslararası toplumsal temeli yaratıldı. İşçi sınıfının gücü burjuvaziyi ürküttü. Burjuva irrasyonalizmine uluslararası boyut kazandıran

Schopenhauer olmuştur. Başka bir deyişle burjuvazinin gerici dünya görüşünü *ilk dile getiren* filozof Schopenhauer'dur. George Lukacs, Almanya'da gerici felsefenin tarihini incelediği *Aklın Yıkımı* adlı kitapta akıl-karşıtı felsefenin iki özelliğine dikkat çekiyor: 1-) Akıl-karşıtı felsefenin ortaya çıkması, büyük toplumsal krizlerle yakından ilişkili bir olgudur; 2-) Akıl-karşıtı felsefe aynı zamanda uluslararası bir olgudur.

Alman felsefe geleneği iki açıdan ilginçtir: Birincisi, burjuva felsefesi en yüksek doruğuna Hegel felsefesiyle ulaşmıştır; ikincisi, en kötümser ve en akıl-karşıtı felsefeler de ilk olarak Almanya'da ortaya çıkmışlardır. Almanlar, Fransız Devrimi'nin sonuçlarını felsefi düşünce alanına yansıttılar. Bir başka deyişle, Fransız Devrimi'nin sonuçlarını Alman filozofları düşünsel bazda ifade etmek zorunda kaldılar. Hegel sonrası Alman felsefesi bir dönüm noktası yaşar. 1830'lu yıllardan sonra Almanya'daki sanayi devrimi, bir tarafta teknolojik gelişme sağlarken, diğer tarafta yoksulluğu ve sefaleti birlikte getirir. Bu durum, yeni felsefi düşüncelerin doğmasına neden olur. Bir yanda, insanın özel olarak işçi sınıfının sefaletinin kapitalizmden kaynaklandığını ortaya koyan Marksist düşünce doğarken, diğer yanda 'sefaleti, yoksulluğu ve acıyı' doğal bulan ve 'insanın varoluşundan' kaynaklandığını ileri süren felsefi düşünceler ortaya çıkar.

Böylesi felsefi düşünceleri savunan filozoflardan biri, kötümser olan Schopenhauer'dur. Schopenhauer ile felsefede bir dönüm noktası başlar. Hegel'de felsefenin amacı 'gerçekliğin ve doğrunun bilimsel bilgisine ulaşmak'tı. Hegel, bilginin, nesnel dünyayı insanileştirmek için kullanılmasını öneriyordu. Schopenhauer'in ise felsefe konusunda düşündüğü şu idi: Tüm felsefeler bilgiyi temel alırlar ve iradeyi bilgiden üretirler, bu büyük bir çarpıtmadır. Felsefenin temelinde esaslı değişiklik yaptığını, iradeyi bilgiden ayırdığını belirten Schopenhauer, iradeyi dünyanın merkezine yerleştirir: "*İrade daima bilincimizdeki birinci olgudur, daima tabi ve şartlanmış olan zekâ üzerindeki üstünlüğünü korur... Bunun daha fazla gösterilmeye gereksinmesi vardır çünkü benden önceki filozoflar, ilkinden sonuncusuna kadar, özü oluştururken her nedense insanın merkezinin bilgiye dayalı bilinçten oluştuğunu söylerler.*"

Benim felsefem ilk kez insanın özünün bilinçte değil, bilince bağlı olması gerekmeyen iradede olduğunu savunmaktadır. İrade bilince, yani bilgiye, ışık aydınlattığı nesneye ne yapıyorsa onu yapar."¹²⁴

Burjuva toplumunun sürekli krizi karşısında genel olarak iki tür felsefe ve sanat anlayışı gündeme gelir. Bir başka deyişle, iki tür düşünsel savunma (apolojetik) biçimleri ortaya çıkar: *Doğrudan veya dolaylı* savunma. Doğrudan savunma ideolojisi, kapitalizmi doğrudan savunur. Kapitalizmin en iyi sistem olduğunu ileri sürer. Kapitalist sistemi, gelişmenin ve tarihin sonu olarak değerlendirir. Bu tip felsefe ve sanat anlayışlarının bir amacı vardır: Kapitalizmin çelişkilerini örtbas etmeye girişmek. Kapitalizmin ömrünü uzatmak.

Dolaylı savunma ideolojisi ise başka bir strateji izler: Kapitalizm altında yaşanan sorunları, acıları ve çelişkileri gizleme gereği duymaz. Ancak bu sorunların *kapitalizmden değil*, insanın *varoluş* koşullarından ve insanın değişmez doğasından kaynaklandığını iddia eder. Böylesi bir anlayış, yaşanan sorunlardan, insanı ve toplumu sorumlu tutar, sistemi ve koşulları değil.

Schopenhauer, yeni tipte bir dolaylı düşünsel savunma geliştiren kötümser bir filozoftur. İyimserliğe karşı tavır alır. Bilindiği gibi kötümserlik, her türlü toplumu değiştirme eylemini anlamsız bulur. Eylemi düşünceden koparır. Eylemi değersizleştirir. Politik eylemsizliği akılcı kılmaya çalışır. Her şeyin saçma ve anlamsız olduğu gerekçesiyle insan eylemlerini frenler.

¹²⁴ Schopenhauer, aktaran, J. Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s. 55.

Eylemin değersizleştirilmesi, toplumun ve tarihin değersizleştirilmesi sonucunu doğurur. Toplumsal pasifliği öneren bir felsefe anlayışına sahiptir. “*Schopenhauer’un felsefesinin ideolojik karakteri bu bağlamda öne çıkar: Genel olarak kötümserliği, seçkinciliği kabullenmeyi ve teslimiyeti besler: tüm toplumsal eylemler saçmalık olarak değerlendirilir ve bu nedenle, toplumu değiştirmeye yönelik hiç bir çabaya rastlanmaz.*”¹²⁵

Dekadans (çürümüş, yozlaşmış) entelektüel, kendine toplumsal görev yüklemeyen ve kendini üstün gören aristokratik bir anlayışa ihtiyaç duyar. Çelişkili bir konum sergiler: Bir yanda sisteme karşı ahlaki ve düşünsel muhalefetini sürdürmek ister. Ama sistemi aşmadan; öte yanda kapitalist sistemin nimetlerinden vazgeçmeden yaşamak ister.¹²⁶ *Dolaylı savunmanın sosyal fonksiyonu şudur:* Bir yanda tüm acılara ve çelişiklere isyan eden aydınların ruh haline tercüman olmak, diğer yanda bu acıların giderilmesini kapitalizmden bağımsız ele almak. Lukacs’ın değişikle, kapitalizmi dolaylı savunan felsefeler, entelektüeli gerici burjuvazinin girdabına çekmektir.¹²⁷

Bir felsefi anlayışı ele veren en önemli ipuçlarından biri, o felsefi anlayışın egemen politik sistem karşısında tavrıdır. Schopenhauer’un felsefesi, politik sistem karşısında kayıtsızdır. Materyalist felsefeye karşı savaş açan Schopenhauer, materyalizm ile el ele yürüyen hümanizme karşı da savaş açar. Schopenhauer ‘*kibar ateisttir*’. Schopenhauer’un ‘Dinsel ateizm’inin özü şunda yatmaktadır: Doğa bilimlerinin ve rasyonel aklın ön plana geçmesiyle kaybolan dinsel inanişaya açık kapı bırakmak. Onun ateizmi, dine karşı tavır değil, bilim ve toplumsal gelişme ile kaybolan dinsel inanişaya yeni bir zemin hazırlamaktır.

Schopenhauer’un ateizmi toplumsal eyleme sırt çeviren pasif bir ateizmdir. Oysa ateizm Nietzsche’de aktif bir durumdadır. Nietzsche, kapitalist sistemi dolaylı savunan daha aktif bir ateizm anlayışına sahipti. Schopenhauer, gerçekliği reddetmez, gerçekliğin tanımını değiştirir. Ona göre görünüş ve irade gerçekliğin kendisidir. İnsandan bağımsız gerçeklik yoktur. Gerçeklik özneyle birlikte vardır. Özne yoksa gerçeklik de yoktur. Schopenhauer, obje-süje ilişkisini şöyle değerlendirir: Süjeden bağımsız bir obje yoktur. Objeye süjenin düşünceleridir. Schopenhauer, bilginin iradede doğduğunu ileri sürüyor. Ona göre insanlar akılla değil, irade ile yönetilirler. İradenin, akıldan üstün olduğunu savunur.

Schopenhauer, akıl yerine iradeyi ve sezgiyi ön plana almakla irrasyonelizmin temelini atmaktadır. Akıl ve zekânın, iradeye bağlı olduğunu ileri sürerek, akıl ve zekânın, iradenin hizmetinde olmasını savunur: Schopenhauer’dan önceki tüm düşünürlerin, Adam Smith’ten Hegel’e kadar tüm düşünürlerin farklı birey anlayışı vardı. *Toplumsal hedefler için çalışan bir birey*. Burjuva toplumunun yükselişi içinde bu gerekliydi. Ancak Schopenhauer’dan sonra birey kavramı değişir: Artık toplumdan soyutlanmış, bireyin kendisi amaç haline gelir. Ahlaki açıdan Schopenhauer, bireysel egoizmi eleştirir. Ama egoizmi toplumsal koşullar tarafından üretilen bir olgu olarak değil, insan doğasının ‘değişmez’ bir özelliği olduğunu ileri sürer. Ona göre tüm acıların kaynağı irade/istençtir.

Her türlü bilimsel bilginin olanaklı olduğunu reddeden Schopenhauer, görüntü dünyasının bilgisi ile gerçek dünyanın bilgisi arasındaki farkı genişletmek için elinden geleni yapmıştır. Emperyalist dönemde gerici felsefeler daha başka özellikler kazanır: Kapitalizmi yaşatmak için

¹²⁵ J. Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s. 59.

¹²⁶ G. Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, s. 268.

¹²⁷ G. Lukacs, a.g.e., s. 269.

tüm irrasyonel güçler mobilize edilir. Schopenhauer'un başlattığı dolaylı savunmayı Nietzsche daha da geliştirmiştir.

Nietzsche, Schopenhauer'un akla saldırmasından ve iradeyi ön plana çıkarmasından etkilenir. Ne var ki, Schopenhauer'da irade pasif ve hareketsizdir. Nietzsche, iradeyi aktif ve hareketli kılmak ister. Schopenhauer'daki pasif irade, Nietzsche'de aktif hale gelir: İktidar iradesi (güç istenci). İradenin aktif ve iktidar gücü haline gelmesini savunur. Nietzsche'de ifadesini bulan irrasyonelizmin özelliği sadece enternasyonal bir karakter kazanması değil, aynı zamanda demokrasi, sosyalizm ve işçi sınıfı düşmanlığıdır. Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche'yi tüm diğer filozoflardan ayıran en temel özellik şudur: Bu üç filozof, burjuva toplumunun eğilimlerini çok önceden sezmış ve bunu felsefi kavramlarla ifade etme yeteneklerini ortaya koymuşlardır. Schopenhauer ve Nietzsche arasındaki temel fark şudur. Toplumsal ilerlemeye karşı yürütülen mücadelede farklı araçları kullanmak. Schopenhauer her türlü toplumsal eylemi düşünsel ve ahlaki açıdan *mahkûm* etmeye çalışmıştır. Nietzsche ise burjuvazinin egemenliğini korumaya yönelik *aktif* toplumsal eyleme çağrı yapmıştır.

Engels'in *Anti-Dühring* adlı kitabında ifade ettiği, "*Hegel'den sonra felsefe sistemi kurmak artık mümkün değildir*" düşüncesi çok anlamlıdır. Daha önceden çözülmeye başlayan ve toplumsal sorunlara çözüm öneremeyen Hegel felsefesi, 1848 devriminden sonra tamamen çözülür. Hegel'i soldan eleştiren Marx *Komünist Manifesto*'da 'Bütün Ülkelerin İşçileri Birleşin' derken, Hegel'i sağdan eleştiren Kierkegaard 'Herkes kendi kurtuluşu için çalışmalıdır' düşüncesiyle bireyciliği öneriyordu. Marx, görüşlerini bireysel özgürlük temelinde işçi sınıfına dayandırırken, Kierkegaard felsefesini toplumdan soyut 'birey'e dayandırıyor. 1848 devrimleri ve 1871 Paris Komünü'nden sonra burjuva felsefesi gerici bir nitelik kazanır. İktidara yerleşen ve karşısında yeni bir sınıf bulan burjuvazi, felsefi düşüncesinde artık toplumsal-tarihsel 'ilerleme' kavramını kullanmaz. Hatta bu kavrama karşı savaş açar.

Akıl-karşıtı (irrasyonel) felsefenin *ikinci dönemi*, işçi sınıfının Paris Komünü olayından sonra başlar. Çünkü işçi sınıfı politik bir güç olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu ikinci dönemin özelliği, bilimsel eleştirinin yerini keyfi, temelsiz eleştiriye bırakmasıdır. Akla saldırı, içgüdünün kutsanması, toplumsal-tarihsel 'ilerleme' düşüncesinin reddedilmesi akıl-karşıtı felsefenin temelini oluşturur. İkinci dönemde akıl dışı felsefe, artık karşı durduğu felsefeyi de eleştirme yeteneğini yitirir; savaşmak istediği felsefeyi ciddi bir biçimde inceleme isteğinde değildir. Hatta karşı olduğu felsefeyi çürütme girişiminde bile bulunmaz. Akıl-karşıtı felsefeler, felsefenin düzeyini düşürürler. İkinci dönem akıl-karşıtı felsefesi sadece 'ilerleme' düşüncesine karşı çıkmakla yetinmez, işçi sınıfının ve sosyalizmin düşmanı olur. Nietzsche'nin, hem ilerleme fikrine, hem de sosyalizme karşı olması tesadüfi değildir.

Paris Komünü sonrası ortaya çıkan akıl-karşıtı felsefenin ilk ve en önemli filozofu Nietzsche'dir. Nietzsche Marx'ı okumadan sosyalizmin düşmanı kesilmiştir. Akıl-karşıtı felsefelerin ortak özellikleri, 'ilerleme' düşüncesinin reddedilmesidir. Nietzsche açıkça "*İlerleme modern bir düşüncedir yalnızca yani, yanlış bir düşüncedir*"¹²⁸ demektedir. Ayrıca Marx baş tarafta da ifade edildiği gibi tarihi sadece bir ilerleme olarak görmedi. Ekonomik ilerlemeye paralel olarak gelişen düşünsel ve ahlaki gerilemeyi de saptamış oldu. 20.yüzyılda akıl-karşıtı felsefe uluslararası bir nitelik almıştır. Hem içerik, hem de yöntemsel olarak akıl-karşıtı felsefenin ilk uluslararası örneği Nietzsche'dir. Burjuvazinin bazı felsefesi elit kesimi etkilemeye yönelikken bazı kimi felsefeler de geniş yığınlara dünya görüşü alanında 'rahatlık' vermek ister. Mesela Ernst

¹²⁸ Nietzsche, *Deccal, Hristiyanlığa Lanet*, s. 15.

Mach ve Richard Avenarius'un felsefeleri bilim çevrelerine yönelikken, William James'in geliştirdiği pragmatizm geniş yığınları etkilemeyi amaçlamıştır. Pragmatizm sokaktaki Amerikalının dünya görüşü olmaya çaba gösterir. İçeriksiz ve yüzeysel olan pragmatizm, 'doğru olan şey faydalıdır, faydalı olan şey doğrudur' düşüncesini ileri sürerek, sıradan insanın bilincinde yer edinmek ister. James'in pragmatizminin özelliklerinden biri, insanların özgür ve bağımsız oldukları yanılsamasını yaratmaktır.

Akıl-karşıtı felsefeler, hem materyalist felsefeye, hem de diyalektiğe karşı sürekli bir savaş yürüttüler. Çünkü materyalist felsefe her şeyi sorguluyor, diyalektik ise süreklilik içinde kopuşların açıklamasını yapıyordu. Doğa ve toplumlardaki gelişmeleri anlama çabasında, metafizik ve mekanik açıklama yöntemleri başarısız kalmıştır. Diyalektik materyalist yöntemin uygulanamaması sonucu fizik gibi doğa bilimlerinde kriz ortaya çıkmıştır. Doğa ve toplumda diyalektik gelişimin kavranamaması, 'gelişme' ve 'ilerleme' düşüncesine karşı olan felsefi düşüncelerin doğmasına neden olmuştur.

Doğa bilimlerindeki bilginin nesnellik ve doğruluk kriterlerine saldırı yöneltten filozoflardan biri Fransız filozofu Henri Bergson'dur. Akıl-Sezgi ayrımı Bergson felsefesinin temelidir. Sezgiyi uslu, akıllı yaramaz bir çocuk sayar. Akıl yerine 'sezgi'yi koyan Bergson, dünya görüşü açısından nesnellığe, akılcılığa saldırarak, aklın egemenliğine karşı savaş açmıştır. Ona göre, uzaydaki şeylerin bilgisine akılla ulaşamayız; bilimin görevi, bütün algıları, duyumsal terimlerle açıklamaktır. Bergson, '*sezginin asıl özelliği, onun dünyayı aklın yaptığı gibi ayrı şeylere bölmemesidir. Sezgi çokluğu, akıl tekliği yakalar*' diyordu. Buradan Bergson felsefesinin önemli özelliğine geliyoruz. Bergson, felsefe ile bilim arasında kesin ayrım yapar. Ona göre akıl tarafından üretilen kavramlar sadece bilim için geçerlidir, felsefe için geçerli olamaz.

G. Lukacs, Almanya'daki irrasyonel düşüncenin tarihsel gelişimini araştıran '*Die Zerstörung der Vernunft*' (Akılın Yıkımı) adlı eserinde M. Weber'in düşüncelerini ele alıyor. M. Weber, irrasyonel felsefeye karşıdır; ama kapitalist sistemin irrasyonel bir felsefe ürettiğinin farkına varmaz.

Felsefe tarihinde sıkça rastlanılan bir durum da şudur: Sözde felsefi idealizme karşı mücadele altında özde felsefi materyalizme karşı bir savaş yürütülür. Örneğin, Avusturyalı fizikçi E. Mach, sözde eskimiş idealizme karşı savaş yürütürken özde materyalist felsefeye karşı bir savaş açmıştı. Sözde idealizme özde materyalizme karşı yürütülen bu ideolojik savaş şöyle bir yanılgı doğurmuştur: Mach ve Avenarius dünya görüşü konusunda 'tarafsız' olduklarını iddia ederek, idealizm ve materyalizm karşıtlığını ortadan kaldıran 'Üçüncü Yol' felsefesi kurduklarını iddia etmişlerdir. Oysa 'Üçüncü yol' felsefesi çoğunlukla egemenlerin işine gelen bir anlayıştır.

Akıl-karşıtı felsefelerin genel özelliklerinin bazıları şunlardır:

İlerleme fikrinin reddedilmesi.

Akıl'ın tüm toplumsal alanlardaki etkinliğinin dışarı atılması.

Nesnellüğün reddi ve tarihsel süreçlerin öznelleştirilmesi.

Nesnellüğün tarih ve toplum dışına atılması.

Akıl yerine, İçgüdü, İstenç ve İrade'ye önem verilmesi.

Diyalektiğe karşı savaşım ve Hegel'e karşı tavır.

Gerçekliğin nesnel bilgisinin mümkün olmadığı anlayışı.

“Nietzsche pratikte hem efendilere hem de kölelere hizmet edecek ancak yalnızca efendilere yararlı olacak düşünceler ileri sürmektedir”

Georg Lukacs

4. POSTMODERNİZMİN FİKİR BABASI: NİETZSCHE.

Postmodern düşünürlerin çoğunluğu Nietzsche’yi referans alırlar. ‘Şiirde filozof felsefede şair’ olan, yetenekli bir düşünürdür Nietzsche. Yüksek bir soyutlama gücüne sahiptir. Soyutlama yeteneği sayesinde yaşamdaki olguları kavramsal olarak iyi ifade etme kabiliyeti olan şair bir filozoftur. Çok yönlü ve çok perspektifli bir düşünürdür. Fakat aynı zamanda eklektik ve tutarsızlıklarla ve paradokslarla doludur. Bu nedenle Nietzsche’nin düşüncesinin gerçek içeriğinin kavranması hala sorun oluşturmaktadır. Onu kaba bir şekilde herhangi bir kategori içine sokmak zordur. Ama onun önemli felsefi görüşlerinin çoğu (Aklın eleştirisi, Gerçeklik, Özne ve Bilgi Teorisi anlayışı vb.), *İktidar İradesi (Güç İstenci)* adlı eserinde sistematik olarak sergilenmiştir. Bu nedenle ‘İktidar İradesi’ adlı eserinin içeriğinin incelenmesi zorunlu oluyor. Bu yazı, Nietzsche’nin tüm görüşlerini eleştirme iddiasında değil; sadece adı geçen eserdeki görüşlerinin eleştirisidir.

4.1 Nietzsche’nin Gerçeklik ve Özne Anlayışı

Postmodernizmin gerçeklik ve bilgi teorisi anlayışı Nietzsche’ye dayanmaktadır. Aynı şekilde akla güvenmeyi reddeden görüşün kaynağı da Nietzsche’dir. Nietzsche’nin gerçeklik ve bilgi teorisinin özü nedir? Nietzsche’nin felsefi görüşlerinin idealizmden beslendiğini göreceğiz. Örneğin şöyle der Nietzsche: “Töz kavramı özne kavramının sonucudur. Bunun tersi doğru değildir.”¹²⁹ Nietzsche, realite ve varlığın, öznenin ürünü olduğunu ileri sürer: “‘Realite’ ve ‘varlık’ kavramları bizim ‘özne’ duygumuzdan alınmıştır.”¹³⁰

Nietzsche, felsefi materyalizmden ve diyalektikten kurtulmak istemiştir. Felsefi materyalizme cephe almıştır. Materyalist felsefeden kurtulma düşüncesini şu şekilde ifade ediyor: “Eğer ‘özne’ ve ‘nesne’ kavramını bırakırsak, bu takdirde ‘töz’ kavramından vazgeçmiş oluruz. Ve buna binaen onun farklı değişik versiyonlarını da gözden geçirmiş oluruz. Örneğin, ‘madde’, ‘zihin’ ve diğer varsayımsal varlıkları ‘madde’nin değişmezliği ve ebediliği gibi mahiyetleri de feda etmiş oluruz vs. **Biz özdeksellikten (materyalizmden y.o) kurtulmuş oluruz.**”¹³¹ (İtalik Y.O). Maddi ve zihinsel tüm gerçeklikten kurtulmak isteyen Nietzsche, “eğer maddi bir şey yoksa gayri manevi olan bir şey de yoktur. Bu takdirde, kavram hiç bir şeyi içermez”¹³² diyerek tüm gerçeklik biçimlerini reddetmektedir.

Nietzsche’nin gerçeklik konusunda görüşlerini anlamak için bu kısa giriş gerekliydi. Nietzsche çelişkilerle/paradokslarla dolu bir düşünür olduğundan gerçeklik konusundaki görüşleri de tutarsızdır. Örneğin, ‘yaşama evet’ der; ama nesnel gerçekliği reddeder. Sanki yaşam nesnel gerçekliği içermez! Ona göre ‘gerçek’ kavramı anlamsızdır. Çünkü “Hiçbir gerçek mevcut değildir”, ‘kendinde şey denilen nesne yoktur.”¹³³ Nietzsche, Kant’ın ‘kendinde şey’ düşüncesini

¹²⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, kısım 285, s. 252.

¹³⁰ Nietzsche, a.g.e., kısım 488, s. 253.

¹³¹ Nietzsche, a.g.e., kısım 552, s. 279.

¹³² Nietzsche, a.g.e., kısım 488, s. 254.

¹³³ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 28.

sağdan eleştiriyor. Nietzsche'ye göre, 'kendinde şey' mantıksal olarak üretilen bir sonuçtur. Oysa Kant'a göre 'kendinde şey' doğrudan doğruya verili olandır. Nietzsche, Kant'ın bu materyalist anlayışını eleştirmektedir.

Nietzsche'ye göre gerçeklik yoktur, sadece yorumlar vardır: “Çeşitli gözler vardır ve bundan dolayı çeşitli ‘gerçekler’ vardır ve buna binaen hiçbir gerçek yoktur.”¹³⁴ Her şeyin gerçek değil bir fiksiyon (kurgu) olduğunu belirtir: “Ne ‘ruh’, ne akıl, ne düşünüş, ne bilinç, ne irade ne de gerçek. Bunların hepsi de kullanılmaz olan fiksiyonlardır.”¹³⁵ Var olan şeyleri gerçek olarak kabul etmenin yanlış olduğunu vurgular. Ona göre gerçek bir dünya yoktur: “Her inanç, her bir gerçek telakki ediş zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü gerçek bir dünya asla mevcut değildir.”¹³⁶

Nietzsche'ye göre nesnel gerçeklik, içeriden bakan öznenin iyi niyetli bir icadıdır. Bunu şöyle dile getiriyor: “Objenin içten bakıldığında özne olduğu bir zaman inanılan iyi niyetli bir icat olduğunu düşünüyorum.”¹³⁷ Bu nedenle Nietzsche, “gerçek bir dünyanın var olduğuna inanmak için bir sebep kalmamıştır”¹³⁸ şeklinde görüşünü dile getirmektedir. Bir yazarın haklı şekilde belirttiği gibi, Nietzsche, “çok anlamlı ve belirsizlikler içeren gerçeklik görüşü”ne¹³⁹ sahiptir. Nietzsche, yaşamı onaylar, ama yaşamın gerçek olmadığını iddia eder. Şunları söylemekten çekinmiyor: “Örneğin ‘Ben’ sözcüğü, ‘eylemde bulunma’ sözcüğü ‘acı çekmek’ sözcüğü belki de bunlar bilimizin ufuk çizgileridir, ama gerçek değildiler.”¹⁴⁰

Nietzsche, pozitivistin ‘olgular vardır’ görüşüne de karşı çıkmaktadır: “Olaylarda durup kalan Pozitivizme karşı, ‘yani sadece olgular vardır’ görüşüne karşı şunu söylüyorum: Hayır, düpedüz olgular yoktur, sadece yorumlar vardır.”¹⁴¹ Bu nedenle gerçek dünyanın var olduğunu iddia eden tüm görüşlere savaş açmıştır: “Kahrolsun gerçek dünyaya inanmaya olanak veren bütün hipotezler.”¹⁴² Gerçeklik hakkında görüşünü şöyle özetler Nietzsche: “Bilincine ulaşılan her şey bir nihai görüntüdür, bir sonuçtur ve hiçbir şeye sebep olmaz.”¹⁴³ Nietzsche’nin gerçeklik anlayışı onun tarih anlayışını da belirlemiştir. Nietzsche’ye göre tarih rastlantılardan başka bir şey değildir.

Buraya kadar Nietzsche’nin gerçeklik anlayışına kısaca değindik. Dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacaktır: Nietzsche’nin gerçeklik anlayışı ile postmodernist düşünürlerin gerçeklik anlayışı arasında muazzam bir benzerlik bulunmaktadır. Bir felsefe sözlüğünde bu konuda şunlar yazılıdır:

“Hiç kuşkusuz postmodern felsefenin oluşumunda Fransız yapısalcılığının önde gelen düşünürleri, dilbilimci **Saussure**, insanbilimci **Levi-Strauss**, ruhbilimci **Lacan** göstergebilimci **Barthes**’ın yaptıkları çalışmaların büyük katkıları vardır. Ama bu oluşumda düşünürlerin çalışmalarından çok daha belirleyici olan, Platon, Descartes, Hegel gibi felsefe tarihinin en büyük dizgeci filozoflarının yapıtlarında karşılaşılan ve şaşmaz kesinlikleriyle dikkat çeken bilgi savlarına yönelik ortak yürütülen ‘salakçı felsefe’ eleştirisidir. Bu eleştirilerin kökleri Kierkegaard ile Nietzsche’ye dek uzanır. Nitekim salak bilgiye ulaşmak adına açık seçik anlamları ve kesin doğrulukları belirlemeye yönelmiş geleneksel felsefe soruşturmasına karşı, postmodern felsefe çok

¹³⁴ Nietzsche, a.g.e., s. 27.

¹³⁵ Nietzsche, a.g.e., s. 250.

¹³⁶ Nietzsche, a.g.e., s. 28.

¹³⁷ Nietzsche, a.g.e., s. 247.

¹³⁸ Nietzsche, agm. s. 27.

¹³⁹ Alem Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 27.

¹⁴⁰ Nietzsche, a.g.e., s. 252.

¹⁴¹ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 251.

¹⁴² Nietzsche, akt. Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 225.

¹⁴³ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 249.

büyük ölçüde Nietzsche'nin 'Tanrı'nın Ölümü' duyurusunu bütün içerimleriyle birlikte 'Felsefenin Sonu' duyurusu olarak okumaktadır. Nitekim bu bağlamda postmodern felsefenin oluşumunda son derece belirleyici olan ana izlencelerden ikisini, Heidegger'in 'varlığın yapıçökertimi' ile Derrida'nın 'bulunuş metafiziğinin yapı sökümü' oluşturmaktadır. (...) Kuşkusuz bir yanda Nietzsche'nin postmodern felsefeyi destekleyen düşüncelerinin Fransız felsefesinin gündemine oturmuş, öbür yanda Heidegger'in etkili teknoloji eleştirisiyle 'hesap makineci us' anlayışına yönelik saptamaları yapısalcılığın Hegelciliğe karşın görüşlerini daha da bir pekiştirmiştir. Günümüzde postmodern felsefenin çatısının kurulmasında son derece önemli bir yeri bulunan Fransız Nietzscheciliğinin belli başlı savunuları arasında özdeşlik, öznellik, ussallık kavramlarına yönelik eleştiriler en ön sırada yer almaktadır".¹⁴⁴

Nietzsche, sadece nesnel gerçekliği reddetmez. Akıl kavramını ve eski bilgi teorisini de reddeder. Nietzsche, modernitenin kazanımlarına ilk saldıran insandır. Akla yönelttiği eleştiri ile bizzat eleştiri mantığının temellerini sarsmıştır. Bilimi sanatın altına koymuş, bilimi sanatçının gözüyle görmek gerektiği düşüncesini ileri sürmüştür.

Postmodernizmin 'akla saldırı' olduğunu vurgulayan Habermas, akla saldırıyı temel alan postmodern düşüncenin kaynağının Nietzsche olduğunu belirtir. Alman filozof Habermas, postmodernizmi, yeni-muhafazakârlık olarak değerlendirmektedir. Habermas'a göre postmodernistler, modernitenin özgürleştirici teorilerine ve değerlerine saldırmaktadırlar. Habermas, Nietzsche'nin akli eleştirmesini şöyle ifade ediyor:

"Nietzsche'nin modernite tartışmasına girişiyle birlikte ileri sürülen gerekçeler köklü bir değişim geçirir. Akıl, dinin birleştirici gücünün eşdeğeri olarak ortaya çıkabilmesi ve kendi öz itici güçlerine dayanarak modernliğin bölünmüşlüğüne aşabilmesi için; ilkin akıl uzlaştırıcı bir öz-bilgi, sonra özgürleştirici bir özellik, son olarak telaftı edici bir anımsama olarak tasarlandı. Akıl kavramını kendi içinde diyalektik olan Aydınlanmanın programına uydurması için yapılan bu girişim, üç kez başarısız oldu. Böylesi bir durumda Nietzsche'nin tek bir seçeneği vardı; ya özne-merkezli akli yeniden içkin bir eleştiriye tabi tutacaktı ya da programdan bütünüyle vazgeçecekti. Nietzsche ikinci seçeneğe karar verir: Akıl kavramını yeni bir revizyona tutmaktan vazgeçer ve Aydınlanmanın Diyalektiğine **veda eder**."¹⁴⁵

Nietzsche, nesnel gerçekliği reddettiğinden dolayı, doğal olarak nesnel gerçekliği kavramaya çalışan bilgi teorisini de reddetmiştir. Nesnel gerçeklik yoksa ona ulaşmanın bilgisi nasıl olsun ki? *İktidar İradesi*¹⁴⁶ adlı önemli eserinin üçüncü kitabının başlığı 'Yeni Bir Değer Koyma İlkesi'dir. Üçüncü kitabın ilk bölümleri ise 'Araştırma Yöntemi' ve 'Bilgi Kuramsal Çıkış Noktası'dır. Bu bölümlerde özellikle gerçeklik ve bilgi teorisi konusunda kendi görüşlerini ileri sürer. Gerçeklik konusunda söylediklerini yukarıda aktarmaya çalıştım. Şimdi kısaca Nietzsche'nin bilgi teorisi konusunda görüşlerine kısaca değineceğim.

Nietzsche, nesnel gerçekliği kavramaya yönelik bir bilgi teorisi anlayışını reddeder. Eski felsefelerin bilgi teorisini şöyle eleştiriyor: Bu felsefeler, "sanki 'bilincin olguları' varmış gibi kusurlu bir çıkış noktasına"¹⁴⁷ sahiptirler. Nietzsche'ye göre, bilgi, nesnel gerçekliğin bilgisi değildir; bilgi, keyfi bir fiksiyondur. Şöyle yazar Nietzsche: "‘Düşünmek’ bilgi kuramcılarının

¹⁴⁴ Postmodern Felsefe, Felsefe Sözlüğü- Bilim ve Sanat Yayınları, <http://www.felsefeekibi.com/>

¹⁴⁵ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s.106-107.

¹⁴⁶ Kitabın Almancası, *Der Wille zur Macht*'dir. *İktidar İradesi* veya *İktidara Yönelik İrade* olarak tercüme edilebilir. Birey Yayıncılık, kitabın adını *Güç İstenci* adıyla çevirmiş. Ama *İktidar İradesi* başlığını tercih ediyor ve öneriyorum.

¹⁴⁷ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 248.

onu öyle tespit ettikleri üzere, asla husule gelmez: Bu görüş keyfi bir fiksiyondur.”¹⁴⁸ Nietzsche’ye göre, düşünce ve bilgide nedensellik yoktur. Bilgi ve düşünce, yapay bir düzeltme, keyfi bir tasarımdır.

Öznenin yok olduğunu iddia eden postmodernist düşünürler Nietzsche’den etkilenmişlerdir. Özne konusunda şunları yazıyor Nietzsche: “Eğer etkileyen **öznenen vazgeçersek**, bu takdirde üzerinde etki edilen objeden de vazgeçmiş oluruz.”¹⁴⁹

Çalışmamızın başında Nietzsche’nin şu çelişkisine dikkat çekmiştim. Nietzsche, gerçekliği reddederken, yaşamı onaylar. Peki, ama yaşamı nasıl anlar Nietzsche? Sözü kendisine bırakalım: “Hayat nedir? ... ‘hayat’ kavramının daha belirgin bir biçimde kavranmasına gerek vardır. Benim bunun için formülüm şudur: **Hayat kudrete yönelik iradedir.**”¹⁵⁰

İktidar gücüne önem veren Nietzsche için güçlünün gerçeklik konusunda yalan söylemesi gerekir. “Sadece bir dünya vardır ve o da sahte, gaddar, çelişik, ayartıcı, anlamsızdır... Böyle yaratılmış olan bir dünya gerçek dünyadır; bu realitenin **‘gerçeğin’ üzerine zafer kazanmamız için yalana ihtiyacımız vardır**, yani yaşamak için. Yaşamak için yalanan gerekli oluşu, insan varlığının bu korkunç ve kuşku uyandırıcı karakterine dâhildir.”(İtalik Y.O.)¹⁵¹

4.2 Nietzsche, İktidar İradesi ve Hiyerarşi

Nietzsche’nin felsefesinin iki temel özelliği var: **İktidar İradesi** (İktidara yönelik güç) ve **hiyerarşi**. Nietzsche, sık sık “benim felsefem hiyerarşiye yöneliktir”¹⁵² der. Nietzsche’nin bu iki temel düşüncesi anlaşılmadan, onun eserlerinin esas çekirdeğini anlamak mümkün değildir. İktidar iradesini ve hiyerarşi düşüncesini kendi felsefesinin temeli haline getirmektedir. Artık her şeyi (bu arada tarihi ve geleceği de) bu iki ilkeye göre açıklar. Örneğin, onun bilgi teorisi de **iktidar iradesi ve hiyerarşi düşüncesine** dayanıyor. Gerçekliği anlamaya yönelik yöntem konusunda şunları söyler: “**Gerçeğin yöntem bilgisi** gerçeğin motiflerinde bulunmadı, tersine **kudretin, üstün olmak istemenin motiflerinde bulundu.**”¹⁵³(İtalik Y.O). Görüldüğü gibi Nietzsche, gerçeğin yöntem bilgisi olarak iktidar iradesine başvurmaktadır. Bu bakış açısıyla “Gerçek kendini ne ile ispat eder?” sorusuna “**yükseltilen kudretin duygusuyla**”¹⁵⁴ şeklinde cevap verir. Nietzsche, güçlü olana göre bir bilgi teorisi ileri sürmüştür: “**Nesnelerin isimlerini yasa haline getiren kudretlilerdir.**”¹⁵⁵ Görüldüğü gibi, Nietzsche’nin güç ve iktidar anlayışı sosyolojik temele dayanmaz. O güç ve iktidar anlayışını biyolojik nedenlere dayandırır. Ona göre bazı insanlar doğuştan güçlü ve iktidar sahibidirler. Doğuştan ‘üstün-insan’ın diğerleri üzerinde egemenlik kurma hakkı vardır.

Bu noktada Nietzsche’nin ‘bütün değerlerin dönüşümü’ düşüncesine açıklık getirmekte yarar var. Bütün değerlerin dönüşümü düşüncesi ne anlama geliyor? Bu sorunun cevabı başlı başına bir kitabın içeriğini doldurabilir. Bu nedenle çok kısa bir özet vermekle yetinmek zorundayım.

¹⁴⁸ Nietzsche, a.g.e., s. 248.

¹⁴⁹ Nietzsche, a.g.e., s. 279.

¹⁵⁰ Nietzsche, a.g.e., s. 146.

¹⁵¹ Nietzsche, kısım, 253, s. 420.

¹⁵² Nietzsche, a.g.e., s. 159.

¹⁵³ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 239.

¹⁵⁴ Nietzsche, a.g.e., s. 239.

¹⁵⁵ Nietzsche, a.g.e., s. 260.

Nietzsche'nin *İktidar İradesi* adlı eseri dört kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap, *Avrupa'da Nihilizm* konusunu ele alır. İkinci kitap, *Şimdiye Kadarki En Yüksek Değerlerin Eleştirisi*'dir. Üçüncü kitap, *Yeni Bir Değer Koyma İlkesi* başlığını taşır. Dördüncü kitap ise, *Yetiştirme ve Terbiye-Hiyerarşi Öğretisidir*.

Birinci kitabında Nietzsche, Avrupa'da nihilizmin yükseldiğini saptıyor. Nietzsche'ye göre Avrupa bir nihilizmi yaşıyor. Kötümserliğin ve yozlaşmanın yaygın olmasından yakınır. Bunların neden kaynaklandığını araştırır. Yozlaşmayı ise fizyolojik nedenlere dayandırır. Ona göre yozlaşmanın nedeni toplumsal sorunlar değil, tam tersine toplumsal sorunlar yozlaşmanın sonucudur. Irkların birbirine karışmasını en büyük kötülük kaynağı olarak görüyor: "*Fizyolojik olarak birbirine karıştırmalar bütün kötülüklerin sebebidir.*"¹⁵⁶

Nihilizmin ve yozlaşmanın ne anlama geldiğini soruyor ve yanıtlıyor. "*Nihilizmin anlamı nedir? En üst değerlerin değersizleşmesi*"¹⁵⁷ Ve üst-değerler neden değersizleşmiştir? Çünkü ezilenlerin ve yoksulların değer anlayışları egemen olmuştur. Peki, ama Nietzsche'ye göre en üst değer nedir? Ona göre *en üs-değer güçlülerin iktidar iradesidir*. Nietzsche artık her şeyi iktidar iradesine göre değerlendirecektir. 'İktidar İradesi'nin en üst değer olduğundan hareket eden Nietzsche mevcut değerlerin eleştirisini yapmaya başlar.

Peki, ama Batı'da şimdiye kadar yaygın olan değerler nedir? **İkinci** kitabında işte bu soruya cevap arar Nietzsche. Ona göre Batı'da yaygın olan iki değer vardır: **ahlak** ve **din**. Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte Avrupa tarihinin ortak bir yanı vardır: Bir akıl ve ahlak felsefesi gelişmiştir. Nietzsche'ye göre nihilizmin bir başka nedeni aklın egemenliğidir: "*Uzun kategorilerine inanç nihilizmin sebebidir.*"¹⁵⁸ Ona göre Sokrates sonrası, Apolloncu (akla dayanan) olanın lehine kavramsal ve kurgusal bir dünya egemen olmuş, Dionysosçu (içgüdü ve duygulara dayanan, yani yaşamı ve içgüdüleri ön planda tutan) dünya bastırılmıştır.

Nietzsche'ye göre, Avrupa'daki yozlaşmanın nedeni yaygın olan 'ahlak anlayışıdır.' Akıllı rehber alan ahlaki değerler, diğer bütün değerler üzerine egemen kılınmış ve bu ahlaki değerler, sadece yaşamın rehberi ve yargıcı değil, aynı zamanda a) bilginin, b) sanatın, c) devletin ve toplumun yaptıklarının da yol göstericisi ve yargıcı yapılmıştır. Peki, ahlak nedir? Ona göre, "*ahlak, sürü bilincinin, felsefe ve dine aktarılmasıdır.*"¹⁵⁹ Nietzsche, şunu ileri sürüyor: Ahlaki değerler şunları gizler: 1. Sürü içgüdüsünün, güçlülere ve bağımsızlara karşı oluşunu; 2. Acı çekenlerin, kusurlu ve yetenezsiz doğanların mutlu olanlara karşı hıncını, 3. Ortalama insanların istisnai insanlara karşı içgüdüsünü.¹⁶⁰

Nietzsche açısından "*Avrupa'nın bütün ahlaki, sürü insanının işine gelmektedir.*"¹⁶¹ Nietzsche şundan yakınır: 'İyi', 'kötü' gibi kavramların içeriklerini geçmişte hep zayıf ve güçsüz olanların değer yargıları belirlemiştir. İyi, adil ve eşitlik kavramları sürüden kaynaklanır ve böylece ahlaki değerler doğar. Ona göre, sürünün, zayıf ve güçsüz olanların yargıları değerler dünyasına öylesine derinlemesine nüfuz etmiştir ki, Schopenhauer gibi bir filozof bile 'merhameti' en biricik erdem olarak öğretmeye çalışmıştır; 'ahlaki-Hıristiyanlık idealine takılıp kalmıştır.' Nietzsche merhamet konusunda şunu yazar: "*Merhameti ben herhangi bir erdemsizlikten daha*

¹⁵⁶ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 47.

¹⁵⁷ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 23.

¹⁵⁸ Nietzsche, a.g.e., s.28.

¹⁵⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 202.

¹⁶⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 154.

¹⁶¹ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 155.

tehlikeli tespit ettim.”¹⁶² ‘Avrupa’nın bütün ahlakı sürü insanının işine gelmektedir’ diyen Nietzsche tüm saldırılarını yaygın olan ahlaki değerlere yöneltir: ‘*Ahlak hayatın reddidir. Hayatı kurtarmak için ahlak reddedilmelidir.*’ **Hayat, iktidara ve güçlü olmaya yönelik iradedir**, diyen Nietzsche’nin ahlakı neden reddettiği anlaşılmaktadır.

Nietzsche şöyle sorar: ‘İktidar gücü’ gibi önemli değerler niçin yenildi? Çünkü “*gerileme içgüdüleri yükseliş içgüdülerine egemen oldular. Hiçliğe yönelik irade hayata yönelik iradeye egemen oldu.*”¹⁶³ Nietzsche’nin optiğinde şimdiye kadar, ‘iyi’ ve ‘kötü’, ‘doğru’ ve ‘yanlış’, ‘güzel’ ve ‘çirkin’ kavramlarının içeriğini, hep ezilenler belirlemiştir. Bu değerler, hep ‘ahlak’ altında toplanmıştır. Ona göre, güçlülerin gelişmesini etkilemek için ‘ahlak’ kavramı güçsüzler tarafından uydurulmuştur: ‘*Ahlak, sürünün hükmeden sınıfa karşı duyduğu kindir.*’

Üçüncü kitabın konusuna geliyoruz: Yapılması gereken şey, mevcut ahlaki değerlerin dönüşümünün gerçekleştirilmesidir. Artık neyin iyi neyin kötü olduğu, ezilenlerin ve güçsüzlerin ahlaki değer yargılarına göre değil, egemenlerin ve güçlülerin ‘güç kudretine’ göre belirlenmelidir. Yani ‘egemen’ ve ‘güçlü’ olan ‘iyi’ ve ‘güzel’ olarak değerlendirilmeli, güçsüz ve zayıf olanlar ise ‘kötü’ ve ‘çirkin’ olarak görülmeli. Güçlünün her yaptığı şey ‘doğru’, güçsüzün yaptığı ise ‘yanlış’ olarak değerlendirilmelidir.

Güçlünün değer yargılarının kabul ettirilmesi için Nietzsche kitlelere karşı savaş açılmasını savunur: “*Daha yüksek insanların kitleye karşı savaş ilanı gereklidir. Her yerde ortalama insanlar daha yüksek insanlara egemen olmak için bir araya gelir. Yumuşak ve kadınsı her şey halkın veya kadınların lehinedir, evrensel oy hakkından, bir başka deyişle, aşağı insanların egemenliğinden yana işler. Ama biz misilleme yapmak isteriz.*”¹⁶⁴

Hristiyanlık dini halkın egemenliğine katkıda bulunduğu için, Nietzsche, Hristiyanlık dinine de saldırır. Bazı ateistler ve sosyalistler, Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ düşüncesinden çok etkilenmiştir. Hangi amaçla söylendiği kavranmadan, bu düşüncenin içeriği kafaları karıştırmaktadır. Nietzsche, Hristiyan hareketini bir yozlaşma olarak değerlendiriyor. Ona göre, bu hareket güçsüzlerin, zayıfların ve hastalıklı olanların kozmopolit bir yığın hareketidir. Bu nedenle Hristiyan hareket, “*ulusal değildir, ırka bağlı değildir, o mirastan yoksun bırakılan gruplara yönelir.*”¹⁶⁵

Nietzsche, ‘Tanrı öldü’ sözüyle neyi kastetmektedir? Nietzsche bu sözle, hem otorite krizini dile getirmiştir, hem de Tanrı’yı ‘öldürerek’ Tanrı karşısındaki insanların eşitliğine son vermek istemiştir. Zaten insanların eşitliğine son vermeden ‘üst-insan’ düşüncesine varamazdı. Tanrı karşısında eşitliğin güçlülerin aleyhine olduğunu iddia eder: “*İnsanların Tanrı karşısında ‘eşit değerde’ olmalarının kavramı son derece zarar verir. Güçlü yaratılmış olanların hükümdarlık haklarına dâhil olan davranışlar ve zihniyetler yasaklanır.*”¹⁶⁶ Tanrı karşısında insanların eşitliğine karşı çıkan Nietzsche şunları dile getirmektedir: “*Tanrı karşısında insanların eşit oldukları ileri sürülür. Budalalığın son haddi şimdiye kadar yeryüzünde olagelmıştır. Yani daha yüksek insanlar kendi kendilerini kölelerin erdem kriteri ile ölçtüler, sonunda kendilerini ‘gururlu’ gördüler vs. Bütün yüksek niteliklerini reddedilmeye müstahak buldular.*”¹⁶⁷

¹⁶² Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 47.

¹⁶³ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 210.

¹⁶⁴ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 423.

¹⁶⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 97.

¹⁶⁶ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 428.

¹⁶⁷ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 430.

Amerikalî felsefe tarihçisi yazar Frank Thilly, Nietzsche'nin ahlak ve din karşısındaki tutumunu şöyle eleştiriyor: “*Geleneksel ahlakımız da Nietzsche tarafından reddedilir çünkü acıma üzerinde temellenmiştir ve güçlüye karşı zayıf ve yoz olanı kayırır. Din de, özellikle Hristiyanlık, aynı nedenle reddedilir ve Nietzsche'nin bilim ve felsefeyi hor görmesi aynı yolda açıklanmalıdır — güç istencini yüceltmesi yoluyla. Barış, mutluluk, acıma, kendini-yadsıma, dünyanın hor görülmesi, kadınsılık, dirençsizlik, toplumsallık, ortakmalcılık, eşitlik, din, felsefe ve bilim, tümü de yaşamla çeliştikleri için reddedilirler; ve bu şeyleri değerli ve kendileri uğruna çabalanmaya değer olarak gören tüm düşünce dizgeleri ve tüm kurumlar yozlaşma belirtileridirler.*”¹⁶⁸

Nietzsche'ye göre, aristokratik değerler giderek çözülmektedir. Değerlerin çözülmesine karşı durmak için otoritenin, gücün ve savaşın gerekli olduğunu savunur.

İşte burada Nietzsche'nin eserinin 4. kitabının konusuna geliyoruz: *Hiyerarşi Öğretisi* temelinde toplumu yetiştirmek ve terbiye etmek. “*Sürünün hiyerarşiye karşı amansız düşmanlığı vardır*”¹⁶⁹ düşüncesinde olan Nietzsche, “*benim felsefem hiyerarşiye yöneliktir*”¹⁷⁰ diyerek, kendi *Hiyerarşi Öğretisini* geliştirmiştir. Ona göre, yaşayan her varlık, başka varlıkları yenerek gücünü artırmaya çabalar; bu, bir yaşam yasasıdır. Nietzsche, felsefesinin merkezine ‘güçlünün iktidarını’ koyar. Ona göre, güce dayanan bir düzen, hem hiyerarşiyi, hem de savaş gerektirir.

Nietzsche, toplumsal yaşamı ve insan doğasını *biyolojik* bakış açısından ele alır. Ona göre toplumsal koşullar değil, insanın *biyolojik yapısı* toplumsal yaşamı belirler. Bu düşünceden hareket eden Nietzsche ‘güç istenci’ teorisine ulaşmaktadır. Nietzsche, birey ve toplum arasında bir çelişki olduğuna dikkat çeker. Nietzsche için önemli olan toplum değil, bireydir. Biyolojik özelliklere ağırlık vermesi nedeniyle Nietzsche genellikle *biyolojik sosyolojinin* kurucusu olarak görülür.

Hiyerarşi öğretisini felsefesinin merkezi haline getiren Nietzsche, eşitliğe, demokrasiye ve sosyalizme karşı olmuştur. “*Değer üzerine eşitliğin korkunç sonucu sonunda herkes her sorun için hakkı bulunduğunu sanır. Bütün hiyerarşi güme gitmiştir*” diyen Nietzsche şöyle diyecektir: “*Genel oy hakkı çağında, hiyerarşiyi yeniden diriltmeye mecbur kaldım.*”¹⁷¹ ‘Çekiç’ yardımıyla toplumun hiyerarşi öğretisi doğrultusunda biçimlendirilmesini savunur. Üstün-İnsan için gerekliyse “*büyükliğin bu muazzam enerjisini kazanmak için, yetiştirme ile diğer yandan milyonlarca kusurlu ve yetenezsiz yaratılanları imha ederek gelecekteki insanları şekillendirmek*”¹⁷² gerekir (İtalik Y.O). Almanya’da Naziler bu düşünceden çok etkilenmişlerdir; Üst-İnsan Üst-İrk düşüncesi temelinde toplumu terbiye etmek ve tüm dünyayı hiyerarşik bir temelde yeniden örgütlemeye gitmişlerdir. Nietzsche, Almanya’da Nazi ideolojisine muazzam kavramsal araçlar sağlamıştır.¹⁷³

Ezilenlerin ve güçsüzlerin söz hakkına sahip olmasını kulak işkencesi olarak gören Nietzsche, ‘*Eşit haklar talebi aristokrasiye aykırıdır*’ diyerek demokrasiye ve sosyalizme düşmanca tavır takınmıştır: “*Ben nefret duyarım sosyalizmden, çünkü o büsbütün naif olarak ‘iyinin, doğrunun, güzelin ve eşit hakların’ düşünüyü görür. (Anarşizm de hoyratça tarzda aynı ideali*

¹⁶⁸ Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, s. 543.

¹⁶⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 159.

¹⁷⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 155.

¹⁷¹ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 422.

¹⁷² Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 463.

¹⁷³ Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen*, s. 157.

ister): 2. Ben parlamentarizmden ve gazetecilikten hoşlanmam, çünkü onlar sürü hayvanının kendisini efendi haline getiren araçlardır.”¹⁷⁴

Nietzsche’nin ‘İktidar İradesi’ eserinin amaçlarından biri, kökleri eski komünal toplumlarda bulunan ‘eşitlik’ ve ‘demokrasi’ gibi düşünceleri toplumdan kazımdır. Acımasız kapitalist-emperyalist sisteme uygun olan ‘güçlü olanın yaşama hakkı vardır’ düşüncesine felsefi temel kazandırmaktır onun amacı. Nietzsche’nin *İktidar İradesi* adlı eserinin içeriği kısaca şöyle özetlenebilir: Güç, iktidar ve savaş peşinde olan saldırgan emperyalizme uygun bir felsefi düşünce sistemi sunmak. Ama bunun için ‘güç, iktidar ve savaş’ ideolojisine ters düşen tüm değerlere karşı savaş açar. Onun ahlaka ve dine saldırması da buradan kaynaklanmaktadır.

Nietzsche’ye göre Avrupa’daki yozlaşmanın nedeni ahlaki değerler ve dindir. Bu ahlaki değerleri ise ezilenler ve güçsüzler belirlemişlerdir. Ona göre din ve ahlak değerleri güçsüzlerin aracıdır. Yozlaşmadan kurtulmak için var olan ahlaka ve dine karşı savaşım gereklidir. Ama bu savaşımı verebilmek için değerlerin dönüştürülmesi gerekmektedir. Bunun için de yeni değerler gereklidir. Bu yeni değer ise, güçlüyü daha güçlü kılacak olan ‘iktidar iradesidir’. İşte topluma ve insana dayatılması gereken bu yeni değerlerdir. Yeni değerleri ileri sürmek yetersizdir, aynı zamanda toplumun bu değer konusunda çekiç zoruyla yeniden terbiye edilmesi gerekir. Bu yeni değerleri yerleştirmek için, milyonlarca kusurlu veya yeteneksiz yaratılmış insanları imha etmek gerekli olduğunu açıkça savunur Nietzsche.

Tarihe baktığımızda şunu görüyoruz: Komünal toplumun öz değerleri, din ve ahlak biçimlerine bürünmüştür. Tarihsel koşullar nedeniyle, ezilenler, kendi çıkarlarını dinsel ve ahlaki biçimler altında ifade etmişlerdir. Bu biçimler arkasında öz olarak ezilenlerin komünal toplumsal değerleri gizlidir. Nietzsche’nin felsefesi, tarihsel gelenek olarak devam eden tüm komünal değerlerin tasfiye edilmesini amaçlamıştır. ‘Değerlerin dönüşümü’ felsefesinin özü, ezilen sınıfların yerine egemen sınıfların değerlerinin topluma mal edilmesi anlayışıdır. Nietzsche, egemen sınıflara da ateş püskürür. Çünkü egemen sınıflar ezilenlere taviz vermişlerdir: Ezilenlerin din ve ahlak gibi düşünsel değerlerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Oysa Nietzsche’ye göre ezilenleri yönetebilmek için onların din ve ahlaki değerlerinin kabul edilmesi şart değildir. ‘Güçlü olanın, iktidar olma hakkı olduğu’ düşüncesini topluma aşılama gerekir. Bu aşı yapılırsa, din ve ahlak gibi değerlere gerek kalmaz.

Şimdi diğer bir soru şudur: Güçlünden yana olan, ezilenleri köleleştirmeyi amaçlayan böylesi bir felsefe nasıl oldu da entelektüel aydınlar arasında belirli bir taraftar kazanabildi? Düşünceleriyle Alman faşizminin düşünsel besin kaynağını oluşturan Nietzsche neden hala ‘büyük’ bir filozof olarak görülmektedir?

4.3 Nietzsche ve Aydınlar

Nietzsche, entelektüelleri etkileme konusunda büyük başarı sağlamıştır. Çünkü aristokratik geçmişe özlem duyan aydınların duygu ve düşüncesinin (değerler çözülüyor) tercümanlığını yapar. Nietzsche’nin aydınları bu denli etkilemesinin çeşitli nedeni vardır. Sadece üç nedene dikkat çekeceğiz:

Birincisi, ‘radikal bir kültür’ eleştirisi yapmış olmasıdır. Bu nedenle bir kültür devrimcisi olarak tanıtılır. Elitist ve bireyci bir kültür anlayışını savunan Nietzsche’nin özellikle kültür bilimcileri arasında çok taraftar olmasının bir nedeni budur. Nietzsche, kültürel bozulmaya karşı

¹⁷⁴ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 368.

olan aydınların eğilimlerini ve beklentilerini sezen yetenekli bir filozoftu. Bu yetenekli insan, 'değerlerin kaybolduğundan' yakınanların sesi olur. Sadece aydınların değil, aynı zamanda toplumun alt kesimlerinde özellikle lümpen-proletaryanın içgüdülerinin de tercümanıdır. Aydınların entelektüel ihtiyaçlarının temsilcisi olmayı başarır. Eleştirel aydınların dikkatini, ekonomik-toplumsal sorunlardan ziyade, kültürel olana, psikolojiye ve bireye çevirir. Yani kapitalizme yönelik en radikal eleştirilerin kültür alanında sınırlı kalmasının sorumlularından birisi Nietzsche'dir ve insanların 'kendilerini yaratmalarına' büyük önem verir. Ama kendini yaratma etkinliğini sanatla sınırlandırır. Ayrıca sadece elitist bir kesim için kendini yaratmayı uygun görür.

Nietzsche aydınların entelektüel eğilimlerine ve psikolojik ihtiyaçlarına uygun bir felsefe anlayışı geliştirmiş ve etik açıdan onların isyancı istemlerine ses vermiştir. Burjuva toplumunda krizden etkilenen aydınlar için çekim gücü olabilen Nietzsche'nin tarihsel görevi şu olmuştur: Haksızlıklara isyan eden aydınların ve ezilenlerin tepkilerini kapitalist sistem sınırları içinde tutmayı başarmak. Aydınların ve toplumun en alt kesimlerinin devrimci karakterde olan memnuniyetsizliğini *radikalleştirir*. Ama tüm eleştiri ve tepkileri kültürel eleştiri alanlarına kaydırır. Sonuçta kapitalizmi daha da güçlendirmiştir.

Entelektüel boşluğa düşen ve radikal çıkış yolu arayan burjuva aydınlarına 'yol göstermiştir': Kapitalizme yönelik en radikal kültür eleştirisini yapmıştır Nietzsche. Burjuva toplumunun tüm kurallarını acımasızca eleştirir ama eleştirilen, ona sevgi vermeyen toplum değil, sevginin kendisidir. Hümanizmaya engel olan toplumsal sistemi değil, hümanist düşüncenin kendini eleştir. Bir yazar, Nietzsche'nin yaptığını şöyle özetliyor: "*O, en acımasız gericiliği büyük bir devrim olarak yutturmaya çalışmıştır.*"¹⁷⁵

Önceleri Nietzsche hayranı, ama sonra ona karşı olan Macar filozofu Georg Lukacs, '*Nietzsche pratikte hem efendilere hem de kölelere hizmet edecek ancak yalnızca efendilere yararlı olacak düşünceler ileri sürmektedir*' diyor. Nietzsche'de ilerici ve gerici (reaksiyoner) düşünceler iç içe geçmiştir. Postmodernistlerin Nietzsche'yi popüleştirmeleri boşuna değildir.

İkincisi, 'çok perspektifli' ve eklektik bakış açısı geliştirmiş olmasıdır. 'Her tarafa çekilebilen bir ideoloji' yaratmasındaki başarısı nedeniyle, eserlerinin çeşitli şekillerde yorumlanmasına neden olmuştur. Hem yaratıcı ve özgürlükçü söylemlere sahiptir, hem de demokrasi düşmanıdır, ezilenlerden nefret eder. Hem ulusçudur, hem de ulusçuluğa karşıdır; hem 'üstün-insan' kavramıyla modern ırkçı kuramların yaratıcısı, hem de bu kuramın alaycısıdır; hem ruh-beden ikilemine karşı durmuştur, hem de güçlü ve egemen olma içgüdüsünün yaşamın temeli olduğunu iddia etmiştir.

'Çok perspektifli' bakış açısı nedeniyle Nietzsche'de tutarlılık yoktur. Felsefesi çelişkilerle doludur. Çok perspektiflilik şu sonucu doğurmuştur: Nietzsche'de sağ ve sol ideoloji iç-içe geçmiştir ve . bu nedenle dünyada hem sağcı, hem de solcu düşünce içinde taraftarı olan istisnai (belki de tek) filozoftur. Hem solcular, hem de sağcılar, Nietzsche'nin felsefesinde kendilerini haklı gösterecek görüşler bulabilirler. Bu durum onun düşüncelerindeki eklektizmden, esneklikten kaynaklanmaktadır. Onun çoğu görüşlerini isteyen istediği tarafa çekebilmiştir. Nietzsche'nin diğer bir 'başarısı' da geleneksel tutucu görüşlerle ilerici görüşler arasındaki ayrım çizgilerini bulanıklaştırmış olmasıdır.

Sağ ve sol düşünce arasındaki sınır çizgisini ortadan kaldıran bir filozoftur. Steven E. Ascheim'in, *Nietzsche und die Deutschen* başlıklı kitabının bir bölümünün adı şöyle: *Die*

¹⁷⁵ Hans Günter, aktaran Steven E. Ascheim, *Nietzsche und die Deutschen*, s. 296.

nietzscheanische Sozialismus der Linken und der Rechten (Solun ve sağıın Niçeci Sosyalizmi). Bu kısımda yazar Nietzsche'nin sol ve sağı akımlar üzerindeki etkisini inceliyor. Sağı radikal ve geleneksel 'halkçı' hareketler, Marx'ın karşısına Nietzsche'yi çıkarırlar. "*Nietzsche, Marx'a karşı etkili kutup olarak iş görüyordu. Çünkü maddi olanın karşısına kültürel olanın, ekonominin karşısında ise bilincin önceliğı vurgulanıyordu.*"¹⁷⁶

Nietzsche'nin sağı ve sol düşünceler arasındaki ayırım çizgilerini ortadan kaldırması nasıl açıklanmalı? Nietzsche eski tutucu ve muhafazakâr sağıdan farklı bir çizgi izler. Dinamizmden, değışimden, değerlerin dönüşümünden bahseder. Kapitalizme karşı en radikal eleştirileri yöneltir. Diğeryandan Nietzsche geleneksel sağıın sahiplendiğı tüm geleneklere (Hristiyanlık dinine, toplumdaki yerleşik ahlak anlayışına) saldırır. Hristiyanlık dinine, toplumsal geleneklere bağılı olan eski tip geleneksel sağıcılar ile Nietzsche arasındaki gerginlik ve çelişkiler doğmuştur. Bu durum kafaları karıştırmıştır. Geleneksel sağıın tüm değerlerine saldıran Nietzsche çoğı insan tarafından sol düşünceli biri olarak algılanmıştır. Nietzsche'nin radikal tavrı, kapitalizmi eleştirmesi, Hristiyanlığa ve geleneksel değerlere saldırması, sol ve sağı düşünceler arasındaki eski ayırım çizgilerinin kalkmasına neden olur.

Nietzsche düşüncesinin etkisiyle "*politik çevrelerde sağı ve sol arasındaki farklar silindi veya bu farklar sorgulandı*"¹⁷⁷ Sol ve sağı ideolojiler arasındaki sınır çizgilerinin silinmesi, en çok sol düşüncelerin zayıflamasına yol açmıştır. Bir örnek vermek gerekirse, sosyalizm kavramının içeriğı genel olarak sosyalistler tarafından belirlenmiştir. Yani bazı kavramların içeriğinin belirlenmesinde sosyalistlerin 'tekelci' konumu vardı. Nietzsche, sosyalistlerin kavram oluşturmadaki 'tekelci' konumlarını yıkar. Ona göre sosyalizm, sosyalistlerin dediğı gibi anlaşılmak zorunda değildir. Nietzsche, sosyalizm kavramını sağı için kullanılabilir hale getirmiştir. Ascheim şöyle yazıyor: "*Almanya'daki Radikal sağı hareket, sosyalizmi kendi amaçları için kullanma yollarını aramaya başladıklarında, bu konuda onları sürükleyici güç Nietzsche idi. Yeni Sağı'nı kendini sosyalist olarak deklare etmeye karar vermesi bir paradokstu, ama bu durum gösterdi ki sosyalizm parolası modern kitle hareketinde çekim gücü olan çok önemli parola olmuştu. Sosyalizmin konusunda tanımlama monopolünü (Definitionsmonopol), yani sosyalizmin nasıl anlaşılması gerektiğini solcuların elinden almak radikal sağıcılarının gözünde son derece önemliydi.*"¹⁷⁸

Böylece radikal sağıcılar, tüm Marksist analizden uzak ve içeriğı boşaltılmış bir sosyalizm anlayışına ulaştılar. Sosyalizm neden milliyetçi olmasın? 'Nasyonal Sosyalizm' kavramının politik arenaya sokulmasında Nietzsche'nin etkisi büyük olmuştur. "*Avrupa'da her tarafta sosyalizmin Marksist tanımı soldaki bazı sapkınlar tarafından sorgulandı. Sosyalizmi farklı şekillerde anlayan ortodoks Marksizm karşıtı, anarşist, sendikalist ve revizyonist gruplar mantar gibi ortaya çıktılar. (...) Sosyalizm tanımı artan bir şekilde etkilere ve zıt yorumlara maruz kalmıştı. Nietzsche'nin eserleri işte bu aykırı yorumların dile getirilmesine hizmet etti.*"¹⁷⁹

Marksist düşüncenin özü, ulusalcı olmayan enternasyonal işçi sınıfına dayanır. Almanya'daki radikal sağıcılar, Marksist düşüncenin etkisini kırmak için sosyalizm söyleminin içeriğini değıştirerek sahip çıktılar: "Nasyonal sosyalizm" tabirini kullanmaya başladılar. Ulus ve sosyalizm kavramları nasyonal sosyalizm içinde eritildi. Bu anlayışa göre, sosyalizm tüm ulusu ve tüm halkı içermeliydi. Böylece sınıfa dayanan Marksist sosyalizm anlayışının karşısına tüm ulusu

¹⁷⁶ Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen*, s. 147.

¹⁷⁷ Steven E. Aschheim, a.g.e., s. 169.

¹⁷⁸ Steven E. Aschheim, a.g.e., s. 170.

¹⁷⁹ Steven E. Aschheim, a.g.e., s. 169 .

içeren bir sosyalizm anlayışı çıkarıldı. Sosyalizmin çok etkin olduğu Almanya’da sosyalizm kavramının bu şekilde çarpıtılıp yorumlanması, Marksizm’e büyük bir darbe indirirken, radikal sağcı ideolojiyi güçlendirmiştir. Marksizm karşıtları Nietzsche’ye dayanarak sosyalist düşüncelere ve demokrasiye saldırmışlardır.

Nietzsche etkisi öyle yayılır ki, Marksist düşünceyi temel alan SPD içinde de 1890’lı yıllarda yankı bulmaya başlar. SPD içinde aşırı sol radikal bir grup ortaya çıkar. Kendilerini ‘Jungen’ (Gençler) olarak adlandıran bu grup sosyalist, Bruno Wille isimli bir kişinin önderliği altında örgütlenirler. Burjuva parlamentosu seçimlerine katıldığı için SPD’yi burjuva konformizm eğilimleri göstermekle suçlarlar. Diğer yandan partideki merkezi otoriter tutumdan yakınırılar. Partiyi yığınlara uzak kalmakla eleştirirler. Bireyselliği ön plana çıkararak görüşlerini Nietzsche’ye dayandırmıştır bu grup. Ancak süreç içinde bu grup, sadece partiyi değil, Marksizm’i de eleştirmeye başlar. Bu durum karşısında o dönemdeki partinin en etkin teorisyenlerinden Franz Mehring, Nietzsche’nin görüşleriyle ilgilenmeye başlar.¹⁸⁰ Franz Mehring, Nietzsche’yi burjuvazinin çıkarlarını en aktif ve saldırgan biçimde savunan bir filozof olarak değerlendirir. Nietzsche’yi ‘gelişmiş kapitalizmin’ filozofu olarak adlandırır. Parti içinde ideolojik mücadeleyi kaybeden bu grup partiden ayrılır ve ‘bağımsız sosyalist’ olarak *Sosyalist* adlı bir dergi çıkarmaya başlar. Ancak Nietzsche’nin 1890’lı yıllarda SPD üzerindeki etkisi bu grupla sınırlı değildi. Parti içinde daha sağda olanlar Nietzsche’nin görüşlerinden yararlanarak yayılmacı emperyalist politika önerdiler. İşçilerin bu yayılmacı emperyalizm politikasının içine entegre edilmeleri gerektiğini savundular.¹⁸¹

Nietzsche’nin Marksistler üzerindeki etkisini geniş bir şekilde ele alacak değiliz.¹⁸² Ascheim, adı geçen kitabında araştırmasını sadece Almanya ile sınırlandırmıştır. Ama Nietzsche diğer ülkelerdeki bazı sosyalistleri de etkilediğinden bahseder ve bir kaç isim sayar: Rus devrimi öncesinde Anatoli Lunacharsky ve Stanislaw Wolski, Avusturya’da Victor Adler ve İtalya’da Benito Mussolini.

Nietzsche’nin görüşleri genellikle **yeni radikal** sağcılar arasında yankı bulmuştur. Çünkü Almanya’daki geleneksel sağcılar ile Nietzsche arasında belirli bir gerginlik oluşmuştu. Zira ‘Tanrı Öldü’ diyerek Hristiyanlık dinine ve toplumdaki geleneksel ahlakı eleştirmesi geleneksel sağı rahatsız etmişti. Geleneksel sağ Nietzsche’ye uzak durmuştu. Nietzsche’nin 1918-1933 yılları arasında **radikal** sağcıların ilham kaynağı olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Nietzsche, radikal sağ için soru soran, savaşı ve yalnız olan birini simgeliyordu. Radikal sağa göre Nietzsche, geçmişin *koruyucusu*, şimdiki zamanın *yıkıcısı* ve geleceğin *dönüştürücüsüydü*. Nietzsche’nin görüşleri yeni radikal sağa, eski sağın terminolojisi ve konularından farklı olarak yeni kavramsal araçlar temin ediyordu. *Eyleme* ve **dinamik** hareketin yaratılması gerektiğine yapılan vurgu, erkeksi ve üstün-ulusal özelliklerin ortaya çıkarılması gerektiği söylemi yeni radikal sağı müthiş etkiliyordu. Hatta Nietzsche olmasaydı ‘yeni radikal sağ hareketler ve karşı devrimci sağ gelişemezdi’, düşüncesini ileri sürenler var. Nietzsche, ‘güçlü ve sağlam’ olanın saptanması için kriterler ortaya atarak, radikal sağa güç vermiştir. Radikal sağcılara göre, Nietzsche *kültür totalitarizminin* temsilcisi ve yaratıcısıdır. Kültür totalitarizmi ise ancak savaş ve

¹⁸⁰ Franz Mehring, dışında Plehanov, Troçky, Otto Bauer gibi düşünürler Nietzsche’nin görüşlerini eleştirmişlerdir. Çok ilginçtir. Lenin’in Türkçe yayınlanan eserlerinin tümünü okuyan biri olarak Lenin’de Nietzsche hakkında tek bir yazıya rastladığımı hatırlamıyorum. Sadece Felsefe Defterlerinde Nietzsche’nin adı bir kez geçiyor. O da felsefe akımlarını alt alta sıraladığı yerde: Nietzsche isminin karşısında şunlar yazılı: Bireysel felsefe.

¹⁸¹ Steven E. Ascheim, a.g.e., s. 176.

¹⁸² Nietzsche’nin bazı Marksistler ve özellikle Frankfurt Okulu düşünürleri üzerindeki etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Steven E. Ascheim, a.g.e., s.169-206.

güçle elde edilebilir. Nietzsche'nin totaliter kültür anlayışında estetik ve kahramanlık birleşmiştir. Ve bu anlayış liberal, demokrat ve ahlaki dünyaya ters olarak düşünülmüştür. Radikal sağ onun birey anlayışını revizyondan geçirmiştir. Bunun sonucu olarak, birey *kişiliksizleştirmiş* ve bireyin dinamizmi kültürel totalitarizmin *hizmetine* sokulmuştur.

Edebiyat dalında Nobel ödüllü (1929) Alman yazar Thomas Mann, bir dönem Nietzsche'nin etkisinde kalmıştır. Nietzsche'nin görüşlerindeki anti-demokratik özellikleri ve demokrasi düşmanlığını anladıktan sonra, Nietzsche'den uzaklaşır. Thomas Mann'a göre Nietzsche'nin tutarsız yanları var. O, hem güce dayanmaktadır, hem de estetiğe vurgu yapmaktadır. Bu ikisi birbiriyle çelişki halindedir.

Nietzsche'nin bazı aydınlar üzerinde etkili olmasının **üçüncü** nedeni ise onun 'sistem felsefesine' karşı olmasıdır. Tüm kapalı sistem felsefeleri 'statükocu olma' özelliğine sahiptirler. Tüm değerlerin dönüştürülmesini savunan Nietzsche, sistem felsefelerine karşı tavır aldı. Onun kapalı sistem felsefelerine tavır alması da aydınlar üzerinde önemli bir çekim gücü sağladı. Nietzsche, herhangi bir kapalı felsefe sistemi savunmadan kapitalizme karşı eleştiriler yöneltir.

Özetlersek, Nietzsche tüm statükoların yıkımını istemiştir. Ama bunu yığınlar için değil, tam tersine güçlülerin daha da yükselmesi için istemiştir. Aristokratik değerleri de bu amaçla savunmuştur. Radikal dönüşümleri talep etmesinin arkasındaki gerçek budur. Radikal kültür eleştirisi yapan Nietzsche, kapitalizmin ekonomik-toplumsal ve hiyerarşik yapısına eleştiri yöneltmez. Hatta aristokratik-hiyerarşik yapıları ortadan kaldırmayı amaçlayan demokrasiye karşıdır. Nietzsche'nin düşüncesini en iyi özetleyen Brezilyalı sosyolog Michael Löwy'ye göre Nietzsche, "**kapitalizm öncesi değerler adına kapitalizme muhalefet etmiştir.**"¹⁸³

Nietzsche'nin kapitalist moderniteye yönelttiği eleştiri şöyle özetlenebilir: Burjuva toplumunu en acımasız ve radical bir şekilde eleştirir. Radikal eleştirileri dolayısıyla radikal olanların ilgisini çeker. Dar kafalılıktan duyduğu tiksintisini dile getirir. Değerlerin dönüştürülmesini savunur. 'Werden' (oluşum) felsefesini kabul eder. Ancak bu oluşum, yeni bir şey doğurmaz; yani Nietzsche kapitalizmin sınırları içinde dönen sürekli bir oluşum istemiştir. Nietzsche, tarihsel iktidar ve hükmetme biçimlerini araştırır, ama *sömürsüz bir toplum olasılığını yadsır*. Onun 'Sürekli Döngü Kuramı', köle ahlaki ve efendi ahlaki düşünceleriyle birlikte ele alındığında şu sonuç çıkıyor: 'Güç'lülerin yönetmeleri meşrudur. Önemli olan yaşamı sürdürmek değil, yaşamda yükselmek ve egemen olmak gerekir. Yaşamda yüксеlebilmek ve egemen olabilmek için diğer insanlar üzerinde üstünlüğün ve egemenliğin gelişmesi de gerekir. Nietzsche'nin tarih anlayışı ve felsefesi tüm sınıflı-hiyerarşik sömürücü düzenlerin onaylanmasıdır.

Nietzsche'nin kuramı hakkında sosyolog Jorge Larraín şunları yazıyor: "*Nietzsche'nin kuramı, yalnızca yönetici efendilerin üstün haklarını kanıtlayarak, alt sınıfların ezilmesini haklı çıkartmakla kalmıyor, üstün hakların yaşamın asli öğeleri olduğu, bu nedenle de doğal oldukları konusunda ezilenleri ikna etmeye çalışmakla yetinmiyor; aynı zamanda benzer mantığı kadınlarda ve etnik azınlıklarda da geçerli kılmaya çalışıyor. Nietzsche'nin kuramında, sınıf, cins ve ırk olmak üzere üç çeşit baskı biçimi vardır ve bunlar yalnızca haklı bulunmamakta, aynı zamanda yaşamı iyileştiren zorunluluklar olarak sunulmaktadır. Nietzsche de Schopenhauer gibi sorunların ve çelişkilerin varlığını inkâr etmez. Bu sorun ve çelişkileri yalnızca insan varoluşunun üzücü*

¹⁸³ Aktaran. Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 109.

biçimleri olarak kabulle yetinmeyerek, yaşamın zorunlulukları olarak selamlar. Ancak gizlemenin ideolojik etkisi aynıdır. Nietzsche’de değiştirilmesi gereken çelişkili bir sistem olarak kapitalizme ilişkin somut bir referans bulmak zordur.”¹⁸⁴

Kısaca: Nietzsche, kapitalizmin serbest rekabetçi döneminden tekelci döneme geçtiği yıllarda yaşamıştır. O dönemde sermaye tekelleşme eğilimi gösterirken öte yanda işçi sınıfı kendi güçlü örgütlerini oluştuyordu. Tekelci dönemde egemenler, emekçilere karşı daha aktif ve dolaylı savunmaya yönelirler. Çünkü ezilenlerin (proletarya ve küçük burjuvazi) sisteme karşı tepkileri daha aktif biçimler almıştır. Nietzsche sisteme tepki gösteren ezilenlerin tepkilerini egemen sınıfın hizmetine koyabilecek düşünceler ileri sürmüştür. Hem ezenleri hem de ezilenleri etkileyen görüşler ortaya atmıştır. ‘Sol’ aydınların Nietzsche, taraftarı olması onun, kapitalizme karşı radikal eleştiriler yöneltmesinden kaynaklanmıştır. Ama sonuçta Nietzsche’nin görüşleri genel olarak efendilere yaramıştır.

Postmodern düşünürlerin Nietzsche’yi güncelleştirme girişimini bu çerçevede anlamak, postmodern düşüncenin içeriğini kavramayı kolaylaştırır. Burjuva sisteme muhalif olarak ortaya atılan postmodern düşünceler, bazı reformlarla ezilenleri mevcut sistem içinde tutmaya yönelik düşüncelerdir.

¹⁸⁴ Jorge Larraín, *İdeoloji ve Kültürel Kimlikler*, s. 73.

5. POSTMODERNİZM NEDİR?

5.1 DÜŞÜNCENİN ORTAYA ÇIKIŞI

5.1.1 Postmodern Teriminin Tarihi

‘Postmodern’ sözcüğü ilk defa İngiliz ressam John Watkins Chapman tarafından 1870 yılında kullanılmıştır. Chapman, Fransız izlenimci resminden daha modern olan resim türünü tarif etmek için ‘postmodern resim’ sözcüğünü gündeme getirir. Postmodern sözcüğü daha sonraları 1917 yılında Rudolf Pannwitz’in yazdığı bir kitapta, *Die Krise der europäischen Kultur (Avrupa Kültürünün Krizi)* ortaya çıkar.¹⁸⁵ Pannwitz, terimi başka bir anlamda ele alır. Savaşa neden olan, çağdaş Avrupa kültüründeki değerlerin çöküşü ve bundan kaynaklanan nihilizmi tasvir etmek için kullanır. Nietzsche’den etkilenen Pannwitz, aristokratik, militarist ve milliyetçi değerleri yaşama geçirecek ‘postmodern insanlar’ düşüncesini savunur. Nietzsche’nin ‘Üst İnsan’ kavramının yerine ‘postmodern insanlar’ terimini ileri sürer.

II. Emperyalist Paylaşım Savaşı’ndan sonra (1889-1973 yılları arasında yaşamış olan) İngiliz kültür tarihçisi Arnold J. Toynbee’nin¹⁸⁶ kitaplarında ‘postmodern çağ’ sözcüğüne rastlanır. Toynbee’ye göre Batı medeniyeti 1875 yıllarından sonra ‘Post-Modern Çağ’a geçmiştir. Toynbee, bu yeniçağı daha önceki modern dönemden ayırmak için kullanır. Bu yeniçağ, toplumsal kargaşa, devrimler ve savaşlar, kısacası ‘Sorunlar Dönemidir’.

1959 yılında Amerikalı sosyolog C. Wright Mills, ‘akılcılığın özgürlüğü artıracığı’ düşüncesine dayanan dünya görüşlerinin inandırıcı olamayacağını ileri sürer. Frankfurt Okulu’nun¹⁸⁷ ‘akla’ yönelik Eleştirel Teorisine yakın durur. Artan rasyonelleşmenin özgürlüğü azalttığını vurgular. Köleliği arzulanabilecek ve köleliğe seve seve boyun eğebilecek bir ‘neşeli robotlar’dan oluşan karamsar bir toplum tablosu çizer. Toynbee ve Mills ‘Postmodern’ dönemden bahsederler.

Bugünkü anlama yakın olarak postmodern terimi, 1961 yılında akademisyen Huston Smith tarafından ortaya atıldı. ‘Batı Düşüncesinde Devrim’ başlıklı yazısında yirminci yüzyılda Batı’da ‘postmodern zihin’i doğuran bir değişme olmuştur. Öyle ki bu zihniyet, bilimi, felsefeyi ve sanatı büyük ölçüde etkilemiştir. Bu postmodern zihniyet nedir? Smith’e göre gerçekliğin ve onun yasalarının insan aklı tarafından kavranabileceğini ileri süren modern dünya görüşünden, gerçekliğin bilinemeyeceğini ileri süren postmodern görüşe doğru bir kayma olmuştur. Kuşkuculuk ve gerçeğin bilinemeyeceği gibi düşünceler ön plana çıkmıştır.

1960 ve 1970’li yıllarda postmodern terimi, kültür alanında modernizme karşı olan anlayışı dile getirmek için kullanılıyordu. O yıllarda modernizmin kültür anlayışından radikal kopuşlar

¹⁸⁵ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 19.

¹⁸⁶ Arnold Joseph Toynbee, isim benzerliği yüzünden genellikle 1852-1883 yılları arasında yaşamış ve ekonomi tarihçisi olan amcası Arnold Toynbee ile karıştırılır. Amca Arnold Toynbee ‘sanayi devrimi’ kavramını dile kazandıran biri olarak tanınır.

¹⁸⁷ Frankfurt Okulu filozoflarından Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Aydınlanmanın Diyalektiği) aklın kendi karşıtına dönüştüğünü savunmuşlardır. Hatta ‘aklın’ özgürleşme vaatlerini baskı altında tutmanın bir aracı haline geldiğini ileri sürmüşlerdir.

üzerine tartışmalar yapılmıştı. Moderniteyi eleştiren entelektüeller, postmodern kültürü selamlamışlardı. Onlara göre postmodern kültür, modernliğin baskıcı ve elitist yanlarına karşı çıkan olumlu bir gelişmedir. Postmodernist kitle kültürünün ortaya çıkması modernizmin yüksek sanat-aşağı sanat anlayışına indirilen darbedir; elitist sanatın çöküşüdür.

O dönemde postmodern kültüre karşı olumsuz tavır takınanlar var elbette. Postmodern kültürün gelişmesi olumsuz bir gidişat olarak eleştirilir. Çünkü postmodern kültür, Aydınlanma'nın akılcılığını inkâr eder ve anti-entelektüel bir eğilime sahiptir. Ayrıca postmodern kültür, toplumsal değişime hizmet etmekten ziyade statükoyu korumaya yöneliktir.

Aydınlanma'yı eleştirenler, 'kültür' kavramına aşırı önem verirler. Kültür üzerine tartışmalar öncelik kazanır. Kültürü, toplumun ekonomik yapısından izole edecek şekilde ele alan bir anlayış gündeme gelir. Bu anlayışı sosyolojide görmek mümkün. Kendini 'Kültür Sosyolojisi' olarak tanıtan bilim dalı ortaya çıkar. Kültür sosyolojisi, Alman sosyolojisi üzerinde etkili olmaktadır. Alman sosyolojisinin, toplumsal sorunların ekonomik temelden bağımsız olduğu düşüncesinden hareket etmesi de bundandır. Sosyoloji, ekonomik temelden soyutlanmıştır, ama sadece ekonomik temelden soyutlanarak ele alınmaz, aynı zamanda tarihsel gelişmeden de ayrı olarak ele alınır. Sosyolog Ferdinand Tönnies'in 'Gesellschaft' (toplum) ve 'Gemeinschaft' (cemaat) ayrımı bir örnektir. Toplum olarak kapitalist toplum, cansız, mekanik ve ruhsuz, cemaat ise canlı ve organiktir. Tönnies'in bu düşüncesi metodolojik önem kazanır ve daha sonra Alman sosyolojisinde önemli yer alarak 'Medeniyet' ve 'Kültür' zıtlığını ileri süren tutucu düşüncenin temelini oluşturur.

Kimi entelektüeller, estetik ve kültür alanında modernizmin öldüğünü iddia ederek, postmodern sanat ve kültür üzerine tartışmaya başlamışlardır. Kimi filozoflar ise felsefe alanında modern felsefe geleneğinin bitmiş olduğunu ileri sürerler. Nietzsche, Heidegger, Derrida akla dayanan modern felsefe geleneğine saldırarak irrasyonel (akıl-karşıtı) felsefeye zemin hazırladılar.

Son 20 yılda modernizmi savunanlar ile modernizme saldıran postmodernist yazarlar arasında tartışma başladı. Postmodernizmi eleştiren yazarların çıkış noktaları birbirinden farklıdır. Kimileri postmodernizmin geçici bir moda olduğunu, kimileri postmodernizmin aydınların aldatıcı bir icadı olduğunu iddia etmekte. Alman filozof Habermas, postmodernizmin muhafazakâr bir ideoloji olduğunu ileri sürdü. Habermas'a göre postmodernistler özgürleştirici modern teorilere ve değerlere saldırmaktadırlar.

'Post' kelimesi modern olmayı tanımlar. Yani modernizme özgü teori, kültür ve pratikleri olumsuzlama ve onları aşma anlamına gelir. Postmodernist düşünürler, modern düşüncenin baskıcı ve tekleştirici olduğunu iddia ederler. Bu nedenle modernizme özgü tüm düşünce biçimlerinden kopmayı önerirler.

5.1.2 Postmodern Düşüncenin Kaynakları

Postmodern düşüncenin kaynağı konusunda farklı görüşler var. Bu görüşlerin çoğunluğu postmodernizmin kaynağı konusunda tek-boyutlu yaklaşımları ileri sürmekte. Örneğin kimilerine göre postmodernist düşünceler yapısalcılığın krizinden doğmuştur. Kimilerine göre postmodernizm, işçi sınıfı hareketinin dünya çapında başarısızlığının ve yenilgisinin ürünüdür. Bürokratik Sosyalizmin çözülmesi bu konuda önemli rol oynamıştır. Kimilerinin nazarında ise postmodernizm, sosyal demokrasinin tamamıyla burjuvaziye eklemlenmesinin sonucu olarak kötümserlikten kaynaklanan düşüncedir; kimileri için de postmodernizm kapitalizmin yeni bir aşamasıdır.

Tek-yanlı analizler bizi doğru sonuçlara götürmez. Konuya çok boyutlu yaklaşmak gerekir. Bizce postmodern düşüncenin çeşitli kaynakları vardır. Ama biz dört temel kaynak üzerinde kısaca duracağız.

1. Kapitalist toplumdaki kriz ve çürüme.

Tarihin çeşitli dönemlerinde toplumun her alanında yaşanan ağır krizler, bazı koşullarda toplumda çürümeye yol açar. Böylesi koşullar, her türlü kötümserlik yayan düşünceler için zemin oluşturmaktadır. İçinde yaşadığımız dönemde dünyada yaşanan sorunlar ve kapitalist sistemin bu sorunları çözmekte başarısızlığı entelektüel etkiler. Ne var ki sorunları ve krizi aşacak alternatiflerin üretilmemesi kötümser felsefeleri besler. Ütopyasını yitirmiş entelektüel en hızlı bir biçimde kötümserliğe savrulurlar.

Böylesi kriz dönemlerinde çeşitli düşünceler ileri sürülür. Özellikle 'Kültür Krizi'ne vurgu yapılır. Kültürün, kriz içinde olduğu dillendirilir. Bu vurgu ve dillendirmeler kültürel krize neden olan kapitalizmi sorgulamıyor, tam tersine kapitalizmin gerçek ekonomik-toplumsal çelişkilerini gizlemek için kültür krizini gündeme getiriyor. 1980'li yıllarda postmodernizmin felsefe, bilim, politika ve ahlak alanlarına sızması isabetlidir.

Toplumun maddi (açlık, yoksulluk, savaş vb.) ve manevi (ahlaki çöküşü, yabancılaşma, duyarsızlık, ilgisizlik, tüketim fetişizmi vb.) çöküş yaşadığı durumlarda genel olarak şu iki öznel reaksiyoner eğilim ortaya çıkıyor: a- Mistik ve dinsel eğilimler; b-İnsan doğası hakkında bulanık ve saptırıcı görüşler.

Postmodernist düşünürler bir tarafta kapitalist toplumun sorunlarına parmak basarlar, öte tarafta kapitalizmin alternatifsiz olduğuna ve sonsuzluğuna inanırlar. *İnsanın, inandığı bir şeyi, sorgulaması ve irdelemesi pek ender rastlanan bir durumdur.* Bu nedenle postmodernist düşünürler, kapitalizmi sorgulamak ve irdelemekten yoksundurlar. Sadece yüzeydeki sorunlara eleştiri yöneltirler. Hastalığın kaynağına karşı değil, belirtilerine karşı tedavi uygulayan yeteneksiz doktorlara benziyorlar.

2. Kapitalizm koşullarında ortaya çıkan yeni olgular.

Önemli teknolojik devrimler gerçekleşmiştir: a-) Mikrobiyoloji; b-) Mikroelektronik; c-) İletişim Teknolojisi; d-) Kuantum fiziği. Postmodernist düşünürler, bir takım değişim ve dönüşümlere dikkat çekmişlerdir. Artık sanayi sonrası dönemde bilgisayarlaşan toplumda bilginin konumunun değiştiğini ileri sürmektedirler.

Postmodernist düşünürler, genellikle değişimleri kendi amaçları konusunda istismar etmektedirler. Postmodernistler, sanayi toplumunu ve teknolojik uygarlığı analiz ederlerken, toplumsal ve sınıfsal ilişkilerin analizinden kaçınmaktadırlar. Postmodernist düşünürler, teknolojik gelişmeye gereğinden fazla vurgu yaparken, sınıf egemenliğine değinmekten kaçınıyorlar. Evet, teknoloji, toplumun bazı alanlarında önemli değişiklere yol açmıştır ama burjuva sınıfının egemenliğinde esaslı bir değişim olmamıştır. Sınıf çelişkisi kısmen yumuşamıştır, ama sınıf sömürüsü ortadan kalkmamıştır. Postmodernistler teknolojik alandaki değişimler ve bu değişimin toplumsal kültür üzerindeki etkisiyle ilgilenmişlerdir ama teknoloji ile sermaye ve toplumsal gelişme arasındaki bağıntıları yeterince analiz edememişlerdir.

3. Sosyalizm adına Sovyetler Birliği'nde yapılanların yarattığı hayal kırıklığı.

Eşitlik ve özgürlük düşüncesiyle ortaya çıkan sosyalizm söylemi, özellikle Rusya'da bürokratik yozlaşmaya uğramıştır. Toplumun özgürlüğü adına, bireysel hakların ihmal edildiği anlaşıyor. Bürokratik sosyalizmin uygulamaları ve daha sonra çözülmesi sol entelektüeller arasında hayal kırıklığı yaratmıştır. Devletçi-bürokratik sosyalizm pratiği sosyalizme karşı eleştirel düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir. Hayal kırıklığı, sosyalizm karşıtı felsefe ve düşünceler için önemli bir payandadır.

4. Birçok felsefi ekolün krize girmesi.

Varoluşçuluk, Yapısalcılık ve Marksist düşüncenin gerilemesi ve krize girmesi bunların başında gelir. Postmodern düşüncenin izini sürmek önemlidir. Son 150 yıldan beri felsefeyi 'akılcılık'tan ve 'bilgi'den kurtarma girişimleri olmaktadır. Schopenhauer İle

başlayan 'akıl' ve 'bilgi' karşısındaki kuşkuçuluk, 'akla güvensizlik' eğilimlerine sürekli yol göstermiştir.

20. yüzyılın ikinci yarısında 'Yeni Platonculuk' ve 'Yeni Kantçılık' gibi adlarla farklı idealizmler ortaya çıktı. Bu yeni idealist felsefelerin amacı eski felsefelerle dönüş değil, materyalizme karşı savaşında yararlanacakları yeni idealist silahlara kavuşmaktır. Bu yeni akımlar eski kaynakları, Platon'u, Kant'ı Hegel'i çarpıtmakta başarılı oldular. Bu yeni idealist felsefeler çok geçmeden şunu gördüler: Materyalizme karşı savaşta etkili olmak için önce felsefeyi içerden çökertmek gerekir. Genel olarak felsefeyi içerden çökertmeyi materyalist felsefeye karşı en etkili yol olarak gördüler. Felsefenin temeli olan Akıl'ı felsefenin elinden almaya çalıştılar. Aklın yıkıldığını ve akla güvenmenin yanlış olduğunu dile getirdiler.

Felsefe, epistemoloji ve toplum bilimleri alanında 1970 yıllarında postmodern düşünceler ortaya çıkar. Postmodern kavramı, genellikle geçmişten kopmayı, geçmişi aşmayı ifade etmeye çalışmaktadır. Postmodern düşünce Fransa'da ortaya çıkmış, oradan ABD'ye gitmiş, oradan da Public Relations endüstrisi aracılığıyla tüm dünyaya yayılmıştır. Dünyaca tanınan Baudrillard, Lyotard ve Foucault gibi düşünürlerin Fransız olması rastlantı değildir.

5.2 POSTMODERNİZM TANIMLARI¹⁸⁸

Postmodernizmi tam anlamıyla belirlemek veya tanımlamak zordur. Çünkü postmodernist yazar ve düşünürlerin görüşleri arasında çok farklılıklar bulunmaktadır. Kimilerine göre postmodernizm, meta-anlatılara ¹⁸⁹ inanmazlıktır (J.F Lyotard). Kimine göre 'radikalleşmiş modernite'(A. Giddens), kimisi için 'geç kapitalizmin mantığıdır' (F. Jameson). Filozof ve sosyal antropolog E. Gellner'e sorulacak olursa postmodernist akım, göreceliğin, yaşayan ve günümüzde karşımıza çıkan bir türüdür. Postmodernizmi 'gösteri toplumunun' kültürü olarak ele alanlar da var (Guy Debord). Alman filozof Habermas'a göre postmodernizm 'yeni muhafazakarlık'tır. Daha

¹⁸⁸ Bazı yazarlar modernite ve modernizm kavramları arasındaki ayrıma dikkat etmiyorlar. 'Postmodernizm', 'postmodernite' ve 'postmodernlik' kavramları aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu ise belirli bir kafa karışıklığı yaratmaktadır. Burada hatırlamakta yarar var. *Postmodernizm* esasta estetik, sanat ve kültür alanındaki değişiklikleri ifade ediyor. *Postmodernite* (*postmodernlik*) ise tüm toplumsal sürecin bütün (ekonomik, siyasal, kültürel, estetik, düşünsel vb.) alanlarındaki dönüşümlerin *tümünü* içerir. (Bkz. Modernite ve Modernizm) *Postmodernite* anlamının yerine *postmodernizm* kavramı daha yaygın kullanılmaktadır. Bu nedenle bu bölümde bu kavramlar arasında ayırım yapılmasına çok bağlı kalmadım. Bu kitapta postmodernizmi iki şeyi birden kapsayacak biçimde kullandığım yerler olabilir.

¹⁸⁹ Meta-anlatılar sözcüğü ile kastettiği şudur: İdeolojiler, yani dünyayı ve toplumu bir bütünlük olarak algılayan teoriler ve düşünce sistemleri, bakış açıları. Aklın tüm doğruyu bulabileceği ve insanlığı kurtuluşa götüreceği iddiası ve bu temelde tüm faaliyetleri düzenleme ideali ve ideolojisi.

başkaları açısından da postmodernizm, sağ-sol, doğru-yanlış, bilim-din gibi karşıtlıkları aşmaya çalışan bir düşüncedir.

Görüldüğü gibi postmodernizm konusunda ortak bir görüş yoktur. Postmodernizm içinde alabildiğine değişik felsefe eğilimleri bir araya gelmektedir. Birbirinden son derece farklı konular ya da tutumlar göze çarpıyor. Bu nedenle postmodernizmi, kendi içinde bütünlüğü olmayan eklektik felsefi düşüncelerin toplamı olarak görmek daha doğrudur. Zaten bütünlük, sistem, homojen, birlik, evrensellik kavramlarını reddeden postmodernistler için bu doğaldır. Postmodernist düşünürler arasında farklılıkların olması, bizzat postmodernizmin bir özelliğidir. Çünkü postmodernizm, bölünmüşlük, farklılıkların tanınması, heterojenlik üzerine kurulmuştur. Bütünlük, birlik vb. kavramlar postmodernizmin amaçlarına terstir.

En çok sorulan sorulardan biri şudur: Postmodernizm modernizmden radikal bir kopuş mudur yoksa modernizmin değişik biçimde bir devamı mıdır? Bilimin doğasında yeni bir değişme olduğunu iddia eden Lyotard için postmodernizm, modernizmden kopuştur.

Postmodernizm kavramı çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamları şöyle sıralayabiliriz:

- Modernizm devamı olarak postmodernizm: Bu anlamda postmodernizm modernizmin ‘radikal’ devamıdır.
- Modernizmin karşıtı ve onun *aşılması* olarak postmodernizm: Yaşadığımız çağ, modernizmin aşıldığı ve onun karşıtı bir çağdır. Modernitenin ideolojilerinden, üsluplarından ve pratiklerinden net bir *kopuş* yaşanmaktadır.
- Kapitalizmin *yeni bir aşaması* olarak postmodernizm: Kapitalizmin yeni bir safhası olarak tanımlanmakta, sanayi ötesi, tüketim toplumu, ulus ötesi ve milletler üstü gibi kavramlarla ifade edilmektedir.
- Modernizmin *kültür ve sanat alanındaki değişimlerinin* ifadesi olarak postmodernizm.

Postmodernizm ne bir ‘okul’dur, ne bir teori, ne de bir hareket. Modernizme tepki temelinde ortaya çıkan, ilkesizliği ve kuralsızlığı savunan bir düşünce biçimidir. Postmodernizmi savunanlar, bu düşüncenin insanı özgürleştireceğini iddia etmektedirler. Gerekçeleri ise şöyle: Modernitenin ileri sürdüğü teoriler ve modeller, ‘tek doğru’, ‘tek gerçek’ ‘tek düşünce’ gibi söylemle ortaya çıkarlar. İnsan özgürlüğünü dışlarlar. Bu nedenle modernitenin tüm teori ve modellerine karşı olmak gerekir.

Postmodernizm, çeşitli düşünce biçimlerini içermektedir. Belirli kuralı ve belli bir sistematigi yoktur. ‘Bütün’ü ve ‘sistemi’ reddetmektedir. Böyle çeşitli yorumlara rağmen postmodernizm değerlendirilmesinde iki eğilimi saptamak mümkün: Birinci eğilime göre postmodernizm, modernizm *sonrası* demektir; yani postmodernizm, modernizmin başka düzlemde *devamıdır*; ikinci eğilime göre ise postmodernizm, *anti-modernizmdir*, modernizmin reddidir, modernizme *karşıttır*.

Postmodernizmin önemli özelliklerinden biri, bulanık olması, açık olmamasıdır. Ernest Gellner postmodernizmin açık sözlü olmadığına dikkat çekiyor:

“Postmodernizm günümüze özgü bir akımdır. Şimdiden güçlenmiş, moda haline gelmiştir. Bunlar bir yana, bu postmodernizmin ne menem bir şey olduğu hala açık değildir. Gerçekten de postmodernizmin göze çarpan özellikleri arasında açıklığa rastlamak olanaksızdır. Genellikle

postmodernizm, açık sözlülüğü bir ilke haline getirmemiştir. Ama bu kadarla kalmaz. Açıkça konuşmayı fırsat düştükçe reddeder. Her şey bir yana, açık olan şu ki, postmodern inancın 39 ilkesi ya da postmodernist manifesto diye bir şey yok ki, ona bakıp içerdiği tasarımları tam anlamıyla belirleyebildiğimizden emin olalım”.¹⁹⁰

Açık sözlü olmamak, çeşitli anlamlara gelecek şekilde konuşmak postmodernizmin tipik özelliklerinden biridir. Yanlış anlamaları da meşru gösteren postmodernizm, çok-anlamlılığı, farklılığı kendine ilke edinir.

Postmodernizmi, ‘krize girmiş yeni-modernizm’ olarak değerlendiren Andreas Huyssen, şöyle yazıyor: “Günümüz postmodernizmi hakkında işaret etmek istediğim nokta, postmodernizmin gelenek ve yenilenme, muhafaza etme ve yenilik, kitle kültürü ve yüksek sanat arasındaki, artık ikinci terimlerin birinciler karşısında otomatik olarak ayrıcalıklı olmadıkları bir gerilim alanında; artık ilerleme versus reaksiyon, sol versus sağ, şimdi versus geçmiş, modernizm versus gerçeklik, soyutlama versus temsil, avangard versus Kitsch gibi kategoriler içinde kavranamayacak bir gerilim altında işlemekte olduğudur. Modernizme ilişkin klasik açıklamalarda her şeye rağmen merkezi bir rol oynayan böylesi ikiliklerin çökmüş olmaları gerçeği betimlemeye çalıştığımız değişikliklerin bir parçasıdır”.

Yazar şöyle devam ediyor: “Postmodernizm, en derin düzeyinde, sadece modernist kültürün yörüngesini nitelendiren daimi yükseliş ve iflas, tükeniş ve yenilenme döngüsü içindeki başka bir krizi temsil etmez. Daha ziyade, **modernist kültürün yeni tipte bir krizini temsil eder**”. (İtalik Y.O)
191

Postmodernizmin yanılsamalarına tavrı alan Terry Eagleton da şöyle yazmaktadır: “**Postmodernizm** sözcüğü, genellikle çağdaş kültürün bir biçimine göndermede bulunur; buna karşılık **postmodernlik** terimi özgül bir tarihsel dönemi çağrıştırır. Postmodernlik, klasik hakikat, akıl ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ve kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tek çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanmanın bu normlarına karşı, dünyanın, olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ve yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler”.¹⁹²

E. Gellner’e göre postmodernizm, tek, kapsayıcı, nesnel, dışsal ya da aşkınsal doğruluk tasarımı dışı bilememektedir. “Yanıp sönen bir kültürel moda olarak postmodernist akım, **göreceliliğin**, yaşayan ve günümüzde karşımıza çıkan bir türüdür... Başlangıçta (daha sonra gözden düşen) felsefesini formüle ederken Wittgenstein şöyle demişti: Dünya nesnelerden değil, olgulardan oluşan bir bütündür. Şimdiki entelektüel iklimde dünyanın nesnelerden değil, anlamlardan oluşan bir bütün olduğu yolunda bir duygunun kokusunu almak mümkündür”.¹⁹³ (İtalik Y.O).

Postmodernizmi ‘kapitalizmin değişen derisi’ olarak değerlendiren Aydın Çubukçu ise şunları yazıyor: “Postmodernizm, pek çok eleştirmenin üzerinde birleştiği bir görüşe göre, modernizmin aşılması, ya da inkârı değil, onun bir devamıdır. Modernizme olan eleştirisi, hiçbir zaman modernizmin nesnel-maddi temellerine yönelmemiş, modernizmi doğuran kapitalizm,

¹⁹⁰ Ernst Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 41.

¹⁹¹ Andreas Huyssen, *Postmodernin haritasını yapmak*. (Modernite versus Postmodernite, içinde s. 125-126).

¹⁹² Terry Eagleton, *Postmodern Yanılsamalar*, s.9.

¹⁹³ Ernst Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, s. 43.

postmodernizmin eleştirisinin konusu olmamıştır. Aksine, postmodernizm, çağın emperyalist kapitalizminin ortaya çıkardığı görüntülerin bir övgüsü olmuş, bu görüntüler açısından, geçmiş yüzyıllarda kapitalizmin yarattığı düşünce biçimlerini, sanatı, felsefeyi, yaşam tarzını siyasal yapıları eleştirmiştir. Söz konusu olan, kapitalizmin eleştirisi değil, eskimiş kapitalist ideolojilerin ve sanat anlayışlarının yenilenmesi çabasıdır. Bu yüzden, postmodernizm, modernizmin ‘sonrası’ değil, bir bakıma onun kapitalizmin ideolojisi olarak sona ermekte olduğunun ilanıdır.”¹⁹⁴

Kimi yazarlara göre, postmodernizm, dünyayı tutarlı ve uyumlu bir bütün olarak tecrübe etmede yetersizliğimiz konusunda modernizmden ayrılır.¹⁹⁵ Gencay Şaylan şöyle tarif ediyor: “Postmodernizm nedir sorusuna verilecek en kısa yanıt, modernizmin toptan radikal eleştirisiidir şeklinde formüle edilebilmektedir. Burada eleştiri yolu ile modernizmi yeniden kurmak değil bütünü ile yadsımak söz konusu olmaktadır.”¹⁹⁶

İlhan Tekeli ise modernizmi aşmaya çalışan postmodernizm konusunda şunları yazıyor: “Modernizmi aşmaya çalışan postmodernizm, ilerleme, nedensellik, bütünlük gibi kavramların artık geçersiz hale geldiğini iddia eder. Bu nedenle, postmodernizmin söylemi de ilerleme, süreklilik, bütünlük, belirlenme kavramlarıyla değil, süreksizlik, kişilik, parçalanma, belirlenmezlik kavramlarıyla kuruluyor.”¹⁹⁷

İngiltere Başbakanı Tony Blair’in gözdesi ve toplumsal değişimi konu edinen, ayrıca Marksizm’i reddeden A. Giddens, günümüz dünyasını ‘radikalleşmiş modernite’ veya ‘geç modernite’ olarak adlandırmaktadır. Bu kavramları şöyle izah ediyor:

‘Radikalleşmiş modernlik’, geleneğin ve doğanın artan erozyonu anlamına gelir. “Modernliğin radikalleşmesi daha açık ve sorunlu bir gelecekle karşı karşıya kalmak ve daha düşününsel bir yaşam sürmeye zorlanmak demektir... Diğer insanların postmodern dedikleri şeyi, modernliğin radikalleşmesi olarak görüyorum. Modernliğin dinamikleri varlığını sürdürmektedir; kapitalizmin yayılması, bilimin ve teknolojinin dönüştürücü etkisi, kitle demokrasisinin yayılması gibi. Bu yüzden postmodernlikten ziyade düşününsel modernleşme üzerine konuşmayı tercih ediyorum.”¹⁹⁸

J.F. Lyotard, postmodernizmi, ideoloji ve dünya görüşlerine inanmazlık olarak değerlendirmektedir: “Ekstrem olarak basitleştirme amacıyla postmodernizmi, meta anlatılara yönelik inanmazlık olarak tanımlayacağım. Bu inanmazlık bilimdeki ilerlemenin ürünüdür.”¹⁹⁹

Postmodern düşünce çeşitli akımları barındırmaktadır. Bu akımlar entelektüel gıdalarını farklı kaynaklardan almaktadırlar. Postmodernizmin değirmenine üç kaynaktan su taşıyor:²⁰⁰ Birinci kaynak, teknolojik determinizmi temel alan fütüroloji (gelecek bilim) yandaşlarının öne sürdüğü düşüncelerdir. Bu düşüncelere göre postmodernizm yeni bir çağı ifade etmektedir. Bu akım içinde değerlendirilebilecek, Alain Touraine, neo-Muhafazakâr Daniel Bell gibi düşünürler, ‘sanayi sonrası’ bir toplumun oluştuğunu ileri sürmektedirler. ‘Sanayi toplumu’ndan ‘bilgi toplumu’na geçildiğini iddia etmektedirler. Teknolojik gelişmelerin farklı bir toplum ve bir kültür yarattığını ileri sürmektedirler. Bu akım toplumsal ve siyasal güçlerden bağımsız teknoloji

¹⁹⁴ Aydın Çubukçu, *Özgürlük Dünyası*, <http://www.evrenselbasim.com/od/yazi.asp?id=318>

¹⁹⁵ Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 35.

¹⁹⁶ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 89.

¹⁹⁷ İlhan Tekeli, *Modernite Aşılırken Siyaset*, s. 52.

¹⁹⁸ Christopher Pierson, *Modernliği Anlamlandırmak*, Giddens ile söyleşiler, s. 108.

¹⁹⁹ J.F. Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 12.

²⁰⁰ İlhan Tekeli, a.g.e. s. 24-25.

merkezli düşünceler ileri sürmektedirler. Bu akımın ileri sürdükleri mevcut kapitalist sistemin ufkunu aşamıyor.

İkinci kaynak ise kültür, sanat ve estetik alanında önemli değişiklikler olduğunu ileri süren anlayıştır. Bu anlayışa göre modernizm, kitlelerin değil, seçkin bir aydın grubun sanatıdır. Bu anlayışta olanlara göre roman bir değişim geçirmiştir. Modernist romandan postmodernist romana geçişin özelliği, ‘epistemoloji’ alanından ‘ontoloji’ alanına kaymış olmasıdır. 20. yüzyıldaki bu seçkin modernist sanatın amacı, bilgilendirmek, yol göstermek, siyasal ya da düşünsel düzlemde bilinç oluşturmaktır. Oysa postmodernist sanat, kurguyla ve teknik yapıyla oynanan bir oyuna dönüşmüştür. Postmodern sanatın kahramanları perspektiften yoksundurlar. “*Postmodernist roman kahramanları çoğu zaman hangi dünyada bulunduklarını unutmış gibidirler ve bu dünyayla nasıl bir ilişki içine girmeleri gerektiğini çıkaramazlar*”.²⁰¹ Postmodernist romanın kahramanı değerlere olan inancını yitirmiş ortada dolaşan, ne yaptığını bilmeyen bir insan gibidir.

Postmodernist romancılar ve yazarlar, *anlaşılmazlığı* hedef edinmişlerdir. Kelimelerin ve sözcüklerin *labirentlerinde* gezinti yapmayı sevmektedirler. Onlara göre postmodern romanda, gerçeklik ve sanallık arasındaki sınır ortadan kalkmıştır. Bilim ve kurgu arasında sınır silinmiştir. Yazarların tüm dünyası ‘metin’lerdir. Metinler dünyasının büyüüne kendini kaptırmak, büyük estetik değer olarak gösterilmektedir. Bu akımın içinde yer alanlar (A.Giddens, F. Jameson) postmodernizmi kapitalizmin yeni bir aşaması²⁰² olarak görmektedirler. Ernst Mandel’in kapitalizm analizine dayanan Jameson, postmodernizmi, günümüz kapitalizminin ideolojik/felsefi yansıması olarak değerlendirmektedir.

Üçüncü kaynağı oluşturan görüş ise şudur: Modernizmin epistemolojisi (bilgi teorisi) ve bilim anlayışı artık geçerli değildir. Bu görüşte olanlar, modernizme ait felsefi, bilimsel ve epistemolojik düşüncelerinden uzaklaşmayı öneriyorlar. Epistemolojiye, bilime, nesnellığe ve gerçeklik anlayışlarına saldırı yöneltiyorlar. Şu iddialarla ortaya çıkmaktalar: Gerçeklik ‘kaybolmuştur’. Çünkü gerçeklik ve sanallık arasında fark kalmamıştır. Sanallığı gerçeklikten ayıracak hiçbir bilgi-bilimsel araca veya olanağa sahip değiliz.

Postmodernizm saldırısına uğrayan en önemli kavramlar, ‘*bilgi teorisi*’, ‘*nesnel gerçeklik*’, ‘*evrensellik*’, ‘*özne*’ vb. gibi kavramlardır. Gerçekliğin bir ‘söylem’ ve ‘kurgu’ olduğunu iddia eden postmodernizm, gerçekliğin insan aklının bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir.

Postmodern Düşüncenin Özellikleri

Birçok postmodern yazar, Batı düşüncesinde şimdiye kadar iki düşünce sisteminin egemen olduğunu belirtiyor: Birincisi, Antik Yunan’dan Rönesans’a kadar sürmüş olan Tanrı merkezli düşünce sistemi; ikincisi, Rönesans’la başlayan ama günümüzde krize giren insan merkezli düşünce sistemi.

²⁰¹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 56.

²⁰² E. Mandel günümüz toplumunu ‘geç kapitalizm’ olarak tanımlıyor. Kapitalist toplumu üç evreye ayırmaktadır. a- Merkantilist kapitalizm, b- Tekelci kapitalizm (Emperyalizm), c-Geç kapitalizm. Mandel’in şemasına dayanan Jameson ise kapitalizmin çeşitli evrelerine, bu evrelere denk düşen teknolojiyi ve kültürü şemasal olarak şöyle açıklıyor:

Kapitalizmin evresi	-Temel teknoloji	-Araçlar	-Kültür
Merkantilist Kapitalizm	- Makineleşme	- Buhar Makinası	- Realizm
Tekelci Kapitalizm	- Elektrik kullanımı	- Elektromotoren	- Moderne
Çokuluslu Kapitalizm	- Elektronik	- Nükleer enerji	- Postmodern

Tanrı merkezli düşünce sistemi, *tek gerçeğin Tanrı* olduğundan hareket eder. Gerçek, akıl, özne, anlam ve bilgi Tanrı gerçeğinde cisimleşmiştir. Tek gerçek Tanrı'dır. Tanrı-merkezli düşünce sistemi, gerçeklik, akıl, özne, anlam ve bilgi gibi kavramları Tanrı gerçekliğinden üretir. Bu düşünce sistemine göre, toplumsal düzen, Tanrı düzeninin yeryüzünde yansımasıdır. Eğer Tanrı, 'tek gerçek' ve yaşanan toplum da 'Tanrı'nın düzeni' ise düzene karşı gelmek, Tanrı'ya karşı gelmek demektir.

İnsan merkezli düşünce sistemi ise Tanrı yerine insanı temel alır. Gerçeklik, evrensellik, özne, akıl ve bilgi kavramları, artık Tanrı kavramından değil, tek gerçeklik olarak kabul edilen insan kavramından hareket eder. Postmodern düşünceye göre, insan merkezli düşünce sistemi, dünyayı ve gerçekliği 'akıl' yoluyla kavramaya çalışmıştır. Ona göre bu yöntem yanlıştır. Çünkü 'akla' ayrıcalık tanıyan bu düşünce sistemi, duygusal olanı, sezgiyi, hayal gücünü, içgüdü ve irade gibi özellikleri ikinci plana itmiştir. Bu nedenle 'akıl' yoluyla üretilen kavramlar, bize gerçekliği kavratamaz. Zira akla dayanan kavramlar, duygusal, sezgisel, inançsal vb. gibi olguları dışladığından gerçekliğe denk düşen kavramlar değildir.

Postmodernizm her iki düşünce sistemini eleştirerek, **merkezsiz** bir düşünce önerir. Postmodern görüşe göre gerçeği tanımlamak için ne Tanrı ne de insan merkezli bir düşünceye ihtiyaç vardır. Merkezsiz düşünce öneren postmodernizm, merkezsizliğin sonucu olarak insan merkezli düşünce sistemlerinden türetilen tüm kavramları da eleştirmeye başlar. Onlara göre insan merkezli düşüncede, gerçeklik, akıl ve duyu yoluyla açıklanabilen ve algılanabilen şeydir. Oysa insan tarafından tanımlanabilir kesin bir gerçekten bahsedilemez. Gerçek tanımlanamaz.

İnsan merkezli düşünce sistemlerinin artık geçerli olmadığını ileri süren postmodernizm, tezini güçlendirmek için 'insan öldü' fikrini ortaya attı. Sonuçları açısından incelendiğinde, postmodernist fikirlerin bazılarının, insanlığın kazanımlarına saldırı niteliğinde olduğu görülmektedir.

Postmodernizm farklı türden akımları içermektedir. Bu akımların ortak yanları vardır. Ortak yanlarını sergilemek postmodern düşünceyi anlamak açısından önemlidir. Tekrar altını çizmek gerekirse postmodernizmin en önemli özelliklerinden biri, **gerçeklik, evrensellik, bütünsellik, temel, akıl, özne, anlam, bilgi teorisi** gibi kavramları sorgulamasıdır.

Postmodernizmin ele aldığı temalar altı ana başlık altında toplanabilir.

- Postmodernizm bütünselliği ve evrenselliği reddediyor.
- Postmodernizm özne olarak insanın yok olduğunu ileri sürüyor.
- Postmodernizm nesnel gerçekliğin olmadığını iddia ediyor.
- Postmodernizm nedenselliği reddediyor.
- Postmodernizm bilgi teorisini sorguluyor.
- Postmodernizm dilin nesnel gerçekliği yansıtamayacağını ileri sürüyor.
- Postmodernizm göreceliği dogmatikleştirmeye çalışıyor.

A- Postmodernizm bütünlüğü ve evrenselliği reddediyor.

Postmodern düşünürlerin çoğu, 'tek doğru vardır' düşüncesini eleştirmişler; bütünselliğin ve evrenselliğin tehlikeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Postmodern görüşe göre 'tek evrensel doğru'

mantığı, diğer düşünceler üzerinde baskı kurmanın gerekçesi olmuştur. Postmodern felsefe, bu tehlikeleri aşan *yeni bir bütünsellik ve evrensellik düşüncesi* önereceğine, bütünselliği ve evrenselliği tamamen reddetmeye yönelmiştir.²⁰³ Bütünsellik iddiasında olan tüm düşüncelere karşı olduğunu haykırır.

Bütünlüğü reddetmesini şuna dayandırır: Tek ve bütünsel bir toplum yoktur. Toplum, ‘adacıklardan’ oluşur. Toplum içinde çeşitli topluluklar ve kimlikler vardır. Etnik, dinsel, politik vb. gibi parçalı topluluklardan bahsedilebilir. Akademik, sanatsal, feminist, homoseksüel, futbol takımı taraftarı gibi farklı kimliği olan topluluklar vardır. Topluluk ve kimliklerin sayısı artırılabilir: Briç, satranç vb. toplulukları. Liste daha da uzatılabilir. Postmodernizm, görüşlerini çekici kılmak için, ‘çok kültürlülükten’, ‘farklı kimliklerden’ bahseder. Böylesi dağınık topluluklar ve kimliklerin olduğu yerde ‘bütünsel bir toplum da olamaz’ iddiasını ileri sürer. Kısacası, postmodern görüş, bütünlüğün yerine parçaları, bölünmüşlüğü ve çok yapılılığı koymaktadır.

Postmodernizm, çok kültürlü, çok kimlikli ve başka seslerin varlığını ve özgüllüğünü kabul ederken, özgürlükçü bir düşünce geliştirir gibi görünür. Görünür diyoruz, ‘başka seslerin’ (feminist hareket, etnik azınlıklar ve kimlikler vs.) farklılıklarını ve özgünlüklerini abartır; onların ortak yanlarını görmezlikten gelir. Çeşitli kültür veya kimliklerin ortak yanının inkâr edilmesi, hem birbirinden tecrit olmaları, hem de iktidar karşısında güçten yoksun bırakılmaları anlamına gelir. “*Postmodernizm bir kültürelcilik biçimiyse eğer, bunun nedeni, başka şeylerin yanı sıra, farklı etnik grupların toplumsal ve ekonomik açıdan paylaştıkları ortak noktaların sonuçta kültürel farklılıklardan daha önemli olduğunu kabul etmeye yanaşmamasıdır.*”²⁰⁴

Postmodern düşünürler; bütünselliği, üst-anlatıları ve teorileri reddettiklerinden, evrensel olgu ve süreçleri kavrayacak araçlardan kendilerini mahrum ederler. Sermayenin küresel faaliyetini, küresel işbölümü vs. gibi küresel ölçekte yaşanan olguları kavrayamazlar. Ekonomi politikten, sermayenin küresel iktidarı gibi konulardan uzak durmaları boşuna değildir.

Gerçekliği kavramak ve geleceği tasarlamak bütünü kavramayı gerektirir. Bu nedenle ‘bütünsellik’ gerçekliğin kavranmasında son derece önemli bir kategoridir. Gelecek *tasarımı* olmayan bütünlüğü kavramaya çalışmıyor demektir. İnsanın, kendi geleceğini tasarlamasına karşı çıkan postmodernizm, insanı ‘güncel’ olana mahkûm ediyor.

Postmodernist düşünceye göre bütünselci düşünce ya baskıcıdır ya da hayalidir. Bu nedenle bütünselliği ve evrenselliği aklımızdan bile geçirmeyelim. D. Harvey haklı olarak şu soruyu sormaktadır: Dünyayı “*bütünsellik olarak resmetmek boşuna bir umutsa, o zaman nasıl olur da dünya ile ilişkimizde tutarlı ve anlamlı biçimde davranmayı bekleyebiliriz?*”²⁰⁵

Peki, postmodernizm bütünselliği neden reddeder? Bu sorunun cevabının Goethe’nin şu düşüncesinde saklı olduğunu görürüz: “*Çürümüş ve yıkılmaya yüz tutmuş tarihi dönemlerde, çok belirgin, bir öznel gericilik göze çarparken, bütün ilerici dönemlerde dünyayı kendi bütünselliği içinde ve olduğu gibi kavramak gerçeği görülmektedir.*”²⁰⁶ Dünya tarihi incelendiğinde, bütün ilerici dönemlerde dünyayı kendi bütünselliği içinde kavrama çabası ağır basar. Toplumu değiştirme amacı olanlar, o toplumu bütünlüğü içinde kavramaya çalışırlar. Çünkü ancak bütünsellik içinde kavranan bir gerçeklik değiştirilebilir. Alman filozof Hegel’in felsefesi,

²⁰³ Terry Eagleton, *Postmodernizmin yanılsamaları*, s. 21-26.

²⁰⁴ Terry Eagleton, a.g.e., s. 145.

²⁰⁵ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 68. (Çev. Sungur Savran).

²⁰⁶ Aktaran E. From.Marks’ın *İnsan Anlayışı*. S.78.

evrenselliği ve bütünselliği içeren bir felsefe idi. Hegel, feodalizme karşı yürütülen ilerici burjuva demokratik devrimin sonuçlarını felsefi olarak ifade ettiği için evrensel ve bütünlükçü bir felsefe sistemi kurmuştu. Bütünselliğin reddedilmesinin arkasında tutuculuk, değişime olan inançsızlık gizlidir. Postmodernist düşünürlerin kötümser ve nihilist olmaları bundandır.

Bütünlüğü değiştirme amacını taşımayanlar, bütünlüğü kavrama çabasına girişmezler. Çünkü bütünü dönüştürme amacı yoksa bütünü kavrama çabası da gereksiz hale gelir. Goethe'nin de vurguladığı gibi, kötü koşulları değiştirmek isteyenler bütünlüğü kavrama çabasına girerler. Bütünsellik bilgisine ihtiyaç duyulmasının arkasında bütünlüğü değiştirme amacı yatmaktadır. Hatta bu çabaya girişenleri totaliter olmakla suçlarlar. Bütünlüğü kavrama çabasının reddedilmesi, gerçek amaçları açığa çıkarır. Bütünlüğü parçalamak, gerçeği tanınmaz hale getirmektedir. Örneğin bir fotoğraf paramparça edilerek, o fotoğraftaki cisim tanınmaz hale getirilebilir.

Theodor W. Adorno'nun sosyoloji konusunda söyledikleri öğreticidir: *“Sosyolojinin eleştirel toplum teorisini bırakışı, teslimiyetçidir. Toplumsal bütünün değiştirilmesinden ümitsizliğe düğüldüğü için kavranmaya da cüret edilmemektedir”*²⁰⁷

Bütünlük kavramının reddedilmesi postmodern entelektüellerin ruh halini yansıtmaktadır. Terry Eagleton, toplumsal değişim gereği duymayan aydınların tavrını şöyle dile getiriyor: *“Totalite fikri karşısında benimsenen kuşkuçu tavır büyük ölçüde, kendi toplumsal koşullarını daha kapsamlı bir çerçeve içerisinde oturtmak için üzerlerinde herhangi özel bir baskı hissetmeyen entelektüelden kaynaklanmaktadır”*.²⁰⁸

Ama bütünlüğün reddedilmesi, teorik bir sorun değil, stratejik bir sorundur da. Bu konuda T. Eagleton şunları yazıyor: *“Anti-totalite teorik bir sorundan ziyade stratejik bir sorun olabilir: Bir tür totaliter sistem olabilir pekâlâ, ama politik eylemlerimiz sistemi tümüyle çökertmeyeceği için, yelkenlerimizi rüzgâra göre ayarlamamız ve daha mütevazî olmakla birlikte daha olanaklı projelere ağırlık vermemiz tavsiye edilir... Totalite karşısında açık tutum, ister soldan ister sağdan gelsin, genellikle epeyce açık bir sahtekârlıktır. Çoğunlukla da, belli bazı totalitelerden kuşku duyulurken bazılarının da benimsenmesini ifade eden bir kuşkuculuğa dönüşür. Totalitelerin bazı türleri –hapishaneler, patriarkal, beden, mutlakiyetçi politik düzenler- kabule şayan tartışma başlıkları olurken, başka türleri –üretim tarzları, toplumsal formasyonlar, öğretî sistemleri- usulca sansürlenirler”*.²⁰⁹

Postmodernizmin en karakteristik özelliklerinden biri evrenselliği ret etmesidir. Zaten bütünlük reddedilirse, evrenselliğin inkâr edilmesi zor değildir. Postmodernizm, insan aklının bütünseli ve evrenseli yansıtabilecek yetenekte olmadığını iddia ederken, evrenselci bakış açısının birey üzerinde baskı oluşturduğunu ileri sürer. Evrenselci bakış açısının totaliter ve baskıcı nitelikler taşıdığını iddia eder. Bu nedenle evrenseli dile getirme çabasında olan bilime, felsefeye, sanata, dünya görüşlerine karşı durur. Evrensel olanın sona erdiğini iddia ederek, yerelliği, bölünmüşlüğü ve çok yapıllığı savunur. ‘Çok kültürlülük’ ve ‘farklı kimlik ve kültürler’ gibi çekici kavramların arkasına saklanarak, kültürlerin ortak yanlarını gözlerden gizler. Postmodernizm ‘çok kültürlülük’, ‘farklı kimlikler’ sözcüklerinden yanlış sonuçlar çıkarmaktadır. Farklı kültürler, kültürler arasındaki ortak özellikleri neden dışlasın?

Postmodernizme göre bütün toplumlar ve kültürler için geçerli ‘doğrular’ olmadığından, ‘evrensel doğrular’ da yoktur. ‘Aklın yolu birdir’ düşüncesinin dayatmacı olduğunu iddia

²⁰⁷ Adorno, aktaran Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite* s.32.

²⁰⁸ Terry Eagleton, a.g.e s. 21.

²⁰⁹ Terry Eagleton, a.g.e s. 24.

etmektedirler ve onlara göre her kültürün veya her bireyin kendi doğrusu vardır. Postmodernizm, kültürlerle ve tek tek bireylere göre sanat, din, bilim, felsefe anlayışını temel alır. ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’²¹⁰ parlak sözünün arkasına sığınır. Postmodern görüşe göre ‘herkes aynı anda haklıdır.’

Peki, ‘her bireyin kendi doğrusu vardır’ düşüncesi realiteye ve akla uygun mudur? Postmodernistlere göre genel ve evrensel doğrular yoktur, bireylerin kendi görüşleri ve tercihleri vardır. Tüm görüşler ve tercihler hoş görülmeli ve kabul edilmeli. Çeşitli görüş ve tercihlerin kabul edilmesi özgürlüktür. Hiçbir görüş ve tercih, diğerinden daha üstün ve değerli değildir. Her görüş ve tercih eşit değerdedir. Görüşlerin ve tercihlerin eşitliği, özgürlüğün temelidir. Görüşleri ve tercihleri eleştirmek baskıdır, totaliterliktir.

İlk bakışta çok çekici gelen bu düşünceleri mantıksal sonucuna götürelim: Bireylerin ‘kendi doğruları’, görüşleri ve tercihleri varsa, bu görüşlerin ve tercihlerin iyi-kötü, güzel-çirkin olmaları eleştirilemez. Bir görüş veya tercih diğerinden daha iyi veya değerli, daha doğru ve daha akıllı olamaz. Hiç bir ayırım yapmadan, tüm görüşler ve tercihler kabul görmelidir.

Postmodernizmin bu anlayışını kabul edersek, doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü ayrımları geçersiz hale gelmektedir. *Postmodernizm, özgürlük ve eşitlik adına, doğruyu yanlışla, iyiyi kötüyle, güzeli çirkin ile eşitler.* Doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin arasındaki ayrımları geçersiz hale getirir. Bu ise eleştiri mantığını öldürür. *Eğer doğru veya yanlış diye bir şey yoksa eleştirilecek bir şey de yoktur. Eleştiri bitmiştir.* Doğrunun, iyinin ve güzelin ne olduğu bilinemezse değişim ve gelişim neye göre olacaktır? Bu ayrımların olmadığı yerde değişim ve gelişim olabilir mi?

Eğer doğru-yanlış ve güzel-çirkin arasındaki farklar ortadan kaldırılırsa, o zaman ekonomide, politikada, tarihte ve toplumda yanlış düşüncelere karşı nasıl mücadele edilebilir? Üstelik postmodern düşünce, ‘demokrasinin daha iyi olduğunu nereden biliyorsunuz’ diye soruyor. Böylece diktatörlüklerin ‘bazı ülkeler’ için iyi olacağı mesajını vermektedir. Görüş ve tercih özgürlüğü uğruna, doğru ile yanlış, faşizm ile demokrasi, hümanizm ile anti-hümanizm birbirlerine eşitlenebilir mi? *Görüşlerin ve tercihlerin kabulü özgürlük gibi görünür, ama eleştiri mantığını yıktığı için gelişmeyi ve değişmeyi dıştalar.* Başka bir deyişle insanın ‘gelişme ve değişme’ yolundaki özgürlüğüne set çeker.

Tek tek bireylerin düşünceleri birbirinden farklı ve çeşitlidir. Çünkü toplumdaki her birey, biriciktir. Ama bireylerin ortak noktaları vardır. Postmodernizm, kültürlerin, kimliklerin ve bireylerin ortak yanlarını görmezlikten gelir. Oysa yaşamın ve toplumun örgütlenmesi ve gelişmesi için gerekli olan işte bu ortak düşüncedir. Dolayısıyla, toplumun açıklanabilmesi ve gelişimi için bireysel düşüncelerin **yanında** bu düşüncelerin ortak paydası olan daha kapsayıcı evrensel düşünceye *de* ihtiyaç vardır.

Hegel’in deyişiyle gerçekliğin düzenlenmesi ve dönüştürülmesi için evrensel akla ihtiyaç vardır. Postmodernizm, evrensel ve bütüncü bakış açısının kural koyucu olduğunu, bu kuralların da bireysel özgürlükleri sınırlandırıdığını ileri sürer. Evet, böyle bir tehlike mümkündür. Ama bu, evrenselci ve bütünselci düşünüş biçimlerinin inkâr edilmesini gerektirmez. Tam tersine birey özgürlüğünü ve gelişimini *geliştirecek şekilde* evrensel ve bütünselci bakış açılarının **yeni tarzda** ele alınmasını zorunlu kılar. Bu ise bizi yeni tarzda evrenselci düşünceleri keşfetmeye teşvik etmeli

²¹⁰ ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ sözü çekici bir sözdür. Çeşitli anlamlarda yorumlanabilir. Sosyalist solda da bunun gibi düşüncelere rastlamaktayız. Oysa bu düşünce, bireyi sosyal bir varlık değil de, toplumdan soyutlanmış bir varlık olarak gören idealist felsefenin ürünüdür. Bu felsefe de birey-toplum ilişkisinde toplumdan soyutlanmış birey kavramına öncelik verir.

Evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkiyi diyalektik yöntemin yardımıyla yeniden düşünmeyi gerektirmelidir. Marx, birey-toplum ilişkisi konusunda şunları yazmıştır: “*Ancak başkalarıyla ortaklaşalık içinde olduğu zamandır ki, birey hünerlerini her yönde geliştirme araçlarına sahip olur; dolayısıyla kişisel özgürlük ancak ortaklaşacılık içinde mümkündür. Gerçek ortaklaşacılıkta bireyler özgürlüklerini bağlaşım içinde ve aracılığıyla elde ederler.*”²¹¹

Bütünlüğe karşı savaşım açan Lyotard, *Postmodern Durum* adlı kitabının sonunda şunları haykırıyor: “*On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar bize tahammül edebildiğimizden daha fazla terör getirdi. ‘Bütün’ ve ‘bir’ nostaljisi, kavram ve duyumsanabilenin, şeffaf ve iletilenebilir deneyimin uzlaşması için yeteri kadar fatura ödedik. Genel teskinlik ve durgunluk talebi altında, gerçekliği yükseltecek fantezinin gerçekleşmesi için terörün geri dönmesi arzusunun mırıltılarını işitebiliriz. Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp, adın onurunu kurtaralım.*”²¹²

Postmodernistler, sadece bütünü ve bütünlüğü reddetmekle yetinmezler, özne kavramını da yıkmak isterler. Çünkü bütünlüğü değiştirmek, özne olarak insanın işidir. Özneyi de yok ettiniz mi, artık statüko korunabilir. Postmodernistler, öznenin yitip gittiğini de ileri sürerler. Demek ki, *bütünlüğün reddi ile öznenin inkârı arasında bir ilişki var.* Postmodern düşünürlerin belirgin özelliklerinden biri, diyalektik düşünme biçiminin de reddidir. Örneğin ‘ikilikleri’ reddeden Derrida hakkında bir yazar şöyle diyor:

“*Yapıbozumcu metodun bir parçası olarak Derrida genel kaniya dair ikili karşıtlıklan (aydınlık ve karanlık, doğa ve çevre, kadın ve erkek gibi) reddetmiştir ve bunların yerine daha merkezden uzak ve daha az kesin bir anlaşmazlık dünyası önermiştir.*”²¹³

B- Postmodernizm özne olarak insanın yok olduğunu ileri sürüyor.

Bütünlüğü reddeden postmodernizm, bütünlüğü değiştirme gücünde olan insanın ve öznenin yok olduğunu iddia etmektedir. Zaten ideolojiler ve teoriler yok olmuşsa, insanın tarihsel görevi de sona ermiştir. Fedakârlık gerektiren tarihsel görevler sona ermişse, tarihi yapacak özneye de gerek yoktur. Bugüne kadar belirli ‘tarihsel görevler’ için fedakârlık hüsrarla sonuçlanmışsa, ‘tarih yapmaya’ kalkışmak anlamsız olur. Postmodernizm, herhangi bir ideoloji için bireyin fedakârlık yapmasını ‘aptallık’ olarak görür.

Postmodernizm, içinde bulunduğumuz çağda, aydınlanma felsefesinin insan anlayışının ve dünya görüşünün geçersizleştiğini haykırıyor. Postmodern düşünce açısından günümüzde insan özne olarak yok olmuştur. İnsan, belirli bir yapının *ürünüdür*. İnsan nesneleşmiştir. Artık nesneleşmiş insanın ‘tarihi yapan özne’ olması mümkün değildir. Bu nedenle insanı merkeze koymayan *merkezsiz düşünceye* gerek vardır. *Postmodernizm insanı çaresiz bir varlık olarak ele almaktadır.* Yani insanı, kendi koşullarını düzeltme istenci ve özgürlüğü olmayan bir varlık olarak değerlendiriyor. Böylece insanın kaderinin, kendi elinde olmadığı görüşünü yaymaya çalışmaktadır.

Marx, insanın yabancılaşmasından bahsederken, postmodernizm öznenin parçalanmışlığından söz eder. Öznenin parçalandığından söz etmesi, gelecek toplum inşasını

²¹¹ Marx, aktaran Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*, s. 194.

²¹² J.F. Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 159.

²¹³ Bkz. Matt Perry, *Marksizm ve Tarih*, s. 233.

reddetmenin dolaylı anlatımıdır. Postmodernizm gelecek konusunda kötümserdir. Lyotard, dil oyunları sonucu, toplumsal öznenin çözüldüğünü ileri sürmektedir.²¹⁴

Durgunluk veya yenilgi dönemlerinde devrimci enerji geriler. Böylesi dönemlerde insan ‘özne’ olarak değil, ‘nesne’ olarak görülmeye başlanır. Yani ‘özne olarak insandan’ ‘nesne olarak insan’ kavramına geçilir. Bunun sonucu olarak bedene duyulan ilgi adım adım gelişir. Bedene ilgi göstermek, bilinçli özneye karşı düşmanca tavrın sonucudur. Bu düşmanca tavır şu düşüncede ortaya çıkar: Özne tarih yapan ve kurucu olan aktif bir öge değildir; söylemler ve güç aracılığıyla kurulmuş pasif bir unsurdur: “*Birey, güç uygulaması ile ele geçirilen, verili nitelikteki bir varlık değildir. Kimliği ve özellikleriyle birey, bedenler, çokluklar, hareketler, arzular ve güçler üzerinde uygulanan güç ilişkisinin de bir ürünüdür.*”²¹⁵

Postmodernistler, özne-merkezli aklın otoriter olduğunu iddia ediyorlar. Çünkü onlara göre kendini merkeze koyan özne-akıl, kendi araçlarına başvurmaktadır. Bu ise aklın *otoritesini merkeze* koymak demektir. Şunu ileri sürüyorlar: Eğer özne-akıl, merkezden çıkarılırsa, otoriter baskılar sona erer. Postmodernistler, baskı ve otoritenin kaynağını toplumsal koşullarda değil, aklın kendisinde aramaktalar.

Postmodernizm, tarihsel görevinin bilincinde olan özne konusunda kötümserdir. İçinde yaşadığı toplumsal koşulları değiştirmeyi amaçlayan öznenin değil, ‘bencilliği’ benimseyen öznenin hareket eder. Kendini bununla sınırlar.

Özneyi yok sayan postmodernizm, öznenin tarihsel süreçteki rolünü inkâr etmektedir. Bunun için zaman kavramının altını oyarak, geçmiş ve tarihi çarpıtır. İlerleme fikrini reddeden postmodernizm, tarihi sürekliliği ve tarihi bilincini terk eder. *Hem geçmişe hem de geleceğe yabancılaşan postmodernizm anlık ve güncel olana ilgi gösterir.* Tarihe ilgi gösterdiği zaman da tarihi kendi amaçları için çarpıtır.

Bilimi kendi amaçları için nasıl sömürüyorsa (bkz. Bölüm: Postmodernizmin Bilimi Kötüye Kullanması) tarihi de kendi ideolojisi doğrultusunda çarpıtmaktadır. Her türlü üst-anlatının ve tarihsel bilincin reddedilmesi, tarihin arkeoloji olarak görülmesi sonucunu doğurur. Örneğin Foucault, tarihin kalıntılarını tarih müzesinde yan yana sergileyen bir arkeolog gibi ele alır. Kendi yöntemini Genealoji (Soy kütüğü) olarak adlandırır. Genealoji, tarihsel olayları, **özneye başvurmadan** açıklamaya çalışan bir bakış açısı, bir yöntem. Zamansallık ve nedensellik de bu yöntemin dışında tutulur. Zamansallığı yitirmek, tarihi sürekliliği reddetmeye götürür. Tarihsel sürekliliğin inkarı ise gelişim ve değişim olanağının reddi demektir. Postmodern düşünürler, öznenin çözüldüğünü iddia ediyorlar. Özneyi yok eden postmodernizmin özgürlükçülüğü sahtedir. **Özgürleşecek özne ölmüşse, özgürlükçü olduğunu iddia etmek ikiye bölünmüştür.**

Özne reddedildiği zaman, öznenin etkilediği gerçeklik kavramı da yerinden edilir. Özne ve gerçeklik reddedilirse, gerçekliğin algılanmasının ürünü olan ‘hakikat’ kavramı da postmodern düşüncede etkisiz hale gelir. Özneyi yerinden eden postmodernizm, gerçekliği de reddedecektir.

C- Postmodernizm nesnel gerçekliğin olmadığını iddia ediyor.

Postmodernist düşünürlerin ortak noktalarından biri nesnel gerçekliğin reddedilmesidir.. Özellikle sosyal ve kültür bilimcileri arasında yaygın olan bir anlayış var: İnsandan bağımsız dış dünya ve maddi bir gerçeklik yoktur; öznel çıkarlarımız ve perspektiflerimiz vardır. Gerçek olan

²¹⁴ J.F. Lyotard, a.g.e. s. 90.

²¹⁵ Foucault, aktaran Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 140.

sübjektif istemlerimizdir. Gerçeklik öznel, sadece bireylere göre değişen imajlar vardır. Her bireyin kendi öznel gerçekliği vardır. Dış dünya ve gerçeklik, ‘sosyal ve dilsel bir konstrüksiyon (yapı)’ den başka bir şey değildir.

Böylesi düşüncelerden hareket eden postmodernistlere göre fikirler, teoriler gerçekliğin yansımaları değil, bizzat gerçekliğin kendisidir. Derrida, ‘metnin dışında hiç bir şey yoktur’ düşüncesini ileri sürerek, nesnel gerçekliği reddetmektedir. Baudrillard’a göre 20. yüzyılın son yıllarında bilginin yapısındaki değişim şu sonuca götürmüştür: Simülasyon ön plana geçmiştir. Simülasyonun ise gerçekle hiç bir ilişkisi yoktur.

*“Postmodernistlere göre, nesnel doğrunun yerine, yorumlama bilgisinin doğrusunu koymak gerekir. Yorumlama bilgisinin doğrusu, hem araştırma nesnesinin, hem de araştırmacının, hatta okur ya da dinleyicinin öznelliğine saygılıdır; hepsini de göz önünde bulundurur”.*²¹⁶

Dış dünyanın ve nesnel gerçekliğin varlığını **reddetmeyen** idealist felsefeler de vardır. Ama bu felsefeler, insanın bu gerçekliği *kavrayamayacağını* ileri sürerler. Alman filozof Kant, nesnel gerçekliği, kabul ediyor, ama bu nesnel gerçekliğin bilinemeyeceğini savunuyordu. ‘Kendinde-şey’in varlığını kabul ettiğinden dolayı, Kant materyalist bir filozoftu. Ama ‘Kendinde-şey’in bilinemeyeceğini iddia ettiğinden, bilgi teorisi açısından bilinemezci-idealist bir filozoftu. Engels, Kant’ı ‘utangaç materyalist’ olarak adlandırmıştı. İnsan bilincinden bağımsız olarak dünya ve evrenin varlığının kabulü, materyalist felsefenin ön koşuludur, çünkü insandan önce de evren ve dünya vardı. Materyalist felsefe düşüncesinin, maddenin bir ürünü olduğunu, düşüncesinin maddeden kaynaklandığını savunur. İdealist felsefe, nesnel unsurları sözcüklerden, maddi dünyayı ise düşünceden üretir.

Peki, nesnel gerçeklik neden reddedilir?

Nesnel gerçekliğin kabul edilmesi, nesnel gerçeği dönüştürme olanağı yaratır. Nesnel gerçeği *dönüştürme* diye bir sorunu olmayan bir felsefe şunu ileri sürecektir: Nesnel gerçek yoktur, olsa bile onu kavrayamayız. Aklımızın olanaklarıyla aklımızın dışındaki nesnel gerçekliği kavramak mümkün değildir. Nesnel gerçeklik yoksa nesnel gerçekliğin bilgisi de olamaz. Postmodernizm, dış gerçekliğin bilinemeyeceğini ve temsil edilemeyeceğini savunmaktadır. Dış gerçekliğin nesnel olarak bilineceği iddiasının yanlış olduğunu ileri süren de aynı anlayıştır.

Bu nedenle postmodern felsefe, ‘her şey söylem veya metindir’ görüşünü ileri sürmekten çekinmez: Gerçek dünya hakkında bilgi gereksizdir. Her şey retorik ve ‘dil oyunu’ ise o zaman içsel mantıksal bir tutarlılığa gerek yoktur. Postmodern düşünürler için mantığa ve tutarlılığa ihtiyaç duyulmaz. Postmodern kelime oyunları, bilimsel ispatın ve mantığın yerini alır.

Avusturyalı fizikçi Ernst Mach, maddenin ‘duyum öğeleri’ olduğunu ileri sürerek, insandan bağımsız dış dünyanın varlığını inkâr etmişti. İdealist felsefelerin çoğunluğu insan bilincinden bağımsız dış dünyanın ve nesnel gerçekliğin varlığını inkâr ederler. Postmodern düşüncelerin, felsefi idealizme dayandığı görülmektedir.

D- Postmodernizm nedenselliği reddediyor.

Postmodernizmin bir diğer özelliği nedenselliği inkâr etmesidir. Neden-sonuç ilişkisini reddeden postmodernizm açısından olgular arasında neden-sonuç ilişkisi yoktur. Klasik fiziğe göre, her olayın bir nedeni vardır ve nedenler sonuçları doğururlar. Her olayın nedenini

²¹⁶ Ernst Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 58.

anlayamazsak bile, olaylar nedensiz ortaya çıkmazlar. Postmodernizm, nedenselliği reddederek, olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi olmadığını, sadece karşılıklı etkileşim olduğunu belirtir.

Postmodernizmin nedenselliğe yönelttiği eleştiri tutarsızdır. Hegel ve Marx gibi düşünürler nedenselliği tek yönlü olarak algılamadılar. Nedenselliği, *bütünlüğü açıklamanın* araçlarından *biri* olarak değerlendirdiler. Her şeyi nedenselliğe indirgemediler, ama nedenselliği dışlamadan, nedenselliği içeren geniş kapsamlı teoriler geliştirdiler. Postmodernizm, bizi, açıklama araçlarından *biri* olan nedenselliği dışlayarak, bizi aptallaştırmak istiyor. Üstelik bunu nedensellik gibi bir araçtan bizi mahrum etmeye çalışarak yapıyor. Kendini sonuçlara ve yüzeyselliğe kaptıran postmodernizm, nedenleri araştırmaktan kaçmaktadır. Postmodernist düşünürler, nedenselliği reddederek kendi teorilerini önemli bir araçtan yoksun kıldıklarını görmüyorlar.

E- Postmodernizm bilgi teorisini sorguluyor

Dünyayı algılama yeteneğimizdeki her ilerleme teknik alanda bir ilerlemeye denk düşer. Oysa postmodernizm bunun tersini ileri sürmektedir. Nesnel gerçekliği reddeden postmodernizm elbette insan düşüncesinin nesnel gerçeği algılayıp, kavrayabilme yeteneğine sahip olmadığını savunur. Gerçekliğin bilinemeyeceğini ve temsil edilemeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla nesnel gerçekliği kavrama iddiasının yanlış olduğunu söyler. Toplum ve doğayı bilimsel olarak algılama ve kavrama çabasını, aydınlanma projesinden kalan bir kalıntı diye reddeder. Burjuva düşünürleri en çok bilgi teorisini ince bir ustalıkla bozmaya çalışmışlardır.

Postmodern felsefe, bilgi teorisini (epistemolojiyi) sorgular. Postmodern düşünürlere göre bilgi-teorisinin görevi, gerçekliği *açıklamak* değil, *yorumlamaktır*. Postmodernistler, Aydınlanma felsefesinin bilgi kuramını eleştirirler. Çünkü Aydınlanma felsefesinin bilgi kuramı, ‘akıl yolu birdir’ düşüncesini temel alır; yani bilgi edinme yollarından birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğu düşüncesinden hareket eder. Bu bilgi kuramının amacı, doğru yol ile yanlış yol arasındaki farkı bulmaktır. Doğru yolun neden doğru olduğunu ortaya koymaktır. Oysa postmodernizme göre bilgi edinme yolları arasında hiç bir fark bulunmuyor: Postmodernistlerin bilgi teorisi anlayışını Gellner şöyle ifade ediyor: “*Bilginin türleri arasında bir sıralamaya girmek, siyasi ve ahlaki anlamda alçakça bir girişimdir. Bu; bir deri renginin başka bir deri renginden daha üstün olduğunu söylemek kadar densizcedir.*”²¹⁷

Postmodernist düşünürlerin gözünde, 20. yüzyılın en önemli başarısı bilgi teorisinin aşılmış (!) olmasıdır. Bu nedenle, bilgi teorisinin ve bilimin yerine, yorumu geçirirler. Bilinci değil, dili temel alan postmodernizm, buradan tüm bilgi biçimlerinin birbirine eşit olduğu sonucunu çıkarır. Postmodernizm, tüm hiyerarşileri yıkarak insanı özgürleştirme iddiasındadır. Örneğin Batı felsefesinde bilginin hiyerarşik bir yapısı olduğunu dile getirirler. Bilim ve felsefe hiyerarşinin tepesinde bulunurken, şiir, sanat ve edebiyat onlarla aynı değerde değildir. Postmodernizm, hiyerarşik yapıya son vermek gerektiğini söyler, yani felsefe bilgisi, bir şiirden daha üstün ve değerli değildir. Kısaca söylenmek istenen şudur: Bilim, felsefe, din, mitoloji, sanat vb. gibi tüm düşünce biçimleri eşittir. Biri diğerinden üstün olamaz. Böyle olunca, postmodern mantık açısından, bilimsel düşüncenin dinsel düşünceden daha üstün ve daha doğru olduğu iddia edilemez.

Postmodernizm, ‘doğru’, ‘akıl’ ve ‘açıklama’ kavramlarına karşı çıkmaktadır. Postmodernizmin Fransa üzerinden 80’li ve 90’lı yıllarda İngiltere ve Amerika’ya yayıldığı görülüyor. Amerika’daki temsilcilerinden biri Richard Rorty’dir. Rorty’nin mantığına bakılırsa

²¹⁷ Ernst Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 62.

postmodernist bilgi kuramında doğru kavramına yer yoktur. Bu nedenle bir teorisin doğru mu yanlış mı olduğu anlamsız bir sorudur. Postmodernizmin bilgi kuramı hakkında kendisi de bir postmodernist olan Paul Rabinow, Richard Rorty'nin görüşleri hakkında şunları yazmıştır: *"Bu düşünürler, zihin ya da bilgi konusunda almaşık (aynen böyle der y.o) ya da daha iyi kuramlar kurgulama arayışında değillerdi. Onların amacı bilgi kuramını iyileştirmek değildi. Başka bir oyundu onlarınki. Rorty bu oyuna yorumsamabilgisi (hermenötik) der. Bununla kastettiği, salt temeli olmayan bilgidir: özü itibarıyla terbiye edici bir konuşmaya varan bilgi. Bugüne değin Rorty'nin bu konuşmanın içeriği hakkında bize söylediği herhangi bir düşüncesi olmadı: belki de söyleyecek sözü yoktu."*²¹⁸

Postmodernist düşünceye göre insan düşüncesinin özü yorumlamadır. Amerikalı postmodernist filozof Rorty şunları yazmaktadır: *"On dokuzuncu yüzyıl idealizmi bir tür bilimi (felsefe) diğerinin (doğa bilimi) yerine koymak isterken, metinselcilik, edebiyatı merkeze yerleştirmek ister; ayrıca bilim ve felsefenin her ikisini de yazın türleri olarak görmek ister."*²¹⁹ Postmodernist düşünürler çeşitli konularda ayrı noktalarda olsalar da yorumculuk konusunda birleşirler. *"Gerçek olgular yok; yalnızca yorumlar var, bütün yorumlarsa daha eski bir yorumun yorumlanmasından öte bir şey değildir. Sözcüklere uygun anlamlar yok, yalnızca betili"*²²⁰ *anlamlar dolaşıyor ortada. Hiçbir metnin sahici biçimi korunmamış, yalnızca çevirileri var elimizde. Doğruluk ya da hakikat diye bir şey yok; yalnızca 'pastiş' (benzek; öyküntü) ile 'parodi' (gülünçleme; yansılama) hayaletleri cirit atıyor dört bir yanda."*²²¹

İdealist felsefeler, ince bir ustalıkla en çok bilgi teorisini çarpıtmaya çalışmışlardır. Çünkü en çok bu yolla materyalist diyalektik felsefeye karşı etkin bir savaşım yürütme olanağına kavuşurlar. Bilgi teorisini eleştiren postmodernizm, 'bilinç felsefesi'nden uzaklaşıp bir 'dil felsefesi' ne sığınır.

F- Postmodernizm dilin nesnel gerçekliği yansıtamayacağını ileri sürüyor

Postmodernizm, dilin gerçeği yansıtamayacağını ileri sürmektedir. Postmodernistler arasında dil konusunda iki eğilim göze çarpıyor:

- a- Dil gerçekliği yansıtamaz
- b- Dil gerçekliği artık yansıtamaz

a.) Dilin gerçekliği yansıtamayacağını ileri sürenler şu savı gündeme getirmektedirler: Dil ile gerçeklik arasında ilişki olmadığından dil, gerçekliği yansıtmaya yeteneğinde değildir. Postmodernistler, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi savunan tüm dilbilimsel teorileri reddederler ve şu teoriyi savunurlar: Dil, dilin yapısı içinde bulunan öğeler arasındaki bir ilişkinin ürünüdür. Dildeki metinlerin dışında hiçbir şey yoktur. Postmodernist düşünürlerin çoğunluğuna göre, felsefenin asıl konusu, metinlerin incelenmesi olmalıdır. Metin dışında bir şey yoksa yapılması gereken felsefenin görevini değiştirmektir. Postmodern düşünce için bilgi teorisinde bir dönüşüm zorunludur; zira bilinç felsefesinden dil felsefesine geçmek gerekir. Bilinç değil, dil temel alınmalı. Postmodernistler, anlaşılabilir ve karışık bir dil anlatımıyla saçma düşüncelerini

²¹⁸ Ernst Gellner, a.g.e, s. 63.

²¹⁹ Rorty, akt. Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 110-111.

²²⁰ betili: içinde insan, hayvan ve doğa öğeleri bulunan (resim veya heykel), figüratif.

²²¹ Postmodern Felsefe, <http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=665>

gizlemektedirler. Zaten burjuva felsefesi, artık ‘bilinç’ konusuyla ilgilenmiyor. Dil konusuyla daha çok ilgilidir. *Postmodern felsefede bilinçten dile bir kayış gerçekleşmiştir. Artık felsefenin merkezinde bilinç değil dil bulunmaktadır.*

Bence, dil ve bilinç birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Bu nedenle dil bilimini, bilinç felsefesinin karşısına koymak doğru bir yaklaşım değil. Bilinç felsefesini terk etmeden dil biliminin kazanımlarından yararlanmak mümkündür. Kusurlu bir dil, gerçekliği doğru yansıtamaz. Gerçekliğin dil aracılığıyla doğru yansıtılamaması, bilince ve düşünceye katkıda bulunamaz.

b-) Dilin gerçekliği **artık** yansıtamayacağını ileri sürenler ise şu düşünceden hareket etmektedirler: Çağımızda bilginin yapısı değişmiştir (Baudrillard). Çağımız simülasyon çağıdır. Simülasyonun gerçeklikle bir ilişkisi yoktur. Gerçeklik yerini hiper-gerçekliğe bırakmıştır. Hiper-gerçeklik, gerçeklik ve hayali birbirinden ayırt etme yeteneğimizi yitirmekten başka bir şey değildir. Ona göre artık gerçeklikle bağı olmayan imgeler ve göstergeler çağında yaşıyoruz. Böylesi bir çağda, dilin gerçekliği yansıtmaması artık mümkün değildir, çünkü gerçeklik kaybolmuştur.

G- Postmodernizm göreceliliği dogmatikleştirmeye çalışıyor

İlkin görelilik (izafiyet) kavramının iki anlamda kullanıldığına dikkat çekelim: a-) zamana göre görelilik; b-) özneye göre görelilik

Zamana göre görelilik: Zaman ve tarih içinde bazı olay ve olguların değiştiği anlamına gelir. Dünün doğruları, bugün geçerliliklerini yitirirler. Her şey zaman akışı içinde değiştiğinden, doğru bildiklerimiz hep zaman aşımına uğrar. Her şey görelidir. Her şey geçicidir, dün doğru olan bugün yanlıştır. Bugün doğru olan ise yarın yanlış olacaktır. Bu nedenle insan hiç bir zaman doğruya ve gerçeğe ulaşamayacaktır.

Özneye göre görelilik: Her tikel görüş açısını kendince doğru gören görecelilik. ‘Herkesin kendi doğrusu’, ‘her kültürün kendi doğrusu’ vardır şeklinde ifadesini bulan görecelilik. Toplumdaki tüm değerler, bireysel ve kültürel olarak belirlenir. Bu belirlenenler ise tarihseldir, geçicidir. Doğru olan tercihlerimizdir.

Bilginin tarihsel bakımdan göreceliliğinin dışında bir de özneye göre görecelilik anlayışı ileri sürülmektedir. ‘Doğruluk’, ‘Güzellik’ kavramları görecelidir. Herkese göre değişir. Herkesin özgürlük anlayışı farklıdır. “*Postmodernizm çapraşıklık, kendini olduğundan çok önemsemesi, hevesliliği, gösteriye kalkışması kültürel kod koymaları gibi daha arizi eksikliklerinin yanı sıra, önerdiği yöntemle de ciddi hatalara düşen akımdır. Göreceliliğe düşkünlüğü ve semantik özgüllüklere keyfince daha çok dikkat harcaması; toplumun anlamsal olmayan yanlarına, dünya koşullarının bilişsel ve iktisadi erk eşitsizliklerine karşı gözlerinin kamaşmasına, hatta körleşmesine yol açmaktadır. Oysa bu eşitsizlikler muazzam öneme sahiptir; oldukça yaygın ve derinlere işlemiş bir gerçektir... Postmodernizmin heveslendiği göreceliliğin ne siyasette ne de araştırma işinde bir izlencesi yoktur; olamaz da... Görecelilik, bir kere bir düşkünlükten başka bir şey değildir.*”²²²

Son yıllarda özellikle sol akademik çevrelerde yaygın olan bir düşünce göze batıyor: Epistemolojik rölativizm (görecelilik). Her şeyin göreceli olduğunu iddia eden bu görüşe göre

²²² Ernst Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 103.

mutlak bir şey yoktur, her şey geçicidir. Bugünkü bilgilerimizin yerine yarın başka bilgiler geçecektir. Buraya kadar postmodernist düşünceye itiraz edilemez. Elbette her şey geçicidir Ama postmodernizm bundan hiçbir bilginin mümkün olmadığı sonucunu çıkarıyor. Her şeyin geçici olduğu gerçeğinden hareket ederek, gerçekliğin ve doğrunun yansıtılamayacağını ileri sürmektedir. Postmodernizmin savunduğu tez, bilimin ve bilginin mümkün olmadığıdır. Bugün üniversitelerde felsefe bölümlerinde bilginin mümkün olmadığını açıklayan çok sayıda profesör çalıştırılmaktadır.

Görecelilik, materyalist diyalektiğin önemli kategorilerinden biridir. Ama görecelilik postmodernistler tarafından dogmatikleştirilmiştir. Göreceliliği dogmatikleştiren postmodernistler, *epistemolojik nihilizme* ulaşmışlardır: Hiç bir şeyi bilemeyiz.

Bilgi süreci sonsuz ve diyalektik bir süreçtir. Bu nedenle, ‘kesin ve sonsuza dek süren ebedi doğrular’ yoktur. İnsan bilgisinde bir görecelilik vardır, ama bu zamansal bir göreceliliktir. Yoksa doğru bilgi ve yanlış bilgiyi birbirinden ayırt edemeyen bir görecelilik değildir. Zamansal göreliliğin anlaşılması için Hegel’in verdiği bir örneği aktarmak yararlı olur. Alexandre Kojève şöyle anlatıyor: “*Sokrates-Platon’dan Hegel’e kadar Diyalektik, gerçeklikte karşılığı olmayan bir felsefi yöntemdir. Hegel’de ise, bir gerçek diyalektik vardır, ama felsefi yöntem, katıksız ve yalın bir betimleme yöntemidir ve gerçekliğin betimlenmesi anlamında diyalektiktirler ancak.*

Gerçekten devrimci olan bu değişikliğin anlatımını ve nedenini daha iyi kavramak için, Tinin Fenomenolojisinin 1. Bölümü’nde okura önerdiği felsefi deneyimi Hegel’le birlikte yapmaya razı olmak gerekir. Deneyim şu: Saatinize bakın diyor Hegel ve diyelim ki, saat on iki. Bunu söylediğinizde bir hakikati ileri sürmüş olacaksınız. Şimdi de, bir kâğıt üzerine bu hakikati yazın: ‘saat şimdi on iki’. (Hegel, bu vesileyle, bir hakikatin yazıya dökülmüş olmasından ötürü, hakikat olmaktan çıkmayacağını belirtir.) Ve şimdi yeniden saatinize bakın ve yazdığınızı yeniden okuyun. Hakikatin, hataya dönüştüğünü göreceksiniz, çünkü saat şimdi, on ikiyi beş geçtiğini gösteriyor.”²²³

Saat şimdi, on ikiyi beş geçmesi, daha önce saatin on iki olduğu hakikatini dışlamaz. Sadece hakikatin zamansal (tarihsel) göreliliğini ispatlar. Bilginin zamansal göreliliği, bilgilerin mutlak doğruları içermeyecekleri anlamına gelmez. Şimdi saatin on ikiyi beş geçmesi, beş dakika önce saatin on iki olduğu ‘mutlak’ gerçeğini ortadan kaldırmaz. Burada ‘mutlak doğru’ kavramı, ‘sonsuz doğru’ anlamında değil, saat on iki olduğu andaki hakikati yansıtan ‘mutlaklık’ anlamında bir doğrudur. Aslında şöyle demek daha gerçekçi görünüyor, kesin doğrular vardır; ama bunlar mutlak doğrular değildir.

Örneğin, 20.yüzyılın ilk çeyreğinde Newton fiziği, yerini Kuantum fiziğine bırakmıştır. Mekanik fizik için geçerli yasaları formüle etmiş *Newton fiziği, atom dünyasını izah edemez hale gelir*. Ama bu Newton fiziğinin her koşulda yanlış ve bilimsel olmadığı anlamına gelmez. Kuantum fiziği, Newton’u geçersiz hale getirmemiştir; Newton fiziğinin geçerli olduğu alanları *sınırlandırmıştır*. Yani Newton fiziğinin atom dünyasında geçerli olmaması, Newton’un yasalarının makro dünyada geçersizleştiği anlamına gelmez. Newton’un fiziği makro dünyada hala geçerliliğini sürdürmektedir. Bilimsel doğruların ‘katı, kesin ve sonsuz’ (mutlak) doğrular olmadığı anlamına gelir. Bilginin ‘katı ve sonsuz’ olmaması, ideolojilere açık kapı bırakması anlamına gelmektedir.

²²³ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s.190.

Bilginin göreceli olduğunu söylemek, kesin doğru (exact) anlamında bilginin mümkün olmayacağı anlamına gelmez. Dünya hakkındaki bilgilerimizin giderek genişleyip büyüdüğü anlamına gelir. Rus Devrimi yenilgisi döneminde de Bolşevik Parti içinde göreceliliği savunan bir felsefi eğilim çıkmıştı. Mutlak ve göreceli doğru arasındaki ilişkiyi karıştıranlara karşı Lenin şunları söylüyordu: “*Mutlak gerçek ve göreceli gerçek arasındaki bu ayrımın belirsiz olduğunu söyleyeceksiniz. Şöyle yanıtlayacağım: Bilimin, sözcüğün en kötü anlamda bir doğma haline gelmesini, ölü, donmuş, kemikleşmiş bir şey olmasını engellemek bakımından, doğrusu, oldukça ‘belirsiz’dir, ama bizimle, inancılık, bilinemezcilik, felsefi idealizm arasına kesin ve silinmez bir sınır çezecek kadar belirgindir. Burada farkına varamamış olduğunuz bir sınır vardır ve bu sınırın farkına varamamış olduğunuz için de gerici felsefenin batağına düştünüz. Bu sınır diyalektik materyalizm ile görecelilik arasındaki sınırdır.*”²²⁴

Postmodernizmin özelliklerinden biri bilgi konusundaki kuşkuculuğu ve bilinemezciğidir. Görecelilik, postmodernizm tarafından dogmatizm düzeyine yükseltilmiştir. Bilgi sürekli değişim halinde olduğundan ‘mutlak doğru yoktur’ diyerek, dünyanın bilinebileceğini reddeder. Dünyayı değiştirmek isteyenler, dünyaya ilişkin şeyleri araştırıp öğrenme peşinde koşarlar. Dünyanın bilinmesi konusunda çaba gösterirler. Postmodern felsefe, dünyanın bilinmeyeceğini iddia etmektedir. Bilgilerin göreceliliğinin arkasına sığınır. Doğru bilimsel bilgilerin mümkün olamayacağını savunan postmodern felsefe anlayışı dünyayı değiştirmeyi amaç edinebilir mi? Böyle bir felsefenin özgürlük anlayışı ikiyüzlülük olmaz mı?

Ancak insanın doğru bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını iddia eden şüpheli felsefe akımları olmuştur. Şüpheli sözcüğünün iki anlamı var: Birinci anlamda, şüpheli, her şeye kuşkuyla bakan insan demektir. Şüpheliği dolayısıyla hiçbir şeye inanamaz. İkinci anlamda şüpheli, felsefi bir deyimdir. Felsefede şüpheli, dünya hakkında bilgi edinmenin olanaksız olduğunu iddia eder. Felsefede şüpheliğin aşırı biçimi bilinemezciliktir. Bilinemezcilik (agnostisizm), materyalizm ve idealizm arasında orta yol arayışıdır.

Bilişsel hiçliğe götüren görecelilik yanlış konumdadır. Gellner, bilişsel Nihilizme yol açması nedeniyle, göreceliliğe tavrı almıştır: “*Görecelilik, gerçek yaşamda toplum ve kültürleri anlama biçimimizi de büyük olasılıkla yanlış temsil eder. Bu noktada da itiraza açıktır.*”²²⁵

Bugün görelilik felsefesi ‘ilerleme’ kaydetmiştir. Güçlü materyalist diyalektik felsefe (Marksizm) ile karşı karşıya kalan burjuva ideolojisi, 20. yüzyılın başlarından beri yukarıdan idealizm yerine aşağıdan idealizmi geliştirme gereği duymaktadır. Bu reaksiyoner girişimlerden biri, diyalektiğin bir özelliği olan göreceliliği kendi amaçları için kötüye kullanmaktır.

5.3 POSTMODERNİZMİN DİĞER ÖZELLİKLERİ

Postmodernizmin Aydınlanma felsefesine karşı düşmanca tavrı aldığını gördük. Bu nedenle birçok postmodern yazar, postmodernizmi, anti-Aydınlanma ve anti-Modernizm olarak kavramaktadır. Oysa Orta Çağ’ın karanlık döneminden çıkıp Aydınlanma düşüncesine geçiş, insanlığın ilerlediği en önemli dönüm noktasıdır. Postmodernizm, Aydınlanma’nın kazanımlarına sırtını çevirmektedir.

²²⁴ Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*. s. 144.

²²⁵ Ernst Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 105.

Aydınlanma projesi, insanın evrensel kurtuluşunu savunmuştu. Gerçi aynı Aydınlanma; sürece, kültürel unsurlar boyutuyla baktığı ve ekonomik-sosyal olguları paranteze aldığı için eleştirilebilir elbette. Yine de bu “kusur” Aydınlanma’nın kazanımlarını reddetmeyi getirmemelidir. Sonuç itibarıyla onlar insanlığın kurtuluşu projesinin, teknoloji, bilim ve aklın seferber edilmesiyle mümkün olacağını iddia etmişti. Ama Aydınlanma projesinin, burjuva toplumunun koşullarında gerçekleşmesi mümkün değildi. Çünkü özel mülkiyete dayanan kapitalist sistemin kendisi bizzat sömürü düzenine dayanır. Postmodernizm sadece Aydınlanma felsefesinin ilerici eğilimlerine karşı düşman değil, aynı zamanda Aydınlanma felsefesine de düşmandır. Postmodernizm’i Neo-Muhafazakâr bir ideoloji olmakla suçlayan Habermas, Postmodernizmin anti-Aydınlanmacı olduğunu göstermiştir.

Postmodernizm, modernizmi tek boyutlu kavıyor: Postmodernizm’e kulak verilirse modernizm, ‘tek doğru’ anlayışını ileri sürmektedir. ‘Evrensel doğrular’ı ve bilimi ön planda tutan modernizm artık aşılmalıdır. Modernizmin, evrensel yanının totaliter olduğunu iddia eden postmodernizm, heterojenliği ve farklılığı ön plana çıkarmaktadır. Heterojenliğin ve farklılığın özgürleştirici olduğunu ileri sürmeyi de ihmal etmez. Farklılık ve çeşitlilik estetiğini ifade etmek için yollar arar. Bu açıdan elbette evrenselliği ve bütünselliği dile getiren düşünceler karşısında bir üstünlük kazanmış gibi görünür. Ama bu üstünlük yüzeyseldir. Postmodernistler çok kültürlülüğü abartıyorlar. Kültürlerin ortak yanlarını (örneğin ekonomik ve toplumsal alanda ortak koşullarını) görmezden geliyorlar. Postmodernistlerin özgürlük ve eşitlik söylemi göz kamaştırıcıdır, çekicidir, ama yanıltıcıdır. Nedenler yerine yüzeysel görünümle ilgilenir. Yüzeyle hayrandır.

“Postmodernizm, içerikten çok görüntüyle ilgilidir. Kültürlerin yan yana olması, örneğin, Japon yemekleriyle lahmacunun, arabeskle klasik senfonilerin birlikte olabilmesi, aynı işlevi paylaşabilmesidir. Her şey herhangi bir sentezin konusu olmaksızın, yan yana durabilir. ‘Her şey gider!’ Tarihi olanla şimdiki zaman yan yanadır, zaman, özellikle tarih kavramı geçersizdir. Gerçek ve hayal gücü birbirine karışır. Edebiyatta, kimin ne yazdığı ve ne anlattığı değil, ne şekilde kurgulandığı önemlidir. Gabriel Garcia Marquez’in, Umberto Eco’nun, Salman Rüşdi’nin, Orhan Pamuk’un romanlarında olduğu gibi, ‘gerçekten daha gerçek, mistikten daha mistik’ olaylar dizisi aranır ve üst üste yığılır. Metinler birbiri içine girer. Neden/sonuç ilişkisi sorun olmaktan çıkarılır.”²²⁶

Postmodernist düşüncenin özellikle edebiyatçılar ve filozoflar arasında yankı bulması da ayrı bir sorundur. Ama en çok ekonomik-toplumsal sorunlardan uzak duran dekadans entelektüeller arasında yankı bulmaktadır. Bu neden böyledir? Çünkü postmodernizm, toplumsal devrim umutlarını yitirmiş entelektüellere devrimci görevler yüklemeyen bir entelektüel uğraşı sunmuştur. Dekadans (çürümüş, yozlaşmış) entelektüel, kendine toplumsal görev yüklemeyen ve kendini üstün gören aristokratik bir anlayışa ihtiyaç duyar. Hem kapitalist sistemin nimetlerinden vazgeçmeden yaşamak ister, hem de sisteme karşı ahlaki ve düşünsel muhalefetini sürdürmek ister. Kapitalist sisteme muhalefet eder gibi görünür; ama kapitalizmin sınırları içinde kalır. Kapitalist sistemi aşma diye bir sorunu yoktur. Bunun en iyi yolu da, kapitalizmin yarattığı kültüre eleştirel yaklaşırken, kapitalizmin ekonomik-toplumsal eleştirisinden kaçmasıdır.

Postmodernizm, modernizmin eleştirisini yaparken, diğer taraftan günceli tasvir etmektedir. Bir başka deyişle modernizm eleştirisinin arkasına gizlenerek, bugünkü toplumu ayakta tutan tutucu bir ideoloji haline geldiğini görmez. Sonucu neden haline getirerek, toplumsal problemlerin

²²⁶ Aydın Çubukçu, *Özgürlük Dünyası*, <http://www.evrenselbasim.com/od/yazi.asp?id=318>

gerçek nedenini gizleyen bir özelliğe sahiptir. Hegel'in deyişiyle postmodernizmin kapitalizme eleştirisi, kabuk etrafında dolaşıyor, öze ulaşamıyor.

Postmodernizm, özgürlük istencinden yoksundur. İnsanlığın kurtuluşu projesinin saçma olduğunu haykırır. İnsanın kurtuluşu vb. gibi 'büyük-anlatı'ların olanaksız ve gereksiz olduğunu iddia eder. 'İnsan merkezli' felsefelerin yanlış olduğunu iddia eden postmodernizm, insana yabancılaşan bir düşünceyi ileri sürüyor. İnsanlık, düşüncenin merkezine Tanrı yerine insanı koymak için binlerce yıl mücadele verdi. Şimdi Postmodernizm insanlığın bu kazanımına saldırıyor. Peki, insan, düşüncemizin merkezinde yer almayacaksa bu merkezde kim ve ne yer alacaktır? İnsanı düşüncemizin merkezinden uzaklaştırmayı amaçlayan Postmodernizm, mistik ve yeni tipte dinsel düşüncelere zemin hazırlamıyor mu?

Postmodernizm, toplumdaki krizden bahsetmektedir. Düşünce ve bilimdeki krizin nedenini araştıracağına, krizi kendi bilgi teorisinin temeli haline getirir. Düşüncenin krizinin çıkış noktası olarak ele alınması, bilincimizden bağımsız nesnel gerçekliğin inkârına götürmüştür. Postmodernizm'in, akla ve bilime yönelik eleştirisi, inanca, mistik düşünceye ve dine açık kapı bırakmaktan başka anlama gelmez.

Demek oluyor ki, Postmodernizm, geçmiş yüzyıllarda kapitalizmin yarattığı tüm olumlu değerlerin inkârıdır. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma dönemlerinde yaratılan sanat, felsefe, siyasal teori ve kurumların eleştirilmesidir. Ama Postmodernizm'in eleştirileri kapitalizmin temellerine yönelik değildir. Tam tersine, *çürüyen kapitalizme uygun*, sanat, felsefe ve siyasal teoriler geliştirmeye çalışmaktadır. Postmodernizm, çürüyen kapitalizmdeki burjuva ideolojisinin bir biçimidir.

Postmodernizm tartışmalarına Papa II. Johannes Paulus da katıldı ve Postmodernizm'den yana tavır takındı. Papa'ya yakın bir teolog Papa'nın düşüncesini şöyle aktarıyor: Papa, *"Marksizm'e ya da liberal laikliğe, bunlar geleceğin akımları oldukları için değil, 20. yüzyılın felsefeleri çekim güçlerini yitirdikleri, günlerini doldurdıkları için saldırıyor."*²²⁷

Teologlara göre, günümüzün manevi krizi Aydınlanma düşüncesinin merkezini oluşturan *insanın* ve *aklın* krizidir. Aydınlanma, insanı geçmişten kurtarmış olabilir, aklın özgürlüğüne önem verebilir. Sadece teknolojinin ve bilimin gelişmesi için araç oluşturan akıl, Tanrı'nın yokluğu durumunda, manevi ve ruhsal bir amaçtan yoksun kalır. Postmodernist teologların arzuları, postmodernist teolojinin, akli inkâr etmeden Tanrı hakikatini yeniden insana ulaştırmaktır. Bunlar, bilimin yerine dini yeniden eski görevine çağırıyorlar. Tanrı'ya götüren yolda bilimin hizmet vermesini önermektedirler.

Postmodern düşünürler, toplumu, karşıtlıklar içermeyen bir örgütlenme olarak gördükleri için gerçek sınıf çelişkilerini gizlemeye çalışmaktadırlar. Mikro politik önerileri kötürümleştircidir. Mikro analiz uğruna sistematik analizden uzak durdukları için genel bir perspektiften yoksundurlar. Toplum kavramını ve toplum teorisini reddediyorlar. Devlet, sermaye, kapitalizm ve ekonomi-politik gibi kavramlardan uzak durmaktalar. İktidar ve devlet gibi kavramları ele alan yazarlar ise, iktidarın, sermaye ve ekonomik-süreçler ile ilişkisini görmezden gelir. Sermayenin gücü ve sermayenin, toplumsal güçleri denetleme çabasına göz yumarlar. Toplumsal eleştiriden vazgeçtiklerinden, toplumsal gerçekliğe uzak duran 'soyut yorumlar'ın peşindedirler.

²²⁷ D. Harvey, *Postmodernliğin durumu*, s. 56.

Matt Perry'nin vurguladığı gibi, “*postmodernistlerin küresel kapitalizmin ve uluslararası kurumlarının (çok uluslu şirketler, Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu ve Dünya Ticaret Örgütü) artan entelektüel ve siyasi eleştirisine katkıda bulunmak için söyleyecek çok az şeyleri vardır. Bu bütünselliğin çok fazla gözünü çıkarmaktadır.*”²²⁸

Sorunların küreselleştiği çağda, yerelliğe önem vererek evrenselliği reddeden Postmodernizm, bu düşüncesiyle küresel iktidarlara suç ortaklığı yaptığını görmezlikten gelir. Bu nedenle de, kurulu düzenin yeniden üretimine gizli ideolojik katkıda bulunmaktadır. Sinsi özellikler barındırmaktadır. Postmodernistler, “ne yapmalı” sorusunu büyük bir sessizlikle geçirirler. Hatta böylesi bir soruyu soranları aptal konumuna düşürmeye çalışırlar.

Önceleri felsefenin eleştirel bir duruşu vardı: Var olan toplumsal koşulların eleştirisi. 20. yüzyılın başından itibaren felsefede yeni bir dönem başlatmıştır. İlerleyen zamanlarda felsefe eleştirel duruşundan uzaklaşır. Felsefenin yanlışlarını ortaya koymaya ve felsefeyi yanlışlarından kurtarmaya çalışan felsefi okullar ortaya çıkar. Akla ve gerçekliğe inancı dile getiren felsefelerin yanlışlığı ve yanlışlarından söz edilmeye başlanır. Felsefenin akla dayalı söylemi sorgulanır. Bir zamanlar krallara ve papalara korku salmış ‘bilimsel dünya görüşü’ şimdi hedef haline gelmiştir. Postmodernizm, amaçsız entelektüellerin ruhsuz dünyasının açığa çıkmasıdır. Bilim ve felsefe alanında cehaletin dışı vurumudur.

Postmodernizmin bir başka özelliği, gerçek toplumsal sorunlardan uzaklaşmasıdır. İnsandan kaçan bir felsefenin insanlığa katkıda bulunması mümkün mü? İlgi alanlarını başka yönlere kaydırırlar. Neden ve niçin sorularından kaçarlara. Nedenselliğin iflas ettiğini haykırarak, belirlenemezliğin egemen olduğunu iddia etmektedirler. Niçin ve neden sorularının azaldığı bir dönemde postmodern düşüncenin ortaya çıkması tesadüfi olmasa gerek.

Postmodern düşünce, 1980’li yıllarda ortaya çıkan, umutsuz aydınların dışı vurumuydu. Ama bu aydınların toplumsal zemini, yeni orta sınıfın ortaya çıkmasıydı. Eski orta sınıf biriktiren, yeni orta sınıf, artan servetiyle tüketime yönelmiştir.²²⁹

Gelecek toplumsal ideallerini yitiren ve teknolojinin değişimiyle politik ve düşünsel ağırlığını kaybeden aydınların umutsuz tepkisidir. Postmodern yazarlar, sorunlardan, krizden, mutsuzluktan bahsediyorlar. Ama bu yazarlar, nedenlerini başka yerde arıyor. Postmodernistler, kendi analizlerini Marksist görüşlerden ayrı tutmuşlardır. Birçok postmodernist düşünür, güçlü ampirik analizlerden yoksundur. Pratikten kopan her teori idealizme varmak zorundadır. Diyalektik ve eleştirel toplum teorisine uzaktırlar.

Altını çizmek gerekir ki, daha önceki idealist felsefeler, dünya görüşü sunmaya çalışmıştı. Postmodernistler, her türlü dünya görüşünü yok etmeye çalışıyor. Alternatif sunmayan eleştiri sevdasına tutulmuşlardır. İnsanlığın düşünsel kazanımlarına saldırmaktadırlar.

Burjuva ideolojisi son 150 yıl içinde *sosyolojiyi, tarihten ve ekonomiden koparmıştı*. Postmodern düşünürler, şimdi *sosyolojiden ve politikadan kopmuşlardır*. Toplumsal dönüşümlerin ilk şartı mevcut durumu iyi kavramaktır. Postmodernist düşünce insanı, mevcut durumu anlayamayacak hale getirmektedir. Değişime karşı olanlar, gerçekliğin ortaya çıkmasını ve kavranmasını istemezler. Bu nedenle ilk işleri, gerçekliği açığa çıkarabilecek düşünce sistemlerine saldırmaktır. Postmodernizmin bilgi-teorisine, diyalektiğe, bilime ve Us’a saldırmasının nedeni

²²⁸ Bkz. Matt Perry, *Marksizm ve Tarih*, s. 267.

²²⁹ Bkz. Matt Perry, *Marksizm ve Tarih*, s. 259.

budur. **Postmodernistler**, diyalektiğe karşıdırlar ve Hegel'e düşmandırlar. Postmodernistler ideolojik gıdalarını, Heidegger ve Nietzsche'nin irrasyonelist deposundan almaktadırlar.

Postmodernizm yaşam tarafından ortaya konulan *gerçek sorulara yanlış cevap* veriyor. Ancak, postmodern düşünürlerin yanlış cevaplarına bakıp, onların sorularını görmezlikten gelmek ise tek yanlı bir yaklaşım olur. Postmodernistler yeni olgulara (cinsellik, dil, etniklik, özne, költürçölük vb.) parmak basmışlar, bazı sorunlara dikkat çekmişlerdir. Çoğu zaman doğru sorular sormuşlardır. Bazı eleştirileri haklı nedenlere dayanmaktadır. Ne var ki, verdikleri cevaplarda, ya yanlış yöne gitmişler; ya da kapitalist sistem içi çözümler aradıklarından eninde sonunda sistemin devam etmesine katkı sağlamışlardır.

Postmodernizm nedir sorusuna verilecek en genel ve kısa cevabımız şudur: Postmodernizm modernizmden, hem radikal bir kopuş, hem de onun devamıdır. Postmodernizm, hem radikal, hem de muhafazakârdır. Birey, kimlik, költür alanında radikal, sistemi değıştirme alanında muhafazakârdır. Politik bakımdan muhalif, ekonomik bakımdan işbirlikçidir. Sorular sorma yönünden zengindir. Sorulara gerçek cevap verme açısından yoksuldur. Ekonomik ve toplumsal sorunların gerçek nedenlerden kaçır veya gerçek nedenleri gizlemeye çalışır.

Postmodernist düşünürler, tikel alanlarda anarşist, genel alanlarda kapitalist sistemin savunucularıdır. Bilinç felsefesinden dil felsefesine kaçarak, her şeyi dil oyunlarına indirgerler. Tüm bilgi biçimlerini eşitleme çabasında olduğundan, felsefe ve edebiyat arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Evrensele ve genelleştirmelere karşı olduğu için teori ve bilim düşmanlığı yaparlar. Tarihsel gelişmenin bütünüyle kavranamayacağını savunduğundan tarihsel olayların eklektik yorumuna saplanıp kalırlar. Gerçeklikten korkarak, fantezi dünyasındaki arayışlara sürükleyen bir kurguculuğu malzeme olarak kullanırlar.

Postmodernizm konusunda M. Yılmazır şunları yazar: “*Postmodern dünya bu gelinen noktayı fazlaca irdelemez, nedenlerini ortaya çıkarmaya çalışmaz. İdeolojilerdeki ‘çözölmeyi’ olduğu gibi bırakarak, bu karmaşayı ‘meşrulaştırır’.*”²³⁰

Kısaca söylemek gerekirse yapısalcılık, iki kutuplu dünyada sosyalizm ve kapitalizmin barış içinde bir arada yaşamasının ve toplumsal statükoyu korumanın ideolojisiydi. Şimdi tek kutuplu bir küresel kapitalist-emperyalist bir dünya kurulmuştur. Rakipsiz bir dünyada ABD emperyalizmi statükocu değil, statükoları yıkmaya çalışmaktadır: Ama küreselleşen sermaye lehine statükolar aşölmeye çalışılmaktadır. Yakından bakıldığında postmodern düşünce, burjuva düşüncesinde ‘Aydınlanma’ düşüncesinden kalan tüm ilerici öğeleri burjuva felsefesinden radikal bir şekilde söküp atma girişimidir. Tüm hümanist kalıntıları dışlama çabasıdır. Postmodernizm ‘hümanizme ve Aydınlanma mirasına karşı gazap’tır. Eğer ‘büyük hedefler’ ‘büyük felaketler’ getiriyorsa, büyük hedefler artık anlamsızdır, der postmodernizm. İnsanın kurtuluş ve özgürlük mücadelesine katılmayı değeri bulmaz bu düşünürler.

Postmodernizm insanı değersizleştiren kapitalist sistemi eleştireceğine insanın değersiz olduğunu ima etmeye çalışır. Bilimi kendi amaçları için kullanan kapitalist mantığı eleştireceğine, bilimin kendisini eleştirir. Bunun sonucu olarak da bilimin bir yanılgı olduğunu iddia etmektedir. İnsanın yaşamını anlamsızlaştıran daha fazla mal ve daha fazla tüketim hırsını eleştireceğine, yaşamın anlamının kendisini sorgular. Kapitalizmin maksimum kar elde etmeye yönelik akıl ve mantığını eleştireceğine, aklın kendisini eleştirir. İnsana sevgi vermeyen toplumu değil, sevginin kendisini eleştirir.

²³⁰ M. Yılmazır , *Yol Dergisi*, Sayı 1 Mart2001 <http://www.direnis.com/yol/ddyol01/>

“Olguların ve kanıtın belirleyici olduğu düşüncesinin yerini her şeyin öznel çıkarlara ve perspektiflere indirgendiği düşüncesinin alması zamanımızın anti-entelektüalizminin Amerikan politik kampanyalarından sonra en önde gelen ve en zararlı belirişidir.”

Larry Laudan

6. POSTMODERN DÜŞÜNÜRLER

1950’li yıllarda Soğuk Savaş İdeologlarının Marksizm’e karşı başlattığı ideolojik saldırı ortamında ‘Yeni’ Felsefi düşünceler ileri sürüldü. Soğuk Savaşın ideolojik deposundan ödünç alınan söylemler (Marksizm’in totaliter olduğu) Paris entelektüelleri arasında hızla yankı buldu. Bu ideologların mantığında sosyalizm, Stalin bürokrasisiyle özdeşleştirilmiştir. Postmodern düşünürler ideolojik olarak böylesi bir ortamdan beslenirler. Diğer yandan, 1968 yılında Paris’te öğrenci ve işçilerin ayaklanmasının yenilgisi entelektüellerin Marksizm’e sırt çevirmelerine neden olur. Marksizm’i eleştirmeye başlarlar.

Felsefe, epistemoloji ve toplum bilimleri alanında 1970 yıllarında postmodern düşünceler ortaya çıkar. Postmodern kavramı, genellikle geçmişten kopmayı, geçmişi aşmayı ifade etmeye çalışmaktadır. Postmodern düşünce Fransa’da ortaya çıkmış, oradan tüm dünyaya yayılmıştır. Dünyaca tanınan Baudrillard, Lyotard ve Foucault gibi düşünürlerin Fransız olması hatırlanmalıdır.

Postmodern düşünürler, Fransa ve ABD’de filozof ve sosyal bilimci olarak değer görürlerken, aklı eleştiren düşünürler olarak önceleri Almanya’da pek yankı bulamamışlardı. Ne var ki Sovyetler Birliği’nin dağılması ve Berlin Duvarının yıkılması sonucu Alman aydınlarının bu yazarlar karşısında tutumu yumuşadı. Bu yumuşama, anlaşılır bir şeydi. Çünkü Alman aydınları da Marksist görüşlere veya Frankfurt Okulu’nun Eleştirel Teori’sine dayanan analizlere ihtiyaç duymuyorlardı artık. Postmodern düşünce artık her ülkede taraftar bulmaktadır. Bu düşünceye temel teşkil eden birçok isimden söz etmek olası. Biz burada yalnızca postmodern üç düşünürün görüşlerini incelemeye ve eleştirmeye çalışacağız.

Postmodern düşünürler, çoğu zaman günümüz toplumunun **görünen** yüzeyini çok iyi teşhis etmişlerdir. Günümüzdeki insanın bazı özelliklerini ortaya koymuşlardır. Bazı önemli sorunları gündeme getirmişlerdir. Ama olguların nedenlerini kavrayamadıklarından veya çarpıttıklarından verdikleri cevapları doğru değildir.

Üç düşünürün görüşlerine ve Marx’a yönelik eleştirilerine ana hatlarıyla da olsa değinmek anlamlı görünüyor. Postmodernizmle hesaplaşmak isteyen ciddi Marksist-Leninistler, onların eleştiri ve düşüncelerini yakından tanımak ve tanıtmakla yükümlüdürler.

6.1 JEAN BAUDRILLARD

Sosyolog ve filozof olan Jean Baudrillard, postmodern düşünürlerin başpapazı olarak değerlendirilir. Nanterre Üniversitesi’nde 1960-1987 yılları arasında sosyoloji dersleri vermiştir. ‘Hiper-gerçeklik’, ‘imaj’, ‘simülasyon’ gibi kavramları ortaya atan postmodern bir düşünür olarak bilinmektedir. Ortaya attığı, ‘tüketim toplumu’, ‘toplumsalın ve tarihin sonu’ gibi düşünceleriyle tanınmıştır. Medyanın ütopya ve hayalleri yıktığı gerekçesiyle medyaya yönelttiği eleştirileriyle dikkat çekmiştir.

Erken çalışmalarında Marksist teorinin etkisinde kaldığı anlaşıyor. 1968’de Paris’teki işçi ve öğrenci hareketinin başarısızlığından etkilenen Baudrillard, Marksizm’e ve işçi sınıfı politikalarına sırt çevirir. Yeni perspektifler arar. Son dönem eserlerinde ise metafiziğe dönüş yaparak, toplumsal eleştiri ve toplumsal dönüşüm düşüncesini terk eder. Daha sonraki çalışmalarında ise Marksist teoriyi tümüyle dışlamıştır. Baudrillard’ın üzerinde yapısalcılık düşüncesi de etkili olmuştur. Son dönem çalışmalarına bakılırsa tüm ilerici düşünceden uzaklaşarak, ‘tarihin sonu’ düşüncesiyle kapitalizmin muhafazakâr savunucusu durumuna gelmiştir. Umutsuz ve pasif bir nihilisttir artık.

Marksist olduğu yıllarda günümüz toplumunu analiz etmeye çalışmıştır. İlk kitabı *Nesneler Sistemi*’dir. 1968 yılında yayınlanan bu kitabında, Marksist teorinin önemli unsurlarından biri olan meta fetişizmini ele alıyor. Çağımızda, metaların önemsenmesinin nedenlerini araştırır. Özne ve nesneler dünyası arasındaki ilişkiyi inceler. Tüketim malları ve hizmet sektörünün patlama yaptığına dikkat çeker. Tüketim nesnelerinin insanı büyülediğini ve denetlediğini ileri sürer. Nesnelerin egemen olduğu bir çağda yaşadığımızı belirtir. İnsanın ihtiyaç ve davranışlarının tüketim nesneleri tarafından koşullandığını savunur.

‘*Nesneler çağını yaşıyoruz*’ diyen Baudrillard, tüketicinin nesneyle ilişkisinin değiştiğini vurgulamaktadır: “*İnsanlar, artık tüm [eski] zamanlarda olduğu gibi başka insanlar tarafından değil NESNELER tarafından kuşatılmış durumda.*”²³¹ İnsan, tüketim nesnelerinden oluşan dünyaya boyun eğmiştir. Bir tüketim makinasına dönüşmüştür. Nesneler dünyası ile uyum içine girmiştir. Bunun sonucu olarak insan, eleştirel tutumunu kaybetmiştir. Nesne edinme tek amaç haline gelmiştir. Nesneler tarafından kuşatılan insan, tüketimin kölesi olmuştur. Nesne tüketimi diğer amaç ve tutkuları yok ederek, kendisini en büyük amaç haline getirir.

İkinci kitabı 1970 yılında yayınlanan *Tüketim Toplumu*’dur. Hala Marx’ın düşüncelerinin etkisi altındadır. Herşeyi ölçülebilir ve rasyonel hale getiren burjuva ekonomi politikasını eleştirmektedir: “*Tüm insanlar nesnelerin ve malların kullanım değeri önünde eşittir. (Hâlbuki değişim değeri önünde eşitsiz ve bölünmüşlerdir.)*”²³² Baudrillard, ‘tüketim toplumu’ sözcüğünü, Batı’da sanayileşme sonrası ortaya çıkan toplumu tarif etmek için kullanmaktadır. ‘*Maddi ve teknik üretim sürecinin çözümlenmesinin kuramsal uzantısı olduğunu*’ ileri sürerek, tüketimi analiz etmeye çalışır. Tüketim analizinin üretim sürecinin analizine eklenmesi gerektiğini de sözlerine ekler.²³³

Üretimde otomasyon seri üretimi mümkün kılmıştır. Ürünlerin seri bir şekilde tüketilmesi, yeni bir tüketim toplumunu ortaya çıkarmıştır. Tüketim toplumuna uygun iletişim teknolojisi gelişmiştir. Medya ise sadece tüketimi teşvik etmiyor, aynı zamanda yeni ihtiyaçlar da yaratıyor. Artık tüketim toplumunun ihtiyaçları medya tarafından belirlenmektedir. Kısacası, toplum medya tarafından manipüle edilmekte ve yönlendirilmektedir.

Baudrillard’a göre tüketim toplumunun tek nesnel gerçekliği **tüketim** fikridir. Bu fikir gündelik ve entelektüel söylem tarafından yinelenir. “*Toplumumuz kendini tüketim toplumu olarak düşünür ve konuşur. En azından, bu toplum tükettiği ölçüde kendini tüketim toplumu olarak, fikirde tüketir. Reklam bu fikrin zafer türküsidir.*”²³⁴ Düşünür, reklamın, tüketim toplumunun temel stratejisi haline geldiği görüşünü savunmaktadır. Ona göre reklamlar, bireyi yatırım nesnesine

²³¹ J. Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 15.

²³² J. Baudrillard, a.g.e., s. 53.

²³³ J. Baudrillard, a.g.e., s. 25.

²³⁴ J. Baudrillard, a.g.e., s. 254.

dönüştürür; bedenlerini keşfetmeye davet eder. Tüketim toplumuna eleştirel yaklaşan Baudrillard tüketim toplumunun insan üzerindeki etkisini ödünc aldığı bir cümleyle özetler: “*Uzun sözüün kıyası, tüketim toplumunun büyük bedeli... genelleşmiş güvensizlik duygusudur.*”²³⁵ Nesneler sisteminin ‘tüketim toplumu’ oluşturduğunu belirterek, tüketici insan tipinin yaratıldığını ortaya atmaktadır.

Baudrillard, tüketim toplumunun insan bedenini nesneleştirdiği görüşünü ileri sürüyor. “*Üretimci amaçlar adına rasyonel olarak sömürülebilmesi için bedenin, ‘özgürleşmesi ve özgürlüğüne kavuşması’ gerekir. Nasıl emek gücünün, ücret talebine ve değişim değerine dönüşmesi için özgür belirlenme ve kişisel çıkarın –emekçinin bireysel özgürlüğünün biçimsel ilkeleri- işin içine girmesi gerekiyorsa, aynı şekilde arzusun gücünün rasyonel olarak güdümlenebilir nesne/gösterge talebine dönüşebilmesi için bireyin de bedenini yeniden keşfedebilmesi ve bedeninin narsistik olarak kuşatılması -biçimsel zevk ilkesi- gerekir. Yapısı bozulmuş beden, yapısı bozulmuş cinsellik düzeyinde ekonomik verimlilik süreci kurabilmesi için bireyin kendisini nesne olarak... görmesi gerekir.*”²³⁶

Tüketim toplumunda; konuşma, düşünme yeteneği de ortadan kalkmaktadır. Bedeni nesneleşmiş bireyler tutkudan yoksundur; çünkü tüketim, insanlardaki tutkuları dışlar. Artık ne aşkınlık, ne ereksellik, ne de amaç söz konusudur. Her türlü manevi tutku ve değerlerin yerine tüketme arzusu, ruhun yerine nesneleşmiş beden geçmiştir. Baudrillard’a göre, toplumu karakterize eden şey, kendi üzerine düşünme perspektifinin olmayışıdır. Tüketim toplumunda **amaç yokluğunun** yarattığı sonuçlardan biri, *yorgunluk* hastalığının gündeme gelmesidir. İnsanlar sürekli yorgundurlar. Ayrıca tüketimle birlikte, ekonomi, bilgi, arzu, beden, göstergeler ve itkiler düzeyinde etkili olan *genelleşmiş rekabet* yaşanır.

Baudrillard, tüketim toplumunu açıklayacak şekilde Marksist teoriyi değiştirmeye çalışmıştır. Baudrillard’a göre ‘tüketim toplumu’ kapitalizmin yeni aşamasıdır. Tüketici hale gelen insan, ne kadar çok tüketim nesnesine sahip olursa, o ölçüde mutlu olmaktadır. İnsanlar, tüketim nesnelerinin toplumsal prestij sağladığına inanmaktadırlar. Marka ve prestij her şey demektir. Markalı tüketim eşyalarına sahip olmakla, birey kendini diğer bireylerden farklı olarak algılamaktadır. Varoluşunu görünüş, marka ve imaj üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu ruh hali açısından insanları birbirinden ayıran en önemli özellik, tüketim farklılığıdır. Birey artık tüketime karşı duramamaktadır. Çünkü tüketim bireyin varoluş nedenidir. Tüketim nesnelerinin yörüngesine giren bireyin kendisi de artık nesneleşmiştir. Doğal sıcaklığının, insani davranışların yerine göstermelik nezaket, duygusuz gülümseme ve inandırıcılıktan yoksun iltifat geçmiştir. Bu koşullarda yüzeysel ve kısa süreli ilişkiler egemen olmaktadır. İnsanlar diyalog kurmada zorlanır hale gelirler.

Genelleşmiş tüketim sürecinde, ne gerçeklik, ne de gerçekliğin görüntüsü sorunu vardır. Varlık ve onun görüntüsü ortadan kalkmıştır. Kitle iletişim araçları, yapay ‘yeni gerçeklikler’ üretir. Öyle ki, model veya simülasyon görünüşüne bürünen bu yapay gerçeklikler, gerçekliğin yerine geçmiştir. “*Kitle iletişimlerinde ise bu süreç gerçeklik gücüne ulaşır. Gerçeklik, aracın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş modelin, bu yeni gerçekliğin yararına yok edilir, buharlaştırılır.*”²³⁷

²³⁵ J. Baudrillard, a.g.e., s. 36.

²³⁶ J. Baudrillard, a.g.e., s. 172.

²³⁷ J. Baudrillard, a.g.e., s. 160.

Baudrillard'ın 'tüketim toplumu' düşüncesi yeni değil. Almanya'daki Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Marcuse gibi yazarlar da tüketim toplumu hakkında pek çok analiz yapmış, tezler ileri sürmüşlerdir. Onlar, estetik alanla sınırlanmış olmasına rağmen, yine de bir umut ve çıkış öngörüyorlardı. Baudrillard ise artık hiç bir çıkış yolu bulamaz. Baudrillard, eski Marksist ve sosyalist düşüncelerinden kopar. Tüketim toplumunu ebedileştirir. Ona göre tüketim toplumunda gerçeklik artık kaybolmuştur. Gerçekliği yitiren toplum ise artık toplumsal muhalefet hareketleri yaratamıyor. Siyasal karar vermeleri ellerinden alınmış tüketim bireyinin en belirgin özelliği politik kayıtsızlığıdır. Onlar bu dünya ile uyum içinde yaşamaya karar vermişlerdir. Baudrillard, kötümserliğin ve umutsuzluğun teorisini yapıyor kitabında.

Üçüncü kitabı *Gösterge Biliminin Birleştirilmesi*'de Marx'ın ekonomi politiği ile gösterge bilimini birleştirmeyi hedeflemektedir. Baudrillard bu üç kitabında, gösterge biliminin yardımıyla çağdaş toplumu analiz etmeye yönelik neo-Marksist bir toplum teorisi oluşturmaya çalışmıştır. Daha sonraki yıllarda Marx'ın görüşlerinden tamamen kopar. Marx'ı eleştirmeye başlar.

6.1.1 Marx'a yönelik eleştiri

1973 yılında yayınlanan *Üretimin Aynası* adlı kitabında Marx'ın görüşlerini dört açıdan eleştirmektedir.

1. Marx'a yönelik *birinci* eleştirisinde Baudrillard, Marx'ı **yeteri ölçüde radikal** olmamakla suçluyor. Eleştirisini şöyle temellendirir: Marx, 'üretim' kavramını burjuva ekonomi politiğin düşünürlerinden ödünç almıştır. 'Üretim' ise Baudrillard'a göre kapitalizmin temel dayanağıdır. Marx da diğer ekonomi politik düşünürleri gibi *üretim* ve üretim biçimine merkezi bir öncelik tanımıştır. Baudrillard üretim biçimine verilen öncelik konusunda şu eleştiriği yapar: "*Üretim biçimine ait çelişkilerden yola çıkılarak oluşturulmuş bütün perspektifler, bizi var güçleriyle ekonomi politiğin içine doğru iter*"²³⁸. Üretim kavramını temel alan Marx'ın teorisinin kapitalizmin çerçevesini aşmadığını ileri sürer. Ona göre, Marx üretim şemasına takılıp kalmıştır. Üretim düzeni ve ekonomi politik arasında var olan gizli anlaşma Marx'ın gözünden kaçmıştır. Kapitalizmi daha radikal eleştirmek ve ekonomi politiği aşmak için Marksist çözümlemenin kavramlarının sorgulanması gerektiği görüşünü ileri sürer. Baudrillard, *üretim*, *çalışma* ve *gereksinme* gibi kavramların en radikal bir şekilde eleştirilmesini gündeme getirmektedir. Çünkü bu kavramları ekonomi politik üretmiştir. Bu nedenle Baudrillard, ütime öncelik tanıyan mantığın ters yüz edilmesi gerektiğini ileri sürüyor. Ekonomi politiğin üretim mantığının sorgulanmasını savunmaktadır: "*Ekonomi politikten asla radikal bir şekilde uzaklaşmamış olan üretim kavramı bugüne kadar hiç sorgulanmamıştır.*"²³⁹

Baudrillard, üretimin, çalışmanın ve üretkenliğin temel alınmasını eleştirir: "*Ekonomi politik denilen sistem insanı yalnızca alınıp satılan bir çalışma gücü üretmekle yetinmeyip, aynı zamanda bu çalışma gücü kavramını temel bir insan potansiyeli haline getirmektedir.*"²⁴⁰ Baudrillard'a göre burjuva ideolojisi, çalışmayı ve üretimi yüceltir.

Ona göre, Marx bu kavramları temel almakla, ekonomi politiğin kavramlarını sosyalist ideolojinin içine taşımıştır. "*Çalışmanın kutsallaştırılması, Marksist bir politik ve ekonomi stratejisinin gizli kusurlarından biridir*" der. Emeği ve çalışmayı kutsadığı gerekçesiyle

²³⁸ J. Baudrillard, *Üretimin Aynası*, s. 24.

²³⁹ J. Baudrillard, a.g.e, s. 53.

²⁴⁰ J. Baudrillard, a.g.e, s. 26.

Marksizm'e eleştiri yönelir, devamında şöyle söylüyor: “*Çalışma ve üretim yoluyla elde edilen dışında bir servet edinme biçimi öngöremeyen Marksizm'in uzun vadede kapitalizme karşı gerçek anlamda bir alternatif sunabilmekten uzak olduğu görülmektedir. Bir yandan üretim ve gereksinmelerden oluşan genel şema göklere çıkarılırken, diğer yandan da değer yasası aracılığıyla değiş tokuşun inanılmaz bir şekilde basitleştirilmiş olduğu görülmektedir.*”²⁴¹ Baudrillard, ‘Marksist eleştirinin bir yandan ekonomi politik sisteminin nasıl işlediğini açıklarken, diğer yandan da bir model olarak onu yeniden ürettiğini iddia ediyor.

Gerçekte durum nedir? Baudrillard'ın ‘emek en yüce değerdir’ düşüncesini Marx’a mal etmesi yanlıştır. Marx'ın emeği (çalışmayı) kutsallaştırdığı iddiası da temelsizdir. Emeğin en yüce değer olduğu anlayışı ekonomi politiğin anlayışıdır. Marx, emeğin değer ve zenginlik ürettiğini vurguladı, ama emeği kutsamadı. Ekonomi politiğin düşünürlerinden farklı olarak, kapitalist toplumda emeği iki boyutlu olarak değerlendirdi: Bir tarafta emek **zenginlikler üretir**, diğer yanda emek kendisine **yabancılaşır**. Marx, ekonomi politiğin emeğe bakış açısını eleştirmiştir. Burjuva ekonomi politiği, emeğin zenginlik ürettiğini görmüştür, ama emeğin yabancılaşmasını görememiştir. Marx şunları yazacaktır: “*Ekonomi politik emekten yola çıkar, ama emeğe bir şey vermez. Her şeyi özel mülkiyete verir.*” Burjuva ekonomi politiğin düşünürleri, emeği tek boyutlu ele aldılar. Ekonomi politik, insanı yalnızca zenginlik aracı görür ve insanı tek boyuta indirger. Marx, emeği tek boyutlu olarak ele alan ekonomi politiğe eleştiriler yöneltti. Ekonomi politiğin anlayışının ‘artı-değeri’ ve sömürüyü gizlediğini açığa çıkardı.

2. Baudrillard'ın Marksizm'e yönelttiği *ikinci* eleştiri, Marx'ın insan ve doğa anlayışıdır. Baudrillard, ‘*kapitalist gerçekliğin kökeninde üretken ‘somut’ insan vardır*’ der. Üretime öncelik veren insan ve doğa anlayışını belirler. Üretim, bir yandan, hem doğayı, hem de insanı ekonomik üretim faktörüne indirger; öte yandan onları rasyonelleştirir.²⁴² Baudrillard’a göre, üretim mantığı açısından doğaya ve insana yaklaşmak, hem insanın hem de doğanın egemenlik altına alınması demektir. Ekonomi politik, nesne ve ihtiyaçları üreterek özneyi rasyonelleştirir. Marx, burjuva ekonomi politiğin insan anlayışını çok iyi kavramıştı. İnsanı tek boyutlu olarak gören ekonomi politik hakkında şunları yazar: “**Emek kendini ekonomi politikte, ancak bir kazanç gözetken bir etkinlik biçimi altında gösterir.**”

Baudrillard’a bakılırsa, ‘doğa’ kavramı Aydınlanma felsefesi tarafından ileri sürüldü. Aydınlanma filozofları için ‘doğa’, egemenlik altına alınması gereken bir güçtür. Baudrillard, Marksizm'in de Aydınlanma çağının felsefesinin etkisinden kurtulamadığını iddia etmektedir. Baudrillard'ın Marx'a yönelik bu suçlaması haksızdır. Çünkü Marx, ‘*insan doğayı egemenliğine aldıkça kendi benzerlerinin esiri olmaya başlamaktadır*’ diyerek Aydınlanma filozoflarından farklı düşündüğünü ortaya koymuştur. Baudrillard, zenginliğin kaynağı²⁴³ konusunda Marx'ı eleştiriyor; ama zenginliğin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap vermiyor.

3. *Üçüncü* eleştiri Marx'ın tarih anlayışına yöneliktir. Marx, kapitalist üretimde esas olan üretim anlayışını, geçmişe ve tarihe de uygulamaktadır. Marx, tarihin çözümlenmesinde yine yaşamın yeniden üretilmesi mantığından hareket etmektedir. Baudrillard, Marx'ın üretim mantığı açısından tarihi ve geçmiş toplumları incelemesini eleştirmektedir: “*Tarihi materyalizm önceki*

²⁴¹ J. Baudrillard, a.g.e, s. 24.

²⁴² J. Baudrillard, a.g.e, s. 49.

²⁴³ Evet Marx, zenginliğin iki kaynağı olduğunu söylemişti: Birincisi, emek(çalışma), ikincisi doğa. Marx'a göre, emek zenginliğin babası, doğa ise zenginliğin anasıdır. Ama Marx, insanın ve doğanın egemenlik altına alınmasına karşı olduğunu dile getirmiştir.

*üretim biçimlerini asla özerk ve somut bir şekilde ele alıp açıklamamaktadır. Tarihin durabilmesi mümkün değildir demektedir.”*²⁴⁴

Baudrillard’ın nazarında tarihe, üretim mantığı açısından yaklaşmak, ekonomi politiğin üretim mantığının geçmiş toplumlara uygulanması anlamına gelir. Ona göre, üretim mantığı, geleneksel toplumlar için geçerli değildir. Marksist eleştiri, ekonomi politiğin bakış açısının tarihe uygulanmasını sorgulamamaktadır. Tam tersine bu mantığı daha da genelleştirmektedir. Günümüz toplumu için bir perspektif sunmadığını ileri sürerek, Marksizm’i terk etmektedir. Geçmiş toplumların üretim açısından ele alınmasını eleştirir: “*İlkel toplumlarda ne üretim vardır ne de üretim biçimleri. İlkel toplumlarda bilinçaltı yoktur. Bütün bu kavramlarla ancak bizim gibi ekonomi politiğin denetimi altında bulunan toplumları çözümleyebilirsiniz.*”²⁴⁵ Baudrillard, tarihteki toplumları ekonomisiz olarak algılamaktadır. Ona göre geçmiş toplumlar simgesel değiş tokuşa dayanmaktadır. Oysa hiç bir toplum belirli bir üretim ve ekonomik temel olmadan yaşayamaz. Baudrillard, bu yalın gerçeği neden görmezlikten geliyor?

Baudrillard’ın, Marx’a yaptığı bu eleştiri, Marx’ın yaşadığı dönemde bir Amerikan gazetesi tarafından yapılmıştı. Marx ise şu cevabı vermiştir: “*Üretim biçimi, toplumsal, siyasal ve genel olarak entelektüel hayatın niteliğini belirler şeklindeki görüşlerimin, maddi çıkarların egemen olduğu zamanımız için çok doğru oldukları, ama Hristiyanlığın egemen olduğu ortaçağ için, politikanın egemen olduğu Atina ve Roma için geçerli olmadığı öne sürülüyor. Her şeyden önce, ortaçağ ile eski dünya konusundaki bu kokuşmuş lafları bir başkasının bilmediğini sanması insana garip geliyor. Bununla birlikte, şu kadarı besbellidir ki, ne ortaçağ Katoliklik ile ne de eski dünya politika ile karnını doyurabilirdi. Tam tersine, şurada Katolikliğin, burada politikanın niçin başrolü oynadığını açıklayan şey, orada yaşayan insanların yaşamlarını kazanma biçimidir.*” (İtalik Y.O.)²⁴⁶

Görüldüğü gibi Marx, insanların yaşamlarını kazanma biçiminden bahseder. Burjuva ideologlarının, burjuva-öncesi toplumsal biçimlerini, kilise babalarının, Hristiyanlık-öncesi dinleri ele aldıkları gibi incelediklerini belirtir.

Baudrillard da burjuva-öncesi toplum biçimlerini kilise babaları gibi ele almaktadır. Baudrillard, Marx’ın mübadele ve kullanım kavramlarını inceleyerek, bunların yetersiz olduklarını ileri sürüyor. Bilindiği gibi Marx, mübadele değerinin üç aşamasını saptamıştı: Birinci aşama, yalnızca gereğinden fazla üretim fazlasının değiştirildiği aşama. Örneğin Orta Çağ’ın feodal toplumlarında olduğu gibi, tarım ve zanaatta üretilenlerin yalnız küçük bir kısmı değiştiriliyordu; ikinci aşama, yalnızca gereğinden fazla olan ürünlerin değil, tüm sanayi ürünlerinin ticarete girdiği, üretimin değişime dayandığı aşama; üçüncü aşama ise, insanın devredilemez, pazarlanamaz sandığı her şeyin pazarlanabilir hale geldiği aşama. Bu aşama, o ana kadar verilen ama satılmayan, edinilen ama asla satın alınmayan –erdem, sevgi, inanç, bilgi, vicdan vb.- kısaca her şeyin ticarete girdiği dönemdir.²⁴⁷

Baudrillard, Marx’ın mübadele değeri konusundaki bu görüşlerini kabul ediyor; ama Marx’ın ikinci aşamayla üçüncü aşama arasındaki nitel dönüşümü anlamadığını ileri sürüyor. Marx’ın her şeyi üretime ve emeğe indirgediğini ve bu nedenle iletişim sürecinin önemini çözümlemesinin dışında bıraktığını da eleştirisine ekliyor. Baudrillard’a göre Marksist teori

²⁴⁴ J. Baudrillard, *Üretimin Aynası*, s. 101.

²⁴⁵ J. Baudrillard, a.g.e, s. 43.

²⁴⁶ Marx, *Kapital 1*, s. 103, dipnot:34.

²⁴⁷ Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 36.

insanın eylem ve davranışını kullanım ve mübadele değeri ile açıklamaktadır. Ama bunların dışında bir de simgesel değer vardır. Simgesel değer, üretimden ve tüketimden farklı şeydir.

Baudrillard simgesel ve üretim toplumları arasında çok önemli farklar olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre simgesel toplumlar, temelde hediye verme, şenlikler ve dinsel ayinler temelinde örgütlenmiş eski toplumlardır. Üretim toplumları ise üretim esasına göre örgütlenmiş toplumlardır. Baudrillard açısından simgesel toplumlarda üretim ön planda değildir. Bu toplumlarda, her şey, toplumsal istikrarı ve insanla doğa arasındaki karşılıklı ilişkileri koruyan ‘simgesel mübadele’ ilkesine dayanmıştır. Simgesel değişim, kar elde etmeye yönelik değildir, bu nedenle kapitalizmin mantığına zıttır. Metaların itibar, toplumsal statü, prestij gösterme özellikleri aracılığıyla bir simgesel değer kazandıklarını ileri sürüyor.

Baudrillard, simgesel mübadele anlayışını, üretim ve rasyonel mantığın karşısına çıkarır. Postmodern dediği çağda simgesel mübadele anlayışını başka türlü tanımlar. Çeşitli politik bakış açılarının mübadelesi ve heterojen bir faaliyet olarak algılar. Simgesel mübadelenin yalnızca dışlanmış gruplar (siyahlar, etnik azınlıklar, kadınlar, homoseksüeller vb.) arasında olabileceğini belirtir. Farklılıklar ve mikro politika anlayışını savunmaktadır. Ama Baudrillard’ın önerdiği mikro politika içi boş ve işe yaramaz bir politikadır; çünkü ekonomi politikten soyutlanmış bir politikadır. Baudrillard metaların simgesel değeri olduğu iddiasını gösterge bilimine dayandırır. Ona göre metaların bir gösteri değeri vardır. Bazı metaların gösteri değerleri diğer metalardan daha yüksektir. Örneğin markalı metalar daha büyük bir prestij sağlamaktadır. Toplumdaki statü bu değer işaretleri tarafından belirlenmektedir.

4. Baudrillard’ın Marx’a yönelttiği *dördüncü* eleştirisi şöyle: Marx, ‘insan doğayı kendi ihtiyaçlarına göre değiştirir’ demişti. Ona göre, Marx’ın anlayışı ile kapitalizmin ideolojisi arasında ‘İnsan Anlayışı’ konusunda benzerlik vardır: Her ikisi de, insanın, doğayı egemenlik altına alması gerektiği görüşünü paylaşır. Böyle bir insan anlayışına göre insan ile hayvan arasındaki fark şudur: İnsan kendi ihtiyaçlarına göre doğaya şekil verir. Baudrillard böylesi bir insan anlayışını eleştirir ve şu soruyu yöneltir: İhtiyaç nedir? Baudrillard ihtiyaçları sorguluyor. Sanayi üretimi çağında bu ‘gerçek ihtiyaçlar’ tam olarak tespit edilemez. İhtiyaçlar medya ve reklam tarafından yaratılıyor. Gerçek ve yapay ihtiyaçları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ona göre insan doğası gereği, gösterişçi, israfa ve tüketime yönelik eğilimler taşımaktadır.

Baudrillard’ın tüketim toplumu analizi şöyle özetlenebilir: Baudrillard toplumdaki değişikliklerin *görüntüsüyle* ilgilenmiştir. Toplumsal sınıfları ve ekonomik güçleri ele almaz. Toplumsal sınıflardan ve ekonomik güçlerden bağımsız bir analiz yapar. Her şeyi teknoloji ile açıklamaya çalışır. Medya’nın etkisinden bahseder, ama medyanın arkasındaki sermaye güçlerini araştırılmaz. Marx’ın tüketim konusunda ayrıntılı incelemeler yapmadığı doğrudur. Canlı bir öğreti olan Marksizm çeşitli dönemlerde çeşitli konuları ön plana almış bir öğretilerdir. Marx, yaşadığı dönemdeki kapitalizmin ön plana çıkardığı en önemli sorunu, yani sermayenin ve üretimin mantığını ortaya koydu. *Kapital*’in, sermayenin dolaşım süreciyle değil üretim süreciyle başlaması bundandır. Marx, tüketimi ayrıntılı analiz etmedi diye, Marx’ın teorisinin yanlış olduğunu iddia etmek, ancak kapitalist üretimin mantığını anlamayanlar tarafından ileri sürülebilir. Tüketim yapılabilmesi için üretim gereklidir. Baudrillard, tüketim toplumundan bahsediyor, ama üretimin nasıl yapıldığını, üretim araçları ve iletişim (medya vb.) araçları üzerinde kimin egemen olduğunu ele almıyor. Kanaatimizce Marx, günümüz toplumunu açıklayabilecek yeterince kapsamlı bir teori sunmuştur. Kapitalizmi ‘sonsuz’ olarak gören postmodernist düşünürler, kapitalizmi ‘geçici’ olarak gören Marx’ı eleştiriyorlarsa, demek ki, burjuva toplumuna teslim olmamızı istiyorlar.

6.1.2 Hiper-Gerçeklik

Diğer postmodernist düşünürler gibi, Baudrillard da modernizmin eleştirisinden hareket etmektedir. Üretime dayanan modernizmden, bilgi, imaj ve simülasyona (üretilmiş gerçeklik) dayanan bir çağa geçilmiştir. “Gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkimizin kalmadığını gösteren bu farklı uzama geçiş olayıyla birlikte, tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girilmiştir.”²⁴⁸ Bu yeni bir aşamadır. Baudrillard’a göre bu aşamada insan gerçeğin değil, bilgisayar tarafından üretilen modellerin ve imajların etkisi altındadır. İnsanlar gerçeğe bakarak değil, model ve simülasyonlara bakarak fiksiyon üretmektedirler. Gerçeklik ve simülasyon arasında fark silinmiştir. Gerçekliğin zemini ortadan kalkmıştır. “Bir köken ya da bir nesnellikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek yani simülasyon denilmektedir.”²⁴⁹ Baudrillard’ın nazarında “gerçek bir daha asla geri dönmeyecektir.(...) Bundan böyle her türlü düşsel ve gerçek ayrımından yoksun, yalnızca yinelenen bir yörüngeye sahip modeller ve farklılık simülasyonu üretiminden ibaret bir hipergerçeklikten söz edebiliriz.”²⁵⁰

Marx, yaşamı ve gerçekliği temel almıştı. Gerçekliğin sona erdiğini iddia eden Baudrillard, “işte bu yüzden ‘maddi’ üretimin bizzat kendisi günümüzde hipergerçek bir şeye dönüşmüştür.”²⁵¹ der. Ona göre bilgisayarlaşma, medya ve simülasyon üretimin yerini almıştır. Baudrillard’ın bu iddiası temelden yanlıştır. Evet, bilgisayarın yaygınlaştığı ve medyanın etkin olduğu doğrudur. Ama yaşam bilgisayar ve medyadan oluşmuyor. Toplum hala insanın doğasının bir özelliği olan beslenme, giyim kuşam ve barınma gibi temel ihtiyaçların üretimini sürdürmek zorundadır. Bilgisayar sayesinde bir evin modeli yapılabilir, ama model gerçek evin yerini tutmaz. Üstelik bilgisayarın da üretilmesi gerekir. Bilgisayarı ve medyayı üreten de insanın kendisidir, işçi sınıfı ve emekçilerdir. Baudrillard, model ve simülasyonun nasıl oluştuğunu gizlemektedir. Gerçeklik olmadan nasıl model oluşabilirdi ki? “Gerçekliğe inanç dinsel yaşamın ilkel biçimlerinin parçasıdır. Anlağın, sağduyunun bir zayıflığıdır. Aynı zamanda ahlak destekçilerinin en son kaleleridir” diyen Baudrillard, tüm idealist filozoflarda olduğu gibi gerçeği reddeder. Ona göre, ‘gerçeklik gülünmesi gereken şeydir.’

Modernizmin en önemli anlayışlarından biri, öz ve görünüş arasındaki *esaslı* farklılığa yapılan vurguydu. Örneğin Marx’a göre, bir metanın değeri, sanki metanın içindeymiş gibi görünür. Bu görünüşün yanıltıcı olduğunu vurgulamıştı. Metaların değerinin o meta için harcanan emek-zaman miktarıyla ölçüldüğünü ortaya koydu. Daha doğrusu Marx, Adam Smith ve Ricordo’nun değer konusundaki görüşünü derinleştirdi. Burjuva ekonomistlerinin nerede yanlışlıklarını ortaya koydu. Görünüşün arkasındaki özü ortaya çıkardı.

Hiper-gerçeklik (Üst-gerçeklik), gerçeklik ile gerçek olmayanların arasındaki ayrımların bulanıklaşması demektir. Hiper kelimesi, modelin gerçekten daha gerçek olduğunu ifade eder. Hiper-gerçeklik, gerçeklik ve hayali birbirinden ayırt etme yeteneğimizi yitirdiğimizi göstermekten başka bir anlama gelmez. Ona göre artık gerçeklikle bağı olmayan imgeler ve göstergeler çağında yaşıyoruz. Baudrillard’ın gerçeklik anlayışı şuna götürür: Doğru ve yanlış arasında ayırım yapmak mümkün değildir, çünkü ikisi arasındaki sınırlar ortadan kalkmıştır. Hiper-gerçeklik çağında, öz ve görünüş arasındaki ilişkiyi açıklamayı hedefleyen teorik araştırmaya gerek yoktur. Çünkü öz ve görünüş birbirinden ayırt edilemez hale gelmiştir. Örneğin televizyon

²⁴⁸ J. Baudrillard, *Simulaklaer ve Simülasyon*, s. 17.

²⁴⁹ J. Baudrillard, a.g.e., s. 15-16.

²⁵⁰ J. Baudrillard, a.g.e. , s. 17.

²⁵¹ J. Baudrillard, a.g.e. , s. 48.

nesnel dünyadan daha büyük bir gerçeklik haline gelmiştir. Bu düşünceden hareket eden Baudrillard, 1991 yılında Körfez Savaşı olmadığını iddia etme küstahlığını gösterebildi. Baudrillard'ın mantığına göre, Körfez Savaşı hiper bir gerçeklikti. Çünkü savaş televizyon ekranlarında olmuştu. Sanal bir savaştı, gerçek savaş olmamıştı. Medya çağında, haber ve eğlence, politika ve imaj arasındaki farklar infilak etmiştir. Haber ve eğlence öyle iç içe geçmiştir ki, ikisini birbirinden ayırt etmek mümkün değildir.

Hiper-gerçeklik, bütün gerçek çelişkilerin ve bölünmelerin sonu demektir. Artık sınıflarda birbirine karışmıştır. Bu nedenle sınıf çelişkilerine dayanan teori ve politikalar da anlamlarını yitirmiştir. Özellikle politik alanda tüm çelişkiler ölmüştür. Artık çelişkilerin olmadığı olağanüstü bir uyumluluklar çağına girilmiştir. Sınıflar çatışmasını reddeden Baudrillard, üretim araçlarına sahip olanlarla, sahip olmayanlar arasındaki çelişkiye gözlerini kapamaktadır.

Alex Callinicos'a göre Baudrillard gerçekliği reddetme konusunda Nietzschecidir. Callinicos şöyle yazar:

“Baudrillard'ın çözümlemesi anlık deneyimin altındaki her geçekliği inkar etmesi ve dolayısıyla bu esaslı özün taraftarı olan şeylere ait yüzeyle değerini düşüren yorumsamanın 'derin modeli'ni reddetmesiyle, temelde Nietzschecidir. Nietzsche'nin çığlığını onaylayarak alıntılar: “Kahrolsun gerçek dünyaya inanmaya olanak veren bütün hipotezler.” (İtalik Y.O.)²⁵²

Aydınlanmanın bilgi anlayışı, görüntü ile yetinmeyip, öze yönelir. Olgular arasındaki bağlantıyı araştırır. Postmodernizm gerçekliği reddettiğinden olgular arasındaki bir bağı araştırma gibi bir sorunu yoktur. Gerçekliğin yadsınması tüm postmodernist düşünürlerin ortak noktasıdır. Gerçekliğin reddedilmesiyle gerçekliği yaklaşık olarak yansıtmak isteyen tüm bilimsel teoriler ve yöntemler de reddedilir. Baudrillard için aydınlar artık kuramsal çalışma ve sorgulamaları bırakmalılar. Görüntünün ve imajın arkasındaki gerçekliği ortaya çıkarma gibi bir çabadan vazgeçmelidirler. Çünkü gerçeklik görüntünün içinde eriyip gitmiştir. Görüntünün arkasındaki gerçekliği çıkarmak mümkün olmadığından, teori de kendini tüketmiştir. Teorinin tükenmesiyle eleştiri de anlamsızdır. Bundan sonra yapılacak şey kırıntılarla uğraşmaktır.

Baudrillard, aktif Nihilist olan Nietzsche'nin tersine pasif bir Nihilisttir. Enerjiden, coşkudan yoksundur. Onda iyi bir geleceğe duyulan umut yoktur. Edilgen ve karamsardır. *“Nihilist olmak, bu atalet noktasını imtiyazlı kılmak ve sistemlerin tersine çevrilemezliğini geri dönüşün olmadığı bir noktaya dek analiz etmekse eğer bu durumda ben bir Nihilistim. Nihilist olmak bundan böyle üretim tarzını değil de, gözden yitiş tarzını takıntı haline getirmekse, bu durumda Nihilistim.”²⁵³* Ona göre, postmodern dünya anlamdan yoksundur. Bu dünya, her şeyin boşlukta gezdiği bir Nihilizm evrenidir.

6.1.3 Öznenin Yenilgisi

Baudrillard, 1980'li yıllarda bir dönüm noktası yaşar. Postmodern bir toplum ve siyaset geliştirmekten bile vazgeçer. Evrenin diyalektik olmadığını ileri sürerek metafiziğe yönelir. Şunları iddia etmiştir: Nesneler anlamın diyalektiğinden, onları sıkıyan diyalektiğin elinden sıyrılmanın yolunu buldular

²⁵² Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, s. 25.

²⁵³ Baudrillard akt. Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 158.

1983 yılında yayınladığı, *Ölümcül Stratejiler* isimli kitabında, şu düşünceleri ileri sürmektedir: Özne yenilgiye uğramıştır. Çünkü nesnelerin egemen olduğu bir çağ başlamıştır. Nesneler (medya, enformasyon, metalar) öznelerin denetiminden kurtulmuşlardır. Teknolojik gelişme ve tüketimin yaygınlaşması sonucu nesneler bahtsız ve mutsuz özneyi teslim almıştır. Artık yapılacak tek şey, nesnelerin egemen olduğu yaşama kendimizi uydurmaktır. Nesnelerin stratejisini öğrenerek, ona kendimizi uydurursak yaşamı çekilir hale getirebiliriz. Baudrillard, öznenin nesne üzerinde egemenlik kurmasının mümkün olmadığını ileri sürüyor. Sonuçta nesnelerin 'ölümcül stratejilerini' benimsememizi öneriyor.

Baudrillard'a bakılırsa Batı düşüncesinde Descartes'tan bu yana öznellik felsefesi ağır basmıştı. Öznellik felsefesi, öznenin nesne karşısında üstün olduğunu savunmuştu. Oysa çağımızda, özne, nesne üzerinde egemenlik kurma savaşını kaybetmiştir. Bu nedenle öznellik felsefesini bir kenara bırakmak gerekir. Özneyi bu şekilde değerlendiren Baudrillard, bireylerin yaratıcılıklarını kaybettiklerini ileri sürmektedir. Yaratıcılığı olmayan bireyler eylem iradesinden yoksundurlar. Üstelik sürekli satın almaya, çalışmaya, tüketmeye çağıran bir mesaj bombardımanına tutulmaktadır. Enformasyon ve medya devrimi, yığınları topluma kayıtsız, sorunlara duyarsız ve sessiz çoğunluklar haline getirmiştir. Bu toplumsalın kaybolması demektir. Toplumsalın yok olmasıyla birlikte, sınıflar ve onların politik ideolojileri de ortadan kalkar.

Baudrillard'ın iddialarından biri tarihin sona erdiği iddiasıdır. Ancak 'tarihin sonu' kavramı, Fukuyama'nın 'tarihin sonu' anlayışından farklıdır. Fukuyama'ya göre Sovyetler Birliğindeki sosyalizmin çökmesinden sonra, görünen o ki, kapitalizm tarihin en son toplumudur. Baudrillard da Fukuyama gibi, kapitalizm yerine başka bir toplumun gelmesinin mümkün olmadığını iddia ediyor. Hiper-gerçeklik ve 'tarihin sonu' düşüncesindeki görüşleri nedeniyle politika analizlerinden tamamen kopmuştur.

'Tarihin sonu' Baudrillard'ta başka anlamda kullanılmaktadır. Nobel Edebiyat ödüllü (1981) yazar Elias Canetti'nin şu sözlerini sürekli aktarır: *"Acı veren düşünce: Zaman içinde belli bir noktanın ötesinde tarih bundan böyle gerçek değil. Bütün bir insan ırkı, gerçekliği gerçekleştirmeksizin birdenbire ardına bıraktı. O vakitten bu yana ortaya çıkan hiç bir şey hakiki değil, ama biz bunu kavramaktan aciziz. Şimdi görevimiz ve ödevimiz bu noktayı keşfetmektir, aksi taktirde mevcut gidişatımızı sürdürmeye mahkûmuz.*

Baudrillard, tarihin bir anlamının kalmadığını ileri sürmektedir. Çünkü üretim, gerçeklik ve toplumsallık kaybolup gitmiştir. Modernlik açısından tarih, ilerleme ve özgürlük demektir. Oysa bugün tarihsel gelişme çizgisini ifade edecek hiç bir nedensellik bağlantısı kalmamıştır. Tarihin sona ermesiyle, ilerleme, özgürlük gibi kavramlar da anlamlarını yitirmişlerdir.

6.1.4 Baudrillard ve Eleştiriler

Baudrillard, ilk dönem eserlerinde Marksist ekonomi politiği göstergebilim ile sentezlemeye girişir. İngilizce konuşan dünyada bir solcu olarak bilinir. Ne var ki son dönem eserlerinde kapitalizmin muhafazakâr savunucusu durumuna gelmesi nedeniyle sağda yerini almıştır. Zaten ona göre sağ-sol, doğru-yanlış, iyi-kötü ayrımının anlamı kalmamıştır. Teknoloji tüm bu ayrımları ortadan kaldırmıştır. Farkların silinmesi insanın amacının da yıkıma uğraması demektir. Doğru ve iyi yitip gitmişse, insan neyi amaçlayabilir ki?

Yeni teknoloji, medya, enformasyon ve tüketim toplumu konusunda analizleri ilginç, hatta olumlu; ama yüzeyseldir. Çünkü bu analizlerini ekonomik-toplumsal çerçeveye dayandıramamıştır. Baudrillard'da sermayenin ve toplumsal sınıfların analizi yoktur. Medya'nın

yığınları sessiz ve edilgen çoğunluk haline getirdiğini ileri sürer. Evet, bu analiz kısmen doğrudur. Ama medyanın arkasında yatan sermaye gücünü ve toplumsal sınıfları analiz etmez. Üstelik yığınların sessizliğinin ve edilgenliğinin her zaman sürüp gideceğine inanması, onun, tarihin ve toplumun gelişim yasalarını anlamadığını gösteriyor. Sonsuz edilgenlik ve sessizlik yoktur. İnsanlar ve toplumlar, medyanın egemenliğine rağmen edilgenliklerinden ve sessizliklerinden kurtulabilirler.

Ekonomik-toplumsal analizlerden uzak durduğu için, görüşlerinin toplumsal ve tarihsel değeri yoktur. Sadece bir dönemin görüntüsünü dillendirmiştir. Ama o görüntünün arkasındaki gerçekliği kavrayamamıştır. Marksizm'i anlayıp anlamadığı kuşkuludur. Hatta Marksizm'i çarpıtmaya çalışmıştır. İncelediği olguları ekonomik-toplumsal temelden soyutlamıştır. Gerçek toplumsal sorunlardan uzaklaştıkça daha tutucu görüşleri savunmuştur.

Baudrillard'a göre çağdaş toplumun örgütleyicisinin temel ilkesi teknolojidir. Oysa toplumsal dönüşümü teknolojiye indirgemek, teknolojik değişimlerin arkasındaki sınıfsal güçleri gizlemek demektir. Toplumsal dönüşümü ekonomik-toplumsal koşulların ve toplumsal sınıfların dışında aramak, kapitalizmi gizlemek demektir. Öznenin ve gerçeğin yok olduğunu iddia eden Baudrillard, eleştirel toplum teorisi görüşünü bir kenara fırlatır. Toplumsal dönüşümün aktörü olan insan ve toplumsal sınıfları reddeder. Gerçeklik yoksa ve özne silindiyse ne yapılabilir ki?

Fizik bilimcisi A. Sokal, Baudrillard'ın da bilimleri kötüye kullandığını gösterdi. Baudrillard'ın modern bilimi anlamadığını ortaya koydu. Neden-Sonuç ilişkisini tersine çevirmeye çalışan Baudrillard, gerçekliğin değil görünüşün 'teorisini' oluşturdu. Kapitalizmdeki meta fetişizmini, 'tüketim toplumu' adı altında yüzeysel bir şekilde anlatmanın ötesine geçemedi.

6.2 JEAN- FRANÇOİS LYOTARD

1924 yılında Versailles’de doğan J. François Lyotard felsefe ve edebiyat öğrenimi gördü. Cezayir’in bağımsızlık savaşı öncesinde Cezayir’de öğretmenlik yaptı. Cezayir’de yaşadıklarının etkisiyle, Fransa’ya döndüğünde ‘Ya Sosyalizm ya da Barbarlık’ adlı Marksist bir gruba katıldı. Çeşitli sol gazetelerde makaleler yazan Lyotard, Fransız devletinin Cezayir’e karşı yürüttüğü sömürgeci savaşa karşı tavır alanlardandır.

1964 yılında ‘Ya Sosyalizm ya da Barbarlık’ grubundan ayrılarak ‘İşçi İktidarı’ adlı dergi etrafında bir grup kurmuştu Lyotard. Ne var ki, iki yıl sonra bu gruptan da kopar. Daha sonraki yıllarda gruptan ayrılışını şöyle dile getirir: “*Hayatımın bir aşaması sona eriyordu, devrimin hizmetinden çıkmıştım, postu kurtarmıştım*”²⁵⁴ Devrimin hizmetinden çıkmayı bir kurtuluş olarak gören Lyotard, 1968-70 yıllarında hala Marksist söylemleri kullanmaya devam ediyor. Örneğin o yıllarda teori konusunda şöyle yazmaktadır: “*Teorinin işlevi yalnızca anlamak değil, eleştirmektir, yani bir gerçekliği, toplumsal ilişkileri bariz bir şekilde katlanılamaz olan insanların şeylerle ve öbür insanlarla olan ilişkilerini sorgulamak ve ayakları üstüne oturtmaktır.*”²⁵⁵ Hala eleştirel düşüncüyü savunduğu dönemde kapitalizme karşı tavır alışını ise şöyle gerekçelendirmişti: “*Biz sermayeyi rasyonel olmadığı için değil, rasyonel olduğu için harap etmek istiyoruz. Akıl ve iktidar aynı şeydir. Birini diyalektik yoluyla perdeleyebilirsiniz... Ama öbürü tüm edepsizliğiyle karşınıza dikilecektir hala: Hücreler, tabular, halkın refahı, seçim, soykırım.*”²⁵⁶

1971 yılında Vincennes Üniversitesi’nde felsefe profesörü oluyor Lyotard. Yetmişli yılların başında toplumsal sorunlarla ilgilenmekten uzaklaşır. Althusser’i ve Marx’ı eleştirir. Marksist söylemlerin terk edilmesini önererek Marksizm’e sırt çevirir. Eleştiri ve olumsuzlama içeren tüm devrimci söylemlere karşı çıkar. Eleştiri ve olumsuzlamanın yanlış olduğunu, çünkü bununla asla bir sonuca varılamayacağını iddia eder. Marksizmden ve her türlü eleştirel düşünceden bağlarını koparan Lyotard, yeni arayışlara yönelir. Aynı yıl, ‘Söylem, Beti’ adlı kitabını yayınlar. Kitabında arzu ve duygu konularıyla ilgilenir. Batı felsefesinde Platon’dan bu yana duyguların değersizleştirilmesini eleştiren Lyotard, aklın karşısında duyguları ön plana çıkarır. Duyguların ürünü olan sanatın, aklın eseri olan bilim ve teoriden daha üstün olduğunu öne sürmede sorun görmez. Lyotard, bu nedenle insanın duygularını açığa çıkararak sanat ve estetiğe öncelik tanıyarak bir arzu felsefesi ve buna dayanan bir estetik anlayışı savunmaya başlar.

Platon sonrası Batı felsefesinde duyguların değersizleştirildiği görüşü, esasen Lyotard’ın değil, Nietzsche’nin görüşüdür. Bilindiği gibi Nietzsche, Platon sonrası Batı felsefesine eleştiriler yöneltmiştir. Batı felsefesindeki iki kutupluluğa dikkat çeken Nietzsche, akıl-duygu şeklinde kendini gösteren karşıtlıkların Batı felsefesinin merkezinde olduğunu söyler. Ve bu iki kutuplulukta, akla öncelik verildiğini, duygunun ise ikincil plana itildiğini belirtir. Aklın, duygular üzerinde zorba bir otorite ve hiyerarşi kurduğunu ileri sürer. Duyguların akıl tarafından baskı altına alındığını dile getirir.²⁵⁷

Nietzsche’nin felsefesinden hareket eden Lyotard, hiyerarşiyi tersine çevirmeye çalışmıştır. Aklın, totalleştirici ve evrenselleştirici olduğunu ve bu nedenle baskıcı ve dışlayıcı eğilimler taşıdığını iddia eder. Akla imtiyaz verilmesini reddederek, duyusal ve duygusal olana öncelik

²⁵⁴ Aktaran Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 182.

²⁵⁵ Aktaran Steven Best-Douglas Kellner, a.g.e, s. 188.

²⁵⁶ Aktaran Steven Best-Douglas Kellner, a.y, s. 189.

²⁵⁷ Nietzsche’nin akıl-duygu karşıtlığı görüşü ve duyguların sürekli bastırıldığı görüşü, Derrida tarafından da gündeme getirilmiştir.

verilmesini önerir. Duygunun birincil, akılsal olanın ikincil olmasını savunur. Duygusala öncelik verilerek, duyguları tahta yerleştiren bir sanat anlayışının gündeme getirilmesini önermektedir. Görüldüğü gibi ‘Akıl’a dayanan kavram ve kategorileri reddediyor.

Akla dayanan bir felsefe yerine arzu ve duygulara dayanan bir *arzu felsefesi* geliştirmiştir Nietzsche. Bu felsefeyi merkeze koyarak toplumsal perspektifler ve analizler sunmaya çalışır. Üstelik sadece olumlu değil, olumsuz ve yıkıcı arzu ve duyguları da savunur. Ona göre, yıkıcı arzu ve duygular, akla ve düzene saldıran sanatta ifade edilebilirler. Onun bu anlayışından hareket edilirse, faşizmi ve ırkçılığı arzu eden yığınların arzu ve duyguları Lyotard’ı pek rahatsız etmemesi gerekir.

1974 yılında ‘Economie Libidinale’ adlı eseri yayınlanır Lyotard’ın. Libidinal Ekonomi kavramını açıklamakta yarar var. İlk bakışta düşünüldüğü gibi bu kavramın ekonomiyle ilişkisi yok. Lyotard bu kavramı şu anlamda kullanmaktadır: İnsanın varlığında, aklın işleyişine karşı duran içgüdü ve itkiler. ‘Economie Libidinale’ kitabı bazı yazarlar tarafından ‘Freudo-Marksist’ bir metin olarak algılanır. Oysa Lyotard, Freud’un karşısına Marx’ı, Marx’ın karşısına Freud’u çıkararak, Nietzsche’ye yol açar. En sonunda da her ikisinin karşısına Nietzsche’yi çıkarmıştır. Nietzsche’nin, irade, güç ve enerjiyi ön planda tutan Yaşam Felsefesini²⁵⁸ benimser. Nietzsche’nin yörüngesi altına giren Lyotard Aydınlanma düşüncelerine veda eder.

Lyotard, içgüdü ve itkileri, Freud’un bilinçaltı düşüncesi gibi ele almaktadır. Freud’dan farklı olarak içgüdülerin özgürce dile getirilmesini savunur. İçgüdü ve itkilerin düzeni sarsan özelliklere sahip olduğunu iddia eder. Lyotard’a göre Marksizm, önceden kestirilemeyen özelliklere sahip olduğu gerekçesiyle içgüdülere yer vermez ve içgüdüleri akıl dışı olarak görür. İçgüdülere yer vermediğinden ve akıl dışı ilan etmesinden dolayı Marksizm’i eleştirir. Ona göre içgüdülerin inkâr edilmesi, hem insanı başarısızlığa mahkûm ediyor, hem de insanın özgürlük alanını sınırlıyor. Dolayısıyla Lyotard arzu ve içgüdüleri yüceltir, akıl, bilgi, teori ve bilimi küçümser. *Felsefenin akılcı mirasını reddeder*. Libidinal Ekonomi düşüncesi, yalnızca toplumsal kurtuluş projesi olan Marksizm’e karşı değil, aynı zamanda bilgi ve bilimi temel alan tüm felsefelerle karşı bir saldırdır.

Libidinal Ekonomi’nin amacının arzuların akışını özgürleştirmek olduğunu iddia eden Lyotard’a göre, insanların, arzu ve duyguları, enerji ile doludur. İnsanların arzu ve duygularının akışı engellenmemelidir. İnsanlar, duygusallıklarını, isteklerini arzuladıkları gibi yaşayarak özgürleşmelidirler. Ama insanların arzu ve duygularının özgürce yeşerdiği alan **bilgi** ve **teori** değildir. Lyotard, bilgiyi, bilimi ve teoriyi yadsımaktadır. Sanat ve yeni yazın biçimleri aracılığıyla insanın arzu ve duygularının özgürleşebileceğini savunuyor. Baskıya karşı durmak için, akıl ve akla dayanan düşünce ve teorilerin egemenliğinin yıkılmasını talep etmek onun amacıdır. Ona göre sadece akıl değil, devlet, işyeri ve aile gibi kurumlar da insanın arzu ve duygularını baskı altına alırlar. Arzu ve duyguyu analizlerinin merkezine alan Lyotard, politik solcuları da eleştirmekten geri kalmaz. Diğer toplumsal grupları (hırsızları, tembelleri, asalakları) ‘bugünün efendileri’ olarak ön plana çıkarır. Ve şöyle yazar:

²⁵⁸ Yaşam Felsefesi. Bu kavramın günlük yaşamda kullandığımız ‘Herkesin bir yaşam felsefesi vardır’ kavramıyla bir ilişkisi yok. Burada Yaşam Felsefesi’yle kastedilen şudur: Aydınlanma ve rasyonalizme karşı olan bir felsefe akımı. Schopenhauer ve Nietzsche bu felsefenin kurucuları sayılırlar. Bu akımın tanınmış diğer filozof ve düşünürleri Henri Bergson ve Georg Simmel’dir. Yaşam Felsefesinin iki hareket noktası var: Birincisi, akıl yerine içgüdü ve sezgiye ağırlık verilir; ikincisi, Yaşam biyolojik olarak algılanır. Bunun sonucu gerçekliğin organik olduğu ileri sürülür. Biyoloji, bu felsefenin önemli kaynaklarından biridir.

“Marjinaler, deneysel ressamalar, popçular, hippiler, yippiler, asalaklar, deliler, kapatılmış çılgınlar. Onların hayatlarının bir saati, meslekten bir felsefecinin üç yüz bin sözcüğünün sunacağından daha fazla yeğlilik ve daha az amaç sunar.”²⁵⁹

Libidinal Ekonomi adlı eserinde politik alanı tamamen terk eden Lyotard, toplumsal sorunlardan uzaklaşmıştır. Teori ve akıl kavramlarına karşı radikal eleştiriler yönelterek Aydınlanma düşüncesinden kesinlikle kopar. Aydınlanma düşüncesinin önemli kavramlarını (akıl, rasyonalite, bilgi, bilim, teori) reddeder. Oysa akıl, bilgi, bilim ve teorinin reddedilmesi, ‘doğru-yanlış’, ‘iyi-kötü’ kavramlarını anlamsızlaştırır.

1977/78 yıllarında yapılan bir söyleşide Lyotard, özeleştiri yapmıştır. *Libidinal Ekonomi* adlı eserindeki görüşlerinin indirgemeci ve dogmatik görüşler olduğunu kabul eder. Arzu felsefesi geliştirme çabasının başarılı olmadığını sözlerine ekler. Böylesi bir felsefenin, politik sorunlara yanıt olamayacağını, politik bir felsefenin oluşumuna katkıda bulunamayacağını dile getirir. Arzu felsefesinden ‘adalet’ ve ‘yargı’ düşüncelerinin türetilmeyeceğini görür; çünkü bu felsefe, adil ve adaletsiz olan arasında ayırım yapma kriterlerini vermez bize. Güzel olanla çirkini, hoşnutluk yaratanla tiksinti uyandıranı ayırmaya olanak sağlar, ama daha fazla değil.

Arzu felsefesinin ‘adalet’ sorusuna cevap veremeyeceğini anlayan Lyotard, yeni arayışlara yönelir. Arzu felsefesine veda eder. Dil felsefesine ilgi duymaya başlar. Lyotard, adalet sorusuna cevap aradığından, politika ile dil arasında bir bağ kurmaya çalışır. Bu bağın sonucu olarak Lyotard’ın postmodern politikası, artık söylem politikasıdır. Lyotard’a göre, politik mücadele ‘dil oyunları’ aracılığıyla yürütülen söylemdir. Söylemin retorik etkilerine ağırlık veren Lyotard, politikayı retoriğe indirger. Lyotard’ın son dönem yazılarında ‘dil oyunları’ ve ‘söylem’ sözcükleri egemen hale gelmiştir.

6.2.1 Lyotard’ın Bilgi Anlayışı

Lyotard, en gelişmiş toplumlar da bilginin konumunu incelemek için Kanada hükümeti tarafından görevlendirilir. Bu konuda görüşlerini *Postmodern Durum* (1979) adlı kitabında yayınlar. Kitabın özü kısaca şöyle ifade edilebilir: Bilgisayarlaştırılmış toplumda bilginin konumu değişmiştir.²⁶⁰ Bu nedenle bugünkü postmodern dünyanın bilgi ve bilim anlayışı, daha önceki modern dönemin bilgi ve bilim anlayışından farklıdır. Lyotard, kitabında bu farklılığın nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

‘Modern dönemin bilimi’ni şu anlamda kullanıyor: Modern bilim, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşmesi ya da zenginliğin yaratımı gibi temel anlatılara başvuran, meşruiyetini ideolojilerden alan bilimdir. Lyotard açısından daha önceki modern çağın *bilimi*, bilginin bütünlüğünü temsil edemez. Çünkü o dönemde bilgi *ikiye* bölünmüştür: **Bilimsel** Bilgi ve **Anlatısal** Bilgi (ideoloji). Lyotard, bilimsel bilgiye rakip olan bilgi türünü anlatısal bilgi, yani ideoloji olarak adlandırıyor. Dolayısıyla modern çağdaki bilgi ikilidir. Bilimsel bilgi, *ilerleme* ve *gelişme* için kullanılmalıydı. Bu amaçlar doğrultusunda bilimsel bilgi edinmek doğru ve meşruydu. Öte yandan bilimsel olmayan ideolojik bilgi ise, ‘Özgürlük’, ‘Kurtuluş’, ‘Adalet’ ‘Doğru’, ‘Hakikat’ vb. gibi düşünceleri gündeme getirdi.

Modern dönemin bilimsel bilgisi hakkında Lyotard şunları da söylüyor: Modern dönemde bilimsel bilgi, meşruluk peşinde koşan bir bilgi türüdür. Modern dönemde bilimsel bilginin, kendi

²⁵⁹ Aktaran Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 192.

²⁶⁰ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 16.

meşruiyetini kanıtlamak için ideolojilere ihtiyaç duyduğunu iddia eder, Lyotard. Bilimsel bilgi otoritesini ideolojilerden (meta-anlatılardan) almaktadır. ‘İlerleme’ ve ‘Özgürlük’ gibi ideolojiler bilime yön veriyordu. Bu ideolojiler sayesinde bilimsel çalışma amacına ulaşıyordu. Örneğin, geçmişte burjuvazi, dinsel-feodal otoritelere karşı eşitlik, özgürlük gibi ideolojilere ihtiyaç duymuştur; otoritesini meşrulaştırmak için özgürlük vb. gibi ideolojilere başvurmuştur. Bir başka deyişle, bilimsel bilgi ideolojiye başvurmaksızın doğru bilgiye ulaşamıyordu. Kısacası, modernizmin bilim anlayışı, meşruluğunu ideolojilerden alıyordu.

Lyotard’a göre modern bilimin başvurduğu iki temel ideoloji (anlatı) vardı: politik ve felsefi ideoloji. Politik ideoloji, temelini Fransız Devrimi’nin ‘eşitlik, özgürlük’ ilkelerinden alan insanlığın özgürleşmesinin kurtuluşunun ideolojisi. Felsefi ideoloji ise, ifadesini Hegel felsefesinde bulan, bilginin ilerleme ve gelişme diyalektiğinin ideolojisi. Bu iki ideoloji teleolojiktir, yani bir amaca doğru gitme düşüncesini taşır. Politik ve felsefi ideoloji, evrensel ve üst-ideolojilerdir. Diğer ideolojileri kendine bağımlı kılar ve onları düzenler.

Oysa içinde bulunduğumuz çağda, ‘Özgürlük’, ‘İnsanın kurtuluşu’, ‘Adalet’ gibi ideolojilerin krize girip gücünü yitirdiklerini iddia etmektedir Lyotard. Modernizmde bilimsel bilgi, meşruiyetini ideolojilerden alıyordu. İdeolojiler sona erdiğinden bilim meşruluk kaynağını yitirmiştir. Bu nedenle, Lyotard için bilimsel bilgiye dayanarak bir ideolojinin ve bir ideolojiye dayanarak bilimsel bilginin geçerliliğini ortaya koymak mümkün değildir. Günümüzde modernitenin ikili bilgi anlayışı artık mümkün değildir. Çünkü modernitenin bilgisinin tamamlayıcısı olan ideolojik bilgi çökmüştür. Ona göre postmodern dönemde bilimsel bilgi, artık meşruluk için ideolojilere ihtiyaç duymuyor.

Bilim, artık özgürlük ve mutlak bilgi yönündeki amacından uzaklaşmıştır. Lyotard, postmodern dönemde bilginin değiştiği gerekçesiyle Aydınlanma düşüncesinden kaynaklanan bilgi anlayışının geçersiz olduğunu ilan etmektedir. Çünkü -der Lyotard- günümüzde, hem ideolojiler çökmüştür, hem de bilginin kendisi bir dönüşüm geçirmiştir. Bilimin meşruluğu Platon’dan beri yasa koyucunun meşruluğuna bağlıdır, diyor Lyotard. Bu nedenle modernleşmenin bilim anlayışının, buyurucu ve baskıcı olduğunu ileri sürmektedir. **Modern dönemin bilgi anlayışını** eleştirerek **postmodern bir bilgi anlayışı** ileri sürer.

Lyotard, gelişmiş postmodern toplumlarda bilginin konumunun değiştiği hipotezinden hareket etmektedir. Son kırk-elli yıldır teknolojik dönüşümlerin bilgi üzerinde önemli etkileri olduğuna dikkat çekiyor. Yanı sıra bilginin bu dönüşümlerden uzak kalamayacağını ifade eder. Bilgisayar toplumunda bilginin önemli üretim aracı haline geldiğini belirtir. Lyotard’a göre bilgi kendinde bir amaç olmaktan çıkmıştır. Satılmak üzere üretilen bilgi, kullanım değerini kaybederek mübadele değeri kazanır. Lyotard bunu bilginin ticarileşmesi olarak değerlendiriyor. Bilginin ticarileşmesinden hareket eden Lyotard şunları yazmaktadır:

“Milli devletlerin eski yıllarda, toprak denetimi ve daha sonra ham maddeler ve ucuz emeğin ele geçirilmesi ve sömürülmesi için savaştıkları gibi enformasyon denetimi için savaşıacakları inandırıcı gözükmemektedir.”²⁶¹

Bilginin bir araç haline geldiğini ileri süren Lyotard Marx’ı kendine tanık olarak göstermektedir. Marx’ın makinalar hakkında görüşünü aktarıyor. Marx’a göre makinalar, ‘*insan eliyle yaratılan insan beyninin organları, nesneleştirilmiş bilgi gücüdürler.*’ Marx’ın, ‘*toplumsal*

²⁶¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 21.

bilgi doğrudan doğruya bir üretim gücüdür’ sözünü aktararak bilgi konusunda kendi düşüncesine destek aramaktadır.

Lyotard’ın optiğinde Aydınlanma döneminde şu soru sorulurdu: BİLGİ DOĞRU MU? Ancak günümüzde artık bilgi NE İŞE YARAR? Veya ‘kaç para eder?’ diye sorulmaktadır. Yani bilginin işlevi ve maddi değeri sorgulanıyor. Eldeki bilgiyi nasıl paraya çevirebiliriz diye düşünülmektedir. Bilginin konumu değişmiştir, amaç değil araç haline gelmiştir. Lyotard, bilimsel bilgi gelişip güçlendikçe, politik ve felsefi ideolojilerin gözden düşüp değer kaybettiğini ileri sürmektedir. Teknoloji çağında ‘adalet’ ‘özgürlük’, ‘hümanizm’ türünden ideolojiler önemini kaybetmiştir. Çünkü bu ideolojiler, ne teknoloji üretebilirler, ne de işe yarar bir bilgi verebilirler.

Bilginin bu yeni konumunu tasvir etmek için postmodern kelimesini kullanmaya karar verir. Ve şöyle der:

“Ekstrem olarak basitleştirme amacıyla postmodern’i meta anlatılara²⁶² yönelik inanmazlık olarak tanımlayacağım. Bu inanmazlık bilimdeki ilerlemenin ürünüdür.”²⁶³

Lyotard, daha önceleri savunduğu, arzu felsefesinin ‘adalet’ sorusuna cevap veremeyeceğini görmüştü. Şimdi, postmodern dönemde, ‘doğru’, ‘hakikat’ ve ‘adalet’ gibi ideolojilerin sona erdiğini iddia eder. İddiasını şöyle izah ediyor: Bilgi amaç olmaktan çıkıp araç olmuştur. Teknolojik çağda, bilginin işlerlik ölçütü değişmiştir. Bilgi doğru mudur? sorusu anlamını yitirmiştir. Çünkü teknolojik bilgi, doğru ve adil olanı araştırmaz. Tekrar edecek olursak ‘İşe yarar mı?’ ‘Kaç para eder?’ sorusu gündeme gelmiştir. Bilginin işlerlik ölçütü değişmiştir. ‘Adil mi’ sorusu değil, ‘ne getirir’ sorusu öne çıkmıştır.

Üstelik bilgisayar çağında bilgi nedir? Bilginin ne olduğuna kim karar verir? Lyotard’a göre bilgisayar çağında bilgi sorunu daha çok bir hükümet sorunudur. Ayrıca bilim egemen güçlere teslim olmuş durumdadır. Medya ve üniversiteler, dünya görüşlerine ve ideolojilere son vermek için seferber olmaktadır. Dolayısıyla Lyotard, toplumu açıklamaya ve ilerletmeye yönelik (özgürlük, eşitlik, akılcılık) gibi ideolojilere dayanan kavramları reddeder. Modern bilgi ve bilim anlayışı ve yöntemlerinden kopulması gerektiğini ileri sürer.

Lyotard, postmodern dönemdeki bilimin iki özelliğine dikkat çekmektedir: Birincisi postmodern dönemde bilginin ilk belirleyici, merkezîleştirici ve evrensel ideolojileri terk etmesidir. İkincisi, postmodern bilim konsensüs, evrensellik ve homojenlik peşinde koşmaz. Farklı görüşlerin tolera edilmesine ve heterojenliğe önem verir. Dilin çok-anlamlılığı ve dil oyunlarının heterojenliği sergilediği gerekçesiyle, diğer postmodern yazarlar gibi Lyotard da, dil bilimini toplumsal düşüncesinin merkezine koymaktadır.

‘Toplumsal bağ dil-bilimseldir’ diyen Lyotard, bu bakış açısından hareketle toplumu değerlendirmeye çalışır. Lyotard açısından ‘Toplum Nedir’ sorusuna cevap vermeye çalışan iki teori vardır: Biri Marksizm, öteki Yapısalcılık. Marksizm, toplumun iki sınıfa bölünmüş olduğunu ileri sürerken, yapısalcılık toplumun işlevsel bir bütünlük oluşturduğunu savunur. Ancak bu iki teori toplumsal gerçeği yansıttıklarını iddia etmektedirler. Gerçekliği ‘temsil’ ettiklerini ileri sürmektedirler. Peki, bu teorilerden hangisi doğrudur? Hangi teori toplumsal gerçeği daha iyi temsil etmektedir? Lyotard’a bakarsanız bu iki teori arasında karar vermek güç ve keyfi gözükmektedir. Dolayısıyla şöyle yazmaktadır:

²⁶² Lyotard meta anlatılar sözcüğü ile kastettiği şudur: Dünyanın ve toplumun bilimsel olarak kavranması olanağından ve bu kavrayış temelinden dünyanın ve toplumun değiştirilmesini savunan tüm felsefi ve toplumsal görüşler.

²⁶³ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 12.

“Bu karardan iki tür bilgi türünü ayırt ederek kaçınmak çekici gelmektedir: Birisi doğrudan insan ve maddelere uygulanabilecek ve kendisini sistem içerisinde vazgeçilmez bir üretici güç olarak işlemeye hasredecek pozitivist bilgidir; diğeri ise doğrudan ya da dolaylı olarak değerler ve amaçlar üzerinde duran... herhangi bir ‘hizmete koşulmayı’ reddedecek olan eleştirel, düşünsel ve yorumsamacı bilgi.”²⁶⁴

Lyotard, ‘hangisi doğrudur’ gibi soruları yanlış bulmaktadır. Ona göre bu teorilerden birinin doğru olduğunu kabul etmek yanlıştır. Çünkü birini doğru kabul etmek, diğeri üzerinde baskı kurmak anlamına gelir. O halde ne yapılmalı? Lyotard şöyle cevap verir. Doğru-yanlış ikileminden ve bakış açısından kurtulmak gerekir. Eğer doğru-yanlış ikileminden kurtulursak, çeşitli teoriler eşitlik içinde bir arada olacaklar. Birbirinden farklı teorilerin eşitlik içinde bir arada bulunmaları görüşünü, dil bilimindeki çok-anlamlılık teorisine dayandırmaya çalışmaktadır. ‘Tek anlam’ ve ‘tek doğru’nun olamayacağını savunur.

Modern teori ve yöntemlerin totalleştirici ve evrenselleştirici olduklarını iddia eden Lyotard, totalleştirici teorilerin, dil felsefesinin ortaya koyduğu çok anlamlılığını ve heterojenliği dışladığını ileri sürüyor. Evrenselliğe ve bütünlüğe karşı, farklılıkları ve çoğulluğu ön plana çıkarır. Homojenliğe karşı heterojenlikten yana olduğunu dile getirir. Homojenleştirici olduğu gerekçesiyle, modernitenin bilgi anlayışını reddeder. Sanayi sonrası toplumda bilginin değiştiğini savunur ve modern dönemin epistemolojisinin (bilgi teorisinin) artık geçerli olmadığını iddia eder. Lyotard’a göre artık teoriler, doğruluğu ve nesnel gerçekliği temsil etmiyorlar. Gerçekliğin teoride temsil edileceği düşüncesi mümkün değildir. Çünkü her bireyin kendine göre gerçeklik anlayışı vardır. Gerçeklik, öznenen özneye değiştiğinden, çoğulcu gerçeklik vardır. Bu nedenle gerçekliği doğru olarak yansıttığını ileri süren teori, yöntem ve epistemolojilerden kurtulmak gerekir. Temsil sorununu teori ve epistemolojinin dışına atmak gerekmektedir.

Dil felsefesine yönelen Lyotard, Ludwig Wittgenstein’in görüşlerini temel almıştır. Bilindiği gibi Wittgenstein dil konusuyla yakından ilgilenmiştir. Wittgenstein’in en ilginç yanı, dil bilimi konusunda birbirine zıt iki görüş geliştirmiş olmasıdır. Bu nedenle, bu zıt görüşleri ifade etmek için Birinci Dönem ve İkinci Dönem Wittgenstein deyimi literatüre yerleşmiştir. Wittgenstein’in birinci dönem felsefesini içeren yapıt *Tractatus Logico-Philosophicus*’dur (*Mantıksal-Felsefi Deneme*). G. Frege ve B. Russell’in etkisinde kalan Wittgenstein bu eserinde dil, olgu ve mantık sorunlarını ele almaktadır.

Dil ile gerçeklik arasındaki ilişki nedir? Dili mümkün kılan nedir? Dilin doğası nedir? Dil ile düşünce arasında nasıl bir ilişki vardır? Wittgenstein’a göre dil ve dünya arasında bire-bir denklik vardır. Dil, olguların ve bütün olarak gerçekliğin bir resmidir. Düşünmeyi mümkün kılan bu resimdir. ‘Anlam’ bu resmin kendisi, ‘gösterim’ ise anlamın arkasındaki şeydir. Dil, olguların mantıksal biçimini yansıtır. Bu anlayışa göre olguların mantıksal bir biçimi vardır. Bu eserinde bütün felsefe sorularını dil problemine indirger ve kitabın önsözünde de belirttiği gibi, felsefenin en önemli sorunlarını öz olarak çözdüğünü iddia etmektedir. Bu eserini yayınladıktan sonra uzun bir süre felsefeyle ilgilenmez. Daha sonra *Felsefi Soruşturmalar* adlı kitabıyla gündeme gelir. Bu kitabında, ilk dönem görüşleriyle bağdaştırılmayacak düşünceler ileri sürer.

İkinci dönemde Wittgenstein, ‘dilnin gerçekliğin bir resmi olduğu’ eski görüşünü terk eder. Dil ile gerçeklik arasında bir uyum olduğu görüşünden uzaklaşır. Dil, olguların ve gerçekliğin **resmi** değil, gerçekliği kuran **araçtır**. Resim benzetmesinden araç benzetmesine geçiş,

²⁶⁴ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 40.

Wittgenstein'in iki dil görüşü arasındaki temel farktır. Ona göre dili anlamak için kelimelerin ne söylediğini kavramak yetersizdir. Dilin nasıl kullanıldığı da önemlidir. Burada, 'dil oyunları' öne çıkar ve önem kazanır. Wittgenstein, insan felsefe yapmaya başlamadan önce dilin kendisini ve dilin kurallarını öğrenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Dil topluluk içinde yaratılır. Hiç kimse özel bir dil geliştiremez. Bireye özgü bir dil yoktur. Birey toplumun ürünü olan dili kullanırken, göreceli bir özerkliğe sahiptir. Wittgenstein'a göre dilde sınırsız 'anlamlar' vardır. Doğal bilimlerinde olduğu gibi 'tek anlam' ölçütü dil için geçersizdir. Dilde çeşitli anlamlar ve çok-anlamlılık söz konusudur. Dilde 'tek anlam' ve tek ölçüt aramak doğru değildir. Dile çok-anlamlılık bakımından yaklaşılmasını öneren Wittgenstein, dil biliminin, bizi, modernizmin dar epistemolojik bakış açısından kurtaracağını iddia etmektedir.

Wittgenstein'in ikinci dönem dil felsefesi ve 'anlam' çokluğundan hareket eden Lyotard kendi çözümlerini ileri sürüyor: Nasıl ki dilde çok anlamlılık bir gerçekliktir, bu demektir ki, bireylerin de gerçeklikleri heterojendir. Gerçeklik öznenen özneye değişebilen bir çoğulluğu yansıtır. Çoğulluk, farklılık ve ötekisi gibi kavramlar Lyotard'ın düşüncesinin en önemli unsurlarıdır.

Lyotard, ilk çalışmalarında dil karşısında arzu ve duygusallığa öncelik tanımıştır. Sonraki çalışmalarında ise dil ve felsefeye önem verir. 1980 yıllarındaki çalışmalarında ise tamamen toplum analizlerinden kopar soyut felsefi söylem geliştirir. Fark felsefesi geliştirir. 'The Differend: Phrases in Dispute' (Farklılık) adlı kitabında 'dil oyunları'ndan da vazgeçerek, 'deyimler rejimi' terimini kullanır.

Heterojenlik ve farklılık felsefesinin gerekliliğini şu düşünceye dayandırıyor: Modern söylemler, çelişkili durumlar arasında bir sonuca varmak için 'tek doğru' düşüncesinden hareket eder. Bu ise, 'tek doğru'ya sahip olduğunu iddia edenlerin diğer görüşler üzerinde baskı oluşturması anlamına gelir. Zayıfların ezilmesi ve azınlık söylemlerinin göz ardı edilmesi demektir. Bu duruma karşı en etkin yol heterojenlik ve farklılık felsefesidir. Bu felsefede farklılıklar bastırılmadan, ifade edilirler. 'Tek akıl'dan ziyade akıllar çokluğuna önem verilir ve böylece baskıya son verileceği düşünülür.

Lyotard, farklılıkların, evrenselleştirici ve bütünlük anlayışını savunan görüşler tarafından özümselemeyeceğini iddia eder. Baskının, bütünlük, homojenlik ve 'tek doğru' anlayışından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bütünlük anlayışının bilginin hegemonik gücüne zemin hazırladığını öne sürer. Bilginin yerini söylem çokluğuna ve yöntem serbestisine bırakmasıyla her türlü baskının ortadan kalkacağını iddia eder.

6.2.2 Lyotard ve Eleştiriler

Lyotard'a çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Dayandığı felsefi görüşleri, onu, bir toplum teorisi geliştirmekten mahrum bırakmıştır. Bu nedenle tüm çalışmalarında teorik ve politik bir kısırlık vardır. Lyotard, bir toplum teorisine sahip değildir. Kendi teorisini öznenen mahrum bırakmıştır. Öznenen yoksun teoriler geliştirmeye çalışan postmodern düşünürler gibi, o da, toplumu, çelişkili sınıfları içermeyen bir bütün olarak algılıyor. Lyotard'ın toplum teorisi geliştirmesine engel olan diğer bir olgu, onun dil felsefesidir. Dili en önemli toplumsal bağ olarak değerlendiren felsefe anlayışı, açıklayıcı bir toplum teorisi yaratamaz.

Lyotard toplumsal olguları, evrensel kavramlara yansıtmamanın mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Sistematiği reddetmiştir. Evrenselci ideolojilere karşı savaş açmıştır. Lyotard,

Aydınlanma düşüncelerini, indirgeyici ve tek boyutlu oldukları gerekçesiyle eleştirmişti. Ama toplumsal bağı, dil bağına indirgemek, tek boyutluluk değil midir?

Modernleşmenin toplumsal projesine karşı alternatif ileri süremeyen başarısız bir teorisyen olan Lyotard, diğer postmodernist teorisyenler gibi gerçek yaşamdan ve toplumsal pratikten kopuk soyut analizlere yönelmiştir. Kendini, sadece modernitenin bilgi teorisini eleştirmekle sınırlandırmıştır. Kapitalizmdeki toplumsal sorunları görmezlikten gelmiştir. İdeolojileri, evrenselci görüşleri reddettiğinden, kapitalizmi analiz edecek perspektiften yoksundur. Postmodern; ‘teori’, bilgi ve anlayışa ulaşmak için değil, bilgi ve teorinin olanaksızlığını iddia etmek için ortaya atılır.

Heterojenliği ve farklılıkları savunma adına, evrenselliğe ve bütünlüğe karşı çıkmıştır Lyotard. Farklılıkları fetişizm haline getirmektedir. Lyotard’a karşı şöyle cevap verilebilir: Heterojenliği ve farklılıkları içeren bir evrensellik ve bütünlük niçin mümkün olmasın? Evrensel değerlerin farklı kültürlerde farklı biçimler alması, evrensel özelliklerin ortadan kalktığı anlamına gelmez.

Evrensellik ve bütünlüğe düşmanlığı nedeniyle makro politikalara karşı durmaktadır. Mikro politika önerisi ise düşündürücüdür. Yerel politikaların daha önemli olduğunu dile getirir. Lyotard yerel/mikro anlatılardan yana tavır alır. Bilginin ve aklın, ilerleme, özgürlük ve eşitlikten bahseden ideolojileri bırakmasını savunur. Modernlik denince onun aklına sadece Auschwitz gelmektedir. Modernizm’in getirdiği ilerici yanlar tümüyle gözden kaçırılmaktadır ve Lyotard kendisiyle çeliştiğini fark etmez. Diğer taraftan da modern çağdan postmodern bir çağa **geçiş** yapıldığını ileri sürer. Bu **geçiş** bir ilerleme diyalektiği anlamına gelir. Oysa genellikle postmodernist düşünürlerin çoğu ilerleme diyalektiğini ve tarihi dönemlere ayırmayı yanlış bulurlar. Çünkü ‘dönemleştirme’ onların karşı çıktığı modernitenin bir ilkesidir. Lyotard’ın ilginç diğer bir çelişkisi de şudur: Her türlü düşünce, görüş ve eleştirilere eşit düzeyde yaklaşılmasını önermektedir. Yani görüş ve düşünceler arasında ayırım yapmadığını ileri sürüyor. Ancak, işine gelmeyen farklı görüşleri dışlamak istiyor. Örneğin, ideolojilerin baskıcı olduklarını belirterek, bunları reddeder. Hem çoğulcu olduğunu iddia etmek, hem de ideolojik görüşleri dışlamak tutarsızlıktır.

Lyotard, postmodern teoriyi toplum analizinden uzaklaştırarak felsefe eleştirisine kaydırmaktadır.²⁶⁵ Toplum analizinden uzaklaşan bir teori doğal olarak soyut olacaktır, dil oyunlarına ve felsefe eleştirisine yönelecektir.

²⁶⁵ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 203.

6.3 MİCHEL FOUCAULT

1926-1984 yılları arasında yaşamış olan Michel Foucault, felsefe ve psikoloji eğitimi aldı. Akademik kariyerine felsefeci olarak başladı. Bir dönem Louis Althusser'in öğrencisi idi. Sonraları psikolojiye yönelerek, 1950'li yılların başlangıcında akıl hastanesinde çalışarak çeşitli gözlemlerde bulundu. Gözlemlerini kitap olarak yayınladı. Gençlik yıllarında Fransız Komünist Partisi'nin üyesi oldu. Ne var ki, Fransız Komünist Partisi'nin homoseksüeller karşısındaki tutumundan hoşnut olmadığından kısa zaman sonra 1951 yılında partiden istifa etti.

Foucault, 'postyapısalcılık' akımı içinde ele alınan bir yazardır. Gerçi 'yapısalcı' veya postyapısalcı olarak adlandırılmaktan hoşlanmaz. Ancak Foucault, Saussure ve Levi-Strauss gibi yapısalcılar tarafından savunulan insan-merkezli düşünce sistemlerinin aşılması gerektiğini savunmuştur. Aydınlanmanın siyasal, felsefi, estetik ve bilimsel düşüncelerine yoğun eleştiriler yöneltir. Gerçi yaşamının son döneminde Aydınlanma'nın bazı düşüncelerini yeniden savunmaya başlamıştır.

Başlangıçta Aydınlanma düşüncesine karşı tavır alan Foucault'yu en çok etkileyen yazar Nietzsche, Heidegger ve Georges Bataille'dır. Nietzsche'yi Fransızlara tanıtan Bataille (1897-1962) kimileri tarafından porno kitap yazarı olarak da bilinmektedir. 1944-45 yıllarında Nietzsche'nin bazı eserlerini yayınlayan Bataille, *Nietzsche ve Faşistler* adlı kitabıyla Nietzsche'nin Alman faşizminin düşünürü olmadığını ileri sürmüştür. Nietzsche'den etkilenmiş olan Bataille, Aydınlanma düşüncesindeki akla ve Batı felsefesindeki gerçeklik anlayışına saldırır. Politik ekonomide ve felsefede rasyonel bakış açılarını reddeder. 'İhtiyaca göre üretim' düşüncesine karşı olan Bataille, 'genel tüketim ekonomisinin' insanı 'özgürleştirdiğini' ileri sürer. Gereksiz israf ve harcamalardan yana tavır takınır.

Gerçeği ve doğruyu arayan ve akla önem veren Aydınlanma düşüncesine ve kültürüne radikal eleştiriler yöneltten Nietzsche, gerçekliğin bütünlüğünü kavrama iddiasında olan sistem felsefelerini reddeder. Sistem felsefelerine karşı savaş açarken, çoğulcu perspektifler ve yorumlar geliştirmeye çalışmıştı. Genelleyici felsefi sistemlerin indirgeyici olduklarını ileri sürmüştü. İndirgeyici felsefi sistemlerin baskı ve tahakkümü haklı gösterdiğini iddia etmişti Nietzsche. Bu yüzden de çoğulcu bir bakış açısının gerekliliğini vurgular. 'Tek doğru tek gerçek yoktur, yorumlar vardır' diyerek, doğruluk ve gerçeklik arayışında olan felsefelere saldırmıştı.

Nietzsche'nin eleştirileri Foucault üzerinde derin bir etki bırakır. Foucault, akıllı, ilerlemeyi ve özgürlüğü eleştiren anti-aydınlanmacı düşünce geleneğinden beslenir. 1955 yılında Nietzsche'nin eseriyle ilk defa karşılaşmış olan Foucault, ondan sonra Nietzsche'nin etkisinde kalır. Nietzsche, Aydınlanmanın tarihsel ilerleme ve akıl anlayışını bir köşeye atmaya çalışmıştı. Nietzsche'ye göre bilginin amacı doğruya ulaşmak değildir. Bilgi, evrensel doğruyla ilgilenmemeli. İktidar iradesini güçlendirmek için bilgi gereklidir. Batıda yaygın olan Hegelci ve Marksist felsefelere karşı savaşında Nietzsche'nin düşünceleri bulunmaz fırsattı. Tüm postyapısalcılar ve postmodernistler, hem Hegel'in diyalektiğine, hem de Marksist felsefeye karşı Nietzsche'de yeni bir 'alternatif' bulduklarına inandılar.

Foucault, Nietzsche'nin etkisiyle Batı felsefesindeki hümanist geleneğe karşı tavır almıştır. İnsanı, felsefenin merkezine yerleştiren Batı düşüncesini eleştirir. Özne ve öznenin bilincini temel alan özne ve bilinç felsefelerini eleştirerek, 'yeni bir düşünce' biçimi geliştirir. Nietzsche, modernitenin 'gerçeklik', 'hakikat' ve 'özne' vb. kavramlarını eleştirmişti. Bilindiği gibi, modernitenin hakikat anlayışı, olgulara dayanarak doğru ve yanlışın saptanabileceğini kabul eder. Nietzsche, hakikat ve olgu diye bir şeyin olmadığını savunmaktadır. Hakikat bizim dışımızda

bulunan ve keşfedilen bir şey değil, iktidar tarafından *yaratılan* bir şeydir. Hakikat ve gerçeklik, iktidar iradesinin sonucu olarak yaratılırlar. Foucault da ‘*hakikat*’ ve ‘*özne*’ konusunda Nietzsche gibi düşünür.

Foucault, diğer düşünörlere oranla, günümüzde çok daha büyük etkisi olan biri. Görüşleri dünya çapında taraftar bulmuştur. Düşüncesinin merkezini, Özne, Bilgi ve İktidar gibi kavramlar oluşturuyor. Bu nedenle Foucault’nun görüşlerine geniş yer verilmesi ve onun düşüncesinin çıkmazlarının gösterilmesi gerekiyor. Fakat ilk önce, Foucault’nun düşüncesindeki anti-hümanizme değinelim.

6.3.1 Modernite ve Hümanizm karşıtı M. Foucault

Yapısalcı²⁶⁶ araştırmaların etkisinde kalan Foucault, hümanizme karşı durdu. C. Levi Strauss’un ve J. Lacan’ın keşiflerinin insan bilimlerinde yeni bir düşünceyi başlattığını ileri süren Foucault, hümanizm karşıtlığını şöyle açıklıyor:

*“Tüm bu araştırmalar, insan hakkında edindiğimiz geleneksel insan resmini kafamızdan silmekle kalmıyor, bu araştırmalar bence insan fikrini araştırma ve düşüncede gereksiz hale getirme sonucunu da doğurmaktadır. 19. yüzyıldan bize kalan ve büyük yük oluşturan miras, hümanizmdir. Bundan kurtulmanın zamanı gelmiştir... Şu andaki görevimiz, hümanizmden kesin olarak kurtulmaktır ve bizim çalışmamız politik bir çalışmadır.”*²⁶⁷

Aydınları, hümanizmaya karşı mücadele etmeye çağırmaktadır Foucault: *“Şu anda bizim nesilden olanların bazılarının girişimi, bilim ve tekniğe karşı insandan yana olmak değil, tersine düşüncemizin, yaşamımızın, varlığımızın ve hatta günlük davranışlarımızın bile, bilim ve teknik dünyasındaki gibi, aynı organizasyon şemalarına ve aynı kategorilere bağlı olduğunu göstermektir. İnsan yüreği, soyut olan budur. Biz kendi bilimiyle, kendi buluşlarıyla somut olan bir dünya ve insanı birbiriyle birleştirmeye uğraşıyoruz.”*²⁶⁸

Foucault, insanı temel alan tüm hümanist düşünce sistemlerini ve felsefelerini eleştiriyor. Tüm hümanist geleneği karşısına almaktadır. Foucault’nun Absage an Sartre (Sartre’ye hayır) başlıklı röportajda²⁶⁹ Sartre’a saldırması boşuna değildir. Çünkü Foucault’ya göre Sartre, hümanizmi savunan en son filozoftur. Dolayısıyla Foucault için, *“hümanizmin kalbi özne teorisidir.”*²⁷⁰ Bu nedenle hümanizmden kurtulmak için özne teorisine ve özne felsefelerine saldırır. Foucault, ‘insan bir keşiftir ve insan artık ölmüştür’ diyerek insanı temel alan özne teorilerine ve özne felsefelerine hücum yapmaktadır. Sartre, çok gecikmeden Foucault’ya cevap verir: Hümanizmden kurtulmak isteyen ve özne felsefelerine karşı olan Foucault’nun görüşleri hem anti-tarihsel, hem de apolitiktir. İnsanın ölümünün iddia edilmesi, politik mücadelenin sonunun geldiğinin ilan edilmesi demektir.²⁷¹ Dolayısıyla Foucault’nun düşüncesi politik mücadeleye önem veren Marksizm’e karşı yönelmiştir.

²⁶⁶ Foucault, kendisinin yapısalcı olarak adlandırılmasına itiraz etmektedir. Ama Foucault’un özneyi yok etmeye çalışan yapısalcılıktan etkilendiği biliniyor. Yapısalcılık, öznenin, söylemin bir ürünü olduğunu iddia etmişti. Yani özneyi belirleyen, dil, kültür veya bilinç dışıdır.

²⁶⁷ Foucault, Absage an Sartre, *der Französische Strukturalismus* içinde s. 205.

²⁶⁸ Foucault, Absage an Sartre, a.g.e, s. 207.

²⁶⁹ Foucault, bkz. G. Schiwy, *der Französische Strukturalismus* içinde

²⁷⁰ Foucault, aktaran Rainer Forst, *Ethos der Moderne*, Eva Erdmann, Rainer Forst içinde, s. 149.

²⁷¹ Perry Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde* s. 40.

Hümanizm ve ütopya kavramlarına karşı tavrı alan Foucault'ya bakılırsa ütopya, insanın kendisinin hapisanede olduğunu bilmediği zaman mümkündür. Kendini dil aynasında gören ve kendini tekrarlayan yapılar içinde bulan insanın ütopya görmesi mümkün değildir. Yalnızca bilincimizin kendini yanıltması sonucu insan kendini insan olarak gördü. Foucault, yalnız özneyi değil, özne-merkezli *tarih* anlayışını da eleştirdi.

6.3.2 Hegel ve Marksizm Karşısı M. Foucault

Foucault, Hegel'in tarih anlayışına karşıdır. Hegel'in tarih anlayışını iki açıdan eleştirmektedir. Birincisi, tarihin ilerleyen bir süreç olarak algılanması; ikincisi, tarihin bütünsel olarak kavranması. Foucault, Hegel'in felsefesini birçok bakımdan da eleştirir. Ona göre Hegel felsefesi, somut ve ampirik olanı, soyut ve genel olanın içinde eritmektedir. Somutun zenginliğini, soyutun donukluğu içinde kaybetmektedir. Foucault'nun gözünde diyalektik, somutun zenginliğini genelin içinde yansıtamaz, özeli dikkate alamaz, daha ziyade özel olanı genelin içinde silikleştirir.

Foucault, usta bir taktikle Marx ve Marksizm arasında bir ayırım yapar. Marx'a olumlu yaklaşırken, Marksizm konusuna olumsuz yaklaşır. Marx hakkında şunları söylemektedir: *“Günümüzde, Marx'ın düşüncesine ve doğrudan ya da dolaylı olarak bağlı bir sürü kavramı kullanmadan ve Marx'ın tanımladığı ve tarif ettiği düşünce alanına yerleşmeden tarih yapmak olanaksızdır.”*²⁷² Marksizm'e eleştirel yaklaşırken de: *“Komünistolojinin oyun kurallarıyla, yani komünist partiler tarafından tanımlanmış ve yine bu partiler tarafından Marksist kabul edilmek üzere Marx'ın nasıl kullanılması gerektiğini belirten kurallarla hareket ettikleri için kendilerini Marksist kabul edenlerle”* tartışma yaptıklarını savunur.

Foucault, gerçi Marx ve Marksizm arasında ayırım yapar, ama hem Marx'a, hem de Marksizm'e karşı olduğunu söylemekten çekinmez: *“Ben, hem Marksist perspektiften hem de Marksizm yanlısı perspektiften yeterince ayrıldığım kanısındayım. Marksist perspektifle ilgili olarak iktidarın etkilerini ideolojik düzeyde sınırlandırmaya çalışanlardan biri değilim. Gerçekten de, ideoloji sorununu ortaya atmak yerine, beden ve iktidarın beden üzerindeki etkilerini inceleyerek daha fazla materyalist olunabileceğini düşünüyorum. Çünkü ideolojiye ayrıcalık tanıyan bu analizlerde beni rahatsız eden şey, modelini klasik felsefenin sunduğu ve iktidarın ele geçireceği bir bilinçle donanmış insan öznesinin her zaman varsayılıyor olmasıdır.”*²⁷³ Marksizm'in, bilinç ve ideolojiye ayrıcalık tanımasını eleştiren Foucault, iktidarın bilince değil, bedene egemen olduğu görüşünü ileri sürmektedir.

Hegel'in ve Marx'ın bütüncü tarih anlayışlarına karşı kendi tarih anlayışını şöyle ifade ediyor: *“Bir total betimleme tüm fenomenleri tek bir merkez etrafında toplar- bir ilke, bir anlam, bir ruh, bir dünya görüşü- Oysa genel tarih, tersine bir dağılımın uzamını kullanır.”*²⁷⁴

Foucault, kapsamlı çalışmalar yürütmüştür. Onun çalışmaları üç döneme ayrılır: İlk dönem 1960'lı yıllardaki *Bilgi Arkeolojisi*; ikinci dönem 1970'li yıllardaki Jeneoloji (*Soy kütüğü*); üçüncü dönem ise 1980'li yıllardaki *Benlik teknolojileri* konusundaki çalışmaları. Alman yazar Herbert Kögler, Foucault'nun 'anti-evrenselci aydınlanmacı' bir filozof olduğuna dikkat çekerek, Foucault'nun yaptığı işin '*Güncelin Ontolojisi*' konusunda bir proje olduğunu ileri sürmüştür. Yazar, 'Güncelin Ontolojisi' projesinin üç temel unsuru olduğuna dikkat çeker: Bilginin

²⁷² M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 37.

²⁷³ M. Foucault, a.g.e, s. 41-42.

²⁷⁴ M. Foucault, aktaran Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 63.

Arkeolojisi, İktidarın Jeneolojisi (soy kütüğü), Öznel Varlığın Estetiği. Şimdi bu üç alanı ele alalım.

6.3.3 Güncelin Ontolojisi

6.3.3.1 Bilginin Arkeolojisi (Öznenin Yıkımı)

Hümanizmin kaynağının özne teorisi olduğunu ileri süren Foucault, özneye dayalı felsefeleri yıkmaya çalışır. Bilindiği gibi bilginin kaynağı ve nasıl oluştuğu konusunda Batı felsefesinde iki akım var olagelmıştır. Deneyi temel alan ampirizm ve aklı temel alan rasyonalizm. Ampirizm Ada Avrupası'nda egemen iken, Rasyonalizm Kıta Avrupası'nda egemen eğilim haline gelir. Kıta rasyonalizmi felsefenin merkezine *özneyi* koymuştur. Özne konusunda Foucault şunları söylüyor: “Bence kurucu öznenen vazgeçmek, bizzat öznenin kendisinden kurtulmak, başka bir deyişle, öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek, bir analize ulaşmak gerekmektedir.”²⁷⁵

Nietzsche, özne kavramını felsefenin merkezinden uzaklaştırma geleneğini başlatmıştı. Öznenen vazgeçilirse, özne tarafından etkilenen nesneden de vazgeçilmiş olacaktır. Nietzsche'den etkilenen Foucault'ya göre rasyonalizm, *bilime* ve *bilince*, diğer düşünce biçimlerinden (duygu, tutku, coşku vb.) daha fazla önem vermekte; insana ilişkin diğer gerçeklikleri (duygusallık, tutku, delilik vb.) felsefenin dışında tutmaktadır. Foucault, Batı'da Descartes ile başlayan rasyonel düşünme geleneğine karşı olduğunu ilan eder.

Foucault'nun felsefi düşüncesini kavramak için, o dönemde hangi felsefi düşünce biçimlerinin yaygın olduğuna göz atmak gerekiyor. Fenomenoloji²⁷⁶ ve yapısalcılık yaygın düşünce biçimleridir.

Foucault'nun düşüncelerini araştıran iki yazar, H.L Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault, Yapısalcılık ve Hermeneotiğin Ötesinde* adlı kitaplarında şunları yazmışlardı: “Foucault'nun konumunu saptamak için, fenomenolojiye tepki olarak insan bilimlerinin son yirmi yıl içinde iki ekstrem metodolojik ayrım yaşadıklarını göz önüne almak gerekir. Her iki metodoloji, Kant'ın özne-nesne düalizmini miras almışlardır ve bu düalizmi aşmaya çalışmışlardır. Her iki girişim, Husserl'in şeylere anlam veren aşkın özne tasarımını aşmaya çalıştılar. Yapısalcı girişim, özne ve anlamı dışlayarak, insan faaliyetlerine egemen olan yasaları bulmayı dener. Buna zıt olan ve hermeneotik olarak adlandırdığımız eğilim ise, insanı şekillendiren toplumsal pratikleri ve metinleri temel almak... yerine, insanı (şeylere anlam veren fenomenolojinin öznesini) merkeze yerleştirmektedir. Foucault'nun bu üçgen içindeki hareketini ölçmek demek, üç pozisyonu saptamak demektir: Yapısalcılık, Fenomenoloji ve Hermeneotik.”²⁷⁷

Kıta rasyonalizmindeki özne merkezli felsefeleri reddeden Foucault: “Reddedeceğim bir yol varsa (genel olarak fenomenolojinin yolu olarak da adlandırılabilir), o da gözlemleyen özneye

²⁷⁵ M. Foucault, *Entelektüellerin Siyasal İşlevi*, s. 68.

²⁷⁶ Bilindiği gibi Husserl'in fenomenolojisi (görüngü bilimi), bilginin oluşumunda öznenin rolünü ve önemini küçümseyen pozitivizme tavır almıştı. Ona göre pozitivizmin yanlışlığı şuydu: Pozitivizm, yalnız duyu ve bireysel deneyleri temel olarak almıştır. Oysa nesneleri düşünce yoluyla kavramak gerekir. Bu nedenle fenomenolojinin konusu, algısal ve deneysel nesneler dünyası değil, nesnelerin özünü oluşturan kavramsal düşüncedir. Husserl'e göre, ‘önümdeki bir ağacı ben duyularım ile kavıyorum, bu deneye dayanan bir algılamadır. Ama masayı tüm duyu verilerinden soyutlarsam, geriye sadece yalnız masa fikri kalır. İşte ağacı oluşturan bu düşünsel soyutlama sürecidir. İşte esas olan budur. Diğer unsurlar paranteze alınmıştır. Bu nedenle fenomenoloji, bu özleri araştırmayı hedef edinir. Yani Husserl'in fenomenolojisine göre, ‘düşünce dünyasının nesneleriyle’ ‘Varlığın nesneleri’ aynı düzeyde değildir, bu nedenle farklı açıklama kategorilerine aittirler. Ona göre düşüncenin kategorileri, varlığın kategorilerine tabii kılınmamalı.

²⁷⁷ Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneotik*, s. 16.

öncelik tanıyan, eyleme temel bir rol veren, kendi bakış açısını tarihselliğin kaynağı haline getiren, kısacası deney üstü bir bilince götüren yoldur”²⁷⁸ diyerek, özne felsefelerine karşı olduğunu dile getirmektedir.

Daha sonraki yıllarda ise şunları yazmıştır: “Özne felsefesinin ötesine geçebilmenin iki yolu vardı. Bunlardan birincisi, anlamlandırma, semiyoloji sistemlerinin bir analizi olarak nesnel bilgi teorisi. Bu mantıksal pozitivizm yoluydu. İkincisi ise belli bir dil bilim okulu olan –hepsi de yapısalcılık çatısı altında yer alan- psikanaliz ve antropolojidi. Bunlar benim seçtiğim yollar değildi. Ben başka bir yol bulmaya çalıştım. Tarihsel ve kültürel gerçeklik olarak öznenin Jeneolojisi yoluyla özne felsefesinden çıkmaya çalıştım... Bu proje de iki yönde yol alınabilir. Modern teorik yapılarla ilgilenerek özneyi genel olarak ele aldım. Bu yolla 17. ve 18. yüzyıllarda özneyi, konuşan, yaşayan ve çalışan varlık olarak tanımlayan teorileri analiz etmeye çalıştım. Tabii ki, belli öznelere bilgi nesnesi ve aynı zamanda egemenlik nesnesi olduğu kurumlarda - sığınma evleri, cezaevleri ve benzeri- bulunan daha pratik bir anlama çabasına da girilebilir.”²⁷⁹

Foucault, insanı merkez alan özne felsefelerinin epistemolojik açıdan çıkmazda olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın hem özne, hem de nesne olarak ele alınmasının bir çıkmaz olduğunu savunur. Özne olarak insanın kendini nesne olarak tarafsız ve objektif olarak ele alamayacağını iddia eder. İddialarını gerekçelendirmek için, çeşitli çalışmalar yürütür. **Bilginin** tarihi gelişimi konusunda alternatif bir düşünce geliştirmek istediğini ilan eder. Bilginin tarihi ve ortaya çıkışı konusunda çalışmalar yürütür.

İlk dönemde 1960’lı yıllarında bilgi arkeolojisi üzerine yaptığı çalışmalarında, bilgi sistemlerini inceler. Araştırmasının konusu ‘bilgi’dir. Bilginin ve bilimin oluşumu ile yoğun bir şekilde ilgilenir. Düşünce Sistemleri tarihçisi olan Foucault, Analitik-ampirik araştırmalara önem veren bir bakış açısını benimser. Foucault, kendini ‘**bilgi**²⁸⁰ **arkeoloğu**’ olarak adlandırmaktadır. Foucault’nun bir amacı vardır: Özne merkezli teori ve düşünce sistemlerini yıkmak. Amacını açık bir şekilde ilan eder: “Arkeolojinin asıl amacı, özne merkezli felsefeleri ve insan bilimleri tarafından oluşturulmuş kavram ve teorileri yıkmaktır.”²⁸¹ Foucault, insanı temel alan hümanizmin karşısına, bilgi arkeolojisini çıkarıyor. “Bilginin arkeolojisi, esas olarak özne merkezli felsefelerin egemenliğini yıkmalıdır.”²⁸²

Ordnung der Dinge (Kelimeler ve Şeyler) ²⁸³ adlı eserinde Tanrı’nın ölümünden sonra modern özne olarak insanın ortaya çıktığını söylüyor. Çeşitli bilgi biçimlerinin (epistem) ²⁸⁴ ve insan bilimlerinin nasıl oluştuğunu göstermeye çalışıyor. Foucault’nun kitabının tezi şöyle formüle edilebilir: 18. yüzyılın sonunda çok önemli bir dönüşüm yaşandı. İlk defa insan, aynı anda hem bilginin nesnesi, hem de bilginin öznesi haline geldi. Kısacası insan, kendisi hakkında araştırma yapmaya başladı. Bunun sonucu, insanı konu edinen yeni insan bilimleri ortaya çıktı. Özne felsefesinin temeli ise işte bu yeni insan bilimleridir. İnsanı şekillendiren de, ortaya çıkan insan bilimleridir. Şunları yazmıştır: “Modern özne felsefesi, varlığını insan bilimlerinin gelişmesine

²⁷⁸ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s. 15.

²⁷⁹ Foucault, aktaran Orhan Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, s. 212.

²⁸⁰ Foucault’nun ‘bilgi’ kavramı, doğa bilimleri alanındaki bilgileri değil, insan bilimi alanındaki bilgileri içermektedir.

²⁸¹ Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 40.

²⁸² Hans-Herbert Kögler, a.g.e, s. 48.

²⁸³ Almanca baskısının adı *Ordnung der Dinge (Şeylerin Düzeni)*, ama Kitap *Kelimeler ve Şeyler* adı altında Türkçe’ye çevrilmiş. Kitabın alt başlığı ise ‘İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi’dir.

²⁸⁴ Epistem kavramını şöyle izah ediyor Foucault: Epistem kavramı altında, verili bir zamanda, söylemsel pratikleri birleştiren ilişkilerin bütünlüğü anlaşılmalı. Öyleki bu pratikler aracılığıyla epistemolojik figürler, bilimler ve belki de formal sistemler olanaklı hale gelirler. (*Die Ordnung der Dinge*, s. 42-43).

*borçludur. Yani: insanın, yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık olarak ortaya çıkması. İnsan bilimlerindeki kavramsal dönüşümler, özne felsefelerini mümkün kılmıştır.”*²⁸⁵ Foucault, özne merkezli ‘hümanist mitoloji’yi yıkmak için, ilkin şunu ileri sürmektedir: “18. yüzyıldan önce **insan** yoktu. İnsan, 18. yüzyıldaki insan bilimlerinin keşfidir”²⁸⁶(İtalik Foucault’nun).

Foucault’ya göre insan, bilgi biçimlerinin ürünü olarak doğan yakın tarihli bir ‘keşif’ tir. Üç bilim (biyoloji, ekonomi ve filoloji) alanındaki bilgiler insanı yaratmıştır: İnsanın canlı organizması ile ilgilenen **biyoloji**, insanın emeği ve çalışmasını araştıran **ekonomi politik** ve insanın dilsel özellikleriyle ilgilenen **filoloji**. Kısacası, özne olarak insan, *doğa bilimcisi, iktisatçı ve dil bilimcilerinin* bilgileriyle şekillendirilen bir yapıntıdır. Foucault, *yaşam, emek ve dil bilimi* (biyoloji, ekonomi ve filoloji) alanındaki bilgilerin sonucu olarak insanın **tarihsel** olarak ortaya çıktığını göstermek ister. Foucault, öznenin, insan bilimleri tarafından yaratılmış olduğunu ortaya koyarsa, özne felsefesine son verebileceğini düşündü. İnsan bilimlerinin tarihselliği ortaya konulursa, özne olarak insanın tarihselliği ortaya konmuş olur ve böylece özne olarak insanın da günün birinde ortadan kaybolacağı ispatlanmış olacaktır.

Foucault’nun bu görüşlerini ayrıntılı olarak ele almak yerinde olacaktır. *Kelimeler ve Şeyler’de* üç dönemi (Rönesans, Klasik ve Modern) ele alıyor. Üç dönemdeki bilgi biçimlerini (epistem)²⁸⁷ incelemekte. 1. Rönesans (1400-1650) dönemindeki bilgi biçimi. 2. Klasik dönemdeki (1650-1800) bilgi biçimi. 3. Modern dönemdeki (1800-1950) bilgi biçimi.

Bu üç dönemdeki bilgi biçimlerinin birbirinden farklı olduğunu ileri süren Foucault’ya göre, Rönesans döneminin bilgi biçimi şöyle özetlenebilir: Rönesans döneminde, gösterge ve nesne arasında ayırım yoktu. Bu nedenle gösterge ve gösterilen gibi kavramlar henüz oluşmamıştı; o dönemde egemen olan kavram **analoji (benzerlik)** kavramıydı. Foucault, Barok dönemi olarak da adlandırılan 17. yy başında (Klasik dönemde) düşünürlerin, analoji kavramından uzaklaşmaya başladıklarına dikkat çeker. Analoji kavramının sorunları konusunda Descartes’in şu düşüncesini aktarmaktadır: “*İnsanlar iki şey arasında benzerlik gördükçe, bu iki şey ne kadar birbirinden farklı olsa da, iki şeyden birini seçmeye eğilim gösteriyorlar.*”²⁸⁸ Descartes, analoji kavramını bilgi alanından dışarı atarak akıl kavramını gündeme getirmiştir.

Daha sonra, Rönesans döneminden Klasik döneme geçişte bilgi biçiminde bir dönüşüm yaşanır: Rönesans’ın **analoji** kavramından, Klasik dönemdeki **düzen** kavramına geçiş yaşanır. Klasik dönemin bilgi biçiminin özelliklerini saptamaya çalışır. Ona göre Klasik dönemin en önemli özelliği şuydu: Klasik dönemin bilgi biçiminde Tanrı her şeyin merkezindeydi. Tanrı’nın düzeni düşüncenin merkezindeydi. ‘Tanrı tarafından yaratılmış bir kâinat ve dünya’ inancı egemendi. Tanrı ve din, birleştirici ve bütünleyiciydi. İnsan, ne dünyayı, ne de dünyada oluşan nesneleri yaratmıştı. Her şey, kâinat ve yeryüzündeki *evrensel düzen (kâinat ve dünya)* Tanrı’nın ürünüydü. Varlık demek evrensel düzen demekti. Dünyanın ve şeylerin *anlamı* Tanrı tarafından verilmişti. İnsan-doğa ve insan-insan ilişkileri Tanrı tarafından önceden belirlenmiş ilişkilerdi. Her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir dönemde insanın yeri yoktu. Foucault şöyle yazıyor: “*Klasik epistem... düzeninde doğa, insan doğası ve insan ilişkileri önceden belirlenmiş ve öngörülmüştür. İnsan ne nesne ve ne de bağımsız özne olarak, bilginin kaynağı olacak bir konuma*

²⁸⁵ Hans-Herbert Kögler, a.g.e, s. 49.

²⁸⁶ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s. 373..

²⁸⁷ Bilgi biçimi (epistem) ile kastedilen şey, tarihsel ve kültürel olarak değişen bilgi yapılarıdır. Öyle ki bu bilgi yapıları belirli pratiğin ve yaşanan tecrübelerin sonucunda mümkün olmaktadır.

²⁸⁸ Descartes, aktaran Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s. 83.

sahiptir.”²⁸⁹(İtalik Y.O). Klasik dönemde insanın görevi, verili evrensel *düzeni* açıklamaya çalışmaktı.

Verili evrensel düzeni açıklarken, verili düzeni yansıtacak metotlar geliştirilir. Dünyada nesneler vardı ve bu nesneler sözcükler aracılığıyla yansıtılıyordu. Varlık ve varlığın sözcüklere yansımaları dil aracılığıyla mümkün oluyordu. Ama varlığın sözcüklere yansımada insanın rolü dikkate alınmıyordu. Doğadaki canlılar hiyerarşisi içinde insan, Tanrı’nın yarattığı en akıllı varlık olarak kabul ediliyordu, ama doğayı dil aracılığıyla *temsil etmede, yansıtmada* insanın etkisi dikkate alınmıyordu. Örneğin insan, doğanın bir tablosunu çıkarıyordu, fakat *doğayı* tabloya *yansıtanın* insan olduğu unutuluyordu. Bir başka deyişle, doğayı yansıtan insanın, bu tablo üzerinde yeri yoktu; bu tabloda insan görünmüyordu. Kısacası, insan, klasik dönemde bilginin ne öznesi, ne de nesnesiydi.

Foucault’ya bakılırsa Klasik dönemde, ne yaşam bilimi (biyoloji), ne dil bilimi (filoloji), ne de üretim ve emekle ilgilenen bilim (politik ekonomi) vardı. Üretim kavramı bilgi düzeninde yer almadığından, ekonomi politik bilimi doğmamıştı. O dönemde, sadece doğa tarihi ve genel gramatik vardı; bir de ekonomi politik biliminin önsel temelini oluşturan ve zenginliğin analizi ile uğraşan bir alan.²⁹⁰ Kısacası, Klasik dönemde, üç bilgi alanından söz edilebilir: Doğa Tarihi, Gramatik ve Zenginliğin Analizi.

Daha sonra Klasik bilgi biçimlerinden modern bilgi biçimlerine geçilir. Foucault, kitabında klasik dönemin eski disiplinlerinin (Doğa Tarihi, Gramatik ve Zenginliğin Analizi) yerine modern dönemin üç biliminin (biyoloji, dilbilimi ve ekonomi politik) geçtiğini göstermeye çalışır. Şöyle yazmaktadır: “İlk defa doğa tarihi biyoloji bilimine, zenginliklerin analizi ekonomi politik bilimine ve gramatik dilbilimine dönüştüğünde ve (.) klasik bilgi söylemleri ortadan kalktığında arkeolojik bir değişim yaşanır.”²⁹¹

Ona göre bu arkeolojik değişimin özelliği, Tanrı yerine insanın, düşüncenin merkezine geçmesidir. Daha önceleri, canlı varlıklar arasında *herhangi* bir varlık olan insan, şimdi tüm şeylerin *merkezi* ve *ölçüsü* haline gelmiştir. Yani insanın ikili konumu ortaya çıkar: Bir tarafta bilginin konusu olan *nesne* olarak insan, öte tarafta bilginin *öznesi* olarak bilgiyi yansıtan insan. Foucault’ya göre modern bilgi biçimlerinin özelliği, Tanrı yerine hem *nesne*, hem de *özne* haline gelen insanın merkeze oturmasıdır.

Peki, ne oldu da insan, hem bilginin nesnesi, hem de öznesi haline geldi? Foucault açısından insan, bilginin, hem nesnesi, hem de öznesi haline gelmesini insan bilimlerine borçludur. Foucault, modern dönemdeki insan bilimlerindeki üç disiplinin (biyoloji, dilbilimi ve ekonomi politik) insanı şekillendirdiğini ileri sürüyor. “İnsan iş, yaşam ve dil tarafından egemenlik altına alınmıştır. İnsanın varlığı bunlar tarafından belirlenmiştir.”²⁹²

Foucault, Modern dönemin insan bilimlerinin insanı üç boyutlu kategori olarak ele aldığını dile getiriyor. Dolayısıyla modern insan bilimleri, insanı biyolojik-psikolojik, ekonomik ve kültürel boyut olarak kavrar.²⁹³ Yazar Tekelioğlu, Foucault’nun görüşünü şöyle yansıtmaktadır: İnsan bilimleri, “toplumsal görünüşü ve toplumsal anlamı olduğu gibi, özneyi de,

²⁸⁹ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s. 375.

²⁹⁰ M. Foucault, a.g.e, s. 251.

²⁹¹ M. Foucault, a.g.e, s. 377.

²⁹² M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s. 378.

²⁹³ Orhan Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, s. 119..

'psikolojikleştirme', 'sosyolojikleştirme' ve 'kültürelleştirme' yönünde hırslı stratejilere sahiptir."²⁹⁴

İnsan bilimleri ne zaman başladı? İnsan, ne zaman insan bilimlerinin söylemleriyle şekillendi? İlk dönemde bu tip sorularla ilgilenen Foucault, *belirli tarihsel koşullarda* insan bilimlerinin ortaya çıktığını, özne olarak insanın da bu bilimlerin söylemleriyle şekillendirildiğini iddia eder. 'İnsan bilimleri neden doğdu', 'insan bilimleri nasıl doğdu' gibi **neden** ve nasıl sorularına cevap vermez Foucault. Sadece bu bilimlerin doğumunu ve *başlangıcını* saptıyor, ama bu bilimleri ortaya çıkaran *nedenleri* izah edemiyor. Kısacası bir dönemden diğer bir döneme bir geçişin yaşandığını, bir dönüşüm olduğunu belirtiyor. Fakat bir dönemden başka bir döneme geçişin *nedenlerini* açıklayamıyor. Bu konuda Dreyfus/Rabinow şunları yazmaktadır: "*Foucault bize bu büyük değişimlerin açıklamasını sunmuyor. Yalnızca değişimleri kaydediyor ve tarihin ve sosyal bilimlerin geleneksel yaklaşımlarını reddediyor. Değişimlerin nedenini açıklamıyor.*"²⁹⁵ Foucault için dönüştürmenin nedenlerini bilmek, bugünkü anlayışımıza katkı sağlamaz!

Foucault'nun Modern bilgi biçimlerinden dört sonuç çıkardığını saptayabiliriz:

Birincisi, modern dönemdeki yeni insan bilimlerinin ortaya çıkması sonucu, bilginin *farklı ve çeşitli* bölgeleri oluşmuştur. Bu yeni insan bilimleri nedeniyle bilginin kendi özgül, farklı bölgeleri oluştuğunu belirtir. Bilgi alanları farklılaşmıştır. Eski *homojen* bir bilgi alanından *heterojen* bilgi alanına doğru bir geçiş süreci yaşanmıştır. Çünkü insan bilimlerinin (tarih, sosyoloji, edebiyat, psikoloji vb.) ortaya çıkışıyla birlikte bilginin alanı heterojenleşmiştir. Foucault'ya göre, işte bu heterojenleşme, 'tek' bakış açısını geçersiz hale getirmektedir. 'Evrensel' ve 'bütünlük' gibi kavramlar, bilginin parçalanmışlığı nedeniyle, geçerliliklerini yitirirler. Çünkü her bilimin kendi nesnesine uygun olarak farklı bir mantığı vardır. Artık tüm bilgi alanları için geçerli olan 'tek akıl', 'tek doğru' ve 'tek yöntem' düşüncesi geçerli değildir. Anlaşıyor ki Foucault, bir şeyi, doğru veya yanlış olarak değerlendiren bakış açılarına uzak durmaktadır.

Bilgi alanlarının farklılaşmasıyla, 'akıl'ın eski bütünleştirici etkisini yitirmiş olduğunu iddia etmektedir Foucault. Bu nedenle, 'tek doğru'yu ve 'tek yöntem'i ileri süren bilgi anlayışının yerine, birden fazla doğruların varlığını kabul eden bir bilgi anlayışı geçerli olmalıdır. Çoğulcu yorumlama tarzlarına ihtiyaç olduğu görüşünü ileri süren Foucault'ya göre, tek bir teori ve tek bir yorumlama metodu, modernliği kavrayamaz. Çünkü çeşitli insan bilimleri nedeniyle modern çağda çoğulcu söylem ve teoriler oluşmuştur. Çoğulculuğu dışladığı gerekçesiyle bütünlükçü ve evrenselci görüşleri eleştirir Foucault. Evrenselci ve bütünlükçü görüşlerin totalleştirici olduğunu ileri süren de odur. Foucault'nun gözünde totalleştirici görüşler, fenomenlerin bazılarını açıklarken, çoğunu gizlemektedir.

İkincisi, bilginin nesnesi haline gelen insan, kurucu *özne olma yeteneğini yitirmiştir*. Özne olarak 'İnsan ölmüştür'. Çünkü insan, insan bilimlerinin söylemleriyle 'kurucu özne' değil, 'kurulan özne' durumuna gelmiştir. Artık insan, kendi söylemlerinin, ne kurucu öznesi, ne de yaratıcısıdır. Foucault'nun nazarında 'insan' öznel aktif eylemliliğini yitirmiş, pasif bir özne konumuna indirgenmiştir. İnsan bilimlerinin söylemleri, insanı itaatkâr bireye dönüştürmüştür. Özneyi ve insanı *tarihselleştirme* çabasına giren Foucault, özne olarak insanın belirli tarihi koşullarda doğduğunu, bir gün bu insanın ortadan kalkacağını ileri sürüyor. 'Deniz kenarında kumsala çizilmiş yüz resminin dalgalar tarafından silinmesi gibi' insanın da günün birinde kaybolacağını görüşlerine ekliyor.

²⁹⁴ Orhan Tekelioğlu, a.g.e, s. 120.

²⁹⁵ Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, s. 52.

Üçüncüsü, hümanizmin reddedilmesidir. Foucault için hümanizm, insanı merkeze koyan bir dünya görüşüdür. Ama son dönemdeki araştırmalar, ‘insan’ fikrini kafamızdan silmektedir. İnsan, artık bilimin nesnesi haline gelmiştir. Bilimin nesnesi haline gelen insanın, özne olarak artık tahtan indirilmesi gerekir. Foucault’nun *bilgi arkeolojisi*, özne olarak insanı değersizleştirir ve ‘insan’ı felsefenin merkezinden uzaklaştırır. Ona göre insanı merkeze koyan hümanizm, baskıcı ve tahakkümcü bir toplumun epistemolojik temelidir. Foucault, hümanizmin baskıcı ve tahakkümcü olduğunu iddia eder, ama nedenini açıklayamaz.

Dördüncüsü, insan bilimlerinin eleştirilmesidir. İnsanı merkeze oturtan şey insan bilimleridir. Özne merkezli felsefeleri eleştiren Foucault, insanı şekillendiren insan bilimlerini eleştirmektedir. Örneğin ‘Deliliğin Tarihi’, ‘Kliniğin Doğuşu’ gibi eserlerinde, delilik, tıp vb. gibi alanlardaki bilgileri araştırmaktadır. Bu alanlarda araştırma yapan Foucault, örneğin şu tezi ileri sürüyor: *Delilik toplumsal olarak yaratılmış, inşa edilmiştir*.

Foucault, insan-merkezli felsefe ve sosyal bilimlerin sona erdiğini iddia eder. İnsan eski konumunu kaybetmiştir. Ona göre bu durum, özne felsefelerinin epistemolojik açıdan çıkmazda olduğunu gösterir. Foucault, bilgi teorisindeki özne-nesne düalizmini²⁹⁶ aşmak istemektedir. Foucault, modern bilgi teorisinin karşısına, alternatif bir bilgi teorisi geliştirdiği iddiasıyla ortaya çıkar. Foucault’ya göre modern bilgi teorisi, bilginin merkezine insanı (özneyi) yerleştirmiştir. Oysa insan, modern çağda merkez olmaktan çıkmıştır.

Foucault’nun, Bilginin Arkeolojisi adı altında ileri sürdüklerine karşılık şunlar söylenebilir. Bilgi Arkeolojisi, doğadaki ve toplumdaki olayların nedenlerini kavramaya ve açıklamaya çalışan felsefi gelenekten uzak durur. Ona göre derin gerçeklikleri araştıran ve keşfetmeye çalışan felsefe sona ermiştir. Çünkü ‘gerçeklikler’ yoktur, var olan sadece *yorumlamalardır*. Bu nedenle tarih gerçekliklerin tarihi değil, yorumların tarihidir. Bilgi Arkeolojisinin bakış açısına göre, “*hümanizm, tesadüfen ortaya çıkan, başarılı olan yorumların sonucu olarak*”²⁹⁷ gündeme gelmiştir. Arkeolojide, **hakikat**, **anlam** ve **özne** kavramlarının yeri yoktur. Bilginin arkeolojisi, bilginin nasıl başladığını araştırır. Ama bilginin neden ortaya çıktığını açıklayamaz. Bilgi arkeolojisinde, **kavramların tarihi yoktur**. Bilginin Arkeolojisi, bilgi biçimlerinin oluşumunu arka arkaya diziyo. Bu dizilmede ne nedensellik, ne de gereklilik vardır. Bir tarihsel kesitten diğerine geçiş nedensellik ve determinizm bağından koparılarak sergilenir.

Dreyfus/Rabinow’a göre, Foucault tarafından kullanılan teknolojik terminoloji, görünen fenomenleri izah etmek için uydurulmuş bir terminolojidir.²⁹⁸ Foucault, bilinen sosyolojik kavramları kullanmaktan kaçınmıştır. Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı eseri üç büyük eleştiriye maruz kaldı: **Öznenin** reddi; **değişimin** inkârı veya izah edilememesi; **nedenselliğin** inkârı. Öznenin, insan bilimleri söyleminin sonucunda kurulduğunu iddia eden bir anlayış, özneyi reddeden bir sonuca gider. Özneyi reddeden bir düşünce elbette *değişimi* açıklayamaz. Foucault, daha sonraki yıllarda Bilginin Arkeolojisinin, yapısalcılığın görünüşteki başarısından çok etkilendiğini teslim edecektir.

İlk dönemde Foucault, öznenin, insan bilimlerinin söylemleri tarafından ‘yaratıldığı’nı vurgular. Daha sonraki yıllarda ise, insan bilimleri ve iktidar arasındaki ilişkiyi inceler. Önceleri,

²⁹⁶ Foucault’ya göre, bu düalizm Kant felsefesine dayanır. Bilindiği gibi, Kant sonrası gündeme gelen felsefeler genellikle ikiye ayrılmıştı: Birincisi Husserl tarafından geliştirilen Fenomenoloji, ikincisi ise yapısalcılık. Husserl’in fenomenolojisi, Kant felsefesini aşmak için insanı nesnelere anlam yükleyen bir özne olarak kavıyordu. Yapısalcılık ise nesnelere anlam yüklemede öznenin önemini dışlamaya çalıştı.

²⁹⁷ Dreyfus/Rabinow *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, s. 137.

²⁹⁸ Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, s. 124.

modern öznenin, insan bilimleri tarafından şekillendirildiğini belirten Foucault, daha sonra modern iktidar olgusunu gündeme getirir. Ona göre modern iktidar, hem insanı, hem bilgiyi, hem de insan bilimleri tarafından şekillendirir. İnsanın, iktidar tarafından itaatkâr köle haline geldiğini ileri süren Foucault'nun şimdi iktidar analizi konusuna gelelim.

6.3.3.2 Soy kütüğü (Modern İktidarın Analizi)

Mayıs 1968 olaylarından sonra yapılan **ikinci dönem** çalışmalarının ağırlık noktası 'Bilgi'den 'İktidar'a kayar. Daha önceki insan bilimlerinin söylemleri önemini kaybeder. İnsan bilimlerinin söylemi ve hakikatinin yerine, iktidarın söylemi ve hakikati geçer.

Önceleri öznenin, insan bilimlerinin söylemleriyle oluşturulduğunu savunan Foucault, şimdi insanın iktidar teknikleri aracılığıyla şekillendirildiği tezini ileri sürecektir. İnsan bilimlerinin, iktidar teknolojilerinin gelişmesine destek sunduğu görüşünü ortaya atmaktadır. Foucault, böylelikle bilgi ve iktidar arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermek istiyor. Hatta insan bilimlerinin iktidarın ihtiyaçlarının sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Ona göre iktidar, insanı şekillendiren bilgi üretir. Bilgi sayesinde iktidar topluma yayılır; bilgi, iktidarın toplumu kontrol etmesine hizmet eder. Foucault'ya göre modern iktidar ideolojiye değil, bilgiye dayanıyor.

Foucault, arkeoloji kavramı yerine yeni bir kavramı gündeme getirmektedir: Soykütüğü (Jeneoloji).

Nedir Soykütüğü? Tarihsel olayları özneye başvurmadan açıklamaya çalışan ve iktidarı merkeze yerleştiren bir bakış açısı, bir yöntem. Bu yöntemin üç özelliği var: *Birincisi*, anti-bilimsel olması. Çünkü Soykütüğü yöntemi, olgu ve gelişmelerin *nedenlerini* ve *kaynaklarını* araştırmas. Olgu ve olayların neden başladığını değil de sadece ne zaman *başladıklarını* inceler. Olguların nedenlerini açıklayamayan bir yöntemin açıklama gücü sınırlıdır. Habermas, bu yöntemin eksikliğine dikkat çekmiştir.²⁹⁹ *İkincisi*, Soykütüğü, insan bilimlerinin *iktidar* tarafından yaratıldığını ileri sürerek, insan bilimlerini gözden düşürmeye çalışır. *Üçüncüsü*, artık aranılacak *hakikat ve doğru yoktur*, çünkü hakikat bizzat *iktidar* tarafından yaratılır.

İlk dönem çalışmalarında, özneyi tahtından indiren ve 'insanın ölümünü' ilan eden Foucault, Soykütüğü yöntemi yoluyla öznesiz bir tarih anlayışı geliştirmeye çalışır. **Bilgi Arkeolojisi'nin** yerini ikinci dönemde **İktidarın Soykütüğü** meselesi alır. Arkeoloji çalışması döneminde Foucault'nun en sık kullandığı kavramlar *epistem* ve pasif *insan* kavramlarıdır. *Soykütüksel* dönemde yazdığı metinlerde bu iki kavramı terk eder. Bu kavramların yerine, **bilgi ve iktidar** kavramlarını kullanır. Bilginin arkeolojisi yerine iktidarın jeneolojini (soykütüğünü) geçirir. Soykütüğü hakkında bir yazar şunları söylemektedir: "*Jeneoloji nedir? Jeneoloji, geleneksel tarihsel yöntemlere karşı durur. ...Jeneoloji, ilerlemeyi övenlerin maskesini düşürmek için, insanlığın geçmişini yazmak, kaydetmek demektir. Jeneoloji derin gerçekliği aramaktan kaçınır. Onun yerine olayların görünüşlerini ve küçük ayrıntıları araştırır. Büyük düşünürlerin derin düşüncülerinden uzak durur. Jeneologun ezeli düşmanı Platon'dur.*"³⁰⁰

Dreyfus/Rabinow ise şöyle yazdılar: "*Foucault, Hapishanelerin Doğuşu, Cinsellik ve Hakikat* adlı eserinin birinci bandında jeneoloji ve arkeoloji arasındaki ilişkiyi tersine çeviriyor.

²⁹⁹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 293.

³⁰⁰ Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, s. 135.

Şimdi jeneoloji arkeolojiye egemendir. Jeneoloji, modern toplumda İktidar, Bilgi ve Beden arasındaki ilişkilere yoğunlaşan bir teşhis” etme yöntemidir.³⁰¹

Foucault, önceleri insan bilimlerinin hakikat söylemlerinden bahsetmekteydi. İnsan bilimlerinin otonom olduğu gerçeğinden hareket ederdi. Sonra bir dönüşüm geçirmiş ve iktidarın hakikat söyleminden bahsetmeye başlamıştır. Bu dönüşüm konusunda Habermas şunları yazıyor: “*Foucault, bilgi biçimlerinin otonom olduğu gerçeğinden vazgeçerek ve bilgi arkeolojisini jeneolojiye **tabi kılarak**, bu zorluktan kaçınıyor.*”(aç J.H)³⁰² Şimdi öncelik arkeolojide değil, jeneolojidedir. Daha doğrusu Foucault, arkeoloji ve jeneolojiyi birleştirmeye çalışır, ama arkeolojiyi jeneolojiye bağımlı kılar. Yani bilginin iktidara hizmet ettiği sonucuna ulaşır. Bilginin arkeolojisinde ‘bilgi’ ile ilgilenen Foucault, şimdi ‘iktidar’ olgusunu, kendi tarih anlayışının merkezine yerleştirir. Geleneksel tarih anlayışına karşı dururken bir yandan da tarihin bireyler veya toplumlar tarafından değil, iktidar tarafından yapıldığını ileri sürmektedir.

Soykütükçünün tarih anlayışının merkezinde **iktidar** vardır. Bilginin iktidarla ilişkisi ve iktidarın gücü ve biçimleri konusunda Foucault şunları yazıyor:

“*Genel anlamda, iktidar mekanizmaları tarihte asla fazla incelenmemiştir. İktidarı elinde tutan kişiler incelenmiştir. (...) Oysa iktidar, genel ve incelikli stratejileriyle, mekanizmalarıyla asla yeterince incelenmedi. Yeterince incelenmemiş olan diğer bir şey de iktidar ve bilgi arasındaki ilişki, birinin diğeri üzerindeki etkileridir. Hümanizmanın bir geleneği uyarınca, iktidara erişildiğinde bilmenin sona erdiği kabul edilir: İktidar yoldan çıkarır, yönetenler kördür (...) Oysa iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesneleri yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. (...) İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve bilgi de iktidar etkilerine yol açar.*”³⁰³

Foucault, iktidar teorisini olarak değil, iktidar-teknikleri analisti olarak ün yapmıştır. Bazı yazarlar, Foucault’nun görüşlerinin tutarlı bir mantığa ve sisteme sahip olmadığından, teorik bir sistem olarak değerlendirilemeyeceğini söylerler. *Teori* yerine *analiz* kavramının daha doğru olduğunu ileri sürerler.³⁰⁴ Foucault, mevcut iktidarların kullandıkları teknikleri analiz ederek, iktidarların hangi teknikleri, nasıl kullandıklarını araştırmıştır. Bu konuda önemli bir araştırması *Hapishanenin Doğuşu* adlı eseridir.

Hapishanenin Doğuşu’nda insanın disipline edildiğini somut örneklerle ortaya koymaya çalışır. Dile getirilen bazı görüşlere yakından bakalım. Kitap, dört bölümden oluşuyor. I. Marter (işkence); II. Cezalandırma; III. Disiplin; IV. Hapishane.

Adı geçen eserde Foucault, Batı toplumlarında (özellikle Fransa’da) hapishanelerin ne zaman ortaya çıktıklarını araştırmaktadır. Foucault, önemli bir saptama yaptığını ileri sürüyor. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında ceza sisteminde yeni bir çağın başladığı tezini savunur: Ceza sisteminin amacında bir *dönüşüm* olmuştur. Bedensel işkenceye dayanan ceza sisteminden, hapishanede gözetim altında tutma şeklinde yeni bir ceza sistemine geçiş yaşanmıştır. Orta Çağ’daki işkence ve cezaların yerine, hapishanedeki gözetim cezası gündeme gelmiştir.

³⁰¹ Dreyfus/Rabinow, a.g.e, s. 134.

³⁰² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 315.

³⁰³ M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 35.

³⁰⁴ Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, s. 219.

Foucault'ya göre, bu geçiş sürecinde iki Şey ortadan kalkmıştır: İşkence seansları ve işkenceyle piřmanlıĒa zorlama.³⁰⁵

İşkenceye dayanan eski ceza yöntemlerinden gözetlemeye dayanan hapishanelere geçişi izah eder. Eski dönemde suçlular, halkın gözü önünde, ya işkence görürler ya da çeşitli yollarla infaz edilirlerdi. Ancak bu açık 'gösteri' Őeklini alan cezaların yerini şimdi 'hapsetme' cezası almıştır. Hapis yoluyla ıslah ve disiplin, eski cezaların yerine geçmiştir. Disiplin ve gözetleme, hapishanenin iki zelliĒi haline gelmiştir. Foucault daha ileri giderek şunu ileri sürmektedir: Disiplin ve gözetleme yalnızca hapishanelere özgü deĒildir; sanayi kapitalizmiyle birlikte gündeme gelen çeşitli organizasyonlarda da kullanılır. rneĒin askeri kışlalar, fabrikalar, okullar vb. Özel kuruluşlar, insanları disipline etmeyi amaçlar. Bu aynı zamanda iktidarın işselleşmesi sonucunu doĒurur. İşselleşen iktidar, tüm toplumun kılcal damarlarına kadar uzanır. İktidar, artık toplumun tüm hücrelerine yayılmaktadır.

Foucault'ya göre OrtaaĒ'da **işkence** ve cezaların asıl hedefi insan bedeniydi. Oysa yeni ceza sisteminde, '*beden, baskı ve işkencenin asıl hedefi olmaktan çıkmıştır.*' Peki, ama şimdi ceza sisteminin hedefi insan bedeni deĒilse nedir? Modern aĒda "*ceza artık, insanın beynini, yreĒini, düşüncesini ve iradesini hedeflemeyi amaçlamaktadır.*"³⁰⁶ Hapishanelerin rolü hakkında kitap yazan Gabriel Bonnot de Mably'den bir alıntı yapmaktadır Foucault: "*Ceza bedenden ziyade insan ruhunu vurmalıdır.*"³⁰⁷ Elbette hapishane gözetiminin kendisi de insan bedeninin kısmen cezalandırılması demektir. rneĒin, iyi beslenmeme, uykusuzluk, izolasyon vb. insanın bedenini hırpalır. Ama modern aĒda cezalandırmanın *asıl* hedefi artık beden deĒil, insanın beyni ve yreĒidir.

150-200 yıldır mahkeme hakimlerinin yaptıĒı işin, mahkumların ruh ve iradelerini şekillendirmek olduĒunu ileri süren Foucault, modern ceza sisteminin 4 boyutuna dikkat çekmektedir:

1.- Cezalandırma, karmaşık toplumsal bir fonksiyonu üstlenir. 2- Cezalandırma, hukuki veya etik bir sorun deĒil, *politik* bir taktiktir. 3- Modern ceza sisteminin tarihi ve insan bilimlerinin tarihi birbirinden ayrı iki süreç deĒildir. 4- 'İnsan ruhu' kavramı, artık ceza ve hukuk sisteminin gündemine yerleřtiĒi olgusu bilince çıkarılmalı. Psikoloji vb. 'bilimsel' bilgilerin, mahkeme kararlarına ve mahkeme pratiĒine yerleştikleri artık bilinmelidir.³⁰⁸

Ceza sistemlerinin anlaşılması için, etik ve hukuki perspektifin dışında kalan yeni perspektiflere ihtiyaç olduĒunu belirten Foucault, bir öneride bulunur: *İktidar-teknikleri* açısından ceza sistemini ele almak. Ceza sistemlerinin nasıl bir toplumsal fonksiyonu var? Çeşitli dokümanları/belgeleri inceleyen Foucault, retim sistemleri ve ceza sistemleri arasında ilişki konusunda şunu ileri sürmektedir: Köleci toplumda cezalandırma mekanizmalarının görevi, fazla işgücü yaratmaktır. Ona göre insan bedeni, politik araçların hedefi haline gelmiştir. Bunun nedeni, insanın beden ve ruhundan ekonomik olarak yararlanma amacıdır. İnsan bedeni ve bilinci üzerindeki egemenlik, iktidarların gücünü oluşturur. İnsanın bir işgücü olarak görülmesi ve çalıştırılması, yalnızca baskı sistemleri çerçevesinde mümkündür.³⁰⁹

³⁰⁵ M. Foucault, a.g.e , s. 15.

³⁰⁶ M. Foucault, *berwachen und Strafen*, s. 25.

³⁰⁷ M. Foucault, a.g.e , s. 26.

³⁰⁸ M. Foucault, a.g.e , s. 33-34.

³⁰⁹ M. Foucault, a.g.e , s. 37.

Foucault'nun anlayışında yeni hukuk sisteminin temeli, Orta Çağ'a nazaran daha hümanist bir ceza sistemi olması değil, tam tersine yeni bir politikanın gündeme gelmesi ve bu politikanın gizlenmesidir. Şunları yazıyor Foucault: Modern çağdaki “yeni hukuk teorisi, gerçekte ceza kurumunun ekonomi-politiğini gizler.”³¹⁰ Demek ki, cezalandırma, hukuki ve ahlaki temellere değil, politik bir taktiğe dayanmaktadır.

Foucault, kitabının II. bölümünde cezalandırma olgusunu ele alıyor. Orta Çağ sisteminden kapitalizme geçişle beraber işlenen suçların içeriğinde bir kayma ve bir dönüşüm yaşanır. Suçların biçimleri kapitalist toplumun gelişmesine ayak uyduruyor anlaşılan. “*Sermaye birikimi ve üretim ilişkilerinin yeni biçimleriyle beraber eski suç işleme pratikleri, mallara yönelik suçlara dönüşür.*”³¹¹ Yani daha önce imparatora veya krala karşı işlenen suçlardan ziyade, mal ve mülke yönelik yeni suçlar gündeme geliyor. Bu yeni suçların ortaya çıkmasının nedeni, zenginliğin artması ve artan zenginliğin yatırımlara dönüştürülmesidir: Üretim yapan fabrikalar, yeni limanlar, malların toplandığı depolar, üretim için gerekli aletler vb.³¹² Yeni ceza sistemi, esasta mal ve mülke yönelik suçları cezalandırma temelinde gelişir. Yani Orta Çağ'daki ceza sistemi, imparatora veya krala karşı işlenmiş suçlara yönelikti. Ceza, asıl olarak kralın otoritesini korumak için vardı. Oysa kapitalizm ile birlikte ceza sisteminin özü, kapitalist toplumu korumaya yönelir.

Disiplin konusu *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Geçmiş toplumlarda da disiplinin rol oynadığına dikkat çeken Foucault, özellikle 17. ve 18. yüzyılda disiplinin egemenliğin en önemli aracı haline geldiğini vurgular. İnsan üzerinde egemenlik kurmak yeni değildir. Foucault'ya göre yeni olan şey, insan üzerindeki disiplin ve kontrol mekanizmalarının 18. yüzyıldan itibaren *artmış* olmasıdır. İnsan bedeni üzerinde egemenlik kurmak iktidar mekanizmalarının temel hedefi olmuştur. “*İktidar biçimlerinin temel hedefi, bireylerin etkinliklerini, güçlerini, yeteneklerini, kısacası, onların toplumun üretim aygıtında kullanılmasını sağlayacak her şeyi, çoğaltmalarını sağlamak, çoğaltmaya zorlamaktır: Bireyleri, terbiye etmek, en yararlı oldukları yere yerleştirmek, şu veya bu yeteneğe sahip olsunlar diye onları yetiştirmek.*”³¹³

İnsan bedeni üzerinde egemenlik kurmanın en önemli araçlarından biri disiplindir. Disiplin yoluyla insanlar iktidarın çıkarına uygun biçimlere sokulurlar. Peki, ama disiplin nedir? Nasıl tanımlanır? Foucault, disiplini şöyle tanımlar: “*İnsan üzerinde kontrol ve egemenlik kuran, sürekli boyun eğmeyi mümkün kılan ve insanı ekonomik açıdan verimli hale getiren tüm mekanizmalar, disiplin olarak adlandırılabilir.*”³¹⁴

Peki, modern toplumda disiplinin amacı nedir? Foucault şöyle yazıyor: “*Disiplin, bedenin gücünü artırır (ekonomik verimlilikten yararlanmak için) ve iradeyi zayıflatır (politik bakımdan boyun eğdirmek için).*”³¹⁵ Demek ki disiplin, iki şeyi amaç edinir: Ekonomik verimlilik ve politik kölelik. İşte iktidar bu amaç için gerekli olan koşulları ve mekanizmaları yaratır. Disiplin, ‘iktidar mekaniği’ ve bedenin ‘politik anatomisi’ demektir. Disiplin, ‘iktidarın mikro fiziğinin’ temelini oluşturur. “*Disiplin, sadece bedeni kontrol etme ve zaman kazanma sanatı değil, aynı zamanda randımanlı bir mekanizmanın üretilmesi için bütün güçleri bir araya toplama sanatıdır.*”³¹⁶

³¹⁰ M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, s. 104.

³¹¹ M. Foucault, a.g.e. s. 110.

³¹² M. Foucault, a.g.e. s. 95.

³¹³ M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 235.

³¹⁴ M. Foucault, *Überwachen und Strafen* s. 175.

³¹⁵ M. Foucault, a.g.e. s. 177.

³¹⁶ M. Foucault, a.g.e. s. 211.

Disiplinin dört özelliği vardır: 1. İş gücünü kullanmak (hem ekonomik verimlilik, hem de politik kölelik açısından), 2. İnsanın faaliyetlerini kontrol altında tutmak, 3. Gelişmeyi denetleyen organizasyonlar oluşturmak, 4. Yararlanılabilecek tüm güçleri bir araya getirmek.

İktidar, disiplin mekanizmaları aracılığıyla manipüle edilebilir insanlar yetiştirmek için bir de 'eğitim teorisi'ne ihtiyaç duyar. Okul sistemi, yatılı okullar, fabrikalar ve askerlik gibi araçlarla, insanları disipline eder ve şekillendirirler. 'Eğitim araçları' yoluyla insanın manipüle edilir hale getirilebilmesi için, insanın bedeni ve bilincinin 'iktidar mekanizmaları'na entegre edilmesi gerekir. İşte ordu, okullar, fabrikalar vb. insanı iktidar mekanizmalarına entegre ederler. Disiplin, çoğu yaygın inancın tersine, insandaki gelişmeye engel olmaz. Disiplin, yararlanılabilecek ve çoğaltılabilecek tüm güçlerin bir arada toplanmasını sağlar. Kolektif veya bireysel zorlamalar aracılığıyla belirli bir amaca ulaşmayı hedefler. Okul sistemi, öğrenmenin ekonomi politliğini geliştirmiştir. Okul, bir 'öğrenim makinası'na, ama aynı zamanda bir kontrol, hiyerarşi ve ödüllendirme makinasına çevrilmiştir. Örneğin, fabrika, papaz okullarındaki disiplini kendine örnek almaktadır.

Fabrikada uygulanan disiplin aynı zamanda şunları da hedeflemektedir: Birbirini takip eden ve birbirine uyumlu işlemler aracılığıyla en yüksek verimlilik elde etmek; fabrika çalışanlarını, mümkün olduğunca birbirinden izole etmek, kontrol edilemeyen kolektif örgütlenmelere müsaade etmemek; fabrikanın neresinde çalışacaklarını işçilerin isteklerine göre değil, üretim cihazının ihtiyaçlarına göre belirlemek.

Fabrikalarda yeni tipte kontrol mekanizmalarının gündeme geldiğini vurgulayan Foucault, fabrikadaki kontrol sisteminin, manufaktür sisteminden ayrıldığına dikkat çekiyor: Manufaktür sisteminde, kontrol, 'dışarıdan' yapılır. Fakat fabrikalarda tüm üretim süreci boyunca devam eden, 'içerden' ve 'sürekli' bir kontrol gereklidir. Üstelik kontrol sadece üretim ile sınırlı değildir. Ham maddelerin miktarı, kullanılan aletler ve ürünlerin kalitesi vb. daha genişletilmiş bir iç kontrol sistemini gerektirir. Burada *kontrol* ve *gözetim*, son derece önemli olan *ekonomik* bir *faktör* haline geliyor, çünkü kontrol ve gözetim, hem üretim sisteminde önemli bir unsurdur, hem de disiplin mekanizmasının bir parçasıdır. Hatta Foucault, Marx'ın şu sözlerini aktarmaktan geri kalmaz: "*İşgücü, kooperatif hale gelir gelmez, yönetim, kontrol, gözetim, sermayenin bir fonksiyonu haline gelir. Sermayenin özel bir fonksiyonu olarak, yönetme fonksiyonu özel bir karaktere bürünür.*"³¹⁷ Üretim cihazı, ne kadar kapsamlı ve karmaşık hale gelirse, çalışan insanların sayısı ne kadar artar ve iş bölümü yaygınlaşırsa, o ölçüde de kontrol ve denetim, hem daha acil hale gelmekte, hem de denetim daha çok zorlaşmaktadır.

Disiplinin, kapitalist toplum açısından çok önemli olduğunu belirten Foucault, burjuva düşünürlerinin hayalini dile getirmektedir. Burjuva düşünürleri, disiplini *stratejik bir millî mesele* haline getirmek isterler. Çünkü yaşamın *her anından* yararlanmak ve kar sağlamak gerekir. Yararlanmak ve kar sağlamak için her zaman koşullar vardır. Yaşamdan yararlanmak ise, güçlerin belirli bir kombinasyonunu ve uyumunu gerektirir. Bu uyum ise ancak disiplin ile sağlanabilir. Fakat hiç bir disiplin, emir-komuta sistemi olmadan yürüyemez. Çünkü güçlerin birbiriyle uyum içinde olması, iyi düşünülmüş ve uygulanması sorun yaratmayan bir emir-komuta sistemini gerektirir. Modern iktidarın, hem disiplin hem de kontrol mantığına dayandığını belirten Foucault, iktidarın başka bir özelliğine dikkat çekiyor: İktidar norm yaratarak, normalleştirir. İktidar, norm yaratmak için hem sınıflandırır hem de hiyerarşi yaratır. Üstelik norm yaratma, hem homojenliği sağlamaktadır hem de bireyselleştirmektedir.

³¹⁷ Marx, aktaran M. Foucault, in a.g.,e. s. 217.

Kitabının son bölümünde Foucault, *hapishane* olgusunu ele alıyor. Foucault, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçişte, ceza sisteminde bir dönüşüm yaşandığını ve bu dönüşüm sonucu hapishanelerin doğduğunu ileri sürer. Artık eski ceza sistemindeki fiziksel baskı ve zorlamaların yerine, nispeten ‘yumuşak’ olan ve kesintisiz olarak kontrol ve gözetimi olanaklı kılan hapishane gündeme gelir. Hapishane olgusunda üç nokta göze çarpar. a) Bireyin özgürlüğünü elinden alır. b) Bireylerin iradesini kırarak, onları biçimlendiren ve boyun eğmeye zorlayan bir cihaz olarak görev görür. c) Sadece bireyi değil, toplumu da etkiler.

Foucault’ya göre hapishane, mahkûmların birlik ve dayanışma içinde olmalarını engeller. Hiç bir durumda onların, birlik oluşturmalarına ve dayanışmasına göz yumamaz; tam tersine, birlik ve dayanışmaları paramparça etmeye çalışır. Hapishane, dayanışma ve birliği bozmak için iyi bir deney alanıdır. Bu nedenle burjuva düşünörlere göre hapishane genel toplumun mikrokozmosu olmalıdır.

Hapishane yöneticilerine göre eğer mahkûmlara çalışma olanağı verilirse, onlar da hapishane düzenini bozacak olan düşöncelerden uzaklaşırlar. Bu nedenle mahkûmlar için çalışma olanakları yaratılması, hapishanedeki düzeni ayakta tutmak için gereklidir. Foucault, hapishanedeki üretime ve çalışmaya eleştirel yaklaşır. Ona göre, hapishanede yapılan üretimin, ekonomik açıdan büyük bir değeri yoktur. Mahkûmları çalıştırma istemi, ekonomiye ve üretime yapılan katkıdan kaynaklanmaz; tersine, mahkûmları disipline etmek açısından önemlidir. Mahkûmların çalışması/çalıştırılması, hapishane düzeni açısından yararlıdır. Çalışma koşulları, mahkûmu aynı işi ve hareketleri sürekli tekrar etmeye zorlar. Huzursuzluğun önünü alır. Hapishane düzenini bozacak eylemlerin oluşmasını engeller. Üstelik mahkûmların çalışması hem denetimi hem de hiyerarşiyi kolaylaştırır. Öyle ki bu denetim ve hiyerarşi, mahkûmlar tarafından kolay kabul edilebilir bir biçime bürünür.³¹⁸ Doğası gereği disipline dayanan iktidar, disiplini içselleştiren bireyler üretir.

Foucault’nun araştırdığı diğeri bir konu ise, hapishanelerin istenilen hedefe ulaşım ulaşamadığıdır. Modern iktidarın resmi görüşüne göre, hapishanenin, mahkûmları ‘ıslah etmek’, onları yeniden ‘topluma kazandırmak’ gibi bir fonksiyonu ve görevi vardır. Son 150 yılın verilerine dayanan Foucault, bu resmi görüşü sorgulamıştır. Hatta tersini ileri sürüyor: “*Hapishaneler, suçun azalmasına katkıda bulunmamıştır. Hapishanelerden çıkan mahkûmların tekrar suç işleme eğilimi azalacağına, artmaktadır. Hapiste kalmak, tekrar suç işleme eğilimini desteklemektedir.*”³¹⁹ Hapishaneler, suçlu üreten fabrikalardır. Bunun nedeni hapishanedeki koşulların kendisidir. Hapishanedeki düzen, iktidarın ve yasaların kötü kullanımına dayanmaktadır. Gardiyanların insafına kalmıştır. “*Eğer bir mahkûm, hapishanede, yasaların öngörmediği ve yasalara aykırı haksız baskılara maruz kaldığını görünce, sürekli bir kin duymaya başlar. Otoritenin ve devletin temsilcilerini cellat olarak görür. Böylesi bir durumda, kendisinin suçlu olduğuna artık inanmaz. Adaletten şikâyet eder duruma gelir.*”³²⁰

Hapishanenin Doğuşu adlı eserin önemli tezlerinden biri iktidarın iki özelliğine dikkat çekmesidir. Şöyle yazmaktadır: “*Sanki iktidar, sadece, ‘dışlar’, ‘baskı yapar’, ‘sansür uygular’, ‘soyutlar’, ‘maske takar’ ve ‘gizler’ gibi, iktidarın etkilerini hep negatif olarak tasvir etmekten vazgeçmek gerekir; İktidar gerçekte üretkendir. Gerçekliği yaratır. Yeni bilgi alanları ve hakikat normları üretir. Birey ve bireyin bilgileri, böylesi bir üretimin sonucudur.*”³²¹

³¹⁸ M. Foucault, *Überwachen und Strafen* s. 309..

³¹⁹ M. Foucault, a.g.e, s. 340.

³²⁰ M. Foucault, *Überwachen und Strafen* s. 341-342.

³²¹ M. Foucault, a.g.e, s. 250.

Foucault, hapishane deneylerinden elde edilen disiplin yöntemlerinin, tüm topluma uygulandığını ileri sürüyor. Ona göre, disiplin mekanizmaları, modern insanın ortaya çıkışının koşullarını yaratmıştır. Modern bireyin, iktidar ve disiplin mekanizmalarının bir ürünü olduğunu savunur. Şunları yazmaktadır: Söz konusu olan şey, insan bilimlerinin hapishanede doğduğunu iddia etmek değildir. Ama özgül ve yeni tipte iktidar biçimleri insan bilimlerine ihtiyaç duymuşlardır.

Foucault'ya göre iktidar, hem olumluluk hem de olumsuzluk üretir. Sadece olumluluk üreten iktidar olmadığı gibi, yalnızca olumsuzluk üreten bir iktidar da yoktur. İktidar 'olumlu işler' yaparsa, toplumda daha geniş bir taban bulur. Eğer iktidarın olumsuzluğu ağır basarsa, iktidarın dayandığı toplumsal temel sınırlı kalır. Özetle, iktidar, olumluluk ve olumsuzluklara göre daralıp genişleyen bir mekanizma gibidir. Aslında Foucault'nun bu düşüncesinde yeni olan bir şey yok. İktidarın hem olumluluk, hem de olumsuzluk ürettiği genel kabul gören bir anlayıştır. Peki, Foucault'nun iktidar analizinde yeni olan nedir? Yeni olan, iktidarın, gücünü bilim ve bilgidен alması, bir başka deyişle, bilginin bizzat iktidar tarafından üretildiği iddiasıdır. İnsan bilimlerinin iktidar tarafından yaratıldığını iddia eder. Çünkü ona göre, artan sayıda insanı, hem ekonomik açıdan verimli hale getirmek hem de onları uysal kılmak, belirli bilgi alanlarının iktidar ilişkilerine eklenmesinin gerekli kılıyor.³²² Şimdi gelelim bilgi alanlarının iktidara eklenmesi olgusuna, yani iktidar-bilgi ilişkisine.

6.3.3.2.1 İktidar-Bilgi İlişkisi

Foucault, '*bilgi iktidarın dışında oluşur*' şeklinde yaygın olan bir anlayışı sorgulamaktadır. Hatta şunu ileri sürüyor: Bilgiyi yaratan, bilgi biçimlerini belirleyen iktidardır. İktidar olmadan bilgi oluşmaz. Ama diğer yandan da bilgi olmadan iktidar yürümez. İşte tam bu noktada Foucault, insan bilimlerinin iktidarı güçlendirdiği tezini gündeme getirir. İnsan bilimlerinin iktidara hizmet ettiğini savunur. Bu düşüncesini temellendirmek için İktidar-Bilgi ilişkisi üzerinde çalışır. İktidar³²³ nedir? İktidar gücünü nereden alır? Toplumda insanların iktidara itaat etmesinin nedenleri nelerdir? İktidar ve bilgi arasında nasıl bir ilişki vardır? İktidar söylemi nasıl oluşur?

Foucault'nun İktidar-Bilgi ilişkisine dair teorisi şöyle özetlenebilir: Bilginin temel işlevi, iktidarın gücünü yaygınlaştırmak ve meşrulaştırmaktır. Dolayısıyla, insan ve toplum bilimleri iktidara hizmet ederler. Bilgiyi bu şekilde kavrayan Foucault, çeşitli bilgi anlayışlarına eleştiri yöneltmektedir: Bilgi, pozitivistlerin iddia ettiği gibi nesnel ve tarafsız değildir. Marksistlerin ileri sürdüğü gibi insanı geliştirici ve özgürleştirici de değildir. Tam tersine bilgi, iktidarı ayakta tutan güçtür. "*Modern hümanizma bilgi ve iktidar arasında ayrım yaparken yanılmaktadır. Bunlar bütünleşmiştir ve bilginin iktidara bağlı olmayacağı bir an bile hayal edilemez; bu ayrımı ileri sürmek, aynı hümanizmayı ütöpik bir biçimde sürdürmenin bir şeklidir. Bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır. 'Bilimsel araştırmayı tekeller kapitalizmin ihtiyaçlarından bağımsızlaştıralım!': Bu belki mükemmel bir slogandır, ama asla bir slogandan başka bir şey değildir.*"³²⁴

Foucault, bir söyleşi sırasında kendine yöneltilen, 'klasik iktidar teorisiyle sizinki arasındaki ilişkiler nelerdir? Sizin teorinizde yeni olan nedir?' biçimindeki soruyu şöyle cevaplamaktadır:

³²² M. Foucault, a.g.e, s. 392.

³²³ Burada Foucault'da 'iktidar' kavramının, Marksist kavramdan farklı içerikte olduğunu belirtmekte yarar var.

³²⁴ M. Foucault, a.g.e, s. 36.

*“Farklı olan şey teori değil, konuya bakış açısıdır. Genel olarak iktidar teorisi iktidardan hukuk terimleriyle söz eder ve iktidarın meşruluğu, sınırları ve kökenin sorusunu sorar. Benim araştırmam iktidar tekniklerine, iktidar teknolojisine yöneliktir. İktidarın nasıl tahakküm uyguladığı ve kendine itaat ettirdiğini incelemekten ibarettir.”*³²⁵

Foucault’ya göre hakikat, iktidarın yarattığı bir şeydir. Hakikat ve iktidar ilişkisi konusunda şöyle demektedir: *“Benim sorunum şu: İktidar hakikat söylemleri üretmek için hangi hukuk kurallarını kullanır? Ya da: Bizimki gibi bir toplumda böylesi güçlü etkilerle donanmış hakikat söylemleri üretme gücüne sahip olan bu iktidar türü nedir? (...) İktidardan hareket ederek, iktidar içinde ve iktidar yoluyla etkili olan bir hakikat söylemleri ekonomisi olmadan iktidar işleyemez.”*³²⁶ Bu nedenle Foucault, iktidarın karşısına hakikat söylemleriyle karşı çıkanlardan kendini ayırıyor. Çünkü ona göre iktidarın karşısına hakikat söylemiyle çıkan görüş, iktidar ve hakikatin birbirine zıt olduğu anlayışından hareket etmektedir. Oysa iktidar ve hakikat birbirinin zıttı değildir ve birbirlerini dışlamazlar; tam tersine hakikati yaratan iktidardır. İktidar, hakikat üreterek topluma egemen olur.

İktidarın topluma egemen olması konusunda şöyle yazıyor Foucault: *“İktidar ilişkisi toplumsal gövdeye nüfuz eder, onu karakterize eder ve oluşturur. Bu iktidar ilişkileri, bu hakikat söylemi üretimi, birikimi ve dolaşımı olmadan ne birbirlerinden ayrılabilir ne yerleşebilir ne de işlev görebilir. İktidardan hareket ederek, iktidar içinde ve iktidar yoluyla etkili olan hakikat söylemleri ekonomisi olmadan iktidar işleyemez. Hakikatin üretimine tabiyiz ve iktidarı ancak üretimiyle –kuşkusuz belli bir biçimde- işletebiliriz. (...) Hakikati talep eden ve işlev görmek için ona ihtiyaç duyan iktidar tarafından hakikati üretmeye zorlanıyoruz. (...) İktidar, hakikat arayışını kurumsallaştırır, meslekleştirir, ödüllendirir; sonuçta, nasıl zenginlik üretmek zorundaysak, aynı şekilde hakikati zenginlik üretebilmek için üretmek zorundayız.”*³²⁷

İktidar konusunda Foucault üzerinde en çok etki yapan düşünür Nietzsche idi. Foucault şöyle diyordu: *“Nietzsche, felsefi söylemin temel hedefini iktidar ilişkisi olarak koymuş kişidir. Oysaki Marx’a göre bu üretim ilişkisiydi. Nietzsche bir iktidar filozofudur, ama iktidarı siyasal bir teori içine kapamadan düşünen biridir.”*³²⁸ Foucault, iktidarı, toplumsal analizlerinin merkezine oturtmaya çok büyük bir önem verir. İktidarın, politik kurumlara indirgenmesini yanlış bulur. Böylece Foucault, Marx’ın üretime dayanan sosyolojik olan iktidar anlayışının karşısına, Nietzsche’nin *sosyolojik olmayan* bir iktidar anlayışını çıkarır. İktidarın kullandığı tekniklerin analizini yapmaya girişir. Felsefenin ve toplum bilimlerin merkezini ‘iktidar mekanizmaları’na kaydırır.

Foucault’nun bilginin iktidara bağımlı olduğu görüşü, bilim ve bilgi konusunda karamsar bir düşünceyi içeriyor. İktidar değişince bilgiler de değişir. Bu anti-bilimsel tutum Foucault’nun iktidar teorisinin zayıf yanıdır. Foucault’nun iktidar tanımı çelişkilidir. İlk dönemde iktidar tanımı soyuttur. Örneğin bir iktidar tanımı şöyledir: *“Ben iktidar mekanizmasını düşündüğümde, iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimini düşünüyorum.”*³²⁹ Habermas, Foucault’nun iktidar anlayışı konusunda şunları yazmaktadır: *“Foucault’ya göre iktidar, **yasısal***

³²⁵ M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 246.

³²⁶ M. Foucault, a.g.ei, s. 102.

³²⁷ M. Foucault, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, s. 102-103.

³²⁸ M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 37.

³²⁹ M. Foucault, a.g.e, s. 23.

*faaliyet ile aynı anlama gelir.*³³⁰ Habermas açısından “Foucault, idealist düşüncüyü ve ampirik ontolojinin koşullarını, iktidar kavramında zorla bir araya getirdi.”³³¹

Foucault’nun anlayışına bakılırsa modern iktidar, disiplin aracılığıyla değil, bilgi aracılığıyla ‘toplumun tüm kılcal damarları’na kadar sızar. İnsan bilimleri aracılığıyla, iktidar topluma yayılır. İktidar, devlet organında billurlaşan bir şey değil, bilgi yoluyla insanı şekillendiren şeydir; iktidar içimize sızmıştır. Bilgi yoluyla iktidar aşağıdan yukarı doğru yayılır. “İktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesneleri yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir... İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde bilgi de iktidar etkilerine yol açar.”³³²

Klasik Çağ’da iktidar, insan *bedeni* üzerinde tahakküm kurmuştu. Modern Çağ’da ise iktidar, insan *bilinci* ve *psikolojisi* üzerinde tahakküm kuruyor. Foucault’ya göre zora dayalı iktidar biçimlerinden ahlaki ve terapi eden iktidar biçimlerine doğru gelişen bir değişim süreci yaşanmıştır. Bu yeni iktidar, insanı disipline etmekte, toplumdaki bireylerin ruh ve gövdesine şekil vermektedir. İktidarın mikro-fiziğini geliştirmeye çalışan Foucault, iktidarı, elde tutulan bir şey olarak değil, sürekli gelişen bir strateji olarak değerlendirir: “İktidar, bir kimsenin sahip olduğu bir şey değil, tersine gelişen bir şeydir.”³³³

Foucault’nun iktidar konusundaki görüşlerinin dört temel özelliği şöyle sıralanabilir:

Birincisi iktidar, hem olumlu hem de olumsuz anlamda teknikler geliştiren üretici-yıkıcı bir güçtür. İktidar olumluluk ürettikçe, iktidarın toplum içindeki etkisi geniş alanlara yayılır; iktidar olumsuzluk ürettikçe, etki alanı daralır.

İkincisi, *iktidar* ve *egemenlik* (Herrschaft) arasında yapılan ayırmadır. Foucault’ya göre iktidar ve egemenlik aynı şey değildir. Egemenlik, eşitsiz yapısal sosyo-ekonomik koşullardan kaynaklanır. **Egemen olmak** demek, eşitsizliği doğuran yapısal (sosyo-ekonomik) koşulları kontrol altında tutmak demektir. **İktidar olmak** demek ise, öznelerin tavır, davranış ve eylemlerini yönlendirmek demektir. İktidar, özneleri yönlendiren, yöneten ve özneler arasında cereyan eden karmaşık bir süreçtir. Kısaca, egemenlik gücünü **yapısal** koşullar üzerindeki denetimden alırken, iktidar, gücünü, öznelerin davranışlarını etkilemekten ve özneleri yönetmekten almaktadır.

Üçüncüsü, iktidar elde tutulan bir şey değil, sürekli gelişen bir stratejidir.

Dördüncüsü, iktidar gücünü, bilgi ve bilimden alıyor. Sosyal bilimler, iktidara enerji ve güç veriyor.

6.3.3.2.2 Bio-İktidar

Foucault, daha önce *Hapishane’nin Doğuşu* adlı eserinde, tek tek bireyleri biçimlendiren, disiplin mekanizmaları ile ilgilenmişti. Disiplin tekniklerinin *mikro-sosyolojik* düzeyde (yani bireylerin yaşamı ve eylemi düzeyinde) etki ve sonuçlarını araştırmıştı. Disiplin mekanizmalarının, bireyleri disipline etmeye yönelik olduğunu göstermeye çalışmıştı. Daha sonraları iktidarın *makro-sosyolojik* düzeyde (tüm toplumdaki süreçler ve yapılar düzeyinde) etki

³³⁰ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 300.

³³¹ J. Habermas, a.g.e, s. 322.

³³² M. Foucault, a.g.e, s. 35.

³³³ M. Foucault, *Überwachen und Strafen* s. 38.

ve sonuçları ile de ilgilenir. Sadece bireylerin iktidar tarafından disipline edilmediğini, toplumun da iktidar tarafından yönlendirildiği ve manipüle edildiği görüşünü ileri sürer. Hem bireyin, hem de toplumun yaşamını denetleyen ve yönlendiren iktidarı **bio-iktidar** olarak adlandırır. Bu anlayışa göre bio-iktidar, hem mikro hem de makro alanda etkisi olan iktidardır. Hem bireyi hem de toplumu kontrol altında tutan, bireyi ve toplumu şekillendiren güçtür. Marx, burjuva ideolojisinin, bireyi ve toplumu kontrol altında tuttuğunu söylerken, Foucault, ideolojinin yerine bio-iktidar kavramını geçirmektedir.

Modern iktidarın iki özelliğine dikkat çekiyor Foucault: Bireyselleştirme ve totalleştirme. Bio-iktidarın bu iki boyutu konusunda Foucault, İktidar ve Özne başlıklı yazısında şunları söylemektedir: “Devlet iktidarının aynı anda hem bireyselleştirici hem de totalleştirici bir iktidar biçimi olduğunun altını çizmek istiyorum. Eski toplumların tarihinde, eski Çin toplumunda bile, bireyselleştirici tekniklerle, totaliterleştirici yöntemlerin aynı devlet yapısı içerisinde bu kadar iç içe geçerek birleştirildiğine inanmıyorum.”³³⁴

Bio-iktidarı doğuran nedir? Foucault’ya göre feodalizmin çözülmesiyle beraber yeni bir olgu gündeme gelir: Nüfus hareketi. Daha önceleri kırsal alanda, feodal derebeyleri için çalışmak zorunda olan köylüler, topraktan ve feodal derebeyden kurtulurlar. ‘Özgür’ bireylerdir. Topraksız, evsiz, işsiz kalan köylüler, Orta Çağ’da şehirlere göç ederler. İşte bu göç hareketi, var olan şehir düzenini altüst edebilecek özelliklere sahiptir. Nüfus hareketi ve bireyleşme, iki yeni olgudur. Bu iki yeni olguyu kontrol edecek mekanizma zorunluluğu, bio-iktidarın temelini yaratır.

Foucault’nun düşüncesine bakılırsa 18. yüzyılda, nüfus sorunu endişe ve korku yaratıyordu. Devlet yöneticileri, nüfusu, korkulması ve bu nedenle kontrol edilmesi gereken bir nesne olarak görmeye başladılar. Bunun sonucu olarak da nüfus konusu ile ilgilenen bilim dalları gündeme gelir. Malthusçuluk buna yalnızca bir örnektir. Zaten “*istatistik, devletin kendini (sosyal gövdesini, nüfusunu) ölçme bilimi anlamı kazanır. Modern istatistik tarihçisi Hacklin, ‘istatistik’ sözcüğünün dönemin idarecileri tarafından bulunduğu, o günkü matematikçilerin ise, siyasi bir çerçeveden düşünülmedikçe anlaşılması zor olan, ‘sosyal aritmetik’ kavramını önerdiklerini belirtir.*”³³⁵

O dönemde polis, şehir nüfusu konusunda istatistiksel bilgiler toplamaya başlar. Kişiler veya gruplar sürekli gözlenir. Polisin bu faaliyeti genişledikçe, bu işleri yapması gereken sosyal bilimlere ihtiyaç kendini gösterir. Nüfus konusu, sosyo-ekonomik araştırmaların temel malzemesi haline gelmeye başlar. Ancak sosyal bilimler aracılığıyla, toplumun kontrol ve denetim altında tutulması ustaca yapılmalıdır. Foucault, “*iktidar mekanizmalarını gizleyen koşullar altında, modern iktidar çekilir ve kabul edilir duruma gelir. Bir iktidarın kendini kabul ettirme başarısı, kendi mekanizmalarını gizleme yeteneğine*” bağlıdır diyordu.

Peki, ama bio-iktidar kendini nasıl gizler? Başka bir deyişle toplumu nasıl kontrol ve denetim altında tutar? Sosyal bilimler, bio-iktidara yardım eder. Nüfus sayımı, doğum, ölüm oranları, barınma, sağlık vb. gibi konular istatistik araştırma konusu olur. İktidar, sosyal bilimler aracılığıyla müdahale ederek, çeşitli mekanizmalarla toplumu yönlendirmeye ve düzenlemeye çalışır. Özetle, *iktidarın ihtiyaçları sosyal bilimleri şekillendirir.*

Foucault’ya göre birey ve toplum, üretimin verimliliği açısından disipline edilmesi gereken nesnelerdir. Bio-iktidar, bireyi disipline etmeyi ve toplumu kontrol altında tutmayı amaçlar. Foucault bakımından bio-iktidarın en önemli araçlarından biri de cinsiyettir. Cinsellik konusu her

³³⁴ Foucault, Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik içinde*, s. 248.

³³⁵ Orhan Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, s. 224.

şeyden önce bir iktidar konusudur. Cinsellik konusunu doğru kavrayabilmek, yaygın olan ‘baskıcı iktidar’ düşüncesini bir kenara bırakmayı gerektirir. Foucault’nun bio-iktidar anlayışı, birey ve toplum yaşamının sosyal bilimlerin egemenliği altına girdiği düşüncesine dayanıyor. Sosyal bilimler aracılığıyla bio-iktidar toplumun tüm hücrelerine yayılır.

Disiplin ve politik bakımdan köleleşmiş birey, kapitalizm ile birlikte ortaya çıkmıştır. Foucault için disiplin teknolojisi, kapitalizmin gelişip yayılmasını sağlar. Disiplinli ve terbiye edilmiş bireyler olmaksızın kapitalizmin yayılması mümkün olmazdı. Bio-iktidar, hem bireyi disipline eder, hem de toplumu denetim ve kontrol altında tutar. Bireyin disipline edilmesi ve toplumun kontrol ve denetim altında tutulması, paralel işleyen iki süreçtir. Bio iktidar, bireyi ve toplumu ekonomik verimlilik açısından disipline ederken, bireyin ve toplumun politik iradesini zayıflatmayı amaçlar. **Ekonomik verimlilik ve politik kölelik** birbirine paralel işleyen iki süreçtir. Nasıl ki, ekonomik değişimler, sermaye birikimine götürdüyse, köleleştirici politik dönüşümler de iktidarın gücünü geliştirmeye götürmüştür. Disiplin teknikleri olmadan ekonomik değişimler mümkün olmazdı, politik kölelik yöntemleri olmadan da iktidarın gücü gelişmezdi. Foucault açısından bu iki süreç, birbirinden ayrı değildir.

İktidar olgusu, Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından da ele alındı. Peki, Frankfurt Okulu’nun iktidar analizi ile Foucault’nun iktidar analizi arasında nasıl bir fark var? Frankfurt Okulu düşünürleri, kendi görüşlerini normatif gerekçelere ve bir etik anlayışa dayandırmışlardı. Foucault, iktidarı eleştiriyor ve iktidara alternatif olunması gerektiğini de ileri sürüyor. Ama bu alternatif görüşlerini dayandıracığı normatif değerlerden ve etik anlayıştan yoksundur.

Habermas, Foucault’nun görüşlerinin hiç bir etiğe dayanmadığını göstermişti. Habermas’a sorarsanız Foucault, normatif bir teori geliştirememiştir; yeni toplumsal kurumların meşruiyetini felsefi olarak ortaya koyamamıştır. Foucault, normatif ilkelere dayanmayı reddetmiştir. İktidara karşı olan güçler, hangi etik değerlere dayanmalı? Muhafif güçler neden ve niçin mücadele etmeli? Muhafif güçler, hangi temel değerlere dayanarak iktidarı eleştirmeli? Bir toplumsal düzen nasıl ve neden oluşur? Birey ve toplum arasındaki ilişki nasıl açıklanmalı? Böylesi eleştiriler ve sorular Foucault’yu etik sorunlarla ilgilenmeye zorladı.

6.3.3.3 Etik ve Öznenin Yeniden Keşfi

Yapısalcılığın etkisi altında olan Foucault, özneyi yıkmaya çalışmıştı. Öznenin rolünü bir yana bırakmıştı. Yaşamının son yıllarında Foucault, özneyi yeniden keşfeder. Peki, neden özne ile ilgilenmek zorunda kaldı? Son dönemde Foucault’yu özne sorunu ile ilgilenmeye götüren neden, bizzat Foucault’nun geliştirdiği düşüncelerin çıkmazından kaynaklandı. Foucault, insanın, gerek insan bilimlerinin söylemleri gerekse iktidar teknikleri tarafından şekillendirildiğini savundu. Foucault’nun görüşüne bakarsanız bio-iktidar, hem bireyi hem de toplumu egemenliği altına aldı. Peki, ama insan bio-iktidara mahkûm mudur? İktidar karşısında insanın yapabileceği bir şey olmadığını iddia eden bir felsefe nasıl özgürlükçü olduğunu iddia edebilir? Hem insanın özgürlüğünü istemek, hem de insanı iktidarın bir oyuncağı gibi görmek bir çelişki değil midir?

İşte bu sorular ve çıkmazlar, Foucault’yu başka arayışlara sürükler. İktidara karşı direnme, özne olmadan nasıl mümkün olur? Kim iktidara karşı direnecektir? Foucault için şu konu gündemdedir: İktidara karşı direnme, özne olmadan mümkün olamaz. Bio-iktidarın karşısına çıkabilecek öznelere ihtiyaç vardır. Bu nedenle özne düşüncesi Foucault’nun yaşamının son dönemlerinde yeniden önem kazanmıştır.

Üçüncü dönem (1980’li yıllar) çalışmalarında Foucault, çalışmasının ağırlık noktasını kaydırır: Geçmişte “*düşkün evlerini, hapishaneyi ve benzerlerini incelerken tahakküm teknikleri üzerinden belki gereğinden fazla ısrar ettim*” diyen Foucault, “*önümüzdeki yıllarda iktidar ilişkilerini benlik tekniklerinden hareketle incelemek*”³³⁶ istediğini ilan eder. Bireysel özgürlük ve özerklik gibi sorunlarla ilgilenir. Daha önceki araştırma konuları olan modernite ve onun tahakküm biçimleri konusundan uzaklaşıp Grek, Roma ve Hristiyanlık tarihini inceler. O dönemin kültürünü araştırmaya girişir. Grek döneminin etik ve sanatını inceleyerek, o dönemde insanların bilgi yoluyla (sanat vb.) kendilerini gerçekleştirdiklerini saptar. Grek etiğini onaylar. Bu araştırmalar Foucault’da eski düşüncelerinde dramatik dönüşümlere neden olur. Foucault, önceden yıkmak istediği özneyi yeniden gündeme getirir.

Foucault’nun görüşlerinde 1980’li yılların başında gerçekleşen dönüşüm ile ilgili olarak Alman filozof Axel Honneth şunları yazıyor: “*Foucault’nun teorisinde, bireyin kendi gelişimini dikkate alan ‘ontolojik’ bir açılım olmuştur. Toplumsal analiz teorisinde bu açılım, kategorilerde bir geçişle karakterize edilir. İki boyutluluk kategorilerden üç boyutlu kategorilere geçiş olmuştur: ‘Bilgi alanları’, ‘iktidar mekanizmaları’ kategorilerinin yanında, üçüncü bir kategori ‘öznellik biçimleri’ gündeme gelir.*”³³⁷

Foucault’nun kendisi üç alan veya üç eksenden bahsetmektedir: “*Söz konusu olan üç eksendir: **Bilgi eksen, iktidar eksen ve etik eksen***”

i. Bunların özellikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri araştırılmalıdır. Bir başka deyişle, kendimizin tarihsel Ontolojisi, birçok soruya cevap aramak zorundadır; sayısız birçok araştırmalara girişmelidir.”³³⁸ (İtalik Y.O)

Daha önce sürekli olarak disiplin ve iktidar teknikleriyle ilgilenen Foucault sonradan bir özeleştirici yapar: “*Şöyle bir özeleştirici yapmalıyım. Habermas’ın bazı önermelerine bakarsak, insan toplumlarında üç ayrı temel teknik ayırt edebiliriz. (...) üretim teknikleri, ifade ya da iletişim teknikleri, hükmetme teknikleri. Ama giderek daha farkına varıyorum ki, tüm toplumlarda başka bir teknik daha var: Kendi araçlarıyla, kendilerini dönüştürmek. (...) Bu tekniklere kendilik teknikleri diyelim... Tımarhaneleri, hapishaneleri ve diğerlerini çalışırken belki hükmetme teknikleri üstünde fazla durdum. Bu tür kurumlarda disiplin dediğimiz şey gerçekten önemlidir. Ama bu, toplumlarda mevcut insanları yönetmenin sadece bir yönüdür.*”³³⁹

Ölümünden kısa zaman önce kendisiyle yapılan bir röportajda eski kitapları konusunda şunları söylüyor: “*Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler ve de Hapishanenin Doğuşu’nda, soru sorma biçimi açısından, çok şeyin yeterince açıklanamadığı konusunda bir izlenimim var. Üç problem tipini saptamayı denedim: Bilgi, İktidar ve Bireysel tavır. Bu üç deneyim alanı sadece birbirleriyle ilişki içinde kavranabilir. Daha önceki kitaplarımda beni rahatsız eden şey, üçüncü alanı dikkate almadan ilk iki alanla ilgilenmemdir.*”³⁴⁰

Foucault’da özne kavramı hep aynı anlama gelmez. Onda arkeolojik, soykütüksel ve etik olmak üzere üç ayrı özne kavramı vardır: Soykütüğünün üç alanı olduğunu söyleyen Foucault, özneleri şöyle tarif etmektedir: “*Soykütüğünün üç alanı vardır: Birincisi, **hakikat** ile ilişki konusunda kendimizin tarihsel ontolojisi, öyle ki bu ilişki aracılığıyla kendimizi bilgi özneleri*

³³⁶ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 83..

³³⁷ Axel Honneth, *Ethos der Moderne*, Eva Erdmann, Rainer Forst, s. 18.

³³⁸ M. Foucault, *Was ist Aufklärung, Ethos der Moderne*, Eva Erdmann, Rainer Forst, s. 51-52

³³⁹ Foucault, aktaran Orhan Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, s. 232.

³⁴⁰ Eva Erdmann, Rainer Forst, *Ethos der Moderne*, s. 134.

olarak oluşturuyoruz. İkincisi, **iktidar** ile ilişki konusunda kendimizin tarihsel ontolojisi, öyle ki bu ilişki aracılığıyla kendimizi başkaları üzerinde etki yapan öznel olarak oluşturuyoruz. Üçüncüsü, **etik** ile ilişki konusunda kendimizin tarihsel ontolojisi, öyle ki bu ilişki aracılığıyla kendimizi ahlaki hareket eden öznel olarak oluşturuyoruz.”³⁴¹(İtalik Y.O) . Görüldüğü gibi Foucault görüşleri üçlü bir ontolojiye dayanıyor: Hakikat, İktidar ve Öznellik ontolojisi.

‘Etiğe Dönüş’ başlığı altında yayınlanan bir röportajda Foucault, özne konusunu ihmal ettiğini teslim eder. Yaşamının son zamanında Foucault, Antik Çağ’daki, kendini gerçekleştiren bireysel yaşam biçimleriyle ilgilenmeye başlar. Bireysel yaşamla ilgilenmesi sonucu daha önce araştırmalarının dışında tuttuğu özne olgusunu dikkate almaya başlar. ‘Kendini gerçekleştiren birey’e ilgi göstermesiyle birlikte, ‘etik’ sorunları da gündeme getirir.

Grek dönemini inceleyen Foucault şunları dile getiriyor: “Gözüme çarpan şey, Grek etiğinde insanlar dinsel sorunlardan daha çok, ahlaki yönetim, etik, kendileri ve başkalarıyla olan ilişkileriyle ilgilendiler. Örneğin, ölümden sonra ne olur? Tanrı nedir? Bu gibi sorular onlar için çok ama çok önemsiz sorulardı. Böylesi soruların etik ve yönetim gibi meselelerle direkt ilişkisi yoktu. İkincisi, etik, herhangi bir toplumsal –en azından hukuksal- kurumlaşmış sisteme dayanmıyordu. Yanlış seksüel davranışlara karşı yasalar çok azdı veya bu yasalar zorlayıcı değildi. Üçüncüsü, onların (Yunanlıların ç.n) önem verdiği şey, bir etik biçimi geliştirmektir ki bu etik Varlığın Estetiği idi.”³⁴²

Yunanlıların, etik’e, bilimden daha çok değer verdiğini belirten Foucault, etik konularının bilimsel bilgiye dayandırılmasına gerek olmadığını savunur. Grek uygarlığı, bilime nazaran etiğe öncelik verirken, modern kapitalist toplumda, etik konusunun bilime tabi olduğuna dikkat çekiyor. Foucault’ya göre Grek kültüründe **Varlığın Estetiği**, merkezi bir öneme sahipti. Yunanlılar, sanatsal yaratıcılığı sadece sanatsal eserlerle (resim, edebiyat vb.) sınırlandırmadılar. Yaşamın tüm alanlarını bir sanat olarak algıladılar. *Yaşamın kendisi, yaratıcılık gerektiren bir sanat eseri olarak ele alındı.*³⁴³ Antik Çağ’da belirli bir sosyal tabakanın bireyleri, iyi olarak kabul ettikleri bir takım etik kuralları yaşamlarında uyguluyorlardı. Eski Yunan’da bireylerin yaşamlarının estetize olmuş olduğunu belirtir Foucault. Antik Çağ’da, bireyin, otonom ve estetik yaşamının varlığı, Foucault’nun dikkatini etik sorunlara çevirmiştir. Foucault’dadır dönüşüm, yani ‘Etiğe dönüş’ gerçekleşir.³⁴⁴

Daha önceleri insanı, iktidar-bilgi tarafından pasif ve köleleştirilmiş bir özne olarak değerlendiren Foucault, son dönemde otonom ve özgür öznenen söz etmeye başlar: “Evrensel biçimde bir özne olduğumu düşünmüyorum. Böylesi bir özne konseptine şüpheyle yaklaşıyorum, hatta düşmanca tavır alıyorum. Buna karşılık öznenin, ya boyun eğdirici pratikler tarafından oluşturulduğunu, ya da -otonom bir şekilde- kurtuluş ve özgürlük pratikleri tarafından oluşturulduğunu düşünüyorum.”³⁴⁵ Foucault, öznenin yeniden gündeme gelmesini savunmaktadır. Daha önceleri hep güncelin ontolojisi sınırları içinde kalan Foucault, şimdi öznenin kendini oluşturması konusunda yeni bir perspektif ileri sürüyor. Marx’ın öznenlikle ilgili düşüncesini temel alır ve şöyle yazar: “Meselenin özü Marx’ın şu formülünde yatıyor gibi görünüyor: İnsan insanları üretir. Sorun, bu konuda anlaşılmaktır. Bana göre, üretilmesi gereken

³⁴¹ Foucault, aktaran Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 152.

³⁴² M. Foucault, Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* içinde, s. 267.

³⁴³ Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 164.

³⁴⁴ bkz. *Ethos der Moderne*, Eva Erdmann, Rainer Forst, s. 133.

³⁴⁵ Foucault, aktaran Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 153.

*insan, var olan insanla özdeş değildir... Tam tersine henüz var olmayan, nasıl ve ne olacağını bilemeyeceğimiz bir şeyi üretmek zorundayız.”*³⁴⁶

Bio-iktidarın yarattığı bireylere karşı, yeni öznellik ve bireyselleşmeden bahseden Foucault şu sonuca ulaşmaktadır: “Sonuç olarak şu söylenebilir: bugün kendini politik, etik, sosyal ve felsefi alanda ortaya koyan soru, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmak değil, tam tersine kendimizi hem devletten hem de devletle bağıntılı olan bireyselleşme biçimlerinden kurtarmaktır. Yüzyıllardır bize kabul ettirilen bireyselleşme biçimlerini reddederek, özelliğin yeni biçimlerini yaratmak zorundayız.”³⁴⁷ Daha önceleri savunulan İktidar + Bilgi ikilisi yerine İktidar + Bilgi + Özne üçlüsü geçer.

Etik sorununun genellikle dinle birlikte düşünülmesi karşısında Foucault, “çoğumuz artık etik sorunun dine dayandığına inanmıyor, fakat hukuk sisteminin bizim ahlaki, kişisel ve özel yaşamımıza karışmasını da istemiyoruz” diyerek, yeni sosyal hareketlerin etik bir temele dayanmadığına dikkat çeker: “Yeni kurtuluş hareketleri, yeni bir etik geliştirebilecek gerekli temelleri bulamamanın acısını çekiyorlar.”³⁴⁸

Ona göre, modernite döneminde, din eski otoritesini yitirdiğinden, dine dayalı etik anlayışlar geçerliliklerini kaybetmişlerdir. Bu nedenle, son dönemde (Habermas’ın eleştirileri sonucu), sosyal ilişkilerde yeni bir etik anlayışın gündeme gelmesi gerektiğini savunur. Foucault, radikal bir dönüşüm geçirerek yaşamının sonuna doğru özneye ve etiğe önem vermeye başlar. Ancak Foucault’nun ‘Varoluşun etiği’ olarak adlandırdığı görüş, aşırı **bireycidir** ve toplumsal koşulları dikkate almaz. Foucault, toplumsal dönüşümü içermeyen bir öznelliği ve bireyciliği savunmaktadır. Habermas, **toplumsal eleştiri** içermeyen bir etik anlayışın küçük burjuvazinin **bireysel ideolojisini** yansıttığını vurgulamıştır.

6.4 Foucault’nun Yöntemi ve Açmazları

Foucault, özne merkezli felsefelerin epistemolojik bir çıkmazda olduğuna dikkat çekti. Yani özne merkezli felsefelerin doğruluk söylemlerinin yetersiz olduğunu iddia etmiştir: “Doğru söylemin durumu ikirciklidir. Şu iki şeyden birisi mümkündür: Ya doğru söylem, kendi doğruluğunu ve kendi modelini, doğayı ve tarihi temel alan ampirik doğruların yansıtılmasında bulur. Ve sonra pozitivist bir analize varılır (Nesnenin doğruluğu söylemin doğruluğunu belirler). Ya da söylem, doğrudan önce gelir, öyle ki söylem bizzat doğrunun doğasını ve tarihini belirler. Felsefi söylem doğruyu tasarlar. Ve tarihselci bir söyleme varırız. (Felsefi söylemin doğruları, gerçeği ve doğruları oluşturur)”³⁴⁹

Foucault’nun anlatmak istediği şudur: Pozitivizm, doğru söylemi, ampirik olgulardan üretiyor. Yani pozitivizme göre doğru söylem, nesnelerin doğruluğundan kaynaklanır. Böylesi bir durumda pozitivizm özneyi yok sayar. Sadece olguları inceler, olguların değişim dinamiğini araştırılmaz. Bu nedenle, tarihsel gelişmeyi görmezlikten gelir. Pozitivizmin karşıtı olan anlayışa göre ise, felsefi söylem önce gelir; doğrular, felsefi söylemlerden üretilirler. Her iki yönteme karşı olduğunu ilan ederek, tek bir yöntemi değil çeşitli yöntemleri savunur. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabın önsözünde şunları yazmaktadır: “Bilimsel söylemlerden sorumlu olan

³⁴⁶ M. Foucault, aktaran Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 198.

³⁴⁷ M. Foucault, Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* içinde, s. 250.

³⁴⁸ M. Foucault, Dreyfus/Rabinow, a.g.e, s. 267

³⁴⁹ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s. 386.

bireylerin, durumlarının, fonksiyonlarının, yetenek ve pratik olanaklarının koşullar (insan üzerinde egemenlik kuran koşullar) tarafından belirlenip belirlenmediğini bilmek istiyordum. Kısaca; bilimsel söylemler, ne konuşan bireyin bakış açısından, ne de yapısalcılığın bakış açısından ele alarak inceliyorum, tam tersine söylemlerin sonucu olarak gündeme gelen kuralların bakış açısından incelemeyi deniyorum.(...) Genel olarak söylem özel olarak bilimsel söylem öylesine karmaşık bir gerçekliktir ki, başka düzlemde ve çeşitli metotlarla bu gerçekliğe götüren yolu bulmak zorundayız.” (Burada bir noktaya dikkat edilmeli. Foucault, Marx’ın praxis kavramının yerine söylem kavramını geçiriyor).

Foucault’da tek ve genel bir metodolojik yöntem yoktur. Metodolojik araçlar vardır. Kendi felsefi düşüncesini “metodolojik araçlar sandığı”na benzetir: Çeşitli alanlar için farklı metotları içeren bir sandık. Foucault ve Weber’in ortak bir yanı var: Her ikisi de diyalektik yöntemden uzak durup, karşılaştırma yöntemini temel almışlardır. Bu nedenle bir olguyu kendi iç yasalarına dayanarak açıklayan diyalektik yönteme yabancı kalmışlardır. Zaten, kapitalizmi aşmak isteyen bir mantık diyalektik yönteme gerek duyar. Gerek Weber ve gerekse Foucault’da kapitalizmi aşma düşüncesi yoktur. Weber, dinleri karşılaştırırken Foucault, iktidar tekniklerini karşılaştırır. Weber, ideal tipleri temel alırken, Foucault, bazı tarihsel olguları ‘başlangıç’ olarak almaktadır.

Foucault, çeşitli tarihsel dönemler arasında ortak olmayan tarafları arayarak, bu farkı izah etmeye çalışmıştır. Bu nedenle Foucault, tarih çalışmalarında hep tarihsel bir *başlangıç noktası* aramıştır. Bilginin arkeolojisinde başlangıç noktası, insan bilimlerinin ortaya çıkışıdır. Soykütüğü açısından başlangıç noktası hapishanelerin doğuşudur. Foucault, tarihsel gelişmelerin arkasında bir özne, bir sınıf veya sürükleyici güç görmez. O sadece tarihteki *olgular ve olaylarla* ilgilenir. Foucault hakkında Habermas şunları yazmıştır: Foucault, küresel tarih yazımından uzaklaşmak istemiştir. Çünkü o, tarihsel olgular arasındaki nedensellik bağlarına ilgi göstermiyor. Bunun yerine Annales Tarih Okulu’nun ‘seri tarih anlayışını’ ve yapısal yöntemi tercih ediyor.³⁵⁰ Habermas’a göre Foucault, anti-bilimsel bir tarih anlayışı ile insan bilimlerini aşmak istiyor.

Foucault, son yüz yıl boyunca siyasal analizin, ya iktisat teorileriyle ya da tarih felsefesiyle yapıldığını düşünmektedir. Marksizm örneğinde olduğu gibi, analizler bir teoriden hareket edilerek yapılmıştır. Ama o, bunun yanlış olduğunu ileri sürer ve “*günümüz toplumu üzerinde yapılabilecek siyasi analizleri, bir teori çerçevesinde değil, gerçek bir tarih zemininde yapmak gerektiği*”ni savunur. Günümüzde ampirizmin atağa kalkışı hakkında şu saptamayı yapmıştır: “*Bugün bizi, belki pek görkemli olmayan bir tür ampirizme, tarihçilerin ampirizmine yönelten şeyin, büyük teorik sistemlerin güncel siyasal analiz yapmadaki yenilgisi olduğu kanısındayım.*”³⁵¹ Foucault üzerine araştırma yapan Tekelioğlu ise şunları yazıyor: “*Foucault’nun kuramsal bir tasarısı yoktur. Daha çok, modern iktidar, bilgi ve benliği çevreleyen pratiklere ilişkin tezlerini desteklemek için tarihi parçalı bir biçimde açıklamaktadır.*”³⁵² Bu nedenle Foucault, bütünsel bir metodoloji fikrine karşıdır. Bütünsel sosyolojik açıklamalara karşı durmaktadır. “*Burada, Foucault’nun her zaman ampirik veri ile çalıştığını ama grand teori ya da toplumsal bir beklentisi olmadığını hatırlatmamız gerekir.*”³⁵³

Kimi yazarlara göre Foucault, ne *genel* bir teori oluşturmaya çalışmıştır, ne de ideolojilerin sona erdiğini ilan etmiştir. Onun yaptığı, içinde bulunduğumuz toplumu anlayabilmek için, ‘yorumsal analiz yöntemi’ veya ‘yorumsal bir teori’ sunmasıdır. Bir yazara göre Foucault;

³⁵⁰ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 295.

³⁵¹ M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 160.

³⁵² Orhan Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, s. 16.

³⁵³ Orhan Tekelioğlu, a.g.e., s. 205.

hapishane, iktidar, bilgi gibi olguların ciddi olarak ele alınmasına olanak sunmuştur.³⁵⁴ Habermas açısından Foucault hapishane, tımarhane gibi ampirik ve tikel olaylara yoğunlaşarak, iktidarın sınıfsal, ekonomik ve toplumsal yapısını gözden kaçırmıştır. Kendisini sadece iktidarın analiziyle sınırlayan bir teori, diğer toplumsal olgular karşısında kördür. İktidarın toplumsal ve siyasal işlevlerini açıklayamamaktadır. Çeşitli yazarlar, Foucault'nun arkeoloji ve soykütüsel (jeneoloji) konusundaki açmazlarına dikkat çekmişlerdir.

6.4.1 Arkeoloji açmazları

Foucault'nun arkeoloji konusunda hangi çıkmazları var? Amerikalı yazarlar, Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun arkeolojisinin iki nedenden dolayı başarısızlığa mahkûm olduğunu söylediler. Birincisi, Foucault, iktidar konusunu incelediği dönemde, iktidar söylemlerinin kurallar tarafından yönetildiğini ileri sürer. Oysa “*söylemlerin kurallar tarafından yönlendirildiği iddiası, nedenselliği ve genel kuralları reddeden arkeoloji projesine terstir.*”³⁵⁵ Arkeolojinin başarısızlığının ikinci nedeni ise, genel kuralı reddeden arkeolojinin, etik ve normatif teoriler üretememesidir. Böylece arkeoloji, kendini etik ve normatif değerlerden mahrum bırakmıştır. Etik ve normatif değerlere sahip olmayan bir teori, iktidar eleştirisini dayandıracak temellerden yoksun kalır.

Amerikalı bu iki yazar, Foucault hakkında yazdıkları kitapta, ‘Arkeolojinin metodolojik başarısızlığı’ başlıklı bölüm altında Foucault'nun çıkmazına ve çelişkilerine dikkat çekerler: Örneğin Dreyfus ve Rabinow Foucault'nun, felsefi konularda bocaladığını belirtirler. “*Foucault'nun ileri sürdüğü açıklama ilkeleri tam net değildir. Bu ilkeler, olguların arkasındaki yasaları mı dile getirir? Yoksa bu ilkeler insanların kafalarında genel kural olarak mı çalışırlar?*”³⁵⁶ Foucault, toplumsal pratiklerden bahseder. Toplumsal pratiklerin ne olduğunun açıklanması gerekir. Bu pratikler ise Gramatik kurallara dayanarak açıklanır.³⁵⁷

Foucault, yapısalcı yöntemi, tarih ve bilgi tarihine uyguladığını kabul etmez. *Bilginin Arkeolojisi* kitabının Giriş’inde şunları yazmıştır: “*Kanıtlarını başka çözümleme alanında ortaya koymuş olan yapısalcı yöntemi tarihin, özellikle de bilgi tarihinin alanına aktarmak söz konusu değildir.*”³⁵⁸ Oysa Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun özneyi, nedenselliği ve genel kuralları reddettiğine dikkat çekerek şunları söylüyorlar: “*Objektif nedensellik yasaları, sübjektif kurallar ve anlam dolu kuralları devre dışı bırakıldığında, geriye kalan biricik strateji, yapısalcı teorisinin değiştirilmiş bir versiyonudur.*”³⁵⁹ Dolayısıyla Foucault'nun arkeolojisi, yapısalcılığın tarih yazıcılığı alanına aktarılmasından başka bir şey değildir.

Arkeoloji, özneyi ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Peki, özne olmadan, pratik ve söylemler nasıl açıklanabilir? Arkeoloji, güncel olan pratiklerin teşhis ve analiz edilmesini hedef edindiğinden, etik bir teori geliştiremez. Bu nedenle arkeoloji, Nihilizme götürür.

³⁵⁴ Hubert Dreyfus-Paul Rabinow, *Was ist Mündigkeit, Ethos der Moderne* kitabının içinde, s. 62.

³⁵⁵ Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, s. 109.

³⁵⁶ Dreyfus/Rabinow, a.g.e., s. 106.

³⁵⁷ Gramatik kurallar, bir takım ilkeleri nasıl yönlendirdiği konusunda, dil biliminde iki alternatif yöntem sunuldu. Ya gramatik kurallar, insan beyninde hep vardır, ya da gramatik kurallar sonradan oluşmuştur. Chomsky ve Levi-Strauss’un temsil ettiği düşünce- gramatik kurallar insan beyninde önceden vardır- ya da Heidegger ve Wittgenstein’in düşüncesi- gramatik kurallar sonradan yapılmıştır.

³⁵⁸ M. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 29.

³⁵⁹ Dreyfus/Rabinow, a.g.e., s. 108.

6.4.2 Soykütüksel açmazları

Foucault'nun iktidar konusundaki görüşleri çeşitli eleştirilere maruz kaldı. Foucault'ya karşı ileri sürülen en önemli itiraz şudur: Foucault, insanı merkeze koyan tüm merkezci düşünceleri eleştirmiştir, ama kendisi, iktidarı merkeze koyan bir merkezci düşünce geliştirmiştir. İktidarı, analizlerin merkezine koyarak, iktidara ontolojik açıdan gereğinden fazla önem vermiştir. *“Filozoflar ve sosyal bilimciler tarafından ileri sürülen eleştirilerin ortak paydası, iktidara ontolojik açıdan aşırı önem vermeleridir. İktidar varlık nedeni olarak gözüktür. İktidar pratikleri, bireylerin iç dünyasını yaratır, bilgi ve deneyimin koşullarını oluşturur, politik ve ekonomik sistemi organize eder. Bununla iktidar konusu, daha önceki özne felsefelerinde, insanın merkezi konumuna benzer bir önem kazanır ki Foucault'nun kendisi insanın bu merkezi konumunu aşmak istiyordu.”*³⁶⁰ Özne felsefeleri tarafından insanın merkeze konulmasını eleştiren Foucault, şimdi kendi felsefesinin merkezine iktidarı koyuyor. Mevcut toplumsal koşulları analiz ederken, görüşlerini ‘iktidar mekanizmalarının’ işleyişiyle temellendirmektedir. Toplum analizindeki kalkış noktası ‘her şeye kadir’ iktidar anlayışıdır. Foucault'nun iktidar anlayışına yönelik eleştiriciler dört gruba ayrılır.³⁶¹

Birinci grupta yer alan eleştirmenlere göre, Foucault'nun iktidar anlayışı şu kötümser sonuca varmaktadır: Her şeye kadir olan bir iktidara karşı sosyo-ontolojik olarak direnmek mümkün değildir. Bu eleştiri, Alman filozof Axel Honneth tarafından yapılmıştır. Honneth'e göre Foucault'nun iktidar anlayışında, bireyler, otonom özneler değil, iktidar tarafından şekillendirilen ‘unsurlar’dır. Toplumdaki tüm ekonomik, politik ve bireysel süreçleri, iktidarın gücüne bağlayan bir iktidar teorisi, iktidara karşı direnişi anlamsız görüyor demektir.

İkinci grup eleştirmenler açısından ise, Foucault'nun iktidar teorisi, iktidara karşı bir direnişi olanaklı görse bile, bu direnişin meşruluğu sorununu ele almamaktadır. Foucault, evrensel değerlerin, direnişin gerekçelerini oluşturması gerektiğine karşı çıkar. Çünkü bu değerler, dışarıdan empoze edilen şeylerdir. Oysa Foucault'ya göre bugün genel değerlere ihtiyacımız yok, somut bilgilere ihtiyacımız var.

Foucault, iktidara direniş konusunda normatif gerekçeler getirememiştir. Bu eleştiri özellikle Habermas tarafından ileri sürülmüştür. Foucault, toplumsal koşulları eleştirirken dayandığı değerlerin ne olduğunu da açıklayamıyor. Eleştiriyor, ama neye dayanarak eleştiriyor? Eleştirilerini hangi değerlere dayandırıyor? İktidara karşı direnişin meşruluğunun kriterleri nedir? Toplumsal koşulların analizinde veya eleştirilmesinde Foucault, hangi perspektife veya hangi değerlere dayanmaktadır?

Üçüncü grup eleştirmenler, Foucault'yu, hakikati, iktidarın söylemlerine indirgemekle suçluyorlar. Foucault'nun teorisinde, bilim ve hakikat, iktidar tarafından üretilir. Modern dönemde gerçekleşen dönüşüm sonucu, insan bilimleri ve hakikat, iktidarın ihtiyaçları tarafından belirlenir. Foucault'nun ‘hakikatı, iktidar belirler’ anlayışı, iktidara karşı olan bir hakikat anlayışına nasıl ulaşılabilir? Eğer, hakikati yaratan, özneyi oluşturan hep bu iktidarsa, nasıl hakikate ve bu hakikati gerçekleştirecek öznelere ulaşılabilir. Foucault'nun perspektifi, kötümser bir bakış açısı içermektedir. Dolayısıyla toplumsal alternatifin nasıl oluşması gerektiği sorusuna cevap veremiyor. Foucault, iktidarın söylem ve pratiklerinden bahseder. Ama özneyi yıkmak isteyen Foucault, pratiği ve söylemi, öznesiz nasıl açıklayabilir? Nihayet Amerikalı yazarlar, Dreyfus ve

³⁶⁰ Hans.Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 99.

³⁶¹ Bkz. Hans.Herbert Kögler, a..g.e. , s. 99-108.

Rabinow, şöyle soruyorlar: “İktidar söylem ve pratikleri özne olmadan nasıl açıklanabilir? Öznesiz bir pratik nasıl mümkün olabilir?”³⁶²

Habermas, Foucault’nun her şeyi ‘iktidar’a dayandığını ileri sürüyor. Modernizmin Foucault tarafından tek yanlı olarak ele alındığını da dile getirir. Foucault’yu, moderniteyi tek boyutlu olarak, tahakküm ve baskının gelişim tarihi olarak ele almakla suçlar. “Nasıl ki bir zamanlar Bergson, Dilthey ve Simmel de ‘yaşam’ felsefesinde aşkın temel bir kavramı seviyesine çıkarıldıysa, aynı şekilde şimdi Foucault ‘iktidar’ kavramını akli eleştiren bir tarih yazımının aşkın bir kavramı haline yükseltir.”³⁶³ Habermas’a göre, iktidar teorisi Foucault’yu başka olguları görmezlikten gelmeye sürüklemiştir. Foucault, asıl açıklanması gereken olguları gözden kaçırmıştır. Şöyle diyor Habermas: “İktidar teorisine öncelik veren Foucault toplumsal modernleşmedeki karmaşıklıkla öylesine basite indirgedi ki, modernleşmenin huzursuzluk veren paradoksları onun gözünden kaçtı.”³⁶⁴

‘Foucault, özne felsefelerinin çıkmazından kurtulamaz’ diyor Habermas. Çünkü ‘iktidar’ kavramı bizzat özne felsefesinden ödünç alınmış bir kavramdır. Özneyi ortadan kaldırmak isteyen Foucault, iktidara büyük bir rol atfederek, aslında iflah olmaz bir öznelliği savunduğunun farkına varmıyor.

Dördüncü grup eleştirmenlerin en önemli suçlamalarından biri şöyle: Foucault, nedeni ve kaynağı araştırmaz, başlangıcı saptar. Örneğin, bilginin nasıl oluştuğunu ve kaynağının ne olduğunu araştırmaya yönelmez; sadece bilginin başlangıcını saptar.

İşte dört yandan gelen eleştirilerin etkisi altında Foucault, yaşamının son döneminde öznellik konusunu yeniden ele alır. Özneye ve Etiğe dönüş dönemi başlar. Aktif ve otonom özne tekrar gündeme gelir. Ne var ki, aktif öznenin Foucault tarafından gündeme gelmesi, daha önceki pasif özne yaklaşımı ile uyumsuzluk teşkil etmektedir. Örneğin Habermas, Foucault’nun etik anlayışı ile politik anlayışı arasında ortadan kaldırılamayacak kadar büyük gerilim ve çelişkiler olduğunu ifade eder. Etik anlayışında, kendini arayan ve kendini yaratan aktif bir özne varken, politik alanda, iktidar mekanizmaları tarafından yaratılmış, kendini yaratma şansı olmayan pasif bir özne vardır. Foucault, bu çelişki ve gerilimleri aşamamıştır.

Frankfurt Okulu’nun düşünürleri (Adorno, Horkheimer) iktidar analizini yapmışlardı. Onlar da politik kötümserliğin etkisi altında, sadece sanat yoluyla toplumun dönüştürüleceği gibi tek yanlı bir anlayışa ulaşmışlardı.

Foucault da birçok filozof gibi dünyayı değiştirmeyi arzu etmektedir. Foucault’nun hocası Heidegger de dünyayı değiştirmek istiyordu. Ama Heidegger dünyayı değiştirmeye yönelik çabasının başarısız kaldığını teslim etmiştir. Çünkü çabası yeni bir Tanrı yaratmadı. Gerçi Foucault, bir Tanrı aramaz, yeni yollar arar, ama önerdiği yollar toplumu değiştirmekten uzaktır. Foucault, toplumdaki sorunları teşhis etmeye çaba gösterir, ama bu sorunlardan insanların nasıl kurtulacağı konusundaki görüşleri kapitalist sistemin ufkunu aşmaz.

³⁶² Dreyfus/Rabinow, a.g.e., s. 151.

³⁶³ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 298.

³⁶⁴ J. Habermas, a.g.e., s. 341.

6.5 Aydınlanmaya Dönüş

Önceleri Aydınlanma ve hümanizm düşüncesine karşı olan Foucault, yaşamının son yıllarında Habermas'ın sert eleştirilerinin ışığında Aydınlanma konusundaki eski olumsuz tutumunu terk etmiştir. 'Aydınlanma nedir?' başlıklı görece son dönem yazısında konuyu yeniden ele alır. Pragmatik içerik taşıyan bu yazısında Aydınlanmayı bütünüyle reddeden eski düşüncesinden uzaklaşır. Aydınlanma'nın olumlu geleneği içinde kendini tanımlamaya başlar. Foucault, şunları yazmaktadır:

“Basitleştirilmiş ve otoriter alternatif biçim alan her şeyi reddetmek zorundayız: Ya Aydınlanma düşüncesi kabul edilecek ve onun rasyonalizminin içinde kalınacak (ki bu rasyonalizm bazıları tarafından olumlu olarak değerlendirilirken, bazıları tarafından suçlanmaktadır); ya da Aydınlanma eleştirilecek ve onun rasyonalizminden kurtulmak denenecek (bu da iyi veya kötü olarak değerlendirilebilir). ‘Diyalektik nüanslar’ getirerek, aydınlanmanın çıkmazından kurtulamayız. Aydınlanmada iyi ya da kötü olanları belirlemeye çalışmalıyız.”³⁶⁵

Daha önceleri Aydınlanma düşüncesinde sadece olumsuz bir eğilim gören Foucault, Aydınlanma üzerine yazdığı son yazısında, **iki ayrı felsefi eğilim** olduğundan bahseder. Olumsuz ve olumlu olarak değerlendirdiği bu iki eğilim hakkında yazdıkları şöyle özetlenebilir: Kant ile başlayan bu **olumsuz eğilim**, kendini *aklın genel ilkelerinin* araştırmasına ve soyut gerçeklik arayışına kaptırmıştır. Bu eğilime göre özgürlük için genel evrensel koşulların yaratılması gerekir. Bu ise, aklın değişmez evrensel kuralları sayesinde mümkündür. Foucault'ya göre bu olumsuz eğilim, evrensel ve genel, geçer ilkelerin peşinden koşmuştur. Bu eğilim, soyut genel ilkeler peşinde koştuğundan, somut gerçeklikten ve somutun analizinden, gerçek yaşamın analizinden kopmuştur. **Olumlu eğilim** ise insan düşüncesini oluşturan **somut** tarihi koşulların araştırılmasına yönelen eğilimdir. Bu eğilim, düşünce ve yaşamın somut koşullarının analizine yönelmiştir. 'Aklın genel ilkeleri'nin arayışına girmek yerine, olayların tarihsel araştırılmasına yönelir.³⁶⁶ Tarihsel olarak oluşmuş, olguların ve bilinç biçimlerinin analizini yapmaya gayret eder. İkinci eğilime yakın olan Foucault'ya göre söz konusu olan şey, aklın genel soyut kurallarını araştırmak değil, tarihsel olarak oluşan, toplumsal etkileri olan somut ve gerçek koşulları incelemektir. Foucault, diyalektik yöntemi kullansaydı, Marx gibi Aydınlanma'nın, hem olumlu hem de olumsuz yanlarının baştan farkına varmış olacaktı.

Aydınlanma içindeki her iki eğilimden farklı düşündüğünü ileri sürüyor. Foucault açısından aklı sorgulamanın bizi irrasyonel düşünceye sürükleyeceğini iddia etmek ne kadar tehlikeliyse aklı, ortadan kaldırılması gereken bir düşman olarak görmek de o kadar tehlikelidir. Foucault, Aydınlanma'nın bazı kazanımlarına sahip çıkar, ama Aydınlanma'nın evrensellik ilkelerini reddeder. Anti-evrenselci tutumu nedeniyle, Hans-Herbert Kögler, Foucault'yu “**anti-evrenselci aydınlanmacı**”³⁶⁷ olarak adlandırır.

Aydınlanma nedir? yazısının sonunda Aydınlanma konusundaki düşüncelerinin özetini yaparak şunları belirtmektedir: “*Bana öyle geliyor ki, Kant'ın Aydınlanma üzerindeki anlatımı (reflexion), yani mevcut durumun ve kendimizin eleştirel sorgulanması, önem kazanmaktadır. Kant'ın anlatımının kendisi bir felsefe yapma biçimidir ve bu felsefe yapma biçimi son iki yüz yıl içinde önemsiz ve etkisiz kalmamıştır. Kendimizin eleştirel Ontolojisi, sadece bir teori ve doktrin olarak görülmemeli; bilgi tomurcuklarının da sürekli olarak artışı olarak da görülmemeli.*

³⁶⁵ M. Foucault, *Was ist Aufklärung, Bkz Ethos der Moderne*, s. 46.

³⁶⁶ M. Foucault, a.g.e., s. 49.

³⁶⁷ Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, s. 1.

*Eleştirel Ontoloji, bir tutum olarak düşünülmeli; bir ethos, ne olduğumuzu eleştiren felsefi bir yaşam, aynı zamanda bizi çevreleyen koşulların sınırlarının tarihsel analizi ve bu sınırları aşmaya yönelik bir deneme olarak görülmeli. Bu felsefi tutum tüm araştırmaların çalışma alanına aktarılmalıdır.*³⁶⁸

Foucault için ‘Eleştirel Ontoloji’nin veya ‘Güncel Ontoloji’nin ilk hedefi, mevcut durumu teşhis etmektir. Ontolojinin ikinci hedefi, mevcut durumun ‘geçmiş’ ve ‘gelecek’ ile olan *farkını* ortaya koymaktır. Ontolojinin görevi, insanın düşünce ve eylemlerine engel teşkil eden sınırların tespiti ve bu sınırların aşılma çalışmasıdır. Özgür ve otonom bireyin gelişimi için, sınırların ortadan kaldırılması gerekir. Bu nedenle eleştirel Ontoloji’nin ayrı, ama birbiriyle ilişki içinde olan iki temel unsuru daha var: Kendini aşmak ve zamanın sorunlarına cevap vermek.³⁶⁹

6.6 Foucault’ya yönelik Eleştiriler

İlk dönem yazılarında Foucault, moderniteye, Aydınlanma’ya ve hümanizmaya karşı eleştiriler yöneltir. İnsanı merkeze koyan tüm hümanist felsefeye karşı düşmanca bir tutum takınır. Aydınlanmanın akıl, özgürlük ve ilerleme düşüncesini reddeder. Bu nedenle de postmodern düşüncenin önemli kaynağı olmuştur.

Foucault’nun tarih anlayışına göre tarihin arkasında özneler değil, olaylar var. Özneyi reddeden bir anlayış, elbette tarihi sadece olgulara indirgeyecek; tarihsel olayların arkasında tarihsel özneleri görmezlikten gelecektir. Bu anlayışa bakılırsa tarih, sadece bir iktidardan diğerine geçişi olanaklı kılan, olayların arka arkaya gelmesinden başka bir şey değildir. “*İnsanlık bir çatışmadan öbür çatışmaya geçerek hukukun üstünlüğünün savaş yerine geçtiği bir evrensel karşılıklılaşma varıncaya kadar adım adım ilerlemez; insanlık uyguladığı her şiddeti bir kurallar sistemine yerleştirir ve bir tahakkümden öbürüne geçer.*”³⁷⁰ Burada Foucault’nun üç temel düşüncesi belirgin hale gelmektedir:

Birincisi, Foucault’nun tarih anlayışı İtalyan sosyolog Vilfredo Pareto’nun (1848-1923) tarih anlayışına benziyor. Bilindiği gibi, Pareto tarihteki toplumsal dönüşümleri ‘seçkinlerin dolaşımı’ olarak kavramaktadır.³⁷¹ Yani her toplumsal dönüşümde, ‘eski elit’ bir tabakanın yerine ‘yeni elit’ bir tabaka geçmektedir. Böylesi bir tarih anlayışı, hem geçmişteki ilkel sınıfsız toplumu görmezlikten geliyor hem de gelecekteki sınıfsız toplum olasılığını baştan reddediyor. Kapitalizmin ‘ebedi’ olduğuna dair gizli bir varsayımı kabul ediyor. Postmodernistler tarihe baktıklarında yalnızca şunu görürler: Tarihte bir baskıcı sistemden öteki baskıcı sisteme geçilmiştir. Eski elit tabakanın yerine yeni elit bir tabaka geçerek egemenliğini sürdürmüştür. Böylesi bir bakış açısından baskısız bir toplum biçimi olan sosyalizm olanaksızdır. Foucault’da da aynı anlayışa rastlanır.

İkincisi, Aydınlanma’nın ilerleme düşüncesi reddedilmektedir. Zaten savunulan tarih anlayışı, ilerleme düşüncesinin reddini içermektedir. Moderniteyi tek boyutlu olarak kavrayan Foucault’ya göre modernite iktidar tekniklerinin sürekli gelişmesinden başka bir şey değildir. Foucault burada kendisiyle çelişmektedir. Bir tarafta her türlü *ilerleme* düşüncesine karşı olan Foucault, öte tarafta modern çağda tahakküm tekniklerinin *ilerleme* kaydettiğini kabul etmektedir. Foucault, moderniteye tek yanlı yaklaştı. Modernitede yalnızca yeni tahakküm biçimlerinin

³⁶⁸ M. Foucault, a.g.e., s. 53.

³⁶⁹ Hubert Dreyfus-Paul Rabinow, *Was ist Mündigkeit, Ethos der Moderne* kitabının içinde, s. 58.

³⁷⁰ M. Foucault, aktaran Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 56.

³⁷¹ Doğan Ergün, *Sosyoloji El Kitabı*, s. 64.

yayılmasını gördü. Örneğin tıpta, özgürlük ve okur-yazar alanında olan gelişmeler, ilerleme değil yeni tahakküm biçimleridir. İktidara dayanak sağlayan gelişmelerdir. Foucault iktidar açısından baktığından, hapishane ve tımarhaneleri modernitenin en önemli kuruluşu olarak algıladı.

Üçüncüsü, Foucault'ya bakarsanız otonom özneler yoktur. İnsan, iktidarın söylemleri ve pratikleri tarafından oluşturulan, pasif bir unsurdur. Foucault'nun bakış açısı, *aktif özneyi* dışlamaktadır.

Foucault, postmodern düşüncenin önemli bir kaynağı oldu. Foucault'nun çalışmaları ve görüşleri hem eleştirilere uğramış hem de destek görmüştür. Aydınlanma ve moderniteye saldıran postmodernistler Foucault'nun görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. Ama Foucault'nun görüşleri şiddetli eleştirilere de hedef olmuştur. Foucault'nun modernite anlayışına göre modernite hiç bir ilerleme sağlamamıştır. Foucault'nun yazılarının tek yanlı olduğu eleştirilmiştir. İlk dönem Bilgi Arkeolojisi yazılarında tek yanlı olarak söyleme önem verdiği eleştirilmektedir. İkinci dönem çalışmalarında ise tahakküm tekniklerine aşırı bir rol tanıdığı eleştiri konusu olmaktadır. Foucault, Antik Çağ'ın tıbbi ve felsefi metinlerini analiz eder, zamanını buna harcar. Ama içinde yaşanan çağın acil sosyal, ekonomik ve politik sorunlarına sırt çevirir. Foucault'nun felsefi anlayışı da eleştirilere maruz kalmıştır. Paolo Caruso ile yaptığı bir söyleşide, felsefenin hakikat veya doğruyu aramadan vazgeçmesi gerektiğini vurgular. Ona göre felsefe sadece teşhis koymakla yetinmelidir. Foucault, 'bilgi', 'bilim' ve 'hakikat'i savunmak için bir temel var mıdır, sorusundan kaçmaktadır.

Foucault, aklın ilerlemesinin özgürleşme anlamına geldiğini savunan tüm görüşleri reddetmektedir. Akla önem veren Aydınlanma düşüncesini suçlar. Çünkü akıl, iktidarı tüm gündelik toplumsal yaşama yaymaktadır. Aklın, özgürleşme ve ilerleme anlamına gelmediğini, tam tersine rasyonellik biçimlerinin baskıcı oldukları gerekçesiyle, Aydınlanma felsefesine savaş ilan eder. Aydınlanmanın tarihsel ilerleme inancını reddeden Nietzsche'nin görüşlerini benimsemektedir. Nietzsche'nin 'İktidar İradesi' teorisi Foucault üzerinde derin iz bırakmıştır.

Moderniteyi 'henüz bitmemiş bir proje' olarak tasarlayan Habermas, Foucault'yu 'genç muhafazakâr' olarak suçladı. Modernitenin politik özgürlük, hukuk gibi ilerici boyutlarını ihmal ettiğinden ötürü Foucault'yu eleştirdi. İktidar teorisine dayanan Foucault, bilinç felsefesini tasfiye etmeye çalışır. Özne felsefesinin reddedilmesi, bilinç felsefesinin reddedilmesi anlamına gelir. Foucault'nun çalışmasını 'bilim karşıtı' bir iş olarak değerlendiren Habermas, Foucault'nun iktidar teorisinin yetersizliğine dikkat çeker. Politik açıdan hayal kırıklığına uğrayan kötümserler, genellikle iktidarın gücünü 'keşfederler.' Habermas için iktidar teorileri, Thomas Hobbes'tan tutun Nietzsche'ye kadar tüm burjuva kötümserlere çekici gelen bir alan olmuştur.³⁷²

Foucault, kapitalizme karşı mücadelenin tek yolunun çok yönlü ve çoğulcu mücadeleden geçtiğini düşünüyordu. Yerel ve çoğulcu mücadeleye önem veriyordu. Onun bu fikirleri yeni sosyal hareketlerde yankı buldu. Çevreciler, feministler, eşcinseller, etnik ve dinsel hareketler Foucault'nun görüşlerinden etkilendiler. Zira Foucault'nun çoğulculuğa yaptığı vurgu onların ilgisini çekmiştir. Bürokratik sosyalist partilerin aşırı merkeziyetçi yapılanmalarına tepki duyanlar için de Foucault'nun görüşleri bulunmaz bir fırsattı.

Birçok yazar Foucault'nun değişik tutarsızlıklarına dikkat çekmiştir. Örneğin Foucault, bir yanda özneyi yok sayar diğer yandan politik direnişten bahseder. Ama öznesiz politik direnişin nasıl olacağı sorusuna cevap veremez. Zira politik direnişin örgütlenmesinin nasıl yaratılacağı konusunu ele almıyor. Politik direnişten bahsederken, moderniteye alternatif bir toplumsal model

³⁷² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 302.

önermekten kaçınır. Moderniteden kurtulmak amaçlanırken yerine ne konmalı? Foucault, özgürlüklerden bahseder. Ama özgürlüğün ne olduğunu tanımlamaktan kaçınır. Nelerden özgür olmalı? Neye yönelik özgür olunmalı? Özgürlük anlayışı bulanık olduğundan, bu sorulara cevap aramaz.

Foucault'nun iktidar konusunda ayrıntılı analizler yaptığı doğrudur. İktidarın, toplumsal bilimler, okul, hapishane ve hastaneler aracılığıyla topluma nasıl sızdığını sergiler. İktidarın toplumsal ve bireysel yaşam alanlarına girdiğini gösterme konusunda ustadır. Ama genel olarak iktidardan bahseden Foucault, devlet ve sermaye gibi iktidarın önemli dayanaklarına gereken dikkati vermez. Üstelik iktidarın kimin lehine işlediğini analiz etmemektedir.

Foucault, her şeyi iktidar ve disiplin mekanizmalarına dayandırmaktadır. Foucault'nun analizlerinde insanların, iktidara karşı gösterdikleri direniş öyküsüne yer yoktur. Sanki her şeyi kabul eden pasif, reaksiyonsuz, iradesiz ve direnişsiz insanlar vardır. Özneyi yok sayan bir felsefeciden, iktidar ve disiplin mekanizmalarına karşı direnme öyküsü beklemek zaten doğru da olmaz. Burada onun görüşlerindeki tek yanlılığa ve indirgemeci mantığına dikkat çekmek gerekir. Öte yandan Foucault, dili, gerçekliğin temsilcisi olarak gören geleneksel felsefeden koptuğu için eleştirilir. Alman felsefe geleneği, Foucault'yu temelsiz ve keyfi olmakla suçlarken, postmodernist Fransız filozofları ve postmodernist felsefenin müritleri olan Amerikalı edebiyat eleştirmenleri ise Foucault'yu yeteri kadar gerçeklikten bağımsız ve keyfi olmamakla suçlarlar.³⁷³

Bazı yazarlar, Foucault'nun vasat meselelerle ilgilendiğini ve analizlerinin politik ekonomiden uzak olduğuna dikkat çekmişlerdir. Foucault, dönemin toplumsal sorunlarından uzak durur. Bu eleştirmenlere göre Foucault, üretim tarzı ve üretim ilişkilerinin tahakküm ve baskıyı nasıl ürettiğini analiz etmekten acizdir. Foucault, hapishane, okul, hastane gibi toplumu denetleme araçlarından bahsediyor. Ama hangi sınıf ve neden denetim kurar sorusuna cevap veremiyor. Sınıf savaşı yerine, neye kime karşı belli olmayan çoğulcu bir direnişi savunmaktadır. Foucault'nun perspektifi, yaşadığımız çağ hakkında eleştirel bir teori geliştirilmesine uygun değildir. Baskının ve tahakkümün tarihsel gelişmesiyle ilgilenen Foucault'nun çalışmalarında toplumun özgürleşmesi konusu yer almaz. ABD'li postmodernist Richard Rorty, Foucault hakkında şunları söylemektedir: “Foucault'nun Amerikan ‘işlevsel’ sosyolojisini yeniden icat etmektedir”³⁷⁴ ve devam eder: Foucault'nun eserlerinde duygu eksikliği vardır.

Sınıf indirgemeciliğini eleştiren Foucault kendisi indirgemeciliğin kurbanı olmuştur. Her şeyi iktidarın tahakkümleri ile açıklamaya çalışması bir çeşit indirgemecilik değil midir? Foucault, kapitalizmi, sadece disiplinci bir *iktidar modeline* indirgemıştır; kapitalizmin *üretim ilişkilerine* dayanan bir toplumsal sistem olduğunu dikkate almamıştır. Üretim ilişkilerini ihmal etmesi yüzünden, ekonomik, politik ve sosyal sorunlarla ilgilenmemiş, sermayenin rolü ve tahakkümü konusunda pek fazla bir şey söylememiştir.

Foucault, yerel mücadeleye önem veren bir bakış açısına sahiptir. Harvey haklı olarak Foucault'nun görüşlerini şu şekilde eleştiriyor: “Ama bu bakış açısı, özellikle kapitalizmin herhangi bir bütünsel teorisinin bilinçli biçimde yadsınması dolayısıyla, bu tür yerelleştirilmiş mücadelenin hangi yollardan geçerek kapitalist sömürü ve baskının temel biçimlerine karşı geriletici değil de ilerici bir taarruza yol açacak biçimde bütünleşeceği konusunda belirsiz kalıyordu.”³⁷⁵

³⁷³ Hubert Dreyfus-Paul Rabinow, *Was ist Mündigkeit, Ethos der Moderne* kitabının içinde, s. 60.

³⁷⁴ R. Rorty, Habermas, Lyotard ve Postmodernite (Modernite versus Postmodernite içinde) s. 165.

³⁷⁵ D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 62.

Felsefeyi toplumdan ve toplumsal dönüşümden koparma girişimi, egemen toplumsal yapının devamını onaylamak demektir.

“Bilimin kötüye kullanılmasını açığa çıkarmak için neden bu kadar çok zaman harcıyoruz? Postmodernite gerçek bir tehlike oluşturuyor mu? Şu anda doğa bilimcileri için tehlike oluşturmuyor, en azından şu an için. Daha çok toplum bilimleri bunun acısını çekmektedir”

Alan Sokal - Jean Bricmont

7. POSTMODERNİZMİN BİLİMİ KÖTÜYE KULLANMASI

Bundan kısa bir süre önce biri Amerikalı (**Alan Sokal**) diğeri Belçikalı (**Jean Bricmont**) olan iki teorik fizikçi bir kitap yazdılar. Üst başlığı ‘**Şık saçmalık**’ olan kitabın alt başlığı şöyle: **Postmodern Düşünürler Bilime Nasıl Tecavüz Ediyorlar**. Bu kitapta iki bilim adamı, entelektüeller arasında hayli etki yaratmış postmodernist düşünürlerin (Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, İntermezzo, J. Baudrillard, Gilles Deleuze ve Felix Guattari) doğa bilimlerini kendi amaçları için nasıl kötüye kullandıklarına işaret etmektedirler.

Sokal ile Bricmont bilim açısından postmodern düşünürlerin yazdıklarını incelemekle işe koyuldular. Vardıkları sonuç çok ilginçtir. Yukarıda ismi geçen postmodern düşünürlerin büyük şarlatanlık yaptıklarını ileri sürdüler. Bu düşünürlerin matematik ve fizik biliminden hiç anlamadıklarını gösterdiler. Bunların, bilimsel örnek verdiklerinde ne kadar cahil olduklarını ve ne büyük madrabazlık yaptıklarını ortaya koydular. Bazı postmodern düşünürlerin, doğa bilimlerinin sonuçlarını kötü bir şekilde kullandıklarını da sergilemişlerdir. Örneğin **Luce Irigaray** bir hipotez ileri sürmektedir: Hız, kütle ve enerji arasındaki ilişkiyi ifade eden $E=MC^2$ formülü kadınlar için geçerli değildir.³⁷⁶ Çünkü Irigaray’a göre, ‘hız, erkek cinsinin bir özelliğidir!’ Saçmalığın bu aşırılığı bu iki teorik fizik profesörünü çılgırından çıkarır. Bu iki profesör, postmodern görüşleri desteklemek için bilimi kötüye kullanan bu düşünürlerle karşı tavır alırlar. Postmodern düşünürlerin bilimi nasıl kötüye kullandıklarını ortaya koyan bir kitap yazarlar. Sosyal bilimler alanındaki gericiliğin ve çöküşün iki doğa bilimcisi tarafından ortaya konulması çok önemli bir durumdur.

Alan Sokal ve Jean Bricmont’un bu kitabı yazmalarının nedeni nedir? Kitabın yazılmasından önceki bazı yaşanan olaylara değinmekte yarar var. New York Üniversitesi’nde teorik fizik profesörü olan Alan Sokal, bilimsel bir terminoloji kullanarak postmodern düşüncüyü destekleyen bir yazı yazar. ‘Kuantum Gravitesinin Dönüştürücü Hermeneitiğine Doğru’ başlıklı yazıyı çok ünlü sol liberal bir dergi olan **Social Text**’a gönderir. Bilimci kimliğini kullanarak postmodern düşünürlerin iddialarının doğrulandığını savunan makalesinde, Alan Sokal şunları ‘ispatlar.’

- Kuantum fiziği, postmodern epistemolojiyi doğrulamaktadır.
- Kuantum mekaniğindeki ‘morfolojik alan’ teorisi Lacan’ın psikanalitik tezlerini doğrulamaktadır.
- Akışkanlar fiziği, feminist evren anlayışını desteklemektedir
- ‘Merkez’ kavramının matematikten dışlanması ‘Derrida’nın merkezsizleştirme düşüncesini doğrulamaktadır.
- Postmodern bilim, nesnel gerçeklik kavramını ortadan kaldırmaktadır.
- Nesnel gerçeklik denilen şey bir toplumsal uzlaşmadır.

³⁷⁶ Irigaray, aktaran Alan Sokal, Jean Bricmont, *Eleganter Unsinn, wie die Denker der Postmodernie die Wissenschaften missbrauchen*, s. 130.

Bu ‘ispatlardan’ bir takım sonuçlar çıkarır ve önerilerde bulunur: Kuantum fiziğindeki yeni gelişmeler, ‘özgürleştirici matematik’i desteklemektedir. Böylesi bir matematiğin, postmodern epistemolojinin (nesnel gerçeklik yoktur vb.) yardımına ihtiyacı vardır. Üstelik matematik (ki bu kapitalist-babaerkil-militarist matematiktir) gözden geçirilmelidir. Yeni matematiğin temelleri parçacıklar mantığına göre atılmalıdır.

Alan Sokal’ın bu makalesi, postmodern toplumbilimciler camiasının sevinç kaynağı olur. Çünkü bir teorik fizik profesörü, kuantum fiziğine dayanarak postmodernist düşünceleri doğrulayan deliller ileri sürmektedir. Postmodernistler, ‘klasik bilim ve felsefe anlayışlarının sonu geldi’ diye sevinmeye başlarlar. Ne var ki, bu sevinçleri yarıda kalır. Çünkü daha sonra Alan Sokal, makalesi ile bir şaka ve deneme yaptığını açıklamıştır. *Lingua Franca* adlı dergide ‘Bir Fizikçinin Kültürel Çalışmalarla Olan Tecrübesi’ yazısında: *Social Text*’e gönderdiği ve postmodernizmi doğrulayan yazının uydurma olduğunu belirtir. Şaka yaptığını, toplum bilimlerindeki düzeyi ve standardı ölçmek amacıyla bir ‘deneme’ yaptığını açıklar. *Social Text* dergisine gönderdiği yazının, kasıtlı olarak mantıksal tutarsızlıklar ve saçmalıklar içerdiğini vurgular. Uydurmalar ve saçmalıklar içeren bir yazının yayınlanmayacağını düşünür. İyi bir matematik öğrencisinin, görmesi gereken bu mantıksal tutarsızlıklara ve saçmalıklara karşın, yazısının yayınlanmasına şaşırıldığını belirtir. Saçmalıklar, yanlış iddialar ve mantıksal yoksulluklar içeren bir yazının, hiçbir değerlendirme veya eleştiriye tutulmadan yayınlanmasını, bilimin sefaletinin göstergesi olduğunu ileri sürer. Postmodern camiadaki entelektüel sefaletin ABD sol camiasına da yayıldığını üzüntüyle saptamış olur.

Alan Sokal’ın bu açıklamaları bilim camiasını karıştırmıştır. *Social Text* editörleri, Sokal’ın şaka veya ‘deneme’ tavrının bilim ahlakıyla uyuşmadığını ileri sürmekte gecikmedi. Sokal ahlaksızlıkla suçlandı. İşin ilginç yanı şu: Yazının saçmalıklar içerdiğini belirten Sokal’ın tersine, derginin editörleri yazının içeriğinin iyi olduğunu ve yazıdaki görüşleri benimsediklerini açıklarlar. Sokal’ın bir oyun oynadığını ve şaka yaptığını kabul etmezler. Sokal’a saldırırlar. Sokal, hem bu saldırılara cevap vermek, hem de postmodernistlerin bilimi nasıl kötüye kullandıklarını sergilemek için Fransız fizikçi Bricmont ile bir kitap yazar.

Burada bu kitabın özetini yapacak değiliz. Postmodernist düşünürlerin şarlatanlıklarını ele alan bu kitabın mutlaka okunması gerekir. Diğer önemli bir kitap ise şu başlığı taşıyor. ‘*Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften*’ (Sosyal Bilimlerin Cadıları). Stanislav Andreski tarafından yazılan bu kitap özellikle ABD’de yaygın olan sosyoloji görüşlerinin eleştirisidir. Postmodern düşünceyi ortaya çıkaran nedenler konusunda şunlar yazılmaktadır: “*Otoriteler korku uyandırdıkça, ortaya çıkan kafa karışıklığı ve saçmalıklar, bir toplumda tutucu eğilimleri güçlendirir. Çünkü açık, aydınlık ve mantıksal düşünce bilgi birikimine yol açar (doğa bilimlerindeki ilerleme buna iyi bir örnek teşkil eder) ve bilginin ilerlemesi er veya geç geleneksel düzeni yıpratır. Oysa bulanık düşünce kimseyi bir yere götürmez ve dünya üzerinde bir etkisi olmadan sürekli ortada dolaştırılabilir.*”³⁷⁷

Bu iki fizikçi şöyle yazıyorlar: “*Bilimin kötüye kullanılmasını açığa çıkarmak için neden bu kadar çok zaman harcıyoruz? Postmodernite gerçek bir tehlike oluşturuyor mu? Şu anda doğa bilimcileri için tehlike oluşturmuyor, en azından şu an için. Daha çok toplum bilimleri bunun acısını çekmektedir. Çünkü moda olan saçmalıklar ve söz oyunları toplumsal gerçekliğin eleştirel analizini arka plana itmektedirler. ... Postmodernitenin üç olumsuz etkisi vardır:*

³⁷⁷ Stanislav Andreski, aktaran Alan Sokal, Jean Bricmont, *Eleganter Unsinn, wie die Denker der Postmodernie die Wissenschaften missbrauchen*, s. 17.

*İnsanbilimlerinde zaman kaybı; gerçeği gizlemeye yardım eden bir kültürel karışıklık ve politik solun güçsüzleştirilmesi.”*³⁷⁸

Her iki bilimci, postmodern düşünce ve tartışmaların sosyal bilimleri çıkmaza soktuğunu ileri sürmektedir. Onlara göre postmodernist yazarların en olumsuz özelliklerinden biri de anlaşılamayan ve karmaşık bir dil kullanmalarıdır. Bu durum ise, en iyi üniversite ve kültür alanlarında gözlenmektedir. Bulanık ve anlaşılmaz bir dille yazmak üniversite öğrencilerini olumsuz etkilemektedir. Çünkü öğrenciler, anlamadıkları konuları ele alıp, onları süsleyerek tekrar etmektedirler.

Bu iki teorik fizikçi, sosyal bilimlerin kriz içinde olduğuna dikkat çekerler. Ne var ki, kriz sadece sosyal bilimlerle sınırlı değildir, doğa bilimleri de kriz içindedir. Doğa bilimlerindeki kriz konusunda Doğan Özlem şunları yazıyor: “Doğa bilimlerinin görkemli nüfuzları, yine doğa bilimleri içerisinde (fizikte), bazı yeni veri ve bulguların değerlendirilmesi sırasında bilim adamları arasında bizzat bilim üzerine bir tartışmanın başlamasıyla sarsıntıya uğramıştır. İlginç nokta, bilim adamlarının yaptıkları işin niteliği ve giderek ‘bilim’ kavramı üzerine düşünmeye ve tartışmaya götüren şeylerin, yine kendi ‘bilimsel’ araştırmalarının sonuçları olmasıdır. Modern parçacık fiziğin sonuçları, o ana kadar kendilerine tam güven beslenen bilimsel ilke ve yöntemlere tamamen uymayan, bunlara dayanılarak güvenilir şekilde açıklanamayan, tam tersine bu ilke ve yöntemleri yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılan sonuçlardı. Ancak şu da görülmeye başlamıştı ki, bu yeniden gözden geçirme işinin kendisi, artık ‘bilimsel’ inceleme olamazdı. Çünkü yeniden gözden geçirilecek olan, zaten bilimsel ilke ve yöntemler ve gitgide ‘bilimin’ kendisiydi. Bilimin içinde kalınarak bilim üzerine konuşulamayacağına, bilim yine bilimsel kategoriler ve bilimsel söylem içerisinde ele alınamayacağına göre, burada **başka** bir yönelim türüne gereksinim vardı. Bu başka yönelim türü de ancak **felsefi** yönelim olabilirdi. Gerçekten de bu dönem, geçen yüzyılın son on yıllarını hesaba katarsak, **Helmhoolyz, Lotze, Minkowsky, Poincare, Einstein, Planck, vd.** adlarının da çağrıştıracığı üzere, ‘bilim adamı/filozof’ dediğimiz bir düşünür tipinin ortaya çıktığı dönem olmuştur.”³⁷⁹

Dikkat edilirse D. Özlem doğa bilimlerindeki krizin **sonuçları** üzerinde oldukça nesnel düşünceler ileri sürüyor, ama krizin **nedenleri** konusunda bir şey söylemiyor.

Peki, bu krizin nedeni nedir? Doğa bilimlerindeki parçalanmışlığın bu konuda rolü var. Ama başka nedenler de söz konusu. Doğa bilimlerindeki krizin özellikle fizik bilimindeki krizin nedenleri konusunda yüzyıl önce Abel Rey şöyle yazıyordu: “Matematikçiler, konusu hiç değilse görünüşte, bilim adamlarının kafasında yaratılmış olan ve herhalde, çalışmalarda somut görüngülerin yer almadığı bir bilimle uğraşırken, kural olarak, son derece soyut bir fizik bilimi anlayışı oluşturmuşlardır. Fiziği matematiğe yaklaştırmak yolunda sürekli girişimler olmuştur ve genel matematik anlayışı genel bir fizik anlayışına aktarılmıştır... Bu bütün deneycilerin karşı çıktıkları fiziği anlama ve değerlendirme yöntemlerinin matematik anlayış tarafından istilasidir. Üstelik örtülü olmakla birlikte gene de egemen bulunan bu etkiden ötürü değil midir ki, düşünce, fiziğin nesnelliği konusunda zaman zaman kesin görüşlere varmaktan çekiniyor, duraksamalara, dolambaçlı yollara sapıyor ya da fiziğin nesnelliğini kanıtlamak için engelleri aşmak zorunda kalıyor.”³⁸⁰ Kendini, deneyden uzaklaştıran fizik bilimi krize giriyor. Ama bizzat fizik bilimcilerinin çoğunluğu krizin nedenini kavramaktan uzak kalıyorlar. Çünkü görecelik

³⁷⁸ Alan Sokal, Jean Bricmont, *Eleganten Unsinn*, a.g.çe, s. 254-255.

³⁷⁹ Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s. 10.

³⁸⁰ Abel Rey, aktaran Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, s. 241.

konusunda yollarını şaşırıyorlar. Maddenin gelişim diyalektiğini daha iyi kavrama yerine, fiziksel idealizme ulaşıyorlar.

Aynı şey toplum bilimleri için de geçerlidir. Toplumsal bilimlerdeki krizin önemli nedenlerinden biri kapitalist sistemin krizi ise, diğer bir neden de toplum bilimlerindeki parçalanmışlık durumudur. Toplum bilimcilerin, toplumsal yaşam ve toplumsal pratikten kopmuş olmaları gerçeği toplum bilimindeki krizin küçümsenmeyecek bir nedenidir. Üstelik toplum bilimciler, krizin nedenini izah etmekten yoksundur. Postmodernizm sadece bilimi kötüye kullanmıyor, aynı zamanda toplumsal bilim alanlarında bir kriz olduğunu gizliyor. Geçmişte olduğu gibi bugün de idealist felsefenin bilimi kötüye kullandığını görüyoruz.

Postmodernistler, özellikle kuantum kuramının bir yorumuna sarılmaktadırlar. Bilindiği gibi, kuantum kuramı konusunda çeşitli yorumlar vardır. Oysa genelde doğa bilimi alanında genel olarak bir kuramın tek yorumu olması gerekir. Ama **Kuantum fiziğinin** yorumlanması konusunda çeşitli görüşler mevcut. Bu yorumlardan biri, kuramın **Niels Bohr** ve **Werner Heisenberg** tarafından ileri sürülen **Kopenhag Yorumu**'dur. Ama **Albert Einstein**, **David Böhm**, **Max Planck**, **Max von Laue**, **Erwin Schrödinger** ve **Louis de Broglie** gibi bilimciler kuantum fiziğinin Kopenhag Yorumu'na karşı çıkmışlardır. Albert Einstein ile Niels Bohr arasında 1927 yılında yapılan Solvay Konferansı sırasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Fotoelektrik olayını açıklayarak Kuantum kuramına önemli katkıda bulunan Einstein, Kuantum Kuramının Kopenhag Yorumunu kabul etmedi. Kopenhag Yorumunun gittiği yoldan memnun olmayan Einstein, Bohr'un Kuantum kuramının yorumlanmasına karşı çıkmıştır.

Kuantum kuramının **Kopenhag Yorumunu** geniş bir şekilde ele alacak değiliz.³⁸¹ Kuantum kuramının Kopenhag Yorumu'nun sadece iki temel düşüncesini aktarmakla yetineceğiz: Birinci düşüncesi şöyle: İnsandan *bağımsız*, *maddi gerçeklik* yoktur. Çünkü *maddi gerçeklik, gözlemlemenin nasıl yapıldığına bağlıdır*. Örneğin, gözleme işi, elektronun durumunu değiştirebilir. Çünkü gözleme durumuna göre elektronlar ya dalga, yine gözleme durumuna göre parçacık olarak görünür. *Yani kuantum dünyasında gerçeklik, gözlemci tarafından yaratılır*. Kuantum gerçekliği gözlemcinin yarattığı bir gerçekliktir.

Kopenhag Yorumunun ikinci düşüncesi, Heisenberg'in 'belirsizlik' ilkesidir. Bu ilkeye göre bir elektronun **yeri** ve **hızı** aynı anda tam olarak ölçülemez. Örneğin, bir elektronun yerini belirleyebilirsek bile, onun hızını tam olarak ölçmek mümkün değildir. Veya elektronun hızını saptadığımız zaman ise, bu kez de elektronun yerini belirleyemeyiz. Elektronun gelecekte ne yapacağını belirlemek mümkün değildir Bu demektir ki, kuantum gerçekliğinde *kesinlik* yoktur, gerçeklik istatistiksektir. Nedensellik ilişkisi geçerli değildir. Kesin olmayan ve olasılıklarla karşı karşıyayız. Heisenberg'in belirsizlik ilkesinden çıkan sonuç, **nedenselliğin** ve **determinizmin** çökmesidir. Einstein, her iki düşünceye de karşı durdu. Ve şunları yazdı: "*Bilimden beklediklerimiz açısından birbirimize karşıt kutuplarda toplandık. Siz (Bohr), zar atan bir tanrıya, bense **gerçek nesneler** olarak var olan şeyler dünyasındaki yetkin **yasalara** inanıyorum*"(İtalik Y.O).

Maddi gerçekliği, gözlemcinin yaratımı olarak algılayan ve belirsizlik ilkesini ileri süren Kuantum Kuramının Kopenhag Yorumunun hem taraftarları hem de karşıtları vardır. Gözlemciden bağımsız olarak gerçekliğin varlığını kabul etmediğinden, birçok bilimci tarafından

³⁸¹ Önümüzdeki yıllarda Kuantum Kuramını geniş bir şekilde incelemeyi düşünüyorum.

kabul görmemektedir. Kopenhag Yorumunun, ‘bilimsel idealizm’ olduğu konusunda görüşler var. Kimileri bu görüşün, idealist felsefenin bilim kılıfına girmiş yorumu olduğunu ileri sürüyor.

Postmodernist düşünürler de Kuantum fiziğinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan görüşleri toplum bilimleri alanına aktararak yanlış sonuçlara ulaşmaktadırlar. Postmodernizm, hem doğa hem de toplumsal bilimler alanında ortaya çıkan krizin ürünüdür.

SONUÇ

Son 50 yılda iletişim araçlarındaki teknolojik devrimin sonucu olarak önemli dönüşümler ortaya çıkmaktadır. Bu dönüşümlerin varlığı ve hızlılığı herkes tarafından kabul görmektedir. Ancak dönüşümlerin değerlendirilmesi konusunda çok farklı görüşler ve anlaşmazlıklar var. Bu değişimler, 'modernliğin sonu', 'radikal modernlik', 'toplumun çözülmesi', 'nesnelerin egemenliği', 'öznenin sonu', 'sivil toplum', 'tüketim toplumu' 'postmodern toplum' ya da 'postmodern durum' gibi ifadelerle dile getirilmiştir.

Postmodern düşünürler, olup biten değişiklikleri açıkladıkları kanısındadırlar. Ancak bu düşünürler olup biten değişimleri tümüyle anlama yeteneğinden yoksundurlar. Görüntüyle yetindiklerinden değişimleri *bütünsellik* içinde kavrayamazlar. 19. yüzyıl düşünürleri modernliğe henüz bütünsellik içinde yaklaşıma yatkındı. Modernliğin kazanımları ve kayıpları birlikte ele alınıyordu. Modernliğin ekonomik ve toplumsal özgürleştirici kazanımları övülürken, ahlaki değerlerin ve toplumu ayakta tutan manevi değerlerin yok olması eleştiriliyordu. Zamanla modernlik konusunda açıklamalar tek yanlı hale gelmiştir. Ya modernliğin kazanımlarına vurgu yapılmış veya modernliğin baskıcı yönleri eleştirilmiştir.

Postmodernistler, Marksistler tarafından ihmal edilen alanlarda araştırma yapmışlardır. Hiç bir dikkatli ve derinlikli Marksist, onların araştırmalarının izini sürmekten ve ortaya attıkları önemli sorunları ele almaktan geri kalmaz. Postmodernizm, sistemin aksayan yönlerini eleştirir. Mikro-politik alanlarda çalışır. Makro-politik eleştiriden, yani bütünsel olarak *sistem eleştirisinden kaçır*. Ama postmodernistler bütünsel sistem eleştirisinden kaçıyorlar diye, postmodernizmin mikro-eleştirisinden yararlanmayı reddedemeyiz.

Son iki yüz yıl içinde insanın yaşam koşullarında çok büyük dönüşümler gerçekleşmiştir. Ama politik düşünce alanında büyük değişimlerin varlığından söz edilemez. İnsanın evren hakkındaki bilgisi son iki yüz yıl içinde muazzam bir ilerleme kaydetti. Aynı şeyi ekonomi ve toplumsal alanlar için iddia etmek zordur. Hatta ekonomi-politik alanda ve bilgi alanında da insan yüz yıl öncesine nazaran geriye gitmiştir. Bu durum toplumsal bakış açısının daralmasına neden olmuştur.

Gerek geçmiş yıllarda Avrupa'daki işçi sınıfı mücadelesi, gerek sosyalizmin varlığı, kapitalizmi kısmen 'sosyalleştirdi'. Demokratik haklar uğruna verilen mücadele kapitalist sistemi 'eğitti.' Şimdi küresel kapitalizm döneminde, sermaye bu ayak bağlarından kurtulmaya çalışmaktadır. 'Sosyal devlet'in temelini dinamitleyen, geçmişteki amansız sınıf mücadelesinin yarattığı hakları şimdi reddetmeye çalışmaktadır.

Refah, barış ve aşamalı ilerleme ve yükselişi öngören eski liberal demokrat düşünce bozguna uğramıştır. Bu liberal görüşlerin işçi sınıfına aşılmasının sonucu olarak doğan sosyal reformist düşünce de iflas etmiştir. Bu iflas kapitalizmi tedavi etmek isteyen düşüncenin de iflasıdır. Hem liberalizmin, hem de sosyal demokrasinin iflası dünyada yaşayan sorunların önemli bir nedenini oluşturmaktadır. Ama sorunların devam etmesinin bir diğer nedeni ise henüz sosyalizmin alternatifinin ortaya çıkamamış olmasıdır.

Kapitalizm insanlığın sorunlarına cevap verebilecek bir sistem değil. Çünkü sorunları yaratan bir sistemin, sorunları çözecek yeteneğe sahip olması beklenemez. Kapitalizm ortadan kalkmadıkça insanlığın sorunları (açlık, yoksulluk, işsizlik, sömürü, savaş, ırkçılık) varlığını devam ettirecektir. Kapitalizm tüm insanlığın mirasını insanlığa karşı kullanacak kadar acımasız bir sistem olmuştur. Parazit bir azınlık tüm dünyayı sömürmektedir. Tüm olanaklarıyla insanlığın

büyük çoğunluğuna karşı mücadele etmektedir. Sadece açık şiddet kullanmaz, aynı zamanda kendine bir alternatif oluşmaması için de her yola ve baskıya başvurur. Kapitalizmin bu saldırıları karşısında aydınların korkuları ideolojik biçimlere bürünür. ‘Tarihin Sonu’ ‘Marksizm öldü’ ‘İdeolojilerin Son’u gibi ifadeler kısmen bu korkuların ideolojik biçimidir.

‘Marksizm her şeyi sınıf savaşımına indirgemektedir’ şeklinde Marksizm’e yönelik bir suçlama var. Marx’ın *her şeyi* sınıf savaşımına dayandırdığı iddiası doğru değildir. Marx, tüm savaşimleri sınıf savaşımına indirgemez. Ama çok önemli savaşların ve iktidar uğruna yürütülen *mücadelelerin* sınıf savaşımı *çerçevesi* içinde anlaşılabilceğini savunur. Örneğin tarihi ‘iktidar savaşımı’ olarak algılayan postmodernist tez, iktidarın nereden kaynaklandığı gerçeğini gizler. Marx’a göre sınıflı toplumda iktidar ve gücün arkasında egemen sınıfların çıkarı bulunmaktadır.

Marksizm, ekoloji, kadın sorunu, din, ulus ve kimlik sorunlarını ele almamakla eleştirilmektedir. Rosa Luxemburg haklı olarak şunu görmüştü: İhtiyaç duyulmadığı için bazı konuların farkına varılmaz. Eğer çevre kirliliği henüz sorun haline gelmemişse, dikkati çekmez. Bu nedenle Marx’ı ekolojik sorunlarla yeterince ilgilenmediği varsayılarak suçlamak gerçekçi bir tavır olamaz. Kaldı ki, son dönemlerde yayınlanan bazı kitaplarda Marx’ın ekolojik görüşlerinin de olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin, yazar John Bellamy Foster, *Marx’ın Ekolojisi: Materyalizm ve Doğa* adlı kitapta Marx’ın ekoloji konusundaki görüşlerinin izini sürmektedir.

Son 35 yıldır ortaya çıkan yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodern düşüncelerin Paris patentli olması rastlantı değil. 1968 olaylarından sonra Avrupa’da “entelektüel gericiliğin” kalesi haline gelen Paris’te ortaya atılan düşünceler ABD’ye oradan da dünyaya yayılmaktadır. 1968 Paris olaylarının getirdiği başarısızlıkla umutsuzluğa kapılan entelektüeller kendilerine ‘entelektüel uğraş’ buldular. Marksizm’e sırtını dönen bu aydınlar toplumsal ve siyasal sorunlara uzak durdular. Kapitalizmin en radikal kültürel eleştirisini yaparken, kapitalizmin ekonomik-toplumsal çelişki ve sorunlarına sırt çevirmektedirler. Sınıf sömürsünün analizinden kaçınmaktadırlar.

Dikkat edilmeyen bir nokta da şudur: İdealizm, dil bilimi alanında yoğunlaşmıştır. Entelektüel gericilik en büyük saldırılarından birini, dil bilimi aracılığıyla yapıyor. Bugün burjuvazinin sistemine entegre olmuş entelektüeller, ‘dil bilimi’ üzerinden gerici burjuva ideolojisini yaymaya çalışmaktadırlar. Postmodernizmin diğer iddiası da ‘gerçeklik yoktur’ görüşüdür. Onlara göre gerçek ve hayal arasında fark kalmamıştır. Bu düşünceye dayanarak Körfez Savaşı’nın bile gerçek olmadığı iddia ediliyor: Körfez savaşı TV’de gösterildiği için gerçekte yaşanmamıştır. İnsanların ölmesi ve uçakla yapılan saldırılar gerçek değildir.

Postmodernist düşünürlerin ortaya attığı sorunlara *sırtımızı çeviremeyiz*. Onların ortaya koydukları maddi ve toplumsal problemleri kaba bir şekilde reddetmek doğru bir tutum olamaz. Ortaya attıkları sorunlara doğru cevaplar vererek onları *aşmak* zorundayız. Postmodernizm, sistemin aksayan yönlerini eleştirmektedir. Dolayısıyla toplumsal devrime de uzak duruyor. Ama postmodernistler toplumsal devrim istemiyorlar diye, postmodernistlerin mikro-eleştirel niteliğindeki yapıtlarından yararlanmamak aptallık olur. Marksçı teorisyenler ve eylem adamları Marx’ın düşüncelerini geliştirirken, Adam Smith ve Ricardo gibi ekonomi politik bilimcilerinden ve diğer burjuva düşünürlerinin eserlerinden yararlandılar. Lenin de emperyalizm teorisinde burjuva iktisatçısı J. A. Hobson’un emperyalizm üzerine yazdığı kitaptan yararlanmasını bilmiştir. Mesela Foucault’nun ‘bilim iktidarın hizmetindedir’ şeklindeki görüşleri önemlidir. Böylesi görüşlerden yararlanmak gerekir.

Marx'ın teorisi insan toplumlarının nasıl dönüştüğünü açıklayan bir teoridir. 'Marx öldü' çılgınlıklarına rağmen, onun düşünceleri yeniden tartışılmaya başlamıştır. Marx'ın düşüncelerine özgür kafalarla yaklaşmak, Marksizm'i yeniden küresel kapitalizme karşı güçlü konuma getirir.

Marx ve Engels tarihsel materyalizmin köşe taşlarını attılar. Tarihsel materyalizmi Marx, Engels ve Lenin'in katkılarıyla sınırlandırmak bu teoriyi dondurmak demektir. Marksizm uzun zaman bunun bedelini gereğinden fazla ödedi. Şimdi tüm dogmaları yıkmanın zamanıdır. İnsanlığın bugünü ve geleceği, toplumu insanca biçimlendirmeye yetkin teoriye ve bu teoriyle kuşatılmış kitlelerin mücadelesine bağlıdır.

Marksizm'i tüm diğer teorilerden ayırt eden üç temel özelliği var: 1- Mevcut kapitalist sistemi aşmayı amaçlayan, insanın kurtuluşunu ve özgürlüğünü savunan hümanist-materyalist bir felsefe olması; 2- Tarihsel gelişmeyi belirleyen nedir? Toplamlar kendilerini niçin ve nasıl değiştirirler vb. gibi sorulara cevap vermesi. Bir başka deyişle, karmaşık toplumsal fenomenler neyin ilk neden olduğunu ortaya koyması, yani alt ve üst yapı arasında epistemolojik bir ayırım yapması; 3- Toplumsal yapıların iç gerilim içeren bir konumda olması (sınıf çelişkilerine dayanması) ve bu çelişmeyi aşmayı hedeflemesi.

Marx, kapitalizmi bir dünya sistemi olarak algıladı. Bu nedenle günümüzdeki küresel kapitalizme karşı tek tutarlı teori Marx'ın teorisidir. Yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm gibi teoriler, küresel kapitalizme karşı (bazı eleştirilerde bulunsalar bile) alternatif sunmada başarısız kalmaya mahkûmdurlar. Marksizm bu açıdan, kendi dışında bugün sosyal bilimler alanında egemen olan teorilere yönelik iki esaslı eleştiriyi içermektedir:³⁸² Birincisi, toplumsal devrim içermeyen, yalnızca mevcut sistem içinde değişimleri isteyen teoriler yetersizdir. Bu teoriler, kapitalist sistemin alternatifi değil, 'düzelticileridir'. İkincisi, 'ilerleme'yi yalnızca ekonomik büyümeye indirgeyen, insanın sosyal, etik ve estetik bütünsel gelişimini dikkate almayan anti-hümanist teoriler, kapitalist sistemin getirdiği çürümeyi açıklama gücünden yoksundur.

³⁸²E. Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, s. 257.

İKİNCİ BASKIYA EK- Sanatçıların eleştirisi

Jean Baudrillard, 1987 yılında New York'ta sanat üzerine bir konuşma yapar ve bu konuşma, öyle bir yankı uyandırır ki, ne yapacaklarını bilemeyen kimi sanatçılar, Baudrillard'ın sanat üzerine söylediklerini temel alarak kendi sanat yönlerini belirlerler. Ancak Baudrillard, bu kez 9 yıl sonra, 1996 yılında *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo* başlıklı bir metin yayınladı. Bu metinde, eveleyip çağdaş sanat diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ve sanatçıların, sıradanlığı ve pespayeliği bir değer ve ideolojiye dönüştürüp kendi hesaplarına geçirmeye çalıştıklarını ileri sürdü. Hatta daha ileri giderek, çağdaş sanatın yalnızca anlamsız değil aynı zamanda beş para etmez bir şey olduğunu vurguladı. 'Beş para etmez' ibaresi ise, "bir varlığa sahip olmayan, hiçe indirgenebilen, herhangi bir sonuca yol açmayan" anlamında kullanılmıştır.

Baudrillard'ın bu metni, uluslararası sanat camiasında büyük bir şaşkınlığa yol açtı. Sanatla ilgilenen insanlar, Baudrillard'ın çağdaş sanata eleştirisi karşısında, kitlesel bir şekilde Baudrillard'ın gizli bir sözleşmeyi çiğneyerek kendilerine ihanet ettiklerini düşündüler.

İlginç olan ise, şu olgu: Baudrillard'ın, bir yıl sonra **Ahmaklar Koalisyonu** ((Fransa'daki demokratik sistemi Le Pen gibi birine kaptıran politikacıları kasteden) başlıklı makaledeki ağır eleştirileri hiçbir tepkiye yol açmamıştır.

Fakat sanatçılara yönelik eleştirisi, çok büyük bir tepkiyle karşılaşır. Hatta Kanadalı bir sanat eleştirmeni: "Bu ifşaatlar sanat dünyasında bir tokat etkisi yaptı" diyerek şöyle bir şey ileri sürdü: Bu açıklama,, Baudrillard'ın, yasal bir görünüm kazanmış kültür eleştirmenliği konumunu kesinlikle yitirmesine neden olacaktır". Dolayısıyla Baudrillard, sitüasyonistler gibi kültüre karşı çok saygın bir tavır takınmamıştır.

Bir başka yazar Chris Kraus, sanatı şöyle eleştirir : "*Sanat, özgünlük ve yaratıcılığını büyük ölçüde yitirmiştir. Sanat alanında artık rastlantı ve sürprizlere yer yoktur. Sanatçı yaşantısı denilen şeyin artık bir önemi kalmamıştır. Ne yaşam ama!*"³⁸³

Sanata yönelik eleştiriler, çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir.

"*Sanat dünyasını yerden yere vurmak gerçek anlamda bir değişikliğe yol açabilecek miydi? Bazı eleştirmen ve konservatörler bu saldırıyı ciddiye alarak Baudrillard ismini adres defterlerinden sildiler.*"³⁸⁴

Günümüzde sanatçı olmanın sağladığı avantajlarına dikkat çekilmiştir. Örneğin, sanat karlı bir yatırım alanıdır. Sanat eserleri denilen şeyler de çok değerli tüketim nesneleri haline gelmiştir. Sanatla ilişkisiz olan şeyler de artık sanat eseri olarak görülmektedir. Modern sanat ve sanat eleştirisi bir kandırmacaya dönüşmüştür. Çünkü sanat eleştirisi, tüketim düzeni içinde yer alan bir karşı söyleve dönüşmüştür. Dünyadaki Yeni Sanat Düzeni, kendini sürdürebiliyorsa, bunun nedeni, tanınmış isimlerin ve bazı sanat yıldızlarının var olmasından kaynaklanıyor, yoksa düşünce üretiminden değil.

Günümüzde sanat, esas olarak moda, reklam ve iletişim araçları tarafından sıradan bir şeye dönüştürülmüştür. Bu anlamda tüketim düzeni içinde sanat, reklam gibi araçlar sayesinde, tüketicinin bilinçaltının da zevksizleşmesine neden olmuştur.

³⁸³ *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo*

³⁸⁴ *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo*, s. 5.

Baudrillard, *Tüketim Toplumu*'nda sanatın içine düştüğü duruma dikkat çekmeye çalışır. Sanat, tüketim toplumunda, artık karlı bir yatırım alanıdır ve sanat eserleri denilen şeyler de çok değerli tüketim nesneleridir.

Baudrillard'a göre, sanat dünyası tüketim düzeninin tüketme adlı bulaşıcı hastalıktan korumaya çalışıyor. Bu amaçla, kendini bilinçli bir şekilde devasa bir balon içine kapatmaya çalışmaktadır. Oysa tüketim düzeni çoktan onun da içine sızmıştır. Baudrillard, *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo* başlıklı metinde, sanatın sanatsal olmayan ve onu ciddiye almayan amaçlar doğrultusunda sömürülmesini eleştiriyordu, yoksa sanat dünyasının saflığı değil,

Bir başka yazar Chris Kraus, Videogreen başlıklı metninde bu durumu şöyle ifade eder:

“Sanat, özgünlük ve yaratıcılığını büyük ölçüde yitirmiştir. Sanat alanında artık rastlantı ve sürprizlere yer yoktur. Sanatçı yaşantısı denilen şeyin artık bir önemi kalmamıştır.”

İleri sürülen bu düşünceye göre, metalaştırılan sanatın ayrıcalıklı bir yere sahip olması mümkün olamayacaktır. Her ne kadar sanat dünyası, tüketim adlı bulaşıcı hastalıktan korunmaya çaba gösterse de, tüketim düzeni çoktan sanatın içine sızmıştır. Sanat, sahip olduğu estetik ilkeyi yitirmiştir; ancak sanat, yok olup gitmek yerine tüm toplumsal katmanlara yayılmıştır. Bu nedenle, sanatla her yerde karşılaşmaktayız.

Bir başka yazısında Baudrillard, yaygın sanata çok sert eleştiriler yöneltir: *“Düzeysizliğin katmerlisine sanat deniliyor. ‘Bir hiçim’ diye söylenip duran bir sanat gerçekten de beş para etmez bir şeydir.”* Üstelik sanat, estetik yenilik yaratamadığı gibi, bir hiç olmayı da tam olarak beceremiyor.

Baudrillard'ın sanat konusunda böyle olumsuz şeyler söylemesinin nedeni nedir? Amerikan sanatçısı Andy Warhol'un sanatı üzerine bir değerlendirme yapar. Andy Warhol'a ilgi duymasının nedeni, onun büyük bir sanatçı olması değil, nasıl olup da kusursuz bir makineye dönüşmüş olmasıdır. Buz gibi bir kişiliğe sahip olan Warhol'un sanatı da kendisine benzemekle birlikte, dolayısıyla Warhol, sanat yapmaktan tamamıyla vazgeçerek ticari nesnelere sanatsal bir biçim kazandırmaya çalışmıştır.³⁸⁵ Andy Warhol, sanatsal üretim dönemini kapatarak, mekanik bir yeniden üretim dönemini başlatmıştır.

*“Sanat, duyarsızlığa mahkûm edilmiş bir evrende, duyarsızlığa duyarsızlık katmaktan başka bir şey yapamaz. Anlamsız imgelere, nesne olmayan nesnelere benzemekten başka yapabileceği bir şey yoktur. Keza Wenders, Jarmusch, Antonioni, Altman, Godard, Warhol gibi “auteur” yönetmenler yaptıkları filmlerle bu anlamsız dünyayı sorgulamakta ve anlamsız bir dünyanın daha da anlamsızlaştırılmasına katkıda bulunmaktadırlar. Bunlar bizi anlamsız bir dünyanın gerçek ya da hiper gerçek bir yer olduğuna inandırmaya çalışırken; Scorsese ve Greenaway'ın barok ve high tech numaralar sergiledikleri son filmlerinde hiçbir anlama sahip olmayan imgelere çılgın bir hareketlilik kazandırarak ve değişik eğilimleri bir araya getirerek yitirdiğimiz düş gücünü daha da zayıflatmaktan başka bir şey yapmadıkları görülmektedir”.*³⁸⁶

Sanatın tüketim toplumu, daha doğru bir ifadeyle, modern tekelci kapitalizm içindeki konumu, bana göre, rekabet ve bencillik üreten toplumsal koşullardan ayrı ele alınamaz. Tekelci kapitalist dünya, kendine karşı ne kadar duyarsızlaşmışsa, sanat ve sanat biçimleri de kendine karşı en az o kadar duyarsız olmak durumundadır. Dolayısıyla günümüzde sanat, duyarsızlaşarak, hem

³⁸⁵ *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo*, s. 5.

³⁸⁶ *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo*, s. 18.

kendi varlığını yadsımakta hem de kendi kendisiyle dalga geçmektedir. Örneğin resim sanatı, plastik şeylerde, cam, buz ve otlardan dışkılar üretmektedir. Çöplerle, saman ve otlarla sergiler açmakta, bunları da ölümsüz ve sonsuz şeylermiş gibi göstermeye çalışmaktadır. İnsanların bunlara bakası gelmiyor, baksa da ya bir anlam veremiyor ya da sanatın ciddiyetsizliği, insanda alaycı bir gülümsemeye yol açıyor. Baudrillard, resim sanatçılarının tüm çalışmalarında gelecekle ilgilenmeyi bırakarak, geçmişle ilgilenmelerini eleştirmektedir. Tarih gibi, sanat da, kendi çöplüğünde eşelenerek, kalan artıklar arasında kendini bağışlatacak şeyler aramaya yöneliyor. Baudrillard, geçmişi tekrarlamayı ve kopyalamayı ‘Modern sanatın yaptığı hırsızlık’ olarak nitelendiren yazar Russell Connor’a gönderme yapmaktadır.

Baudrillard’ bakılırsa, “*günümüzde sanat galerilerinde sergilenen şeylerin sanatsal atıklardan olduğu söylenebilir. New York’ta pek çok galeri kapandı, ayakta kalanlar çöplerle idare ediyorlar; başka bir deyişle atık çok sık karşılaşılan temadan öte bir şey haline geldi. Sanatın ham maddesini dışkışmış malzemeler oluştururken, sanatsal stiller çöpler tarafından belirleniyor. Bu durumda aklınıza eseni yapabileceğiniz söylenebilir bu yaklaşım da zaten insanı sanal bir gerçekliğe göndererek imgenin bir parçası haline getiriyor.*”

Baudrillard’a göre sanat, giderek kendi cesediyle oynayan bir etkinliğe dönüşmektedir. Evet, sanat, imgeler ve göstergelerle çalışır. Elbette göstergeler ve imgelerde, dünyaya özgü nesnel gerçekliklerin bir ölçüde silinmesi gerekir; ancak imgeler ve göstergelerle çalışma, gerçekliği yok etme boyutlarına götürmemeli. Çünkü bu durumda, boş bırakılan gerçekliğin yerine, hiç bir nesnel temeli olmayan düş gücü geçmektedir.

Öte yandan sanatta görünen diğer bir eğilim, **gerçek imgelere** düşmanlıktır. “*Sanat artık imge düşmanı (ikonoklast) bir şeye dönüşmüştür. Modern imge düşmanlığı kendini imgeleri yok etme şeklinde değil, sınırsız sayıda bomboş, üstünde görülebilecek hiçbir şey olmayan imgeler üretmek şeklinde göstermektedir*”.³⁸⁷ Öyle ki, imgeler, artık gerçekliği yansıtan bir ayna değil, gerçekliğin yerini almaya başlamıştır. Ve gerçeklik duyularımızın altını oymaktadır.

Gerçekliğin ortadan kaldırmaya çalışarak, hiper gerçekliği onun yerine geçirme çabasının olumsuz sonuçları var: Gelecek ile ilgili perspektifleri tüketerek ve hiçleştirerek, derinliği olmayan yüzeysel bir güncelliğe teslim eder bizi. Öte yandan, gerçekliği yasatmayan imgeler ve göstergeler dünyası, reklam yapmaya, gösteriş dünyasına, kendini değerli görme gibi eğilimlere mahkum etmektedir insanları.

Gerçekliğin yerine hiper gerçekliğin getirilmesi, gerçekliği dönüştürme gibi yeni düşünceler geliştirmenin önünü keser. Dünyayla ilgili yeni düşler kuramamanın yol açtığı boşluk duygusu yayılmaktadır. Nesne gerçekliğin reddi, insanı düşletme yeteneğinden mahrum bırakır. Düş kurma yeteneğinin sekteye uğraması, politik ilgisizliğe, politikanın geri çekilmesine yol açmaktadır. Politikanın geri çekilişi, yeni düşler kuran ve gerçekliği dönüştürmek isteyen öznelerin ortaya çıkışını engellemektedir. Dönüştürücü ve devrimci öznelerin yokluğu, bizi nesnellikler dünyasına mahkûm etmektedir.

Post modern felsefe ve sanat, gerçeklikten uzaklaşarak, meta anlatıların sona erdiğini ileri sürerek, aslında yeni liberal politikaların, ideolojik savunucusu konumuna düşmüştür. Bu nedenle, postmodern felsefeye karşı felsefi mücadele daha önem kazanmıştır.

³⁸⁷ *Sanat Dünyasının Kurduğu Komplo*, s. 21.

KAYNAKÇA

- A. Yaşar Sarıbay, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001
- Adam Schaff, Marx oder Sartre Fischer Bücherei, Hamburg, 1966
- Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Rowolt, Hamburg, 1970
- Adam Schaff, Strukturalismus Marxismus (Esas), Europaverlag, Wien, 1973
- Ahmet Çiğdem, Bir İmkân Olarak Modernite, İletişim, İstanbul, 1997
- Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995
- Alan Sokal, Jean Bricmont, Eleganter Unsinn, wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001
- Alex Callinicos, Postmodernizme Hayır (Çev. Şebnem Pala), Ayraç, Ankara, 2001
- Alexandre Kojève, Hegel Felsefesine Giriş (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- Anthony Giddens, Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1999
- Berna Moran, Edebiyat kuramları ve eleştirisi, İletişim, İstanbul, 1999
- Christopher Pierson, Modernliği Anlamlandırmak, Giddens ile söyleşiler(çev. S. Uyrkulak-M.Sağlam), Alfa Yayınları, İstanbul, 2001
- Clemens Kammler, Michel Foucault Eine kritische Analyse seines Werkes, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1986
- David Harvey, Postmodernliğin Durumu (Çev. Sungur Savran), Metis, İstanbul, 1999
- Doğan Ergün, Sosyoloji El Kitabı, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1990
- Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998
- Erich Hobsbawm, Tarih Üzerine, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara, 1999
- Ernst Gellner, Postmodernizm İslam ve Us (Çev. Bülent Peker), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994
- Eva Erdmann, Reiner Forst, Ethos der Moderne-Foucaults Kritik der Aufklärung-(Hg. Axel Honneth), Campus Verlag, Frankfurt, 1990
- Ferdinand de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften, Walter Gruyter, Berlin, 2001
- Friedrich Engels, Anti-Dühring, İnter Yayınları, İstanbul, 2000
- Friedrich Engels, Feuerbach ve Alman Klasik Felsefesinin Sonu, Sol Yayınları, Ankara, 1979
- Gencay Şaylan, Postmodernizm, İmge, Ankara, 1999
- Georg Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, Luchterhand, Berlin, 1962
- George Thomson, İnsanın Özü, Payel Yayınları, İstanbul, 1998
- Günter Schiwy, Der Französische Strukturalismus, Rowolt, München, 1970
- Hans-Herbert Kögler, Michel Foucault, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2004
- Henri Lefebvre, Die Einführung in die Modernität, Edition Suhrkamp, Frankfurt, 1978
- Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Luchterhand Verlag, Darmstadt, 1978

- Horkheimer-Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 14. Auflage 2005
- Huber L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik İlhan Tekeli, Modernite Aşılırken Siyaset., İmge, İstanbul, 1999
- J.F.Lyotard, Postmodern Durum (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 2000
- Jean-Paul Sartre, Marxismus und Existentialismus, Rowolt Taschebuch Verlag, Hamburg, 1970
- J.J. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Nedenleri (Çev. Rasih Nuri İleri), Say, İstanbul, 1995
- Jean Baudrillard, Tüketim Toplumu (Çev. Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004
- Jean Baudrillard, Simülaklar ve Simülasyon (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2001
- Jean Baudrillard, Üretimin Aynası (Çev. Oğuz Adanır), Dokuz Eylül Yayınları, 1998
- John M. Ellis, Postmodernizme Hayır (Çev. Halide Aral Bakırer), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1997
- John. W Murpy, Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000
- Jürgen Habermas, Die Moderne: ein unvollendetes Projekt, Reclam Verlag, Leipzig, 1994
- Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne., Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt, 1998
- Louis Althusser, Kapitali okumak (Çev. Celal A. Kanat), Belge Yayınları, İstanbul, 1995
- Louis Althusser, Marx için, İthak Yayınları, İstanbul 1. Baskı 2002
- Marx-Engels, Felsefe Metinleri, Sol Yayınları, Ankara, 1999
- Karl Marx, Komünist Manifesto, Secme Yapıtlar 1, Ankara, Sol Yayınları, 1969
- Karl Marx, Felsefenin Sefaleti, Sol Yayınları, Ankara, 1979
- Marx-Engels, Secme Yapıtlar 1, Ankara, Sol Yayınları, 1969
- Marx-Engels, Secme Yapıtlar 3, Ankara, Sol Yayınları, 1970
- Max Horkheimer, Akıl Tutulması (Çev. Orhan Koçak), Metis, İstanbul, 1998
- Mehmet Küçük (derleyen), Modernite Versus Postmodernite, derleme, Vadi Yayınları, Ankara, 1994
- Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971
- Michel Foucault, Überwachen und Strafen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977
- Michel Foucault, Bilginin Arkeolojisi (Çev. Veli Urhan), Birey Yayıncılık., İstanbul, 1999
- Michel Foucault, Entellektüelin Siyasi İşlevi, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- Michel Foucault, İktidarın Gözü (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003
- Nicolai Hartmann, Ontolojide Yeni Yollar. İlya Yayınları, İzmir, 2003
- Nietzsche, Güç İstenci, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002

Nietzsche, Deccal, Hil Yayın, İstanbul, 2001
Orhan Tekelioğlu, Foucault Sosyolojisi, Alfa-Aktüel Kitabevi, İstanbul, 2003
Peter Wagner, Modernliğin Sosyolojisi (Çev. Mehmet Küçük), Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2003
Stefan Münker/Alexander Roesler, Poststrukturalismus, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2000
Steven Best-Douglas Kellner, Postmodern Teori (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2000
Tahsin Yücel, Yapısalcılık, Ada Yayınları,
Terry Eagleton, Postmodernizmin Yanılsamaları, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999
Tom Bottomore/Robert Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ayraç, 1990
W.I. Lenin, Materyalizm ve Ampiriokritisizm (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1976
W.I. Lenin, Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı (Muzaffer Sencer), Sol Yayınları, Ankara, 1998
W.J- Mommson, Max M. Weber und Deutsche Politik 1890-1920, Paul Siebeck, Tübingen, 1974

Yararlanılan İnternet kaynakları

Aydın Çubukçu, Özgürlük Dünyası (<http://www.evrenselbasim.com/od/yazi.asp?id=318>),
Mehmet Yılmaz, Yol Dergisi, Sayı 1 Mart2001 (<http://www.direnis.com/yol/ddyol01/>),
Rolland Jesse, R.Rorty, Zusammenhang zwischen Aufklärung und Postmodernismus
Ramazan Akkale, <http://www.atominsan.de>
Marksist , <http://www.Marksist.com>
Felsefe Ekibi, <http://www.felsefeekibi..com>
Aziz Yardımlı, <http://www.ideayayinevi.com>
Peter Möller , <http://www.p.moeller.de>