



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

POSTMODERNİTE VE İRONİ: NIETZSCHE VE RORTY
ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Canan YURT

Sivas
Eylül 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

POSTMODERNİTE VE İRONİ: NIETZSCHE VE RORTY
ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Canan YURT

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Sivas
Eylül 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe
Tezin Başlığı : Postmodernite ve İroni: Nietzsche ve Rorty Örneği
Savunma Tarihi : 02.09.2019
Danışmanı : Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Hüseyin Suphi ERDEM

Üye : Prof. Dr. Ali TAŞKIN

Üye : Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU (Danışman)

Oy Birliği

Oy Çokluğu

İhsan EMRE tarafından hazırlanan "Postmodernite ve İroni: Nietzsche ve Rorty Örneği" başlıklı tez, kabul edilmiştir.

...../...../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

03..109/2019

Canan YURT

ÖNSÖZ

Postmodernistlere göre postmodernizmin argümanı, Batı toplumlarının modernist düşünce dedikleri düşünce akımının bir üst seviyesinde ortaya çıkan, ya da ulaşılmak istenen bir düşüncedir. Postmodernistler, modern düşünceden yola çıkarlar, çünkü modern düşünce onlarda kuşkuculuğun bir kenara itildiği en saf düşüncedir. Bu noktadan bakıldığında postmodernizm, metafizik ifadelerden arıtılmış, felsefeyi tarihten sıyrıp kendi içinde özüten bir düşüncedir.

Postmodernizm, esasen geniş bir alanı kapsayan entelektüel bir harekettir, çünkü kendi aralarında fikir birliği olmayan birçok farklı yazarın görüşlerini içerir. Yüzyıllar boyunca farklı düşünce ve yaratılış alanlarında ironi metodu varlığını değiştirerek ve farklı şekillerde yorumlanarak varlığını sürdürmüş ve postmodernizm içinde de varlığını devam ettirmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde; Postmodernizmin tanımı, doğuşu yani ortaya çıktığı ortam ortaya kondu ve Postmodernizmin kuramsal temellerine değinildi.

Çalışmamızın ikinci bölümünde; İroni kavramının tanımı, tarihi, önemi üzerinde duruldu.

Çalışmamızın son bölümünde yani üçüncü bölümünde; İroninin Postmodernist felsefe içerisindeki yeri Rorty ve Nietzsche bağlamında konumlandırıldı.

Tez çalışmasında danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu'na ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Ali Taşkın'a, Prof. Dr. Hüseyin Suphi Erdem'e, Dr. Öğr. Üyesi Ferdi SELİM'e, Arş. Gör. Muammer AKTAY'a ve aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	5
POSTMODERNİTE SORUNU	5
1.1. Postmodernite Kavramının Tarihsel Arka Planı	5
1.1.1. Modernite ve Hoşnutsuzlukları.....	5
1.2. Postmodernite ve Dolayımı	8
1.3. Modernite ve Postmodernite İkilemi	12
1.3.1. Bilgi Boyutu	12
1.3.2. Varlık Boyutu	20
1.3.3. Siyaset Boyutu	23
1.3.4. Ahlak Boyutu.....	32
İKİNCİ BÖLÜM	39
İRONİ’NİN FELSEFİ BAĞLAMI	39
2.1. Felsefi Bir Kavram Olarak İroni	39
2.2. İroninin Kökleri Ve Tarihsel Süreci	42
2.2.1. Sokrates ve İroni	42
2.2.2. Romantik Düşünce Ve İroni	49
2.2.3. Kierkegaard’ da İroni.....	57
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	65
POSTMODERNİTE VE İRONİ	65
3.1. Aklın Meşruiyetinin Yitimi	65
3.2. Klasik Felsefi İddiaların Güç Yitimi Ve Perspektivizm Sorunu	69
3.3. Hakikatin Hakikatsizliği	80
3.4. Bulunuş Metafiziğine Reddiye ve Dilin Sesmerkezli ve Sözmerkezli Hakimiyetinin Yerinden Edilişi ve Yapisöküm	86
3.4. Nietzsche ve Eğretileme	93
3.6. Siyasetin Yeni Ufku: Çokkültürlülük ve Geleneğin Atomize Edilmesi.....	97

KAYNAKÇA	109
ÖZ GEÇMİŞ.....	115

ÖZET

Nietzsche, Sokrates ile başladığını iddia ettiği modernizme karşı olan tutumuyla postmodernizmin öncüsü olmuştur. Ona göre Batı metafiziğinin sonlarında net bir şekilde ortaya çıkan modernizm; aşkın özneyi, rasyonalitenin üstünlüğünü, özne ve nesne dualizmini, evrensellik gibi ideal kavramları kabulü nedeniyle nihilistik özellik göstermektedir. Nietzsche'nin nihilizme dolayısıyla modernizmin kabullerine karşı olan yıkıcı tutumu, Postmodern felsefe ile paralel bir doğrultudadır.

Hayatın şiirsel bir yönü olduğuna inanan ironistler, kendilerine ait söz dağarcıklarından bile kuşku duymakta, sadece dünya ve diğer insanlar hakkında değil; kendi olumsuzluklarını tanımlarken bile değişim ve dönüşüme her vakit kapı aralamaktadırlar. Bu açıdan yaklaşıldığında ironist hakkında omurgasız, ya da Rorty'nin deyimiyle köksüz nitelmesi yapmak mümkündür. İronistler, toplumsallaşmanın ona belirli bir dil vermek suretiyle kendisini nasıl bir insana çevirmiş olduğundan daima şüphe duyarak, toplumun yerleşik bazı kalıp ve kodlarının onda yanlış bir belirlenime ya da tahribata yol açıp açmadığı hususunda sürekli olarak endişeler taşır. Buradan hareketle, köksüzlüğünü yeni betimlemeler yapmak suretiyle evvela kendi kendisine hatırlatarak, bir yerlerde programlanmış ve kaderi tayin edilmiş basit bir varlık olmaktan kaçınmaya çalışır.

Postmodern kültürde çokça anılan bir anlatma tekniğide 'ironik tavır'dır. Postmodern ironi, modern algıyı kırmaya çalışır ve etki kaynaklarının arasındaki estetik olan-olmayan, üstün (elit)-popüler, değerli-değersiz, genel-özel şeklindeki ayrımını reddeder. Bu özelliği ile postmodern sanatın niteliği de belirlenmiş olur.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Postmodernite, İroni, Nietzsche, Rorty

ABSTRACT

Nietzsche was the pioneer of postmodernism with his attitude towards modernism, which he claimed to have begun with Socrates. According to him, modernism, which emerged clearly at the end of Western metaphysics; transcendental subject superiority of rationality, subject and object dualism, accept the ideal concepts such as universality. Nietzsche's destructive attitude towards nihilism and the acceptances of modernism is in line with Postmodern philosophy.

Ironists, who believe that life has a poetic aspect, even doubt their own vocabulary, not only about the world and other people; even when defining their contingency, they always open the door to a change and transformation. From this point of view, it is possible to characterize the ironist as invertebrate, or, as Rorty calls it, rootless. Ironists have always doubted how socialization has transformed itself into a human being by giving it a specific language, and are constantly worried about whether certain established codes and codes of society lead to misrepresentation or destruction in it. From this point of view, he tries to avoid being a simple being that is programmed and destined somewhere by reminding himself to himself by making new descriptions of his rootlessness.

A narrative technique commonly referred to in postmodern culture is the “ironic attitude”. Postmodern irony tries to break the modern perception and rejects the distinction between the sources of influence in the non-aesthetic, elite-popular, valuable-worthless, general-subjective form. With this feature, the quality of postmodern art is determined.

Key Words: Modernity, Postmodernity, The Irony, Nietzsche, Rorty

GİRİŞ

Postmodernizm, Modernizm'in gövdesi içinde derinlerde bir yerde yatıp, göreliliğe meyleden oyun, parodi, pastiş, belirsizlik, ironi ve çoğulculuğu postmodern stil ya da duyarlılığın esaslarıdır. Rahatlıkla, en kutsal değerlere dahi el uzatarak onları parodileştirebilirler. Bu yüzden parodi ve ironi onun temel unsurlarındandır. Postmodern düşünceden çok önce kimi modernist düşünürler benzer eleştirileri dile getirmişlerdir. Bu yüzden postmodernizmin eleştirileri pek çok yerde ironik bir biçimde modern eleştirmenlerin perspektifleriyle kesişir. Tabii burada modernizmle kast edilen pozitivist ve Aydınlanmacı modernizmdir.

İkinci Dünya Savaşından sonra Batılı toplumlar bütün modern ideolojilerin aynı anda çöktüğü; modern insanın medeniyetin zirve noktasında vahşi bir kıyımla nasıl yok edildiğini temaşa ettiği; tanrı dahil elinde inanacak hiçbir şeyi kalmayan insanın kaçış noktası oldu postmodernizm. Bu bağlamda postmodernizm ironiktir. İroni medeniyetin zirvesinde iki dünya savaşı görmüş modern insanın hayatta kalması için yalnızlık ve yabancılık duygusuna karşın önemli bir dayanak oldu. O yalnızlığın zeka ile alt edilebileceğine, alt edilmese bile o durumun bir parçası olmadan yaşamaya devam edilebileceğinin bir göstergesiydi ve böylece absürt denen kavram icat olundu. Absürt, insanın öldürücü bir yalnızlık içinde ne yapacağını bilmeden dünyada bulunmasıyla ilgili herhangi bir anlamı kavrayamadığı haldir. İşte postmodernizm bu öldürücü yalnızlık ve yabancılık hissinde Nietzsche, Camus, Sartre gibi düşünürlerin kaleminde can bulmaya başladı.

18. ve 19. yüzyıllarda Nietzsche'ye göre modernleşmenin gelişimini mümkün kılan ne akıl, ne bilim, ne de tarihin ileriye doğru akış fikridir. Aristoteles'ten beri akıl, bilginin ortaya çıkmasını sağlayan bir alet olarak kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Ancak bilgi edinme sürecinin kaynağında akıl değil, bireyin hayat gücü vardır. Nietzsche, Aydınlanma düşüncesini ilk eleştiren bir filozof olarak, postmodernistlerin öncüsü olmuştur. Nietzsche aynı zamanda Aydınlanmayla birlikte modernizmi de eleştirmiş, modern toplumdaki nihilizmin çözümü için, değerlerin yeniden ele alınmasını, yaşamın bireyleştirmeye karşı yeniden bütünleştirilmesini ve estetiği önermiştir.

Nietzsche'ye göre Sokrates sayesinde avam takımı zaferi diyalektikle kazandı. Sokrates'ten önce diyalektik, iyi toplumlarda kabul edilmedi; çünkü diyalektiğin onurumuza zarar verdiği düşünülürdü ve gençler ona karşı uyarıldı. Diyalektik sadece acil durum tedbiri olabilirdi. Elimizdeki acımasız bir silah olan diyalektik ile diğerlerini şaşkın ve çaresiz bırakarak zaferimizle aptal olmadığımızı kanıtıyoruz ve karşımızdakileri çaresiz bırakıyoruz. Bu arada, biz soğuk ve muzaffer usulsüzlüğün kendisi kalır ve güç istihbarat rakiplerimizden mahrum kalırız. Diyalektiğin ironisi, avam takımının intikam şeklidir.

İronistin, tıpkı pragmatist gibi, amansız bir anti-metafizikçi olduğu bu tartışmadan kolaylıkla anlaşılabilir. İronist, pragmatist gibi, metafizikçinin tam aksine öncelikle tarihselcidir ve bu özelliği nedeniyle ezeli ve ebedi bir takım özleri keşfetme arayışından uzak durur. Dilin gerçekliğe tekabül ettiği iddiasıyla hiçbir surette ilgilenmez, o aynı zamanda bir nominalisttir. Bu anlamda gerçeklik hakkındaki tüm sınıflandırıcı sembollerin aslında var olmadığı; ancak bireylerin onlara yükledikleri anlamlar sayesinde ortaya çıkabileceğine inanır. Onun bu nominalizmi iyi, doğru ve güzel gibi altı çok farklı sözcük dağarcıklarıyla doldurulabilir çeşitli tümeller ile tanımlamalar yapmaktan özellikle kaçınmasında kendisini daha fazla gösterir. Tümellerin gerçekliği olmadığına inanan ironist, bu kavramlar yerine; 'Kilise', 'İsa', 'Devrim' gibi belli tikel adlara başvurmaya çalışır. Bu tikel adlar, belirli kültürel bir kontekstte iş gören ve kullanıma bağlı olarak anlam kazanan bir özellik taşımaktadır. Bu yaklaşım Rorty'nin liberal bir toplumu tanımlarken bir takım genel ahlak kurallarından bahsetmek yerine; bir takım özel toplumsal kurum ve yapılara işaret etmesinde de görülecektir. Rorty'nin 'insanlık' gibi tümellere bel bağlayan tüm metafizik motivasyonları bir yana bırakarak, nominalist bir eğilim içerisine girmesinde Wittgenstein'in etkisi burada bir kez daha görülmektedir.

İronistin yine bir başka özelliği, metafizikçi gibi tek ve değişmeksizin sürediren bir gerçeklik anlayışına sahip olmadığı için, kuşkuyu hiçbir zaman göz ardı etmemesi ve kuşkunun doğal bir sonucu olarak gerektiği her vakit alternatif betimlemelere başvurmasıdır. Betimlemelerin bitip tükenmez şekilde farklı şekil ve

sözcükler ile dile getirilmesindeki temel maksat, Rorty'e göre, insanın kendi benliğini elinden geldiğince 'mükemmel kılma' arayışıdır. Rorty'nin bu anlamda etik bir ilerleme düşüncesine sahip olduğu farklı bir şekilde de olsa bir kez daha ortaya serimlenmektedir. Bu betimleme girişimi bir ironist olarak Rorty'nin kendi kullandığı sözcükler üzerinden de takip edilebilir. Hatırlanacağı gibi Rorty sistematik olarak da adlandırılan geleneksel filozofun tam karşısına yerleştirdiği ironisti betimlerken; 'öğretici, ilham verici, pragmatist, metafizik ve rasyonalizm-karşıtı, politeist, nominalist, öz-yaratımcı, köksüz, poetik, parodik, terapötik' vb. çok çeşitli söz öbeklerine yer vermektedir. Bu şekilde tekrar tekrar betimlenen ve bu betimleme girişimlerinin her birinde ne olup, ne olmadığı daha 'mükemmel' bir şekilde ortaya konan bir "ironist" kavramı ile karşılaşmaktadır. Dil oyunlarına başvurulması yoluyla kendisine sürekli yeni anlamlar yüklenen ironist, kendine ve dünyaya ilişkin sözcük dağarcığını da bu yolla genişletmiş olur. Ancak bu betimlemelerin hiçbirinin diğerinden daha 'doğru' ya da daha 'yanlış' olduğunu kanıtlayabilecek herhangi bir ölçüt olmadığı da bu noktada belirtilmelidir.

Bu bağlamda postmodern felsefe herhangi bir ideolojiye veya fikre bağlı değildir. Bütün bu tarz ideolojilerini insanlık tarihi boyunca denenmiş ve başarısız olmuş projeler olarak kabul eder. Bu yüzden postmodernist eserler veren sanatçılar eserlerinde hiç çekinmeden bu tarz fikirlerle alay ederler, onları gülünçleştirerek saçmalıklarını ve işe yaramazlıklarını gözler önüne sermeyi amaçlarlar. Postmodernist eserler kutsallık veya sorgulanamazlık tanımaz.

BİRİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİTE SORUNU

1.1. Postmodernite Kavramının Tarihsel Arka Planı

1.1.1. Modernite ve Hoşnutsuzlukları

‘Tarihin bitişi’, ‘düşüncelerin çöküşü’, ‘değerlerin tükenişi’ ve bütün bunlarla ilgili olarak düşünce evrenine iyice baskın olan ‘postmodernite’ müzakerelerinin asıl sorgulanması gereken *‘olumlama değil karşılıklı konuşma; şeffaflık değil mükemmellik; çoğulculuk değil ayrışıklık olan ‘modernlik’*¹² değil midir? Bu nedenle Postmodern olguyu kavramanın, üzerinde anlaşma sağlanan başlangıç noktası, modernite ile ileri sürülen ilişkisi olduğuna göre³ önce bu terimin anlamı ve ardından başlangıç tarihi üzerinde duracağım.

Modernite terimini ilk olarak kullanan düşünür Hegel’dir. O, bu terimi ‘yeni zamanlar’ anlamında kullanmıştır.⁴ Yeni bir döneme işaret etmek için kullanılan modernite kavramı, oldukça geniş bir kavramsal kapsama sahip olup entelektüel bir gelenekten kesin bir kopuştur. Bu anlamda modernite, özel bir düşünce biçimine karşılık gelen, rasyonellik olarak biriken ve tasarlanmış bir şekilde hareket eden ve rasyonelliğin her dış yönünü içeren kurumsal bir kompleks olan özel bir yaşam biçimi olarak tanımlanabilir.⁵

Baudelaire’e göre modernite; geçici, geçip giden, olumsal olan, sanatın yarısıdır; öteki yarısı ise uçsuz bucaksız olandır. Ona göre, her modernitenin gerçekten bir gün antik çağ olmaya yakışır olması için, bireyin yaşamının kaçınılmaz

¹ Modernliğin şafağı, iyi yaşamın birçok çelişkili değişkeninin olduğunu, bu değişikliklerin hiçbirinin masum bir şekilde kökenleştirilemeyeceğini ve yeterince acayıptir ki, bundan böyle bu alandaki ana temalarda bile görüş birliğine varamayacağımızın ayırdına varmaya başladığımız anda söktü. (Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 95)

² Terry Eagleton, *Postmodernizm Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.8

³ Noam Chomsky, *Modern Bilimin Kutsal Kabul Ettiği Rasyonalite İlkesi*, s.50.

⁴ Uğur Tanyeli, *Modernizmin Sınırları ve Mimarlık*, Modernizmin Serüveni, İstanbul, 1997, s.224

⁵ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, 1997, s.77

olarak ona kattığı esrarengiz güzellik bulunmalı ve bu kaldırılmalıdır⁶. Baudelaire, modernistlerin tersine moderniteyi soyut süreçlerin bireye ve topluma egemenliği bağlamında anlamamaktadır. O, moderniteyi, modern koşullarda toplanan bireylerin somut faaliyetleriyle ele geçirmek istiyor. Nietzsche sanki modernitenin bir yaşam kuvvetinden, yaşamaya ve otoriteye yönelik istemden başka hiçbir şey olmadığını göstermek için Baudelaire'in formülasyonunun öteki tarafına boylu boyunca dalıyor, bir kargaşa, anarşi, yıkım, bireysel yabancılaşma, umutsuzluk denizinde yüzüyordu.⁷

Moderniteyi; bilim, ahlak, hukuk ve sanat gibi alanlarda harcanan olağanüstü bir çaba olarak niteleyen Harvey ise şöyle tanımlamaktadır: 18. yüzyılda ortaya çıkan modernite terimi, Aydınlanma düşünürlerinin nesnel bilim, evrensel ahlak ve hukuk ve kendi ayakları üzerinde sanat esasına dayanarak gelişmeleri, terimin geçmişe dayanan bir geçmişi olmasına rağmen olağanüstü bir entelektüel çabadır. Amaç insanlığın kurtarılması ve günlük yaşamın zenginleştirilmesi için serbest ve yaratıcı bir şekilde çalışan çok sayıda insanın katkısı olan bir bilgi birikimini kullanmaktır. Doğa üzerindeki bilimsel baskınlık, kaynak kıtlığı, yoksulluk ve doğal afetlerin rastgele darbelerinden kurtulacağını vaat ediyordu⁸.

Aydınlanma⁹ meselesinde, son iki yüzyıl boyunca uzun bir felsefe tarihinin ilk görünüşlerinden biri olan modernite tarihi, her zaman ilerleme ile gelenekler arasında değil ta en başından beri ilerleme adamlarıyla gelenek adamları arasındaki değil de bundan sonra modernliğin bileşimine girecek olan iki bileşenin her birini ortaya çıkaran bireyler arasındaki çekişmeye sahne olacaktır. Bu iki bileşenden biri, zihni savunan ve onu doğada yeniden konumlandıran bir huzura hizmet eden bir araçsallığa indirgeyen diğeri ise ilahi konuyu simüle etmek için güçlü bir maceraya düşüren araçlardır. insan özne¹⁰. Aydınlanma düşüncesi tarihsel bir sürecin sistemleşmiş bir ürünüdür. Aydınlanmanın arka planında 15. yüzyılın ortalarındaki

⁶ Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.214

⁷ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savan, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s.29

⁸ Age., s.25

⁹ Aydınlanma dönemdir, kendi formülünü, kendi yarasını reçeteleyen ve yaygın düşünce tarihi karşısında olduğu kadar şimdiki zaman karşısında, kendi tarihsel yerini görebileceği bilgi, cahillik ve yanılsama biçimleri karşısında da yapmak zorunda olduğu şeyleri söyleyen bir dönemdir. (Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.166)

¹⁰ Alain Touraine, age, s.33

Rönesans¹¹, 16. yüzyıldaki Reformasyon ve 17. yüzyılın ortalarından itibaren etkileri belirginleşen Kartezyen felsefe ikamet etmektedir. 18. yüzyıl ise Aydınlanma yüzyılıdır. Bu yüzyılı ayırt edici kılan, bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliğiyle birlikte akıl kavramıdır.¹² Bu perspektiften ele alındığında moderniteyi Aydınlanma'dan bağımsız ve ondan ayırmış gibi düşünmek mümkün değildir. Çünkü modernite, Aydınlanma'nın mirasını devralır, onu sürdürerek kendini bu mirasın üzerine inşa eder. Modernite, kilisenin gücünün kırılması ve aklın inançtan bağımsızlığının elde etmesiyle oluşturulmaya çalışılan yeni bir toplum projesinin, anlayışın / arayışın adıdır. Aklın inançtan, bilimin dinden bağımsızlaştırılmaya çalışılmasıyla yeni bir dünyanın temelleri atılmaktaydı. Dolayısıyla 'Modernite ve Aydınlanma' oldukça yakından ilişkilidir. Bu iki olgu ve tarihsel süreci birbirinin öncülü veya ardı saymak yerine birbirini bütünleyen bir tümlüğün iki yarısı olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Aydınlanma düşünürleri, evrenin ve insanın rasyonel bir görüşünü oluştururken, Augustine'nin soyundan gelenler, toplumun egemen olduğu, sömürüldüğü veya yabancılaştırıldığı, ancak emek ve muhalefet yoluyla özgürlüğüne pozitif içerik sağlayabilen bir insan öznesini keşfeder. Augustinus'çuluk, 17. yüzyılda, özellikle muhalif olmayan tersine Descartes ve Pascal'ın düşüncesiyle akla dayanarak '*modernleşir*'.¹³

Doğmakta olan modernitenin doğmasına yol açan düşünce, insanoğlunu enstrümantal düşünce ve eylem deneyimini azaltan fikir veya usla dini birleştirmesi için hoşgörü, doğrusu Montaigne tarzı şüpheciliği gerektiren düşünce değil, Descartes'in kendi düşüncesidir. Dolayısıyla Descartes'in akılcılığın müjdeleyicisi olmasından ziyade modernliği iki sütun üzerinde vurgulaması ve deneyciler tarafından derhal atağa uğrayacak, Kant vasıtasıyla ise daha da ilerletilecek olan ikici

¹¹ 15. yüzyıldan 17.yüzyılın başlarına kadar feodalizmin çökmesi ile burjuva toplumunun doğması döneminde Avrupa'da (başlıca İtalya'da) gelişmiş felsefi öğretileri gösteren bir terim. (Ivan Frolov, Felsefe Sözlüğü, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s.401)

¹² Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1997a, s.19

¹³ Alain Touraine, age., s.36

düşüncesinin, iki yüzyıl süren Aydınlanma felsefesinin ve ilerleme düşüncesinin ötesinden bize modernliği tekrardan ifade etmemiz için bir işaret göstermesidir.¹⁴

Kant, Aydınlanma'yı karakterize eden 'çıkış'ın bizi 'olgunlaşmamışlık' statüsünde kurtaran bir süreç olduğuna işaret eder. 'Olgunlaşmamışlık' derken kastettiği de irademizin belli bir durumunun bizi aklımızı kullanmamızın gerekli olduğu yerlerde başka birisinin yetkisini kabullenmeye sürüklemesidir. Kant, buna üç örnek verir. Bunlar; kendi içgörümüzün yerini bir eser, vicdanımızın yerini manevi bir rehber aldığı, nasıl bir diyet uygulayacağımıza bir uzman doktor karar verdiği zaman 'olgunlaşmamış' bir haldeyiz demektir. Kant, insanın 'olgunlaşmamışlık' statüsünden bizzat kendisinin mesul olduğunu vurgular. Başka bir deyişle, bu durumdan ancak kendisinin yapacağı değişikliklerle çıkabileceğini düşünmek gerekir. Aydınlanma'nın bir düsturu olduğunu anlamlı bir biçimde dile getiren Kant'tır, düstursa insanın kendini tanıtmak için kullandığı bir ayırıcı özellik hem de insanın kendisine verdiği ve başkalarına sunduğu bir direktiftir. Peki nedir bu direktif? (*Aude sapere*¹⁵) Bu nedenle, Aydınlanma, hem insanların topluca katıldığı bir süreç hem de bireysel olarak gösterilebilecek bir cesaret eylemi olarak düşünülmelidir. İnsanlar hem tek bir sürecin öğeleri hem de failleridir. Sürece katılabildikleri ölçüde aktörler olabilir ve söz konusu süreç, insanlar gönüllü bir aktör olmaya karar verdiği ölçüde gerçekleşir.¹⁶ Eleştiri, bir anlamda Aydınlanma'da olgunlaştırılmış el kitabıdır; öte yandan, Aydınlanma, eleştirinin çağıdır.¹⁷ Aynı zamanda, kendisini gerçeklik hakkında sorgulamak, modern felsefenin en önemli işlevlerinden biridir.¹⁸

1.2. Postmodernite ve Dolayımı

Felsefede ve diğer sosyal bilimlerde gerek kavramsal tanımlar, gerekse akımlar, tarihsellik ve düşünürler noktasında incelendiğinde; kavramlarda muhteva açısından farklar oluşmuş olduğu veya oluşabileceği yorumu yapılabilir. Bu açıdan Batı tarihinde yeniçağın başlangıcından günümüze etkili bir kavram olarak kullanılan

¹⁴ Age., s.37

¹⁵ 'Bilme cesaretini, cüretini göster.'

¹⁶ Kant, Aktaran: Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.176

¹⁷ Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.180

¹⁸ Age., s.166

'modern' kavramı ve bundan türeyen alt kavramlar, dünyayı anlamada yeni bir pencere aralamıştır. Elbette ki söz konusu bu süreçte eski (din, kilise, krallık, aristokrasi, feodalite) ve yeni (bilim, eğitim, halk-millet, cumhuriyet ve kapitalizm) olarak kabul edilen kavramlar arasında uzun soluklu bir çatışma da mevcuttur.

Modernitenin imkansızlıklarından, modernitenin başarısızlığından kendi başına çöküşünden veya ironik olarak kendi kendini katletmesinden yeşeren Postmodernite¹⁹, genel olarak çağdaş kültür biçimini ifade eder; bununla birlikte, aynı zamanda bu kavram belirli bir tarihsel dönemi çağrıştırır. Postmodernite; gerçeklik, zihin ve nesnellik görüşlerinden evrensel ilerleme veya kurtuluş fikrinden, tekil çerçevelerden, büyük anlatılardan ya da bilimsel ifadenin uygulanabileceği son mazeretlerden kuşkulanan bir düşünce biçimidir. Bu Aydınlanma normlarına karşı dünyanın temelsiz, çeşitli, dengesiz, belirtilmemiş ve bir dizi dağınık kültür veya yorumdan oluştuğunu; bu, gerçek, tarih ve normların tarafsızlığı, doğanın verilen niteliği ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli bir şüphecilik derecesi besler.

Postmodernite farklı toplumsal ve kültürel analistlerce farklı yorumlanan ve özünde oldukça yüklü bir terimdir. Harvey için geçerli olduğu düşünülen argümanları reddetmek, dil oyunlarında veya bilimsel topluluklarda çoğulculuğu ve parçalanmayı kabul etmek, farkı, eşitliği vurgulamak ve son olarak her şeyin geçici olduğunu düşüncesiz ve alaycı bir şekilde kabul etmek postmodernite olarak tanımlanmaktadır²⁰.

Foucault'a gelince onun, postmoderniteyi bildiğini söyleyemeyiz. Örneğin, Foucault, Gerard Roulet ile görüşmesinde, 'Postmodernite olarak isimlendirdiğimiz şey nedir, ben gündemi takip etmiyorum.' diyerek postmodernizmi benimsemediğini belli eder²¹. O, burada, ironik ya da eğlenceli bir şekilde konuşuyor, elbette bu söylemleri itiraf ettiğinden daha fazlasını biliyordur.

1960'larda ABD'de Leslie Fiedler, Susan Sontag moderniteye (kurulu düzene) karşı eklektik bir karışımla postmoderniteyi savunurken, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Derrida bu alanın post-yapısalcı kanadını temsil

¹⁹ Terry Eagleton, age., s.81

²⁰ Hazırlayanlar: Prof.Dr.Nurdoğan Rigel, Doç.Dr. Gül Batuş, Yrd.Doç.Dr.Güleda Yücedoğan, Barış Çoban, *Kadife Karanlık (21.Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar)*, Su Yayınları, İstanbul, 2005, s.96

²¹ Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, Birey Yayınları, İstanbul, 2000, s.10

etmekteydiler. Yine bu dönemlerde Mills postmoderniteye ilişkin olarak Aydınlanma Felsefesi modern dönemin yerini alıyor ve ondan türeyen ideolojilerin çöktüğü bir dönem olarak söz etmekteydi. Bunu dile getirirken, Aydınlanmanın iyimserliğinin, ölümünün başarısızlıktan değil bir başarıdan kaynaklandığı ve ekonomik kalkınma, teknolojik ilerleme ve ekonomik refahın toplumsal tabana yaygınlaştırılmasını vurgulamaktaydı.²²

*'Ey aceleci, duygusal, düşüncesiz sevgi, kendinden başkasını düşünmediği için kendisinden acı çeken, başka hiç bir şey istemeyen, kendinden başka her şeyi küçük gören, yalnızca kendisiyle tatmin olan sevgi! Sen düzeni kargaşaya boğarsın, gelenekleri çiğnersin, sınır tanımazsın. Adetlere uygun görünen, sağgörü ve akıl yoluna uyan ne varsa kendi adına onlara egemen olur ve hepsini kendine köle edersin.'*²³

Metinde yazarın sevgi üzerine söylemi postmodern bir yaklaşımın kıvılcımlarını taşır. Bu anlamda postmodernite yeni ve alternatif fikirlerin yanı sıra diğer yaklaşımların veya felsefelerin yıkıcı bir eleştirisinin yanı sıra neredeyse en çok felsefi hareketler gibi hem olumsuz hem de olumlu yönlerle karakterizedir. Buna göre onu belirleyen tek şey öncelikle Descartes²⁴ tarafından kurulan modernite ya da modernitenin radikal bir eleştirisidir. Modernite / postmodernite kavramı, tarihsel süreçte iki ayrı döneme işaret eder. Postmodernite moderniteden sonra gelir. Modernitenin, meydana gelen sorunları çözememesi veya çözmede yetersiz kalması, toplumların modernitenin genel özelliklerine reddeden, ilerlemenin karşı tarafına 'reaksiyon' u; bugünün karşısına önceyi, koyan postmodernitenin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Postmodernite, kökenine bakılmaksızın (bu kaynak post-endüstriyel toplum, moderniteye olan güvenin yitirilmesi, avangardın tekrarı, kültürün metalaşması, canlı yeni siyasi güçlerin ortaya çıkışı, toplum ve birey konusundaki bazı klasik

²² Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.10-12

²³ Campbell, Joseph, (1994), *'Yaratıcı Mitoloji'*, İmge Kitabevi, İstanbul, Çev. Kudret Emiroğlu

²⁴Postmodernistlerin nesnellik karşıtı söylemleri, bilgi ve değerlerin reddedilmeleri, Descartes'ten modernite geleneğinde yaygın olan dualizme tepkilerini ifade eder. Bu dualizm her şeyi sınıflandırır ve karşıtıyla tanımlar. Onlarca, bilgisiz, sanat dışı, sanat dışı, gerçek - yanlış, nesnel - öznel, güzel - çirkin, kalay - madde, gelişmiş - gelişmemiş farklılıklar, örneğin gerçeklik ayrımı ve elimizdeki gerçek yanlış, bilgiden bilgi, sanat sanattır. Güzelliği güzellikten ayıran hiçbir ölçülemez önlem yoktur (Hasan Aydın, *'Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi'*, Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2006, s.11).

ideolojilerin çöküşü vb. olabilir), ve esasen unutulmaktan vazgeçtiği ya da gölgesiyle savaşmayı asla bırakmadığı bir politik fiyasko ürünüdür.²⁵ Postmodernite politik çöküşün devam etmesinden başka bir şey değilse, coşkulu tonlamasını açıklamak zor olurdu, daha olumlu niteliklerinden herhangi birini açıklamak imkansızdır.²⁶

Felsefede postmodernizmin tanımı 1979'da J. F. Lyotard'ın yazdığı '*la condition postmoderne*' isimli kitapta saptanır. Bu kitapta 'üst anlatıların sonu' diye postmodernizmi tanımlayan²⁷ Lyotard gibi Nietzsche de çağının 'büyük anlatıları' nın onun çöküş halinde olduğu görüşündedir. Akıl ve ilerleme konusunda kendine güvenen Aydınlanma'nın özgünlüğü ve insan potansiyelini ezen siyasi sistemler yaratacağı kaçınılmazdır. Bilim ise hiçbir zaman insanların uğruna çaba sarf edecekleri bir değerler kaynağı olamayacak, buna uygun değerler üretemeyecektir. Akıl ve mantığa, bilime ve onun 'yasalar'ına, 'hakikat'e ve 'bilgi'ye olan inanç herhangi bir temelden yoksundur. O kadar ki Nietzsche, sabit anlamlar içeren bir dille düşünülebilen bilinç sahibi öznelerin varlığından bile şüphe duymaktadır. Güvenilebilecek tek hakikat 'Güç İstenci'; amansız ve edebi bir Güç İstenci'dir.²⁸ Tüm bu fikirler oldukça 'postmodern' bir görünüm sergiler. Bundan dolayı, Nietzsche'nin yakın tarihteki postmodernist inanışların adeta büyükbabası sayılması bizi şaşırtmamalıdır. Gerçekten de Derrida ve Foucault gibi pek çok postmodernist filozof, bu iddiayı ciddi bir biçimde öne süren makaleler yazmıştır. Özetlemek gerekirse, bazı açılardan ikisi aynı kapıya gelse bile bilinçten söz etmenin artık moda olmadığı bir çağda akıldan ziyade söylem tarafından inşa edilmekten bahsetmek daha uygun olacaktır. Bu durumda her şeyin söylem olduğu iddiası da dahil olmak üzere her şey söylem haline gelecektir²⁹. Postmodernizm, yirminci yüzyılın sonlarında yaşamının nasıl bir şey olduğuna ilişkin bir dizi yaklaşım, değer, inanç ve duygu için kullanılan, elverişli bir yaftadır sadece. Kesin olarak postmodernizme atfedebileceğimiz biricik özellik, derin bir şüphecilik içermesi ve bu şüpheciliğin dil ve anlama yönelik büyük bir saplantıdan doğup şekillenmesidir. Dolayısıyla, bizi

²⁵ Terry Eagleton, age., s.35

²⁶ Age., 36

²⁷ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2000, s.11-12

²⁸ Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s.42

²⁹ Terry Eagleton, age., s.27

postmodernist şüphecilığe götüren en uygun yol herhalde dil sorununa eğilmektir.³⁰ Postmodernitenin dünyanın farklı dil oyunları ile biçimlenmiş bir yapı olduğu vurgusundan hareketle, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein gibi önemli filozoflarından ilham alarak gelişen postmodernizm dünyanın farklı dil oyunları ile şekillendiğine, bu dil oyunlarının onları aşan evrensel bir yapıya/rasyonaliteye göre birbirine indirgenemeyeceğine ifade ederler. Hakikatin dil oyunlarının değişik biçimlerine göre kurulduğuna ve yoruma açık olduğu için çeşitli olduğuna, yani hakikatin metaforik olduğuna vurgu yaparlar. Bu nedenle postmodernizm her şeyi açıklamaya çalışan kurmaya çalışan meta anlatılara karşı çıkarak farklılığı, özgürlüğü, yabancılığı, belirsizliği ve sohbeti öne çıkarır. Postmodernizm saldırılarına en çok bilim ve bilim adamları maruz kalmıştır. Bilimin metafiziksel temelleri olduğunu, doğrulama ile uğraşan analitik felsefenin süresinin dolduğunu belirtirler. Rasyonellik konusunda uzlaşmanın zorunlu olmadığını, bilimin sonuçlarında nesnellüğün mümkün olmadığını ve bilimin irrasyonel olandan ayıramayacağına, bilginin ve bilimin iktidar ilişkilerinden bağımsız çözülemeyeceğine işaret ederler. Sonuç olarak; hakikat, dile göre değişir ve insanın yarattığı bir şeydir. Farklı dil oyunlarının kendilerine has bir rasyonalitesi ve hakikat anlayışı bulunur.³¹

1.3. Modernite ve Postmodernite İkilemi

Bu başlık altında, özellikleri ve karşılıklı bağımlılıkları analiz edilecek boyutlar mevcuttur. Bunlar; bilgi boyutu, varlık boyutu, siyaset boyutu ve ahlak boyutudur.

1.3.1. Bilgi Boyutu

Çalışma hipotezimiz, toplumların sanayi sonrası döneme girdiği dönemde, kültürlerin postmodern döneme girmesiyle bilginin statü değişmesidir.

Postmodernist kültür, kendinden hoşnut çok sayıda kesinliğin frenine bastı, kıskançlıkla korunan bazı arınmışlıkları kirletti, baskıcı normların bazılarını büktü ve kolayca savunmasız görünen bazı temelleri sarstı. Çok iyi bilenleri uygun bir şekilde

³⁰ Dave Robinson, age., s.44

³¹ Abdüllatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009, s.4-5

kandırdı ve kim olduklarını söylemeye hevesli olanların karşısında olduklarını bilmeleri gerekenleri reddetti. Aynı nefesi şiddetlendiren ve sakat bırakan bir şüphecilik yarattı. Postmodernizm; kurumları düzenleyen sözleşmeleri açığa çıkararak en doğallaştırılmış olanların hatta değişmesi en zor olanların gizemini kırdı. Bu nedenle zaman zaman bütün uzlaşmaların keyfi olduklarından özgür dünyanın uzlaşmalarına da pekala uyum sağlayabileceğini belirten bir tür yeni-Sofizme balıklama daldı. Buna bir örnek, Richard Rorty'nin politik adanmışlığı hakkında yeni ve ilginç bir şekilde açık ve dürüst bir tutum gösteren çalışmasıdır.³²

Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinin giriş kısmında 'bu kitabın amacı, okuyucunun hakkında 'felsefi' bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak 'zihin'e, hakkında 'teori' bulunması gereken ve 'temeller' e sahip bir şey olarak 'bilgi'ye ve Kant'tan bu yana anlaşılmuş olduğu şekliyle 'felsefe'ye beslediği güvenin altını kazıdır.³³ demektedir. Rorty, aslında burada Aydınlanma Felsefesine ve kavram kalıplarına tavrı almaktadır. Özellikle kendi çalışmalarında öne çıkardığı 'hakikat' kavramı üzerinden bu tavrını daha açıkça belli eder. Yukarıdaki alıntıdan da sezileneceği gibi Rorty, epistemolojik açıdan evrensel ve nesnel bir bilgi idealine karşıdır. Gerçeğin kurucusu olarak ayrıcalıklı olan Aydınlanmacı felsefenin epistemolojik görüşünü özetleyen birer kavramlar olan nesnelcilik, temelcilik ve evrenselliğe de karşı durur. Rorty'nin amacı, Kant'tan bugüne kadar felsefenin başlıca konusu epistemolojiyi kaldırıp yerine hermenötüğü koymaktır.³⁴

Richard Rorty'nin geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirileri 'ayna metaforu' üzerinden ilerler. Bu metafor, zihnin ya da analitik felsefede olduğu gibi dilin dış dünyayı resmettiği düşüncesine dayanır. Ayrıca bu metafor neyi bileceğimiz, zihnimizin nasıl çalıştığını araştırarak daha iyi nasıl bileceğimiz hususunda bir hakikat projesinden doğmuştur. Platon'dan Kant'a kadar bütün felsefeye hakim olmuş ve gerçekliği birebir yansıtan bir ayna olarak zihin kavramına dayanan bu anlayış: geleneksel felsefeyi yakalayan resmin ve zihnin, bazıları eksiksiz ve kusursuz, bazıları da olmayan, çok çeşitli temsiller de dahil olmak üzere

³² Terry Eagleton, age., s.42

³³ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2006, s.168-169

³⁴ Abdüllatif Tüzer, age., s.168-169

saf ampirik olmayan yöntemlerle keşfedilebilecek büyük bir ayna olarak görülmesidir. Bilginin; temsilin, bütünlüğü ve mükemmelliği olarak anlaşılması, zihni bir ayna olarak anlamadan kendisini asla yüceltemez. Descartes ve Kant'ın ortak olarak kullandıkları stratejiler, tabiri caizse, doğrulayarak, onararak ve cilalayarak daha eksiksiz ve kusursuz bir temsil anlamında olmazdı³⁵.

Rorty, hakikat konusunu irdelerken Heidegger'den hakikat arayışı olarak metafiziğin ayrıntılı tarihsel eleştirisini yapma amacını, Dewey'den hakikatin her durumda toplumsal bir pratik konusu olduğunu ve Wittgenstein'den felsefi terapinin yanında dil oyunları nosyonunu alır. Rorty, hakikatin, dilin bir ürünü olduğu söylerken, dil oyunları konusunda ise Wittgenstein'den etkilenir. Wittgenstein'e göre dilin kendine özgü keşfedilebilecek hiçbir özü bulunmadığını belirtir. Dilin kullanımı ile oyun oynama arasında benzetme yapan Wittgenstein, her dilin tıpkı satranç ya da poker gibi kendine has ilkeleri olduğunu ve bu kurallar tarafından yönetildiğini düşünür. Bir kelimenin anlamının atıfta bulunduğu ya da ayna tuttuğu nesneden değil, dil içindeki kullanımından aldığını belirtir. Anlamın gösteren ilk gösterilen arasındaki bir ilişkisine dayanmadığını kelimenin kullanımının anlamını belirlediğini söyler. Satranç oyununda vezirin değerini ya da anlamını belirleyen şeyin fiziki özellikleri değil de, oyun içindeki yeri ya da kullanımını bir kelimenin de anlamını dil oyunu içindeki kullanımı belirler. Gerçekliği tam anlamıyla yansıtan ortak bir dil olmadığını, çünkü her dil oyunun farklı kurallarca yönetildiğini söyler.³⁶

Tek hakikat iddiasında bulunan ve dünyanın bütününe kendi hakikat iddialarını dayatmaya çalışan büyük ve evrensel anlatılar postmodernistlerin darbeleriyle parçalandığında, enkazın içinden kalkan tek varlık ironistlerdir. Ironist, sözcük dağarlarıyla karşılaştığında, bunlardan etkilenen ve kullanmakta olduğu sözcük dağarlarından kuşku duyan; dağıtmak adına doğaüstü güçlere başvurmayan benliğinin ve bilincinin farkında olan kişidir. Kendini bilen, kendi olumsuzluğuyla yüzleşebilen ironist, zorunlu ve evrensel söz dağarlarını yıkan ve farklı söz dağarlarıyla etkileşime giren ve kendi tecrübeleriyle yeni bir dil, yeni bir sözcük dağarı yaratabilen kişidir.³⁷ Farklı dil oyunlarının varlığını, dil oyununun bir kural izlemesine bağlı olduğunu söyler. Anlamın sabit bir dış referanstan gelmediğini; dil

³⁵ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s.18

³⁶ Age., s.39

³⁷ Abdüllatif Tüzer, age., s.261

içerisindeki kullanımdan geldiğini dile getirir.³⁸ Rorty, bizden bağımsız, bizim dışımızda ve dilden bağımsız bir dünyanın var olduğu düşüncesini reddetmez. Ancak ona göre dünyanın orada-dışarıda olduğunu düşünmek-söylemek ile hakikatin orada-dışarıda olduğunu söylemenin aynı şeyler olmadığını belirtir. Dünyanın orada-dışarıda olduğunu söylemek, öznenen bağımsız olarak mekân ve zaman içindeki nesnelerin insan zihninin ürünü olmadığını söylemekle eş anlamlıdır. Rorty, hakikatin, orada-dışarıda olmadığını söylemenin ise, hakikat denilen şeyin insan inşası ya da dilin bir ürünü olduğunu söylemek olduğunu belirtir. Ona göre dünyanın keşfedilmeyi bekleyen bir dili yoktur. Çünkü dünya konuşamaz. Sadece biz konuşabiliriz. Dünya kendimizi bir dilde programladıktan sonra, bazı inançlara yol açabilir. Fakat dünya bize konuşacak bir dil öneremez³⁹. Rorty'e göre, '*Dünyanın tek ve doğru tanımını yapabileceğimiz ortak bir dil yoktur. Hakikat, tıpkı, adil, iyi, güzel gibi konuştuğumuz dil ya da vokabüler tarafından yaratılan şeylerdir. Alternatif vokabülerler, alternatif hakikat adayları yaratırlar. Bunları içinde doğduğumuz dil ve toplum dışına çıkararak test etme imkânına sahip değiliz*'.⁴⁰ Bu nedenle de dili, içimizde bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen, özgül bir doğaya sahip benlik ile gerçeklik arasında ilişki kurmaya muktedir kılan bir aracı olarak görmekten vazgeçmek gerekir. Rorty'e göre, bilgi doğaya ayna tutabilen ya da özne ile obje arasında kurulan ilişkinin sonucu olmadığını, önermeler arası ilişkiden doğduğunu söyler. Bilginin meşrulaştırılması, önermelerin ya da kelimelerin dış dünyayı işaret etme meselesi olmadığını, sohbet/söyleşi ve sosyal pratik meselesi olduğunu belirtir.⁴¹

Bilmek, aklın dışındakilerin mükemmel bir temsilidir; bu nedenle, bilginin olasılığını ve doğasını anlamak, zihnin bu tür temsilleri inşa etme şeklinin anlaşılmasıdır⁴².

Postmodernitenin bilgi anlayışı, bilgi yapıları ve bilim paradigması konusunda öne çıkan bir diğer isim François Lyotard'dur. Postmoderniteyi gelişmiş toplumlardaki bilginin durumu ya da öte anlatılara inanılmazlık olarak tanımlamakta

³⁸Richard Rorty, age., s.12

³⁹Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. Alev Türker, Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, İstanbul 1995, s.27

⁴⁰Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s.13

⁴¹Age., s.35

⁴²Age., s.9

olan Lyotard, bu inanılmazlığı bilimlerdeki ilerlemenin sonucu/ürünü olarak görmekte ve anlatsal bilginin postmodern toplumlarda gücünü yitirdiğini daha doğrusu bu gücün elinden alındığını belirtmektedir. Lyotard'a göre toplumlar post-endüstriyel döneme yaklaştıkça, bilginin statüsü değişmektedir. Postmodern toplum, bilgisayarlar, ileri teknoloji, bilim ve teknolojik yeniliklerden kaynaklanan hızla değişen bir toplumdur⁴³.

Teknolojik değişimlerin süreç ve ürün olarak bilgi üzerindeki etkisinin oldukça ağır olacağı düşünülebilir. Nitekim bilgi işleminin iki ana işlev açısından etkilenmiş olduğu görülecektir: bilginin araştırılması ve iletilmesi. İlk işlev için uzman olmayanların erişebileceği bir örnek, teorik paradigmasını sibernetikten alan genetik olabilir. İkincisi, bilgi edinme, sınıflandırma, hazırlama ve kullanma işlemlerinin araç ve gereçlerin azaltılması, standartlaştırılması ve ucuzlaştırılması ile nasıl değiştirildiği zaten bilinmektedir. Bilgi işlem makinelerinin çoğalmasının, insan dolaşımı kadar bilgi dolaşımını etkilediğini ve ardından etkileşimi olduğu kadar ses ve video dolaşımı araçlarını da etkilediğini tahmin etmek öngörülemez değildir. Bu genel dönüşümde bilginin niteliği değişmeden kalamaz⁴⁴.

Bilgi edinmenin, zihnin oluşumunun ve hatta kişiliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyen eski ilke, yavaş yavaş gündemden düşmektedir. Bilginin tedarikçilerle ve kullanıcılar ile bilgiyle ilişkisi, aynı piyasa değeri biçimine, ticari mal üreticilerinin ve tüketicilerinin bunlarla nasıl başa çıktığı ile ilgilidir ve daha da ileri gidecektir. Başka bir deyişle, bilgiler şimdi satış için üretilir ve yeni bir üretimde değerlendirme için kullanılır. Bilgiler artık kendisi için bir amaç değildir, kullanım değerini kaybeder⁴⁵.

Lyotard'a göre postmodern kültürde, bilgiyi meşrulaştırma sorunu şimdi başka kavramlarla ortaya çıkıyor. Büyük anlatı, spekülative bir anlatım mı yoksa özgürleşmenin bir anlatımı mı olursa olsun ne tür bir birleşme gerektirse de güvenilirliğini yitirdi⁴⁶.

⁴³ J. F. Lyotard, Postmodern Durum, s.6-7

⁴⁴ Age., s.13

⁴⁵ Age., s.15

⁴⁶ Age., s.74

Postmodernizm, aşkıncılığın aldatıcı bir biçimi addettiği epistemolojik tutumdan, eninde sonunda başka bir aşkıncılığa boylamak pahasına kaçır.⁴⁷

Nietzsche'nin görüşlerine bakacak olursak; Nietzsche dilin metaforik olduğunu söyler. Hakikat ve bilgi gibi kavramların dilde göreceli olduğunu bir başka anlatımla metaforik olduğunu dilin içinde olması nedeniyle dünya hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğini belirtir. Nietzsche evrensel ve nesnel bir hakikat düşüncesini reddeder. Olguların değil sadece yorumların olduğunu söyler. Hakikatin bir metafor ve kaypak bir yığın olduğunu belirtir. Nietzsche'ye göre hakikat, epistemolojik değil etik karakterlidir. Nietzsche nesnel hakikat diye bir şey olmadığını bilimin bize bunları veremeyeceğini vurgular. Akıl ve mantıktan kuşku duyuyorsak 'bilimsel hakikat' için ümit kalmamış demektir. Dünyanın akılla düzenlenişine ve çeşitli keşfedilebilir doğa yasalarına itaat etmeye karşı çıktı. Bilimi tarihsel, kültürel ve sosyal fenomen olarak incelediğimizde, tüm bilimsel gerçeklerin nihayet değiştiğini görüyoruz. Nietzsche tarafından önerilen çözüm, sınırlarının farkında olan yeni ve pragmatik bir *şen bilimi*'dir. Nietzsche *Şen Bilim*'de hakikat hakkında görüşlerini şu şekilde dile getirir. Hakikat, bilginin çok güçsüz bir biçimidir. Gerçek şu ki hakikat bilginin en güçsüz bir biçimi olmasına rağmen Nietzsche'nin gözünde dayanılması en zor şeydir.⁴⁸

Nietzsche, insanın biyolojik enerji ve yaşam enerjisiyle bilgi edinme sürecini açıklar. Hayat enerjisi diğerlerinden iyi olan bireyler, tarihte her zaman önemli başarıları elde etmiştir. Yaşam enerjisinin bencil olmasının yanı sıra büyük tarihi gelişmeler yabancılaşma, barbar ve kargaşa getirir. Her insan dünyayı kendi yaşam enerjisine göre yorumlar ve yorumunun norm olarak kabul edilmesini ister. Kendi söylemini doğru bir şekilde kabul ederek düzen kurmak ve karmaşık sosyal yapıya hakim olmak istiyor. Nietzsche için evrende sayısız anlam ve söylem vardır⁴⁹.

Herkesin bir noktada birleşebileceği evrensel hakikatlere dayanan değişim programları ortaya koymak yerine Foucault bizi bu programları 'evrensel' çerçevelerinden kurtarmaya, böylece altını oyup yerinden etmeye çalıştıkları iktidar dinamiğini tekrarlamalarını önlemeye çağırıyor.⁵⁰

⁴⁷ Terry Eagleton, age., s.51

⁴⁸ Abdüllatif Tüzer, age., s.182-185-186

⁴⁹ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Kitabevi, 2.Baskı, Ankara, 2002, s.121

⁵⁰ Noam Chomsky, *Postmodernizm ve Rasyonalite*, Çev. Sevinç Altınçekiç- Taylan Doğan, Bgst Yayınları, İstanbul, s.22

Foucault, gerçeğin güçle iç içe olduğunu iddia eder. İktidarın, bilginin elde edilmesi için zorunlu olduğunu belirtir. Foucault'a göre gerçeğin iktidardan ayrı var olması imkansızdır. İktidarı elinde tutanların durumlarını meşru kılmak için hakikat terimini tercih ettiklerini, hakikatin iktidar sahiplerine meşruiyetlerini sağlama konusunda hizmet etmekten başka bir şey olmadığını belirtir. Bu nedenle, güç, baskı ve iktidar ilişkilerini insan hayatından kaldırırsak gerçeği tek, mutlak ve değişmez olarak kabul ettiğimizi bir kenara bırakmalıyız⁵¹.

Bilgi arkeolojisini yapan Foucault, hakikat ve bilgi kavramının nasıl farklılaştırıldığını göstermeye çalıştı. Yaptığı söylem çözümlemesinde, söylemlerin temel ilkelerinden kopuşlarına vurgu yapar. Söylem analizi, süreklilik varsayılarak değil dikkate alınarak yapılabilir. Düşüncenin gelişimini sürekli olarak kavrayan hümanist ve idealist anlayışa karşı çıkıyor. Arkeolojik yöntemle bilgiyi mümkün kılan koşulları ve söylemsel kuralları belirlemeye çalışır. Bu bağlamda, bilginin ve hakikatin titizlikle inşa edildiğini düşünüyor. Söylemle kastettiği, belli bilgi biçimleri diğer bir ifadeyle düşünce biçimleridir. Söylem, dilsel bağlamda, mantıksal bağlar içeren önermeler formunda, psikolojik bağları olan ifadeler biçiminde cümleler şeklinde birbirine bağlı sözel eylemlerin toplamıdır. Özneyi söylemin ortaya çıkması için gerekli bir şart olarak görmeyen Foucault, öznenin; söylemin sadece kaynağı değil aynı zamanda söylemin taşıyıcısı olduğunu belirtir. Özne kavramına bu çerçevede bakan Foucault, öznenin zorunlu değil olumsal bir şey olduğunu modern öznenin, Aydınlanma tarafından belirlendiğini ve hala bir çözümleme alanı olduğunu belirtir.⁵²

Foucault'a göre hakikat kavramı, keşfedilmeyi bekleyen ve kabul edilmesi gereken bir şey değildir. Bu, hak ile yanlış arasındaki ayrımı ve gücün etkisini artıran bir kurallar bütünüdür. Foucault, 'hakikat oyunları' kavramlaştırması ile hakikat nosyonunun kurulmuşluğunu ve belli ilkelere yaslandığını ima eder. Foucault oyun kavramını şu şekilde açıklar. *'Bu taklit etme veya eğlenme anlamında bir oyun*

⁵¹ Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s.499

⁵² Bülent Evre, *Bir Düşünüş Biçimi Olarak Postmodernizm ve Temel Parametreleri*, Akdeniz İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1-23, 2007, s.7-8-11

değildir, niteliklere ve usule ilişkin kurallara bağlı olarak geçerli veya geçersiz, muzaffer veya mağlup sayılabilecek belirli bir sonuç veren bir prosedürler setidir.⁵³.

Foucault, bilginin kaynağını iktidar alanlarında aramaya başlamıştır. Foucault iktidarın ekonomiye göre ikinci planda olmadığını ve onun hizmetine koşulamayacağına vurgu yapar. İktidarın; merkezi, somut, tek yönlü olmadığını devlette veya başka bir kurumda toplanmadığını belirtir. İktidar tek bir sınıfa ait değildir. Baskı ve sınırlama aracı olamaz, iktidar yapıcıdır; öznel ve toplumsal gerçeği üretir. İktidar, hakikatin üretilmesinin tamamlayıcısıdır. Bilgi ve güç, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Bilgi olmadan, güç kullanılamaz ancak bilgi, iktidara yol açmadan var olamaz.⁵⁴

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak postmodernizm evrenselciliği, hakikati, akılcılığı sorgulamıştır. Bize belirlenimciliği değil belirlenemezliği karmaşıklığı sunmuştur. Hakikat yerini, gelip geçiciliğe bırakmış. Hakikatin bir olasılık olduğunu, bilim alanında belirsizliğin geçerli olabileceğini ortaya atmıştır. Gerçeğin parçalanmışlığını yoruma açık ve öznellik taşıdığını, tek bilgi türünün bilimsel bilgi olmadığını, farklı bilgi türleri de olabileceğini söylemiştir. Bilginin kaynağı konusunda sadece akıllı ve bilimsel yöntemi gören anlayışa karşı çıkmışlar. Bilginin göreliliği, hakikatin herkese göre değişebileceğini kabul etmiştir. Çok sayıda bilgi türünün heterojen bakış açısını tanımlanmış, bilimin ayrıcalıklı bir yeri olmadığını öne sürmüştür. Modern bilimin bugün dünyada egemen olmasının, onun sahip olduğu kuralı mantık ve yöntemden değil hizmet ettiği uygarlığın egemenliğinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Postmodernizm temelci rasyonelliğe, pozitivistliğe, epistemoloji merkezli felsefeye karşı çıkmış, mutlak nesnel, evrensel bir akılcılığı ve rasyonellik anlayışını sağlam eleştirilerle yıkmaya çalışmıştır. Hakikati insanın dil, düşünce dünyasından özgür olarak olgusal bir hakikatin temsili değil, insanın kendi olumsuzluğu ve kırılabilirliğiyle yarattığı bir şey olduğunu ileri sürmüştür. Hakikatin dil ve var olan öznel bir durum olduğunu, insanın dil ve düşünce dünyasından bağımsız, baskıcı nesnel ve evrensel bir hakikat düşüncesinin artık tarihe karıştığını söylemişlerdir.

⁵³Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.242

⁵⁴Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, 2.Basım, Ankara, 2004, s.111-112

Pozitivizmin; idealizmin ardı sıra gelmesi manada değil, kralın çıplak olduğunun ancak tüm gözlerin krala dikilmesinden sonra fark edilmesi manasında modernizm; böylece tıpkı kralın çıplak olmasının daha en başından hakiki olması gibi postmodernizm de bir bakıma daha başlamadan önce gerçekleşir. Postmodernizm sadece modernliğin olumsuz gerçekliğidir, modernliğin mitsel afrolarının maskesinin düşürülmesidir.⁵⁵

Neşeli, parodik ve popülist duruşu ile postmodernizm, modernizmin sınır bozucu bağnazlığını alçakgönüllülüğe zorladı böylece malların biçimini taklit etti ve pazar tarafından yaratılan çok daha fazla engelleyici bağnazlıklara rakip oldu. Sonuç olarak Postmodernizm, yerelin, bölgeselin ve eşsizliğin gücünü ortaya çıkarıp onları serbest bırakmış⁵⁶.

1.3.2. Varlık Boyutu

İnsan dünyasında her bakımdan çeşitlilik hakim olan Postmodern durumda, özne-nesne ayrışması söz konusu değildir, modernite de ise özne- nesne ayrışması söz konusudur, felsefe tarihinde de bunun Descartes'le başladığını biliyoruz.

Modernliğe egemen olan düşünce; insanın deneyimini araçsal düşünce ve eyleme indirgeyen düşünce veya akılla dini birleştirmek için hoşgörüyü hatta Montaigne usulü bir şüpheciliğe çağrıda bulunan bir düşünce değildir. Modernliğe egemen olan düşünce, Descartes'in düşüncesidir. Bunun nedeni de Descartes'in akılcılığın habercisi olmasından ziyade; deneyciler tarafından derhal saldırıya uğrayacak, Kant tarafından ise daha da öteye götürülecek olan ikinci düşüncesinin, modernliği yeniden tanımlamamız için bir işaret vermesidir.⁵⁷

Modern filozofların ilki olan Descartes ve Kartezyenler, zihnin onu tanıma anlamında maddeye egemen olduğuna ve örneğin insanın kendi bedeni gibi doğanın da belirli mekanik ve tanınabilir ilkelere göre işlediğine inanıyordu. Bu fikirler, yani doğanın tek biçimliliği, akıl ve zihnin kozmosun düzenli işleyişinde merkezi olduğu ve bu düzenin haklılaştırılabileceği fikri, eski rasyonalite anlamlarının temelini oluşturur⁵⁸.

⁵⁵ Terry Eagleton, age., s.45

⁵⁶ Age., s.43

⁵⁷ Alain Touraine, age., s.36

⁵⁸ Noam Chomsky, *Postmodernizm ve Rasyonalite*, Çev. Sevinç Altınçekiç- Taylan Doğan, Bgst Yayınları, İstanbul, s.20

Descartes, zihin içeriklerine yönelerek dış dünyadan yüz çevirir ve hatta zihindeki cisimsel şeylerin imgesine güvenmeyeceğini söyler. Descartes, düşünce hakkında direk bilgi edindiğimiz ölçüde böylece iradenin, anlama gücünün, hayal gücünün ve duyuların bütün işlemlerini anlayabileceğini söyler.⁵⁹ İşte Descartes, ‘Düşünüyorum o halde varım.’ı kendisinden kuşkulanılması asla mümkün olmayan en temel ve en keskin gerçek (açık ve seçik⁶⁰) olarak ortaya koyar. Çünkü hiç kimse her şeyden kuşku duyduğu bir anda düşünmekte olduğundan kuşku duymaz. Dolayısıyla düşünürken var olmadığımızı varsayamayız. Descartes bu doğru sonucu, felsefenin ilk ilkesi olarak belirler.⁶¹ Ayrıca dış dünyanın bilgisinin olanaklı olabilmesi için Tanrı’ nın bilinmesi de gerekir. Tanrı’ yı bilmek sayesinde, kendimin dışında bir varlığın bilincine ve hakikatine ulaşarak, dış dünya hakkındaki şüpheyi de aşmış olurum. Özetle, öncelikle, bir şeyi açık ve net bir şekilde anladığımızı düşündüğümüzde, kendiliğinden doğru olduğuna inanıyoruz. Eğer bu kanı o kadar sağlamsa şüphe duymak için bir sebep bulamazsak o zaman bizim için başka soru kalmamış demektir. Makul olarak isteyebileceğimiz akla uygun her şeye sahip olmuşuzdur⁶².

Adını moderniteye borçlu olan postmodernite, var olan karşısında mesafe kazanamadığı, özne nesne ilişkisini öne çıkarmayı başaramadığı, salt yerellik-hakikilik çerçevesinde kaldığı için yalnızca varlık düzleminde kalmakta bilgi düzlemine yükselememektedir. Modernite bilmenin olanağını kendi içinde taşırken postmodernite bilginin ya da bilmenin olanağını bir bakıma ortadan kaldırmaktadır.

Postmodern bir özne, bu özne belirlenmemiş olduğu için değil tam da bir belirlenmemişlik süreci tarafından belirlendiği için özgürdür. Postmodern bir özne tesadüfi güçler tarafından dağılganlaştırılmışsa farklılıkların bitimsiz oyunu tarafından bölünmüşse bu durumda ortada özgürlük fikrinin iliştilerilebileceği hiçbir şey kalmıyor demektir. Postmodernizm bütün bir özerklik kategorisinin yapısını bozmaya girişmektedir aynı zamanda her şeye rağmen tüm bağlamların bulanık ve gözenekli olduğunda ısrar etmektedir. Postmodernizmin hem bir madde olarak

⁵⁹ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007, s.25

⁶⁰ (Descartes’de) Bir bilginin doğruluğunu belirleyen kriterler, konusu bize direk, araçsız olarak verilmiş bilgi açık; konusu başka şeylerden aynı, onlarla karışmamış olan bilgi de seçiktir (Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s.17).

⁶¹ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s.99-100

⁶² Rene Descartes , *Meditasyonlar*, s.25-26

bedenden kuşkulması hem de kendisini özgül olmaya adanması ironiktir. Çünkü Aristoteles ve Aquinas gibi geleneksel düşünürlere göre madde tam da ayırt eden, bölünmeyen, tek anlamında birey yapan şeydir. Postmodernizm, ortak bir insan doğası hakkındaki bütün kelimelerin hem idealist hem de özcü olduğunu düşünmüştür.⁶³

Kartezyen atasından farklı olarak postmodern özne, bedeni kimliğini tamamlayan bir öznedir. Aynı zamanda postmodern özne, kendini önceleyen bağımsız bireyden hem daha az hem çok özgürdür⁶⁴. Beden kavramının akılda uyandırdığı ilk imgelerden birinin bir kadavra hayali olması; Kartezyen geleneğinin yıkımının bir parçasıdır. Thomas Aquinas, cansız bir beden diye bir şey olmadığını bundan ziyade canlı bedenin kalıntıları olduğunu düşünüyordu. Hıristiyanlık, ruhun ölümsüzlüğüne değil bedenin yeniden canlanmasına inanır; bu da sadece cennetin benim bedenimi içermiyorsa beni de içermeyeceğine söylemenin bir yoludur. Aquinas'a göre, ruh vücudun biçimidir ve ruh bir sözlüğe bağlı olduğu kadar vücuda da bağlıdır⁶⁵.

Postmodernizm özcülüğe⁶⁶ karşıdır; aynı zamanda diğer anlatılara, evrensel bir akıl ve çoğulcu olmayan kültüre karşı da bu görüşlerin postmodernizm için şart olduğu söylenebilir. Postmodernizm düşünürlerinde olduğu gibi Locke da insan özlerini bir tarafa bırakıyor ve insanlar için önemli olanın bizim önemli olarak kurduğumuz şey olduğuna inanıyor. Aralarındaki tek fark ise postmodernlerin ırkçılığa karşı birer özcülük karşıtı olmaları, Locke' unsa ırkçı bir özcülük karşıtı olmasıdır.⁶⁷ Modern rasyonalistler ise sinik değildi. Onlar için düzen ve özlük düşüncesi, Tanrı'yı bililebilir doğaya aktarma fikrine dayanıyordu; çünkü Tanrı tek tipti.⁶⁸

Toparlamak gerekirse, Postmodern durumların kullandığı kanallar, araçlar moderndir, teknolojiktir, teknolojiyle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Dolayısıyla öznenin kendisini giderek birey, kişi ve yurttaş olarak duyumsamasını sağlamak söz konusu, postmodernitede. Kavramları dile bağlı olarak sınırlama, sınanabilir bir

⁶³ Terry Eagleton, *age.*, s.58-59-64-65

⁶⁴ *Age.*, s.108

⁶⁵ *Age.*, s.87

⁶⁶ 'Özcülük, bir şeyin 'değişmez bir doğa ya da tip olarak şeyeleştirilmesi.' (Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.125)

⁶⁷ Terry Eagleton, *age.*, s.122-124

⁶⁸ Noam Chomsky, *age.*, s.20

bilgiyi ölçüt almaya çalışma, evrensel olma, her yönden ortak bir yaşama alanı belirleme bir bakıma düzleştirme modernitenin eleştiriye uğradığı noktalardan biri. Postmodernite varlığı- var olanı öne çıkarma, özneyi neredeyse ortadan kaldırma, özne- nesne gerilimini belirsizleştirme, aklın modern kullanımına karşı çıkış, her türlü sınırlandırmaya arşı tavır takınma, tekili öne çıkarma, eleştiri boyutunu gündemde sürekli canlı tutma⁶⁹, zamanın şimdiki boyutunu hesaba katma söz konusudur.

Daha az uzlaşmacı bir postmodernizm için, tarihsel olarak var olmak demek, her şeyi hafife süren bir kahkaha koyverip uçurumun kenarında kendinden geçercesine dans etmek, tarihin temelsiz planını aşip geçmek ve merkezleşmiş, temelsiz ya da kökensiz yaşamak demektir.⁷⁰

1.3.3. Siyaset Boyutu

Her çağın kendi şartlarına göre belirlediği bir iktidar şekli bulunur. Tarihsel zaman içinde farklı iktidar şekilleri ve anlayışları vardır. İlkçağ insanının zihninde bir iktidar şekli vardır. Ortaçağ, Modern ve Postmodern çağ kendine özgü yeni bir siyasal anlayış ve iktidar tipi çizer. Modernite, Yeniçağın başlangıcından günümüze kadar uzanan bir zaman dilimini içerir. Bu çağın genel düşüncesi, insanı merkeze alan, aklın ve bilimin verilerini, ilahi verilerin önüne koymaya çalışan anlayıştır. Bu anlayış içinde çeşitli siyasal projeler bulunmaktadır. Liberalizm ve Marksizm en göze çarpan projeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

18. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan John Locke, Avrupa'daki aydınlanmanın kurucusu ve aklın çağının kurucusu olarak kabul edilir, çünkü düşüncelerimizi ve eylemlerimizi akla göre düzenlememiz gerektiğini savunur. Locke, eserlerinde gelenek ve otoritenin her türünden kurtulmak gerektiğini, insanın yaşamına ancak aklın kılavuzluk etmesi gerektiğini ileri sürer. İngiliz emprizminin kurucusu olan John Locke siyaset felsefesi alanında önemli görüşleri olan bir filozoftur.

John Locke insanların tabii hukuku çiğneyerek, diğer insanların özgürlük, kişilik ve mülküne saldırma eğilimi gösterdiğini, bu nedenle failleri cezalandırma

⁶⁹ 'Postmodernizme can veren eleştirel bir ruhtur' (Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.41).

⁷⁰ Terry Eagleton, age., s.83

mekanizmasına duyulan ihtiyaç olması, sosyal sözleşmenin yapılmasına neden olmuştur. Sosyal sözleşme ile insanlar karşılıklı olarak mutluluk, güven ve barış içinde yaşayacaklarına anlaşılmıştır. Devlete düşen görev ise ölüm cezası ya da daha az şiddet gerektiren kanunları çıkarmak, mülkiyeti korumak toplumun genel çıkarlarını gözetmektir. İnsanlar sosyal sözleşmeyle tabii haklarından vazgeçmezler. Siyasal iktidarın asıl görevi insanların tabii haklarını korumaktır. Locke bu hakları hayat, mülkiyet ve hürriyet olmak üzere üçe ayırır. Bütün insanları en temel hakkı yaşama hakkıdır ve devlet güçsüzleri güçlülere karşı korumalıdır. Bütün insanlar emeklerinin karşılığını elde etme hakkına sahiptir. İnsan doğuştan hür bir varlık olduğu için kanunlar ancak toplumun isteği ile meydana gelir.⁷¹

Hakîm gücü elinde bulunduran kurum veya kuruluşlar karşısında insanlar özel bir takım niteliklere sahip olan belirli bir zümreye aidiyetleriyle modernite içinde yer almaktaydılar. Aydınlanmacı efsaneye, evrensel gerçeklere, ilerici tarih anlayışına ve akla vurgu yapıyordu. Bunlar modern söylemin doğuşlarıydı. Siyasal düşünce alanında belirli sabitler vardı. Egemenlik, laiklik ve yöneten-yönetilen farklılaşması bu sabitlerden bazılarıdır. Modern politik anlayış bir açıklığı içermekte, güç kurumsallaşan mekanizmalarda görünür hale gelmekteydi. Bu nedenle, iktidara direnme ve ona karşı koyma yollarının yanı sıra, ona başvuran ve onunla ilgilenenler tarafından biliniyordu. Modern iktidar kendi meşruiyetine, kurumsallaşmasına ve sürekliliğine sahip meşru bir politik gerçeklikti.

1960'lardan itibaren, modern siyasal bilim anlayışı, yerini çoğulluğa, farklılığa ve yerelliğe vurgu yapan ve siyasal olanı aile, cinsiyet, işyeri, sağlık, okul, çevre gibi günlük yaşamın alanlarında yeniden yorumlayan bir anlayışa bıraktı. Günlük yaşam uygulamalarının otorite, iktidar ve denetim kavramlarıyla ilişkili olduğu görüşü ağırlık kazandı. Direnme ve uyma, evrensel kavramlar, büyük anlatılar, kitlesel hareketlerle ilişkilendirilmek yerine artık kanıksanan ve üzerinde fazla düşünülmeyen günlük yaşam uygulamaları içinde değerlendirilmeye başlandı. İktidarın arandığı yer artık devlet, toplum, din, bürokrasi, parti, parlamento gibi kurumlar değil cinsellik, aşk, sağlık, akıldışılık, dil gibi farklılığı ve çeşitliliği gösteren alanlar olarak belirlendi. Böylece iktidarın görünen yüzü yavaş yavaş

⁷¹Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitapevi, 6.Baskı, Ankara, 2003, s.204-205

kaybolmaya başlarken ruhsal ve zihinsel süreçler üzerinde daha güçlü ve etkili olan bir iktidar anlayışı ortaya çıktı.⁷²

Postmodern düşünce, heterojen unsurların zenginlik kaynağı olduğunu söyleyerek yeni bir tanımlamaya girişmiştir. Bu tanımlamanın içinde ulus-ötesi hareketler, sivil toplum kuruluşları, örgütler, uluslararası iletişim aletlerinin ilerletilmesi, web, küresel ağların organizasyonu, uluslararası ve çokuluslu şirketler vs. bulunur. Burada önemli olan nokta dünyanın farklı yerlerinde farklı kültür altında yaşayan insanları, ortak bir zeminde buluşturmaktır. Küreselleşme ile insanların daha iyi anlaşmaları için birbirlerini daha iyi tanıması gerektiği tezi ortaya atılmış postmodern düşünce ise bu tezin aksine ‘insanların birbirlerini tanıdıkça farklılıklarını fark edecekleri’ görüşü üzerinde temellenmiştir.⁷³

Postmodernizm, teori kavramını reddeder. Teorinin yerine ‘tercihi’ koyar. Büyük anlatıların reddedilmesi gerektiğini vurgular. Rasyonalizm, pozitivizm, Marksizm reddedilir. 18. yüzyıl sonlarına kadar gelen insan hakları öğretisinin de reddedilmesi gerektiğini, insan hakları öğretisinin büyük anlatı olduğunu ve postmodernizme ters düştüğünü söylerler.⁷⁴

Postmodern siyaset anlayışı, bireysel özgürlüğün siyasal özgürlükle birlikte olduğu bir özgürlüğe izin verir. Postmodern siyaset modern siyasetin bütüncüleştirmeye, rasyonelleştirmeye ve benzeşmeye çabalarına karşı bir duruş sergiler. Postmodern siyaset çoğulculuğun, özgürleşmenin, çok sesliliğin üzerinde durur. Radikal demokrasi, esasında demokrasinin derinleştirilmesi ve genişletilmesine dayanır. Liberal demokrasiden vazgeçmek yerine sosyalist bir bakış açısı ile demokrasinin gelişebileceğini söyler. Demokratik toplumları tek bir kimlik altında toplamak yerine, onların farklılıklar ve özgürlüklerin bir arada olduğu bir ortamda gelişebileceğini ifade eder.⁷⁵

Postmodernizm, aşırı durumlara büyük önem vermektedir ve diğer açılardan olduğu gibi modernizmin çocuğudur. Her iki referansa göre aşırı durum, yalan veya yanılısama olarak normu maskesini indirir. Norm, hukuk, otorite ve iktidar sözcükleri

⁷²Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991, s.7

⁷³Hakan Çopur, *Çok Kültürlülüğün Ritmini Bozan Modernlik*, Modernleşme ve Çokkültürlülük, Kolektif Helsinki Yurttaşlar Derneği İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.312

⁷⁴Adnan Güriz, age., s.493

⁷⁵Chantal Mouffe, *Radikal Demokrasi Modern mi, Post Modern mi?*, Çev. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s.310

bir şekilde postmodernizmin ortak bilincinde uğursuz bir yankı uyandırır. Postmodernizmin otoriteden olumsuz olduğu gerekçesiyle şüphelenmesinin nedeni, kendisinin dikkatini en çok yoğunlaştırdığı otorite biçimlerinin tam da olumsuz otorite biçimleri olmasıdır.⁷⁶

Postmodern düşünce içinde en önemli düşünürlerden biri olarak kabul edilen Baudrillard, çalışmalarına Marksist kapitalist eleştiri ile başlamış, sonrasında Marksist çözümlemeyi bırakarak postmodern toplum kuramını sistemleştiren ilk düşünür olmuştur. Baudrillard, iktidar ya da söylem konularının artık belirlenemeyeceğini söyler. Gerçeklik günümüzde artık bir yorumdan ibarettir. İmgeler ya da simülarklar, sürekli dolaşım halindeki bir temsilden ibarettir. Kapitalizm ve komünizm bir tahakküm biçimidir. Yönetim şekilleri kendi iktidarını korumaya çalışan bir düzeni benimserler. Tüm siyasi tarzların, demokratik sistemlerini bile katılım eşitliği varmış gibi yapmalarından ötürü güdüp yönetme formu olduğunu söyler.⁷⁷

Artık Marksist düşüncenin aşamalarında hem politika hem de politikanın enerjisi tükenmeye başladı. İşte tam da burada toplumsal ve ekonomik olanın egemenliği başladı. Bu noktada politika, sosyal alanın aynası olma zorunluluğu ile karşı karşıya kaldı. Siyasetin özerkliği, sosyal hegemonyayla ters orantılıyken Liberal düşünce ise her zaman ikisi arasında diyalektik bir özlem yaşamıştır. Sosyalist düşünceyse yenilikçi düşüncedir. Baudrillard, çağımızda gösteri mekanizmalarının etkisi altına girdiğini politikanın da bir gösteri alanına dönüştüğünü, Marksizm ve Liberalizme yönelik eleştirilerini bu şekilde dile getirerek açıkça tarihsel açıdan politikanın toplumsalın saydamlığı içinde yok olacağını söylemektedir.⁷⁸

Baudrillard'ın postmodern siyaset ile ilgili görüşlerini özetleyecek olursak, sessiz çoğunluk ya da kitlelerin akıl ve düzen inançlarını reddettiklerini, sessizliklerinin içinde rasyonel iletişime kapalılık ve radikallik bulunduğunu belirtebiliriz. Kitlelerin bir kurtuluşu olmadığına, merkezi, çoğul otoriter ve temsili olmayan bir içe dönük patlamayla yıkılacağını söyleyebiliriz. Sessiz çoğunluk siyasi

⁷⁶ Terry Eagleton, age., s.73-74

⁷⁷ Michael Ryan, *Postmodern Siyaset*, Çev. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s.460

⁷⁸ Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, Çev. Oğuz. Adanır, Doğu Batı Yayınları, 3.Baskı, Ankara, 2006, s.23

anlamı reddetmekle, siyasetin, iktidarın ve devrimlerin sonunu ilan eder. Toplumsalın her alanda olduğu gibi siyasal alanda bir gerçekliği olmadığını bunun yerine taklitlerin, taklitçilerin bulunduğunu söyler. İktidar, söylemsel alanda bir imgesel, bir taklit olarak sunulan ve kabul gören taklitçilerdir. Kitlelerin, kendilerine sunulan siyasal alan ve iktidar imgesine karşı çıktıklarını söyleyebiliriz.⁷⁹

İktidarın muktedir kılıcı olduğunu bildiren görüşüyle ünlü olan Micheal Foucault, yeni bir siyasal yaklaşım yeni bir tarih anlayışı yeni bir episteme ile felsefe dünyasında en çok üzerinde durulan ve tartışılan isimlerdendir. Foucault, iktidar/bilgi ilişkisini açıklamak için oldukça yoğun bir çaba içine girmiştir. Düşünür, bilgi ile iktidarı söylem içinde çözümlemenin yolunu açmıştır. İktidar ve bilginin farklı söylemler içinde nasıl olacağını ayrıntılı bir şekilde önümüze koymuştur. İktidarı, bilginin uygulama alanlarını iktidarın yansıdığı mekânlar olarak belirtmiştir. Bu mekânlar, hapishane, hastane, okul, fabrika, kışla gibi kurumların yanında cinsellik, nüfus gibi soyut alanlardır. İktidar/bilginin, her yerde, söylemler tarafından üretildiği ve bireyleri üreten bir olgu olduğunu belirtir. Foucaultcu iktidar, gözetlemekte, denetlemekte, normalleştirme ve yaratmadır. Postmodernistler, doğruluğun anlam içinde gizlendiğini, olayları sınıflandırmak yerine toplumsal anlamına bakmalıydılar. Hakikat rejimi iktidar ve bilginin beraberliğinde somutlaşır. Bir taraftan hastalık, yaşlanma, ölüm, cinsel yaşam gibi konularda karşımıza çıkan sonlu pozitif bilgi, diğer taraftan da iktidarın gözetleme, normalleştirme, düzenleme ve kurma gibi fonksiyonları yerine getiren doktor ve sağlık personeli olarak karşımıza çıkar. Foucault, tıbbın soykütüksel bir çözümlemesi yaparak, iktidar ile bilginin, epistemolojik olanla siyasal olanın art zamanlı gelişimini gösterir. Hakikat söylemi, iktidar ve bilginin bağrında yer almaktadır. Foucault' un tıp alanını seçmesinin nedeni iktidar ve bilgi ilişkisinin belirgin bir şekilde bulunduğu kliniklerde tecrübelerinin bulunmasıdır. Foucault, Fransız Devriminden sonra tıbbın ve tıbbın uygulamalarının dönüşümünü incelerken beden, bilgi ve klinik arasındaki ilişkiyi en ince noktasına kadar inceleyerek iktidarın dönüşümünü ortaya koymaya çalışır. Hastalıkları ve bunların bedenle ilişkisinin tıbbi söylem aracılığıyla kurulduğunu öne süren Foucault iktidarın uygulandığı bedenleri dil ile ilişkilendirilmiştir.⁸⁰

⁷⁹Age., s.26-27

⁸⁰G. Stauth, B.S. Turner, *Nietzsche' nin Dansı*, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s.208

Farklı toplumsal yapılar içinde oluşan söylemler aracılığıyla, insan, bilginin öznesi ve nesnesi olarak kurulurken, topluma yayılmış kılcal damarlar şeklinde olan iktidar sayesinde her an yeniden üretildiğini söyler.⁸¹

Foucault'un iktidar anlayışında iktidar bilgi kompleksi bir sarmaşığın dalları gibi

birbirine geçmiştir.⁸² Sonuç olarak Foucault, klasik iktidar anlayışına üç noktada karşı çıkar ve yeni bir iktidar anlayışı önümüze koyar. İlk olarak klasik siyasal düşüncede iktidar; devlet, egemenlik, meşruluk, otorite ve yasallık gibi kavramlarla ele alınmış iktidar bir sınıf veya grup tarafından sahiplenilmiştir. Bunun yerine Foucault iktidarı; disiplin, hiyerarşik yönetimi normalleştirme ve sınav gibi yeni kavramlarla tanımlar. Baskıcı güç kullanan iktidar tek taraflı olumsuz iktidar anlayışına karşı meşruluk, itaat, hak gibi söylemlerin olduğu bir iktidar ilişkisi ortaya koyar. Meşruluğunu akıl veya Tanrı'dan alan bir iktidarın yerine kendini oluşturan, üreten mikro iktidarı koyar. İkinci olarak klasik siyasal anlayışta merkezi bir konumda bulunan, üstten alta doğru akan iktidar tezine karşılık, Foucault iktidarın alttan üste doğru aktığını ileri sürer. Son olarak Foucault, klasik siyasal anlayıştaki iktidarın baskıcı olduğu iddiasına karşı çıkar ve üretici iktidar anlayışı ile iktidara olumlu bir anlam verir. Düşünür, iktidar ilişkilerinin öznelere ürettiğini söyler. İktidar; özneyi, bilgiyi, bireyi, bedeni, cinselliği, suçu durmadan üretir. Bu iktidar merkezde bir yerde toplanmayan elle tutulamayan, kazanılan veya kaybedilen bir iktidar değildir: üretici iktidar, kılcal damarlar şeklinde, bireylerin her zerresine, bedenlerine temas eden, eylemlerini, tavırlarını, söylemlerini ve günlük hayatlarının içine giren bir iktidardır.⁸³

Foucault'un modern düşünceye saldırdığı nokta akıl ile özgürlük arasında Aydınlanmada kurulan bağı kopararak, bağlantıyı akıl ve bilgiyle bu ikisinin de iktidar ile ilişkilendirmesiydi. Bilgi ve iktidarın etkileşiminin moderniteyi yarattığını, bilgi ve iktidar arasındaki kopmanın ise postmoderniteyi yarattığını savunmasıydı.

Sonuç olarak, modernitenin en önemli sonuçlarından biri ulus-devlet sisteminin yerleşmiş olmasıdır. Modernleşme sürecinde ortaya çıkan kurumsal

⁸¹Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, 2.Basım, Ankara, 2004, s.91

⁸²Micheal Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M.Ali Kılıçbay, İmge Kitap Evi ,Ankara, 1992b, s.281

⁸³Micheal Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Tufan, Cilt1, 2.Baskı, Afa Yayıncılık, İstanbul,1993, s.33

yapıların başında ulus devlet modelleri gelmektedir. Ulus devletler, modernleşmenin politik-idari yansıması olarak bilinir. Tarihsel süreç içerisinde meydana gelen mutlak monarşi, burjuvazi, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi ulus-devlet sistemlerinin oluşumunda önemli bir etkisi olmuştur. Ulus-devlet sistemi, Ortaçağ Avrupası'nın egemen örgüt modeli olan feodalitenin çözülmeye başladığı aristokrasinin güç kaybetmeye başladığı bir dönemde burjuvazinin güçlenmesi ile ortaya çıkmıştır. Siyasal anlamda modern dönemin toplumsal şartları, geleneksel toplumsal örgütlenmelerin ortadan kalkması yerine akıl ve özgür birey temelinde örgütlü bir yapı haline gelen ulus-devletler ortaya çıkmıştır. Ulus-devlet özellikleri; siyasal ve ekonomik alanlarda merkezileşme, kültürel standardizasyon, vatandaşlık temelinde yasal eşitlik, belli bir toprak parçasına hükmetme hakimiyetine sahiptir. Bu karakteristik özellikleriyle ulus-devlet kontrol mekanizmalarına dayanan örgütsel yapılarıyla modernitenin sağ ayağını oluşturur. Sosyal bağlamda, geleneksel sosyal entegrasyonun aksine, özgür irade temelli modernist ruh, akla ve ilgiye dayanarak ulusun birliğini oluşturmuştur. Ulus-devlet, modern dönem Batı toplumundaki ilerlemelerin etkisinde ortaya çıkmış siyasal bir biçimdir. Ortaya çıkmasında ve gelişmesinde modernist ruhun oluşturucu ve düzenleyici etkisi vardır. Modern devlet, idareci ve denetleyici merkezi bir yapılanmadır. Fonksiyonel anlamda ise piyasada çekişme şartlarını belirleme noktasında düzenleyici; emek gücünün oluşumunu sağlayan altyapının geliştirilmesi noktasında müdahaleci ve konfor sağlayıcı hizmetlerin üretilmesi, dağıtılması ile işgücü ve kapital arasında katkı sağlamak noktasında çatışmaları gidericidir. Düzenleyicilik, müdahalecilik, uzlaştırıcılık modern devletin en öne çıkan özellikleridir.

Küreselleşme ile beraber ulus devletler, geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. Küreselleşme, yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan teknolojik değişimlerin ortaya çıkardığı bir olgudur. Bu olgu dünyanın neredeyse tamamında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Enformasyon teknolojisindeki gelişmeler, beraberinde bilginin sınırsız bir şekilde dolaşımına izin vermekte, bilgi teknolojilerinin zayıflamasına yol açmaktadır. İnsanlar, bilgi ve haber kaynaklarına ulaşırken kendi devletlerinin sınırlarını aşmakta, dünyanın farklı yerlerinde yaşanan gelişmeleri izleyebilmekte ve etkileşime girebilmektedir. Daha önce kendini ifade edemeyen küçük gruplar, yaygınlık kazanan enformasyon teknolojisi ile kendilerini daha kolay ifade

edebilmekte; ulus devletin baskısına karşı uluslararası arenada kendine destekçi bulabilmektedir. Sonuç olarak, ulus-devleti oluşturan din, dil, mezhep veya etnik köken gibi kriterlere dayanan ulus devletlerin kimlikleri için örgütlenme ve talepler daha güçlü bir şekilde ifade edilir. Teknolojik devrim ile ortaya çıkan küreselleşme olgusu farklılığı açığa çıkarmakta ve bireysel kimliklerin patlamasına ve siyasallaşmasına yol açmaktadır.

Modernleşmenin temel dinamikleri olan ulus-devlet, postmodern eleştiriye maruz kaldı, çünkü ciddi bir yanılısamaya neden oldu. Postmodern teori, büyük anlatıları reddeder ve toplumsal yapıda parçalılık ve çok kültürlülüğü öne çıkarır. Modern toplumda üretim yapılarında meydana gelen değişmelere bağlı olarak toplumsal yapı bütünlükçülük, düzenlilik özelliklerini kaybederek çoğulcu bir bünyeye bürünmüştür. Bilgi ve iletişim ağlarındaki meydana gelen değişimler ve bu ilerlemelerin siyasal, ekonomik ve sosyal sonuçları ulus-devlet sisteminin tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Küreselleşmeye baktığımızda ulus –devlet sistemi üzerinde yıkıcı etkileri olmuştur.

Postmodern siyaset anlayışı, bireysel özgürlük siyasal özgürlüğün birlikte olduğu bir özgürlüğe izin verir. Postmodern siyaset modern siyasetin bütüncüleştirme, rasyonelleştirme ve benzeşme çabalarına karşı bir duruş sergiler. Postmodern siyaset çoğulculuğun, özgürleşmenin, çok sesliliğin üzerinde durur. Radikal demokrasi, esasında demokrasinin derinleştirilmesi ve genişletilmesine dayanır. Liberal demokrasiden vazgeçmek yerine sosyalist bir bakış açısı ile demokrasinin gelişebileceğini söyler. Demokratik toplumları tek bir kimlik altında toplamak yerine, onların farklılıklar ve özgürlüklerin bir arada olduğu bir ortamda gelişebileceğini ifade eder. Modern iktidar evrensel kavramlar üzerinde yükselirken postmodern düşünce evrensel ve bütünsel olan her şeyi parçalayarak iktidarı belirsizleştirir. Egemenlik, adalet, meşruluk ve otorite gibi soyut konulardan indirilen iktidar, günlük konuşmalarda, olayda, edebi metinlere indirilir. Postmodern düşüncede elit ve kitle kültürü arasındaki fark ortadan kalkar. Siyaset arenasında ise yöneten–yönetilen, devlet-halk, egemen-ezilen arasındaki fark belirsizleşir ve iktidar hiyerarşik ilişkilerin dışında yayılma imkanı bulur.

Postmodernizmin büyük liberal adalet güdüsü, eşitlik, özgürlük, insan hakları ve benzerleri hakkında söyleyecek çok az şey vardır, çünkü bunlar özerk özne' ye duyduğu öfkesi ile bağdaşmazlar.

Rorty, geleneksel hakikat anlayışını eleştirirken Nietzsche'nin izini sürerek dilin, sanatların, bilimin ve ahlâkın tarihini bir metaforlar tarihi olarak algılar. Dünyanın bize alternatif metaforlar arasında seçim yapmamızı sağlayacak herhangi bir ölçütünün olmadığını söyler. Yapabileceğimiz tek şeyin, dilleri ya da metaforları yalnızca birbirleriyle karşılaştırmaktır. Rorty' nin bizlere farklılıkları, özgürlüğü ve çoğulculuğu koruyan ve zulme karşı duran ve dayanışmayı sağlayan 'biz' duygusunu oluşturan liberal bir toplum ütopyasını önerir.⁸⁴ Rorty, kendi ifadesiyle liberal toplumu şöyle tanımlar; '*idealleri güç kullanımından ziyade rıza yoluyla, yeni pratikler için öneriler getiren mevcut dilsel ve öbür pratiklerin serbest ve açık karşılaşması yoluyla gerçekleştirilebilen bir toplumdur*'.⁸⁵

Rorty, demokratik gelişmeleri rasyonellikteki ilerlemelere bağıymış gibi görmenin işe yaramadığı ve liberal Batı toplumlarının kurumlarını, insanların birlikte yaşama sorununa rasyonel bir çözüm olarak sunmayı bırakmamız gerektiği, diğer insanların 'irrasyonel' olmayı bıraktıklarında zorunlu olarak benimseyecekleri bir çözüm öneriyormuş gibi sunmayı bırakmamız gerektiğinde ısrar eder. Ona bakılırsa, burada söz konusu olan şeyin rasyonaliteyle hiçbir ilgisi yoktur; mesele bir ortak inançlar meselesidir.⁸⁶

Rorty, liberal zalimliğin en kötü şey olduğuna inanan kişidir. Bu nedenle de liberal toplumda hoşgörü değerinin vurgulanması üzerinde ısrarla durur. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*'nın eleştirel, ütopyacının fonksiyonu liberal metafizikçileri ironist olmaya, liberal olmayan ironistleri ise liberal olmaya ikna etmektir. Bunu da felsefedeki gibi argümanlar yolu ile değil, metafiziği ironi olarak, ironiyi de liberalizme tutarlı bir tavır olarak tanımlama yoluyla gerçekleştireceğine inanır. Rorty' nin ütopyası liberal ironistlerden oluşan bir toplum hayalidir ve bu ütopyaya liberal toplumun evrenselleşmesi yoluyla ulaşılacaktır. Rorty' nin analizinin temeli, kamusal-özel ayırımına dayanır. Rorty, özel alanın kişinin kendini yaratma ve

⁸⁴Abdüllatif Tüzer, age., s.172

⁸⁵Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. Alev Türker, Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1.Basım, İstanbul, 1995, s.100

⁸⁶Chantal Mouffe, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, Çev. T. Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s.15-16

başkalarını alt etme projeleriyle ilgili olduğunu ifade eder. Kamusal olan ise başka insanların acılarıyla ilgilenen, zalimliği aza indirmeye ve toplumsal adalet için çalışma girişimi olarak tanımlar. Rorty' nin liberal ütopyasına, liberal demokrasilerin sınırlarının genişlemesiyle, Batı liberalizminin küreselleşmesiyle ulaşılabilecektir. Batı'nın liberal demokrasinin genişlemeciliğine eşlik etmiş meşrulaştırıcı söylemin altında gerçeğin ta kendisi olan emperyalizm, ırkçılık ve sömürgecilik vardır. Rorty'nin liberalizm tanımı etik/siyasidir. Küreselleşme süreci içinde ekonomik liberalizmi-serbest piyasalarla tanımlanan özgürlüğü dikkate almadığı görülür.⁸⁷

Kıyası, Postmodernizm ne liberal ne de muhafazakar sadece özgürlükçüdür. Bununla birlikte, daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu özgürlükçü, tuhaf bir biçimde, özgürleştirilmesi gereken bir bireyden geriye pek bir şey bırakmayan bir özgürlükçüdür. Postmodernizm, liberalizmden farklı olarak, diğer tarafta evrenselliğin süzgecinden geçerek öbür yanda ortaya çıkmayan bir fark istiyor. Çünkü postmodernizm farklılıkları her yerde çoğalmasını istiyor.

1.3.4. Ahlak Boyutu

Modern öncesi toplumlarda bireyin davranışları aile, cemaat ve din tarafından belirleniyordu ve bireyler belirlenen davranış kurallarına uymak zorunda idi. Modern toplumlarda bireyler için gelenek ve din artık belirleyici olmaktan çıkmış modern toplumda bireyler davranışlarını, bürokrasi ilişkileri içinde öğrenmeye başlamışlardır. Bürokratik mekanizmalar tarafından belirlenen davranış kalıpları bireyin iş, aile ve serbest vakit ortamlarını ciddi bir şekilde tehdit etmeye başlamış modern birey artık davranışlarını bürokrasinin gereklerine uyarlamak zorunda kalmıştır. Aile, din ve geleneklerden uzaklaşmaya başlayan birey artık kendine yabancılaşmaya, yalnızlığa ve umutsuzluğa sürüklenmiştir.

Modernitenin ortaya çıkışıyla birlikte ortaçağın hakim ahlâk anlayışı değişmeye başlamıştır. Modernite ile birlikte yeni ahlâk düzeni kavrayışı, en açık ifadesini on yedinci yüzyılda, büyük ölçüde din savaşlarının alevlendirdiği yerel ve uluslararası karmaşaya cevaben ortaya çıkan yeni doğal hukuk kuramlarında bulmuştur. Modern ahlâk düzeni doğal haklar öğretisine dayanır. Bu öğretiye göre toplumu oluşturan bireylerin birbirlerine karşı belli ahlâki yükümlülükleri vardır.

⁸⁷Age., s.40-42-43

İnsanlar belirlenen amaçlar doğrultusunda ortak çıkarlar için işbirliği yaparlar. Modernitenin ahlâk anlayışının şekillenmesinde Protestanlık dininin büyük etkisi olduğunu unutmamak gerekir. Protestanlık daha çok dünyevi bir dindir ve dolayısıyla toplumsal yaşam üzerinde daha fazla etkiye sahiptir. Bu bağlamda Protestanlığa baktığımızda; modern akılcı yaşam biçiminin temeli olan Protestanlık, 17. ve 18. yüzyıl boyunca etkinliğini giderek kaybetmiştir. Çünkü Protestanlık tarafından propaganda edilen yaşam biçimi maddi bakımdan o kadar başarılıydı ki, zamanla bu yaşam biçimi dini temellerinden kopmaya başlamıştır. Protestan ahlâktan geriye sadece bu ahlâkın seküler bir versiyonu olan ve fayda ilkesini yaşam tarzının temeline yerleştiren faydacılık ahlâkı (utilitarizm) kalmıştır. Faydacılık, modern akılcı yaşamın ve çalışmanın temelidir. Önceden olduğu gibi, disiplin ve çalışma şevkine dayalı bir yaşam tarzı, Tanrısal onur ve görkemin bir aracı olmaktan çıkıp, bireysel ve ulusal refahı büyütmenin bir aracı haline gelmiştir.⁸⁸

John Locke, diğer birçok konuda olduğu gibi, ahlak hakkında önemli fikirler ortaya koydu. Ahlak, epistemoloji ve din felsefesi alanlarıyla bağlantılı olarak tartışılmıştır. Locke, ondan önce felsefe tarihinde ontoloji, metafizik ve ahlaki doktrinlerin devamında yüzyıllarca ele alınan bilgi sorununu bağımsız olarak ele aldı. Bilginin ne olduğu sorusuna cevap verildikten sonra ontolojiye, metafiziğe, teolojiye ve ahlâka geçilebileceğini söyler. Locke, bilginin kaynağı konusunda doğuştan getirilen hiçbir şeyin bulunmadığını bütün bilgilerimizin ancak deney ile elde edilebileceğini söyler. Locke'a göre, doğuştan herhangi bir bilgi ya da düşüncenin insan zihninde var olduğu görüşüne karşı çıkar. Tüm insanlar tarafından evrensel olarak kabul edilen teorik ve pratik ilkelerin varlığı, eleştirilerini bu ilkelerin doğuştan olduğu noktaya yönlendirir. Ortak ilke ve düşünceler olsa bile ilkelerin ve düşüncelerin doğuştan var olduğu sonucuna ulaşamayız.⁸⁹

Teorik ilkelerin ya da spekülâtif ilkelerin doğuştan insan zihninde bulunmadığı görüşünü ortaya koyduktan sonra, John Locke, itirazlarını bu defa pratik ya da ahlâksal doğruların doğuştan olduğunu söyleyen düşünceye çevirir. Tüm bireylerin üzerinde hem fikir olduğu genel anlamda ahlâksal gerçeklerin olmadığını, ahlâkın toplumdan topluma, bireyden bireye değişen doğruları olduğunu söyler.

⁸⁸ H. V. D., Reijen Loo, W. V., *Modernleşmenin Paradoksları*, Çev. K. Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s.148-149

⁸⁹ Frank Thilly, *Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007, s.111-112

Ahlâksal doğruların belli bir süreç ve deneyim sonucunda kazanılan doğrular olduğunu savunur. Locke daha sonra ampirikçi anlayıştan ayrılır ve insan zekası ile doğal yetenekler arasında bir ilişki kurar. Ahlâki ilkelerinde matematik gibi kanıtlanabileceğini iddia eder. Bu düşünceleri ile Locke, akla dayalı bir ahlâk anlayışının savunucusu olmuştur. Ahlak problemine başka bir açıdan haz ilkesi ile yaklaşır. Ahlâki davranış doğrudan doğruya haz ve acıdan yani eylemin sonuçlarından çıkmıştır. Öte yandan, Locke hem rasyonel hem de hedonik ahlakta karşılaştığı sorunların üstesinden gelmek için gerçek ahlaki kuralların kaynağı olarak düşündüğü Tanrı fikrini kullanır. İnsanların eylemlerini düzenlemek için başvurdukları yasalardan, ilahi yasa, ahlaki doğruluğun ana kaynağı olarak kabul edildi. Bu doğrultuda düşüncelerini teolojik bir anlayışa yönlendirdi. Ahlaki temelde rasyonel bir ahlak, hedonistik ahlak ve nihayet teolojik ahlak kabul eder. İnsanın bu ahlak kurallarına göre yaşamını sürdürdüğünü aklın ahlâkın kaynağı olma konusunda yetersiz kaldığını, hazzı bir ahlâk anlayışında ısrarcı olmanın yersiz olduğunu belirtir. Ahlakı mutluluğa götüren insan eylemlerinin kural ve normlarının arayışı olarak tanımlayan Locke, eudomonist ahlaki bir doktrin sunar. Locke'un bu ahlâk öğretisi Yeniçağ' da geçerli varsayılan mutluluk ahlâkı anlayışı ile uyumludur.⁹⁰

'İnsansızlaştırılmış bir dünya' tasarımı içeren modernite de birey kendini gerçeklikten birincil ilişkilerden koparmış bir dünyanın içinde bulmaktadır. Modernizmde insan bilim sayesinde evrensel bir ahlâk yasası geliştirerek doğayı denetim altına aldıkça insan mutluluğunun giderek artacağı düşünülmüştür. Modernizmin özgürlükleri sınırlayıcı bir özelliği vardır. İnsanları aile, topluluk, cemaat gibi geleneksel yapılardan, sıkı denetimden kurtarmış, fakat toplumsal denetimi evrensel ve rasyonel kriterlere göre yapan modern kurumlara devretmiştir. Modernitenin temel ahlâk normuna bakıldığında hümanizm olduğu, fakat tarihinin hümanist olmadığı gözlenir.

Modernite çağı göz kamaştırıcı başarılarla dolu bir çağ olmasına rağmen aynı zamanda büyük acıların, soykırımların kadınların kamu alanından dışlandığı, emekçilerin kapitalist dönüşümün kurbanı olduğu, kapitalizmin bir dünya sistemi

⁹⁰ Mustafa Cihan, *John Locke' un Ahlak Üzerine Düşünceleri*, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı:10, 2004, s.112

haline geldiğini ‘üçüncü dünya hakları’ diye adlandırılan insanların baskılara hedef olduğunu ve büyük acılar yaşadığını, yaşanmaya devam ettiği bir çağdır.⁹¹

Zamanın ahlakını köle ahlak olarak nitelendiren Nietzsche, Hristiyanlığın tüm değerlerine karşı geldi ve bu ahlaki savaşı sürdürdü. Ona göre bu ahlâk, yaşamı ortadan kaldırıyor, çünkü bu ahlâkın arkasında güçlü ve özgür olanlara karşı yığın içgüdüleri, mutlulara karşı orta düzeyde olanların ve sıradan insanların içgüdüleri vardır. Zamanın ahlâkına savaş açan, insanlığa bu köle hakkında kurtarmaya çalışan Nietzsche, insanlara yeni değerler yeni amaçlar getirmeye de çalışmıştır. Yığın kendisini feda ederek yok ederek üstün insan düşüncesi ile Nietzsche insanlığa yeni bir amaç getirmiş olacağına inanır.⁹²

Postmoderniteye göre insan ‘evrensel nitelikli bir öze ya da doğaya sahip olmadığına ve gerçekte içerisine doğduğu sosyo- kültürel bağlamın ve tarihselliğin bir ürünü olduğuna göre, insan mutlak ve evrensel hakikatleri ya da doğayı olduğu gibi yansıtacak/temsil edecek bir aynavari öze veya zihne sahip olması da mümkün değildir. İnsan fizik ötesi hakikatleri ya da doğayı olduğu gibi yansıtan bir ayna değil, gerçeklik denen şeyi kendi kavramsal şemasına, dünya görüşüne, dilselliği ve tarihselliğine göre inşa eden, deyim yerindeyse kendi gerçekliğini yaratan bir varlıktır’.⁹³ Aynı anda özgürlükçü hem de belirlenimci olan postmodernizm, kısıtlanımlardan azat edilmiş, bir yerden diğerine hezeyanlar içinde giden bir insan bireyi hayal eder ve yine bununla eşanlı olarak bireyin sadece kendisini baştan ayağa oluşturan kuvvetlerin bir etkisi olduğunu düşünür. Bu yolla postmodernizm, Kant’a esas bazı özgün içgörüler üretmiştir. Üsluba ve keyif almaya inanır ve bilgisayarda değil bilgisayar tarafından düzenlenmiş olan metinleri çalkalayıp durur.⁹⁴

Postmodern birey, gelenek, duygu ve hislere karşı rahat, kendin ol tutumuna sahiptir. Aktif bir kişi olarak, anlam için kendi yolunu çizer. Gerçekliği iddia etmiyor, ancak kalıcı olmaktan ziyade geçici olanı tercih eder. Eskiyle ve gelenekle barışık egzotik, kutsal ve nadir olana olumlu bakar.⁹⁵

⁹¹ Gencay Şaylan, age., s.112

⁹² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1994, s.134

⁹³ Abdüllatif Tüzer, age., s.7

⁹⁴ Terry Eagleton, age., s.44

⁹⁵ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri: İçe-Bakışlar, İçeri-Dalışlar, İçer-Saldırılar*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s.53-56

Doğa alanının değerler dünyasına yol göstereceğini belirten Aristotelesçi anlayış, Kant' a göre kendi kendine rehberlik eden bireyin vakarına bir hareket, postmodernizme göreyse nesnelci bir mittir. Nesnel değerler hakkındaki postmodern kuşkuculuğun, hiç değilse bir düzeyde, yapısını bozmaya çalıştığı akıl kampına gerisin geri gelip katılmak zorunda kalması ironiktir.⁹⁶

Postmodernizme göre menfaatlerimizi ve inançlarımızı radikal bir eleştiriye kısmen tabi tutamamızın nedeni; inanç, ilgi veya söylemin bir zamanlar evrensel bir öznellik tarafından işgal edilmiş aşkın bir pozisyona yükseltilmiş olmasıdır ve ondan önce kötü ün yapmış diğer 'post' adaylar bu pozisyonda yerleşmiş olmalarıdır.⁹⁷

Öte- anlatılar denilen anlatıları reddetmek postmodern felsefenin tayin edici yönüdür. Hem seçkinler hem de evrenselleşme karşıtı olma eğiliminde olan postmodernizm, savunuculuğu siyasi değerler ile felsefi değerler arasında belli bir gerginlik yaşıyor. Bu gerginliği kısa devre yapan bir evrenselcilikle ve bir şekilde modernizm öncesi tikelliğe dönerek çözmeye çalışır ama bu kez yöneldiği tikelcilik imtiyaz barındırmaz, yani hiyerarşinin olmadığı bir farklılığa yönelir. Postmodernizm sorunu, hiyerarşisiz bir farkın nasıl saf kayıtsızlığa dönüştürülemeyeceği ve bu nedenle kabul etmediği bir evrenselliği ters çevirme ayna imgesi haline gelmeyeceğidir. Bu evrenselliğin etiğe de uygulanması gerekir. Evrenselliğe şüpheyile bakan bir postmodern, ahlaki değerlerin koşullu yerel geleneklere gömüldüğünü ve bundan daha fazla gücünün olmadığını belirten kültürel tarzına inanmaktadır. Bunun örneği, Rorty'dir.⁹⁸

Bir insanın doğasına inanmak anlamında hümanist olup olmadığı veya genel olarak insan doğasında, sadece insanlar oldukları için büyük ölçüde paylaştığı etik ve siyasal çıkarımları olan bazı nitelikleri anlamında olup olmadığı sorusuyla ortaya çıkmaktadır. 'Hümanist teriminin, postmodernistlerin hepsi reddederken karşıtlarının şevkle savundukları anlamı budur. Postmodernizm, büyük kılavuzu Nietzsche'nin yaptığı gibi, sistemden metafizik temellerini unutmasını, Tanrı'nın öldüğünü kabullenmesini ve görecelikçi olmasını ister gibidir. Postmodernizm, tüm bu mutlak değerleri ve temelleri çokluk, kimliksizlik, ihlal, köktencilik-muhalefet ve kültürel

⁹⁶Terry Eagleton, age., s.118

⁹⁷Age., s.52

⁹⁸ Age., s.136

göreliliği harekete geçirerek harekete geçirir ve bu temellerin ve değerlerin karşısına diker.

İKİNCİ BÖLÜM

İRÖNİ'NİN FELSEFİ BAĞLAMI

2.1. Felsefi Bir Kavram Olarak İroni

İroninin filozoflarca tarih boyunca birbirinden uzaklaşan anlamlarda kullanılmasıyla kavram çok geniş bir anlam alanına sahip olmuştur. Bu nedenle bu kavrama karşılık kesin ve tek bir tanım vermek neredeyse imkansızdır. Öncelikle ironinin ne olduğunu ve bir kavram olarak ne ifade ettiğini göstermek için onun kadim köklerini incelemek gerekir. İroni olarak kullanılan terimin kökenini *eironeia*, *eirōn* kelimeleri ve onlardan türeyen terimler oluşturmaktadır. *Eironeia*, yazılı metinlerde ilk olarak Platon'un Devlet'inde karşımıza çıkıyor. Tartışma sırasındaki kurbanlarından birine karşı Sokrates tarafından uygulandığında, insanları çekmek için düzgün ve alçak gönüllü bir yol gibi görünse de Demosthenes'e göre ironist, bir vatandaş olarak sorumluluklarından kaçan birisiydi. Theophrastus için ise ironik tutum, kaçınılmaz ve taahhütsüz şekilde düşmanlığını gizlemek, dost taklidi yapmak, eylemlerini yanlış beyan etmek ve asla net bir cevap vermemektir. İroni, Aristophanes'in *Eşekarları*, *Kuşlar* ve *Bulutlar* adlı eserlerinde sahtelik ve aldatmaca anlamlarında kullanıldı. Platon, *Yasalar* kitabında ironist için ölümü reçete edecek kadar ileri giderken *Sofist* diyalogunda *eirones*'in, sahtekârları, ikiyüzlüleri, dili kendi içinde bir sanat olarak kullanan ve hakikate sırtını dönen sofistleri işaret ettiğini göstermiştir. Buna rağmen Platon'un diyalogları boyunca ironi ile en çok bağlantılı olan karakter Sokrates'tir. Sokratik ironi, tipik şekilde pedagoji ile bağlantılıdır ve Sokrates'in soruşturma biçimi hiçbir şey bilmediğini iddia eden, cehaletten dolayı karşısındakilerin kendi iddialarının tutarsızlıklarını görmesine ve bilgi eksikliklerinin farkına varmalarına neden olur. Sokrates'in argümanlarındaki karmaşıklıklara rağmen, Sokratik ironi çoğunlukla ne kötü niyetli ne de aldatılmayı amaçlamış bir durumun tercümesi olarak okunur. Onun yöntemi, ancak karşısındaki kişiyi dogmatik uykusundan uyandırmak içindir. Sokrates' in ironisi, ironik hayatın ilk örneği olarak düşünülebilir.

Felsefe tarihinde ironik (*eironeia=alay*) davranışa, yukarıda da değindiğimiz gibi ilk olarak Sokrates'te rastlanır. Yazılı hiçbir eseri olmayan Sokrates, bir filozof ve karakter olarak ağırlıkla Platon'un eserlerinde karşımıza çıkar. Platon, ütopyik bir devlet tasavvurunda bulunduğu *Devlet* isimli eserinin üçüncü cildinde, devletin koruyucularının kendilerini gülme eylemine bırakmamalarını ifade etmektedir: '*Sonra bekçilerimiz, pek öyle gülmeye de düşkün olmamalı. Aşırı bir gülme insanın içinde aşırı tepkiler yaratır.*'⁹⁹Burada 'gülme' ile kastedilen ironik tutum veya alaycılıktır.

Platon'un Sokrates tasvirinden etkilenen Aristoteles' teki ironist, belirsiz bir konuma sahiptir. Ancak, *Retorik* adlı eserinde ironinin tartışmada yararlı olabildiğini şöyle anlatmıştır:

*'Gorgias hasımlarınızın ciddiyetini alayla, alaylarını ise ciddiyetle boşa çıkarmanız gerektiğini söylemişti, haklıydı da bunda. Alaylar Poetika' da sınıflandırılmıştır. Bazıları kibar insanlara uygundur bazılarıysa değil; size uygun olanı seçmeye çalışın. İroni kibar bir insana maskaralıktan daha uygundur; ironiyi kullanan bir insan eğlenmek için şaka yapar, maskara ise başkalarını eğlendirmek için.'*¹⁰⁰

Nikomakhos'a Etik'te Aristoteles şarlatan -alazon- ve ironisti -eiron- birbirinden ayırır. İronistin şarlatan üzerinde ahlaki bir üstünlüğü vardır çünkü ironist kendini alçaltarak değer kaybederken şarlatan hiçbir üstünlüğe sahip olmasa dahi onu arttırmaya çalışmaktadır. Şarlatanın onur kazandıran şeylere sahip bir insan olarak görünmek istediği düşünülüyor, müstehzi (ironist) ise bunun tersine sahip olduğu şeyleri yadsır ya da daha küçük göstermeye çalışır. İronistler olandan daha azını söylediklerinden ötürü, karakter bakımından daha sevimli görünürler.¹⁰¹

Aristoteles'ten sonraki dönemde bu konuyu ele alan bir diğer isim olan Cicero'ya göre ironi kavramı, biri söz sanatı ve diğeri de Sokratik bir tavır olmak üzere iki biçimde kullanılır. Cicero'nun bakış açısına göre Sokrates'in amacı, tartışmanın konusunu oluşturan kavramı bilmiyormuş gibi yapıp karşısındaki kişinin doğruyu keşfetmesini (Platon'un deyimiyle yeniden hatırlamasını) sağlamaktır. Cicero'nun ortaya koyduğu bu kullanım biçimine ek bir bakış açısı da Quintilian

⁹⁹ Platon, *Devlet*, Çev. S. E.-M. Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s.78

¹⁰⁰ Aristoteles, *Retorik*, Çev. M. H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014b, s.211

¹⁰¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. S. Babür, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul, 2014a, s.87

tarafından getirilmiştir. Quintilian'ın bakış açısına göre bir insanın bütün hayatı ironi ile renklenir, Sokrates için de aynı şey geçerlidir. Kendisi diğerlerinin bilgeliğine hayranlık içindeki cahil bir insan rolünü üstlenmiştir¹⁰².

Quintilian'ın ironi düşüncesini tam olarak kavrayabilmek için, ironinin *alegori* ile olan ilişkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Onun düşünüş biçimine göre alegori (felsefede, açıklanması güç soyut bir kavramın anlaşılmasını kolaylaştırmak için başvurulan bir yöntem olması bir tarafa), bir şeyin görünüşünün ya da sözlü ifadesinin anlatılmak istenen ile aykırı olması durumudur. İşte bu durumda da ironi söz konusudur.

Kuşkuculuk akımının kurucusu olan Yunan düşünür Pyrrhon, ironi hakkında şunları söylemiştir:

*'Eiron tutarsız ve çelişkili bir evrende yaşadığımızın farkına varan, dünyayı saçma kavramı açısından değerlendiren, bu saçma evrenin özelliklerini teşhir ederken bireylere de alaycı bir sükûnet haline ulaşmayı tavsiye eden bir kişiliktir.'*¹⁰³

Pyrrhon ve ondan ilham alanlar, hayata karşı ironik bir tavır takınma konusunda '*ataraxia*' adını verdikleri bir tür ruh olgunluğuna ulaşmayı kendilerine gaye edinmişlerdi. Sonraki bölümlerde ele alacağımız romantik düşünürlerin hayata bakış şekilleri de kuşkucuların bu yöntemini andırır tarzda, eriştikleri ruh olgunluğu ile dünyanın belirsizliğine ve tesadüflerle dolu olmasına karşı hüküm vermeden yaşama yoludur.

İroni, özgürlükçü fikirlerin kolaylıkla ifade edilemediği veya dolaşıma sokulamadığı bir dünyada, onu kullanan kişiye de güvenli bir alan sağlayarak ifade ettiği şey yüzünden kendisini tehlikeye sokmasını engeller. İronistler bir taraftan söyledikleri şeyin tüm sorumluluğunu üstlenmezlerken diğer taraftan bunu açıkça belli etmezler. Böylece kendileri ile sarf ettikleri sözcükler arasına mesafe koymuş olurlar. Kierkegaard'a göre onların bu tavırları ironistleri 'olumsuz biçimde özgür' kılar. Buna göre ironi, temel bir belirsizlik atmosferi yaratır. Bazen gerçek bir maske ya da maske gibi görünen bir şeyi sunarken bazen de gördüğümüz şeyin bir maske olup olmadığı konusunda dahi bizi tereddütte bırakır. Bu durumda ironistlerin kim

¹⁰² D. Muecke, *The Compass of Irony*, Methuen, London and Newyork, s.16

¹⁰³ O. Cebeci, Tarihsel Bir Perspektiften İroni Tür ve Tekniklerinin Gelişimi ve Bazı Uygulama, *Cogito Dergisi* Sayı 57, 2008b, s.88

oldukları, gerçekte söyledikleriyle ne kast ettikleri ve tüm bunları yaparken ciddi olup olmadıkları bir muammaya dönüşür.

2.2. İroninin Kökleri Ve Tarihsel Süreci

2.2.1. Sokrates ve İroni

Geçmişten günümüze kadar değişik anlamlar kazanarak gelen ‘ironi (*eironia=alay*)’ kavramının, felsefe tarihinde ilk olarak Sokrates ile birlikte dünyaya geldiği su götürmez bir gerçektir. Tıpkı insanlar gibi kavramlarında geçmişi vardır; onlar da zamanın yıpratıcı etkileri karşısında en az insanlar kadar acizdirler. Bu süreç boyunca çocukluk günlerine özlem duyarlar. Felsefe, bu kavramın çocukluğundan sonrasına kayıtsız kalamayacağına göre, kökenleri üzerine çalışmakla da yetinemez.

Herkes ‘ironi’ sözcüğünün geleneksel olarak Sokrates ile bağdaştırıldığını bilir, ama bu demek değildir ki herkes ironinin anlamını bilir. Üstelik kişi Sokrates’ in hayatı ve kariyerini derinlemesine inceleyerek onu yakından tanıma fırsatı bulsa bile, ironi kavramını yine tam olarak özümseyemez.

Sokrates’in nasıl bir karaktere sahip olduğu ve nasıl yaşadığıyla ilgili kaynaklarımız sınırlıdır. O, bir yönüyle edebi dünyanın her yüzyılda üzerine bir şeyler ekleyerek geliştirdiği efsanevi bir karakter, bir yönüyle de gerçekten yaşamış, Atina sokaklarında yürümüş, insanlığın düşünce ufuklarını açmış tarihi bir kişiliktir. O, insanın, dış çerçevede kalmaktan memnun olmayacağı bir insan figürü çiziyordu. Dışında her zaman ‘öteki’ bir şey, bir karşıtlık varlık çağrışım yapmaktaydı. Kendi fikirleri ile ilgili ideanın varlık nazarında söylem geliştiren bir filozof da olmamıştır. Bunun tersine, Sokrates’in söylemine göre her şey aslında farklı bir anlamdaydı. Dışı ile içi bir bütünlük açısından uyumlu değildi. Çünkü dışı içi ile zıtlasma biçimindeydi ve insan onu bu çarpık hali ile anlayabiliyordu.

Sokrates’le ilgili kaynaklar, Ksenophon’un yazıları, Aristophanes’in oyunları ve en geniş olarak Platon’un diyaloglarıdır. Platon, diyaloglarında sorgulayan, meraklı ve deyim yerindeyse muzip bir Sokrates resmeder. Araştırdığı hakikate muhatabının da sonsuz bir merakla asılmasını ister. Bu isteğinin neticesinde kendisini uyuz bir ata dadanmış at sineğine benzetir. Sokrates’ in bu çabasında en büyük silahı bir tür sorgulama biçimi olan *elenkhos* yöntemidir. Bu yöntemle muhatabının inandığı doğruları sürekli sorular sorarak sınar. Ancak bu tavrı, onu

izleyenleri, sorduğu soruların cevaplarını gerçekten bilip bilmediği konusunda ikilemde bırakır. Çiğdem Dürüşken, Antikçağ Felsefesi kitabında Sokrates' in karakterini ve onun sorgulama yöntemi olan *elenkhos*'u şöyle anlatıyor: 'Ne şekilde düşünülürse düşünülün, Sokrates'in elenkhos yönteminde kullandığı bu retorik teknik bir *erioneia*'dır ve Sokrates *eironeia*'yı yüksek bir ifade sanatı haline getirmeyi başarmıştır. Zaten kaderin cilveleri de bizzat kendisinin ironik bir karakter olmasına baştan izin vermiştir. Hakkındaki suçlamalara yanıt verdiği yaşamının en kritik anında bile Atinalılara kendisini öldürürlerse kendisi gibi bir başka at sineği bulamayacaklarını söylerken, kendisini gençleri kışkırtmakla suçlayanların arasında yer alan ve vatansever olduğunu söyleyen Meletos'la konuşurken bile bunlar gibi sayısız örnekte bu ironik karakteri ve ironik ifade tarzını görebiliriz.'¹⁰⁴

Sokrates, karşılaştığı kişilerle girdiği diyalogların sonucunda, onların ilerleme kaydettiklerini ama bu ilerlemenin onun bilgeliğinden değil de kendi içlerinden, doğal olarak geldiğini söylüyor. Platon, Theaitetos'ta bu durumu şöyle açıklıyor:

*'Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır. Onun için kendim hiç bilge değilim, ruhumun ürünü sayabileceğim hiçbir buluş da gösteremem. Fakat benimle temas edenler ilk önce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında Tanrının inayetiyle, kendileriyle başkalarının da tanık olduğu gibi, şaşırılacak ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden, hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar. Fakat doğurtma yalnız Tanrıya ve bana özgü olan bir iştir.'*¹⁰⁵

Sokrates'in bu yönteminin bir diğer adı kendi deyimiyle doğurtma yöntemidir. Platon, bu yöntemi, Menon diyalogunda, hiç geometri bilmeyen bir köleye üçgenin iç açıları toplamını yaptırarak problemi çözmesini, ruhlar dünyasında sahip olduğu ideaları hatırladığı fikriyle temellendirir.

Annesinin bir ebe olmasından esinle Sokrates, kendisinin de bir başka bir tür doğurtma yaptığını söyler. Sokratik ironi bu yaklaşımın içinde gizlidir. Bu ironi, *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogda *'Ey insanlar! İçinizde en bilge kişi Sokrates*

¹⁰⁴ Ç. Dürüşken, Antikçağ Felsefesi, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, s.151

¹⁰⁵ Platon, Theaitetos Diyaloglar 2, Çev. M. Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.462

gibi bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir.'¹⁰⁶ cümlesiyle ile açık ifadesini bulur. Bu durumda diyalektiğin iki aşaması belirir: *eironia* (alay) ve *maiotik* (doğurtma). Sokratik yöntemin ilk adımındaki ironinin ana hedefi bir konuyu, bir tanımı karşısında duran kişiye tartışma yoluyla kabul ettirmektir. Sokrates öncelikle sorduğu şeyin genel tanımını kendisinin bilmediğine karşısındakini inandırır. Daha sonra konuşan kişinin çelişik düşüncelerinden vazgeçmesini sağlar, böylece o kişinin doğru bilgiye ulaşabileceği düşüncesini aktarır.

Sokrates sorunun yanıtını muhataplarının bildiğine inandığını iddia ettiğinde genellikle ironiktir. Sözelimi, *Devlet*'te Thrasymakhos'u akıllı olarak nitelediğinde de ironiktir. Ama kendisinin erdemin ne olduğunu bilmediğini söylediğinde samimidir ve bu bilgiye gerçekten haiz olup bunu kendisine aktarabilecek birini bulmaya kendisini ciddiyetle adar. Ne var ki Aristoteles' in haklı olarak 'Sokrates sorular sorardı, bu soruları yanıtlamazdı çünkü bilmediğini itiraf ederdi" diye yazdığında, Sokrates'in erdemin ne olduğunu gerçekten bilmediğini söylemek, onun felsefi pratiğine ilişkin birtakım ciddi sorular yaratır. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates'in neyi gerçekten bildiği, neyi bilmediği veya bilmiyormuş gibi yaptığını çözümleyebilmek çok güç görünüyor. Sokrates'in bu şekilde bir karanlık yönü olması durumuna 'Sokrates Sorunu' denilmiştir. Bu sorun sadece modern okuru değil Platon'u da zorlar. Öyle ki, 'Sokrates yalnızca muhataplarına karşı ironik olmakla kalmayıp bizzat Platon'a karşı da ironiktir, zira Platon bile Sokrates'in ona yönelttiği soruyu yanıtlayamaz. Sokrates Platon'un yarattığı, onun edebi karakteri olsa bile Platon için de anlaşılmaz olmayı sürdürür. Kendi yaratıcısının anlayamadığını itiraf ettiği bir karakterdir Sokrates.'¹⁰⁷

Platon'un eserlerinde, her biri nevi şahsına münhasır olan saf ve kibirli karakterler hiç de az değildir. Platon, bakış açımızın Sokrates'inkiyle aynı olduğunu düşünmeye teşvik etmek için bizi Sokrates'in yanındaki seyircilerle iç içe konumlandırıyor gibidir. Böylelikle bizi de Sokrates'in muhataplarına karşı ironik bir tutum takınmaya kışkırtmış olur. Ama belki de biz bunu yaparken kibirli

¹⁰⁶ Platon, Sokrates'in Savunması, Diyaloglar 1, Çev. T. Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989b, s.17

¹⁰⁷ A. Nehamas, Yaşama Sanatı Felsefesi- Platon' dan Foucault' ya Sokratik Düşünümler, Çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s.91

ve saf karakterlere dönüşmüş Platon'un ironi içindeki ironisinin kurbanları olmuşuzdur.

Platon ütöpik devlet anlayışını sunduğu *Devlet* eserinin üçüncü kitabında koruyucuların kendilerini gülmeye kaptırmamalarını salık vermektedir. Çünkü insan aşırı bir gülmeye kendini kaptırdı mı ruhunda da aşırı bir değişme olur.¹⁰⁸

Diyalektiğin bir yöntem olarak kullanımı ilk önce Platon'da açıklanmaktadır. Kratylos diyalogunda, diyalektik kavramı, basit bir argüman olarak, soru sorma ve cevap verme sanatıdır. Sokrates'in tartışma yöntemi hem şakaları hem de alayları içerir. Düşünce tuzakları olan insanlarla yaptığı ironik çatışma, hem eski Yunan zihniyetinin hem de yaşamın gerçek sinizminin bir işaretidir. Ayrıca, Antik Yunan'ın gülünç durumundan insanların zevkini alan bir doğaçlama halk komedisi de vardı. Spartalılar, çizgi roman yapmak için aşağı, suçlu ve bilinmeyen doktorları taklit ederek çizgi roman kullandılar. Sokrates, Hermogenes'le diyalogunda sürekli sorular sorar ve cevap bekler:

'Sokrates - Sorma sanatını bilen kişi değil mi bu?

Hermogenes - Odur.

Sokrates - Yanıtlama sanatını da bilen kişi değil mi?

Hermogenes - Evet.

Sokrates - Ama sorma ve yanıtlama sanatını bilen kişi, eytişimci diye adlandırdığın kişi değil mi?

*Hermogenes - Evet, eytişimci dediğim kişi.'*¹⁰⁹

Platon da öğretmeni Sokrates'in etik ve erdem konusunda olduğu gibi soru-cevap yöntemleriyle genel tanımlara ulaşmaya çalışır. İdealist geleneğe göre diyalektik, kavram ve analitik düşüncedir. Bu yöntem, özelden genele ve genelden genele geçiş yapılarak gerçekleştirilir. Diyalektik yönteminde Sokrates¹¹⁰ basamaklar halinde önce kendisinin hiçbir şey bilmediğini söyleyerek diyalogu başlatır.

Aristoteles, ironinin hem konuşmacının muhaliflerine karşı retorik sanatta sözel bir silah olarak hem de toplumun sanattaki iç çelişkilerinin bir ifadesi olarak kullanıldığını söyler. Aristoteles'in karşıt isimlerle nesnelere isimlendirilmesine

¹⁰⁸ Platon, *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002, s. 389a

¹⁰⁹ Platon, 'Kratylos', Çev. Teoman Aktürel, *Diialoglar 1*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s.390d

¹¹⁰ Sokrates'te diyalektik karşıtlar içinde düşünerek, tartışma yöntemini kullanarak tanımlara ulaşma yöntemidir. Sokrates diyalektiğinde kendisini bilgisiz gibi göstererek karşısındaki insana sorular sorar ve karşısındakinin neyi ne kadar bildiğini ortaya çıkartmak ister.

dayanan retorik sanatına ironi denir. İroni, diğer kişi üzerinde iki unsur arasındaki zıtlığı ortaya çıkaran komik veya eleştirel bir etki yaratmayı amaçlar.

‘İroni yıkıcı bir araçtır. Sürüp gitmekte olanın, alışkanlığa dönüştüğü için fark edilmez olanın, geleneksel olanın korunaklı alanına saldırır. Komedinin üretmeye çalıştığı kahkaha bir tür boşalımdır. Gerginliğin çözülmesidir. İroni ise kahkahanın değil buruk gülümseyişin peşindedir. Boşalmanın değil kavramanın ve kavranılanın korunarak bir başka bilince dönüştürülmesinin sağlanmasıdır, ironik sanatçının amacı.’¹¹¹

Aristoteles ilk retorik kitabının dokuzuncu bölümünde, epidemik (törenselle) konuşmacı olan erdem veya kusurluluktan bahseder, birini överken diğerini eleştirir. Bu tür bir konuşma, o kişinin tam tersini ispatlamayı amaçlamaktadır. Törenselle konuşma erdem ve etik ile ilgilidir. Bir övgü konuşması yaparken dinleyicilerimizin doğasını göz önünde bulundurmalıyız. Zira Sokrates’in bir zamanlar söylediği gibi Atinalıları Atinalıların önünde övmek zor değil.¹¹²

Nikomakhos’a Etik’te ise bu olumsuz yönü olumlu bir anlama bürünmüştür. İroni, Yunanca *eiron* kelimesiyle karşılanırken müstehzi anlamında kullanılıyordu. Bunun aksine bu durumda ise şarlatan anlamında *alazon* kelimesiyle karşılanıyordu.¹¹³ Aristoteles, ironiyi, ne anlama geldiğinin tam tersini söyleyen bir tür söylem olarak anlar. Aristoteles, Sokrates’in kendisine şöhret sağlayan özelliklerini inkar ederek ve olandan daha azını söyleyerek övünmekten uzaklaşma durumunu ironiye örnek olarak gösterir. Aristoteles *Poetika*’sında komedyanın konusunu günlük yaşamda soylu olmayan insanları temsil ettiğini söyler. Komikliği ortaya çıkartan da bu kusurlu yandır. Komedyaya bu kusurlu kişilere gülme özelliğiyle ironinin sanat ile onu seyreden arasında yeni bir görme biçimi oluşturarak ironiyle yeni bir ilişki kurar.

‘Komedyaya, [...] ortalamadan daha aşağı olan karakterlerin taklididir; bununla birlikte komedyaya, her kötü olan şeyi de taklit etmez; tersine gülünç olan’ ı taklit eder; bu da soylu olmayanın bir kısmıdır.’¹¹⁴

¹¹¹ Beliz Güçbilmez, *Sophokles’ten Stoppard’a İroni ve Dram Sanatı*, Deniz Kitabevi, Ankara, 2005, s.39

¹¹² Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s.67

¹¹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, 36

¹¹⁴ Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.20

Ayrıca gülmenin Atina toplumundaki yansımaları değerlendiren Aristoteles, bu değerlendirmeye göre rutin bir eleştirme metodu olarak kölelere işkence yapıldığında insanlar işkence odalarının etrafında toplanıp insana yapılan bu işkenceden zevk alırlar, aşırı biçimde eğlenir, gururlanırlar ve gülerlermiş. Aristoteles insanların aşağı ve düşkün kişilere onlara nazaran daha üstün olduğu için gülündüğünü söylemektedir.

Platon'dan sonra gelen neredeyse hiçbir Sokrates'in fikirlerine uğramadan geçmez. Tezimizde ele aldığımız düşünür olan Kierkegaard¹¹⁵ da Sokrates sorununu ele alan düşünürlerdendir. Kierkegaard'ın gözünde ise Sokrates tam bir ironi ustasıdır ve *İroni Kavramı kitabında Kierkegaard*¹¹⁶, Sokrates'in uyguladığı soruşturma yönteminde komedi ve trajedi unsurlarının birlikte kullanıldığını ve bunun ilk bakışta bir tezat teşkil ettiği düşünülse de bu birleşimin aslında ironinin ta kendisi olduğunu söylemiştir:

*'İnsan arzu ettiği içerik üzerine bir cevap almak amacıyla soru sorabilir, böylece sorulan her yeni soruda cevap daha derin ve anlamlı olur, ya da insan cevap almak için değil, apaçık ortada olan içeriği tek bir soruyla boşaltıp geride yalnızca bir boşluk bırakmak için de soru sorabilir. İlk yöntemde önceden bir içerik olduğu varsayılır, ikincisindeyse boşluk; ilk yöntem spekülatif ikincisi ironiktir. Sokrates'in uyguladığı da ikinci yöntemdir.'*¹¹⁷

Sokrates'in ironisinin onun görünüşüyle bir bütün olduğu '...bir olgu/durum/şey' in iç ve dış cepheleri arasında gerilim yaratan bir zıtlık ilişkisinin bulunabileceği fikrinden yola çıkılarak varılabilir. Akıllı, bilge ve yüksek karakter sahibi Sokrates'in kendisini olduğundan 'az' göstermesi buna ek olarak, 'iç' güzelliği

¹¹⁵ Kierkegaard *İroni Kavramı* kitabının yarısından fazlasını *Sokrates'in Savunması* 'nı yorumlamaya ayırmıştır. Savunma boyunca Platon'un bakış açısını, Sokrates' in aydınlatılmayan yönlerini ve düşmanın bir ironi olarak ele alınıp alınamayacağını tartışmıştır.

¹¹⁶ Kierkegaard'ın *İroni Kavramı* adlı çalışmasının büyük bir kısmında incelediği Sokrates'in Yunan geleneğine karşı gösterdiği ironik duruşunu şöyle açıklar: '*Sokrates' in ölümü temelde trajik değildir. Çünkü Yunan devleti idam kararını çok geç alır ve bunun infazıyla da pek yücelmiş olmaz, zira Sokrates için ölüm bir gerçekliğe sahip değildir. Trajik kahraman için ölümün geçerliliği vardır; son çarpışma ve son tutkudur. Bununla, yok etmek için çabaladığı çağ artık intikamını alabilir. Ancak Sokrates'in ölümüyle Yunan devletinin böyle bir doyumuna ulaşamadığı ortadadır; çünkü Sokrates bilgisizliği sayesinde ölümle kurulacak tüm anlamlı iletişimi yok etmişti. Trajik kahraman kuşkusuz ölümden korkmaz, ama onu bir acı, zor ve çetin bir yol olarak bilir; bu bağlamda idama mahkûm olduğunda ölümün bir geçerliliği vardır. Ancak Sokrates hiçbir şey bilmez ve devlet onu hayatından mahrum edip bu yolla cezalandırdığını düşünürken ortaya çıkan bir ironidir.'* (S. Kierkegaard, *İroni Kavramı- Sokrates' e Yoğun Göndermelerle*, Çev. S. Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s.300)

¹¹⁷ S. Kierkegaard, *İroni Kavramı- Sokrates' e Yoğun Göndermelerle*, Çev. S. Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s.43

ile çelişecek biçimde çirkin bir dış görünüşe sahip olması sözü edilen gerilimli zıtlık ilişkisini örneklendirerek ironi kavramına ilişkin bir başlangıç noktası oluşturur.¹¹⁸ Bu durum Sokrates'in takipçilerini aldattığı gibi bir görüşe gidiyor, Friedrich Schlegel bu konuda şöyle söylüyor:

*'Sokratik ironi, ironiyi bir aldatma biçimi sayanlar dışında, tüm dünyanın faka bastırılmasının harikulade üçkâğıtçılığından zevk alanlar ya da kendilerinin de bunun hedefi olduklarından şüphelendiklerinde sinirlenenler dışında hiç kimseyi aldatmak amacıyla değildir.'*¹¹⁹

Kierkegaard'a göre Sokrates, ölümünden sonra öbür dünyada büyük şahsiyetlerle bir arada olup onlarla kaderleri hakkında sohbet etmenin ama en önemlisi onları sorgulayıp sınamanın ne kadar harika bir şey olacağını düşünür. Sokrates kendi inancının, insanın dostları üzerine daha az yük bindireceği için yeğ tutulacağını söyler; ancak her okuyucu bunun hayata karşı gösterilen bir nezaket, ölümle bile alay etmeyi göze alabilen bir ironi olduğunu hemen fark edecektir.¹²⁰

Sokrates'in Savunması ' da aynı belirsizlikle biter:

*'Ayrılmak zamanı geldi artık, yolumuza gidelim: Ben ölmeye, sizler de yaşamaya, hangisi daha iyi Tanrı'dan başka kimse bilemez bunu.'*¹²¹

Sokrates içinden gelen sese yani daimon'un sesine kulak vererek bir anlamda Yunan bilincine yerleşmiş olan kör kader ya da trajediyi sonlandırmış oluyordu. Bu anlamda o, öznel bilince vurgu yapmış olan ilk düşünürdür. Yunan geleneğinde çok önemli bir yer tutan bilici- kâhini dinleme geleneği yerine özgürlüğün sesini dinledi. Tam bu noktada özgürlük ve öznel bilinç arasındaki bütünlüğü Kierkegaard, Sokrates bağlamında şu şekilde yorumluyor:

'...İnsanın kendi içinde yeteri kadar özgür ve bağımsız olduğunu kendi kendine karar verebilecek kadar kavrayamamış olduğu her yerde bu bilicilere rastlanıyordu. Bu öznel özgürlüğün eksikliğidir. Sokrates ise bilici yerine bir cine sahipti. Bu cin bilicinin bireyle olan dışsal ilişkisinin, insanın kendisindeki içsel özgürlüğe geçişi sırasında ortaya çıkar ve bir geçiş süreci içinde olduğu

¹¹⁸ O. Cebeci, Tarihsel Bir Perspektiften İroni Tür ve Tekniklerinin Gelişimi ve Bazı Uygulama, Cogito Dergisi, Sayı 57, 2008b, s.85

¹¹⁹ A. Nehamas, age., s.133

¹²⁰ S. Kierkegaard, age., s.97

¹²¹ Platon, Sokrates'in Savunması, Diyaloglar 1, Çev. T. Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989b, s.39

*için bir tasarım halini alır. Cin bilicinin dışsallığı ile aklın saf içselliği arasındaki orta noktadır.*¹²²

Sokrates içinden gelen bu sesin tanrısal bir yönü olduğuna ve bilgisizliğini anlatmasını istediğine kendini ikna etmiş gibidir ve bu yüzden hayatının elinden alınmasına razı olmuştur. Sokrates' in yaşamının elinden alınması ve bunu özgür olma adına yapması ikircikli bir durum teşkil eder. Bir yönüyle Sokrates'in ele gelmeyen, karanlık bir yönü vardır. Nehamas bu konuda şöyle söylüyor:

*'Platon'un Sokrates'i anlamadığına, Sokrates'in yalnızca muhataplarına yönelik değil Platon'a yönelik olan ironisini yeniden üretmedeki şaşkıncu başarısını anlamadığına dair üstü kapalı itirafı, okuyucuların nesiller boyu, Platon'un metinlerinin doğrudan doğruya gerçekliğin ışığına açılan şeffaf bir pencere olduğuna inanıp niçin kaçınılmaz olarak bu metinlere döndüğünü açıklayan bir mekanizmadır. Peki, böylesi bir ışığa açılan pencere nedir? İronik bir şekilde Sokrates'in şeffaf olmayışıdır, kapalıdır.*¹²³

Sokrates'in karakterinin bu kapalılığı en çetrefilli edebi karakterle bile kıyas kabul etmez şekilde onu her yönüyle kavramamızı engeller. Platon bile Sokrates'in bu gizliliğini çözmüş gözükmez ve böylece Sokrates edebi bir figür olmaktan çıkıp, üç boyutlu ve eşsiz bir gerçeklik tamamlanmamışlık izlenimi bırakır. Tamamlanmamışlık gerçeğe benzeme bakımından elzemdir. Platon, Sokrates'i nihayete erdirilmemiş bir karakter vasfıyla sesini yüzyıllar boyu canlı bir insan gibi duyurmuştur.

Gelinen noktada Sokrates karakteri hem bir kurmaca hem de hiç olmadığı kadar canlı ve yaşayan bir filozofa dönüşmüştür. Daha önceki bölümde ve bu bölümde ironi kavramının tarihsel gelişimini ve bu gelişimin belki de en önemli figürü olarak Sokrates'le birlikte daha geniş ve olumlu bir anlama kavuştuğunu gördük.

2.2.2. Romantik Düşünce Ve İroni

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başları itibariyle ironi farklı anlamları da içermeye başlamıştır. Bu dönemde insan, dünyanın kendisi ile alay etmesinden

¹²² S. Kierkegaard, age., s.180

¹²³ A. Nehamas, age., s.130

sıkılıp alay eden olmaya başlamıştır. Bu dönem, Alman felsefesinin yeşerme dönemidir ve bu verimli dönem ‘romantik ironi’ kavramını işleyen düşünürleri yetiştirmiştir. Romantik ironinin amacı insanın yaşamının içinde kendi kendisinin idrakinde olarak hayatın karmaşasını ve zorluğunu kabul etmesi ve bu karmaşa içindeki bilinemezliklerin kendisi ile alay etmesine karşı ironik bir bilinç durumuna gelmesidir. Bu durumda insan maruz kaldığı kozmik ironiyi boşa çıkarmış olur. İnsan yaşam yolunda yıldızsız bir gecede yani ona yol gösterecek hiçbir rehber olmadan yürüyor gibidir, bunu aşmanın yolu ironik bir bilinç düzeyi ile dünyayı alaya almaktır.

Romantik dönemle birlikte değişen ironi anlayışında, özne etken bir rol almaya başladı. Bireyin yaşam yolunda karşılaştığı şeyleri ‘hayatın ironisi’ şeklinde yorumlanması veya buna imkân tanıyacak şekilde kavram üzerinde yapılan açıklamalar, ironi kavramına çok-anlamlılık özelliğini katmış oldu. Ancak bu çok-anlamlılık durumu, ironinin geçmiş anlamlarının yok olması anlamına gelmemektedir. Bu dönemde ironi kavramı farklı anlamlara kavuşmuş ancak daha önceki anlamları ve ironik olma biçimleri yok olmamıştır yalnızca hicivsel ironi ucuz ve kaba, şüpheci ironi zalimane ve aşındırıcı ya da şeytani gibi nitelendirmelerle küçümsenmeye başlanmıştır. Muecke, *Irony and Ironic* (1982) adlı kitabında ironinin uğradığı bu anlam genişlemelerini, onun çift katmanlı bir anlam dünyasına kavuşması olarak yorumlar. İroni bazen araçsal bazen de gözlemlenebilir bir tarzda gerçekleşmiş ve önceleri ironinin sadece yerel olarak ya da arada sırada uygulanmakta olduğu düşünülürse, artık bunu daha geniş bir alana yaymak, tüm dünyayı ironik bir sahne olarak görmek ve tüm insanları birer oyuncu olarak görmek mümkün hale geldi. Böylece ironiyi nihai eylem olarak ya da en çok kabul gördüğü şekliyle (Sokrates’ te olduğu gibi) ele almadan önce şimdi de kalıcı ve kendinden emin bir taahhüt olarak düşünebiliriz.¹²⁴

Yine Muecke’nin *The Compass of Irony* (1969) kitabında belirttiği gibi, bu dönemin anlayışına göre insanoğlunun en temel metafiziksel ironik durumu, sonsuz ve kavranması imkânsız olan hakikati, sonlu varoluşun sınırları ile anlamaya çabılıyor olmasıdır. Bu durumu, doğanın insanı kurban eden gözlemlenebilir ironisi olarak tanımlayabiliriz. Doğa bir varlık değil oluşturmaktadır. Bu oluş, kaosa meydan okuyan

¹²⁴ D. Muecke, *The Critical Idiom-Irony And Ironic* , New York: Methuen Press, 1982

yaratmanın ve çözümlenin diyalektik sürecidir. İnsan bu yaratımlardan bir tanesi ve çözülecek yani yok olacak olanlardan biri olarak her şeyin üzerinde kalıcı bir bilgi oluşturamaz. Doğa, kaygan ve değişken olduğu halde insanın onu kaçınılmaz olarak sınırlı olan anlayışıyla, üstelik düşüncesi ve dili her şekilde sistematik ve sabitleştirici iken onu avcunun içine alması ve bu yolda çabalaması tamamen tutarlı bir bütüne indirgemeye şartlanmış olması ironinin tam da kendisidir.¹²⁵

18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan Alman idealist felsefesi ile ilişkili bir kavram olan romantik ironi; '[...] Kendini gerçekleştirme, yaşamın karmaşıklığına ve bu karmaşıklığı kabul etme ihtiyacının anlaşılmasına dayanır. Bu varsayımın doğal sonucu, 'dünyanın insana karşı ironik tutumu', kişinin karanlıkta yaşaması gerektiği ve bu dünyada düzen yaratma ihtiyacı olduğu anlamına gelen, asla bitmeyen, sürekli yenilenen bir eleştiri anlayışıdır. Öte yandan, 'insanın dünyaya ironik tutumu', yani bireyin irrasyonel ve saçma yaşam koşullarına ve 'dünyayı alay etme' ye karşı sorumsuz tutumu söz konusudur¹²⁶. Fransız Devrimi'ne yol açan fikirler Romantik felsefe düşünce alanını oluştururken Alman idealizmi teorik yönü oluşturdu. Aydınlanma fikri, insan aklının ön planda olmasına rağmen sanatın arka planda kalır. Bunun nedeni romantiklerin sanatın mantığı ile ilgilenememesidir. Çünkü akıl, doğa bilimlerindeki bir determinizm ile bağlantılıdır. Bununla birlikte, sanatçı sınırlı kurallarla bastırılamaz ancak yalnızca yayınlandığı zaman bir eser üretir. Romantizmde, sanatçının eserleri ilahi ile özdeşleştirilir. Bu nedenle sanatçı, üstün ve usta bir insan olarak anlaşılıyor. Romantik sanatçı, sonsuzluğun tüketilemeyeceği ve sevgi ile sonsuzluğun sınırlarının kapatılamayacağı eleştirel bakış açısından ilham alıyor. Romantik ironi bu karşıtlığı fark eder ve eserlerine yansıtır. Romantizmde sanat, aydınlanma gibi doğayı taklit etmez ama şimdi özneliği coşkuyla ortaya çıkarmayı amaçlar. Özellikle şair, Tanrı'nın kendisini şiir dilinde coşkuyla ifade ettiğini ortaya koymaya çalışır.¹²⁷

Romantik dönemin en önemli düşünürlerinden biri olan Goethe, hayatı bir bütün olarak çelişkilerde gördü ve en iyi ironi örneklerini verdi. Goethe,

¹²⁵ D. Muecke, age.

¹²⁶ Oğuz Cebeci, 'Tarihsel Bir Perspektif Üzerinden İroni Tür ve Tekniklerinin Gelişimi ve Bazı Uygulama Örnekleri', Cogito, sayı 57, 2008, s. 90

¹²⁷ Şara Sayın, "Alman Yazınında Romantik Dönem", Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi, Sayı 7, 1990, s.104

'Benim yazınsal ilkem nesnel yöntemdir. Ben bir sanatçıyım' ¹²⁸

yaklaşımıyla sanatçının kimliğinin metninin önüne geçtiği bir düşünsel ve kılışsal eğilimin taşıyıcısıdır. Bu zıtlıklar birbirini tamamlıyor. Çelişkilerden biri olmadan hiçbir anlam oluşmaz. Goethe, tüm çelişkileriyle hayatı ele geçirdi ve nesnel olarak hayatın çelişkilerini yansıttı. Goethe, bu tarafsızlığı ve karşıtlıkları uzlaştırarak ironik bir form yaratmış oldu. Ona göre, dünya sadece çözülmemiş çelişkilerden ibaret değildi. Dünyada da uyum vardı. Goethe tolerans, insanlık ve iyi bir karakter aracılığıyla görünüşte çözünmeyen çelişkilerin üstesinden gelmek için mücadele ediyor. Burada Alman idealist felsefesinin tez ile antitezden sentez oluşturma diyalektik anlayışının izlerini ayırt edebiliriz.

Fichte, Alman idealist felsefesinin Schelling ve Hegel'den önceki önemli bir temsilcisidir. Fichte, Kant'ın eleştirel felsefesini bütünlüklü bir metafizik oluşturması açısından sistemleştirmeyi hedeflemiştir. O, Kant'a karşı Alman romantiklerinin dışında ilk sistemli eleştiri yapılmıştır. Fichte'nin *Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisi) adlı eseri Kant'tan itibaren Schelling ve Hegel'e kadar uzanan felsefi düşünce geleneğinde önemli bir görev üstlenmiştir.

*'Felsefe bizlere Ben'e dahil bütün şeyi araştırmayı öğretti. Biçimi olmayan, ölü maddeye ilk kez düzen ve biçim getiren Ben'dir. Düzenlilik, sadece insandan kaynaklanır, onu sarar ve onun görebildiği yere kadar alabildiğine uzanır. Öyle ki, gözlemlerin alanını genişlettikçe de, düzen ve uyumun alanı daha bir genişlemiş olur. İnsan gözlemi, sonsuz çokluktaki farklı şeylerin her birini yerli yerine oturtur; böylece hiçbiri diğerini yerinden etmez. Sonsuz çeşitliliğe birlik getirir. İnsanî gözlem, sadece onun sayesinde organize olmuş tek bir bütün oluşturan gezegenleri bir arada tutar. Onun sayesinde güneşler, yörüngeleri doğrultusunda hareket ederler. Kayalarda biten yosundan meleklerle kadar bu müthiş hiyerarşi, varoluşunu Ben'e borçludur.'*¹²⁹

Kant saf aklın eleştirisinde yaşadığı evreni anlamlandırma ve yorumlama yolunda bilimsel temellerden yola çıkarken pratik aklın eleştirisinde ahlak ve ahlaki temeller üzerinden yol almıştır. İşte burada Fichte, Kant'ın ikinci kritiğinde yer alan ahlaki bakış açısının benimsenmesinin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Fichte bireyin bu ikisi arasında yaptığı tercih neticesinde bireyin neliğini ortaya koyduğunu

¹²⁸ Beliz Güçbilmez, age., s.60

¹²⁹ Fichte, "İnsanın Saygınlığı Üzerine", Çev. Cihan Camcı, Alman İdealizmi I Fichte, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 55-59

ifade etmiştir. Dünyayı eylem olarak inşa etmekten söz ederken bunu bireyi merkeze alarak değil de birlikli bir irade ya da tin terimleriyle ele alır. O, Kant'ın numenlerin bilinebilir olanlar olduğunu söyleyerek düştüğü çelişkiye dikkat çeker. Şöyle ki bu durumun çelişki içermesinin nedeni bir şeyin var olduğu bilgisine sahip olduğumuzu ve bunun da bilinebilir olduğu gerçeğidir. Bu durumda 'kendinde şey' kavramı Kant'ın varoluş ve neden tanımlamasını deneyimin nesnelileriyle belirlenmiş olan kuralları yok saydığı anlayışıyla geçerliliğini kaybetmiştir. Bilinebilir olanların var olanlar olduğunu söyleyerek Kant'ın ileri sürdüğü görüşün karşıtını benimseyen Fichte, bu karşıtılıktan yola çıkarak metafiziksel idealizm anlayışını ortaya koymuştur. Bu anlayışla Fichte, kategorileri tikel nesnelere ve evrenin değişmez bir benliğin eseri olduğu gerçeğini ifade ettiğini belirtmiştir. Fichte doğa dünyasına anlam verme yolculuğunda tinin salt özgürlüğünden yola çıkar. Buradaki tin kavramının içerdiği anlam olgusal değil de eylemseldir. Dolayısıyla Fichte felsefe anlayışında 'ben ve bilinç' kavramlarını 'eyleyen ben' kapsamında ele alınır. Buradaki ben kavramı parça parça diğer öznelere dağılarak onlarda aşkınsal olarak bulunur. Böylelikle ben veyahut bilinç kavramlarının aslında tümeli de kapsadığını görürüz. Fichte'nin bu düşünceleri diğer romantik düşünürleri oldukça etkilemiştir. Örnek verecek olursak; Hegel, Fichte'nin felsefesini 'Fichte'nin dizgesinin temeli anlksal sezgi, kendinin arı düşüncesi, arı öz-bilinç, Ben=Ben, Benim' dir; Saltık, 'Özne-Nesnedir ve Ben, Öznenin ve Nesnenin bu özdeşliğidir' şeklinde açıklamıştır.

Fichte'nin başlattığı Ben'in yüceltilmesi daha sonraları romantikler tarafından aşırı bireyselliğe kaymıştır. Fichte'ye karşıt olarak Hölderlin'in ana tezi, kendi kavramları içinde anlaşılamadığı için, özneliğin felsefenin ilk ilkesi olarak çalışamayacağıdır. Ben özsel olarak yargılama yeteneğine sahip olan ve bundan dolayı her zaman yargıya ait, ondan ayrı bir nesneyle ilişkili olarak tanımlanan bir Ben' dir. Hölderlin etimolojiyi biraz çarpıtarak bütün yargıların özne ve nesnenin temel bölünmesine dayandığını söyler. Tek başına bu durum dünyayla herhangi bir bilişsel bağ öncesinde varsayımsal olarak tanımlanabilir olan mutlak Ben' in olduğunun düşünüldüğü gibi, Ben' in bir bilgi temeli olamayacağını gösterir.¹³⁰ Hölderlin, kendini tanımanın Ben' in doğasıyla açıklanamayacağını Ben' in bilen

¹³⁰ Charles Larmore, 'Hölderlin ve Novalis', Çev. Metin Bal, Bibliothec, Sayı 6, 2008, s.78

özne olarak kendisinin nesne ile olan ilişkisi dolayımında ele alınacağını söyler. Ben, özbilincin içinde nesneye öncel olarak vardır.

Romantik dönem düşünürlerinden Schlegel, ironi üzerine en çok düşünmüş ve yazmış yazarların başında gelmektedir. Ona göre, romantik ironinin mihenk noktası insanın kendisini sınırlı olarak bilmesi buna karşın bu sınırın dışına kendini taşıma gayretidir. Schlegel bu taşmayı sonsuza ulaşma çabası olarak değerlendirir ve bu değerlendirmesinin hareket noktası Fichte'nin 'sonsuz süreç' kavramıdır. Schlegel bu çabasıyla ironinin kavramsallaştırılmasında çok önemli bir rol üstlenir. Ona göre ironi, retorik ve felsefi olarak iki türden oluşur. Retorik ironiyi gösterişçi, sıg ve derin düşünmeden uzak bulurken; felsefi ironiyi bunun tam karşısına yerleştirir. Buna göre retorik ironi metnin içerisine yayılır ve çok açık bir şekilde fark edilebilirken; felsefi ironi, okuyucuya kendini kolaylıkla açmaz. Buna ek olarak döneminin diğer romantik düşünürleri gibi Schlegel de romantik ironiyi özelliğin ortaya çıkışı olarak görür.

Romantik dönem sanatçıları özellikle de Schlegel, ironi kavramını eserlerinde en yaratıcı şekilde kullanan sanatçı olarak Shakespeare'i görürler. Bilindiği gibi Shakespeare' in yazdığı oyunların neredeyse tümünde kullandığı çok-anlamli sözler muhatabın aklını karıştırır. Kimi zaman da kullandığı sözcüğün uzak anlamları muhatabına anlamlı gelmezken izleyicisinin zihnine hitap ederek anlam bütünlüğü oluşturur. Buradan görülebileceği gibi Shakespeare, eserlerinde anlam düzeyinde ironiyi ve anlatı ironisini kullanmıştır. Hamlet'te olduğu gibi Shakespeare, bir oyunu diğerine yerleştirerek ironik bir etki yaratır böylece gerçeklik kavramını yeniden yapılandırır ve oyun bittiğinde izleyici bakışlarını korurken ana oyunu izlemeye devam eder. Oyun-içinde-oyun kurgusunu kullanmadığı zamanlarda oyunun kahramanları üzerindeki konumunu yazar olarak sürdüren Shakespeare tarafından kullanılan bu teknik, onun etkili bir ironik durum oluşturmasını sağlamıştır.¹³¹

Romantik Schlegel ve Nietzsche, Euripides'in oyun yazmasında önemli bir dönüm noktası olduğunu ve Euripides'in, Aiskhylos'un, Sophokles'ten farklı bir yazar olduğunu belirtirler. Aiskhylos'un trajedi yazarlığı sert ve yıkıcıdır,

¹³¹ Beliz Güçbilmez, age., s.73

Sophocles'in yazması ise yüksek bir güzele bir işarettir. Schlegel kardeşlere ve Nietzsche'ye göre Euripides tragedyalarında mitosları kendine göre ifade etmesi ve ahlaki sorunlardaki çelişkilere herhangi hiçbir çözüm getirmemesi tragedyanın bitmesine neden olmuş ve komedinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nietzsche için Euripides'in temsil ettiği 'estetik modernizm'; mantığın, bilincin, eleştirinin ve felsefenin klasik tragedyanın uyumunu bozan öğeler olarak yazarlık sanatına dahil edilmesiyle kendini gösterir.¹³² Euripides sadece mitleri kendi tarzına dönüştürmekle kalmaz izleyicinin bir sonraki sahnede tahmin edemediği bir oyun ile devam eder. Seyirci, şimdi ne olacağını bilememek konusunda endişeye kapılır. Ek olarak, Euripides ahlaki çelişkilere bir çözüm önermediğinden dünyaya bütün çıplaklığını göstererek izleyiciyi ironist bir biçimde güldürmeyi başardı. Onu ironik yapan sadece bu değil aynı zamanda anlatı biçiminin ironik halidir. Oyunlarının en belirgin kısmı oyuna eklediği elçilerdir. Seyirci, en trajik olayları izlerken bile gözünü kırpmadan oyunu dikkatle izliyor. Bu haberciler, modern dönem romanlarının anlatı yazarları gibi sadece olayları anlatmakla kalmaz aynı zamanda oyunda da rol oynarlar. Euripides varlığını metinde bir yazar olarak hissettiriyor. Böyle bir anlatı, oyunun bütünlüğünü yok etmekten ziyade izlenen oyunun oldukça yaratıcı bir editör olduğunu hatırlatır. Nietzsche satrança benzediğini söylediği Euripides tiyatrosunun karşılığını haberci bölümlerinde bulur. Schlegel'in 'ironi sürekli parabasistir' formülasyonuna kanıt yaratırcasına Euripides taş taş kurduğu yapıyı yine kendisi, kendisini devreye sokarak bozar. Aslında muhabirin dolaylı olarak izleyiciye gözlerinden göremediğini söylemesi ve ona her şey olduğunda orada olduğu hissini vermesi, kendi içinde ironik bir ifade biçimidir.¹³³ Euripides, koronun aktif görevini zayıflatarak ve elçinin görevini artırarak dengeyi korudu. Euripides'in yazarlığında ironi bir yazma tekniğinden yazma tutumuna doğru gelişmiştir. Euripides, trajedilerini mitlere dayanarak yazarken mitleri tekrar yorumlara açık hale getirdi.

Sanatın belirleniminin aklın idelerini hayata geçirmek olduğunu söyleyerek romantik kuramcılara en büyük etki eden Hegel'i anmak yerinde olacaktır. O, Schlegel'in romantizmini anlatırken öncelikle ironik romantik sanatçının kendisini

¹³² Age., s.52

¹³³ Age., s.55

her şeyden üst bir mevkide konumlandırılışını eleştirir. Hegel; ironiyi, yalıtılmış öznelliğinden kendini bütünleyici olarak görmesinden dolayı eleştirmiştir. Çünkü Schlegelci ironi, her şeyi oyun gibi algılar ve bütün aşkınsal gerçekliği sıradanlığa indirger. Hegel, Schlegelci romantik ironinin en üstün olan şeyde hiçbir şeyin olmamasının yıkıcı bir durum olduğunu söyler.

Edebiyat ile dil ilişkisini felsefi bir sistem içerisinde de ele alan Hegel, *Estetik* adlı eserinde edebiyatı sanatlar arasında en üst konuma yerleştirmiştir. Dil tinsel olduğu için, edebiyat da bu tinsel dilin tinselleştirilmesiyle bir kez daha estetikleştirilmiştir. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde dil daha yüksek bir öge olarak ele alınır. Çünkü dil, dolaysız özbilinçli varlıktır.

'Bu yüksek öge Dil' dir, -bir dış varlık ki dolaysızca özbilinçli varoluştur. Bireysel özbilinç dilde dışsal olarak bulunuyorsa gene öyle dolaysızca evrensel bir buluşma olarak da bulunmaktadır; kendi – için - varlığın tamamlanan tikelleşmesi aynı zamanda akıcılık ve birçok 'kendi' nin evrensel iletişimli birliğidir; dil ruh olarak varolan ruhtur'.¹³⁴

Hegel'e göre estetik yaşam özerk bir alan olduğu için sanat; sanatçının duygularının, yaşamının ve hayal gücünün serbest yaratılmasının bir ifadesidir. Ona göre sanatın güzelliği doğanın güzelliğinden daha yüksektir. Sanatın amacı;

'Var olan şeyin her durumda sanat eserleri değil yalnızca teknik sanat hileleri doğurabilecek salt mekanik taklidinden daha başka bir şeyde bulunmak zorundadır. Kendi temeli olarak doğal bir şekle sahip olmanın, bir sanat eserinde özsel bir öge olduğu doğrudur; çünkü eser betimlediği şeyi dışsal ve dolayısıyla da doğal bir fenomen biçiminde sergiler [...] sanatın görevi ve amacı insan tininde bir yeri olan her şeyi duygumuza, duygumuza ve esinlenmemize getirmektir'.¹³⁵

Bu nedenle sanatın amacı doğanın güzelliğini taklit etmemelidir. Hegel, sanatçının hayal gücünü taklitten daha üstün görmektedir. Hegel, sanat ile Mutlak arasında bir ilişki kurarak, sanatı kendi başına bir fenomen olarak görür. Hegel de daha önceden Kant'ın deha üzerine yaptığı vurguya benzer şekilde sanatın taklit değil de bir deha ürünü olduğunu '*dehâ, bir sanat eserini ince ince işleme ve tamamlama gücü olduğu kadar, onun hakiki üretimi için genel yeterlidir de. Ama böyle olsa bile, bu yeterlik ve güç yalnızca öznel olarak mevcuttur; çünkü tinsel üretim, ancak böyle bir yaratımı*

¹³⁴ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986, s.429

¹³⁵ Hegel, *Estetik*, Çev. Taylan Altuğ- Hakkı Hünler, İstanbul, Payel Yayınevi, 1994, s.45,46

*kendi amacı kılan bir öz-bilinçli özne için olanaklıdır*¹³⁶ sözleriyle belirtmiştir. Hegel, sanatı kavramsal düşünceye indirgemediğinden, sanat tarafından hedeflenenlere ancak felsefi düşünce ile ulaşılabilceğini belirtir. Hegel, sistem felsefesi içerisinde Mutlak Tin' in kendisini sanat, dil ve felsefe olarak açtığını söyler.

*'Sanatın duyuşsal yönü tinselleşmiştir, çünkü tin sanatta duyuşsal kılınmış olarak ortaya çıkar.*¹³⁷

Romantik dönemin diğere düşünürlerinden biri olan Karl Solger de ironi hakkında bazı yorumlar getirmiştir. Karl Solger, Schlegel'den daha açık bir biçimde ironiyi hayatın merkezine yerleştirmiştir. Evrensel, sonsuz ve mutlak olan özellikle sonlu ve göreceli olanda açığa çıkabilir ancak bu sonlu ve göreceli olanlar kendilerini inkâr ve tahrip ederek görevlerini tamamlamış ve evrensel, sonsuz ve mutlak olanı ortaya çıkarmış olurlar. İroni burada iki katmanlı bir karşı hareket geliştirerek bu ikisini birbirine kurbanı haline getirmiştir. İronist, tek yanlı olmadan karşıt pozisyonun da geçerli sayılabileceği bir konumda durarak az ya da çok bağımsız veya tarafsız bir duruşa ulaşmış olur.

Alman Romantik dünyasının öznelliğe verdiği büyük önem sebebiyle ironi kavramının en son anlamlarından ve çağrışımlarından biri öznelklik olmuştur. Romantik dönemdeki ironi kavramı dönemin sanat üretimi ile çok yakından ilişkilidir çünkü sanat yapıtları dönemin çelişkilerini ve uyuşmazlıklarını yansıtırken kendileri de içeriklerinde aynı unsurları barındırırlar ve böylece ironik bir bakış açısını temsil ederler. Bu yönüyle romantik ironi, ironik durumların sanatla bütünleştirilmiş ve böylece temsil edilmiş halidir denilebilir.

2.2.3. Kierkegaard' da İroni

Kierkegaard'ın ironi kavramı hakkındaki görüşlerini anlamamanın yolu onun varoluş hakkındaki fikirlerine eğilmeyi gerektirir. Onun felsefesinin güzergâhı özel hayatının çalkantılarıyla içli dışlı bir görüntüdedir. Kierkegaard felsefi kategoriler alanında kavranamayan bir hayat felsefesi sunar. Romantik dönem fikirlerinden de etkilenen bu felsefi düşünüş, iman, içsellik, tutku ve öznelklik kavramları etrafında kurulmuştur. Ona göre varoluş insanın başına gelen şeyleri anlama durumu değil

¹³⁶ Age., s.282

¹³⁷ Age., s.39

hissetme durumudur. Bu türlü varoluşta her zaman bir beklenmediklik ve sürpriz durumu gizlidir. Birey teleolojik şekilde ilerlemeyen hayatın akışında, daimi olarak anksiyete-kaygı- haliyle yüzleşir. İşte tam bu noktada ironinin işlevi bu gerginliği yumuşatmak ve evcilleştirmek olarak özetlenebilir.

Kierkegaard'da ironi kavramı incelenirken onun felsefesinin en kritik alanına tekabül eden 'benlik olabilmek' sorunuyla birlikte ele alınmalıdır. Kierkegaard'ın ironi kavramı, kendisini diğerlerinden ayırmanın kibirli bir yoludur. Diğerlerinden ayrılmak bir 'benlik olmak' için gereklidir.¹³⁸ Sokrates'te bu tavrı açık şekilde görüyoruz, Kierkegaard'a göre, '*Sokrates'te gördüğümüz şey özneliliğin sonsuz derecede canlı özgürlüğü; yani ironidir.*'¹³⁹

İroni Kavramı adlı eserinde, ironi'yi ifade edilmek istenen anlamın aksinin ima edilmesi olarak tanımlayan Kierkegaard, bu tanımlamaya göre fenomeni bizatihi öz olarak değil de özün karşıtı şeklinde ele alır.

*'Ben konuşurken, düşünce ya da anlam öz, sözcük ise fenomendir. Bu iki uğrak kesinlikle gereklidir ve Platon bu bağlamda tüm düşüncelerin altında diyalogdan ibaret olduğunu söylemiştir.'*¹⁴⁰

Kierkegaard'a göre en sık rastlanan ironi biçimi, önemsiz olan bir konunun öneme sahipmiş gibi ifade edilmesidir. Bir diğer ironi kullanımı ise bunun tam tersi yani önemli bir konunun önemsiz bir şey gibi söylenmesidir ancak bu diğerine göre daha az kullanılır.

İroni kavramı Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde önemli bir noktada bulunmaktadır. Kierkegaard'ın ironi kavramını kullanmasındaki amaç aslında okuyucuyla bir nevi bağlantı kurma isteğidir. Kullandığı ironi yöntemiyle okuyucuların yaşantılarını kısa bir süreliğine de olsa paranteze alarak bireysel yaşamlarını nesnel bakış açısıyla ele almalarına olanak tanır.

Kierkegaard *İroni Kavramı* eserinde, ironi hakkında çok önemli tespitlerde bulunur ve ironiyi görmekle, özneliliğin bilincine kavuşma arasında bağ kurar. Ona göre:

¹³⁸ K. Çüçen, Varoluş Filozofları, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015, s.81

¹³⁹ S. Kierkegaard, İroni Kavramı- Sokrates' e Yoğun Göndermelerle, Çev. S. Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s.233

¹⁴⁰ Age., s.271

‘İroni artık sınırlar, sonlu kılar, tanımlar ve böylece doğruluk, edimsellik ve içerik üretir; azarlayıp cezalandırmak yoluyla denge, kişilik ve tutarlılık sağlar. İroni, onu tanımayanların korktuğu, tanıyanların ise yere göğe sığdıramadığı bir amir olmuştur. İroniyi anlamayan ve onun fısıltılarını duymayan kişi, özel hayatın mutlak başlangıcı diyebileceğimiz şeyden yoksundur.’¹⁴¹

İroniyi gören, ironik davranan kimse özel hayatın başlangıcı sayılabilecek bir niteliğe sahiptir. Kierkegaard’ın deyişiyle varoluşsallığının haritasını çıkarmaya başlar. Bu açıdan ironik tavır, sahibini dünya ve diğer insanlar karşısında bir anlamda yalnız bırakır. Fakat bu yalnız kalış mutlak olumsuz bir durum olarak algılanmamalıdır aksine bu yalnız kalış sayesinde ki kişi özneliğini kazanabilir ve ironik tavrını sürdürebilir.

Sokrates’in ‘kendini bil’ deyişi bir kimseyi diğerinden ayırarak onu bağımsız bir kişiye dönüştürür. Eylem onun için merkezden kaçma ve devletin temellerini zayıflatmak demektir ancak Sokrates bir başkaldırının liderliğini üstlenmedi onun ironisi tamamıyla bir olumsuzlama meselesiydi. Sokrates’ in parçalanmakta olan Yunan dünyası ve dini için yeni ve olumlu bir mesaj getirdiği fikri Kierkegaard’a göre tamamen yanlıştır. Kierkegaard’ın çizdiği Sokrates karakteri de büyük ölçüde kendi karakterine yakın bir karakterdir. Kierkegaard ironi yapma hakkı için ve doğru ironiyi bulmak için mücadele ederken bir taraftan da Hegel çizgisinde ilerleyen felsefeyi aşma hakkı için ve Danimarka’daki küçük burjuva bağlarını koparmak için de mücadele ediyordu. Bu noktada Kierkegaard kişisel sorunlarını entelektüel bir düzleme taşıyıp orada gizleyerek ironik bir davranışta bulunuyordu.

Hegel’in bakış açısından Sokrates’in seçtiği ilke, hakikati kendinden yola çıkarak bulmak, buradan hareketle dünyanın ve kendi eylemlerinin ereğine ulaşmaktır. Hegel, Schlegel’in ironi anlayışını kabul etmezken Sokrates’in ironisini bu anlayıştan ayırmaya çalışır. Hegel’e göre Sokrates’in ironi yöntemi yaşanan ahlaki sorunların kişinin kendi vicdanını sorgulamasıyla aşabileceğini gösterir: *‘...ama ironiyi sonsuz mutlak olumsuzluk olarak tanımlama bakımından Hegel’e bağlı kalan Kierkegaard, ironinin Sokrates’in emrine amade tek şey olduğunda ısrar eder.’¹⁴²*

¹⁴¹ Age., s.363

¹⁴² A. Nehamas, age., s.172

Hegel, ironiyi insana dışsal olarak dayatılan nesnel ölçütlerle kontrol etmeye çalıştı. Kierkegaard ise insan özgürlüğünün iç doğasını saygı göstermek ve olumlu bir yaşam düzenine ulaşmak istediğini belirtmiştir. Kierkegaard, Hegel'in ironi ve diyalektik arasındaki ilişki yönteminin dünyanın evrensel ironisi olduğunu söyler. Ona göre, Hegel'in gözünde ironi her zaman hoşnutsuzluk ifade eder. Romantik Schlegel'in ironisi estetikte duygusallığı eleştirdiğinden, Hegel ironinin bu aldatıcı yönünü düzeltmeye çalıştı. Pek çok yerde, Hegel, ironistler hakkında konuşurken onları alaycı bir tarzda eleştirdi. Hegel; Schlegel ve Fichte sonrası ironiye idealist felsefe açısından yaklaştığından ironiyi kendi zamanına en yakın insanlarla özdeşleştirerek eleştirir¹⁴³.

Kierkegaard'a göre tüm ironi; görünüş ve öz arasındaki uyumsuzluktan doğar. İroniden mahrum bir kimse görüşlerini ifade eder ve bunlar özdeş şeylerdir bu yüzden bu kişi onlara bağlıdır. İronist ise söylediği şeyin anlamına göre hareket etmez bu anlamda başkalarıyla hatta kendisiyle olan ilişkisinde bile özgürdür. Hiçbir şekilde bir yalancı gibi gözükmez çünkü onu dinleyenlerin ironik konuştuğunu bildiğini farz eder. Eğer dinleyenler yaptığı ironiyi zamanında anlamazlarsa bu ironistin suçu değildir. Onu anlayanlar ise ciddi bir şey söylediğinde bunun o kadar da ciddi olmadığını, yerli yersiz bir şaka yaptığında ise bunun çok ciddi bir şey olduğunu anlarlar. Bu noktadan bakıldığında ironik hayat dinleyici tarafından aynı anda çözülen bir bilmeceye benzer. İronik kimse için ise nesnel bir amaç yoktur o kendi öznelliğinin keyfini tatmak ister.

*'Öznellik, kendini düşünürken kendi üzerinde etkide bulunur ve kendi hakikatini deşifre ettiği bu çalışmanın içinde kendini inşa eder. Düşünce bir faaliyettir ve bu faaliyetin içinde benlik bir var olan olur'*¹⁴⁴

Kierkegaard'ın varoluş için kendini anlama görevi dediği öznel düşünüm budur.

Kierkegaard da Hegel gibi ironiyi '*mutlak sonsuz olumsuzluk*' olarak tanımlar. 'Sonsuzdur' çünkü sadece tekil bir fenomeni değil her şeyi olumsuzlar. Ayrıca 'mutlaktır' çünkü bu olumsuzlamayı en üstün ilke adına yapar. Bununla birlikte ironi, bu yeni ilkeyi olumlu anlamda yakalama gücüne sahip değildir. Bu görüş nihilist değildir yıkıcı girişimini yeni olumlu ilke ile yerine getirir ve ilke

¹⁴³ U. Bircan, *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*, SBARD Dergisi, 2016, s.92

¹⁴⁴ O. Cauly, Kierkegaard, Çev. I. Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara, 2006

kendisinden uzaklaşır. İroni bu anlamıyla sonsuz, olumsuz ve mutlaktır. Sonsuz olmasının sebebi, bütün olarak kültürü zan altında bırakması; olumsuz olma sebebi, karşı çıktığı şeyi aşındırması; mutlak olma sebebi ise ironinin farkında olmadığı geleceğe örtük bir gönderme yaparak edimsel olanı olumsuzlamasıdır.

Kierkegaard'ın bakış açısına göre ironi herhangi bir tikel oluşa değil de belli zaman ve koşullar altında verili olan tüm aktüelliğe karşı bir yönelimdir. İroni bu açıdan sonsuz bir çabadır. Olumsuzdur çünkü karşı çıktığı şeyi aşındırır ama bu duruma herhangi ciddi bir alternatif önerme gücü yoktur. İroni ayrıca mutlaktır çünkü Hegel'in diyalektiğini andırırçasına, ironistin farkında olmadığı daha ileri aşamadaki bir geleceğe kapalı bir gönderme yapar. Kierkegaard'a göre bu yüksek merhale Hristiyanlıktır. Ona göre ironist çağına aykırı davranarak, onu aşmaya çalışıp onunla hesaplaşandır. Mutlak olumsuz tavır gerçekleşmekte olan şeyleri yadsır. Kierkegaard'a göre Sokrates'in bakış açısı, sonsuz mutlak olumsuzluk olarak ironiydi. Ancak onun olumsuzladığı bütününüyle edimsellik değil belirli bir çağın edimselliği yani Hellas'ta bulunduğu şekliyle tözcülüktü; ironisinin talep ettiği ise öznenin ve ideallığın edimselliği¹⁴⁵.

Kierkegaard'ın ironi kitabında şu şekilde ifade etmiştir:

*'Şüphe felsefe için neyse, ironi de kişisel yaşam için odur. Filozoflar şüphe olmadan gerçek felsefe yapılamayacağını öne sürdüklerine göre aynı iddiadan yararlanarak ironi olmadan gerçek bir birey yaşamı yaşanamayacağı da ifade edilebilir.'*¹⁴⁶

Özetle, Kierkegaard'ın felsefi düşüncesine ve onun ironi yorumları, O'nun varoluş düşüncesinin temelini, insanın kendi benliğini inşa etme süreci oluşturur. Kierkegaard'ın düşüncelerini çözümleyebilmek için onun kişisel tarihini de bilmek gerekir: babası ile olan ilişkisi, neredeyse tüm kardeşlerinin genç yaşta ölmesi, çok sevdiği nişanlısını ömür boyu sevebilmek için bırakması ve giderek dini düşüncede teselli bulması, onun düşüncesinin kırılmalarını meydana getirir. Ona göre hakikatin tümünü bir düşünce sistemi içinde sıkıştırıp her şeyi akla indirgeyen idealist sistemler insanın varoluşsal durumunu göz ardı ederler. Aslında, felsefe nesnel değil özneye odaklanmalıdır. Kierkegaard'ın bu savları Hegel'in tüm varlığı açıkladığını iddia ettiği ve bunu yaparken bireyi ihmal ettiği sistemine yapılmış itirazlardır.

¹⁴⁵ S. Kierkegaard, age., s.299

¹⁴⁶ Age., s.341

Kierkegaard'ın felsefesi yaşadığı dönemin hâkim felsefi görüşlerinin aksine, bir sistem kurma yolunda değil daha çok kişisel bir yaşam üslubu tutturma yolundaki çabaları andırır. Kierkegaard büyük felsefe sistemlerini, onları inşa edenlerin içinde değil yakınındaki bir kulübede yaşadıkları, harika fakat işlevsiz kaleler olarak nitelendirir. Kierkegaard'ın burada hedef tahtasına oturttuğu düşünür Hegel' dir. Kierkegaard, Hegel'e olan sert eleştirilerini ifade ederken ironik bir tavırla Hegel' in kavramlarını ve diyalektiğini kullanmaktan çekinmez, adeta bunlarla alay eder. Kierkegaard'a göre geleneksel felsefenin gözden kaçırdığı şey şudur ki, pozitif bilgilerle dolu düşünce, varoluş içindeki bilen öznenin durumunu açıklamaktan uzaktır. Kierkegaard metinlerini takma isimlerle yazmış ve okuyucusuna önyargısız bir bağlantı şansı sunarken kendisine daha özgür bir alan yaratmıştır. Kierkegaard'ın bu tarzı seçmesi ona ironik söylemlerini destekleme şansı vermiştir. Fikirlerini müstear isim maskesi arkasından sorunsallaştıran Kierkegaard, Oscar Wilde' ın '*Ona bir maske verin, size gerçeği söyleyecektir.*' sözünde olduğu gibi kendi düşüncelerini, hatta kendisinin olmayan düşünceleri dahi ifade etmiş, tartışmıştır. Onun ironi kavramına getirdiği yorumlar en önemli savlarından biri olan özelliğin hakikat olması bağlamında değerlendirilmelidir. Kierkegaard'a göre köklü şekilde ironik tavra sahip olmak, ironinin öznel anlamıdır. Bu şekildeki biri varoluşunun bütünü ironinin bir alt türü olarak ele alıp, bu şekilde anlam kazandıran biridir. Ona göre ironi, edebi bir metot olmaktan ziyade kişinin sosyal hayatı terk ederek kendi durumunu değerlendirmesi için vazgeçilmez bir şeydir. İroniyi gören ve ironik davranan kimse özel hayatını başlatır. Kierkegaard'ın deyişiyle varoluşunun haritasını çıkarmaya başlar. İronik kimse için nesnel bir amaç yoktur, o kendi özneliğinin keyfini tatmak ister. Diğer taraftan Kierkegaard da ironiyi Hegel gibi 'mutlak sonsuz olumsuzluk' olarak tanımlar. Onun bakış açısına göre ironi, herhangi bir tikel oluşa değil belli zaman ve koşullar altında verili olan tüm aktüelliğe karşı bir yönelimdir. İroni böylece sonsuz bir çabadır. O aynı zamanda olumsuzdur, çünkü karşı çıktığı şeyi yıpratır fakat ciddi bir alternatif öneremez. Ayrıca mutlakdır, ironistin farkında olmadığı daha ileri bir aşamadaki geleceğe kapalı bir gönderme yapar.

Kierkegaard *İroni Kavramı* adlı eserinde *Sokrates'in Savunması*'ni ele almıştır. Savunma boyunca devam eden Platon'un bakış açısını, Sokrates' in

aydınlatılmayan yönlerini ve duruşmanın bir ironi olarak ele alınıp alınamayacağını tartışmıştır. Kierkegaard'a göre Sokrates, trajik bir kahramandır. Tipik trajik kahramanlardan farkı ise onun hiçbir şey bilmemesidir. Devlet onu hayatından mahrum edip bu yolla onu cezalandırdığını düşünürken ortaya çıkan durum bir ironidir. Sokrates'in, parçalanmakta olan Yunan dünyası ve dini için yeni ve olumlu bir mesaj getirdiği fikri Kierkegaard'a göre tamamen yanlıştır. Sokrates'in olumlu hiçbir mesajı yoktur ve görevi bir ironist olmaktır. Buradan hareketle Kierkegaard, kendi eserlerinde de ironik bir üslubu rehber edinmiştir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde ironiyi ilk kez takdim eden ve isim babalığını yapan kişinin Sokrates olduğunu belirtmiş ve onun ironisinin tam bir içe kapanma olduğunu incelemiştir. Kierkegaard, varoluş aşamalarında ilerleyen bireyin, geldiği aşamada daha önceki durumuna ve o anki durumuna ironik bakışının nasıl olabileceğini eserlerindeki kurgu karakterlerle göstermiştir. Kierkegaard hayatının son anlarına doğru 1855 yılında *Amacım* adlı bir yazı yayınlarak Sokrates'in onun hayatının yönünde ne kadar önemli olduğunu belirtir. Bu yazıda kendini bir Hristiyan olarak adlandıramadığını söyleyen Kierkegaard,

*'Ayırt edici bir nitelikte ortaya koyduğum bakış açımda on sekiz yüzyıllık Hristiyanlık tarihi içerisinde gelen hiçbir analogim yoktur. Bu yolda on sekiz yüzyılla yüzleşerek tam anlamıyla yalnız başına duruyorum. Kendimden önceki tek analogim Sokrates'tir. Amacım Sokratik bir amaçtır.'*¹⁴⁷ der.

¹⁴⁷ Y.A. Yaman, Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları, 2016, s.15

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERNİTE VE İRONİ

3.1. Aklın Meşruiyetinin Yitimi

Aydınlanma döneminde ilerlemeye inanmanın önemi, 18. yüzyılın filozoflarını Batı dünyasının her türlü bilgisi için sağlam temeller atmaya itmiştir. O zamandan beri çağdaş felsefelerin çoğu bu büyük epistemolojik tasarıyla (yani gerçek bilginin insan aklıyla keşfedilmesiyle) ele almıştır. Filozoflar; aklı, kendi dışındaki nesnel gerçekliği yansıtabilen bir ‘ayna’ ya benzetirler. Dolayısıyla birçok çağdaş felsefe, ‘kavramsal’ ve ‘fenomenolojik’ çözümlenmeleriyle söz konusu aynayı ‘parlatma’ ya çabalamış, bilme ve akıl yürütme aşamaları üzerinde durmuştur. Böylece, insan ruhunu ve dış dünyayla ilişkilerini çözerek, gerçekliğin felsefe yoluyla anlaşılacağı inancına yer verilir.¹⁴⁸

Aydınlanma dönemi ve ona bağlı birer dişli gibi birbirine geçerek ilerleyen bilgi, etik ve siyaset kuramları, akla duyulan sarsılmaz bir güven üzerine temellenmişti¹⁴⁹. Descartes gibi Aydınlanma filozofları, ‘insanı’ yapan unsurun aklımız olduğunu öne sürerler. Descartes, kişinin felsefi ve bilimsel analizler ve sentezler üzerinden benini (cogito) anlamlı kullanarak, akıl¹⁵⁰ gücümüzü ortaya koyarak açık ve seçik bilgiye gidileceğini savunuyordu. Buna yönelik olarak akıl herkeste bulunan bir anlama sahip ve özerkti; planlı bir ‘metot’ olarak işlevsellik kazandığında bilimin ve toplulukların gelişmesine kolaylık sağlayan bir aletti. Kant gibi Aydınlanmanın başka filozofları, sağduyu ve özerklik anlayışını belirleterek Hıristiyan ahlaki tasavvuru kuvvetlendirmeye çalışmışlardı. Pratik muhakeme, sonsuza dek doğru olan ve dolayısıyla herkes için bağlayıcı olacak evrensel ve mutlak ahlaki yasalar üretecektir.

Aydınlanma düşüncesinin ana yaklaşımları ve etkileri 19. yüzyıla kadar devam etmiş ve Nietzsche onları sorgulayana kadar sorgulamadan kabul

¹⁴⁸ Dave Robinson, age., s.63

¹⁴⁹ Age., s.20

¹⁵⁰ Akıl, evrensel, nesnel ve özerkti, belirli bir ‘metot’ a uygun olarak kullanıldığında bilimin ve toplumun ilerlemesine imkan veren bir aletti.

edilmiştir¹⁵¹. Bu noktada Aydınlanma düşüncesi, Romantizm akımı ve Nietzsche'nin ortaya koyduğu farklı fikirler arasındaki kilit taşı konum açısından Kant'ı daha yakın takip etmemizi gerektirir. Nietzsche'ye göre Kant, Aydınlanma'nın aydınlanma mantığını istemeden yok eden yıkıcı bir düşündürdü.

Kant birkaç yönden önemli sınırlandırma ya da kritik ortaya koyan filozoftur. Bu 'çiftdeğerlilik' *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki gerilimin ışığında açığa çıkar. İlk çalışmada teorik veya somut akıl yürütme durumunu ortaya koyar ve doğanın ampirik yönüne dair anlayışımızı her açıdan analiz eder. İkinci çalışmada ise pratik veya ahlaki akıl yürütme alanını inceler, bağımsız bir ahlaki alanı oluşturmaya çalışır¹⁵². Kant'ında vurguladığı gibi evren bilimi olgulara bir nedensellik anlayışı yükler. Eğer olgular zorunlu değil de irade özgürlüğüne sahip olsalardı, deneyin inceleme konusu olamazlardı. Newton olgusal dünyanın düzenini çekim teorisi olarak belirtmişti, çünkü bu dünyadaki olgular daha önceden konulmuş yasalar açısından hareketini sürdürüyorlardı. Genel Aydınlanma projesinde, Newton'un ampirik evren için ortaya koyduğunu insan doğası için belirleme arzusu bulunmaktaydı. Bununla birlikte Aydınlanma filozofları etik kuralların önemine de vurgu yapıyorlardı. Etik bir yasanın anlamı insanların doğalarını yönlendirmede tam bir özgürlük olduğunu tahmin eder. Çünkü eylemlerini yönetemeyenlerin ahlaki açıdan değerlendirilemediği açıktır. Başka bir deyişle, Aydınlanma düşüncesinde, bilim; zorunlu olan olguların belirlediği sahayla, ahlaksa; özgür benlerin kapsadığı sahayla uğraşan şeyler olarak ayırt edilebilir. Böylece Kant'ı Descartes sonrası dönem içinde daha geniş bir sahada konumlandırabiliriz. Descartes dünyayı katı bir şekilde ikici kavramları görür. Bunlar, düşünen fakat uzamı bulanmayan bir cevher, uzamı bulunan fakat düşünemeyen cevherle karşılıklı yer edinir. Dolayısıyla Rasyonalist ve Kantçı açılardan süje ve obje açısından önemli bir zıtlık yer alır. Bu noktada, Nietzsche ve takipçileri, Modern Batının evrene süje-obje ayırımına yönelik bakış açıları ile savaşıyor. Gerçi özne-nesne ayırımıyla ilgilenen ilk kişiler de sadece onlar değildir.

¹⁵¹ Dave Robinson, age., s.15

¹⁵² Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.37

Nietzsche'nin felsefi girişimindeki suje-objeye yönelik ayrıma karşıtlığı bir yönüyle rasyonalizmin cogito'ya uyguladığı şiddetli eleştiri nedeniyledir. Bu ayrımın temeli Descartes itibariyle felsefenin zeminine cogito'nun farklı biçimlerine yer vererek, filozofların felsefe ortaya koymaya başlamasıdır. Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey ve Husserl bu kültürü devam ettiren filozoflardır. İlk olarak bu kültüre eleştiri dile getiren, yüreklice savaştan ve mücadele eden Heidegger'in deyişiyle, son batı metafizikçisi Nietzsche'dir¹⁵³. Çünkü Batı Avrupalıların gözünde 'modern' olmanın gerçekten ne anlama geldiğini ilk anlayan kişi oydu. İki bin yıllık Hıristiyan değer sisteminin sona erdiğini, bireysel yaşamlarımızın bir amacı veya önemi olmadığını gördü. Daha da önemlisi, Batı düşüncesinin neredeyse genel temel düşünce ve sistemlerinin 'metafizik'ten oluştuğunu ve farklı bir zemine oturmadığını ortaya çıkarmış, bu yok edici olguyla anlaşılır bir biçimde yüzleşilmesi gerektiğine inanmıştı. Bu vesile ile Nietzsche, bu yeni durumu anlayıp dikkate alacak 'yeni insanlar'a ihtiyaç duyulduğunu ileri sürdü.¹⁵⁴

Aydınlanma önyargılar'¹⁵⁵ a karşı yönelir. Kant'ın Aydınlanmayı 'insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması' ve aklın başka birisinin yol göstericiliği ve yardımı olmadan kullanımı¹⁵⁶ şeklindeki ifadesi, aklın kendiliğinden Aydınlanmaya yetisi olduğunu düşünür. Nietzsche, Kant'ın epistemolojisindeki kesin *a priori* önerme düşüncesini eleştirir. O, Kant'ın bilginin teorik olarak tarz ortaya koyma olduğu düşüncesini onaylasa da, ona göre arı bilgi nesnesini ya da düşünceyi arı anlama anlamsızdır. Eğer inancın ortaya koyan belitlerini teorik arı biçimlerinin yerini alsalardı, Nietzsche, Kant'ı onayında istekli olurdu. Tutarlı anlamda belirtilen '*zihinden Aydınlanmayı ummak ve buna rağmen zihne eskiden kesin açıdan kime yönelemeyeceğini buyurmak*' absürd mana ifade eder. Çünkü zihin, bizzat zihinle kontrol edilmekte, yol göstermekte olacaktır¹⁵⁷.

¹⁵³ Abdulkadir Çüçen, *Heidegger' de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, Bursa, 2000, s. 14

¹⁵⁴ Dave Robinson, age., s.2

¹⁵⁵ Önyargılar, bilincine varılmadan aklı ve yargı yeteneğini belirleyen devralınmış görüşler ve inançlardır.

¹⁵⁶ Immanuel Kant, Seçilmiş Yazılar, 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1984, s.211

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, age., s.72

Nietzsche, zihnin kudretinin tekil gücüne, yansızlığına duyulan öneme yer vermez. Ona göre, zihinlerin evrensel fikre bağlı durumda bulunmaları çok zordur, çünkü genellikle itki ve arzularla yol göstermekte, çoğu durumda gösterilişin anlamında bile olamamaktadırlar.¹⁵⁸ Yani zihin açısından önem verilen bir yanlış bilginin kullandırılmayacağı da ifade edilebilir. Bu yüzden o çağa gelinceye kadar zihne atfedilen tartışmaların uzağında, zihne ve yani felsefeye yönelik köklü mücadeleler ve tartışmalar doğar. Kant, metafiziği, aklın kendisinin sınırlarını öz kritik ile göstermek isterken akıl doğalmış gibi aklın anlayışı ve kritiğin kendi egemenlik alanı da dahil olmak üzere bilginin anlayışı olarak kalır. Buna karşın Nietzsche, aklın kendisini sorgulamayı dener. Sözde ‘saf’ kavramlarda aslında tarihsel olarak belirlenmiş ve rotasında düşünmek sıkıntısına uğradığımız önemli bir dilin gramerinin şemasını fark eder. Nietzsche’ye göre zihinden ve zihnin temele alındığı geleneksel veya yeni bakış açılarının ortaya koyduğu dilin söyleyemeyeceği cogitoya, onun duyarlılığına yönelik içsel yöntemler şemaları bulunur. Bu nedenden Nietzsche, yeni felsefenin temel yaklaşımlarından olan düşünme olanağından şüphe eder.¹⁵⁹

Nietzsche, doğal dünyanın entelektüel organizasyonuna ve bir dizi keşfedilebilir doğa kanununa uyma fikrine karşı çıkmıştır. Bilim¹⁶⁰ i tarihsel, geleneksel ve insan açısından olgusal incelediğimizde bütün deneysel ‘hakikatler’ in belirli olarak farklılaştığı görülecektir. Bilimsel yasalar’ ın bütünü, ihtimallere dayanan insan imgelemleridir. Çoğunlukla bu ‘yasalar’ ın daha mühim ve saygın olduğu düşünülür; bunun tek nedeni, kullanılan yasa ve benzeri sözcüklerin çok çekici olmasıdır. Nietzsche’nin bilimsel yasalara ilişkin eleştirel analizinin çoğu kısmı 18. yüzyılda yaşamış olan İskoçyalı köklü ampirist ve kuşkucu filozof Hume’un araştırmaları temellidir. Hume, belirli Avrupalı akılcı filozofun çok önemli iddialarına şüpheyle bakmıştır. Hume’a göre, deneysel yasaların büyük bir kısmı

¹⁵⁸ Dave Robinson, age., s. 20

¹⁵⁹ Hüseyin Suphi Erdem, *Nietzsche’de Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, Doktora Tezi, Erzurum, 2002, s.6

¹⁶⁰Nietzsche’ye göre bilim, Aydınlanma çağının hayırsız evlatlarının sonucusudur ve bu belirlenimiyle dünyaya ilişkin geçici yorumlardan yalnızca tekidir. Bilim, insanoğlunun doğal fenomenleri incelemek için başvurduğu sınırlı tekniklerden yalnızca bir tanesidir. Bütünlüklü bir değerler dizisi yaratamayan bilim de sınırları olduğunun farkına varılması, çok derin hayal kırıklıkları ve karamsar bir nihilizme yol açacaktır. Bu nedenle günümüzde çağdaş dünyanın içinde bulunduğu durum budur (David Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s.25-33).

evrendeki duyumsanan düzenlere bağlıydı. Bu nedenle, filozofların ve bilim insanlarının bu düzenlemelerin ezeli ve gerekli olduğuna, hatta üst bir irade tarafından düzenlendiğine inanç beslemeleri basitti. Ancak bu düzenlemelerin deneyimsel bir yapı olduğuna dair ikna edici bir kanıt yoktu. Artık akıl ve mantık hakkında daha şüpheli olursak bilimsel ‘gerçek’ için de umut kalmamış demektir.¹⁶¹

Nietzsche, hayatı yalnızca, konuşulabilir ve iletilebilir den kurmamızdan dolayı hata yaptığımıza dikkat çeken ilk düşünürlerdendir. Onun değerlendirmesi çerçevesinde, bütün deneyimlerimizi kavramlaştırma eğiliminden iki türlü zarar gördüğümüz serimlenir. Bu bağlamda ilkin öznel deneyim alanını ‘verbalize’ edebildiğimizi sanarak, felsefi, spirütüel ve erotik bir kafa karışıklığı yarattık. Sonra da onu kavram ile bozarak dolaylımsız yaşama olanaklılığını araştırmamamız yüzünden giderek öznel deneyim alanının farkındalığından yoksun hale geldik¹⁶². Nietzsche, bu hatayı tanıyan ilk düşünürlerden biriydi.

3.2. Klasik Felsefi İddiaların Güç Yitimi Ve Perspektivizm Sorunu

Batı felsefesi ağırlıklı olarak, bilgi ediniminde ve Aristoteles’in felsefesinde öne sürdüğü zihin ve nesne arasındaki ilişkide belirleyici olarak özdeşlik ilkesine dayanır. Romantik felsefeye kadar mantıklı olma çabası, genellikle bu özdeşlik ilkesinin vurgulandığı anlayışının yerine geçer. Ancak Romantik felsefede köklerini gördüğümüz ve daha sonra Nietzsche ustalığıyla postmodern felsefede kuvvetlice örneklerini göreceğimiz anlamın ya da bilginin özdeşlik ilkesi üzerinde temellendirilme girişiminden saparak anlamın çoğulluğu ve farklılık özelliğinin vurguda öne çıkarıldığı ve bu tavrın baskınlaştırıldığı bir eğilimi etkin bir konumda görüyoruz. Burada, sabit bir bilgi nesnesi ve anlam üretimi artık sorgulama sürecindedir. Postmodern felsefecilerin different kavramıyla vurguladıkları husus tam da bu tartışmadır. Artık gelenekselliğin dayattığı bilgi ihtimali içinde bütünüyle özdeşlik ilkesinin belirlediği tekabüliyet anlayışına dayalı bilgi olanaklı görünmemektedir. Aslında bilimsel devrimler anlamında da geleneksel nokta bu tezi gerekli kılmaktadır. Pozitivist felsefe ve anlayışın ortaya koyduğu gerçekliğin nesnelleştirilmesi anlayışının da bu şekilde yıkılması özdeşliğe dayalı sabit yapıların

¹⁶¹ David Robinson, age., s. 23-24

¹⁶² Çetin Balanuye, ‘Esrime: Felsefenin Bir Kaybı Mı?’ , Virgül, Sayı: 18, 1999, s.8

olanağının sorgulanmasını daha süratlenmiştir. Oysa Aritotelyen mantık üzerine imgenilmiş ve ana yaklaşımını metafiziğin elenmesi üzerine kurmuş olan pozitivistin de bağlı olduğu bu kavrayış, postmodern ya da bu stilin öncüsü olan Nietzscheci bakışla yerinden edilmiştir. Nietzsche'nin felsefesi, geliştirdiği keskin eleştirilerle, Batı felsefesinin temel kategorilerinden ayrılmakta ve geleneksel felsefelerin özne, temsil, gerçek, değer ve sistem gibi önde gelen anlayışlarının yerine, fenomenlerin aksine sadece yorumların bulunduğu ve evrensel doğuların aksine sadece farklı kişilerin ya da toplulukların kurgularının bulunduğu görüşsel bir aktarımı belirtir.¹⁶³

Nietzsche'nin öne sürdüğü bir başka şüpheli tartışma ise tarihsel göreliliğe dayanır. Evrenin tarihte nasıl kurulduğuna dair oldukça farklı açıklamalar bulabilirsek, şu anki modelin tek model olduğunu kesinlikle görebilir miyiz?

Nietzsche'nin 'perspektivizm' doktrini, dünya hakkında olsa olsa eksik yorumlarda bulunulabileceğini, mutlak hakikatlerin var olmayacağını beyan etmektedir¹⁶⁴.

Nietzsche'nin hakikatin olmadığını bilakis yaratıldığına ilişkin vurgusu da bu yeni bakışın tipik özelliğidir. Böylece geleneksel felsefe tezi ve antiteziyle birlikte Nietzscheci bakış tarafından alt edilmeye maruz kalmıştır. Artık mutlak yapılar üzerine inşa edilen içgörüler ciddi bir yapıbozumuna maruz kalacaktır. Geleneksel hakikat anlayışının üstesinden gelme sürecinde, kuşkusuz, klasik mantığın özelliği olan kimliğe veya kimliğe ilişkin yapılan açıklamaların gitmesi rahatsız edici bir durumdur. Ancak bir metodolojinin ve bir yorumlama sürecinin de baştan başlayabileceğini ümit etmek, belki de bu rahatsızlığın giderilmesi için belirsiz bir ufuk sağlayabilir. Nietzsche'ye göre gerçek filozof, *'kanla, yürekle, coşkuyla, hazla, tutkuyla, şiddetli acı ve ıstırapla, vicdanla, yazgıyla ve yıkımla donatılmış olması gereken deneyim sancısından kaynaklandığını fark eden kişidir'*. Hayat, bizi kıran ve üzenlerin toplamı olarak, bizi kendimiz yapan bütünü yok etmektedir. Birey topluluğuyla ilgili en temel deneyimleri elde etmek ise kocaman ağrı çekebilirsek olur. O bu deneyimin bizi ille de 'daha iyi' insanlara dönüştürmesi gerekmediğine,

¹⁶³ Ali Utku, 'Çekiçle Felsefe Yapmak', Virgül, 1999, Sayı:18, s.10

¹⁶⁴ David Robinson, age., s.25

ama ‘çok daha derin’ kıldığına dikkat çeker. İçine düştüğümüz ‘karanlıklardan’ ve ‘hastalıklarımızdan’ kurtulup yeniden doğmuş bir şekilde hayata döneceğiz.¹⁶⁵

Yıkıcı girişiminin önemli argümanlarından biri olan perspektif, bu noktada önem kazanıyor. Öyleyse Nietzsche’nin en önemli araçlarından biri olan Perspektivizm ne söylüyor?

Çağdaş entelektüel yaşamın baskın epistemolojik tarzı olan *bakış açısına* göre, tüm bilgiler temelde bakış açısını yansıtan karakter taşır; tüm bilgiler ve bunların analiz edilmesi her zaman evrenin tanımını ve kendisine verilen tasarımsal araçları sağlayan bütünsel çerçevede gerçekleştirilir. Bilgiye vakıf olanlar, gerçeği açıkça ve seçikçe göremezler¹⁶⁶. Bilgiye ancak kendi bakış açılarından kişisel tasarım ve hurafelerle yöntem geliştirirler. Bireyler dışsal evren hakkında görüş belirtirken, kavramlardan, ilkelerden ve varsayımlardan başlarlar. Bu kavram, ilke ve varsayımlar birbirine eşdeğerdir, ancak aralarında seçim yapmanın bir yolu yoktur ve tercih edilen her sistem için alternatif bir sistem vardır. Bu perspektivizmin en karakteristik özelliğidir. Buna göre, tüm bilgiler genel dünya görüşü ile ilgilidir ve bizim gereksinimlerimize uyar, ancak bu arada, içindeki derin ve bireysel gerçekleri tamamen görmezden gelir.

Nietzsche’ de *perspektivizm* öğretisi, evrenle ilgili nihayetinde sınırlı görüşleri ortaya koyacağı ve zorunlu doğruların bulunamayacağı görüşü temellidir. Bilginin hiçbir şekilde mutlak olmadığını iddia eden Nietzsche, bilgiye erişim ve bilgi arayışının mutlaklaştırılmaması gerektiğine inanıyordu¹⁶⁷.

Nietzsche’nin bakış açısını şekillendiren iki dikkate değer yaklaşım vardır: Birincisi, onun doğruluk ve bilginin ölçüsüne ilişkin radikal araştırmasından geçer. Öncelikle, Nietzsche, kategorilerimizden bağımsız bir gerçekliğe ulaşamayacağımızı ve neyin ‘hakikat’ neyin ‘yanılsama’ olduğunu temel olarak bilemeyeceğimizi ileri sürerken, insanın temelinde *güç istemi* olduğunu varsayar. İkinci yaklaşım ise, onun

¹⁶⁵ Hüseyin Suphi Erdem, age., s.197

¹⁶⁶ Brian Fay, Comtemporary Philosophy of Social Science, A Multicultural Approach, Çev., İsmail Türkmen, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çokkültürlü Bir Yaklaşım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.105

¹⁶⁷ Hüseyin Suphi Erdem, age., s.45

'fenomenler tam da var olanlar değildir, sadece yorumlardır' diye ortaya konulmaktadır.

Onun için bilgi nedir? Bilginin problemleri nelerdir? Nietzsche'de bilginin perspektivizmi nedir ya da duyguların perspektif görüşü nasıl bir görüştür?

Bilmek, kişinin kendisiyle bir şey arasında ilişki kurması demektir. Bu şeye olan ilgimiz, kendimize o şeye bağlı olduğumuzu duymak ve aynı zamanda onu bağlamak demektir. Nasıl olursa olsun bilmek; tespit, işaretleme ve bağların farkına varmaktır. (Özlerin, şeylerin kendi başlarına bir gerekçesi değildir).¹⁶⁸

Peki, tespit edilebilenler nelerdir? Nietzsche'ye göre, tespit edilebilen şeyler niceliklerdir; nitelikler ise ancak niceliklere çevrilebilince tespit edilebilir. Ama çevirme işlemi şeylerin yapısına göre değil de insana göre olduğu için burada zorunlu bir keyfilik söz konusudur. Bu sebeple Nietzsche *'Bilgimiz kendini niceliklerle sınırlandırarak inşa eder; fakat biz bu nicelikler içindeki nitelikleri duygularımızla faredemeyiz. Nitelik bizim için perspektif hakikattir; kendinde şey değildir'* der.¹⁶⁹ Nietzsche'nin ortaya koyduğu perspektivizm bir bütün olarak insanın realitesiyle ilgilidir. Nietzsche'nin (insanın realitesinde kaçınılmaz şekilde ortaya çıkan) perspektivizmi ne bir şüphecilik ne bir yargıda bulunmama ne de günümüzdeki modern felsefenin ve bilimin sağladığı bilgide kabul ettiği görelilikle ilgilidir. Çünkü bu görelilik, bir şeyin bin kez böyle olmasından bin birinci defa da böyle olması gerekmediği ve bununla ilgili bir mantıksal gerekliliğin olmayacağı şeklinde genel kabul gören Hume'cu yaklaşıma dayanmaktadır. Oysa Nietzsche'nin kabul ettiği perspektivizm, *kendi başına varlık'ı* kabul eden anlayışa karşıdır. Çünkü O'nun ifade etmek istediği şey; belli bir açının yani perspektivist bakışın kaçınılmazlığı, bilgi ile hatanın iç içe oluşudur. Bu, insan problemlerinin her zaman yeniden ele alınabileceği ve her ele alındığında yeni bir hata elde edildiği anlamına gelir¹⁷⁰. Yine bu problemler, farklı bir şey kavranabilecektir manasına da gelir. İnsan problemlerini çözmeye girişiminde her yeni düşünür bir adım atmakta kendi belirlemeleri ile bir dereceye kadar ilerlemektedir ve özünde bir şeyler yakalayabilmektedir fakat bu problemi çözüp sonuna kadar çözecek bir şey yoktur.

¹⁶⁸ Nietzsche, Aktaran: Hüseyin Suphi Erdem, age., s.46

¹⁶⁹ Nietzsche, Aktaran: Hüseyin Suphi Erdem, age., s.46

¹⁷⁰ İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, s.116

Bu bakış açısı, insan gerçekliğinin yapısı ile ilgili hiçbir zaman kesin miktarlara çevrilemeyen ve sonuna kadar hesaplanamayan nitelikler hakkındadır.

‘Şimdiye kadar bilgi kavramının sahip olduğu herhangi bir anlamda dünya bilinebilirdi; oysa bunun aksine dünya farklı ifadelerde yorumlanabilir, onun ilerisinde sahip olduğu tek bir mana değil aksine ‘Perspektivizm’ olan sayısız anlam vardır.’ İşte Nietzsche’nin perspektivizmi bu şekildedir. Nietzsche’nin perpektivist yaklaşımı klasik anlamdaki hakikat anlayışını alteden bir anlayış ortaya koymaktadır.

Nietzsche için bilgi ve hakikat, hakikat ve gerçeklik aynı anlama sahip olan kavramlardır. Hakikatle bilginin aynı anlam olduğu fikri, kendi başına varlığı kabul edenlere karşı; hakikatin realite ile aynı şey olarak görülmesi, pozitivistlere karşı; bilginin insan hayatı için taşıdığı değer bakımından kavranılışı ise bilgi teoriklerine karşı bilginin yeni bir şekilde ele alınmasıdır¹⁷¹.

Nietzsche’nin perspektivizm anlayışının merkezi yerini işgal eden ‘hakikat’i serimlemeyi gerekmektedir. Nietzsche felsefesinde hakikate vurgu, merkezi bir yer tutar. Hakikati merkeze alan bu eleştirilerinde gerçeğin *neliğine* ve gerçeğin kendisini büyük bir arzuyla aramıştır. Bu konudaki problemlere verdiği cevapların kendimizi aldatma eğilimimize karşı açılan bir çaba olarak anlaşılan kusursuzluğun yaşanılmasından doğduğunu vurgular. Böyle bir cevap sonuna kadar ilerletildiğinde ise doğruluğu arzuyla arayan bir kimseyi, bir doğruluk göreceliğine (gerçeğin *relatifiğine*) ve sonunda da doğrunun yadsınmasına dek vardırır. Peki, her şeyden önce doğruluk nedir? Evren hakkında nasıl doğru bilgi edinebiliriz?

Klasik anlayışa göre doğruluğun ölçütü nesnelliktir. Kavramlarımız öznellikten uzaklaştıkları ölçüde doğruluğa ulaşabilirler. Ama bu tanım da çok önceden bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Bilgimizin öznellikten tam anlamıyla sıyrılmasının olanaksız olduğu söylenmiş ve duyularımızdan kaçınıldığı, onlar işin içine karıştırılmadığı takdirde hiç bir şeyin tasarımlanamayacağı savunulmuştur. Nietzsche de bu görüşleri kabul eder. Ancak onun gözünde duyularımız da yaşayan bir varlığın varlığı ile mümkündür. Başka bir deyişle görülen, algılanan ve düşünülen her şey arzu ve içgüdülerimizin izlediği hedeflere bağlıdır. Hayvan için geçerli

¹⁷¹ Age., s.117

olanın aynısı insan için de geçerlidir. İnsan nesnel bir dünyada değil, tutku ve içgüdülerin ortamında yaşıyor. Bir insanın tüm görüş ve düşünceleri onların tutkularına bağlıdır. Aslında, bu arzular ve istekler daima bilinç düzeyine çıkamaz. Bu nedenle onları anlamıyoruz. O vakit hedeflerimiz; iyi, güzel ve doğru olarak düşündüğümüz şeylere bağlı görünüyor. Ancak Nietzsche'nin görüşüne göre, bu fikirler aslında farkında olmadığımız doğru hedeflere ulaşmak için kullanılan araçlardan farklı değildir. Bu nedenle ona göre dünya görüşleri, ahlak ve değerlerin doğru veya yanlış olduğunu söyleyemez. Çünkü bu fikirler, yükselmekte olan kuvvetli veya çökmeye yüz tutmuş olan hastalıklı dönemleri yansıtan kuvvetli ya da zayıf bireylerin tutkuları ve içgüdüleriyle belirlenir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre bütün organik yaşamın ana özünü içgüdü meydana getirir: Güçlü ve egemen olup yönetmek içgüdü¹⁷².

Nietzsche için hakikat, keşfedilecek bir şey değil aksine yaratılacak bir şeydir. Bu, bitmeyen bir şeyi fethetmek isteyen, hatta gerçekleşen bir şeyi adlandırmanıza izin veren bir şeydir. Bu sonsuz bir süreçtir, değişmez ve kesin olan bir şeyin farkındalığı değildir. Bu; kendi başına varlık, kendi başına dünya ve çelişmelerin bulunmadığı dünya ile bir tutulan hakikatten farklı bir hakikat anlayışıdır. Metafiziksel gerçek diye bir şey yoktur, sürekli değişen şeyleri, yani bilgiyi anlamaya çalışan gerçekler vardır. Çünkü hakikat, belli bir canlı varlık türünün onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanılmadır ¹⁷³. Hakikati bu şekilde sınırlandırarak, Nietzsche, Pragmatizmin hakikat anlayışına benzeyen bir anlayış serimler. Bu benzetmeye neden olan husus, insanın bir varlık şartı olarak, bilginin insan hayatı için olan değerini belirtmek istemektedir. Nietzsche '*hakikat yeni bir şey söyleninceye kadar bir kabul*' dür der. ¹⁷⁴ Nietzsche, bununla insan problemlerinin ve sayıya çevrilemeyen meselelerin hep yeniden ele alınabileceği, onlarla ilgili hep yeni doğru bir şeyin söylenebileceği demektir. '*Hakikat algılanan şeylerin çeşitliliğine*

¹⁷² Nejat Bozkurt, 'Nietzsche ve Felsefesi Üzerine', Nietzsche, Tarih Üzerine, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s.44

¹⁷³ Nietzsche, Güç İstenci, Aktaran: Hüseyin Suphi Erdem, age., s.49

¹⁷⁴ Nietzsche, Güç İstenci, Aktaran: Hüseyin Suphi Erdem, age., s.49

hakim olmayı istemektir,¹⁷⁵ yani olup biteni bilgi haline getirmektir. Bu bağlamda hakikat ve bilgi bir insan başarısıdır¹⁷⁶.

Peki Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu farklı hakikat anlayışından önce felsefe tarihinde genel geçer olan anlayış nasıl şekillenmiştir? Nietzsche'nin hakikat hakkındaki farklı yorumu bu geleneksel anlayışlardan hangi hususlarda ayrılmaktadır?

Romantik düşünörlere kadar gelen dönemlerde hakikat kavramı genelde Platon'un ortaya koyduğu şekilde *'saklı olmama'* anlamında kullanılmaktaydı. Platon'a göre: *'İdeaların aklımız için bilinebilirliği, onların doğruluğudur.*'¹⁷⁷ Platon'un bu yaklaşımı daha sonraları Heidegger'in doğrulukla ilgili temel tezini oluşturan *'saklı olmama'* anlamındaki hakikat ile bilgilerin, önermelerin doğruluğu arasındaki bir ilişki kurmayı gerektirecek tarzda düşünölmemelidir. Platon bu ayrıma Sofist adlı diyalogunda işaret eder. Burada hakikatle bir önermenin, bir konuşmanın, bir sözün doğruluğunu gündeme atar. Doğruluğu, sözün bir özelliği olarak görür. Bu mantıktaki önermenin doğruluğu şeklinde incelenen önermenin nesnesi ile uygunluğu konusunun ifade edilişidir. Bu yaklaşım daha sonraları Aristoteles'te daha açık göstergesini bulduğumuz, doğruluğun *'uygunluk'* teorisini hatırlatmaktadır. Yanlış tasarımı olmayanın, tasarımı olduğunu söyleyen Platon,¹⁷⁸ yanlış tasarımın, sözün ya olanları olmayan olarak ya da olmayanları olan olarak ortaya koyduğunu söyler. Böylece uygunluk ilişkisinin iki kutbu dile getirilmiş olur. Bu uygunluk ilişkisinde akıl, olanları iki şekilde dile getirir. Bu dile getiriş durumuna göre de o doğru veyahut yanlış olur¹⁷⁹.

Platon'dan sonra Aristoteles'de de doğruluk görüşlerinin benzer şekilde ele alındığını görüyoruz. Aristoteles *'olanın olmadığını veya olmayanın olduğunu ifade etmek hatalı; olanın varolduğunu veya olmayanın varolmadığını söylemek*

¹⁷⁵ Age., s.49

¹⁷⁶ İonna Kuçuradi, age., s.118

¹⁷⁷ F.M. Cornford, *Platonda Bilgi Kuramı*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s.585-589

¹⁷⁸ Platon, Sofist, 240 d, Diologlar 2 içinde, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.311

¹⁷⁹ H.D. Heckmann, Was ist Wahrheit? Eine systematisch- kritische Untersuchung Philosophischer Wahrheitsmodelle' den aktaran Harun Tepe, Platon' dan Habermas' a Felsefe' de Doğruluk ya da Hakikat, Ark Yayınları, Ankara, 1995, s.24

*doğrudur*¹⁸⁰ şeklinde açıklamada bulunur. Aslında Aristoteles *Metafizik*' in VI. Kitabında (1027b) doğruluk ve yanlışlığın şeylerde değil düşüncede olup bittiğini dile getirir. Bu nedenle doğru ya da yanlış olduğu söylenen şey var olanlarla değil, var olanlarla ilgili söylenenlerdir. Ancak bunların doğruluğu da neticede şeylerin durumuna yani şeylerin birleşik ya da ayrı olup olmamasının belirlenmesine dayalıdır. Şeylerin ayrı ya da birleşik olduğunu dile getiren kimse doğruluğa sahip demektir¹⁸¹.

Yukarıda geçen Aristoteles'in ifadelerinde doğruluk görüşünün ontolojik yanı da kendisini göstermektedir. Doğruluk burada, nesne edilen şeyin yapı özelliğini ortaya koyma işlemindedir. Nesnenin bu özelliğini olduğu gibi dile getiren yargı doğru, onu olduğundan farklı dile getiren yargı ise yanlıştır. Şeylerin, yapı özelliklerinin ne olduğu ya da bunun nasıl olduğu gibi dile getirilebileceği sorunu bir yana, geleneksel uygunluk görüşünün bir ifadesi olan bu doğruluk görüşü, nesnenin yapısal özelliği- değişebilen ya da değişme kabul etmeyen bir şey olması- ile onun doğruluğu yanlışlığı arasındaki bağlantıya dikkati çekmektedir.¹⁸²

Aristoteles'ten sonra doğruluk/hakikat kavramının ontolojik yönden değerlendirilmesine uzun süre rastlanmaz. Ama Aristoteles'te ifadesini bulan, hakikate ilişkin 'uygunluk kuramı' aksamadan ilerleyerek Thomas Aquinas'ta bilinen klasik ifadesini bulur: '*Hakikat zihinle şeylerin birbirine uygun olmasıdır.*' Ancak bu durumda Aristoteles'in '*...doğruluk nesnelere değil, düşüncededir*'¹⁸³ belirlenimi unutulacak, düşünülen ile varolan ayrımı özellikle Ortaçağ'dan başlayarak göz ardı edilecektir. Ortaçağ doğruluk/hakikat sorununun özellikle de hakikat sözcüğüyle anlatılan anlamının öne çıktığı, sorunun bu anlamıyla yoğun bir biçimde tartışıldığı dönem olur.

Thomas Aquinas, *Hakikat Üzerine Tartışmalı Sorular*'ın başlarında doğruluk kavramını şöyle belirler: Doğru ve varolan açık bir formla birbiriyle uyum içindedir. Sanki aynı şey oldukları söylenebilir gibi fakat bu iki şey aynı değildir. Kuşkusuz

¹⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, Çev., Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985, 1011b, c.1, s.230

¹⁸¹ Age.,1051b-1052a, s.53-55

¹⁸² Harun Tepe, *Platon' dan Habermas' a Felsefe' de Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınları, Ankara, 1995, s.27

¹⁸³ Aristoteles, age., 1027b, c1, s.309

varolan *doğru/ hakiki* olandır ama doğru kavramı varolan kavramında olmayan bir şeye de işaret etmektedir. Thomas Aquinas, bu anlamda, varlığa yapılacak bir eklemenin olanaklarını ortaya koyar, buradan da doğruluk kavramının içeriğini serimler. Bir varolanın başka bir varolana bağlanması, ya da ayrılması, öte yandan bu varolanın, diğer varolanlara uygunluğudur. Doğruluk bu uygunluğun olmasıdır.¹⁸⁴ Doğruluk/ hakikat kavramının Ortaçağ'da bu şekilde ele alınışından sonra 17. yüzyıla kadar bu tartışma pek ilgi çekmez. Fakat 17. ve 18. Yüzyıllardan sonra farklı temellerden kalkarak farklı noktalara yönelirler¹⁸⁵.

Descartes'la birlikte, daha sonraki filozofların da katkılarıyla doğruluk sorununa yeni boyutlar kazandıran bir dönem başlar. Descartes doğruluk sorununu kesinlik sorununa bağlamış ve doğruluk sorununu kesinlik sorunuyla belirlemiştir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da '*apaçık biçimde*' bilinen şeylerin *doğru/ hakikat* olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular¹⁸⁶. Leibniz ise doğruluğu şeylerle ifadeler arasındaki bağıntıda görür. Leibniz, akıl yürütmelerimizin iki temel ilkeye dayandığını öne sürer: Bunlardan birincisi *çelişmezlik ilkesidir*. Buna göre, içinde tutarsız olan ifadeye yanlış, içinde tutarsızlık yoksa doğru deriz¹⁸⁷. İkinci ilke ise, *yeter- sebep ilkesidir*; bu ilkeye göre yeterli bir neden olmaksızın hiçbir fenomen doğru ya da var olamaz, hiçbir ifade de doğru olamaz. Bu iki ilkedен yola çıkan Leibniz, iki tür doğruluğun olduğunu söyler. Bunlar; akla dayalı doğrular (akıl hakikatleri) ve olgusal doğrular (olgu hakikatleri)'dir. Akla dayalı doğrular zorunlu, olgu doğruları ise rastlantısaldır¹⁸⁸. Leibniz'in iki tür hakikate ilişkin açıklamaları, olgulara ilişkin çıkarımlarda gördüğü bir aykırılık, David Hume'un çıkış noktasını oluşturur. Bu, Hume'u olgu sorunları hakkında emin olmayı sağlayan delilin yapısını araştırmaya ve kaynağını sorgulamaya yöneltmiştir. Hume olgu sorunlarına ilişkin çıkarımlardaki zorunlu bağlantı idesinin kaynağını sorgular. Fiili problemlerle ilgili çıkarımların, idea ilişkisinde olduğu gibi, zorunlu olmadıkça bile, şüphesiz nasıl kabul edildiğini açıklamaya çalışır. Ona göre olgu sorunlarıyla ilgili çıkarımlarımızda gördüğümüz zorunluluk, aynı şeyleri birbiri ardına görmekten

¹⁸⁴ Harun Tepe, age., 30

¹⁸⁵ Age.,37

¹⁸⁶ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. İbrahim Ethem Mesut, Babil Yayınları, Erzurum, 2000, s.53

¹⁸⁷ Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, MEB, 1988, İstanbul, s.7

¹⁸⁸ Age., s.8

kaynaklanan alışkanlıklardan kaynaklanmaktadır. Hume'da da doğruluktan çok kesinlik merkezdedir. Bu kesinlik ise ancak bir alanda '*idea ilişkilerinde*' veya muhakeme ile öne sürülen bilgi alanında mümkündür. Akıl yürütmeyeyle ortaya konan bilgiler, evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıktığından, onların doğrulukları genel- geçerlik göstermektedir. Ancak olgulara, olgu sorunlarına ilişkin herhangi bir çıkarım ya da bilginin zorunluluk taşımadığı sebebiyle bu alanda kesinlikten bahsedilemeyeceği vurgulanmaktadır.

Nietzsche bu noktada Hume'un bu çıkışı esas alarak daha şüpheli bir tavır sergiler. Ona göre temel problemlerden biri, 'Ne olursa olsun insan bilgisi diye bir şey var mıdır?' sorusunu yanıtlamaktır. Nietzsche, bildiğimiz şeylerin, kısmi olan bazı şeylerin bilgisi olduğu şeklinde bir yaklaşımda bulunur. Aslında zihinlerimiz, belli inançları ve belli şeyleri sanki onlar varmış gibi betimler¹⁸⁹. Böylece Hume'un geldiği noktadan daha şüpheli bir tavırla sapar. Bu sapma daha sonra hakikatin olmayıp yaratılması görüşünün temellendirilmesine zemin hazırlayacaktır. Yine bu noktada Kant da, Hume'a karşı çıkarak, genel geçerlik ve zorunluluk taşıyan sentetik yargıların, matematik, doğabilimleri ile felsefe de varolduğunu söyler. Kant'a göre, sentetik a priori yargılar, analitik olmayan, Hume'un ifadesiyle '*idea ilişkileri*' ne ilişkin olmayan fakat yine de apriori, genel-geçer ve zorunlu olabilen yargılardır¹⁹⁰.

Kant'a göre doğruluk, bilgi ve nesnenin uyuşması olmakla birlikte, nesne, aynı zamanda biçim olarak, kendisinin insan bilgisinin bir nesnesi olmasını olanaklı kılan anlama yetisinin bilgi koşullarıyla da *a priori* uyum içindedir. Transendental doğruluğun kaynağı saf anlama yetisidir. İnsanın anlama yetisi, saf anlama yetisi olarak, insan için olanaklı olan her bilginin doğruluğunun temelini oluşturmaktadır¹⁹¹. Kısaca, deneysel doğruluğu ya da daha geniş olarak bilgilerimizin yanlışsız olmalarını mümkün kılan şey, *saf anlama yetisi*'dir. Tüm gerçeklik kaynağını burada bulmaktadır. Kant'ın bu gerçeklik görüşü bir anlamda geleneksel gerçeklik görünümünü yanında yer almaktadır. Transendental gerçeklik,

¹⁸⁹ M. Emin Erişirgil, 'Nietzsche ve Marifet Nazariyesi', Dar' ul -Funun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1925, C.1, Sayı:3, s.355: Aktaran; Hüseyin Suphi ERDEM, Nietzsche'de Perspektivizm, Anlam ve Yorum, Doktora Tezi, Erzurum, 2002,s.63

¹⁹⁰David Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çev. O. Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, s.20-26

¹⁹¹ Kant, Arı Usun Eleştirisi, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993, A 146, B 185

nesne ve anlama yeteneği arasındaki ilişkinin olasılığı koşulları ile ilgilidir. Kant'ın bilgiye, bilmeye ilişkin çözümlene biçimi, doğruluk sorununa da aynen yansımakta ve O, doğrunun ne olduğunu değil doğruluğun olanağının koşullarını sorgulamaktadır. Yani, Kant, her türden doğruluğu olanaklı kılan şeyin ne olduğunu arařtırır¹⁹².

Kant'ın hakikatin elde edilmesindeki bu duruğu Nietzsche tarafından, çalışmalarının pek çok yerinde eleştirilecektir. Çünkü Kant'ın eleştirisi bir yerde hakikat hakkındaki geleneksel anlayışın da eleştirisi olmaktadır. Nietzsche Batı metafiziksel geleneğinin, en azından Sokrates'ten beri, gerçeekliği çarpıtma gibi, karmaşık ama verimsiz bir teşebbüs içinde olduğunu düşünür.

Hakikatin tanımlanması ve elde edilmesinde Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu felsefi dönüşümü ifade eden çizgi, aslında Aydınlanma içerisinde Romantik düşünürlerin takip ettikleri yaklaşım olan *hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı* düşüncesinin daha radikal bir versiyonudur.

Geleneksel hakikat yorumu, hakikatin yaratıldığını savunan yeni yaklaşım tarafından ironiyle karşılanmaktadır. Onlara göre, 'hakikatin bulunduğunu' kabul etme durumunda, dünyanın bizim bir inancı savunmada haklılaştırılmamızın nedenlerini içerdiği olgusunu, dünyanın bazı dilsel olmayan durumlarının dünyaya 'tekabül etmesi' sayesinde 'bir inancı doğru kıldığı' düşüncesiyle birlikte savunmak kolaydır. Ama tekil tümcelerden birer bütün olarak sözcük dağarlarına geçtiğimizde bu savunma o kadar kolay görünmemektedir. Örneğin, Aziz Pavlus'un sözcük dağarı karşısında Freud'un ki, Newton'un jargonu karşısında Aristoteles'in ki gibi alternatif dil oyunlarının örneklerini ele aldığımızda, dünyanın bu dil oyunlarından birini öbüründen daha iyi kıldığını, dünyanın bunlar arasında bir seçim yaptığını hayal etmek zordur. Dünyanın betimi, kavramı dil oyunları içerisinde belli kriterlerin hükmü altındaki cümleler düzeyinden mesafesini arttırıp, bizim aralarında belirli kriterlere bakarak seçim yapmadığımız, birer bütün olarak dil oyunlarına geçildiği

¹⁹² Harun Tepe, age., s.48

zaman, dünyanın hangi betimlerin doğru olduğuna hüküm verdiği düşüncesine bundan sonra kesin bir mana verilemez¹⁹³.

O halde artık hakikatin dil vasıtasıyla yaratılması, bizi sabit yapıların geleneksel güvencesinin dışına çıkarır. Kaotik bir hayatla karşı karşıya olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü söz dağarlarını oluşturan bir evren, söz' ün nihai noktasının bilinmemesi yüzünden, kaotik bir evren olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden, söz dağarları alternatif dil oyunları içerisinde dayanabileceğimiz, bel bağlayabileceğimiz, üzerine düşüncelerimizi ve eylemlerimizi inşa edebileceğimiz kaygan bir zemin sunar. Yani düşüncenin belirgin bir stabilizasyonu ve sıfır noktasının var olmadığı değişken akışkan bir söz evreninde bulunuyoruz. Ve bu tarz, temel arayıcı yönelimleri reddeder. Popper bu durumu çıkmaz, bataklık olarak nitelendirir. Ama hayat söz dağarlarında gerçekleşir. Bu bağlamda, Newton'un mutlak zaman ve mekanında değil belirsiz bir kaotik kelime dünyasında yaşadığımızı söyleyebiliriz. Çünkü çağdaş yaklaşımda her yaratıcılığın tekil olduğu, felsefeye yaratıcılık olarak 'kavram' ın her zaman bir tekillik olduğu vurgulanır. Bu bağlamda, Konstrüktivizm, her yaratının, ona özerk bir varoluş veren bir düzlem üzerindeki yapılandırma olmasını öngörür. Bu yaklaşım Nietzsche'nin vurguladığı hakikat nosyonu ve perspektivizm öğretisi üzerine temellenir¹⁹⁴.

3.3. Hakikatin Hakikatsizliği

Felsefi düşüncenin ana konularından biri olan hakikat¹⁹⁵ kavramının ne olduğuna dair tartışmalarda hakikatin delaleti ve onu ortaya çıkaran kavramsal çaba felsefi gelenekte ilk çağdan itibaren özellikle Sokratik düşünüş tarzında bile farklı yaklaşımları ortaya koymuştur. Bu değerlendirme bağlamında, düşünce tarihindeki hakikat kavramının en genel anlayışı göz önüne alındığında, hakikat kavramının

¹⁹³ Richard Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s.24

¹⁹⁴ Gilles Deleuze/ Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turan Ilgaz, YKY., İstanbul, 1993, s.16

¹⁹⁵ Hakikat:

1. En genel anlamda dini, bilimsel, ahlaki vb. hakikatler bağlamında bir bilgi alanı ya da disiplininin konu edindiği varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünü.
2. Özel olarak kimi zaman doğruluk anlamında kimi zaman da gerçeklik anlamında kullanılmakla birlikte gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu. Varlığın gizinden çıkarak insanın bunu bilmesi durumu.

(A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 467.)

anlambilimine getirilen sınırlamaların varlığının algılanmasında ne tür farklılıklar olduğu gösterilecektir.

Hakikat kavramı, varlığın tam olarak varlığını ve şimdiki özünü kavramak için kullanılan dilsel göstergedir. Bu göstergede gösterilen şey, zihinle dış dünya arasındaki ilişkiye dayanarak, Aristotelesçi realist perspektif bağlamında sıklıkla nesne ve nesnel gerçeklik olarak ifade edilir. Böyle bir anlayış, dil-dünya ilişkisinde hakikati algılanan ile sınırlar. Realist algıda zihin-dünya kimliği kabul edilir, dil ve dünya ana çerçeveyi oluşturur. Öte yandan, hakikat kanıtlarını dil-dünya bağlamını aşan bir perspektifte gören idealist düşünürlerin tarafı vardır. Bu yaklaşım, var olma algısının algıyı aşan ve onu kavrayan sezgi ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bazı idealist yaklaşımlar algı tarafından taşınan bilişsel malzemenin sezginin oluşumuna katkıda bulunduğuna inanmaktadır. Batı düşüncesi tarihindeki sezgilere dayanan yaklaşımlar ne Platoncu idealizmi ne de Aristotelesçi realizmi tek başına bir analiz olarak kabul eder. Sezginin kaynağını; doğrudan yaşamın varlığını ve yaşamın varlığının birliğini kavrama eğiliminden türeten yaklaşımlar geleneksel tartışmalardan uzak durur. Örneğin Bergson, maddenin meydana gelişini *yaratıcı tekamiül*' de ortaya koyarken, madde sorununu yaşamdan, özellikle yaratıcı bir açılım olarak düşünülen yaşamdan ayrı olarak düşünmez. Madde mekânın, yaşam ise zamanın ortaya çıkardığı bir şey olduğu için, madde mekan içinde vardır¹⁹⁶. Bergson, batı düşüncesi içinde yüzyıllara varan bu tartışmayı madde-yaşam bağlamında telif eder görünmektedir. Ancak yirminci yüzyıl felsefi düşüncesi Bergson'un doğa bilimleri üzerinden temellendirmesi üzerine odaklanmamıştır. Bergson, günümüz düşüncesinde önemli bir şahsiyettir ama asıl tartışma Platon-Nietzsche karşıtlığı üzerinden dil felsefesi bağlamında yapılmaktadır.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, başlangıç aşamasında Sokrates'in bulunduğu, kendine has bir fikir yordamının en son evresidir. Sokrates, ruhun ölümsüzlüğüne ve mutlak hakikatlere inanmayı teşvik eden biriydi. Öğrencisi olan Platon da iki dünya üzerine kurulu bir felsefe geliştirmişti. Buna göre, günlük maddi dünyamız aşkın ve mükemmel bir dünyanın kötü bir imgesiydi. Söz konusu aşkın hakikat ve varlıkların var olduğuna inanan bu öğretiyi, daha sonra ortaya çıkan

¹⁹⁶ H. Bergson, *Madde ve Bellek*, Çev., Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2007, s.108/120

Hıristiyan Kilisesi'nin teolojisiyle kolayca harmanlandı. Kaçınılmaz olarak da Hıristiyan değerler, Çağdaş Batı felsefesini, özellikle 'Aydınlanma' felsefesini etkiledi. İlk 'çağdaş' (modern) filozof olan Descartes ruhun ölümsüzlüğünü 'ispat ettiği' gibi birtakım ebedi matematiksel ve bilimsel hakikatleri de 'ispatlamıştı'. Ardından Alman filozofu Kant, insan duyularının hiçbir zaman erişemeyeceği, başka bir üstün 'noumenal' dünyanın daha var olduğunu ilan etti. Böylece, mutlak ve toplam bilgi biçimleri olasılığına inanan Batılı filozoflar kendilerini yanıltmaya, aşkın dünyalar yaratmaya ve kaçkın fantezilere dalmaya başladılar. İşte Nietzsche, böyle felsefi bir geleneği yok etmeyi düşünen bir filozoftur.¹⁹⁷

İnsanlar kendilerini sürekli olarak, esasen sahip olmadıkları bilgiye donandıkları için her şey şüpheye açıktır. Felsefi şüphecilik genellikle farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Örneğin çoğu filozof, kendiliğinden seçici bir şüphecilik eğilimi göstermektedir. Çoğunlukla kendi felsefelerinden öncekilerin geçersiz olduğunu ilan ettikleri halde, savundukları hakikatlerin sapa sağlamlığından dem vururlar. Öte yandan Nietzsche gibileriyse insanı endişelendirecek kadar geniş kapsamlı şüphecilerdir. Onlar insan bilgisi diye bir şeyin var olmadığını, 'hakikat' in ya erişilemez ya da bir mitten ibaret olduğunu iddia ederler.¹⁹⁸

Köklü bir şüpheci olan Nietzsche, çağının büyük anlatılarının çöküşte olduğu görüşündedir. Akıl ve ilerleme konusunda kendine güvenen Aydınlanma'nın özgünlüğü ve insan potansiyelini ezen siyasi sistemler yaratacağı kaçınılmazdır. Bilim ise hiçbir zaman insanların uğruna çaba sarf edecekleri bir değerler kaynağı olamayacak, buna uygun değerler üretemeyecektir. Akıl ve mantığa, bilime ve onun 'yasalar'ına, 'hakikat' e ve 'bilgi' ye olan inanç herhangi bir temelden yoksundur. O kadar ki Nietzsche, durağan manalar barındıran bir dille düşünülebilene bilince sahip bireylerin varlığından şüphe duymaktadır. Güvenilebilecek tek hakikat 'Güç İstenci'; amansız ve ebedi bir Güç İstenci.¹⁹⁹ Tüm bu fikirler oldukça 'postmodern' bir görünüm sergiler. Bundan dolayı, Nietzsche'nin yakın tarihteki postmodernist inanışların adeta büyük büyükbabası sayılması bizi şaşırtmamalıdır. Gerçekten de

¹⁹⁷ Dave Robinson, age., s.10-11

¹⁹⁸ Age., s.12

¹⁹⁹ Age., 42

Derrida ve Foucault gibi pek çok postmodernist filozof bu iddiayı ciddi biçimde öne süren makaleler yazmıştır.²⁰⁰

Günümüzde Nietzsche'nin ardılları Derrida, Foucault vb.²⁰¹ gibi post yapısalcı düşünürler; varlığın birliği tezinin aksi olan plüralist varlık anlayışı içinde ve dil üzerinden dilin kaygan göstergesinden hareketle varlığın anlaşılabilirliğini/ anlaşılamazlığını tartışmaktadırlar.

Bu bağlamda, postmodern ve postyapısalcı hakikat projeksiyonuna değineceğiz. Bunun nedeni, postmodern hakikat nosyonu bu değerlendirmeyi aşan kapsamda bir tartışmanın konusudur.

Aydınlanma ile sınırlı olarak, postmodern tartışmaların ana konularından olan hakikatin tanımının yanı sıra yeni bir yaklaşım önerilmektedir. Aydınlanma fikri, hakikat ve gerçeklik kavramlarını aynı bağlamda kullanır. Bu bağlam, realist felsefe tarzına aittir. Buna göre, dünyayla sınırlı bir dil çerçevesi, modern ve postmodern düşüncede hakikat ve gerçeklik kavramlarının kanıtını belirler. Modern düşünce, nesne bağlamında doğruluk kavramını dil ile sınırlar, bilgi mutlak ve akıl tek otoritedir. Buna karşılık, postmodernizm, hakikat tartışmasında aklın otoritesine karşı çıkarken, başka bir hataya düşer. Bu sapmanın temel nedeni, dili bir meşruiyet aracı olarak görmesi ve onu varlık bağlamından ayırmasıdır. Hakikatin hakikatsizliği, dilin kendisinin bir otorite olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Postmodern felsefenin çıkmazı burada beslenir ve hata devam eder. Dil-varoluş bağlamının yok edilmesi bu sonuca yol açmıştır.

Batı düşüncesinin nirengi noktalarından Aristotelesçi kavram realizmi, modern dönemde aydınlanma düşüncesinin temel karakteristiği olan akıl ve deneyin sağladığı algı bağlamıyla pekiştirilirken bir sonraki adımda neo-pozitivistlerce varlığın sınırı yalnızca algı-zihin bağlamında kayıtlanır. Buna göre hakikat ve gerçeklik aynı vurguyu taşıyor ve yalnızca dünyanın çevresi içinde algıyla mukayyet olan bilişe karşılık gelir. Bununla birlikte, mesele bununla sınırlı değildir ve hakikat-gerçeklik terimlerinin eşdeğer olduğu algısı ve imzalarının mutlaklaştırılması postmodern düşünce tarafından reddedilen yorumlar haline gelir. Çünkü postmodern öncesi düşünüşün ortaya koyduğu varlığın birliği- bütünlüğü nosyonu yerini varlığın çokluğuna ve durağan hakikat fikrinin inkarına bırakır. Bunun felsefi altyapısını, dil

²⁰⁰ Age., s.43
²⁰¹201

çözümlemesi üzerinde yapıbozumcu yöntemi geliştiren Derrida oluşturur. Çünkü, Derrida, dili analiz ederken, gösteren ile gösterilen arasında Saussure'un tersine birebir karşılıklı ilişki olmadığı görüşünü belirtir. Derrida, göstergeyi bir ayrımlaşım yapısı olarak görür, bir yarısı her zaman 'orada bulunmaz', diğer yarısı ise her zaman 'o değildir'. Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni kombineler içinde ya birbirlerinden ayrılırlar veya bir araya gelirler. Dolayısıyla Saussurecu gösterge gerekçelerinin yetersizliği bu noktada ortaya çıkmaktadır²⁰². O halde, anlamın çokluğu ve dilin özerkliği tarafından sağlanan yorumun sonsuzluğu fikri, postmodern bakış açısının değer olduğu anlayışını ortaya koymaktadır. Postmodern ve postyapısalcı yaklaşım, realist ve aydınlanma hakikat/ gerçeklik anlayışını yapıbozuma koyar. Böylece hakikat kaygan zeminde kalması zor bir konu haline gelir. Birlik ve bütünlük içinde varoluşu kabul eden geleneksel anlayışın özü ve gerçeğin spesifik anlayışı, dilin etrafında inşa edilen doğruluk nosyonuyla yer değiştirir.

Rorty'nin geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirileri 'ayna metaforu' üzerinden ilerler. Bu metafor, zihnin analitik felsefede olduğu gibi dilin dış dünyayı resmettiği düşüncesine dayanır. Platon'dan Kant'a kadar bütün felsefeye hakim olmuş ve gerçekliği birebir yansıtan bir ayna olarak zihin kavramına dayanan bu anlayış, Rorty tarafından şöyle açıklanır:

*'Geleneksel felsefeyi tutsak alan resim, bazıları tam ve kusursuz olan bazıları da olmayan çok çeşitli temsiller içeren, empirik olmayan saf yöntemlerle araştırılmaya elverişli bir büyük ayna olarak zihin resmidir. Temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak bilgi anlayışı, ayna olarak zihin anlayışı olmadan kendini asla telkin edemezdi. Descartes ve Kant'ta ortak olan strateji, deyim yerindeyse tahkik ve tamir ederek ve cilalayarak daha tam ve kusursuz temsillere erişme stratejisi de anlamlı olmazdı.'*²⁰³

Rorty'ye göre hakikat ancak dilde görülebilen ve dil içerisinde gelişen bir şeydir. Rorty' in söylemiyle;

²⁰² Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Post-Modernizm*, Çev. A. Baki Güçlü, Ark yayınevi, Ankara, 1995, s.40

²⁰³ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s.18

‘Gerçeklik orada- dışarıda iken ona dair betimler orada dışarıda değildir. Kendi başına dünya/gerçeklik, insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya, doğru ya da yanlış olamaz.’²⁰⁴

Onun, dilin bir iç dünyanın (zihinsel olanın) ifadesi veya bir dış dünyanın (fiziksel olanın) temsili olmadığı iddiası, dilin bir belirleme alanına ve ona bağlı bir maddeye sahip olmadığı anlamına gelir. Rorty’e göre dil dünyayı, bizi ve birbirimizi tasvir etmede kullandığımız olumsal sözcük dağarlarından oluşan bir ‘sözcük dağarları’ toplamı olarak kabul edilmelidir. Rorty’nin ‘sözcük dağarları’ kullanımını Wittgeinstein’in ‘dil oyunları’ kullanımına tekabül etmektedir. Rorty, bize bütün ontolojik bağlardan kopmuş bir dille metafizikten kurtulmanın yollarını göstermek istiyor.

Rorty’nin deyimiyle,

‘Sözcük dağarları kuramı ile kelimeler de akıllı hayvanların geliştirdiği araçlardan bir tanesi olarak görülmelidir. Bu araç, ister silah ister çekiç ister inanç olsun, bunlar sadece araç kullanan organizmanın çevreyle etkileşiminin bir kısmıdır. Kelimeleri, çevrenin içsel doğasını temsil eden şeyler olarak görmekten ziyade onları, çevreyle başa çıkmada kullanılan aletler olarak çalıştığını görmek, insan zihninin gerçeklikle temas kurup kurmadığı sorunu reddetmek anlamına gelir. ‘Gerçeklikle temasın dışındaki varlık’ düşüncesi, Darwinci olmayan bir Kartezyen zihin resmini önceden varsayar. Bu şekilde anlaşılan zihin, evrenin geri kalanıyla nedensel olmaktan ziyade temsili bir şekilde ilişki kuran bir varlıktır. Dolayısıyla burada Kartezyen felsefenin kalıntılardan kurtulmak için, kelimeleri gerçekliğin bir temsili olarak görmeyi bırakıp, onları organizmayla çevreyi birbirine bağlayan nedensel şebedeki ağlar gibi düşünmeye başlamalıyız. İnsan, dil ve araştırmasını bu biyolojik yoldan görmek, bizi, insan zihninin insan içine yerleşmiş olan dahili bir şey olarak görmekten kurtaracaktır.’²⁰⁵

Rorty, ‘sözcük dağarları’ kuramı ile felsefe tarihinde gözlemlediği hakikat anlayışlarını açıklar. Rorty için bu sözcük dağarlarının birbirlerinden daha doğru olduğu söylenemez ama bazıları daha kullanışlı metaforlar yaratırlar. Yani düşüncenin tarihi hakikate giderek daha çok yaklaşmanın değil şeyleri sürekli

²⁰⁴ Rorty, Olumsuzluk İroni ve Dayanışma, s.27

²⁰⁵ Age., s.35-36

yeniden tasvir eden ve birçok rastlantı sonucu daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforların yaratılmasının tarihidir.²⁰⁶

Rorty'ye göre dilin farklı ve özgün alanlara taşınması ancak metaforlarla olur. Dile metafor unsurları eklemek, bilinmenin her zaman bir tanım olmadığı ve doğruluk elde edilmesinin, verileri önceden belirlenmiş bir şemaya el koyma problemi olmadığı fikrini ayakta tutmaktır. Rorty'nin ifadesiyle metaforlaştırma;

*'...belli bir uzamın belli bir bölümünü dolduran görgül bir şey olmaktan çok, mantıksal uzamın dışından gelen ses ya da o uzamın yapısını mantıkça ve felsefeye belirgin kılmaktır. O, yaşamın nasıl dizgeleneneğine ilişkin bir öneri olmaktan çok birilerinin yaşamını, daha doğrusu dilini değiştirmeye bir çağrıdır.'*²⁰⁷.

Rorty'ye göre dilde metafor üretmek insanları ilk bakışta bu yargının yanlış olduğu düşüncesine götürebilir. Ancak, bu aynı cümlelerin sözlük anlamlarında doğru olduğu kabul edilir. Kısaca, Rorty, sıklıkla belirttiğimiz gibi hakikatin dil içerisinde oluşturulduğunu düşünür.

3.4. Bulunuş Metafiziğine Reddiye ve Dilin Sesmerkezli ve Sözmerkezli Hakimiyetinin Yerinden Edilişi ve Yapısöküm

Çok çeşitli ve farklı dillerle konuşan, felsefesi çelişkilerle dolu, mecazi ve ironik olan Nietzsche'nin²⁰⁸, mirasından yola çıkan post yapısalcılar bir yandan birlikler ve özdeşlikler karşısında farklılıkların önemini vurgularken, bir yandan da anlamın totalleştirici, merkezleşmiş teoriler ve sistemler içerisinde kapatılmasına karşı çıkarak anlamın siyaret edip yayılmasından yana çıktılar. Aslında son zamanlarda postmodern teori, genellikle felsefe ve edebiyat teorisi arasında ya da felsefe ve kültür eleştirisinde veyahut toplum teorisi ve diğer akademik alanlar arasındaki sınırı çökertme işini üstlenmiş görünmektedir. Sınırların bu şekilde çökertilmesi ve sorunsallaştırılması, standart akademik sınır ve pratikleri altüst etti. Bunu takiben daha oyuncu ve çeşitli yazım tarzlarının ortaya çıkmasına neden oldu. Postmodern kuramın oluşumuna zemin hazırlayan ve bu anlamda yoğun bir teorik ayaklanma atmosferi yaratan, Nietzsche'nin takipçisi olan Foucault, Derrida ve

²⁰⁶ Age., s.29

²⁰⁷ Richard Rorty, *'Bilimi, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe'*, Çev. İsmail Serin, Felsefe Tartışmaları, s.24, 1999, s.110-111

²⁰⁸ Nietzsche, dil konusunda büyük bir yetenek sergiliyor.

Lyotard; dilin dinamik üretkenliğine ve bir dizi yazıdaki anlamsızlığın belirsizliğine dikkat çektiler. Bu nedenle, uzlaştırıcı temsili temel alan şemalarından kopuk olduklarının sinyallerini verdiler.

Geleneksel anlam teorilerinde, gösterenler bilinçli bir zihin tarafından gösterilene gelmeye devam etti. Öte yandan, postyapısalcılar için gösterilen şey asla bitmeyen bir anlam sürecinde bir andır. Bu süreçte anlam, özne ve nesne arasındaki istikrarlı ve referans niteliğinde bir ilişki içerisinde değil, ancak işaretçilerin sonsuz, metinlerarası oyunda üretilir²⁰⁹. Derrida bunu şöyle ifade eder:

*'Anlamın anlamı sonsuz imadır, gösterenin gösterilene sonu nereye varacağı belirsiz bir şekilde yaptığı göndermedir. Mananın anlamının gücü, gösterilen anlama hiçbir mühlet, hiçbir duraksama tanımayan belli bir arı ve sonsuz müphemliktir. Daima tekrar anlamlandırır ve farklılaştırır.'*²¹⁰

Dayatılmış yapısal kısıtlamalara direnen bu anlamlandırma üretimine Derrida 'sirayet' (dissemination) terimini yakıştırır. Buna benzer şekilde, aynı türden dinamik vurgularla Lyotard'ın yeğlilikler teorisinde, Baudrillard'ın 'semiurgy' kavramında ve Foucault'un iktidar kavramında anlamlandırmayla karşılaşacağız.²¹¹

Nietzsche ve takipçilerinin açtığı yolda gelişen yeni dil ve söylem teorileri, modern felsefenin köklü varsayımlarına radikal eleştirilerin yapılmasına neden oldu. Örneğin Rorty, 'Bizim felsefi kanaatlerimizi en fazla belirleyen: İfadelerden çok metaforlar, önermelerden çok resimlerdir' der. 'Geleneksel felsefenin mahkum olduğu zihnin büyük bir aynası olmayı ifade eden resim, kimi doğru kimi yanlış deneysel olmayan metotlarla yalnızca üzerinde çalışılmaya güç yetirilebilmeyi içeren devasa temsilleri içerir. Temsilin doğruluğu bilgi nosyonunun aynası olarak zihin olmaksızın kendi kendisini destekleyemeyecektir. Descartes ve Kant'a kadar bu yaygın strateji en son nosyon olmaksızın anlamı elde edemez. Zihinde bu strateji olmaksızın, felsefenin son iddiaları olan, 'kavramsal analiz', 'fenomenolojik analiz', 'anlamların apaçıklığı' ya da 'dilimizin mantığının sınanması' ya da 'bilinçliliğin

²⁰⁹ Best Steven-Douglas Kellner, Postmodern Teori, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.37

²¹⁰ Age., s.38

²¹¹ Age.,s.38

*aktivitesini kuran yapı' vs. anlamı ortaya koyamaz*²¹². Ona göre modern felsefenin, bilginin dayanabileceği bir temele, felsefi sistemlerin garantisi olarak hizmet edecek mutlak bir hakikat yatağına, ulaşma yönündeki imkansız düş tarafından güçsüz kılındığı iddia edildi. Derrida dil ve bilgi konusundaki bu temelci yaklaşıma, gerçekliğe dolaysız bir erişimin özneye garantilendiğinin varsayıldığı bir '*mevcudiyet metafiziği*' terimini yakıştırdı. Derrida, Batı felsefesini ve kültürünü yöneten iki kutuplu karşıtlıkların (özne-nesne, görünüş-gerçeklik, söz-yazı vb), yalnızca hakikati garantilemeye girişmekle kalmayıp, aynı zamanda daha aşağı durumdaki terimlerin ya da konumların dışlanmasına ve değersizleştirilmesine hizmet ettiğini ve böylece hiçte masum olmayan bir değerler hiyerarşisi inşa etmek üzere iş gördüğünü savundu. Nitekim bu iki kutuplu metafizik, görünüş karşısında gerçekliği, yazı karşısında sözü, kadınlar karşısında erkekleri ya da doğa karşısında akli olumlu bir şekilde konumlandırarak şekilde çalışmaktadır ve böylelikle aşağı durumdaki terimi olumsuz bir şekilde konumlandırır²¹³.

Felsefenin bu inceden inceye yapıbozuma uğratılmasında radikal bir pratiğe ihtiyaç duyulduğunda genelde hep Derrida referans alınmaktadır. Felsefenin postmodern eleştirisinin habercileri Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, James, Dewey gibi yazarlardır. Özellikle Heidegger'in metafizik eleştirisi ile Nietzsche'nin Batı felsefesine yaptığı saldırının bileşimi, birçok teorisyenin tam da felsefe ve toplum teorisinin çerçevesini ve derinde yatan varsayımlarını sorgulamalarına yol açtı.

Nietzsche'nin ilerleme aracılığıyla geçmişi aşma nosyonuna nasıl bir alternatif getirdiğini ve modernliği nasıl aşmaya çabaladığını gösteren Vattimo, Nietzsche'nin 1874'te yayınlanan yazısında, zaten üstesinden gelme çabasının tipik modern bir kategori olduğunu ve bu nedenle bize modernlikten çıkışın yolunu gösteremeyeceğini açıkça görmüştü. Ancak bu ikilemden çıkmanın yolu, moderniteyi özgün eğilimlerini radikalleştirerek çözmek olduğunu *İnsanca Pek İnsanca* gibi sonraki eserleri de göstermeye çalışmıştı. Düşüncelerini kendi içinde titizce analiz edildiğinde fark edilir ki, hakikat, '*kendi kendini çözen bir değerdir*' veya başka bir deyimle temelden yoksun bir inançtır. Hakikatin değere dönüşmesi,

²¹² Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, age., s.12

²¹³ Kellner, age., s.38

Nietzsche'nin '*sabah felsefesi*' dediği şeyin önemli bir ögesidir; onun bu keşfi felsefi postmodernliğin doğuş anıdır. Postmodernlik modernlik sonrasıyla sınırlandırılmaz. Aksine, postmodernlik, metafiziğin sona erişi olup modernliğin sonu da dahil modernliğin en ileri aşamalarını kapsayan tarihin sonunu temsil eder.

Nietzsche, temel ve hakikat kavramının çözüldüğü dönemde - metafizikliğin sona ermesi durumunda - düşünce aktivitesinin görevinin eleştiri değil yıkım olduğunu iddia eder. Burada Nietzsche'nin yıkım amacı eleştirel olarak yanlıştın üstesinden gelmenin mümkün olmadığını göstermektir. Çünkü Tanrı'nın ölümü artık doğru olmayanla çelişen ve hakikatin keşfini garanti eden mutlak bir düşünce temelini olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle, düşüncenin görevi, güçlü modernite ve metafizik kategorilerini içeriden çözmek, gerçeğin her iddiasında mevcut hataları göstermek. Eleştirinin aksine, yıkım, çözülmüş olanın yerine koymak için daha yüksek bir gerçeklik biçimi gerektirmez, çünkü bu bir eleştirel üstesinden gelme biçimi olup modernliğin çerçevesinde anlam bulur. Nietzsche'nin yıkma teorisi tüm hakikatin, tüm gerçekliğin ve modernliğin metafizik düşüncesinin özünü hatanın oluşturduğunu tekrar tekrar keşfetmeyi hedefler; bundan dolayı yıkmanın keşfi postmodernlik deneyiminin ilk önce Batı kültüründe gerçekleşmesi mümkün kılınmıştır²¹⁴.

Geleneksel akıl anlayışı varlığı tam bulunuş olarak anlamlandırırken, yeni aklın ve bakışın mantığı, varlığın anlamını tam bulunmayış olarak anlar²¹⁵. Aslında çağcıl düşüncede, ontolojik anlamda varlığın yerini metin almıştır. Bu yeni değerlendirme biçimi, zayıf düşünceyle çoğul anlamlandırma ortamının yolunu açmaktadır. Varlığa verilen yeni anlam da bunu kolaylaştırmaktadır. Bu yaklaşımın gereği dil felsefesi bir taraftan önem kazanmakta diğer taraftan da dilin işlevi ve tanımıyla ilgili farklı yaklaşımların sonucu kaos ortamı oluşmaktadır. Bu belki de postmodern felsefi bakışın elde etmek istediği çoğulluğu sağlayan bir işlev görmektedir.

Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu yıkıcı ve yeniden inşa edici tarz, günümüz düşünürlerinin çoğu tarafından oldukça cazip bulunmuştur. Yeniden değerlerin ele

²¹⁴ Vattimo, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul, 1999, s.48-49

²¹⁵ Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, Çev. Tülin Akşin, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s.20

alınarak anlamlandırılması girişimi günümüz düşünürleri için büyüleyici bir tarzdır. Bu çizginin izleyicilerinden olan Foucault da benzer bir anlamlandırma girişimini tarihsel ve kültürel dokuya uygulamayla karşımıza çıkar. Foucault öncelikle ‘tarihsel çağımızın bir eleştirisi’ni yapma projesini uygulamaya konulur²¹⁶. Foucault verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün olumsal, toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern kurumları sorunlaştıran bir eleştiri yapmayı planlar.

Foucault, Nietzsche’nin sistematik yöntemlerinin indirgeyici sosyal ve tarihsel analizler ürettiğine ve bu bilginin içsel olarak perspektif olduğuna vurgu yapmasına önem veriyor. Foucault bilginin doğasının perspektival olduğunu ve bu yapı, heterojen bir gerçeği yorumlamak için birden fazla bakış açısı gerektireceği yönündeki iddialarını kabul etmiştir²¹⁷. Foucault’un çalışmalarında öne sürdüğü ilk analiz birimi söylemdir. Bir söylem, en uygun bir formda bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir.

Nietzsche gibi Derrida da büyük bir geçiş ve dönüşüm savunucusudur. Dilde ‘söz-merkezcilik’ denilen ve dilin bir şekilde değişimi engelleyip fikirleri sabitleyebileceğini savunan inancı eleştiriyle bakmaktadır. Dilin istikrarlı ve ‘total’ kesinlikler yaratabileceği inancı hem tehlikelidir hem de yanlış. Bunun olabilmesi için alternatif okumaların engellenmesi veya ‘öteki’ sayılan her şeyin kapı dışarı edilmesi gerekir.²¹⁸

Yapıtlarında dilin işlevi ile ilgilenen Derrida, *yapısöküm*²¹⁹ adı verilen bir metot geliştirmekle ünlüdür. Bu yöntem, metnin bütünlüğü açısından herhangi bir metindeki kavramların tutarsız ve dengesiz kullanımına dayanır ve metnin yazarı tarafından oluşturulan kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak için geliştirilen bir metin okuma yöntemidir. Bu yöntem Derrida’nın ‘*bulunuş metafiziği*’ diye

²¹⁶ M. Foucault, Entellektüelin Siyasi İşlevi, Çev. İ. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, s.86-117

²¹⁷ Kellener, age., s.53

²¹⁸ David Robinson, age., s.49

²¹⁹ Yapısöküm gerek gösteren ile gösterilenin kendinden özdeşliğini, gerekse konuşan özne ile sesli göstergenin kendinden ‘bulunuş’ unu sorgulamaktadır. Ayrıca tek bir merkez, durağan bir özne, öncelikli bir gönderme noktası, mutlak bir temel ve ilk ilke anlayışlarının tümünün de yıkılması söz konusudur burada.

isimlendirdiği şeyle ilgilidir. Derrida'nın kavgası²²⁰, başta Husserl, hemen hemen bütün filozofların dolaysız bir kesinlik alanı bulunduğu varsayımına olan değişmez inançlarıyladır. Birçok filozofun teorisi kökenlerini ve köklerini 'bulunuş' fikrinden alır. Örneğin, Husserl durumunda, açık bir ifade biçimi bulma çalışması aynı zamanda doğrudan keşif arayışına da tekabül eder. Bu anlamda, burada olmak, sadece buluşun kendisinin herhangi bir aracıya tabi olmayan buluş olduğu anlamına gelir ve bunun kesinliği asla şüphe edilemez. 'Bulunuş' olanağını reddederken filozofların şimdiye değin tuttıkları yolun temel taşlarını yerinden oynatan Derrida 'şimdi' diye anlamlandırılacak belli bir tikel 'an'a tekabül eden bulunuş görüşünü de reddeder. Birçok insana göre 'bulunuş' bilinen'in bir taşrasıdır. Tıpkı geçmişte neler olup bittiğinden kesin emin olamıyorsak gelecekte neler olacağından ve şimdi başka bir yerde neler olup bittiğinden de kesin bir şekilde emin olamayız ama 'bulunuş' a ilişkin bilginin kesinliğinden burada ve şimdi emin olabiliriz. Bu anlamda, 'bulunuş' o an deneyimlediğimiz algısal dünyanın ta kendisidir.²²¹

Şimdiye kadar 'bulunuş' varsayımından ötürü konuşmaya yazı önünde hep bir öncelik tanınmıştır. Derrida buna 'ses merkezlik' der. Konuşmanın yazıya göre daha üstün olduğu düşünülüyordu çünkü konuşma 'bulunuş' olanağına yazıdan çok daha yakındır. Konuşma, görünen an' a ve 'bulunuş' a bağlanır ve daima yazı karşısında daha ayrıcalıklı bir mevki edinir. Bu nedenle sesmerkezliği, 'bulunuş' un kaçınılmaz bir sonucu olarak gören Derrida'nın çabası da, bulunuş metafiziğinin örtüsünü bir bütün olarak kaldırıp gerçekte bu metafiziğin ne menem bir metafizik olduğunu gözler önüne sermek amacıyla konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığı yapı sökümü uğratmak yönünde olmuştur.²²²

Platon' dan başlayarak Heidegger ile Levi Strauss' akadar bütün bir Batı Felsefesi geleneği boyunca insan sesinin dolaysızlığı ve canlılığı ile karşılaştırıldığında sanki insan sesine yabancılaşmış olarak görülen yazının değergesini aşama aşama yitirişine tanık olduğumuzu söyleyen Derrida, metafizik

²²⁰ Derrida, filozoflarla tartışmaya girişmez. Onun yaptığı şey, filozofların kullandığı tutarsız dillerin hiçbir zaman tek ve sabit bir anlam dizisi meydana getiremeyeceğini açığa çıkarmak amacıyla metinlerini yeniden okumaktır. Yapı sökümü, herhangi bir dilsel gösterge külliyyatının birbirinden farklı pek çok anlam dizisi meydana getirebileceğini göstermeye çalışır. (David Robinson, Nietzsche ve Postmodernizm, Çev. Kaan H. Ökten, Everets Yayınları, İstanbul, 2000, s.47)

²²¹ Madan Sarup, age., s.55

²²² Age., s.57

terimi yerine ‘sözmerkezli’ terimini, metafizik düşünce dizgelerini neyin belirlediğini ön plana çıkartmak için kullanır. Bu anlamda, Batı felsefesi, tüm inançlarımızın temelini oluşturan bir öz veya gerçek olduğuna inanmaktadır. Kuşkusuz burada kendisiyle doğrudan doğruya birebir ilişkide bulunulabilecek, ‘aşkın gösteren’ için ‘aşkın gösterilen’in dengesini koruyacak bir düzen özlemi görülür.²²³ Bu türden göstergelere şu örnekler verilebilir: İdea, Madde, Dünya Tini, Tanrı, vb... Derrida bu türden her aşkın anlamın kurgudan öte bir şey olmadığını savunur.

Derrida, ‘metafizik’ diye vurguladığımız her düşünce dizgesinin bir dayanağa, bir temele ya da bir ilk ilkeye dayandığını ifade eder. İlk ilkeler çoğunlukla bu ilkelerin dışladıklarıyla, diğer kavramlara ilişkin bir ‘karşıtlık’ yoluyla tanımlanırlar. Bu ilkeler ve onların bildirdikleri zıtlıklar²²⁴ her zaman için yapısöküme uğratılabilirler²²⁵. Derrida, kendileriyle düşünmeye alıştığımız bu yüzden de düşüncemizdeki metafiziğin yaşamını sürdürmesine olanak tanıyan bu karşıtlıkları kırmaya çabalamamız gerektiğini söyler.²²⁶ Öyleyse Derrida’nın önemi şuradan gelir: Derrida bu karşıtlıkları, ancak karşıt terimlerden birinin yalnızca diğeri içinde varolabileceğini göstermek yoluyla altüst edebileceğimiz bir yöntem ortaya koymuştur.

Derrida sesmerkezcilik- sözmerkezcilik anlayışlarının her ikisinin de merkezizetiğe karşılık geldiğini belirtir.²²⁷Söz konusu merkez özleminin yetke baskısı altında belli bir sıradüzene oturtulmuş karşıtlıklar doğurduğunu savlayan Derrida’ya göre bu karşıtlıklarda ayrıcalıklı ya da üstün terimler ‘bulunuş’ ve ‘us’ terimleridir. Alt konumdaki terimlerin her biri ise kendi değergesini kendisine göre tanımlayıp olası bir çöküntüyü haber eder. Duyulur ve düşünülür ile ruh ve beden arasındaki karşıtlık bugün Batı felsefesi tarihinin sonunu getirmiş gibi görünüyor. Bu anlamda, bu sonun son kısıntısı, çağdaş dilbilimdir; anlam ve sözcük arasındaki

²²³ Age., s.58

²²⁴ Derrida’ ya göre metafiziğin taşıdığı ikili karşıtlıkların belli başlıları şunlardır: gösteren/gösterilen, duyulur/düşünülür, konuşma/yazı, söz/ dil ...

²²⁵ Söz konusu karşıtlıklardaki ilk terimler geleneksel olarak daha üstün bir varlığı, daha iyi bir durumu imlerler.

²²⁶ Age., s.60

²²⁷ İnsanoğlu başlangıç ile sonun ortasına bir merkez yerleştirmek için yanıp tutuşur.

çelişkiyi kaldıran felsefenin sonunun varisi. Konuşma ve yazı arasındaki karşıtlık böylece bu düzende yerini alır.²²⁸

Yapısökümcü yöntem, genellikle iyi olduğu düşünülen geleneksel karşıtlıkları tersine çevirmenin yanı sıra şimdiye kadar bu karşıt terimler arasındaki boşlukta oturan isimsiz, görünmeyen kavramların oyununa işaret etmekten ibarettir. Yorum bilgisinden gösterge bilime, göstergebilimden de yapısöküme geçişte özdeşliklerden ayrılıklara, birliklerden parçalara, varlık bilgisinden dil felsefesine, bilgi kuramından söz sanatına, bulunuş'tan bulunmayış'a bir kayış söz konusudur. Yakın zamanlarda yapısöküm yorumcularından birisi, doğruluğun dağıtılıp saçılmasını, birliğin ve uyumun patlatılıp parçalarına ayrılmasını, sağ görülü tartışmalar yerine hakkında karar verilemez tartışmalara geçilmesini, ciddiyet ve usallık yerine şenliğin, oyunun ve coşkunun konulmasını övgüyle karşıladığını söylemektedir.²²⁹ Her sınır, bağ, bölünme, çerçeve veya sınırın bir varlık veya kavramı diğerlerinden ayrı bir yere yerleştirdiği söylenir. Öyleyse tüm sınırlarda bir ayrılık var. Sınırlar sorunu aslında bir ayrımcılık sorunudur. Derrida *'hiçbir sınırın, gerek sınırlanan alan içinde gerekse sınırlanan alanın dışında, hiçbir garantisi yoktur.'*²³⁰ diye yazar. Bu bulgu metinlere uygulanırsa, hiçbir anlamın durdurulamayacağı ve hakkında kesin bir karara varılamacağı açıktır. Yapısökümcülere göre yorumlamanın ötesinde bir şey yoktur.

Derrida'nın sözmerkezcilik diye adlandırdığı ve en yüksek ironiyi konu ettiği bu merkezietçilik anlayışına getirdiği eleştirinin yapısöküme uğratma üzerinde gereğinden çok can sıkıcı ve dizgesel bir biçimde durması onun da (en az sözmerkezcilik kadar) başka bir ironi konusu olabileceğini göstermektedir.²³¹

3.4. Nietzsche ve Eğretileme

Dilin yalnızca hakikati yansıtmayıp aynı zamanda onu meydana getirdiği düşünülmesi sebebiyle eğretileme konusu günümüzde gittikçe önem hale bürünüyor. Dikkatler bugün gittikçe artan bir oranda, sözsansal aletlerin tecrübelerimizi ve

²²⁸ Age., s.60

²²⁹ Age., s.84

²³⁰ Age., s.84

²³¹ Age., s.85

savlarımızı nasıl forma bürüdüğüne, dilin belli eylem türlerinin değerini arttırmaya olanak sağlarken diğerlerinin etkinliğini nasıl olup da azalttığına çevrilmiştir.

Geçmişte eğretilmeye genellikle dilin deyişsel bir biçimi gözüyle bakılmıştır. Ne var ki eğretilme konuşmanın özsel bir şartıdır. Dil bir hakikatten diğer bir hakikat türüne geçerek çalışır, bu nedenle özce eğretilmelidir.²³²

Anlam çevrede dolanır durur. Eğretilme işte o anlamın dolanıp durma sürecine verilen addır. Düzenli dilin korkusu eğretilmeler, anlamın çoğalmasını sağlarlar. İlk, elimizde verili olan düşünceye ilişkin olarak yapılacak eğretilmelerin sayısına asla sınırlama getirilemez. İkincileyin eğretilme tek bir şeyi çepeçevre saran söz sanatsal bir bağcık türü olması nedeniyle o şeyi bambaşka bir biçimde anlamamıza yol açar.

Gerçekten de bir eğretilmeyi anlamak, eğer mümkün olduğunca yerleşik kuralları izlemekten kaçınılırsa, en az eğretilme yapmak denli yaratıcı bir çabadır. Eğretilme her yerde ve her zaman bulunur. Üstelik hiçbir eğretilme asla şifresi çözüldü diye bir kenara atılamaz. Eğretilmeler birçok söylem türünü yapılandıran, şeylerin hangi biçimde kavranacağını geniş ölçüde etkileyen anlatım yollarından birisidir. Gündelik dil ağzına kadar eğretilmeyle doludur. Kapsül içindeki şeylere başka bir gözle bakmamızı sağlayan eğretilmeler sayesinde, alternatif olanaklı dünyalara ilişkin farkındalığımızı gittikçe arttırabiliriz.

Nietzsche'ye göre dil, 'hakikat' ve 'bilgi' gibi yararlı fakat yanılsama doğurmaya açık kavramları içerik açısından donduran bir araçtır. Dilin bunu yapma nedeni, toplumsal varlık olarak insanoğlunun buna ihtiyaç duymasıdır.²³³

Nietzsche eğretilmelerin oluşumunu insanın değişmece (mecaz) yapma dürtüsüne duyduğu yakınlıkla betimlemiştir. Her düşüncenin, eşdeğer olmayanların eşdeğer kılınmalarıyla ortaya çıktığını söyler. Nietzsche, bu değişmece (mecaz) dürtüsüne 'güç istenci' adını koymuştur.

Nietzsche, Platon'dan bu yana felsefenin, dilin temelde eğretilmeye dayalı bir yapısı olduğu gerçeğini bile bile bastırıldığını savunmuştur. Felsefe eğretilmeleri kullanmış gelin görün ki bu gerçeği gizlemiştir. Bütün felsefeler, mantıksal ve ussal açıdan savları ne olursa olsun, dizgesel olarak bastırılan göstergelere ilişkin mecazi dilin dokusuna dokunur. Nietzsche'ye göre, Sokrates'in karşı çıkmak zorunda kaldığı

²³² Age., s.73

²³³ David Robinson, age., s.51

Sofistler böylesi bir düşünce biçimini alttan alta onaylamaktadırlar: Düşünce her zaman, üstelik de asla ayrılmaz bir biçimde kendisini destekleyen söz sanatı araçlarına mahkumdur.²³⁴

Nietzsche'ye göre, dil, insanın kendini durmadan aldatması sürecinin ana aktörüdür. Sözcüklerle düşünürken, genellikle sözcükler kullanılarak işaret edilen 'dışımızda bir yerdeki' varlıkların var olduğunu doğal bir şekilde varsayırız²³⁵. Dil hiçbir zaman bize dünyanın gerçekliğini tarif etmesi anlamında 'literal' olamaz. 'Hakikat' ve 'bilgi' gibi kavramlar dilde görecedir, bir başka ifadeyle 'metaforik' tir ve dilin içine yerleşmesi nedeniyle dünya hakkında hiçbir şey söyleyemez. Nietzsche'nin dil ile dünya arasındaki ilişkiye dair radikal görüşleri, Wittgenstein ve Derrida gibi yirminci yüzyıl filozoflarının ana fikirlerini önceden ortaya koyar gibidir.²³⁶

Nietzsche için yorumlamalarımızın ötesinde hiçbir fiziksel, tek bir gerçeklik yoktur. Yalnızca bakış açıları vardır. Nietzsche'nin felsefesini baştan sona kaplayan örtük duruş, hiçbir nihai sonuca varılamayacağı anlamına gelir. Metin asla durağanlaştırılmaz, dolayısıyla şifresi de hiçbir biçimde çözülemez. Nietzsche asla dilin sınırlarından kaçamayacağımıza çünkü dilden başka hiçbir seçeneğimiz olmadığına, her zaman dilin içinde kalarak iş görmek zorunda olduğumuza inanır. Öyleyse Nietzsche kişinin kendi bakış açısı ile sınırlı olduğunun tam anlamıyla ayırdındadır. Bununla başa çıkmak için kullandığı yollardan biri karşıtların yerlerini değiştirmektedir. Kişi daima kendi bakış açısı ile sınırlı olsa da, hiç değilse elinden geldiğince, düşüncesini zorlayabilir, karşıt bakış açılarının bağıni çözme temelinde karşıt her iki terimin de aslında birbirinin suç ortağı olduğunu göstererek bakış açılarını tersyüz edebilir. Bu yolla Nietzsche, 'eğretileme' ile 'kavram', 'beden' ile 'zihin' arasındaki karşıtlıkları sorunsallaştırmıştır. Nietzsche'nin karşıtların bağıni çözmesi, Derrida'nın karşıtları yapısöküme uğratma eylemini anırtırıyor.²³⁷ Demek ki Nietzsche Derrida'yı pek çok bakımdan, gerek yazma stratejisi gerekse yazma biçemi bakımından öncelemiştir. Nietzsche'den sonra Derrida, bütün dilin köküne

²³⁴ Age., s.72

²³⁵ Dave Robinson, age., s.19

²³⁶ Age., s.19

²³⁷ Madan Sarup, Age., s.71

kadar eğretilmeli olduğunu, dilin benzetme, değinmece ve değışmecelerle çalıştığını özellikle vurgulamıştır.

Derrida pek çok filozofu derinlemesine incelemiştir: Nietzsche, Rousseau, Husserl, Heidegger ve diğeri. Bütün bu düşünürlerin ortaya attığı düşünce dizgelerinin kendilerini ancak dilin sökücü etkilerini göz ardı etmek ya da bastırmak yoluyla kabul ettirdiklerini öner sürer Derrida. Öyleyse Batı metafiziğinin başlıca yanılsamalarından birisi, usun dili dikkate almaksızın dünyayı kavrayabileceğine, daha da önemlisi salt, sahici bir doğruluğa ulaşabileceğine duyduğu inançtır. Derrida'nın hemen bütün çalışmalarında temel amaç, dilin hangi biçimler altında filozofların tasarılarını yolundan saptırdığını göstermeye yöneliktir. Felsefe metinlerinde bulunan değışmece araçları ile eğretilmeler üzerine odaklanarak yapar bunu. Bu yüzden Derrida felsefe usamlamalarının söz sanatsal doğasının altını önemle çizer.²³⁸

Yapısöküm, yazınsal anlamın yapısındaki ayırım oyununda önemli bir yeri bulunan eğretilmenin başka hiçbir şeye indirgenemez olması üstünde durur. Yalnızca ele alınan kategorilere uygulanan stratejik bir ters yüz etme işlemi olmadığı tersine kendine özgü içten ve doğal bir süreç olduğu anımsanmalıdır yapısökümün. Bu anlamda metinlerin yepyeni bir bakışla okunmasını amaçlayan bir metin okuma etkinliğidir. Böylesi bir okuma etkinliğinde anlam ile yazarın dile getirişleri arasında bir belirsizlik, bir başkalık olacağının bilincinde olmak gerekir. Derrida'nın yöntemi öncelikle başat bir eğretilmeye dayalı olarak terimlerin yerlerini nasıl olup da kazandıklarını, sonra da eğretilmelerin asla sonuca dayalı bir mantığa dayanmadıklarını göstermektedir. Eğretilmeler genellikle usamlamanın mantığını bozar.²³⁹

Derrida bizden belli başlı zihin alışkanlıklarımızı değıştirmemizi istiyor; metnin üstümüzdeki yetkesinin kalıcı bir yetke olmadığını, tersine geçici bir yetke olduğunu söylüyor; çünkü her şeyde olduğu gibi metnin kökeninin de gerçekte onun sürülmesi gereken izi olduğunu düşünüyor. Mantığı yanlışlamak için aynı anda hem dili kullanmayı hem de onu sökmeyi öğrenmemiz gerekir.

Oldukça etkili bir post- yapısalcı düşünür olan Michel Foucault, arazi, alan, toprak, ufuk, takımada, jeopolitik, bölge, peyzaj gibi birçok coğrafya terimini

²³⁸ Age., s.80

²³⁹ Age., 81

eğretilmelerinde kullanmaya delicesine düşkündür. Bunun yanında konum, yer değiştirme, yer ve alan türünden uzamsal terimlerle bezeli eğretilmeleri de bolca kullanır.

Özetle, Eğretilmeler özce 'temelsiz' ve yalnızca bir gösterge kümesinin yerine geçen bir başka gösterge kümesi olduklarından, dahası kurmacaya yatkın ve keyfi doğası nedeniyle dil, yanlış yola sapmaya eğilimlidir.

3.6. Siyasetin Yeni Ufku: Çokkültürlülük ve Geleneğin Atomize Edilmesi

Geride bıraktığımız 20. yüzyılın çok çarpıcı yönlerinden biri, 19.yüzyıl fikirleriyle giriştiği uğraşla kendini gösterir. 20. yüzyıl, bir anlamda, önceki yüzyılın ürettiği kavram ve inançların yetersizliğini göstermeye yönelik fikir mücadelesidir. Aydınlanma ile başlayan modern çağ günümüzde geniş bir alana yayılan, felsefe, bilim, sanat ve estetik alanlarında, siyasi ve toplumsal konularda sürdürülen çalışmalarla derisini yüzme dozu gittikçe artan bir tutumla tekrardan sorgulanıyor. Bu sorgulama sürecinin merkezinde yer edinen iki terim var: biri 'postmodernizm', öbürü 'çok kültürlülük'.

Bu iki terimin bir araya konulması ilk görünümde şaşırtıcı olabilir. Postmodernizm daha çok felsefe (ya da genel olarak düşünce) ve estetik alanlarındaki görüşleri tanımlamaya yönelik bir kavram olarak ortaya çıkarken, çokkültürlülük oysa, toplumsal, kültürel, siyasi sorunlar, özellikle insan hakları, demokrasi, vatandaşlık gibi somut hayatı ilgilendiren temel terimleri yerleştirmeye yönelik bakıştır. Her ikisi de modern düşünce ile hesaplaşıyor ve her ikisi de modern düşünceye karşı duruyor; muhalif olanın aynı olması, bu iki kavramı bir araya getiren özel bir zemin oluşturuyor günümüzde. Ayrıca, postmodernizm tartışması çokkültürlülük konusundaki tezleri etkiler.

Teorik açıdan farklı düşünsel arka planlara sahip olan çok kültürlülüğün, bu düşünsel arka planlardan biri kuşkusuz postmodernizmdir. Postmodernizmin çoğulculuk, farklılık vb. söylemleri çok kültürlülük fikrinin şekillenmesine katkıda bulundu. Bu kavramın kökleri, modernizmin başlangıcına ve Avrupa dışındaki kültürlerin karşılaşmasına dayanan tarihsel bir sürecin ürünüdür. 18. yüzyıldan

başlayarak, evrenselcilik ve kültürel görelilik karşıtlığında tartışılan konular, sömürge siyasetinde ortaya çıkan farklı yaklaşımların teorik temelini oluşturdu.

Gelgelelim, iki yüzyıl sonra, bu çok kültürlülük kavramı, 1960'larda farklı bir bağlamda yerleşmiş. Artık *yeni bir dünya* var. Bağımsızlığını kazanan eski sömürgeler; Amerika'nın yerli halkı; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ihtiyaç duyulan yeni işgücünü karşılamak için çağrılan yabancılar, Avrupa'ya yerleşti ve Avrupa ülkelerini satın aldı; Afrika kökenli Amerikalılar; Bu yeni dünyada farklı etnik kökenli vatandaşların yeni ulus-devletleri (Kanada) var artık bu yeni dünyada. Bu dünyadaki insanlar ilk olarak 19. yüzyılda modern düşünce ve liberalizm tarafından tanınan yasadan önce eşit politik vatandaşlık için savaştılar. Bu mücadele bugün bitmedi ancak yeni bir talep ortaya çıktı: siyasal vatandaşlık hakkının ötesinde, kültürel kimlikleri tanıma talebi, farklı inançlar ve etnik kimlikler.

Evrensel bir dünya görüşü getirerek bütün insanların eşit ve özgür olduğu bir dünya tasarlayan Modernite, aynı zamanda 'kültürel görecelilik' düşüncesini de kalkındırmıştı. İzafiyet teorisi, her bir kültürün kendi ortamında yorumlanıp değerlendirilebileceği fikrini getirdi, fakat aynı zamanda kültürler arasında geçilmez duvarlar inşa etti.

Moderniteden iki farklı ulus-devlet modeli ortaya çıktı. Bunlar; aydınlanmacı, eşit vatandaşlık ilkesine dayanan Fransız modeli ile romantik bir anlayışla etnik kökeni vurgulayan Alman modeli. Kanun önünde eşitliği temel alan ilk model, insanı yalnızca toplumsal ve politik bir varlığa indirgemekle eleştirilir ve kültürel taşıyıcı olarak tanımlanan insan kimliğine dikkat edilir. Bu kültürel boyutun önemi ve benzerliklerden ziyade farklılıkları vurgulayan farklılıklar kavramı aynı zamanda postmodern düşüncelerle de ilgilidir. Bu noktada postmodernizm ve çok kültürlülük, birbirlerini besleyebilecek bir zeminde buluşuyor. Oysa modern düşünce benzerlikleri, karşılaştırılabilir nitelikleri, ayrılıkları merkezileştirmeye, dahası türdeş olmayan yapıları basit ikili karşıtlıklara indirgeyerek bu karşıtlıklardan birinin ötekine üstün olduğunun kanıtlamaya çalışmış, yarattığı ortak değerler ekseninde 'evrensel bir dünya' görüşünün ve evrensel bir dünya tarihinin gerçekleştirilmesine öngörmüştü. Öte yandan postmodernizm, modernite bütünlüğü fikrini kırarak, farklılıkları vurguladı. Bugün, evrensellik, bütünlük ve bütünlük gibi kavramlar çok fazla aşınmış gibi görünüyor.

Postmodernizm'in genel geçerlilik talep eden önerilerin kabul edilmemesi, dil oyunlarında, bilgi kaynaklarında, bilimsel topluluklarda çoğulculuk ve parçalanmanın benimsenmesi, farklılığın ve çeşitliliğin üzerinde durulan noktanın önemsenmesi, realite, hakikat, gerçeklerin tartışılmasına yol açan dilsel dönüşümün hayata geçirilmesi, mutlak değerlerin anlaşılmasından ziyade, yoruma açık seçeneklerle karşı karşıya kalmaktan kaçınmamak; çekinmemek; şüphe etmemek, gerçeği mümkün olduğu kadar yorumlamak, belirli bir zaman ve mekanın kelimelerini kullanmak yerine kelimeleri kendi bütünlüğü ve özerkliği içinde anlamaya çalışmak, insanı ruh-beden olarak iki parçaya ayıran anlayışlarla hesaplaşmak, tek ve mutlak hakikatin otoritesine karşı çıkmak²⁴⁰ gibi özellikleri (burada bir tekrardan kaçınmamak gerekirse) Aydınlanma düşüncesinin hayat verdiği modernizmi eleştiri ile vücuda geldiği söylenebilir. Çünkü Aydınlanma'nın getirdiği soyut eşitlik kavramı, zamanının ilerici özelliklerine sahipti. Bireysel farklılıklara aldırmış etmeyen aydınlanma yabaniliği ve rasyonalite ile duygusal öznelliği gizleyen vahşet, bireylerin yalnızca Prusyalı bir kontun oğlu oldukları için değil aynı zamanda siyasi uygulama olarak da tanınmasını sağlamıştır. Zamanımızın postmodernistlerinin çoğunda olduğu gibi evrensel insan eşitliği kavramı farklı nedenlerle oldukça şüpheli ve tehlikeliydi. Köktenci Aydınlanma bağlamında yalnızca kilisenin, aristokrasinin veya edebi çevrelerin bir üyesi olduğunuz için değil aynı zamanda bir insan üyesi olduğunuz için konuşma, tanıma ve başkaları tarafından dikkate alınma hakkınız vardır²⁴¹.

Postmodern dönemde ortaya çıkan belirsizlik, kısmi olma, kavramların birbiriyle değiştirilebilirliği, benzerliklerin eksikliği, çoğulculuk, parçalanma gibi özelliklerden biri olan *çok kültürlülük* düşüncesinin yükselmesi ile ulus devlet düşüncesi hırpalanmıştır. Çok kültürlülüğe vurgu; kültürel çeşitlilik ve kimlik farklılıklarıdır. Yaş, sosyal sınıf, cinsiyet, cinsellik, din, ırk, etnik köken ve dil gibi kelimelere odaklanan kültürel farklılaşma aynı zamanda din, ırk, etnik köken ve dil çok kültürlülüğünün ana gündemidir. Bu sebeble çok kültürlülük, bu farklılıklara saygı gösterme ve bu farklılıkları, postmodernizm tarafından kamusal olarak benimsenen bir tür kimlik politikası olarak kabul etme, ihtiyacını savunuyor.

²⁴⁰ N. Kale, 'Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru', Doğu-Batı Dergisi, Y. 5, S. 19, (Temmuz 2002), s.35

²⁴¹ Terry Eagleton, age., s.205-206

Çok kültürlülük, 'toplumlarda yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması, her yurttaşın bir kültürel miras dünyası içerisinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayrıma uğramaksızın aynı dünya içinde büyütme fırsatını sağlamak anlamına gelir.'²⁴². Modern söylemlerin tek tipleştirici ve evrenselleştirici söylemlerine ret eden postmodernistler, çok kültürlülük politikasına bağlanırlar. Postmodernlerin kutsal kitabı olarak görülen Postmodern Durum'da Lyotard, postmodern durumun çerçevesini çizerken farklılıkların birliğine değinmektedir. Ona göre, postmodern durumda, eski dil oyunlarına yeni dil oyunları ekleniyor ve eklektik bir yapı oluşuyor²⁴³. Çoğulculuk, postmodern teorisinin topluma ve bilime yaklaşımını belirlemiştir. Geleneksel yaklaşımların tersine Lyotard, toplumu bir bütün olarak değil çoklu dil yapıları ve birçok dil oyununun kesiştiği bir doku olarak görüyor.

Postmodern teori, toplumsal alanın farklılaştırılmış ve çoğul doğasının karanlığında birleştirici veya bütünleştirici teori formlarını reddederken, bunları, çoğulculuk, çeşitlilik ve bireysellikten siyasal uyum ve homojenlik lehine bastırmayı gerektiren aydınlanma mitleri olarak reddeder²⁴⁴. Postmodernizm, *her şeyi uyar* prensibine göre hamle yaptığından limitleri ve sert kuralları olan bünyeleri olumsuzlar. Postmodern söylemin anahtar bir konsepti olan çoğulculuk; çokseslilik ve çok kültürlülüğün bir gereği olarak düşünülebilir. İzafiyeti temel ilke olarak gören postmodernistler, kesin gerçeklerin olamayacağını ve yaşamın her yönüne çoğulcu bir yorum ve bakış açısı ile yaklaşılması gerektiğini savunuyorlar. Modernitenin evrenselliği söylemini reddediyorlar ve modern zamanların kendilerini ifade edemeyen kısımlarının farklılıklarını memnuniyetle karşılıyorlar.

Sözcük dağarları anlayışıyla Rorty, insanları farklı kültürlerin tanınmasına ve bir arada bulunmasına olanak tanıyan demokraside çoğulcu bir inanç yaratmaya yardımcı olurken gerçeği iddialarını bırakmaya teşvik eder. Rorty birbirinden değişik yaşam formlarını yansıtan sözcük dağarlarını kıyaslayabileceğimiz bir düzey olmadığından yapabileceğimiz tek şeyin sözcük dağarları arasında aracılık yapmak ve çok kültürlülüğü sürdürmek olduğunu söyler. Bir kültür başka bir kültürle

²⁴² Jürgen Habermas, Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşı, Çev. Mehmet H. Doğan
Çokkültürcülük, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 147

²⁴³ Lyotard, age., s.55-58

²⁴⁴ Kellner, age., s.57

karşılaştığında o kültürün diğerinin dışında olduğundan başka bir ilgisi olmadığını belirten Rorty, bu anlamda farklı bir kültürle karşılaşıldığında yapılacak ilk adım, o kültürün sözcük dağarcığını yoklama ve iki kültürün sözcük dağarcıklarının farklılıklarının karşılaştırılması olacaktır. Bu, Rorty' göre, farklı ufuklar ve medeniyetleri değerlendirme ve anlama şansını artıracaktır. Böylece, bireyciliği kaybetmeden farklı kimliklerin tanınması taleplerini göz önünde bulundurarak çoğulculuk ve çoğulculuk politikası oluşturmayı amaçlayan çağdaş liberal politika felsefesi ve davranışı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle çağdaş liberal teoriler, farklı kültürlerin tanınması taleplerine saygı duyan hem bireyselliği hem de çoğulculuğu sağlamalı, ancak insanları tarihsel ve sosyal koşullarından izole etmemelidir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Epistemolojiye dayanan doğruluk arayışı, neyin bilindiği ve neyin bilinmediği sorusuyla başlar. 17.yüzyıl, bilimsel çabalarla yeni bir aşamaya girdi. Bu yüzyıldan itibaren argümanlara dayanan bilgi arayışı deney de dahil olmak üzere evrensel bir arayış haline geldi. Bu yüzyıldan sonra, özellikle 18. ve 19.yüzyıllar boyunca insanın evren hakkında edindiği ampirik ve yapıcı bilim ile her şeyi bildiği ve her şeyin üstesinden gelebileceğine olan inancı veya algısı vardı. Bu algılamaya dayanan inanç ve beklenti, insan gücünün ötesindeki herhangi bir sorunun çözüleceği ve her sorunun onun bilgisi ile çözüleceği beklentisi haline gelmiştir. Her ne kadar genişleyen bilgi ve anlayışın inceliği, birçok sorunun çözülmesine yardımcı olmuş olsa da bilinmek, her şeyi bilmek, keşfetmek, evrensel ilkeleri keşfetmek ve evrendeki ustalık gibi ilk bakıştan beri eleştirilmektedir. Pozitivist bir görüşü içeren ve anlamaya çalıştığımız bu anlayış, tezimizin konusu olan Richard Rorty de dahil olmak üzere postmodern düşünürler tarafından geniş çapta eleştirildi. Bu evrenselci anlayış, Rorty'nin benzersiz pozisyonunun bu çok yönlü etkinliği sayesinde gücünün çoğunu kaybetti. Bu bağlamda, nesnel düşünme olamayacağı ve düşüncemizin duygu, kültür ve tarih gibi temel unsurlardan arındırılmadığı gerekçesiyle yeni tezler geliştirilmiştir. Soyut ve tamamen felsefi görüşlere inanan postmodern düşünürler, insanların yalnızca çözmekten ziyade pratik sorunlarını karmaşıklaştırır, bu süreci çeşitli şekillerde durdurmak istedi. Bu yönde kullandıkları yöntemlerden biri konuşma analizi. Örneğin, bu düşünürler, dilimizin, kendimizin ve inançlarımızın rastgele bir yapı olduğunu savundu. Dili, tecrübemizin temelini oluşturan bir unsur olarak kabul etmek, tüm inançlarımızın belirli bir bağlamda doğruluk kazanacağı fikrine yol açmıştır. Bu bağlamda, Wittgenstein'in 'dil oyunları' görüşünden etkilenen postmodern filozoflar, farklı yaşam tarzlarına denk gelen ve insanların inanç ve davranışlarını temel alan kriterleri içeren çeşitli dil oyunlarının varlığını kabul etti. Her dil oyunu rasyonellik, gerçeklik veya anlamlılık için kendi ölçütlerini tanımlayarak farklı dünyaları temsil eder. Rorty bu görüşü benimsedi ve 'kelime hazinesi' ni kabul etti ve inançlar için kesin, değişmez ve güvenilir temeller bulma yetersizliğini savundu. Rorty'ye göre kendimizi veya dünyayı bu eski, modası geçmiş geleneksel felsefi sözlüğünde tanımlamamız gerekmiyor, çünkü pek çok kelime hazinesi var.

Modernizmin temellerinin atıldığı Aydınlanma Çağı, düşünce bakımından olgunlaşmamış insanlara hareket alanı tanınması ve sürüye başkaldırma fırsatı vermesi bakımından Nietzsche tarafından eleştirilir. O, halkın demokrasi istemini saf olmasının yanında yüzeysel bir istem olarak değerlendirir. Nietzsche, insanlar arasında politik bir eşitliğin olduğu düzenin değil, özgür ve yaratıcı insanın yaşam istemini çoğaltacak bir biçimde sürü ahlakının hâkim olmadığı bir toplumun istenmeye değer olduğunu düşünmüştür.

Nietzsche'ye göre filozoflarda üç temel eksiklik vardır: Tarihi anlama yetisi, fizyoloji bilgisi ve geleceğe karşı bir ironi ve ahlaksal mahkûmiyet olmaksızın eleştiri yapmak. Nietzsche öncelikle filozofların tarihi anlayıp yeniden değerlendirme yetisine sahip olmadıklarını vurgular. Tarihi anlama, tarihsel olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde bilincinde olma anlamına gelmez. Tarih duygusu ile geçmişini anlamak, tarihi olgular içindeki insan problemlerini ortaya koyabilme şuurudur. Bu şekilde var olan bir tarih bilinciyle yapılan felsefe şimdi de yaşayan insanın geçmişini kavrayarak geleceğine yön verebilir.

Bu bağlamda Nietzsche'yi sanata ve müziğe yönlendiren, sanatın ne olduğunu anlamaya yönelten şeyin önemli ölçüde insanın düşüşü, 'modern insan'ın durumu olduğu söylenebilir.

Nietzsche'nin kültür eleştirisini en yoğun biçimde yapmış olduğu metinlerden biri Şen Bilim'dir. Bu kitap, Nietzsche'ye göre yarına, öbür güne olan inancın yeniden gelmesidir. Nietzsche'nin ironik eleştirel üslubu ele aldığımız diğer metinlerde olduğu gibi bu kitapta da belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche, Şen Bilim adlı kitapta kozmolojik epistemolojik sorunları ve ahlak ile ilgili sorunları irdeler. Nietzsche modern kültürün içinde bulunduğu yozlaşmışlık durumunun onun bilim anlayışına ve ahlaki yargılar verme biçimine dayandığını düşündüğünden, çağının Avrupa kültüründe geçerli olan bilim anlayışını ve bu anlayışın ahlakla ilişkisini soruşturur. Şen Bilim, isminden de anlaşılacağı üzere, kültüre egemen olan hastalıklı durumlara karşı umudun ve sevincin ifadesi olarak kendisini göstermektedir.

İnsanların başka insanları, hatta cinleri ve tanrıları ikna etmesine yarayan ozan sözlerini kesinlik kaygısına sahip filozoflar bile güvenilirliklerine güç katmak için kullanmaktadır. Örneğin Platon, diyaloglarında sıklıkla söylencelerden destek alır. Nietzsche bunun sebebini şöyle açıklar: ‘Düşünceler ritimli bir şekilde söylenirse, insanları her türlü yanılgıya her türlü hakikate götürülebilir, kim bir şarkının yanlışlığını kanıtlayabilir ki?’ Bir ozanın kesinlikten ve güvenilirlikten uzak sözlerini hakikati ifade etmek için kullanmak, Nietzsche tarafından ironik bulunur. Ona göre bir ozanın hakikatle çatışmasından çok onunla uzlaşması tehlikelidir. Çünkü Homeros’un dediği gibi ozanlar bir sürü yalan söyler.

Modern çağda insanın tarihsel ve bilimsel bilgiyle dolup taşarak kültürlü olduğunu varsayması, Nietzsche’ye ironik gelmektedir. Tarihin çizgisel olarak ilerlediğine ve yasalarla açıklanabilecek bir bütüne işaret ettiğine olan inanç, modern toplumları kendilerini ‘sonradan gelenler’ olarak görmeye yöneltir. Kendilerinin sonradan gelenler olduğuna inanan insanlar yaratmaya yönelmez; varolanları toplama, dizme ve koruma işlerini kendine görev bilir. Günlük yaşam içerisinde herkesin yapabileceği işleri yaparak ve herkesin her rolü oynayabileceğini düşünerek yaratıcı yönünü köreltir. Yaratıcılar yerine aktörlerin oluşturduğu toplumlarda sanat da ancak kölelerin boş zamanlarında yaptıkları eğlence aktivitesine dönüşür. Böyle bir dönüşüm, yaratıcı ruhlar açısından zararlıdır. Tarih ve kültür de yaratıcı ruhların edimleri tarafından yönlendirildiğinden, bu insanların ortaya çıkmasının önündeki engel, gerçek bir kültürün kurulmasının da önünde engel teşkil etmektedir. Nietzsche’nin yaşam odaklı kültür eleştirisi, onun insanı, toplumu ve kültürü yaşayan bütünler olarak ele alması noktasında önem kazanır.

Karmaşık türler daha basit olanlara göre daha kolay yok olacağından aslında en altta olarak nitelendirilenler daha güçlüdür. Nietzsche’nin eleştirisinden yola çıkarak söylenebilir ki; yeterince olgunlaşmamış bir işlev olarak bilinç insan için bir avantaj olmasından ziyade, tamamlanmamışlığından ötürü organizma için tehlike arz etmektedir. Bu nedenle yeterince olgunlaşmamış bir işlev, modern toplumda olduğu gibi en değerli yaşamsal işlev olarak ön plana çıkarılmamalıdır.

Nietzsche'ye göre seçkinlerden öç almak isteyen alt tabaka insanı Sokrates'in ironisi, bir başkaldırı belirtisidir. İnsan diyalektiği kullanarak zorbalık yapabilir, karşıtının aklını etkisiz kılabilir.

Rorty'ye göre ironist, daha önce epistemolojik davranışçılık olarak adlandırılan yeni felsefe etkinliğinin, sohbet şiarıyla ortaya çıkan, öğretici ve ilham verici filozofunun daha özel ya da daha popüler bir adıdır. Yaşamı kendi kişilikleri gibi tüm olumsal yönleri ile betimlemeye çalışan bu yeni tip düşünürler, dışarıdaki dünyanın ve insan benliğinin herhangi bir gerçek doğası ve özü olmadığına yürekten inanan, yine hayata ilişkin son sözlerin hiçbir zaman söylenemeyeceğini düşünen bir mahiyetle ortaya çıkarlar. Bu sözü edilen düşünürler, yeni tanımlamalara açık ve nihayet bu tanımlamaları dil oyunları çoğulluğuna başvurarak gerçekleştiren kişilerdir. Rorty'e göre, çağdaşımız bu ironistlerin teorik herhangi bir dayanakları da yoktur ve tek bir doğruluk yerine; bir perspektiften diğerine, bir metafordan öbür metafora yer değiştiren ve kişinin kendi kendisini ve yaşamı, mütemediyen yeniden tanımlamasını gerektiren bir süreç içinde değerlendirirler.

Rorty ayrıca sadece öz-yaratım süreçlerine hizmet ettiği için özel alan sınırları içerisinde tanımladığı çağdaş entelektüelin, yani ironistin, toplumsal adalet arayışı ile ilgili pek bir şey söyleyemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu durum Rorty'i 'felsefe' ve 'politika' arasında sıkı bir bağ olmadığı konusundaki tespitlere kadar götürmektedir. Liberal köklerden beslenen Rorty'nin bu katı ayrımı, Rortyci ideal demokratik siyaset anlayışının, toplumsallık söz konusu olduğunda pragmatist felsefeyi dışlamasına neden olmaktadır. Rorty geleneksel felsefeyi, toplumsal otoriterleşmenin en büyük sorumlusu ilan ederken, bu kez de onu tüm siyaset tartışmalarından ayıklar ve felsefesiz bir demokrasi idealine yer verir.

Tam da burada Rorty'nin, 'bizim sözcük dağarcığımız ya da inanç ağlarımız benliğimizi oluştururlar, bu ağın yenilenmesi ve yeni inançların birleştirilmesi yoluyla biz gelişir ve değişiriz' iddiası hatırlatıldığında, ironistin bütün adlandırmalarının tamamlanması mümkün olmayan bir "mükemmellik" ve etik ilerlemeye hizmet ettiği ileri sürülebilir. O vakit kullanılan söz dağarcıklarının genişlemesi ve çeşitlilik kazanması, aynı zamanda ironist kavramının zenginleşmesi ve bu yolla değişimini de çok açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bu bakımdan ironistin,

benliği henüz tamamlanmamış ve oluşum sürecindeki bir çocuk ile benzeşim gösterdiği düşünülebilir. O, kendisini eski betimlemelere mahkûm eden metafizikçi gibi tamamlanmış ve formüle edilmiş bir benliğin sıkıcı sularında yüzmektense; şiirsel renkliliği ile birlikte hayat dolu ve dünyanın sunduğu tüm mevcut olanaklara açık bir çocuğu daha çok hatırlatmaktadır.

Öte yandan Rorty'e göre, çağdaş pragmatistler ya da ironistlerin yaşamı ve bireyleri yeniden tanımlamak konusunda tekrar tekrar yaptıkları vurgunun geleneksel felsefeye gönderme yapan bir takım sebepleri mevcuttur. Buna göre, öncelikle Grek filozoflar ve dinsel Ortaçağ ile başlayan, daha sonra Alman idealizmi ile devam eden ve en nihayetinde bilim adamları ve modernite ile doruk noktasına ulaşan evrensel bir 'mühür' ile damgalanmış olduğumuza ilişkin yanlış iddia, ironistin öz-yaratımcı yönünün temel dayanağı olarak gösterilir. Birbirinden çok farklı bu söz konusu felsefi gelenekler insanların yeni betimlemeler yapmalarına izin vermeyecek derecede katı bir takım prensipler üzerine kurulu oldukları için, insan olumsuzluğuna ait hiçbir kör nokta bırakmamışlardır. İçinde tesadüf ve rastlantı diye adlandırabileceğimiz hiçbir olanaklı tanımlamaya izin vermeyen ve yüklenilen evrensel damgalar nedeniyle hakikati keşfetmiş olduğu iddiasındaki bireyler, Rorty'e göre, öldüklerinde yok olup gidecek tek şeylerinin bedenleri olacağına içtenlikle inanmaktadırlar. Neticede hakikati keşfetmiş olan bireyler, söz konusu hakikatle aynı zamanda özdeş olacakları için hayata gözlerini yumduklarında, Rorty'nin adlandırmasıyla hayvansallıklarından [ya da tikelliklerinin olumsuzluklarından] başka hiçbir şeylerini kaybetmediklerine inandıklarından ötürü, artık huzur içinde ölebilirler. Bu durum ironist düşünürlerin kendi benlikleri ve evren hakkında yeniden betimlemeler yapma konusundaki çabalarının tam tersi istikamete yerleşmektedir. Benzer bakış açısının en muntazam şekilde Platon'un Phaidon diyalogunda işlendiği hatırlatıldığında, Rorty'nin iddiasının ne kadar da çarpıcı bir şekilde dile geldiği görülmektedir.

Rorty'nin bahsettiği ironist, bu izlerin ve yaşamı zenginleştirmenin peşinden koşan kişiden başkası değildir, çünkü İronist, metafizikçinin aksine sadece yaşam üzerine konuşur ve sohbet eder.

Rorty burada çağdaş filozofun estetize olmuş yaşam etiğini sadece belli bir entelektüel grubun elit yaşamı ile sınırlandırmış ve onu sadece 'yüksek kültürün tekelinde' bir yaşam etkinliği olarak görme eğilimini vurgulamıştır. Bu açıdan bakıldığında bu açık bir tutarsızlık olarak nitelendirilebilir. Bu durum Eagleton ve Schusterman'ın eleştirilerini haklı çıkardığı gibi, Rorty'nin ironistini, kendi ideal toplumsal düşünde bile nereye ve nasıl yerleştireceğine bir türlü karar verememiş olmasından da kaynaklanmaktadır.

Bütün bu değerlendirmelerle birlikte nihayet şunları da söyleyebiliriz; Nietzsche, değersiz bir hayatı öngörmemekte, o kendi değerlerini kendi yaratabilen üstinsanı hedeflemektedir. İmmoralizm açısından değerlendirdiğimizde, sürünün ahlakına karşı takındığı tavrın tamamen immoralist olduğunu açıklıkla söyleyebiliriz. Bizce, özellikle altı çizilmesi gereken nokta ise, Nietzsche'nin immoralizminin sürü ahlakına karşı olduğu, aslında onun felsefesinin değersiz bir yaşamı hedeflemediği; aksine, mevcut değerlerin, yeni değerler oluşturmak adına reddedildiği gerçeğidir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1994, s.134
- AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998.
- AKAY, Ali, Tekil Düşünce, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.
- ANDERSON, Perry, Postmodernitenin Kökenleri, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- ARİSTOTELES, Metafizik, Çev., Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985, 1011b, c.1.
- ARİSTOTELES, Nikomakhos'a Etik, Çev. S. Babür, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul, 2014a.
- ARİSTOTELES, Poetika, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- ARİSTOTELES, Retorik, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- AYDIN, Hasan, 'Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi, Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2006.
- BALANUYE, Çetin, 'Esime: Felsefenin Bir Kaybı Mı?' , Virgül, Sayı: 18, 1999.
- BAUDELAIRE, Charles, Modern Hayatın Ressamı, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean, Sessiz Yığınların Gölgesinde, Çev. Oğuz. Adanır, Doğu Batı Yayınları, 3.Baskı, Ankara, 2006.
- BERGSON, Henri, *Madde ve Bellek*, Çev., Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2007.
- BİRCAN, Ufuk, Sokrates' ten Kierkegaard' a İroni, SBARD Dergisi, 2016.
- BOZKURT, Nejat, 'Nietzsche ve Felsefesi Üzerine', Nietzsche, Tarih Üzerine, Say Yayınları, İstanbul, 1994.
- CAULY, Oliver, Kierkegaard, Çev. I. Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara, 2006
- CEBECİ, Oğuz, Tarihsel Bir Perspektiften İroni Tür ve Tekniklerinin Gelişimi ve Bazı Uygulama, *Cogito Dergisi* Sayı 57, 2008b.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 2002
- CHOMSKY, Noam, Modern Bilimin Kutsal Kabul Ettiği Rasyonalite İlkesi

- CHOMSKY, Noam, Postmodernizm ve Rasyonalite, Çev. Sevinç Altınçekiç- Taylan Doğan, Bgst Yayınları, İstanbul.
- CİHAN, Mustafa, John Locke'un Ahlak Üzerine Düşünceleri, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı:10, 2004.
- CORNFORD, Francis Macdonald, Platonda Bilgi Kuramı, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- ÇİĞDEM, Ahmet, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1997a.
- ÇİĞDEM, Ahmet, Bir İmkan Olarak Modernite, İletişim Yayınları, 1997.
- ÇOPUR, Hakan, Çok Kültürlülüğün Ritmini Bozan Modernlik, Modernleşme ve Çokkültürlülük, Kolektif Helsinki Yurttaşlar Derneği İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- ÇÜÇEN, Abdulkadir, Heidegger' de Varlık ve Zaman, Asa Yayınları, Bursa, 2000.
- ÇÜÇEN, Abdulkadir, Varoluş Filozofları, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015.
- DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Felix, Felsefe Nedir?, Çev. Turan Ilgaz, YKY., İstanbul, 1993.
- DERRİDA, Göstergebilim ve Gramatoloji, Çev. Tülin Akşin, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.
- DESCARTES, Rene, Meditasyonlar, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007.
- DESCARTES, Yöntem Üzerine Konuşma, Çev. İbrahim Ethem Mesut, Babil Yayınları, Erzurum, 2000.
- DÜRÜŞKEN, Ç., Antikçağ Felsefesi, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.
- EAGLETON, Terry, Postmodernizm Yanılsamaları, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- ERDEM, Hüseyin Suphi, Nietzsche' de Perspektivizm, Anlam ve Yorum, Doktora Tezi, Erzurum, 2002.
- EVRE, Bülent, Bir Düşünüş Biçimi Olarak Postmodernizm ve Temel Parametreleri, Akdeniz İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1-23, 2007.
- FAY, Brian, Comtemporany Philosophy of Social Science, A Multicultural Approach, Çev., İsmail Türkmen, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çokkültürlü Bir Yaklaşım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001

- FICHTE, “İnsanın Saygınlığı Üzerine”, Çev. Cihan Camcı, Alman İdealizmi I Fichte, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- FOUCAULT Michel, Yapısalcılık ve Postyapısalcılık, Birey Yayınları, İstanbul, 2000
- FOUCAULT, Michel, Entellektüelin Siyasi İşlevi, Çev. İ. Ergüden, Ayrıntı Yayınları
- FOUCAULT, Michel, Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- FOUCAULT, Micheal, Cinselliğin Tarihi, Çev. Hülya Tufan, Cilt1, 2.Baskı, Afa Yayıncılık, İstanbul,1993.
- FOUCAULT, Micheal, Hapishanenin Doğuşu, Çev. M.Ali Kılıçbay, İmge Kitap Evi, Ankara, 1992b.
- FROLOV, İvan, Felsefe Sözlüğü, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.
- GÜÇBİLMEZ, Beliz, Sophokles’ ten Stoppard’ a İroni ve Dram Sanatı, Deniz Kitabevi, Ankara, 2005.
- GÜRİZ, Adnan, Hukuk Felsefesi, Siyasal Kitapevi, 6.Baskı, Ankara, 2003.
- H. V. D., LOO Reijen, W. V., Modernleşmenin Paradoksları, Çev. K. Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- HABERMAS, Jürgen, Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı, Çev. Mehmet H. Doğan Çokkültürcülük, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- HARVEY, David, Postmodernliğin Durumu, Çev. Sungur Savan, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- HECKMANN, Heinz Dieter, Was ist Wahrheit? Eine systematisch- kritische Untersuchung Philosophischer Wahrheitsmodelle’ den aktaran Harun Tepe, Platon’ dan Habermas’ a Felsefe’de Doğruluk ya da Hakikat, Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- HEGEL, ‘Fichte’nin Dizgesinin Açınımı’, Çev. Eyüp Ali Kılıçaslan, Alman İdealizmi I Fichte, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- HEGEL, Estetik, Çev. Taylan Altuğ- Hakkı Hünler, İstanbul, Payel Yayınevi, 1994.
- HEGEL, Tinin Görüngübilimi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986.
- HUME, David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çev. O. Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.

- JOSEPH, Campbell, ‘Yaratıcı Mitoloji’, İmge Kitabevi, İstanbul, Çev. Kudret Emiroğlu, 1994.
- KALE, Nesrin, ‘Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru’, Doğu-Batı Dergisi, Y. 5, S. 19, (Temmuz 2002)
- KANT, Arı Usun Eleştirisi, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993, A 146, B 185
- KANT, Immanuel, Seçilmiş Yazılar, ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1984.
- KIERKEGAARD, S., İroni Kavramı- Sokrates’ e Yoğun Göndermelerle, Çev. S. Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
- KUÇURADI, İonna, Nietzsche ve İnsan, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- LARMORE, Charles, “Hölderlin ve Novalis”, Çev. Metin Bal, Bibliotech, Sayı 6, 2008, s.78
- LEIBNIZ, Monadoloji, Çev. Suut Kemal Yetkin, MEB, 1988, İstanbul
- LYOTARD Jean-François, Postmodern Durum , Çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2000.
- MEGILL, Allan, Aşırılığın Peygamberleri, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- MOUFFE, Chantal, Radikal Demokrasi Modern mi, Post Modern mi?, Çev. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- MUECKE, Douglas Colin, The Critical Idiom-Irony And Ironic , New York: Methuen Press, 1982
- NEHAMAS, Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi- Platon’ dan Foucault’ ya Sokratik Düşünümler, Çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- PLATON, ‘Kratylos’, Çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
- PLATON, Devlet, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002.
- PLATON, Sofist, 240 d, Diyaloglar 2 içinde, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- PLATON, Sokrates’ in Savunması, Diyaloglar 1, Çev. T. Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989b.
- PLATON, Theaitetos Diyaloglar 2, Çev. M. Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul

- RİGEL Nurdoğan, BATUŞ Gül, YÜCEDOĞAN Güleda, ÇOBAN Barış, Kadife Karanlık (21.Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar), Su Yayınları, İstanbul, 2005.
- ROBINSON, Dave, Nietzsche ve Postmodernizm, , Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000.
- RORTY, Richard, 'Bilimi, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe', Çev. İsmail Serin, Felsefe Tartışmaları, 1999.
- RORTY, Richard, Felsefe ve Doğanın Aynası, Çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları,1.Basım, İstanbul 2006.
- RORTY, Richard, Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, Çev. Alev Türker, Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları,1.Basım, İstanbul 1995.
- ROSENAU, Pauline Marie, Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri: İçe-Bakışlar, İçeri-Dalışlar, İçe-Saldırılar, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- RYAN, Michael, Postmodern Siyaset, Çev. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- SARUP, Madan, Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, 2.Basım, Ankara, 2004.
- SAYIN, Şara, 'Alman Yazınında Romantik Dönem', Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi, Sayı 7, 1990.
- STAUTH, G., TURNER, B.S., Nietzsche' nin Dansı, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995.
- STEVEN, Best –KELLNER Douglas, Postmodern Teori, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- ŞAYLAN, Gencay, Postmodernizm, İmge Kitabevi, 2.Baskı, Ankara, 2002.
- TANYELİ, Uğur, 'Modernizmin Sınırları ve Mimarlık', Modernizmin Serüveni, İstanbul, 1997.
- TEPE, Harun, Platon' dan Habermas' a Felsefe' de Doğruluk ya da Hakikat, Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- THILLY Frank, Çağdaş Felsefe, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, Siyaset, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.

TÜZER, Abdüllatif, Din ve Rasyonalite Postmodern Bir Yaklaşım, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009.

UTKU, Ali, 'Çekiçle Felsefe Yapmak', Virgül, 1999, Sayı:18

VATTİMO, Modernliğin Sonu, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul, 1999.

YAMAN, Yasemin, Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları, 2016.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Canan Yurt
Uyruğu : T.C
Doğum Tarihi ve Yeri : 18.09.1990-Adıyaman\ Besni
e-posta : cananyurt02@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	2013
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı ÖYP (60)