

**T.C**  
**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI**  
**2020-YL-112**

**POSTMODERN EVRENİN POLİTİK FELSEFESİ**

**HAZIRLAYAN**

**Enes Berhudan KÖKERER**

**TEZ DANIŞMANI**

**Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU**

**Aydın- 2020**

**T.C**  
**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**  
**AYDIN**

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

.../.../2020

İMZA

Enes Berhudan KÖKERER

## ÖZET

### POSTMODERN EVRENİN POLİTİK FELSEFİ

Enes Berhudan KÖKERER

Yüksek Lisans Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU

2020, İX + 216 sayfa

İnsanlığın dünyayı anlamlandırma çabası kendi yaşadığı dönemin sorunlarını çözme çabası ile aynı anlama gelir. Bir diğer ifadeyle yaşadığımız dünyada karşılaştığımız sorunları çözme gayretimiz, aslında onu anlamlandırmak adına yaptığımız faaliyetlerin de toplamıdır. Bu sorunların yapısı her ne kadar dönemden döneme farklılık gösterse de kendi öz niteliğinde bir değişime uğramaz. Konu siyaset olunca da bu sorunun temel niteliği, anlamlandırmaya çalıştığımız dünyada siyasal ve sosyal ilişkilerimizi hangi temeller üzerine kuracağımız olur. Bu çalışmanın amacı da postmodern teorinin kavram haritasını ortaya koyup, siyasal ve toplumsal olarak kuracağımız ilişkilerin hangi temel kaygılar üzerine kurulabileceğini incelemektir.

Postmodern teorinin meydan okumadığı şey yok gibidir. Alışla gelmiş tüm epistemolojik varsayımları eleştiriyor, metodolojik uzlaşmaları çürütüyor, bilgi iddialarını reddediyor, hakikatin her türlü versiyonuna karşı direniyor ve tüm ana akım politik düşünceleri kabul edilebilirliğin dışına çıkarıyordu. Postmodern düşüncenin bu konumu, yani nesnel düşünce arayışı ile olan arasındaki mesafe, nihilizme kapı aralayacağı, toplumsal olarak nesnel hareket noktalarının olmayışından kaynaklı bir kinizme ve çürümeye sebebiyet vereceği düşünülmüştür. Bu durumun tam tersi olarak, postmodern düşünce içinden neşet edecek siyasal ve toplumsal görüş nihilizm ve kinizm yerine farklılığa yönelik duyarlılığı gerekli kılacaktır. Genel geçer bir hakikatin olmadığı yerde, kavram olarak ‘hakikat’ yok olmaz, hakikatler çokluğu oluşur. Kimsenin hakikat tekeline elinde bulunduramadığı alanda herkesin hakikati kendi içinde biricik olur. Bunun yanında postmodern teorinin işaret ettiği gibi anlamı ortaya çıkaracak bağlamsallık içinde, her hakikat kendini var kılabilmek için farkını ortaya koyabilecek bir ‘Öteki’ne ihtiyaç duyacaktır. Bir başka deyişle her ‘Ben’i var

eden Şey bir 'Öteki' olacağı için, 'Öteki'nin olmadığı yerde 'Ben' ve bu 'Ben'in türevi olacak 'Biz' olmayacaktır. 'Ben' ile 'Öteki' arasındaki farkın kurucu unsur olduğu bir yerde var olabilmenin en temel şartı da bu farkı korumaktır. Bu nedenle postmodern siyasal teörinin politik felsefesi de 'Öteki'nin farklılığına yönelik siyasal sorumlulukta doğmaktadır.

**ANAHTAR SÖZCÜKLER:** Evrensellik, Görecelilik, Postmodern, Ötekilik, Sorumluluk



## **ABSTRACT**

### **POLITICAL PHILOSOPHY OF POSTMODERN PHASE**

Master Thesis, Department of Political Science and Public Administration

Supervisor: Associate Professor Atakan HATIPOĞLU

2020, İX + 216 pages

Humanity's efforts to make sense of the world means the same as an effort to solve the problems of his own time. In other words, our effort to solve the problems we encounter in the world we live in is actually the sum of the activities we do to make sense of it. Although the structure of these problems varies from period to period, in fact, their own nature does not change. When it comes to politics, the main characteristic of this problem is on what basis we will establish our political and social relations in the world we are trying to make sense of. The aim of this study is to present the concept map of postmodern theory and to examine which basic concerns can be based on the relations we will establish politically and socially.

There is hardly anything that postmodern theory does not challenge. It criticized all the usual epistemological assumptions, refuted methodological conventions, rejected knowledge claims, resisted any version of truth, and excluded all mainstream political ideas from acceptability. It was thought that this position of postmodern theory, that is, the distance between the search for objective thought, will open the door to nihilism, and cause cynicism and decay due to the lack of socially objective points of action. On the contrary, the political and social view that will emanate from postmodern thought will require sensitivity towards difference rather than nihilism and cynicism. Where there is no common truth, "truth" as a concept does not disappear, only the multiplicity of truths occurs. In the area where no one can hold the monopoly of truth, everyone's truth becomes unique in himself. In addition, as postmodern theory points out, every truth will need an "Other" to reveal its difference in contextuality that will reveal the meaning. In other words, since the thing that creates every 'Me' will be an 'Other', where there is no 'Other', the 'Me' and 'Our' will not.

**KEY WORDS:** Universality, Relativity, Postmodern, Otherness, Responsibility

## TEŞEKKÜR

Zor bir alıőmaya giriőtđđimin farkındaydım. Ancak sayđı değer hocam Do. Dr. Atakan HATİPOĞLU'nun katkılarıyla bu zor iőtın üstesinden gelebildim. Bu nedenle hocama emeklerinden dolayı ok teőtakkür ediyorum. Ayrıca yaptığımız teorik tartıőtmalarla alıőtmamıza büyük katkı sunan dostum Erdal VERİR'e de teőtakkürü bir bor bilirim. alıőtmamızın zorlu sürecinde her daim desteğini benden esirgemeyen ve varlığıyla beni motive eden eőtım Canan KİPİCİ KÖKERER'e de minnettarlığımı sunarım.



# İÇİNDEKİLER

|  |            |
|--|------------|
| KABUL VE ONAY SAYFASI .....  | ii         |
| BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI .....                                       | iii        |
| ÖZET .....   | iv         |
| ABSTRACT .....   | vi         |
| TEŞEKKÜR .....   | vii        |
| İÇİNDEKİLER .....  | viii       |
| GİRİŞ .....  | 1          |
| <b>1. BÖLÜM .....</b>  | <b>14</b>  |
| 1. MODERN TEORİNİN ÇERÇEVELENMESİ .....                                    | 14         |
| 1.1. Modern Düşüncenin Felsefi Temelleri: Özne-İnsan ve Eleştirisi .....   | 14         |
| 1.1.1. Erken Dönem Modern Düşünce Eleştirileri .....                       | 22         |
| 1.1.1.1. J.J. Rousseau'nun Merhametli Vahşisi Versus Özne-İnsan .....      | 22         |
| 1.1.1.2. Muhafazakar Aklın İtidallik Eleştirisi .....                      | 26         |
| 1.1.1.3. Hegelci ve Marxist Tarihsel Bilincin Soyut Akıl Eleştirisi .....  | 29         |
| 1.2. Modern Araçsal Aklın Felaketi: Frankfurt Okulu .....                  | 35         |
| 1.3. Modern Düşüncenin Yıkımı .....  | 48         |
| 1.3.1. Evrensel Düşünceye Atılan Dinamit: Friedrich Nietzsche .....        | 49         |
| 1.3.2. Varlığın Yıkımı ve Varoluşun İlişkiseliliği: Martin Heidegger ..... | 64         |
| <b>2. BÖLÜM .....</b>  | <b>79</b>  |
| 2. POSTMODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUMU .....                                      | 79         |
| 2.1. Tarih Kuran Özne-İnsanın Kayboluşu: Yapısalcılık .....                | 79         |
| 2.2. Anlamsal Sabitliğin Sonu: Post-yapısalcılık .....                     | 92         |
| 2.2.1. Yapısal Sabitliğin Sökümü: J. Derrida .....                         | 94         |
| 2.2.2. Anlatıların Anlamsızlığı: J-F Lyotard .....                         | 105        |
| <b>3. BÖLÜM .....</b>  | <b>119</b> |
| 3. POSTMODERN TEORİDE SİYASAL ALAN .....                                   | 119        |
| 3.1. Postmodern Teori .....  | 119        |
| 3.2. Postmodern Siyaset Teorisi .....                                      | 125        |
| 3.3. Postmodern Siyasetin İkili Sacayağı .....                             | 130        |
| 3.3.1. Öteki İçin Yapısöküm .....  | 131        |
| 3.3.2. İktidar Siyasetinden Kaçış Stratejisi: M. Foucault .....            | 141        |
| 3.4. Postmodern Siyasete Alternatif Arayışlar .....                        | 163        |

|  |            |
|--|------------|
| 3.4.1. Toplumsal Heterojenlige Çözüm Arayışı: Çokkültürcülük Siyaseti .....    | 163        |
| 3.4.2. İletişimsel Eylem Dahilinde Modernite: Mutabakatçı Demokrasi .....      | 172        |
| 3.4.3. Kurucu Bir İrade Olarak Siyasetin Geri Dönüşü: Agonistik Politika ..... | 177        |
| <b>4. SONUÇ .....</b>  | <b>187</b> |
| <b>5. KAYNAKÇA .....</b>   | <b>193</b> |
| <b>6. ÖZGEÇMİŞ .....</b>   | <b>216</b> |





## GİRİŞ

Postmodern düşünce insan aklının tarihselliğine ve anlamın olumsuzluğuna vurgu yaparak, modern düşüncenin esasını oluşturan, evrensellik, özcülük, nedensellik gibi idealleri eleştirir. Postmodern teori için her şey tarihsel bağlamında oluşmuş olumsal olaylardır. Bu olaylar, bir olgu haline getirilip hiçbir zaman genel geçer bir kural içinde anlaşılabilirler. Çünkü dil oyununun yarattığı anlamsal olumsuzluk, olgu gibi bir stabil durum arz edemeyeceği için genel geçerlik adına kurulmuş her türlü standartlar ve ölçütler yanlış olacaktır.

Postmodern kavramı görece yeni bir kavram olup, ortaya koyduğu düşünceler çok tartışılmaktadır. Bu tartışmalardan birisi de gerçekten bu kavramın siyasal bir etik referans kaynağının olup olmadığıdır. Geleneksel ve modern dönemlerde ortaya koyulan temel felsefi sorular ve bu sorulara verilen cevaplar, siyasal olanın hangi etik referans kaynaklarına yaslanarak örgütlenmesi gerektiğine dair bir takım cevapları da beraberinde getirmiştir. Bu dönemlerde kullanılan dil, belirli bir hakikat nosyonunu evrensel temel değişmez kabul etmiş siyasal örgütlenme biçimini de bu hakikatin yansıması olarak meşrulaştırmıştır. Ancak postmodern düşüncede hakikatlerin suniliğine olan inanç, her türlü evrensel ve aşkınsal anlatıyı yıkıma uğratmıştır. Siyasal anlamda postmodern düşüncenin yarattığı bu yıkımın, bizi nasıl bir politik-etik referans kaynağına götüreceği, çalışmamızın temel konusunu oluşturmuştur.

Modern düşünceye göre akıl, aynı kuralların her yerde aynı tarzda geçerli olmasını ön gerektirir. Bu durum postmodern teori için rasyonel evrenselciliğin kör noktasıdır. Tek bir akıl yoktur, bir başka deyişle aklın yolu bir değildir. Akıllar çokluğu vardır. Her tarih, her toplum ve kültür kendisine ait tutarlı bir akla sahiptir. Akıl ilerlemeci tarih anlayışına göre modern dönemde kemalermemiştir; ve modern dönemin akli hem geçmiş hem de gelecek toplumlar için ölçüt olabilecek standartlar yaratabilecek bir mefhum değildir. Bunun sebebi ise tarihin her daim devingenliğinde, insanlığın karşısına çıkacak sorunların farklılık arz edeceğindedir.

Tek ve biricik doğruluk ve hakikat fikrinin sorgulanması, gerçekliğin sınırsız bir yorumlama sürecine tabi tutulduğu bir imkanlar alanına karşılık gelmektedir. Bunun nedeni ise dil oyununun sonsuz bağlamsallığı içinde ortaya çıkacak her anlamın aslında bir estetik değer taşınmasından kaynaklanmasıdır. Çünkü anlam yaratıcılığımızın bir ürünüdür. Sabit bir anlamdan söz edemeyiz. Eğer evrensel değerler ve bu değerlerin garantörü olabilecek sabit, değişmez bir anlam yoksa, bu durumda farklı anlamlar içinde kurulmuş yaşam tarzlarını sorun olarak değil zenginlik olarak görmemiz gerekir. Sonuç olarak evrensel bir anlamın yokluğunda, bütün anlamların ve bu anlamlar ile bağlantılı yaşam tarzlarının eşit ölçüde değerli olduğunu anlamamız gerekecektir.

Modern düşüncenin evrenselliği totaliter bir düşünce biçimidir. Totaliter düşünce için bir şeyi anlamak, onu sadece kendine benzetmek ve kendi kategorilerinin içinde somut temsil haline indirgemektir. Postmodern düşüncenin en karakteristik özelliği ise anti totaliter oluşudur. Postmodern düşünce, teorik olarak gücünü, belirlenimcilikten değil belirlenemezlikten, birlikten değil çeşitlilikten, sentezden değil farklılıktan, basitleştirmenin kolaycılığında değil karmaşıklığın zorluğundan alır. Genel olana değil tikel olana, nedenselliğe değil metinlerarası bağlamsallığa bakar. Hiçbir özgül perspektife ayrıcalık tanımak mümkün değildir. Çünkü her hangi bir perspektifin bir diğerinden üstün olduğunu savunmamıza izin verecek bir ölçüt yoktur. Bu nedenle başkalarının kendi görüşlerini en iyi, en adil, en uygun ya da en doğru görüş olduğunu ikna etme çabası beyhude kalacaktır. Burada önemli husus, kurulu olan toplumsal ölçütlerini boşa çıkarmak değildir. Buradaki amaç ölçütlerin yapısökümünü gerçekleştirip ötekini sindiren düşüncelerden kurtulmaktır. Bu bağlamdan toplumsal çürümeye neden olacak kayıtsızlığı meşru göstermek gibi bir sonuç, postmodern teorinin ideal toplum düzenine aykırı bir düşünce olacaktır.

Evrensel tekçi bir hakikat mefhumunun olmayışı, insanı özgürleştirici bir konuma sürükleyebilme potansiyelini açığa çıkarır. Düşüncenin sabit kalıpları üzerinden türetilen tüm siyasal tasavvurlardan azade bir siyasetin mümkünlüğü, bir başka deyişle postmodern siyaset imkanı, ancak düşünsel anlamda radikal bir özgürleşimden doğacaktır. Bu bağlamda bize göre gerek geleneksel gerek modern dönemde düşünce tekçi bir evrensel hakikat içinde insanı bu özgürlükten mahrum

bırakmıştır. Postmodern düşüncenin özgünlüğü, anlamın sınırsız bağlamsallığı içinde insana sınırsız bir özgürlük alanı açmasında yatar.

Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı ölçüde postmodern teorinin evrenselci akıl karşıtlığı, bireye düşünsel özgürlüğün, yani statik olguların, kavramların ve kategorilerin yaratacağı dar kalıplardan kurtuluşun yanında, politik olarak radikal bir sorumluluk da yüklemektedir. Hiçbir görüşün diğer görüşlerden daha değerli veya değersiz olduğunun ispatlanamaması, her görüşün kendi içinde tutarlı, dinlemeye değer olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu gereklilik ise postmodern evrede bireye siyasal bir sorumluluk yüklemektedir. Postmodern düşünce içinde her birey, ötekinin sahip olduğu görüşün garantörü olacaktır.

Anlamın olumsuzluğunun yarattığı sonsuz özgürlük alanında her görüş, kendi hakikatini dile getirebilecektir. Bu durum postmodern düşünce için istenir bir şey olmaktan ziyade, zorunluluk arz etmektedir. Çünkü her tikel anlam kendisinden farklı olan anlamlar dahilinde gerçeklik kazanacaktır. Bu bağlamda öteki ne “Ben”in yanılması ne de “Ben”in bilincini ortaya çıkararak bir olumsuzlama aracı olacaktır. Ötekinin, bizzat “Ben”i var eden fark olarak anlaşılması gerekmektedir. Buradan yola çıkarak postmodern siyasetin en temel ölçütü ötekinin farklılığına yönelik imtiyazdır. Çünkü hem anlamın kendisini, hem de bireyi ve toplumu var eden şey farklılıktır.

Postmodern siyasetin kurmaya çalıştığı şey, anarko-liberal bir toplum durumu değildir. Herkesin aynı derecede eşit olduğu bir toplumsal tasavvur postmodern siyaset için istenen bir durumdur ancak postmodern siyasetin, liberal bir toplum idealinden öte, bireye vaaz ettiği şey, ötekinin farklılığına sahip çıkmasıdır. Bu durum postmodern düşünce için ontolojik bir zorunluluktur. Çalışmamız ayrıca bu ontolojik zorunluluğun nasıl kurulduğunun tarihsel ve felsefi gelişimini de anlatmaktadır.

Çalışmada izlenen teknik literatür taramasıdır. Postmodern siyasal teoriyi bu çalışma içinde kuramsallaştırmaya çalışırken, düşünsel olarak modern dönemden postmodern evreye geçişin tarihsel ve felsefi nedenleri tartıştık. Bu tartışmalar içinde önemli düşünürlerin çalışmalarına atıflarda bulunduk. Bunun

yanında konuyla ilgili olarak daha önce yapılan çalışmalardan da yararlandık. Bu bağlamda postmodern siyaset teorisinin kuramsallaşmasına katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmada, postmodern siyaset için salt farklılıklara yönelik duyarlılık referansının yetersiz ve eksik olduğuna, bir başka deyişle her daim farklılık üzerinden açıklanmaya çalışılan postmodern teorisinin ideal siyasasının ayaklarının yere sağlam basmadığını inanarak, postmodern siyaset teorisi literatürü için tamamlayıcı bir perspektif açmaya çalıştık. Tüm evrensel değerlerin değersizleştiği postmodern evrede, artık evrensel öncüller ve değerler üzerinden tasavvur edilen her türlü ideal toplum erozyona uğramıştır. Bu durumu siyasal ve toplumsalın çürümesi, mutlak bir kinizm ve nihilizm olarak okumak yanlış olacaktır. Bu çalışmada postmodern durum için artık evrensel öncüllerin ve değerlerin olmadığı bir dünyada her şeyin politikleştiğinden bahsediyoruz. Bu bağlamda postmodern siyasetin toplumsala yönelik sadece farklılığı vurgulayışındaki eksik anlatıma dikkat çekerek, her şeyin politikleştiği postmodern toplumda her bireyin ötekinin mutlak sorumluluğunu zorunlu olarak hissedeceğini vurgulayarak, postmodern siyaset teorisi literatürü içinde eksik olan bir boşluğu doldurmaya çalıştık.

Çalışmanın temel hedefi hayatımızı organize eden düşüncelerin özüne dair bir tartışma açmaktır. Yaşam her daim kavramlar tarafından anlamlı kılınmıştır. Kavramların özünü oluşturan düşüncelerin tarihsel olarak değişimi, yaşamın devingen yapısından kaynaklanmıştır. Tarihin her döneminde kavramların özüne dair değişen düşünceler, fırsatlar alanı da doğurmuştur. Örneğin modern düşüncenin ortaya çıkışıyla birlikte, skolastik düşünce içinde adı olmayan insan, artık felsefi ve siyasal anlamda tartışma konusu olmuş hatta bu düşünce alanlarının ana uğraş meselesi haline gelmiştir. Günümüzde ise postmodern düşünceyle beraber yeni fırsatlar alanı ortaya çıkmıştır. Nietzsche'den başlayıp post-yapısalcı düşünceye gelinceye kadar yaşamın özüne dair ortaya koyulan düşünceler bizi yeni bir kavramlar dünyasının içine sokmuştur. Bu dünyanın içinde artık geçmişin izleri pek kalmamıştır. Teolojik vesayet üreten kavramlar yok olmuş, aklını kullanmaya dair ideolojik çağrı da son bulmuştur. Yaşamın renkliliğe artık daha net şahit olma imkanı yaratılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda vurgulanmak istenen önemli bir mesele de kavramlar dünyamızın özünün değiştiğini anlatabilmektir.

Kavramlar kurumlar oluşturur. Kurumlar ise sistemler ve organizasyonlar ortaya çıkarır. Postmodern evrede kavramların özüne dair değişen düşüncelerimizin yaratacağı makro düzeydeki etkiler muhakkak belirtilmelidir. Postmodern düşüncenin siyasal olarak işaret ettiği, ‘ötekinin farklılığına yönelik siyasal sorumluluk’ düşüncesinin yarattığı kavramlar dünyasının kurumları ve sistemleri olacaktır. Kurumsal ve sistemsel düzlemde postmodern evreyi modernitenin devamı olarak görebiliriz. Örneğin modern düşünce ile siyasal hayatımıza giren anayasa, kanun, parlamento, seçim sistemleri, demokratik toplum vb. gibi kurumlar ve sistemler varlığı devam ettirilmesinde herhangi bir sıkıntı olmayacaktır. Kavramların özüne dair değişecek düşüncelerimiz sonucunu belli bir birikim ile ortaya çıkarılmış kurumların veya siyasal sistemlerin radikal bir adımla ortadan kaldırılması değil, bu unsurların işleyişi hakkında radikal bir değişiklik göstermesi olarak anlayabiliriz. Çalışmanın içinde de örnek gösterilmeye çalışıldığı gibi, yargılamaya konu olmuş bir durum için adaletli bir görüş ancak o durumun nezdinde ortaya çıkabilir. Çünkü daha önceden sınırları çizilmiş, tarihin belirli bir anına göre dizayn edilmiş ve değişmez olarak kabul edilmiş yasa her tekil durum için adil olanı ortaya çıkaramaz. Mesele adaletli olmak ise her durum kendi tekilliği içinde incelenmesi gerekir. Sonuç olarak postmodern düşünce hiçbir kurumun veya sistemin kuruluş amacını baştan hatalı görmez sadece işlevsel problemleri dile getirmeye çalışır; ve bu problemin kaynağını, kavramsallaştırmaya başladığımız düşüncenin özünde yatan nedenlerde bulur.

Çalışmamızın kapsamını belirtmek adına şu hususu vurgulamakta fayda var: Bu çalışma postmodern düşüncenin, kavramlar dünyamızın özüne dair tartışmada yeni bir perspektif açtığını anlatmaya çalışmaktadır; ancak öze dair yeni bir görüşten bahsederken, bu kavramların oluşturacağı kurumları ve sistemleri incelememektedir. Bu kavramların nasıl bir kamu düzenini ortaya çıkaracağını, anayasal devlet modeli yeniden yorumlarken hangi sonuçlara varacağını, sosyal ilişkilerimizde dikkat edilecek hususların neler olacağına dair sorunların üzerinde durmak gerektir. Ancak tezimizin içinde bu alanlara ait sorulara cevap aramak çalışmamızın kapsamını aşan bir beklenti olacaktır. Bir başka deyişle tezimiz Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı başlığı altında yürütülen bir çalışmadır. Bu bilim dalına konu olmuş tüm kavramlar belirli bir felsefi

düşünceye dayanmaktadır. Örneğin modern kamu yönetiminin teorik altyapısını oluşturan kavramların felsefi temeli 16. yüzyılda atılmaya başlanmıştı. 'Ratio' merkezli örgütlenen bürokratik düzen, tüm kavramlarını akılcı bir öze kurmuştu. Aşkınsal bir otoritenin meşruluk ihtiyacından kendini azade hisseden toplum artık kendi yönetim tipini akılcı kavramlar ile gerçekleştirmiştir. Kamu yönetiminde hiyerarşik örgütlenme, hedeflerin rasyonalizasyonu, katı norm düzeni, mali kaynakların optimizasyonu vb. gibi olgular amaç olarak saptanmıştı. Bu durumu ortaya çıkaran husus ise dönemin düşünsel atmosferiydi. Çalışmamız, günümüz kamu yönetimi anlayışında, yani toplumu birinci dereceden etkileyecek bir bilim dalında orta koyulan tüm kavramların felsefi özünün değişme uğradığından bahsetmektedir. Bu bahis dahilinde ortaya çıkacak veriler ışığında somut kamu politikalarının postmodern perspektiften nasıl işler hale getirileceğine yönelik incelemeler çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak literatür incelendiği zaman bu konuya dair çalışmalar ile karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki: Kerim Özcan ve Veysel Ağca'nın 'Yeni Kamu Yönetimi Anlayışında Postmodernizm İzleri'<sup>1</sup> adlı makalesidir. Özcan ve Ağca bu makalede 1980 yılları sonrası değişen kamu yönetimi anlayışını postmodern teori üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Post-endüstriyel toplum okuması üzerinden ortaya çıkan 'Yeni Kamu İşletmeciliği' gibi kavramlar postmodern kamu yönetiminin bir ayağını oluşturduğu, diğer ayağının ise yerelleşme, yurttaş odaklılık, yöresel etkililik gibi kavramların oluşturduğu bahsedilmektedir. Aynı minvalde konuyla ilgili diğer bir çalışma Hasan Engin Şener'in 'Kamu Yönetiminde Postmodernizm'<sup>2</sup> makalesidir. Şener bu çalışmada değişen toplum dinamiklerinin sebep olduğu kamu yönetimi paradigmasının değişimini post-endüstriyel toplum bağlamında okumaya çalışırken ayrıca post-yapısalcı felsefi düşüncelerin anlamın yapısına dair yıkıcı eleştirisinin modern kamu yönetimi değerlerinin değişime zorladığından bahsetmektedir. Bu çalışmaların yanında Murat Yıldırım'ın 'Modernizm, Postmodernizm ve Kamu Yönetimi'<sup>3</sup> adlı çalışması, modern kamu yönetiminin katı bürokratik örgüt yapısının, postmodern kamu yönetimi içinde daha esnek yapılanmaya bırakılması zorunlu olabileceğinden bahsetmektedir. Ayrıca Kadir

---

<sup>1</sup> Özcan K., Ağca V. (2010). Yeni Kamu Yönetimi Anlayışında Postmodernizmin İzleri. *Amme İdaresi Dergisi*. Cilt.43. Sayı.3. s. 1-32

<sup>2</sup> Şener H. E. (2007). Kamu Yönetiminde Postmodernizm. *Kamu Yönetimi: Yöntem ve Sorunlar*. (Ed. Aksoy Ş., Üstüner Y.). Ankara: Nobel Yayınları

<sup>3</sup> Yıldırım M. (2009). Modernizm, Postmodernizm ve Kamu Yönetimi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. Cilt.6 Sayı.2. s. 380-397

Caner Doğan'ın 'Postmodern Kamu Yönetiminin Kuramsal Temelleri Çerçevesinde Yönetişim Yaklaşımı: Literatür Taraması'<sup>4</sup> adlı çalışması da 1980 sonrası kamu yönetimi anlayışına giren, birlikte ve ortaklaşa yönetme anlamına gelen 'Yönetişim' kavramı perspektifinden modern sonrası kamu yönetimi sistemini incelemektedir. Literatürdeki tüm bu çalışmalar incelendiği zaman kimi yerlerde hatalı kimi yerlerde ise eksik ortaya koyulan postmodern kamu yönetimi anlayışının sebepleri aslında kavramın özüne dair ortaya koyulmaya çalışılan postmodern perspektifin iyi anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin post-fordizm ve post-endüstriyalizm üzerinden yapılan bir toplum okunması neo-liberal siyasal kamu düzenini postmodern toplum tipi olarak algılama hatasına düşürmektedir. 'Yeni Kamu İşletmeciliği' mantığı da aslında geç dönem kapitalist toplum tipinin ihtiyacı olarak anlaşılmalıdır. Bu kavramlar alanı postmodern düşüncenin ortaya koymaya çalıştığı bağlamdan uzak kalmaktadır. Bunun yanında yeni kamu yönetimi anlayışı içinde geliştirilmeye çalışılan dezavantajlı gruplara ve marjinal azınlıklara yönelik haklar, yerellilik, vatandaş odaklılık vs. gibi politikalar ise postmodern evrenin politik felsefesi tam olarak ortaya koyamadığımızdan dolayı 'Postmodern Kamu Yönetimi' mantığı eksik olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın asıl vurgusu hataları ortadan kaldıracak, noksanlığı ise giderecek politik felsefiyi ortaya koyabilmektir.

Postmodern kavramı literatürümüze görece yeni girmiş bir kavram olduğu için objektif olarak ortaya çıkardığı tartışmalar kendi bağlamında incelenmemiştir. Kavram ya iktisadi bağlamda geç kapitalist mantığın toplumsal yansımasını ifade etmek için pejoratif anlamda kullanılmış ya da toplumsalın ve geleneğin altını boşaltan anarşist bir bağlamda okunmuştur. Bundan dolayı da kavramın kuramsal ve sistemsal açılımları her daim yanlış veya eksik ortaya koyulmuştur. Örneğin postmodern düşüncenin oluşturduğu kavramlar alanının kamu yönetimine sirayeti, neo-liberal düşüncenin içinden tanımlanmaya çalışılmıştır. Kamu yönetiminin piyasa endeksli hizmet tanımı, yeni kamu işletmeciliği gibi düşünceler postmodern kamu yönetiminin içeriği olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bunun sebebi tam olarak postmodern düşünceyi bağlamından koparan, neo-liberal

---

<sup>4</sup> Doğan K. C. (2017). Postmodern Kamu Yönetiminin Kuramsal Temelleri Çerçevesinde Yönetişim Yaklaşımı: Literatür Taraması. *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt. 10. Sayı.1. s. 27-45

değerler üzerinden okunması olarak görülebilir. Aynı şekilde postmodern düşünceyi anayasal toplum düzenini, hukuk sistemini ortadan kaldırma amacı taşıdığına dair görüş de aynı minvalde postmodern düşünceyi kendi bağlamında okumamaktan kaynaklanmaktadır. Bu noktada çalışmamızın amacı bütün bu görüşlerin yanlışlığını gösterip postmodern teoriyi kendi bağlamında okumaya davet etmektir. Çalışmamızın açtığı tartışma postmodern evrede kamu yönetiminin teorik ve işlevsel boyutunun nasıl kurulacağına dair soru cevapsız bırakmaktadır; ancak postmodern düşünce kendi bağlamında okunduğu zaman ileri sürebileceğimiz kamu yönetimi anlayışımızın; neo-liberal mantık içinden değil, postmodern düşüncenin temeli oluşturan ‘ötekine dair radikal sorumluluk’ mottosundan hareketle organize olacağına dair bir öncül görüş çalışmamız tarafından ortaya koyabilmektedir. Aynı şekilde anayasa, kamu düzeni, hukuk sistemi, uluslararası kuruluşlar, demokratik sistemler vb. gibi alanlarda da ön yargısız bir postmodern okuması yapılarak, postmodern siyaset felsefesi ışığında yeniden teorik tartışmalar gerçekleştirilmesi gerekli olabilir. Bu gereklilikte çalışmamızın kapsamı dışında bırakılarak, sadece düşüncenin özüne dair postmodern teorisinin görüşünü ortaya koymak ve bu görüşün siyasal açılımını gösterebilmek çalışmamızın amacı olarak saptanmıştır.

Postmodern düşüncenin politik felsefesini ortaya koyabilmek gibi bir amaç, belki de herhangi bir yüksek lisans çalışması için fazla iddialı olacaktır. Konunun kapsamının genişliği, felsefi tartışmaların derinliği ve siyasal tekabüleyetin karmaşıklığı, hakim hegemonik düşünceden kaynaklı kavramsal ön yargıların varlığı gibi durumların çalışmamızı zorlaştırdığının farkındaydık. Bu zorluğu aşmanın yolunu ise çalışmamın içinde yarım bıraktığımız tartışmaların daha sonra farklı çalışmalarda ele alınacağına dair inançta bulduk. Çünkü konunun iddialı olmasının yanında geniş bir tartışma ağına sahip olması hedeflenen amacı tek bir yüksek lisans çalışmasının içinde kapsamlı bir şekilde işlemeye imkan tanıyamazdı. Bu nedenle çalışmamızın amaçlarından biri de ‘Postmodern Evrenin Politik Felsefesi’ gibi geniş kapsamlı bir konunun eksik kalan yerlerini gösterip, daha sonraki çalışmalara olumlu veyahut olumsuz yönde ışık tutmasıdır.

Konumuz ile ilgili olarak literatüre baktığımız zaman ilk öncelikle postmodern teorisinin genel kapsamını anlamak adına incelemek çalışmaları ile



karşılarız. Bunların ilki Steven Best ve Douglas Kellner'in 'Postmodern Teori'<sup>5</sup> adlı çalışmasıdır. Genel anlamda çalışma uluslararası literatürde konuyla ilgili ortaya koyulmuş en önemli kitap olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle kapsamı geniş, postmodern düşünceyi ortaya çıkaran gelişmeleri de anlaşılabilir hale getiren bir çalışmadır. İkincisi ise Mehmet Küçük'ün editörlüğünü yaptığı 'Modernite Versus Postmodernite'<sup>6</sup> adlı kitaptır. Bu kitapla beraber postmodern teorinin ortaya koyduğu düşünceleri, modern düşünce ile karşılaştırmalı bir şekilde inceleyebiliriz. Üçüncüsü ise Madan Sarup'un 'Postyapısalcılık ve Postmodern'<sup>7</sup> adlı kitabıdır. Bu kitapta Sarup, postmodern düşüncenin felsefi arka planını ortaya çıkaran tartışmaları detaylı bir şekilde incelemiştir. Daha da listeyi uzatabileceğimiz bu kitap çalışmaları postmodern düşüncenin teorik yapısını anlamak için yapılacak üst okumalar olarak fayda gösterebilir. Postmodern siyasal tartışmalara dair literatürde bulunan çalışmalar ise şöyle sıralayabiliriz: Todd May'in 'Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi'<sup>8</sup> adlı eser, hakikat tartışmalarının ortaya çıktığını yeni bir evrede Anarşist ideolojinin farklı bir vechesi mi ortaya koyuluyor? bu soruya dair düşünceleri incelemiştir. Aynı soruyla ilgilenen diğer bir çalışma Günhan Gayırhan'ın 'Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji'<sup>9</sup> adlı doktora tezidir. Bu tezde, hakikatler dünyasının sonunda artık Anarşist ideoloji mi söz sahibi olacaktı? Post-yapısalcı düşünce anarşist bir siyasal düzenimi vurguluyordu? gibi sorular işlenmiştir. Postmodern siyasal teoriye ilişkin literatürde bulunan diğer bir çalışma, Agnes Heller ve Ference Feher'in 'Postmodern Politik Durum'<sup>10</sup> adlı kitabıdır. Bu kitapta düşünürler postmodern düşüncenin siyasal tasavvurunu eleştirel bir görüş ile ele alırlar. Postmodern düşüncenin ortaya koyacağı siyasallığın, toplumsal alanın yıkımına ve değerlerin nihilizmine sebebiyet vereceği düşünülür. Bu çalışmanın yanında Tuija Pulkkinen'in 'The Postmodern and Political Agency'<sup>11</sup> adlı çalışması postmodern siyaseti 'agonistik' bir bakış açısıyla ele almaktadır. Değişmez hakikatin olmadığı toplumsal alanda tarafların çatışması kaçınılmaz olduğundan, postmodern

<sup>5</sup> Best S., Kellner D. (2011). *Postmodern Teori*. (Çev. Küçük M), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>6</sup> Küçük M. (2018). *Modernite Versus Postmodernite*. İstanbul: Say Yayınları

<sup>7</sup> Sarup M (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. Güçlü A.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

<sup>8</sup> May T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*. (Çev. Ögdül R. G.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>9</sup> Gayırhan G. (2018). *Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji*. Bursa: Uludağ Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi

<sup>10</sup> Heller A., Feher F. (1993). *Postmodern Politik Durum*. (Çev. Argın Ş ve Akınhay O.) Ankara: Öteki Yayınevi.

<sup>11</sup> Pulkkinen T. (2000). *The Postmodern and Political Agency*. Jyväskylä: Sophi

siyasetin de ancak çatışma içinden yani agonistik bir perspektifle anlaşılacağı vurgulanmıştır. Aynı görüşü Derda Küçükcalp ‘Postmodern Siyaset Felsefi’<sup>12</sup> adlı makalesinde de görmekteyiz. Küçükcalp’e göre postmodern düşüncenin politik felsefesi agonistik koşul içinde kendini göstermektedir. Son olarak ise yine literatürde konumuz ile ilgili olarak John W. Murphy’in ‘Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern eleştiri’<sup>13</sup> adlı çalışması ve Kasım Küçükcalp’in ‘Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları’<sup>14</sup> adlı eserleri postmodern siyaset düşüncesini daha farklı okumaktadır. Bu çalışmalarda vurgulanan şey hakikatler çokluğunun ispatı ve farklılığın kutsallığının keşfedilmesi, postmodern siyasal düzende bu farklılığa karşı duyarlı olunması gerekliliğini doğurmuştur. Sonuç olarak literatüre baktığımız zaman postmodern düşüncenin siyasal tutumunu ötekinin farklılığına yönelik radikal bir sorumluluk bilincinde ortaya koyan ve bu bilinci ontolojik bir bağlama oturtmaya amacı güden bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamız literatürde bu eksikliği doldurmayı hedeflemiştir.

Postmodern düşünce anti-modern değildir. Yeni bir tarihsel aşama veya bir durum olarak kabul edecek olursak, postmodern kavramı daha iyi anlamak için muhakkak modern düşünceye gönderme yapmak, bağlantılarını ortaya çıkarmak gerekir. Çünkü postmodern teori ne kadar radikal bir söylem ile ortaya çıkmış olsa da, modern düşünce ile arasında mutlak bir kopuşun olduğunu iddia edemeyiz. Ancak postmodern durumun, modern ile olan ilişkisini tarihsel olarak yeni bir aşama şeklinde anlamamız da hata olacaktır. Çünkü bu noktada modern düşüncenin esaslarından biri olan, lineer tarih anlayışı tuzağına düşeceğimiz için, modern ve postmodern arasında tarihsel bir ilişki kurmaktan ziyade, insan düşüncesinde yaşanan bir durum değişikliği olarak anlamak daha doğru olacaktır. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde, postmodern teorinin doğuşundan önce, modern düşüncenin nasıl inşa edildiğini, kendi içinde nasıl eleştirildiğini gösterdik. Şüpheye konu olmayan Dercartesci aklın, modern düşünce içinde özne-insanı nasıl kurduğunu, felsefi olarak kurulan özne-insanın da Aydınlanma hareketiyle beraber vardığı noktadan bahsettik. Aydınlanma hareketiyle beraber

---

<sup>12</sup> Küçükcalp D. (2017). Postmodern Siyaset Felsefi. *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı 28.

<sup>13</sup> Murphy J. W. (2000). *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. (Çev. Arslan H.). İstanbul: Paradigma Yayınları

<sup>14</sup> Küçükcalp K. (2016). *Çağdaş Feslefedede Farklılık Tartışmaları*, Bursa: Emin Yayınları

siyasi bir muhteva kazanan özne-insanın eleştirisi erken dönemde, modern düşünce içinde gerçekleşmişti. Erken dönem modern düşünce eleştirisi başlığı altında, Rousseau'nun merhamet sahibi vahşinin, medeni akıl sahibi özne-insanın nasıl eleştirdiğini inceledik. Yine aynı dönemde her türlü ölçütün Arşimet noktası olarak sayılan aklın, muhafazakar düşünce tarafından, Edmund Burke temsilinde nasıl eleştirildiğini gösterdik. Ve bu bölümümüz sonunda, tarih üstü ve evrensel kabul edilen 'Soyut Aklın' erken dönemde Hegel ve Marx tarafından, eleştirel bir biçimde nasıl ele alındığından bahsettik.

Postmodern düşüncenin önemli teorisyenlerinden biri olarak sayabileceğimiz Michel Foucault'nun "Eğer erken dönemimde Frankfurt Okulu ile karşılaşmış olsaydım, bir çok çalışmama gerek kalmazdı" deyişi, bizim çalışmamız için Frankfurt Okulunun önemini ortaya çıkarmıştır. İlk bölüm ikinci kısmında özne-nesne düalizminde organize edilen Aydınlanmacı siyasi düşüncenin yarattığı yıkımdan, bu düşüncenin temelini oluşturan, 'Araçsal Aklın' dünyayı sürüklediği felaketten bahsettik. Okulun tüm teorisyenlerinin pratik olarak da yaşadığı bu felaket, modern düşünce eleştirisinin haklılığını da bize göstermiştir. Bu nedenle eleştirel bir düşüncenin ürünü olan postmodern teorisinin siyasi anlamda doğuşunun ön hazırlığı Frankfurt Okulu tarafından yapılmıştı.

Çalışmamızın modern düşüncenin yıkımı adlı ilk bölümün son kısmında, Nietzsche ve Heidegger'in felsefesinden bahsettik. Postmodern teori ile ilgili bir çalışma yapılacaksa, muhakkak Nietzsche ve Heidegger'e atıf yapılması gerekmektedir. Nietzsche'nin modern düşüncenin özne merkezli epistemoloji eleştirisi ve Heidegger'in bu epistemolojiden doğan varlık anlayışının eleştirisinin, postmodern düşüncenin teorik temellerinin oluşumunda büyük bir katkısı olmuştur. Bir başka deyişle Nietzsche'nin "Dil'in yarattığı öznenin epistemelerini, perspektival hakikatler görüşüyle yıkmaya çalışması ve Heidegger'in Varlık'ı varolan cinsinden anlayan düşüncenin destrüksiyonunu gerçekleştirmesi, tüm post-yapısal ve postmodern düşünürlerin esin kaynağı olmuştur.

20. yüzyılın en önemli düşünsel olaylarından biri yapısalcı kuramın ortaya çıkmasıydı. Özne-insan merkezli dünya tasavvuru ve episteme anlayışı artık

yerini, insanın da içinde bulunduğu kurucu yapıların iradesine bırakmıştı. Yapısalcılık Descartes ile başlayan, modern düşüncenin de esasını oluşturan özne-insan felsefi geleneğini eleştirerek, özne-insanın yaratıcı bir etkisinin olamayacağını iddia etmiş, özne-insan düşüncesinin, yalnızca dilin, kültürün ve bilinç dışı yasaların etkisi ile oluştuğu yönünde görüşü ile evrensel soyut aklın mümkünliğini reddetmiştir. Ferdinand de Saussure'ün dilbilimsel çalışmaları da yapısalcılığın, özne-insan merkezli evrenselci aklın eleştirisini gerçekleştirirken, kuramsal temelini oluşturmuştur. Saussure'den sonra yapısalcılık kuramının fikir öncülerinden olan Claude Levi Strauss antropolojik çalışmalarında, toplumsal analiz ederken "Dilbilimsel" sistem üzerinden inceleyerek, evrensel ve ilerlemeci düşünce anlayışını eleştirmiş, toplumu ve bireyi inşa eden her yapının biricikliğine vurgu yapmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde özellikle postmodern teorinin de alt yapısını oluşturan post-yapısalcılığı anlatırken yapısalcılığın açtığı kuramsal pencerenin yetersizliğinden bahsettik. Bölümün devamında, modern evrenselci özne-insan düşüncesini aşan yapısalcı teori için kendi evrensel yasalarını kurmak istedikleri yönünde eleştiri getiren post-yapısalcı düşünce üzerinde durduk. Post-yapısalcı teori dilin, kültürün, öznelğin ve toplumun her yapısının bir mutakabat içinde oluştuğu yönünde yapısalcı teorinin iddialarını devam ettirmiştir. Ancak post-yapısalcılık, yapısalcı teorinin başta kültür incelemeleri olmak üzere, bilimsel bir temel yaratma girişiminde bulunan, nesnellik, kesinlik gibi amaçlarını sorunlu bulur. Çünkü Post-yapısalcılık için, Saussure'ün çalışmalarında ortaya koyduğu gösteren-gösterilen ilişkisinde nedensizliğin toplumsal mutakabat içinde son bulması, nedensizliği ortadan kaldıran bir durum değildi. Ancak yapısalcılık için bu mutakabat nesnelliği doğuran bir durumdu. post-yapısalcı düşünce içinde J. Derrida'nın "Différance" felsefisi, anlamın ortaya çıkmasındaki koşul olarak kabul edilen, gösterenen bir gösterilene işaret etme süreci, hep ertelenen sonsuz bir koşulluluk arz ettiğini ortaya koymuştur. Sabitliğin söz konusu olamayacağı bir dünyada yapılması gereken ilk şey tüm sabitliklerin yapısökümünü gerçekleştirmektir. Postmodern siyasal düşüncenin de ortaya çıkmasında en önemli adım bu yapısökümcü strateji olacaktır. Aynı minvalde sabit anlamın oluşturulduğu anlatılar post-yapısalcı düşünce içinde F.-J. Lyotard tarafından eleştirilmiştir. Postmodern düşüncenin fikir babası olarak kabul edebileceğimiz Lyotard'ın, tüm üst-anlatılara karşı eleştirel tavrı postmodern teorinin temel amacını ortaya koymuştu. Üst-anlatıların

geçerliliğini yitirdiği postmodern dönemde artık yapılması gerekenin, totalleşiren anlatılara karşı olunması ve farklı farklı küçük anlatılara imkan tanınması olduğunu düşünen Lyotard, postmodern teorinin kuramsal çerçevesini çizmişti.

Tarihsel olarak adım adım postmodern düşüncenin gelişimi anlattıktan sonra çalışmamızın üçüncü bölümünde, postmodern teoriyi açıklamaya çalıştık. Teorinin düşünce geleneğinde eleştirdiği noktalara işaret ederek, yeni bir düşünce biçimi geliştirmeye çalıştığından bahsettik. Evrensel aklın ve değerlerin yokluğunda her hangi bir sistemin, düşüncenin, doktrinin ve ideolojinin üstünlük iddiasında bulunamayacağını, bunun da nihilizme ve toplumsal çürümeye sebep olmayacağını, aksine tüm değerlerin ve bu değerle ile bağlantılı bütün yaşam tarzlarının eşit ölçüde değerli olduğunu vurgulayarak, insanlar arasındaki dayanışmanın ve ilişkilerdeki ön yargıların kırılabileceğinden bahsettik. Bu bağlamda postmodern siyaset teorisinin de her türlü farklılığa duyarlılığı zorunluğu kıldığını, çünkü farkın hem ontolojik var oluşun zorunluluğu olarak, hem de özgürlüğün garantörü olarak gerekliliğini vurguladığından bahsettik. Postmodern siyasal teori içinde her bireyi ötekine karşı radikal bir sorumluluğa sahip olduğunu, Derrida'nın yapı söküm stratejisinin siyasal açılımı ve Foucault'nun iktidar analizleriyle göstermeye çalıştık. Bu bölümümüzün son kısmında ise postmodern siyaset teorisiyle çağdaş siyasal akımları tartıştık. Aynı dönemin düşünceleri oldukları için birbirleri arasında benzerlikler söz konusuydu. Postmodern siyaset teorisiyle olan benzerliklere işaret ettikten sonra farklılıkları üzerinde durduk. Kimi yerlerde birbirleriyle karıştırılan veya alternatif kabul edilen bu düşüncelerin aslında birbirlerinden farklı siyasal bir teori ortaya koyduklarını göstermeye çalıştık.

# 1. BÖLÜM

## 1. MODERN TEORİNİN ÇERÇEVELENMESİ

Postmodern siyasal teori, modern düşünce içinde yaşanan tartışmalardan bağımsız olarak anlaşılacaktır. Özellikle modern düşüncenin hangi temeller üzerine kurulduğunu belirtmek, daha sonra hem bu temellerin erken dönemde nasıl eleştirildiğini ortaya koymak hem de postmodern teorinin siyasal alanını oluşturan felsefi gelişimleri anlamak için önemli olacaktır.

### 1.1. Modern Düşüncenin Felsefi Temelleri: Özne-İnsan ve Eleştirisi

Sosyal bilimlere konu olmuş tüm kavramlara yaklaşım biçimimizle, o kavramları tanımlama sürecinde, kavramların bize vereceği anlam arasında her zaman bir bağlantı kurulur. Yani biz bir kavramı nasıl yorumlamak istiyorsak, o kavramı açıklamaya çalışırken de yorumlama biçimimizin altını dolduracak tanımları kullanırız. Çoğunlukla bu tarafsızlığa düşmemek için kavramlar, ilk başta etimolojik olarak açıklanmaya ve oradan yorumlanmaya başlanır. “Modern” kavramını da bu stratejik yorumlama biçimi ile tanımlamaya çalışalım.

Habermas’a göre, “Modern kavramı Latince ‘modernus’ biçimiyle ilk defa 5. yüzyılda kullanıldı. O dönemde modern kelimesinin kullanım amacı Hıristiyanlık dönemini, Romanın pagan geçmişinden ayırmaktı. Bu dönemde Hıristiyanlığın modern olanla anlatmak istediği şey, kendisinin eskisine benzemeyen yeni bir oluşum olduğunu göstermesiydi. Buradan yola çıkarak Habermas modern kavramı ile ilgili şu yorumu yapar: “İçerikleri sürekli değişse de, ‘modern’ terimi hep, kendini eski’den yeni’ye bir geçişin sonucu olarak görür”.<sup>15</sup>

Jeanniere’e göre ise, modern kavramı radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkan şeyin adıdır.<sup>16</sup> Burada radikal değişimden kast edilen, Hıristiyanlığın kendisini pagan kültürü ile kıyaslayıp, kültürel bir yenilik olduğunun iddiası değil,

<sup>15</sup> Habermas J. (1994). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje. (Çev. Naliş G.). *Postmodernizm* (Ed. Zeka N.). İstanbul: Kıyı Yayınları. s. 31-32

<sup>16</sup> Jeanniere A. (2018). Modernite nedir? (Çev. Tatal N.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.), İstanbul : Say Yayınları. s. 112

düşünsel, siyasal, toplumsal ve ekonomi alanlarının toptan bir değişimidir. Buradan hareketle modern, toplumsal, siyasal, ekonomik, dinsel ve düşünümsel alanda ortaya çıkmaya başlayan değişimlerin genel adı olarak anlaşılmaktadır.

Modern zamana geçiş sürecinde yaşanan değişimin en temel hareketi eleştiriydi. Modern Çağ oluşturduğu her şey metod olarak eleştirinin marifetiydi.<sup>17</sup> Daha sonra bahsedeceğimiz Aydınlanma hareketinin de temel meselesi olan eleştiri, modern dönemden önceki entelektüel gelenekten duyulan güvensizliğin ve yetersizliğin sebebiydi. Eleştiriye verilen önemin bir başka açıklaması ise; modern çağa gelinceye kadar geçen sürede toplumun oluşturduğu çoğu kurumun temeli dogmatik düşünceye göre biçimlenmiş, eleştirel bir akıl ile oluşturulmuş yapılar olmayıştı. Bu bağlamda modern olanın eleştiriye önem vermesi, geleneksel kurum ve yapıların yıkılması ve bunların otorite olarak görülmesinden vazgeçilmesiyle ilişkiliydi.<sup>18</sup>

Geleneksel toplumda otorite, dünyevi bir nitelikte olmayıp kutsanmış bütünlüğe bağlılık içermekteydi. Bu nedenle otoriteye uyma da belirli konularda sınırlanmamış, bütüncül bir boyun eğme olarak anlaşılmıştır.<sup>19</sup> Modernite ise bunun tam tersi şeklinde otoritenin aşkınlığını reddetmiş, geleneksel topluma ve kurumlarına karşı toptan bir meydan okumayı, kutsal temelli toplum tasarımına karşı, akıl temelli bir toplum tasarımını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle moderniteyi bir dönüşüm olarak görürsek, bu dönüşüm aşkınlık ilkesinden içkinlik ilkesine doğru gerçekleşen bir dönüşümdür.<sup>20</sup>

Aşkınlıktan içkinliğe doğru dönüşüm ortaya çıkması, insanı toplumsal konumunun radikal bir biçimde değişmesi sonucunu doğurmuştu. İnsan artık, geleneksel yapıların tanımladığı kısıtlı ve yetersiz bir varlık değil, rolleri ve

---

<sup>17</sup> Paz O. (2018). Şiir ve Modernite. (Çev. Tatal N.) *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları. s. 208

<sup>18</sup> Modern düşünceden postmoderne geçiş sürecinde de eleştirel düşüncenin önemi büyüktür. Ancak postmodern düşüncenin eleştirel hareketine karşı modern düşüncenin muhafazakar tavrı, modern düşüncenin eleştirel aklının politikliğini gösterecektir. Bir başka deyişle modern eleştirel akıl, kendi siyasal gerçekliğini feodal akla karşı galip getirmek için kullanırken, postmodern eleştirinin amacı hakikati tekelinde bulandıran tüm düşünce biçimlerini yıkmaktır.

<sup>19</sup> Yılmaz A. (1996). *Modernlerden Postmoderne Siyasal Arayışlar*. Ankara: Vadi Yayınlar. s. 134

<sup>20</sup> Lash S. (2018). Modernite mi, Modernizm mi Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi. (Çev. Küçük M.), *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.), İstanbul: Say Yayınları. s.161

statüleri ile toplumsal sistemin iyi biçimde işlenmesinin temel ögesi olduğuna inanılan ve bu bakış açısıyla tanımlanan bir toplumsal edimcidir. Modern dönemin insana yüklediği bu anlamın, iki düşünsel hareketin üzerinde temellendiği söylenebilir. Bunlar; Descartes'in özne-insan felsefesi ve Aydınlanma düşüncesidir.

Düşünce tarihinin dönüm noktalarından biri, insanın özne konumuna taşınmasıdır. Bu taşınma sürecinde Descartes felsefesi, önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilir. İnsan doğa ilişkisini derinden etkileyecek değişikliğe neden olan bu felsefe, Ortaçağ'da, doğa karşısında edilgen bir pozisyonda bulunan insanı, "Düşünüyorum öyleyse varım" önermesi ile bulunduğu pozisyonundan çıkarmış, odak noktasına taşımıştır.

Descartes'le birlikte öznenin ortaya çıkışı insanın ve insan aklının merkeze alınması anlamına gelir. Hıristiyan öğretisinin Antik Yunandan devraldığı dünyamerkezli kozmoloji anlayışının çökmesiyle ortaya çıkan otorite boşluğu, Descartes felsefesinde insana aşkın olan geleneğin yerine soyut aklın konulması ile doldurulmaya çalışılmıştır.<sup>21</sup> Ancak insan aklının merkeze alınmasını sadece otorite boşluğunu doldurmak için yapılmış bir hamle olarak görmek eksik olur. Çünkü Descartes ile birlikte akıl hem bir otorite kaynağı, hem de bilgi elde etme yolunda başvurulacak en temel referans kaynağı olarak görülmeye başlanmıştı.

Descartes için güvenilir bilgi elde etmenin tek ve kesin yolu akıldan geçer. Ona göre dış dünyaya yönelik bilgimizin temel referansı düşünen öznenin aklında yatmaktadır. Bir başka deyişle saf bilginin objektifliği, duygular veya hayal gücüne değil, bizzat düşünen öznenin bilme yetisine yaslanmak zorundadır.<sup>22</sup> Descartes felsefesinin sembolü haline gelen "Düşünüyorum öyleyse varım" önermesi, özne-insanın ontolojik zeminini oluşturmuştur.<sup>23</sup> Bu önermenin vermek istediği mesajın arka planını anlamak için Descartes'in felsefi düşünme metodu olarak kullandığı şüpheciliği iyi idrak etmek gerekir. Çünkü Descartes'e göre

<sup>21</sup> Küçükalp D. (2016). *Siyaset Felsefesi*. Bursa: Dora Yayıncılık s. 94-95

<sup>22</sup> Descartes R. (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. (Çev. Karasan M.). İstanbul:M.E.B Yayınları, s. 162-163

<sup>23</sup> Tuna M., Şen H ve Durdu Z. (2015). *Modern Toplumun İnşası*. Ankara: Detay Yayınları, s. 48



“metod, doğruyu aramak için zorunludur”<sup>24</sup> ve bu methodtan anlaşılması gereken şey, her şeyden şüphe etmektir.<sup>25</sup>

“Descartes felsefesinde yöntem olarak şüphe, düşünen özneyi, kendi salt varoluşunun olumlamasına indirir.”<sup>26</sup> Yani yöntemsel şüphe, öznenin kendi varlığının bilincine ulaşması sonucunu doğurur. Şüphe eylemi, nihai sonuca varılmak için kullanılan bir sıçrama tahtasıdır. Metodolojik olarak şüpheli düşünmeyi benimsemiş insan, kendisinden, yaşamından, inançlarından ve düşüncelerinden şüphe duyar ve kesinlik bulamaz. Bu belirsizlik ortamında şüpheli bireyin kesinliğinden emin olacağı tek bir şey vardır o da bu şüpheyi gerçekleştiren ‘Ben’ bilincidir. Bu ‘Ben’, hem felsefenin kaynağı olan hem de felsefeyi yapacak olan varlıktır.

Radikal bir şüphe etme eylemine davet eden Descartes, her şeyden şüphe edebileceğimizi ama şüphe ettiğimiz bilincinde olduğumuzdan şüphe edemeyeceğimizi, yani kendi varoluşsal Ben’liğimizin şüpheyeye konu olamayacağı sonucuna varır. Ve bu sonuçla beraber Descartes, insanın şüphe edemeyeceği bir özelliğini keşfeder. Bu keşif insanın düşünen bilinçli bir varlık olduğunun keşfidir. Descartes varlığından şüphe duyulmayan bu bilinçli Ben’in bulunmasını şüphenin sonu olarak kabul eder. “Düşünüyorum öyleyse varım” önermesi de buradan çıkar.

Descartes düşüncesi artık özne-insanın doğaya bakış açısını da değiştirmiştir. Descartes’e gelinceye kadar anlaşılması zor, ilahi bir gücün temsili olan, şiire ve edebiyata konu olmuş doğa, özünde anlaşılabilir bir şey olmaya başlamıştır. Artık seyredilen doğadan, üzerine çalışılan, mekanik ve araştırma nesnesi olan, hatta dönüştürülmeye çalışılan bir doğa anlayışına geçilmiştir. Çünkü Descartes’ci düşünen özne sadece yalın bir şekilde düşünen değil, aynı zamanda artık kendisinden şüphe edemeyeceği için kendi bilgisinin konusu olan nesneyi bilme durumunda olan bir öznedir.<sup>27</sup> Bu bağlamda Descartes’in öznesi

<sup>24</sup> Descartes R. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. (Çev. Ökmen M.) İstanbul: Sosyal Yayınlar. s. 18

<sup>25</sup> Descartes R. (2007). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Akın M.) İstanbul: Say Yayınları. s. 49

<sup>26</sup> Bumin T. (2010b). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 37

<sup>27</sup> Atış N. (2008). Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılması, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. Temmuz. Sayı:1/4. s. 9

kendini merkeze alarak kendi dışındaki dünyayı, düşünmenin konusu haline getirmek ve bilme etkinliğinde özneye yardımcı olacak şekilde dönüştürmek suretiyle nesne olarak tanımlamış ve öznenin karşıtı olarak konumlandırmıştır.

Tüm bunların sonucunda geleneksel düşüncenin insana yönelik cüzi akıl varsayımı Descartes'in metodolojik şüphesi ile yıkılmıştı. İnsan aklının kudretine inanç artık sarsılmazdı. Çünkü Descartes metodolojik şüphesi ile yola çıkılarak, şüphe edilemez olan kanıtlanmıştı. Bu kanıt insan akli faaliyetinden çıktığı için hem şüphe ve eleştiriyi hem de her şeyi aklıyla bilebilecek olanı yani özne-insanı yaratmış oldu. Descartes'ten devralınan özne-insan nosyonu 17. ve 18. yüzyılda geldiğinde farklı bir tartışmayı gündeme getirmişti. Bu tartışmanın temel konusu, insanı özne yapan aklın kudretinin ne olduğu, aklın rehberinde bir aydınlanmanın ne anlattığı ve bunların toplamında aklın aydınlanmasının ne olabileceğiydi.

Akıl çağı olarak da zikredilen Aydınlanma, 17. ve 18. yüzyılda merkez olarak Avrupa'da ortaya çıkmış ve düşünce tarihini derinden etkilemiş düşünsel bir hareketin adıdır. Bu hareket aklın birliğine ve şaşmazlığına tam bir inançla bağlıdır.<sup>28</sup> Aydınlanmanın insanlığa vaaz ettiği şey, dinsel dogmatizmin sınırlarını yıkmak, aklın rehberlerinde bir yaşam kurmaktır. Çünkü salt aklın kendisinin, insanların aradıklarını vermeye muktedir olduğu düşünülmüştür.<sup>29</sup>

Ortaçağ Avrupa'sında, varlığın, tüm evrenin ve üstünde yaşayanların yaratıcısının tanrı olduğu, tanrının tüm evreni yaratmakla kalmayıp, evrenin nasıl işlediğinin bilgisini de insanlara din ve kutsal kitaplar aracılığı ile verdiği kabul edilirdi. Ancak Aydınlanma hareketi ile birlikte, varlığın ve tüm evrenin bilgisinin kaynağının kutsal olan tanrı değil, olgusal gerçeklikler olduğu ve bu olgusal gerçekliklerinde insanın sahip olduğu akıl ve tefekkür gibi kapasiteler ile anlaşılabilceği yönünde bir inanç ortaya çıkmıştı.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Cassirer E. (2000). "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi" (Çev. Özlem D.). *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*, (Ed. Dellaloğlu B. F.), Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 38

<sup>29</sup> Çiğdem A. (2015). *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 66

<sup>30</sup> Aydınlanma hareketinin temeli salt Descartesci özne-insan nosyununa dayanmıyordu. Aydınlanma hareketi Kıta Avrupa felsefesinin empirist geleneği ile Dekartçı kartezyen düşünceyi sentezleyerek, varlık alanını deneye tabi olgusal gerçeklik olarak kabul edip, aklın bu gerçeklik içinde anlam kazanabileceği varsayıyordu.

Aydınlanma düşünürlerine göre, evrenin ve üstünde yaşayanların tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığı tam olarak bilinemezdi; çünkü tanrı- vahiy gibi metafizik varsayımlar insan aklının kavrayabileceği olgusal gerçeklikler ile açıklanamazdı. Bu çağın temel bilgi anlayışı, insanın duyumsama yoluyla, deneyim ve gözlemler yaparak elde ettiği malumatları akıl süzgecinden geçirmek üzerine kurulur. Bu nedenle varlığın bilgisine ulaşmak herhangi bir teolojik yorumlama işi değil, akıl ve tefekkür meselesidir.

Aydınlanma, insan aklının evrende mevcut olan düzenliliği kavrayabileceği savından hareket eder. Başka bir deyişle, akla güven aydınlanma hareketinin en temel varsayımıdır. Cassirer'e göre Aydınlanma hareketinde akıl, bir birlik noktası ve merkezdir. Akıl bu hareket içinde istenen, ulaşılmaya çalışılan, arzulanan ve kendisine dayanılarak yönlendiren her şeyi ifade eder.<sup>31</sup> Aydınlanma düşünürlerine göre, insanlığın yaşadığı evrende bir çok doğal kanun bulunmaktadır. Aklın bu kanunları keşfedebileceği ve toplumsal yapının bu kanunlarla uyum içinde hareket ederek işlevsellik kazanabileceğine inanılır.<sup>32</sup> Bu inanç çerçevesinde gerçek bir aydınlanma, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine, akli ve felsefi yöntemler uygulamak anlamına gelmektedir.<sup>33</sup> Çünkü Aydınlanma hareketinin her türlü felsefi ve toplumsal projesi, akla ve akılda somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır.<sup>34</sup>

İnsanın kendi aklını kullanma isteği ve cesareti ya da başkasının vesayeti olmaksızın kullanma gerekliliği, Aydınlanmanın ana fikridir. Aydınlanma hareketinin fikir öncülerinden olan Kant'a göre, aydınlanma ergin olamama durumundan kurtulmadır. Metaforik olarak kullandığı erginlik, aslında Kant'ın bahsetmek istediği şeyi çok iyi anlatmaktadır. Çünkü erginliğe ulaşamamış insan belli bir takım vasilerin rehberlerinde hayatını idame ettirir. Kant'a göre ise bu onun aklını kullanmaya cesaret edememesinden kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup> Kant'ın

---

<sup>31</sup> Cassirer, 2000, S. 38

<sup>32</sup> Kömeçoğlu U. (2000), "Eleştirel Kant'ı Eleştirememek". *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11 İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 135-136

<sup>33</sup> Cevizci A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları. s. 14

<sup>34</sup> Çiğdem A. (2013). *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları. s. 14

<sup>35</sup> Kant aklını kullanma cesaretini gösterirken aslında aklın ideolojik bir boyutunun üzerinde durduğunun farkında değildi ya da belki de çok iyi farkındaydı. Çünkü akıl kullanılmaya cesaret edilecek bir şey değildir. Akıl insanın hayatında gerçekleştirdiği tüm edimlerin arkasında yatan şeydir. Akılsız bir hareket olarak tanımladığımız şey aslında belli bir aklın ürünüdür. Kant'ın kullanmaya cesaret et çağrısı aklın farklı bir

ifadesiyle, “işte bu ergin olmayış ya insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen İnsanda aranmalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster sözü aydınlanmanın parolası olmaktadır.”<sup>36</sup>

Aydınlanma düşünürleri için insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik onun düşünen bir varlık olmasıdır. Descartes’im ortaya koyduğu özne-nesne dualizminin, Aydınlanma’daki karşılığı sadece felsefe yapan epistemolojik bir özne değil aynı zaman toplumsal organizasyonun da esas referansıdır. Yani Descartes ile ortaya çıkan epistemolojik özne, Aydınlanma ile birlikte siyasal açıdan kurucu bir nitelik kazanmıştır. Bunun sonucu olarak geleneksel-feodal düzende Tanrı-Vahiy dikotomisinden alınan referans, Aydınlanma hareketiyle birlikte aklını kullanmaya cesaret eden insanın ve onun aklına hasredilmiştir.

Aydınlanma hareketi ile birlikte insana ait bütün ahlaki değerlerin kaynağı teolojik tasdike gerek duymayan bir karaktere sahip olur. Ahlaki ve etik olarak teolojik kaynağa karşı eleştirel bakış açısının temel felsefi alt yapısını, Aydınlanma hareketi ile aynı dönemde ortaya çıkmış hümanizm görüşü oluşturur. Bir başka ifadeyle Aydınlanma hareketi, insan davranışının yegane rehberinin, gelenek ya da din değil, kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna beslenen hümanist inançla karakterize olur.<sup>37</sup> Hümanizm en genel tanımlamayla; insanın her şeyin ölçüsü olduğunu savunan, insanı değerlerin yegane kaynağı olarak gören dünya görüşüdür.<sup>38</sup> Bu görüş insanın var oluş nedenini efsanede ya da dinde değil yine insan da aramak gerektiğini ileri sürer.<sup>39</sup>

---

kullanımına davetten başka bir şey olamazdı. Çünkü Aktay’ın dediği gibi akıl bir ideolojidir. Akıl kendinden menkul bir kıymeti söz konusu olamaz. Ancak biz ideolojik olarak akla bir takım anlamlar yüklersek akıl, temel bir referans kaynağı olur. “Aklı bir işletim sistemi gibi gördüğümüzde, onun bize söyleyeceğin şeyi kendisine yüklenen programın söyledi şeyden başka bir şey olamaz. Buna rağmen akıl hep kendi doğruları olan, kendinden menkul hakikatleri bünyesinde barındıran bir şey gibi anlaşılmıştır”. Aktay Y. (2000), “Modernizm Aydınlanma Vehmi”, *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*, Sayı 11, (Der. Dellaloğlu B. F.), İstanbul:Bağlam Yayınları, S. 106

<sup>36</sup> Kant I. (2000). “Aydınlanma nedir?”. (Çev. Bozkurt N.). *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 17

<sup>37</sup> Cevizci, 2017, S. 32

<sup>38</sup> Cevizci A. (2014). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları. s. 217

<sup>39</sup> Göka E. (2000). “Güç ilişkileri Açısından Aydınlanma”. *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 117

Çünkü insan dışında başka kaynaklardan edinilen bilgi ontolojik olarak insana gereken önemi vermez.<sup>40</sup>

Hümanist görüşün Aydınlanma Çağının temel değerlerinden biri olmasının birkaç sebebi vardır. Bunlardan biri, Aydınlanma hareketinde insan düşünen bir varlık olduğu için kendinden başka bir referansa ihtiyaç duymasına gerek olmadığı görüşüdür. İkincisi ise, bu hareketin insana bakış açısı, temel bir eşitlik nosyonundan gelir. Feodal dönemde olduğu gibi insanları kan bağından gelen bir hiyerarşik sınıflamaya tabi tutma, Aydınlanma hareketinin karşı çıktığı bir durumdur.

Hümanistik iyimserlik aydınlanma düşünürlerinin geleceğe yönelik bakış açılarında da olumlu bir hava yaratır. Cassirer'e göre Aydınlanma hareketinin düşünme etkinliği sadece o ana kadar keşfedilmemiş ya da hiç tartışılmamış hedeflere yönelmek değildir. Aydınlanma hareketinin temel amacı aynı zamanda gidişatın nereye doğru olduğunu bilmek ve bu gidişatın yönünü bizzat belirlemektir.<sup>41</sup> Bu bağlamda hümanistik aydınlanmacı hareket, akıl sahibi insanın eşitlik ve özgürlük açısından, ahlaken ve bilgi birikimi bakımından da sınırsızca gelişebileceğine inanır. Bu mutlak gelişme ve ilerlemeye duyulan iyimser inanç, aklın üzerinden kalkan vesayetlerin yok olmasından doğar. Çünkü insan aklını kullanmaya cesaret etmesi onun için bir dönüm noktasıdır. Artık aydınlanan insan eskisi gibi olamaz. Şimdi ilerleme vaktidir. Geleneksel sınırlamalardan kurtulmuş insan, aklın rehberliğinde daha güzel bir gelecek kurabilir.

Aydınlanma hareketi, muhalifi olmayan bir hareket değildi. Birçok kesim tarafından aydınlanmanın insana ve akla yüklediği anlam eleştiriliyordu. Fundamentalist muhafazakar eleştiri hariç, Aydınlanma eleştirmenleri, Aydınlanma düşüncesinin temel ilkelerinden bazılarını reddetmiş olsalar dahi, aydınlanmanın batıl inançlara, dogma ve keyfi otoriteye yönelik eleştiri değerini

---

<sup>40</sup> Hümanizmin bu yorumu onu modern bir din olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Çünkü hümanist görüşün anlattığı gibi insanın doğayı aşan bir öze sahip olması ve her şeyin ölçüsü olma yeterliliğine sahipliği, Tanrı-insan yaratımının temelini oluşturacaktı. Bu modern din için artık yaratıcı insan, kutsal kelimeler ise onun aklının süzgecinden geçip dilinin söyledikleriydi.

<sup>41</sup> Cassirer, 2000, S. 37

ve gücünü olumlu karşılamışlardır.<sup>42</sup> J. J. Rousseau da bu eleştirmenlerden biri olarak örnek gösterilebilir.

### 1.1.1. Erken Dönem Modern Düşünce Eleştirisi

Postmodern teorinin oluşumu sürecinde erken dönem modern düşünce eleştirilerinin rolü büyük olmuştur. Özellikle Batılı anlamda yaratılmaya çalışılan medeni ‘Özne’nin karşısına merhametli kişinin çıkarılması ve soyut değişmez evrensel değerlerin tarihsellik içinde okunmaya davet edilmesi gibi yaklaşımlar postmodern teorinin kuramsal alt yapısını hazırlamıştır. Bunun yanında erken dönem eleştirilerinin bir başka önemli özelliği de hem felsefi hem de siyasal alanda modern düşüncenin yaratacağı sorunları önceden görebilmesidir.

#### 1.1.1.1 J.J Rousseau’nun merhametli vahşisi versus özne-insan

J.J. Rousseau Aydınlanma hareketinde çok özel bir yere sahiptir. O, çağını etkileyen en önemli düşünsel hareketi tartışmasız bir heyecanla karşılamak yerine, bu hareketin sakıncalı açılımları olabileceği düşüncesiyle eleştirel bir görüş ortaya koymaya çalışmıştır. J.J. Rousseau’nun yapmaya çalıştığı eleştiri, onu diğer Aydınlanma düşünürlerinden radikal biçimde ayırmasa da, Aydınlanma hareketi içinde ve o dönemin düşünsel ikliminde farklı bir görüşün doğmasına sebep olmuştur.

Aydınlanma düşüncesi, insanlığın karanlık durumda olduğuna inanarak, onu ışığın olduğu bir ‘Aydınlanmışlık’<sup>43</sup> haline getirmeye çalışır ve Aydınlanma’ya göre uygar-medeni duruma ancak bu koşulda kavuşulurdu. Aydınlanma hareketi insanın içinde bulunduğu karanlık durumu dönemselleştirmeye çalışmaz. Karanlık çağ olarak adlandırılan bir dönem söz konusudur ancak bu dönemin karanlık diye tasvir edilen düşünsel atmosferi, Aydınlanma hareketi için sebep değil sonuçtur. Aydınlanma hareketine göre sebep insanın sahip olduğu aklı kullanamamasıdır. İnsanın sahip olduğu aklı kullanamaması onu karanlık durumun içinde tutar. İnsanın Karanlık çağı yaşaması ise aklını kullanmama sebebinin doğurduğu bir

---

<sup>42</sup> West D. (2016). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*. (Çev. Cevizci A., Arslan H.). İstanbul: Paradigma Yayınları. s. 44

<sup>43</sup> Buradaki “Aydınlanmışlık” hali olarak bahsettiğimiz durum, insanın kendi akli melekelerini kullanarak birey olma halidir.

sonuçtur. J.J. Rousseau ise Aydınlanma'nın dönemsellik içinde Karanlık çağ olarak tanımladığı sonuç durumunu sorunsallaştırmaz. Onun eleştiri noktası Aydınlanma'nın sebep olarak gördüğü şeyin kendisidir. Bir başka deyişle insan sadece aklını kullanmadığında mı karanlık bir duruma düşer? Aydınlanma'nın insan için karanlık diye tanımlandığı durum belki J.J. Rousseau'ya göre insan için karanlık bir durum olarak tanımlanmayabilirdi. Hatta Aydınlanma'nın Karanlık Çağ olarak tanımlandığı döneme belki insan gerçekten aklını kullanarak düşmüştür. Çünkü J.J. Rousseau, aklın insan tutkularında ve faaliyetlerinde yetkinleşip olgunlaştığına inanır ve yine ona göre insan yararlanmak ve faydalanmak için bilmeye çalışır.<sup>44</sup> Bu bağlamda Karanlık çağ düşüncesi aklın kullanımının farklı bir faydacı yorumu olabilirdi. J.J. Rousseau'nun Aydınlanma hareketiyle girdiği düşünsel tartışma böyle bir atmosferde şekillenmişti.

Rousseau eleştiriye ilk önce Aydınlanma hareketinin çizdiği medeni insan ve onun doğurduğu medeniyet düşüncesinden başlar. Ona göre medeniyet, rasyonel, hesap yapan, bencil bir azınlığın, çoğunluğa karşı yaptığı bir komplonun sonucudur.<sup>45</sup> O bu komplonun sonucunu tek bir insanda aramaz. Ona göre “çıkarları birbirinin zararına olduğu ve çatıştığı ölçüde, insanları, zorunlu olarak birbirlerinden nefret etmeye götüren, birbirlerini akla gelebilecek bütün kötülükleri yapar hale getiren, hep insan toplumdur”.<sup>46</sup> Rousseau'nun çit alegorisinde de, sadece bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “Bu bana aittir!”<sup>47</sup> diyen adam suçlu değildir. Buna inananlarında bir o kadar suçu vardır.

Rousseau'nun medeniyete karşı takındığı bu eleştirel tavır, insanlığın ilk durumda kurduğu ilişkiler ile bugün kurduğu ilişkiler analizine dayanır. Ona göre insanın ilk olarak içinde bulunduğu doğa durumu insanın ihtiyacı olan her neyse zaten ona verebilmekteydi. Doğa durumunda sonra kuracağı medeni durum insana ekstra bir şeyler katmamış keza insanı birer köle haline getirmiştir.<sup>48</sup> Çünkü

<sup>44</sup> Rousseau J. J. (2016). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. İleri R. N.) İstanbul: Say Yayınları. s. 105

<sup>45</sup> Tannenbaum D., Schultz D. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. Demirci F.). Ankara: Adres Yayınları, s. 325

<sup>46</sup> Rousseau, 2016, s. 189

<sup>47</sup> A.g.e., s. 133

<sup>48</sup> Rousseau'nun bu görüşü 20. yüzyılın en önemli düstopik romanlarından biri olan Cesur Yeni Dünya'ya konu olmuştur. Huxley'in cesur yeni dünyasında insanlık son derece sağlıklı, teknolojik olarak gelişmiş ve bu gelişmeler sonucunda savaşlar, yoksulluklar yok edilmişti. Fakat insanlık ironik bir biçimde bu mutluluğu , eşitliği, güzelliği elde edebilmek adına en çok ihtiyaç duyduğu değerlerin hepsini kendi eliyle yok etmişti.

Rousseau çağdaşı düşünürler gibi dönemin teknik ve bilimsel ilerlemelerini insana sunduğu daha konforlu ve lüks yaşam açısından ele alıp sevinçle kabul etmez.<sup>49</sup> Ona göre ilerleme adı altında yaşanan tüm gelişmeler doğa durumunda ki özgür insan için birer zincirdir.<sup>50</sup> Rousseau bunu bir örnekle şöyle anlatır: Doğal hayatta yaşayan canlılar kendi evi olarak görükleri; ormanlar, çöller, göller, nehirler, okyanuslar vb gibi yerlerde daha cesaretli ve zinde yaşarlar. Bu canlılar her ne şekilde olursa olsun evcilleştirildikleri vakit bu yaşam özelliklerini kaybederler. Bizim bu canlılara daha iyi bakım sağlamak için yaptığımız şeyler aslında onları yozlaştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Aynı durum insan için de geçerlidir: “Toplumsallaşır ve kötüleşirken, zayıf, korkak, sürünür hale gelir; bu, insanın yumuşak ve kadınsı yaşama tarzı hem gücünü hem de cesaretini azaltma, onu gevşetme sonucuna varır.”<sup>51</sup>

Doğa durumu Rousseau için sadece insanlığın yaşayıp geçtiği bir dönemi anlatmaz. Rousseau’cu anlamda doğa durumu aslında insanın kurtuluşudur. Rousseau doğa durumu adına yaptığı analizlerde insanlığın hep o ana, o döneme dönebilmesinin hasretini yaşar. Strauss’a göre, Rousseau’da yeniden doğa durumuna dönme gibi bir sosyal hedefi olmasının temel sebebi, adil toplumun ancak doğa durumunda oluşabileceğine inanmasıdır. Çünkü insan kendi başlangıç durumundan uzaklaştığı için adil toplum tasavvurundan bu kadar uzak görünmektedir. “Adil toplumu adil olmayan toplumdaki ayıran şey, adil toplumun bir toplumun imkan dahilinde olabildiği kadar doğa durumuna yakın olmasıdır.”<sup>52</sup>

Rousseau için doğa durumunda insanın eşref-i mahlukat oluşu onun akıl sahibi olmasından kaynaklanmaz. Doğa durumu tasavvurunda insan merhamet sahibi bir varlık olduğu için diğer canlılardan ayrılır. Rousseau’nun insana bakış açısı ve onu yorumlayış biçimi olarak çağdaşı olan düşünürlerden onu ayıran belki en önemli özellik, Rousseau’nun insana akıl sahibi olarak önem atfetmesinden ziyade merhamet sahibi olduğu vurgusudur. İnsan doğa durumunda sahip olduğu

---

İnsanlar kendilerini özgür hissedenden birer köle haline dönüşmüşlerdir. Bu dünya içerisinde yaşayan özgür kölelere direnen son kişi ise Vahşi’ydi. Huxley A. (2015). *Cesur Yeni Dünya*. (Çev. Tosun Ü.). İstanbul: İthaki Yayınları

<sup>49</sup> Kayhan A. (2000). “Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau”. *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 59

<sup>50</sup> Rousseau J. J (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Günyol V.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 4

<sup>51</sup> Rousseau, 2016, s. 100

<sup>52</sup> Strauss L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (Çev. Zelyüt S.) İstanbul: Öteki Yayınevi. s. 107



merhamet duygusu erdemliliğin ve ahlakiliğin temel kaynağı olmuştur.<sup>53</sup> Rousseau için medeni olarak tanımlanan insanın doğa durumunda sahip olduğu bu merhamet duygusu şimdi ikincilleştirilip, ona akıllı bir varlık olduğu anlatılmaya başlanmıştır. Rousseau göre bu anlatı için kurulmuş tüm kurumlar insanın doğasını dönüştürüp onu baskıya maruz bırakmaktan başka bir sonuç doğurmamışlardır.

Doğa durumundaki insan için doğal bir duygu olarak merhamet duygusu, insan türünün devamı için karşılıklı bir anlayışın oluşmasını sağlamak için yeterlidir. Çünkü Rousseau için, hemcinslerime hiçbir fenalık yapmamak zorundaysam, bu, onların akıllı varlıklar olmalarından çok duyarlı ve merhamet sahibi varlıklar olmalarından ileri gelir.<sup>54</sup> Ona göre merhamet her bireyin kendisine karşı duyduğu bencil sevgi faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder.<sup>55</sup> Bu bağlamda merhamet duygusundan yoksun, bencil ve çıkarıcı ilişkiler ve bunların neden olduğu baskılama ve insanı zincirleme hali, doğa durumunu değil, toplum durumunu ifade eder.

İnsanın merhamet gibi bir duyguya sahip olması insanın doğası gereği iyi bir varlık olmasından kaynaklanır. Rousseau'a göre insan, doğası gereği iyi bir varlık olduğu için merhamet gibi bir duyguya sahip olur. İnsanların bir arada yaşamaları içinde insanlara her hangi ilahi bir şeyin anlatılması veya insanın sahip olduğu ya da olmadığı bir şeyin hatırlatılmasına gerek yoktur. Çünkü insan kendi halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüsel olarak sahiptir.<sup>56</sup> Rousseau'cu bağlamda etik anlayışı da doğa durumundaki insanın pratiklerinde ortaya çıkabilecektir. Ancak insanın bu doğa durumundan uzaklaşarak medeni duruma doğru dönüşmesi ve yaşayış içinde pratiklerinin değişmesi onun etik olarak yozlaşmasına da sebebiyet verir. Rousseau yaptığı doğa durumundaki insan ile - medeni durumdaki insan analizlerinin sonucunda şu yorumu yapar. "Doğa bizim sıhhatli olmamızı alnımıza yazmışsa, ben düşünme halinin doğaya aykırı ve

---

<sup>53</sup> Tannenbaum, Schultz, 2008, s. 324-325

<sup>54</sup> Rousseau, 2016, s. 85

<sup>55</sup> Coşkun S. (2017). Jean-Jacques Rousseau. *Siyaset Felsefe Tarihi*. (Ed. Tunçel A., Gülenç K). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 286

<sup>56</sup> Rousseau, 2016, s. 117

düşünen insanın yozlaşmış bir hayvan olduğuna güvence vermeye cüret ederim.”<sup>57</sup>

Aydınlanmacı bir eleştirmen olarak Rousseau kendi yaşadığı dönemden günümüze kadar bir çok düşünürün esin kaynağı ve temel referans noktası olmuştur. Özellikle 18. yüzyılın büyük siyasi gelişmelerinde fikinsel olarak oynadığı rol, toplum sözleşmesi ve genel irade kuramı gibi teorileri dönemin büyük düşünürleri arasında sayılmasına neden olmuştur. Ancak özellikle Rousseau'nun merhamet sahibi vahşiyi, akıl sahibi olan medeni özne-insana yönelik tercihi, Rousseau'yu dönemin ana akım “soyut akılcı” düşünürlerinden bir adım öne çıkarmıştır. Diğer bir Aydınlanma eleştirisi ise Rousseau ile aynı yüzyıl yaşamış Edmund Burke tarafından yapılmıştır. Rousseau'dan farklı olarak Burke kendi eleştirisinde Aydınlanma'nın gelenekle olan krizini konu etmiştir.

#### **1.1.1.2. Muhafazakar aklın itidallik eleştirisi**

Daha yeni filizlenmeye başladığı dönemde Aydınlanma düşüncesinin karşılaştığı en büyük muhalif hareket, muhafazakar eleştiri olmuştur. Aydınlanmaya yapılan muhafazakar eleştiriye kendi içinde ikiye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi fundamentalist muhafazakarlardan,<sup>58</sup> diğeri ise daha ılımlı liberal muhafazakarlardan gelir. Bu iki kesimin temel konusu Aydınlanma hareketinin gelenek ile olan çatışmasıdır. Ancak fundamentalist muhafazakarlar Aydınlanmanın tüm değerlerini reddederken, liberal muhafazakarlar Aydınlanma hareketinin tüm getirilerine yüz çevirmezler. Ancak Aydınlanma düşünürleri gibi her şeyin ölçüsünü insan ve onun akli olarak görmezler.

Aydınlanma, teolojik düşüncenin vazettiği felsefeden tamamen ayrı bir zeminden hareket ediyordu. Bu süreç içinde, Aydınlanma dinin uğradığı tahribattan ve bunun olumsuz sonuçlarından kaynaklanan her şeyin sebebi olarak

---

<sup>57</sup> Rousseau, 2016, s. 98-99

<sup>58</sup> Dönemin fundamentalist muhafazakar eleştirisinin ana hedefi kilise disiplini bağlılığın geri kazanılmasıydı. 16. yüzyıl itibaren kaybolan kilise otoritesinin, siyasal ve toplumsal bağlamda kaosa neden olduğunu, bunun önüne geçilmesi için salt aklın dahilinde kurulmaya çalışılan tüm kurumların tasfiyesi ve tekrardan kilise öğretilerinin itibarlandırılması gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu eleştiri biçimi Burke üzerinden temsillendirdiğimiz aklın itidallik eleştirisi bağlamından uzak kaldığı için üzerinde durmadık.

görülyordu.<sup>59</sup> Aydınlanmanın fundamentalist muhafazakar eleştirisi, din kurumunun itibarını iade etme amacındaydı. Bu bağlamda fundamentalist muhafazakarlık kutsal olan adına aydınlanmacı aklı kategorik olarak reddetmekten ziyade top yekun reddetmeyi tercih etmiştir ve Joseph De Maistre, Louis de Bonald ve François-Rene de Chateaubriand gibi isimlerin Aydınlanmaya eleştirisi bizzat Hristiyanlık öğretilerine ve skolastik düşünceye dayanmaktaydı.

Aydınlanmanın muhafazakar eleştirisinin diğeri bir kanadını liberal muhafazakarlar oluşturuyordu. Bu muhafazakar görüş Aydınlanmayı topyekün olarak değil kategorik olarak eleştirmektedir. Bu kategorilerden birisi Aydınlanma tarafından yaratılan ‘Birey’ görüşüydü. Liberal muhafazakar görüşün topluma ve bireye bakış açısı Aydınlanmacı düşünme biçiminden farklılık arz ediyordu. Liberal muhafazakar görüş Aydınlanma hareketinin tam tersi olarak toplumu bireyin önünde görmekteydi. Birey ancak toplum içinde var olur ve her bir birey ancak belli bir toplum içinde tanımlanabilirdi. Birey liberal muhafazakarlar için sadece bir soyutlamadır. Asıl var olan toplum ve onun kurucu unsurları olan klan, soy, aile, devlet, din gibi kurumlardır.<sup>60</sup> Bu muhafazakarlık anlayışına göre insanın yüzyıllar boyunca biriktirerek o güne kadar getirdiği; eski örfler, adetler, uzun zamandan beri istifade edilen kaynaklar, statüler ve servet üstünlükleri, sırf akıl onları haklı göstermediği için red ve inkar edilemezlerdi.<sup>61</sup> Aydınlanmanın liberal muhafazakar eleştirisi öncülüğünü Edmund Burke yapmaktaydı.

Burke eleştirisine Aydınlanmanın tasavvur ettiği insan anlayışı ile başlar. Burke göre Aydınlanmacı aklın insanı varlık hiyerarşisinde konumlandığı yer yanlış ve sakıncalıdır. İnsan aklının zayıflığını ve sınırlılığını unutarak hiyerarşik olarak konumlanmaya çalıştığı yer kibirli bir tutumun göstergesidir.<sup>62</sup> Bu kibirli tutum karşısında Burke, Aydınlanmacı düşüncenin özne-insanını yok etmeye çalışmaz, ona daha mütevazi bir bakış açısı sunmaya çalışır. Burke’ün bu mütevazi öznesi, Aydınlanmanın rasyonel otonom öznesinden farklı olarak, aklını

---

<sup>59</sup> Vural M. (2002). Aydınlanma Felsefesine Dini ve Muhafazakar Muhalefet. *AUIFD*. Cilt 43. Sayı 5. s. 387

<sup>60</sup> Yılmaz, 1996, s. 191

<sup>61</sup> A.g.e., s. 217

<sup>62</sup> Duman F. (2009). Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Edmund Burke, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*. Bahar. Yıl: 5. Sayı:19-20. s. 16

çok iyi tanır ve bundan dolayı ondan kuşku duyar. İnsan kendi sınırlığının farkına varıp çıplak akılla her şeyin üstesinden gelebileceği gibi bir tanrısallığa soyunmamalıdır.<sup>63</sup> Oysa Aydınlanma düşünürleri, insanı kendi kendine yeterli bir konumda görerek kendilerine tanrı rolü biçmektedir ve bu görüş Burke için sorunun temel kaynağıdır. Çünkü Burke'e göre çıplak aklın gücü, toplumsal ve siyasal düzen için son kertede yıkıcı olabilir.

Burke, aklın dünyayı rasyonel olarak algılama kapasitesini reddeder. Ona göre sadece sınırlarını yitirmiş akla dayanmak, insanlığın ve medeniyetin kazanımları olan bütün toplumsal kurumlara zarar vererek feci sonuçlar doğurabilir.<sup>64</sup> İnsanın kendi sınırlı soyut aklına değil de, somut geleneklere dayanarak hareket etmek zorunda olmasının nedeni budur. Çünkü Burke için gelenek bireysel akli aşan ve hatta onu şekillendiren tarihsel bir bağlamdır. Bu bağlam içinde gelişmiş, inşa edilmiş, sınırlı aklın ürünü ve tasarımı olmayan, insani eylem sonucunda kendiliğinden oluşan ve kendi üstünlüklerini kanıtlamış müesseseler kurucu unsur niteliği taşır.

Burke'ün düşüncesinde, aklın sağlıklı şekilde çalışabileceği alan oldukça sınırlıdır. Siyaset ve ahlak bu sınırlı alanların başında gelir. Burke için soyut akıl bu alanlarda bize kesinlik sağlayamaz. Soyut akıl referanslı kurulacak her türlü siyasal düzen ve ahlak anlayışı bizi kaosa götürecektir. Çünkü Burke normal insan akılının ideal toplum kurma yeteğine derin bir güvensizlik duymakta ve geleneğin bu alanlarda rehberlik etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Burke siyasetin meşruiyet ilkesi olarak, soyut aklın yerine, tarihsel deneyimin ürünü olan geleneği koyarak muhafazakar siyasal düşüncenin kurucusu olarak da kabul edilir.<sup>65</sup>

Burke'ün düşünsel serüveninde Fransız devrimi çok önemli bir yer taşır.<sup>66</sup> Fransız devriminin doğurduğu tüm sonuçlar, onun anlatmaya çalıştığı şeylerin pratik yansımaları olarak görülür. Burke'e göre insanların kalplerinin

---

<sup>63</sup> Tanrıyı oynamaya çalışan insanın bu kibirli tutumu modern edebiyata da konu olmuştur. Mary Shelley'in, ilk baskını 1818'de yapılan, 'Frankenstein' romanı tanrı rolüne soyunan Dr.Frankenstein'in ne tür felaketler ile karşılaştığını konu edinmiştir. Shelley M. (2017). *Frankenstein*. (Çev. Çağlayan S.), İstanbul: İletişim Yayınları

<sup>64</sup> Duman, 2009, s. 22

<sup>65</sup> Küçükcalp, 2016, s. 121

<sup>66</sup> Burke E. (2016). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*. (Çev. Arslan O.), Ankara: Kadim Yayınları

derinliklerinde yer etmiş, çıplak ve ürpertici doğamızın kusurlarını örtmek ve bizim gözümüzde onu saygın bir konuma yükseltmek için zorunlu olan geleneksel unsurları gülünç, saçma ve modası geçmiş bularak yok etmeye çalışmanın kaçınılmaz sonucu, Fransız Devriminde açığa çıkan politik şiddettir. Fransız Devriminde ortaya çıkan ahlaksal yozlaşmayı da aynı nedenlere bağlayan Burke, ahlaki öğretinin içeriğini oluşturan geleneksel unsurların önemini akıl ile kavranamaz olduğu için ortadan kaldırmaya çalışan Aydınlanmacı ahlakı da sorunlu bulur. Mevcut geleneksel ahlaki düşünce biçiminden bağımsız hareket etmek iddiasında ki akıl, dizginlerini yitirmiş iradenin keyfiliğini taşıyacak ve insan doğasının, ahlaki imgeleminin içeriğini dolduran geleneksel unsurlarca ehlileştirilmiş olan kusurlarını tüm çıplaklığıyla yansıtacaktır.<sup>67</sup>

J.J. Rousseau ve Edmund Burke tarafından Aydınlanmaya yöneltilen eleştirilerin farklı bir versiyonu, bir yüzyıl sonra gelecek iki farklı düşünür tarafından gerçekleştirilecekti. J.J. Rousseau'nun merhametli vahşi insan üzerinden özne-insana yaptığı eleştiri, Edmund Burke'ün gelenek üzerinden çıplak akla yaptığı eleştiri, Hegel ve Marx tarafından tarihselci diyalektik akıl üzerinden aydınlanmacı soyut akla karşı yapılacaktır.

### 1.1.1.3. Hegelci ve Marxist tarihsel bilincin soyut akıl eleştirisi

Hegel ve Marx'ın düşünce tarihindeki önemi, o güne kadar süregelen düşünme metotlarından farklı bir yol izlemeye çalışmalarının açtığı düşünsel ve analitik ufuklarla ilişkilidir. Bu metot tarihselliği göz önünde bulunduran diyalektik yöntemdir.

Platon'dan başlayarak, Aydınlanmacı düşünceye gelene kadar insanlık her zaman aynı soruları sormuş fakat farklı cevaplar vermiştir. Farklı cevap verme nedenlerin başında her düşünürün dünyayı farklı okuması gelir. Tarihselci diyalektik akıl farklı cevap verme sebebini düşünme edimini gerçekleştirirken tarihsel durumun getirilerini göz ardı edilmesinde görür. Yani biz insan denilen varlığın doğası gereği iyi ya da kötü olduğu gibi kesin bir cevaba varmaya

---

<sup>67</sup> Duman F. (2017). Edmund Burke, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. (Ed. Tunçel A., Gülenç K.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 316

çalışırken aslında tarihsel durumu göz önünde tutmayız. Tarihsel durumu göz önünde tutmadığımız için şu anda insan doğası ile ilgili verilecek iyidir ya da kötüdür gibi kesin bir cevap, tarihsel koşulların değiştiği farklı bir zamanda geçersiz sayılabilecektir. Çünkü Hegel'e göre, tarih insan iradesinin dışında gerçekleşir. Ancak "insan, gerçekliğin bilincinde olan gerçek bir doğa üstü varlıktır. Yani ete kemiğe bürünmüş Tin'dir. Tarihsel olarak nesneleşmiş tarihin kendisidir."<sup>68</sup> Tarih ise diyalektik aklın bir açılımıdır. Her tarihsel dönem ve o tarihsel dönemin somut fenomenleri, Tin'in belli bir dönemdeki görünümüleri olup kendi tarihsel bağlamlarında anlamlıdır.<sup>69</sup> Marx'a göre ise bu durum Hegel'den farklı olarak her tarihin farklı zamanlarında kurulan üretim ilişkileriyle alakalıdır. İnsan bu ilişki diyalektiğinde tanımlanabileceği bir varlıktır. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesinin öncelediği tarih üzeri soyut aklı ve onun tarihsel olarak değişmeyen sabit özne-insanı, tarihselci diyalektik akla göre sorunludur.

Tarihsel diyalektik akıl anlayışı, aklın tarihselliğine yönelik kabulüne bağlı olarak insanın konu olabileceği bütün alanlarda yapılacak çıkarımları ancak kendi tarihsel özgüllükleri içerisinde gerçekleştirilebileceğine inanır. Bu diyalektik akıl tarihe için rasyonel bir düzenin bulunduğu yönündeki kabulüyle evrensel bir takım çıkarımların da bulanabileceğine işaret eder. Bunun sonucu olarak Hegel ve Marx Aydınlanma felsefesine tarihsel bir bakış açısıyla eleştiriler yöneltmeleri Aydınlanmanın temel kabullerini terk ettikleri anlamına gelmez.<sup>70</sup> Aydınlanmanın ilerlemeci tarih anlayışının teorik alt yapısı Hegel ve Marx tarafından olumlu karşılanarak diyalektik bir bağlama oturtulmuştur. Çünkü Hegel'ci anlamda diyalektik şekilde işleyen tarihsel süreç içerisinde her tarihsel dönem, kendinden önceki dönemleri kapsar. Bu bağlamda Hegel'e göre Tin'in kendini tam anlamıyla gerçekleştirmesi yolunda kendinden önceki dönemlere göre daha ileri bir evreyi temsil eder.<sup>71</sup> Bunun sonucu olarak Küçükalp'e göre "Hegel, aydınlanmanın

<sup>68</sup> Kojeve A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (Çev. Hilav S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.104

<sup>69</sup> Hegel'in tarihe ve tarihselliğe karşı bu düşüncesini, Bumin şöyle yorumluyor; "Hegel her şeyi tarihselleştirme, varlığın düşünsel, maddesel hiçbir boyutunu tarihin dışında bırakmama isteminin, aslında, onun, tarihi Tanrının meşrulaştırılmasının alanı olarak görmesi olgusuyla birlikte düşünülmesi gerektiğine inanıyoruz". Bumin T. (2010a). *Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, s. 131

<sup>70</sup> Küçükalp, 2016, s. 143

<sup>71</sup> Başta Hegel olmak üzere modern ilerlemecilik anlayışının kökenleri Arnhart'a göre Hristiyanlık öğretene dayanmaktaydı; "İncil, tarihi başlangıcı, ortası ve sonu olan doğrusal bir ilerleme olarak sunmaktadır. İsa

tarihselliği ilga eden soyut aklı, kümülatif ilerlemesi, özne-nesne ayrımı gibi bir takım temel özellikleri tartışma konusu yapan tarihselci bir felsefeye sahip olsa da, son tahlilde, tarihselciliği söz konusu özelliklerin yadsınabileceği bir noktaya kadar götürmediği ve bir anlamda soyut akıl yerine tarihsel aklı, kümülatif ilerlemeyi yerine diyalektik ilerlemeyi ikame ettiği ve bu anlamda modern Aydınlanmacı felsefe ile tarihselciliği birleştirdiğini söylenebilir.”<sup>72</sup>

Hegel’i Aydınlanma düşünürlerinden ayıran en önemli şey, aklın evrenselliğini ve işleyiş biçimini tarih içinde diyalektik açılımlar ile temellendirmesidir.<sup>73</sup> Hegel felsefesinde bilgi, Aydınlanmacı epistemoloji anlayışının yarattığı soyut evrensel öznenin ürettiği şey olarak düşünülmesinden ziyade, tarihsel koşulluk içinde diyalektik sürecin doğurduğu sentez ile ortaya çıkar. Bilgiyi elde etmek için Hegel’in diyalektik yöntemi, onu Aydınlanma epistemolojisinin merkezi noktasından uzaklaştıran en önemli adımdır. Bunun yanında Hegel, anlama yetisinin klasik tanımlama, sabitleştirme ve düzenleme faaliyetlerine karşı, spekülative ve diyalektik aklı tercih eder.<sup>74</sup> Diyalektik sentez yapma kapasitesinin alanını da genişletmek ister. Çünkü Hegel’e göre diyalektik yalnız epistemolojinin gelişimine uygulanabilen bir şey değildir. Sürekli değişme ve gelişme kavramlarının uygun düştüğü her konuya uygulanabilen bir yöntemdir.<sup>75</sup>

Hegel’in Aydınlanmacı soyut akıl ile girdiği felsefi eleştirel tartışmanın siyasal bir boyutu da vardı. Hegel için en ideal siyasal düzen, soyut aklın kurguladığı ve öznelerin inşa ettiği bir yapı değildir. O’na göre ideal düzen insan iradesinin dışında gelişen, tarihsel sürecin sonunda kemale ermiş diyalektik aklın kendini açtığı bir noktada varlık kazanır.<sup>76</sup> Bu nokta Hegel için ‘Devlet’in

---

Mesih’in gelişi, tarihte yeni bir çağ açmıştır. Ancak İsa insanlığı kurtarma görevini tamamlamak üzere ikinci kez gelecek, Bu da dünyevi tarihin sonu olacaktır. Bu bakış açısına göre tarih, gelecekte bir gün tamamlanacak ilahi tasarımın bir tezahürüdür. Tarihin bir amacı olduğundan bir anlamı da vardır. Bundan dolayı Hegel idealist diyalektik ilerlemeciliği ve diğer modern ilerlemeci tarih anlayışları doğrudan ya da dolaylı olarak hıristiyanlık inancına dayandığı sonucunu çıkarabiliriz”. Arnhart L. (2011). *Platon'dan Rawls'a Siyasi düşünceler Tarihi* (Çev. Bayram A. K.), İstanbul: Adres Yayınları, s. 281

<sup>72</sup> Küçükcalp K. (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları. s. 98

<sup>73</sup> Hegel G.W.F (2003). *Tarihte Akıl*. (Çev. Önay S.), İstanbul: Kabalcı Yayınları

<sup>74</sup> West, 2016, s. 55

<sup>75</sup> Sabine G. (1991). *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Çev. Ozankaya Ö.) Ankara: Gündoğan Yayıncılık. s. 29

<sup>76</sup> Küçükcalp, 2016, s. 127

kendisidir. Devlet ideal siyasal düzen demektir. Kurum ve kurallarıyla bir bütün halinde ortaya çıkacak bir devlet Hegelci anlamda tarihsel diyalektik aklın varacağı sonuçtur. Devlet hem bireysel iyi ile toplumsal iyinin örtüşmesini sağlayan hem de bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarında ifadesini bulan, özgürlüğün hayata geçmesine imkan sağlayan siyasal bir öznedir. İnsan özgürlüğünün temel unsuru olan devlet Hegel için, kendinden önceki tüm dünya tarihinin amacının son bulduğu noktadır.<sup>77</sup> Sabine'e göre ise "Hegel'de devlet saltık biçimde ussal olan şeydir. Kendini bilen ve emreden göksel erktir. Ruhun sonsuz ve zorunlu varoluşudur. Tanrının dünyada yürüyüşüdür."<sup>78</sup>

Hegel'in devlete karşı bu fantazmatik yaklaşım biçimi, isminin muhafazakar görüş ve faşist ideolojiler ile yan yana anılmasına sebep olmuştur. Keza Hegel'in birey toplum ikilemindeki görüşü muhafazakar düşünce ile paralellik arz ediyordu. West'e göre "Hegel için birey, birey olarak yalnızca tikel cemaatler içinde var olabilir. Birey, toplumsal düzenin öncülü olmaktan ziyade, onun bir ürünüdür"<sup>79</sup>. Sabine'e göre ise "Hegel bireyciliği Fransız devriminin Jakobenizm ile şiddet, bağınazlık, terör ve tanrısızlığıyla bir saydı. Hegel için böyle bir bireycilik ona göre felsefi usculuğun ürünüydü."<sup>80</sup> Yine Sabine'e göre "Hegel tarihteki etkili gerçeklerin ve nedenlerin, bireysel kişiler ve olaylar değil, kişisel olmayan genel güçler olduğuna inanıyordu."<sup>81</sup> Öte yandan Hegel'e göre Fransız devrimi tarihsel sürecin özgürlükle neticelenecek rasyonel akışını göremeyerek kestirme bir çözüm sunmaya çalıştığı için, vaat etmiş olduğu özgürlük ve insan haklarını değil terörü ve despotizmi getirmiştir.<sup>82</sup>

Tarihselci diyalektik aklın diğer bir savunucusu Karl Marx'tır. Marx'ın tarihselciliği Hegel'den farklıdır. Hegel'in idealist tarihsel diyalektiğine karşı, Marx maddeci tarihsel diyalektiği öne çıkarmıştır. Tarihin işleyişinde neyin belirleyici olduğu hususu Marx'a göre Tin gibi metafizik kavramlar ile açıklanamaz. Tarihi belirleyen şey bizzat üretim ilişkileridir. Tarih sürekli değişim

---

<sup>77</sup> Arnhart L. (2011). *Platon'dan Rawls'a Siyasi düşünceler Tarihi*. (Çev. Bayram A. K.), İstanbul: Adres Yayınları. s. 282

<sup>78</sup> Sabine, 1991, s. 49

<sup>79</sup> West, 2016, s. 59

<sup>80</sup> Sabine, 1991, s. 42

<sup>81</sup> Sabine, 1991, s. 26

<sup>82</sup> Küçükalp, 2016, s. 126



halinde olan üretim ilişkilerin doğurduğu sonuçların yarattığı çatışmalar yoluyla işler<sup>83</sup>. Şimdiye kadar ki bütün toplumların tarihi, üretim ilişkilerinin doğurduğu sınıfların birbirleriyle mücadelesidir.<sup>84</sup>

Marx da Hegel gibi ideal düzeni tarihin sonuna erteler. Tarihin, insanın özgürlük özleminden daha fazla tatmini yönünde evrildiği hususunda Hegel ile hemfikirdir. Marx'a göre de ideal toplumsal düzen tarihsel sürecin sonunda ulaşılan ve içerisinde özgürlüğün evrensel anlamda gerçeklik kazandığı düzendir. Fakat Marx, Hegel gibi tarihin sonunda ortaya çıkacak ideal düzeni devlet olarak görmez. Ona göre tarihin sonu komünist bir toplumda gerçekleşecektir.<sup>85</sup>

Marx devleti Hegel'in düşündüğü gibi öznel aklın üzerinde bulunan, diyalektik tarihselciliğin sonu, evrensel insan aklının ulaşabileceği son nokta olarak düşünmez. Marx'a göre devlet, yapısal olarak sınıfsal farklılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Devletin işlevi ise ait olduğu toplumsal düzendeki hakim sınıfların ortak çıkarlarını korumaktır.<sup>86</sup> Modern devlet kapitalist düzenin hakim sınıf olan burjuvazinin çıkarlarını korumak yönünde bir işlev görmektedir bu nedenle ideal toplum devletli bir toplum olamazdı.

Marx açısından da Aydınlanmacı düşüncenin temelini oluşturan özne fikri sorunludur. Marx göre süreç içinde karşılaşılan gereksinimlerin bağrından çıkan toplum ya da insan modeli ve ya bireysel öznellik burjuva felsefesinin kurnazlığıdır.<sup>87</sup> Çünkü Marx'a göre modern düşüncenin anlattığı gibi tarih yapan özne bireysel insan değildir. Marx için özne ancak toplumsal bir sınıf olabilir. Tarihin içinde kuran, yıkan ve tekrar kuran özneler toplumsal sınıflardır. Bu sonuncu olarak da, Marx özne merkezli epistemolojinin karşına, maddeci, tarihsel ve toplumsal diyalektik yöntemi çıkartır. Bu yöntem insanlığın var olan sorularını ve sorgulamalarını çözümlenerek kavramsallaştırabilir.<sup>88</sup> Metodolojik olarak Marx'ın diyalektiği bilme durumundaki nesnenin parça-bütün ilişkisi bakımından tutarlı bir biçimde açıklanmasına dayanır. Marx bilinenlerden yola çıkarak,

<sup>83</sup> Durand J. P. ( 2000). *Marx'ın sosyolojisi*. (Çev. Aktaş A.). İstanbul: Birikim Yayınları. s. 85

<sup>84</sup> Marx K., Engels F. (2018a). *Komünist Manifesto*. (Çev. Bora T.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 52

<sup>85</sup> Arnhart, 2011, s. 296

<sup>86</sup> Durand, 2000, s. 85

<sup>87</sup> Touraine A. (2014). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. Tanrıöver H. U.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 139

<sup>88</sup> Erdağı B. (2017), Karl Heinrich Marx. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. (Ed. Tunçel A. , Gülenç K.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 410

parçaların toplamından daha fazlasını temsil eden bütüne diyalektik soyutlamalar ile ulaşır.<sup>89</sup>

Marx'ı Hegel'den ayırabileceğimiz diğer bir nokta, Onun Aydınlanma eleştirisini genel modernite eleştirisi bağlamında yapmasıdır. Eleştiriyi yaparken de Marx dönemin toplumsal pratiklerini üzerine yoğunlaşır. Marx'ın moderniteye teorik eleştirisi pratiğe yapılan eleştirilerde ortaya çıkar. Çünkü Marx için “tüm toplumsal yaşam, özünde pratiktir. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizemler, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulur.”<sup>90</sup>

Marx'ın eleştirisi tek bir konu üzerinde sınırlanamayacak kadar geniştir. Marx modern çağın felsefesini eleştirdiği gibi, ekonomisini, siyasal düzenini ve toplumsal ilişkilerini de eleştirir. Ancak en genel anlamıyla Marx için modernite eleştirisi, burjuvazinin ve kapitalizmin eleştirisidir.<sup>91</sup> Çünkü Marx tarafından burjuvazi toplumsal bir dönüşüme aracı olduğu, bir başka deyişle feodal toplumun yerine kapitalist toplumu geçirmeye yöneldiği için modernitenin kurucusu olan sınıf olarak kabul edilmiştir. Marx'a göre modern burjuva toplumu feodal toplumun çöküşünden sonra doğmuştur. Feodal düzenin çöküşü kendiliğinden evrimsel olarak gerçekleşmemiştir. Burjuvanın devrimsel niteliği feodal düzeni kırıp geçmiştir. Çünkü söz konusu olan çağ burjuva çağıdır. Bu çağda “katı olan ve duran her şey buharlaşır, kutsal olan her şey kutsiyetinden arındırılır.”<sup>92</sup>

Burjuvanın yarattığı kapitalist modernite Marx tarafından bir canavar olarak görülür.<sup>93</sup> Bu canavarın kudreti Marx'ın deyişle mısır piramitlerinden, romanın su kanallarından ve gotik katedrallerden çok daha farklı mucizevi eserler meydana getirmeye muktedirdir. Bu canavar gücü eline geçirdiği alanlarda bütün feodal, ataerkil ilişkileri kırıp geçirmiştir. İnsanları geçmişine tutsak eden feodal bağları acımasızca kopartmış, insanla insan arasında çıplak çıkardan gayri bir bağ bırakmamıştır. Mistisizmi, asil yaşama hevesini, dar kafalı orta sınıf hüznünü, bencil hesapçılığı, buz gibi soğuk suda boğuvermiştir. Ancak tüm bunların

---

<sup>89</sup> A.g.e., s. 412

<sup>90</sup> Marx K. (2011). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* (Çev. Belli S.), İstanbul: Sol Yayınları, s. 11

<sup>91</sup> Hatipoğlu A. (2018). Marx ve Modernite: Frankenstein'in İzinde. *Bilim ve Ütopya Dergisi*. Yıl:24, Sayı:287. s. 37

<sup>92</sup> Marx, Engels, 2018a, s. 56

<sup>93</sup> Giddens A. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. Kuşdil E.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 136

sonucunda feodal toplumda dini ve siyasi aldatmacaların arkasına gizlenen sömürünün yerine açık, dolaysız, gaddar bir sömürü düzeni yaratmıştır. Bu bağlamda feodal düzenin çöküşünden doğan modern burjuva, eskisinin yerine yeni sınıflar, yeni baskı koşulları, yeni mücadele biçimlerine getirmiştir.<sup>94</sup> Burjuvazinin yarattığı bu yeni dünyada tüm toplum iki büyük sınıfa ayrılmıştır: bu sınıflar burjuvazi ve proleterya.<sup>95</sup> Ekonomik sistem içindeki üretim ilişkilerinden doğan bu toplumsal sınıflar, temelde üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurup, onları kontrol edenler ile üretim araçlarının mülkiyetinden ve kontrolünden dışlananlar olarak tanımlanmıştır.

Bir toplumsal sınıf olarak ortaya çıkan proleterya, burjuva sınıfının yarattığı dünyada ortaya çıkmıştır. Marx burjuvanın yarattığı proleterya'yı burjuva dünyasını yıkacak sınıf olarak görür. Marx için burjuva sınıfı feodal düzeni yıkarkenki devrimci motivasyonu, artık başka bir sınıf tarafından benimsenip kendi lehine dönecektir.<sup>96</sup> Çünkü burjuvazinin kapitalist modernitesi, insanı gerçek doğasından uzaklaştırmış, Marx'ın deyişiyle türsel varlığına yabancılaştırmıştır.

Marx için modernite eleştirisi soyut akıl karşısında tarihsevi akıl, burjuva toplumu ve emek sömürüsü gibi kavramlar üzerinden ilerlemişti. Marx'ın bu kavramlar üzerinden kurduğu eleştirel düşüncesi, 20. yüzyılın ilk yarısında Frankfurt okulu teorisyenleri tarafından devir alınmıştır. Frankfurt okulu teorisyenlerinin pratik olarak da Aydınlanmacı modernitenin yarattığı araçsal aklın dehşetine şahit olmaları, onları tüm Aydınlanma eleştirmenlerinden ayrı bir yere konumlandırmıştı.

## **1.2. Modern Araçsal Aklın Felaketi: Frankfurt Okulu**

Marx'ın devrimci kişiliği dünyaya bakış açısını da etkilemiştir. Feuerbach üzerine yazdığı on birinci tezde şunu öne sürer; "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir."<sup>97</sup> Marx'a göre

---

<sup>94</sup> Marx, Engels, 2018a, s. 53-55

<sup>95</sup> A.g.e., s. 53

<sup>96</sup> A.g.e., s. 58

<sup>97</sup> Marx K., Engels F. (2018b). *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*. (Çev. Belli S.). İstanbul: Sol Yayınları. s. 23

filozofların ve düşünürlerin dünyayı farklı biçimde yorumlayıp olduğu gibi bırakmaları son tahlilde hiçbir sorunu çözmemiştir. Gerçekleştirilmesi ve sorun edilmesi edinilmesi gereken şey bulunduğumuz dünyayı değiştirmektir. Marx'ın değişimi evrimsel olarak tarihin kendi akışında gerçekleşecek bir değişim değildi. O devrimci bir bilincin yaratacağı değişiklikten bahsetmekteydi. Frankfurt Okulu teorisyenlerinden biri olan Adorno, ünlü eseri 'Negatif Diyalektik'e Marx'ın bu düşüncesine kapalı bir gönderme yaparak başlar. Adorno'ya göre felsefenin dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadığı yargısı dünyayı değiştirme çabasının tamamen boşa çıktığı bir dönemde, aklın yenilgisinin kabulüyle eş anlama gelir.<sup>98</sup> Çünkü Adorno için dünyayı daha iyi bir yer haline getirme çabaları yenik düşmüştür. Ona göre felsefi yorumlamayı dünyayı değiştirmenin gölgesine bırakmak, aklın iflas ettiği yönünde ki inanç ile aynı kapıya çıkmaktadır. Bu bağlamda Frankfurt okulu teorisyenlerinin amacı insanlığın gerçekten yaşadığı dünyayı değiştirerek insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktır.<sup>99</sup>

20. yüzyıl iki büyük cihan harbine, faşizm gibi totaliter rejimlere, emperyalizme, yaşam biçiminde gözle görüşür bir standardizasyona ve insanlığın geleceğini tehdit edecek boyutlara ulaşan ekolojik sorunlara sahne olmuştur. Batı Avrupa'da başta Almanya olmak üzere İtalya, İspanya, Portekiz gibi ülkelerde faşist partilerin yükselmesi ve bu faşist partilere verilen halk desteğinin büyük bir bölümü işçi sınıfından olması, Bolşevik devriminin Stalinizme dönüşmesi, Marx'ın işçi sınıfına yüklediği devrimsel özgürleştirici rolün boşa çıkması, işçi sınıfının evrimci ve reformcu sosyal demokratlık ve sendikacılık gibi ideolojik hamleler ile sindirilmesi ve sağ blok karşısında politik yenilgiler alması gibi dönemin tarihsel olayları Frankfurt Okulun'un eleştirel düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kellner'e göre 20. yüzyıl entelektüel kuşağının, sistem içinde çözülemez nitelikte bunaltıcı bir takım toplumsal sorunlarla ve çelişkilerle karşı karşıya kalması, ve bu kuşağın gelişmiş kapitalist topluma bir seçenek ve radikal toplumsal değişimleri açıklayacak bir kuram arama

---

<sup>98</sup> Adorno W. T. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Çev. Öztürk Ş.) İstanbul: Metis Yayıncılık. s. 15

<sup>99</sup> Adorno T. W., Horkheimer M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev. Ülner N., Karadoğan E. Ö.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. s. 10

çabasına girmeleri, Frankfurt Okulu'nun nasıl bir ortamda doğduğunu bize anlatmaktadır.<sup>100</sup>

Frankfurt okulu tarafından geliştirilen kuram hiçbir şekilde tamamen orjinal bir entellektüel oluşum değildi. Therborn'a göre okulun ortaya attığı çoğu düşünce Weber'in modern topluma yönelik yaptığı eleştirilerde temelleniyordu.<sup>101</sup> Weber'in eleştirel düşüncesi ise iki boyutta yoğunlaşmıştı. Bunlar özgürlük ve anlam kaybıdır. Özgürlük kaybı doğrudan modern varlığın bürokratizasyonu ile ilgilidir. Anlam kaybının nedeni ise semavi dinlerin anlam sunmadaki tekelci kabiliyetlerini kaybetmeleridir. Weber'e göre bu tekel yeniden inşa edilemez, çünkü bu durumun entellektüel modernite ile telafisi mümkün değildir. Rasyonel aklın ürettiği modern hukuk kendi kategorileri ile modern toplumun bireyi için bir anlam kümesi yaratmaya teşebbüs etmiştir ancak bu anlam selamet ihtiyacı duyan bireyin varlığına dışsal kalmıştır."<sup>102</sup> Dolayısıyla modernitenin bilim, hukuk, sermaye gibi kavram zincirleri, dinin bıraktığı boşluğu dolduramaz, bir anlam sunma çabaları ise kısmi ve bireysel kalır. Weber'in, modern toplumun demir kafese dönüşmesi, rasyonel düşüncenin dünyanın büyümesini bozması, gibi eleştirileri Frankfurt okulunun düşünsel temelini oluşturmasına büyük katkı sağlamıştır.

Frankfurt Okulu'nun çalışmaları sadece Weber eleştirilerinden yararlanmamıştır. Bu okulun tüm teorisyenleri kapitalizmin dinamiklerini modern toplumun oluşmasının anahtarı kabul ederek, Marx'ın ortaya koyduğu toplum teorisinin izinden de gitmişlerdir. Frankfurt Okulu tüm toplumsal fenomenleri analiz etmek, çağdaş kapitalizmin totalleştirici eğilimlerini ve yeni tahakküm biçimlerini betimlemek için Marxist terminolojiyi kullanmışlardır.<sup>103</sup> Ancak Marx'dan sonra, Marxizmin ortodoksi ve dogma olarak kalıplaşan eleştirel düşüncesine de eleştiri getirmişlerdi. Kellner bu durumu şöyle açıklar; "Horkheimer ve arkadaşlarını dönemin Marxistlerinden ayıran özellik, sosyal demokrat ya da komünist partilere egemen olan Marxist ortodoksların

---

<sup>100</sup> Kellner D. (2015). Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi. (Çev. Öztürk A., Bağcı H. E.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağcı H. E.), Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 135

<sup>101</sup> Therborn G. (2015). Frankfurt Okulu, (Çev. Bağcı H. E.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağcı H. E.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 26

<sup>102</sup> Çiğdem A. (2015). *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 162

<sup>103</sup> Best S., Kellner D. (2011). *Postmodern Teori*. (Çev. Küçük M), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 303

düşüncelerine kendilerini bağlamayırlardır; bilimselcilik, ekonomizm, mekanik determinizm, dogmatik materyalizm ve Marxizmin siyasal fırsatçılık amacıyla çarpıtılması onlar için lanetlenmiş eylemlerdir.”<sup>104</sup> Bu nedenle Frankfurt Okulu teorisyenleri Marxist eleştirel düşünceyi, tarihsel ve determinist diyalektik düşünceden sıyrıp, negatif diyalektik<sup>105</sup> boyuta taşıyarak kendi eleştirel teorisini inşa etmişlerdi.

Frankfurt Okulu’nun eleştirel teorisi Marx’ın ekonomi-politik eleştirisini temel alır. Teorisyenlerin hemen hemen hepsi ekonominin tüm toplumsal yaşam ve bireysel etkinlik için belirleyici bir etken olduğunu savunmuşlardır. Buradan hareketle eleştirel teorisyenler kapitalist üretim tarzının çelişkilerini, yetersizliğini, denetlenemeyen egemenliğini, bireyin özgürlüğüne ve mutluluğuna olan düşmanca tutumunu radikal bir eleştiriye tabi tutmuşlardır.<sup>106</sup> Çünkü onlara göre kapitalist ekonomi insanlığı kökten bir felakete ve barbarlığa sürüklemiştir. Dönemsel savaşların, krizlerin, işsizliğin sebebi yine bu ekonomi sistemidir. Tüm bunların yanında kapitalist ekonominin araçsal faydacı aklı ise kolektif yaşamın tüm alanlarında toplumsal rasyonelleşme adı altında kesin itaatin öğrenildiği tek boyutlu bir toplum yaratmıştır.<sup>107</sup>

Eleştirel teorisyenler araçsal ve nesnel akıl arasında ayırım gözetmişlerdir. Topluma eleştirel yaklaşan nesnel aklı, rasyonelleştirici bir tahakküm sisteminin parçası olan araçsal akıldan ayırmaya çalışmışlardır.<sup>108</sup> Horkheimer ve Adorno bu araçsal akla öznel akıl adı vermişlerdir.<sup>109</sup> Bu aklın temel amacı tüm araçları belli bir amaç dahilinde kullanmaktır. Amaçların kendisi gerçekten akla uygun olup olmadığı sorusu ise bir yana bırakılmıştır. Çünkü Horkheimer için “bir amacın herhangi bir kişisel faydadan ya da çıkardan bağımsız olarak kendi başına

---

<sup>104</sup> Kellner, 2015, s. 150

<sup>105</sup> Horkheimer ve Adorno diyalektiği Hegel ve Marx’tan farklı bir şekilde tanımlamaya çalışırlar. Onlara göre Hegel ve Marx’ın diyalektiği özdeşliği hedef alan, tamamlanmış veya tamamlanacak bir diyalektiktir. Ancak Horkheimer ve Adorno’ya göre diyalektik tamamlanacağını düşünmek diyalektik düşüncenin kendisi ile çelişir. Adorno bu diyalektik anlayışın yerine negatif diyalektiği önerir. Negatif diyalektik tamamlanmaya ve özdeşliğe doğru hareket etmez. Diyalektik tez, anti-tez ve sentez döngüsünü belli bir noktada sonlandırmaz. Negatif Diyalektik Adorno deyişle “çözülme mantığıdır”. Adorno W. T. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Çev. Öztürk Ş.) İstanbul: Metis Yayıncılık. s. 15

<sup>106</sup> Kellner, 2015, s. 148-149

<sup>107</sup> Benhabib S. (2015). Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları. (Çev. Akkanat S.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağcı H. E.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 85

<sup>108</sup> Horkheimer M. (2016). *Akıllı Tutulması*. (Çev. Koçak O.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 58

<sup>109</sup> A.g.e., s.59

taşıdığını düşündüğü erdemle akla ve mantığa uygun olabileceği düşüncesi araçsal akla tümüyle yabancıdır.<sup>110</sup>

Horkheimer ve Adorno'nun araçsal akıldan bahsederken kastettikleri şey düşüncenin belli türden bir mantığıdır. Bu mantık dünyayı anlamının bir yolunu temsil eden kavram olarak ortaya çıkar. Araçsal akıl, dünyaya belli bir perspektiften bakmanın olanağını oluşturan ve bunun mantığını kuran bir terim olarak anlaşılabilir. Bu perspektif, dünyayı bütünüyle bir araç olarak algılamaktadır. Dünyayı bir araç olarak görmek, onun tüm öge ve potansiyellerini aletler kümesi olarak görmektir.<sup>111</sup> Dolayısıyla bu küme amaçlara hizmet eden araçları temsil etmektedir. Örneğin, araçsal bir akıl ağaca bakarken onun güzelliğini ve verdiği duygu yoğunluğunu düşünmez, onu üzerine yazı yazdığımız kağıda dönüştürülen kereste olarak görür.

Horkheimer ve Adorno modern toplumsal yaşamın totaliter karakterinin temelinde, araçsal aklın yaşam üzerindeki egemenliğinin bulunduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü aklın araçsal değeri doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol itibarıyla tek ölçüt durumdadır. Bu nedenle Horkheimer ve Adorno araçsal bir aklın yarattığı rasyonelliğin yeni ve teknolojik açıdan daha karmaşık bir tahakküm aracı olarak hizmet gördüğü ve toplumun artan rasyonelleşmesinin daha fazla tahakküme ve köleliğe yol açabileceği sonucuna varmışlardır. Araçsal aklın tespit edilen bu sorunlu niteliği şüphesiz Weber'in rasyonelleşmeye yönelik eleştirisine dayanmaktaydı. Zira Weber araçsal aklın bilim ve teknolojideki yarattığı gelişmelerin özgürleştirici bir potansiyele sahip olduğunu düşünmüyordu. Weber'e göre bu akıl gerek kültür gerekse yaşam alanında vuku bulan rasyonalizasyon sürecinin gerçekte tahakküm ilişkilerinin tesisinden başka bir sonuç doğurmayacaktı

Araçsal akıl yönetime indirgenmiş akıldır. Parçalayıcı, analitik ve biçimseldir; şeylerin sadece dış biçimleri ve görünüşleriyle ilgilenir.<sup>112</sup> Araçsal

---

<sup>110</sup> Horkheimer, 2016, s. 59

<sup>111</sup> Gülenç K. (2015). *Frankfurt Okulu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 243

<sup>112</sup> Gülenç, 2015, s. 26

akıl ile hedef gösterilmeye çalışılan şey pozitivist bilim anlayışıdır.<sup>113</sup> Sadece görünenin, deneyimlenebilenin ve olgunun yasalarını keşfetmeye yönelik bir çaba pozitivist bilimin temel amacıdır. Bilimin pozitivist yorumunda yer alan nesnel olguları deneysel yolla açıklama özdeşliğinin, insana nesnel gerçeklik alanını denetleme olanağını sağladığı da düşünülür. İnsan nesnel gerçeklik alanının bilgisine daha fazla sahip oldukça bu alan üzerinde daha fazla egemenlik kurabilme ve dolayısıyla bu alanda kendi gereksinimlerinin karşılanması için en uygun biçimde dönüştürebilme olanağına da kavuşmuş olacaktır.<sup>114</sup> Horkheimer'a göre ise doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir.<sup>115</sup> Doğaya egemen olmak için geliştirdiğimiz araçlar arttığı ölçüde, bir sağ kalma koşulu olarak bu araçlara hizmet etme zorunluluğu da artacaktır. Bunun sonucu olarak her özne-insan sadece nesne doğanın köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Horkheimer'in deyişiyle "İnsanın doğayı boyunduruk altına alma çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasını da tarihidir."<sup>116</sup>

İnsanı nesne haline getirme durumunun örneği sosyoloji alanının pozitivist yorumunda karşımıza çıkar. Bu pozitivist yorum sosyoloji alanında tıpkı doğa bilimlerinin çalışmalarında yaptığı gibi toplumu nesnel olguların alanı olarak görür. Daha sonra bu olguların arasındaki düzenli saydığı ilişkileri istatistik gibi matematik yöntemleri kullanarak açıklamaya çalışır. Gülenç'e göre toplumsal olarak insanın nesneleştirilme durumunun teorisi şöyle kurulur; "Toplumu doğanın nesneleştirilmesine benzer bir şekilde nesneleştirilerek şeyleştirilmesi, sosyal hayatın doğa bilimlerinin mantığına göre düzenlenmesi demektir. Bu ise doğa bilimlerinin model olarak alan toplum bilimlerinin, toplumsal gerçekliğin doğal gerçeklik olarak kabul etmesi, sonuç itibarıyla de toplum bilimlerinin doğa bilimlerinin teknik-bilimsel rasyonalitesini takip ederek toplum mühendisliğine soyunması anlamına gelecektir."<sup>117</sup> Horkheimer ise bu durumu şöyle

---

<sup>113</sup> Entelektüel çerçevesi Auguste Comte tarafından çizilen pozitivist genel olarak doğayı nesnel olgular alanı olarak görür. Bu olgular alanından yola çıkan pozitivist anlayış, bilgiyi söz konusu olgu alanını ampirik teste tabi tutarak ortaya çıkarır. Ortaya çıkan olgusalın bilgisiyle de genel geçer yasalara ulaşmaya çalışır. Yani Pozitivist anlayışa göre bilimsel bilgi, nesnel gerçekliğin olgusal olarak idrak edilmesi, deneysel olarak da insan zihni tarafından kavranmasıdır. Köker L. (1990). *İki Farklı Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 19

<sup>114</sup> Köker L. (1990). *İki Farklı Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 24

<sup>115</sup> Horkheimer, 2016, s. 127-129

<sup>116</sup> A.g.e., s. 136

<sup>117</sup> Gülenç, 2015, s. 212



eleştirmektedir; “Platon, filozofları yönetici yapmak istiyordu; pozitivistler ise teknokratları toplumun yönetim kurulu üyesi yapmak istemektedirler. Çünkü pozitivism felsefi teknokrasidir.”<sup>118</sup>

Pozitivist bilim anlayışının sakatlığı sadece insan ile doğa arasındaki gerilimi artırmak ve insanı nesne haline getirmek ile kalmaz. Bu bilim anlayışına göre felsefi düşüncenin yerine de çok daha güçlü bir bilgi aracı olan olgusal-deneysel bilgi anlayışı koyulabilir. Çünkü pozitivist anlayış felsefenin çözmeye çalıştığı sorunların ya anlamsız olduğu ya da bu sorunların modern deneysel yöntemlerle çözülebileceğini düşünmektedir.<sup>119</sup> Felsefi düşüncenin pozitivist metodolojiyle gerçekleştirilmesi gerekir. Zira pozitivist metodolojiden geçmemiş ya da geçemeyen felsefi düşünce içi boş, spekülatif düşünme durumudur. Gülenç’e göre pozitivist anlayışın bu tutumu “felsefi düşüncenin altını oymakta; bilimin tek bilgi türü olduğunu iddia ederek bilimcilik ideolojisi üretmekte; tek bir bilim ilkesi, dili ya da yöntemi inşa etmeye çalışarak varolanlar ve bilgi türleri arasındaki farkı yok saymaktadır.”<sup>120</sup>

Eleştirel teorinin pozitivist bilim anlayışı ile girdiği tartışma pozitivism bilimi ideolojik yorumlayışıyla alakalıdır. Horkheimer göre “bilim daha iyi amaçlara hizmet edebilir; ne var ki, bilimin iyi potansiyellerinin gerçekleştirilmeye yolunun bugün izlenen yol olduğundan kuşku duyulursa.”<sup>121</sup> Bilimin ideolojik yorumlanmasını ise Horkheimer şöyle açıklıyor; “Hitler gibi insanlık düşmanları bilimsel yöntemlere gerçekten çok güven duyuyordu. Alman propaganda bakanı Gobbels sürekli olarak kontrollü bilimsel deneylerden yararlandı. Bu durumda tüm inançlar gibi bilim de en şeytani toplumsal güçlerin hizmetine koşulabilir. Bilimcilik de militan dinden daha az dar kafalı değildir.”<sup>122</sup> Buradan yola çıkarak Horkheimer’in vermeye çalıştığı mesaj çok açık: Tek otorite kaynağını bilim olarak görmek sorunlu bir düşüncedir. Bilim ancak olguların sınıflandırılması veya olasılıkların hesaplanması işiyle uğraşır; bu bağlamda

---

<sup>118</sup> Horkheimer, 2016, s. 102

<sup>119</sup> Horkheimer, 2016, s. 100

<sup>120</sup> Gülenç, 2015, s. 203

<sup>121</sup> Horkheimer, 2016, s. 101

<sup>122</sup> A.g.e., s. 110

adalet ve özgürlük gibi meseleler bilimsel olarak ele alınabilecek mefhumlar değildir.<sup>123</sup>

West'e göre eleştirel teorinin pozitivism eleştirisi her şeyden önce, Marx'ın düşüncelerinin pozitivist kemikleşimine yöneltildiği. Eleştirel Teori için determinist bir toplum biliminin kapitalizmin demir yasalarını keşfedebileceği ve onun yakın bir gelecekteki yıkılışını ön görebileceği görüşü, hem Doğu'daki Stalinizmin ve hem de Batı'da Stalinizme sadık komünist partilerin yanlışlarının önemli bir kaynağı olarak görülmüştü.<sup>124</sup> Tüm bu eleştirilerin sonucunda Horkheimer ve Adorno, pozitivist bilimin ve araçsal aklın mitik hale geldiğini, daha önceleri dine atfedilen üstün güçlere körü körüne itaat ve tapınma tarzlarını yeniden ürettiğini savunmuştur.<sup>125</sup> Horkheimer ve Adorno bu durumun suçlusunu Aydınlanma düşüncesinin temellerinde bulmuşlardı. Çünkü onlara göre çağın sorunlarının kaynağı olan pozitivistler aydınlanmanın müritleriydi.<sup>126</sup>

Eleştirel Teori'nin Aydınlanma düşüncesi ile girdiği tartışma teorik olmasından çok Aydınlanmanın pratiği ile ilgili olmuştur.<sup>127</sup> Tarihte eşine rastlanmamış soykırımlar, şimdiye kadarki bütün savaşların toplamında ölümlerden daha fazla ölümlerin yaşanması, teknolojik gelişmelerin yarattığı korkunç işkence türleri, insanların hayatında hiçbir mahrem alanın kalmaması, Aydınlanmanın yarattığı araçsal akıl ve hümanizm görüşü ile bağdaştırılmıştır.<sup>128</sup> Bu hümanist görüş kolonyalizminden soykırımlara, yarattıkları ekolojik felaketlerden Nazi devletinin yaptığı Holocaust'a kadar yaşanan olayların bizzat sorumlusu olarak görülmüştür. Çünkü Eleştirel Teoriye göre hümanist görüşün bağrından çıkan iyimser ilerlemecilik insanı yaşadığı dünyaya egemen yapma gayesindeydi. Önce doğanın kör güçlerini denetimi altına alacak, buradan aldığı motivasyonla nasıl bir akla sahip olduğunu anlayacak ve yaşadığı toplumu da o

---

<sup>123</sup> A.g.e., s. 74

<sup>124</sup> West, 2016, s. 95

<sup>125</sup> Best, Kellner, 2011, s. 306

<sup>126</sup> Horkheimer, 2016, s. 120

<sup>127</sup> Docherty T. D. (2000). Postmodernizm Bir Giriş. (Çev. Alogan Y.). *Postmodernizm Burjuva Liberalizmi*. (Ed. Alogan Y.). İstanbul:Mavi ada Yayınları. s. 14

<sup>128</sup> Aydınlanmanın akıl anlayışının şiddetli eleştirisinde eleştirel teorisyenlerin I. kuşağı ile II. Kuşağı arasında belirgin bir ayrılık olduğunu söylemek gerekir. Frankfurt okulunun Horkheimer ve Adorno gibi I. kuşak teorisyenleri Aydınlanmacı akla radikal eleştiri getirmişlerse de, II. Kuşak teorisyenlerden olan Habermas bu konuda biraz daha temkinli davranmış ve hatta I. kuşak teorisyenlerin Aydınlanmaya karşı radikal tutumunu eleştirmiştir. Kızılcık S. (2000). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı Yayıncılık. s. 91

akla uygun olarak dönüştürecekti. Bu nedenle akıl sahibi insanın ideal iyiye ulaşması humanist iyimsercilik için bir kader olarak görülüyordu. İnsanoğlunun bu şımarık durumu eleştirel teorisyenlere göre Hiroşima, Nagazaki, Auschwitz gibi insan aklının idrak edemeyeceği<sup>129</sup> sonuçlar yaratmıştı. Harvey ise bu konudaki görüşünü şöyle belirtir: 20. yüzyıldaki kitlesel soykırımlar, ölüm kampları, militarizmin yükselişi, dünya savaşları, Hiroşima- Nagazaki gibi deneyimler ilerlemeci iyimserliği tuzla buz etmiştir. Bunun yanında Aydınlanmacı hedefler insanlığı evrensel bağlamda özgürleştirme projesi olarak zikredilirken, tam tersi biçimde bu proje bir baskı sistemine dönüştüğü yönünde kuşkular ortaya çıkmıştır.<sup>130</sup> Harvey için bu kuşku doğuran sebepler ise, Aydınlanma düşüncesi doğuşunda bir dizi sorun ve sayısı pek de az olamayan türden çelişkiler ile beraberinde getirmesidir. Harvey'e göre kimin başkalarından üstün bir akla sahip olduğunun iddia edilebileceği ve bu aklın hangi koşullar altında iktidar uygulamasına temel olması gerektiği sorusuna açıkça cevap verilmemesi özellikle bu çelişkilerin ana temasını oluşturuyordu.

Eleştirel teorisyenler için modern Aydınlanma ideali onarılmaya elvermeyecek derecede kararmıştı. Aydınlanma felsefesine içkin bir fikir ilerlemenin, aydınlanmış ve özgürleşmiş bir insanlık, yani aşağılayıcı fakirlik, cehalet ve despotizmden kurtulmuş bir insanlık yaratacağı fikri yalnızca gerçekleştirilmemekle kalmamış, gerçekleştirilebileceği konusunda kuşkular yaratmıştı.<sup>131</sup> Bunun sebebi Aydınlanmacı aklın topluma bakış açısında ortaya çıkar. Horkheimer'ın Aydınlanmanın müritleri olarak gördüğü pozitivistlerin bilimsel aklı, varolan düzeni duygusuz, değersiz, olgusal bir düzen olarak görmek istemiş, doğanın büyüünün bozulası durumunun, toplum nezdinde karşılığı bulmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda pozitivist aklın, doğayı anlama ve dönüştürme hevesi, kendi kendini kurban etme pahasına, insanlığımızı yitirmemize sebep olmuştur. Çünkü başlangıçta sadece nesnelere dünyasına uygulanılmaya çalışılan araçsal pozitivist akıl doğayı insanın emrine emanede

---

<sup>129</sup> "Auschwitz gerçeği; toplama kamplarında yok edilen insanların özne değil, tersine, hayvana dönüştürülmüş birer nesne olduğunu kanıtlıyordu. Adorno bu durumda ; vahşetin gerçekliği karşısında insan aklının ve düşüncesinin bile yarı yolda kaldığını söylüyordu". Sayın Z. (1994). *Kötülük Tekilcilik Postmodernizm*. İstanbul: Mito Yayınları. s. 32

<sup>130</sup> Harvey D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev. Savran S.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 26

<sup>131</sup> Smart B (2018). *Postmodern Toplum Teorisi*. (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.), İstanbul: Say Yayınları. s. 377

kılmıştır. Bu da doğanın insan için şeyleşmesine neden olmuştur. Bir başka deyişle doğa yalnızca egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür. Ancak insanın doğa üzerindeki bu egemenliği, aynı zamanda insanın kendi üzerinde bir baskı yaratmıştır.<sup>132</sup> Bu noktadan yola çıkarak pozivist bilimsel akıl insanları da şeyler statüsüne indirgeyerek toplum mühendisliğine<sup>133</sup> başlamıştır. Adorno ve Horkheimer ise bu Aydınlanmacı bilimsel aklın nesnelere karşı tutumu ile diktatörün insanlara karşı tutumunun arasında bir fark görmez. Diktatör, toplumu güdümleyebildiği ölçüde tanır. Bilim adamı da nesnelere, belirli bir amaç uğrunca araçsallaştırabildiği ölçüde tanır. Böylece nesnelere kendileri için var olmaktan çıkar, bilim adamı için var olurlar.<sup>134</sup>

Adorno ve Horkheimer'in kaleme aldığı Aydınlanmanın Diyalektiği adlı kitabın, Aydınlanma düşüncesine karşı öne sürdüğü en önemli tez; geleneğe karşı çıkan Aydınlanmacı aklın kendisini bir "Mit"e dönüştürmesidir. Aydınlanmanın temel amacı, insanlığı kötü ve köleleştirici mit ve efsanelerden, inanç ve dogmalardan kurtarmaktır. Bu amaç Horkheimer ve Adorno tarafında da kabul edilir. Çünkü onlara göre "Aydınlanma, başlangıçta özgürleştirici bir kuvvet olduğu iddiasıyla kendisini meşrulaştırmış; bilimsel bilginin yayılması mitlerin insanlık üzerindeki etkilerini kırmıştır."<sup>135</sup> Yani Aydınlanmacı akıl, düşüncenin gereklerini kabul ederek, insanlığı batıl inançlardan ve cehaletten kurtarmış, geleneğin egemenliği yerine aklın egemenliğini, geleneksel otoritenin yerine de meşru aklın otoritesini koymuştur.<sup>136</sup> Ancak Aydınlanmayı mite gerileten şey, Aydınlanmacı aklın işleyiş biçimi olmuştur.

Adorno ve Horkheimer'a göre "ne zaman yeni bir toplumsal varoluş kipiyle birlikte yeni bir din veya anlayış dünya tarihinde yerini alsın, kural olarak eski

---

<sup>132</sup> Dellaloğlu B. F. (2000). "Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası". *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11, İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 86

<sup>133</sup> Horkheimer'a göre "Mühendisin nesnelere ilgilenmesindeki amacı bunların kendileri için ya da sırf bilgi için anlamak değildir; kendi iç yapılarına ne kadar aykırı olursa olsun belli bir şemaya uydurmaya çalışmaktır onları". Horkheimer M. (2016), Akıl Tutulması (Çev. Koçak O.), İstanbul: Metis Yayınları, S. 170. Bu bağlamda toplum mühendisliğinin de amacı aynı minvaldedir. Hedeflenen şey her neyse bunun gerçekleşmesi için toplumsalın kendi iç yapıları göz önünde bulundurulmaz. Bir proje dahilinde toplumun yapısı hedeflenen şey için dönüştürülmeye çalışılır.

<sup>134</sup> Adorno T. W., Horkheimer M. (2014), Aydınlanmanın Diyalektiği, (Çev. Ülner N., Karadoğan E. Ö.), İstanbul:Kabalıcı Yayıncılık, S. 26

<sup>135</sup> Gülenç, 2015, s. 164

<sup>136</sup> Touraine, 2014, s. 324

sınıflar, kabileler ve halklarla beraber eski tanrılar da toprağa karışıyordu.”<sup>137</sup> Aydınlanmanın pozitivist bilimciliği ve araçsal akli da geleneksel dönem içindeki dine atfedilen üstün güçlere körü körüne itaati ve tapınmayı tasfiye etmiş ve yerine kendisi geçmiştir. Bu nedenle Adorno ve Horkheimer’a göre ilk ortaya çıktığında insanları korktukları şeyden arındırmak, özgürleştirmek ve kendilerinin efendisi durumuna getirmek isteyen Aydınlanma düşüncesi, kendi eliyle kendi mit’ini yaratmıştır. Bu mit düşüncesi araçsallaşarak şeyler üzerinde otorite kurmaya yarayan bir güç olarak da kurumsallaşmıştır. Bunun yanında Aydınlanmanın yarattığı mit burjuva düzeninin var oluşu için gerekli olan neyse onların da temellini oluşturmuştur.<sup>138</sup> Tüm bunların sonucunda ise Adorno ve Horkheimer şu yorumu yapmıştır; “Mit zaten aydınlanmadır ve Aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir.”<sup>139</sup>

Adorno ve Horkheimer’a göre Aydınlanmacı aklın mitsel boyutunun yanı sıra totalleştirici boyutu da vardır. Çünkü onlar defalarca Aydınlanmanın ardında yatan mantığın, hakimiyet ve baskı kurma mantığı olduğunu belirtmiş, defalarca eleştiriye tabi tutmuşlardı. Aydınlanmacı araçsal akıl dünyayı kendi öz varlığını koruma hedefine göre düzenleyen ve nesnenin sahip olduğu manevi değerden yoksun bırakarak, boyunduruk altına alınacak bir şeye dönüştürmekten başka bir şey yapmamıştır.<sup>140</sup> Bunun yanında bu akıl anlayışının kurmak istediği sistem olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin egemen olmasını en etkili biçimde organize etmeye çalışan bir sistemdir.<sup>141</sup> Bu sistem bilinmeyen karşısında duyduğumuz korkuyu yenmemizi sağlamıştır ancak artık bu sistemin yarattığı toplumsal baskıların esiriyiz.<sup>142</sup> Bu nedenle Adorno ve Horkheimer için “eğer Aydınlanma ve düşünsel ilerlemeden anladığımız sadece insanın uğursuz bitkilerle, cinler ve perilerle, değişmez yazgısıyla ilgili boş inançlardan kurtulmaysa, kısaca korkularımızdan kurtulmaksa, o zaman bugün akıl denilen

---

<sup>137</sup> Adorno, Horkheimer, 2014, s. 128

<sup>138</sup> A.g.e., s. 126

<sup>139</sup> A.g.e., s. 16

<sup>140</sup> A.g.e., s. 118

<sup>141</sup> A.g.e., s. 117

<sup>142</sup> Horkheimer, 2016, s. 196

şeyin yadsınması da aklın yapabileceği en büyük hizmet olur.”<sup>143</sup> Çünkü bu akıl toplum nezdinde baskıdan başka bir şey yaratmamıştır.

Aydınlanmacı aklın totaliter özelliğinin diğer bir boyutu ise, kendisiyle rekabet eden tüm düşünce tarzlarını ortadan kaldırıp hakikat ve doğruluk konusunda tek hak sahibi olma iddiasıdır. Adorno ve Horkheimer’a göre Aydınlanmacı aklın karşılaştığı her zihinsel direniş aydınlanmanın gücünü artırır, Aydınlanma karşısındaki direniş hangi söyleme başvurursa vursun, bu söylem beklenenin tersine, Aydınlanma düşüncesi için uslamlamaya dönüşerek, suçladıkları araçsalçı rasyonelliğin tarafını tutarlar. Bu nedenle Horkheimer’a göre Aydınlanma totaliterdir.<sup>144</sup> Adorno Ve Horkheimer’ın bu düşüncesine Marx’ın Aydınlanma ve modernite eleştirisini örnek gösterebilir. Marx da modernite eleştirisi içinde Aydınlanmanın araçsal aklını eleştirmiş, bu aklın tek hakim sınıfı olan burjuvaya karşı düşünsel mücadele vermiştir. Ancak Marx da son tahlilde Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan; evrensellik, ilerlemecilik, nedensellik gibi değerleri aşamamıştır. Bir başka deyişle Aydınlanmanın totaliter düşünüşü Marx’ı da yutmuştur.

Eleştirel Teorinin önemli kuramcılarında biri olan Herbert Marcuse Aydınlanma düşüncesinin totaliterliğine farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre günümüz totaliterlik tanımı; kendisiyle rekabet eden düşünceleri sindiren, muhalif düşüncelere alan açmayan, kendi kuramsal gerçekliğin hak yol olduğunu iddia eden tanımlamalar ile sınırlandırılmaz.<sup>145</sup> İyimser ilerlemecilik ile eşanlam kullanılan teknolojik gelişmeler<sup>146</sup> Marcuse’e göre günümüz toplumun da farklı totaliterlik durumları yaratmıştır.

Marcuse’a göre teknoloji, insan hayatının her alanına sirayet ederek farklılıkları ortadan kaldıran bir sistem yaratmıştır. Ona göre bu sistem, ücreti bir şekilde ödenen, rahat, aklını kullanma zahmetine girmeyen tek boyutlu bir insan

<sup>143</sup> Horkheimer, 2016, s. 196-197

<sup>144</sup> Adorno, Horkheimer, 2014, s 23

<sup>145</sup> Marcuse H. (2015). *Tek-Boyutlu İnsan*. (Çev. Yardımlı A.). İstanbul: İdea Yayınları. s. 20

<sup>146</sup> Bunun temel nedeni; ilerleme düşüncesinin çoğu zaman teknoloji kavramı ile birlikte anılmasıdır. Bugün ilerleme düşüncesinden anlaşılan şey teknolojik olarak ilerleme olduğu rahatça söylenebilir.

modeli yaratmıştır.<sup>147</sup> Bu insan modeli teknolojik ilerlemenin yarattığı yeni, daha etkili, daha sistematik denetim ve toplumsal baskı biçimlerinin kemikleşmesinin ürünüdür.<sup>148</sup> Marcuse bu durumu şöyle açıklar; “Çağdaş toplumun yetenekleri her zamankinden ölçülemeyecek denli daha büyüktür, ki bu toplumun birey üzerindeki denetleme alanının her zaman olduğundan ölçülemeyecek denli daha büyük olması demektir<sup>149</sup>... Teknik ilerleme, bütün bir baskıcı egemenlik ve eşgüdüm dizgesine genleşmiş olarak, dizgeye karşıt kuvvetleri uzlaştıracak, zahmet ve bakıdan özgürlüğün tarihsel beklentileri adına tüm başkaldırıcıyı yenecek ya da çürütecek görünen yaşam biçimleri yaratır.”<sup>150</sup> Marcuse’ün söylemek istediği şey modern bilimin ilerlemesi ile birlikte ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin, doğal dünyayı teknik bir dünyaya dönüştürdüğüdür. Bu dönüşüm tek boyutlu bir gerçeklik ve bu gerçekliğin biçimlendirdiği tek boyutlu bir toplum ve insan modeli yaratmıştır.<sup>151</sup>

Teknolojik ilerleme insan aklının işleyiş biçimine de yeni bir düzenleme getirmiştir. Marcuse teknolojinin oluşturduğu bu yeni düzeni ‘teknolojik rasyonalite’ olarak adlandırmıştır.<sup>152</sup> Marcuse’e göre bu rasyonalite, insan aklının otonom olma özelliğini kaybettirir. İnsan kendi düşüncelerinin, eylemlerinin ve duygularının kontrolünü, yine kendi yarattığı araçların teknik gereksinimlerine göre adeta araçsallaştırır. Marcuse bu durumu şöyle açıklar; kişi otomobiliyle uzak bir yere seyahat eden bir kişi hangi yolu izleyeceğine karayolları haritasına bakarak karar verir. Onun için tüm doğal güzellikler, yani dağlar, göller, ve nehirler sadece yanından geçilip gidilecek engeller olarak görünür. Bu esnada bir sürü tabela ve afişler seyahat eden kişiye ne yapması ve ne düşünmesi gerektiğini söyler. Çünkü başkaları zaten onun yerine düşünmüştür. En geniş ve en şaşırtıcı, hayranlık verici manzaraya sahip olan noktalarda güvenli park alanları inşa edilmiştir. Devasa ilan panoları ona ne zaman duracağını ve en dinlendirici molayı nerede vereceğini söylenmektedir. Bütün bunlar aslında kişinin iyiliği, güvenliği ve rahatı içindir. “İş, teknik, insani ihtiyaçlar ve doğa hepsi bir arada tek bir

---

<sup>147</sup> Goldmann L. (2015). *Marcuse’yi Anlamak*. (Çev. Bağce H. E.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağce H. E.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 318

<sup>148</sup> Touraine, 2014, s. 204

<sup>149</sup> Marcuse, 2015, s. 9-10

<sup>150</sup> Marcuse, 2015, s. 11

<sup>151</sup> Gülenç, 2015, s. 173

<sup>152</sup> Gülenç K., Arıtürk M. (2014). “Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı:22. s. 119

rasyonel ve uygun mekanizma içinde kaynaştırılmıştır. Tüm bunların neticesinde kendisi yerine düşünüp, onun menfaatlerine en iyi hizmet edene karşılığını, yönlerini takip ederek en iyi şekilde ödeyecektir.”<sup>153</sup> Teknolojinin bu denli körce ilerlemesi, Aydınlanmanın bilinç sahibi öznesini neredeyse işlevsiz hale getirmiştir. Özne-insanın tüm istekleri, arzuları ve karar verme mekanizmaları teknolojik rasyonelitenin ürünü olan teknik aklın ilkerinden bağımsız düşünülemeyecektir artık. Çünkü Marcuse için teknoloji, özne-insanın kendi kaderini tayin edebilme hakkı artık elinden alınmıştır. Bu hak elden alınmak ile kalınmamış bu özgürlüksüzlüğün rasyonalizasyonu da sağlanmıştır.<sup>154</sup>

Frankfurt Okulu teorisyenleri için modern düşüncenin ana arterini oluşturan Aydınlanma hareketi ve özne-insan nosyunu, siyasal anlamda terk edilmesi gereken referans noktalarıydı. Okulun birinci kuşak teorisyenleri terk etmenin gerekliliğini, bu referans noktalarının siyasal ve toplumsal olarak yarattığı felaketlerde görmekteydiler. 20. yüzyıl yarısında ortaya çıkan Frankfurt Okulu, kendinden önceki “erken dönem modern düşünce eleştirisi” damarını daha radikal bir boyuta taşımış, postmodern siyasal düşüncenin de temel referans kaynakları içinde yerini almıştır. Okulun siyasal anlamda siyasal ve toplumsal olarak modern düşüncenin felaket saçan yüzünü eleştirirken, düşünsel anlamda beslendikleri kaynaklar arasında Nietzsche ve Heidegger’in rolü büyüktür.

### 1.3. Modern Düşüncenin Yıkımı

Modern düşüncenin yıkımını gerçekleştiren Nietzsche ve Heidegger felsefeleri, Frankfurt Okulu ve ondan sonra kuşağı derinden etkilemiştir. Bu nedenle özne-insan ve Aydınlanma düşüncesinin siyasal anlamda yıkıcı yüzünün eleştirisinden sonra, bu bölümde Nietzsche tarafından epistemolojik ve Heidegger tarafından ontolojik yıkımının nasıl gerçekleştiği üzerinde duracağız.

---

<sup>153</sup> Marcuse H. (1998). “Some Social Implications of Modern Technology”. *Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato & Eike Gebhardt. New York: The Continuum Publishing. s. 143’ den aktaran Gülenç K., Arıtürk M. (2014). “Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı:22. s. 118

<sup>154</sup> Marcuse, 2015, s. 19



### 1.3.1. Evrenselliğe Atılan Dinamit: Friedrich Nietzsche

Düşünce tarihinde birçok filozof varlığın özüne dair değişmez bir hakikat mefhumunun peşinde koşmuş ve bu mefhumun neliğinin ve nasıllığının sırrını çözmeye çalışmıştır. Ancak Nietzsche, böyle bir arayış içinde olan filozofların aksine, özcü değişmez bir hakikat mefhumunun peşinde koşmanın anlamsızlığını ve değersizliğini her daim vurgulamış, bu mefhumun insanın varoluşsal biricikliğini putların alacakaranlığına bıraktığını iddia etmiştir. Bu nedenle Nietzsche, insanı bu putların alacakaranlığından kurtarmak için, felsefeyi ‘çekiç’ ile yapmaya çalışır.<sup>155</sup> Norris’in deyişiyle Nietzsche, “Sokrates’ten Hegel’e felsefenin hakikat iddialarının altını oymuş olan, Batı felsefesinin put kırıcısıdır.”<sup>156</sup> Nietzsche’nin felsefe tarihindeki bu misyonu, onu Batı felsefesinin temel kategorilerinden ayırmış, post-yapısalcı ve postmodern düşüncelerin teorik temellerinin oluşmasında önemli bir katkı sunmuştur.

Alain Badiou göre, “Nietzsche filozof değildir, bir anti-filozoftur”. Yine Badiou’a göre Nietzsche’nin felsefe tarihindeki rolü, genel felsefe tanımını yıkıma uğratarak şahit olunmamış bir eylemi ilan etmektir.<sup>157</sup> Çünkü Nietzsche’nin üslubunda genel felsefeye özgü bilgi sunma, kavramsal çatılı bilgiler öğretme yoktur. Nietzsche bir aforizma yazarıdır.<sup>158</sup> Aforizmalar ile felsefesini yapar. Nietzsche’nin yazdığı çoğu kitabın anlamsal güçlüğü de aforizmacı felsefesinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche’nin bu aforizmacı felsefesi onun sanat ile olan derin bağını ortaya çıkarır ve tüm eserlerine şiirsel bir ahenk vermeye çalışmasının sebebi de bu yüzdendir. Deleuze, Nietzsche’nin bu felsefe tarzını şöyle açıklar; “Nietzsche felsefeye iki ifade aracı kazandırır: aforizma ve şiir. Bu biçimlerin kendisi yeni bir felsefe anlayışına, düşünürün ve düşüncenin yeni bir imgesine işaret ederler. Nietzsche bilgi idealinin ve hakikatin keşfinin yerine yorumlamayı ve değerlendirmeyi koyar.”<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Nietzsche F. (2012). *Putların Alacakaranlığı*. (Çev. Erfındık S.). İzmir: İlya İzmir Yayınevi. s. 14

<sup>156</sup> Norris C. (2013). *Kendine Karşı Yapıbozum: Derrida ve Nietzsche*. (Çev. Akkurt M., Erkek F.), *Nietzsche Paris’te*. (Ed. Er S. E.) İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 159

<sup>157</sup> Badiou A. (2013). *Nietzsche Kimdir?* (Çev. Çevikbaş S.). *Nietzsche Paris’te*. (Ed. Er S. E.), İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 53

<sup>158</sup> Küçükalp, 2017, s. 9

<sup>159</sup> Deleuze G. (2016a). *Nietzsche* (Çev. Karadağ İ.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 23

Nietzsche'ye şair bir filozof tanımını yapmak pek de yanlış sayılmaz. Ancak şair filozof nitelemesi Behler'e göre Nietzsche için büyük bir iltifat değildi. Çünkü şair filozof nitelemesi, düşüncede bulanıklığı, akıl yürütmede systemsizliği ve entelektüel disiplin eksikliğini ima ediyordu.<sup>160</sup> Belki de Nietzsche'nin tam da istediği bunlardı. Çünkü onun "İnsan değilim ben, bir dinamitim"<sup>161</sup> deyişi, kalıplaşmış akıl yürütme biçimine radikal bir tehdit mesajı içeriyordu.

Nietzsche'ye göre geleneksel felsefenin temel eğilimi, oluşun ardında değişmeyen bir neden ve töz aramak olmuştur. Nietzsche için bu arayış insanın hakikat istencinin tezahürüdür. Yaratılan bir şey olarak hakikat, Nietzsche'ye göre felsefi düşüncenin içine düştüğü karanlık bir çukurdur. Çoğu filozof düştüğü bu çukurun farkında değildir. Çünkü belirli bir hakikat anlatısı yaşamın çeşitliliği ve olumsuzluğunu göremeyen, bir çukurun içinde yaşayan, kişinin iddia edebileceği bir şeydir. Bu yüzden her hangi bir hakikat yaratımının ürünü olan belli kavramların gerçekliği temsil ettiği yönündeki iddia, Nietzsche için gerçekliğin çokluğuna ve insan deneyiminin olanca zenginliğine karşı geldiği için sorunludur. Bir başka deyişle bizim bir şeyi doğru olarak niteleyişimiz, onu yaşamın özel bir formu olarak kabul etmemiz sonucunu doğurur ancak Nietzsche için yaşamın özel bir formu anlamındaki değişmez hakikatin, yaşamın sürekli değişme özelliğinden ve olumsuzluğundan dolayı hiçbir şekilde keşfedilmesi mümkün bir şey değildir. Yani hakikat ahenkli ve kesin bir şeymişcesine keşfedilecek bir şey olmayıp, sürekli olarak yaratılan ve sosyal yaşam içerisinde oluşturulan bir şeydir.<sup>162</sup> Bu bağlamda Rorty'e göre Nietzsche, hiç bir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşündüğü için ironist bir tarihselcidir.<sup>163</sup>

Nietzsche'ye göre, hakikat için ne nihai bir temel, ne de mutlak, evrensel veya değişmez bir nosyon vardır. O bütün hakikat kavramlarının birer yorumdan ibaret olduğunu düşünür. Bu yüzden hakikat diye ortaya konulabilecek her şey, dilsel bir ölçütün merkezi rol oynayacağı perspektiflerden ibarettir. Yani

---

<sup>160</sup> Behler E. (2016). Yirminci Yüzyılda Nietzsche (Çev. Atakay K.). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 39

<sup>161</sup> Nietzsche F. (2015). *Ecce Homo*. (Çev. Demir M.). Ankara: Nilüfer Yayıncılık. s. 195

<sup>162</sup> Küçükalp, 2017, s. 123

<sup>163</sup> Rorty R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. (Çev. Küçük M. Ve Türker A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 115

Nietzsche'ye göre biz ancak hakikati ortaya koymaya çalışan birer yorumcu veya falcıyızdır.<sup>164</sup>

Nietzsche dili bütün gerçekleri ortaya koyabilecek yeterli bir ifade biçimi olarak görmez. O “dile metaforları, metonimileri ve insan biçimcilikleri yoluyla hakikati yaratan bağımsız bir dünya olarak bakar.”<sup>165</sup> Nietzsche için insan, dilden bağımsız olarak gerçeğe hiçbir biçimde ulaşamaz.<sup>166</sup> Bu anlamda Nietzsche göre dilin yarattığı hakikat, dilin dışında aranacak bir şey değildir. Ancak insanın kullandığı dil zannettiği gibi mantıksal gerçeklikleri değil, kendisinin yarattığı estetik yaratımları temsil eder. Bu yüzden Nietzsche'ci anlamda dilin yarattığı hakikat, estetik bir değer taşır. Estetik bir değer taşıyan hakikat ancak göreceli ve plüralist olabilir. Modern felsefenin yaratımı olan özne-insanı da aynı minvalde yorumlayan Nietzsche, öznenin bir yorum, yaratılmış bir şey olduğunu söyler.<sup>167</sup> Yani öznenin de yalnızca dil ve düşüncenin bir ürünü olduğunu düşünür.<sup>168</sup>

Nietzsche Batı felsefe tarihinin yarattığı; ideler dünyası, özne-nesne dualizmi, nedensellik, diyalektik akıl, numen-fenomen gibi felsefi sistemleri eleştirerek, tüm bunların yerine perspektivist bir yöntem koymaya çalışmıştır. Tüm Batı felsefi sistemlerin birer metafizik olduğunu iddia ederek, bu sistemlerin yarattığı hakikat tiplerini eleştirmiş, bunun yerine perspektival hakikat anlayışını savunmuştur. Nietzsche'nin perspektival hakikat anlayışı, değişmez diye bir şeyin olmadığı her şeyin bir yorumdan ibaret olduğu düşüncesinde temellenir.<sup>169</sup> Küçük kalp Nietzsche'ci perspektival hakikat anlayışının karakteristik özelliğini şöyle açıklar; “Bu hakikat, hiçbir perspektifin düşünce için ölçüt teşkil edememesi anlamında çoğul, herhangi bir perspektifin diğerinin yerini işgal edememesi anlamında sınırlı, düşünme koşullarının hem perspektiflerin kendi içindeki hem de perspektifler arasındaki çatışmalardan kaynaklanan gerilimlerden hayat bulması anlamında agonistik, perspektiflerin farklı durum ve koşullara bağlı olarak farklılaşması anlamında bağlamsal; bağlamın sürekli değişebilir olması anlamında

<sup>164</sup> Granier J. (2013). Nietzsche'nin Kaos Düşüncesi. (Çev. Er Erol S., Varolun O.). *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er S. E.), İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 78

<sup>165</sup> McGill A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. Birkan T.). İstanbul: Say Yayınları. s. 170

<sup>166</sup> A.g.e., s. 102

<sup>167</sup> Schrüft A. D. (2013). Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur. (Çev. Utku A., Erkan M.). *Nietzsche Paris'te*. (Der. Er Erol S.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 239

<sup>168</sup> Best, Kellner, 2011, s. 45

<sup>169</sup> Nietzsche F. (1997). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. İnam A.). Ankara: Gündoğan Yayınları. s. 20

dinamik ve nihayet perspektiflerin birbirlerine nüfuz edebilmeleri ve değişik bölümlere sahip olabilmeleri anlamında karmaşıktır.”<sup>170</sup>

Nietzsche tüm bu hakikat yorumlarının yanında, modern Aydınlanmacı düşüncenin, akıl aracılığıyla kavranabilen düzenli bir dünya fikrini de benimsememektedir. Ona göre, dünyaya akılsal olarak kavrama çabaları basitleştirmeler yaratarak yaşamın zenginliğinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.<sup>171</sup> Bunun yanında Nietzsche göre akla katıksız iman sayesinde anlam, gerçeklik, hakikat gibi kavramları yaşamın kendisine dikte etmişizdir. Bu yüzden Aydınlanmacı düşüncenin akla kayıtsız güven ve tek referans görüşü, Nietzsche için terk edilmesi gereken bir görüştür. Nietzsche'nin Aydınlanmacı soyut akla karşı bu radikal tutumunu Habermas şöyle açıklar; Nietzsche'nin “özne-merkezli akıllı içkin bir eleştiriye tabi tutmaktan ya da tamamen vazgeçmekten başka bir seçeneği yoktu. Nietzsche ikinci alternatifte karar kılar: akıl kavramının yenilenmiş bir revizyonunu reddeder ve aydınlanmanın diyalektiğine veda eder.”<sup>172</sup>

Nietzsche rasyonel akla yönelik eleştirel tutumunu antik yunanın mitolojik tanrıları olan Apollon ve Dionysos öğeleriyle açıklar.<sup>173</sup> Nietzsche'ye göre Apollon'un kişiliğinde temsil edilen şey; aydınlık, durgunluk, ölçülü güç, rasyonel akıl ve akıl iradesinde kurulan insicamdır.<sup>174</sup> Dionysos'un ise, akıl yerine hissi, ölçülük yerine coşkuyu, sınır yerine dolup taşmayı, kendinden geçmeyi ve vecdi temsil eder. Şarap tanrısı olarak da anılan Dionysos, aynı zamanda doğa ile insan arasındaki ilişkinin bir sembolüdür. İnsanın doğayla birleşmesini simgeleyen bir araçtır. Apollon ögesi, insan için doğayı bilinme durumundaki bir nesne olarak tanımlarken, Dionysos, insanın doğaya karşı bu tutumundan hem insanı hem de doğayı kurtarmak, insanı doğayla bir bütün haline getirme amacı taşıyordu.

Nietzsche'ye göre Apollon ögesi her zaman Dionysos'a karşı hakim hale getirilmeye çalışılmıştır. Yani insan akıllı her zaman insanın içindeki coşkuyu,

<sup>170</sup> Küçükalp D. (2017). *Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi*. Bursa: Dora Yayıncılık. s. 248

<sup>171</sup> Doğan Ö. (1993). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Anahtar Kitaplar. s. 101

<sup>172</sup> Habermas J. (2018). “Postmoderniteye Giriş Bir Dönüm Noktası: Nietzsche” (Çev. Küçük M). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M), İstanbul: Vadi Yayınları. s. 266

<sup>173</sup> Nietzsche F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu*. (Çev. Tüzel M.), İstanbul: İthaki Yayınları. s. 25-34

<sup>174</sup> Şengör A. C. (2016). Nietzsche ve ‘Akla’ İsyan. *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kita*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 240

kendinden geçmeyi, estetik yaratımı kendi egemenliğinde denetim altına almış, insanın da içinde bulunduğu doğayı kendine kurban etmiştir. Bu yüzden Nietzsche Apollon'a karşı Dionysos'un taraftarlığını yaparak rasyonel aklın kısılcısından kurtulmaya, insanın içindeki coşkuyu salıvermeye, doğanın ilham gücünden yararlanıp, yaşamın zenginliğine şahit olmaya çalışmıştır.

Nietzsche modern Aydınlanmanın soyut rasyonel akılcılığını eleştirdiği gibi, diyalektik akla da karşı çıkmıştır. Diyalektik düşünceye göre her varlık kendini olumsuzlayarak, bilince gelir. Bir başka deyişle varlığın özü, kendi zıttını olumsuzlayarak ortaya çıkar. Bu nedenle diyalektik devinim içerisinde her gerçeğin özü çatışan zıtlıklardır.<sup>175</sup> Bu çatışma diyalektik hareketin kaynağıdır. Teze karşı onun olumsuzu anti-tez, daima tezi soğurur ve sentez biçimini alır. Anti-tez bu diyalektik hareketi gerçekleştirirken, kendini tasfiye etmez. Sadece sentezin kurduğu anlamsal çatıda kendi farkını yadsır. Hegel bu durumu *Aufhebung* kavramı ile açıklar. *Aufhebung* için her olumsuzlama yani anti-tez, mutlağın yeni bir fenomeni içinde ortaya çıkar.<sup>176</sup> *Aufhebung* kavramında hiçbir şey yok olmaz, sadece kendini olumsuzlayarak başka bir şeye dönüştürür. Diyalektik hareket için oluş sadece '*Aufhebung*' deviniminin kendisidir. Örneğin yokuş bir yol tezi, kendi anti-tezi yokuş olmayan yani iniş yönünde eğimli bir yolu kendi içinde tutar. Bir kişi yokuş yolu kullanırken, iniş için de aynı yolu kullanabilir. Ancak kişi iniş için kullanırken yokuş olan yol yok olmaz, iniş olan yolun içinde saklanır. Bu nedenle yokuş olan yol, iniş için kullanılırken kendini olumsuzlar ve yeni bir fenomen biçimi alır. Aynı şey iniş yolunu, yokuş için kullanırken de geçerlidir. Bu yüzden her zaman bu yol kendi zıttını içinde barındırır.

Diyalektik düşüncenin değişim yasası, yani oluş durumu, belli bir nokta da sonlanır. Ancak Nietzsche için hiçbir oluşun sınırlı bir sonu yoktur. Ebedi döngü içinde hiçbir oluş kendini olumsuzlayarak sınırlı ve kapsamlı bir fenomen haline gelmez. Çünkü aslında varlık yoktur. Her şey oluş halindedir. Varlık denilen şey ise oluşun dışı vurumdur. Varlık ancak oluş içerisinde görünüşün parıltısında ortaya çıkan o anlık durumdur. Bu yüzden hiçbir varlık kendini olumsuzlayarak

<sup>175</sup> Eroğlu C. (1996). Diyalektiğe Giriş. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. Cilt:21. Sayı:3. s. 290

<sup>176</sup> Ege R. (2005). "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (ortadan kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı:4. s. 6

oluş hareketi içerisinde yeni bir varlık boyutu kazanmaz. Keza Nietzsche'ye göre oluş içinde ki görünüm olarak varlık, kendini olumlayarak kendi farkını arz eder. Ancak diyalektik düşünce bu farkı yok sayar ve onu aynının içinde, yani sentezin üst çatısında eritir. Bunu Deleuze şöyle yorumluyor; "Diyalektikçinin kendisi ne ister? Diyalektiği isteyen bu istenç nedir? Kendi farklılığını olumlama kuvveti olmayan tükenmiş bir kuvvet, artık etkin olmayan, ama bunun yerine ona egemen olan kuvvetleri tepki veren bir kuvvet: ancak böyle bir kuvvet öteki ile ilişkisinde olumsuzluğu en ön plana çıkarabilir, olmadığı her şeyi, yadsır ve bu olumsuzlamayı kendi özü ve varoluşunu ilkesi haline getirir."<sup>177</sup> Bu yüzden Nietzsche'nin olumlaması, diyalektiğin olumsuzlamasına karşıdır. Deleuze'un deyişiyle "nihilizmin özel bir biçimi olarak diyalektik olumsuzlamaya karşı, diferansiyel olumlama."<sup>178</sup>

Nietzsche felsefesinin önemli konu başlıklarından biri de nihilizm sorunudur. Nietzsche'ye göre nihilizm, yaratılmış yüce değerlerin, kendi öz değerlerini kaybetmeleri, 'Neden?' veya 'Niçin' sorusunun cevapsız kalmasıdır.<sup>179</sup> Nietzsche için Batı felsefe tarihinde hakikat istenci ve dünyanın teolojik bir yorumu olan Hıristiyanlığın yarattığı hakikat mefhumları, yaşamın kendindeki değerlerini değersizleştirip insanlığı nihilizme taşımıştır. Çünkü tüm bu düşünce yapıları insanların 'Ne' ve 'Nasıl' sorusuna cevap verebilmiş, ancak 'Niçin' sorunun cevabını verememiştir. Cevapsız kalan 'Niçin' sorusu yaşamın hiçbir değerini almasına ve üstün değerler kurmacısının iflasına neden olmuştur. Deleuze'un dediği gibi artık "Yaşam, üstün değerlerin tepesinden bakılıp değersizleştiriliyordu... Perdenin arkasında görülecek bir şey yoktu artık."<sup>180</sup> Çünkü nihilist, Tanrıyı, iyi ve doğruyu, üst duyarlılığın tüm formlarını inkar etmeye başlamıştır.

Nietzsche nihilizmi pasif ve aktif nitelendirmeleri ile ikili bir ayrıma tabi tutmuştur. Pasif nihilist, değerlerin yokluğunu kötümser bir yaklaşımla benimseyen pesimist kişidir. Ancak aktif nihilist ise, söz konusu nihilizm

---

<sup>177</sup> Deleuze G. (2016b). *Nietzsche ve Felsefe*. (Çev. Taylan F. ). İstanbul: Norgunk Yayıncılık. s. 23

<sup>178</sup> A.g.e., s. 31

<sup>179</sup> Nietzsche F. (2010). *Güç İstenci*. (Çev. Epçeli N.). İstanbul: Say Yayınları. s. 27

<sup>180</sup> Deleuze G. (2016c). Üstün: Diyalektiğe Karşı, (Çev. Ilgaz T.). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıtı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 112

aşamasında kendi değerlerinin yaratılması gerekliliğinin farkında olan kişidir. Bir başka deyişle hâlihazırdaki yüce değerlerin değersizleşmesi ile karamsarlığa düşmez, bunların yerine yeni değerlerin yaratılmasının öncülüğünü yapmaya çalışır. Aktif nihilizm içindeki nihilist gerçeğin anlamını kendi gözleri ile görmek ister, değerlerin değerini kendisi biçmek ister.

Aktif nihilist aşkın dünyaya ve yaratılan üstün değerlere karşı tepkilidir, bunların varlığını inkar eder ve onlara hiçbir geçerlilik atfetmez.<sup>181</sup> Çünkü bizatihi tüm değerlerin kendini değersizleştirdiğine şahit olmuştur. Bunun yanında aktif nihilist için nihilizmin olumlu bir boyutu vardır. Tüm yüce değerlerin değersizleşmesinden sonra, yeni değerlerin yaratılmasının fırsatı doğacaktır. Eski değerlerin otoritesi çöktüğünde, yeni otoriteleştirme sürecinde aktif nihilistin etkinliğine bir sınır konulmayacaktır.<sup>182</sup> Bu yüzden Aktif Nihilist için nihilizm tarihi bir fırsattır.

Birçok düşünür için nihilizm, nesnel bilgi imkanlarını ve bir arada yaşamayı mümkün kılan ortak değer yargılarının geçersiz hale getirerek bireysel, toplumsal, politik ve kültürel çürümeye yol açan ve bu nedenle de üstesinden gelinmesi gereken felsefi ve toplumsal bir sorundur. Ancak Nietzsche için nihilizm dayatılan yaşamı yadsıma, kurmaca varoluş anlatısını değersizleştirme girişimidir.<sup>183</sup> Bu yüzden nihilizm, kendilerini evrensel bir form içerisinde sunan değerlerin, kavramların ve ideallerin ezeli iyilik ve ebedilik maskelerini düşüren, köhnemiş kurumların, inançların ve değerlerin tahrip edilmesine ve tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik eylemleri teşvik eden, bu nedenle de aktif nihilist için olumlanması gereken tarihi bir fırsattır.<sup>184</sup> Bu nihilizm yorumları içinde Nietzsche'nin amacı ise insanı pasif nihilizmden ve onun biçimlerinden kurtarmak,<sup>185</sup> aktif nihilizm içindeki nihiliste seslenip, üstün insanın varoluşsal biricikliğini ortaya koyabilmektir.

---

<sup>181</sup> A.g.e., s. 112

<sup>182</sup> Blanchot M. (2013). Deneyimin Sınırları: Nihilizm (Çev. Tarım Y.). *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 69

<sup>183</sup> Deleuze, 2016b, s. 52

<sup>184</sup> Küçükcalp, 2017, s. 22

<sup>185</sup> Deleuze, 2016b, s. 53

Nietzsche'nin üstün insan kavramlaştırması fizyolojik veya biyolojik bir üstünlüğe ya da politik sosyolojik bir statüye göndermede bulunmaz.<sup>186</sup> Bunun yanında, Nietzsche'nin üstinsan adı verdiği insan modeliyle bir süper-özne inşa etme durumu da söz konusu değildir.<sup>187</sup> Nietzsche'nin üstün insanla anlatmaya çalıştığı şey, değerlerin değersizleştiği bir dünyada kişinin kendi yolunu bulma gerekliliğidir. Çünkü ona anlatılan tüm yollar onu yozlaştırmaktan başka bir şey yapmamıştır. Nietzsche bu durumu şöyle açıklar; “ ‘Ruh’, ‘Öz’, ‘Özgür İrade’, ‘Tanrı’, gibi törede kullanılan o yalancı kavramların manası, insanlığı fizyolojik açıdan yıkıma uğratmaktan başka ne olabilir ki? Kendimizi korumayı, bedenini yani yaşamın gücünü arttırmayı önemsemekten bizi men ediyorlarsa, kansızlığı bir ideal, vücudu hor görmeyi ‘ruhun kurtuluşu’ sayıyorlarsa, bunlar ‘Decadence’ a giden yol değil de nedir ?”<sup>188</sup>

Nietzsche'ye göre insan alt edilmesi gereken bir şeydir.<sup>189</sup> Üstinsan tipi ise ancak kişi kendini alt ederek ulaşacağı yerdir. Çünkü üstinsan daha nitelikli olma maksadıyla kendisini sürekli alt etme çabası içerisinde bulunan, değişime açık bir insanı işaret eder. Üstinsan, sürü insanın aksine kendi değerini kendi yaratabilen insandır. Sürü insanı için zaten bütün değerler ona damşılmadan ondan önce kurulmuştur, onun yapması gereken sadece bu değerlere göre yaşamaktır.<sup>190</sup> Bu yüzden sürü insanın yaptığı tek şey boyun eğmektir. Kendisini yönetemez, olayları ve gerçekleri kendi gözleri ile göremez, ona verilen akıl ve gözle yönetir veya görür.

Nietzsche üstün insandan, ahlâkı kendisinin altında hisseden insan olarak söz eder. Nietzsche'ye göre Üstinsan salt ahlâkî öğütler veren insanla karşılaştırıldığında, ahlaksız değil, ama ahlâkın dışında, ahlâkın ötesindedir.<sup>191</sup> Nietzsche bu insanı yaratılmış suni hakikatlerden, yalandan, ideolojiden kurtulmuş insan olarak düşünür. Üstinsan kendi omuzlarında yükselen,<sup>192</sup> hiçbir

---

<sup>186</sup> Küçükalp, 2017, s. 100

<sup>187</sup> Schrift, 2013, s. 254

<sup>188</sup> Nietzsche, 2015, s. 136

<sup>189</sup> Nietzsche F. (1999). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. Oflazoğlu T. A.). Ankara: Gündoğan Yayınları. s. 28

<sup>190</sup> Kuçuradi İ. (2016). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. s. 27

<sup>191</sup> Wisser R. (2012). Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?. *İstanbul Felsefe Arşivi Dergisi*. Cilt:0.Sayı:21. s. 82

<sup>192</sup> Aruoba O. (2016). Nietzsche'yi Anlamak. *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kita*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 268



değere sırtını yaslamayan, kendi değeri kendi yaratan insan modelidir. Üstinsan, Tanrının ölümüyle ve değerlerin yitirilmesi ile oluşan boşluğu dolduracak insandır.<sup>193</sup>

Nietzsche felsefesinin en önemli ifadesi, ezeli ve ebedi hakikatlerin, yaratılan tüm değerlerin inandırıcılığını yitirdiğini beyan eden ‘Tanrının Ölümü’ kavramlaştırmasında bulur. Tanrının ölümü basit bir ateizm anlatımı olmaktan çok daha derin bir anlama sahiptir.<sup>194</sup> Tanrı’nın ölümü ile Nietzsche, varlığın ardında değişmeyen bir tözün olduğunu savunan tüm metafizik geleneğin sona erdiğine işaret eder. Bu paralelde Heidegger “Tanrı Öldü” kavramı şöyle yorumlar; “Nietzsche'nin düşüncesinde, tanrı adının da, Hıristiyanlığın Tanrısının da genelde duyuyüstü dünyayı imlemek için kullanıldığı daha az açık. Ancak düşünülmesi gereken de budur. Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır... "Tanrı öldü" sözü, duyuyüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir.”<sup>195</sup> Heidegger’e göre Nietzsche’nin kast ettiği bu duyuyüstü dünya, Platon’dan başlayan ve o güne kadar süre gelen tüm felsefesi sistemlerin düşüncesini işaret ediyordu. Çünkü Nietzsche, tanrı adını kullandığı hemen her yerde, genel olarak görünür dünyanın arkasındaki her türlü aşkınsal tözelliğe, hakikat anlatılarına ve suni değerlere göndermede bulunur. Bir başka deyişle sürekli değişen şeyin yani oluşun ardına değişmeyen düşünceleri koyan her türlü felsefi düşünce bir tanrıya sahiptir ve Nietzsche için bu tanrı ölmüştür.

Nietzsche’ye göre tanrının öldüğü bir dünyada, hakikati bulmaya çalışan insanın aradığı tek şey aslında güç istencidir. Bir başka deyişle aradığı hakikatin ona vereceği tek şey güç olduğu için aslında her hakikat anlatısının temel meselesi güç istencidir. Bu bağlamda Nietzsche, ister sürü insanın yarattığı suni hakikatler olsun, isterse de perspektival hakikat anlayışları olsun, tüm bunların arkasında yatan temel nedenin güç istenci olduğunu söyler.<sup>196</sup> Çünkü bütün canlı varlıklar varoluşlarının koşullarını sağlama almak, yaşamı idame ettirmek ve varoluşsal bunalımını aşmak zorundadırlar. Nietzsche’ye göre bu durum koşulsuz olarak tüm

---

<sup>193</sup> Blanchot 2013, s. 72

<sup>194</sup> Çevikbaş S. (2013). Nietzsche’nin Düşüncesi’nde “Tanrı’nın Ölümü”. *Nietzsche Paris’te*. (Ed. Er S. E.), İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 331

<sup>195</sup> Heidegger M. (2001). *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (Çev. Özşar L.). Bursa: Asa Kitabevi. s. 17-18

<sup>196</sup> Nietzsche, 2010, s. 189

canlılığı güç elde etmek için bir arayışa sokar. Bu yüzden Nietzsche var olanın temel niteliğini güç istemi olarak belirler.<sup>197</sup>

Heidegger'e göre Nietzsche'nin bu düşüncesi, onu eleştirdiği Batı felsefesinin içinde tutmaktadır. Çünkü Nietzsche Batı felsefesini oluşun ardında değişmeyen hakikat aradığı, bu yüzden tüm Batı felsefe tarihini metafizik düşünce içinde kaldığı için eleştirirken aslında kendisinde her varolanın ardındaki manaya güç istencini yerleştirerek aynı hataya düşer. Yani Heidegger için Nietzsche'nin zihninde olan metafizik düşünceyi yapısını eleştirip, onu aşma çabası metafizik düşüncede meydana gelen son bir dolaşıklıkta başka bir şey değildir.<sup>198</sup> Bir başka deyişle Nietzsche'nin her oluş yorumunun ortaya koyduğu değişmez hakikati metafizik olarak nitelerken, bu yorumun ardındaki nedeni güç istenci olarak görmesi, Nietzsche'yi de metafizik düşüncenin içinde tutar. Bunun sonucu olarak Heidegger, Nietzsche felsefesini “güç istemi metafiziği”<sup>199</sup> olarak adlandırır. Yani Heidegger için Nietzsche'nin perspektival hakikati, onu metafizik düşünceden kurtaramaz.<sup>200</sup>

Batı felsefe tarihi içindeki düşünürlerden Nietzsche'yi ayıran en önemli hususlardan birisi de, Nietzsche'nin ahlak anlayışydı. Kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırın bir filozoftan beklenen şey, iyi ve kötü dikotomisi ekseninde ortaya koyulmaya çalışılan etik ve ahlak anlayışlarından farklı görüş sunmasıydı. Nietzsche'de bu beklentiyi fazlasıyla karşılayan bir düşünürdür.

Etik ile ilgili yapılan geleneksel tartışmalarda kabul edilen esas, insanın evrensel bir kategori olduğudur. Yani insanlar için fizyolojik olarak çeşitlilik söz konusu olsa da ontolojik olarak aynı öze sahiptirler. Bu bağlamda etik ve ahlak konusu ile ilgili yapılacak tartışmalardan çıkacak sonuç da evrensel bir nitelik

---

<sup>197</sup> Heidegger M. (2016). Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi. (Çev. Aruoba O.). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıtı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 134

<sup>198</sup> Heidegger M. (2014). *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*. (Çev. Akar B.). *Heidegger Paris'te*. (Der. Er S. E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 436

<sup>199</sup> Heidegger, 2001, s. 32

<sup>200</sup> Ancak Derrida, Heidegger'in bu Nietzsche yorumuna katılmaz. Çünkü Nietzsche'nin plüralist hakikat anlayışı, yorumsamaya verdiği önem, çeşitliliği ve olumsallığı vurgulaması onu metafizik düşünce içinde tutmaya yetmez. Bu yüzden Heidegger'e karşı Derrida, Nietzsche'yi Batılı metafizik düşüncenin çok ötesinde görür. Utku A., Erkan M. (2011). Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek. *Nietzscherin Şöleni*. (Ed. Utku A., Erkan M.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 43

taşıması gerekir. Böyle bir etik yorumlanması Nietzsche'nin perspektival hakikat anlayışı ile bağdaşmadığı için, etik ve ahlak konusunun da yapılmaya çalışılan evrensel açılımlar, Nietzsche'ye göre sorunludur. Bu nedenle geleneksel etik tartışmasının içinde Nietzsche'nin düşünceleri, ahlaki nihilizmin ve irrasyonelizmin birer örneğini oluşturacağı düşünülmüştür. Ancak Nietzsche'nin etiği evrenselci olmama niteliği ile geleneksel etik anlayışlarından farklı olsa da bir etiğin taşıması gereken temel nitelikleri ve öğeleri bünyesinde barındırır.<sup>201</sup>

Nietzsche'nin ahlak anlayışını iyi tahlil edebilmek için ilk öncelikle, iyi ve kötü dikotomisinde kurulmuş geleneksel ahlak anlayışına karşı Nietzsche'nin eleştirel bakış açısını tahlil etmek gerekir. Nietzsche'ye göre tüm geleneksel ahlaki yargılar aslında olmayan gerçeklere dayanır.<sup>202</sup> Bu nedenle ahlak kavramı Nietzsche için her zaman olumsuz bir anlam taşımıştır. Çünkü iyi veya kötü diye adlandırılan şeylerin kendileri öyledir diye adlandırılmamıştır. Belli bir hakikat istencinden doğan güç ilişkilerin sonucudur bu adlandırılmalar. Nietzsche göre anlamlandırma ve değerlendirme güç istencinden türeyen şeyler olduğu için,<sup>203</sup> 'iyi' ile 'kötü' gibi anlamların ve onların değer yargılarının göreceliği de kaçınılmaz olacaktır. Çünkü değişen güç ilişkileri içinde her zaman iyi ve kötü tanımlamaları değişecek, kurulan ahlaksal yargılar da bu şekle göre düzenlenecektir. Bu nedenle ahlaklılık, ister seve seve, isterse de zorlukla geçerli kılınmış bir kurala veya geleneğe boyun eğmek, kişinin, hareketlerini ve değerlendirmelerini buna uydurmasıdır. Bir geleneğe, bir kurala bağlı olmak iyidir; kötü olan ise bundan kopmadır. Alışılmamış bir şey yapmak, ne kadar akıllıca veya aptalca olsa geleneğe karşı gelmek, gelenekten çözülmek kötüdür. Çünkü bu ahlak ile ayakta duran insan grubunun varlığı tehlikeye girer. Böylece ahlak, bir insan grubunun ayakta durabilmesi, kendini bir birlik olarak sürdürebilmesi için "iyidir-kötüdür" dediği şey olmuştur.<sup>204</sup> Bu bağlamda Nietzsche'nin kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırması, bize geleneksel ahlaki değer yargılarının dışında olma ve onları aşma çabasını anlatır.

---

<sup>201</sup> Küçükalp, 2017, s. 9

<sup>202</sup> Nietzsche, 2012, s. 59

<sup>203</sup> Deleuze 2016, s. 75

<sup>204</sup> Kuçuradi, 2016, s. 12

Nietzsche'nin geleneksel ahlak anlayışına yönelttiği bu denli radikal eleştirisinin temel amacı, ahlak olarak yaratılmış tüm değerlerin; tarihselliğini ve olumsuzluğunu gösterebilmektir. Nietzsche değer yaratımındaki bu tarihselliğin ahlak anlayışımızdan da bağımsız olamayacağını farkında olduğu için kendi ahlak anlayışını 'Jeneolojik' (soybilimsel) yöntem ile ortaya koymaya çalışır. Nietzsche'nin jeneolojik yöntemi bir eleştiri biçimidir. Bu eleştiri bir değer olarak ahlaka değil, yaratılmış evrensellik iddiasındaki ahlakın ve onun idealleştirdiği insanadır. Bu nedenle Nietzsche jeneolojik metod ile ahlaki değerlerin tarihsel süreçte nasıl olgunlaştığını, bu olgunlaşma sürecinde hangi temel kaygıların ahlaki kendi içinde ikiye böldüğünü göstermeye çalışır.

Nietzsche ahlak konusundaki görüşünü ortaya koyarken, ahlaki iki ana tipe ayırmıştır. Bunlar 'Efendi' ve 'Köle' ahlakıdır. Nietzsche efendi ve köle ayrımı yaparken herhangi bir politik, sosyolojik veya ekonomik referans ölçüt almaz. Bir başka deyişle Nietzsche'nin efendi ögesi bir toplumdaki ayrıcalıklı sınıfı, köle ögesi ise aynı toplum dezavantajlı kesimini anlatmaz.<sup>205</sup> Warren'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche'nin bahsettiği efendilik, dışsal eylem ve çatışmalardan çok, kişinin kendisine yönelik saygısından doğar. Efendilik, kendinden emin olma hissiyle birlikte, şuur sahibi kişiye işaret eder. Bu hususlar dikkate alındığında, *Efendi* ve *Köle* kategorilerinin, farklı deneyim tiplerine karşılık geldiği ve prensip olarak soyluluğun, toplumun herhangi bir kesimin ortaya çıkabileceği söylenebilir.<sup>206</sup>

Nietzsche her efendi ahlakının kendini olumlamaktan yaşamın farklılığına evet demekten geçtiğini, fakat köle ahlakının yaşamı olumsuzlamaktan, kendinden olmayana, farklı olana hayır demekten ve tepkiden kaynaklandığını belirtir.<sup>207</sup> Bunun en önemli örneğini efendi ve köle ahlakının anlayışlarının neye iyi neye kötü dediklerinde kendini gösterir. Nietzsche'ye göre efendi için kötü, kendi iyi tanımının dışında kalan şeylere işaret ettiği için, efendinin iyisi için zorunlu bir kötü yaratılmasına gerek yoktur. Ancak tam tersi olarak kölenin iyi tanımı, yaptığı

<sup>205</sup> Nietzsche F. (1998). *Ahlakın Soykütüğü*. (Çev. İnam A.). Ankara: Gündoğan Yayınları. s. 35

<sup>206</sup> Warren M. (1985). "Nietzsche and Political Philosophy", *Political Theory*". Vol.13, No. 2. s.176' den aktaran Küçükalp D. (2010). "Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:29 Sayı:1. s. 55

<sup>207</sup> Nietzsche, 1998, s. 40

kötü tanımına göre belirlenir. Bir başka deyişle efendi ahlakı içinde tanımlanan her iyi, köle ahlaki için kötü olmandır.<sup>208</sup> Bu bağlamda köle ahlakı için kötü olan her neyse efendinin ahlaksal pratikleridir. Yani köle ahlakı, efendi ahlakını olumsuzlayarak ahlaki temellini kurar. Nietzsche'ye köle ahlakının bu ahlaksal tutumunun en önemli örneği Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde kendini gösterir.

Hegel'e göre insan kendi 'Ben' bilincine, kendisi olmayandan özce farklı olanı olumsuzlayarak kavuşur. Yani kişi kendi bilincine varması için olumsuzlaması gereken bir karşıt olması gerekir. Bu noktada efendi-köle diyalektiğinin de her zaman olumsuzlayacak bir bilinç ve olumsuzlanacak bir karşıt söz konusudur. Efendi-köle diyalektiğinde ki efendi tipi, kendi varlığının bilincine ulaşmak için, kölenin olumsuzlanmasına ihtiyaç duyan taraftır.<sup>209</sup> Çünkü efendi bu diyalektik ilişki içinde bilinip tanınmak ister.<sup>210</sup> Kölenin vazifesi ise efendinin kendisini tanımlaması için kendini olumsuzlatmasıdır. Efendi ile köle arasındaki bu diyalektik ilişkideki olumsuzlama, tarafların hiçbirini ortadan kaldırmaz, taraflar kendi diyalektik ilişkisi içinde karşısını, kendisi olmayan olarak değilleyerek varlık bilincine ulaşırlar. Bu nedenle tarafların görev dağılımı da yapılmıştır. Efendi, bilinip tanınma isteğini doyumak için ölümü göze alan ve kendisini kabul ettiren tarafı oluşturur. Köle ise, "efendinden korkmak, efendiye boyun eğmek, efendinin "bilinip-tanınmasına" yönelik isteğinin doyuma ulaşması uğruna hayatını tehlikeye atmaktan vazgeçmek zorundadır. Yani, kendi isteğini bir yana bırakmak ve efendinin isteğini doyuma ulaştırmak zorundadır."<sup>211</sup> Nietzsche'ye göre bu diyalektik ilişki köle ahlakının nihilist karakterini simgelemektedir. Çünkü köle ahlakı kendisini onaylatmak zorunda olan, kendini olumsuzlayacak bir karşıt yaratma ihtiyacı duyan asalak bir ahlak tipidir.<sup>212</sup> Bu bağlamda Nietzsche diyalektiğinin olumsuzlama mantığını bir tür kendini savunma, kendini olumlama güçsüzlüğü örtbas etmek için olumsuzlama yoluyla güç

---

<sup>208</sup> A.g.e., s. 43

<sup>209</sup> Küçükalp D. (2010). "Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:29 Sayı:1. s. 59

<sup>210</sup> Kojeve, 2001, s. 83

<sup>211</sup> A.g.e., s. 85

<sup>212</sup> Pearson K. A. (1998). *Kusursuz Nihilist*. (Çev. Soydemir C.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 166

kazanmaya çalışan, hiçbir ahlaki ön yargıya dayanmayan, kökeni bakımından düşük zümrelere özgü bir düşünce sistemi olduğu görüşündedir.<sup>213</sup>

Nietzsche'ye göre gerek efendi ahlakı gerekse köle ahlakının en temel meselesi güç istencidir. Efendi güç istencini kendi yarattığı güçlü değerlerinde bulabilmektedir ancak köle, efendi gibi kendi değerini yaratıp güç istencini doyuramamaktadır. Çünkü efendi kendisini alt edebilmiş, kendi değeri kendi yaratabilmiş bir ahlaka sahiptir. Ancak köle tam tersine kendini nihilist değerlere kurban eden bir ahlaka sahiptir. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre köle ahlakından kolektif bir varlık oluşturdukları yönündeki inancı kaldırın, adanmışlık, vatan, millet gibi süresel içgüdüyü sökün, onların evrenin geçici olduğuna, karmaşık ve anlaşılmasız bir dünyada yaşadığına ikna edin parçalanırlar.<sup>214</sup> Köle ahlakının bireysel özgürlüğü yoktur. Rehbersiz, kadersiz, güvensiz ve vaatsiz yaşayamaz. Köle ahlakının, dine, paraya, çalışmaya, ulusal gurur gibi afyonlara ihtiyacı vardır. Bu yüzden o kendi omuzlarında yükselebilen, kendi değerini kendi yaratabilen efendi ahlakına her zaman 'Hınç' duyar.

Hınç duygusuna sahip olan köle, kendisini iyi olarak düşünebilmek için kötü diye nitelendirdiği bir ötekine ihtiyaç duyar. Deleuze kölenin bu hınç duygusunu şöyle açıklıyor; "Hınçlı insanın en çarpıcı şeyi onun kötülüğü değil, iğrenç art niyetliliği ve değersizleştirme yeteneğidir. Hınçla insan sevmeyi bilmez ve istemez, o sevmek ister. İsteddiği şey şudur: sevmek, beslenmek, uyutulmak. Hınç yarattığının ne istediğini tahmin edebiliyoruz: ötekilerin kötü olmasını ister; kendisini iyi hissetmek için ötekilerin kötü olmasına ihtiyacı vardır.... Sen kötüsün, ben senin olduğunun karşıdayım, öyleyse iyiyim."<sup>215</sup> Nietzsche'nin köle ahlakı için bahsettiği hınç basit bir intikam duygusundan doğan bir şey değildir. Köle ahlakının en temel motivasyon kaynağıdır. Yani köleyi köle yapan onun hınç duygusudur. Çünkü Nietzsche ye göre, hınç güçsüzlük hissinin, yani tatmin

---

<sup>213</sup> Wisser, 2012, s. 75

<sup>214</sup> Edelman B. (2016). Nietzsche: Kayıp Bir Kıta. (Çev. Tüzel M). *Cogito 25: Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 58

<sup>215</sup> Deleuze, 2016b, s. 146-152

edilemeyen güç isteminin, insanın içine dönmesinin sonucu olarak kendini gösteren hastalıklı bir duygudur.<sup>216</sup>

Nietzsche'ye göre hınç modern toplumda yaygın bir hastalık olarak varlığını sürdürür.<sup>217</sup> Hıristiyanlık, sosyalizm, diyalektik düşünce gibi hınç duygusundan beslenen tüm düşünsel yapılar varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir pesimistlik örneğidir. Özellikle Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün tarafında olması: güce, kudrete ve efendiliğe yönelik hınç duygusundan kaynaklanmaktadır.<sup>218</sup> Liberalizm veya sosyalizm gibi modern ideolojilerin de demokrat ruhu, zayıfın ve ezilmişin sesi olma iddiası, Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlakının temel değerlerini devraldıklarını gösterir. Liberalizm gerekse sosyalizm, içindeki eşitlik, özgürlük, adalet vurgusunun kökleri Hıristiyanlık inancına dayanan ancak seküler olan ahlaki değerlere yaslanırlar. Örneğin sosyalist düşünce içinde özgürlük ve eşitlik talebi ya da sosyalizmin daha ileri versiyonu olan komünist devrim gibi hayaller Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın mahşer günü anlatısı ile aynı anlamdaşığa sahiptirler; “Hıristiyan mahkum ediyor, inkar ediyor, kara çalıyorsa, bunu sosyalist işçinin de toplumu mahkum ettiği, inkar ettiği, kara çaldığı iç güdünün aynı sonucunda yapmaktadır: ‘ Mahşer günü’de oç almanın tatlı tesellisidir – sosyalist işçinin beklediği devrim de böyle bir tesellidir, yalnızca biraz daha ilerisi.”<sup>219</sup> Aynı biçimde liberal ideolojinin de kanunlar önünde her yurttaşı eşit sayması, Hıristiyan inancındaki tanrı karşısında her kulun eşit olduğuna anlayışına dayanmaktadır.<sup>220</sup> Kısacası Nietzsche'ye göre hınç duygusu hem geleneksel, hem de modern düşünce sistemlerinin en temel kaynağını oluşturmuştur.

Nietzsche “Böyle Buyurdu Zerdüş” kitabında, Zerdüş’un ağzından o dönemin insanına şöyle seslenir; “Beni anlamıyorlar: ben bu kulaklara göre ağız değilim.”<sup>221</sup> Gerçekten Nietzsche yaşadığı dönemde değil, ölümünden yaklaşık yarım yüzyıl sonra hak ettiği önemi kazanmaya başlamıştı. Onun düşünce biçimi bir karamsarlık ve pesimistlik felsefesi olarak görülmüştü. Ancak felsefe tarihinde

---

<sup>216</sup> Nietzsche, 1998, s. 84

<sup>217</sup> Stauth, G., Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'nin Dansı* (Çev. Küçük M.), Ankara: Ark Yayınları. s. 77

<sup>218</sup> MacIntyre A. (2001). *Etiğin Kısa Tarihi*. (Çev.Ünler H., Zelyüt S.). İstanbul: Paradigma Yayınları. s. 254

<sup>219</sup> Nietzsche, 2012, s. 101

<sup>220</sup> Küçükalp D. (2005). *Politik Nihilizm*. Bursa: Aktüel Yayınları. s. 207-208

<sup>221</sup> Nietzsche, 1999, s. 36

açtığı yol, Heidegger'e göre felsefi düşünceyi olması gereken yere getirmede önemli bir adımdı. Nietzsche'nin Batı felsefesi geleneği ile girdiği tartışma, metafizik düşünceye yönelik eleştiri, Heidegger tarafından olumlu karşılanmıştır fakat Heidegger için felsefi düşüncenin içinde bulunduğu sorun Nietzsche'nin zannettiğinden daha derindi.

### 1.3.2. Varlığın Yıkımı ve Varoluşun İlişkiselliği: Martin Heidegger

Heidegger, kıta Avrupa'sının felsefi geleneğinde önemli bir noktayı temsil eder. Onun felsefesi post-yapısalcılık ve postmodern düşünürler için temel bir başvuru noktası olarak kabul edilir. 20. yüzyılın başlarında Heidegger düşüncesinin genel felsefi düşünceye göre marjinalliği, Megill'in deyişiyle onu "Aşırılık peygamberi" haline getirmiştir.<sup>222</sup> Heidegger'e bu sıfatı kazandıran şeylerden birincisi Varlık sorununu teamüllerin dışında araştırma ve düşünme konusu yapması, ikincisi bu sorun ile birlikte zaman konusunu farklı bir bakış açısı ile ele alması ve üçüncüsü ise Grek kaynaklı Batı felsefesinin tarihine yenilenmiş bir bakış açısı getirmesidir.

Heidegger'e göre felsefi düşünmenin ana konusu "Varlık" olmalıdır. Bu nedenle Heidegger'in amacı Batı felsefesi geleneği içinde düşünülen varlık anlayışını sorunsallaştırmak, epistemoloji merkezli geleneksel felsefi düşüncenin destrüksiyonunu (tahribini) gerçekleştirmek ve bunun yerine ontoloji temelli varlık kuramı geliştirmektir.<sup>223</sup> Bu amaç doğrultusunda Heidegger geleneksel Batı düşünce tarzlarını reddederek, yeni bir düşünce tarzının aranması yönünde çağrıda bulunduğu için post-yapısal ve postmodern teorilere de kaynaklık etmiştir.

Heidegger'in destrüktif eleştirisi, ontoloji tarihini ele alma minvallerine yöneliktir.<sup>224</sup> Ontoloji tarihi bugüne kadar varlığı kavramak için usavurmayı, tümdengelim, klasik mantığı ve soyut kavramlaştırmayı kendine yöntem almıştı. Varlık, kavramlaştırılmış ve soyutlaştırılmıştı. Oysa Heidegger'e göre Varlık bir tür soyutlama ile değil, ancak Varlığın kendisine yönelinerek çözümlenebilir.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> Megill, 2012, s. 246

<sup>223</sup> Çüçen A. K. (2018). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. Bursa: Sentez Yayıncılık. s. 16

<sup>224</sup> Heidegger M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Ökten K.). İstanbul: Alfa Yayınları. s. 49

<sup>225</sup> Çüçen, 2018, s 45



Heidegger'in deyişiyile; "Geleneksel ontolojinin kategoriler envanteri uygun formelleştirmeler ve yalnızca negatif sınırlandırmalarla söz konusu varolanlara aktarılmış veya öznenin tözelliğinin ontolojik yorumuna ulaşmak maksadıyla diyalektiğin yardımına başvurulmuştur. Eğer bizatihi varlık sorusu kendi tarihi bakımından şeffaf hale getirilecekse, katılmış geleneğin yumuşatılması ve meydana getirdiği örtmelerden kendini sıyırması gerekmektedir. İşte biz bu ödevimizi varlığın ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlemelerinin kazanıldığı asli deneyimler demek olan antik çağ ontolojisinin geleneksel envanterinin varlık sorusu kılavuzluğunda destrüksiyonu olarak anlıyoruz."<sup>226</sup> Bu bağlamda Heidegger felsefesinin temel meselesi, ontoloji tarihinin destrüksiyonunu gerçekleştirip, ona yeni bir yorum getirmek, geleneksel ve metafiziksel ontoloji tarihini yıkararak kendisinin öne sürdüğü fundamental ontoloji felsefesini düşünmenin temel konusu yapmaktır.

Heidegger'e göre, Sokrates öncesi filozofların temel meselesi varlık ve onun alt başlığında doğaydı. Örneğin Parmenides'in varlık konusunda ortaya attığı varlığın birliği düşüncesi veya Heraklitos'un varlık ile ilgili oluş felsefesinin temel meselesi ontolojydi. Ancak daha sonra Sokrates ile birlikte artık bu felsefi gelenek terk edilip, felsefi düşüncenin tek konusu insan ve onun bilgiye nasıl ulaşacağı sorusu ile ilgilenen epistemoloji olmuştur. Bunun sonucu ise ontoloji merkezli ve felsefi düşüncenin konusuna hizmet eden soruların sorulamazlığı olmuş, sorulduğu zamanda basit bir yanıt olduğu düşünülmüştür. Yani "Varlık nedir?" diye bir soru sorulduğunda her zaman şudur veya budur diyerek bir varolan cevap olarak kabul edilmiştir

Heidegger için 'Varlık nedir?' sorusuna bir varolandan yola çıkılarak verilen cevap metafizik düşünce yapısının özelliğidir. Çünkü Heidegger'e göre metafizik düşünce "varolanı Varlık olarak görür ve Varlığın ne olduğunun sorulduğu her yerde, Varlığı varolan olarak düşünür."<sup>227</sup> Bunun temel nedeni ise

---

<sup>226</sup> Heidegger, 2018, s. 48

<sup>227</sup> Heidegger, 2009, s. 7

metafizik düşünce Varlığı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır, Varlığın kendisine yönelmez.<sup>228</sup>

Heidegger'e göre, ontoloji başlığı altında metafizik gelenek boyunca Varlık hakkında ortaya konulan her şey, gerçekte Varlığı bir varolana indirgemek suretiyle bir bilgi nesnesi kılma amacındaki epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzının ürünlerinden ibarettir.<sup>229</sup> Bu nedenle Heidegger için Batı metafiziğinin tarihi, Platon'un formları ve Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisinden, ortaçağ teolojisinin Tanrısına ve Hegelci Tin'ine kadar, bu türden temel varlık ya da varlıkları belirlemeye yönelik bir dizi teşebbüsten ibarettir.<sup>230</sup> Heidegger deyişle Batı metafiziği tarihi "varolanın varlığını hem en genel olanın temele indirici birliğinde, yani her yerde genel geçer olanda, hem de tümlüğün temellendirici birliğinde, yani her şeyin üstündeki en yücede düşünür."<sup>231</sup>

Platon'dan beri felsefeciler, varolanların temeli ve anlaşılabilirliklerinin kaynağı olan bir en yüksek varlığın arayışına girmişlerdir. Platon'a göre en yüksek varlık, "İyi" idesi idi, Aristoteles'e göre "hareket etmeyen-hareket ettirici", Hıristiyanlara göre "Yaratıcı Tanrı" ve Aydınlanma düşüncesinden sonrada insanın kendisiydi.<sup>232</sup> Batı metafiziğinin bu kısa tarihi içinde onun en temel karakteristiği, kalıcı bir kaynak arayışına girmesi ve hakikati de tarih-dışı, varolan ve gerekli epistemolojik vasıtaların kullanılması yoluyla elde edilmesi mümkün bir şey olarak temsil etme gayretine gitmesidir.<sup>233</sup> Bu nedenle Heidegger metafizik düşünceyi Batı'nın biricik fakat aynı zamanda zorunlu da olabilen yazgısı ve onun gezginci egemenliğinin varsayımı olarak da tanımlar.<sup>234</sup>

Heideggerci bağlamda bakıldığında felsefe tarihinin geleneksel ve modern şeklinde bir ayrıma tabi tutulmasının pek anlamlı olmadığı görülmektedir. Çünkü her iki dönemde düşüncenin vardığı nokta her zaman değişenin ardında

---

<sup>228</sup> Heidegger, 2009, s. 8

<sup>229</sup> Küçükkalp K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık. s. 21

<sup>230</sup> West, 2016, s. 160

<sup>231</sup> Heidegger M. (1997). *Özdeşlik ve Ayrım*. (Çev. Aça N.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. s. 42

<sup>232</sup> Dreyfus H. L. (2014). "Varlık ve İktidar" (Çev. Erdem H. S.). *Heidegger Paris'te*. (Ed. Er S. E.), İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 219

<sup>233</sup> Küçükkalp, 2008, s. 34

<sup>234</sup> Heidegger, 2014, s. 434

değişmeyen bir töz aramak olmuştur. Heidegger tözsel düşünce biçimini, var olmak için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan ve böylece olduğu gibi varolanı anlamaya çalışma durumu<sup>235</sup> olarak gördüğü için tüm Batı felsefe tarihini metafizik düşünce tarihi olarak tanımlamak pek yanlış sayılmaz. Ancak Heidegger metafizik düşünce biçimini kendi içinde ikili bir ayrıma tabi tutar. Bu ayrımı Heidegger şöyle açıklar; “Metafizik varlıkları haddi zatında bütün varlıklar için ortak olan zemin açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı ontolojiktir. Metafizik haddi zatında var olanları bir bütün olarak, her şeyin sebebini izah eden en yüce varlık açısından düşündüğün zaman, bu durumda onun mantığı teolojiktir.”<sup>236</sup> Bu ayrım Batı felsefe tarihi içerisinde çok önemli olsa da, Heidegger için aslında düşünsel anlamda pek bir farklılık oluşturmaz çünkü iki farklı metafizik düşünce biçimi içinde asıl konu edilen şey Varlık değil varolandır.

Heidegger için Varlığı anlamaktan uzak olan metafiziksel düşünce tarzının ileri sürmüş olduğu hakikat iddialarının, Varlığın hakikatini ifade etmesi de mümkün değildir.<sup>237</sup> Metafizik, Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın, varolanın bir yorumunu bilerek veya bilmeyerek kabul eden düşünce sistemidir. Bu nedenle Heidegger’e göre metafizik, Varlığın Hakikati hakkında soru soramaz.<sup>238</sup> Bu soruyu sormamasın en temel nedeni ise metafizik düşünce biçimi varolan ile Varlık arasındaki farkı idrak edememesidir. Heidegger bu durumu şöyle açıklar; “Hiç kuşku yok ki metafizik, varolanları Varlıklarıyla temsil eder ve böylelikle varolanların varlığını düşünür. Fakat bunların farklılığını göz ardı eder. Metafizik bizatihi varlığın hakikatini sorgulamaz... Metafizik şimdiye kadar sadece bu soruyu savsaklamakla kalmadı, bu soru bu vasfıyla metafizik için hep ulaşılmaz ve erişilemez kaldı.”<sup>239</sup>

Heidegger’e göre metafiziğe ait düşünmenin, dolayısıyla da metafizik varlık nosyonlarının üstesinden gelmenin yolu, düşünme tarzını, tefekküre dayalı

---

<sup>235</sup> Heidegger, 2018, s. 149

<sup>236</sup> Heidegger M. (2002b). “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”. (Çev. Demirhan A.). *Heidegger ve Teoloji*. (Ed. Demirhan A.). İstanbul: İnsan Yayınları. s. 65

<sup>237</sup> Küçükkalp, 2008, s. 22

<sup>238</sup> Heidegger M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Örnek Y.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. s. 13-14

<sup>239</sup> Heidegger M. (2002a). “Hümanizm üzerine Mektup”. (Çev. Aydoğan A.). *Hümanizm Özü*. (Ed. Aydoğan A.) İstanbul: İz Yayıncılık. s. 47-48

düşünme lehine terk etmekten geçmektedir.<sup>240</sup> Heidegger'in bahsetmek istediği tefekküre dayalı düşünme tarzı ise Varlığın kendisi üzerinde düşünmek anlamına gelmektedir.<sup>241</sup> Varlığın kendisi üzerinde düşünme şeklinden kast edilen şey özne-insan ilişkisinde insanı merkeze alan epistemolojik öncelikli bir düşünce biçiminden fenomenolojik düşünce biçimine geçilmesidir. Bir yöntem olarak fenomenolojik düşünce kendinde-varlıkların kendilerini bilinçte göstermeleridir. Ancak Husserl'in kuramcılığını yaptığı bu düşünme yöntemi Heidegger tarafından daha radikalleştirilir. Heidegger, Husserl fenomenolojisini kendinde-varlıklara gitmenin yanı sıra, kendinde-varlıkları bilince gitmeden kendinde açığa çıkaran düşünce yöntemi olarak revize eder. Bu düşünce yönteminin yapması gereken şey, Varlığı açık hale getirebilecek bir tarz içerisinde metafizik düşünceyi aşacak yollar bulmaktır. Heidegger için bu yolu bulmanın ilk önemli adımı ise varolan ile Varlık arasındaki ayrımı hatırlamaktır.

Batı'nın metafizik düşünce yapısının en temel karakteristiği, hakkında ne kadar bilgisiz olduğunu dahi sorgulamaksızın, Varlığı verili olarak kabul edip, varolanlar dünyasını gerçek Varlığın alanı olarak kabul etmesidir. Heidegger'in deyişiyle "İnsan başından beri varolanlara ve her zaman sadece varolanlara sımsıkı sarılır. Fakat düşünme varolanları varolanlar olarak tasarladığında, hiç kuşku yok ki kendisinin Varlık ile bağını kurduğunu zanneder. Ne var ki, aslında her zaman bu haliyle varolanları düşünür, kesinlikle ve hiçbir zaman Varlık olarak varlığı değil."<sup>242</sup> Çünkü "Varlık varolan gibisinden bir şey değildir. Dolayısıyla belirli sınırlar içinde gerekçelendirilmiş varolanları belirleme minvalinde yani temelleri antik çağ ontolojisine dayanan geleneksel mantıktaki tanımı Varlığa uygulamak olanaksızdır."<sup>243</sup> Bu yüzden Heidegger tüm felsefi kariyeri boyunca, varolanla Varlık arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve Varlığı varolana indirgemeksizin açıklamanın yollarını aramıştır. Bu açıklama ise ancak, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın dikkate alınarak yapılabilirdi.

Heidegger'e göre felsefe tarihinde 'Varlık nedir?' sorusu "nesne ya da şeyler nedir?" sorusuyla karıştırılmıştır. Oysa, her şeyden önce Varlık bir nesne ya

---

<sup>240</sup> Küçükalp, 2008, s. 220

<sup>241</sup> Heidegger, 2009, s. 10

<sup>242</sup> Heidegger, 2002a, s. 57-58

<sup>243</sup> Heidegger, 2018, s. 22

da bir şey değildir.<sup>244</sup> Nesnelere ya da şeyler varolan cisimlerden oluşur: Örneğin, ağaçlar, masalar, evler vs. Ancak Varlık, bir ev ya da ağaç değildir. Yani Varlık bir “ontik” görünüş değildir ve varolanlara odaklanmış bir bakış açısının Varlığı anlaması da mümkün değildir. Bunun yanında Heidegger Varlık kavramını Almanca’da ‘Sein’ kelimesi ile kullanır. Soysal’a göre ise ‘Sein’ kelimesinin Türkçeye çevrilmesinde birtakım anlamsal problemler yaşanmaktadır.<sup>245</sup> Çünkü ‘Sein’ kelimesini ‘Varlık’ diye çevirmek aslında Heidegger’in bahsettiği anlamda Varlığın tanımını akla getirmeyebilir. Heidegger’in Almanca’daki ‘Sein’ ya da İngilizce’deki ‘Being’ kelimeleriyle kast etmek istediği şey aslında “olmak” anlamında bir Varlıktır. Bir başka deyişle ‘Sein’ olarak Türkçeye çevrilen “Varlık” ile belirli bir donmuş hareket halinde olmayan varlık anlamında kullanılmaktan ziyade olma durumunu içinde her zaman tutan bir Varlıktan bahsedilmektedir. Heidegger varolandan bağımsız, yüklem dahilinde bir Varlıktan bahsettiği şu açıklamalarından anlıyoruz; “Varlığa bir varolan olarak erişmek gerçekten de mümkün olmadığından varlık, söz konusu varolanın birer varolan olan belirlenimleri aracılığıyla ifade edilir olmuştur. Fakat burada herhangi bir yüklem kullanılıyor değildir.”<sup>246</sup> Yani ‘Sein’ ya da ‘Being’ olarak ‘Varlık’ yüklem anlamı taşıyan bir varlık olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

Heidegger’e göre Varlık meselesinin anlaşılması için ilk felsefi adım hikaye anlatmamaktır.<sup>247</sup> Çünkü hikaye varolmayan şeyi varolmuş gibi anlatma biçimidir. Bu bağlamda Heidegger için Batı felsefe tarihi aslında ‘Varlığı’ anlamak için varolmayan hikayelerle doludur. Bu nedenle atılması gereken ilk adım varolmayan şeyleri varmış gibi anlatmaktan vazgeçmektir. Bu adımdan sonra Varlığın kendisini varolanın hiçbir temsiliyetinde özdeşleştirmem gerekecektir. Çünkü Heidegger’e göre bu özdeşleşme durumu aslında Batı Avrupa düşüncesinin düştüğü tuzaktır.<sup>248</sup> Bizim bu özdeşlik düşüncesinden kurtulmamızın tek yolu, Heidegger deyişle “Varlığı işe uygun bir biçimde düşünebilmemizin tek yolu, Varlığı varolan ile, varolanı da Varlık ile ayırım halinde düşünmektir.”<sup>249</sup> Ancak bu ayırım gözüktüğü kadar basit değildir. Çünkü Heidegger’e göre Varlığı

---

<sup>244</sup> Çüçen, 2018, s. 107

<sup>245</sup> Soysal A. (2018). *Heidegger’de Zaman Üzerine*. Monokl Yayınları. s. 38

<sup>246</sup> Heidegger, 2018, s. 152

<sup>247</sup> Heidegger, 2018, s. 152

<sup>248</sup> Heidegger, 1997, s. 14

<sup>249</sup> A.g.e., s. 45

temsil ederken, onun, varlığın, kendisini asla ve asla sunmayacak bir tarzda yapıyoruz ve hiçbir zaman sıradan düşünme tarzımız onu büsbütün aydınlatmaya yetmeyecektir.<sup>250</sup> Bu nedenle “Varlığın kendisi, insan için düşünölmeye değeri olmayı hala beklemektedir.”<sup>251</sup>

Varlığın kendisi ne amiyane bir mevcutluğa sahiptir ne de kendi kendisine yönelik bir mevcudiyete muhattaptır. Varlık, başka herhangi bir şeye müracaat etmeksizin, kendisini kendisinden farklı olarak açığa çıkarır ve böylece de özü itibarıyla olmadığı bir şey içinde kendisini gizler.<sup>252</sup> Bu nedenle Varlık özünde bütün varolanlardan daha uzaktır ama Heidegger’e göre aynı zamanda ‘Varlık’ insanlara tüm varolandan daha yakındır. Yani “Varlık en yakın olandır, yine de bu yakınlık insana en uzak olarak kalır.”<sup>253</sup> Bu uzaklığın temel nedeni insan düşüncede her daim varolana tıkanıp kalmasıdır. Bir başka deyişle düşünme aslında hep Varlık olarak varolanı düşünür, Varlık olarak varlığı hiç düşünmez ve bunun yanında Varlık sorusu hep varolan hakkındaki soru olarak kalır. Yani Heidegger’e göre Varlık sorusu hiç de zannedildiği gibi ‘Varlık’ üzerine düşünölmüş bir soru değildir. Çünkü Varlık unutulmuştur. İnsan hep mevcut varolana odaklandığı için Varlığın üzerine düşünmeyi onun hakkında soru sormayı ve onu anlamayı unutmuştur. Bu unutuluşun sonucunda ise “Varlık sadece "en genel olan" ve bu nedenle de varolanı kaplayan olarak veya sonsuz Varolanın bir yarattığı olarak veya sonlu bir öznenin ürünü olarak”<sup>254</sup> açıklanmıştır.

Bu Varlık ve varolan özdeşliği dahilinde Heidegger’e göre Varlık kavramını tanımlayamayız.<sup>255</sup> Çünkü Varlık kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır.<sup>256</sup> Bir başka deyişle “Varlık kendisini Varlığın anlamında açığa vurur; Varlığın anlamı kendisini Varlığın bilinmezliğinde kendini açığa çıkarır; ve Varlığın bilinmezliği kendisini Varlık içerisinde açığa çıkarır. Bir döngü oluşur ve bu döngünün amacı

---

<sup>250</sup> A.g.e., s. 49

<sup>251</sup> Heidegger, 2013, s. 14

<sup>252</sup> Küçükalp, 2008, s. 34

<sup>253</sup> Heidegger, 2013, s. 23

<sup>254</sup> A.g.e., s. 31

<sup>255</sup> Heidegger, 2018, s. 21

<sup>256</sup> A.g.e., s. 22

tam da telaffuz edilemezliği muhafaza etmektir.”<sup>257</sup> Bu telaffuz edilemezlikten kurtulmanın yolu ise Varlığı kendinden hareketle kendi kendinde gösterebilmesinin imkanını yaratmaktır. Heidegger bunu çekiç örneği ile somutlaştırmaya çalışır. “Çivi çakmak için bir çekiç kullandığımızda biz, o sırada çekiç de iş başında olan yapı hakkında bir düşünüm gerçekleştirmeyiz. Biz çekici, oldukça pratik bir biçimde kullanırız. Onu, duvara çivi çakabilmek ve böylece bir resim asabilmek için kullanırız. Biz çekiçle, ona bakmak ve onun hakkında bir düşünüm gerçekleştirmek suretiyle bir münasebet içinde bulunmayız. Biz elimizi hareket ettirip onu kullanırız. Fakat çekiçte girdiğimiz bu ilişkiyi, bize bir türden bilgi sağlar. Biz çivinin nasıl çakılacağını anlar ve böylece bu çekicinin ne işe yaradığını öğreniriz. Çekiç, bizimle olan kullanımsal ilişki bağlamında açığa çıkar.”<sup>258</sup> Yani çekiç kendi varoluşsal anlamını bize kendiliğinden açar. Aynı şekilde Varlık ile olan ilişkimizde Heidegger’e göre bu minvalde kurulması gerekmektedir. Çünkü Heidegger için “Varlık nedir?” Sorusunun cevabı O, kendisi”dir.”<sup>259</sup>

Varlığın kendisini anlamak için varolandan ayrımını ortaya koyduktan sonra, Varlığın zaman ile olan ilişkisi incelenmesi gerekir. Ökten’in deyişiyle “Heidegger’göre “Varlık nedir?” Sorusunun felsefenin temel sorusu olarak ele alınabilmesi için varlık ile zaman arasındaki asli irtibatın radikal biçimde irdelenmesi şarttır.”<sup>260</sup> Heidegger’in Varlığı anlamasında ve yorumlamasındaki temel ontolojik amacı Varlığın zamansallığını ortaya çıkarmaktır. Çünkü ona göre Varlığı olanaklı kılan şey aslında onun zamansallığıdır. Eğer ki bu zamansallık iyi anlaşılır ve irdelenebilirse ancak o zaman varolana değil de Varlığa dair konuşmaya başlarız. Heidegger’e göre Antik Çağ düşüncesinden beri varlığın zamansallığı unutulduğu için, ‘Zaman’ her zaman Varlıktan ayrı bir olgu olarak ele alınıp incelendi. Bu incelemelerin sonucunda ‘Zaman’ bir varolanla ya bir ilişkisinde nesnel, ya da öznel bir şey olarak algılanıp asıl mahiyetinden koparıldı. Ancak Heidegger için “Zaman, önümüzde hazır olarak ne nesnel, ne özsel, ne içsel ne de dışsaldır. Zaman her tür nesnellik ve öznelikten daha önceldir; çünkü

<sup>257</sup> Martinot S. (2014). Sartre’in Heidegger-İçin-Varlığı; Heidegger’in Sartre-İçin-Varlığı. (Çev. Akkurt M., Erkek F.). *Heidegger Paris’te*. (Ed. Er S. E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 341

<sup>258</sup> Johnson P. A. (2013). *Heidegger Üzerine*. (Çev. Esenyel A.). Bursa: Sentez Yayıncılık. s. 34

<sup>259</sup> Heidegger, 2013, s. 23

<sup>260</sup> Ökten K. H. (2012). *Heidegger’e Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı. s. 69

zaman, her tür önceliğin olanağı için gerekli olan koşulu hazırlar.”<sup>261</sup> Bu bağlam dahilinde Heidegger düşüncesinin orijinalliğinin altında, felsefenin ilk baştan beri sorduğu soruların söz dağarının zamansal olduğunu görmüş olması yatar.<sup>262</sup>

Heidegger’e göre zamanı kavrayış şeklimiz ile Varlığa dair düşünüşümüz arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Çünkü “Varlık, Zaman’dan başka bir şey değildir, ‘Zaman’, Varlığın hakikatının ilk adı olarak kullanılır.”<sup>263</sup> Bu nedenle her varlık tasavvuru belirli bir zaman anlayışı üzerinden yükselmek zorundadır. Bu minvalde Batı metafizik geleneğinin Varlığı bir varolan olarak tasarlaması da belirli bir zaman anlayışı ekseninde mümkün olmuştur. Heidegger bu zaman anlayışından kaynaklanan ontolojik düşünceyi şöyle açıklar; “Ontolojik-temporal bakımdan bu ifade “mevcut bulunmak” demektir. Buna göre varolanlar varlıkları bakımından “mevcut bulunma” olarak ele alınmaktadır. Belirli bir zaman modusunu dikkate alırsak bu şimdileştirme demektir.”<sup>264</sup> Mevcut bulunma olarak anlaşılan Varlığın, zamansallıktan koparılarak, şimdiki zamandaki mevcudiyeti lehine terk edilmesi anlamına gelmiş ve bu yaklaşım bütün bir Batı felsefesi tarihi boyunca kabul edilmiştir.

Batı metafizik geleneğinde Varlıklar varolan olarak kabul görüldüğü için, şimdiki zaman temelinde düşünülür. Yani geleneksel ontolojide varolanlar, varlıkları bakımından mevcut olma olarak, zamanın belirli bir şimdisine göre anlaşılmıştır. Çünkü Heidegger’e göre metafizik düşüncenin en büyük yanlışı ‘Zaman’ kavramının tanımda yatar. Zaman her daim şimdi dahilinde bir referans noktasına göre tanımlanır. Bir başka deyişle şimdinin merkezi konumu ekseninde zaman ‘geçmiş bir şimdi’ veya ‘gelecek bir şimdi’ şeklinde anlaşılır. Bu nedenle Heidegger’e göre, gerçekten Varlık sorusunun mesele edilmeyişinin sebebi, Antik Çağ felsefesinden bu yana Varlığın hep mevcudiyet, sabitlik, şimdilik, ve huzurda bulunuş olarak görülmesinden kaynaklanmaktaydı.<sup>265</sup> Camcı, Batı metafizik geleneğinde şimdiki zaman dahilinde varolan varlığının nasıl anlaşıldığını şu örnekle açıklar; Epistemolojik düşünce geleneğinde öznenin ele aldığı nesneyi

---

<sup>261</sup> Çüçen, 2018, s. 102

<sup>262</sup> Camcı C. (2015). *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*. İstanbul: Bblotech Yayınları. s. 14

<sup>263</sup> Heidegger, 2009, s. 18

<sup>264</sup> Heidegger, 2018, s. 52

<sup>265</sup> Ökten, 2012, s. 62



kesin bir anlayışla anladığını, böylece onun gerçekliğini kavrayabileceğini varsayar. Burada Heideggerci bağlamda kesin anlayış, zamanın kesintisiz akışını kesip ayırarak, nesnenin bir anda donmuş gibi sınırlandırılarak belirlenmesi demektir. Sözelimi karşımızda duran bir masayı ele alırken, yani onu anlamaya çalışırken, beyaz, büyük, oval, dikdörtgen gibi bir tane oluşunu belirleyen bir cümle kurarız. Masa bu özellikleri ile statik, üç boyutlu bir nesne olarak vardır diye düşünürüz. Ancak bu anlayışta, masanın zaman içinde oluşunu yani ‘Varlık’ı değil, uzamda yer tutuşunu öne çıkaran bir yönelim içinde anlıyoruz.<sup>266</sup> Bu anlayış dahilinde şimdiye indirgemek suretiyle varolanın görünen gerçekliği her zaman hakikat olarak anlaşılmalıdır. Ancak Heidegger’e göre bu düşünce Varlığın hakikatini anlamaktan çok uzaktır.

Heidegger, insanın, yararlı olana odaklanmak ve böylece ‘Hakikatin özü nedir?’ tarzında sorular sormamak gibi bir eğilime sahip olduğunu belirtir.<sup>267</sup> Böylesi bir soru sordüğümüzde biz, yararlı olana odaklandığımız için, bir diğer deyişle en kısa olarak işimize yarayanı aradığımız için, doğrudan bir cevap talep etmekteyiz. Sabırsızlık gösteririz ve soruyu, bizi götürebilecek yere kadar takip etmeye zaman ayırmayız. Bu düşüncenin temel nedeni ise yaşadığımız dünyayı rasyonel ve mantıksal bir düzen olarak kavramamızdır. Böyle bir mantıksal düzende hakikati karmaşıklık içinde saklı olan bir şey diye düşünmeyiz. Rasyonel bir düzende hakikati bu düzenin içinde yine mantıksal yargılar ile ulaşabileceğimiz bir şey olarak düşünürüz. Bu bağlamda Heidegger’e göre ister ilahi bir yaratıcıya ilişkin varsayıma sahip olalım veya olgusal gerçeklik alanını öznel düşünceler ile açıklamaya çalışalım, hakikat iddiasının temel esası, yargı ve bu yargının nesne ile uyumunda olduğunu düşünürüz.<sup>268</sup> Yani hakikati önermesel bir doğruluk şeklinde anlarız. Heidegger’e göre bu düşünce hakikate ilişkin oldukça eski geleneksel bir kavrayıştır.

Heidegger için yargılar doğru veya yanlış olabilir ve hakikatin özü yargıların içinde yer almaz. Bunun yanında zaten Heidegger için hakikat zamansız ve çağlar üstü bir şeydir.<sup>269</sup> Belirli bir zaman ve mekana sıkışmış insanın,

---

<sup>266</sup> Camcı, 2015, s. 26-27

<sup>267</sup> Jonhson, 2013, s. 65

<sup>268</sup> Heidegger, 2018, s. 324

<sup>269</sup> Heidegger M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Çev. Tepebaşı F. ). Ankara: De Ki Basım. s. 31

zamansallığı her daim içinde barındıran Varlığın hakikatini kendi kabiliyetleri dahilinde anlaması beklenemez. Bu nedenle Heidegger için hakikat, insani bir özne tarafından ortaya koyulan bir takım doğru sayılan önermeler değildir. Yani hakikat varolan anlamında bir nesnenin bir özelliği değildir.<sup>270</sup> Hakikat kendisi yoluyla Varlığın kendisini açma durumudur. Bir başka deyişle Varlığın kendisini kendinde ifşa etme olayıdır.

Heidegger geleneksel hakikat ve doğruluk kavramlarına çok değişik bir bakış açısı getirmiştir. Heidegger için hakikat bilen bir özne ile bilinen bir nesne arasındaki uyuşma ya da mütakabiliyet olarak tasarlanması doğru olarak görülüyordu. Çünkü onun düşüncesine göre hakikat eski Yunancada kullanılan 'Aletheia' kavramıyla yani saklı olanın açılması, örtünün kalkması, açığa çıkma anlamlarına gelmekteydi. Bu anlam dahilinde Varlığı açığa çıkaracak şeyde Heidegger'e göre dildir. Dil hakikatten ayrılamaz çünkü Varlığı ifşa edecek, onu açığa çıkaracak şey o dur. Dilin olmadığı yerde yokluğun ve varlığın açıklayıcılığı yoktur. Dil varlığın aydınlatılmasıdır. Heidegger deyişle " Dil Varlığın evidir."<sup>271</sup>

Sanatçılar hakikatin açığa çıkmasında aracı olabilecek kişilerdir. Çünkü Heidegger'e göre sanat esernini hakikati açılımlama gücü vardır. Heidegger bu durumu şöyle açıklar; "Sanat eseri, varolanı kendince açar. Bu açılma, yani dışa çıkma yani varolanın Varlığının hakikati eserde gerçekleşir. Varolanın hakikati kendini sanat eserine koyar. Sanat kendini hakikate koyar."<sup>272</sup> Bir başka deyişle hakikatin gerçekleşmesi sanat eserinde iş başındadır.<sup>273</sup> Heidegger sanat eserindeki bu hakikat açılımına, Van Gogh'un bir çift ayakkabı adlı tablosunu örnek olarak verir. Van Gogh'un bu tablosunu yorumlarken Heidegger, resim sayesinde ayakkabıların Varlığının açığa çıktığını ileri sürer. Çünkü Heidegger bu resimde Van Gogh'un değil bizzat resmin içinde olan şeyin konuştuğunu söyler. Yani Van Gogh bu köylü ayakkabıları resmi ile, ayakkabıları olmaya bırakmıştır. Keza biz de Van Gogh'un resmini kendinde bize açılmasına, ifşa etmesine muhatabızdır. Bir başka deyişle resim içinde şey dünyaya nasıl yaklaşıyorsa biz

---

<sup>270</sup> A.g.e, s. 48

<sup>271</sup> Heidegger, 2013, s. 5

<sup>272</sup> Heidegger, 2011, s. 32

<sup>273</sup> A.g.e., s. 55

de onu o minvalde anlamaya çalışırız. Burada hakikat açılmasına muhatap olan ve onu anlamaya çalışan varolan, Heidegger felsefesinde ‘Dasein’ olarak tanımlanır.

Heidegger için ‘Dasein’ hem varolan ile Varlığı birbirinden ayıracak hem de Varlığın hakikatini idrak edebilecek bir varolandır. Dasein kavramı doğrudan Türkçeye tercüme edildiğinde, oradaki-varlık veya buradaki-varlık anlamına gelmektedir. Bunun nedeni “Da” ön ekinin, hem “burada” hem de “orada” anlamlarında kullanılmasıdır. Bu bağlamda Dasein kavramı burada olduğumu ya da senin orada olduğu gösterdiği için bu kavramda vurgulanan şey kişisel olan ben ya da sen üzerinedir.<sup>274</sup> Bunun yanında Dasein terimi, Heidegger’in düşüncesinde önemli bir yere sahiptir çünkü Heidegger, insan ya da özne gibi terimleri kullanmak istemez. Bu terimler, özneyi nesneden, dolayısıyla da bileni, bilinenden ayıran Batı düşüncesi geleneğini temsil eder. Özne-nesne ayrımı Heidegger’in kendi düşüncesinin geliştirirken sakınmak istediği birçok düşünce geleneğinden biridir. Bu nedenle Dasein kavramına yönelik analiz, çağdaş insanın kendisini anlama biçimine meydan okur. Bir başka deyişle bizler kendimizi, nesnelere hakkında objektif bir bilgiye sahip olabilecek özneler şeklinde görmeye eğilimliyiz. Ancak Heidegger, bilginin varsayımsız bir biçimde ortaya koyabileceğine yönelik bu iddiayı kabul etmez. Onun bu Dasein analizi insan varoluşunun, fundamental bir biçimde ilişkisel olduğunu açığa çıkartmak için oldukça önemlidir.

Günlük Almancada ‘Dasein’ kelimesi genellikle, kişilere ait olan türden bir varlığa karşılık gelecek şekilde kullanılır. Heidegger bu terimin felsefi anlamından ziyade, günlük anlamı tercih eder.<sup>275</sup> Bunun temel nedeni ise Dasein’in dünyadaki varolanlardan ayrı bir varolan olmadığını ortaya koymak içindir. Çünkü Heidegger’e göre Dasein her zaman dünyadadır ve bu dünyanın bir parçasıdır. Bir başka deyişle biz kendimizden yola çıkarak, dünyayı anlayabileceğimiz kabiliyete sahip değiliz yani dünyadaki şeylerle bir uzaklık içinde bulunacak şekilde dünyada yer almayız. Bu bağlamda biz kendi varlığımızı ancak, bir dünya içinde yaşayarak ve onun içinde kendimizi inşa ederek anlayabiliriz.

---

<sup>274</sup> Jonhson, 2013, s. 27

<sup>275</sup> A.g.e., s. 28

Heidegger'e göre Dasein varolan bir şeydir. Varolan bir şey olarak Dasein, tıpkı taş, ağaç veya her hangi bir varolan gibi, varlığın bütünlüğüne aittir. Bir başka deyişle "Dasein belirli bir dünya içindedir ve dünyayla hakim bir varlık tarzı dolayısıyla ilişki halindedir. Dasein çoğunlukla kendi dünyası tarafından ele geçirilmiştir."<sup>276</sup> Ancak Dasein'in ayırt edici özelliği düşünen ve yorum yapan bir varolan olmasıdır. Heidegger'in deyişiyle Dasein'in ayırt edici özelliği "düşünen varlık olarak, varlığa açık bir biçimde, varlığın önüne getirilmiş olmasında, varlığa ilişik kalmasında ve böylece de ona cevap veriyor olmasında yatar."<sup>277</sup>

Dasein'ı, kendisini kendi varoluş olanaklarıyla anlayan, bu olanakları seçen, bu olanakların içinde var olan ve bu olanaklarla gelişen bir varolan<sup>278</sup> olarak tanımlayan Heidegger, kendi felsefesindeki solipsist düşünceleri de gün yüzüne çıkarır. Dasein'in öteki var olanlara göre müstesna<sup>279</sup> oluşu, Dasein'in bu müstesnalığı bir varolan olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesinde yatması<sup>280</sup> ve Dasein kendini kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkilenen bir varolan<sup>281</sup> olarak tanımlaması, Derrida'ya göre Heidegger felsefesindeki Batı metafizik geleneğinin izlerinin göstergesidir. Bu nedenle Derrida'ya göre Heidegger'in bu solipsist düşünceleri, onu karşı çıkmaya çalıştığı şeyin kendisine dönüştürmüştür. Bir başka deyişle Derrida'ya göre Heidegger metafizik düşüncenin sorununu iyi tespit etmiş, ancak bunu aşacak düşünceler geliştirememiştir.

Nietzsche ve Heidegger tarafından modern düşüncenin yıkımı siyasal olarak neye karşılık gelebileceği o tarihte tam olarak aydınlatılmamıştı. Ancak gerek Nietzsche öldükten sonra gerekse de Heidegger'in yaşadığı dönemlerde bu filozofların düşünceleri faşist yönetimler ile beraber anılmıştır. Özellikle Heidegger için büyük bir filozof olmasının yanında tam bir Nazi sempatizanı olduğu söylenmiştir. Sheehan'a göre bir tarafta felsefi düşünce geleneği içinde çığır açan büyük bir düşünür varken diğer tarafta, "1933 ten 1945'e kadar NSDAP'ın aidat ödeyen üyesi, Hitler'in Almanya'nın Milletle Cemiyetinden

<sup>276</sup> Kartal O. (2017). *Başkasının Politikası*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 98

<sup>277</sup> Heidegger, 1997, s. 18

<sup>278</sup> Manav F. (2014). *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*. Elis Yayınları. s. 58

<sup>279</sup> Heidegger, 2018, s. 33

<sup>280</sup> Heidegger, 2018, s. 34

<sup>281</sup> Heidegger, 2018, s. 93

ayrılması kararının kabul edilmesini teşvik etmek için ulusal radyoda konuşma yapan biri, Hitler ve Nazi Devrimi'nin önde gelen propagandacısı”<sup>282</sup> olan bir Nazi Heidegger vardı.<sup>283</sup> Bunun yanında Heidegger'in kendi öğrencilerinden biri olan Karl Lowith'e göre ise Heidegger'in Nazizm ile ilişkisi, sadece bir sempati üzerine kurulmamıştı. Lowith için Heidegger felsefesinin siyasal uzantısı bizzat Nazizm'in kamusal uzantısını oluşturuyordu. Çünkü Löwith'e göre Heidegger'in varoluşçu felsefesinde, bireysel otantik varoluşun ‘bir-bütün-olarak-varlık-için’ düşüncesi, kendi içinde her zaman kendine has olan otantik devletin bütünlüğüne dönüşürebilirdi.<sup>284</sup> Bir başka deyişle Dasein'in ‘Miet-sein’ yani dünyadaki tüm varolanlarla birlikte varolma durumu, totaliter ve faşist ideolojinin felsefi alt yapısını oluşturabilirdi. Bu bağlamda Lowith için Heideggerci bir siyaset felsefesinin Nazizme çıkması kederlenebilir bir şaşkınlık değildir.<sup>285</sup> Ancak ne Lowith veya Habermas gibi Heidegger'i koyu bir Nazi olarak gören filozofların ne de Heidegger'in Nazi desteğini zamanın ruhu içinde anlamaya çalışan ve onu aklayan filozofların bakış açıları bu konuda gerçeği ortaya koyabilir. Bu noktada Bourdieu'nun bakış açısı Heidegger ile Nazizm ilişkisini bu iki uç görüşe varmadan bize anlatabilir. Bourdieu'a göre “Heidegger'in Nazizmle yakınlığı yüzünden felsefesini görmezden gelen muhalifler kadar, felsefesini Nazizmle ilişkisinden ayıran savunucuları da şu noktayı görmemek konusunda ittifak halindedirler: Heidegger'in felsefesi, onun nazizme verdiği desteği belirlemiş olan etik ve politik ilkelerin ancak bir felsefi yüceltimi; felsefi üretim alanına özgü sansür biçimlerinin dayattığı bir yüceltim olabilirdi.”<sup>286</sup> Yani Heidegger felsefesi Nasyonal Sosyalist düşüncenin ancak araçsallığı içinde kullanılabilir. Bu durum da Heidegger'i ne Nazizm destek olmaktan kurtarır ne de Nazizme verdiği destekten onu aklar.<sup>287</sup>

---

<sup>282</sup> Sheehan T. (2002). *Heidegger ve Naziler*. (Çev. Demirhan A.). *Heidegger ve Nazizm*. (Der. Demirhan A.). Ankara: Vadi Yayınları. s. 11

<sup>283</sup> Nazi Heidegger iddiasının en büyük dayanağı, düşünürün 3 Ekim 1933'te Freiburg Üniversitesindeki Rektörler döneminde yaptığı konuşmalar ve İcraatlar gösterilmektedir. Hitler'i selamlayan konuşmaları, Üniversite içinde Yahudi ve Markistler öğrencilere yapılan ekonomik yardımları kesmesi gibi icraatlar Heidegger'i Nazi sempatzanı olarak gösterebilmeye yetmişti.

<sup>284</sup> Löwith K. (2002). *Heidegger'in Varoluşçuluğunun Siyasal Uzantıları*. (Çev. Demirhan A.). *Heidegger ve Nazizm*. (Der. Demirhan A.). Ankara: Vadi Yayınları. s. 90

<sup>285</sup> A.g.e s. 99

<sup>286</sup> Bourdieu P. (2018). *Heidegger'in Politik Ontolojisi*. (Çev. Sümer A.). İstanbul: Monokl Yayınları, s. 26

<sup>287</sup> Filozof Nietzsche için durum Heidegger'den tamamen farklıdır. Nietzsche'nin faşist Nazi ideolojisiyle bağlantısı tamamen kız kardeşi Elisabeth Förstre'in sayesinde olmuştur. Fanatik bir Yahudi aleyhtarı olan

Tüm bunların yanında hem Nietzsche'nin perspektival hakikati, hem de Heidegger'in fundamental Varlık anlayışı tamamlanması gereken felsefi düşünceler olarak bekliyordu. Bu bağlamda tamamlanmayan bir felsefi düşünce şeklinin tam olarak siyasal anlamda neye tekamül etmesini gösterebilmek zordu. Filozofların düşüncelerini dönemin ruhu içinde siyasete kurban verilmesini bir kenara bırakarak, bu iki büyük düşünürden sonra insanın gerçekten bir özne olup olmadığı sorunu, Fransa'da yapısalcı teori başlığı altında tartışılmaya başlanmıştı. İkinci dünya savaşı sonrası ortaya çıkan bu teori kimileri tarafından sömürgecilikten kurtuluşun teorisi ve öteki kültürlerle de söz hakkı verme çabası olarak görülürken,<sup>288</sup> kimilerine göre ise özne-insanın öznel ifradından, bilincin ve toplumsal yapıların karşısında etkisiz ve aciz olan insanın tefridine doğru bir savrulma olarak görülmüştü.<sup>289</sup> Ancak 20. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan bu teori, kendinden önceki özne-insan eleştirilerini daha radikal bir boyuta taşımış, post-yapısalcı ve postmodern düşüncelerinde temelini oluşturmuştur.

---

Elisabeth, Nietzsche öldükten sonra onun yayınlanmayan yazılarını yeniden yazmış ve Nietzsche'yi bir Naziymiş gibi okunmasına neden olmuştur.

<sup>288</sup> Vattimo G. (2018). Ortak Dil Olarak Yorumbilgisi (Çev. Oğuz S.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları. s. 320

<sup>289</sup> Burada Sartre'nin varoluşçu felsefesi ile Levi Strauss'un yapısal antropoloji çalışmalarının girdiği taşırmaya atıfta bulunuyoruz.

## 2. BÖLÜM

### 2. POSTMODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUMU

Düşünce tarihi yeni bir merhaleye girdiği kesindi. Geçmişin felsefi tartışmaları, yeni bir düşüncenin doğumunu haber veriyordu. Bir başka deyişle modern düşüncenin ‘yıkıcı eleştirel’ yüzü farklı bir düşüncenin doğumuna hazırlanıyordu. Çalışmamızın bu kısmında modern düşünceye yönelik radikal eleştirilerin ne tür bir düşünce yapısının dogmasına alt yapı hazırladığından bahsedeceğiz.

#### 2.1. Tarih Kuran Özne-İnsanın Kayboluşu: Yapısalcılık

20. yüzyılın en önemli düşünsel olaylarından biri yapısalcı eleştirel kuramın ortaya çıkmasıydı. Batı felsefi geleneği her daim düşünce sistemini insan üzerinden kurmuş, insan merkezli bakış açısıyla bulunduğu dünyayı yorumlamaya çalışmıştı. Yapısalcılık teorileriyle birlikte düşünce sisteminde yeni bir takım yöntemler geliştirilerek, sosyal bilimler alanına ait özne-insan merkezli düşünce sistemlerini yıkılmaya başlanmıştı.

Yapısalcılık genel anlamıyla bütünü oluşturan yapılar ve bu yapıların içerisinde yer alan öğeler arasındaki ilişkileri vurgulayan bir çözümleme yöntemidir. Yapısalcı teori için, düşünceye konu olmuş şeylerin tekil öğelere ayrılarak incelenmesi mümkün değildir. İster doğa bilimlerine isterse de beşeri bilimlere konu olsun her düşünme eylemi belli bir bütün içerisindeki yapılardan yola çıkılarak öğeler arasındaki ilişkileri ortaya koyarak nesnelliğe kavuşur. Zira tekil ve bireysel öğeler tek başlarına bir anlam ifade etmeyecekleri gibi, düşünsel eylemin objektifliğini de ortaya koyamazlar. Bu bağlamda Yücel’e göre yapısalcılık “nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağlantılardan oluşan bir dizge olarak ele alınması, söz konusu dizge içinde her zaman işlemi göz önünde bulundurma ve her olguyu bağlı olduğu dizgeye dayandırma zorunluluğunun sonucu olarak, nesnenin art zamanlı değil, eş zaman içinde

değerlendirilmesidir.”<sup>290</sup> Örneğin bir toplumun yapısalcı yöntemle çözümlenebilmesi için, o toplumu oluşturan yapıların kendi aralarındaki ilişkilere bakmak gerekmektedir.<sup>291</sup> Toplumu oluşturan eğitim, din, aile gibi yapılar tekil halleriyle hiçbir anlam ifade edemeyeceklerdir. Makro düzeyde toplum dediğimiz bütün içerisinde bu yapıları anlamlandırıp analiz edebiliriz.

Yapısalcılık determinist bir düşünce biçimidir. İnsanın da içinde bulunduğu her sistemin, yapıların tabi olduğu yasalar tarafından yönetildiği düşünülür. Yapısalcılığın yapıların üzerinden kurduğu bu determinist anlayış, insanın mutlak tekilliğini öne süren diğer düşünce sistemlerini de sorunlu bulur. Çünkü insanın tümüyle bilinçli bir varlık olarak kendi seçimlerini yaptığı görüşü karşısında yapısalcılık, bilinçli varlığın, soyut aklın yani öznenin de bir takım yapılara tabi olduğunu ileri sürerek, Batı felsefesinin kurucu değeri olan özne-insanı ortadan kaldırmak istemiştir. Bu bağlamda yapısalcı eleştiri, Descartes’den başlayan felsefi gelenek üzerinde egemen kurmuş özne kavramını, yalnızca dilin, kültürün ya da bilinç dışı yasaların etkisi ile oluşturulduğunu iddia ederek, özne-insanın nedensel ya da yaratıcı bir etkisinin olabileceğini reddederek, onu radikal ölçüde merkezsizleştirdi.<sup>292</sup>

Piaget’e göre yapısalcı eleştiri kökten bir özne karşıtlığı anlamına gelmiyordu. Ona göre yapısalcılığın özneye karşıya tutumunu iyi anlamamız için ilk öncelikle ‘episteme’ üreten özne ile eylemi gerçekleştiren özne ayrımı yapmamız gerekir.<sup>293</sup> Piaget için episteme üreten özne sorunlu olup yapısalcı eleştirenin muhatabı olabilir. Ancak yapının oluşturduğu sistemin içinde eylemin merkezi halen öznedir.<sup>294</sup> Bu nedenle yapısalcı eleştiri için eylemi gerçekleştiren özne halen geçerliliğini korumaktadır. Piaget’in aksine şu iddia ileri sürülebilir, yaşadığımız dünya ve onun içinde birçok sistem insan olmadan önce başladı ve o olmasa da hiçbir eksiklik hissedilmeyecektir. Bu bağlamda insanın sadece içinde bulunduğu gezegenin bir unsuru, büyük makinenin sadece bir dişlisi olduğunu söylemek pek de yanlış sayılmayacaktır.

<sup>290</sup> Yücel T. (2015). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Sanat Yayınları. s. 18

<sup>291</sup> Hatipoğlu A. (2016). Tarihsel ve Toplumsal Koşulları Açısından Postyapısalcılık Foucault ve Derrida, *Bilim ve Ütopya dergisi*. Yıl: 22. Sayı: 268. s. 18

<sup>292</sup> Best, Kellner, 2011, s. 41

<sup>293</sup> Piaget J. (1999). *Yapısalcılık*. (Çev. Yener A. Ş.). Ankara: Doruk Yayıncılık. s. 125-126

<sup>294</sup> A.g.e., s. 128



Yapısalcı teori için insanlar, ne düşüncenin kudreti aracılığıyla, ne mutlak bir özgürlük yoluyla, ne de devrimsel bir eylemle, egemen olmadıkları bir dünyada yapılar tarafından hapsedilmişlerdir. Dekens bu durumu şöyle örneklendirir; “yapısalcılık mağarasal bir düşüncedir: İnsan yapısal bir varlıktır, dil onu, mezarı olacak şeyin içine hapsedilmiş tutar. Yapabilecek en fazla şey, yerlerin planını çıkarmak, mağaranın özel rölyefini teşhis etmek, duvarları algılamaktır.”<sup>295</sup> Kurtuluşu olmayan bu mağaranın içerisinde yaşayan insanın yapacağı şey bu mağarayı tanımaktır. Bu metaforunda kullanılan mağarayı tanıma eylemi ise ancak dil bilimsel yöntemler ile gerçekleşir. Yapısalcılık için dil tüm sistemlerin ana kaynağı olduğu gibi bütün her şey bir dil gibi işlev görür. Bunun sonucu olarak da dil bilimsel yöntem beşeri bilimler tarafından kullanılması gereken analiz paradigmasıdır. Çünkü toplumsal olanın yapısı ile, bir dilin yapısı arasındaki temel bir analogi fikri, yapısalcı projenin ilkesidir.<sup>296</sup> Bu bağlamda Ferdinand de Saussure’un dilbilimsel çalışmaları yapısalcılığın teorik temellerini oluşturmuştur.

Saussure’e göre dil, dünyayı kavramamız için basit bir araç değildir; dil dünyayı kavrayışımızın merkezinde yer alır. İnsanın mevcudiyeti özü itibariyle dilsel bir biçimde eklemlenmiş bir varoluşa tekabül eder. Bu bağlamda dile gelen sözcükler, basit bir anlamı yoktur; bu sözcükler, kendileri aracılığıyla, insanların dünyalarını kurduğu ve eklemlendiği, toplumsal karşılıklı etkileşimin ürünü olan özsel öğelerdir. Bu nedenle dilde yansımaları bulmamış ya da dil ile ifade edilemeyen düşüncelerden söz edilemeyeceği kolaylıkla ileri sürülebilmektedir. Eğer dilden bağımsız ya da dilin dışında kalan bir düşüncenin olamayacağını kabul edilecek olursa bilginin de ancak dilde ifade edilmesi ile bu var olabileceği kolaylıkla söylenebilecektir.<sup>297</sup>

Saussure’un dilbilimsel çalışmalarına yaptığı en önemli katkı gösteren ile gösterilen ayrımını ortaya koymasıydı. Gösteren ile gösterilen arasında ayrım Saussure için şu şekilde kurulur; ‘elma’ sözcüğü söylenirken çıkan ses imgesi gösteren, elma kavramı da gösterilendir. Gösteren ile gösterilen arasındaki yapısal

---

<sup>295</sup> Dekens O. (2017). *Yapısalcılık*. (Çev. Altınörs A.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat. s. 18

<sup>296</sup> A.g.e., s. 71

<sup>297</sup> Şaylan G. (2016). *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. s. 239

ilişki dilsel bir gösterge oluşturur, dil ise bu göstergelerden meydana gelir.<sup>298</sup> Bu gösterge ilişkisinden doğan dil, anlamı da beraberinde getirir. Çünkü Saussure'e göre "göstergelerin dışında anlamlar, düşünceler ve dilbilimsel kategoriler yoktur."<sup>299</sup> Bir başka deyişle anlam da dil gibi gösteren ile gösterilen arasında kurulan ilişkiden doğar.

Saussure bu ayrım ile birlikte gösteren ile gösterilen arasında kurulan bu ilişki ile ilgili bir takım görüşler öne sürdü. Bunlardan birincisi dilsel göstergenin nedensiz olduğunu, yani gösteren ve gösterilen arasındaki doğal bir bağlantı olmayıp, bu ikisi arasında yalnızca olumsal bağlanma olduğuydu. İkincisi ise göstergenin farklılaşmaya yaslandığını, yani kelimelerin ancak kendileri gibi olmayan kelimelere gönderme yaparak önem kazandığını ve bir anlamlar sisteminin parçası olduğunu vurguladı. Bu bağlamda Saussure için dil nedensel olmayan mekanizmalardan müteşekkil bir kurallar sistemidir.

Gösteren ile gösterilen arasında doğal ya da zorunlu hiçbir ilişkinin olmayışı, konuşulan dilde, dilin gösterdiği nesneyi özel anlamda karşılık gelmesini zorunlu kılan hiçbir içsel neden bulunmayışının da sebebini doğurur. Çünkü gösteren ile gösterilen arasında doğal ya da kaçınılmaz hiçbir bağ yoktur<sup>300</sup>. Gösteren ile gösterilen arasındaki nedensizliği ortadan kaldıracak tek etken ise bir topluluğun her bir gösterilen için belli bir gösteren de kurduğu mutakabattır. Bir başka deyişle gösterilen için gösterenin nedensizliği ortadan kaldırmak için kazanması gereken nitelik, bir topluluğun üyelerince gerçekleştirilmesi gereken varsayımsal uzlaşdır. Örneğin 'kalem' yazımı ile göstermeye çalıştığımız bir gösterilenin, yazı yazmak için kullandığımız bir nesneyi işaret ettiğinden hemfikirizdir. Ancak 'k-a-l-e-m' göstereninin, yazı yazmak için kullandığımız nesneyi göstermesi bir zorunluluk değildir. Çünkü yazı yazmak için kullandığımız nesneyi 'm-e-l-a-k' göstereniyle gösterebilirdik. Yani yarından itibaren 'kalem' olarak gösterdiğimiz bu nesneyi artık 'melak' olarak göstermeye başlayacağımızı duyursak ve bu konuda bir toplumsal uzlaş sağlasak, artık gösterilen olarak yazı yazmak için kullandığımız nesnenin göstergesi 'melak' olarak kabul edilecek ve hiçbir gramatik ve anlamsal bir bozukluk

<sup>298</sup> Sarup M (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. Güçlü A.). Ankara: Pharmakon Yayınevi. s. 17

<sup>299</sup> Saussure F. D. (2014). *Genel Dil Bilim Yazıları*. (Çev. Kılıç S.) İstanbul: İthaki Yayınları. s. 82

<sup>300</sup> Culler J. (1985). *Saussure*. (Çev. Akbulut N.). İstanbul: Afa Yayınları. s. 21

yaşanmayacaktır. Bu nedenle Saussure'e göre dil, bireysel konuşmacıların yarattığı bir şey olmayıp, bireyleri aşan toplumsal bir olgudur.

Saussure'e göre gösterilenlerin ya da kavramların, bütünselliğin nedensiz olması, bunların her birinin ayrı bir tür öze tanımlanan özerk kendilikler olmaması demektir. Bunlar bir dizgenin üyeleridirler ve o dizgenin öteki üyeleriyle olan bağıntılarıyla tanımlanırlar.<sup>301</sup> Yani dil içindeki tüm "unsurların birbirinin kendine özgü özelliklerinden değil, iki unsurun özelliği temelden ve ebediyen farklılığı diyebileceğimiz bu veriden ortaya çıkar."<sup>302</sup> Bir başka deyişle gösterge nedensiz olduğundan göstergeyi özerk bir kendilik olarak değil de dizgenin bir parçası gibi görmemiz gerektiğini anlamamızı sağlar.<sup>303</sup> Bu durumu Saussure şöyle açıklar; "Dilde ne göstergeler ne anlamlar vardır, bir tek göstergelerin farkları ile anlamların farkları vardır. Farklar ancak birbirleri sayesinde var olur, dolayısıyla birbirlerinden ayıramaz ve dayanışıktırlar."<sup>304</sup> Bu nedenle dil kendinden menkul bir töz olmaktan çok, onu öteki birimlerden ayırt eden bağıntılarla tanımlayan ve bu yolla anlam kazanan bir sistemdir.

Culler, Saussure'ün bağlantısal özdeşlik adını verdiği farklılıktan doğan anlamsal bütünlüğünü göstermek için satranç örneğini verir. Satrancın temel birimleri, şah, vezir, kale, at, fil ve piyondur. Culler'e göre taşların gerçek fiziksel biçimleriyle, neden yapıldıkları önemsizdir. Şah, onu ötekilerden ayırt etme yolları olduğu sürece, herhangi bir büyüklük ve biçimde alabilir. Bunun yanında kalelerin öteki taşlardan ayırt edebildiği sürece aynı büyüklük ve biçimde olmaları gerekmez.<sup>305</sup> Burada söz konusu olan şey kale, at veya fil taşının satranç tahtası üzerinde bulunan taşlarından onları ayıran farklılıklarıdır. Bu farklılık yapısal olarak kurulur. Kalenin, kale taşı olarak anlam kazanması onun kale olmayan taşlardan farkında ortaya çıkar. Bu yüzden bütünü oluşturan her bir yapı, bütünün dışına çıkmadan diğer yapılar ile ilişkisinde ancak anlaşılabilir.

Saussure'un dilbilim alanına yaptığı önemli bir diğer katkı, dilin yapısını artzamanlı olarak incelemekten ziyade eşzamanlı incelemenin önemini

---

<sup>301</sup> A.g.e., s. 26

<sup>302</sup> Saussure, 2014, s. 75

<sup>303</sup> Culler, 1985, s. 27

<sup>304</sup> Saussure, 2014, s. 80

<sup>305</sup> Culler, 1985, s. 29

vurgulamasıydı. “Eşzamanlı dil incelemesi, dil dizgesine, zaman göz önüne alınmadan, belli bir durumda incelenmesidir. artzamanlı dil incelemesi ise dilin zaman içinde evriminin incelenmesidir.”<sup>306</sup> Artzamanlı inceleme dile ilişkin araştırmada, dilin zaman içinde geçirdiği değişimleri konu alır. Buna göre klasik dilbilim çalışmaları günümüz dillerindeki sözcüklerin anlamları ve karakteristikliğini, onların önceki dillerdeki kökenleri bulmak ve tarihsel olarak ne tür merhalelerden geçtiğini açıklamaya çalışır. Ancak Saussure’e göre dile karşı bu artzamanlı yaklaşım dilin işlevini, bir başka deyişle dilin nasıl çalıştığını açıklayamaz. Bu nedenle dil eşzamanlı olarak açıklanmak zorundadır. Çünkü dil sürekli değişime açık, tarihsel bir kendilik olduğundan, dilin işlevini tanımlamaya kalkışacak olsak, belli bir eşzamanlı durumda var olan bağlantılar üzerinde odaklanmalıyız.<sup>307</sup>

Claude Levi Strauss, Saussure’ün dilbilimdeki yapısalcı teorisini antropolojiye uyarladı. Çünkü Strauss’a göre dilsel yapı ile toplumsal yapının türdeş anlatımları arasında bir bağlantı bulunur.<sup>308</sup> Bu bağlamda Levi-Strauss, Ferdinand de Saussure’un gösteren-gösterilen sistemi şeklindeki dil modelinden, birçok fikir ve yöntem almış<sup>309</sup> ve Saussure gibi, Strauss da çalışmalarını artzamanlı yaklaşımdan ziyade eşzamanlı inceleme ile yürütmüştür.

Strauss sosyal bilimlere dil benzeri, toplumsal olguların kendi aralarında kurduğu ilişkisellik, uzlaşım sal değerler ve bağlantısal farklılıklardan doğan anlamın yarattığı yapıların toplamı olarak yaklaşır. Bu bağlamda dilbilim çalışmalarının yapısalcı teoriye kazandırdığı tüm değerler, Strauss tarafından aynı şekilde antropoloji çalışmalarında metot olarak kullanılmıştır. Strauss’a göre antropologların çalışma alanlarının karmaşıklığı, dilbilim çalışmaların ortaya çıkardığı bilgilere başvurmayı gerekli kılıyordu. Bunun nedeni Strauss şöyle açıklar, “Dil bilimcilerden, başarılarının sırrını öğrenmek istiyorduk. Kendi incelemelerimizin karmaşık alanına -akrabalık, toplumsal örgütlenme, din, folklor,

---

<sup>306</sup> A.g.e., s. 37

<sup>307</sup> A.g.e., s. 38

<sup>308</sup> Yücel, 2015, s. 69-70

<sup>309</sup> Boon J. (2018). Claude Levi-Strauss. (Çev. Demirhan A.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Ed. Skinner Q.), İstanbul: İletişim Yayınları. s. 212

sanat -, etkililiği dilbilim tarafından her gün doğrulanan bu sıkı yöntemleri biz de uygulayamaz mıydık acaba?”<sup>310</sup>

Strauss için bir antropologun çalışma biçimi dilbilimcinin kullandığı yönteme çok yakındır.<sup>311</sup> Çünkü insan zihninin altında yatan şeyler de aynı gösteren-gösterilen ilişkisinde olduğu gibi bilinçdışı yapılardır. Bu nedenle başta insan zihnini oluşturan yapılar olmak üzere, toplumsalın içinde bulunan tüm yapılar, ancak dilbilimsel yöntemlerle çözümlenebilirdi. Bunun yanında Strauss’un antropolojik yaklaşımı, Saussure’un dilbilim çalışmalarında olduğu gibi artzamanlı olmaktan ziyade eşzamanlıdır. Strauss’a göre toplumsal ve kültürel formlar doğuş ya da kökenleri ile açıklanamaz, çünkü artzamanlı yaklaşım sadece açıklama problemini bir adım daha geriye erteleyen bir yöntemdir. Bunun yerine, her öge, herhangi bir zamanda var olduğu biçimiyle, toplumun bütünsel sistemi içindeki konumuyla açıklanır.

Strauss’a göre dil bilimci, yapısal bir yasaya ulaşmak için olguları ayrımsal ögeler şeklinde inceleyerek aralarında ki ilişkiyi özdeşliği ortaya çıkarmaya çalışır. Çünkü yapı ve anlam bu ilişkiden doğar. Bu görüşe Strauss’un akraba sistemi ile ilgili çalışmaları örnek verilebilir. Strauss’a göre akrabalık bireyler arasında nesnel soy veya kan bağlarında incelenecek bir sistem değildir. Sadece insan bilincinde mevcuttur ve keyfi bir temsil sistemidir; fiili bir durumun kendiliğinden gelişimi değildir.<sup>312</sup> Yani baba, statüsü gereği kendinde baba değildir, daima çocuğuyla ilişkisi içinde babadır.<sup>313</sup> Bunun yanında insan bir dilin sözdizimsel ve biçim bilimsel kurallarının bilincinde olmadan konuşur ve ayrıca sözlerinin anlamını ayırt etmek için kullandığı fenomenler hakkında da bilinçli bir bilgiye de sahip değiliz.

Strauss’un yapısal antropolojik yaklaşımı da bu minvalde yapı ve özne sorununu ele alır. Özne-insan kendi başına hiçbir değeri ve anlamı yoktur. Yalnızca bir yapının sistemi içindeki konumlarına göre bir anlam veya değer kazanır. Yani sistem içindeki başka unsurlarla ilişkileri ölçüsünde ve bu ilişkilere

---

<sup>310</sup> Strauss C. L. (2012). *Yapısal Antropoloji*. (Çev. Kahiloğulları A.). Ankara: İmge Kitabevi. s. 108

<sup>311</sup> A.g.e., s. 113

<sup>312</sup> A.g.e., s. 61

<sup>313</sup> A.g.e., s. 63

göre anlama sahip olur.<sup>314</sup> Bu yaklaşım içinde özne-insan aslında bilinçdışı yapıların oluşturduğu toplumsal kodların ürünüdür. Bu nedenle özne-insan, toplumsal yapının içinde tamamıyla pasiftir. Onun var olduğu toplumsal yapı kendi iradesinden bağımsız olarak onun yaşantısını şekillendirir. Sonuç olarak özne-insan artık özne olmaktan çıkar. Toplumsal yapılar karşısında birer nesneye dönüşür.

Strauss'un asıl ilgisi, her topluluktaki, ortak olayların doğasındaki değişmeyen evrensel yapıları ortaya çıkarmaktır. O tüm insan zihinleri için evrensel olarak geçerli düşünce oluşturma ilkelerini keşfetmeyi amaçlar.<sup>315</sup> Bu nedenle Strauss'a göre yapısal antropolojik çözümlemenin temel amacı, insan toplumlarının olgusal çeşitliliğini aşarak değişmezlere ulaşmak istemesidir.<sup>316</sup> Yine aynı şekilde bu antropolojik çözümlemenin konusu, tüm bir toplumsal olguyu yorumlamaya imkan sağlayan mantıksal bağlantıların genel tablosunu ortaya çıkarmak olarak tanımlanır.<sup>317</sup> Bu amaç konu ikilemi içinde, Strauss için antropolojinin amacı nesnel olan bilgiye varmaktır. Ancak buradaki nesnellığın anlamsal derinliği vardır. Antropolojinin iddia ettiği nesnellik, bilimsel nesnellikten çok daha ötelere uzanır. İlk öncelikle antropoloji, gözlemcinin yaşadığı topluma ya da yaşadığı sosyal çevreye özgü değerleri aşmakla yetinmeyip, düşünce yöntemlerini de aşar.<sup>318</sup> Çünkü Strauss'a göre antropologlar, hayat biçimlerimizin, yaşam değerlerin, mümkün olan yegane yaşam biçimleri ve değerler olmadığını; başka yaşam tarzlarının, başka değer sistemlerinin de insan topluluklarının mutluluğa ulaşmasına imkan vermiş olduğunu ve hala da vermeye devam ettiğini kanıtlamaya çalışırlar. Dolayısıyla antropoloji, böbürlenmelerimize gem vurmaya, başka yaşam tarzlarına saygı duymaya, bizi şaşırtan, şoke eden ya da tiksindiren başka usulleri öğrenmek suretiyle kendimizi sorgulamaya çağırır bizleri.<sup>319</sup>

---

<sup>314</sup> Demir G. Y. (2013). Önsöz (Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası). *Mit ve Anlam İçinde*. İstanbul: İthaki Yayınları. s. 12

<sup>315</sup> Leach E. (1985). *Levi-Strauss*. (Çev. Ortaç A.). İstanbul: Afa Yayınları. s. 60

<sup>316</sup> Strauss C. L. (2018b). *Yaban Düşünce*. (Çev. Yücel T.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 321

<sup>317</sup> Dekens, 2017, s. 35

<sup>318</sup> Strauss C. L. (2018a). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. (Çev. Terzi A.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 26-27

<sup>319</sup> A.g.e. s. 37

Strauss'a göre bir antropoloğu tarihçiden ayıran en temel şey, geçmiş toplumlarla kurduğu ilişkide yatar. Bir tarihçi silinip gitmiş toplumların görüntüsünü şimdiki zaman içinde yeniden belirlemeye çabalar, antropolog ise, zaman içinde bugünkü biçimlerden önce gelmiş tarihsel evreleri günün şartlarında anlamaya çalışır. Yani tarih bize, geçmiş toplumların yapısal özelliklerinin yorumunu bugünkü değerlerden yola çıkarak yapmaya çalışır<sup>320</sup>, ancak bu yorum bir şekilde geçmiş ve şimdi arasında bir hiyerarşik konum ya da gelişmişlik veya gelişmemişlik adına görüşler doğurduğu için sorunludur. Strauss için antropolojik çözümlemenin çıkış noktası şimdiki zamanın ayrıcalıklı ve üstün bir konumda olduğunu tezi sorunsallaştırmaktır.<sup>321</sup> Bu yüzden Strauss için yapısal antropoloji diğer birçok disiplinden daha az 'Ben' merkezlidir.

Strauss'a göre antropolojik çalışmalar bize şunu göstermiştir; kendi kültürümüzde doğal addettiğimiz şeyler, aslında kendi kültürümüze özgü kısıtlamalar ve zihinsel alışkanlıklardan ibarettir. Bu nedenle antropolojik çalışmalar at gözlüklerimizden kurtulmamıza, tek biçimle düşünce yapısından uzaklaşmamıza, bize hayal edilemez, hatta kötü gelen gelenekleri, görenekleri, örf ve adetleri başka toplumların nasıl da basit ve olan şeyler olarak kabul edebildiğini anlamamıza yardım eder.<sup>322</sup> Aynı minvalde Strauss için antropolog herhangi bir inanç sistemine yahut şu ya da bu toplumsal örgütlenme biçimine ilişkin değerler hakkında düşünsel ya da ahlaki mahiyette yargılarda bulunamayacağını açık açık söyler.<sup>323</sup> Çünkü zaten antropoloji bilimi bütün kültürlerin, bir başka kültür üzerinde doğru bir yargıda bulunmaktan esasında aciz olduğunu, zira hiçbir kültürün kendi kendinden kurtulamayacağını ve dolayısıyla değerlendirmelerinin çaresi bulunmayan bir göreceliğe mahkûm olduğunu söyler.<sup>324</sup>

Irkçı tezler 20. yüzyılın ilk yarısında büyük bir ivme kazanmıştı. Bu tezlerin ortak görüşüne göre insan toplulukları genetik mirasları dolayısıyla birbirlerinden farklı oldukları için aralarında aşılabilir bir uçurum söz konusuydu. Bu tezlerin

---

<sup>320</sup> Strauss, 2018b, s. 331

<sup>321</sup> Leach, 1985, s. 17

<sup>322</sup> Strauss, 2018a, s. 54

<sup>323</sup> Strauss, 2018a, s. 97

<sup>324</sup> A.g.e., s. 97

yanında yine aynı yüzyılda ortaya atılan toplumsal evrim teorilerine göre toplulukların eşitsizliğinin nedeni ırkçılığın iddia ettiği gibi biyolojik olmaktan ziyade tarihsel oluşuydu. Yani tüm toplumların geçmek zorunda olduğu bir tarihsel çizgi vardı. Bazı toplumlar bu çizginin önünde bazıları da geride kalmaktaydı. Evrimci görüşe göre toplumların arasında temel farklılıklar bundan kaynaklanmaktaydı. Strauss'un yapısal antropolojik incelemeleri ise başta ırkçı tezler olmak üzere, toplumsal evrim teorisi gibi insan toplumlarının ayrıcalıklarını meşrulaştırmaya çalışan görüşlere de karşıdır ve ilkel ile modern arasındaki benzeşmenin, ırklar arasında temelde hiçbir genetik ayrımın olmadığını iddia etmektedir.

Strauss günümüz insanların ulaştığı olduğu son noktayı modern olmak ile özdeşleştirmelerini ve bu düşünceden hareketle hem modern diye adlandırılan toplumu hem de modern özne-merkezli epistemeyi evrensel kabul etmek suretiyle yüceltmeleri ve diğer toplumlar için gelişmişlik ölçütü olarak kendine benzemeyen toplumlara dayatmalarına karşıdır. Strauss'a göre toplumların arasında bir derece farkını ortaya koymak için herhangi bir argüman yoktur. Çünkü her toplum, insanoğlunu ilgilendiren soruları kendi kültürel bakış açısında sorar ve bu sorulara yine kendine özgü yöntemlerle cevap verir. Bu nedenle Strauss için her toplum kendine has kültürel değerleriyle özgün bir değer taşımaktadır. Ancak Strauss'a göre günümüz modern insanı her zaman kendisine duygusal olarak ters gelen şeyleri ve zihinsel olarak kavrayamadığı farklılıkları yadsıma eğilimi gösterdiği için her toplumun kendine has kültürel zenginliği göremez ve bu kültürlerin özgün olma durumundan doğan çeşitliliğini kendisi için hoş olmayan utanç verici yanlarından arındırmak için yüzlerce felsefi ve sosyolojik spekülasyona girişir.<sup>325</sup> Bu spekülasyonların en başında ırkçı tezler, toplumsal evrim teorileri, etnosantrik kuramlar ve Avrupa-merkezli medenileştirme projeleri gelmektedir. Strauss gibi önemli bir antropolog olan Clastres de aynı şekilde farklılıkları özdeşleştirmek ve hatta onu yok etmek için etnosantrik düşüncenin ciddi bir tehlike olduğunu düşünür.<sup>326</sup> Aslında her kültür, kendisiyle olan narsist ilişki çerçevesinde etnosantrik olabilir. Bunun yanında yine

---

<sup>325</sup> Strauss C. L. (2016). *İrk, Tarih ve Kültür*. (Çev. Bayrı H., Erdem R., Oyacıoğlu A. ve Ergüden I.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 28-29

<sup>326</sup> Clastres P. (2016), *Devlete Karşı Toplum* (Çev. Ser M. , Demirtaş N.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, S. 16



her kültür kendi kültürel değerlerini üstün tutabilir. Ancak Clastres'e göre Avrupa-merkezli etnosantrik kültürden başka hiçbir kültür diğer kültürler üzerinde, onların kültürel düşüklüğünü kanıtlamak için bilimsel bir söylem oluşturmaya çalışmaz.<sup>327</sup> Kendi kültürel değerlerinin evrensel olduğunu iddia etmez. Bunun yanında Avrupa-merkezli etnosantrizm farklılıkların olduğu gibi kalmasını kabul etmez, onları kendisi için en bilindik olandan, yani batı kültürünün tasarladığı biçim ile oluşturulmuş farklılık olarak tanımlamak ister. Avrupalı sömürgeciler kendi faaliyetlerini meşrulaştırmak ve haklı çıkarmak için sömürgeleştirdikleri halkları, uygarlaştırdıklarını, kalkındırdıklarını, tarihin rayına oturttuklarını savunurken başvurdukları "beyaz adamın yükü" açıklaması bunun bir örneğidir.<sup>328</sup>

Kendisinden farklı olana medeniyet götürecek beyaz adam, karşısındakini kendine benzemeyen olarak tanımladığı için yine kendinden farklılığını kabul eder ancak bu farklılığı özdeşleştirmek için kendine bir misyon yükler. Strauss bu durumu şöyle yorumluyor: Batı uygarlığı, askerlerini, ticari temsilciliklerine, tarımsal işletmelerin, misyonerlerin tüm dünyaya yerleştirerek, değişik renkli toplulukların yaşamına müdahale etmiştir. Bu toplulukların geleneksel yaşam biçimlerine gerek kendininkini kabul ettirerek gerekse yerinde hiçbir şey koymaksızın varolan çerçevelerin yok olmasına yol açmışlardır Dolayısıyla, boyun eğdirilmiş ya da düzeni bozulmuş halkların kendilerine sunulan yeni çözümleri kabul etmekten başka yapacak şeyleri kalmamıştı.<sup>329</sup> Bunun yanında Strauss'a göre bilim ve tekniğin hiç durmamacasına ilerleyeceğini, insanları daha güçlü ve mutlu kılacağına dair ortaya çıkan siyasi kurumların, toplumsal örgütlenme biçimlerini ve bunları esinleyen felsefenin, toplumun her üyesine, kişisel hayatlarında daha fazla özgürlük, kamusal işlerin yönetiminde de daha fazla sorumluluk kazandıracığına dair ortak bir inanç beslemişlerdi. Ancak Strauss'a göre yaşadığımız çağda dünyada sahnelenen olaylar bu iyimser görüşleri ters düşmüştür. Totaliter ideolojiler yaygınlaşmış, dünyanın pek çok bölgesinde yaygınlaşmaya da devam etmektedir. Milyonlarca insan katledilmiş, korkunç

---

<sup>327</sup> A.g.e., s. 17

<sup>328</sup> İter T. (2006), Modernizm, Postmodernim, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm, Küresel İletişim Dergisi, Bahar, Sayı:1, S. 2

<sup>329</sup> Strauss, 2016, s. 45

soykırımlara maruz kalmıştır.<sup>330</sup> Bu nedenle Strauss için modern felsefi ilkelere, siyasi kurumlara ve toplumsal hayat tarzlarına karşı şüpheyile yaklaşmak gerekir.

Strauss'a göre "Bize yabancı olan yaşam, inanış ve düşünme biçimleri ile karşılaştığımız da, 'yaban alışkanlıklar', 'bu bizden değil', 'buna izin verilmemeliydi', vb. türünden ürperti ve tiksinti dile getiren kaba tepkiler gösteririz."<sup>331</sup> Bu tepkinin tarihsel kökeni ilk çağ Yunan kültürünün de yer alan 'barbar' kavramında görülmektedir. Antik Yunan düşüncesinde, barbar kavramı, kendi kültürleri içinde yer almayan her şeyi tanımlamaktaydı. Aynı minvalde modern Batı uygarlığı da kendine benzemeyen ve kendinden olmayan kültürleri ilkel kültür olarak tanımlamıştı.<sup>332</sup> Strauss ilk önce Batılı düşüncenin kategorileştirdiği ilkel-uygar tanımlamasına karşı çıkar. Bu kategorileştirme içinde Strauss, ilkel geri kalmış olarak tanımlamaktan ziyade "ilksel" olarak adlandırmaktan yanadır.<sup>333</sup> Çünkü ilkel tanımlaması, hakim düşünüş içinde geri kalmış, bilimsel ve kültürel anlamda gelişmemin anlamını taşımaktadır, bu durum ise Strauss için hiçbir bilimsel bir geçerliliğe sahip değildir. Bu bağlamda ilk kültürler olarak tanımlanan yaban kültürleri Strauss için modern düşünce kadar manidar ve mantıklıdır.<sup>334</sup> Bunun temel nedeni ise yaban toplumun zihni ile modern toplumun eğitilmiş zihnini yöneten yasaların aynı derin yapıya sahip olmalarıdır.

Strauss gerçeği açıklamaya yönelik mitolojik yapılar yaratma ve işletme tarzları açısından yabani ve modern zihinler arasında hiçbir temel farkın olmadığı kanaatindedir. Bir başka deyişle yabani insanların akıl yürütme şekli ile modern insanın akıl yürütme şekli arasındaki farklılık özde değil, sadece biçimdedir. Yani 'ilkel' denilen insanların, düşünme tarzları, mantık kategorileri ve kültürel tasnifleri ilkel değil, sadece kendini insanlığın ve evrensel uygarlığın kaçınılmaz yazgısı olarak takdim eden Batıcı moderniteden farklıdır.

Yaban düşünce Strauss için, metaforlar ve işaretler kullanmak suretiyle mitler inşa eder. Bu düşünce biçimi kendi gerçeğini inşa ettiği mitler üzerinden

---

<sup>330</sup> Strauss, 2018a, s. 14

<sup>331</sup> A.g.e., s. 26

<sup>332</sup> A.g.e., s. 26

<sup>333</sup> Strauss, 2018b, s. 44

<sup>334</sup> A.g.e., s. 344

kurar. Aynı şekilde Batı bilimi de, soyutlamalar yoluyla yeni kavramlar yaratır. Bu nedenle Strauss için mitoloji ile bilim arasında aslında pek de kayda değer bir ayrılık yoktur.<sup>335</sup> Çünkü hem mitin hem de bilimin işleyişi aslında aynıdır, her ikisi de göstergeler kullanır, analogiler kurar ve mantıksal çıkarımlarda bulunur. Bunun yanında Strauss'a göre yabancı düşünce de nesnel bilginin peşindedir. Çağdaş bilimin temel amacı olan nesnel bilgiye ulaşma gayesi, aynı şekilde mitsel düşünce içinde geçerlidir. Çünkü her halk yaşadığı dünyayı, doğayı ve toplumu anlamaya yönelik bir arzu ve ihtiyaçla hareket eder. Bu amaca ulaşmak için aynı bir filozofun, hatta bir ölçüde bir bilim adamının kullanabildiği ve kullanabileceği entelektüel araçlarla işe koyulur.<sup>336</sup> Ancak burada bilimsel düşünce mitsel düşünce ile aynı kefiye koyulmaz.<sup>337</sup> Strauss'un burada ki asıl amacı yabancı kültürün düşünce biçimi üzerine ortaya atılmış hakim görüşü yıkmaktır. Bu nedenle her kültürün özgünlüğü, tüm insanlar için aynı olan sorunları kendine özgü yöntemlerle çözmesinden, değerlerine kendine özgü görünüm kazandırmasından kaynaklanır. Strauss'un yapısal antropoloji çalışmalarının en temel meselesi işte bu kültürel farklılıkları kendi yöntemlerinde anlamak ve ötekileştirmemektir.

Yapısalcılık teorisi ve Strauss'un antropoloji çalışmaları anlamın kaynağı olan gösterge sistemlerini kültürden kültüre değiştiğini kabul etmelerine rağmen, bu gösterge sistemlerin işleyişlerini yöneten yasaları değişmez görüyorlardı. Bir başka deyişle özne-insan merkezli epistemeye, Avrupa-merkezli evrenselciliğe ve bunun yanında özcülüğe karşı eleştirel bir duruş sergiliyor gibi görünseler de, teknik olarak kendilerini eleştirdikleri düşünceden kurtarılmış sayamazlar. Bu nedenle post-yapısalcılık, yapısalcı teorinin bu eksikliği üzerine, gösteren-gösterilen ilişkisinden doğan anlamın olumsuzluğunu vurgulayarak, anlamı hiçbir yapı içerisinde sabit bir şekilde tanımlanamayacağını iddia eder ve yapısalcı eleştiriyi daha radikal bir boyuta taşır.

---

<sup>335</sup> Strauss C. L. (2013). *Mit ve Anlam* (Çev. Demir G. Y.). İstanbul: İthaki Yayınları. s. 57

<sup>336</sup> A.g.e., s. 50-51

<sup>337</sup> A.g.e. s. 57

## 2.2. Anlamsal Sabitliğin Sonu: Post-yapısalcılık

Post-yapısalcı teori insana ait olan her şeyin; dilin, kültürün, pratiklerin, özneliliğin ve bizzat toplumsallığın mutabakatçı mahiyetini vurgulayarak yapısalcı teorinin temel argümanlarını devam ettirir.<sup>338</sup> Ancak post-yapısalcılar başta kültür incelemelerine yönelik bilimsel bir temel yaratma girişiminde bulunan, hakikat, nesnellik, kesinlik ve sistem oluşturma gibi amaçları gerçekleştirmeye çalışan yapısalcı teorinin bilimsel iddialarını sorunlu bulur.<sup>339</sup> Bunun yanında post-yapısalcı görüş toplumsal analizin hareket noktası olacak yapı türünden kurucu temel fikirleri de kökten reddettikleri için, yapısalcılığı da aynı şekilde geçmiş Batı geleneğinin kurucu özne nosyonundan, kurtulamadıklarını iddia eder. Bir başka deyişle yapısalcı anlayış belli bir hakikat nosyonunu sabitleyip bilimsel olma iddiasında olduğu için, aslında geleneksel Batı felsefi geleneğinin bir devamı olduğu düşünülür.

Post-yapısalcı görüş yapısalcı teorinin temelini oluşturan Saussure'ün dilbilimsel çalışmalarını önemli görür ancak Saussure'ün gösteren ve gösterilen arasında kurduğu ilişkiyi hatalı bulur. Saussure, gösteren ile gösterilen ilişkisinin nedensizliğini vurgularken aslında radikal bir nedensizliğin, olumsuzluğun ve kaotikliğin farkında değildi. Saussure nedensizlikten bahsederken organize olmuş yapısal sistemlerin ilk durumlarından bahsetmekteydi. Ona göre bu ilk durumdan kurtulan her gösteren gösterilen ilişkisi belli bir yapısal sistem içerisinde nedensizlik ve olumsuzluktan kurtulup anlamlar bütünlüğüne kavuşmuştur. Ancak post-yapısalcı görüş tamda bu gösteren ile gösterilen arasındaki düzenli simetrik bir birlikten doğan anlamlar sistemini sorgular.

---

<sup>338</sup> Post-yapısalcı teori için şu parantezi açmayı kendi adıma gerekli görüyorum. Angermuller “Neden Fransa’da Postyapısalcılık Yok?” adlı kitabında, post-yapısalcı düşünürler başlığı altında toplanan hiçbir düşünürün kendini post-yapısalcı olarak tanımlamadığından bahseder. Angermuller J. (2017). *Neden Fransa’da Postyapısalcılık Yok?*. (Çev. Karık Ö.). Ankara: Heretik Yayınları. s. 18. Aynı Minvalde Zizek’in “Yamuk Bakmak” adlı kitabında, Zizek Post-yapısalcılık adlandırılmasının çağdaş Fransız felsefesinde belirli bir akım için kullanılıyor olsa da, bu adlandırılmanın aslında bir Anglosakson ve Alman icadı olduğundan bahseder. Zizek S. (2005). *Yamuk Bakmak*. (Çev. Birkan T.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 192. Ancak bu iki görüş haricinde biz çalışmamızda post-yapısalcı teoriyi daha geniş bir anlamda ele aldık. Post-yapısalcılık başlığı altında sadece çağdaş Fransız felsefesinde bir akımı zikretmekten ziyade, geleneksel özne merkezli Batı Felsefesinin eleştirisini kastediyoruz.

<sup>339</sup> Best, Kellner, 2011, s. 42

Anlam, yapısalcı teoriye göre gösteren ve gösterilen ilişkisi içinde ortaya çıkar. Anlamın ve yapıların istikrarı ise değişmeyen gösterilene değişmez bir temsil mahiyetiyle gösterenin sabitlendirilmesinde yatar. Ancak post-yapısalcılık için anlam belirli bir gösterenin temsiliyetine bağlanmış bir mefhum değildir. Çünkü gösterenin potansiyel sonsuzluğu ve ilk durumdaki nedensizliği belirli bir anlam nosyonunu içinde barındırma iddiası taşıyamaz. Bunun yanında post-yapısalcı görüş için gösteren ile gösterilen arasında da sabit bir ayırım da yoktur.<sup>340</sup> Örneğin bir gösterilene tanımlamak için kullandığımız bir göstergeyi ele almaya çalışalım. ‘Masa’ göstereni ile bir gösterilene işaret ettiğimiz kuşkusuz. Ancak biz ‘masa’ göstereninin kendisini bir gösterilen olarak kabul edip onun ne anlama geldiğini sorgulamak için her hangi bir sözlüğe baktığımız zaman, ‘masa’ kavramını da farklı gösteren ile tanımlamaya çalışıldığını görürüz. Yani Eagleton’un deyişiyle “Gösterenler sürekli olarak gösterilenlere, gösterilenler ise gösterenlere dönüşürler ve hiçbir zaman kendisi de bir gösteren olmayan nihai bir gösterilerine ulaşamazsınız.”<sup>341</sup> Bu nedenle post-yapısalcı görüşte, “dil, simetrik bir şekilde gösteren ve gösterilen birimleri içeren, açıkça sınırları belirlenmiş bir yapıdan ziyade, barındırdığı unsurların sürekli bir karşılıklı ilişki ve dönüşüm içinde buldukları, içindeki hiçbir unsurun mutlak olarak tanımlanamayacağı, her şeyin diğer her şeye karışıp izini bıraktığı sınırsız, saçılmış bir ağ sistemidir.”<sup>342</sup> Bu bağlamda post-yapısalcılık için anlam da doğrudan gösterenin temsiliyet tekeline mevcut bir şey değildir. Anlam ancak sonsuz gösterenler zincirine dağılmış ve yayılmıştır bu nedenle kolayca sabitlenemez.

Smart’a göre post-yapısalcı görüşün teorik konumu şu dört ana hat üzerinde tanımlanabilir; ilki anlamsal temsilin krizi ve bundan doğan istikrarsızlık, ikincisi bilginin temel kabul edilecek dayanaklardan azade hale gelmesi, üçüncüsü dilin, söylemlerin ve metinlerin merkezi bir yer tutması, dördüncüsü ise rasyonel özerk özneye ilişkin Aydınlanmacı varsayımın uygunsuzluğu ve bireylerin özne olarak kuruldukları patikaların karşılaştırmalı bir tarzla yoğun bir araştırmaya tabi tutulması.<sup>343</sup> Smart’ın post-yapısalcı teori için bize özetlediği bu dört ana hat şunu anlatmaktadır; önem arz eden şey “ne öznenin kurucu içselliği ne de yapıların

---

<sup>340</sup> Eagleton T. (2011b). *Edebiyat Kuramı: Giriş* (Çev. Birkan T.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 139

<sup>341</sup> A.g.e., s. 139

<sup>342</sup> A.g.e., s. 140-141

<sup>343</sup> Smart, 2018, s. 359

kurucu dışsallığı, onun yerine hem öznelerin hem de yapıları üreten pratiklerin birbirleriyle kenetli ağıdır.”<sup>344</sup> Yani May’in deyişiyle, post-yapısalcı görüş özne veya yapıların kaynaklarını ayrıcalıklı bir ontoloji içine keşfedemeyeceğimizi, daha çok ortaya çıktıkları özgün pratikler arasında aranmaları gereken şeyler olduğu iddia eder. Bu iddia temelde şu eleştiriye muhatap kalmaktadır; pratikten doğacak referans ölçütleri temel etik görüşün noksanlığını doğuracağı için aslında post-yapısalcı görüşün temel bir referans ölçütü ve etik anlayışı söz konusu olamaz. Bu eleştiriye May şöyle cevap veriyor; “Post-yapısalcılığın taahhüt ettiği ilk etik ilke, başkalarının birilerini ya da kendilerini ya da isteklerini temsil etme uygulamalarından olabildiğince sakınılması gerektiğidir. Post-yapısalcıların genel etik ilkeler geliştirmeye yönelik sergiledikleri suskunluğun nedeni kesinlikle bu ilkeye gösterdikleri taahhüttür.”<sup>345</sup> Genel etik kural biçimine uymayan bu etik anlayışı postmodern teorinin temel kaynağı olarak kabul edilecektir.

Postmodern teorinin de temeli oluşturan post-yapısalcı görüşün hangi temel felsefi kaynaklara dayandığını daha detaylı incelememiz için, bu kaynakları ortaya koyan düşünürlerin temelde neyi sorunsallaştırdığını ve bu sorunsala nasıl cevaplar ürettiklerini incelemekte fayda görüyoruz. Bu bağlamda J. Derrida, post-yapısalcı düşünürler başlığı altında bahsedeceğimiz ilk düşünür olacaktır.

### 2.2.1. Yapısal Sabitliğin Sökümü: Jacques Derrida

Derrida felsefesinin iyi anlaşılması için, onu Heidegger düşüncesi içinden okunmak gerekir. Çünkü Derrida felsefesi Heidegger felsefesinin radikalleşmiş bir şekli olarak görülür.<sup>346</sup> Bunun yanında Derrida, kendisinin girişmiş olduğu hiçbir şeyin, Heidegger’ci sorulardan kaynaklı açılışlar olmasaydı mümkün olamayacağını da söylemiştir.<sup>347</sup> Ancak Derrida için Heidegger, her ne kadar Batı metafizik düşünce geleneğine radikal eleştiriler getirmiş olsa da, Dasein analizleri ile Varlığın kendisini bulmaya çabaladığı için, metafiziksel düşünme tarzını yıkmakta başarılı olamamıştır. Ayrıca Derrida’ya göre Heidegger ilk hatayı,

<sup>344</sup> May T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*. (Çev. Ögdül R. G.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 97

<sup>345</sup> A.g.e., s. 154

<sup>346</sup> Küçükalp, 2008, s. 9

<sup>347</sup> Rockmore T. (2014). Fransa’da Derrida ve Heidegger. (Çev. Er S. E., Yıldırım M.). *Heidegger Paris’te* (Ed. Er S. E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 63

Varlığın anlamını gösteren gösterilen ilişkisinde düşünmeyerek yapmıştır.<sup>348</sup> Bu hatalar zemininde yükselen Heidegger düşüncesi, Derrida'ya göre metafizik düşünceyi aşabilecek bir mahiyete sahip değildi.

Derrida, Heidegger'in "biz felsefe tarihine ait metinlerde, Varlığı hatırlamanın izlerini nasıl bulabiliriz?" şeklindeki duygusal sorusundan ziyade, "Metafizik karşıtlıkları davet eden metinlerin niyetlerini nasıl çöktürebiliriz?", şeklinde daha radikal bir soruya yönelir.<sup>349</sup> Bu soru dahilinde Derrida'nın problem olarak teşhis ettiği şey, kendinden önceki selefleri gibi Batı felsefesinin epistemolojik düşünce tarzıydı. Nietzsche ve Heidegger eleştirilerini devam ettiren Derrida, Batı'nın metafizik düşünme tarzının farklı bir yönünü ortaya sermeye çalışmıştır. Ona göre de Batı metafiziği hakikati garantilemek gibi bir garabet içine girmiştir ancak durum sadece bununla sınırla kalmamıştır. Derrida'ya göre bir mevcudiyet içinde düşünülen hakikat, kavramlar hiyerarşisi de kurmuştur.<sup>350</sup> Bir başka deyişle Batı metafizik düşünce geleneği yalnızca hakikati garantilemeye girişmekle kalmayıp, aynı zaman daha aşağı durumdaki terimlerin ya da konumların dışlanmasına ve değersizleşmesine hizmet etmiş ve böylece hiçte masum olmayan bir değerler hiyerarşisi inşa etmiştir.<sup>351</sup> İşte Derrida felsefesinin düşünce tarihindeki misyonu, düşünce teamülleri içerisinde olmaz görünen doğruluk, gerçeklik ve hakikat algılarının, bilinçli veya bilinçsiz kurdukları hiyerarşik konumlanmayı afişe etmek ve her düşünce geleneğini belirli bir hakikat yaratımı çabasıdan vazgeçirmek, mevcut bulunan hakikat mefhumları ve onların politik stratejileri yapısöküme uğratmaktır.

Jacques Derrida'yı düşünce tarihinde önemli bir yere taşıyan birkaç önemli neden vardır. Bunlardan ilki Batı'nın metafizik düşünce geleneği Derrida'ya gelinceye kadar birçok kez eleştirilmiş ancak aşılammıştır. Nietzsche ile başlayan radikal eleştiri damarı, Heidegger felsefesi tarafından ontolojik bir zemine oturtulmuş, daha sonra yapısalcı teori tarafından farklı bir minvalde

---

<sup>348</sup> Derrida J. (2014a). *Gramatoloji*. (Çev. Birkan İ.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık. s. 36

<sup>349</sup> Küçükalp, 2008, s. 268

<sup>350</sup> Derrida bu hiyerarşi felsefesinin köklerini Platon'un idealizmine kadar götürür. Platon'un yazı karşısındaki konuşmayı, doksa karşısında epistemeyi, madde karşısında ruhu, değişen karşısında varolanı, ön plana çıkarmaya çalışması, Derrida'ya göre Batı metafizik düşüncenin hiyerarşik kavramlar üretimi üzerine felsefi gelenek oluşturmasının köklerini oluşturmuş. Derrida J. (2014c). *Platon'un Eczanesi*. (Çev. Direk Z.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

<sup>351</sup> Best, Kellner, 2011, s. 44

sürdürülmüş ancak hiçbir zaman bu eleştiri geleneği amacına varamamıştır. Derrida'nın düşünce tarihindeki önemi ise tüm bu eleştiri geleneğini toparlayıp, Batı metafizik düşünce yapısını aşmayı başarmasıdır. İkincisi ise 'Dil' konusunun Derrida felsefesinde farklı bir perspektiften incelemesidir. Yapısalcılıktan devralınan dilin kurucu niteliği, Derrida tarafından da devam ettirilmiştir. Derrida için de dil, ne sadece basit bir organ ne de içinde kurallar sistemini barındıran bir yapıdır. Derrida'ya göre "Dil" her şeydir. Her şey "Dil"de varolur. Bu yüzden Derrida'nın düşüncesi üzerine bir yazı yazmak istiyorsak, ilk önce Derrida için "Dil" ne anlama geliyor onu açıklamak gerekir.

Derrida kendi selefleri gibi temelde sorun olarak kabul ettiği şey Batı felsefesinin geleneksel düşünce yapısıydı. Bu gelenek içinde filozoflar her zaman hakikatin yaşlanabileceği bir temele, düşünce sistemlerinin garantisini olarak hizmet edebilecek bir mutlak doğruya ihtiyaç duymuşlardır. Yani bu geleneğin en temel karakteristiği, temel bir zemin veya sebep, mutlak bir başlangıç veya kendinden menkul, her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir Arşimet noktası tesis etme çabasıydı.<sup>352</sup> Bu çaba içerisinde ortaya koyulan her bilgi, doğru, gerçeklik, hakikat, varlık gibi kavramları Derrida "Mevcudiyet metafiziği" olarak adlandırmaktaydı.

Derrida Batı düşüncesini "Mevcudiyet Metafiziği"yle, yani gerçekliğe dolaysız ulaşma doğrultusundaki bir arzuyla niteler.<sup>353</sup> Bu kavramın kökleri Heidegger felsefesindeki en temel eleştiri olan, Varlığın varolan ile özdeş düşünülmesinde yatar. Heidegger de metafizik düşünce yapısının özelliğini sadece görünenle yani varolanlarla olan münasebeti olarak tanımlamıştı. Derrida aynı minvalde görünenin gerçek olarak algılanmasını, hakikat noktası olarak kabul edilmesini ve buradan yola çıkarak varlık tanımını yapılmasını, mevcut olan, görünen, karşımızda olanla sınır kalıp, onun gerçekliği üzerine düşünmeyi metafizik düşünce olarak tanımlar. Bu bağlamda Derrida'ya göre "Kuşkusuz o andan itibaren, merkezin olmadığını, merkezin bir mevcut-olanın biçimi içinde düşünülemediğini, merkezin doğal bir mahallinin olmadığını, onun sabit bir yer

---

<sup>352</sup> Küçükalp, 2008, s. 348

<sup>353</sup> Smart, 2018, s. 364



değil de bir işlev, içerisinde gösterge ikamelerinin sonsuzadek oyun oynadığı bir tür yer-olmayan olduğunu düşünmeye başlamak zorunlu hale gelmiştir.”<sup>354</sup>

Derrida'ya göre mevcudiyet metafiziği bir dilbilimsel formun egemenliğinde kendini gösterir.<sup>355</sup> Bu nedenle ilk önce dil denilen yapının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekir. Derrida, Saussure'un dilbilimsel çalışmalarını önemini her daim vurgular. Ancak yapısalcılığa da teorik zemin oluşturan bu çalışmalar, Derrida'ya göre bir takım eksiklikler içeriyordu. Bu eksikliklerin en başında gösteren ile gösterilen arasında kurulan ilişki gelmekteydi. Saussure'un düşüncesinde gösteren gösterilen ilişkisinde, gösterilen hiçbir zaman değişmezdi. Nedensizliğe muhatap olan taraf her daim gösterendi. Ancak gösterenin nedensizliği belirli bir uzlaşım içerisinde ortadan kalkabilirdi. Derrida bu noktada şu soruyu sorar uzlaşım dayalı bir ilişki, gösteren ile gösterilen ilişkisinin nedensizliğini ortadan kaldırmaya yeterli mi? Derrida bu soruyla asıl varmak istediği yer bu uzlaşım ile birlikte çıkacak anlam meselesiydi. Sonuçta biz bir gösterilenin anlamını, onun göstergesiyle anlıyoruz ve o gösterenin ortaya çıkardığı anlamı da doğru olarak kabul ediyoruz. Ancak burada ortaya çıkan anlam ve onun vasıtasıyla gelen doğru, gösterenin kendi mahiyetinden kaynaklanmıyor. Buradaki anlam, doğru, hakikat ve gerçeklik gibi kavramlar uzlaşım dayalı ilişkinin ürünleri oluyor. Bu nedenle Derrida'ya göre dilin özelliği gereği anlam görecelidir. Göreceli anlamı mutlak doğru sayılabilecek bir temsili ortaya koymaya çalışmak da boş bir çaba olacaktır. Sonuçta dildeki anlamlandırma göreceliliği, var olduğu varsayılan dış gerçekliğin nesnel bir temsiline olanak vermemektedir.

Derrida'ya göre anlamlandırma sürecindeki çok sesliliğin yok edilmesi hayalden başka bir şey olamaz. Çünkü Derrida deyişle “Anlamın mutlak başkılığı, öznenin veya varolanın özdeşliğinde üretilemez, kurulamaz.”<sup>356</sup> Bu nedenle yapısalcı düşüncenin uzlaşım dayalı bir ilişkiden referansla, anlamı buldum iddiası, ya kötü niyetli bir iddia ya da politik bir iddia olmak zorundadır.

---

<sup>354</sup> Derrida J. (2008b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun. (Çev. Gözel Ö.), *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 168

<sup>355</sup> Derrida, 2014a, s. 37

<sup>356</sup> Derrida J. (2018b). Şiddet ve Metafizik. (Çev. Direk Z.). *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 76

Çünkü anlam ancak gösteren gösterilen ilişkisinin ilk durumdaki nedensizlik içinde ortaya çıkabilir. Burada ortaya çıkacak anlam ise sonsuz gösterenler içinde hiç durmadan hareket halinde olacak bir şeydir. Çünkü gösterilenin gösteren ile kurulan özdeşliği her zaman yer değiştirmeye müsaittir.<sup>357</sup>

Gösteren ile gösterilen arasındaki mutlak özdeşliğin mümkün olmamasından dolayı, anlamın sonsuza dek karar verilemez olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Sarup'a göre, gösteren gösterilen ilişkisinden doğan anlamın, gösteren ile gösterilen arasında oynanan sonsuz bir oyun manzarası olduğu yorumu yapılabilir.<sup>358</sup> Derrida da Gramatoloji adlı kitabında oyundan bahsetmektedir. Ona göre geleneksel ontolojinin ve mevcudiyet metafiziğinin sarsılışı olarak kabul edeceğimiz, aşkınsal gösterenin yokluğuna oyun adı verebiliriz.<sup>359</sup> Derrida deyişle oyun kavramını radikal biçimde düşünebilmek için, önce ontolojik ve aşkınsallık sorunsalını ciddi olarak tüketmek, varlığın anlamı, varolanın varlığı ve dünyanın aşkınsal kökeni sorununu sabır ve titizlikle aşmak gerekir.<sup>360</sup> Çünkü gösteren ile gösterilen arasındaki mutlak özdeşlik her daim gösterenin aşkınsallığına vurgu yapar. Gösteren ile gösterilen arasındaki olumsuzluğu vurgulamak için kullanılan oyun kavramını anlayabilmemiz için ilk öncelikle, gösteren lehine kurulan özdeşlik ilişkisinden kurtulmak gerekir.

Derrida'nın anlamın anlamına yönelik radikal olumsuzluğu ve karar-verilemezlik düşüncesini daha iyi anlamak için, Derrida'nın hermeneutik düşüncesiyle girdiği tartışmaya değinmekte fayda var. Hermeneutik anlama ve yorumlama üzerine eğilen felsefi bir yöntemdir. Türkçeye tefsir bilimi olarak da çevrilen hermeneutik yöntemin amacı, epistemoloji merkezli bilgi kuramının yeterince önem vermediği özellikleri ortaya çıkarmaktır. Epistemolojinin ana meselesi anlam değil bilgidir. Bilgiye nasıl ulaşırız? sorusu üzerine felsefi tartışmaların hepsi epistemoloji başlığı altında toplanmaktadır. Hermeneutik düşüncenin epistemoloji ile tartışması bilgiyi elde ederken anlamın nerede bulunacağıyla alakalıdır. Epistemoloji bilgiyi nasıl elde edebileceğimiz konusunda bize yarar sağlayabilir ancak bu bilginin anlamını ortaya koymada bize yardımcı

---

<sup>357</sup> Derrida, 2014a, s. 75

<sup>358</sup> Sarup, 2017, s. 85

<sup>359</sup> Derrida, 2014a, s. 76

<sup>360</sup> A.g.e., s. 76-77

olamaz. Bu bağlamda hermeneutik düşünceye göre anlamı ortaya koymak epistemolojik metotların dışında bir şeydir. Anlamı ortaya çıkaracak tek metot ise yorumlamaktır. Yani epistemoloji bilginin nasıl olanaklı olduğunu araştırırken, hermeneutik anlamın nasıl mümkün olduğunu araştırır.

Derrida Hermeneutik düşüncenin epistemolojiye yönelik eleştirisiyle bağdaşmış ancak bu eleştiriyi hermeneutik düşüncenin kendisine de uygulamıştır.<sup>361</sup> Çünkü Derrida anlamı anlamaya yönelik hermeneutik çabanın belirli bir yorum etrafında nihaleşmesi olarak görür ve anlamın karar-verilemezlik özelliğine ters düşer. Bir başka deyişle Derrida da anlamın epistemolojik metoda tabi olamayacağını vurgular ancak hermeneutik yöntemin de anlamı ortaya çıkarmak için sonuç odaklı yorumsamacılığını da sorunlu görür. Derrida Hermeneutiğin bu sorunlu yöntemine, Nietzsche üzerine yazdığı bir makalede, Nietzsche'nin notları arasında bulunmuş, hiçbir bağlama oturtulamayan bir parçayı, tırnak işareti içinde “Şemsiyemi unuttum” yazan tek bir cümleyi örnek olarak verir.

Derrida, metafiziksel düşünceye yönelik eleştirel düşüncesini geliştirirken düzenli olarak Nietzsche'ye başvurur.<sup>362</sup> Anlam konusunda da Hermeneutik yöntemin sorunlu yönünü, anlamın aslında karar-verilemez bir mefhum olduğunu belirtmek için Nietzsche'nin meşhur “Şemsiyemi unuttum” notuna gönderme yapar. “Şemsiyemi unuttum” Nietzsche'nin çalışma kağıtları arasında rastlanmış, tırnak işareti içerisine alınmış, ne anlama geldiği belirsiz bir nottur. Derrida bu not ile ilgili şu açıklamayı yapar; “ ‘Şemsiyemi unuttum’ bir yerden alınmış bir örnek olabilir ya da herhangi bir yerde işitilmiş olabilir. Belki de, herhangi bir yere yazılacak bir ifade önerisi idi. Nietzsche, bu sözcükleri not ederken ne demek ya da yapmak istedi ya da hatta gerçekten herhangi bir şey mi istedi, kesinlikle hiçbir zaman bilemeyeceğiz.”<sup>363</sup> Yani bu not belki Nietzsche'nin yazmak istediği bir kitabın başlığı olabilir veya bir paragrafın giriş cümlesi, ya da yağmurlu bir gün için kendi kendine yazdığı bir hatırlatma notu. Burada bu cümlenin anlamını

---

<sup>361</sup> Hoy D. (2018). Jacques Derrida (Çev. Demirhan A.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Der. Skinner Q.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 73

<sup>362</sup> Utku, Erkan, 2011, s. 10

<sup>363</sup> Derrida J. (2011a). Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları. (Çev. Utku A. , Erkan M.). *Nietzscherin Şöleni*. (Der. Utku A., Erkan M.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 178-179

ortaya çıkarabilmek için önümüzde birden çok yorum çeşidi var. Herhangi bir yorumda sabit kalsak ve o yorumun gerçekten o notun ne anlama geldiği iddia etsek acaba gerçekten doğru olanı mı yapmış oluruz? Ya da Derrida'nın dediği gibi “Şemsiyemi unuttum’un tam ve eksiksiz, ilk ve son olarak başka bir bağlam olmaksızın, daima öylece kalması gerekebilir.”<sup>364</sup> Bu nedenle anlam, gerçek ve doğruluk gibi kavramlar hiçbir zaman bir yorumun nihayetinde son bulacak mefhumlar değildir. Derrida için tüm bu kavramlar ancak “Différance” içinde analiz edilip anlaşılır veya anlaşılamaz.

Derrida'nın düşünce üslubunun en temel biçimsel niteliği, yazının olanaklarını dikkate alan ve onu düşünme odaklarına doğru seferber eden bir düşünce olmasıdır. Çünkü yazı Derrida için metafizik düşüncenin söyleyemediğinin, kapatamadığının ya da içeremediğinin, yani onun dışının paradigmasıdır.<sup>365</sup> Derrida'ya göre Batı felsefi geleneğinin özelliği söz merkezci bir düşünce yapı olmasıdır. Söz merkezli düşünce yapısı içerisinde bütün felsefi gelenekler, dil ve deneyimimizin temeli işlevini görecektir nihai bir doğru, mevcudiyet, öz, hakikat veya gerçekliğin var olduğuna inanır.<sup>366</sup> Bu inanç doğrultusunda söz merkezci düşünce her daim değişmez bir aşkın gösterge arayışına girmiştir. Düşünce geleneğinde bu aşkın gösterge Tanrı, ide, dünya tını, benlik, madde vb. olarak ortaya çıkmış olsada öz mahiyetinde bir değişikliğe uğramamıştır. Bu bağlamda Derrida söz merkezli düşünceyi aşmak adına yazıyı öne çıkarır.

Derrida için yazı sadece icat edilen ya da sözlü dilin sonralığında anlaşılacak bir yapı değildir.<sup>367</sup> Yazı her şeyi içinde barındıran dilin anlamsal formunu ortaya çıkarabilecek bir sistem, gösteren gösterilen arasındaki ilişkinin olumsuzluğu ortaya çıkarabilecek araç ve anlamın karar-verilemezliğini ispatlayacak kanıttır. Bu nedenle Derrida deyişle yazı dışında bir şey aramak manasızdır çünkü yazı dışı bir şey yoktur.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> A.g.e., s. 180

<sup>365</sup> Soysal A. (2018). Derrida: İz ve Yokluk. *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 253

<sup>366</sup> Eagleton, 2011b, s. 142

<sup>367</sup> Derrida, 2014a, s. 85

<sup>368</sup> A.g.e., s. 242

Derrida'ya göre yazıda, söz merkezli düşüncenin anlamsal diktatörlüğü, dilin yazı vasıtasıyla serbest dolaşımında bozulabilir.<sup>369</sup> Çünkü Derrida için bir yazı, yazarın kaleminden çıktığı andan itibaren kendine özgü bir gerçekliğe sahip olur. Artık o yazı yazarın değil okuyucunun emrine amadedir. Çünkü zaten bir yazıya hakim olmaya çalışmak beyhude bir çabadır. O yazıyı okuyacak birden fazla okuyucu olacaktır. O okuyucularında kendine has bir bilgi birikimi dünya görüşü söz konusudur. Okuyucuların farklı dünya görüşleri ve bilgi birikimleri yazıyı farklı farklı anlamalarına neden olacaktır. Bu nedenle yazıya içkin olan çokanlamlılık özelliği, yazı yazan yazarın tekelinde bulunamaz. Yani yazar kendi yazdığı şeyi kontrolü altında tutamaz. Derrida bu durumu şöyle açıklar; “Yazar çokanlamlılığı egemenliği altına alarak kendini yazar yapmayı umamaz. ‘Yazar’ terimi metnini üreten, izlekler, savlar, duygular içinde metni bir araya getiren birini dile getirir.”<sup>370</sup> Bu bağlamda yazılarımız, kastettiğimiz ya da kastetmediğimiz şeyleri ortaya serilmeyecek mahiyette değildir. Tam da yazının bu özelliğinden dolayı Derrida yazı dışında bir şeyin olamayacağını iddia eder. Çünkü sadece yazı içinde karar-verilemezlik ve anlamın ertelenmesi söz konusu olabilir.

“Erteleme ya da sonraya bırakma anlamında “Différance”, zamanlama, bilerek ya da bilmeyerek, bir "istek" ya da "istenç" in tamamlanmasını ya da yerine getirilmesini askıya alan bir dolambacın zamansal ve zamanlayıcı aracılığına başvurma demektir.”<sup>371</sup> Bir başka tanımla, Différance, anlam ve hakikatin mevcudiyeti fikrine yönelik eleştiri bağlamında düşünüldüğünde, kendini zamanın belirli bir anında tam olarak vermeme, kendini sürekli bir biçimde geleceğe saklama diye anlaşılabilir. Bu kavramı somutlaştırmak adına şu örneği verebiliriz; bir varlık olarak güneşi tanımlamaya çalışalım. ‘Güneş nedir?’ sorusuna vereceğimiz yanıt, ‘o bir yıldızdır’ olacaktır. Peki güneşin bir yıldız olduğunu öğrendikten sonra ‘yıldız nedir?’ sorunu sordüğümüzü varsayalım. Vereceğimiz cevap ‘bir gök cisimidir’ olacaktır. Peki ‘bir gök cismi nedir?’ sorusunu sorarsak? Görüldüğü üzere anlam veya tanım aslında sonu olmayacak bir ertelemeye

<sup>369</sup> Eagleton, 2011b, s. 152

<sup>370</sup> Mortley R. (2000). Jacques Derrida. *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. (Çev. Güçlü B.). Ankara: İmge Kitabevi. s. 143

<sup>371</sup> Derrida J. (2008a). Différance (Çev. Sözer Ö.). *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 53

muhataptır. Bu durumu Derrida ağır üslubu ile şöyle açıklar; “ Différance, bu, imlem deviniminin, buradalık sahnesinde gözüktüğü burada denilen her ögenin kendisinden başka bir şeye ilişki kurmasından başka hiçbir biçimde olanaklı olmamasını sağlayan şeydir, böylece her buradaki kendinde geçmişteki ögenin belirtisini taşıırken gelecekteki ögeyle ilişkisinin belirtisiyle şimdiden kesişmeye bırakır kendini.”<sup>372</sup>

Derrida'ya göre Différance, daima buradalığın tasarımı demek olan ve buradalıktan yola çıkarak ya da onun açısından kurallandırılmış bir dizge içinde kurulmuş bir gösterge kavramı altında anlaşılabilir. Yani Différance'ı mevcut olandan yola çıkarak düşünemeyiz. Çünkü zaten Différance düşüncesinin sorgulayacağı şey, anlamın donuk ve sabit belirlenimidir.<sup>373</sup> Bir başka deyişle Différance, hiçbir anlamda, bir yalın ögenin kendi kendiliğinden bulunmasını, ve kendisinden başkasına gönderme yapmamasını yasaklar. İster konuşulan kelime ister yazılı bir kavram olsun, hiçbir öge bir başka ögeye gönderme yapmadan gösterge olarak işlev göremez. “Bu zincirlenmiş, her "ögenin" veya grafiksel zincirin veya sistemin öbür öğelerinin kendisinde bıraktığı izlerden itibaren kendini yapılaştırmasını gerektirir.”<sup>374</sup>

Derrida için Différance hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz. Derrida'nın deyişle “Différance'ın yalnızca krallığı yoktur, tüm krallık düzenini de bozar. Bu da onu içimizde krallık isteyen her şey için kuşku götürmez biçimde tehdit edici ve korkutucu yapar.”<sup>375</sup> Derrida'nın bu kavram ile krallığını ilan eden düşünce sistemlerini tehdit etmekle kalmaz, ikinci bir hamle yapar ve “Dekonstrüksiyon (Yapısöküm)” kavramını geliştirir.

Derrida felsefesinin özgünlüğü, düşünce geleneğinin dışından konuşması ve bu konuşmayı sağlayan birçok yeni kavram üretmesidir. Birçok filozof yeni kavramlar kazandırmıştır düşünce tarihine ancak Derrida'nın özelliği, kendi ürettiği kavramların ne anlama gelebileceğini açık, duru ve sabit bir dil ile

---

<sup>372</sup> A.g.e., s. 56

<sup>373</sup> A.g.e., s. 60

<sup>374</sup> Kristeva J., Derrida J. (2008). Göstergebilim ve Gramatoloji. (Çev. Akşin T.). *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 181

<sup>375</sup> Derrida, 2008a, s. 30

anlatmamasıdır. Bu bağlamda Japon bir meslektaşına “Dekonstrüksiyon” (Yapısöküm) nedir? Sorusu ile ilgili bir mektup yazarken, kavramın ne olduğuyla ilgili değilde ne olmadığıyla ilgili olarak şu cümleyi kurmuştur; “Yapısöküm ne değildir? her şey.”<sup>376</sup> Bu nedenle Derrida felsefesi içerisinde üretilen tüm kavramları ihtiyatlı bir dil ile açıklamak gerekir.

Derrida için yapısöküm doğal olmayı doğallaştırmamak demektir.<sup>377</sup> Burada doğal olmayan şeyden kasıt, anlamın sabitliği olabilir. Bu doğal olmayan durumu, doğallaştırmamaya çalışmamız yapısöküm stratejisi içinden konuşmamız anlamına gelebilir. Bir başka deyişle kendini doğal bir gerçeklik gibi sunan metinlerin hakikat söylemlerini bozmak ve bu söylemleri doğallaştırmamak, yapısökümün birinci anlamı olabilir.

Derrida'nın özellikle vurguladığı şekliyle, yapısöküm temel bir karakteri, anlamın sınırsız bağlamını hesaba katmaya çabalamak, bu bağlam için mümkün olan en keskin ve geniş dikkati sarf etmek ve böylelikle de yeniden bağlamlaştırmanın sınırsız hareketine dahil olmaktır.<sup>378</sup> Bu nedenle Sım'e göre yapısökümü üç temel varsayımda özetleyebiliriz. Bunlardan birincisi dilin anlamsal istikrarsızlığı ve belirlenimsizliğin izlerini her daim taşır. İkincisi bu istikrarsızlık ve belirlenimsizlik karşısında hiçbir analiz yöntemi metin yorumu açısından herhangi bir otorite iddiasında bulunamaz. Üçüncüsü bu nedenle yorum, alışıldık anlamıyla analize benzemeyip, bir tür oyunu andıran yapı arz eder.<sup>379</sup>

Derrida'nın vurguladığı şekliyle, yapısöküm kavramının temel bir karakteri, anlam içindeki sınırsız bağlamı hesaba katmaya çabalamaktır. Yapısökümün bu özelliği popüler bir kisveye bürünmüş postmodern eleştirilerinde temel noktası olmuştur. Bu kavram ile yapılmak istenen stratejik hamle yanlış anlaşılıp genellikle yıkıcılık ile ilişkilendirilmiştir. Ancak yapısöküm yıkmak anlamına gelmemektedir. Yapısökümün amacı yapıları görünür kılmak, suni düzenlerin yapaylığı ifşa etmek ve onları doğallaştırmamaktır.<sup>380</sup> Derrida deyişiyle

<sup>376</sup> Derrida J. (2008c). Japon Bir Dosta Mektup (Çev. Atıcı M., Omay M.). *Toplum Bilim Dergisi*, Sayı:10, İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 189

<sup>377</sup> Sağlam R. (2014). *Yapıbozumsal Adalet*. İstanbul: Tekin Yayın. s.38

<sup>378</sup> Küçükalp, 2008, s. 250

<sup>379</sup> Sım S. (2000). *Derrida ve Tarihin Sonu* (Çev. Ökten K. H.). İstanbul: Everest Yayınları. s. 30

<sup>380</sup> Descamps C. (2015). *Fransa'da Felsefenin Kırk Yılı* (Çev. Keskin E.), İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 137

“Yapısöküm olumsuz değildir. Yıkıcı değildir, iç özü açığa çıkarmak için ayırıştırma, ayırma, bozma amacı gütmaz.”<sup>381</sup> Yapısöküm teriminin amacı çoğalıp saçılmanın gücünü vurgulamaktır. Bu nedenle yapısöküm Spivak’ın deyişle bir yıkım değildir, bir inşadır.<sup>382</sup> Bu bağlamda yapısöküm ile ilgili olarak yapılması gereken belki de ilk şey, yapısöküm kavramının anlaşılma biçimini yapısöküme uğratmak olmalıdır.

Yapısökümü bir kavram olarak tanımlamanın yanında, fiil olarak incelersek, bir durumun tutarsızlığını kanıtlama eylemi olarak tanımlayabiliriz.<sup>383</sup> Derrida için buradaki tutarsızlık varlığı anlamada kendini gösterir. Bu tutarsızlık durumunu şöyle somutlaştırabiliriz; Her daim varlığı tanıma işine kalkıştığımız zaman en basit dil ile “Nedir?” sorusunu sorarız. Bu soruya verilen cevabında tutarlı olacağına inanırız. Ancak varlığın ve onun anlamının Différance’ı bu cevabın tutarlı olamayacağını gösterir. Bu nedenle bir fiil olarak yapısöküm bu tutarlı zannedilen tutarsızlığın ifşa etmektir.

Derrida yapısöküm için “varlığın ötesine gitmeyi gerçekleştirme aracı olduğunu düşünüyorum.”<sup>384</sup> der. Peki Derrida bunu nasıl yapmayı düşünür? En yalın ifadesi ile yapısöküm, “Nedir?” sorusunu sorgulamaktır.<sup>385</sup> “Nedir?” ne anlama gelmektedir? Derrida düşüncesinde “Nedir?” sorusu metafizik düşünme şeklinin soracağı sorudur. Çünkü bu soru “budur!” ya da “şudur!” gibi yanıtları dolaylayan mutlak ve durgun bir varlığı varsaymakta ve bunu betimlemeyi hedeflemektedir. Oysa “Nedir, ne anlama gelir?” formülünde sorgulanan şey, varolan gibi mutlak bir biçimde sunulan şeyin arkasında ne bulunduğu. Yani aslında Derrida için varlığın ötesine geçmek, metafizik düşünceyi aşma çabası demektir. Ancak sorun şurada ki varlık ötesinde gidilecek bir son durak yoktur. Belkide Derrida düşüncesinin en özgün yanı bu noktadır. Varolan olarak varlık, aşılması gereken bir nokta olarak kabul edilir ancak buraya aştıktan sonra varılacak bir yer yoktur. Différance bize bunu gösterir. Bu nedenle Derrida düşünceyi varlığın ötesinde, sınırsızlığa ve sonsuzluğa çekmeye çalışır. Bir başka

---

<sup>381</sup> Mortley, 2000, s. 141

<sup>382</sup> Spivak G. C. (2017). *Yapısöküm Postkolonyalizm Madunluk*. (Çev. Torlak S.). İstanbul: Zoomkitap, s. 16

<sup>383</sup> Balkın J. M. (2004). Yapısöküm, (Çev. Küçükalp K.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:13. Sayı:1. s. 319

<sup>384</sup> Mortley, 2000, s. 141

<sup>385</sup> Timur T. (2005). *Felsefi izlenimler*. İstanbul: İmge Kitabevi, s. 155



deyişle Derrida insanı hem gereksiz düşler görmekten kurtarmak, hem de düşünce süreci üzerindeki baskılardan özgürleştirmek ister.

Boyne'e göre yapısökümün öğrettiği bir şey varsa, o da farklılığın ortadan kaldıramayacağımızdır.<sup>386</sup> Yapısöküm düşüncesi içinden bakıldığında farklılıklar barındırmayan bir toplum, varlığı ancak zor kullanarak sürülebilen kapalı bir toplum olabilir. Çünkü yapısökümün amacı hiçbir şeye imtiyaz tanımadan her şeyi tanımaya çalışmaktır. Bunu başarmanın ilk adımı hakim olana, yani daha önceden imtiyaz sağlanana karşı daha az ayrıcalıklı olanın yanında durmaktır. Bu nedenle yapısökümün politik amacı hakim olanın düşünsel hakimiyetini kırıp ötekinin varlığına tanıklık etmektir. Aynı amacı güden F.-J Lyotard da, Derrida gibi post-yapısalcı düşünceye farklı bir bakış açısıyla destek verip, postmodern çağda her şeyi kapsayan, farklılığı soğuran üst-anlatıların miadının dolduğunu, iddia etmiştir.

### **2.2.2. Anlatıların Anlamsızlığı: Jean-François Lyotard**

20. yüzyıl sonlarına doğru Kıta Avrupası felsefesinin temel sorunsalı tümel düşünceler ve bu düşüncelerden doğan kavramsal sistemler olmuştur. Lyotard da kendi çağının ruhuna uygun olarak düşünsel etkinliğini bu sorun üzerine inşa etmiş ve geliştirmiştir. Lyotard'a göre düşüncenin üzerinde durması gereken konu kavramsal sistemler kurmak değildir. Ona göre felsefi idealden anlaşılması gereken şey tüm bilgilerin geçerlilik iddiasını yargılamaktır.<sup>387</sup> Ancak burada şunu belirtmek gerekir, her felsefi gelenek temelde bilginin geçerlilik iddiasını sorgulamayı amaç eder. Lyotard'ın işaret ettiği yargılamanın, septisizm, rasyonalizm vb. gibi geleneksel felsefi düşüncelerden farkı ise olumsal olana şahit olunması, kavramsallaştırmanın terörizasyonu ve temsilin imkansızlığıdır.

Hiçbir çağdaş filozofu belirli bir tasnif altında anlatmanın genel geçer bir nedeni olamayacağı gibi Lyotard'ı da post-yapısalcı başlık altında anlatmaya çalışmamızın genel ve sabit bir nedeni olamaz. Ancak onun uğraştığı felsefi sorunlar ve felsefi sorunlara yönelik sorduğu sorular, bu sorulara dair vermeye

<sup>386</sup> Boyne R. (2016). *Foucault ve Derrida*. (Çev. Yılmaz İ.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık. s. 186

<sup>387</sup> Lyotard J. F. (2014). *Coşku Tarihinin Kantçı Kritiği*. (Çev. Sarıkartal E.). İstanbul: İthaki Yayınları. s. 31

çalıştığı cevaplar, Lyotard'ı post-yapısalcı düşüncenin içinde tutmaya yeter sebep olarak görülebilir.

“Her türlü felsefi etkinlik sözden oluşur. Peki öyleyse, hiçbir işaret dile getirilmesi gereken anlamı göstermiyorsa, anlamlı bir söz nasıl olanaklıdır?”<sup>388</sup> sorusunu soran Lyotard için asıl mesele anlamlı bir sözün olanağını aramak olmamıştır, mesele anlamlı bir sözün olanaklı olduğunu iddia eden ve bu olanağın kendinden menkul düşünce sistemlerinin kesinliği içinde tekelleşen düşünce sistemlerin tutarsızlığı olmuştur. Bir başka deyişle Lyotard'ın asıl meselesi anlamlı bir olanaksız iken nasıl olanaklı hale getirmiştir. Çünkü diğer post-yapısalcı düşünürler gibi Lyotard için de göstergelerle kuşatılmış durumdayız. Kendi deyişiyle “göstergeler bizi durdurur ya da harekete geçirir.”<sup>389</sup> Göstergelerin olumsal ilişkisinde anlamlı sözün olanaklılığını iddia eden şey nedir? sorusuna Lyotard'ın verdiği yanıt ‘üst-anlatılar’ olmuştur. Bu bağlamda Lyotard, her şeyden önce totalleştirici ve evrenselleştirici teorilere ve metotlara gayretkeşlikle saldırır. Tüm teorik düzlemlerde ve söylemlerde farklılık ve çoğunluğun önemini vurgular.<sup>390</sup> Onun düşüncelerinin farklılık meselesi bakımından önemi, bilgi anlayışının ve bu anlayış çerçevesinde ortaya koymuş olduğu üst-anlatı eleştirisidir.

Lyotard'a göre bilgi, evrensel hakikati onaylamak ya da bir konsensüseye razı olmaktan doğamaz. Ancak tarihsel olarak bugün anladığımız kadarıyla bilginin meşruluk kaynağı ya aşkınsal bir kaynak ya da uzmanların kendi arasındaki uzlaşımı olmuştur. Modern öncesi dönemde bilgi söylenen şeyin kanıtlanmasından sonra ortaya çıkabilecek bir şey olarak görülmezdi. Bir başka deyişle bu dönem içinde kanıt bilgiyi önceleyemezdi. Kanıt bilginin içinde düşünülürdü. İlk olarak bilgi vardır ve kanıt ancak bilginin içinden çıkıp bilginin gerçekliğini devam ettirebilirdi. Yani geleneksel dönem biliminde<sup>391</sup> öncelik söyleyenin anlattıklarındaydı. Söyleyenden bağımsız olarak anlatılanın mahiyeti aşkınsal bir boyut taşıdığı için ne söyleyen ne de kanıt bu anlatının gerçekliğini

<sup>388</sup> Lyotard J. F. (2016). *Niçin Felsefe Yaparız?*(Çev. Dinçer K.). Ankara: Pharmakon Yayınevi. s. 65

<sup>389</sup> A.g.e., s. 70

<sup>390</sup> Best, Kellner, 2011, s. 209

<sup>391</sup> Modern dönemin pozivist bilim anlayışından öncesi kast edilmektedir. Bu dönemin bilgi anlayışı bilimsel bilgi olarak kabul edilip edilmediği ayrı bir tartışma konusudur. Ancak Lyotard'a göre de bu dönem kendi sistemi içinde bir bilim disiplinine sahipti.

sakatlayamazdı. Bir başka deyişle anlatılan şeyin gerçekliği kanıt ve söyleyen karşısında sonralanarak çelişkili ve tutarsız bir duruma düşürülemezdi. Bu bağlamda geleneksel dönemde bilim, anlatılanın ön plana çıkarıldığı bir düşünme etkinliği idi. Modern bilim ise bu anlayışı tersine çevirerek, bilginin meşruluk kaynağını anlatılandan alıp anlatıcının kendisine yüklemiştir.

Modern bilimin karakteristik özelliği, anlatı işleyişindeki ilişkide anlatıcıyı ön plana çıkarmasıdır. Geleneksel bilimde anlatılanın sorgulanamaz gerçekliği, modern bilimle anlatıcının ve onun kanıtlarının geçerliliğine teslim olmuştur. Bu durumu Lyotard şöyle açıklar; “Modern bilimin gelişile, meşrulaştırma sorunsalında iki yeni bileşen ortaya çıkıyor. Önce, “kanıt nasıl kanıtlanır?” ya da daha genel olarak, “doğruluk koşullarına kim karar verir?” bu sorulara yanıt vermek için, metafiziksel bir ilk kanıt ya da aşkın bir otorite aramaktan vazgeçilmiştir.”<sup>392</sup> Lyotard, bu vazgeçiş ile birlikte modern bilim geleneğın aksine kanıtı bilgiye karşı öncelemiştir. Yani bilginin gerçekliği ancak kanıt vasıtasıyla geçerlilik kazanabilecekti. Ancak Lyotard’a göre modern bilim için sorulması gereken asıl sorun “kanıtın kanıtı” ne olacaktı?

Lyotard, modern bilim için bilginin doğruluk koşulunun, uzmanların uzlaşısından başka bir şey olamayacağını düşünür. Onun deyişile “hakikat değeri taşıyan bir söylemin göndericisi ile alıcısı arasındaki uzlaşımın kuralı, ancak tüm us-yürütücü zihinlerin olası oy birliği perspektifinde yer alıyorsa kabule şayan sayılacaktır.”<sup>393</sup> Daha sade anlatımla geleneksel bilimde, gerçeğin anlatılana uygun olduğunu kanıtlamak tek amaçken, yani kanıt gerçeğin içinden çıkma zorunluluğuna tabiyken, modern bilimde gerçeklik ile anlatılanın uygunluğu konusunda belirleyici olan, bilim yapanlar arasındaki uzlaşım dır. Bir başka deyişle kanıtın kanıtı bilim ile uğraşan uzmanların arasındaki uzlaşım dır. Lyotard deyişile: Bilimin ve serbest piyasa mantığının ürünü olan nesnelere ve düşünceler kendileriyle birlikte, varolma olanaklarının şartı olan kurallardan birini de

---

<sup>392</sup> Lyotard J.- F. (2013). *Postmodern Durum*. (Çev. Birkan İ). Ankara: BilgeSu Yayınları. s. 60

<sup>393</sup> A.g.e., s. 7

yayarlar; “Tarafların bilgiler ve angajmanlar üstüne vardıkları konsensusun tanıklık ettiğinin dışında, bir gerçeklik varolmaması kuralıdır bu.”<sup>394</sup>

Uzlaşımın modern bilimdeki sakatlığı Lyotard’a göre “bir grup insan” olarak tanımlanan kesimin bilimsel bilgiyi tekelinde bulundurduğu sanmasıydı. Çünkü bilginin meşruluğu sağlayacak uzlaşımın kurulması belirli kuralların doğmasını gerektirir. Kurallar ise kural koyucunun insiyatifi dahilinde olacaktır. Bu bağlamda Lyotard için bilginin meşrulaştırma sorunu kural koyucuyu meşrulaştırma sorunu ile ayrılmaz biçimde bağıntılıdır. Bir bilimsel söylem Lyotard’a göre, şu kurala tabidir; bir söylem bilimsel kabul edilebilmesi için bazı şartları yerine getirmelidir. Burada meşrulaştırma bilimsel söylem hakkında konuşan bir yasa koyucu, herhangi bir söylemin bilimsel olabilmesi ve bilim camiası tarafından dikkate değer olabilmesi için, sözü geçen koşulları norm olarak koymaya yetkili kılan süreçtir.<sup>395</sup> Lyotard bu görüşünü Cashinau kabilesinin anlatı geleneğini örnek vererek somutlaştırır; “Cashinahua anlatılarını dinleyebilmek için bir Cashinahua ismi taşımak, ya erkek ya da ergenliğe girmemiş bir kız olmak gerekmektedir. Bu anlatıları anlatmak için bir Cashinahua ismi taşımak ve erkek olmak gerekmektedir.. Dolayısıyla anlatsal aktarım zorunluluklara tabidir.”<sup>396</sup> Cashinahualar için bu özelliklere sahip olmayan hiç kimsenin anlatısı meşruluğa sahip değildir. Çünkü “Cashinahualar kendilerini “sahici insanlar” olarak adlandırır. Bu geleneğin dışında kalan doğal ya da insani bir olayın ismi yoksa o olayda yoktur.”<sup>397</sup> Lyotard bu örnek ile modern bilimin sakatlığını bize göstermeye çalışır. Anlatıcıyı önceleyen bilimsel anlayış kendi kurallarını ortaya koyar ve bu kurallar dışında kalan her anlatı türünü yok saymaya girişir. Modern düşünce için bu durumun örneği şudur; “bir bilimsel anlatı ancak evrensel bir durum yaratabiliyorsa bilgidir”. Yani modern bilim için bu kural dışında gerçekleşen her tür bilimsel edim, yanlışlığa mahkumdur. Çünkü bilginin meşruluğunu sağlayacak şey, evrenselliğe olan atıftır. Genel ve kapsayıcı olan ancak bilimin konusu olabilir.

---

<sup>394</sup> Lyotard J.- F. (1990). Postmodernizm Nedir Sorusuna Cevap. (Çev. Sabuncuoğlu D.). *Postmodernizm*. (Ed. Zeka N.). İstanbul: Kıyı Yayınları. s. 51

<sup>395</sup> Lyotard, 2013, s. 21-22

<sup>396</sup> Lyotard F.- J. (1991). Meşruluk Üzerine Notlar. (Çev. Bayrı H.). *Defter Dergisi*. Sayı:18. s. 102

<sup>397</sup> A.g.e., s. 103

Lyotard modern düşüncenin en temel özelliği olarak gördüğü üst-anlatıları, düşüncenin içine düştüğü siyasi bataklık olarak görür. Çünkü üst-anlatıların karakteristiği uzlaşma olduğu için farklılık sorun olarak görülür. Uzlaşmanın dışında kalan öteki gerçeklik ile alakası olmayan hatta ona karşı olarak anlaşılır. Uzlaşmadan doğan hakikat ötekini, büyük anlatısı içinde tutamadığı sürece kendine düşman olarak görecektir. Bu bağlamda Lyotard için evrensel ve bütünleştirici söylemlerde bulunan tüm metafizik doktrinler, liberal ilerlemeciler, fundamentalist dinciler ve sosyalist dirijistler kendi büyük anlatıları dışında kalan her anlatıyı öteki olarak telakki eder ve onu siyasi olarak yok etmeye çalışır. Bu nedenle Lyotard “totaliter teröre meşruluk sağladığını, birleştirici şemalar içerisinde farklılıkları bastırdıkları için “teröristik” bir özellik barındırdığını söylediği üst-anlatıları”<sup>398</sup> aşmak için ilk önce aklın kendisini eleştirel bir tarzda sorgulamaya çalışır. Lyotard’ın bu sorgulamadan sonra meselenin tek bir muazzam ve benzersiz akıl meselesi olmayıp daha ziyade yalnızca akıllar ya da rasyonellikler çoğulluğu olduğunu göstermek, hayati önem taşıyan bir görev olduğunu fark edecektir.<sup>399</sup> Bunun yanında akli eleştirel tarza sorgulamanın irrasyonelizmin savunusuyla eşitlemenin hiçbir haklı yönü olmadığını savunarak, tam tersine, böyle bir faaliyet yerleşik düşüncelere, ortodoksiye, kabulle karşılanan kaniya yönelik rasyonel bir meydan okuma oluşturacağını düşünür. Bu da üst-anlatılarının çöküşünden sonra bir olanaklılık olmayı sürdüren ve halen mümkün olan felsefi idealin peşine düşmek olacaktır.

Lyotard’ı kendi çağdaşı düşünürlerinden ayıran en temel özellik postmodern düşüncenin neye karşılık gelebileceği üzerine ciddi tartışmalara girmesidir. Dönemin bir çok düşünürü bu kavramı kullanmaktan çekinmesine rağmen, Lyotard hiç çekinmeden postmodern düşüncenin içinden konuşmaya gayret etmiştir. Belki de postmodern ne demektir? Postmodern düşüncenin somut karşılığı nedir? Sorularına en dolayimsız cevapları Lyotard’ın vermesi de bu yüzdendir.

“Pekala öyleyse postmodern nedir? İmajın ve anlatıların kurallarına yöneltmiş baş döndürücü sorgulama çalışmasında, aldığı ya da alamadığı yer

---

<sup>398</sup> Best, Kellner, 2011, s. 243

<sup>399</sup> Smart, 2018, s. 374

nedir? modernin bir parçasını oluşturduğu muhakkak”<sup>400</sup> diyen Lyotard için postmodern, modernin içinde gösterilemez kalanı, gösterimin kendinde öne çıkarandır; konsensusunu reddedendir; gösterilemez varlığını daha iyi hissettirmek için araştırır.<sup>401</sup> Bir başka Lyotard alıntısıyla postmodern her şeyden önce Batı’nın ürünlerinin ve projelerinin “Hiçliğini” keşfetme, dolayısıyla kendisini ne kavrayabildiği ne de efendisi olabildiği bir şeyle birlikte yaşıyor olduğunu fark etmektir.<sup>402</sup> Özet olarak “Postmodern üst-anlatılara karşı inançsızlıktır.”<sup>403</sup>

Lyotard için postmodern durum evrenselin iflasını saptamaktır.<sup>404</sup> Evrenselin iflasının sebebi ise üst-anlatılara olan inançsızlıktır. Çünkü bu anlatı tipi dünyayı ve toplumu tek bir cümle içinde anlatmaya çalışır. Tek bir cümlenin temsil ettiği şey evrensel olmak zorundadır. Yani üst-anlatı, insan tarihinin bütünü hakkında, hem geçmiş hem de gelecek için, neyin doğru neyin yanlış olduğunu ortaya koyacak evrensel açıklamalar sunmak zorundadır. Bu bağlamda üst-anlatıların üç koşulu vardır; temelci evrensel iddiaları meşrulaştırmak, bu meşrulaştırma sonucunda anlatı dışı kalanı gayri meşrulaştırma ve homojen öznenin hedeflediği homojen epistemolojiyi meşruluk kazandırmaktır. Bunun tam aksine postmodern durum, üst-anlatılara ve temelciliğe karşı çıkar, tümel meşrulaştırma şemalarından sakınır, heterojenlikten ve çoğunluktan yana tavır alır. Peki asıl soru Lyotard’a göre postmodern durum bunu hangi bilgi anlayışı ile yapacaktır?

Hem geleneksel bilimde hem de modern bilimde bilginin temel meselesi anlatı olmuştur. Anlatılana öncelik veren geleneksel bilim ve anlatıcıya öncelik veren modern bilimin aksine, postmodern düşünce içinde hiçbir anlatı ögesinin önemi yoktur. Lyotard’a göre artık postmodern düşünce için söz konusu bilgi olduğunda önemli olan şey “Dil oyunu” olacaktır. Lyotard’ın dil oyunu kavramıyla ne anlatmak istediğini açıklamadan önce, dilin kendi içerisinde nasıl öğelere ayrıldığını incelemek gerekecektir.

---

<sup>400</sup> Lyotard, 1990, s. 53

<sup>401</sup> A.g.e., s. 57

<sup>402</sup> Lyotard J-F. (2010). “Adalet Nedir?”. (Çev. Arslan H.). *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*. (Ed. Kearney R.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık. s. 227

<sup>403</sup> Lyotard, 2013, s. 8

<sup>404</sup> Descamps, 2015, s. 115

Bir dilin belli başlı üç temel ögesinin olduğu ileri sürülür. Bunlar; sentaks, semantik ve pragmatik olarak tanımlanır. Sentaks, bir dilin kullanımını belirleyen kuralların bütünüdür. Bir dilin sözdizimini, sözceleri düzenlememizi sağlayan, her sözcüğe bir işlev yükleyen ve bu sözcükler arasında kurulan ilişkileri gösteren bir kurallar bütünüdür. Semantik öge ise anlam sorunu ile ilgilidir. Sözcüklerin, öbeklerin ve cümlelerin anlamını inceleyen kısımdır. Son olarak pragmatik öge ise Sım'ın deyişiyle "Dillerin formu, anlamı, iç organizasyonu veya ses yapısına dayanarak ifadeleri çalışmasına karşılık, iletişim bağlamında muhataplar arasında etkileşimi analiz eden dilin alt alanıdır."<sup>405</sup> Bir başka deyişle dilin bir diğer ögesi olarak pragmatik, insanın dili kullanma özgürlüğü olarak tanımlanabilir. Dil oyunu kavramı da Lyotardcı bağlamda, dilin asıl pragmatik ögesi ile ilgilidir. Çünkü dilin pragmatik ögesi, bir bakıma dilin açık uçlu bir süreç olması anlamına taşımaktadır. Eğer dilin kullanan kişi belli bir özgürlüğe sahipse, yani dilin sembollerine şu ya da bu ölçüde özgürlük içinde belirliyorsa anlamlandırmada bir göreciliği ortaya çıkacağı ileri sürülebilir.<sup>406</sup> Peki görecelilik bağlamında Lyotard bize dil oyunu ile neyi anlatmaya çalışır?

Dil oyunu kavramının mucidi Wittgenstein olarak bilinir. Wittgenstein'in dil oyunları teorisine göre, biz, her zaman sözcüklerin anlam bakımından temsil etmiş olduğu nesnenin tekabüliyetine vurgu yaparız. Ancak anlam Wittgenstein'a göre bir dil oyununun ürünüdür.<sup>407</sup> Anlam dil oyununun ürünü olduğu için, dil oyunu emretmek, bir nesnenin görüşünü ya da boyutlarını betimlemek, bir olayı bildirmek, bir olay hakkında tahminler yürütmek, bir öykü uydurmak, bir tiyatro oyunu oynamak, şaka yapmak; fıkra anlatmak, uygulamalı aritmetik problemi çözmek, rica etmek, teşekkür etmek, sövmek, selamlamak, dua etmek gibi alanların yani her yerin içindedir.<sup>408</sup>

Wittgenstein'ı bu düşünceye vardırın şey, semantiğin bir sentaksa bağlı olarak ortaya çıkma koşulu olmuştur. Yani anlam her zaman belirli kurallar dahilinde temsiliyet vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Wittgenstein'a oyun kelimesini kullandırtan şey de bu kuralcılıktır. Çünkü ona göre bir oyun her zaman

<sup>405</sup> Sım S. (2011). *The Lyotard Dictionary*. Edingburg: Edingburgh Press. s. 195

<sup>406</sup> Şaylan, 2016, s. 250

<sup>407</sup> Altuğ T. (2017). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 168

<sup>408</sup> Wittgenstein L. (2017). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. Barışcan H.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 32

kurallarına göre oynanır. Satranç oyunundan örnek veren Wittgenstein, satranç oyununda kurallar ve satranç tahtasının üzerinde her taşın temsil ettiği bir anlam, güç ve işlevselliğinin olduğunu ve ancak tüm bu şeyler hazır olduğu zaman oyun oynanmaya başlanabileceğini söyler. Wittgenstein buradan yola çıkarak dil için bir analogi kurmuştur. Bir başka deyişle kurallarla yönetilen bir dilin karakterini vurgulamak için onu da bir oyuna benzetmişti.<sup>409</sup> “Bir şeyi adlandırmak, o şeyin üzerine ad yazılı bir etiket yapıştırmaya benzer”<sup>410</sup> diyen Wittgenstein’a göre artık o adın temsil ettiği şey bizim dil sahamızda oyuna hazır bir temsilcidir. Örneğin kendisini adlandırmak üzere “K” sözcüğünü telaffuz ettiğimizde: Böylelikle bu şeye dil oyunumuzda bir rol vermiş oluruz; artık bir temsil aracıdır.<sup>411</sup> Wittgenstein’ın asıl sorun ettiği şey bu temsiliyetin neden töz olarak kabul edildiğiydi. İşlevine göre kullanması gereken göstergeler bu oyunun içinde neden temsil ettiği şeyin kendisine dönüşmeye başlamıştı? Bu sorunlar içinde sözcük ve cümlelerin tek bir işlevinin olduğunu düşünmek Wittgenstein için idealin gerçekten var olduğu düşüncesini zorunlu hale getirir ki sözcüğün belirlenmiş bir anlamının olduğu düşüncesi, mitik ve metafizik bir düşüncedir.

Wittgenstein’ın 1953’de kaleme aldığı *Felsefi Soruşturmalar*’da dil kuramına verdiği son durumu ele alan Lyotard, ondan yola çıkarak, dil yetisinin bir tözü, mantıksal, önceden belirlenmiş söz dizimsel, anlamsal bir yapısının olamayacağını göstermek istemekteydi.<sup>412</sup> Ancak Wittgenstein ile Lyotard arasında dil oyunları kavramına yönelik bir nüans vardı. Wittgenstein’a göre birey ve toplum kendi dil oyunu ağını kurmaktaydı Ancak bu durumun aksini düşünen Lyotard’a göre ise asıl öncel olan şey dil oyunuydu. Yani toplumu ve bireyi en başta inşa eden şey dil oyunudur. Bu nüans dışında Lyotard, Wittgenstein ile birlikte dilin teorik kullanımını açısından düşünülebilecek gibi basit bir iletişim aracı olmadığını, figürlerle dolu bir oyun ve eşi benzeri olmayan hamleler yaratarak kendi oyuncularını yaratabileceği bir sisteminin olduğunu düşünerek aynı minvalde buluşmuşlardı.<sup>413</sup>

---

<sup>409</sup> Hintikka J. (2015). *Wittgenstein Üzerine*. (Çev. Osman F.). Bursa: Sentez Yayıncılık. s. 51

<sup>410</sup> Wittgenstein, 2017, s. 28

<sup>411</sup> A.g.e., s. 45

<sup>412</sup> Akay A. (2005). *Postmodernizm*. İstanbul: L&M Yayınları. s. 77

<sup>413</sup> Lyotard, Thébaud, 2014, s. 6



Lyotard bir oyun sistemi içinde düşülen dilin ortaya serimleyeceği durumu şöyle açıklar; “bundan böyle kökenin gerçek bilgisi diye bir şey yoktur, söz konusu olan şu ya da bunun eksik kalması değil, köken olmanın ortadan kalkmasıdır.”<sup>414</sup> Dilin pragmatikindeki olumsuzluk töz, ilk neden, aşkınsal bir meşruluk kaynağı ve değişmeyen gösterge ilişkileri gibi anlatılara inançsızlığı gerekli kılar. Bir başka deyişle Lyotard bundan böyle her anlatının hakikati yakalamaya muktedir olduğunu yönünde ayrıcalıklı bir söyleme inanamayacağımızı iddia eder. Bir üst-anlatı statüsü artık ayakta duramaz. Her bir anlatı sadece ve basitçe diğer anlatılar arasından bir anlatıdır. Hiçbir anlatı kendi hakikatin kodu olarak tanıyamaz ve tanıtamaz. Çünkü dil oyunlarının pragmatikliği buna müsaade edemez. Dilin kendi çoğunluğu, bir alana yerleşmemizi, bir tür evrensel dilde veya genelleştirilmiş üst dilde bu alanın yasalarını üretmemizi ve bu yasaları dilin tüm alanlarına yaymamızı engeller.<sup>415</sup> Bu noktada Lyotard’ın da sorduğu şu soru sorulması gerekir, meşruiyet nerede yer alabilir?<sup>416</sup>

Lyotard göre modern düşünceyi postmoderniteden ayıran en belirgin özellik, modernitenin hakikatin temsilini mümkün görmesidir. Bunun anlamı, modernitenin kendini az gerçeklikle yetinmek pahasına, aslında temsili mümkün olmayan realiteyi temsil edebileceği fikri üzerine inşa etmesidir.<sup>417</sup> Bu bağlamda modern düşünce içindeki hakikati temsil iddiası, postmodern durumda artık geçersizleşecektir. Hakikati temsil etmenin temel argümanı tümeli temsil ettiğiydi. Üst-anlatıları “üst” yapan şey, temsili düşüncelerindeki kapsamının genişliğidir. Bu kapsam dışında kalan her türlü öteki, yani gelişme, ilerleme, özgürleşme, demokratikleşme vb. gibi anlatıların dışında kalan öteki gerçekliği ‘rezil eden’dir. Örneğin Müslümanlar, Araplar, eşcinseller, evsizler, zenciler, mülteciler kısacası üst- anlatı konforunun içinde tanımlanmayan her türlü grup ötekidir. Lyotard postmodern durumda meşruluğun ancak ve ancak modern düşüncenin üst-anlatı totaliterliğinden kurtulunca kazanabileceğini düşünür ve her türden farkın kendini ifade etmesine olanak sağlayan çokluğun anlatısının nasıl olanaklı olabileceğini sorgular postmodernite kavramıyla.

---

<sup>414</sup> Lyotard J.-F. (2011a). *Libidinal Ekonomi*. (Çev. Sünter E.). İstanbul: Hil Yayın. s. 17

<sup>415</sup> Lyotard, Thébaud, 2014, s. 182

<sup>416</sup> Lyotard, 2013, s. 9

<sup>417</sup> Küçükcalp, 2017, s. 172

Postmodern durumda meşruiyet çoğul, yerel ve içkin hale gelmiştir.<sup>418</sup> Bunun yanında haliyle postmodern durumda zorunlu olarak, anlatsal pratiklerin çoğulluğu arasında dağılmış birçok meşrulaştırım söylemleri olacaktır. Çünkü dil oyunları farklı ölçütler ile farklı kuralların yönetimi altında oynanmaktadır; bunlardan hiçbiri bir diğerine göre ayrıcalıklı bir konumda değildir.<sup>419</sup> Bu yüzden Lyotard çeşitli söylemleri kendi kurallarında, yapılarında ve hamlelerinde yani kendi dil oyunlarında kavramamızı önerir. Konsensüs kurulmasına gerek yoktur. Çünkü konsensüs dil oyunlarının heterojenliğini çığner. Lyotard dil oyunlarının çoğulcu karakterine ayrıcalık tanımayı gerekli görür. Toplum içinde işler hale gelmiş söylemlerin geçerlilik iddialarını, değerlerini, inançları vb. arasında yasa koyucu yani otorite rolüne soyunan tüm felsefi söylem tarzlarını da reddeder.<sup>420</sup> Bu nedenle Lyotard, totalleştirici toplumsal teori ve eleştiriyile uğraşmaktan ziyade daha yerelleşmiş, 'küçük anlatılar'a sahip heterojen mikro analizlerden yanadır.

Lyotard, evrenselci söylemlere karşı daha önce giriştiği polemikğin asıl amacı azınlık söylemlerini seslendirmek, farklılıkları dile getirmek ve böylelikle farklılıkları bastırmaktan ziyade muhafaza etmektir. Lyotard bu felsefi açılımlarını adalet kavramına uygulayarak, yargının evrensel kural koyucu değerlere atıf yapılmasını gerekmesine karşılık, farklılıkların göz önünde bulundurulmasına ve farklılıklara delalet eden sessizliklere kulak verilmesi gerektiğine, savunmasız seslerin konuşmasına izin vermek ve çoğunluğa muhalefet eden ilkelerin ya da konumların dillendirilmesine çaba göstermek gerektiğini savunur. Adaletin de ancak bu vasıta ile ortaya çıkabileceğine inanır.

Lyotard için adalet, postmodern düşünce içinde tartışılan en önemli konudur. Etik, politik ve adil olanın meşruluğuna dair kesin düşünceleri olan kesimlere cepheden karşı olan Lyotard, postmodern düşünce içinden neyin etik ya da adil olduğuna dair kesin çizgiler çizen düşünceler geliştirmemiştir. Adalet mefhumuna varmaya çalışırken de, neyin adil olamayacağından yola çıkmaya

---

<sup>418</sup> Fraser N., Nicholson L. (2018). Felsefesiz Toplumsal Eleştiri Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaştırma. (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları. s. 480-481

<sup>419</sup> Sarup, 2017, s. 213

<sup>420</sup> Kellner D. (2018). Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm. (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.), İstanbul: Vadi Yayınları. s. 424

çalışmıştır. Lyotard'a göre "rasyonel tutarlı adalet ve adaletsizlik modeli diye bir şey olamaz. Böyle bir model sistemin rüyasıdır."<sup>421</sup> Bu rüyanın dışında kalmaya çalışan Lyotard her şeyi içine alan bir dil oyunu ve imtiyazlı bir söylemin olmadığı, farklılaşmış dil oyunları arasındaki mücadeleyi nihayetlendirecek genel bir adalet teorisi bulunmadığı konusunda ısrar eder. Bu bağlamda genel bir adalet teorisine dayalı olarak makro yapıların dönüştürülmesi yoluyla adil bir toplumun yaratılmasını amaçlayan modern adalet anlayışlarına karşıdır.<sup>422</sup> Modern adalet anlayışının özelliği Lyotard'ın deyişiyle, "bilimsel rejim içinde geçerliliğini gösterebiliyor" olmasıdır. Modern bilimin meşruluk kaynağının kanıt ve uzlaşma olması tam da bu noktada Lyotard için, adalet sayılan şeyin nasıl adaletsizliğe dönüştüğünün kanıtıdır. Herhangi bir sebeple, uğradığınız hasarı kanıtlayacak araçlardan mahrumsanız, bu durumda yargı bu hasarı 'yeniden canlandıramayacağı' için, sizin şikayetiniz de kabul edilemez görülecektir.<sup>423</sup> Lyotard buna örnek olarak Auschwitz'den sağ kurtulan bir Yahudiyi örnek verir. Sonuç olarak Auschwitz bir ölüm kampı olduğu iddia ediliyor. "Eğer ölüm oradaysa siz orada değildiniz, eğer siz oradaysanız ölüm orada değil, çünkü şuan siz buradasınız". Bu kanıt esasına dayalı bu savunmayı yapan bir Nazi subayının mahkeme huzurunda haklı çıkma olasılığı nedir?

Lyotard için adalet konusu ile alakalı olarak kesin olan tek şey, onun olgulardan gelemeyeceğidir.<sup>424</sup> Çünkü olgu olayı dondurur. Sabitler ve kurallar yaratır. Yarattığı bu sabitler ve kurallar üzerinden hüküm verir. Ancak Lyotard için adalet her bir vakada, kuralların ya da ilkelerin genelleştirilerek, olgusal kılınmasına izin verilmeyen koşullu bir yargı meselesidir. Çünkü her hangi bir dava da iki taraf arasında uygulanacak ortak bir yargı kuralı yoktur.<sup>425</sup> Bir tarafın yaratılan olgusal adalet çerçevesinde yer alması onu meşru kılmadığı gibi diğerinin de meşruiyet eksikliği olduğunu anlamına gelmez. Adil olanın gerçekliği olayın anının etkinliğinde ortaya çıkabilir. Bunun sonucu olarak Lyotard'a göre adalet her seferinde yeniden değerlendirmek; sabit değerler üzerinden çıkarım

---

<sup>421</sup> Lyotard, 2010, s. 236

<sup>422</sup> Best, Kellner, 2011, s. 231

<sup>423</sup> Lyotard J.- F. (2015). Çatışmada Adalet. (Çev. Başer N., Başaran M, ve Sarıkartal E.). *Yargılama Fakültesi*. (Ed. Sarıkartal E., Uslu Y. C.). İstanbul: İthaki Yayınları. s. 276

<sup>424</sup> Lyotard, 1991, s. 106

<sup>425</sup> Lyotard J.-F. (1983). *The Differend: Phrases in Dispute*. (Trans. Abbeele G. V. D.). Minneapolis: University of Minnesota Press. s. 11

yapmamak demektir. “Çünkü adil olduğumuzdan veya olabileceğimizden asla emin olamayız; ve bu buyruğu ve mecburiyeti içinde barındıran, kendine has bu dil oyunu yüzünden böyledir.”<sup>426</sup> Bu bağlamda Lyotard, adil olanın, dildeki söz konusu çoğunluğu korumak olduğunu ve ancak bu şekilde yasa veya buyruk formlarıyla farklılıklar üzerindeki mütehakkim söylemlerin yol açacağı adaletsizlikten sakınımlı kalılabileceğini düşünür.<sup>427</sup>

Adalet mefhumunun olgular, sabitler, tümeller ve evrenselleştirmeler üzerinden tanımlanmadığı, adil olanın her olay nezdinde yeniden yorumlanması gerektiğini ve adalet kavramının idealitesinin olmadığını savunan Lyotard siyaset konusunu da aynı postmodern düşünce öncülleriyle, bir başka ifadeyle dil oyunlarının sonsuz pragmatigi ile düşünmeye çalışır. Lyotard'ın iddiasına göre, bir toplumu birarada tutan ortak bir bilinç ya da altyapı değildir. Aksine, toplumsal bağ, hiçbirinin bütün içinde tek başına süreklilik göstermediği çapraz küçük anlatısal pratikler silsilesinden oluşan bir örgüdür.<sup>428</sup> Lyotard bu toplum teorisini toplumsal ve kültürel hayatın daima birbirinden farklı konular arasında bölüneceğini ve dildeki çatışmanın kaçınılmaz bir durum olduğunu önceden varsayan bir tartışmacı bilgi üzerinde bina eder. Bu bilgi dahilinde Lyotard deyişle “toplumla ilgili bir söylem tutturma konumuna yerleşemeyiz, olumsuzluk vardır. Toplumsal doku, farklı pratikleri yerleşmiş muhataplar arasındaki birçok karşılaşmadan oluşur.”<sup>429</sup> Yani bugün, politik konularda karar verebilmek için ihtiyaç duyduğumuz fikir, bir bütünlük fikri, bir beden birliği fikri değildir. Ancak bu bir çokluk veya çeşitlilik fikri olabilir.

Lyotard “benim için kavram anlamında akla dayalı bir politika artık bitmiştir bence yüzyılımızın dönüm noktası budur”<sup>430</sup> görüşünü ortaya atarken üzerinde durulması gereken soru, ‘aklın yarattığı politika neye benziyordu?’ sorusudur. Modern düşüncenin üst-anlatısal aklının siyasal anlamdaki özelliği toplum içinde neyin söylenebilme ve neyin yapılabilme klavuzunu sayınmasıdır. Bu düşüncede tüm totaliter anlatılar, marjinal ve muhalif sesleri dışlayan genel

---

<sup>426</sup> Lyotard, Thébaud, 2014, s. 186

<sup>427</sup> Küçükalp K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları. s.118

<sup>428</sup> Fraser, Nicholson 2018, s. 482

<sup>429</sup> Lyotard, Thébaud, 2014, s. 143

<sup>430</sup> Lyotard, Thébaud, 2014, s. 145

kuralları ya da ölçütleri savunarak öteki sesleri sessizliğe gömmeye çalışır. Lyotard'ın anlatışıyla, “Şu sınırlarda ki, dışlanmalara bağlı değersizleşmelerdeki kaygıya bakın! Bu dışsallıkları nasıl da seviyorlar! Böyle gelir yolculuklar, etnoloji, psikiyatri, pediatri, pedagoji, dışlanan yasak aşklar: güzel zenci kadınları, çekici yerli erkekler, gizemli sarışınlar, hayalperestler, çocuklar; buyurun girin çalışma ve kavram mekanlarıma. Bunların hepsi tiyatrodur, yayılmacı Batı'nın beyazlığıdır, rezil yamyam emperyalizmidir.”<sup>431</sup>

Lyotard büyük totaliter anlatılara karşı fark nosyonunu ve farklılıkların dillendirilmesini, azınlık ve muhalif görüşlerin dile getirilmesini, toplumsal pratikler içinde onaylanmasını sağlama almaya girişir. Her türlü anlatının eşit düzeyde meşruluk taşıması gerektiğinden söz etmektedir. İyiye yönelik bütün arayışların bir arada, eşit ağırlıkla, beraberce bulunmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Çünkü Lyotard, bundan böyle artık bütünleştirici bir usu tekliği üzerinden konuşamayacağımızı çünkü ortada us diye tekliğe konu bir şeyin olmadığını, yalnızca bir uslar çokluğu bulunduğunu savunmaktadır.<sup>432</sup> Bu uslar çokluğu düşüncesini Lyotard “Paganizm” inancı ile bağdaştırır. Tek tanrılı inançlarda tüm her şey tek olan yaratıcının kudreti ve emrine bırakılmıştır. Doğru veya yanlış olan onun iradesinden çıkacak karar ile belirlenirdi. Ancak pagan inancısında tanrılar çokluğu söz konusudur. Bazen tanrılar bir biri ile mücadele edebilir. Anlaşamamazlık paganizm doğasında vardır. Kalıplaşmış doğruculuk yoktur. Her tanrının kendi anlatacağı şeyler ve doğruları vardır. Bu bağlamda Lyotard için paganizm totaliter ve tekçi olana karşı siyasal bir tavidir.<sup>433</sup> Lyotard deyişiyile “Hiçbirine ayrıcalık tanımadan, yani şöyle demeden: İyi olan budur. Paganizm bu olacaktır.”<sup>434</sup>

Lyotard bize şu çağrıda bulunur bize; “Bütüne karşı savaşıalım, gösterilmeze tanıklık edelim, ihtilafları şiddetlendirelim, ismin onurunu kurtaralım.”<sup>435</sup> Postmodern teorinin de bireye yüklediği politik sorumluluk bu çağrı bağlamında anlam kazanır. Sonuç olarak modern düşüncenin bütünleştirici düşüncesi, ötekini

---

<sup>431</sup> Lyotard, 2011a, s. 28

<sup>432</sup> Sarup, 2017, s. 188

<sup>433</sup> Lyotard J.-F. (2011b). *Pagan Eğitimler*. (Çev. Karakış A). İstanbul: Monokl Yayınları. s. 45

<sup>434</sup> Lyotard, Thébaud, 2014, s. 145

<sup>435</sup> Lyotard, 1990, s. 58

sindiren felsefi öğretileri, siyasal anlamda bireye gereklilikler yaratırken, postmodern düşüncenin tüm söylemleri bireye doğrudan sorumluluk yüklemektedir. Bu bağlamda postmodern siyasal birey sorumluluk sahibidir. Bu sorumluluğun nasıl kurulduğunu daha iyi anlamak adına, önümüzdeki üçüncü bölümde postmodern teori üzerine incelemelerde bulunacağız.



### 3. BÖLÜM

#### 3. POSTMODERN TEORİNİN SİYASAL AÇILIMI

Postmodern siyasal teorinin nasıl kurulduğunu ortaya koyabilmek için ilk bölümde modern düşüncenin hangi esaslar üzerinde inşa edildiğini ve bu esasların daha sonra hem erken dönemde hem de geç dönem içinde nasıl eleştirildiğinden bahsettik. İkinci bölümde ise postmodern teorinin doğum sürecinde önemli rol oynayan düşüncelerden bahsettik. İlk bölümde yaptığımız modern teorinin eleştirel tartışmalarını ve ikinci bölümdeki postmodern teorinin doğum aşamasındaki düşünceleri de göz önünde bulundurarak, çalışmanın bu kısmında postmodern teorinin yavaş yavaş nasıl inşa edildiği ve siyasal olarak da hangi tartışmaları açtığını ve neleri öncelediğini göstereceğiz.

##### 3.1. Postmodern Teori

Postmodern kavramının etimolojisindeki belirleyici rolü “post” ön eki oynamaktadır. Kavramın anlamını bu ön ek sayesinde ortaya çıkmaktadır. “Post” ön ekinin kavrama kattığı anlam, modern olarak tanımlanan bir aşamadan sonra gelen yeni bir aşama ya da durum olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda postmodern kavramını yeni bir tarihsel aşama veya bir durum olarak kabul edecek olursak, sözcüğü daha iyi kavramak adına muhakkak moderniteye belli bir gönderme yapmak, modernite ile bağlantılarını ortaya çıkarmak gerekecektir. Çünkü postmodern teori, ne kadar radikal bir söylem ile ortaya çıkmış olsa da, modern teori ile arasında mutlak bir kopuş olduğunu iddia edilemez.

Postmodern teorinin anlaşılması için geleneksel ön yargıları terk etmek, bilginin ve düzenin standart yorumlarından uzaklaşmak gerekir. En genel anlamda postmodern teorinin temel özelliklerinden biri yeni bir dönemi ifade etmiş olmasıdır. Modernite olarak tanımlanan dönemin sona erdiği ve onu izleyen yeni biri dönemin ortaya çıktığı anlamını taşımaktadır. Her şeyden önemlisi şu hususu vurgulamak gerekir; “Postmodernite “anti” modernite değildir, “Post”-

modernitedir.”<sup>436</sup> Postmodern teorinin modern düşünce ile mücadelesi, modern düşünce içerisindeki taşları ayıklamaktır. Postmodern teori, modern düşünce içindeki ana akım anlayışlar olan zorunlu, evrensel tarih dışı hakikatleri eleştirir ve düşüncelerin olumsal, kısıtlı ve tarihsel olarak konumlanmış karakterlerini ortaya çıkarmaya çalışır. Buradan bir anti-modernite düşüncesi çıkartılması zordur.

Postmodern düşünceyi anti-modern olarak nitelemenin altında yatan bir başka neden, postmodern teorinin sadece düşünsel anlamda yeni bir durumu vaaz etmesinden değil, bir yandan da Batı'nın felaket getiren tarihine karşı bir tepki ortaya koymasındadır. Bu tepkinin haklılığı şüphesiz tartışılmaz, ancak tartışılmaya açılan konu postmodern teori tarafından aynı felaketlerin yaşanmaması adına ortaya koyulan düşünlerin bizzat modern değerler denilen, kavramlara saldırı olarak algılanmasıdır. Örneğin modern düşüncenin dünyayı büyüden arındırma edimi olarak anlaşılan gelenek ile mücadelesinin ve kazanımının, postmodern teori tarafından engelleneceği düşünülmektedir. Bu bağlamda modern düşüncenin endişesi doğrudur. Bauman'ın deyişiyle postmodern düşünce dünyanın büyüsünü bozmak için girişilen ancak sonunda sonuçsuz kalan uzun ve gayretli modern mücadeleden sonra dünyanın yeniden büyüle hale getirilmesi olduğu söylenebilir.<sup>437</sup> Buradaki endişenin doğruluğu modernitenin gelenek karşısındaki kazanımlarının kaybedileceği anlamına gelmez. Yine Bauman'dan alıntıyla “Dünyaya postmodernliğin yeniden kazandırdığı büyü, insanın ahlaki kapasitesinin, modern sürgününden yeniden insan dünyasına kabul edilmesi için, haklarının ve itibarının yâd edilmesi için, modern güvensizliğin bıraktığı lekenin, iftiranın silinmesi için apaçık olduğu gibi gizlenmemiş ya bozulmamış bir şekilde ortaya koyulması şansını içerir.”<sup>438</sup>

Postmodern ile modern arasında kurulacak bağlantıda şuna dikkat etmek gerekir; postmodern kelimesinin düz anlamını esas alırsak, lineer tarih anlayışını kabul etmiş sayılırız. Bir başka deyişle postmodern teori kronolojik başarı üzerinde meşru bir perspektif oluşturmaya çalışan modernitenin ana akım

---

<sup>436</sup> Murphy J. W. (2000). *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. (Çev. Arslan H.). İstanbul: Paradigma Yayınları. s. 2

<sup>437</sup> Bauman Z. (2016). *Postmodern Etik*. (Çev. Türker A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 51

<sup>438</sup> A.g.e., s. 53



düşüncesine kurban edilmiş olur. Bu noktada çok ince bir ayrıntı vardır. Postmodern teori, moderniteyi ve modern düşüncenin kazanımlarını ardında bıraktığı anlamına gelmeyeceği gibi Toynbee'nin zikrettiği gibi bir durumdan sonra bir başka durumun yanlış gelişim sonucunda ortaya çıkması olarak da anlaşılması gerekir. Modern ile postmodern arasındaki bağlantıyı, eleştirel bir ilişkiye atıf olarak kullanmak gerekir. Çünkü postmodern teori salt kendi içinde anlaşılacak bir durum değildir. Bu bağlamda Lyotard'a göre, postmodern, modernin arından gelmiyordu. Başından beri onun içinde var olan bir yenilenme hareketiydi.<sup>439</sup> Hatta Lyotard'a göre postmodern teori yeniden yazılan bir modernite başlığı altında düşünmek pek fena olmazdı.<sup>440</sup>

Bauman'a göre postmodernlik yanılısamanın olmadığı modernliktir. "Söz konusu yanılısama, insan dünyasının "karışıklığı"nın, er geç aklın düzenli ve sistematik hakimiyetine yerini bırakacak olan geçici ve onarılabılır bir durumdan başka bir şey olmadığı inancıdır."<sup>441</sup> Bu inanç aracılığıyla tasvir edilen dünya, metafizik varsayımların, tözsel düşüncelerin, sarsılmaz hakikatların mitsel dünyası olmuştur. Eagleton'ın deyişiyle de postmodernite modernliğin mitsel taraflarının maskesinin düşürülme aracı olmuştur.<sup>442</sup> Mitsel düşüncenin terk edilmesinden doğacak sonuç Bauman'a göre, ne yaparsak yapalım, ne bilirsek bilelim karışıklığın yerinde kalacağı, dünyada oluşturduğumu küçük düzenlerin ve sistemlerin kolay zedelenir olduğuna şahit olmaktır.<sup>443</sup> Bu bağlamda postmodern teori soyut aklın dünyasallığının altını her daim çizmektedir.<sup>444</sup>

Postmodern teori aklın dünyasallığı karşısında, modern düşüncenin temeli oluşturan, temsil, hakikat, rasyonellik, özcülük, kesinlik ve evrensellik gibi ideallerin yanı sıra özne ve nesne gibi ayrımların hepsini eleştirir. Postmodern teori için her şey tarihsel ve olumsaldır. Modern düşünceye göre akıl, aynı kuralların her yerde aynı tarzda geçerli olmasını ön gerektirir. Bu durum postmodern teori için rasyonel evrenselciliğin kör noktasıdır. Her durumun kendi anlamı, o dönemin uygun aklı dahilinde ortaya çıkar. Bu perspektiften

<sup>439</sup> Anderson P. (2016). *Postmodernitenin Kökenleri*. (Çev. Gen E.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 49

<sup>440</sup> Docherty, 2000, s. 29

<sup>441</sup> Bauman, 2016, s. 51

<sup>442</sup> Eagleton T. (2011a). *Postmodernizmin Yanılısamaları*. (Çev. Küçük M.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 50

<sup>443</sup> Bauman, 2016, s. 51

<sup>444</sup> Şaylan, 2016, s. 382-383

bakıldığında, akla uygun yaşamak tutarlılıktan ziyade esneklik, farklı durumlarda aynı kalma yeteneğinden ziyade değişme ve her yeni bağlamın gereklilikleri uyarınca ayrı rollere girebilme kapasitesi gerektirir. Bu bağlamda postmodern teori tek ve biricik doğruluk ve hakikat fikrinin sorgulanmasına, gerçekliğin sınırsız bir yorumlama sürecine tabi tutulduğu bir imkanlar alanına karşılık gelmektedir.

Postmodern teoriye göre anlam yaratıcılığın ürünüdür.<sup>445</sup> Sabit bir anlam yoktur. Anlam olumsaldır. Olumsuzluk, anlam içeriği itibariyle özcülüğün zıttı bir kavramdır. Özcülük, belirli olana, kesinliğe, kalıcılığa ve evrenselliğe gönderme yaparken, olumsuzluk; müphemliğe, gelip geçiciliğe ve göreceliliğe gönderme yapar.<sup>446</sup> Postmodern teori için olumsuzluk düşüncesi ise, genel olarak inançlarımızın ve arzularımızın zamanın ve tesadüfün ötesinde herhangi bir referans kaynağının olmadığına, onların tamamıyla tarihsel ve rastlantısal olduğuna işaret eder.<sup>447</sup>

Postmodern teori için eğer evrensel değerler ve bu değerlerin garantörü olabilecek büyük bir anlam yoksa bu durumda farklı yaşam tarzlarına göre değişen farklı değerleri sorun olarak değil zenginlik olarak görmek gerekir. Evrensel değerlerin yokluğunda herhangi bir değer sisteminin üstünlük iddiasında bulunamayacağını dolayısıyla bütün değerlerin ve bu değerlerle bağlantılı bütün yaşam tarzına eşit ölçüde değerli olduğunu anlamak gerekir.<sup>448</sup> Paul Feyerabend postmodern teori içindeki bu anlamsal zenginliğe vurgu yapan önemli isimlerden biridir. Feyerabend göreceliliği, nihilistlik ithamı ile incelemeyiz ve özgür bir toplumun en temel gerekliliği olarak görür.

Feyerabend'a göre göreceliliğe çoğu kez, yanlış bir şey olduğu için değil, korkulduğu için saldırılır. Çünkü modern düşüncenin doğurduğu toplum akılsallık üzerine temellenmiş bir toplum olarak anlaşılır. Feyerabend için aslında bu toplumda sadece "aydınların" oyunu oynanır. Bu bağlamda "Aydınlar görecelikten korkarlar, çünkü bir zamanlar Aydınlanma, papazların ve

---

<sup>445</sup> Murphy, 2000, s 67

<sup>446</sup> Connolly W. E (1995). *Kimlik ve Farklılık*. (Çev. Lekesizalın F.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 47

<sup>447</sup> Rorty, 1995, s. 17

<sup>448</sup> Küçükcalp, 2017, s. 261

dinbilimcilerin varlığını nasıl tehdit ettiyse, görecelik de aydınların toplumdaki rollerini öyle tehdit eder. Aydınların eğittiği, sömürdüğü ve ezdiği genel kamuoyu da göreceliği kültürel çürüme ile özdeşleştirmeyi çoktan öğrenmiştir.”<sup>449</sup>

Aydınların göreceliliği bir çürüme olarak görmelerinin sebebi, göreceliliğin toplumu oluşturan temellere saygı beslemedikleri inancına dayanır. Feyerabend’in deyişiyle, aydınlar için göreceliliğin yaratacağı birey için insan ilişkilerinin bir önemi yoktur. Örneğin sözünde durma, iş anlaşmalarına bağlı kalma, başkalarının yaşamlarını saygı gösterme, gibi sorumlulukların bağlayıcılığı artık yoktur. Birey o andaki arzularına göre hareket eden hayvanlar gibidir ve uygar yaşam için tıpkı hayvanlar gibi bir tehlike oluştururlar Burada Feyerabend’in de dikkatini çeken şey Aydınlanma “aydınlarının” muhafazakarlaşmasıdır. Feyerabend’in deyişiyle “dinin toplum merkezinden yavaş yavaş uzaklaştırıldığını gören Hristiyanların yakınmalarını ne kadar da büyük bir benzerlik ile yansıttığını görmek ilginçtir. O zamanlarda korkular, serzenişler ve öndeyiler tıpkı böyleydi; ama bunlar gerçekleşmedi. Dinin yerini akılcılığın ve bilimin alması bir cennet yaratmadı ama bir kaos da yaratmadı.”<sup>450</sup>

Feyerabend’a göre insan hür bir toplum inşa etmek için her temel konuda karar verebilmeli, gerekli bilgi edinmenin yollarını bilmeli, kendilerinininkinden farklı olan geleneklerin büyüttükleri amaçları ve üyelerinin yaşamında oynadıkları rolü anlamalıdır. Bir başka deyişle hür bir toplum, bütün geleneklerin düşünce biçimlerinin eşit haklara, sahip oldukları bir toplumdur. Feyerabend’in bu düşüncesinden liberal bir toplum tasavvuru çıkarmak doğru olmayacaktır. Çünkü liberal dünya evrensel değerler bünyesinde okuduğu toplumda her türlü görüşe açık bir özgürlük anlayışı sunamaz. Liberal düşüncenin toplum tasavvurunu ortaya koyan kavramlar bellidir ve bu kavramlar hiçte farklılığın ve göreceliliğin altına çizilmesine vesile olan olaylar ortaya çıkarmaz. Bunun yanında Feyerabend’in hür toplumu zihinsel bir erdemlilik meselesi değildir. Ancak farklı görüşlerle sıkı bir ilişki kurulması yoluyla edinilecek bir duyarlılıktır.<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> Feyerabend P. (2017). *Özgür Bir Toplumda Bilim*. (Çev. Kardam A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 112

<sup>450</sup> A.g.e., s. 113

<sup>451</sup> A.g.e., s. 148

Bauman'a göre kendimiz ile ilgili düşünmediğimiz zaman ya da düşünceyi hiçbir şekilde kullanma ihtiyacı duymadığımız zaman inandığımız şey şudur; "deneyimlerimiz tipiktir. Yani düşünmediğimiz zaman dışarıdaki nesneye kim bakarsa baksın bizim gördüğümüz şeyin aynısını gördüğüne ve herkesin bizim bakışımızdan bildiğimiz güdülerin aynısıyla hareket ettiğine ve bakış açılarının aynılığına inanıyoruz."<sup>452</sup> Bu inanca ancak düşünceyi sahneye çağırmadığımız zaman sahip oluyoruz. Postmodern teorinin asıl amacı düşünceyi harekete geçirip, dünyaya heterojen bir mekanlar ve zamansallıklar çoğunluğu olarak bakabilmekte yatar.<sup>453</sup> Bunun yanında modern düşünce içinde yabancıların ve yabancılığın kültürel veya fiziksel imhası yaratıcı bir yıkımdı. Yıkılmak fakat aynı zamanda inşa etme, bozmak fakat aynı zaman tesviye etmek, bu ikilemler arasında yabancılar düzeltilmesi gerek bir garabetti.<sup>454</sup> Postmodern teori için bu düşünce baştan aşağıya sorunludur. Postmodern teori için kişi kendi bulunduğu grubun veya toplumun görüşlerini ya da özgül peşin hükümlerini soruşturma konusuna dayatan bir kültür emperyalizmini reddetmesi ve homojenleştirici bir evrensel ya da genel teori tarafından soğurulmayan farklılıklara ve kesintilere saygı göstermesi gerekir.

Modern düşüncenin epistemolojik perspektifi demokrasinin ortaya çıkmasında önemli bir yol oynamış olsa da, bu perspektif, Mouffe'e göre bugün toplumlarımızın karakteristiği olan ve özcü olmayan bir perspektiften bakmayı talep eden yeni siyaset yapma biçimlerini anlamada bir engel haline gelmiştir.<sup>455</sup> Bunun sebebi bilgi anlayışımızın ihtiyacı olan radikal dönüşüm gerekliliğidir. Bu gereklilik bilgi, eğitim, ahlak, siyaset vb anlayışlarımızı, yasaların uygunluğu ve arzuların bastırılması ile değil, insanın kendi bireyselliğini seçme ve ötekini farklılığını tanıma iradesi çerçevesinde tanımlamaktadır.<sup>456</sup> Bir başka deyişle postmodern teorinin epistemik ve etik sorunu, ötekini kendi terimlerimizle yorumlamak ve şekillendirmekten nasıl kaçacağımız sorunudur.

---

<sup>452</sup> Bauman Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları* (Çev. Türkmen İ.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 19

<sup>453</sup> Heller A., Feher F. (1993). *Postmodern Politik Durum*. (Çev. Argın Ş ve Akınhay O.) Ankara: Öteki Yayınevi. s. 7

<sup>454</sup> Bauman, 2013, s. 33

<sup>455</sup> Mouffe C. (2018). Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi? (Çev. Küçük M.), *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları. s. 334

<sup>456</sup> Touraine A. (2016). Toplumdan Toplumsal Harekete (Çev. Çayır K.). *Yeni Sosyal Hareketler*. (Ed. Çayır K.), İstanbul: Kaknüs Yayınları. s. 38-39

Postmodern yaşam stratejisinin özü, kimliğin kararlı hale getirilmesi değil, sabitlikten kaçınmadır.<sup>457</sup> Kendi düşüncesini, mutlak, her şeyi kuşatan yapı olarak sunmaya çalışan her türlü teşebbüse karşı olan postmodern teori, sonlu ve sınırlı tarihten doğan şeyler olarak gördüğü tüm düşünsel formları, değişebilir şeyler olarak ifşa etmek, buradan yola çıkarak ötekine yer açmak, ötekinin direnişine ve varoluşa fırsat tanımak, zorunluluğunu her daim vurgulamaktadır.

### 3.2. Postmodern Siyaset Teorisi

Postmodern teorinin meydan okumadığı şey yok gibidir. Geleneksel epistemolojik varsayımları eleştiriyor, metodolojik uzlaşmaları çürütüyor, bilgi iddialarına direniyor, hakikatin her türlü versiyonunu reddediyor ve tüm ana akım politik önerileri kabul edilebilirliğin dışına çıkarıyordu. Postmodern düşüncenin bu konumu, yani nesnel düşünce arayışı ile olan arasındaki mesafe, nihilizme kapı aralacağı, toplumsal olarak nesnel hareket noktalarının olmayışından kaynaklı bir kinizme sebebiyet vereceği düşünülmüştür. Ancak postmodern teorinin amacı hakikatin mevcudiyetini inkar etmek değildir. Postmodern teori eleştirel bir düşüncedir ve eleştirilen nokta ise, hakikat mevcudiyetinin tarihsel olarak sabitleştirilip metafizik bir formda kabul edilmesidir. Bu bağlamda hakikatin tarihselliği ve olumsuzluğu göz önünde bulundurmak gerekliliği hem düşünsel anlamda hem de politik anlamda önemli bir husustur.

Metafizik düşünce sözlüğündeki “hakikatin” olmayışının pozitif boyutu, insanı özgürleştirici bir konuma sürükleyebilme potansiyelinin olmasıdır. Geleneksel düşüncenin sabit kalıpları üzerinden türetilen tüm siyasal tasavvurlardan azade bir siyasetin imkanı da ancak düşünsel anlamda radikal bir özgürleşimden doğacaktır. Bir başka deyişle Rousseau'nun zincir metaforu üzerinden postmodern teoriyi okumaya çalışırsak; insan düşünsel anlamda her daim özgürdür. Ancak her daim değişen şeylerin arkasında değişmeyen nedenler yerleştirmek, özgür olan insanı zincirlere vurmaktadır. Bu noktada hakikat noksanlığının pozitif yüzünü görebilmemiz için tözsel düşüncenin zincirlerinden kurtulmamız gerekir.

---

<sup>457</sup> Bauman, 2013, s. 132

Postmodern teorisyenlerin neredeyse hepsi, Nietzsche'nin "Bu da dahil hiçbir genelleme doğru değildir" aforizmasının izdüşümü olarak, kendi görüşlerinin bile ayrıcalıklı olmadığını söylerler. İfade ettikleri görüşlerin sadece kendilerine ait olduğunu ve başkalarının fikirlerinden daha üstün olmadığını konusunda her daim uyarırlar. Tam bu noktada postmodern düşünce içinde bir paradoks doğmuş oluyor. Söylediklerinin diğer herhangi bir doğrudan daha doğru olmadığı yönünde bir önermenin kendisi bir doğruyu varsayar. Rousseau'nun dediği gibi "Bu çelişkiden mantıksal bir kaçış yolu yoktur, sessiz kalmak dışında". Ancak şunu belirtmek gerekir buradaki problem edilmesi gereken şey durumun mantıksal açılımını yapmak değildir. Bu mantıksız olarak görülen konunun politik olarak hangi ödevi gerekli kıldığını anlamak buradaki temel mesele olmalıdır. Bu bağlamda postmodern insan güçlü tekil bir kimliğinin olmayışı ile ortaya çıkar. Modern öznenin kayıtsızlık dediği şeye postmodern insan hoşgörü diyebilir. Evrenselci iddialara ya da ideolojik tutarlılığa ihtiyaç duymaz. Postmodern insan özgürleşmenin peşinde koşar. Tüm kuralcı varsayımları bir kenara bırakır; çünkü bir değer ya da ahlaki normun bir diğerinden daha iyi olduğunu gösterilebilmesi mümkün değildir. "Postmodern insan genel kurallardan, kapsayıcı normlardan, hegemonyacı düşünce sistemlerinden sakınır."<sup>458</sup>

Postmodern teori bize belirlenimciliği değil belirlenemezliği, birliği değil çeşitliliği, sentezi değil farklılığı, basitleştirmenin kolaycılığı değil karmaşıklığın zorluğunu sunar. Genel olana değil tikel olana, nedenselliğe değil metinlerarası bağlamsallığa bakar. Hiçbir özgül perspektife ayrıcalık tanımak mümkün değildir. Çünkü her hangi bir perspektifin bir diğerinden üstün olduğunu savunmamıza izin verecek bir ölçüt yoktur. Bu nedenle başkalarının kendi görüşlerini en iyi, en adil, en uygun ya da en doğru görüş olduğunu ikna etme çabası beyhude kalacaktır. Burada önemli husus, kurulu olan toplumsal ölçütlerini boşa çıkarmak değildir. Buradaki amaç ölçütlerin yapı sökümünü gerçekleştirip ötekini sindiren düşüncelerden kurtulmaktır. Bu bağlamdan toplumsal çürümeye neden olacak kayıtsızlığı meşru göstermek gibi bir sonuç doğurmak, postmodern teorisinin ideal toplum düzenine aykırı bir düşünce olacaktır.

---

<sup>458</sup> Rosenau P. M. (1998). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. (Çev. Birkan T.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. s. 99

İdeal toplum düzeni tasavvuru düşünce tarihinin en temel sorunsalı olmuştur. Modern siyasal düşüncenin rasyonel akıl dahilinde kurulacağını düşündüğünü ideal toplum, postmodern teori için sorundur. Postmodern düşüncenin akla yönelik saldırısının bir çok nedeni vardır. İlk olarak modern aklın evrenselciliğini, birlik ve bütünlük oluşturma çabasını kabul edilebilir görmez postmodern düşünce. Akıl denilen şeyin, varsayımsal bir şey olduğunu ve bunun farklı kültürlerde ve tarihlerde hiçbir zaman aynı şekilde anlaşılamayacağını vurgular. Çünkü modern düşünce içinde bir edim olarak kabul edilebilecek akıl yürütmenin, ülkeden ülkeye, kültürden kültüre ve farklı tarihsel dönemler boyunca temelde aynı kalacağını varsayar. Postmodern düşünce ise yaşadığı dünyada evrensel akla yer olamayacağını vurgular. Postmodern siyaset felsefesi, akıl da dâhil olmak üzere insanî her şeyin belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamın ürünü olduğu yönündeki bir düşüncüyü hareket noktası olarak alır. Bu düşünceden hareketle postmodern siyaset felsefesi; bir insanî özün olmadığını, siyaseti dayandırabileceğimiz herhangi bir temel bulunmadığını, insanın kendisine ve içerisinde bulunmuş olduğu koşullara ilişkin bilincinin sınırlı olduğunu, evrensel bir 'iyi'nin mümkün olmadığını ve tarihin işleyişine içkin rasyonel bir düzenin bulunmadığını iddia eder.<sup>459</sup> Bu bağlamda postmodern siyasal düşünce, ideal toplum düzeninin rasyonel evrenselci soyut akıl ölçütünde kuralamayacağını kabul eder. Postmodern siyasal düşüncenin, birey, topluluk, siyaset, siyasal değer ve normların, içlerinde anlamlarını sabitleyebileceğimiz bir özü barındırmadıkları, içerisinde bulundukları anın koşullarına göre değişkenlik gösteren bir mahiyet arz ettikleri yönündeki iddiası, söz konusu kabulün bir sonucudur.<sup>460</sup>

Postmodern siyasal düşünceye geleneksel düşünce kalıpları içinden bakıldığı takdirde, onu değerlendirebileceğimiz herhangi bir referans noktası olmadığı söylenebilir. Fakat modern siyaset felsefesine ilişkin, sorun olarak kabul ettiği şeyler dikkate alındığında, postmodern siyasal düşüncenin de bir referansa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu referans farklılığı yönelik duyarlılıktır. Çünkü postmodern siyasal düşüncenin modern siyaset düşüncesine eleştirisi söz konusu duyarlılıktan beslenir. Bu nedenle farklılıkların korunması postmodern bir

---

<sup>459</sup> Küçükcalp D. (2017). Postmodern Siyaset Felsefi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı 28. s. 18

<sup>460</sup> Küçükcalp, 2016, s. 181

yönetimin kilit taşıdır. Postmodern toplum, farklılığın hoş görünmesine dayanır<sup>461</sup>.

İlter'e göre modernite içinde öteki olana hoşgörülü olmak ya da ötekini kendi haline bırakmak gibi bir durum söz konusu olmadı. Ötekini asimile etmek, dışlamak veya yok etmek her daim öteki ile ilgili problemlerde çözüm yolu olarak görülmüştü. Modern olmak demek, ötekine yönelik sömürgeleştirmeye konumlanmış olmak demektir. İlter'e göre bu bakımdan modernleşme tarihinin aynı zamanda bir emperyalizm ve sömürgecilik tarihi olmasında hiçbir şaşkırtıcı anormallik olmadığını vurgular.<sup>462</sup> Postmodern düşünce ise tüm bu emperyal tahakküme, beyaz adamın sömürüsüne karşı çıkar. Aynı minvalde Eagleton da postmodern söylemin, dünyanın aşağılanmış ve yenilmiş insanların sesi olduğunu ve bunu yaparken modern düşüncenin müstebit kimliğini sarstığı söyler.<sup>463</sup> Dolayısıyla buradaki husus postmodern teori için her daim vurgulanan nokta ötekini yani farklıyı imtiyazlı hale getirmektir. Ölçütsüzlük içinde bunun nasıl yapılabilir olduğu sorusu ise işin tamamen politikleşmesine sebep oluyor. Çünkü ölçütsüzlük beni ötekine yönelik hiçbir şey yapmama durumuna getirmiyor. Aksine bana bir politik sorumluluk yüklüyor. Bu bağlamda postmodern teori için hiçbir şeyin ölçütü yoksa, her şey politiktir.

Postmodern düşüncenin muhalifleri, postmodern teori içinde dilin kullanımında öncelikle karar-verilemez alınının çizilmesi sonucunda, tarihsel olarak kümülatif toplumsal kazanımların içini boşaltıldığını öne sürerler. Şurası çok açıktır, postmodern düşüncenin amacı bir kaos yaratmak değildir. Hiçbir toplumsal düzeni bir kenara atmaz, atılan sadece toplumsal düzenlemeleri meşrulaştırmak üzere kullanılan nevi şahsına münhasır gerçekliklerdir.<sup>464</sup> Postmodern siyasal teorinin temel meselesi, Descamps'ın da dediği gibi, "Ne kinizme ne de umutsuzluğa düşmeden, büyük sistemler olmaksızın düşünmeyi ve yaşamayı öğrenmektir."<sup>465</sup>

---

<sup>461</sup> Murphy, 2000, s. 183

<sup>462</sup> İlter T. (2006). Modernizm, Postmodernim, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm. *Küresel İletişim Dergisi*. Bahar. Sayı 1. s. 2

<sup>463</sup> Eagleton, 2011a, s. 44

<sup>464</sup> Murphy, 2000, s. 94

<sup>465</sup> Descamps, 2015, s. 234



Postmodern siyasal tavrın en karakteristik özelliği radikal bir biçimde anti otoriter oluşudur. Çünkü postmodern siyasetin felsefesi gücünü, hiçbir siyasal düzenin adaleti tam olarak cisimleştiremeyeceğine yönelik inançtan alır. Totalitarizm ise bu durumun aksine, siyasi olanla toplumsal olanı özdeşleştirir, yani siyasal ile toplumsal arasında homojen bir bağ kurarak, belli bir siyasal biçiminin adaleti cisimleştirdiğine katıksız inançla var olur. Postmodern teori ister siyasi, ister dinsel olsun tüm küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerini sorunlu görür. Marxizmi, Hristiyanlığı, Faşizmi, Stalizmi, Liberal demokrasiyi, Hümanizmi, İslamı ve aynı derecede modern bilimi, aşkın ve her şeyi totalite edici üst anlatılar olduklarını söyler ve eleştirir.

Feyerabend, totaliter düşüncenin özelliğini bilgi ve eylemin evrensel olarak geçerli ve bağlayıcı standartları olduğu varsayımında ve nüfuzu entelektüel tartışma alanının çok ötelere uzanan bir inancın özel bir biçiminde olduğunu söyler. Bu İnanç şudur; “Doğru bir yaşam tarzı vardır ve tüm dünyanın onu kabul etmesi sağlanmalıdır.”<sup>466</sup> Hiçbir postmodern teorisyen bu inancın doğruluğuna inanmaz. Postmodern bir dünyada kimse en doğru cevaplara sahip olamaz. Postmodern düşünürlerin anlaştıkları tek bir şey varsa o da hangi yollarla olursa olsun totaliter anlatılara karşı çıkmaktır. Çünkü toplumun otoriter, bütünleştirici bir teori veya ideolojiye göre suni olarak birleştirme teşebbüslerin artık inandırıcılığı kalmamıştır. Hatta bu teşebbüslerin çoğunun sonucu felaket ve yıkım olmuştur. 20. yüzyıl kitlesel savaflara, bürokratik olarak organize edilmiş soykırımlara, faşist ve Stalinist totaliter siyasal rejimlere tanıklık etmiştir. Bu tarih postmodern teorisyenlere göre, rasyonel akılcı modern düşüncenin birlik ve homojen düzen arayışının en özlü ifadesiydi. Sayın’ın deyişiyle “tekilciliğin yaptırımlarına itaat etmek yerine çoğulculuğun öykülerini anlatmalı, çeşitli öyküler anlatabilme özgürlüğünü yaratmalıydık”<sup>467</sup>, ancak o zaman totaliter düşüncenin yarattığı yıkımdan kurtulabilinirdi.

Postmodern toplum için nihai bir perspektiften mahrum oluş, son tahlilde farklılıktan başka bir şey anlamına gelmiyor. Bauman’ın deyişiyle “bir dünya algısının diğerinden üstün olduğunu göstermenin hiçbir yolu olmayınca, geriye

---

<sup>466</sup> Feyerabend P. (2012). *Akla Veda*. (Çev. Başer E.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 20

<sup>467</sup> Sayın, 1994, s. 49

kalan tek strateji, onları muazzam ve indirgenemez bir çeşitliliğe sahip oldukları şeklindeki olgu ile kabul etmek demektir.”<sup>468</sup> Yine Bauman’a göre “toplum her halükarda muhayyel bir varlıktır; ama birbirine kolayca tercüme edilmeyen bir çok farklı, hatta bazen iyice farklı bir biçimde tahayyül edilir. Sırf bu nedenle bile bir toplum sisteminin resmini çizerken tüm bunlar sonucunda ortaya çıkan çoğunluğu, ihtilafları ve gerilimleri hesaba katmamak fena halde kafa karıştırıcı bir hata işlemek olur.”<sup>469</sup> Geçmişin siyasal buhranı ve günümüz konjoktürel gerilimlerin tamamı da yine, toplumsala içkin olan hetorejenliği hesaba katmama yüzünden gerçekleşiyor.

Postmodern politik durum, kültürler ile söylemlerin çoğulluğunun kabul edilmesi öncülüne dayanmaktadır. Farklılıkların korunması postmodern yaklaşımın en önemli unsurudur. Dolayısıyla, toplumdaki farklılıkların kendini ifade etmesi ve gerçekleştirmesi imkanlarının açık tutulması savunulmaktadır. Her şeyin denk olduğu alternatif pratiklerin gelişmesine izin verilmesi, fark üzerinde gösterdikleri ısrarın da özünü oluşturur. Bu bağlamda postmodern siyasal teorinin temel amacı insanların başkaları ile özgürce konuşma, görüşlerini mübadele etme, hakim totaliter düşünce sistemine alternatif olarak yeni ve birleştirici bir söylemler sistemi geliştirmek yerine, tüm söylemlerin varlığını ve bu söylemlerin çokluğunu güvence altına almaktır.

### **3.3. Postmodern Siyasetin İkili Sacayağı**

Vattimo postmodern teoriyi beşeri olan her şeyin reddi olarak değil bir imkanlar alanı olarak görmek gerektiğini düşünür.<sup>470</sup> Vattimo bu gerekliliğinin temelini, postmodern teorinin bize gerçekliği sınırsız yorumlayabilme hakkına sahip olduğumuzu hatırlatmasında görür. Buradaki mesaj açıktır: Hakikat yok değildir, birbirleriyle rekabet halinde bir çok hakikat vardır. Ötekinin hakikatine saygılı olmalıyız. Ötekinin konuşmasına imkan verme ve onu ciddiyetle dinlemeye gönüllü olmalıyız. Ötekine bütünüyle hakim olunan ve ötekinin ne yapacağını belirli hale getiren her türlü dünya görüşlerini terk etmeliyiz. Kısacası üst-anlatıların sonunun gelmiş olması, dil oyunlarının çoğunluğu, sınırsız

<sup>468</sup> Bauman Z. ( 2014). *Siyaset Arayışı*. (Çev. Birkan T. ). İstanbul: Metis Yayınları. s. 135

<sup>469</sup> A.g.e., s. 152

<sup>470</sup> Vattimo G. (1999). *Modernliğin Sonu*. (Çev: Yakın Ş.). İstanbul: İZ Yayıncılık. s. 59

yorumlayabilme hakkı, görecelilik, olumsuzluk gibi tüm değerlerin bize anlattığı şey; herhangi bir teorik doktrine güvenemeyeğimiz ve büyük bir karamsarlığa kolayca kapılabileceğimiz değil, bizzat her şeyin politikleştiğini ve düşünce sahasında her türlü etkinliğin bir politik sorumluluk içerdiğidir. Bu sorumluluk özellikle Derrida'nın yapışöküm felsefesinin siyasal açılımında ve Michel Foucault'nun iktidar çözümlemelerinde kendini gösterir. Bu nedenle postmodern siyasal teori için hem Derridacı yapışöküm felsefesi hem de Foucault'nun iktidarın jeneolojisine yönelik çalışmaları stratejik bir öneme sahiptir.

### 3.3.1. Öteki için Yapışöküm

Filozofun siyasal bir aktivist olması beklenen bir durum değildir. Ancak her filozofun siyasal olan ile ilgili bir takım düşünceleri dile getirmesi istenen bir durumdur. 20. yüzyılın ortalarında Avrupa'yı kasıp kavuran 1968 öğrenci olayları sırasında Derrida'nın tüm akranları dolaylı veya doğrudan siyaset ile yakından ilgilenmiş hatta bazen bu olayların tam merkezinde yer almışlardı. Dönemin ruhu, filozofları siyasetin içine çok rahat çekebiliyordu. Marxist pratiğin hayal kırıklığı yaratması, sermayeci liberal siyasetin yeniden ayak seslerinin duyulması ve temsili demokratik sistemler de yaşanan krizler gibi olaylar, siyaseti düşünsel olarak ilk sorun getirmiştir. Tüm bunların dahilinde Derrida ilk dönem çalışmalarında hiçbir zaman siyaset ile ilgilenmemiştir. Bu nedenle son dönem çalışmalarına kadar Derrida felsefesinin siyasal anlamda neye karşılık gelebileceği her daim tartışılmıştır.

Derrida'nın felsefesi genellikle apolitik, nötr bir düşünce olarak anlaşılmıştır. Gerçekten de Derrida tüm yaşamı boyunca ne bir siyasal partiye üye oldu ne de herhangi bir siyasal akımın sözcüleri arasında yer aldı. Ancak Derrida hiçbir zaman apolitik bir insan değildi.<sup>471</sup> İstese de olamazdı. Kendi felsefi

---

<sup>471</sup> Derrida'nın bir çok röportajında açık olarak Amerikancı düşüncenin emperyalist tahakkümüne karşı olduğunu görüyoruz. Örneğin Mustafa Şerif ile yaptığı bir konuşmada Amerikanın Irak müdahalesini şöyle eleştirmişti. "Kimse paraşütle demokrasi indiremez. Demokrasi güç kullanmak yoluyla Irak'a dayatılamaz". Derrida J., Şerif M. (2016), İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma (Çev. Kavuncu S.), İstanbul: Timaş Yayınları, S.91-92. Bunun yanında Derrida'nın 11 Eylül olayları ile ilgili şu yorumları da bu minvalde değerlendirilmesi gerekir; "11 Eylül'ün "büyük bir olay" olduğunu söylemeli miyiz? "Büyük" sözcüğü yüksekliği ve boyutu ifade etse de, burada salt niceliksel, kulelerin boyutuna, saldırılan alanın büyüklüğüne ve kurbanların sayısına ilişkin bir değerlendirme yapamayız. Elbette biliyorsunuz ki, yerkürenin her tarafında ölümler aynı şekilde dikkate alınmıyor. İkiz Kulelerin kurbanlarından ötürü duyduğumuz kederi, bu suç karşısında duyduğumuz korkuyu ve öfkeyi hafifletmeden bunu hatırlatmak görevimiz. Nicelik olarak bunun la karşılaştırılabilecek olan katliamlar, hatta

düşünceleri, o istemese de belli bir konuma oturtuluyor ve toplumsal çürümenin kilometre taşı olarak anlaşılıyordu. Örneğin Rorty'in deyişiyle Derrida felsefesi Amerika ve İngiltere'deki muhafazakâr cühela takımı tarafından sağduyuyu ve geleneksel demokratik değerleri küçülten ve sinik bir biçimde aşağılayan bir düşünce olarak okunuyordu.<sup>472</sup> Bu durumun farkında olan Derrida son dönem çalışmalarında zaten kendi siyasal düşüncesini de yapısöküm stratejisi üzerinden kurmaya çalışmıştı.

Derrida 1980'li yılların sonunda yapısökümcü stratejinin yüzünü tamamen, etik, adalet ve siyasal sorumluluk gibi kavramlara çevirdi. Ancak yapısökümün siyasal veya etik bir karşılığının olamayacağı, böyle bir karşılığın olsa bile bunun nihilizm veya kinizm den başka bir açılımının olmayacağı yönünde eleştiriler doğdu. Tüm bu eleştirilere Derrida “yapısökümün radikal imalarına tercüme edilecek ya da bu imalarla birleştirilecek ölçüde yeterli politik kod yokluğu birçok kişiye yapısökümün siyasete tezat ya da en azından apolitik olduğu izlenimi verdi. Bunun nedeni siyasal kodlarımızın ve terminolojilerimizin hepsi halen temelde metafizik kaldıkları içindir”<sup>473</sup> şeklinde cevap vermiştir. Yine Derrida'ya yapısöküm hiçbir zaman yalnızca gösterenin içeriği ile uğraşmayı amaçlamadığı için, siyasal sorunlardan ayrı tutulamamalı, yeni bir sorumluluk araştırmasının etik ve politik kurumlardan devralınan kodları sorgulayan bir araştırmanın peşine düşme metodu olarak anlaşılmalıydı. Bu bağlamda yapısöküm zorunlu olarak politiktir.

Derrida'ya göre metafizik düşünce içinde her türlü etik veya siyasal öğreti ileri sürebilmek için, mutlaka insan doğasına ilişkin özcü bir efsaneye ihtiyaç duyulmuştur. Ancak yapısöküm stratejisinin ortaya çıkardığı gibi dilin gerçekte, özcü hakikatleri temel teşkil edebilmesi mümkün olmadığından, etik veya siyasal öğretiler, ancak otoriter kurumların tahakkümlerini gerçekleştirmek için ortaya

---

sayıca daha büyükleri, Avrupa ya da Amerika dışında gerçekleştiğinde, Avrupa için, ABD için, onların medyaları ve kamuoyları için doğrudan veya dolaylı olarak bu kadar yoğun bir karışıklık yaratmıyorlar”. Borradori G. (2008), *Terör Günlerinde Felsefe, Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar* (Çev. Barca E.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, S. 119. Bazı yerlerde İsrail devletinin politikalarını felakete yol açtığını, intihar eğilimli olduğunu söylemiş, hiçbir şekilde masum olmadığını ve Yahudiliği temsil etmediğini vurgulamıştır. Derrida J. (2018a). “Kendime Karşı Savaşayım”. (Çev. Özen S.). *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 181

<sup>472</sup> Rorty R. (2016). *Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler*. (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 25

<sup>473</sup> Derrida, 2010, s. 175

atmış oldukları kurgular olabilir. Buradan yola çıkarak yapısöküm hakikat ve anlamın mutlak imkansızlığını hareket noktası olarak kabul etmesi nedeniyle, etik ve politik düzlemde mutlaklaştırıcı söylem pratiklerinden vazgeçmeyi zorunlu kılmıştı.

Yapısökümcü bir perspektiften bakıldığında, siyasetteki en büyük tehlike yakın tarihlerde ortaya çıkan faşizm, milliyetçilik, etnomerkezcilik, teokrasi gibi totalitarizm tehdididir.<sup>474</sup> Bu tehdidi ortadan kaldırmak için Mouffe'e göre yapısöküm, bizi demokratik mücadeleyi canlı tutmaya zorlar ve bize demokratik çoğulcu bir siyasetin formüle edilebileceği zeminini de kendisinde sunar.<sup>475</sup> Bunun yanında Derrida'nın "bir solcu olarak benim umudum, yapısökümün bazı unsurlarının solu, salt akademik olmayan konularla bağlantılı olarak, siyasileştirmeye ya da yeniden-siyasileştirmeye (çünkü mücadele devam ediyor, özellikle de ABD'de de) hizmet etmiş olacağı veya hizmet edeceğidir. Umarım, ABD, Fransa ve başka yerlerde bulunan üniversitelerdeki siyasi sol, yapısökümün kullanarak siyasi kazanımlar edinecektir buna biraz katkıda bulunabilirsem çok mutlu olacağım"<sup>476</sup>, temennisi siyasetin pratiği ile yapısöküm arasındaki mesafeyi de bize gösteriyor.

Kendisini bir solcu olarak tanımlayan Derrida "kesin olan bir şey varsa, o da Marxist olmadığım"dır"<sup>477</sup>, diyerek düşünsel manada dönemin sol akımlarıyla arasına sınır koymaya çalışmıştır. Derrida'nın bu deyişiyle işaret etmek istediği şey Marxist düşüncenin geldiği noktaydı. Çünkü Derrida'ya göre Marx'ın kendisini okumamak ve de tartışmamak hep yanlış bir şey olacaktır. Kendi deyişiyle Marx'ı okumamak kuramsal, felsefi ve siyasal sorumluluktan kaçmak olacaktır. "Marx olmaksızın, gelecek olmayacaktı."<sup>478</sup>

Derrida'nın savunduğu Marx çoğul bir Marxtır. Bunun anlamı, Derrida için Marx'ın değişen kültürel koşullara göre yoruma ve revizyona açık olmasıdır.

---

<sup>474</sup> Critchley S. (2016). Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel Bir İronist Mi Yoksa Kamusal Liberal Mi? (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 64

<sup>475</sup> Mouffe C. (2016). Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti. (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 21

<sup>476</sup> Derrida J. (2016a). Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.), İstanbul: İletişim Yayınları. s. 138

<sup>477</sup> Derrida J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri*. (Çev. Tümertekin A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 139

<sup>478</sup> A.g.e., s. 36

Marx'ın düşüncelerinin evrensel ölçekte uygulanabilen birtakım ilkeler doğrultusunda iktisadi ve siyasal hayatı düzenleyerek dünyayı daha iyi bir yer haline getirmeyi vaat eden bir kutsal hakikat olarak görülmemesi gerekir. Kısacası Derrida için yapısökümcü bir yaklaşımla Marx'ın düşünceleri revize edilip onun entelektüel mirasına sahip çıkılması gerekir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, Derrida kesinlikle yeniden bir Marxizm yorumlaması çabasına girmedir. Sadece Marx'ı yapısökümcü bir değerlendirmeye tabi tutarak vazgeçilmeyecek denli önemli olan düşünsel mirasını korumak istemektedir.<sup>479</sup> Bunu yaparken de Derrida katı deterministlik üzerine kurulmuş, proleteryanın tarihsel misyonu ve materyalist tarih anlayışı tezlerini hepsini yadsımıştır. Bu tür yorumlar Derrida için otoriterizme yol açmaktan başka bir sonuç doğurmamıştır. Derrida için diriltilmesi gereken ve Marx için altı çizilmesi gereken yer, Marx'ın eleştirel yaklaşım potansiyelidir. Çünkü insan hakları, özgürlükler ve adaletli bir toplum gibi konular halen insanoğlunun gündemindedir. Derrida'nın deyişiyle "akla hayale gelmedik bir devrim olmadıkça, silah sanayi ve ticaretini, en başta söz konusu işsizlik olmak üzere, önemli tehlikeler doğurmaksızın, değil askıya almak yavaşlatmak bile söz konusu olamaz."<sup>480</sup> İnsanlık ve dünya tarihinin hiçbir döneminde şiddet, eşitsizlik, dışlanma, açlık, dolayısıyla ekonomik baskı bu kadar çok insanı avucuna almamıştı.<sup>481</sup> Sadece sayı olarak ele alındığında, dünya yüzeyinde şimdiye kadar hiç bu kadar çok erkeğin, kadının ve de çocuğun köleleştirildiği, aç bırakıldığı ya da kırıp geçirildiği başka bir dönem daha olmamıştı.<sup>482</sup> Bu nedenle Derrida için Marx'ın eleştirel düşüncesinden doğacak siyaset felsefesine, bir başka deyişle Marx'ın hayaletine<sup>483</sup> halen ihtiyaç vardır.

Marx ve Engels Komünist Manifesto'nun girişinde bir hayaletten, Avrupa'nın içinde dolaşan bir komünizm hayaletinden bahsetmişti. Derrida'ya

---

<sup>479</sup> Timur'a göre bu durum Derrida'nın son derece selektif Marx okumasından kaynaklanıyor. Timur'a göre Derrida Marx'ı anlatmak istediği şeyleri anlamaya ve anlatmaya çalışmaktan ziyade, kendi anlatmak istediği şeyin Marx'ta öncülleri olup olmadığını sorguluyor. Timur T. (2005). *Felsefi izlenimler*. İstanbul: İmge Kitabevi, s. 179. Bu konuda Timur'a hak vermemek olmaz ancak Derrida'nın Marx okuması zamanın ruhu içinde ayakları yere basan bir siyasal düşüncenin gerekliliğinden kaynaklanır. Derrida Amerikayı yeniden keşfetmek yerine Marx'ın doğru gittiği yere kadar adımlarını takip etmeyi seçmiştir.

<sup>480</sup> Derrida, 2007, s. 130

<sup>481</sup> A.g.e., s. 135

<sup>482</sup> A.g.e., s. 135

<sup>483</sup> Derrida'nın Marx ile ilgili düşünceleri topladığı önemli eseri "Marx'ın Hayaletleri"dir. Bu kitapta Derrida ilk dönemdeki siyasetten soğuk çalışmalarının aksine, siyasal tavır takınarak sanki geçmişteki suskunluğunun günahını çıkarmıştır.

göre bu hayalet yaşlı Avrupa'nın tüm güçleri arasında korku salan, Avrupa'nın görkemli şatolarında, efendilerin gecelerini zehir eden bir karabasandı. Derrida için bu karabasan halen Avrupa'nın içinde dolaşüyor. Yazdığı kitabın adını neden "Marx'ın hayaletleri" koyduğunu açıklarken, "bir ölünün geri gelişine, geçmiş bir şimdinin ayak direyişine, dünyadaki yas çalışmasının bir türlü başından atamadığı hayaletimsi bir yeniden belirişe, onunla karşılaşmaktan kaçınanlara tekrar hatırlatmak"<sup>484</sup> isteğinin olduğunu vurgulamıştı. Çünkü ona göre "yeni bir dünya düzensizliğinin, yeni- kapitalizmin kurumsallaşmaya çalıştığı bu anda, hiçbir yadsıma Marx'ın hayaletlerini başımızdan atmayı başaramıyor."<sup>485</sup> Kendi deyişiyile "bir hayalet hiç ölmez, hep gelir ve geri gelir"<sup>486</sup>

Derrida'ya göre Marx'tan kalan mirası yeniden siyasallaştırmaya çalışılırken, ilk yapılması gereken şey Marx'ın kavramlarını ontolojik olarak körelten düşüncelerden kurtarmaktır.<sup>487</sup> Derrida için bu kavramlardan biri 'enternasyonal' kavramıdır. Marx ile Derrida'yı düşünsel anlamda kesiştiren kavramlardan biri de enternasyonal kavramı olmuştur. Marx'ın "Dünyanın tüm işçileri birleşin" sloganından doğan enternasyonal, Derrida için 20. yüzyılda farklı bir açılıma sebep olmuştu. Marx'ın 19. yüzyıl işçi sınıfının dayanışma ve ittifak ruhunu güçlendirmek için elzem gördüğü enternasyonal, Derrida'nın yapısöküm stratejisi içinde sadece işçi sınıfına has kalmayarak "Dünyanın tüm ötekileri birleşin" sloganında 'Yeni- Enternasyonal' kavramı içinde bahsediliyordu.

Derrida'nın yeni enternasyonal "zamansız ve konumsuz, adsız ve unvansız, gizli değilse de pek az kamusal, sözleşmesiz, eşgüdümsüz, partisiz, vatansız, yurttaşlığa, belirli bir sınıf üyeliğine yer vermeyen bir bağ"<sup>488</sup> içinde kurulan bir birliktir. Birliğin yelpazesinin bu kadar geniş tutulması ve Derrida tarafından alışılmışın dışında topluluklara atıf yapılması sebebi ötekinin yani farklılığın bu kesimler tarafından oluşturulmasıdır. Derrida için ezilen ötekidir. Toplumsal

<sup>484</sup> Derrida J. (2014b). *Marx ve Mahdumları*. (Çev. Tümertekin A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 16

<sup>485</sup> Derrida, 2007, s. 66

<sup>486</sup> A.g.e., s. 154

<sup>487</sup> Derrida'ya göre bu ontolojik körelmenin sonucu, kurumsal ve siyasal olarak marx'ın düşüncelerinin artık çürümeye yüz tutması ve felaketlere sebep olmasıdır. Bu felaketlere atıfla Derrida dönemin Marxistlere şu çıkışı yapmıştır; "Kendi dogmatik uykularının ortodoksluğunda onlara eşlik etmeyen zor müttefikler karşısında kendilerinde hala alay etme yetkisi gören tüzük ya da heykel meraklısı Marxistlere, tek tük bile olsa, biraz fikir vermesi gerekmez mi?" Derrida J. (2014b). *Marx ve Mahdumları*. (Çev. Tümertekin A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 21

<sup>488</sup> Derrida, 2007, s. 135

olarak öteki ise hakim siyasal kavramların içinde tanımlanmayan kesimlerdir. Bu bağlamda Derridacı bir “Yeni-enternasyonal” ancak bu ezilen ötekiler tarafından kurulabilirdi.

Derrida’a göre Batı uygarlığının tüm siyasal değerleri ve icraatları felaketler yumağıdır. Bu nedenle yapısöküm Avrupa-merkezciliğine karşı muhalif <sup>489</sup> bir girişimdir.<sup>490</sup> Yeni enternasyonal adını verdiği şey de tüm ana akım siyasal değerleri sorgulayan bir yapı oluşturur. Ulus, adalet, hukuk vb. gibi tüm kavramların ötesine, kendi deyişiyle yeni bir enternasyonal adını verdiği şey, hem hukuk, devlet ve ulus eleştirisinin radikalleştirilmesi gereksinimine işaret eder, hem de ulus-devlet yapıları ötesindeki tekillikleri birleştirerek, kendisine ait vaadi taşıyan, bir gelecek demokrasi vaadini işiten bir uluslararası tanıklık eder.<sup>491</sup> Derrida’nın belki diğer postmodern düşünürlerinden farkı da uluslararasılık kavramı altında uzlaşmaya karşı olmamasıdır. Ancak uzlaşmaya karşı şu şerhi düşer; “sadece Öteki’nin şu ya da bu şekilde eşitsizliğini, kimliğini, arzusunu vs. kaybettiği bir uyuşma olmayacak bir uzlaşma; aynı zamanda yalnızca Öteki’ni kullanmak için yapılacak türde bir “anlaşma” olmayacak bir uzlaşma,”<sup>492</sup> ki zaten Derrida için bu ideal uzlaşma durumu ancak bir tür devrim ile gerçekleşebilirdi.<sup>493</sup>

Derridacı siyasal tasavvurun ana vurgusu ötekinin gerçekliğine tanıklık etmektir. Yapısöküm siyasal anlamda kendimiz ile öteki arasındaki ilişkiyi düzenleme gayesi taşır. Bizim şemalarımıza uymayanlara rehberlik eder, ısrarla

---

<sup>489</sup> Derrida, 2018a, s. 182

<sup>490</sup> Yapısökümü Avrupa-merkezli düşünceye karşı eleştirel bir tutum olarak tanımlayan Derrida’ya karşı Direk, yapısöküm düşüncesinin Avrupa-merkezciliğini eleştirse bile Avrupa-merkezci bir düşünce olarak kalacağını savunur. Çünkü Direk’e göre Derrida felsefi kariyeri boyunca akılsallığın savunusunu ve geleceğe karşı sonsuz, görev, sonsuz sorumluluk taşıyan Avrupa’nın özü düşüncesini terk etmemiştir. Yine “Direk’e göre Derrida’nın hedefi, aklın koşulsuzluğunda her tekilliği evrenselleştirilebilir olanla ilişkilendirenin anısını da yitirmeksizin koşulsuzluğu yaderklikle eklemelendirecek bir dil bulmaktır. Hem evrenseli her türlü rölativizmin, költürçülüğün, etnikçiliğin, milliyetçiliğin ötesine koymaktan, hem de ötekine karşı yaderk bir koşulsuzluğu, koşulsuz bir konukseverliği savunmaktan müteşekkil olan Derridacı açmaz, rasyonel olan ile irrasyonel olanı bir arada tutma arzusunu değil, hesaplanabilir olanı üst-akılcılıkla aşma arzusunu ele verir”. Direk Z. (2018). Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri. *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 217-219. Direk’in Derrida hakkındaki bu düşünceleri tartışmalıdır. Çünkü Derrida Avrupa-merkezli düşünce içinde yer tutamayacak kadar, o düşüncenin kabuğunu kırmış ve aşmıştır. Avrupa-merkezli düşünce idealler yaratmaktadır. Kriterler oluşturmaktadır. Derrida için her hangi bir kriter söz konusu olamayacağı için Avrupa-merkezli düşünce içinde kaldığını söylememiz pek kolay olmayacaktır.

<sup>491</sup> Derrida J. (2011b). Nietzsche ve Makine. (Çev. Utku A., Erkan M.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 221

<sup>492</sup> Derrida, 2010, s. 4

<sup>493</sup> A.g.e., s. 5



ötekinin kendi ötekiliği içinde var olmasına için çabalar. Derrida'nın deyişiyle “bana ve bazı fikirdaşlarımaya yapıştırılan nihilizm etiketini tümüyle reddediyorum. Yapısöküm bir hiçliğe kapanış değil, ötekine açılımdır.”<sup>494</sup> Yapısöküm için değişmez ve bütünlüklü kavramlar yoktur. Siyasal anlamda ötekine karşı radikal bir sorumluluk içinde tutan şey de bu söz konusu yoksunluktur. Bu yoksunluk insanı eylemsizliğe veya karamsarlığa değil, sorumluluğu üstlenen kararlı bir eyleme sevk eden bir görev bilinci arz eder.

Yapısökümün ötekiye öncelemesinin teorik zeminlerinden biri de dilin hiçbir zaman hiçbir şeye tümüyle içsel olamamasıdır. Dilin kendinden menkul bir kıymetinin olmaması, her zaman dışsallığa yani etkileşime ihtiyaç doğurmuştur. Dil sadece öteki ile iletişim kurulması durumunda dil olabiliyorsa, onun yalnızca ötekilere gönderilen mesaj olarak değil, ötekini de kucaklayabilecek araç olması gerekir. Bu bağlamda öteki ile ilişkimizin hakikati aracısız ve kriter-siz, ne dolaylımlı ne de dolaylımsız olmalıdır. Bu hakikat ilişkisi geleneksel düşüncenin hiçbir zaman anlayamayacağı bir mefhum olmuştur.<sup>495</sup>

Batı düşünce tarihinde “Öteki” her daim “Ben”e benzemeyen, ‘Ben’in sorunlu bir versiyonu veya ‘Ben’in benliğini oluşturan farkın tanımı olarak kabul edilmiştir. Cogito felsefesinin temeli oluşturan şey ‘Ben’dir. Kartezyen düşünce için şüphesini duymayacak ‘Ben’in karşısında ötekinin hiçbir önemi olamaz, çünkü kesinliği söz konusu değildir. Aynı şekilde diyalektik düşünce içerisinde ‘Öteki’ ancak ‘Ben’in oluşumunda kullanılacak olumsuzlama aracı olabilir. Tüm bunları ötesinde Derrida öteki ile ilgili olarak yeni bir düşünceden bahseder “ötekiye gelmeye bırakmak”.

Derrida için icat kavramının iki özsel değeri vardır. Bunlardan ilki saptayıcı kutup dediği, varolanı keşfetmek ortaya çıkarmak, diğeri ise edimsel kutup dediği, bizzat üretmek ve kurmaktır. Derrida’ya göre metafizik düşünce içinde ‘öteki’nin icadı edimsel kutup biçiminde aynının icadı olmuştur. Öteki, hem kartezyen hem de diyalektik düşünce için bir karşıt olarak kurulmuş, ve ‘Ben’in düzenine tabi kılınmıştır. İlder’in deyişiyle genel teamül içinde ötekinin farkı bilinenden

---

<sup>494</sup> A.g.e., s. 180

<sup>495</sup> Derrida, 2018b, s. 75

yansıtma yoluyla kurgulanıyordu. Yansıtmanın kaynağı ise kendi bildiği: hem kendi kimliği olarak bildiği, hem de kendi kimliğinin dışsal karşıtı olarak kurgulayıp, kendi kimliğini kurmakta araç olarak kullandığı ötekinin zaten bilinen kimliği olmuştu.<sup>496</sup> Ancak Derrida için “Öteki'nin icadı aynının icadıyla karşıtlaşmaz”. Öteki ancak, aniden meydana gelene, öncüller ile yaklaşılamayan ve kendisi için hiçbir beklenti ufkunun hazır, düzenlenmiş, elimizde ve avucumuzda tutamadığımız bir an ortaya çıkabilir.<sup>497</sup>

Öteki hiçbir zaman icat edilemez. Çünkü Derrida'nın deyişiyle öteki hiçbir zaman getirilemez. Biz ötekinin ancak gelmesini bekleyebiliriz. Bir başka deyişle öteki getirilemez, gelişine hazırlanılarak gelmeye bırakılır. Ötekinin gelişi ise ancak hiçbir öncelemenin gelmeyeceği yerde, tekil bir olay olarak gerçekleşebilir.<sup>498</sup> Bunun yanında Öteki'nin gelmesine izin vermek için, “edilginlik, her şeyin aynı kapıya çıktığı belli bir çeşit, tevekkül içinde bir edilginlik geçerli değildir. Öteki'yi gelmeye bırakmak, her şeye hazır bir durağanlık değildir. Şüphesiz ötekinin gelişi, eğer hesaplanamaz ve belli bir şekilde de rastlantısal olarak kalması gerekiyorsa, her türlü izlenmeden de kendini soyutlar.”<sup>499</sup> Öteki ne bir özne, ne bir nesne, ne bir bilinç ya da ne bir bilinç dışıdır. Öteki gelecek ‘Ben’den bağımsız olarak gelecek olandır. Ötekinin gelişine hazırlanma ise aslında yapısöküm olarak adlandırdığımız şeydir. Bu bağlamda yapısöküm ise Derrida için en sade tanımlamayla ‘Adalet’dir. Öteki ancak adaletin döşediği taşlar üzerinde gelebilir. Yapısöküm stratejsinin siyasal amacı ise öteki için, bağlamından koparılmış adaleti tesis etmektir.

Derrida'nın yanıt aradığı sorulardan biri de; hukuk ve adaletin aynı şey mi olduğu yoksa zorunlu olarak farklı mı olduklarıdır. Adaleti, Ötekinin çağrısına verilebilecek bütünüyle tatmin edici bir yanıt, genel yasalar tarafından hiçbir şeyin dışlanmadığı ideal ütöpik bir durum olarak düşünen<sup>500</sup> Derrida, adaletin ancak öteki söz konusu olduğu zaman gündeme gelip kendini gerçekleştirebilme

---

<sup>496</sup> İter, 2006, s. 4

<sup>497</sup> Derrida J. (2008d). *Psyche Ötekinin İcadı* (Çev. Başaran M.). *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 123

<sup>498</sup> Derrida J., Vattimo G. (2014). *Din*. (Çev. Kundakçı D., Özcan M. E.). Ankara: Dost Yayınevi. s. 26

<sup>499</sup> Derrida, 2008d, s. 123

<sup>500</sup> Evink E. (2018). Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine. (Çev. Ekici E.). *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 264

şansının olabileceğini söyler. Bunun yanında bu adalet biçimden hukuku ayırır ve hukukun içinde doğan adaleti yasal adalet olarak tanımlar ki bu adalet, Derrida için ideal adalet durumundan çok uzaktır. Hukukun içindeki adalet yasal adalet ile hukukun otoritesini sağlayan ve sağlamlaştıran mitsel adaleti vurgular. Bu adalet formu hesap edilebilir, ölçülebilir kavramlar yaratır, insanları zorlayan ve ayrımlar inşa eder. Bu adalet formu Derrida'ya göre yapısöküme uğratılabilir hatta uğratılması gereken bir adalet şeklidir.

Derrida her şeyin yapısöküme uğratılabileceğini ancak tek bir şeyin bundan bağımsız olduğunu vurgular. Adalet, Derrida için yapısöküme uğratılmayacak tek şeydir. Çünkü yapısöküm zaten adalettir. Bu bağlamda örneğin ter türlü hukuksal sistem yapısökümü kendi içinde mümkün kılar. Bunun nedeni hukukun alanının yasallık veya meşruluk, hesaplanabilir, kurallı ve kodlanmış yörüngeler sistemi olması iken adaletin alanının özelliği sonsuz, hesaplanamaz, kurala isyan eden, simetriye yabancı ve heterojenliği içinde barındırmasıdır.

Derrida'nın adalete dair görüşlerini şu önermeleri takip ederek açıklayabiliriz; yapısöküm adalettir. Adalet ise ötekinden sorumlu olmaktır. Adalet, içeriğinin sabitlenemezliğine ve belirlenemezliğine rağmen yasanın zorlayıcılığında yer edinmek ve gerçekleşmek için kendini dayatır.<sup>501</sup> Bunu bir örnek ile açıklamaya çalışalım. Bir suçlunun işlediği suçtan dolayı yasa gereği on yıl hapis cezası hak ettiğini söyleyebiliriz Ama suçun niteliği ile ilgili olarak yapılan ceza hesabının adil olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Çünkü bu sadece bir hesaplama işi olabilir. Bir hakim, adil olmak istiyorsa sadece hukuk düzenini takip etmekle yetinemez. Her seferinde elindeki yasayı yeniden kurması gerekir. Sorumlu olan eğer bir karar vermek istiyorsa, yasayı kodlanmış bir program gibi kullanmamalı, her münferit durumda yeni bir adalet ilişkisi icat etmesi gerekmektedir. Çünkü Derrida'ya göre adaleti hiçbir zaman önceden hesaplayamazsınız.<sup>502</sup> Bu tam olarak adaletin 'Différance'dır.

Derridacı adalet fikri, ne tarihsel zamanı aşan Tanrı'ya ne de modernizmin insan haklarına benzetilebilir. Derrida için koşulsuz ve sonsuz adalet fikri, Direk'e

---

<sup>501</sup> Sağlam, 2014, s. 100

<sup>502</sup> A.g.e., s. 130

göre teolojinin ve soyut aklında dışında işleyebilen bir vicdanın içinde yatıyor olabilir.<sup>503</sup> Direk'in yorumunun doğruluğunu şuradan ispatlayabiliriz. Derrida için adalet, benim öteki ile ilgili edindiğim sorumlulukla alakalıdır. Bu öteki hiçbir teolojik veya epistemolojik düşüncenin nesnesi olamayacağı için, bir başka deyişle ne ilahi aklın ne de soyut aklın ürünü sayılamayacağı için buradaki kurucu irade vicdan olacaktır. Çünkü Derrida için "etik ilişki bilinç düzeyinde değil duyarlılık düzeyinde gerçekleşir; etiğin ve sorumluluğun temeli 'Ben'im başkasının ıstırabı karşısındaki düşünme-öncesi duygululuk temayülümde bulunabilir."<sup>504</sup>

Derrida için toplumsal bağ, genel olarak ötekiyle ilişkide tanımlanır. Kendi deyişiyle " Bu emanetçi "bağ" her tür belli topluluktan, her tür pozitif dinden, her tür onto-antropo-teolojik ufuktan önce olmalıdır. Bu bağ her tür toplumsal ya da siyasal belirlenimden önce, her tür öznelarasılıktan, hatta kutsal ile din dışı arasındaki zıtlıktan da önce, saf tekillikleri birbirine bağlıyor olmalıdır."<sup>505</sup> Bu bağlamda birlikte yaşama ancak toplumun kendini kapatmadığı, gerçeğin tekeli iddia etmediği, kuralları ve prensipleri gözden çıkarmadığı ya da direktmediği taktirde gerçekleşir. Ve hiçbir zaman, hiç kimseye saldırmadan, kendi iyilik anlayışını gösterdiğinde, vazgeçmediğinde bu mümkün olur."<sup>506</sup>

Merkezileştirici bir hegemonyanın, totaliter rejimlerin ve baskıcı yönetimlerin ortaya çıkmaması için uyanık olmak gerektiğini düşünen Derrida, Öteki için farklılık siyasetinin ödevlerini şöyle sıralar; "Ödev yabancıyı yalnızca kendisiyle bütünleştirmek için buyur etmeyi değil, ama aynı zamanda onun ötekiliğine saygı göstermeyi ve bu ötekiliği kabul etmeyi de buyurur. Ödev eleştiriyi düşünen ve onunla işbirliği yapmadan onun sınırlarının ötesine geçen bir yapısökümsel soykütüğüne tabi kılmayı da buyurur. Ödev, farka, deyimselliğe, azınlığa, tekillığe saygı göstermeyi olduğu kadar, biçimsel hukukun evrenselliğine, çeviri arzusuna, uzlaşım ve birliğe, çoğunluk yasasına, ırkçılık, milliyetçilik ve yabancı düşmanlığı karşıtlığına da saygı göstermeyi buyurur.

---

<sup>503</sup> Direk Z. (2017). Jacques Derrida. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. (Ed. Tunçel A., Gülenç K). Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 737

<sup>504</sup> Critchley, 2016, s. 60

<sup>505</sup> Derrida, Vattimo, 2014, s. 25

<sup>506</sup> Derrida J., Şerif M. (2016). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. (Çev. Kavuncu S.). İstanbul: Timaş Yayınları. s. 13

Ödev, kendisini aklın yetkesi altında konumlandırmayan her şeye hoşgörüle bakmayı ve saygı göstermeyi buyurur.”<sup>507</sup> Ancak iktidar odakların normalizasyonu, tarihsel olarak bireyin bu ödevini kendisine unutturmuştur. Bu bağlamda Michel Foucault’nun postmodern siyasal teoriye katkısı da bu unutulmuşluğun tarihsel olarak, farklı dönemlerde hakikat kılıcını elinde tutan iktidar tarafından nasıl kurulduğunu ortaya çıkarıp, hatırlanışın, yani öteki için siyasal sorumluluğun yolunu göstermesi olmuştur.

### 3.3.2. İktidar Siyasetinden Kaçış Stratejisi: Michel Foucault

Çağdaş Fransız felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Foucault’yu, modernist Aydınlanmacı düşünceye eleştirisi ile birlikte, “insanın ölümü”nü ilan edişi, toplumsalın tarihsel olarak nasıl kurulduğuna dair yaptığı çalışmaları, bilgi-söylem ikililiğin oluşu üzerine tezleri ve en önemlisi iktidar kavramı üzerine alışılmışın dışında perspektifler geliştirmesiyle, postmodern düşüncenin zengin bir kaynağı olarak kabul edebiliriz.

Foucault hakkında konuşmaya başladığımızda diğer postmodern düşüncenin teorik alt yapısını oluşturan düşünürler için yapıldığı gibi, onu bir düşünce sınıfına mensup olarak kabul etmemiz yanlış olacaktır. Yaşadığı dönemde zamanın ruhuna hakim olan yapısalcılık ile birlikte adı zikredilen Foucault’nun önemli çalışmalarından biri olan ‘Kelimeler ve Şeyler’, yapısalcı bir düşüncenin ürünü olarak görüldü ve Foucault’nun adı 20. yüzyıl önemli yapısalcılarıyla beraber anılmaya başlandı. Ancak Foucault gerek röportajlarında gerekse de kaleme aldığı yazılarında yapısalcılık ile ilişkisinden şöyle bahsetmekteydi; “Yapısalcı hiç değilim, çünkü ellili altmışlı yılların yapısalcıların hedefi esas olarak, evrensel olarak geçerli olmasa bile, en azından bir dizi farklı nesne için genel olarak geçerli olan bir yöntem tanımlamaktır. Benim sorunum kesinlikle bu değildir.”<sup>508</sup> Bu bağlamda Foucault post-yapısalcı bir perspektif ile yapısalcılığı eleştirirken, kendi amacının, yapısalcılığın insan bilincini aşan evrensel yapıları bulma hedefinden farklılığını vurgulamaya çalışır. Ama şunu belirtmek gerekir, Foucault yapısalcılığın dile vermiş olduğu kurucu irade rolünü aynı şekilde tanır. Dilin ve

<sup>507</sup> Derrida J. (2011c). *Öteki Hedef: Başka Baş*. (Çev. Başaran M.). Ankara: Bağlam Yayıncılık. s. 76-77

<sup>508</sup> Foucault M. (2007). *İktidarın Gözü*. (Çev. Ergüden I.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 173

toplumun kural izleme yönelimli sistemler olduğu iddiasının savunarak yapısalcılık ile belirli bir paydada buluşur. Fakat insanın özünü açıklayıcı yapıların varlığını, nesnel olarak ortaya serimleme amacında olan yapısalcılık ile Foucault arasında amaç farklılığı, düşürünü yapısalcılık başlığı altında tasnif etmeye yetmemektedir. Bir başka deyişle yapısalcılığın amacı Foucault'nun yapmak istediği şeylerden çok farklıdır: onun deyişle yapısalcılık, dilin ayrıcalıklı özelliğinden yola çıkarak anlamın ortaya çıkışının biçimsel koşulları ortaya çıkarır. Bu bakış açısından, “benim yapısalcılık yaptığım söylenemez, çünkü özünde ben ne anlama ne de anlamın ortaya çıkış koşulları ile ilgileniyorum, benim üstünde durduğum şey, anlamın değişim ya da kesintiye uğrama koşullarıdır.”<sup>509</sup>

Postmodern düşünce teorisyenlerini anlamak için yapılması gereken en mühim şey, bu teorisyenlerin beslendiği kaynakları incelemektir. Bu metodun temel nedeni gerek Foucault gerekse de diğer tüm postmodern düşünce içerisinde sayabileceğimiz teorisyenlerin hiçbir zaman kendilerini bir postmodern olarak tanımlamamasıdır. Foucault bir röportajında postmodern düşünce ile ilgili olarak şu yorumları yapıyor; “Postmodernite neye deniyor? Haberim yok benim. Bu sözcük dolayısıyla hedeflenen sorun türünün ya da postmodernler diye adlandırılan insanların ortak sorununun ne olduğunu da bilmiyorum.”<sup>510</sup> Bu bağlamda düşünürün ne yapmak istediğini, amacının ne olduğunu daha iyi anlamak için beslendiği kaynakları açıklamamız gerekir.

Şüphesiz tüm postmodern düşünürlerin fikrîsel oluşumunda önemli bir rol oynayan Nietzsche, Foucault için de önemli bir isim olmuştur. Nietzscheci mirastan fazlasıyla hak iddia eden Foucault, tıpkı selefi Nietzsche gibi tek bir felsefi sistem içerisinde kalarak ya da merkezi bir kalkış noktasından hareketle gerçekliğin tamamını sistematik olarak kavrama iddiasındaki felsefeleri reddederek yola koyulmuştu.<sup>511</sup> Foucault, Nietzsche'nin bilginin doğası gereği perspektival olduğu, bunun da heterojen bir gerçekliği yorumlama için çoğul bakış açılarını gerektirdiği yönündeki iddialarını da kabul etmiştir.

---

<sup>509</sup> Foucault M. (2011). *Felsefe Sahnesi*. (Çev. Ergüden I.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 85

<sup>510</sup> A.g.e., s. 335-336

<sup>511</sup> Er. S. E. (2013). Tanrının Ölümü'nden İnsan'ın Arkeolojik Katline ya da Michel Foucault'nun Nietzsche'si. *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 295-296

Nietzsche'nin Foucault'nun kariyerine katkısı sadece tek yönlü değildir. Örneğin Foucault için felsefi düşünceyi dil üzerinden radikal bir bilmeceleşik çoğulluğa bağlamayan filolog bir Nietzsche vardır. Bir diğer taraftan tanrı fikri ile insan fikri arasında ilişkiyi zorunlu bağlantı kuran, ve bu bağlantı ile aslında düşünce tarihinde çığır açmış bir başka Nietzsche vardır. En önemlisi ise soykütüksel eleştiri ile aklın tarihsel gelişimini eleştiren bir Nietzsche vardır, ki bu eleştiri ile Foucault'nun şeylerin özünü yakalamak ya da tarihin akışı içerisinde gelişecek olan bir sabit biçimi araştırmak amacını taşıyan tüm düşünce sistemleri ile arasına mesafe koyarak tam tersine keşfedilecek bir özün ya da orijinal bir birliğin bulunmadığını ortaya koymaya çalışır.

“20. yüzyıl felsefesi yeniden yapı değiştirmek üzeredir, yalnızca sınırlandırıldığı, kendine sınırlar çizdiği için değil, görecelileştiği için de”<sup>512</sup> diyen Foucault'nun amacı, düşünceyi hümanist indirgemecilikten kurtarmak, özgül düşüncenin uyumsuzluğundan sarsarak uyandırmak, olumsal hayatın farklılığına şahit tutmaktır. Bu nedenle Foucault'nun çalışmaları, hem geleneksel tarih yazımında hem de yerleşik felsefi ve toplumsal kuramların problem sunma biçimlerinden farklılaşan, bağımsız bir metodolojik yaklaşım olarak anlaşılması gerekir.<sup>513</sup> Kendi deyişiyle “Benim rolün insanlara, hissettiklerinden çok daha özgür olduklarını, tarihin belli dönemlerinde inşa edilen bazı temaları kanıt olarak, gerçek olarak kabul ettiklerini ve bu sözde kanıtların eleştirilebileceğini ve yok edilebileceğini göstermektir. İnsanların zihnindeki bir şeyi değiştirmek; bir entelektüelin rolü budur.”<sup>514</sup> Foucault Entelektüelin kendi rolünün hakkını verirken de sadece kitaplar arasında akademik ve bilgince çalışmasından yola çıkarak içinde yaşadığı topluma ait hakiki sorular sorabileceğine inanmaz.<sup>515</sup> Onun için entelektüelin yapması gereken şeyin ilk önce sahip olduğu bilginin ona nasıl geldiğini idrak etmesi gerekir. O bilginin onu ne kadar değiştirebildiğini, kendisini kendisinden ne derece de koparabildiğini görmesi gerekir. Yani Foucault'nun deyişiyle “Bir entelektüelin etiği, insanı durmadan kendini

---

<sup>512</sup> Foucault, 2011, s. 95

<sup>513</sup> Lemke T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. (Çev. Karlık Ö.). Ankara: Phoenix Yayınevi. s. 65

<sup>514</sup> Foucault M., Gutman H., Hutton P.H. (2019). *Kendini Bilmek*. (Çev.Yapıcıoğlu J.C.). İstanbul: Profil Kitap. s. 18-19

<sup>515</sup> Foucault M. (2016b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çev. Ergüden I., Akınhay O, Keskin F.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 302

kendinden koparabilecek duruma getirmek değilse ne olabilir?”<sup>516</sup> ancak bu soru sorulduğu zaman entelektüel, toplumsal olarak insanın hakkında gerçekten ciddi bir şeyler ortaya koyabilir.<sup>517</sup>

Foucault'nun yakın çalışma arkadaşlarından Paul Veyne, Foucault için şu yorumu yapar; “Felsefelerin çoğu filozofun ya da insanların varlıkla, dünyayla, tanrı ile ilişkisinden yola çıkar. Foucault ise insanların kendiliğinden yaptıkları ve doğru kabul ederek söylediği şeylerden yola çıkar. Daha doğrusu, büyük çoğunluğu öyle olan insanların farklı dönemlerde yapabilmış ve söyleyebilmiş olduğu her şeyden yola çıkar.”<sup>518</sup> Veyne'nin bu yorumu, Foucault için genel, tarih-ötesi hakikatlerin olmadığını çünkü insani olgular, eylem ya da sözlerin köken olan bir doğadan ya da akıldan kaynaklanmayacağı iddiasına dayanır.<sup>519</sup> Foucault bu iddianın temel dayanaklarını ortaya çıkarmaya çalışırken geleneksel düşünce içinde kabul edilmiş bilgi anlayışı sorunsallaştırır ve bilginin tarihsel süreçte geçirdiği merhalelerin arkeolojik çalışmasını yapar.

Foucault her daim bir yapısalcı veyahut post-yapısalcı olmadığını iddia etmeye çalışsa da, felsefi gelenek içerisinde çeşitli akımlar tarafından kabul edilmiş bilgiye ulaşma araçlarının hepsini reddederek, bilginin ancak dil vasıtasıyla doğabileceği düşüncesiyle, ne yapısalcı ne de post-yapısalcı olmadığı yönünde iddiasıyla kendisi arasındaki mesafeyi uzaklaştırır. Bu bağlamda Foucault da beslendiği kaynaklar gibi, dilin kendisini varlıksal üretimin mütemim cüzü olarak görür. Bununla birlikte aynı şekilde dilin olgusal duruşu her çağa has bir durum arz ettiğini yani tarihsel oluşumun kendine göre bir dil ürettiğini, bu nedenle dil hiçbir zaman çağının dışında bir geçerliliğinin ve gerçekliliğinin olamayacağı düşünür.

---

<sup>516</sup> Foucault M. (2016c). *Özne ve İktidar*. (Çev. Ergüden I., Akınhay O.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 92

<sup>517</sup> Kendini kendinden koparabilme deyiimi, Nietzsche'nin “Kendi omuzlarına tırman başka türlü nasıl yükselebilirsin?” sözüne dolaylı atıfta bulunur. Nietzsche bu sözü ile üst insan modelin formülünü anlatırken, Foucault ise aynı minvalde ideal bir entelektüel model anlatmaya çalışıyor.

<sup>518</sup> Veyne P. (2014). *Foucault Düşüncesi Kişiliği*. (Çev. Ergüden I.). İstanbul: Alfa Basım Yayım. s. 23

<sup>519</sup> Her çağdaş düşünür gibi Foucault için de insanlığı irrasyonalizme sürükleyen bir düşünür tanımlaması yapıldı. Ana akım felsefi düşünceye muhalif her düşünce biçiminin, vahiy rolüne bürünmüş akli reddettikleri için düşünce tarihi içinde afroz edilmemeleri kaçınılmaz olmuştur. Ancak Foucault açık bir şekilde ‘ Akıl’ denilen soyut mefhum için şu yoruma yapar; “ Aklı yargılayacak mıyız? Bana kalırsa, hiçbir şey bundan daha kısır bir sonuç vermeyecektir”. Foucault M. (2016c). *Özne ve İktidar*. (Çev. Ergüden I., Akınhay O.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 60



Foucault'a göre "dil, şeylerin işareti olarak değere sahiptir."<sup>520</sup> Dil için esas olan tekabüliyet durumudur. Yani Foucault'nun deyişi ile "herhangi bir hece veya herhangi bir kelime, her zaman herhangi bir şeyi işaret etmek için seçilmişlerdir"<sup>521</sup> bu seçimden doğan şey ise dil ile onun temsil ettiği şeyler arasındaki ilişkisidir. "Dil, üzerinde anlaşmaya varılmış bir şekilde, bir işareti kendinden kopartıp, kendini ona temsil ettirdiğinde vardır."<sup>522</sup> Varlığın hem kendisi hem de bilgisi ancak dil ile şey arasındaki temsil ilişkisinde ortaya çıkabilir. Foucault'nun temsil ilişkisi hakkında üzerinde durduğu konu, tarihsel ve toplumsal olarak bu ilişkinin devingenliği, olumsuzluğu ve iktidar pratiği için gerekliliğidir.

Foucault tüm çalışmalarında sorun olarak kabul ettiği ve suniliğine bizi şahit tutmak istediği şey dil ile şey arasındaki temsil ilişkisiydi. Temsil ilişkisinin imkansızlığını betimlemek için Foucault "Bu Bir Pipo Değildir" adlı küçük bir eser kaleme almıştır.<sup>523</sup> Bu eser adını Rene Magritte'nin bir tablosundan alır. Bu tabloda bir pipo resmi ve resmin altında da bu bir pipo değildir önermesi yazılıdır. Foucault resim ile önerme arasındaki ilişkisizliği şöyle kurar: Tablo üzerinde pipo resmi olan şey gerçekten bir pipo değildir. Yani çizilen pipo resmi piponun kendisi olmadığından, sadece bir pipo resmi olduğundan, bu bir pipodur önermesi doğru olmayacaktır. Bu nedenle resmin altına yazılan bu bir pipo değildir önermesinin doğru olduğunu söyleyen Foucault, görünen ile dile getirilen arasındaki ilişkisizlik ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Foucault için görünen şey söylemin içine sığamaz; ve söylenmekte olan şey istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın bunların ortaya çıktığı yer gözlerin gördüğü değil, sentaksın ardışıklığının tanımladığı yerdir.<sup>524</sup> Deleuze da Foucault ile aynı minvalde "görünür olanla söylenebilir olan arasında form birliği veya ortaklık, bir yapı değil bir düşünce olduğunu ve "Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle bir hakikat

---

<sup>520</sup> Foucault M. (2015). *Kelimeler ve Şeyler*. (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: İmge Kitabevi. s. 67

<sup>521</sup> A.g.e., s. 164

<sup>522</sup> A.g.e., s. 166

<sup>523</sup> Foucault M. (2019a). *Bu Bir Pipo Değildir*. (Çev. Hilav S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

<sup>524</sup> Foucault, 2015, s. 36

probleminin içinde olduğumuzu, bunun sebebinin de hakikatin daima “uygunluk” ile tanımlanması olduğunu söyler.<sup>525</sup>

Foucault bilgi ile dil arasındaki ilişkisizlik ilişkisini bu bağlamda ortaya koymaya çalışırken, dil ile ilgili olarak kendi akranları ile arasındaki görüş farklılığını “dil tepeden tırnağa söylemdir”<sup>526</sup> önermesi ile ortaya koyar. Bir başka deyişle Foucault bizzat nesnelere işaretler arasındaki ilişkiyi değil, bu ilişkiden doğan gerçeklik niyetine oluşan söylemleri sorgular. Bu bağlamda Hekman, Foucault ile ilgili olarak çalışmaya başlanacaksa onun söylem teorisinin analiziyle başlanması gerektiğini vurgular.<sup>527</sup>

Foucault söylemlerin ifadelere ilişkin işaret dizileri olarak ele alınmaması uyarısında bulunmaktadır. Doğal olarak söylemler de işaret kullanır ama yaptıkları iş, şeyleri ifade etmek için işaret kullanmanın ötesinde bir şeydir.<sup>528</sup> Bir başka deyişle söylem gösteren gösterilen ilişkisiyle anlatılacak basit bir içeriğe sahip değildir. Çünkü söylem aslında sosyal pratiktir. Sosyal yaşantı içinde üretilen ifade biçimidir. Bunun yanında Foucault için düşünce tarihi incelendiği zaman da karşımıza çıkanın, değişik söylemsel oluşumların farklılaşmış bir ifade alanı olacaktır. Yani söylem tarihsel olarak bizle doğan, bizle biçimlenen ve bizle ölecek bir kavramdır.

Foucault dil gibi bir sistemin sunduğu biçimsel imkanlarla pek ilgilenmemiştir. Kişisel olarak, daha ziyade söylemlerin varlığıyla, sözlerin söylenmiş olmasıyla meşgul olmuştur.<sup>529</sup> Çünkü onun için belirlenmiş bir söylemsel pratikler olmaksızın bilgi yoktur, her söylemsel pratik oluşturduğu bilgi ile tanımlanabilir.<sup>530</sup> Yani çağdaş Fransız düşünce içindeki bilgiyi gösteren gösterilen ilişkisinde ortaya çıkarmaya çalışan düşünürlerin aksine Foucault, bilginin söylemsel pratiklerden doğduğunu savunur.

---

<sup>525</sup> Deleuze G. (2019). *Bilgi Foucault Üzerine Dersler*. (Çev. Baran A.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. s. 35

<sup>526</sup> Foucault, 2015, s. 151

<sup>527</sup> Hekman S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (Çev. Arslan H., Balkız B.). İstanbul: Paradigma Yayınları. s. 226

<sup>528</sup> Merquior J. G. (1986). *Foucault*. (Çev. Elhüseyni N.). İstanbul: Afa Yayınları. s. 100-101

<sup>529</sup> Foucault, 2011, s. 76

<sup>530</sup> Foucault M. (2016a). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. Urhan V.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 231

Söylem, dile gelen her türlü şey içinde belli bir sistemlilik içine girebilen ve kendileriyle birlikte düzenli bir iktidar etkisi meydana getirebilen ifadelerin bütünüdür. Bunun yanında ideal bir söylem türü de yoktur.<sup>531</sup> Çünkü her söylem kendi zamanının üretimidir. Her söylemin yarattığı iktidar etkisi farklıdır. Her söylem farklı bir toplumsal yapı ortaya çıkarır. Ancak tüm bu durumların tek bir ortak noktası vardır, söylemin tutarlı olmasıdır. Foucault bunu şöyle dile getirir; “Hakikatin içinde değiliz, söylemlerin tutarlılığı içindeyiz.”<sup>532</sup> Foucault için hakikat ise kendi ilkelerine bağlı ve bir söylem aracılığıyla ortaya çıkan bir güç olarak tanımlanır. Hakikate erişim ancak bir gücün argümanları, ispatları, ikna kabiliyetleri ve retorik açılımlar vasıtasıyla mümkün olur. Bu noktada şu bağlamı kurmak önemli, varlıksal üretim ancak dil aracılığıyla meydana gelir. Dil denilen şey ise baştan aşağıya söylemdir. Söylem herhangi bir konuda iktidarın kendisidir. Söylem, kurallar belirleyen, neyin rasyonel, neyin sağlıklı, doğru olduğunu gösteren güçtür. Güç ise hakikattir. Sadece hakikat üretebilen şey iktidar olabilir. Foucault’nun iktidar çözümlemesini analiz edebilmek için bu bağlamın iyi anlaşılması gerekir.

Foucault için hakikat üretilen bir şeydir. Hakikat kendini üreten pratikten ayıramayacağı gibi, iktidardan ve iktidar mekanizmalarından da ayrı değildir. Çünkü bu iktidar mekanizmalarının pratikleri hakikati mümkün kılar. Foucault’nun pratik olarak bahsettiği şey bilginin kaynağını da oluşturur. Bu bilgi türü doğruyu ve yanlış ayırmaya yarayan bir araç görevi görür. Bu araç aynı zamanda bir prosedürler bütünüdür. Çünkü Foucault için hakikatin bilgisi, söylemin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır. Aslında hakikat bu bağlamda bir oyundur. Foucault oyundan kastını şöyle açıklar; “ben oyun derken hakikat üretiminin kurallar bütünü kast ediyorum.”<sup>533</sup> Taklit etmek ya da eğlenmek anlamında bir oyun değildir. Foucault için bu oyun belli bir sonuç doğuran, ilkelerine ve prosedür kurallarına bağlı olarak geçerli ya da geçersiz, galip ya da mağlup sayılabilecek olan bir prosedürler bütünüdür. Foucault, burada Wittgenstein’in dil oyunları kavramını ödünç olarak hakikatin kendi prosedürel

---

<sup>531</sup> A.g.e., s. 93

<sup>532</sup> Foucault, 2011, s. 77

<sup>533</sup> Foucault, 2016c, s. 242

kurulum sürecini ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleyecek kuralların oluşumu bir oyun olarak anlatır. “Hakikat oyunları diye adlandırılabilir olan şey, doğru şeylerin keşfi değil, bireyin bazı şeyler hakkında söyleyebilecek bir şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır”<sup>534</sup> diyen Foucault örneğin delilik hakkında neden bir doğru-yanlış oyunu olduğunu, neden bedenlerin hareketi hakkında bir doğru-yanlış oyunu ve ruhumuzun gizli arzuları hakkında bir hakikat yorumunun olduğunu sorar. Bu soru Foucault’ya şu yorumu yaptırır “bir şeyin varlığının onu ilgilendiren doğru-yanlış oyununu açıklamaya yeteceğini hiçbir zaman düşünmemek gerekir. Bu doğru-yanlış oyunu gereksizdir... Koca bir israftır.”<sup>535</sup> Çünkü geçmişi hakikatler mezarlığı olarak gören Foucault, her şeyin nafileliği sonucuna değil, oluşun pozitifliğinin farkına varır.<sup>536</sup> Hakikatlerin tarihsel olarak kurulmuş olduklarını ortaya koyabilmenin yani kendimizin tarihsel bir ontolojisini çıkarabilmenin önemli bir sonucu, hakikatlerin olumsal olduğunu ve çizdikleri sınırların aşılabilir olmadığını, bunun yanında dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu görebilmemizdir. Peki bu hakikati kim söyler?

Foucault’a göre özgür olan, belli bir konsensüs düzenleyen ve kendisi belirli bir iktidar pratiklerinin kısıtlayıcı kurumlar altına girmiş durumda bulan bireyler, hakikatin dilidir.<sup>537</sup> Bir başka anlatımla aslında hakikatin dili insanın kendisidir ve bu insanın tanrı ile tuhaf bir ilişkisi olduğunu söyleyen Foucault, Nietzsche’nin tanrı ile ilgili haberinden sonra insanında tanrı ile aynı kaderi paylaşıp zamanla ortadan kaybolacağını yani kendi deyişiyle, “tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi yok olacağını”<sup>538</sup> anlatır. Foucault’nun burada asıl vurgulamak istediği insan modeli ise modern düşüncenin yaratımı olan özne-insan tiplemesiydi. Çünkü tanrı ile nesep bağı kurulan model özne olan insan modeliydi.

Foucault için modern insan özünde, tanrının bir tür bağlantılı imgesiydi. Bir başka deyişle modern insan, insanlık içinde cisimleşmiş bir tanrıydı. Foucault’a göre insanın bir anlamda teoloji konusu haline getirmesine yol açan şey, özne-

---

<sup>534</sup> Foucault, 2011, s. 350

<sup>535</sup> Foucault, M. (2017b). *Öznellik ve Hakikat*. (Çev. Yardımcı S.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s. 208

<sup>536</sup> Veyne, 2014, s. 53

<sup>537</sup> Foucault, 2016c, s. 242

<sup>538</sup> Foucault, 2015, s. 539

insan tipi ile tanrının yeryüzüne geri dönüşüydü. Foucault bu durumu anlatırken Feuerbach'tan şu alıntıyı yapar; “Feuerbach, “göklere saçılmış hazineleri yeniden yeryüzüne kazandırmak gerekir” dediğinde, geçmişte insanın Tanrı'ya ödünç verdiği hazineleri insanın kalbine yerleştiriyordu.”<sup>539</sup>

Foucault, tanrının ölümünün ilanı ile krize giren geleneksel batı düşüncesini kurtarmaya çalışanlara insanın ölümü ilanı ile ikinci bir darbe indirmiştir ve bu aynı zamanda sosyal bilimlerin merkezinde yer alan insanın epistemolojik bir iflası olmuştur.<sup>540</sup> Çünkü Foucault'nun ölümünü ilan ettiği insan 17. yüzyıl icadı olan özne-insandı. Bu özne tüm bilgilerin kendinde mevcut, tüm toplumsal yapılardan azade, değişmez bir insan özünü ortaya koyan modern teorinin icadıydı. Foucault'nun deyişiyle özne; gerçekte, bir cümlenin yazılı ya da sözlü ifadesi olan bu olgunun nedeni, kaynağı veya hareket noktası; kelimeleri kullanan, sezginin görülebilir cismi gibi onları düzenleyen belirleyici bir hedef; sürekli, hareketsiz ve ifadelerin sırayla söylemin yüzeyinde ortaya çıkacak bir işlemler serisinin kendisi değildir.<sup>541</sup> Özne bir kurmacadır. Önce öznenin vazgeçerek, özne düşüncesinin bizzat kendisinden kurtulmak ve öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir analize ulaşmak gerekmektedir. Bu gereklilik bağlamında Foucault şu soruları sorar; “özne nasıl farklı zamanlarda ve farklı kurumsal bağlamlarda, mümkün, istenir ve hatta vazgeçilmez bir bilgi nesnesi olarak kurulmuştur? Kişinin kendisini deneyimleyebilme ve bilme biçimleri nasıl çeşitli şemalar tarafından düzene konmuştur? Bu şemaları nasıl tanımlanmış, değerlendirilmiş, önerilmiş veya dayatılmıştır?”<sup>542</sup>

Foucault'a göre özne modeli insan, bilginin hem nesnesi hem de öznesi haline gelmiş, bastırılmış, disiplin mekanizmaları tarafından şekillendirilmiş, güç ve beden üretimi tekniğine başvurularak özenle imal edilmiş bir varlık türüdür. Bu birey kendi gerçeğini itiraf eden ve iktidara veya iktidarlara boyun eğendir. Bu insan modeli bir özgürlük ve özerklik meselesine değil itaate bağlı olarak öznelenmektedir. Yani öznellik statüsü, aslında gerçekten erginliğe ulaşabilmekten değil belirli bir iktidar formunun nesnesi olarak kazanılmaktadır. İktidar analizi

---

<sup>539</sup> Foucault, 2011, s. 108

<sup>540</sup> Er, 2013, s. 307

<sup>541</sup> Foucault, 2016b, s. 125

<sup>542</sup> Foucault, 2017a, s. 257

yapmaya başlarken kurucu özne nosyonunun Foucaultcu açılımlarını vurgulamamız tam da öznenin aslında bir iktidar türevi olduğunu göstermek gerekliliğinden doğmuştur.

Foucault “asıl olanın düşünce tarihini aşkın bir alana olan bağımlılığından kurtarmak olduğunu şu anda fark ettim. Amacım bilginin oluşumuna, bütün aşkınsal narsisiziminden onu arındırmaktı”<sup>543</sup> derken, insanları düşüncelerinin kendilerine ait bir mülk, tek başlarına yarattıkları birer nesne olduğu fikrinden kurtarmak istiyordu. Foucault için kabul edilmesi gereken acı gerçek, insanların, aşkın düşünce sistemlerinin değil tokuş edilebilir birer konuşanı olduklarıydı. Bu nedenle Foucault için bilginin arkeolojik amacı konuşanların seslerini yükseltmek değil, her konuşanın olsa olsa bir vantrologun kuklası olduğunu göstermekti.<sup>544</sup>

Foucault için bizlere dayatılmış olan geleneksel epistemolojinin reddedilmesinin metodolojik aracı, sabit özleri reddeden, bilginin plüralist olabileceğini söyleyen, verili bir özdeşliği çözmeyi, ayrıştırmayı hedefleyen arkeolojik yani soybilimsel yöntemdir. Foucault’nun arkeoloji kavramından amacı tarihcilik yapmak değil, söylemsel olaylar arasındaki ilişkilerin niçin ve nasıl yerleştiğini keşfetmektir.<sup>545</sup> Foucault’nun soybilimsel yöntem aracılığıyla gerçekleştirmek istediği projeler, bildiğimizi sandığımız şeyi sarsarak, aşına olanı yadırgatarak, yani bize kendimizi yadırgatarak kendimizle bilgimiz arasında bir mesafe yaratmaktır.<sup>546</sup> Bir başka deyişle soybilimsel yöntem Foucault için başlangıcı, geri kalan her şey mümkün kılan ilk köken anlamında, temel anlamında incelemek değil, her zaman göreceli başlangıçlar, temellerden, kuruluşlardan çok kurulmaların ya da dönüşümlerin ortaya çıkarabilmektir.<sup>547</sup> Bu nedenle Deleuze için Foucault “bir çokluklar öğretisine, bir çokluklar teorisine inananlardan biridir.”<sup>548</sup> Bu inanç doğrultusunda Foucault’nun bilgi teorisi Platoncu geleneğin izini takip eden, ispatlanabilir veya akıl ile idrak edilebilir bir durum olarak kurulmamıştır. Yani “bilgi, Foucault’nun anladığı şekliyle, bir

---

<sup>543</sup> Foucault, 2016b, s. 252-253

<sup>544</sup> Paras E. (2016). *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. (Çev. Çetin Y.). İstanbul: Kolektif Kitap. s. 54

<sup>545</sup> Foucault, 2016a, s. 184

<sup>546</sup> Brown W. (2010). *Tarihten Çıkan Siyaset*. (Çev. Ayhan E.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 120

<sup>547</sup> Foucault, 2011, s. 185

<sup>548</sup> Deleuze, 2019, s. 131

nesnenin bir özne tarafından tanınması değildir.”<sup>549</sup> Megill’e göre Foucault için insanın bilgi takıntısı Nietzsche’nin güç/iktidar istemi anlayışının iz düşümüdür.<sup>550</sup> Bu bağlamda Foucault’ya göre, tartışmasız bir gerçeklik olarak kabul edilen tüm bilgi formları baskı kurma araçları olarak işlev görmüşlerdir. Bir başka deyişle Foucault için bilgi, başkaları üzerinde oynanan bir güç oyunu, başkalarını kendi için tanımlama biçimi yani diğerini tanımlama gücüdür.

Foucault için ‘nesnel’ bilgi diye bir şey yoktur. Bütün nesnel bilgilerin, hakim tek geçerli teori olma iddiaları, herhangi bir türden gücün kendi pratiğini uygulama girişiminden ibarettir. Bundan çıkan sonuç, bilginin teori olarak hiçbir statüye sahip olmadığı; aksine pratikten başka bir şey olmadığıdır. Çünkü Foucault’nun bakış açısına göre, nesnel bilgi açılımı belli bir sınıfın çıkarlarının yansımaları olma şeklindeki katı anlamında değilse de, her türlü iktidar ilişkileriyle hemhal olma şeklindeki geniş anlamında bir “ideoloji”dir.

Foucault bilginin iktidar rejimlerinden asla kopartılamaz olduğunu vurgular. Bilgi esas olarak insanların nasıl düşünüp, davranacaklarını belirleyen bir iktidar formudur; bu bağlamdan şu yorumu yapabiliriz; bilgi olmadan iktidarın uygulanması ne denli olanaksızsa, bilginin iktidar olmadan mevcut olması da o denli olanaksızdır. Foucault’nun deyişiyle “iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur.”<sup>551</sup> Sonuç olarak birey için geçerli olacak ahlaksal, hukuksal, tıbbi ya da cinsellik mekanizmaları, bu iktidar formu tarafından üretilmektedir. Tüm kariyeri boyunca Foucault iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklenmesiyle ilgili ispatlamaya ve bunu ortaya çıkarmayı denedi. İktidarın keşfine veya nasıl bir bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmedi; iktidar işleyişinin bilgi nesnelere yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı söylemeye çalıştı.<sup>552</sup>

---

<sup>549</sup> Deleuze, 2019, s. 46

<sup>550</sup> Megill, 2012, s. 318

<sup>551</sup> Foucault, 2016c, s. 18

<sup>552</sup> Foucault, 2007, s. 35

Foucault çalışmalarının başından itibaren modern iktidarın doğasını totalleştirici ve temsil edici olmayan, antihümanist şemalar içerisinde yeniden düşünmeye girişir. O iktidarın makro yapı içinde ya da yönetici sınıfların tekelinde bulunduğunu ve doğası gereği baskıcı olduğunu bildiren tüm modern teorileri rededer. Bu bağlamda “büyük harfli iktidar yoktur ... Belli bir noktaya yerleştirilmiş -ya da ondan kaynaklanan- 'iktidar' denen bir şey olduğu fikri, bana öyle geliyor ki, yanlış yönlendirilmiş bir analize dayanmaktadır”<sup>553</sup> diyen Foucault iktidar kaynağını güç ya da mülkiyet olarak tanımlayan geleneksel siyaset bilimi yaklaşımının ötesinde, iktidarı dağılgan, belirlenmemiş, başkalaşabilen, öznesiz ve bireylerin bedenlerini ve kimliklerini oluşturan üretken bir iktidar olarak yorumlar.

Foucault iktidardan söz ettiği zaman, akla gelen bir siyasi yapı, bir hükümet, hakim bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi ve benzeri şeylerden ayrı olarak bir ilişki ağından bahseder ve bu ağ her yeredir. Foucault salt bir iktidar tipinden bahsetmez, bir çok iktidar vardır. İktidar örneğin atölyede, orduda, köleci tipteki bir mülkiyette veya serflik ilişkilerinin var olduğu bir mülkiyette, cezaevinde, tımarhanede, hastanede, üniversitede yani insanın sosyal ilişkisinin olduğu her yeredir. Bu nedenle Foucault iktidar mekanizmasını, bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimi olarak düşünür.<sup>554</sup> Bu bağlamda iktidar form değil bir işletme biçimidir. İktidarın egzersizleri insanların yönetimini gerçekleştirmektedir.<sup>555</sup> İktidar bunu yaparken kesinlikle yasaklama, alıkoyma, zorlama gücüne başvurmaz. Çünkü Foucault için iktidarın tek işlevi güç kullanarak bastırmak olsaydı, yani yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı ve yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok kırılğan olurdu. Bu nedenle Foucault'nun deyişiyle “iktidar üretmektir.”<sup>556</sup>

Foucault'ya göre bir yerde iktidar ilişkisi ortaya çıkar çıkmaz orada direniş imkanları da kendiliğinden belirir. İktidarın kapanına sıkışıp kalınmaz asla. Çünkü

---

<sup>553</sup> Megill, 2012, s. 403

<sup>554</sup> Foucault, 2007, s. 23

<sup>555</sup> Akay A. (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Ankara: Doğubatu Yayınları. s. 26

<sup>556</sup> Foucault, 2016a, s. 160



iktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkanı ve bir özgürlük alanı vardır. Olmasaydı Foucault'a göre iktidar ilişkisi de olmazdı. "İktidar her yerde ise o zaman özgürlük yoktur sorusunu cevaplamayı reddediyorum. Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerini rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğünde olmasıdır"<sup>557</sup> diyen Foucault için örneğin kölelik, insan zincirlenmiş olduğunda değil hareket edebileceği ve hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisine dönüşür.

İktidardan kurtulmak güçtür, çünkü iktidarın tek işlevi, dışlamak, bastırmak ya da cezalandırmak değildir. Eğer böyle olsaydı iktidarı ortadan kaldırmak ya da bu iktidarı yıkmak için bilinçlenmek yeterli olurdu. İktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevk içine girer; işte onu Foucault'nun deyişiyile "bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir; yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir."<sup>558</sup> Bu zor işe soyunan Foucault kapatılmanın ve gözetlemenin tarihsel gelişim sürecini araştırırken iktidarın da üretkenliğini ortaya koymaya çalışıyordu.<sup>559</sup>

Foucault için iktidarın muhtevası her ne kadar tarihsel olarak değişebilse de amaç her daim disipline etmektir. Disiplinin nihai amacı ise "normalleştirme"dir. Toplumsal ve psikolojik düzensizlikleri ortadan kaldırmaktır. Normalleştirmenin tarihsel koşulları her zaman sabit kalmaz. Toplumsal ve psikolojik normalizasyonun neliğini tayin eden iktidar, ikinci hamle olarak disiplin ile tayin ettiği neliği gerçekleştirmeye çalışır. Foucault bunu daha iyi gösterebilmek için iktidarın soybilimsel analize girer ve iktidarın klasik çağdan günümüze kadar işleyişini ve dönüşümünü anlatır.

Foucault klasik ve modern çağda iktidar pratiklerinin biçimlerini kendi içinde cezalandırıcı ve düzenleyici olmak üzere ikiye ayırır. Cezalandırıcı iktidar yönetici tarafından, yönetimi altında bulunanlara yukarıdan aşağıya, bizzat bedeni cezalandıran bir makro iktidar iken, düzenleyici iktidar ise toplumu ve bireyi kendi içinde üretmek için pratik alana sokan, aşağıdan yukarıya doğru uygulanan bir

---

<sup>557</sup> Foucault, 2016c, s. 236

<sup>558</sup> Foucault, 2007, s. 49

<sup>559</sup> Hapishanenin Doğuşu adlı çalışma Foucault'nun önemli eserlerinden biridir. Bu çalışma hapishane kurumunun cezalandırma pratiklerinin tarihsel bir değerlendirmesi ile sınırlı değildir. Çalışmanın temel amacı iktidar ilişkilerini tarihsel çözümlene yardımcı ile açığa çıkarabilmektir.

mikro iktidar formudur. Makro iktidar olarak anlatılan cezalandırıcı iktidarın en önemli özelliğini yaşam tasarrufunu elinde bulundurması ve azap çektirebilme hakkının bulunmasıdır. “Azap çektirmenin “aşırılıkları”nın içinde koskoca bir iktidar ekonomisi yer almaktadır<sup>560</sup>” diyen Foucault için modern çağa kadar iktidarın temel niteliği işkence, idam, infaz gibi şiddete dayanan bedensel bir uygulama içermiştir. Tüm bu bedensel şiddetin alt metni şuydu; iktidar ile karşısındaki savaşı törensel olarak bitirmek, iktidarın güçsüz duruma düşürdüklerinin üzerindeki ölçsüz gücünü dışa vurmaktır. Foucault’ya göre buradaki güçler arasındaki tersine döndürülemez dengesizlik, azap çektirmenin işlevleri arasında yer alır ve yok edilen bir beden iktidarın gücünün sonsuzluğunun göstergesi olur.<sup>561</sup> Özellikle halka açık olarak yapılan idam, suçun eğer iktidara verdiği zarar varsa onarılması ve iktidarın üstünlüğünün olumlanması anlamına geliyordu. Böylece idam ve bedensel işkencenin törenselliğinin önemi de ortaya çıkıyordu. Çünkü tüm bu tören iktidarın yasaya hakimlik veren gücün herkes tarafından görülmesini ve tanınmasını sağlıyordu.<sup>562</sup>

Klasik çağda suç kavramı kutsala yapılan saygısızlıktan tam olarak ayrılmamıştı. İktidarın verdiği ceza suçluyu ıslah etmek yerine, çığnenen yasanın önemini hatırlatmak, kutsiyetini onarmak, yasaya saygıyı tekrar kazandırmak ve en önemlisi hakikatin kimin tek elinde olduğunu ispatlamak amacındaydı. Bunun yanında klasik çağın feodal toplumlarında adli makamlar suçluların ancak çok küçük bir kısmını yakalayabildikleri için, diğer halkın gözünü korkutmak için verilen cezanın görkemli olması gerekiyordu. Foucault’a göre 18. yüzyıl sonra yeni kuramcılar ortaya çıktı. Onlar için böylesi orantısız bir güç gösterisinin doğurduğu sonuçlar pek olumlu şeyler olmuyordu. Klasik çağın iktidar formunun tersine disiplinli iktidarı ikame etmeye çalışanlar, denetlenen halkın iktidara daha az maliyet ile daha çok verim sağlayacağını düşündüler.

“İktidar düzenine göre gözetlemenin cezalandırmadan daha etkili ve daha verimli olduğunu fark edildiği an. Bu an, 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başında yeni tür bir iktidar işleyişinin hem hızlı hem de yavaş oluşumuna denk düşer”<sup>563</sup> diyen

<sup>560</sup> Foucault M. (2017a). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: İmge Kitabevi. s. 75

<sup>561</sup> A.g.e., s. 96

<sup>562</sup> Keskin F. (2005). Foucault’da Şiddet ve İktidar. *Cogito 6-7: Şiddet, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları*. s. 118

<sup>563</sup> Foucault, 2007, s. 23

Foucault için cezalandırma artık, klasik çağın hukukunda olduğu gibi, izleyenleri dehşete düşürecek güç gösterisi değildi. Artık giderek gizlilik gerektiren ve işlevleri, kuralları, teknikleri açısından özerk yeni bir cezalandırma biçimi benimsenmeye başlanmıştı. Hapishanenin de araçsallığı bu cezalandırma biçiminden doğmuştur. Şüphesiz hapishanenin doğuşu tarihsel olarak ilk kez bu dönemde ortaya çıkmamıştır ancak işlevselliği bu dönemde yeni bir boyut kazanmıştı. Bu bağlamda artık cezanın müdahale amacı artık suçun hakikatini ortaya çıkarmak ve iktidarın gücüne verdiği zararı halkın gözünde bedensel işkenceyle onarmak değildir. Amaç itaatkar, kurallara, düzene ve kendini kuşatan otoriteye boyun eğmiş ve bu otoriteyi içselleştirmiş bir birey yaratmaktır. Bu amaç mimari bir yapıya verdiği betimleme ile Foucault için “Panoptikon”da somutlaşmıştır.

Panoptikon bir hapishanedir. Bu hapishanede halka halinde bir bina, merkezde bir kule, bu kulenin halkanın ilk cephesine bakan geniş pencereler vardır. Bina hücrelere bölünmüştür, bu hücrelerde biri içeri bakan ve kulenin penceresine karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencere vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir mahkûm, kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış suçluları olduğu gibi kavramak mümkün olacaktır. Gözletme kulesinde gerçekten birisinin olup olmadığı önemli değildir, mahkum her daim kendisinin gözetlendiğini düşünecektir. Foucault için bu Colomb’un Amerika’yı keşfinden sonra insanlığın keşfettiği en büyük olaydır. Çünkü Foucault “Panoptikon”u bireyi dönüştürmeye yönelik bir projenin ürünü olarak algılar. Kapatma ve gözetleme mekanı olarak “Panoptikon” tipi hapishanenin kuruluşunda da kralın bizzat cezalandırma edimini daha teknik olarak başka bir iktidar mercinin gözetleme edimine bırakışında görür ve bunun yanında bir çok kurum tarafından kullanılabilir olan “Panoptikon” aslında fiilen iktidar için normalizasyonu tam teşekküllü sağlamış bir toplum ütopyasıdır. Panoptisizm diye adlandırabileceğimiz bu ütopya da artık ontolojik bir temele dayanan varlık ya da yokluk terimleriyle düzenlenecek bir bilgi anlayışı olmayacaktır. Normal olan ile olmayan, doğru olan ile doğru olmayan, yapılması gereken ile yapılmaması gereken gibi düzenleyici temele dayanan epistemoloji ortaya çıkardığı bir iktidar ekonomisi doğacaktır.

Klasik çağın feodal toplumunda iktidar genelde gelişigüzel, özensiz olma eğilimine sahip iken, modern topluma geçiş sürecinde iktidarın disiplin araçları, kendilerini hemen her yerde hissettirecek denli yaygınlaşmış, bireye psikolojik müdahalelerde bulunduğu kadar, bireyi sermaye dışlısının vazgeçilmez unsuru haline de getirmişti. Foucault iktidarın direk bedene uyguladığı cezadan, hapis cezasına doğru yaşadığı tarihsel kaymayı, cezanın niteliğindeki bir azalmayı temsil etmediğini, cezanın uyguladığı nesneye yönelik emelin daha kapsamlı bir hal aldığını ifade eder.<sup>564</sup> Bu tarihsel kaymayı ıslahat olarak adlandıran Foucault, bu durumun asıl amacının daha eşitlikçi ilkelerden hareketle yeni bir ceza hukuku kurmaktan çok, yeni bir cezalandırma sistemi kurmak, bu sistem içinde bireye azap çektirmekten ziyade, ıslah edip sermaye içinde tutmaktır.<sup>565</sup> Sermaye sınıfının yükselişi ile birlikte, yasadışılıkların yapısı, kapitalist sistem ile birlikte yeniden yapılanmıştır.<sup>566</sup> Bir başka deyişle artık disiplin, kapitalist üretim ilişkilerinin bir boyutu olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>567</sup>

İnsan bedenini disipline etmeye, daha verimli ve uysal bir hale getirerek ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmeye yönelik yeni bir iktidarın hakim olduğunu söyleyen Foucault, bu yeni koşulun kapitalizmin gelişmesine derinlemesine bağlı olduğunu söyler. Kapitalizm bireyleri siyasal anlamda işlevsiz birer özne olma durumundan çıkarmıştır. Foucault'a göre feodal tipteki bir toplumda siyasi iktidar esas olarak yoksulların senyöre ve zengin insanlara vergi ödemesini, onlar için askerlik hizmeti yapmasını düzenleyen bir iktidar tipi idi. Yani bu iktidar tipi kişilerin vergisini verdikten ve askeri hizmetini yaptıktan sonra ne yaptığıyla hiç ilgilenmiyordu. Ancak Foucault'a göre bir an geldi ki herkesin iktidarın gözü tarafından fiilen algılanan olması gerekli oldu. Birey artık sadece vergisini veren ve askere giden bir unsur olmaktan çıkmış, hem potansiyel bir tehdit hem de potansiyel bir sermaye kaynağı olarak algılanmıştır. Bu durum iktidar için bireyi feodal toplumdaki gibi başı boş bırakmak anlamına gelemezdi. Birey artık her alanda iktidarın konusu olmuştu. Bu iktidarın artık negatiflikten çıkıp pozitif bir forma kavuştuğunun da göstergesiydi. Feodal toplumdaki

---

<sup>564</sup> Lemke, 2016, s. 119

<sup>565</sup> Foucault, 2017a, s. 135

<sup>566</sup> A.g.e. s. 143

<sup>567</sup> Bidet J. (2016). *Foucault'yu Marx'la Okumak*. ( Çev.Cunillera Z). İstanbul: Metis Yayınları. s. 59

yasaklayıcı negatif iktidar yapısından, üreten ve yeniden üreten bir iktidar yapısına geçiş yaşanmıştı.

Pozitif iktidarın karakteristik özelliği bireyleri doğrudan güce tabi kılmayan ve onlara doğrudan hükmetmeyen, daha ziyade onlara “hakikat” üretimi yoluyla klavuzluk eden, yönlendiren bir iktidar formu olmasıdır. Bu iktidar tipi boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahiptir. Negatif iktidarın simgelediği azap çektirme ve yaşam hakkını elinden alma gücü, yerini pozitif iktidar formu ile titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakmıştır.<sup>568</sup> Bu bağlamda artık iktidarın niteliksel dönüşümü sadece hapsedmekle ya da bedeni sermaye lehine bir fiil kullanmak ile kalmayarak, psikolojik ve biyolojik bir yola da evrilmiştir. Bu iktidar formu Foucault tarafından biyopolitika veya biyoiktidar olarak anılmaya başlanmıştı.<sup>569</sup>

Biyoiktidar kapitalist gelişmenin vazgeçilmez bir unsurudur. Çünkü kapitalizm bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasının yolunu açmıştı. Bu nedenle biyoiktidarın gelişiminin iki ana nedeni olduğunu söyleyebiliriz. İlki insan bedenini her daim düzenlenmesi gereken ve yine her daim normalleştirme ihtiyacına muhtaç bir şey olarak algılayan iktidarın genel disipliner anlayışıdır. İkincisi bedeni disipline ederek, bedenin yeteneklerini geliştirip ondan maksimum yararı almak, uysal kılmak ve bedeni sermayenin kontrolünde her daim yeniden üretmektir. Bu bağlamda bireyin biyolojik yaşamı ve onun yönetilmesi iktidar için artık vazgeçilmez bir unsurdur. İktidar negatifliğinden kurtularak yaşamın sahip olduğu güçleri engellemek ve yok etmek yerine teşvik etmek, güçlendirmek, denetlemek, en iyi şekilde kullanmak ve örgütlenmek zorundadır. İktidarın yaşamı alma hakkı artık yerini yaşamı bizzat kendisi tarafından koruması, emniyet altına alması ve sürekli olarak yeniden üretmesi hakkına bırakmıştır.

Biyoiktidar bireyleri norma uymaya ikna eden, onları normalleştiren bir toplum oluşturma amacı güder. Normalizasyon toplumunda birey öznedir. Norma

<sup>568</sup> Foucault M. (2018a). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. Tanrıöver U. H.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 100

<sup>569</sup> Lemke T. (2017). *Biyopolitika*. (Çev. Özmakas U.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 55

uyuma sürecindeki ikna için araç onun özneliği olarak kullanılır. Bilimsel disiplinci mekanizmalar tarafından oluşturulmuş ve biçimlendirilmiş bir bilgi nesnesi olduğunu farkına varmayan birey kendisinin soyut akla sahip, her şeye muktedir özne olduğuna inanır ve bu öznelere tam da Foucault'ya göre normalizasyon toplumun ortaya çıkmasının nedeni olur. Bu toplum da tıpkı panoptikon tipi inşa edilen hapisanelerde yapıldığı gibi okul, aile, ordu ve hatta akıl hastanelerinde bireyi normalleştiren ve üretim sürecine uygun kılan bir kurum yapısı sunar. Bu bağlamda deliliğin doğuşu da aynı kapatılmanın tarihi gibi iktidar tarafından disipline edilmek istenen toplumun ihtiyacından kaynaklanmıştır.<sup>570</sup>

“İnsan kendini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık gibi düşündüğünde, bir suçlu olarak kendini yargıladığı ve cezalandırdığında, hangi hakikat oyunlarından geçerek kendi varlığını düşünmeye girişir?”<sup>571</sup> sorusunu soran Foucault'a göre, akıldışılık olarak delilik, aklın başka olarak kabul ettiği şey için, kendi alanı içerisinde akıl tarafından düzenlenmiş bir yerin paradoksal tanımıdır.<sup>572</sup> Foucault delilik kavramının tarihsel dönüşümünü değil, delilik söyleminin nasıl ortaya çıktığını araştırır. Foucault'nun yaptığı çalışmalarda şu karşısına çıkıyordu, bilimsel ve nesnel bir delilik söyleminden bahsetmek mümkün değildi. Farklı tecrübeler dayanan delilik söylemleri vardı. Bunlar da zamana, topluma ve bölgeye göre değişiyordu. Örneğin Orta çağda deliler, toplumdan dışlanmıyorlardı. İnsanlar delilere korku, acıma, gülmek gibi karışık duygularla yaklaşıyor ve hatta onlardan ilahi sesler duyduklarını iddia ediyorlardı. Deliler bu dönemde insanlarla içiçe yaşıyorlardı. Deliler ile ilgili toplumsal görüş modern çağın başlangıcı ile değişmeye başladı. Artık bu tarihten itibaren deliler aşağılanmaya ve dışlanmaya başlandı. Çünkü modern çağ için akıl temel norm koyucu haline gelmişti, o halde akıldışılık durumu olan deliliğin bertaraf edilmesi gerekmektedir. İnsanı insan

---

<sup>570</sup> Deliler, mahkumlar ve cinsel yaşantı üzerine yoğunlaşan Foucault'ya yapılan eleştirilerden biri de, toplumun içindeki hastalıklı kesimi yok saymak, yani aslında delilik gibi bir şeyin olmadığını mahkumların suçsuz yere kapatıldığını, insanların cinsel hayatları ile oyuncan gibi oynadığını savunuyor olmasıdır. “ Ben deliliğin, suçun ya da cinselliğin sorunsallaştırılmasını incelediğimi söylediğimde, böylesi olguların, gerçekliğini inkar ediyor değilim”. Foucault'nun amacı, olmayan bir şeyi var eden bir durumu ortadan kaldırmak değil. Varolan şeyin varlığının nasıl kurulduğunu anlamaktır. Foucault M. (2019b). *Doğruyu Söylemek*. (Çev. Eksen K.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 145

<sup>571</sup> Foucault, 2018a, s. 120

<sup>572</sup> Revel J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (Çev. Urhan V.). İstanbul: Say Yayınları. s. 39

yapan şey akıl olduğuna göre, bundan yoksun olanda insan olamayacak ve toplum içinde barınamayacaktı.

Foucault'a göre toplumlar varolduğu sürece toplumdışılar da mutlaka var olacaktır ve bunlara çeşitli ad ve sıfatlar takılacaktır. Bunlar kendilerinin seçmedikleri çeşitli toplumsal kompartımanlara yerleştirilecek, tasnif edileceklerdir. "Deli de bu 'toplumdışı' çehrelerden biridir ve tarihi zorunlu olarak sürecektir. Çünkü toplumun buna ihtiyacı vardır. İnsanların rahatlaması, kurumların varlıklarını kanıtlanması için deli zorunlu bir kişidir."<sup>573</sup> Foucault bunu şöyle anlatır; yok edilmesi mümkün olmadığından ötürü zorunlu olan fakirlik kesimi, aynı zamanda zenginliği mümkün kıldığı için de zorunludur. Bu kısım çalıştığı ve az tükettiği için bir ulusal zenginleşme; tarlalarını, sömürgelerini ve madenlerini değerlendirme, dünyanın her yerinde satılacak ürünler imal etme olanağını vermektedir. Kısacası, yoksulları olmayan bir halk fakir olacaktır.<sup>574</sup> Bu bağlamda iktidarın tımarhane düzenin en büyük başarısı, kapitalist dünyada düzenli çalışma hayatına geri dönmeye can atan bireyler üretmesiydi.<sup>575</sup>

Foucault, iktidarın yapısal dönüşümünde kapitalizmin gelişmesi ve burjuvazinin beklentileri ile delileri ve suçluları itaatkar ve yararlı kılacak reformlar arasındaki yakın ilişkiyi net bir şekilde ortaya koymuştur. Modern çağ içinde üretim güçleri ve kapitalizmin güçlenmeye, yeni iş sağlığı alanları yaratmaya başlamasıyla toplumdaki tecrit edilenlere çalışma mecburiyeti konmuştu. Amaç fiyatları düşürmek, emek pazarında ve üretim maliyetlerini kontrol altında tutmaktır. Bu yönden bazen özel şirketler bile tımarhaneler ile anlaşmış, örneğin genel hastaneler Fransa'nın yiyecek, Fransız İngiliz rekabet koşullarına göre değişen emek ihtiyacı için bir antrepo işlevi görmüş hale gelmişlerdi.<sup>576</sup>

İktidarın gazabından sadece delilik değil aynı şekilde cinsellik de nasibini almıştır. Foucault için cinsellik basit bir haz meselesi değildi. Cinsellik bizim nasıl bir birey olduğumuzu belirleyen anahtar bir kavramdı. Foucault'ya göre

---

<sup>573</sup> Foucault M. (2018c). *Deliliğin Tarihi*. (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: İmge Kitabevi. s. 13

<sup>574</sup> A.g.e., s. 586

<sup>575</sup> Boyne, 2016, s. 28

<sup>576</sup> Timur, 2005, s. 54-55

iktidarın tarihsel koşullar içinde cinsellik konusundaki emeli, bireyi kendi hakikatının sınırları içinde üretmekti.<sup>577</sup> Yani Foucault bu konuyla ilgilenirken, yasakları, kuralları veya engellemeleri ortaya koymaktan ziyade, insanların hissettikleri, düşündükleri, istekleri ve benlikerin de saklı hisleri ortaya çıkarmaya çalışıyordu.<sup>578</sup> Bir başka deyişle Foucault'nun bu ilgisinin sebebi, cinselliğin sadece basit bir üreme veya libido meselesi olarak kalmaması, iktidarın bizzat cinsellik üzerinde de hakimiyet kurup hakikat üretmesinden kaynaklanır. Kendi deyişiyile “beden ve nüfusun bağlantı noktasında yer alan cinsellik, ölüm tehdidi yerine yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzen yaratan bir iktidarın merkezi hedefine dönüşmüştür.”<sup>579</sup>

Kendimize şunu sormamız gerektiğini söyler Foucault: “gerçeğe” ek olarak, neden bir de “doğru” var? Eğer ontolojik düzeyde bizi şaşkırtan soru “neden hiçlik yerine varlık var?” sorusu ise, epistemik düzlemde de bizi hayrete düşüren ve her zaman mümkün olduğu kadar canlı tutulması gereken sorunun da şu olduğunu söyleyebilirim: Neden “gerçeğe” ek olarak, bir de “doğru” var?<sup>580</sup> Çünkü bu “doğru” politik bir doğrudur. Bu “doğru”, gerçeği asla yansıtmayarak, gerçek ile hayali bir temsiliyet bağı kuran iktidarın doğrusudur. Örneğin hakim doğrunun eşcinselliği dışlaması bunun doğru olmadığını ispatı ile sağlanır.<sup>581</sup> “Doğru” söylemin iktidarın sınırlarında kurulmaya çalışılan normalizasyon toplumunda cinselliğin aldığı pay davranış ve ahlakla ilgili olmuştur. Foucault'nun cinsellik ile ilgili bütün projesinin merkezinde yer alan temel soru şudur: Niçin cinsel davranış ahlaksal bir sorun, hem de önemli bir ahlaksal sorun haline getiriliyor? Ona göre, insan varlığı kendisi ile kendini bilme, kendini kontrol etme, kendini kanıtlama, kendini yetkinleştirme ve kendini dönüştürme ilişkisine girişebildiği için cinsel davranış sorunsallaşmış, ahlâkın konusu haline gelmiş ve cinsel davranış insan varlığının hangi bakımdan kendini oluşturabileceği bilmek için en uygun fırsatı

---

<sup>577</sup> ‘Cinselliğin Tarihi’ adlı çalışmasında Foucault, cinselliğin sürekli olarak söylemde dile getirildiğini ve belli bir hakikat doğrultusunda formüle edildiğini ileri sürmüştür. Cinsel davranışın zaman içinde nasıl evrildiği üzerine yoğunlaşmayan Foucault, daha çok gerçeğin içerisinde politik amaçlar ile çıkarılan “doğru” söylemlerinin cinselliğe getirdiği yasaklar tarihi üzerinde durmaya çalışmıştır

<sup>578</sup> Foucault, Gutman, Hutton, 2019, s. 26

<sup>579</sup> Foucault, 2018a, s. 105

<sup>580</sup> Foucault, 2017b, s. 209

<sup>581</sup> Megill’in dediğini gibi bu durumu tersten de okuyabiliriz. Eşcinsellik söylemi hakim duruma gelse, yani doğrunun eşcinsellikte yattığı dikta edilse o zaman da buna karşı çıkmak gerecektir. Çünkü hakim duruma gelen her türlü “doğru” söylem yeni bir dışlama sistem kurmaya vesile olmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Megill A. (2012), Aşırılığın Peygamberleri (Çev. Birkan T.), İstanbul: Say Yayınları, S. 387-388



temsil etmiştir.<sup>582</sup> Yani cinsellik konusuna muhattap olan ahlaksal özne zorunlu bir yasaya uygun bir biçimde davranmaya davet edilirken, aslında bu öznenin de kendini tanması, bilmesi için bir fırsat olarak görülmüştür. Foucault'nun kendini oluşturma etiği dediği bu durumu, Antik Yunandan erken dönem hıristiyanlığa kadar çeşitli özneleşme biçimleri arasındaki farkı cinselliğin ahlaki deneyimini örnek alarak çözümlenmiştir.

Antik Yunanda cinsel aktivite kötü doğası ile karakterize olduğundan değil, doğanın oluşturduğu ama sürekli doğal ölçütü aşmakla tehdit eden bir güç oyunu ile ilgili olduğundan ahlaki bir kaygıya konu olmuştur. Cinsel ahlak bu dönemde, eylemin morfolojisinden çok, hazzın doğru bir şekilde kullanılmasının koşullarını belirleyen pratiğin dinamiğine dayanır. Bir başka deyişle, örneğin cinsel ahlak kadınları tercih edenlerle oğlanları tercih edenler arasındaki ayırmda değil, daha çok ölçülülükte kendini gösterir. Yani cinsel davranış alanında belirlenen ilk ayırım çizgisi eylemin cinsinden hareketle değil, etkinlikten ve etkinliğin nicel derecelerinden hareketle çizilir.<sup>583</sup>

Yunan etik anlayışında belirleyici olan, esasen, kendine hakim olma kuralının hem estetik hem de etik kıstaslara tabi olmasıdır. Kendine hakim olma, etkili ve estetik olanın uyumlu bir şekilde üstüste bindirilmesi ile göze çarpan bir kendini oluşturma etiğinin parçasıyken, Hıristiyanlık, dünyevi yaşamın estetik ve politik tasarlanmasıyla ön plana çıkan kendini oluşturma etiği ve estetiği yerine, uhrevi bir varoluş içinde saflığı ve ölümsüzlüğü hedefleyen arzunun kendine göre yorumlanmış biçimini koyar. Antik yunandaki ölçülülük anlayışı artık hazların doğru kullanılması kaidesi, kilisenin otoritesini ve tanrısal yasaların emrine koşulsuz itaate dönüşmüştür. Foucault bu dönüşüm içerisinde dikkat ettiği yer, bireyin kendini kurmadaki “doğru”nun değişmesiyle, yeni bir kendiliğin ortaya çıkmasıydı. Foucault, kendilik tekniği dediği şey de tam olarak dönemin iktidarının ürettiği “doğru” söyleme referansla kendini var etme durumuydu.

Kendilik keşfedilmiş bir şey değildir. Kendiliğin oluşumu hakikatin gücü vasıtasıyla olmalıdır. Foucault'ya göre bu güç, efendinin söyleminin retorik

---

<sup>582</sup> Urhan V. (2016). Michel Foucault ve Etik. *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*. (Ed. Urhan V.). Ankara: Hece Yayınları. s. 22

<sup>583</sup> Foucault, 2018a, s. 147

niteliğinde yatar ve bu retorik nitelik, kısmen de olsa kendi bildiği gerçek ilkelere göre yaşama biçiminin neresinde olduğunu açıklamak zorunda olan müridinin takdimine bağlıdır.<sup>584</sup> Foucault'nun burada birey için bahsettiği şey bir irade ilizyonudur. Bireye özgür olduğunu hissettirme gerekliliği duyan iktidarın yarattığı şeyi yapay bir irade biçimidir. Foucault buna örnek olarak hristiyan ahlakı içinde cinsel davranış şeklini verir. Bu ahlak içinde kendine hakim olmaya yönelik çaba ve hazzın pratiğinde kendini tutmaya yoluyla ulaşılmaya çalışan durum, bir özgürlük olarak tanımlanır. Arzuları ve hazları yönetmek bu ahlak anlayışı için ne denli önemliyse, bunları kullanmak bir amaca yönelikse bunun nedeni kökünde var olan bir masumiyetin korunması değil, bireye özgür olduğunu ve her daim özgür kalabildiğini inandırmaktır.<sup>585</sup>

Foucault'ya göre insanları yönetme sorunu toplumsal ilişkilerin hakikiliğinde yatmaktadır. Hakikatin değişen nosyonu içinde siyaset sanatı bazen negatif bir boyutta olabildiği gibi bazı zamanda pozitif bir boyut kazanmıştır. Bugün için iktidarın irrasyonel pratikleri olarak anlaşılacak politik tutumlar dönemin ruhu içinde asıl amaca ulaşmak için gayet rasyonel olan kararlardır. Yine bugün için iktidarın aldığı rasyonel politik kararlar yarımın hakikiliği içinde irrasyonelliğe düşebilir. Bu bakış açısından çıkacak sonuç; hakikat kavramına dayanarak yapılabilecek siyasal düzenin bizzat kendisi, çözüm olmaktan çok, ancak problemin önemli bir parçası olacaktır. Bu bağlamda Foucault'nun özellikle karşı durmaya çalıştığı şey politik bir pratiğe hakikat değeri vermek için düşünceyi kullanmaktır. Foucault için birey ancak toplumsal olarak dayatılmış kısıtlanımları alt edebildiği, kendi üzerinde egemenlik kurabildiği ve normalizasyon içinde benzeştirilip bütün içinden sıyrılabilirdiği ölçüde özgür olacaktır. Bu noktada Foucaultcu bir postmodern politika birleştirici ve totalleştirici stratejiden bağını koparmaya, çok katmanlı bir direniş biçimlerini yeşertmeye, verili "doğru" söylemin kurduğu hapishaneleri ve tımarhaneleri tahrip etmeye ve her türden farklılığı ön plana çıkarmaya teşvik eder.

---

<sup>584</sup> Foucault M. (2018c). *Hermenötüğün Kökeni*. (Çev. Solmaz Ç. Ş.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 52

<sup>585</sup> Foucault, 2018a, s. 172

### 3.4. Postmodern Siyasete Alternatif Arayışlar

Postmodern siyasal teorinin oturduğu iki temel düşünce yapısını ortaya koyduktan sonra, siyasal olarak tartışmalarımızı daha iyi detaylandırabilmek için, postmodern siyasal teorinin bazı çağdaş siyasal düşünceler ile aralarındaki farklılıklara ve benzerliklere değinmekte fayda var. Çünkü postmodern siyasal teoriyle çağdaş olan bu siyasal düşünceler aynı zamanın ruhu içinde ortaya çıktıkları için toplumsal ve siyasal olarak da sorun kabul ettikleri şeyler benzerlikler göstermiştir. Ancak bu sorunlara yönelik düşünsel cevaplar hiçbir zaman bu siyasal düşünceler arasında bir birine paralellik oluşturmamıştır. Bu düşüncelerden ilki “Çokkültürcülük”tür. Çokkültürcülük ile postmodern siyasal teorinin kuramsal bağlantısı, iki düşünce arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu, benzerliklerin hangi düşünce köklerinden geldiğini ve farklılıkların ise hangi noktadan kaynaklandığını ortaya koymamızı elzem hale getirmiştir.

#### 3.4.1. Toplumsal Heterojenliğe Çözüm Arayışı: Çokkültürcülük Siyaseti

Çokkültürcülük<sup>586</sup> toplumsal çeşitliliğinin pozitif olarak desteklenmesi ve yüceltilmesi gerekliliğini dile getiren, farklı kültürel grupların saygı ve tanınma hakkına sahip olduğunu vurgulayan bir kavramdır. Modood’a göre çokkültürcülüğün bir siyaset felsefesi olduğu söylenemez<sup>587</sup> ancak çokkültürcülük toplumda etnik, dinsel, cinsel, kültürel, bedensel ve dilsel farklılıklar temelindeki kimliklerin kabulüne ve bireylerin veyahut grupların bu tür farklılıklardan dolayı negatif ayrımcılığa maruz kalmalarının önlenmesine yönelik bir kimlik siyaseti olduğu söylenebilir.<sup>588</sup> Bunun yanında çokkültürcülük kamu politikası biçiminde kullanılabilen, eğitim ve sağlık hizmetlerinde, sosyal politikalarda özel kültürel grupların farklı ihtiyaçlarını resmen tanınması ve bu gruplar içinde ve gruplar arasında fırsat eşitliğinin güvence altına alınması ile de nitelendirilmektedir. Bir başka deyişle çokkültürcü kamu politikaların

---

<sup>586</sup> Çokkültürlülük, betimlemeye yönelik bir kavramken, çokkültürcülük siyasal bir terim niteliği taşımaktadır. betimleyici bir kavram olarak çokkültürlülük, bir toplumda kültürel çeşitliliğin varlığına işaret etmektedir. Siyasal bir kavram olarak çokkültürcülük ise, çeşitli özellikleriyle kültürel farklılık sahibi grupların ve bireylerin, bu farklılıklarıyla tanınma hakkına sahip oldukları ve bunun saygıyla karşılanması gerektiğini ifade etmekte ve bu yönde siyasal bir istikamet göstermektedir.

<sup>587</sup> Modood T. (2014). *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı*. (Çev. Yılmaz İ.). Ankara: Phoenix Yayınevi. s. 20

<sup>588</sup> Anık M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap Yayınları. s. 76

uygulamaları farklı pekçok alana hitap etmektedir. Bu yöndeki politikaların, hukuksal düzenlemeleri ve bunların uygulanması, kültürel tanınma, etnik yapı ve inancından dolayı dışlanmama, cinsel kimlik ve ten renginden dolayı ayrımcılığa maruz kalmama, kamusal alanın söz konusu farklılıklar temelinde düzenlenmesi, istihdam, sosyal politika, eğitim ve siyasal katılım olanakları gibi değişik alanlarla yakından ilişkisi vardır.<sup>589</sup>

Tüm insanların özgürlüğünü ve eşitliğini savunan çokkültürlü toplumlar, siyasal ve kültürel farklılıklara karşılıklı saygı duyma temeline dayanırlar. Karşılıklı saygı, anlaşmazlıklarımızı rahat biçimde ifade etmede, anlaşmazlık içinde olan insanların fikirlerini rahatça savunmada, akılcı eleştiriler karşısında fikirlerimizi değiştirmede yani dogmatik olmamada isteklilik ve beceri gerektirir. Bu karşılıklı saygı bağlamında çokkültürcü düşünceden beklenen şey, bireyi hem kendi dışında var olan bir dünyanın en az onun kendi varoluş şartları kadar meşru olduğuna ikna etmesi hem de farklı bakış açıları ve kültürel çeşitlilik ile karşılaştığında kişinin kendi bakış açısının kısmiliğini öğrenip, kendi deneyimlerinin belirli bir perspektifin ürünü olduğunu kavramasına yardım etmesidir. Bunun yanında birey için karşılaşılan bütün sorunlar hakkında farklı perspektifleri olan ve kendisinden farklı kültürleri ve değerlere sahip insan topluluklarıyla beraber her türlü sorunları çözebilme kabiliyeti de kazandırması beklenmektedir.

Çokkültürcülük anlayışı demokratik niteliklidir. Çünkü çokkültürcülük, kültürel farklılığın her daim desteklenmesini, kültürel farklıları pasif hale getirmekten ve düşman gibi görmekten insanları caydırmayı ve kamu alanının, toplumun kıyısına itilmiş kesimleri kucaklayacak şekilde yeniden inşa edilmesini gerekliliğini vurgular. Bu noktada Fay'ın da belirttiği gibi çokkültürcülük düşüncesi bir duyarlılık meselesidir. Bu duyarlılık ise 'Biz'den farklı olanları irrasyonel olarak gören Etno-santrizme karşı çıkarak, bize garip gibi görünen davranış ve töreleri kendi nihai rasyonel düşünce kalıpları içinde incelememizi salık vermektir.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> A.g.e., s. 77

<sup>590</sup> Fay B. (2017). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. (Çev. Türkmen İ.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 139

Çokkültürcülük liberal eşitlikçiliğin bir çocuğudur. Ancak Modood'un deyişiyle her çocuk gibi oda ebeveynlerinin kopyası olmaktan uzaktır.<sup>591</sup> Çokkültürcülük demokratik niteliklidir, zira çokkültürcülük liberal demokratik değerlerden doğan anlayışlarla teorik olarak uyuşması gerekir. Ancak 20. yüzyıldan sonra yaşanan toplumsal, siyasi, ekonomik düşünsel ve kültürel gelişmelerin ortaya çıkmasında etkili olduğu çokkültürcülük politikaları devleti göreve çağırır. Doytcheva'nın deyişiyle kamu otoriteleri açısından bu görev çağırısı, kültürel çeşitliliği teşvik etmek, kişilere farklılıklarının geliştirmesinin ve aktarmasının fiili yollarını sağlamak anlamına gelir.<sup>592</sup> Bu bağlamda çokkültürcülük, hoşgörü ve devletin tarafsızlığı gibi liberal fikirlerinde ötesine geçmeye çalıştığı açıktır. Çokkültürcülük, devlet eliyle kültürel farklılığın her daim desteklenmesi ve kültürel farklılıkları pasif hale getirmek veyahut düşman gibi görmekten insanları caydırmayı ve kamu alanının toplumun kıyasına itilmiş toplulukları kucaklayacak şekilde yeniden inşa edilmesini gerekli görür. Doytcheva'a göre de çokkültürcü politika ile devlet ilişkisi, çağdaş eşitlikçi dinamikler ve devlet müdahalelerinin gelişmesi sayesinde toplumsal bir adalet meselesi haline gelmesiyle başlamıştır. Bunun sonucunda kamusal alanda kültürel farklılığa yer açmak için milli toplumsal yapının ve tüm kamu hizmetlerinin, devlet eliyle çokkültürcü politik programlara adapte edilmesi gerekir.<sup>593</sup> Bu durum çokkültürcülüğün liberal eşitlikçi tarafının yanında sosyal demokrat tarafının da bulunduğu bize göstermektedir.

Çokkültürcülük düşüncesinin gelişimine en fazla katkıyı, liberal olarak adlandırılan düşünürler ile komüniteryan düşünürler arasındaki tartışmaların yaptığı söylenebilir. Bu tartışmalar 1970'ler ve 1980'ler siyasetini kasıp kavurmuştu.<sup>594</sup> Komüniteryanlar devletin tarafsızlığı prensiplerini yumuşatılması ve topluluk aidiyeti hislerine daha fazla yer verilmesi gerektiğini savundular. Liberal kanat ise topluluğun isteklerinin bireysel özgürlükler alanına set çekeğini, ancak anayasal yurttaşlık modeliyle her bireyin kendi özgün varlığını koruyabileceğini vurguladılar.

---

<sup>591</sup> Modood, 2014, s. 22

<sup>592</sup> Doytcheva M. (2016). *Çokkültürlülük*. (Çev. Onmuş T. A.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 23

<sup>593</sup> A.g.e., s. 24

<sup>594</sup> A.g.e., s. 51

Çokkültürcü düşünce içinde liberallerin vurguladığı farklılık ile komüniteryanların vurguladığı farklılık kavramları örtüşmemektedir. Liberallerin değer verdiği ve yücelttiği farklılık bireye dönükken, komüniteryan görüş daha gruplara ve topluluklara yönelik olmuştur. Komüniteryanlar sadece çokkültürcülük içindeki liberal fikirleri ayrıca salt bireysellik üzerine yoğunlaşmış olmaları ve bunun yanında bireysel özgürlüğe abartılı bir önem vermiş olmaları ve insanın kendisini geliştirmek bakımından iyi işleyen bir toplumsal yapıyı öngörmekte yetersiz olmaları bakımından eleştirmektedirler. Bu nedenle komüniteryan düşünce için somut birey fikri köksüz atomizm tarifi olarak tanımlanmıştır.<sup>595</sup> Liberal görüşü benimseyenler ise komüniteryan anlayışın ileri sürdüğü, topluluksal farklılıklar temelinde bir yaklaşımın benimsenmesinin, bireysel kimliklerin reddi anlama geleceğini savunmuşlar.<sup>596</sup> Çokkültürcülük bağlamında liberal düşünce için her birey tüm topluluklardan önce gelmekteydi. Çünkü topluluklarda homojen yapılar değillerdi. Her topluluğun içerisinde farklı alt fraksiyonlar ve grupçuklar bulunabilirdi. Bu bağlamda çokkültürcü siyasetin ortaya çıkarmaya çalıştığı farklılık, her topluluk içinde istenilen bağlama oturmayabilir. Bu nedenle liberal düşünceye göre topluluk nezdinde olmayan, bireysellik esasına dayanan farklılık çokkültürcü siyasetin de anlamını ortaya çıkaracaktır.

Klasik liberal kuram yurttaşların ancak tek bir koşul içinde, devletin muhtelif dinsel ve ahlaksal inançlara sahip yurttaşlar arasında bir ayırım yapmaması ve tarafsız kalması halinde özgür olabileceklerini ve akılcı bir işbirliği içinde hareket edebileceklerini vurguluyordu. Yurttaşlar, mensubu oldukları devletin, bir dini veya ideoloji temsil etmediğine inanmalıydılar. Bunun ise ancak devletin her türlü iyi anlayışı karşısında tarafsız kalması halinde sağlanabileceğini ileri sürülüyordu. Çokkültürcü siyasetin liberal kanadında bulunan Kymlicka, “Liberalizm modern toplumların kaçınılmaz çoğulculuğu ve çeşitliliğine verilebilecek insani yanıtıdır”<sup>597</sup>, tezine rağmen klasik liberalizmin, devlet yurttaş ilişkisinin yalnızca bir karikatürden ibaret olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü Modood’un dediği gibi liberalizm ulusçulukla bir arada büyümüştü. İdeolojik bir

---

<sup>595</sup> Heywood A. (2019). *Siyasi İdeolojiler*. (Çev. Köker L.). Ankara: BB101 Yayınları. s. 361

<sup>596</sup> Anık, 2012, s. 101

<sup>597</sup> Kymlicka W. (2020). *Çokkültürlü Yurttaşlık*. (Çev. Yılmaz A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 14

formasyonu, yurttta elzem görüyordu. Bu bağlamda herhangi bir “Weltanschauung” için tarafsızlık söz konusu olamazdı.

Çokkültürcü siyasal düşüncenin önemli teorisyenlerinden biri olan Kymlicka şu görüşleri savunmaktadır; klasik liberal düşünce bir toplum içinde varolan farklılıkları tanımada ve azınlık haklarıyla ilgili problemleri çözmekte yeterli değildir. Bu nedenle çokkültürcü politika, burjuva devrimi ile elde edilmiş siyasi hakları koruyarak, kültürel farklılıklara ve azınlık haklarına daha önemli bir yer açmak için gereklidir. Çokkültürcü politikalar, çokkültürlü vatandaşlığın teşvik edilmesi üzerine kurulmalıdır ve Kymlicka’ya göre demokratik bir toplumda bu politikalar, azınlık hakları politikaları biçimi almalıdır. Çünkü azınlıkta kalan grupların üyelerine bu politikalar ile özel haklar tanıyarak onların farklılıklarını geliştirmenin koşullarını yaratırız. Kymlicka için klasik liberal düşüncenin insan hakları kıstasları kültürel azınlıklarla ilgili en önemli ve tartışmalı sorunları çözmekten de acizdir. Toplum içinde dezavantajlı grupların hakları, farklı geleneklerin toplumsal kültür sahnesinde nasıl hayatta kalacağı gibi sorunlar Kymlicka için cevapsız kalmanın yanı sıra, çoğunlukçu karar alma süreçlerine terk edilmiştir. Bu nedenle çoğunluğun insafına bırakılmış bu problemler haksızlığa neden olmanın yanında etnik ve kültürel çatışmaları da şiddetlendirmiştir. Kymlicka’ya göre bu sorunlara hakkaniyetli bir çözüm bulmak için geleneksel insan hakları ilkelerine bir azınlık hakları teorisi eklememiz gerekir.<sup>598</sup> Çünkü klasik liberal düşünce insanların kültürel aidiyet çıkarlarının ortak yurtttaşlık haklarıyla yeterince korunduğuna ve ek bir önlem almanın gerekli olmadığına inanır. Bir başka deyişle klasik liberal düşünce evrensel birey hakları sisteminin, her kişiye ortak dinsel ya da etnik pratikleri yerine getirmek üzere başkalarıyla birlik kurma özgürlüğü vererek, kültürel farklılıklar sorununu zaten çözüme kavuşturduğunu savunur. Ancak bu durum Kymlicka için tamamlanmayı bekleyen eksik düşüncedir.

Liberalizmin temel ilkesi bireysel özgürlük ilkesidir. Kymlicka dezavantajlı kişilere yönelik azınlık hakları bu temel ilkeyle tutarlı olmakla kalmayıp onu desteklediğini ileri sürer.<sup>599</sup> Kymlicka’nın bu vurgusunun nedeni azınlıklara

---

<sup>598</sup> A.g.e., s. 32

<sup>599</sup> A.g.e., s. 141

verilen hakların, bireysel hakların önüne geçeceğini ve liberal eşitlikçi ilkeler ile çelişebileceğini öne süren düşüncelere yönelik eleştiriler içindir. Çünkü çoğu liberal teorisyen, azınlıklara verilen ekstra hakların liberal toplumu bir arada tutan ortak yurttaş kimliğini zayıflatacağını düşünür. Bu haklar ya ülkenin dağılmasına yol açabilecek ya da demokrasi için zorunlu olan uzlaşma arayışlarını zayıflatacak ve bölünmenin bir kaynağı olacaktır. Liberallerin bu inancına göre yurttaş kimliğinin geliştirilmenin tek yolu farklılaşmamış bir vatandaşlık statüsü oluşturmaktır. Bu inanca sahip liberal düşünürlerin karşısında Kymlicka etnik ve kültürel azınlık haklarının liberal bireysel özgürlük ve sosyal adalet ilkeleri ile çelişmediğini göstermeye çalışmaktadır. Kendi deyişiyle “Meseleler nihai çözüm için fazla karmaşık”<sup>600</sup> ancak barışçıl ve hakkaniyetli bir biçimde idare edilebilirlikten uzak değildir. Çünkü Kymlicka’ya göre Batı demokrasisinde etnik ve kültürel azınlıklara yapılan ciddi haksızlıklar olmuştur. Şuan özellikle küresel göç ile perçinlenen bu azınlık hakları problemleri, çözümsüz kaldığı müddetçe haksızlıkların ve bu haksızlıktan doğan sorunların boyutları büyüyecektir. Bu bağlamda Kymlicka’ya göre liberal düşüncenin modern dünya içinde halen geçerliliğini koruması için etnik ve kültürel azınlıkların ihtiyaçlarına kesinlikle kulak vermesi gerekmektedir.<sup>601</sup>

Çokkültürcü politik düşüncenin bir diğer önemli sacayağını Charles Taylor’ın<sup>602</sup> kimlik ve tanınma politikası oluşturur. Taylor için çokkültürlü toplumlarda uygulanması gereken çokkültürcü siyasetin amacı kültürel çeşitliliği veya etnik farklılığa sahip grupların tanınmasıdır. Taylor için çokkültürcü siyaset farklı kültürel kimliklerin tanınması esasına dayanmaktadır. Taylor’un bakış açısına göre insan zihninin doğuşu monolojik yani herkesin kendi başına elde ettiği bir şey değil, tam tersine diyalojik bir şeydir. Kimliğimizi her zaman öbür kişilerin bizde görme istedikleri şeylerle diyalog içinde tanımlarız.<sup>603</sup> Tanıma yalnızca kişilere borçlu olduğumuz veyahut kişilerin bize borçlu olduğu bir şey değil, aynı zamanda hayati bir insan ihtiyacıdır. Bu bağlamda Taylor tanınmanın

---

<sup>600</sup> A.g.e., s. 321

<sup>601</sup> A.g.e., s. 323

<sup>602</sup> Taylor, Kymlicka ile aynı coğrafyada yaşamalarının yanında bir diğer ortak yönleri ikisinin de çokkültürcü siyaset ile ilgili olarak düşünceler ortaya koymasıdır. Ancak Kymlicka’daki liberal görüş ve bireysellik vurgusu, Taylor’da yerini grup ve topluluk bağlamında tanınma politikasına bırakmıştır.

<sup>603</sup> Taylor C. (2018). *Tanınma Politikası*. (Çev. Salman Y.). *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*. (Der. Gutmann A.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s 53



reddedilmesi sadece bir saygısızlık olmadığını, kurbanları için felç edici bir kendinden nefret yaratan vahşice bir kimlik yaralanması olduğunu öne sürer.

Tanınma politikasını demokratik idealler ile uyum içinde olacak şekilde iki temel esas üzerine kuran Taylor için ilk önemli husus tüm yurttaşların eşitliğini vurgulayan evrenselci bir politika anlayışıdır. İkincisi önemli husus ise herkesin eşsiz kimliğinin tanınmasını sağlayacak farklılık politikasıdır. Taylor için ilk önemli husus olan evrensel politika, ikinci aşama sayabileceğimiz farklılık politikasını önceleyen ve ona giriş kapısı niteliği sağlayan politikadır. Çünkü Taylor'a göre evrensel bir politikanın varlığında, farklılık politikasının ayakları daha sağlam yere basar nitelik arz edecektir. Doytcheva'nın deyişiyle "Birinci turdan evrensel politika, vatandaşların kendi aralarında farklılaşma biçimlerini görmez ve hepsini aynı muameleyi yapar. Buna karşılık farklılık politikası gerçek anlamda eşitliği ulaşmak için ayrımların gerçekte farklılaşmış bir muameleyi gerektirdiğini kabul eder."<sup>604</sup> Bu bağlamda Taylor için sonuçları bakımından, tanıma, insanlara gösterilen bir kibarlık değil hayati insani bir gereksinimdir. Ve bu gereksinim Taylor'a göre, baskı altında kalan grupların kendilerine dayatılmış, hatalı ve yıkıcı engelleri yıkmalarını sağlayabilecek, eşitlikçi bir tanıma politikasıyla cevap verilmesi uygun olan şeydir. Bunun yanında farklılık yönelik tanıma politikası sadece farklılıkları dikkate almakla kalmamalı, farklılıkların eşit derecede saygınlıkta olduğu gerçeğini de tanımalıdır.<sup>605</sup>

Taylor için toplumun her kesimini kapsayacak, evrensel açıdan özdeş bir haklar paketi olmadan, farklılığa yönelik tanıma politikasının gerekli gördüğü, bireylerin veya grupların biricik kimliğine vurgu ve bunun tanınması durumunun gerçekleşmesi zordur.<sup>606</sup> Bu perspektiften yola çıkarak Taylor eşitlikten söz ettiği zaman birbirinden ayrı fakat birbiri ile bağlantılı iki kavrama, 'Haysiyette eşitlik' ve 'Saygıda eşitlik'e vurgu yapar. Haysiyette eşitlik, insanların, birinci derece insanlık hanesine, ikinci derece de ortak bir yurttaşlık bilincine bağlılığı vurgular. Haysiyette eşitlik evrenselci bir düşünceye atıfta bulunur. İnsanların hiçbir ayırım gözetmeksizin eşit muamele görmeleri gerektiği ilkesine dayanan, ayrımcılık karşıtlığını dile getirir. Saygıda eşitlik ise haysiyet eşitliğinden sonra, yani

---

<sup>604</sup> Doytcheva, 2016, s. 57

<sup>605</sup> A.g.e., s. 57

<sup>606</sup> Taylor, 2018, s 59

insanlığın ortak özelliğine dair vurgudan kaynaklı ayrımcılığın ortadan kalkması gerekliliğinden sonra, insanlığın heterojen yapısına yönelik, bir başka deyişle farklılığına karşın gerekliliği ortaya koyar. Bu bağlamda Taylor için hem ‘Haysiyette eşitlik’ hem de ‘Saygıda eşitlik’ çokkültürcü siyaset için gözden kaçırılmaması gereken hususlardır.

Çokkültürcü siyasetin temel esaslarını oluşturan, Kymlicka’nın üzerinde durduğu etnik ve kültürel azınlıklara yönelik haklar ve Charles Taylor’un tanınma politikaları, postmodern teorinin modern düşünceye karşı getirmiş olduğu eleştirel düşünce ile yakın bağlantılıdır.<sup>607</sup> Bunun yanında Modern siyasetin ulus-devlet ve evrensel yurttaşlık gibi anlayışları, postmodern düşünce tarafından eleştirilmesi çokkültürcü siyasetin, bireyler ve topluluklar için etnik, dilsel, dinsel ve kültürel çeşitliliğe yönelik vurgusunu teorik olarak güçlendirmiştir. Bir başka deyişle modern düşünce içinde herhangi bir yaşam biçiminin kabul görülmesi ve meşruiyet kazanabilmesi için tüm istisnalardan ve farklılıklardan arındırılması, toplumun tek kalem haline getirilmesi gerekmektedir. Böyle bir hegemonik düşünce ikliminin egemenliği bir şekilde sarsılması, farklı yaşam biçimlerinin kabul görmeye başlanması yani farklılıkların adeta gerekli hale gelmesi gibi düşüncelerin, postmodern teori tarafından temeli atılmış, bu temel üzerine çokkültürcülük inşa edilmiştir. Ancak postmodern teorinin, çokkültürcülüğe yönelik oluşturduğu teorik alt yapı, postmodern siyasal teori ile çokkültürcü siyasetin arasındaki farkı kapatmamıştır.

Çokkültürcülük, insanların kültürel ve kimliksel özelliklerini ön plana çıkararak bir siyasal düşüncedir. Postmodern siyasal teorinin ise kimliklere ve kültürlerle felsefi olarak bakış açısı çokkültürcü siyasal teoriden farklılık göstermektedir. Çokkültürcülük için temel referans kaynağı olan kimlikler ve kültürler, postmodern siyasal teori için önemli olmanın yanında referans teşkil edilecek bir ehemmiyete sahip değildir. Kimlik, Taylor’un da dediği gibi “bir insanın kim olduğunu, bir insan olarak kendini tanımlayan temel niteliklerin neler olduğunu anlaması gibi şeyleri gösterir.”<sup>608</sup> Bunun yanında kimliğin iki boyutundan bahsedilir; birincisi kişisel kimlik ikincisi ise toplumsal kimliktir.

---

<sup>607</sup> Yanık C. (2012). *Dünyada ve Türkiye’de Çokkültürlülük*. Bursa: Sentez Yayıncılık. s. 105

<sup>608</sup> Taylor, 2018, s. 46

Kişisel kimlik bir insanın dünyaya yaklaşımını ve bu dünyada bulunduğu konumu belirleyen inanış ve bağlılıkları ifade ederken, toplumsal kimlik ise insanın kendini tanımlamasında vesile olan ilişkileri ortaya çıkaran şeyi ifade eder. Bu bağlamda Parekh'in dediği gibi "bir insanın kimliğini ortaya koymanın yolu, onu o yapan öğeleri, insanın dünyaya bakış açısını, kendini bu dünya ile nasıl ilişkilendirdiğini ve neden başkası değil de kendisi olduğunu incelemekten geçmektedir."<sup>609</sup> Aynı durum kültür için de geçerlidir. Kültür de bizi tanımlamaya çalışan bir paradigmadır. Nesilden nesile aktardığımız edimlerimiz, bizi tanımsız kalmaktan kurtaran sosyolojik öğeler olarak anlaşılır. Postmodern siyasal teori için buraya kadar hiçbir problem yoktur. Yani hem kimlik hem de kültür bazı şeyleri açıklayabilmemiz veyahut tanımlayabilmemiz için yararlanmamız gereken kaynaklar olabilir ancak bunlar bizi biz yapan 'Sanal Gerçeklik'lerdir. Yapısökümcü bağlamda kimlik ya da kültür bizi tanımlamada yetersiz kalacak şeylerdir. 'Tanımlama' anlam itibari ile sınırlamaktır. Bu öğeler içinde tanımlanan insan kendini sınırlandırmaktan veyahut sanal gerçekliğe kapılmaktan başka bir şey yapmış sayılmaz. Bu bağlamda postmodern teori için tanımlama öğeleri hiçbir zaman bir siyasal düşüncenin temel referans kaynakları veya bu kaynakları her daim göz önünde tutan bir siyasal düşünceyi yanlış bulunmaz, ancak eksik olarak kabul edilir. Postmodern teori siyasal anlamda istekleri ve beklentileri kimlik veya kültür anlamında sınırlandırmayı yanlış olarak görür. Postmodern siyasal teinin çokkültürcü siyasete karşı bu felsefi eleştirisinin yanında, çokkültürcülük içindeki hem liberal hem de komüniteryan görüşe de karşı çıkar. Çünkü postmodern siyasal teori için çokkültürcülük modern siyasal düşünce için son çıkış olarak kabul edilebilir. Gerek liberal teoriyle olan ideolojik bağlantısı gerekse de tanınma politikasındaki evrenselliğe yapılan atıf, postmodern siyasal teinin çokkültürcülüğe yönelik bu eleştirisini haklı çıkarmaktadır. Sonuç olarak postmodern siyasal teinin de esasını oluşturan farklılık ne bir etnik köken veya kimlik ne de kültürdür. Postmodern siyasal teori için farklılık 'Öteki'dir. Ötekine yönelik siyasetin kimlik ya da kültür üzerinden yürütülmesi eksik kalır. Bu nedenle çokkültürcülük, modern düşüncenin ötekine yönelik siyasal tutumunu yumuşatmış olmasına karşın, eksik kalmıştır. Çünkü modern düşüncenin köklerinden tam anlamıyla kurtulamamıştır. Bu köklerden kurtulamayan diğer bir

---

<sup>609</sup> Parekh B. (2014). *Kimliğin Mantığı*. (Çev. Aksoy S.). *Kimlik Politikaları*. (Der. Mollaer F.). Ankara: Doğubatu Yayınları. s. 54

düşünce ise Jürgen Habermas'ın ortaya koyduğu 'İletişimsel Eylem Kuramı' diğer bir deyişle müzakereci demokrasidir.

### 3.4.2. İletişimsel Eylem Dahilinde Modernite: Mutabakatçı Demokrasi

Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak teorisyenlerinden olan Habermas, 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biridir. Uzunca ömrü Batının çalkantılı siyasal yıllarına şahitlik etmesine, 'Modernite Krizi' dediğimiz olguyu yerinde canlı ve kanlı yaşamasına vesile olmuştur. Habermas'ı akranı filozoflardan ayıran en büyük özellik tecrübe edindiği şeyleri, çağdaşları gibi yorumlamaması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Habermas'ı 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olarak zikrettiğimizde aslında o dönemin hakim düşüncesine yani 'radikal modernite eleştirisine' eklenmesi veya bu eleştirel düşüncüyü olumlayan biri olması beklenirdi. Ancak Habermas'ın siyasal düşünce tarihindeki görevi modernitenin girdiği bunalımdan onu kurtarmak ve iadeyi itibar yapmak olarak kabul edilmişti.

Habermas modern düşüncenin baskıcı ve yıkıcı boyutlarını eleştirirken, eleştirisi seviyesini ne mensubu olduğu düşünce geleneğindeki hocaları (Horkheimer ve Adorno) gibi ne de kendi çağdaşı 'post-yapısalcı' düşünürler gibi yüksek tutmamıştır. Araçsal aklın hakimiyetinin rasyonel düşünce kılıfında insan özgürleşimini engellediğini ve insanlığı toplu bir yıkıma götürdüğünü düşünen Habermas hiçbir zaman söz konusu düşünürler gibi 'modernite' hakkında karamsarlığa düşmemiştir. Yani Habermas aydınlanmacı rasyonellik düşüncesini ele alırken, akıl kavramını yeniden inşa edilmesi ve özne merkezli rasyonalizm geleneğinin eleştirilmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır ancak kendi eleştirel metodu dışında modern düşünceye yönelik eleştiriyi aklın reddedilmesi olarak anlayan Habermas bu durumun tehlikeli teorik ve politik sonuçlar doğuracağından korkmuştur.

Habermas için 'modernite' tarihi bir süreç olmaktan çok bir projedir ve bu proje henüz tamamlanmamıştır.<sup>610</sup> Tamamlanamayan bir projeyi kolektif bir yıkıma uğratmak adil olmayacaktır. Habermas için modernite projesi kısmen

---

<sup>610</sup> Finlayson J. G. (2007). *Habermas*. (Çev.Kılıç T). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s. 103

yaşam alanımızı araçsal akıl dahilinde sömürgeleştirmeye çalışılmışsa olsada, bu proje toplumsal anlamda rasyonel siyasetin, adaletin ve ahlakın ortaya çıkmasının anahtarı olmuştur. Bir başka deyişle Habermas, Aydınlanma mantığına yöneltilen eleştirileri genel hatları ile kabul eder. Aklın yolunun bir olduğunu iddia eden ve ilişki kuracağı sistemlerin hepsini akıl dışı olmakla suçlayan bir sistem de potansiyel bir eşitsizlik olduğunun tamamen farkındaydı.<sup>611</sup>

Habermas araçsal eylem ile iletişimsel eylem arasında bir ayrım yapar. Araçsal eylem, sonuçların rasyonelliği veya adilaneliği üzerinde çok düşünmeden, araçları amaçlar ile teknikleri hedeflerle bağlantılandırır. Araçsal aklın edimi olan bu eylem türü doğa üzerinde tahakküm kurma doğrultusundaki öznelci bir düşünce kök salar. Bu eylem türünün tersine, iletişimsel eylem, anlamayı ve anlaşmayı hedef edinir. Araçsal eylemin öznelci düşüncenin aksine, iletişimsel eylem felsefesi öznelarası iletişimi gerekli kılar. Bu bağlamda Habermas kendisi iletişimsel eylem felsefesine yaslanan alternatif bir rasyonellik anlayışı geliştirir. Modern düşüncenin temeli olan öznelci bilinç felsefesi yerine, öznelarası iletişimsel eylem teorisi ortaya çıkarır.

Habermas iletişimsel bir eylem teorisini geliştirmenin rasyonelliğin niteliğinde de bir dönüşüme uğrayacağını vurgular. Akılcı rasyonellik artık yerini iletişimsel rasyonelliğe bırakacaktır. Bu bağlamda akıl kavramının yeniden inşa edilmesi gerekli olacaktır. Akıl rasyonellik adına doğa ve insan üzerinde tahakküm kurmaya girişen, kendinden menkul bir özne mahareti olmaktan ziyade, ideal konuşma durumunda, belli bir müzakere sonucunda ortaya çıkan bir mefhum olacaktır. Bu yeni müzakereci akıl dahilinde iletişimsel eylem modernliğin tamamlanmamış projesini hayata geçirecek, toplumsal olarak rasyonellik, anlaşmaya varma, özgürleşim ve dayanışma gibi değerlerin kamusal alana yöneltile bilinmesi sağlanacak.

Tüm gücüyle modernliğin demokratik mirasını savunan Habermas, kendi iletişimsel eylem teorisinin demokrasiyi ayakta tuttuğunu ve tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırdığını ve demokratik katılımı ve demokratik pratiği artıracığını ileri sürer. Habermas bunu şöyle açıklar; “Siyasi kamuoyu ve irade oluşturma,

---

<sup>611</sup> Docherty, 2000, s. 44

yalnızca uzlaşmaları biçiminde değil, aynı zamanda genelleştirilmiş çıkarlar, paylaşılmış değer yargıları ve gerekçelendirilmiş ilkeler ışığında, düzenlemelerin rasyonel anlamda kabul edilmesini amaçlayan kamusal tartışmalar modelinde gerçekleşir; aracı olmayan bu siyaset kavramı, iletişimsel eyleyen kişi kavramı ile desteklenir”.<sup>612</sup> Bu bağlamda demokratik bir sosyal düzenin ortaya çıkması için, sosyal entegrasyonu ortaya çıkaracak bir iletişimsel eylem gereklidir. Çünkü iletişimsel eylem teorisi, gündelik hayatın iletişimsel pratiği içinde yerleşik bulunan rasyonellik potansiyelini açığa çıkaracaktır.<sup>613</sup> Toplumun kuruluşunun kendi sürekliliğini sağlayabilmesi için de iletişimsel eylem zorunludur. Toplumun örgütlenmesinin yeni ve rasyonel biçimleri dönüştürülmesi, öznelerin bu amaçla birbirleriyle iletişim kurmalarını ve bu amaçla bir dil oluşturmalarını gerekli kılmaktadır.<sup>614</sup> Timur’un da dediği gibi Habermas özlemine duyduğu 19. yüzyıl burjuva kamusal alanı tüm bu gereklilikleri yerine getirebilmede, Habermasçı anlamda sosyolojik temele sahiptir.<sup>615</sup>

Habermas’a göre dev şirketler kamusal alana girip, bireyleri birer yurttaş ve politik kültürel olayların tartışmacıları olmaktan çıkarıp, politik ve medya gösterilerinin kültür tüketicisi haline dönüştürmeden önce,<sup>616</sup> kamusal alan eşitler arasındaki zoraki olmayan tartışma çerçevesinde kendi akıllarının ortaya koyduğu bir iletişimsellik arz ediyordu. Örneğin 18. yüzyıl başlarında, kişisel örgütlenme ve ifade özgürlüğünü garanti eden, sivil toplum örgütleri ve özgür basın ortaya çıkmıştı. Vatandaşların serbest halk tartışmalarına katılabildiği edebi gazetelerin, kahve evlerinin ve eğlence yerleri gibi fiziksel ortamların sayısı artmıştı. Bunun sonucunda toplumsal olarak paylaşılan bir kültürün katılımcılarının kendi ihtiyaçlarını ve ilgi alanlarını keşfetmesine, ifade etmesine ve kolektif olarak kamuya ait bir içeriğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Ancak yaklaşık yüz yıldan beri, kamunun bu toplumsal temelleri sarsılmaktadır. Artık kitle iletişim araçları üzerinden tüketim kültürüne dayalı bir kamu ortaya çıkmaya başlamıştır. Habermas’ın deyişiyle “Kamusal topluluk, kamusal-olmayan akıl üreten

<sup>612</sup> Habermas J. (2019). “Öteki” Olmak “ Öteki”yle Yaşamak. (Çev. Aka İ.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 47

<sup>613</sup> Habermas J. (2017). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (Çev. Bora T., Sancar M.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 39

<sup>614</sup> Çiğdem A. (2008). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 103-104

<sup>615</sup> Timur T. (2012). *Habermas’ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap s. 48

<sup>616</sup> Habermas, 2017, s. 297

uzmanlardan oluşan azınlıklar ile kamusal alıcı tüketicilerin oluşturduğu büyük kitle arasında bölünmüştür. Böylelikle de bir kamusal topluluğa özgü iletişim biçimi yitirilmiş olmaktadır.”<sup>617</sup>

Geçmiş burjuva ideal toplum tipinden günümüz post-endüstriyel toplum tipine kadar tarihin her sosyoloji öznelerarası iletişimselliğinin hem sosyal ilişkiler hem de siyasal anlamda demokratik gerekliliği yerine getirebilmesi için evrensel bir geçerliliğe sahip olması gerekir. Yani Habermas’a göre iletişimselliğinin her toplum için geçerli olması, yani evrensel bir değer taşıması can alıcı bir öneme sahiptir. Çünkü “İletişimsel eylem teorisi, tahrif edilmemiş iletişim şartları ya da evrensel bir uzlaşım ya da evrensel bir pragmatik kurmayı amaçlayan bir teoridir.”<sup>618</sup> Bu bağlamda İletişimsel eylem evrensel bir değer taşıması için bir etik düzleme de oturtulması gerekir. Habermas’a için bu etik formu ‘Söylem Etiği’ dir.

Habermas için öznelerarası iletişimin ahlaki temelini söylem etiği oluşturur. Söylem etiğinde samimiyet esastır. İletişime katılan hiçbir öznenin herhangi bir manipülasyon düşüncesi olmaksızın niyetini ve amaçlarını açık bir şekilde ortaya koyması gerekir. Herkes iletişimsellik ağına katılabileceği için söylem etiğinde eşitlik esastır. Bu bağlamda söylem etiği içinde gerçekleştirilen iletişimsellik, hiç kimsenin dışlanmaması, herkesin eşit durumda olması, iletişimde en iyi görüşün ortaya çıkmasını önleyebilecek veya iletişimde ortaya çıkacak sonucun baskı ile değiştirilecek gibi durumlardan uzak durulması gerekliliği doğurur.

Rorty’e göre Habermas, liberal siyaseti desteklemek için tüm sorunlarıyla birlikte evrenselci felsefenin peşini bırakmamıştır.<sup>619</sup> Aynı bağlamda Falzon da Habermas’ın “dil oyunlarına ve geç dönem Wittgenstein çalışmalarına sayısız referanslar bulunmasına rağmen nihai noktada daha çok Kantçı idealler” içinden konuştuğunu söylemiştir.<sup>620</sup> Bu nedenle Habermas çağdaşı olan postmodern teorisyenlerin modern aklın tek tipleştirici düşüncesine karşı farklılık anlayışını, rölativizme kapı açtığını, modernite projesinin en önemli vasfı olan evrensellik

---

<sup>617</sup> A.g.e., s. 296-297

<sup>618</sup> Çiğdem, 2015, s. 80

<sup>619</sup> Rorty R. (2018). *Habermas, Lyotard ve Postmodernite* (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Der. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları s. 293

<sup>620</sup> Falzon, 2001, s. 133

değerini tehdit ettiğini ileri sürmüştür. Postmodern teori için de Habermas'ın ortaya koyduğu görüşlerin problem arz ettiği nokta burada başlamıştır. Postmodern siyasal teorinin bakış açısından konsensüse dayalı olarak tasvir edilmeye çalışılan ideal siyaset ve demokrasi anlayışı, moderniteden miras aldığı zorlayıcılığı ve potansiyel baskıcılığı devam ettirir. Çünkü postmodern siyasal teori için Habermas'ın öznelarası iletişimselci aklının ortaya koyduğu siyasal proje, modernitenin evrensellik idealine bağlı kalan ve her şeyi birbirine benzeten, farklılıkları ve çoğulculuğu dışlayan bir potansiyele sahiptir. Habermas'ın konsensüscü iletişimselliğe bağlı hakikati 'Öteki'lik olgularını göz ardı etmeye, heterojenliği baskıcı bir birliğe indirgemeye çalışır. Habermasçı bağlamda iletişimsel amacı evrensel normlara yani üzerlerinde uzlaşma alabilen ve bütün katılımcıların davranışlarına yönlendirmeye muktedir normlara dayalı ezeli ve ebedi üniter bir hayat formu inşa etmektir.<sup>621</sup> Bu bağlamda modernitenin bilinç felsefesine dayalı öznelci düşüncesini, öznelarası iletişimle ikame etmeye çalışan Habermas'ın zikrettiği modernitenin tamamlanmayan projesi, postmodern siyaset teorisi için tamamlanmaması gereken bir projedir.<sup>622</sup>

Postmodern teori için tamamlanmaması gereken bu modern projeden doğan 'Müzakereci Demokrasi' anlayışı da siyasal anlamda sorunludur. Bu nedenle konsensüse dayalı müzakereci demokrasi anlayışı eleştirilmeli ve postmodern siyasal teorinin demokrasi anlayışının neye benzediği ortaya koyulmalıdır. Ancak demokrasi için konuşulmaya başlandığı zaman kullanılacak kavramlar ve ortaya atılacak düşünceler dikkatli seçilmelidir zira modern düşünce içinde gerçekleştirilen demokrasi tartışmalarının tekrarına düşülmemesi gerekir. Bu bağlamda postmodern siyasal düşüncenin bir demokrasi anlayışı var mıdır? Yoksa söz konusu düşünce anti-demokratik midir? Siyaset-Demokrasi ilişkisi postmodern teori içinden nasıl okunur? Gibi sorulara cevap vermek gerekir. Bu sorulara cevap verebilmemiz için ilk önce çağdaş siyasal düşünce içinde tartışılan 'Agonistik Politika' düşüncesine değinmemiz de fayda görüyoruz.

---

<sup>621</sup> A.g.e., s. 127

<sup>622</sup> Habermas'ın Lyotard, Derrida, Foucault gibi düşünürleri 'Neo-Muhafakazar' olarak zikretmesindeki temel sebepte bu bağlamda okunabilir.



### 3.4.3. Kurucu Bir İrade Olarak Siyasetin Geri Dönüşü: Agonistik Politika

Agonistik politika çatışma ve tartışmanın siyasal-sosyal ilişkiler alanından asla atılamayacağı temel tezini savunan, geç modern bir siyasal düşüncedir. Bu düşünce için her türlü referans kaynağı veyahut ilkesellik tamamen ‘siyasal’ olan ile bağlantılıdır. Agonistik terimi, Yunanca savaş, çatışma, mücadele anlamına gelen ‘Agon’dan türetilmiştir. Kavram fiziki, psikojik, felsefi, ideolojik ve benzeri çatışma bağlamında polemikçi, kavgacı olma durumu ifade eder.<sup>623</sup> Bu bağlamda çağdaş agonistik politika, iktidar ve çatışmanın insanlar arası ilişkilerdeki kurucu ve düzenleyici niteliğinden hareket eden yani ‘Agon’u esas alan ve çatışma gerçeğine rağmen demokratik bir yaşam imkanının mevcudiyeti üzerinde ısrarla duran geç modern bir siyasal düşünce hareketidir.<sup>624</sup>

Bir siyasal akım olarak agonistik politika, ideal demokrasi arayışı düşüncesi ile yakından ilişkidir. Bu konuda özellikle Chantal Mouffe’nin çalışmaları, agonistik politikanın demokrasi anlayışını ortaya koymada büyük önem arz etmiştir. Mouffe her şeyden önce demokratik siyasetin amacını mutakabat ve uzlaşma olarak tahayyül etmenin hem demokrasi için kavramsal olarak yanlış, hem de siyasi tehlikelere gebe olduğunu ileri sürer. Evrensel düzeyde rasyonel bir mutabakatın mümkün olduğuna dair inancın demokratik düşünceyi yanlış yola saptıracağını düşünen Mouffe, demokrasi kuramcılarının ve siyasetçilerinin, sözde yansız yöntemlere başvurarak tüm çıkar ve değer çatışmalarını uzlaştıracığı düşünülen kurumlar tasarlamaya çalışmak yerine, farklı politik karşıtlıklarla yüzleşebilmeyi sağlayacak biçimde kamusal alanı canlı bir mücadele alanı haline getirmeleri gerektiğini düşünür.<sup>625</sup>

Mouffe demokratik bir siyasal anlayışın karşı karşıya olduğu güçlükleri anlayabilmek ve anlatabilmek için ilk önce toplumsal yaşamın çatışmalı boyutunun ortadan kaldırılamayacağını kabul etmek gerektiğini vurgular. Bu vurgudan sonra demokratik siyasetin en temel görevlerinden birinin çatışmaları agonistik politikanın bir aracına dönüştürecek kurumları ortaya çıkarmak

<sup>623</sup> İnce M. (2014). *Çağdaş Siyaset Felsefesinde Agonistik Politika*. Ankara: Atıf Yayıncılık. s. 1

<sup>624</sup> A.g.e., s. 198

<sup>625</sup> Mouffe C. (2018). *Siyasal Üzerine*. (Çev. Ratip M.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 9

olduğunu söyler.<sup>626</sup> Kendi deyişiyile “Radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, siyaset içindeki çatışma ve antagonizma boyutuyla anlaşmaya varmak ve değerlerin indirgenemez çoğunluğunun sonuçlarını kabul etmek zorundadır. Görev, toplumsal ilişkileri içkin şiddet ve düşmanlık ögesinden kaçınmak yerine, bu saldırgan güçlerin etkisiz hale getirilebileceğini ve dikkatlerinin başka alana çekilebileceğini ve çoğulcu bir demokratik düzenin olanaklı kılınacağı koşulların nasıl yaratılacağını düşündürmektir.”<sup>627</sup>

Nihai bir anlaşma durumunun tahayyülü, siyaset dışı bir toplumun hayal edilmesi olarak gören Mouffe, Habermas’ın tüm düşüncelerini açıktan anti siyaset olarak görür.<sup>628</sup> Çünkü Mouffe için demokratik bir yönetim şeklinde, çatışmalar ve anlaşmazlıklar bir kusur işareti olmak şöyle dursun, demokratik bir toplumun canlı olduğuna ve çoğulculuk barındırdığına işaret eder.<sup>629</sup> Bu bağlamda siyaseti, bireyler arasındaki rasyonel bir müzakere süreci olarak tasavvur etmek, antagonizmayı ve tüm siyaset boyutunu yok etmek anlamına geleceği için dolayısıyla siyasetin doğasını tümüyle gözden kaçırmak demektir.<sup>630</sup>

Mouffe için müzakereci yaklaşımın eksiklerinden biri, demokratik siyasetin oluşumu için çatışmanın bertaraf edildiği ve rasyonel bir konsensüsün gerçekleştirilebildiği bir kamu alanının mevcudiyetini varsayarak, değerler çoğunluğunu ve agonistik politika için bu çoğunluğun gerektirdiği antagonizma boyutunun ortadan kaldırılamaz karakterini kabul edememesidir.<sup>631</sup> Bu noktada Mouffe göre 20. yüzyıl bir diğer önemli düşünürlerinden biri olan Carl Schmitt’in siyaset anlayışı, hem müzakereci siyasetin olanaksızlığı ortaya koymak, hem de konsensüs üzerinden kurulmaya çalışılan siyaset toplumun aslında siyaset adına yapılan bir yanlış olduğunu belirtmek adına büyük önem taşımaktadır. Bunun yanında Mouffe, Schmitt’in siyaset düşünce anlayışı tam olarak agonistik politik düşünce anlayışının temellerini de oluşturduğunu söyler. Ancak Mouffe’nın Schmitt okuması gayet temkinli ve selektiftir. Çünkü Schmitt’in siyaset düşünceleri yaşadığı dönemin faşist ideolojileri ile aynı kefede değerlendirilmiştir.

---

<sup>626</sup> Mouffe C. (2017). *Dünyayı Politik Düşünmek*. (Çev. Bozluolcay M.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 14

<sup>627</sup> Mouffe C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*. (Çev. Bakırcı F., Çolak A.). Ankara: Epos Yayınları. s. 228

<sup>628</sup> Mouffe, 2018, s. 101

<sup>629</sup> Mouffe C. (2002). *Demokratik Paradoks*. (Çev. Aşkın A. C.) Ankara: Epos Yayınları. s. 44

<sup>630</sup> Mouffe, 2008, s. 209

<sup>631</sup> Mouffe, 2002, s. 103

Ancak Mouffe'e göre Schmitt'in siyasal düşünce tarihine bıraktığı miras, hataları yüzünden terkedilecek veyahut görmezden gelinecek kadar önemsiz değildir. Bu bağlamda agonistik politikanın çatışmacı ve tartışmacı toplumsal tahayyülünü ve demokrasi anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koyabilmemiz için Schmitt'in siyasal düşüncesini ele almamız gerekir.

Schmitt'e göre düşünce tarihi içinde siyaset kavramının sarıh bir tanımlanmasına nadir rastlanır.<sup>632</sup> Genellikle siyaset ya bir biçimde devlete ilişkin olanla eşdeğer kabul edilmiş ya da en azından devlet ile dolaylı olarak ilişkilendirilmiştir. Bu düşünceyle beraber de devlet siyasetin ete kemiğe bürünmüş hali olarak görülmüştür. Schmitt'e göre siyasete yönelik bu tarz tanımlamalar yani siyaset için, devlet ile olan ilişkisinden yola çıkılarak yapılan açıklamalar, tatminkarlık arz etmemektir. Schmitt siyaset kavramının tanımını ancak özgül siyasal kategorilerin keşfi ile yapılabileceğini düşünmüştür. Tam da bu bağlamdan yola çıkarak Schmitt şöyle düşünür "Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü, estetikte güzel ve çirkin, ekonomide yararlı ve zararlı ya da karlı ya da kar getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız kendinde açıklayıcı ve basit bir ayrımın siyasal kavramı içinde mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayrımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur."<sup>633</sup>

Schmitt için siyasal eylemleri ve nedenleri açıklamakta kullanılabilecek özgün siyasal ayrım, 'Dost-Düşman' ayrımıdır.<sup>634</sup> Dost ve düşman ayrımı, her ikili zıtlıklardan farklı olarak özerk bir yapı arz eder. Schmitt'e göre nasıl iyi ve kötü, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı ayrımları bir birbirleriyle hiçbir zaman özdeş olmayacaksa, yani kötü olan şey çirkin olmak gibi veyahut iyi olan şey her daim yararlı olmak gibi bir durumda olmayacaksa, dost ve düşman ayrımı da aynı şekilde hiçbir zaman diğer karşıtlıklarla özdeş sayılmamalıdır. Schmitt'in kendi deyişle "Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez, hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir."<sup>635</sup> Bu bağlamda ahlaki açıdan kötü, estetik olarak

---

<sup>632</sup> Schmitt C. (2018). *Siyasal Kavramı*. (Çev. Göztepe E.). İstanbul: Metis Yayıncılık. s. 49

<sup>633</sup> A.g.e., s. 57

<sup>634</sup> A.g.e., s. 57

<sup>635</sup> A.g.e., s. 57

çirkin veya ekonomik açıdan zararlı olanın düşman, tam tersini olanın da siyasal anlamda dost olmayacağı, siyaset kavramının varoluşsal objektifliğini ve özerkliğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında Schmitt için dost ve düşman kavramları somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavraması gerekir bu nedenle kavramlar metaforlar ya da simgeler üzerinden algılanmamalı, ekonomik ve ahlaki diğer tasavvurlarla karıştırılıp kavramın içi boşaltılmamalıdır.

Dost- düşman ikilisini biz ve onlar kavramları ile de ortaya koyabileceğimiz Schmittçi siyasal ayırmada, ‘Onlar’ yani düşman antipatik duygularla nefret ettiğimiz hasmımız değildir. Onlar, sadece bizim bütünlüğümüze karşı mücadele eden bir karşı bütündür ve siyasette bu bütünlükler arası savaştan ortaya çıkar. Schmitt’in gözünden Marxist sınıf çatışması bu duruma örnek verilebilir. Ekonomik sebeplerle gelişen sınıf çatışması, karşı sınıfı fiziki anlamda yok edilecek bir düşman olarak gördüğü andan itibaren politiktir.<sup>636</sup> Çünkü Schmitt’e göre dost-düşman veya biz-onlar kavramları hakiki anlamlarını fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkla kazanır.<sup>637</sup> Dost düşman ilişkisinin en uç noktalarında somutlaşmış olan savaş bizzat siyasetin kendisidir. Savaşın gündelik normal bir şey olması, ideal ya da istenen bir durum olarak algınaması gerektiğini vurgulayan Schmitt düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece, savaşın da gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerektiğini ileri sürer. Sonuç olarak savaş siyasetin hedefi ve amacı olmamakla birlikte, insanların davranışlarına ve düşüncelerine, kendine özgü bir biçim belirleyen ve bu yolla özgür bir siyasal davranışa neden olan, gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerekmektedir.

Schmitt için bütün evrensel değerlerden türetilmiş siyasal düşünceler depolitiktir.<sup>638</sup> Özellikle liberal düşüncenin tüm siyasal değerleri ve oraya koyduğu toplumsallık ve kamusal düzen anlayışı Schmitt’in gözünde ciddi sorundur. Demokratik bir toplumun biz ile onlar arasında bir sınır çekme olanağına bağlı olduğunu düşünen Schmitt, demokrasinin daima bir içerme ve dışlama ilişkilerinin gerekliliğini vurgular. Aynı bağlamda liberal siyaset teorisi ise siyasal anlamda tam tamına böyle bir sınırı kavramlaştıramadığı için

<sup>636</sup> Kardeş M. E. (2015). *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 50

<sup>637</sup> Schmitt, 2018, s. 63

<sup>638</sup> A.g.e., s. 86

sorunludur. Liberalizmin temel politik düşüncesi evrensel insanlık hanesi gibi kapsayıcı bir kavramdan kaynaklandığı için, Schmittçi anlamda siyasal olmaktan çok uzaktır. Çünkü Schmitt'e göre liberal düşünce devlet ve siyasetten kaçınır hatta siyaseti yok etmeye çalışır. Siyaset bizzat 'Biz' ve 'Onlar' arasındaki çatışma ilişkisi ile ilgilidir. Bununla beraber siyaset özgür tartışma alanı değil, karar alanıdır. Bu bağlamda özel çıkarların serbest dolaşımından kaynaklanacak genel çıkarı ve evrensel rasyonel bir konsensüsün varlığına olan inanç gibi düşünceler liberalizmi, dost düşman çatışması bağlamında anlaşılması gereken siyaset fenomenine karşı körleştirir.

Schmitt'e göre evrensel insan nosyonu bir savaş yürütemez, çünkü düşmanı yoktur. İnsanlık kavramının kendisi düşman kavramını dışlar, çünkü düşman da öte tarafta insan olmayı sürdürmektedir bu nedenle de iki kavram arasında özgün bir fark bulunmaz.<sup>639</sup> Bir başka deyişle 'İnsan'da ' Düşman'da aynı kişilerdir. Bu bağlamda Schmitt'e göre liberalizmin evrensel insanlığa karşı yaptığı vurguyu, demokrasinin temel kavramlarından biri olan 'Demos'a yani 'halk' yönelik yapmak gerekir. Çünkü liberalizm siyasal olanı dışladığı gibi anti-demokratik bir durumda arz etmektedir. Demokratik bir toplum dost düşman arasında bir savaş ve çatışmayı zorunlu kılar. Ancak liberal düşünce için demokrasinin en temel hususu evrensel bir değer içinde mutabakattır. Bu bağlamda Schmitt için liberalizm demokrasiyi, demokrasi de liberalizmi yadsır ve 'parlementer demokrasi' gibi bir şeyin de icadı, demokrasi ile liberalizmi birbirine bağlamaya çalışan imkansız bir rejimdir.<sup>640</sup> Bu durumu Schmitt şöyle açıklar, "Parlementerizme duyulan inanç, liberalizmin düşünce dünyasına aittir. Demokrasinininkine değil. Liberalizm ile demokrasi modern kitle demokrasisini teşkil eden heterojen oluşumun anlaşabilmesi için birbirinden ayrılmak zorundadır. Gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O halde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın elenmesi veya imha edilmesi, demokrasi kavramında içkindir."<sup>641</sup> Ancak Schmitt'e göre liberal

---

<sup>639</sup> A.g.e., s. 84

<sup>640</sup> Mouffe C. (2019). *Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu*. (Çev. Atay H. V., Atay H.). *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. (Der. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 62

<sup>641</sup> Schmitt C. (2017). *Parlementer Demokrasinin Krizi*. (Çev. Zeybekoğlu A. E.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s. 25

düşüncenin ortaya koymaya çalıştığı demokratik toplum anlayışında bu durum söz konusu değildir. Çünkü Kardeş'in de dediği gibi "Schmitt'in gözünde demokratik düzenin esaslarından biri olan dışlama, liberal söylem tarafından yok sayılmaktadır. Kapsamının herkesin olduğu bir demokrasi yoktur, olmamıştır da. Demokrasi bağlantısız ve doyumsuz gerçekleşen bir fikir değildir. Demokrasinin mekanı ve de politik düzeyleri vardır. Bunlar da zorunlu olarak politik-olana özgü olan ayrımları gerektirmektedir. Demokrasinin mutlak bir görünümü mevcut değildir. Demokrasi politiktir."<sup>642</sup>

Schmitt'e göre eşitlik önce belirli bir ulusa aidiyet içinde yani ulusal türdeşlik içinde var olmuştur.<sup>643</sup> Ancak siyasal düşünce sahnesine çıkan liberalizm bu eşitlik anlayışını değiştirip politik olmayan bir boyuta getirmiştir. Liberalizmin bireycilikten ve yurttaşlık mefhumları üzerinde ortaya koyduğu insani eşitlik fikri, Schmitt için politik olmayan bir eşitlik biçimidir. Çünkü herhangi bir eşitlik kendi özgül anlamını aldığı olanaklı bir eşitlik ilişkisinden yoksundur.<sup>644</sup> Bir başka deyişle; Schmitt'e göre eşitlikten bahsederken şu önemli iki farkı vurgulamamız gerekir. Bunlar; liberal eşitlik ve demokratik eşitliktir. Liberal eşitlik fikri her kişinin diğer herkes ile her koşulda otomatikman eşit olduğunu varsayar. Demokratik kavrayışta ise bu durumun ön koşulu vardır. İlk önce kimin 'demos'a ait olduğu ortaya koyulmalı, kimin dışarıda kaldığı ayırt edilmelidir. Bu yüzden de Schmitt'e göre demokratik eşitlikte, zorunlu bir karşıt yani eşitsizlik olmadan eşitlikte söz konusu olamaz. Mouffe'nin deyişiyle "Schmitt demokrasinin eşitliğin eşit muamele görmesi gerektiği ilkesini içerdiğini ve bunun da zorunlu olarak eşit olmayanların eşit muamele görmeyecekler anlamına geldiğini açıklar."<sup>645</sup> Bu nedenle Schmitt insanlar arasındaki mutlak liberal eşitliği, eşitsizlikle arasında zorunlu bir karşıtlık içermediği ve kavramsal açıdan siyasetten söyleyecek bir sözü olmadığı için lakayt bir eşitlik olarak görür.<sup>646</sup>

---

<sup>642</sup> Kardeş, 2015, s. 250

<sup>643</sup> Schmitt, 2017, s. 26

<sup>644</sup> Mouffe, 2002, s. 48

<sup>645</sup> Mouffe, 2008, s. 158

<sup>646</sup> Schmitt, 2017, s. 29

Agnostik politikanın önemli düşünürlerinden biri olan Mouffe'e ye göre Schmitt'in tüm bu düşüncelerini takip edip liberal demokratik siyaseti toptan reddetmek yerine Schmitt'in liberal bireycilik ve evrensel insan karşısındaki 'demos' eleştirisini yeni bir liberal demokratik siyaset anlayışı geliştirmek daha doğru olacaktır. Bunu yapmamız için ise Mouffe'e göre 'Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı'<sup>647</sup> düşünmek gerekecektir. Her türlü siyasal kavrayışların 'Biz-Onlar' ilişkisinden, bir başka deyişle dost düşman ilişkisinden ibaret olduğunu yönündeki Schmittçi düşünceyi önemli bulan Mouffe, hem demokratik çoğulculuğun olanaklılığını savunup, hem de antagonizmanın yok edilemezliğini ortaya koymamız için bu iki savı Schmitt'e karşı savunmamız gerektiğini vurgular.<sup>648</sup> Bu bağlamda "Rasyonel bir çözüm olmayan çatışmaların hiçbir zaman yok olmayacağını tanıyarak, Schmitt gibi, siyasalın antagonistik boyutunu kabul ederek başlıyorum"<sup>649</sup> diyen Mouffe, Schmitt'in siyasal ayrımcılığını yani 'Biz' veya 'Onlar'ı ilişkisini, yadsıyan çoğulculuk türlerini eksik bulur ve halkın politik olarak kurulmasının gerekli olduğu iddiasında Schmitt ile hemfikirdir. Ancak, bunun politik birlik içinde herhangi bir çoğulculuk biçimi olanağını muhakkak reddetmemizi zorunlu kıldığına inanmaz.<sup>650</sup>

Mouffe, agnostik politika içinden konuşmaya çalışırken, Schmitt'in liberal siyasal teoriye yönelik eleştirisini sürdürür. Mouffe liberalizm ile demokrasi arasında zorunlu bir uyumun olduğuna yönelik genel kanının aksine, Schmitt'in gösterdiği gibi liberal mantığın demokrasinin uygulanışı için ne kadar tehlikeli olduğunu ileri sürer. Çünkü Mouffe için liberal düşünce siyasetin doğasını ve antagonizmanın ortadan kaldırılamaz niteliğini kavramada yetersizdir.<sup>651</sup> Bu nedenle liberal kuramcılar, antagonizmanın toplumsal yaşamdaki birincil gerçekliğini ve modern demokrasi için oynadığı önemli rolü anlayamazlar. Demokratik bir toplum, olası alternatifler arasında bir münakaşayı gerektirir. Mouffe'ye göre bir çok çağdaş liberal kuramcının da siyasetin antagonistik boyutunu ve duyguların siyasal kimliklerin inşasında oynadıkları rolü kabullenmemesindeki sebep, bu kabulün demokrasinin amacı olarak gördükleri

---

<sup>647</sup> Mouffe, 2018, s. 22

<sup>648</sup> A.g.e., s. 27

<sup>649</sup> Mouffe, 2017, s. 158

<sup>650</sup> Mouffe, 2002, s. 61

<sup>651</sup> Mouffe, 2008, s. 14

mutabakatın gerçekleşmeyeceğine yönelik inançlardır.<sup>652</sup> Ancak Mouffe'ye göre çoğu liberal kuramcının farkına varamadığı şey, siyasetin antagonistik niteliği, mutabakatı veya bizzat demokrasini tehlikeye atması olarak okunması şöyle dursun, bu nitelik demokrasinin varoluşunun koşuludur.

Mouffe için demokratik siyasetin gerekliliği 'Biz-Onlar' arasındaki zıtlıkların ortadan kaldırılması değil, aksine onun tesis edilmesidir. Demokratik siyasetin asıl amacı çatışmaları ortadan kaldırmak ve kamusal alanda rasyonel bir konsensüs yaratmak değildir. Çünkü kamusal müzakere, 'Biz' ile 'Onlar' arasında bir sınır çizilmesine yönelik demokratik koşula aykırıdır.<sup>653</sup> Mouffe'e göre müzakereci yaklaşımın iddia ettiğinin aksine, demokratik tartışma gerçek bir cepheleşme olarak kavranması gerekir. "Hasımlar çatışır, hatta çok sert bir şekilde çatışır, fakat paylaşılan bir kurallar bütünü uyarınca çatışır ve pozisyonları, tamamıyla uzlaşmaz olsalar bile, meşru perspektifler olarak kabul görünür."<sup>654</sup> Bu nedenle Mouffe'ye göre konsensüs ve ittifak gibi anti siyasal istekler demokrasi için öldürücü kabul edilmeli ve dolayısıyla terk edilmelidir.<sup>655</sup>

Agonistik mücadele sadece demokrasiyle uyumlu değil, aynı zaman çoğulcu bir demokratik siyasetin olmazsa olmazıdır.<sup>656</sup> Mouffe bu mücadeleyi sosyal ve toplumsal düzeyde Schmittçi siyasal ayırım bağlamında gerçekleşeceğini düşünür. Ancak bu ayırmda, 'Onlar' Schmittçi anlayışla tahrip edilmesi gereken bir düşman olarak değil, varlığı meşru olan ve tahammül edilmesi gereken bir hasım olarak düşünülmesi gerekir.<sup>657</sup> Agonistik politikanın doğuşu da tam bu noktada gerçekleşmektedir. Schmitt'in dost- düşman ayırımı ve siyaseti her daim bir çatışma hali olarak okuyan düşünceleri agonistik politikanın teorik temellerini atmıştır. Ancak agonistik politikadaki bu dost-düşman ayırımının kuruluş felsefesi Schmitt'in siyasal ayırımından farklıdır. Mouffe'ye göre Schmitt'in fevkaledelik önemli olan dost-düşman ayırımı tezi, demokratik çoğulculuğu pekiştirecek farklı türden bir düşünce ile kurulabilir. Mouffe agonistik politika için bu teorik

---

<sup>652</sup> Mouffe, 2018, s. 39

<sup>653</sup> Mouffe, 2019, s. 70-71

<sup>654</sup> Mouffe, 2018, s. 64

<sup>655</sup> Mouffe, 2008, s. 19

<sup>656</sup> Mouffe, 2017, s. 158

<sup>657</sup> Mouffe, 2008, s. 17



kurulumu gerçekleştirirken düşünsel ve kavramsal olarak başvurduğu önemli düşünür Jacques Derrida olmuştur.

Mouffe'ye göre her kimliğin ilişkisel olduğunu yani dışını kuran bir öteki algısının siyasal anlamda elzem olduğunu fark ettiğimiz anda, siyasetin agnostik boyutunu daha iyi kavrarız. Bu bağlamda Mouffe için fikri olarak çok soyut bir düzeyde kalan Derrida'nın "Kurucu Dışsallıklar" kavramı, siyasal alanın oluşumunda ve siyasi kimliklerin nasıl inşa edildiğine dair düşünsel meşgalelerde bize somut ve önemli şeyler sunabilir. Mouffe 'Kurucu Dışsallık' ile ilgili siyasal olarak düşüncelerini ortaya koymaya başlarken, düşünce geleneğine hakim olmuş çukura düşmemek için şu uyarıyı da yapar; "Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için, 'Kurucu Dışarı'nın diyalektik bir yadsımaya indirgenemeyeceğini belirtmeliyim. Gerçek bir dışarı olması için dışarıdan içeri ile ölçülemez olması ve aynı zamanda ikincinin ortaya çıkışının koşulu olması zorunludur".<sup>658</sup> Bu uyarısından sonra 'Kurucu Dışsallık'ın ortaya çıkaracağı ayrımın nasıl kurulduğunu ise şöyle açıklar; 'Onlar', 'Biz'in olanaklılığının koşulu iken 'Biz' ise Onlar'ın olanaklılığının garantisidir.<sup>659</sup>

Modern düşünce içinde meşru ve gayrimeşru talepler arasındaki çizgi rasyonalite ve ahlakla temellendirilirken, Mouffe için meşru olanla gayrimeşru olan arasındaki sınır siyasal bir karardır. Dolayısıyla her zaman mücadeleye ve çatışmaya açıktır. Agnostik politikanın bu boyutu onu postmodern siyasal teori ile ciddi anlamda aynı paydada buluşturabilir. Hatta Mouffe'nin "Yapısökümün hiper-politize edici özelliği vardır"<sup>660</sup> gibi deyişleri, bunun yanında siyasalın her daim antagonizma boyutunu vurgulamamız aslında nihai bir temelin yokluğuyla hesaplaşmayı yani Derridacı bağlamda 'Karar-verilemezlik'i kabul etmemizi gerektirir<sup>661</sup> gibi düşünceleri postmodern siyasal teori ile agnostik politikanın yakın bağlantılı siyasal düşünceler olduğunu ortaya koymamıza sebep olabilir. Çünkü Mouffe'ye göre açık bir şekilde postmodern yaklaşımın özcülük eleştirisi, politik alanların hızla çoğalmasına, demokratik talepler çokluğuna yer

---

<sup>658</sup> Mouffe, 2002, s. 24

<sup>659</sup> Mouffe, 2018, s. 26

<sup>660</sup> Mouffe, 2002, s. 137

<sup>661</sup> Mouffe, 2018, s. 25

açmaktadır.<sup>662</sup> Ancak Mouffe'nin kendi deyişiyile "Benim görüşümün postmodern düşünürler arasında yaygın olan görüşün onaylanması olarak anlaşılmalıdır".<sup>663</sup>

Mouffe'ye göre agnostik yaklaşım, belli bir toplumda dile getirilen taleplerin tümünün dinlenmeye değer bir şey olarak kabul edilmesini lüzumsuz görür. Bu bağlamda agnostik yaklaşımda farklılık siyasal bir boyut taşır. Fark, siyasetin demokratik karakteri ortaya çıkarmak için siyasal bir biçimde tahayyül edilir. Agonistik politika için modern düşüncenin temel tezini oluşturan özcülük, toplumsal olarak antagonizmayı tehlikeye attığı için yanlış sayılır. Bu tehlike demokratik siyaseti de ortadan kaldırma potansiyeli taşıyacaktır. Sonuç olarak agonist yaklaşım sadece postmodern teori gibi bir modernite eleştirisi değil, aynı zamanda modernlik projesine yönelik bir koruma ve kurtarma girişimidir. Agonistik politikanın demokratik siyaset anlayışı ise farklılık temeline dayanır ancak buradaki farklılık antagonizmanın koşulu olarak gerekli görülür. Siyasetin savaşçı ruhunu canlı tutmak için farklılık kurban edilir. Ancak postmodern siyasal teori için farklılık demokratik bir siyaset için araç değil amaçtır. Farklılığı ortadan kaldıran evrensel değerlere bağlı demokrasi anlayışları, agnostik yaklaşımda sorunlu olduğu gibi postmodern teori için de yanlıştır. Ancak agnostik düşüncede antagonizma için gerekli olan farklılık, postmodern teoride sorumluluk için var olur. Çoğulcu bir demokratik siyasette farklılıkların çatışmasına dayalı bir siyasal düzlemde değil, farklılıkların bir başka deyişle "Öteki'nin birbirine karşı sorumluluk hissettikleri yer de ortaya çıkacaktır.

---

<sup>662</sup> Mouffe, 2002, s. 28-29

<sup>663</sup> A.g.e., s. 131

## SONUÇ

“Tanrı yoksa her şey mübahtır.” Dostoyevski’nin ‘Karamazov Kardeşler’ romanının baş karakterlerinden biri olan İvan Karamazov’un bu aforizması, modern öncesi dönemin en temel paradigmasıydı. Geleneksel düşünüş biçiminde gerek ahlaki gerekse de siyasal anlamda “Tanrı” gibi aşkın bir varlığın gerekliliği her daim vurgulanmıştır. Toplumsal düzen nasıl disipline edilir, insan neden ahlaklı olmalıdır, insan ilişkilerini tayin eden ölçütler nelerdir, gibi tüm soruların cevabı, insanı aşan “Tanrısal” bir gösterge tarafından anlam kazanmış, din, kilise, ruhban sınıfı gibi organizasyonlarda somutlaşmıştır. Modernliğin inşası sürecinde ise siyasal anlamda yaşanan kanlı devrimler ve düşünsel manada ortaya koyulan felsefi öğretiler, “Tanrı” ve onun türevi olan kurumların yarattığı toplumsal düzeni, düşünce kategorilerini sorunlu bularak yıkmak istemiştir. Çünkü “Tanrı” gibi bir aşkınsal göstergenin düşünsel anlamda yarattığı dogmatiklik ve siyasal bağlamda ise feodal örgütlenme modern düşünce için sorunluydu. Modernitenin doğuşu bu sorunlardan neşet etmişti.

“Tanrı” gibi bir aşkın düşüncenin izdüşümünde oluşturulan tüm kurumlar, toplumsal kurallar, ahlaki normlar ve insan ilişkileri modern düşünce için ergin olamayışın yarattığı vesayet altında yaşam biçimiydi. Bu vesayet rejimine karşı çıkmak isteyen düşünürler, tüm insanları yaşamın her kompartımanında, sağlam ve sarsılmaz temelleri olan farklı bir aşkınsal düşünceye davet etmişti. 16. yüzyılda Tanrısal aşkınlığın aşkınlık durumu değiştirilerek, yokluk durumunda her şeyin mübah olacağı varlık, “Evrensel Akıl” ve onun türevi olan “Özne-İnsan” olmuştu. Geleneksel düşüncenin tüm kodları yeniden yazılarak, sarsılmaz hakikat olarak anlaşılan, şüpheye tabi olmayan “Akıl” ve onun yaratımı olan “Özne-İnsan” her türlü şeyin ölçütü kabul edilmişti. Bu değişme karşı çıkan ‘Gelenek’, Tanrısal aşkınlığın, kendileri tarafından kısıtlı görülen “Akla” tercih edilmesini, kaos ve ahlaksal yozlaşmanın yolunu açmak olarak görmüşlerdi.

Tarihsel olarak toplumun gelenekselden moderne geçiş sürecinde yaşadığı değişim, geleneğin düşündüğü gibi bir kaosa dönüşmedi. Geleneksel düşüncenin, modernliğin inşası sürecindeki ön yargısı muhafazakarca bir kuruntu olarak kaldı. Ancak buradaki dikkat çekilmesi gereken husus, evrenselci aklın yokluğunda her

türlü ahlaksal ve siyasal çürümeyi mübah gören modern düşüncenin de, postmodern düşünce şekline yönelik, toplumsal yozlaşmanın ve çürümenin, sebebi olarak görmesindeki muhafazakarca kuruntudur.

Postmodern teori içinde hiçbir görüşün diğer görüşlerden daha değerli veya değersiz olduğunun ispatlanamaması, her görüşün kendi içinde tutarlı, dinlemeye değer olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu durumun toplumsal çürümeye yol açacağı görüşü modern düşüncenin muhafazakarlık kuruntusundan kaynaklanmaktadır. Anlamın olumsuzluğunun yarattığı sonsuz özgürlük alanında her görüş, kendi hakikatini dile getirebilecektir. Hakikat tekeline homojenleştirilen toplum, postmodern düşünüşle birlikte kendi içindeki susturulmuş her ötekinin sorumluluğunu hissedecektir.

Modernitenin inşasında üretilen tüm kavramlar, aşkınsalın gerekliliğini değiştirmeyerek sadece muhtevasında yenilikler yaratmıştır. Carl Schmitt'in 'Siyasi İlayihat' da dediği bu durumun içinde Tanrı, Din, Vahiy gibi metafizik düşüncelerin yerini, Töz, Ratio, Özne-insan gibi kavramlar almış, siyasal anlamda da meşruluk modern dönem için bu kavramlar tarafından türetilmişti. Gelenekselden moderne geçiş sürecinde tüm bu kavramların niteliksel olarak değişmemesi, postmodern düşünce için gelenek ile modern arasında siyasal kurumların üzerine kurulduğu felsefi-ideolojik mantık açısından bir farkın olamayacağını da ispatıdır.

Postmodern düşüncenin özgünlüğü, her hangi bir aşkınsal referansı, ister duruma getirmemeye çalışmasında yatar. Gerek geleneksel gerek modern dönemde, insanlık tarihi boyunca hakikat her daim istenen bir mefhum olmuştur. Ancak postmodern düşüncenin hakikat karşıtlığı, düşünsel özgürlüğün yani sabit olguların, kavramların ve kategorilerin yaratacağı dar kalıplardan kurtuluşun yanında, insana politik olarak radikal bir sorumluluk yüklemektedir. Kurucu nitelikteki düşünsel yahut siyasal ölçütlerin olmayışı, anarşi veya kinizm gibi durumlara sebep olmayacağı gibi, dayanışmayı artırıp insan ilişkilerindeki ön yargıyı yıkacaktır. Çünkü çalışmamız içinde işaret ettiğimiz gibi, postmodern evrede artık her şey siyasallaşmıştır. Gerek toplumu kuran iktidar odakları, gerekse de anlamı ortaya çıkaran tüm gerçeklikler yani hakikatler kendi tarihi

içinde oluşturulmuş olumsal durumlarıdır. Dil oyunu tüm bu durumların suni-gerçekliğini gösterdiği için artık tek referans kaynağımız siyasetin kendisi olacaktır. Dinin, bilimin, devletin, toplumun, ailenin, ve hatta siyasetin hiçbir ölçütünün olmadığı yerde her şey doğrudan siyasallaşmaktadır. Bu bağlamda postmodern evrede tek geçerli mefhum siyaset olacaktır ve bu geçerlilik ancak ötekine karşı sorumluluk devam ettikçe sürecektir.

Ötekini susturmak onun hakikatini yok etmekten doğar. Evrensel aklın ilk gayesi ise hakikatler çoğunluğunun ortadan kalkmasıdır. Ancak postmodern düşüncenin bize gösterdiği şey, hiçbir şekilde tek bir hakikatin mevcut olamayacağıdır. Dil oyununun sınırsız bağlamsallığı ve göreceliliği tekel bir hakikatin imkansızlığını ispatlamıştır. Her hakikat kendinden farklı olanla anlam kazanacaktır. Ötekinin hakikati olmadığı sürece, “Ben”in hakikati de olmayacaktır. Postmodern düşünce için farklılığın önemi ve ötekine yönelik radikal bir sorumluluk burada yatmaktadır. Bu bağlamda postmodern siyaset için farklılık ve ötekilik kurucu unsurdur. Farklılık olmadan anlam inşa edilemeyeceği gibi toplum da var olamayacaktır. Bu bağlamda her şeyin siyasallaştığı bir evrede postmodern teorinin üzerinde durduğu ‘Öteki’ ne yönelik sorumluluk bu nedenlere dayanmaktadır.

20. yüzyıl tam bir kriz yüzyılıydı. Bu yüzyılın felsefi ve siyasal tartışmalarının merkezinde ise yapısalcı ve post-yapısalcı teoriler bulunmaktaydı. Postmodern siyasal düşüncenin de temelini atmış bu teorilerin merkez çekim kuvvetine kapılmış tüm ideolojiler kendileri hesaplaşmaya girmişti. Sol taraftan Marxistler, feministler ve marjinal hareketler, dönemin açtığı felsefi tartışmalar içinde kendilerini revize etmeye çalışırken, sağ muhafazakar taraf ise bu felsefi tartışmaların hepsini memnuniyetle selamlamış hatta kendi ideolojik bagajlarında yer açmıştır. Bu durum şu soruyu da beraberinde getirmiştir; ‘Postmodern siyasal teori solda mı yoksa sağda mı konumlanmıştır?’. Siyasal anlamda sağ ve sol kavramları tam da modern siyasal ideolojiler olarak adlandırdığımız düşüncelerin ortaya çıkmasıyla doğmuştur. Siyasal anlamda tutuculuğu simgeleyen sağ, toplumsal olarak tüm kurumların her ne sebep olursa olsun kesintisiz devamlılığını sağlamaya çalışırken, sol ise toplumsal olanın devingenliğinin bir serencamı olarak değişimi savunmaktaydı. Bu bağlamdan baktığımız zaman

postmodern siyasal teoriyi kesinlikle sol bir düşünce olarak okumamız gerekecektir. Çünkü bu teori mevcut tüm düşüncelerinin altını oyup yeni bir siyasal düşünce ortaya koymaktadır. Ancak böyle bir yorum bizi modern düşünce kalıplarıyla, postmodern siyasal düşünceyi yorumlamak gibi bir hataya düşürebilir. Bu nedenle postmodern siyasal teori için ne sağ ne de sol bir düşünce demek doğru olmayacaktır. Çünkü bu teori ne sağ muhafazakar düşünceye göre eski düşmanını alt eden bir dost olduğu için kendisi de sağcı olabilir, ne de radikal eleştirel tavrı ve her şeyi yerinden edişi onu bir solcu yapabilir. Sonuç olarak postmodern siyaset teorisini kendi tarihsel ve felsefi gelişimi içinde okuyup yorumlamak gerekmektedir.

Postmodern siyasal teori hiçbir zaman anti-modern değildir. Modern düşünce için felsefi anlamda radikal bir eleştiri sunması, modern düşüncenin kazanımlarından vazgeçileceği anlamına gelmez. Çalışmamızda görüldüğü gibi başta postmodern teoriyi daha sonra siyasal açılımını ortaya koymaya çalışırken her daim modern düşünce atıflarında bulduk. Bu nedenle modern düşüncenin tarihsel gelişimi ve bu gelişim sürecinde ortaya çıkan eleştirel miras anlaşılmalıdır. Bu nedenle postmodern teori ne de siyasal açılımları anlaşılabilir. Bunun yanında sadece postmodern düşüncenin modern teori ile olmayan düşmanlığı sadece teorik atıflarla değil pratik anlamda da toplumsalın içinde modernitenin kazanımları ortadan kaldırmak gibi bir isteğinin de olmaması ile anlaşılabilir. Buradaki amaç modernitenin bu kazanımları sağlarken, kaybettirdiklerine de alan açmaktır. Bir başka deyişle modernitenin 'Öteki'sini de sahneye davet etmektir. Ancak şu husus üzerinde durulması gerekir; bu 'Öteki', 'Ben'in istisnası değil, 'Ben'i var eden bir unsurdur. Bu noktada siyasal olarak 'Öteki'ne karşı sorumluluk her daim 'Ben'i de var eden zorunluluktur.

Ötekine yönelik bu sorumluluk basit bir demokratik siyaset gerekliliği olarak anlaşılabilir. Bu sorumluluk ilişkiselliğin ve zıtlıkların doğurduğu anlamlar dünyasında yaşayan bizler için zaruri bir siyasallıktır. Her türlü anlamsal yapının sökülüp atılabileceği bir dünyada var olmak için Ötekine ihtiyaç vardır. Kendinden menkullüğün artık kalmadığı postmodern evrede siyasal anlamda ötekine karşı sorumluluk gereklilik olmaktan ziyade bir zorunluluktur. Bu nedenle her türlü toplumsal ve sosyal ilişkiyi yani; uluslararası politikalarımızı, devlet

teşkilatlanma biçimimizi, kamu yönetiminizi, demokrasi anlayışımızı, komşuluk ilişkimizi, aile yapımızı vs. bu zorunluluk esasına göre kurmak gerekir. Çünkü her şeyin tarihsel ve olumsal olduğu yer de değişmeyen şey ‘Ben’ ve ‘Öteki’nin farklılığıdır. Postmodern siyaset sadece bu farklılığa karşı duyarlı olmayı değil aynı zamanda bu farklılığı siyasal anlamda, ‘Ben’e sorumluluk yükleyerek, korumayı da zorunluluk olarak görür.

Sonuç olarak çalışmamızın başından sonuna kadar izini sürdüğümüz ve 20. yüzyılın düşünsel ikliminde karşılaştığımız, hakikat ve anlamın girdiği kriz ve evrensel değerlerin çöküşü, siyasal ve toplumsal yıkıma sebep olmayacağı anlaşılmıştır. Bunun yanında anlamsal sabitliğin sonu ve kendinden menkul bilinç felsefesinin yanlışlığı gösterilmiştir. Her anlamın ve bilincin kendinden farklı olanla ilişkisinde ontolojisini kurabileceği için siyasal anlamda bu farkı korumak zorunda kalması kaçınılmazdır. Bu nedenle postmodern siyasal düşünceyi ‘ötekinin farklılığına yönelik radikal sorumluluk’ olarak özetlemeye çalıştık. Ayrıca genel anlamda bakıldığı zaman çalışma içinde her daim postmodern düşüncenin asıl incelenmesi gereken bağlamsallığı vurgulanmaya gayret edilmiştir. Çünkü postmodern perspektiften yola çıkılarak ortaya koyulma amacı taşıyan her kavram, postmodern düşüncenin kendi bağlamından koparılmıştır. Bunun örneklerini ‘Postmodern Kamu Yönetimi’ anlayışına yönelik analizlerde görmekteyiz. Bu nedenle çalışmamızda postmodern teoriyi oluşturan nedenler felsefi ve tarihsel olarak incelenmiş, postmodern düşüncenin temel meseleleri hangi eleştirel noktalara dayandığını belirtilmiş ve daha sonra tüm bunların bağlamında ortaya çıkarılacak politik felsefinin farklılığa dair radikal bir sorumluluk olabileceği vurgulanmıştır. Çalışmanın en başında, postmodern teoriyi doğru bağlamda okuma ve bu bağlamdan orta çıkacak politik felsefeyi işaret edebilme olarak tanımlanan amaca ulaşılmıştır.

Tüm bunların yanında şu durumu belirtmek gerekir. Çalışmamız düşünce dünyamızı oluşturan kavramların temelini sorgulama amacı taşır ve devamında siyasal olarak organize olma gayretimizin temel motivasyonunun değişiminden bahseder. Bu çalışma hakkında üzerinde durulması gereken yerler ayrıca, bu değişimin somut düzlemde nasıl karşılık bulacağı olmasıdır. Bir başka deyişle postmodern evrenin politik felsefinin toplumun somut kurumlarına olan etkisi

ortaya koyulmalıdır. Çünkü söz konusu somut kurumlar olunca postmodern kavramının algılanma şekli tarafgir ve bağlamından kopuk olmuştur. Örneğin kamu yönetimi alanında gerçekleştirilen tartışmalarda postmodern teori, biri hatalı diğeri eksik olmak üzere iki temel esas üzerine kurulmaya çalışılmıştır. İlk olarak postmodern evrenin kamu yönetimi mantığı neo-liberal toplum ihtiyaçları üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Bu durum tam olarak bahsettiğimiz bağlamından kopuk postmodern teori okunmasından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak post-yapısalcı felsefesinin açtığı teorik tartışmalar dahilinde ortaya çıkması beklenen desantralizasyoncu, vatandaş odaklı, pozitif ayrımcı, şeffaf ve sorgulanabilirlik vs. kamu yönetimi anlayışıdır. Bu kamu yönetimi anlayışının da eksikliği ise farkın kurucu unsur olduğu bir politik evrenin ihtiyaçlarını tam olarak karşılamamasından kaynaklanmaktadır. Postmodern evrenin kamu yönetimine dair hataları giderip eksikleri tamamlamak için postmodern evrenin politik felsefesi kendi bağlamında okunması ve 'ötekinin farklılığına yönelik radikal sorumluluk' mottosunun ortaya çıkaracağı siyasal teorinin somut açılımları iyi incelenmesi gerekir. Bu durum sadece kamu yönetimi alanı için geçerli olmayacaktır. İnsanlığın dünyasını çevreleyen tüm kavramlar alanı bu perspektiften yola çıkılarak tekrar tartışılmaya açılmak zorundadır. Bu nedenle soyut kalan çalışmamızda elde ettiğimiz bilgiler ışığında somut düzlemde kurumların ve sistemlerin nasıl organize edileceği ayrıca bir çalışma konusu olarak beklemektedir.



## KAYNAKÇA

- Adorno T. W., Horkheimer M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev. Ülner N., Karadoğan E. Ö.). İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Adorno W. T. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Çev. Öztürk Ş.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Akay A. ( 2005). *Postmodernizm*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Akay A. (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Ankara: Doğubatı Yayınları
- Altuğ T. (2017). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anderson P. (2016). *Postmodernitenin Kökenleri*. (Çev. Gen E.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Angermuller J. (2017). *Neden Fransa'da Postyapısalcılık Yok*. (Çev. Karık Ö.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Anık M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap Yayınları
- Arnhart L. (2011). *Platon'dan Rawls'a Siyasi düşünceler Tarihi*. (Çev. Bayram A. K.), İstanbul: Adres Yayınları.
- Aruoba O. (2016). Nietzsche'yi Anlamak. *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atış N. (2008). Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılışı, ETHOS: *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. Temmuz. Sayı:1/4

- Badiou A. (2013). Nietzsche Kimdir? (Çev. Çevikbaş S.). *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Balkın J. M. (2004). Yapisöküm, (Çev. Küçükalp K.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:13. Sayı:1.
- Bauman Z. (2014). *Siyaset Arayışı*. (Çev. Birkan T. ). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları* (Çev. Türkmen İ.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman Z. (2016). *Postmodern Etik*. (Çev. Türker A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Behler E. (2016). Yirminci Yüzyılda Nietzsche (Çev. Atakay K.). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Benhabib S. (2015). Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları. (Çev. Akkanat S.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağce H. E.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Best S., Kellner D. (2011). *Postmodern Teori*. (Çev. Küçük M), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bidet J. (2016). *Foucault'yu Marx'la Okumak*. (Çev. Cunillera Z). İstanbul: Metis Yayınları.
- Blanchot M. (2013). Deneyimin Sınırları: Nihilizm (Çev. Tarım Y.). *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Boon J. (2018). Claude Levi-Strauss. (Çev. Demirhan A.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Ed. Skinner Q.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boyne R. (2016). *Foucault ve Derrida*. (Çev. Yılmaz İ.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık

- Brown W. (2010). *Tarihten Çıkan Siyaset*. (Çev. Ayhan E.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bumin T. (2010a). *Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Bumin T. (2010b). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza..* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Burke E. (2016). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*. (Çev. Arslan O.), Ankara: Kadim Yayınları
- Camcı C. (2015). *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*. İstanbul: Bibliotech Yayınları.
- Cassirer E. (2000). "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi" (Çev. Özlem D.). *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*, (Ed. Dellaloğlu B. F.), Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Cevizci A. (2014). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları
- Connolly W. E (1995). *Kimlik ve Farklılık*. (Çev. Lekesizalın F.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun S. (2017). Jean-Jacques Rousseau. *Siyaset Felsefe Tarihi*. (Ed. Tunçel A., Gülenç K). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Critchley S. (2016). Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel Bir İronist Mi Yoksa Kamusal Liberal Mi? (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Culler J. (1985). *Saussure*. (Çev. Akbulut N.). İstanbul: Afa Yayınları.

- Çevikbaş S. (2013). Nietzsche'nin Düşüncesi'nde "Tanrı'nın Ölümü". *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık
- Çiğdem A. (2008). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Çiğdem A. (2013). *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Çiğdem A. (2015). *Bir İmkan olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Çüçen A. K. (2018). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Dekens O. (2017). *Yapısalcılık*. (Çev. Altınörs A.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Deleuze G. (2016a). *Nietzsche* (Çev. Karadağ İ.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze G. (2016b). *Nietzsche ve Felsefe*. (Çev. Taylan F. ). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze G. (2016c). Üstinsan: Diyalektiğe Karşı, (Çev. Ilgaz T.). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıtı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze G. (2019). *Bilgi Foucault Üzerine Dersler*. (Çev. Baran A.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Dellaloğlu B. F. (2000). "Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası". *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Demir G. Y. (2013). Önsöz (Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası). *Mit ve Anlam İçinde*. İstanbul: İthaki Yayınları.

- Derrida J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri*. (Çev. Tümertekin A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida J. (2008a). Différance (Çev. Sözer Ö.). *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida J. (2008b). İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun. (Çev. Gözel Ö.), *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida J. (2008c). Japon Bir Dosta Mektup (Çev. Atıcı M., Omay M.). *Toplum Bilim Dergisi*, Sayı:10, İstanbul: Bağlam Yayınları
- Derrida J. (2008d). Psyche Ötekinin İcadı (Çev. Başaran M.). *Toplum Bilim Dergisi*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları
- Derrida J. (2011a). Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları. (Çev. Utku A. , Erkan M.). *Nietzscheilerin Şöleni*. (Der. Utku A., Erkan M.). İstanbul: Otonom Yayıncılık
- Derrida J. (2011b). Nietzsche ve Makine. (Çev. Utku A. , Erkan M.). *Nietzscheilerin Şöleni*. (Ed. Utku A., Erkan M.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Derrida J. (2011c). *Öteki Hedef: Başka Baş*. (Çev. Başaran M.). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Derrida J. (2014a). *Gramatoloji*. (Çev. Birkan İ.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida J. (2014b). *Marx ve Mahdumları*. (Çev. Tümertekin A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida J. (2014c). *Platon'un Eczanesi*. (Çev. Direk Z.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

- Derrida J. (2016a). Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Derrida J. (2018a). “Kendime Karşı Savaşayım”. (Çev. Özen S.). *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida J. (2018b). Şiddet ve Metafizik. (Çev. Direk Z.). *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida J., Şerif M. (2016). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. (Çev. Kavuncu S.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Derrida J., Vattimo G. (2014). *Din*. (Çev. Kundakçı D., Özcan M. E.). Ankara: Dost Yayınevi.
- Descamps C. (2015). *Fransa’da Felsefenin Kırk Yılı* (Çev. Keskin E.), İstanbul: Bağlam Yayınları
- Descartes R. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. (Çev. Ökmen M.) İstanbul: Sosyal Yayınlar
- Descartes R. (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. (Çev. Karasan M.). İstanbul:M.E.B Yayınları
- Descartes R. (2007). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Akın M.) İstanbul: Say Yayınları
- Direk Z. (2017). Jacques Derrida. *Siyaset Felsefe Tarihi*. (Ed. Tunçel A., Gülenç K.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Direk Z. (2018). Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri. *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Dochherty T. D. (2000). Postmodernizm Bir Giriş. (Çev. Alogan Y.). *Postmodernizm Burjuva Liberalizmi*. (Ed. Alogan Y.). İstanbul:Mavi ada Yayınları.
- Doğan K. C. (2017). Postmodern Kamu Yönetiminin Kuramsal Temelleri Çerçevesinde Yönetişim Yaklaşımı: Literatür Taraması. *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt. 10. Sayı.1. s. 27-45
- Doğan Ö. (1993). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Doytcheva M. (2016). *Çokkültürlülük*. (Çev. Onmuş T. A.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Dreyfus H. L. (2014). “Varlık ve İktidar” (Çev. Erdem H. S.). *Heidegger Paris’te*. (Ed. Er S. E.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Duman F. (2009). Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Edmund Burke, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*. Bahar. Yıl: 5. Sayı:19-20.
- Duman F. (2017). Edmund Burke, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. (Ed. Tunçel A., Gülenç K). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Durand J. P. ( 2000). *Marx’ın sosyolojisi*. (Çev. Aktaş A.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Eagleton T. (2011a). *Postmodernizmin Yanılsamaları*. (Çev. Küçük M.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton T. (2011b). *Edebiyat Kuramı: Giriş* (Çev. Birkan T.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Edelman B. (2016). Nietzsche: Kayıp Bir Kıta. (Çev. Tüzel M). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Ege R. (2005). “Jacques Derrida’nın, Hegel’in ‘ Aufhebung’ (ortadan kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı:4.
- Er. S. E. (2013). Tanrının Ölümü’nden İnsan’ın Arkeolojik Katline ya da Michel Foucault’nun Nietzsche’si. *Nietzsche Paris’te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık
- Erdağı B. (2017), Karl Heinrich Marx. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. (Ed. Tunçel A. , Gülenç K.). Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Eroğlu C. (1996). Diyalektiğe Giriş. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. Cilt:21. Sayı:3
- Evink E. (2018). Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine. (Çev. Ekici E.). *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Falzon C. (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog*. (Çev. Arslan H.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Fay B. (2017). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. (Çev. Türkmen İ.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Feyerabend P. (2012). *Akla Veda*. (Çev. Başer E.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend P. (2017). *Özgür Bir Toplumda Bilim*. (Çev. Kardam A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Finlayson J. G. (2007). *Habermas*. (Çev.Kılıç T). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Foucault M. (2007). *İktidarın Gözü*. (Çev. Ergüden I.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



- Foucault M. (2011). *Felsefe Sahnesi*. (Çev. Ergüden I.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M. (2015). *Kelimeler ve Şeyler*. (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault M. (2016a). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. Urhan V.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Foucault M. (2016b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çev. Ergüden I., Akınhay O, Keskin F.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M. (2016c). *Özne ve İktidar*. (Çev. Ergüden I. ,Akınhay O.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M. (2017a). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault M. (2018a). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. Tanrıöver U. H.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M. (2018b). *Hermenötüğün Kökeni*. (Çev. Solmaz Ç. Ş.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M. (2018c). *Deliliğin Tarihi*. (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: İmge Kitabevi
- Foucault M. (2019a). *Bu Bir Pipo Değildir*. (Çev. Hilav S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Foucault M. (2019b). *Doğruyu Söylemek*. (Çev. Eksen K.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M., Gutman H., Hutton P.H. (2019). *Kendini Bilmek*. (Çev.Yapıcıoğlu J.C.). İstanbul: Profil Kitap

- Foucault, M. (2017b). *Öznellik ve Hakikat*. (Çev. Yardımcı S.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fraser N., Nicholson L. (2018). Felsefesiz Toplumsal Eleştiri Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaştırma. (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gayırhan G. (2018). *Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji*. Bursa: Uludağ Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi
- Gayırhan G. (2018). *Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji*. Bursa: Uludağ Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi
- Giddens A. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. Kuşdil E.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goldmann L. (2015). *Marcuse'yi Anlamak*. (Çev. Bağce H. E.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağce H. E.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Göka E. (2000). "Güç ilişkileri Açısından Aydınlanma". *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları
- Gramer J. (2013). Nietzsche'nin Kaos Düşüncesi. (Çev. Er Erol S., Varolun O.). *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Gülenç K. (2015). *Frankfurt Okulu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Gülenç K., Arıtürk M. (2014). "Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı:22
- Habermas J. (1994). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje. (Çev. Naliş G.). *Postmodernizm* (Ed. Zeka N.). İstanbul: Kıyı Yayınları

- Habermas J. (2017). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (Çev. Bora T., Sancar M.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Habermas J. (2017). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (Çev. Bora T., Sancar M.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Habermas J. (2018). “Postmodernitiye Giriş Bir Dönüm Noktası: Nietzsche” (Çev. Küçük M). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M), İstanbul: Vadi Yayınları
- Habermas J. (2019). “Öteki” Olmak “ Öteki”yle Yaşamak. (Çev. Aka İ.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Harvey D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev. Savran S.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hatipoğlu A. (2016). Tarihsel ve Toplumsal Koşulları Açısından Postyapısalcılık Foucault ve Derrida, *Bilim ve Ütopya dergisi*. Yıl: 22. Sayı: 268
- Hatipoğlu A. (2018). Marx ve Modernite: Frankenstein’ın İzinde. *Bilim ve Ütopya Dergisi*. Yıl:24, Sayı:287.
- Hegel G.W.F (2003). *Tarihte Akıl*. (Çev. Önay S.), İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Heidegger M. (1997). *Özdeşlik ve Ayrım*. (Çev. Aça N.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger M. (2001). *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (Çev. Özşar L.). Bursa: Asa Kitabevi
- Heidegger M. (2002a). “Hümanizm üzerine Mektup”. (Çev. Aydoğan A.). *Hümanizm Özü*. (Ed. Aydoğan A.) İstanbul: İz Yayıncılık
- Heidegger M. (2002b). “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”. (Çev. Demirhan A.). *Heidegger ve Teoloji*. (Ed. Demirhan A.). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Heidegger M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Çev. Tepebaşılı F. ). Ankara: De Ki Basım.
- Heidegger M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Örnek Y.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger M. (2014). *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*. (Çev. Akar B.). *Heidegger Paris'te*. (Der. Er S. E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Heidegger M. (2016). Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi. (Çev. Aruoba O.). *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Heidegger M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Ökten K.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hekman S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (Çev. Arslan H., Balkız B.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heller A., Feher F. (1993). *Postmodern Politik Durum*. (Çev. Argın Ş ve Akınhay O.) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Heywood A. (2019). *Siyasi İdeolojiler*. (Çev. Köker L.). Ankara: BB101 Yayınları
- Hintikka J. (2015). *Wittgenstein Üzerine*. (Çev. Osman F.). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Horkheimer M. (2016). *Akıl Tutulması*. (Çev. Koçak O.). İstanbul: Metis Yayınları
- Hoy D. (2018). Jacques Derrida (Çev. Demirhan A.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Der. Skinner Q.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huxley A. (2015). *Cesur Yeni Dünya*. (Çev. Tosun Ü.). İstanbul: İthaki Yayınları

- İlter T. (2006). Modernizm, Postmodernim, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm. *Küresel İletişim Dergisi*. Bahar. Sayı 1.
- İnce M. (2014). *Çağdaş Siyaset Felsefesinde Agonistik Politika*. Ankara: Atıf Yayıncılık
- Jeanniere A. (2018). Modernite nedir? (Çev. Tural N.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.), İstanbul: Say Yayınları
- Jonhson P. A. (2013). *Heidegger Üzerine*. (Çev. Esenyel A.). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kant I. (2000). “Aydınlanma nedir ?”. (Çev. Bozkurt N.). *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları
- Kardeş M. E. (2015). *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Kayhan A. (2000). “Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau”. *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11. İstanbul: Bağlam Yayınları
- Kellner D. (2015). Frankfurt Okulu’nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay’in Diyalektik İmgelem’inin Eleştirisi. (Çev. Öztürk A., Bağce H. E.). *Franfurt Okulu*. (Der. Bağce H. E.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kellner D. (2018). Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm. (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M), İstanbul: Vadi Yayınları.
- Keskin F. (2005). Foucault’da Şiddet ve İktidar. *Cogito 6-7: Şiddet, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları*.
- Kızılcılık S. (2000). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı Yayıncılık

Kojeve A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (Çev. Hilav S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Köker L. (1990). *İki Farklı Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kömeçoğlu U. (2000), “Eleştirel Kant’ı Eleştirememek”. *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel Sayısı*. (Ed. Dellaloğlu B. F.). Sayı: 11 İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kristeva J., Derrida J. (2008). Göstergibilim ve Gramatoloji. (Çev. Akşin T.). *Toplum Bilim*. Sayı:10. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kuçuradi İ. (2016). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Küçükalp D. (2005). *Politik Nihilizm*. Bursa: Aktüel Yayınları.

Küçükalp D. (2010). “Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği”. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:29 Sayı:1.

Küçükalp D. (2016). *Siyaset Felsefesi*. Bursa: Dora Yayıncılık

Küçükalp D. (2017). *Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi*. Bursa: Dora Yayıncılık.

Küçükalp D. (2017). Postmodern Siyaset Felsefi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı 28.

Küçükalp K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Küçükalp K. (2016). *Çağdaş Feslefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa: Emin Yayınları

Küçükalp K. (2016). *Çağdaş Feslefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları

- Küçükalp K. (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları.
- Kymlicka W. (2020). *Çokkültürlü Yurttaşlık*. (Çev. Yılmaz A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Lash S. (2018). Modernite mi, Modernizm mi Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi. (Çev. Küçük M), Modernite Versus Postmodernite. (Ed. Küçük M.), İstanbul: Say Yayınları
- Leach E. (1985). *Levi-Strauss*. (Çev. Ortaç A.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Lemke T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. (Çev. Karlık Ö.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Lemke T. (2017). *Biyopolitika*. (Çev. Özmakas U.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lyotard F.- J. (1991). Meşruluk Üzerine Notlar. (Çev. Bayrı H.). *Defter Dergisi*. Sayı:18.
- Lyotard J.- F. (1990). Postmodernizm Nedir Sorusuna Cevap. (Çev. Sabuncuoğlu D.). *Postmodernizm*. (Ed. Zeka N.). İstanbul: K1y1 Yayınları.
- Lyotard J.- F. (2013). *Postmodern Durum*. (Çev. Birkan İ). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Lyotard J. F. (2014). *Coşku Tarihinin Kantçı Kritiği*. (Çev. Sarıkartal E.). İstanbul: İthaki Yayınları
- Lyotard J.- F. (2015). Çatışmada Adalet. (Çev. Başer N., Başaran M, ve Sarıkartal E.). *Yargılama Fakültesi*. (Ed. Sarıkartal E., Uslu Y. C.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lyotard J. F. (2016). *Niçin Felsefe Yaparız?*(Çev. Dinçer K.). Ankara: Pharmakon Yayınevi

- Lyotard J.-F. (1983). *The Differend: Phrases in Dispute*. (Trans. Abbeele G. V. D.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lyotard J.-F. (2011a). *Libidinal Ekonomi*. (Çev. Sünter E.). İstanbul: Hil Yayın.
- Lyotard J.-F. (2011b). *Pagan Eğitimler*. (Çev. Karakış A.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Lyotard J.-F. (2010). “Adalet Nedir?”. (Çev. Arslan H.). *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*. (Ed. Kearney R.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık
- MacIntyre A. (2001). *Etiğin Kısa Tarihi*. (Çev. Ünler H., Zelyüt S.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Manav F. (2014). *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*. Elis Yayınları.
- Marcuse H. (1998). “Some Social Implications of Modern Technology”. *Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato & Eike Gebhardt. New York: The Continuum Publishing. den aktaran Gülenç K., Arıtürk M. (2014). “Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler”. *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Bahar. Sayı:22.
- Marcuse H. (2015). *Tek-Boyutlu İnsan*. (Çev. Yardımlı A.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Martinot S. (2014). Sartre’in Heidegger-İçin-Varlığı; Heidegger’in Sartre-İçin-Varlığı. (Çev. Akkurt M., Erkek F.). *Heidegger Paris’te*. (Ed. Er S. E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Marx K. (2011). *Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı* (Çev. Belli S.), İstanbul: Sol Yayınları
- Marx K., Engels F. (2018a). *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*. (Çev. Belli S.). İstanbul: Sol Yayınları.



- Marx K., Engels F. (2018b). *Komünist Manifesto*. (Çev. Bora T.). İstanbul: İletişim Yayınları
- May T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*. (Çev. Ögdül R. G.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Megill A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. Birkan T.). İstanbul: Say Yayınları.
- Merquior J. G. (1986). *Foucault*. (Çev. Elhüseyni N.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Modood T. (2014). *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı*. (Çev. Yılmaz İ.). Ankara: Phoenix Yayınevi
- Mortley R. (2000). Jacques Derrida. *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. (Çev. Güçlü B.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Mouffe C. (2002). *Demokratik Paradoks*. (Çev. Aşkın A. C.) Ankara: Epos Yayınları
- Mouffe C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*. (Çev. Bakırcı F., Çolak A.). Ankara: Epos Yayınları
- Mouffe C. (2016). Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti. (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe C. (2017). *Dünyayı Politik Düşünmek*. (Çev. Bozluolcay M.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Mouffe C. (2018). Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi? (Çev. Küçük M.), *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları
- Mouffe C. (2018). *Siyasal Üzerine*. (Çev. Ratip M.). İstanbul: İletişim Yayınları

- Mouffe C. (2019). *Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu*. (Çev. Atay H. V., Atay H.). *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. (Der. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Murphy J. W. (2000). *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. (Çev. Arslan H. ). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nietzsche F. (2015). *Ecce Homo*. (Çev. Demir M.). Ankara: Nilüfer Yayıncılık.
- Nietzsche F. (1997). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. İnam A.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Nietzsche F. (1998). *Ahlakın Soykütüğü*. (Çev. İnam A.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Nietzsche F. (1999). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. Oflazoğlu T. A.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Nietzsche F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu*. (Çev. Tüzel M.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche F. (2010). *Güç İstenci*. (Çev. Epçeli N.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche F. (2012). *Putların Alacakaranlığı*. (Çev. Erfindık S.). İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Norris C. (2013). *Kendine Karşı Yapıbozum: Derrida ve Nietzsche*. (Çev. Akkurt M., Erkek F.), *Nietzsche Paris'te*. (Ed. Er Erol S.) İstanbul: Otonom Yayıncılık
- Ökten K. H. (2012). *Heidegger'e Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Özcan K., Ağca V. (2010). Yeni Kamu Yönetimi Anlayışında Postmodernizmin İzleri. *Amme İdaresi Dergisi*. Cilt.43. Sayı.3. s. 1-32

- Paras E. (2016). *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. (Çev. Çetin Y.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Parekh B. (2014). *Kimliğin Mantığı*. (Çev. Aksoy S.). *Kimlik Politikaları*. (Der. Mollaer F.). Ankara: Doğubatu Yayınları
- Paz O. (2018). Şiir ve Modernite. (Çev. Tural N.) *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları
- Pearson K. A. (1998). *Kusursuz Nihilist*. (Çev. Soydemir C.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Piaget J. (1999). *Yapısalcılık*. (Çev. Yener A. Ş.). Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Pulkkinen T. (2000). *The Postmodern and Political Agency*. Jyvaskyla: Sophi
- Pulkkinen T. (2000). *The Postmodern and Political Agency*. Jyvaskyla: Sophi
- Revel J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (Çev. Urhan V.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rockmore T. (2014). Fransa'da Derrida ve Heidegger. (Çev. Er S. E., Yıldırım M.). *Heidegger Paris'te* (Ed. Er S. E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Rorty R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. (Çev. Küçük M. Ve Türker A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rorty R. (2016). Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler. (Çev. Birkan T.). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (Ed. Mouffe C.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rorty R. (2018). *Habermas, Lyotard ve Postmodernite* (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Der. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları
- Rosenau P. M. (1998). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. (Çev. Birkan T.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Rousseau J. J (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Günyol V.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Rousseau J. J. (2016). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. İleri R. N.) İstanbul: Say Yayınları
- Sabine G. (1991). *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Çev. Ozankaya Ö.) Ankara: Gündoğan Yayıncılık
- Sağlam R. (2014). *Yapıbozumsal Adalet*. İstanbul: Tekin Yayın.
- Sarup M (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. Güçlü A.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Saussure F. D. (2014). *Genel Dil Bilim Yazıları*. (Çev.Kılıç S.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sayın Z. (1994). *Kötülük Tekilcilik Postmodernizm*. İstanbul: Mitos Yayınları
- Schmitt C. (2017). *Parlementer Demokrasinin Krizi*. (Çev.Zeybekoğlu A. E.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Schmitt C. (2018). *Siyasal Kavramı*. (Çev. Göztepe E.). İstanbul: Metis Yayıncılık
- Schrift A. D. (2013). *Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur*. (Çev. Utku A., Erkan M.). *Nietzsche Paris'te*. (Der. Er Erol S.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Shelley M. (2017). *Frankenstein*. (Çev. Çağlayan S.), İstanbul: İletişim Yayınları
- Sım S. (2000). *Derrida ve Tarihin Sonu* (Çev. Ökten K. H.). İstanbul: Everest Yayınları
- Sım S. (2011). *The Lyotard Dictionary*. Edingburg: Edingburgh Press.

- Smart B (2018). Postmodern Toplum Teorisi. (Çev. Küçük M.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.), İstanbul: Say Yayınları
- Soysal A. (2018). Derrida: İz ve Yokluk. *Cogito 47-48: Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Soysal A. (2018). *Heidegger'de Zaman Üzerine*. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Spivak G. C. (2017). *Yapısöküm Postkolonyalizm Madunluk*. (Çev. Torlak S.). İstanbul: Zoomkitap
- Stauth, G., Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'nin Dansı* (Çev. Küçük M.), Ankara: Ark Yayınları
- Strauss C. L. (2012). *Yapısal Antropoloji*. (Çev. Kahiloğulları A.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Strauss C. L. (2013). *Mit ve Anlam* (Çev. Demir G. Y.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Strauss C. L. (2016). *Irk, Tarih ve Kültür*. (Çev. Bayrı H., Erdem R., Oyacıoğlu A. ve Ergüden I.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Strauss C. L. (2018a). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. (Çev. Terzi A.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Strauss C. L. (2018b). *Yaban Düşünce*. (Çev. Yücel T.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Strauss L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (Çev. Zelyüt S.) İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Şaylan G. (2016). *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- Şener H. E. (2007). Kamu Yönetiminde Postmodernizm. *Kamu Yönetimi: Yöntem ve Sorunlar*. (Ed. Aksoy Ş., Üstüner Y.). Ankara: Nobel Yayınları

- Şengör A. C. (2016). Nietzsche ve 'Akla' İsyân. *Cogito 25: Nietzsche: Kayır Bir Kıtâ*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tannenbaum D., Schultz D. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. Demirci F.). Ankara: Adres Yayınları,
- Taylor C. (2018). *Tanınma Politikası*. (Çev. Salman Y.). *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*. (Der. Gutmann A.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Therborn G. (2015). Frankfurt Okulu, (Çev. Bağce H. E.). *Frankfurt Okulu*. (Ed. Bağce H. E.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Timur T. (2005). *Felsefi izlenimler*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Timur T. (2012). *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap
- Touraine A. (2014). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. Tanrıöver H. U.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Touraine A. (2016). Toplumdan Toplumsal Harekete (Çev. Çayır K.). *Yeni Sosyal Hareketler*. (Ed. Çayır K.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tuna M., Şen H ve Durdu Z. (2015). *Modern Toplumun İnşası*. Ankara: Detay Yayınları
- Urhan V. (2016). Michel Foucault ve Etik. *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*. (Ed. Urhan V.). Ankara: Hece Yayınları.
- Utku A., Erkan M. (2011). Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek. *Nietzscherin Şöleni*. (Ed. Utku A., Erkan M.). İstanbul: Otonom Yayıncılık
- Vattimo G. (1999). *Modernliğin Sonu*. (Çev: Yakın Ş.). İstanbul: İZ Yayıncılık.

- Vattimo G. (2018). Ortak Dil Olarak Yorumbilgisi (Çev. Oğuz S.). *Modernite Versus Postmodernite*. (Ed. Küçük M.). İstanbul: Say Yayınları.
- Veyne P. (2014). *Foucault Düşüncesi Kişiliği*. (Çev. Ergüden I.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Vural M. (2002). Aydınlanma Felsefesine Dini ve Muhafazakar Muhalefet. *AUIFD*. Cilt 43. Sayı 5
- Warren M. (1985). “*Nietzsche and Political Philosophy*”, *Political Theory*”. Vol.13, No. 2. den aktaran Küçükalp D. (2010). “Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği”. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:29 Sayı:1.
- West D. (2016). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*. (Çev. Cevizci A., Arslan H.). İstanbul: Paradigma Yayınları
- Wisser R. (2012). Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?. *İstanbul Felsefe Arşivi Dergisi*. Cilt:0.Sayı:21.
- Wittgenstein L. (2017). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. Barışcan H.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yanık C. (2012). *Dünyada ve Türkiye’de Çokkültürlülük*. Bursa: Sentez Yayıncılık
- Yıldırım M. (2009). Modernizm, Postmodernizm ve Kamu Yönetimi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. Cilt.6 Sayı.2. s. 380-397
- Yılmaz A. (1996). *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*. Ankara: Vadi Yayınlar
- Yücel T. (2015). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Zizek S. (2005). *Yamuk Bakmak*. (Çev. Birkan T.). İstanbul: Metis Yayınları

# ÖZGEÇMİŞ

## Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı: Enes Berhudan KÖKERER

Doğum Yeri ve Tarihi: İstanbul/ 12.08.1996

## Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/ İktisadi İdari Bilimler Fakültesi/ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

Lisansüstü Öğrenimi: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD/ Yüksek Lisans

Bildiği Yabancı Diller: İngilizce ( YÖKDİL: 90,00)

## İletişim

e-posta Adresi: [berhudankokerer@gmail.com](mailto:berhudankokerer@gmail.com)