



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**GÜNÜMÜZ FELSEFESİNDE
“HAKİKAT” VE EYLEM OLANAKLARI**

Ezgi Ece Çelik

Doktora Tezi

Ankara, 2012

GÜNÜMÜZ FELSEFESİNDE
“HAKİKAT” VE EYLEM OLANAKLARI

Ezgi Ece Çelik

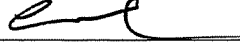
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

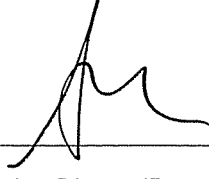
Ankara, 2012

KABUL VE ONAY

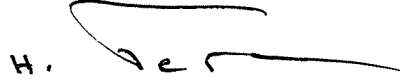
Ezgi Ece Çelik tarafından hazırlanan "Günümüz Felsefesinde 'Hakikat' ve Eylem Olanakları" başlıklı bu çalışma, 12.12.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Cemal Güzel (Başkan)



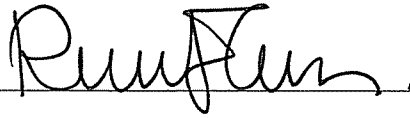
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer (Danışman)



Prof. Dr. Harun Tepe



Doç. Dr. Nazile Kalaycı



Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

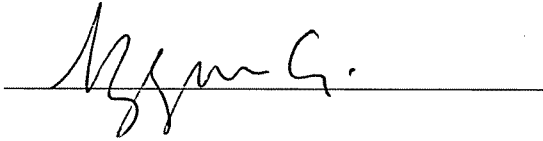
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun ..3. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

12.12.2012



Ezgi Ece Çelik

TEŐEKKÖR

Bu çalıőmanın danıőmanlıđını yapan ve Yůksek Lisans-Doktora sůresince her zaman desteđini sunan hocam Prof. Dr. Kurtuluő Dinçer'e; ihtiyaım olan anlarda yardımlarını esirgemeyen arkadaőlarım Tuđba elikkol Yiđit ve Eren Rızvanođlu'na; her zaman yanımda olan ve yaőamın farklı yůnlerini farklı renklerle gůrebilmemi sađlayan anneme, kardeőime ve ۆzellikle tezin yazılması sůrecinde uzakları yakın eden babama çok teőekkůr ederim.

ÖZET

ÇELİK, Ezgi Ece. *Günümüz Felsefesinde “Hakikat” ve Eylem Olanakları*, Doktora Tezi, Ankara, 2012.

Modernizmin “mutlak hakikat” arayışının yıkıcı etkilerinin sonucunda, yirminci yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki süreçte, bilginin rasyonel, değişmez temellere dayandığını savunan modern epistemoloji pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Antik felsefede *saklı, örtük olanın* açığa çıkması, açılması anlamına gelen ve özne-nesne ikiliği üzerinden düşünülmeyen “hakikat” (*a-letheia*), o dönemde ontolojik ve epistemolojik bütünlüğe sahip bir kavram iken Sokratik düşünce ile daha çok bilgisel bakımdan değerlendirilmiş ve Latince karşılığı olan *veritas* ile nesneye uygunluk iddiasındaki bir *doğruluk* anlayışına karşılık gelmeye başlamıştır. Hakikatin bu şekilde –nesneye uygunluk ve mantıksal doğruluk üzerinden– değerlendirilmesi ise felsefede *varlık ve bilgi* bağının gözden kaçırılmasına yol açmıştır. Günümüzde eleştirilen de –varlığın açıklığının *özne-nesne* ikiliğinde parçalanmasıyla– değişmez, statik ve mutlaklaştırılmış bir hakikat arayışının peşine düşülmüş olması ve varlık-bilgi birlikteliğinin unutulmasında yaşamın da unutulmuş olmasıdır.

Hakikatin özne-nesne ayrımında parçalandığı Skolastik dönemin ardından Kartezyen felsefe ile tüm varlık alanını, üzerinde egemenlik kurulabilecek bilgi nesnesi olarak değerlendiren akıl-merkezci yaklaşım; ve sonrasında ondokuzuncu yüzyıl pozitivistizminin bilimcilik ve tekniği ön plana çıkarması ile insan, hakikatin dile getiricisi olmakla kalmamış hakikatin merkezine yerleşmiştir.

İnsanın kendini yerleştirdiği egemen konumun günümüze etkileri bakımından bu çalışmada amaçlanan, “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilerin, yaşamdaki pek çok farklı alanın içiçe geçtiği, sınırların belirsizleştiği son yarım asırlık süreç göz önünde bulundurularak Gadamer, Derrida, Foucault ve Lyotard’ın görüşleri doğrultusunda değerlendirilmesidir.

Bu amaç doğrultusunda Giriş’te Batı felsefesi tarihindeki “hakikat” tasarımlarına değinilmesinin ardından; Birinci bölümde günümüz hakikat eleştirilerinin arka planını

oluşturan Friedrich Nietzsche'nin yaklaşımı üzerinde durulmuş, güç istenci ve perspektivizmin günümüz felsefesini ne şekilde etkilediği gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Gadamer, Derrida, Foucault ve Lyotard'ın görüşleri incelenmiş ve günümüzde "hakikat" arayışına yönelik eleştiriler, Gadamer'in felsefi hermeneutiği, Derrida'nın *kararverilemezlik* savı, Foucault'nun iktidar ve hakikat bağlantısına ilişkin çözümlemesi, Lyotard'ın bilgisayarlaşmış toplumlara yönelik saptamaları üzerinden ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise bilgisel alanda mutlak temelleri, değişmez ilkeleri reddederek yorum çeşitliliği ve çoğulluğunu öne çıkaran bu farklı görüşlerin, eylem alanını ne şekilde etkilediği, günümüzde kitle iletişim araçlarının ve enformasyon fazlalığının etkisi de göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Hakikat, yorum, iktidar, eylem, kitle iletişim araçları.

ABSTRACT

ÇELİK, Ezgi Ece. *“Truth” and Possibilities for the Act in Recent Philosophy*, Doktora Tezi, Ankara, 2012.

As a result of the destructive effects of modernism seeking for “absolute truth”, modern epistemology defending rational based exact knowledge has been subjected so many criticism since the second half of the twentieth century. In Ancient philosophy, truth (*aletheia*) that connote coming to light implicitly and not considered in subject-object dualism, integrated ontological and epistemological meanings; but after Socratic thought and Latin *veritas*, truth considered as epistemological correctness. Considering “truth” over logical correctness and accordance of object caused to overlook the relation of being and knowledge. According to this, today it criticized that the subject-object dualism breaking of explicitness of being and oblivion of the unity of being-knowledge while seeking for static absolute truth.

After the Scholastic period that truth breaking up in subject-object distinction, human turned into not only the teller of truth but also the center of truth as a result of Cartesian philosophy which considering the entire field of being as an object of knowledge, and twentieth century positivism putting forward scientification and technic.

By this way, this study intended to evaluate the critics on “absolute truth” according to views of Gadamer, Derrida, Foucault and Lyotard, considering the last half century that many different fields interpenetrate each other going about with indefiniteness of borderlines. According to this aim, after Introduction which tries to put forward the ideas of “truth” in the history of Western philosophy, the first chapter emphasized Friedrich Nietzsche’s opinion as the back-ground of today’s criticism on “truth” and tried to show how “will to power” and “perspectivism” effects recent philosophy.

Second chapter investigated views of Gadamer, Derrida, Foucault and Lyotard; discussed the critics of “truth” according to Gadamer’s hermeneutics, Derrida’s thesis of *undecidability*, Foucault’s analysis on the relation of power-truth and Lyotard’s assertion on computerized societies. Then Third chapter tried to evaluate effects of these

different ideas which deny the absolute-static epistemological basis and also put forward diversity of interpretations, on possibilities of action according to the effects of mass media and supernumerary of information.

Keywords: Truth, interpretation, power, action, mass media.

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: “HAKİKAT” ELEŞTİRİLERİNİN ARKA-PLANI OLARAK FRIEDRICH NIETZSCHE	12
II. BÖLÜM: GÜNÜMÜZ FELSEFESİNDE “HAKİKAT”	21
II.1. HANS GEORG GADAMER	21
II. 1. 1. “Önyargı”ların Belirleyiciliği ve “Yöntem”in Reddi	22
II. 1. 2. Ufukların Kaynaşması: Geleneğin Katılımıyla Sürdürülen Diyalog.....	25
II. 1. 3. Eylem Olanakları: Yaşam-Bilgi Bağının “Phronesis” ile Yeniden Kurulması.....	31
II. 2. JACQUES DERRIDA	36
II. 2. 1. Différance	39
II. 2. 2. Yapısöküm ve Kararverilemezlik	41
II. 2. 3. Eylem Olanakları: <i>Adalet</i> ve <i>Kararverilemezlik</i> Çıkması	45
II. 3. MICHEL FOUCAULT	55
II. 3. 1. Tarihsel A priori: Bilginin Bilinçdışı Koşulları	55
II. 3. 2. İktidar - Hakikat İlişkisi	61
II. 3. 3. Eylem Olanakları: Biyoiktidar, Direniş ve Özgürleşme Pratikleri.....	67

II. 4. JEAN-FRANCOIS LYOTARD	75
II. 4. 1. Postmodern Durumun İlanı	76
II. 4. 2. Eylem Olanakları: Pagan Politik Tavır ve Çoğulluk Adaleti.....	84
II. 4. 3. Tekno-bilimsel Gelişmeler Doğrultusunda <i>Bilgi ve</i> <i>Bedensiz Düşünce</i>	87
III. BÖLÜM: KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARININ ETKİSİNDE “HAKİKAT” ve EYLEM ALANI	90
III. 1. Baudrillard ve Simülatif Hakikat	95
III. 2. Virilio ve Enformasyon Bombası: Hızlanmanın “Hakikat” Üzerindeki Etkisi	101
III. 3. Tele-teknolojik Gelişmeler Doğrultusunda “Hakikat” ve Eylem Olanakları.....	105
SONUÇ	110
KAYNAKÇA	124

GİRİŞ

Modernizmin mutlak hakikat arayışının yıkıcı etkilerinin sonucunda, yirminci yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki süreçte, bilginin rasyonel, değişmez temellere dayandığını savunan modern epistemoloji pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Günümüzde mutlak –değişmez– “hakikat” tasarımlarına yöneltilen bu eleştirileri anlayabilmek bakımından “hakikat” kavramının günümüze dek ne şekilde ele alındığına kısaca değinmek uygun olacaktır.

“Hakikat” kavramının Eski Yunanca’daki karşılığı olan ve saklı, örtük olanın açığa çıkması, açılması anlamına gelen *a-letheia*, Antik felsefedeki anlamıyla ontolojik ve epistemolojik bütünlüğe sahip bir kavramdı. Özellikle Sokrates öncesi felsefede özne-nesne ikiliği üzerinden düşünülmeyen bu kavram, Sokratik düşünce ile daha çok bilimsel bakımdan değerlendirilmeye başlamış ve Latince karşılığı olan *veritas* ile “doğruluk” anlamı önplana çıkmıştır. “Varlığın açıklığı” düşüncesinden hareketle, ontolojik ve epistemolojik anlamları içiçe barındıran “aletheia” kavramı, zaman içerisinde, öznenin bilme etkinliğine dayanan bir *doğruluk* anlayışına dönüşmüş ve *veritas* ile tamamen nesnel düşünmeye, nesneye uygunluk kaygısındaki bir doğruluk anlayışına karşılık gelmiştir.

Hakikatin bu şekilde, nesneye uygunluk ve mantıksal doğruluk düşünceleriyle epistemolojik bakımdan değerlendirilmesi, felsefede *varlık* ve *bilgi* bağının gözden kaçırılmasına yol açmıştır. Günümüzde eleştirilen de varlığın açıklığının, özne-nesne ikiliğinde parçalanarak, değişmez, statik ve mutlaklaştırılmış bir hakikat arayışının peşine düşülmüş olması ve varlık-bilgi birlikteliğinin unutulmuş olmasıdır.

Mutlak hakikate, değişmez-kesin bilgiye ulaşma çabasının perçinlenerek bir ülküye dönüşmesine yol açan önemli bir başka tarihsel dönemeç de Rönesans döneminde kazanılan büyük bilimsel başarılarıdır. Modern epistemolojinin temellerinin atıldığı Rönesans dönemi, inanç-merkezli düşünce çerçevesinin değişime uğradığı ve bilimsel alanda matematiksel kesinliğin öneminin farkedildiği bir dönemdir. Özellikle astronomi ve fizik alanlarında kazanılan başarılar ve ortaya çıkan bilimsel yenilikler sonucunda, *matematiksel kesinlik* düşüncesinin yanısıra deney ve gözlemin de önem kazanmaya

başlaması, –deney gözlem verileri içeren– niceliksel bilginin önplana çıkmasına neden olmuştur.

Onyedinci yüzyılda Descartes’ın, tüm dış belirlenimlerden yalıtılmış akli kurucu otorite olarak ortaya koyması ve matematikselliği felsefe alanına uygulaması ile akıl-özne merkezli kesin bilgi anlayışı yaygınlaşmıştır. Skolastik felsefenin karşısında Platoncu matematiksel bilim anlayışını yücelten Descartes, ego’yu temele alarak, varlığı, aklın kesin bilgi ortaya koyma gücüne dayandırır. Akli esas yetke olarak değerlendirerek, akıl-beden ayrımını bilimsel akıl lehinde keskinleştiren Descartes felsefesi ile akıl-özne merkezci düşünme biçimi ağırlık kazanır.

Yine bu dönemde F. Bacon’ın deneyin ve gözlemin önemini vurgulayarak tümevarım yöntemini ön plana çıkarmasıyla, bilimsel alanda Descartesçı matematikselliğin yanısıra deney-gözlem verileri de önem kazanır. Bacon’a göre, insan, zihnini dolduran putlardan, kuruntulardan kurtulmadıkça hakikate ulaşması mümkün değildir. Hakikate ulaşmak ise egemen olmak için gereklidir. Bilgiye ve bilimsel yöneme ilişkin tüm soruşturmanın, insanlığın iyiliği ve yararı için gerekli olduğunu ileri süren Bacon’ın, “insanlığın yararı”nı *egemen olma* ile ilişkilendirmesi, doğaya, egemen olmak için yönelen bir bilimsel yaklaşımı ortaya çıkarır. “Bilmek egemen olmaktır” anlayışı ile *bir parçası olunan doğadan, yabancı olan ve hakimiyet kurulması gereken doğa* düşüncesine geçilmesi, doğa alanı başta olmak üzere, tüm varolanlara, dışarıdan yabancı bir konumdan egemen olunacak, denetim altına alacak birer bilgi nesnesiymiş gibi yaklaşılmasına yol açmıştır.

Kazanılan bilimsel başarılar doğrultusunda, Descartesçı “kesinlik” düşüncesi ve Baconcu “deney-gözlem” vurgusu ile birlikte onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda, sadece doğa alanında değil tarihsel-toplumsal alanda da deneye dayalı ve matematiksel kesinlik iddiasında olan güvenilir bilginin peşine düşülmüştür. Bu yaklaşım, ayırt edici özellikleri August Comte tarafından belirlenen ondokuzuncu yüzyıl pozitivizmi ile doruğa ulaşır. Pozitivist bilim geleneğine göre, olgulara ilişkin tek gerçeklik vardır ve bu gerçekliğin bilgisine ulaşmayı sağlayan tek bir yöntemden söz edilebilir, bu da matematiksel fiziğin yöntemidir. Aynı gerçekliğin farklı görünümüleri olarak değerlendirilen toplumsal alan ile doğa alanının bilgisini –nesnelere ilişkin– hiçbir ayırım gözetmeksizin matematiksel kesinlik ölçütüne vuran pozitivizm, geleceği

önceden görme ve –onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan– toplumu bilimsel öndeyilere dayanarak düzenleme çabası ile tarihsel-toplumsal alanda da bilimciliğin yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Aydınlanma Dönemi’nde dogmatik düşüncelere ve eleştirel olmayan tüm otoritelere karşı çıkma amacıyla benimsenen bilimci tavır, deney ve gözleme dayalı matematiksel bilim anlayışının öndeyide bulunma gücünü toplumsal alana da uygulamak istemiştir. Ve bu isteğin kuramsallaştırıldığı ondokuzuncu yüzyıl pozitivismi ile tek güvenilir bilgi türünün, *deney ve gözleme dayanarak öndeyide bulunan matematiksel kesinlikteki bilimsel bilgi* olduğu düşüncesi doruk noktasına ulaşmıştır.

Her ne kadar ondokuzuncu yüzyılın sonlarında pozitivist geleneğe karşı, tarihsel-toplumsal alanların farklılığını vurgulayarak tek gerçeklik ve tek yöntem anlayışını reddeden anti-pozitivist bir bilim anlayışı ortaya konmuşsa da, yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve Viyana Çevresi adıyla anılan bir grup düşünür, pozitivismin bilim anlayışında bir takım değişiklikler yaparak bu geleneğin sürdürülmesini sağlamıştır. Mantiğin ve matematiğin ilkelerini kullanarak olgulara ilişkin genel yasaları açıklamalar yapma amacındaki bu neo-pozitivist yaklaşım ile birlikte yirminci yüzyılda özellikle doğa bilimlerini göz önünde bulunduran bir bilim anlayışı yaygınlaşmıştır.

Modern epistemolojide bilimci yaklaşımın yanında, “hakikat” tasarımı bakımından çok önemli bir başka yaklaşım da Hegel felsefesi ile ortaya konmuştur. Aydınlanma döneminin eleştirel ve bilimsel tavrının hemen ardından ondokuzuncu yüzyılda Alman İdealizmiyle sistematik bir hakikat anlayışı gelişmiştir. Tarihi, düşüncenin (idenin-ağlın-tinin) kendini gerçekleştirme süreci olarak değerlendiren Hegel, diyalektik ile farklılıkların kapsanarak aşıldığı ve *mutlak*’a doğru ilerleyen bir sistem ortaya koymuştur. Bu sistemde akıl (düşünce), kendini gerçekleştirerek ilerlediği sürecin sonunda mutlaklığına ulaşmaktadır. İdeal olanın kendisini reel alanda gerçekleştirdiğini öne süren bu yaklaşıma göre “hakikat” ancak sistemde ortaya çıkar; ve ağlın kendini giderek daha da yetkinleştirdiği ilerleme sürecinin son aşamasında hakikat, mutlak olarak felsefede dile gelir. Burada önemli nokta, hakikatin Hegel felsefesi ile artık zamandışı bir özellik taşıması ve tarihsel koşulların belirleyiciliğinin önplana çıkmasıdır. Hakikat, Hegel felsefesi ile tarihsellik özelliğine sahip hale gelirken, tarihin daha ileri –üst– bir aşamaya doğru yol aldığı “ilerleme” düşüncesi de ağırlık kazanır.

Hegel'in, "sistem", "tarihsellik" ve "ilerleme" ile bağlantısında hakikati, düşüncenin kendini –doğa ve tarih alanlarında– gerçekleştirmesi –açması– olarak değerlendirdiği noktada, Marx, hakikati, maddi yaşam koşullarının belirleyiciliğinde bulmuştur. Marx'ın ondokuzuncu yüzyılda, –insanın, çalışma sürecinde kendi emek ürününe, üretici etkinliğine, doğaya, türüne ve kendine yabancılaşmasına yol açan– kapitalist üretim ilişkilerine yönelik eleştirisinde, tarihsel-toplumsal koşulları ve ekonomik ilişkileri, bilincin, düşüncenin, bilginin belirleyicisi olarak ortaya koyması ile birlikte, "hakikat" sadece tarihsellikle bağlantısında değil, aynı zamanda toplumsal ve maddi koşulların belirleyiciliğinde değerlendirilir hale gelmiştir.

Sokratik felsefe sonrasında varlık-bilgi bağının gözden kaçırıldığı "hakikat" kavramının, akıl/özne-merkezci Kartezyen düşünce ile matematiksel kesinlikteki bilgiye indirgenmesi; ve az önce değinilen gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan modern epitemolojide mutlak-değişmez bilgi iddiasına dönüşmesi sonucunda, –Aydınlatma düşüncesinin eleştirel tavrına karşı– dogmatik ve otoriter bir "hakikat" tasarımı ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyıl "mutlak hakikat" arayışındaki bu tür bir yaklaşımın olumsuz etkilerinin, gerek doğa alanı gerekse toplumsal alanda gözlemlendiği ve bu sonuçlara ağır eleştiriler yöneltildiği bir yüzyıl olmuştur. Kuşkusuz bu eleştirilerde, *hakikati, belirli bir canlı türünün onsuza yaşayamayacağı bir tür yanılğı* olarak değerlendiren Nietzsche'nin katkısı çok önemlidir. Bu bakımdan Nietzsche'nin "hakikat" eleştirisi ayrı bir bölüm olarak ele alınacaktır.

Günümüzde "mutlak hakikat" arayışına yönelik eleştirilere önemli etkisi olan bir başka düşünür Heidegger'dir. Heidegger, hakikati, kesin-değişmez bilgi'ye indirgeyen anlayışa karşı, Sokrates öncesi felsefedeki anlamıyla *aletheia*'nın önemini hatırlatır. "Bilmek yerine olmak ne anlama gelir?" sorusunu soran Heidegger, *aletheianın* Platon ile birlikte idealar alanına hapsedildiğini ve bu şekilde Varlığın günümüze dek unutulduğunu savunur. Hakikat, Aristoteles ile "bilginin nesneye uygunluğu" şeklinde ifade edilen *doğruluk* düşüncesine indirgenmiş ve Skolastik felsefede *veritas* kavramı ile bu anlayış yaygınlaşmıştır. Heidegger'e göre, bilgisel doğruluk arayışıyla varolanlara yönelip Varlığı unutan Batı metafiziği, Platon'dan Descartes, Hegel ve Nietzsche'ye dek bu tavrını doruğa taşımıştır.

Batı metafiziği Varlığı verili kabul ederek varolanlar dünyasına yöneldiği için çıkmazdadır. Oysa Heidegger'e göre, tek tek varolanlara takılıp Varlığı gözden kaçıran hakikat anlayışına karşı, *aletheia*, durağan-devinimsiz bir Varlığın keşfedilmesi değil, kendini varolanlarda hem açığa çıkaran hem gizleyen Varlığın hareketi içinde açığa çıkmadır. Bu bakımdan hakikat, sabit-değişmez özellikte değildir. Heidegger'e göre, varolanlarda Varlığın izi vardır; varolan-olmayan Varlık kendisini hem varolanda görünür kılar hem geri çeker; bu kendini açma ve gizleme hareketi hakikatin kaynağında yer alır.

Varlığı verili kabul eden anlayışın sabitleyici yaklaşımı ile Heidegger'in –görünür ve gizlenen olma özelliğine sahip– Varlığın hareketi sonucunda ortaya çıkan *hakikat* tasarımı birbirinden çok farklı özelliktedir. Batı metafiziğinde Aristoteles'ten itibaren, dile getirilen önermenin nesneye uygunluğu olarak düşünülen *hakikat*, Ortaçağ düşüncesinde –sabit, mutlak bir üst varlığı– yaratıcıyı merkeze alan bir doğruluk anlayışına evrilmiş ve Descartes ile bilinçte temellendirilmeye başlamıştır. “Düşünüyorum varım” (*Cogito sum*)’da *cogitoyu* öne çıkarırken *sum*'u tartışmadan bir kenara bırakan Descartesçi felsefe ile bilince duyulan güven, kesinlik düşüncesiyle birlikte insanın kendisini yüceltmesine, insan aklının en yetkin otorite olarak görülmesine kapı açmıştır. İnsanın kendisini varolanlar alanına egemen olacak şekilde tüm diğer şeylerden ayırması ve üst bir konuma yerleştirmesi, Varlığın unutulmasını daha da pekiştirmiştir.

Bu durumda yapılması gereken, unutilan Varlığın anlamı sorusunu yeniden sormak ve doğru soruyla felsefe yapmaktır. Varlığı hiçlikten yola çıkarak anlamaya çalışan Heidegger'e göre, Batı düşünce tarihinde bilimler Varlığı unutup varolanlara yönelirken “hiç”i de gözden kaçırmaktadır. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: “Niçin hep *varolan* var da hiç *hiç* yok?” Bilim bu soruyu gözden kaçırmakta, varolanlarla meşgul olurken Varlığın bütününe kayıtsız kalmaktadır. Oysa “hiç”ten varlığın bütünü *Varlık* olarak çıktığı için hiçlikten başlanmalı, önce uçuruma atlanmalıdır. Varlığı bütününde görmek, *hiçin* açığa çıktığı “korku anı”nda gerçekleşir. Varolanın raydan çıktığı, hiçbir dayanağın kalmadığı korku anında *hiç* açığa çıkar; korku anında her türlü “vardır” ifadesi ortadan kalkar. Fakat Varlığı hiçlikten yola çıkarak düşünmeyi sağlayacak soruyu sorabilmek için önce uçuruma atlamak ve Batı metafiziğinin –sadece varolanlara

odaklanan– nesneleştirmeli düşünme şeklinden vazgeçmek gerekmektedir. Heidegger’e göre, Batı felsefesindeki bu hesapçı düşünme geleneğinin kapanışı Nietzsche ile gerçekleşmiştir. Platon’un zıttı bir metafizikçi olan Nietzsche, Varlığı unutan Batı metafiziğinin kapanış ismidir. Heidegger’e göre, Nietzsche, Descartes’ın “cogito”sundan ondokuzuncu yüzyıla dek metafiziğe kök salan özne-merkezci düşünme biçimini *üstinsan* ile doruğa taşımıştır. Varlığın, öznenin bilgisel etkinliğinde temellendirilmeye çalışıldığı metafizik tarihinin son aşaması olarak Nietzsche, “Tanrının ölümü”nü ilan ederken, insanın da –kendisini koyduğu tanrısal konumda– ölümünü ilan etmiştir. İnsanın ölümüyle görünür hale gelen hümanizmin krizi, Varlığın unutulduğu bu tür bir metafiziğin de kapanışını haber verir.

Heidegger’e göre Batı metafiziğinin zamandışı hesapçı düşünme şeklinin, modernitede teknikleşme ile hümanizmin krizine dönüşmesi, insanı merkeze alan, salt bilme kaygısıyla etkinlikte bulunan, dualist ayrımlar üzerinden ilerleyen bir anlama ve düşünme biçiminden vazgeçmenin gerekliliğini göz önüne serer. Artık Varlığın sesine kulak vererek, epistemolojik değil ontolojik düşünmek gerekmektedir. Varlığın sesine kulak vermek ise Varlık–dil ilişkisini kavramakla mümkündür. Varlığın dil aracılığıyla bize seslendiğini belirten ve “dil varlığın evidir” düşüncesiyle günümüz felsefesini büyük ölçüde etkilemiş olan Heidegger, Batı metafiziğine yönelik eleştirileri doğrultusunda, –açığa çıkma ve gizlenme hareketini içeren– *aletheia* ile Varlık–doğruluk(bilgi) bütünlüğünün hatırlanmasına yönelik bir düşünme biçimi ortaya koymuştur.

Günümüz felsefesinde hakikat eleştirilerine kaynaklık eden bir başka akım da Frankfurt Okulu’nun eleştirel felsefesidir. Modern epistemolojinin egemenlik arzusuyla bilme etkinliğinde bulunan pozitivist “hakikat” tasarımına karşı anti-pozitivist bir eleştirel kuram geliştirmeye çalışan Adorno ve Horkheimer, batıl inanışlardan kurtaran bir zafer olarak değerlendirilen Aydınlanma’nın da giderek bir efsaneye, bir büyük inanişe dönüştüğüne dikkat çekerler. Bilimselliğin zaferi sonucunda insanlar, doğaya ve topluma egemen olmak ve bu gücü en iyi şekilde kullanmak için düşünmeye başlar hale gelmiştir. Artık sadece çıkarlarla ilişkisinde etkinleşen akıl bir araca dönüştürülmüştür. Pozitivizmin niceliksel biçimselliği ile pragmatik araçsalcılığın birleştiği bu öznel/araçsal aklın yaygınlık kazanması ile adalet, eşitlik, hoşgörü gibi gücünü akıldan

aldığı varsayılan tüm kavramlar kökünü yitirmiştir. Artık elde kalan tek ölçüt, aklın, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurmayı sağlayan araçsal değeridir; artık herşey tekniğe göre değerlendirilmektedir. Bu süreçte akıl, herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez olmuş ve amaçlar üzerine düşünebilme özelliğini yitirmiştir.

Teknik ya da araçsal aklın yaygınlaşmasını kapitalist ekonominin gelişimiyle bağlantısında değerlendiren Adorno ve Horkheimer, kapitalist kültür endüstrisinin, toplum mühendisliği ve psikolojik yönlendirme aracılığıyla, üretim alanındaki insanları sürekli baskı altında tutarak, kitleleri sersemleştirdiğini ve toplumu biçimlendirdiğini dile getirmişlerdir. Bu uygulamalar doğrultusunda, toplumsal rasyonelliğin, nasıl irrasyonelliğe dönüştüğünü; modernizmin özgürlük ve ilerleme ülkülerinin nasıl tahakküm ve gerilemeye dönüştüğünü belirlemeye çalışan Frankfurt Okulu düşünürleri, her türlü eleştirel yaklaşımı bastırma eğilimindeki aklın, totaliter ve baskıcı bir otoriteye dönüşme yolundan nasıl geri çevrilebileceğine ilişkin çözümler üretme çabasındadırlar.

Nietzsche'yi, totolojilere dönüşmüş hakikat arayışlarının yerinden edilmesinin yolunu açtığı için önemseyen, diğer taraftan da anti-politik bir tutum benimsediği için eleştiren Frankfurt Okulu düşünürleri, kesinlik ve mutlak hakikat arayışlarının totolojilere dönüşerek, baskıcı rejimleri ortaya çıkarmasını engellemek için doğruluğun diyalektik ile bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Yapmaya çalıştıkları, hem düşüncenin (bilginin) tarihsel-toplumsal koşullarca belirlenmiş bir ürün olduğunu hatırlatmak; hem de doğruluğun göreceli olmadığını savunmaktır. Adorno ve Horkheimer'e göre, pratik koşulların belirleyiciliğinde aklın hakemliğine ve eleştirel gücüne başvurmak gerekir; ancak burada önemli olan, hangi aklın öne çıkarılacağıdır.

Horkheimer, *Hakikat Sorunu Üzerine* ("On the problem of truth") başlıklı yazısında şu soruyu sorar: "*Ya mutlak bir doğruyu kabullenmek ya da her kuramın öznel olduğunu kabul etmek, önümüzdeki seçenekler sadece bunlar mı?*" Koşulların dolayısıyla belirlenen doğruluk düşüncesinin önemine dikkat çeken Horkheimer'e göre, akıl-doğa çatışmasının yıkıma götürdüğü modernitede hâd safhaya ulaşmış olan yabancılaşma durumundan; adalet, hoşgörü gibi kavramların kökünün ve tartışma zemininin yitirildiği bu akıl tutulmasından kurtulmak için *doğruluk* düşüncesine ihtiyaç vardır. Ancak bu, mutlak-değişmez doğruları kabul etmek anlamına gelmemektedir. Söz konusu olan,

gerek somut durumun gerekse doğruluk payı kabul edilen rasyonel ilkelerin eleştirel süreçte iki uçlu diyalektik ile aşıldığı bir doğruluk düşüncesidir ki bu anlayış, araçsal aklın insan ve doğa alanları üzerinde kurduğu tahakkümün aşılmasını ve tarihsel toplumsal koşulların belirleyiciliğinde, tüm mutlaklaştırmalardan kurtulmayı sağlayacaktır.

“Hakikat” meselesinde günümüz tartışmalarına yön veren bir başka düşünür Ludwig Wittgenstein’dir. *Tractatus*’la ırılanan ilk dönem düşüncelerinde, dünyayı olgu bağlamlarının toplamı olarak gören ve dildeki önermeleri de bu olgu bağlamlarının birebir karşılığı olarak ortaya koyan Wittgenstein, ikinci dönem yaklaşımı olarak ayrılan ve ilk olarak ölümünden sonra 1953 yılında yayınlanan *Felsefi Soruşturmalar*’da “dil oyunları” düşüncesini geliştirmiştir. Düşüncelerindeki bu değişim doğrultusunda, *Tractatus*’ta öne çıkan, *mantıksal çözümlemelere dayalı betimleyici dilin yerini, Felsefi Soruşturmalar*’da, insanların yaşama biçimlerinin çeşitliliğine dayanan uzlaşım dil oyunları düşüncesi almıştır.

“Hakikat” arayışına yönelik eleştirileri etkileyen de Wittgenstein’in *dil oyunları* düşüncesidir. Bir dili konuşmanın bir oyun oynamaya benzediğini savunan Wittgenstein’a göre, dil, toplumsal olan ve olmayan pek çok farklı edime ve beceriye dayanır. Dilde kullanılan sözcüklere, tümcelere anlam kazandıran, yaşama biçimlerimizdir. Bir tümcenin anlamına ulaşmak demek, o tümcenin ya da sözcüğün nasıl kullanılacağına öğrenilmesi demektir ki, bir dilsel ögenin nasıl kullanılacağını bilmek de, bir oyunun nasıl oynanacağını bilmeye benzer. Bu bakımdan, oynanan bir oyun olarak bir dili konuşmak, dilsel öğelerin anlamları üzerinde uzlaşmak ve sözcüklerin, tümcelerin nasıl kullanılacağını öğrenmek, yani oynanan oyunun kurallarını öğrenmek demektir. Bu noktada, tüm dil oyunlarının –her türlü oyunda olduğu gibi– belirli kurallarla oynanan oyunlar olduğunu belirten Wittgenstein, sözkonusu bu kuralların, oyunu oynayan insanlar arasındaki uzlaşmaya dayandığını özellikle vurgular. Dolayısıyla kurallar –uzlaşmaya dayandıkları için– katî, değişmez kurallar değildir. Dil oyunlarının sınırlarını, kurallarını eksiksiz dile getirmek ve tanımlamak mümkün değildir; zaten sınırlar da net olarak çizili değildir. Dil oyunlarının kuralları ya da sınırları değişebilir ve bu kurallar değiştiğinde anlamlar da değişir. Herhangi bir söz ya da kavram, parçası olduğu dil oyunlarının içinde, uzlaşılara dayalı

olarak anlam taşır. Bu bakımdan önemli olan, yaşama biçimlerimizde varılan uzlaşıları bilmek, dilsel öğelerin kullanım biçimlerini ve bu kullanımlardaki değişimleri farkedebilmektir.

Bir sözcüğün, bizden bağımsız –dışarıdan– bir güç tarafından verilmiş bir anlamı olmadığını belirten Wittgenstein’a göre, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin uzlaşıyla varılan kararlar, dil oyunundaki oyunculara ve yaşam biçimlerinin farklılığına dayanır. Tüm dil oyunları yaşam biçimlerinde köklenirler; yaşam biçimlerinde verilirler. Çok geniş bir alana yayılan davranış örüntülerimizin oluşturduğu yaşam biçimimiz, dünyaya nasıl baktığımız, ne gördüğümüz ve nasıl değerlendirdiğimizi, neleri görüp neleri görmediğimizi belirler. Bu bakımdan, aslında katıldığımız dil oyunlarının sınırı, varılan uzlaşılarla birlikte dünyanın sınırlarını, dünyaya ilişkin perspektifimi belirler. Dünyayı anlamlandırma çerçevemiz olarak düşünüldüğünde dil oyunları, Kuhn’un “paradigma” kavramı, Gadamer’in “anlamlandırma ufku” ve Foucault’nun “tarihsel a priori” düşünceleriyle de benzerlik gösterir.

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında “mutlak hakikat” tasarımlarına yönelik eleştiriler, perpektifi bilgisel çerçevelere dikkat çeken, tarihsel-toplumsal koşulların belirleyiciliğinin önplana çıktığı, dil oyunları düşüncesinin ağırlık kazandığı, bu bakımdan büyük ölçüde Nietzsche’nin düşüncelerinden yola çıkan ve *hakikat* yerine *yorum farklılıklarının* vurgulandığı eleştiriler olarak ortaya çıkmışlardır.

Bu eleştirilerde –aslında ondokuzuncu yüzyılda Hegel ile epistemolojiye dahil olan– tarihsellik özelliği, sistematik bir bütüncü yaklaşım ile değil, farklılıklara, koşullara dayanan perspektifi değerlendirmelere açık bir yaklaşım ile öne çıkarılır. Günümüzün “hakikat” eleştirilerinin ayırtedici özelliği, bilimsel kesinliğin karşısında değişime açık yorumların öne çıkarılması ve tarihsel-toplumsal koşulların dil ile bağlantısında değerlendirilmesidir. Özellikle Nietzsche, Heidegger ve Wittgenstein’ın düşünceleri doğrultusunda, dil, Batı düşünce tarihine yönelik eleştirilerde önplana çıkmıştır; öyle ki, modernitenin “aklın belirleyiciliği” düşüncesinin yerini, “dilsel farklılıkların belirleyiciliği” düşüncesi almıştır. Modern epistemolojinin *bütünlük* ve *sistematiklik* arayışının yerine *farklılık* ve *yerellik* vurgusu geçmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya konan görüşlerde, *farklılık* vurgusu, –yapısalcı görüşlerden ayrı olarak–

yapısal bir bütünlük ve uyum ile düşünülemez ölçüde keyfilik, belirsizlik ve istikrarsızlık özelliğine sahiptir.

Kartezyen felsefeden itibaren, tüm varlık alanını, üzerinde egemenlik kurulabilecek bilgi nesnesi olarak değerlendiren ve ontolojik bakışla bağıyı yitiren akıl-merkezci bilimsel yaklaşım doğrultusunda pozitivistimin, bilimcilik ve tekniği ön plana çıkarması sonucunda, tek güvenilir bilgi türünün, deney-gözlem öğeleri içeren, matematiksel kesinlik iddiasındaki –ve her türlü usdışı öğeden arınmış– nesnel bilgi olduğu ilan edilmiştir. Sözü edilen bu güvenilir bilgi türü, insanın doğaya ve tüm dünyaya egemen olmasını sağlayan tekniği de geliştiren bilimsel bilgidir. Bu süreçte matematiksel kesinlik, deneycilik ve teknikle desteklenen egemen olma arzusu, aynı zamanda insanın kendisini Ortaçağ’ın tanrısı yerine koymasını sağlamış ve “mutlak hakikat” vurgusunu pekiştirmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın bilimcilik idealiyle birlikte, insan, hakikati kavrayabilecek değişmez bilginin sahibi olmakla kalmamış, bu bilginin sahibi olarak tüm hakikatin merkezine de yerleşmiştir. Fakat Batı aklının, bilimciliğin ve tekniğin zaferiyle kendini yerleştirdiği bu merkezi konumda, insanlığın iyiliği ve yararı ülküsüne zıt biçimde yıkıcı sonuçların ortaya çıkması, Nietzsche’yle başlayan “hakikat” eleştirilerine kapı açmıştır. Yirminci yüzyılda yaşanan gelişmeler doğrultusunda, değişmez-kesin bilgi arayışının en yüksek düzeyde geçerli olduğu bilim alanında bile – Kuhn ve Feyerabend gibi düşünürler tarafından ortaya konan– eleştirel görüşler ön plana çıkmaya başlamıştır.

Bununla birlikte, günümüzde modernizmin “hakikat” tasarımına uymayan her tür görüşü “post-modern” olarak adlandırma eğilimi yaygınlaşmıştır. Modernizmi yadsıma ya da aşma çabası olarak kabul edilen postmodern görüşler, modernizmin aşılması ya da yadsınması bakımından tartışmalı görülse de, içerdiği *post* ön eki ile farklı bir –eleştirel– sürece işaret etmesi bakımından önemlidir.

Yaşamdaki pek çok farklı alanın içiçe geçtiği, bilgisel, kültürel, sanatsal, politik pek çok alanı birbirinden ayıran –ayırdedilebilir kılan– sınırların belirsizleştiği bu dönemde, *postmodern* olarak adlandırılan yaklaşımları anlamaya çalışmak ise, bu çabanın da sonunda akılcılık ve hakikat istencine dayanmasından dolayı boşuna bir çaba olarak kabul edilmektedir. Elbette günümüz felsefesinde “mutlak hakikat” arayışına yöneltilen eleştirileri anlamaya çalışmanın, tartışmanın ve tanımlamalarla sınırlamanın güçlükleri

bulunmaktadır. Fakat bu tür güçlüklerin olması, soru sormamayı ve anlama çabası içinde olmamayı gerektirmemektedir. Bu bakımdan, söz konusu zorluğa rağmen bu çalışmada yapılması amaçlanan, “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilerin, Gadamer, Derrida, Foucault ve Lyotard’ın görüşleri doğrultusunda değerlendirilmesidir.

Bu düşünürlerin seçilmesinin sebebi –böylesine kapsamlı bir konuyu sınırlandırma gerekliliğinin yanı sıra– konunun farklı alanlarla bağlantılı olarak değerlendirilebilmesidir. Mutlak hakikat tasarımlarına karşı devinime-değişime açık bir “hakikat” tasarımı geliştiren Gadamer, hermeneutik gelenek doğrultusunda bilgi-yaşam bağına ilişkin yaptığı saptamalar bakımından; *différance* ile *kararverilemezliği* öne çıkararak herşeyin *yorum* olduğunu vurgulayan Derrida, hakikatin –hakikat yokluğunun– dil felsefesi üzerinden tartışılması bakımından; iktidar mekanizmaları ve toplumsal pratikler üzerine odaklanan Foucault “hakikat” eleştirilerinin siyaset felsefesi ile ilişkilendirilmesi bakımından; *postmodern durum* saptamasında bulunan Lyotard ise hakikatin, çağın bilgisayarlaşmış –teknikleşmiş– toplumlarındaki konumunun tartışılabilmesi bakımından bu çalışmaya dahil edilmiştir. Adı geçen düşünürlerin görüşlerinden hareketle bu çalışmada, “hakikat” eleştirilerinin, eylem olanaklarımızı belirleyen epistemolojik temel arayışlarını hangi bakımdan sorunlu gördüğü, nasıl yıktığı, düzenlediği ya da yeniden kurduğu ele alınacaktır.

I. BÖLÜM

“HAKİKAT” ELEŞTİRİLERİNİN ARKA-PLANI OLARAK FRIEDRICH NIETZSCHE

Günümüzde, modernizmin “hakikat” arayışına ve kesin bilgi iddialarına karşı ortaya konan eleştirilerin kaynağında özellikle Nietzsche’nin “mutlak hakikat”i reddeden görüşleri bulunmaktadır. Ondokuzuncu yüzyıldan geleceğe bakışla nihilizmin haberciliğini yapan Nietzsche’ye göre, çağımızda, en yüksek değerlerin değerden düştüğü yaklaşık iki yüzyıllık bir nihilizm süreci yaşanmaktadır. Çileci Hristiyan kültürün ve Sokratik kültüre bağlı modern epistemolojinin “mutlak hakikat” arayışlarının sonucunda özellikle Batı toplumu yaşamın olumsuzlanması ile karşı karşıya kalmıştır. İster ahlaki ister epistemolojik alanda olsun, bu yaşamın dışında bir “öte dünya” ya da “kendinde şey” alanı varsayan her türlü bakış açısına karşı çıkan Nietzsche, “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilerini “güç istenci” ve “ebedi dönüş” düşüncelerinden hareketle ortaya koyar.

Nietzsche’ye göre, yaşamın kendisi gücü istemedir. İnsanın, dünyaya geldiği andan itibaren kararlarının ve eylemlerinin temelinde güç sahibi olmaya yönelik bir istemenin bulunduğunu savunan ve bu düşüncesini “nerede bir canlı gördüysem orada güç istencini gördüm” ifadesiyle dile getiren Nietzsche, Herakleitos’un izinden giderek, tüm yaşamı, çatışmaların ve farklılıkların savaşımının sözkonusu olduğu bir oluş süreci olarak değerlendirir. Yaşam, farklı güç istençlerinin çarpıştığı ve sürekli akış halinde olan ebedi bir döngüdür. Yaşam içerisinde görüşlerin, güç istençlerinin çarpışmasına dayanan çeşitliliği, ebedi olarak yinelenen hedefsiz bir döngü içerisinde ortaya çıkmaktadır.

Yaşamın kaynağında güç istencinin bulunduğunu ve güç istencinin eksik olduğu yerde çöküşün ve bozulmanın, *décadence*m olduğunu belirten Nietzsche’ye göre, –iyi ve kötülerle insanı koşullandırmaya ve toplumları denetim altında tutmaya yarayan her türlü ahlak görüşünde olduğu gibi– Hristiyan ahlakının toplumdaki yansıması da böyle bir bozulmanın örneğidir. Gücü, acı çekmede ve hınç duygusunda bulmaya çalışan çileci kültür “ne ki acı çeker, ne ki çarmıha gerilir, o tanrısaldır” inancıyla, yaşama

ilişkin değerlerin bu dünya dışında bir “öte dünya”da aranmasına ve gerçek olan bu yaşamın olumsuzlanmasına hizmet etmektedir.

Ahlaki alan dışında, günümüzde “hakikat” kavramına yönelik tartışmalara kaynaklık eden düşüncelerine yoğunlaştığımızda Nietzsche’nin epistemolojik alana ilişkin eleştirisi, Batı metafiziği tarihinde Sokratik kültürün eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sokrates’in *mutluluk=erdem=akıl* denklemini benimseyen ve bu düşünceyi görüşlerin ardındaki bir “mutlak hakikat” arayışına dönüştüren Platonculuk doğrultusunda Batı metafiziği tarihi, tutkuların ve içgüdülerin karşısında aklın yüceltiği bir sürecin adı haline gelmiştir. Oysa ki Nietzsche’ye göre, –gerek çileci kültür gerekse Sokratik kültür göz önünde bulundurulduğunda– tutkuların köküne vurmak, yaşamın köküne vurmaktır demektir (Nietzsche, 2010c; 28). Felsefe alanında sadece Platonculuk değil, iyi ve erdemli bir yaşamın olanağını aklın yüceltilmesinde bulan diğer tüm düşünürler de günümüzde yaşamın olumsuzlandığı çöküş (décadence) durumuna gelinmesinde birer basamak olmuşlardır.

“Dünyayı ‘hakiki’ ve ‘görünüşte’ dünyalara ayırmak, ister Hristiyanlığın, ister Kant’ın yaptığı biçimde olsun, yalnızca çöküşün (décadance) bir telkinidir; çökmekte olan bir yaşamın belirtisidir” (Nietzsche, 2010c; 24).

İnsan yaşamına ilişkin her tür alanda hakikatperestliğe karşı çekiçle felsefe yapan ve hakikati, *insanın onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanlış* olarak tanımlayan Nietzsche, insandaki hakikat arayışının kaynağına yönelik sorgulamasında, *hakikat istencinin aslında bilinmeyenden duyulan korkuyu ve rahatsızlığı yatıştırma, alışılmamış ve yabancı olan birşeyi artık bizi rahatsız etmez duruma gelene dek açığa çıkarma isteği* olduğunu ortaya koyar. Bilgiye ulaşmakla hissedilen bu güven duygusunun yanı sıra, biliyor olmanın hissettirdiği üstünlük duygusu da, bilme isteğinin kaynağındaki bir başka unsurdur. Dolayısıyla –güven ve üstünlük duyguları bakımından– hakikati isteme, güç istencinin bir görünümü olarak ortaya çıkar.

“Bilinmeyen bir şeyi, bilinen bir şeye dayandırmak, hafifletir, sakinleştirir, tatmin eder, ayrıca bir güç duygusu verir. Bilinmeyenle birlikte tehlike, huzursuzluk, endişe gelir; ilk içgüdü, rahatsız edici durumları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Birinci ilke: herhangi bir açıklama, hiçbir açıklama olmamasından iyidir. Bilinmeyi bilinen olarak gösteren ilk düşünce o kadar iyi gelir ki, onun ‘doğruluğu’ kabul edilir” (Nietzsche, 2010c; 38).

Tarih boyunca “hakikat” olarak sunulan ve kaynağında güç istencinin bulunduğu tüm bilgiler aslında birer yanılsamadan başka birşey değildirler. Fakat insanın, hakikat olarak bağlandığı bu yanılgılar olmadan yaşayabilmesinin de mümkün olmadığını vurgulayan Nietzsche, türü koruyan ve insan yaşamı için yararlı olan yanılgıların *hakikat* olduğuna ilişkin *inancımız* sayesinde, kendimize içinde yaşayabileceğimiz bir dünya düzeni kurduğumuzu belirtir. Yaşamı korumaya yönelik bu yanılgıların birer hakikat olduğuna ilişkin inancımız olmasa hiçbir insanın yaşamını sürdüremeyeceğine dikkat çeken Nietzsche’ye göre, hakikat olarak kabul ettiğimiz herşey, salt insanlar onlara inandığı için, şeyin bir parçası olasıya, onun doğasının ta kendisi olasıya kuşaktan kuşağa ağır ağır gelişmekte ve ilkin görünüş olan, sonunda değişmez biçimde öz olarak o şeye etki etmektedir (Nietzsche, 2003; 82).

Şen Bilim’de, “hakikat” kavramına ilişkin bir sorgulama sözkonusu olduğunda bunun doğrudan *dile* yönelik bir sorgulamayı gerektirdiğini belirten ve hakikatin dile getirilmeye çalışıldığı bilgisel süreçte, şeylerin nasıl adlandırıldığının, onların ne olduğundan karşılaştırılmayacak ölçüde daha önemli olduğunu vurgulayan Nietzsche’ye göre, hakikate ilişkin inanç, insanın dile duyduğu inançtan kaynaklanan bir yanılgıdır aslında. Dilsel etkinlikte şeylere adlar koymanın, güç istencinin bir göstergesi olduğunu belirten Nietzsche’ye göre, dilin ve adlar arasında kurulan ilişkinin ardındaki mantık, gerçek dünyada hiçbir şeyin karşılık gelmediği varsayımlara dayanmaktadır (Nietzsche, 2007a; 31).

“Hakikat”e ilişkin sorgulamasını dile ilişkin değerlendirmeleriyle yürüten ve bu bakımdan yirminci yüzyılda *dilselliğin* epistemolojik alanla ilişkilendirilme biçimine zemin hazırlayan Nietzsche, dilsel etkinlikte sözcüklerin anlamı sabitlediğini, oysa bu sözcüklerin herkes tarafından paylaşılabilir hiçbir sabitlik ve ortak anlam taşımadığını belirtir. Nietzsche’ye göre, “dolaysız kesinlik”, “mutlak bilgi” ve “kendinde şey” gibi ifadeler kendi içlerinde çelişiktirler. Bunlar, sözcüklerin birer ayartmasından başka birşey değildirler (Nietzsche, 2010b; 29). Her türlü yargı, koşulların dolayımından geçmektedir ve bu bakımdan “dolaysız kesinlik” ya da herhangi bir “mutlak” söz konusu değildir. Yaşam içerisinde herşeyin, güç istençlerinin çarpışmasıyla –çatışmayla– süregiden bir oluşa tabi olduğunu savunan Nietzsche’ye göre, yaşam, adlar tarafından sabitlenmeye elverişli bir özellik taşımamaktadır. Yaşamın

akışı içerisinde anlam sürekli değişmekte ve bu bakımdan, yorumlar da sonsuz sayıda olabilmektedir.

Yaşamın, adlar ya da dilsel ifadeler tarafından sabitlenemeyecek denli akış ve değişim içinde olma özelliğinin yanısıra, dil-bilinç ilişkisine dikkat çeken ve dilin gelişimi ile bilincin gelişiminin elele yol aldığına vurgu yapan Nietzsche'ye göre, özne için, kendini aşarak birşeyler görmek ve bilmek istemek kayıtsız şartsız imkansızdır (Nietzsche, 2009c; 80).

“Gözlerim ister iyi ister kötü görsün, sadece belli bir mesafeyi görür ve ben bu belli mesafe içinde yaşayıp birşeyler ortaya koyarım, bu ufuk çizgisi, kaçamadığım en yakın büyük ve küçük yazgımdır” (Nietzsche, 2009b; 94).

İnsan dünyayı bu ufka göre ölçer ki, bu yolla ulaşılan bilgi de aslında bir hakikate değil, ufukların yanılısamalarına dayanır. Nietzsche, kişinin dünyayı ancak kendi ufkundan, kendi perspektifinden yorumlayabileceğine ilişkin bu düşüncesini ifade eden *perspektivizmi* epistemolojik alanda savunulabilecek tek görüş olarak öne sürer. Nietzsche'ye göre, insan kendisini istediği kadar nesnel görsün, bilme etkinliği sonunda ulaştığı yine kendi biyografisi olacaktır (Nietzsche, 2007a; 327).

Yaşamın perspektife göre anlamlandırılması, bilginin –kişinin– güç istenci tarafından belirlendiğinin bir ifadesidir aynı zamanda. Epistemolojik alanı, kişilerin güç istençleri doğrultusunda belirlenen perspektifi bilgilerle sınırlandıran Nietzsche'ye göre, *mutlak olanı bilinç yoluyla kavramayı* felsefenin (düşüncenin) görevi saymak cahil cesaretinin bir örneğidir. Felsefe alanında pek çok görüş, mutlak hakikat sayılışı üzerine kurulmuştur; oysa yaşam ancak perspektifi olarak betimlenebilir ki, bu betimlemeler de kaynağında betimleyicilerin güç istençlerinin bulunduğu birer yorumdan ibarettir. Bu durumda, hakikatin onsuz yaşanamayacak bir yanılısama olduğunun ve ufuklarımızın da bu yanılısamanın sınırları olduğunun farkında olan –kendi perspektifi bilgisinin farkında olan– insanın yapması gereken, yorumların çeşitliliği içerisinde kararı askıya alabilme gücünü göstermektir: “Görmeyi öğrenmekten benim anladığım, kararı askıya alabilmektir” (Nietzsche, 2010c; 55).

Varlığın tümünü, *yalnızca çatışmaların gözlenebildiği bir oluş* olarak değerlendiren Nietzsche'ye göre, gerçekliğin tüm niteliği edimselliktir; herşey bir diğer şeye sürekli olarak etki etmektedir. Ve tüm bu edimler, karşılaştırılmayacak ölçüde eşsiz ve

bireyseldir. Yaşamın edimselliği içerisinde herşey bir başka şeye göre –görece– mevcuttur ki, bu durumda insanın bilincine varabileceği dünya da olsa olsa bir yüzey-dünya, bir im-dünyadır; ortak, ortalama kılınmış bir dünyadır. Yaşamdaki çatışma ve akış göz önünde bulundurulduğunda, *birşeyin bilincine varmanın*, ancak o şeye ilişkin geniş ölçüde bir yüzeyselleştirme ve genellemeyle olanaklı olabileceğini belirten Nietzsche, insanın hakikati kavrayacak ve bilgi ortaya koyacak yeterlilikte bir organı bulunmadığını ifade eder (Nietzsche, 2003; 227).

Bilincin gelişimi ile –ortaklaşa gerçekleştirilen bir etkinlik olarak– *dilin* gelişiminin karşılıklı olarak birbirleri üzerindeki belirleyiciliğine vurgu yapan Nietzsche, bilimsel kanıtlamaların ve nesnellik iddialarının karşısında *ikna etmenin* önemine dikkat çeker. Dil-bilinç ilişkisi bakımından, ortaklaşa olan bu yüzey-dünyada birşeyi kanıtlamak yetmez, insanları buna *ikna etmek* ve o düzeye çekmek gerekir (Nietzsche, 2009b; 204). Bu bakımdan, “doğruluk” varsayımı da bir saçmalıktan ibarettir. Bilinç ürünü olan bilgi ile nesnenin uygunluğu bağlamında, birbirinden kesinlikle farklı olan bu iki alan arasında doğruluk değil, olsa olsa estetik bir uyum bulunabilir (Nietzsche, 2009c; 112). Platon’dan ondokuzuncu yüzyıla dek felsefe alanına hakim olan aklın ve mantığın doğruluk, kesinlik ve –özellikle pozitivizmle birlikte– nesnellik iddialarının karşısında Nietzsche’yle birlikte, *ikna süreci* ve *retorik* önem kazanır. Mantıksal zorunlulukların yerini retoriğin yorum çeşitliliği alır.

Dünyanın doğrulanabilir tek yorumunun olduğunu varsayan hakikat tasarımlarının karşısında *estetik uyumu* ve *sanatsal yaratıcılığı* yücelten Nietzsche’ye göre, sanat bilgiden daha güçlüdür çünkü o yaşamı ister, hakikati değil. Sanatçı hakikatin örtüsünün kaldırılışı sırasında, büyülenmiş gözlerle yalnızca, örtünün kaldırılışından sonra da hâlâ örtülü olarak kalana bakar; kuramcı insan ise yalnızca örtünün fırlatılıp atılmasından haz duyar ve bu şekilde tatmin olur (Nietzsche, 2010d; 9).

“Yaşam mı bilgi ve bilime egemen olmalıdır, yoksa bilgi mi yaşama?” sorusuna yanıt olarak, yaşamın daha yüksek ve egemen güç olduğunu belirten Nietzsche’ye göre, içgüdülerin, duyguların ve genel olarak yaşamsal canlılığın etkinliği olarak sanat, bilgisel etkinlik karşısında çok daha yüksek bir anlamlandırma gücüne sahiptir. Yaşamın karşıtlıklar ve çatışmalarla süregiden akışı içerisinde insan aklının bilgisel bakımdan sınırlılığına dikkat çeken Nietzsche, yaratıcı etkinlik olarak sanatı, doğanın

acımasızlığı ve tarihin ağırlığı karşısındaki kurtarıcı olarak değerlendirir. Nietzsche'nin övgüyle söz ettiği Eski Yunan kültürü de varoluşun dehşetine ve kavranamazlığına ilişkin farkındalıkla, yaşamı estetik bir fenomen olarak deneyimleme çabasının bir örneğini sunmaktadır.

Bu noktada, tarihsel söylemin insanın yaratıcı yorumlama etkinliğini büyük ölçüde sınırlandırdığına ve baskıladığına dikkat çeken Nietzsche'ye göre, tarih duygusu insanları edilgin kılmaktadır (Nietzsche, 2002; 91). Modernizmin tarih anlayışında insanın *cogito ergo sum* demeye hakkı varken, *vivo ergo cogito* demeye hakkı olmadığını vurgulayan Nietzsche, gençliğin tutkuları ve canlılığı üzerinde baskı kuran tarihsel kısıtlamadan kurtularak yaratıcı etkinlikte bulunabilmek için öncelikle tarih duygusundan sıyrılmak ve *unutmak* gerektiğini belirtir. Bunu başarabilen kişileri *üstinsan* olarak değerlendiren Nietzsche'ye göre, *üstinsan*, kararlarının ve eylemlerinin kaynağında güce yönelik istemesi bulunan istisnasız tüm insanlar arasında gerçekten güçlü olmayı başararak, tarihin ağırlığından, hakikat tasarımlarının dayatmalarından ve bu gibi çöküşe götüren tüm hazır değerlerden kurtularak yaratıcı etkinlikle kendi değerlendirmelerini yapabilen kişidir.

Anın önemini kavrayıp, kararın zamanın içinde değil de, zamanın kararın içinde olduğunu farkederek kişi olarak üstinsan, yaşamın ebedi döngüsü içerisinde yinelenen olan yazgısını sevecek ölçüde yaratıcı etkinlikte bulunma gücünü gösteren ve bu şekilde yaratarak kendini sonsuzlaştırabilen insandır.

“Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence amor fati'dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir.” (Nietzsche, 2009a; 40).

“...Geleceği yaratmayı öğrettim onlara ve bütün geçmişi yaratarak kurtarmayı. İnsanın geçmişini kurtarmayı ve her 'böyle oldu'yu değiştirmeyi, ta ki istenç şöyle desin: 'Ama böyle olmasını istedim ben! Böyle isteyeceğim'” (Nietzsche, 1991; 189).

Hakikate yönelik bilginin tek büyük amaç olarak görüldüğü ve içgüdülerle savaşan aklın önplana çıkarılmasıyla yaşam-bilgi bağının yitirildiği Sokratik kültürün karşısına, içgüdülerin coşkusunu ve neşeyi koyan Nietzsche, en tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama “evet” deme gücünü gösteren tavrı *Dionysosçu* bir tavır olarak değerlendirir (Nietzsche, 2010c; 110). İnsanın yaşamsal-duygusal bütünlüğünü yok

sayarak, mutluluğun olanağını sadece akılla kavranabilir bir hakikate bağlayan Sokratik tavrın karşısında, içgüdüleri, duygulanımları, bedeni, coşkuyu ve neşeyi öne çıkaran Dionysosçu tavra ilişkin bu vurgunun, günümüz felsefesinde ortaya konan pek çok görüşü büyük ölçüde etkilediği görülmektedir.

Modern epistemolojiye yönelik eleştirilerini, bilimsel kesinlik iddiaları ve tarihsel söylemin ağırlığı gibi farklı alanlarla bağlantısında ortaya koyan ve hakikatperestliğin olumsuz sonuçlarının iyileştiricisi olarak sanatsal yaratıcılığı, neşeyi ve tutkuları öne çıkaran Nietzsche'ye göre, düşünce alanında “mutlak hakikat” arayışıyla ortaya çıkan sistem istenci, aslında dürüstlük yoksunluğunun bir göstergesidir. İnsan, bilmemenin verdiği korkudan kurtulmanın yolu olarak kesin-genelgeçer bilgi arayışıyla *ruhu*, *aklı* yüceltirken, asıl yaşamsal yönü oluşturan bedeni, fizyolojiyi, içgüdüleri unutmuştur. Yaşamın bu şekilde olumsuzlanmasıyla toplumları çöküşe götürmüş olan hakikatperest görüşlere yönelik düşüncelerini *Putların Alacakaranlığı*'nda “‘Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu– Bir Yanılgının Öyküsü”¹ başlığı altında dile getiren Nietzsche'nin bu konudaki düşünceleri kısaca şu şekilde sıralanabilir: Platonculukla birlikte Sokratik *mutluluk=erdem=akıl* denkleminin *mutlak-kesin bilgi* ideali ile perçinlenmesi; Hristiyanlığın, yaşamın anlamını bir *öte-dünyada* araması ve bu dünyayı çile dolu bir dünyaya dönüştürerek yaşamı olumsuzlaması; Kant'la birlikte, hakikatin ulaşılmaz olan bir *kendinde şey* alanına hapsedilerek salt bir yükümlülüğe dönüştürülmesi; Pozitivizmin, bilinmeyen bir alan olarak hakikate bilimadamı temkinliliğiyle yaklaşması –fakat bu bilimsel kuşkucu tavrıla birlikte bilgide kesinlik-nesnellik iddialarının güçlenmesi; ve nihayet Nietzsche ile birlikte, mutlak-değişmez bir hakikat istencinin ortadan kaldırılması gerektiğinin vurgulanması ve yaşamı olumlayan şen duyguların geri gelişi.

¹ ‘Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu: 1. Hakikat, bilge, dindar ve erdemli kişi için ulaşılabildir– kendisi o dünyanın içinde yaşar, kendisi o dünyadır. –“Ben Platon, hakikatin kendisiyim” cümlesinin yeniden yazılmış hali. 2. Hakikat şimdi ulaşılamaz ama bilge, dindar, erdemli kişiye vaat edilmiştir. –Hristiyanlığın, tövbe eden günahkara hakikati bir öte dünyada vaat etmesi. 3. Hakikat ulaşılamaz, kanıtlanamaz ve vaat edilemezdir; ancak bir avuntu, bir yükümlülük olarak düşünülebilir. – Kantçı hakikat tasarımı. 4. Hakikate ulaşılamaz; en azından henüz ulaşılmadı. Bilinmeyen birşey bizi neye yükümleyebilir ki? –Pozitivizmin horoz ötüşü. 5. Hakikat, yararsız, gereksizleşmiş bir fikir; ortadan kaldırılmalı. –Neşenin geri gelişi. 6. Hakikati ortadan kaldırdık; hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüşteki dünya? ...ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık. –Öğle saati; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun yanılgının sonu; insanlığın doruk noktası. (Nietzsche, 2010c; 25)

Burada dile getirilen hakikat tasarımlarını birer masal olarak, bir yanılgının öyküsü olarak ortaya koyan Nietzsche, hakikatin bu şekilde masal oluşunu bir hakikati dile getirirmişcesine anlatarak kendisiyle çeliştiği ve kendisinin de bir masal ortaya koyduğu konusunda çok sayıda eleştiriye maruz kalsa da, özellikle “güç istenci” ve bilgisel etkinlik arasında kurduğu ilişkiyle, günümüz felsefe tartışmalarındaki farklı pek çok görüşün çıkış noktasını oluşturmuştur.

Gadamer’in, hakikati, önyargıların –perspektifi konumların– belirleyiciliğinde “ufukların kaynaşması” düşüncesiyle bağlantılandırmasında, kişinin kendini aşarak birşeyler görmesinin ve bilmesinin mümkün olmadığını savunan ve yorumlayıcı ufkun bakış açısından ortaya konan perspektifi bilgiyi öne çıkaran Nietzsche’nin etkisi önemlidir. Ya da Derrida’nın *yapısöküm* ve *kararverilemezlik* düşüncelerine etkisi bakımından Nietzsche’nin, her tür yargının koşulların dolayımından geçtiği; akış halindeki yaşamın adlar tarafından sabitlenmeye elverişli olmadığı; bu bakımdan anlamın sürekli değiştiği ve “mutlak”ların değil, yorum çoğulluğunun geçerli olduğunu belirterek, bu yorum çeşitliliği içinde kararı askıya alabilme gücünün önemine değinmesi büyük önem taşır. Yine bu çalışmada görüşlerine yer verilen bir başka düşünür olan Foucault’nun, Nietzsche’nin, –yaşamı güç istençlerinin sürekli olarak çarpıştığı bir savaş alanı olarak değerlendirerek çatışmayı olumlayan– “güç istenci” düşüncesini temele alması ve hakikati iktidar ile bağlantısında değerlendirmesi önemli bir başka noktadır.

Nietzsche, özellikle “güç” kavramını –alışılmış politik kuramların dışında kalan– ele alış biçimiyle günümüz felsefesine damgasını vurmuştur. Nietzsche’ye göre, yaşamın kendisi çekişmedir, savaştır ve savaşılan yerde, iktidar için savaşıılır. Herakleitoscu ifadesiyle, *savaşın genel koşul, çekişmenin adalet olduğunu ve herşeyin çekişme dürtüsünden nasibini aldığını anlamamız gerekir*. Nietzsche’ye göre, modern politika, yeryüzünde evrensel uyum ve adaletin sağlanabileceği sayıltısı üzerine kuruludur; oysa bu beyhude bir çabadır (Ansell-Pearson, 1998; 90).

“Hakikat” tasarımları ve bu tasarımların eylem alanına yansımaları sözkonusu olduğunda Nietzsche’nin eleştirisi, Platon’dan günümüze Batı metafiziğinin ve genel olarak mutlak bir hakikati varsayan her türlü görüşün güçlü bir eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe alanında mantıksal zorunlulukların karşısında

içgüdülerin olumsuzluğunu savunan, hakikatperest filozoflara karşı “belki”lerin felsefecilerini çağıran Nietzsche’nin, perspektivizmi ortaya koymasının ardından yirminci yüzyılda felsefe tartışmalarına “hakikat” eleştirilerinin damga vurduğu bir dönem başlamıştır.

“Belki! Kim bu tehlikeli belkilerle uğraşmaya gönüllü ki! Yeni bir felsefeci türünün gelişini beklemeli, kendinden öncekilerle zıt eğilimleri olan –her anlamda tehlikeli belkilerin felsefecilerini– ve ciddiyetle söylüyorum, görüyorum işte, böyle yeni felsefeciler geliyor” (Nietzsche, 2010b; 19).

II. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ FELSEFESİNDE “HAKİKAT”

II. 1. HANS GEORG GADAMER

1900 yılında Almanya-Marburg’da doğan Gadamer, 1960’da yayınlanan *Hakikat ve Yöntem*’de geliştirdiği *felsefi hermeneutik* düşüncesi ile hem günümüz felsefe tartışmaları içinde yer alan hem de –modern epistemolojiyle bağıını koparmadan farklı bir bakış açısı sunması sebebiyle– post-yapısalcı ya da post-modern adıyla anılan görüşlerden ayrılan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Epistemolojik alandaki mutlaklaştırma çabalarını ve nesnel bilgi iddialarını reddeden Gadamer, “gelenek” ve “önyargı” kavramları üzerinde yükselttiği yorumlamacı yaklaşımla bambaşka bir “hakikat” tasarımının geliştirilmesinin önemini ortaya koyar.

Gadamer’in felsefi hermeneutiğine geçmeden önce hermeneutik geleneğin tarihsel gelişimine kısaca değinmek gerekirse, *yorumlayarak aktarma* anlamına gelen *hermeneuein* sözcüğüne dayanan hermeneutik etkinliği genellikle, bir başka dünyaya ait anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olarak değerlendirilmiştir. Hermeneutik, bir sözün ardındaki esas anlama ulaşma çabasıyla yapılan çeviri ya da sözün ardındakini ortaya çıkarma etkinliği olarak görülmüş; onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardan itibaren de özellikle Schleiermacher’in etkisiyle evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi olarak ortaya konmuştur. Schleiermacher, hermeneutiği konuşmayı da kapsayacak biçimde, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmiş ve hermeneutiğe daha geniş bir etki alanı sağlamıştır. Bu yaklaşım doğrultusunda, metinleri anlamada tarihsellik bağlantısı öne çıkmaya başlamıştır. Yirminci yüzyılda –hermeneutiğin önemli temsilcileri arasında yer alan– Dilthey, tin bilimlerinin metodolojisini ortaya koymaya çalışmış; fakat bilimsel doğrulukla bağlantısında, hermeneutiği yöntemselleştirme çabasında bu görevin üstesinden gelememiştir. Dilthey’in hermeneutiği yöntemselleştirme çabasına karşı Gadamer ise Nietzsche’nin ve Heidegger’in düşünceleri doğrultusunda dilsel belirlenimin önemini göz önünde bulundurarak *önyargı*, *gelenek* ve *ufuk* kavramlarıyla bağlantısında farklı bir yorumlamacı yaklaşım geliştirmiştir.

II. 1. 1. “Önyargı”ların Belirleyiciliği ve “Yöntem”in Reddi

Gadamer’e göre, günümüzde anlaşıldığı şekliyle hermeneutik ilk kez Schleiermacher tarafından geliştirilmiştir. Schleiermacher’le birlikte hermeneutik, bir sanat öğretisi olarak ele alınmasının yanısıra tin bilimlerinin temelinde yatması gereken bir zemin olarak ortaya konmuş; daha sonra Dilthey’la birlikte metodolojik bakımdan değerlendirilen ve psikolojiye indirgenen bir etkinlik olarak ortaya çıkmış; Heidegger’le ise tam bir dönüşüme uğramıştır.

Gadamer’e göre, tarihinin öznelliğini ve içinde bulunduğu tarihsel boyutu sadece aşılması gereken bir engel olarak değerlendiren Dilthey’in yöntem arayışına karşın Heidegger, tarihselliği ve zamansal mesafeyi, engel olmak bir yana, anlamayı olanaklı kılan temel unsur olarak değerlendirmiş ve bu şekilde, tarihsel alanın temelini oluşturan “anlama” kavramını bilgisel alanla sınırlandırmaya karşı çıkararak, anlamayı epistemolojik alandan ontolojik alana taşımıştır.

Heidegger’in “anlama”yı epistemolojik alandan ontolojik alana taşımasıyla birlikte özellikle hermeneutik alanda yeni bir ufuk belirmiştir ve bu ufuk Gadamer’in farklı bir “hakikat” tasarımı ortaya koymasındaki en etkili unsurlardan biridir. Heidegger’e göre, gerek ontolojik gerek epistemolojik tüm soruların temelinde yatan *anlama*, insan varoluşunun yani Dasein’in temel yönelimidir. Dasein’in olanaklarına işaret etmesi bakımından *anlama*, onun geleceğe yansıtılması, gelecekle kurduğu bağıdır. Bu nedenle, her türlü bilme sorunundan önce ‘bu dünya içine fırlatılmışlığımız, bu dünya içinde olmaklığımız’ üzerine düşünülmelidir. Heidegger’e göre, varolanlar, içinde birbirine bağlı referans ilişkilerinin bulunduğu bir anlam bütünlüğüne atılmış durumdadırlar ve kendilerini yalnızca dünya ile birlikte oluşları, diğer varolanlarla bir arada oluşlarıyla birlikte gösterirler (Heidegger, 1999; 192). Dasein kendisini öncelikle dünyaya göre anlayabilir. Bu ilişkisellik içinde anlaşılan şey aslında Varlık’ın kendisidir. Anlama sürecinde anlamın ortaya konması ve geliştirilmesi ancak yorumla olanaklıdır ki, yorumla açık hale gelen, zaten önceden kurulu olan bu ilişkidir. Heidegger’e göre bu, anlamının daima bir ön kavrayışa dayandığını göstermektedir.

Anlamanın yorum olanağını, yani anlaşılan şeyin içselleştirilme olanağını kendi içinde barındırdığına dikkat çeken Heidegger’e göre, Dasein birşeyi anlarken aslında anlaşılan

şeyle önceden biraradadır; sözü edilen şey, birlikte-varlık içinde zaten önceden ‘paylaşıyor olunan’ birşeydir. Bu bağlantısallık içinde, kişi, anlaşılacak istenen şeye bir anlam beklentisiyle yönelir. Bu anlam beklentisi, kişinin, anlamaya bir ön-anlama, önyargı ile yöneldiğini gösterir ki, söz konusu ön-anlama ya da ön-kavrayışların işlenmesi ile yorumlama gerçekleşir.

Gadamer, Heidegger’in *ön-anlama* vurgusunun izinden giderek “önyargı” kavramını felsefi hermeneutiğin temeline yerleştirir. Aydınlanmanın ‘önyargıya karşı önyargısı’na karşı çıkan Gadamer’in düşüncelerinin kaynağında, –postmodern ya da post-yapısalcı tartışmaların ana izleğini oluşturan– Kartezyen geleneğin akıl/özne-merkezci bakış açısından sıyrılma isteği yatar. Merkeze özneyi koyan ve öznenin üstünlüğünü vurgulayan Kartezyen felsefe, dış dünyadaki her şeyi sadece bilme etkinliğinde söz konusu edilen birer nesne olarak görmekte ve dünyayı salt nesnelere dünyası olarak kavramaktadır. Bu nedenle, Heidegger’in anlamayı ontolojik bir olay olarak yorumlaması Gadamer için çok önemlidir. Bu ontolojik bakış Heidegger’in hermeneutikle ilgili merkezi noktayı yakaladığını gösterir ki bu merkezi nokta Gadamer’in, tin bilimlerinin yöntem sorununun ötesine geçmesini ve hermeneutik sorunu yalnızca bilimi dikkate alacak şekilde değil, sanat ve tarih alanlarındaki tüm deneyimleri dikkate alacak şekilde genişletmesini sağlamıştır (Gadamer, 2002a;285).

Başta Dilthey olmak üzere, tin bilimleri için bir yöntem arayışı içinde olan düşünürlerin aksine Gadamer’e göre, prosedürler ve yöntemler, anlaşılmaya çalışılan ya da söylenmek istenen şeyin ufkunu daraltıp belirsizleştirir. Oysa hakikate ancak, yöntemle dayalı tüm nesnellik iddialarından vazgeçerek ve bunun yerine *anlamayı* temele alarak ulaşılabilir. Çünkü anlama, tarihsellik özelliğine sahip bilinçli insan varlıklarının dünya ile ilişkiye girmelerinin temel yoludur. Bu nedenle ne bir “hermeneutik yöntem”den ne de tin bilimleri için geçerli olabilecek bir başka yöntemden söz edilebilir.

“Anlama, öznel bir etkinlik olmaktan ziyade, geçmiş ve geleceğin birbirlerini dönüştürdüğü bir geleneğe katılım olayı olarak düşünülmelidir. Bir yöntem tasarımının egemenliğinden bambaşka biçimde, hermeneutik kuramın geçerlilik kazandırması gereken şey budur” (Gadamer, 2006; 291).

Gadamer temel eseri *Hakikat ve Yöntem*’de, *anlama* ve *yorumlama* probleminin yalnızca anlambilimlerine özgü bir problem olmadığını altını çizer. *Anlama* ve *yorumlama* sadece bilimlerle değil genel olarak insan deneyimiyle ilgilidir.

Hermeneutiğin görevi de, sadece konuşmaya ve yazıya değil, tüm insani yaratımlara anlamın sokulmuş olduğundan hareketle bu anlamı yeniden okumaktır (Gadamer, 2003; 30). Bu yaklaşım doğrultusunda Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'i yazmaktaki amacının, belirli bir yöntemi tanımlamak değil, tümüyle farklı bir hakikat ve bilgi anlayışına ulaşmak olduğunu özellikle vurgular (Gadamer, 1990;85). Farklı bir hakikat anlayışına ulaşmak için öncelikle yapılması gereken, kesin bilgi iddiasındaki bilim alanında bile nesnelliğin bir kuruntudan ibaret olduğunu görebilmek ve anlama sürecinde geleneğin ne denli önemli olduğunun farkına varmaktır; geleneğin, tarihsel tutum içinde oynadığı rolü görerek bunun hermeneutik üretkenliğini irdelemektir.

Heidegger'in "anlama"ya ilişkin yaklaşımı doğrultusunda Gadamer'e göre, anlama her zaman bir ön-anlamayı gerektirir. Bu ön-anlama da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren belirli bir geleneğe işaret eder. Biz bir şeyin anlamına ulaşmaya çalıştığımız her an aslında kaynağında önyargılarımızın bulunduğu, önyargılarımızın şekillendirdiği bir ön-anlamayla nesnemize yöneliriz. Önyargılarımızdan ne kadar kaçınmak istersek isteyelim, dünyayı ya da herhangi bir şeyi onlardan tamamen yalıtılmış şekilde anlamaya çalışmamız, yorumlamamız mümkün değildir. Aksine, dünyaya açılışımızın koşulu önyargılarımızdır; önyargılarımız, deneyim alanımızın ilk yönelimini belirlemeleri bakımından varoluşumuzun tarihselliğidir. Hatta Gadamer'e göre, tarihsel gerçekliğimizi oluşturan şey yargılarımızdan ziyade önyargılarımızdır (Gadamer, 2006; 278). Birşeyi deneyimlemenin koşulu öncelikle önyargılarımızdır; karşılaştığımız şey, önyargılarımız aracılığıyla bize seslenir (Gadamer, 1977; 9). Bu bakımdan, günümüze kadar süregelen bilim anlayışının benimsediği 'önyargılardan kaçınma' tavrı ve nesnellik iddiaları geçersizdir.

Felsefi hermeneutikte anlamayı olanaklı kılan unsur olarak "önyargı" dil ile doğrudan ilişkilidir. Öyle ki, bizzat dilin kendisi en temel önyargımızdır. Dünyaya ilk yönelim, bir dili öğrenmekle gerçekleşir ve insanın dünya hakkındaki tüm bilgisine dil aracılık eder. Fakat dil sadece bir araç değildir. Gadamer'in, R. Honigswald'un düşüncelerinden aktardığı üzere dil, kendisini iletişimsel olarak edimselleştiren aklın –olanak halindeki– ortaklaşalığını gerçekleştirdiği ortamdır. Hermeneutiğin evrenselliği de dil ile olanaklı olan bu ortaklaşalığa dayanır (Gadamer, 2003; 29).

“Dil, bu dünya-içinde-olmaklığımızın temel modu ve dünyanın kurulumuna ilişkin herşeyi içine alan formdur” (Gadamer, 1977; 3).

Dünyanın oluşumu ile ilgili herşeyi içine alan form olarak dil, anlamının gerçekleştiği evrensellik alanıdır. Bu bakımdan yorumlama –dolayısıyla hermeneutik–, dünyanın deneyimlendiği her yerde iş başındadır. Bu noktada, Gadamer, anlama-yorumlama sürecinin üretkenliğini ve evrenselliğe nasıl kapı araladığını gösterebilmek için “diyalog” kavramından yararlanır.

II. 1. 2. Ufukların Kaynaşması: Geleneğin Katılımıyla Sürdürülen Diyalog

Gadamer’e göre, anlamak için kendisine yöneldiğimiz her türlü metinde farklı geleneklerle diyalog içine girer ve bu diyalog aracılığıyla kendi durumumuzdan çok farklı bir durumla karşı karşıya geliriz. Biz bir şeyin anlamına ulaşmaya çalıştığımız anda, farklı bir geleneğin taşıyıcısı olarak karşımızda bulunan nesneyle aramızda bir diyalog sürecini de başlatmış oluruz. Bu süreç içerisinde farklı bir geleneğin temsilcisi olarak karşıda bulunan nesne de, bu nesneyi anlamaya çalışan özne de karşılıklı olarak birbirlerini etkiler, değiştirip dönüştürürler. *Anlama* ulaşmak için sürdürülen bu yorumlama etkinliğinin sonunda ortaya konan, her iki tarafın da katıldığı, her iki tarafın da karşılıklı olarak birbirinin sınırlarını belirlediği bir diyalog sürecinin ürünüdür. Bu, “benim olan” ile “başka olan”ın birliğidir. İşte hermeneutik tam da yorumu gerekli kılan bu noktada, yani geleneğin bize ilettiği mesajın hem “tanıdık” hem de “yabancı” olması arasındaki gerilim üzerine kuruludur (Gadamer, 1990; 104). Gadamer’e göre, tin bilimlerinin yüzyıllardır sıkıntılı bir alan olarak görülmesi de bu gerilime dayanmaktadır.

Anlama sürecinde yöneldiğimiz metinle aramızdaki yabancılığa ve tanıdıklığa dayanan bu gerilim –bu *arada olma hali*– hermeneutiğin odağında yer alır (Gadamer, 2006; 295). Zamansal mesafenin ve tarihsel koşullanmışlığın yol açtığı ‘yabancılık’ ve yine tarihselliğin taşıyıcısı olan geleneğin getirdiği ‘tanıdıklık’ arasındaki gerilim, anlamayı olanaklı kılan üretici bir diyalog sürecinin kaynağını teşkil eder. Bu sebeple, anlama etkinliği baştan sona tarihselliğin etkisi altındadır (Gadamer, 2006; 299). Anlam daima, tarihsel olarak konumlanmış yorumlayıcı bir ufukun bakış açısıyla bağlantılı olarak dile

getirilir ve bu tarihsellik, genişleyen bir uçurum olmanın aksine, geleneğin sürekliliğiyle dolu bir süreç olarak diyalogun oluşturucusudur.

Diyalog sürecinde gelenekle aktarılan önyargılar belirli bir *şimdinin* ufkunu oluşturur. Bu ufuk bir bakıma, içinde hareket edilen görüş alanıdır ve yorumlama etkinliğinde girilen her diyalogdan az ya da çok etkilenir, değişirler. Bu bakımdan anlama aslında iki farklı ufkun kaynaşması, iki ufuk arasındaki bağıdır. Gadamer'in *ufukların kaynaşması* ifadesiyle ortaya koyduğu bu düşünce, geçmişle bugün arasındaki sonsuz, sınırsız diyaloga işaret eder. Bu diyalog, ufukların bu şekilde kaynaşması, içerdiği bütün öğelerin karşılıklı olarak birbirini yeniden tanımladığı, belirlediği, birbirlerine yeni anlamlar yüklediği, kısır olmayan bir döngü, her an yeniliklerin sözkonusu olduğu bir dairesel yapı olarak karşımıza çıkar. Yaşamın deneyimlenmesi sürecinde anlama/yorumlama ile devinim halindeki bu üretken döngüyü ortaya çıkaran *ufukların kaynaşması* düşüncesi, Hegel'in diyalektiğinden ve *tecrübe* kavramından derin izler taşır. Gadamer, Hegel'in diyalektiğini en geniş anlamıyla deneyim alanına uyguladığını vurgularken, Hegel karşısındaki eleştirisini, *tecrübenin tamamlanması bakımından bilgisel olarak bir 'son'a, 'mutlak'a ulaşma* düşüncesine yöneltir. Gadamer'in hermeneutiğinde böyle bir *son* ya da *tamamlanmışlık* düşüncesi yoktur; "hakikat" sürekli devinim halindedir. Gadamer'e göre günümüzde, geleneğin yorumlama etkinliğindeki öneminin kavranması ve bu şekilde yeni bir hakikat anlayışı geliştirilebilmesi, anlamının bu dairesel yapısının görülebilmesine bağlıdır.

Anlamayı, geçmiş ve geleceğin birbirlerine aracılık ettiği bir *gelenek aktarımının gerçekleşmesi* olayı olarak değerlendiren Gadamer bu noktada "önyargı" kavramıyla ilgili önemli bir ayırım ortaya koyar. Yorumlama sürecindeki oluşturucu öğelerden biri olan *önyargının* açıkça ne olduğunun saptanabilmesi için Gadamer'e göre "meşru önyargılar"dan söz etmek ve "önyargıların meşruiyetinin temelini ne olduğu" sorusunu sormak gerekir (Gadamer, 2006; 278). Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de verdiği –ve Aydınlanma Dönemi'nden günümüze değin yaygınlaşacak olumsuz değerlendirmeden nasibini almamış– tanıma göre aslında önyargı, bir durumu belirleyen unsurların henüz tam olarak gözden geçirilmeden önceki halidir (Gadamer, 2006; 273). Bu bakımdan *önyargı*, anlama/yorumlamayı temelden etkileyen, bununla birlikte değişime de açık olan merkezi öğedir. 'Önyargıların gözden geçirilmesi' noktasında Gadamer'e göre,

anlamak için kendisine yöneldiğimiz şey ile girmiş olduğumuz diyalog sürecinde *meşru-üretken* önyargılar [Legitime Vorurteil (*Alm*); legitimate prejudice (*İng*)] ile *meşru olmayan-yanıltıcı* önyargılar arasında ayırım yapabilmek, yanlış anlamadan kaçınmak bakımından büyük önem taşır.

Gadamer yanıltıcı önyargılarımızdan kaçındığımız ve sorgulayıcı bir tutum benimsediğimiz taktirde yorumlama etkinliğinin sonunda yeni anlamlara, yeni ve güvenilir bilgilere ulaşabileceğimizi belirtir. Fakat önyargıların meşruiyeti konusunda – yanıltıcı olan ve olmayan önyargılar arasında– ayırımın nasıl yapılacağına ilişkin ayrıntılı bir açıklama sunmaz. Gadamer'e göre, yanıltıcı önyargılardan kaçınabildiğimiz takdirde, sorgulayıcı ve eleştirel bir süreç sonucunda ulaştığımız bilgiler aracılığıyla bir tarih bilincine (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) sahip oluruz.² Bu tarih bilinci ikili yapıdadır: O hem tarihsellikte etkilenen hem de tarihi –tarihselliğimizi– etkileyen bilinçtir; hem tarihsellikte belirlenir, tarihsel koşullardan etkilenir, hem de o tarihsellikte belirler. Bu bizim bir şekilde hem geçmişten devraldığımız hem de değiştirilmeye, yenilenmeye açık şekilde yarıya aktardığımız bir bilinçtir ve böyle bir tarih bilincine (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) sahip olmak, yaşamın her alanına yayılan tarih ufku üzerine açık–seçik düşünebilmek anlamına gelir. Yanıltıcı önyargılardan kaçınarak eleştirel bir süreç sonunda ulaşılan tarih bilinci (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), yanıltıcı ve üretken önyargılar arasında daha sonra yapılacak ayrımlarda da etkin rol oynar. Fakat bu, tarih bilincinin (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) anlama/yorumlama sürecinde doğruluk ölçütü olarak işleyen bir bilinç olduğu anlamına gelmez. Tarih bilinci, ölçüt koyan bir bilinç değildir; aksine o kendisini ve içinde yer aldığı geleneği, ancak refleksiyonlu bir ilişki içinde bilir. Dolayısıyla böyle bir tarih bilincine ulaşan kişi, kendisini ve içinde yer aldığı geleneği refleksiyonla değerlendirebilen kişidir. İnsan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlar. Bu bakımdan *tarih bilinci* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), *kendini bilmenin* koşuludur (Gadamer, 2006; 228). Ayrıca Gadamer'e göre, tarihsel üretkenlikle oluşturulan ve gerek bilginin gerek varlığın dönüştürülmesinde etkin olan *tarih bilinci* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) üzerine bir kavrayış, tin bilimlerinin doğa

²H. G. Gadamer, *Truth and Method*, s.xxx –(Tarih bilincinin bu ikili yapısını tam olarak karşılayabilecek Türkçe bir ifade bulunmadığı için *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* metinde “tarih bilinci” olarak belirtilmiş ve Almanca’sı parantez içinde verilmiştir.)

bilimlerine göre özel konumunun gösterilmesini sağlayacak bir hermeneutik felsefeye geçişin gerçekleşmesini sağlar.

Bugünkü tarih bilincinin (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) ayrıcalığının, ‘çağımız insanının, günümüzdeki her şeyin tarihsel ve her görüşün göreliliğinin farkında olması’ olduğunu öne süren Gadamer, bu konuda Heidegger’in katkısını çok önemli bulur. Evet, günümüz tarih bilincinin (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) oluşmasında, Dilthey’in tin bilimlerinde doğalcı yöntemleri reddetmesi, Husserl’in doğalcı “nesnellik” anlayışını tin bilimleri alanından temizlemeye çalışması önemli birer adımdır. Ama yine de Heidegger’e kadar süregelen geleneksel hermeneutik, anlamayla ilgili sorunu tam olarak farkedememiş ve anlama sorununun ufkunu sınırlandırmıştır. Heidegger’in, Dasein’in tarihselliğini vurgulaması ve insanın dünya üzerindeki yönelimini tarihsellikle gerçekleştirdiğini belirtmesiyle birlikte günümüzde artık tarihsel bilginin *mensuratio ad rem*³ olduğu anlaşılmıştır. Bu bakımdan Gadamer’e göre, Varlığı zamanın ufkundan hareketle değerlendirerek Batı metafiziğini tersine çevirmesi konusunda Heidegger’in selefi ne Husserl ne Dilthey’dir; o selef Nietzsche’dir (Gadamer, 2006; 248). Bu noktada, tarihsel bilginin *mensuratio ad rem* olma özelliğini ve her görüşün göreliliğine ilişkin farkındalık durumunu günümüzdeki tarih bilincinin (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) ayrıcalığı olarak değerlendirmesi bakımından Gadamer kendisi için de Nietzsche’nin selefliğini kabul eder gibi görünmektedir.

Heidegger’in düşüncelerinden hareketle Gadamer, tarihselliğin (zamansallığın) bilmenin önünde engel olmak bir yana, anlamının koşulu olduğunu savunur. Geleneksel bilim tasarımına göre bilmenin önünde engel gibi görülen tarihsel bilgi, birşeyi anlamaya yönelik soruşturmanın kaynağında yer alır (Gadamer, 2006; 252). Özellikle, gerçek bir hermeneutik tutumla oluşturulan tarih bilinci (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein), kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve yabancı özelliklerine açık olmak anlamına gelir.

“Gerçek bir hermeneutik tutumla oluşan bilinç, kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, nesnel bir tarafsızlıkla kazanılmaz; –tarafsızlık ya da nesnellik adına– kendimizi ayraçlar içine almamız ne olanaklı ne gereklidir,

³ *Mensuratio ad rem*: Şeyin ölçütü.

ne de arzu edilir birşeydir. Hermeneutik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yol ile, bir metnin, kendi gerçeğini bizim ön-kavrayışlarımızın barikatlarını aşarak göstermesine olanak tanırız” (Gadamer, 1990; 102).

Önyargılarımızın ve beklentilerimizin farkında olmak ve onlara sorgulayıcı yaklaşmak önemlidir. Böyle bir tutum geliştirmedikçe, tarih bilincimizin aydınlattığı alan loş ve verimsiz olacaktır (Gadamer, 1990; 103). Tarih bilinciyle oluşturulan sorgulayıcı farkındalık durumu bakımından, tarihsel koşulların belirleyiciliğiyle değişime açık, devinim halinde bir “hakikat”ten söz etmek ve yorumlamanın yontemsiz olduğunu vurgulamak, öznel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması anlamına gelmemektedir. Gadamer, öznel ve keyfi değerlendirmelerin elenmesi ve tarih bilincimizin verimli olması konusunda, kontrollü bir tarihsel eğitim sürecinin ve tarihsel eleştiri gücünün önemli olduğunu belirtir; ancak “kontrollü tarihsel eğitim” derken ne kastettiğine, eleştirel bir tarih bilincinin nasıl oluşturulacağına ilişkin ayrıntılı bir açıklama sunmaz.

Yaşamın deneyimlenmesi sürecinde, kişinin kendi ufkunun dışından gelen öğelere açık olmasının önemine dikkat çeken Gadamer –ne öznel/keyfi değerlendirmelerin ne de nesnellik/tarafsızlık düşüncesinin geçerli olduğu– anlamın diyaloğa dayalı üretken dairesel yapısını “oyun” düşüncesiyle bağlantılandırır. Yorumlamayı bir oyun süreci olarak değerlendiren Gadamer’e göre, *ufukların kaynaşması* doğrultusunda her anlama yorumlamadır ve yorumcunun üretken katkısı ile gerçekleşen bu yorum oyununda hiçbir yorum diğerinden öncelikli konumda değildir (Gadamer, 2002b; 13). Gadamer, bu noktada da Heidegger’in düşüncesinin izinden gider: Varlığın kendini “gizleme”si ve anlama ile “açma”sının bir oyun olarak değerlendirilmesi, doğruluk ile bağlantısında hermeneutiğe yeni bir boyut kazandırır.

Heideggerci oyun alanından Gadamerci oyun alanına geçildiğinde Gadamer öncelikle estetik deneyimle bağlantısında değerlendirdiği “oyun” kavramını, –*sanat deneyimindeki ‘anlama’ öğesinin insanbilimlerine, doğabilimlerinden daha yakın olduğu* savından da hareketle– *anlamaya* ilişkin daha geniş bir alana yayar. *Hakikat ve Yöntem*’e estetik deneyim ve hakikat ilişkisini değerlendirerek başlayan Gadamer’e göre, estetik deneyim, hakikatin anlama sürecinde kendini nasıl gösterdiğinin bir modelini sunar. Dolayısıyla estetik deneyimde anlam daima anlaşılana başka birşey

aracılığıyla *kendini anlamadır*. Sanatın diliyle her karşılaşma tamamlanmamış – bitimsiz– bir olayın içine çekilme; yaratmayla ilgili olayın bir parçası olma anlamına gelir.

Bu yaklaşım, ‘öznesiz-kendi kendini oynayan’ bir oyun tasarımının ortaya çıkmasına yol açar. *Dil bir bakıma varlığın deneyimlendiği bir oyundur*; bu düşünce Wittgenstein’in *dil oyunlarını* akla getirir. Gadamer’e göre *dil oyunları* düşüncesi önemli olmakla birlikte, K. O. Apel’in de haklı olarak belirttiği gibi, geleneğin sürekliliği, *dil oyunu* kavramı ile ancak *süreksizlik* içinde ele alınabilir ve bu bakımdan *dil oyunları* düşüncesi hermeneutik için yetersiz kalmaktadır (Gadamer 2003; 28). Dil, varlığın deneyimlendiği bir oyun olarak düşünüldüğünde, oyuncular tarafından oynanan *dil oyunları* düşüncesinin yerini, oyuncuların tarihsel devinimle oyunun içine çekildiği ve artık oyunun kendi kendini devindirdiği –oynadığı– bir “oyun” düşüncesi alır. Gadamer’in yaklaşımında oyun, oynayanların bilincinden bağımsız olarak oynanmaktadır. Anlama oyununda nihai anlama ulaşmak gibi bir erek yoktur; burada önemli olan, anlamın devinimi içinde oyunun (öznesiz) –belirli bir anlamlandırma mercisine dayanmayan– akışını farkedebilmektir.

Felsefi hermeneutikte hakikatin kendini gelenek ile sunduğu bu oyunda estetik ve retorik unsurlar önem kazanır. Kendinde –mutlak– yorumun söz konusu olmadığı yorum oyununda kendini gelenek ile sunan hakikat, Platon felsefesinde ‘güzel olan’ın ansızın belirmesi gibi kendiliğinden birdenbire görünür hale gelir. Anlama/yorumlama sürecinde hakikatin ansızın görünür hale gelmesinin, hermeneutiğin ikna gücü ve hitabet sanatıyla bağlantısının kilit noktasını oluşturduğuna dikkat çeken Gadamer’e göre “hermeneutiğin retorikle çok sıkı ilişkisi vardır; çünkü retorik ‘haklı kılma/ikna etme’ye dayanır ve bu argümanı hermeneutikle birlikte paylaşır” (Gadamer, 2003;28). Felsefi hermeneutiğin bir *sona, mutlaka* ulaşma ülküsünün geçerli olmadığı yorum oyununda hakikatin, devinimsellik içinde ansızın görünür hale gelmesi ve gözden yitip gitmesi, anlama sürecinde hermeneutik ile retoriğin içiçe geçmiş olduğunu gösterir. Felsefenin dilegetirilerle iş gördüğüne ve bu bakımdan da retoriği zorunlu olarak kapsadığına dikkat çeken Gadamer’e göre, özellikle de çağımızın tekno-bilimsel kültüründe, retoriğin önemi azalmak bir yana, kitle iletişim araçları ile daha da artmıştır. Günümüzün endüstriyel toplumlarında kanaat oluşturma sürecinde, politik çatışmaların

gösteri alanı olan kitle iletişim araçları ve rıza unsuru önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan hermeneutik kadar retoriğin de tüm toplumsallığın ve uzlaşma girişimlerinin temelinde yer aldığı unutulmamalıdır.

II. 1. 3. Eylem Olanakları: Yaşam-Bilgi Bağının “Phronesis” ile Yeniden Kurulması

Gelenek, önyargı, retorik gibi, bilgisel alandan uzun süredir dışlanmış olan öğeleri anlama-yorumlama sürecine tekrar dahil eden Gadamer, Aydınlanma döneminde doruğa çıkan akıl-gelenek karşıtlığını aşmaya yönelmiştir. Geleneğin otoritesini reddeden Aydınlanmacı hareketin, zaman içerisinde aklın otoritesini alkışlar hale gelmesi ile çıkmaza düşülen akıl-gelenek ilişkisinin çözümünde Gadamer öncelikle “otorite” kavramına değinir.

Gadamer’e göre otorite, bir düşünceye, bir şahsa ya da topluluğa önceden hazır şekilde sunulan, bahşedilen bir şey değildir. Otorite, karşıdakinin akıl ya da bilgi yoluyla itaatini sağlayan bir kazanma süreci ile ortaya çıkar. Bu bakımdan, Aydınlanma düşüncesinin reddettiği *önyargı* ve *gelenek*, kendilerine sorgulamaksızın bağlı olunan, körü körüne inanılan otoriteler değildir. Otoriteye itaati, akıl ya da bilgi yoluyla ikna etmeye/ikna olmaya dayandıran bu yaklaşımla Gadamer, Aydınlanmacı gelenek ile onun romantik eleştirisi arasındaki akıl-gelenek karşıtlığının felsefi hermeneutikte geçerli olmadığını ilan eder. Felsefi hermeneutikte *gelenek* vurgusu, geçmişe ilişkin sorgulayıcı olmayan kör bir tavra değil; içinde eskiyi korumakla birlikte, yeni olanla birleşmeyi sağlayan diyaloga dayalı devinimselliğe işaret eder.

Bu noktada Habermas’ın, Gadamer’in *akılın eleştirel gücüne gereken önemi vermediğine* ilişkin eleştirisi dikkat çekicidir. Habermas’a göre, Gadamer’in *önyargı* ve *otorite* kavramlarına ilişkin yorumu fazlasıyla dogmatiktir ve böyle bir sav, akıl-gelenek karşıtlığıyla girildiği öne sürülen çıkmazdan kurtarmak bir yana, statükonun korunmasına da yardımcı olmaktadır. Buna karşılık Gadamer, gelenekle olan bağın, bir otoriteye itaat ilişkisi içermediğinin; tarihsellikle ve gelenekle konumlandığımız yaşamda dünyayı istesek de istemesek de tarihsellikle –içinde bulunduğumuz gelenekle– anlamlandırdığımızın altını ısrarla çizer ve Habermas da dahil olmak üzere,

kendisine bu konuda eleştiride bulunan kişilerin, geleneği ontolojik bakımdan değerlendiremediklerine işaret eder.

Anlamayı, gelenek, önyargı, retorik gibi unsurlardan temizlemeye çalışan Aydınlanmacı tutumda bu ontolojik boyutun görülememesi ve yaşam-bilgi birliğini gözden kaçırarak şekilde salt yöntemsel bir anlama kaygısıyla varlık alanına yönelinmesi, Gadamer'e göre, insanın –bilim ve teknoloji aracılığıyla– doğaya ve toplumsal yaşama egemen olma isteğini körükleyen bir anlayışı yaygınlaştırır. Bu anlayış, günümüzde manipüle edilmiş enformasyon organizasyonlarıyla giderek daha yaygın hale gelen bir yabancılaşma durumuna da yol açar. Bu noktada, söz konusu yöntemsel yabancılaşmanın aşılmasında –felsefi hermeneutiğin evrenselliğini olanaklı kılan– tarih bilinci (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) önemli rol oynar. Tarih bilinci ile anlama/bilme, *kendini bilmedir*. Kişinin kendisini yaşam ile bağında, tarihsellik ve farklı olanaklar içinde tanımasını sağlayan bu tür bir anlama süreci, yöntemsel yabancılaşmayı aşarak bilgi-yaşam bağının kurulmasını sağlayacak asli süreçtir.

Yaşam-bilgi bağı uzunca süredir gözden kaçırmış olan bilimsel tavrın her zamankinden daha büyük ölçüde doğayı egemenlik altına aldığı ve insanların birarada yaşama biçimini düzenlediği bir çağda yaşadığımızı dikkat çeken Gadamer, “hermeneutik koşullanmışlığı, tarafsız ve önyargısız olma ilkesine dayanan bilim karşısında nasıl meşrulaştırabiliriz?” sorusunu sorar (Gadamer; 1977; 10). Erken dönem çalışmalarında özellikle bilimsel otorite karşısında böyle bir meşrulaştırma problemi üzerinde duran, fakat daha sonraki çalışmalarında bilimin de bir anlama meselesi olduğuna dikkat çekerek yaşam-bilgi bağının –bilimsel nesnelcilikten kurtularak– yeniden kurulabilmesine vurgu yapan Gadamer'e göre, elbette “hakikat” kavramımızın, niceliksel bilimlerin tamlık ülküsünün ötesine geçecek şekilde genişletilmesi önemlidir. Ancak niceliksel bilimlerin bu tamlık ve kesinlik iddiaları da günümüzde –özellikle Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ndan sonra– çok daha tartışmalı hale gelmiştir. Bilim alanında bu tür soruların giderek karmaşıklaşmasıyla –tinbilimleri/doğabilimleri ayrımı bakımından– doğa alanında bile bir “kendinde nesne”nin bulunduğu şeklindeki açıklamalar artık yetersiz kalmaktadır.⁴ Bu bakımdan yapılması gereken, matematiksel

⁴ Gadamer bu konuya ilişkin düşüncelerini *Truth and Method*'un “Elements of a theory of hermeneutic experience” başlıklı bölümünün 25 ve 27 no'lu dipnotlarında belirtir. (Bkz. *Truth and Method*, 2006, s.374.)

bilimlerin kesinlik ve nesnellik iddialarını olanaklı kılan yöntem fikrinin peşine düşmek yerine, anlam ufkunu yaşam-bilgi bağına hatırlatacak biçimde genişletmeye çalışmaktır.

Gadamer'e göre, yaşam-bilgi bağına tekrar kurulabilmesi bakımından önemli bir kavram daha vardır ki bu da Aristotelesçi *phronesis* kavramıdır. Aristoteles felsefesinde –*sophia* ile *phronesis* arasındaki ayrım doğrultusunda– somut duruma ilişkin olan ve koşulları çeşitliliğiyle kuşatan pratik bilgi olarak *phronesis*, Gadamer'e göre yaşama yönelik yöntemsel yabancılaşmanın aşılmasını sağlar.

“Yorumcunun, modern bilimin nesneleştirici yöntemleriyle, yorumladığı şeye yabancılaşması –ki bu ondokuzuncu yüzyıl hermeneutiğinin karakteristik özelliğidir– hatalı nesneleştirmenin sonucunda ortaya çıkar. Benim Aristotelesçi etiğe dönme amacım, bunun farkında olmak ve bundan kaçınmamız için katkıda bulunmaktır” (Gadamer, 2006; 312).

Yapılması gereken ile yapılmaması gereken ve uygun olan ile uygun olmayan arasında ayrım yapmayı sağlayan ve önceden verili bir bilgi türü olmayan *phronesis*, Gadamer'in hermeneutik kuramında bilme/yorumlama-uygulama ilişkisi bakımından özel bir öneme sahiptir. Aristoteles felsefesi doğrultusunda, *tekhne*yle ortaya konan yasal düzenlemelerin bile yeri geldiğinde uygulamada yetersiz, hatta hatalı olabildiğine değinerek, *epieikeia* –*hakkaniyet*– ile *phronesis* ilişkisine dikkat çeken Gadamer'e göre, genel olarak pratiğe ilişkin her türlü kararda hem amaçları hem araçları içine alan ve *epieikeia* ile yapılması gerekeni –uygun olanı– ayırt etmeyi sağlayan *phronesis*, kendi kendimizle müzakereyi gerektiren özel bir bilgi türüdür. *Phronesis* her zaman, –o anki koşullarda– doğru olduğu düşünülen şeyi ayırt etme ve seçme sürecidir. *Phronesis*, başka bir amaç için araç olan teknik bilgi değil, tikel ile tümel arasında arabuluculuk yapan ve kişinin kendisini yaşamda konumlandığı yerle ilişkisinde bilgidir; yaşama dönük bilgidir. Bu yaklaşım, doğaya, insana ve dünyaya, egemen olma arzusuyla yaklaşan araçsalcı bilgisel yaklaşımlardan ve yöntemsellik kaygısından büyük ölçüde farklıdır.

R. Bernstein, Gadamer'in, *phronesis* kavramı aracılığıyla hermeneutik ve pratik felsefe arasında kurduğu bu bağı, onun felsefi hermeneutik ile ne kastettiğinin anlaşılmasında anahtar role sahip olduğuna dikkat çeker. Gadamer felsefi hermeneutiğinde, *phronesis*e yaptığı vurguyla, anlama/yorumlama ile uygulamayı birbirinden tamamen ayrı etkinlikler olarak değerlendiren hermeneutik gelenekten ayrılmaktadır. Felsefi

hermeneutiğin görevi, kendi tarihsel-toplumsal koşullanmışlığımızın dışına çıkararak, sanat eserlerinin yaratıcılarının ya da tarihsel öznelerin zihinleriyle dolaysız bir bağ kurmak değildir. Hermeneutiğin görevi, tam da tarihsel koşulların belirleyiciliğinin farkında olarak, yöntemsiz bir yorumlama süreci ile devinim halinde bir “hakikat” arayışı içinde olmak ve bilgi-yaşam bağı, tarih bilincinin olanaklı kıldığı *kendilik bilgisi ve epieikeia* ile ilişkisinde yeniden hatırlamaktır.

Düşünebilen ve bir dil konuşabilen herkesin, daima, halihazırda anlamaya-doğru-olmaklık olan bir dünya-yöneliminin bütünlüğü içinde yaşadığını belirten Gadamer, felsefi hermeneutiğin ufkundan eylem olanaklarının nasıl belirlenebileceğine ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler yapmamakla birlikte, dünya ölçeğinde, her insanın mensubu olabileceği bir dünya kültürü özleminin hâlâ sürdüğüne dikkat çeker. Her ne kadar, birleşik bir dünya kültürü ülküsünden çok uzak bir noktada olsak da, felsefi hermeneutik, insanların ve toplumların farklılıklarına yer açan birleşik bir kültürün oluşturulabilmesinin olanağını taşır. Bu olanağın gerçekleştirilebilmesi, diller arası alışverişe ve –bir uzlaşma sanatı olan– hermeneutiğin yaşamlarımızdaki etkinliğine bağlıdır.

“Gözlerimizi, insanların yeryüzünde birarada barış içinde varolabilmesinin, büyük ölçüde, uluslararası geliştirilecek bir dillerarası alışverişe bağlı olduğu gerçeğine kapatamayız. Dünya iktisadının bugün tüm insanlığı kucaklar hale gelmiş olan nefes kesici büyümesi bizi aldatmasın, zira insan yeteneklerinin içinde geliştiği böylesi rekabetçi bir iktisat, aynı zamanda yeni anlaşmazlıkları ve insanları şiddete teşvik eden bir ayartıyı da beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, son sözü söyleyenin her yere sirayet etmiş olan güç istenciyle ilgili temel itkiler olması gerektiği düşüncesine de hemen teslim olmamak gerekir” (Kearney, 2008; 392).

Görüldüğü gibi, Gadamer’in felsefi hermeneutiğinde farklılıklara yer açılması savunulurken, farklılık vurgusunun Foucaultcu güç istenci ya da her yere sirayet etmiş iktidar anlayışına teslim olmasının da önüne geçilmeye çalışılır. Bunun yerine, farklılıkların farkında olarak, bu farklılıkların bağdaştırılmasına yönelik üretken bir diyalog sürecinin ve bu şekilde ulaşılabilecek birleşik bir dünya kültürünün önemine dikkat çekilir.

Bilgisel alanda *kendinde nesne* –salt bilgi nesnesi– diye birşeyin olmadığı düşüncesinden yola çıkarak nesnelliği ve hakikate ilişkin her türlü *mutlaklık* iddiasını

reddeden ve felsefi hermeneutiğini *önyargı, gelenek, phronesis, retorik* gibi –bilgisel alandan dışlanmış– pek çok farklı kavramla bağlantısında ortaya koyan Gadamer, temel eserinin başlığında geçen “hakikat” ifadesiyle –modern epistemolojiden– bambaşka bir “hakikat” tasarımına işaret eder. Bu tasarımın ayırteci özelliklerinden biri, felsefe tarihindeki yöntem arayışının beyhudeliğini ilan etmesidir: Yönteme indirgenebilecek herhangi bir hakikat yoktur. Uzunca süredir Batı felsefesinde hakim olan yöntem arayışının baskın konumuna karşı Gadamer’e göre hermeneutik kuramla yapılması gereken, *anlamanın*, geçmiş ve geleceğin birbirlerine aracılık ettiği bir aktarım süreci, bir geleneğe katılım olayı olduğunun vurgulanmasıdır.

Dilthey’in hermeneutiğinde yer alan mutlak yoruma ulaşma probleminin gerçek bir problem olmadığını belirterek, kesinlik kaygısı içeren hermeneutik yaklaşımlardan kendisini ayıran Gadamer, yöntem reddine ilişkin kendisine yöneltilen eleştirilere karşı, *yöntem düşüncesinin geçersizliğini* ısrarla vurgulamış; ve anlamanın tarihsellik donatılarak bilgisel alanda anlamın belirsizleştirilmesinin skeptisizme yol açacağını savunan E. D. Hirsch gibi düşünürlerin görüşlerine karşı, *anlamaların keyfi belirleniminden söz edilemeyeceğini* sık sık dile getirmiştir.

Bu eleştirilerden de anlaşılacağı gibi, Gadamer’e yöneltilen eleştirilerin çoğu, onun anti-fundamentalist olduğuna ilişkindir. Oysa Gadamer temel arayışını reddeden bir düşünür değildir; kaldı ki, önyargıların meşruiyetinden, meşru olmayan önyargıların yol açtığı yanlış anlamalardan kaçınmanın ve ‘metnin kendi gerçeğini bize göstermesine’ olanak tanımının gerekliliğinden söz ederek –açık biçimde– doğru/yanlış anlama kaygısıyla bir temel arayışında olduğu izlenimi de verir. Hakikatin mutlaklaştırılmasına ve geleneğin önemini gözardı eden nesnelci yaklaşımlara karşıdır fakat epistemolojik alanda keyfiliği de reddeder. Her yorumlama girişiminin farklı bir tarzda anlama olduğuna dikkat çeken Gadamer’e göre, tarihsellik ufkuyla girilen diyalogda anlam, bağlamsallıkla belirlenir; bu bakımdan ne keyfilik vardır ne de değişmez bir temel.

Anti-fundamentalizm eleştirilerinin zıttı bir eleştiri de Gadamer’e Derrida’dan gelir. Gadamer, her anlamanın her zaman farklı tarzda anlama olduğunu ve metnin anlamının yazarın niyeti ile sınırlanamayacağını belirtmesine rağmen Derrida’nın eleştirilerinden kendini kurtaramaz. Heidegger’in de Nietzsche okumalarında bir anlam bulma çabasına düştüğünü belirten Derrida, hakikat arayışındaki bu tür yorumlamacı yaklaşımları

Mevcudiyet metafiziğine dahil eder ve Gadamer’i sesmerkezciliğe takılı kalmakla eleştirir. Bu eleştiriye karşı Gadamer, *sesin, her türlü insan yazısının koşulu olduğu* yanıtını verir. Gadamer’e göre, ses, yani yazılı olanın anlam kazanmasına izin veren bir nefeslik hava parçasının kendisi de, aslında okunacak bir metindir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Derrida’nın, *anlamı belirleme yetkisine sahip olan “şimdi ve buradalık”ın ayrıcalığına* yönelik eleştirisine karşı, Gadamer’in –*mevcudiyet* kaygısı taşımadan– ister yazılı ister sözlü olsun her türlü insan deneyimini metinsel olarak değerlendirdiğinin göz ardı edilmesidir. Her türlü insan deneyiminin metinsel olarak değerlendirilmesinde ne konuşmacının buradalığı ne de yazarın niyeti anlamın belirleyicisidir. Felsefi hermeneutikte anlamaya çalışılan her metin, yorumlayıcısına soru sorar ve yorumcu, metnin kendisine soru sormasına izin verdiği ölçüde yaratıcı bir anlamlandırma sürecine girmiş olur. Metin yorumla konuşmaya başlar ve yorumu – metnin yönelttiği soru ile yorumcunun ufku arasındaki ilişkide– bağlamsallık belirler.

Yorumcu ile metnin birbirlerini sürekli değiştirip dönüştürdüğü bir “hakikat”e işaret eden ve bu şekilde nesnelciliğe karşı konumlanan felsefi hermeneutikte yanlış anlamadan kaçınmak ve yabancılığı ortadan kaldırmak öncelikli çaba değildir. Önemli olan, yabancı olan bilindik kılınmaya çalışılırken dünyaya ilişkin deneyimimizin genişleyerek zenginleşmesidir. Anlamın üretkenliği noktasında belirleyici olan tarih bilinci (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) ve –anlamayı olanaklı kılan– önyargılarla bağlı olduğumuz geleneğin zenginliği, felsefi hermeneutiğin en güçlü yönünü ve evrenselliğini oluşturur. Bu bakımdan, felsefi hermeneutiğin ufkundan yorumlama etkinliği, insanlığı yıkıma götüren “mutlak”ların söz konusu olmadığı, fakat özellikle eylem olanakları bakımından yorumlamanın değişime açık temeller ile diyalog üzerinden sürdürüldüğü bir “hakikat” anlayışının geliştirilebilmesinin yolunu açar.

II. 2. JACQUES DERRIDA

1930 yılında Cezayir’in El Biar kentinde doğan ve kendisini dünya çapında üne kavuşturan *Grammatoloji* isimli çalışmasını 1967 yılında yayınlayan Jacques Derrida, Batı’nın sözmerkezci düşünme geleneğine yönelttiği eleştirilerle post-yapısalcı felsefenin önemli temsilcileri arasında yer alır. Batı felsefesinin değişmez temel

arayışındaki “hakikat” tasarımını *différance*, *iz*, *saçılma* gibi kavramlarla söküme uğratmaya çalışan Derrida farklılığın, yazının, kararverilemezliğin filozofu olarak yapısöküm düşüncesi ile günümüz felsefe tartışmalarının yönünün belirlenmesine etkide bulunmuştur.

Sözün, logosun, öznenin yüceltimi (kutsanması) olarak Batı metafiziğinde aşkın bir gösterilene duyulan inancı *söz/yazı* karşıtlığını ters yüz ederek yıkmaya çalışan Derrida’ya göre, genel olarak hakikatin kökenini hep logos’a atfetmiş olan metafizik tarihi, her zaman yazının aşağılanması ve “dolun” sözün (la parole “pleine”) dışına itilmesi olmuştur (Derrida, 2010a; 10).

Söz/yazı, özne/nesne, erkek/kadın, iyi/kötü gibi karşıtlıkların üzerinde yükselen Batı düşünce tarihinde bu karşıt çiftlerde önce gelen kavram diğerinden daha üstün görülmüş ve ikincil kavramlar önemsizleştirilmiştir. Karşıtlıklar arasındaki bu hiyerarşi aynı zamanda, birinci kavramın ikincil kavramı bastırma yoluyla kendini var ettiği bir güç ilişkisini de içermektedir. Yazı, sözün ötekisi, kusurlu kaydı; nesne, özneye karşı edilgen kalan, özneye tabi olan; kadın, erkeğin ötekisi, kusurlu-erkek olandır. Karşıtlıklarda önce gelen kavramlar iktidarlarını korumak ve sürdürülebilmek için *ötekilere* gereksinim duyarlar; ikincil kavramları dışlayarak egemen olma yoluyla, kendilerini, bastırdıkları *ötekilerin* üzerinde konumlandırırlar.

Karşıtlıklar üzerinde yükselen logos-merkezci Batı metafiziğinin eleştirisini büyük ölçüde söz/yazı karşıtlığı üzerinden yürüten Derrida, konuşmanın yazıya üstünlüğünü sarsarak, Sokrates döneminden yirminci yüzyıla dek Batı felsefesi tarafından ikincil konuma itilmiş, dışlanmış olan yazıyı konuşma karşısında yeniden konumlandırmaya çalışır ve buna Platon’un *Phaidros* diyalogundaki karşıtlıkları ters yüz ederek başlar.

Platon’un Eczanesi başlıklı yazısında Derrida, *Phaidros* diyalogunda geçen “yazının bulunuşu” mitinden yola çıkarak Batı metafiziğinin söz-yazı karşıtlığını söküme uğratmaya girişir. Mitteki ana kahramanlardan biri olan –ve Mısır’da sayıyı, geometriyi, astronomiyi de bulan tanrı olan– tanrı Theuth, harfi ve yazıyı bulduğunda bunun haberini vermek için Mısır’ın kral-tanrısı Thamus’a gider ve “bilginin de belleğin de ilacını buldum” diyerek yazıyı kral-tanrıya sunar. Buna karşılık Kral Thamus, yazının bellek için değil hatırlama için ilaç olduğunu ve harfleri öğrenenlerin artık belleklerini

işletmeyecekleri için unutkan olacaklarını belirterek yazının bulunuşuna karşı çıkar. Tanrı-Theuth'un bilginin ve belleğin ilacı (*pharmakon*) olduğunu düşündüğü yazı, kraltanrı Thamus'a göre, insanları unutkanlığa iterek bilgi yolunda zararlı olacak bir zehire dönüşecektir (Platon, 1943; 110).

Bilgisel süreçte unutkanlığa neden olması ve söz sahibinin –sesin– mevcut olmayışını içermesi bakımından yazı, deva değil zehir olarak değerlendirilir. Batı metafiziğinde sözün önemi, dile getiricisinin, sesin, aklın, öznenin buradallığı ile doğrudan bağlantılıdır. “Hakikat” tasarımı bu tür bir mevcudiyet kaygısıyla düzenlenmiş olan Batı metafiziğinin aslında bir “mevcudiyet metafiziği” olduğunu belirten Derrida, *sesin-konuşmacının mevcudiyetinin karşısına yazarın yokluğunu* koyar. Sesin deneyimi bir bakıma kendi konuştuğunu duymak deneyimidir; bu da, başka sesleri duy(a)mamaya yol açar. Yazıda ise öznenin yokluğu bambaşka olanakların sergilendiği bir alana kapı açar; yazının öznesinin yokluğu, göndergenin ve aşkın bir gösterilenin de yokluğu anlamına gelir.

“Özneyi aynı anda hem kuran hem parçalayan yazı, hangi anlamda alınırsa alınsın, öznedden başka birşeydir; onun kategorisi altında düşünölemeyecektir. ...Yazının öznesinin kökündeki yokluğu aynı zamanda göndergenin de yokluğudur” (Derrida, 2010a; 106).

Hakikatten ya da mutlak bir mevcudiyetten söz etmeden önce, *anlamın ayırındaki kökeni* sorusunu sormak gerektiğini belirten Derrida, göstergebilim alanında selefî olan Ferdinand de Saussure'ün “dilde yalnızca ayrımlar vardır” ilkesinden yola çıkarak bu ilkeyi *devinim halinde, oynamakta olan ayrımlar* düşüncesine dek genişletir. Saussure, gösteren ve gösterilenin nedensiz bir biçimde yanyana geldiğini savunarak, dilin tözsel olarak değil biçimsel bir dizge olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Bununla birlikte, “gösterge” kavramı ile gösteren/gösterilen karşıtlığını onaylamayı sürdürür.

Saussure'e göre, dil ve yazı iki ayrı gösterge sistemidir; ikincinin biricik varlık nedeni birinciyi temsil etmesidir (Derrida, 2010a; 47). *Süreklilik duygusu oluşturması ve işitsel imgeden daha güçlü olması* gibi özellikleri nedeniyle yazının saygınlığından söz edilebilirse de, iletişimin her türlü temeli öncelikle konuşmaya dayanır. Yazı, hakiki belleğin yerini alarak unutmaya neden olurken, konuşma, konuşmacının –sesin– buradallığını içermesinden dolayı Batı'nın mevcudiyet metafiziğinin temelinde yer alır.

Derrida'ya göre, Saussure göstergeler zincirinde *ayrımın* önemini ortaya koyarak yirminci yüzyılda dil felsefesine önemli katkıda bulunmuşsa da, gösteren-gösterilen karşıtlığını onaylaması bakımından konuşmacı/yazar merkezli bir gösterge kuramı ortaya koymuş ve Batı'nın sözmerkezciliğinden kurtulmayı başaramamıştır. Derrida ise geleneksel "gösterge" kavramı yerine *iz* kavramını kullanarak gösteren/gösterilen arasındaki karşıtlığı yıkmaya çalışır. İz, mevcudiyetin olmamaklığının belirtisidir. İz, her ögenin, egemen kavramın baskısı altında değil de, diğer ögelerin izi ile, mevcut olmayışı ve anlamın hiçbir noktada sabitlenemeyişi ile belirlendiğinin belirtisidir. Gösteren/gösterilen karşıtlığının bu şekilde *-iz* düşüncesiyle- ortadan kalkmasıyla aşkın bir gösterilen hakkında konuşmak da artık olanaksız hale gelir. Yazıda, öznenin yokluğu ve ayrımların devinimi nedeniyle anlamın sabitlenemeyişi, anlamın kendini sunarken silmesini göz önüne sermekte ve gösteren/gösterilen karşıtlığına dayanan geleneksel gösterge kavramının geçersizliğini ilan etmektedir.

"...iz, erteleme ya da öteleme (*différance*) adını verdiğimiz, *bizatihi-ayrım*'ın bu ad konamayan hareketine, felsefenin ve bilimin sınırları içinde *yazı* adı verilebilir" (Derrida, 2010a; 149).

II. 2. 1. *Différance*

Saussure'ün *ayrım* düşüncesinden yola çıkarak, ayrımların devinimselliğini ve okumaların çoğulluğunu öne çıkaran *yazı* anlayışıyla Batı metafiziğinin söz/yazı karşıtlığını söküme uğratan Derrida, yapısökümün bu karşıtlık yıkıcı etkinliğini *différance* kavramı üzerinden gerçekleştirir.

Derrida'nın yapısöküm felsefesinin temel kavramı olan *différance*'ın türetildiği fiil kökeni olarak "différer" iki farklı anlama sahiptir: 'Erteleme ya da sonraya bırakma' anlamı ve 'özdeş olmama, başka-ayır-dedilebilir olma' anlamı. *Erteleme* ve *başka-farklı olma* anlamları ile zamansal ve uzamsal vurguyu biraraya getiren ve sadece yazılışında ayır-dedilebilir olan *-a* harfiyle türetilen *différance*, taşıdığı *-e/-a* ayrımı ile konuşmada anlaşılmamakta, sadece yazıda kendini göstermektedir.

"...Bu grafik ayrım (*e* yerine *a*) bu görünüşte sessel olan iki yazım, iki ünlü arasındaki ayrım, salt grafik olarak kalmaktadır: yazılmakta ya da okunmakta ama işitilmemektedir. *Différance*'ın *a*'sı demek ki işitilip

anlaşılmıyor, bir mezar gibi sessiz ve kendine özel kalıyor” (Derrida, 1999a; 50).

Konuşmadaki bu sessizliğiyle *différance*, kendini sunarken silmekte ve bu şekilde Batı metafiziğinin mevcudiyet kaygısının ötesine geçmektedir. Heidegger’in varlık-dil ilişkisi üzerinden Batı metafiziği eleştirisini, *différance*’ın kendini sunmayışı –ele geçirilememesi– ile genişleten Derrida, mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı Batı metafiziğinin sözmerkezciliğini yıkmaya çalışırken aynı zamanda sözün şimdi ve buradılığı vurgusunda içerilen ‘logos’un, aklın, öznenin buradılığı’ ülküsünün altını oymaktadır. “...*Différance* düşüncesinin sorgulayacağı şey, varlığın buradalık ve varolmaklık belirlenimidir” (Derrida, 1999a; 58).

Kendini sunmayan, sergilemeyen, görünürken yitip giden olarak *différance*, Derrida tarafından varlığın buradalık ve varolmaklık belirleniminin sorgulayıcısı olarak ortaya konur; öyle ki, *différance*’ta içerilen bu hareket, sadece ontolojik bir sorgulayıcı olmakla kalmaz, sabitleyici bir temel arayışındaki doğruluk iddialarını da geçersiz kılar.

“(Différance) kendini hiçbir zaman buradaki olarak vermemektedir kimseye. Kendini yedeğe alarak ve sergilemeyerek tam da bu noktada ve düzenli bir biçimde doğruluğun düzenini geçmekte ve arkada bırakmaktadır” (Derrida, 1999a; 50).

Derrida’ya göre, doğruluk iddialarının geçersiz kılınması aynı zamanda aşkın bir gösterilene duyulan inancın yıkılması anlamına gelir. Mevcudiyetin *différance*’ın oyuncu hareketi üzerinden yapısöküme uğratılması ile Batı metafiziğinin değişmez temel arayışının yerini, ayrımların deviniminin etkin olduğu *oyun* düşüncesi alır. “Ontoteolojinin ve varlık metafiziğinin sarsılışı olarak aşkın bir gösterilenin yokluğuna *oyun*⁵ adı verilebilir (Derrida, 2010a; 76).

Différance’ın devinimselliği göz önünde bulundurulduğunda, dildeki her kavramın, ayırım oyunları aracılığıyla başka kavramlara gönderme yaptığı bir dizgenin içine yazıldığı farkedilir. Böyle bir oyunda *différance* artık yalın biçimde bir kavram değil, kavramsallığın ve dizgenin olanağıdır. Fakat bu, ayırım koyucu güç ve ayrımları üreten oyunun devinimi olarak *différance*’ın, yalın ve kendinde-değişmez bir buradalık içinde bu ayrımlardan önce geldiği –bu ayrımlara kaynaklık ettiği– anlamına gelmez.

⁵ Derrida, Platon’un da *Phaedrus*’ta yazıyı “oyun” olarak mahkum ederek, bu ‘çocukluğu’ sözün ciddi ve yetişkin ağırlığına karşıt tuttuğunu hatırlatır (Derrida, 2010a; 76).

“Différance içi dolu olmayan, yalın olmayan kaynaktır; ayrı(m) koyan kaynaktır. Öyleyse kaynak adı artık ona uymamaktadır” (Derrida, 1999a; 53).

Anlamın ertelenmesi ve her okumada farklılaşması bakımından différance, ayrımların etkin olduğu sabitlenemeyecek, bitimsiz bir okuma sürecine kapı açar. Bu okuma sürecinde ayrımların hareketi içinde sabitlenemeyen anlam, Batı metafiziğine kök salmış kavram karşıtlıklarını söküme uğratarak yeniden düşünme ve Batı felsefesinin “mutlak hakikat” tasarımının ötesine geçme olanağını barındırır.

II. 2. 2. Yapısöküm ve Kararverilemezlik

Yapısöküm (*deconstruction*) düşüncesini Heidegger’in *destrüksiyon* düşüncesinden hareketle geliştiren Derrida, Almanca’da “yıkma” anlamından ziyade “parçalara ayırmak, tabakaları sökmek” anlamına gelen *destrüksiyonun* Fransızca’da Nietzscheci bir “yıkma” düşüncesine karşılık gelmesi nedeniyle, düşüncelerini başka bir kavram ile, *deconstruction* ile ifade etmeyi tercih eder. Yapısalcılığın bütün-parça ilişkisine dikkat çeken *yapı* vurgusundan hareketle geliştirilen yapısöküm, yapıyı yerle bir etmek değil, mevcut kuruluşu, yapılanışı sökmek anlamına gelir. Derrida’ya göre yapısalcı akım, farklılığı ve ayrımı öne çıkararak, Batı’nın özdeşlikler ve temsiliyet üzerinden kurduğu hakikat tasarımına önemli eleştiriler getirmiş olmakla birlikte, Batı felsefesinin akıl/özne-merkezci sistematik dizge arayışının “yapı” kavramı çerçevesinde sürdürülmesini sağlamıştır. Bir merkez, sabit bir ilke, bir anlam hiyerarşisi varsayması bakımından *yapı*, sağlam bir temele gereksinim duyarken, yapısöküm, bu temel arayışını ve anlam hiyerarşisini yerinden etme girişimi olarak ortaya konur. Bir yapı olarak tanımlanan herhangi bir söylemi parçalarına ayırarak sökmeye uğraşan yapısöküm, her bir yapının yapısal önceliklerini istikrarsızlaştırmayı amaçlayan özgün bir müdahale türüdür (Borradori, 2008; 175).

Batı metafiziğinin karşıtlıklarını ters yüz etmeye yönelik bu istikrarsızlaştırma çalışması Derrida’ya göre dört adımda gerçekleştirilir. Bunun için öncelikle hiyerarşik karşıtlıkların açığa çıkarılması gerekir.

“Manevi ve maddi, evrensel ve tikel, sonsuz ve ölümlü, eril ve dişil. Bu çiftler ikili bir zorluk içerirler: Bir yandan, aşırı katı karşıtlıklarının bir

sonucu olarak, kendi karşıtlık ilişkilerine muntazaman uymayan herşeyi marjinalleştirme hatta bastırma eğilimindedirler; öte yandan bu karşıtlıklar hiyerarşik bir düzeni dayatırlar” (Borradori, 2008; 175).

Derrida’ya göre, yapısöküm ilkin, karşıtlıktan yararlanan verili bir kuramsal alanın kavramsal yapısını tanımlamaya çalışır. İkinci olarak, bu karşıtlıkların hiyerarşik düzenine dikkat çeker. Üçüncü olarak, alta itilen –maddi, tikel, ölümlü, dişil gibi– terimlerin, gerekçelendirilerek üste çıkartılabileceğini gösterir ve bu düzeni tersyüz ya da altüst eder. Dördüncü ve son hamlede, her bir çift için üçüncü bir terim üretilir, bu da orjinal yapının tanınmasını güçleştirir (Borradori, 2008; 176).

Derrida burada, yapısökümün, ikili karşıtlıkları yoketmeyi değil, –karşıtlıklarda üstün olan konumu yıkarak– bu hiyerarşik ilişkiyi tersyüz edecek şekilde farklı olanakların ortaya konmasını amaçlayan bir girişim olduğunu özellikle vurgular. Dolayısıyla, hiyerarşiyi sökmek ve farklı olanakları göstermek bakımından –sadece yıkmak değil– oluşturmak sözkonusudur.

Fakat burada, üretilen –oluşturulan– üçüncü terimin Hegelci sentez aşamasından farkının ortaya konması önemlidir. Yeni bir terimin oluşturulması hareketi, Hegelci sentez düşüncesiyle benzerlik taşımaz. Hegel’in diyalektiği, karşıtlıkların aşılmasını farklılıkları etkisiz kılarak gerçekleştirirken, yapısöküm düşüncesinde karşıtlıkların tersyüz edilmesiyle ortaya çıkan her anlam, farklılıkların sürdürülmesine olanak tanır. Anlam saçılır ve farklılıkların olumlandığı bu anlamlandırma süreci herhangi bir sıradüzeni gözetmeyecek biçimde rastgele gerçekleşir.

Anlamın, böyle bir düzeni gözetmeden rastgele yayılması, başka anlamlara, bağlamlara sirayet etmesi, aktarılması, genişmesi hareketini Derrida *dissemination* (saçılma) kavramı ile adlandırır. Sirayet etme, yayılma, genişleme anlamlarının yanısıra, rastgele bir hareketi içermesi bakımından *dissemination*, düzenli işleyen bir yayılma hareketinden ziyade bir saçılma hareketidir.

Yapısökümün oluşturucu hareketinin Hegelci sentez düşüncesinden ayırdedilebilmesinde –Batı Metafiziğine kök salmamış olan– *hymen*, *différance*, *pharmakon* gibi kavram-(olmayan)ların rolünü anlamak önemlidir. Karşıtlıkları tersyüz ederek metin boyunca anlamın saçılmasını sağlayan *iz*, *hymen*, *différance*, *pharmakon*, Hegelci üçlü ufku ortadan kaldırır; ikili karşıtlıklar ile sınırlanamaz ve Hegelci

sentezle tamamlanabilecek bir karşıtlık sürecine sokulamazlar. Derrida'ya göre bu terimler Batı metafiziğinin kavram karşıtlıkları arasındaki sınırların mutlak, değişmez olmadığını göz önüne serer: İlaç (şifa) ve zehir anlamları arasında gidip gelen ve sabitlenemeyen *pharmakon*'un, ne ilaç ne zehir olarak, bu ikisi arasındaki karşıtlığı kendisinde silen kavram olması gibi.

Terimlerden birinin diğerine egemen olduğu karşıtlıkların hiyerarşik sınırlarına hapsedilemeyen bu ayrıcalıklı kavramlar, yapısökümün karşıtlıkları tersyüz etme girişimi ile ne kastedildiğinin de anlaşılmasını sağlar. Batı metafiziğine kök salmış karşıtlıkları söküme uğratmak, herşeyden önce, verilmiş bir uğrakta hiyerarşiyi tersine çevirmektir; ve hiyerarşik düzenin bu şekilde tersyüz edilmesiyle metinlerin anlamlandırılması sonsuz olanakları barındıran bir okuma evrenine açılır. Her okumanın başka türlü olabilme olanağına işaret eden bu olanaklar evreni, Batı düşüncesinin *hakikat* arayışının karşısına *kararverilemezliği* çıkarır.

Okumanın sonsuz olanaklar taşıması nedeniyle, “anlamın *kararverilemez* olduğu” savı, büyük ölçüde yirminci yüzyılda “metin” kavramının içeriğiyle ilgili gerçekleşen değişime dayanır. Dilthey'in, insan yaşamındaki her türlü alanı okunacak ve yorumlanacak bir metin olarak değerlendirmesiyle birlikte “metin” kavramı yirminci yüzyılda geniş bir içerik kazanmıştır. Bu konuda Derrida'nın düşüncelerinin ayırt edici özelliği ise, *erteleme* ve *farklılık* vurgusu ile sistematik hakikat tasarımının söz konusu olmadığı bir metinselliği öne çıkarmasıdır. Yorumlama etkinliğinde yazarın niyetine vurgu yapan bir hermeneutik yaklaşımdan, yazarın yokluğu düşüncesi ile ayrılan Derrida'ya göre, *différance*'ın devinimselliği ile yazı, yazarla okuyucu arasında uzamsal ve zamansal bir mesafe yarattığı ölçüde yıkıcıdır; öyle ki, yazı yazarın yokluğunu varsaydığı için asla yazılı metnin tam olarak ne söylediği konusunda emin olamayız; tekil, birlikli bir anlam yerine, birbirine karşıt birçok anlama sahip olabilir (Kearney, 2008; 233). Bir başka deyişle, bir metnin farklı okumaları ve sonsuz yorumu olabilir; hatta herşey metindir ve yorumdan başka birşey yoktur.

Herşeyin metin olması ve sonsuz yoruma açılması düşüncesi kuşkusuz Nietzsche'nin kendisinden sonraki felsefe yapma biçimleri üzerinde bıraktığı etkiye dayanır. Batı'nın mevcudiyet metafiziğini Heideggerci varlık-dil ilişkisi üzerinden eleştiren Derrida, bu eleştirilerde kullandığı üslup ve yapısöküm düşüncesini ortaya koyma biçimi

bakımından Nietzsche'nin izinden gider; elbette –Nietzsche'nin yaklaşımına uygun şekilde– Nietzsche'yi basit bir tarzda izlemeyeceğini, izlemekten kaçınmak için elinden geleni yapacağını belirterek.

Nietzsche'nin sonsuz yoruma yönelişini ve *oyun* olarak dünya yorumunu öne çıkaran Derrida, Nietzscheci üslup çoğulluğunun, hakikat arayışını ve bu arayışın sözmerkezci buyruğunu nasıl ortadan kaldırdığına dikkat çeker. Bu çoğul üsluba ilişkin Derrida'nın tekrarladığı en belirgin örnek Nietzsche'nin “hakikat” ve “kadın”ı ilişkilendirme biçimidir. Nietzsche'nin –*iğdiş/hadım edilmiş kadın; iğdiş/hadım edici kadın; olumlayıcı kadın* olmak üzere– kadını hakikat ile bağlantısında üçlü kiplikte ele alışı, Batı felsefesinin “mutlak hakikat” iddialarının yerinden edilmesi girişimidir. Nietzsche'nin yaklaşımında *iğdiş edilmiş kadın*, hakikati keşfetme iddiasında olan, dogmatik, metafiziksel ve bilimsel feministe karşılık gelir. *İğdiş edici kadın* yanılısama ile özdeşir ve kendisini gizlemek, metafizikçinin kendisini ve kendi anlamını sabit kılma girişimine karşı koymak için hakikatle oynayan sanatçıdır. *Olumlayıcı kadın* ise hakikat ve yaşamı perspektife dayandırarak bütün temelleri ve kesinlikleri terk eden Dionysosçu güce karşılık gelir.

Nietzsche'nin kadını hakikatle bağlantısında çoğulluk içerisinde ele alışı, Derrida'nın çeşitlilik ya da metnin açıklığı dediği şeyin örneğini ortaya koyar. Derrida'ya göre, sabitlenemeyen kavramları ve düşünceleriyle Nietzsche, varlık sorununa içerik ile değil biçim ile yanıt vermiştir; Heidegger ise Nietzsche'yi metafizik tarihine dahil ederken bu üslup çoğulluğunun yıkıcı etkisini görememiştir. Oysa “Nietzsche, *yorumlama, perspektif, değerlendirme, ayırım (différence)* kavramlarını radikalleştirerek, metafiziğin içinde kalmak şöyle dursun, gösterenin logos'la ve onun kardeşi hakikatle olan bağımlılık ilişkisinden kurtulmasına güçlü bir biçimde katkıda bulunmuştur” (Derrida, 2010a; 31).

Derrida'ya göre, Nietzsche'nin yayınlanmamış notları arasında bulunan “Şemsiyemi unuttum” ifadesi –anlamın erişilemez olması ile– hermeneutik değerlendirmeden kopuşu temsil eder. Bu ifade ile, metnin doğru anlamını varsayan hermeneutik proje geçersizleşir; okuma, hakikatin ufkundan kurtulur. Nietzscheci düşünce doğrultusunda, temel arayışında olan ve yazarın niyetini merkeze alan hermeneutik bağın koparılabilceğini belirten Derrida'ya göre yazarın niyeti metin üzerinde bir hakimiyete

sahip değildir; metnin anlamı, yazarın niyetine dönerek ortaya konamaz. Bir başka ifadeyle, yazarın niyetine dönerek ortaya konabilecek bir “kendinde anlam” yoktur. Okumayı düzenleyen yasaları, okunan metnin kendisi belirler; bu bakımdan, metinleri okumanın tek ve hakiki yönteminden söz edilemez. Nietzsche’nin üslup çoğulluğunun izinde Derridacı yapısöküm de bir yöntem değildir ve bir yönteme de dönüştürülemez.

Derrida, Nietzsche’nin *–İyinin ve Kötünün Ötesinde’de* yer alan– bir paragraftaki “bunlar yalnızca benim hakikatlerim” ifadesinden yola çıkarak şöyle der: “Hakikatlerin çoğul, çeşit çeşit, hatta çelişik olması olgusu, yalnızca bunların *hakikatler* olmadığını ima edebilir. ‘Kendinde hakikat’ gibi birşey yoktur. Benim için, benim hakkımda olsa bile, hakikat çoğuldur” (Derrida, 2008b; 168). Derrida’nın bu yaklaşımına karşı Fred Dallmayr şu yanıtı verir: “Hakikatin çoğul olduğunu söylemek, hakikatin olmadığını söylemekle aynı şey değildir. Çoğul, çeşitli hakikatler bile herşeye rağmen hakikat kategorisine davetiye çıkarır” (Dallmayr, 2002; 358). Bu fikir karşıtlığı aslında, Nietzsche’nin hakikatin çoğulluğu-çeşitliliği düşüncesinin, günümüze dek nasıl keskinleştiğinin görülmesini sağlar. Nietzsche’nin güç istencine dayandığı “hakikat istemi” –“mutlak hakikat” eleştirisini içermekle birlikte– perspektifi hakikatlerden sözedilebilmesini sağlarken; Derrida’nın, *différance* ve kararverilemezlik düşünceleri doğrultusunda “hakikat” diye birşeyin olmadığını vurgulaması, “hakikat”e yönelik eleştirilerdeki değişimi göz önüne serer.

Ayrıca Derrida’nın düşünceleri üzerindeki etkisi bakımından Nietzsche’nin felsefesi, ayrıma karşı kayıtsızlık hatta bastırma halindeki bir felsefenin eleştirisi olarak Batı metafiziğinin eleştirisi değildir sadece; farklılığın sesini –sabitleyici düzenlamalar yerine çoğulcu– eğretilmeler üzerinden dile getiren Nietzscheci felsefe, aynı zamanda toplumsal alandaki birörnekliğin ve farklılıkları bastırma girişimlerinin de eleştirisidir ve bu bakımdan Derrida’nın yapısöküm düşüncesini eylem olanakları ile bağlantısında da etkilemiştir.

II. 2. 3. Eylem Olanakları: *Adalet ve Kararverilemezlik Çıkmazı*

“Düşünmenin, eyleme geçmek olduğunu her zaman düşünmüşümdür. ...Düşünce dille bağlantılıdır, bildirimlerle bağlantılıdır ve bildirimler eylemlerdir; bunlar öncelikle performatiftir” (Derrida, 2008a; 235).

Düşüncenin performatifliğinden yola çıkarak *theoria–praxis* bağına yapı-şekil üzerinden kuran Derrida pratik alana ilişkin görüşlerini *différance* ile bağlantılandırır. Hiçbirşey üzerinde egemenlik kurmayan ve tüm egemenlikleri yıkmaya girişen *différance*, anlam evreninde olduğu gibi pratik alanda da zamansal ve uzamsal ayrımları, farklılıkları öne çıkarır.

“(Différance) hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz. Différance’ın krallığı yoktur, tüm krallık düzenini de bozar. Bu da onu içimizde krallık – egemenlik– isteyen herşey için kuşku götürmez biçimde tehdit edici ve korkutucu yapar” (Derrida, 1999a; 58).

Anlam alanında –kavram karşıtlıklarında– olduğu gibi pratik alanda da egemen konumlara karşı rahatsız edici (mesafe koyucu) bir ‘öteki’nin gerekliliğine işaret eden Derrida’ya göre, her kültür ve her toplum, gelişiminin bir parçası olarak içeriden yapılacak bir eleştiriye ve yapı-şekile ihtiyaç duyar. Kendini dönüştürmeye niyetli her kültür, kendini sorgulayabileceği, kendisiyle arasına mesafe koyabileceği bir ögeye gereksinim duyar (Kearney, 2008; 234). Yapı-şekilin bu şekilde toplumsal ve kültürel alana uygulanması, ‘farklı –dışlanmış– olana ve sessiz bırakılana karşı sorumluluk duyulması’na ilişkin özel türden bir sorumluluk alanının geliştirilmesi anlamına gelir.

Bununla birlikte, “sorumluluk” ve “adalet” kavramları pratik alana yönelik düşüncelerinde Derrida’nın öncelikli kavramları olmasına karşın, yapı-şekilin sorumluluk boyutunun uygulanabilirliğine ilişkin soru işaretleri mevcuttur. *Kararverilemezlik* vurgusu nedeniyle yapı-şekilin politik duruşa ve toplumsal sorumluluğa kayıtsız kalarak, sorumsuzluğu desteklediğine, kör ve kararsız kaldığına ilişkin suçlamalara karşı Derrida yapı-şekilin, sorumluluk kavramını ve adalet nosyonunu en ciddi şekilde ele alma biçimi olduğunu belirtir.

“..Kullandığım dil anti-politik ya da anti-etik olmamakla kalmaz, karar anını üstlenen bir dil olmakla kalmaz, asıl olarak tam da karar ve sorumluluk kavramlarıyla ima edilen şeyi ciddi biçimde en etik ve politik ele alma tarzıdır da. Bu anlamda öne sürdüğüm şey daha politik ve etik olamazdı! Yapı-şekili sorumsuzlukla, körlükle, keyfi şiddetle ya da kararsızlıkla suçlayanlar, suçluyu suçladıkları şeyin ta kendisini gerçekleştiriyorlar” (Derrida, 2008a; 211).

Bastırma halindeki bir felsefenin karşısında altta kalan, geriye itilen öğelerin öne çıkarılmasının gerekliliğini savunan ve pratik alanda da tanım sınırlarının ötesinde

kalmış, dışlanmış ve sessiz olana (sessiz bırakılana) karşı sorumluluğun önemine işaret eden Derrida'ya göre yapısöküm, kemikleşmiş kabullerin yıkılmasını ve düzensizliğe öncelik tanınmasını sağlar; bu bakımdan yapısöküm kesinlikle sorumsuzlukla ya da anti-politik bir duruşla suçlanabilecek pasif bir girişim değildir. Bununla birlikte –1981 yılında yapılan bir söyleşisinde– Derrida, yapısöküm ve différance çerçevesinde ele alınan düşüncelerinin, mevcut siyasi kodlarla belirlenen pratik alan ile bağının kolayca kurulamadığını da belirtme gereği duyar:

“İtiraf etmeliyim ki, yapısökümü mevcut siyasi kodlarla ve izlencelerle doğrudan ilişkilendirme konusunda asla başarılı olamadım. ...mevcut (siyasi) kodların hiçbiri yapısökümün köktencilikle uygunluk içinde değildir” (Kearney, 2008; 238).

Derrida'ya göre, pratik alana ilişkin yapısöküme uğratılmayacak tek kavram “adalet” kavramıdır; bu bakımdan, evrensel adalet ve özgürlük talebinin sesini –azalmasına izin vermeden– sürekli yenileyen yapısöküm, bir gelecek demokrasisini, yeni bir enternasyonal tasarısını da olanaklı kılar. Evrensel adalet düşüncesi ve gelecek demokrasisi tasarısı ile bağlantısında ortaya konan yapısökümün toplumsal eleştiri ve etik sorumluluk boyutu öncelikle günümüz dünyasında yaygın olarak benimsenen *hoşgörü* gibi ideallerin yapısökümünü gerektirmektedir. Derrida'ya göre, toplumsal alanda farklılıklara yaklaşım biçimimizi ifade eden *hoşgörü* aslında öteki olanın ötekiliğinin sürüp gitmesine, farklı olan ile aramızdaki eşitsizliğin sessiz biçimde onaylanmasına ve kanıksanmasına hizmet eden bir yaklaşım biçimidir. Oysa Derrida'nın, hoşgörü kavramının karşısına koyduğu *konukseverlik*, farklılıkları –bir eşitlik ya da denklik ilişkisi kurmayacak biçimde– olumlaması bakımından, toplumsal alanda sorumluluğun yaygınlaşmasına ve kültürlerin –farklılıklar üzerinden– gelişebilmesine katkıda bulunur.

“Hoşgörü daima, ötekine yüksekteki konumundan, yaşamana izin veriyorum, katlanılmaz değilsin, evimde sana bir yer veriyorum, fakat bunun benim evim olduğunu unutma, diyen egemenliğin iyi yüzüdür” (Borradori, 2008; 159).

Hoşgörü bugün pek çok gerçek tezahüründe baskılamaya hizmet ederken, hoşgörünün yüksekteki konumdan çıkan koşullu iznini, egemen tavrını ortadan kaldıran konukseverlik, farklılığı koşulsuz kabule dayanır. Bununla birlikte Derrida, farklılıkları koşulsuz olarak kabul eden saf ve koşulsuz bir konukseverlik biçiminin, politik ya da

hukuki bakımdan geçerli olamayacağını da itiraf eder: “Saf konukseverlik kavramının hukuki ya da politik bir statüsünün olamayacağını pekala kabul ediyorum” (Borradori, 2008; 161). Fakat saf konukseverliğin gerçeklikte tam olarak karşılığının bulunamayacak olması, bu tür bir konukseverlik biçiminden söz edilemeyeceği anlamına gelmez. Derrida’ya göre, koşulsuz konukseverlik düşüncesi olmadan, farklılıkların sesine kulak verilen koşullu konukseverlik için de hiçbir kural ya da yasa belirlenemez. Dolayısıyla, ne politik ne de hukuki olan koşulsuz konukseverlik, pratikte gerçekleştirilemez olsa da, yine de politik ve hukuki olanın koşulu olarak kalır.

Sorumluluk boyutu ve farklılıkların koşulsuz kabulü ile bağlantısında demokrasi konusuna değindiğinde ise Derrida günümüz demokrasisinin eskinin koşulları üzerinden düşünülmemeyecek durumda olduğunu belirtir. Teknikleşmenin yüksek orandaki hızıyla biçimlenen dünyamızda silah ve medya teknolojilerindeki ilerleme, eskiden demokratik olanın konumlandırıldığı alanın tartışılmaz biçimde ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Parlamentoyu ya da meclisi oluşturan istikrarlı bir konum, bir temsil alanı, iktidarın belirli bir yere kök salarak yerliyurtlulaştırılması artık sona ermiştir (Derrida, 2008a; 231).

Politik bakımdan belirli bir temsil alanının, merkezi bir iktidarın saptanamaması düşüncesiyle bağlantısında, günümüz kültüründe egemen söylemin üç parçalı bir bütün gibi değerlendirilebileceğini belirten Derrida’ya göre, bu bütünün ilk parçası *siyasal kültür*dür. İkinci parça, *kitle iletişimi, haberleşme ve yorumların oluşturduğu alandır*: basın yayın araçlarının tele-teknolojisi, ekonomisi ve erki sorunu ile ilişkisinde bilginin seçilmiş ve hiyerarşik olarak üretimi. Üçüncü parça ise *akademi ve bilgin kültürünün alanıdır*. Ve burada önemli nokta, gerek entellektüel-akademik söylemin gerekse siyasal-ekonomik söylemin, tüm demokrasileri koşullandıran ve tehlikeye atan bir erkten, teknik-basın-yayın erkinden geçiyor olmasıdır (Derrida, 2001; 90). Derrida’ya göre bu erki tehlikeli kılan, örgütlü bir enformasyon makinesi olarak basın yayın araçlarının, hakim sistemin biçimlendirmiş olduğu olayları dolaşıma sokuyor olmasıdır. Bu enformasyonel aygıt, baştan beri politik, teknik ve ekonomiktir. Olayları oluşturan çıplak olguları, onlara ilişkin enformasyon üreten sistemden ayırt etmek neredeyse imkansızdır; ama bu zorluğa karşı, olayları oluşturan çıplak olgular ile sistemin

biçimlendirdiği enformatif veriler arasında ayırım yapmak da hem felsefi hem de politik bir görevdir (Borradori, 2008; 116).

Tüm bu teknikleşme ve enformatif biçimlendirme içerisinde kamusal alan-özel alan ayrımı da sürekli yer değiştirmekte, bir görünüp bir kaybolmaktadır. Bunun başlıca sebebi, iki alan –kamusal alan/özel alan– arasındaki sınırın basın yayın araçlarının ortamına dahil olması ve bu ortamın ne canlı ne de ölü, ne burada ne de değil olarak, hayaletleştirici bir yapıya sahip olmasıdır. Burada asıl mesele –teknikleşme ve enformatif biçimlendirme hızını engellemek söz konusu olmadığı için– teknobilimsel hızlanmaya demokratik bir yanıtın nasıl verilebileceğidir. Teknobilimsel hızlanmaya ve kitle iletişim araçlarına direnmekten ziyade bunların kontrolünü sağlayan insanları sorumluluğa çağırmak gerekmektedir. Derrida’ya göre, “günümüzde teknikleşmenin hızlanması, ulus-devletin sınırlarıyla, silah ve uyuşturucu trafiğiyle, uluslararasılıkla ilgili herşeyle ilişkilidir. Demokrasinin ölüm çanını çalmak için değil, demokrasiyi bu koşullar içinde yeniden düşünmek için tamamen gözden geçirilmesi gereken şeyler, bu meselelerdir” (Derrida, 2008a; 232). Ve bu tür bir yeniden-düşünme, teknobilimsel hızlanma sonucunda günümüzde hiçbir yerellik kalmamış olması sebebiyle demokrasiyi küresel tarzda düşünme gerekliliğinin farkında olarak ivedilikle gerçekleştirilmelidir.

“Her yurttaşın ya da tekilliğin belirleniminde ya da davranış tarzında, şu ya da bu biçimde gelecek bir dünya demokrasisine davet mevcut olmalıdır; her tekillik kendisini, artık sınırlarla kısıtlanamayan, artık yerelleştirilemeyen, artık bir özel yurttaşlar grubunun, bir ulusun hatta bir kıtanın kararlarına bağlı olamayan bir demokrasinin riskleri düşüncesiyle belirlemelidir. Bu belirlenim demokrasiyi küresel düşünmek anlamına gelir” (Derrida, 2008a; 233).

Derrida “gelecek demokrasisi” derken, dünya vatandaşlığının sınırlarının, hatta “politik olan”ın ötesine geçen bir ittifaktan söz etmektedir; öyle ki bu düşünce depolitizasyona yol açmak bir yana “politik” ve “dünya” kavramlarının başka bir uygulamaya konusunu gerektirmektedir (Borradori, 2008; 163). Bu düşünce doğrultusunda gerçekleştirilen ve gelecek demokrasi vaadini işiten uluslararası bir oluşum olarak yeni enternasyonel, hukuk, devlet ve ulus eleştirisinin radikalleştirilmesine imkan tanıyacaktır.

Yeni enternasyonel konusunda Derrida, böyle bir toplumda dayanışmanın sınıfsal aidiyete bağlı kalmaması gerektiğinin altını çizer. Bu düşünce, toplumsal egemenlik ve güç ilişkilerinin geçersizleştiği ya da ulusal toplulukların, partilerin, vatanların sonunun

geldiğini varsaymaz. Sadece bunların daha üstün ya da daha tali görülemeyeceği; bu çözümlerinin “karar verilemez” olan doğrultusunda her gün her yerde (her koşulda) yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir (Derrida, 2004b; 59).

Bu noktada Tom Lewis, Derrida’yı, “sınıf” kavramının önemini göreceleştirmekle eleştirir: Derrida kültürel, etnik, cinsiyete dayalı farklılıklara yoğunlaşırken, emekçi sınıf temelini gözden kaçırmaktadır. Oysa Lewis ve daha pek çok düşünürü göre, yersizyurtsuzluğu bütün diğer davalarla, farklılık alanlarıyla bağlayabilecek temel, sınıf temelidir. Bu tür eleştirilere karşı Derrida, sınıfsal aidiyetin artık geçerli olmadığını söylemediğini; sadece toplumsal sınıf düşüncesinin sorunlu olduğunu düşündüğünü; hatta sorunlu olduğunu düşünmekle birlikte yine de toplumsal sınıfın varlığına inandığını belirtir. “Toplumsal güçler arasındaki çatışmaları çözümlenmeye yönelik çabaların bugün hâlâ mutlak biçimde gerekliliğine inanıyorum. ...Ancak miras alındığı şekliyle sınıf kavramının bu tür çabalar için en iyi araç olduğundan emin değilim; ya da bu kavram önemli ölçüde değişime uğramalı” (Derrida, 2004b; 55).

Toplumsal güç ilişkilerinin çözümlenmesine yönelik her türlü çabayı gerekli bulmakla birlikte Derrida daha çok, Kantçı evrensel barış düşüncesi doğrultusunda uluslararası kurumların sonsuzca gelişmesi fikrinin sürdürülmesi gerektiğini savunur. Evrensel barışa yönelik bir uluslararasılığın, ulaşılmak istenen ufuk olarak kesinlikle yıkılmaması gerektiğine dikkat çeken Derrida, buradan yola çıkarak Kant’ın etik görüşüyle bağlantı kurar. Sorumluluk düşüncesiyle bağlantısında, herhangi bir saf etiğin, hukuk, ödev ve borcun ötesinde başladığını göstermeye çalışan Derrida, Kant’ı *ödevden dolayı eyleyerek ahlaki bir eylemde bulunma* konusunda takip ettikten sonra artık burada bir sıçramanın gerektiğini vurgular. Böyle bir sıçramayı gerekli görmesinin sebebi, ahlaki eylem söz konusu olduğunda –“Kategorik İmperatif”e bağlı olarak– “öyle yapmam gerektiği için” eylesen bunun, her türlü saf etiği lekeleyeceği düşüncesidir. Etik eylemin, bilgiye basitçe itaat eden ve koşullanmış bir program gibi değil, ödevin ötesinde düşünüldüğünde olanaklı olduğuna dikkat çeken Derrida’ya göre, bir koşula dayanan her türlü buyruğun, yasanın, hoşgörünün, koşullu konukseverliğin, ekonominin ötesine geçmek gerekmektedir (Borradori, 2008; 166).

Toplumsal alanda etik sorumluluğun gerçekleştirilebilmesi için koşullu ifadelerin ötesine geçmeyi salık veren fakat bunu yaparken kendisi de koşullar üzerinden

düşünüyor gibi görünen Derrida, etik sorumluluk ve evrensel barış düşüncesinin gerçekleştirilmesi konusuna ayrı bir önem atfeder. Etik bir enternasyonal ile bağlantısında, etik direniş ve yapısöküme uğratılamaz bir adalet talebinin kesintisiz olarak sürdürülmesi gerektiğini savunan Derrida'ya göre, –daha önce de belirtildiği gibi– yapısöküme uğratılamayacak tek kavram “adalet” kavramıdır. Fakat bu noktada adalet ile karar ilişkisi büyük önem taşımaktadır. Derrida'ya göre, hiçbir adalet, kesin bir karar olmaksızın hukuk biçiminde uygulanamaz, yerine getirilemez, etkili olamaz, belirlenemez (Derrida, 2010b; 71). Adil bir kararın, gerekli olan yerde hemen verilebilir olması gerekir, ertelenmemelidir. Oysa yapısöküm düşüncesi bizzat erte(n)meye ve kararverilemezliğe dayanır. Bu durumda akla şu soru gelmektedir: Anlamın sürekli olarak *ertelenmesinin* ve *kararverilemezliğin* savunulduğu bir yaklaşımda toplumsal alanda adaletin gerçekleştirilmesine yönelik karar nasıl ertelenmeden verilebilmektedir?

Derrida da bu konudaki açmazın farkındadır. Ona göre, bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Hem hukuki bakımdan yasayı muhafaza eden, hem de onu her durumda yeniden icat eden, yasanın ilkesini her yeni durumda yeni ve özgür bir biçimde olumlayan bir karar olmalıdır. Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde yorumun biricikliğini gerektirir. Yorumun bu biricikliğini, yasalaşmış hiçbir kural garanti edemez; adaletin uygulanması bakımından bir yargıcın kararı yasalaşmış kuralların garantörlüğüne dayanmamalıdır. Bununla birlikte bir yargıcın kararı, hukuki kurallara gönderme yapmaksızın doğaçlama alınan bir karar da olmamalıdır. “Bu paradokstan şu çıkmaktadır: Hiçbir anda, hiçbir *şimdide* bir kararın adil, saf bir biçimde adil (özgür ve sorumlu) olduğu söylenemez” (Derrida, 2010b; 72).

Bununla birlikte, Derrida'ya göre *kararverilemezlik*, salt hukuki düzenlemelere dayanan karar ile yasal kurala tamamen yabancı olan karar arasındaki salınım olarak da değerlendirilemez. Kararverilemez olan, hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı olduğu halde, hukuku hesaba katarak kendini karara teslim etmekle *yükümlü olanın* deneyimidir.

“*Kararverilemezi* tecrübe etmeyen bir karar, özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret kalacaktır. Muhtemelen yasal olacak, ancak adil olmayacaktır” (Derrida, 2010b; 72).

Diğer taraftan, kararverilemez olan da, adalet için belirli bir yükümlülük ile kendini karara teslim ederken, yine de bir hayalet gibi her kararda yerleşmiş, her karara sinmiş olarak kalacaktır. Bu durumda, hem yasal bir kurala dayanan, aynı zamanda kararverilemezi de tecrübe ederek her durumun farklılığını ve yorumun biricikliğini göz önünde bulunduran bir karar adil bir karar olsa da; hiçbir kararın saf bir biçimde adil, özgür ve sorumlu olduğu söylenemeyecektir.

Pratik alanda *yapısöküm adalettir* diyecek ölçüde adaleti farklı bir noktada değerlendiren ve *kendinde adaletin* –hukukun ötesindeki adaletin– yapısöküme uğratılmayacak tek şey olduğunu savunan Derrida'nın, kavram karşıtlıklarında görülen hiyerarşiyi ve güç ilişkilerini tersyüz etme girişimi, toplumsal alanda “adalet” düşüncesi üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılır. Ne var ki, bu adalet talebi, yasal kuralların belirleyiciliğinden ve kararverilemezlik'ten tamamen sıyrılmanın olanaksızlığı engeline takılır.

Hiyerarşik karşıtlıkları, öncelikli kavramın iktidarını yıkacak şekilde tersyüz etme girişimi olarak yapısöküm altta kalan, bastırılanın tarafında konumlanır; bu bakımdan yapısöküm tarafsız değildir. Örneğin, altta kalan, bastırılan öğelerin öne çıkarılması girişiminde yapısöküm, ırkçılığın da üretken kaynağı olan erilakıl-merkezci, sözmerkezci düşünceden kurtulma öğüdü ile –sistemden dışlanmış olanı, “mutlak öteki”ni temsil eden– kadını öne çıkarır. Fakat yapısökümde, tersyüz etme girişiminin pratikteki uygulanabilirliği konusuna bir açıklama getirilmez; daha ziyade, düşünmek yapmaktır vurgusu ile dildeki hiyerarşinin söküme uğratılması üzerinde durulur. Derrida, bu sorgulamaların pratikte tam karşılığının bulunup bulunmadığı konusuna odaklanmaz; örneğin –daha önce de değinilen– farklılığı koşulsuz kabule dayanan saf konukseverliğin gerçeklikte tam olarak karşılığının bulunamayacak olması, bu tür bir konukseverlik biçiminden söz edilemeyeceği anlamına gelmez. Aslında ne politik ne de hukuki olan koşulsuz konukseverlik, pratikte gerçekleştirilemez olsa da, yine de politik ve hukuki olanın koşuludur. Benzer şekilde, hukukun ötesinde –yapısöküme uğratılamaz– adalet düşüncesinin de pratikte bir karşılığı bulunmayacaktır; ancak yine de bu düşünce pratikteki adil kararın koşulu olarak kalacaktır.

Hakikate yönelik eleştirileri bağlamında Derrida'nın düşüncelerini toplamak gerekirse, yapısökümde anlamın, ayrımsal izlerin sonsuz ve rastlantısal oyununa

bırakılması, anlamı, yerleşik bir temelden ve bu tür bir temel umudundan yoksun kılar. Différance'ın *erteleme* ve *farklılık* vurgusu ile sistematik hakikat tasarımının söz konusu olmadığı bir metinselliği öne çıkaran Derrida'ya göre, différance'ın ayırım koyan devinimselliği ile yazı, yazarın yokluğunu varsaydığı için metnin tam olarak ne söylediği konusunda asla emin olamayız. Böylelikle, bilgisel temel arayışı, yerini yorum çoğulluğuna bırakır ve yorum çoğulluğu içerisinde hiçbir yorum mutlak –nihai– yorum değildir.

Okurun da metnin de durağan olmadığı yapısökümde her yorumlama *kararverilemezlik'e* tabidir; anlam kararverilemez olandır. Fakat sorumluluğun kararı gerektirdiği eylem alanında, yapısökümcü kararverilemezlik bu karar sürecine her daim musallat olmaktadır. Kaldı ki bu musallat olma hali, öznelarasılık olanağını da olumsuz etkilemektedir. Bu noktada Foucault Derrida'yı toplumsal konulara ilişkin görüşlerini metin çözümlemesiyle sınırlı tutmakla, bu çözümlemelerin toplumsal alandaki karşılığına değinmemekle eleştirir. Kararverilemezlik bu yönüyle, statükonun sürdürülmesini sağlamaktadır. Buna karşılık Derrida genel olarak yapısökümün statükoyu koruduğuna ilişkin eleştirilere karşı, sorgulamaktan kaçınan insanların yapısökümü, dil içine kısıp kalmış gösterge kombinasyonlarıyla oynanan keyfi bir satranç oyunuymuş gibi sunduğunu belirtir ve bu yaklaşım biçimine karşı çıkar. “Yapısöküm hiçliğe hapsolma değil, ötekine doğru açılmadır” (Kearney, 2008; 243).

Sadece sözmerkezcilik eleştirisi bile herşeyden önce bir “öteki” ve “başka dil” arayışıdır ve “öteki”ne doğru açılmayı gerçekleştiren “başka dil” arayışı, düşünme biçimlerimizi ve dolayısıyla da eylem biçimlerini etkilemektedir. Burada Derrida'nın “özne”yi yeniden konumlandırma çabası önem kazanır. Gösterenin silinmesini ve aşkın bir gösterilenin mevcudiyetini ima eden “hakikat” arayışının karşısında, yorum çoğulluğunun vurgulandığı yapısökümde, –ayrıcalıklı kavramlar aracılığıyla– aşkın bir gösterilenin verdiği güveni sarsarak, bu güvensizlik duygusu ile hiyerarşilerin sorgulanmasını öğütleyen Derrida, Batı metafiziğinin bildik “özne” tasarımını yıkmaya çalışmaktadır. Fakat burada sözkonusu olan, genel anlamda özneyi yıkmak değil, Batı metafiziğine kök salan özne tasarımını sorgulamaktır. Derrida bu konuda şöyle der: “Öznedenden kurtulmak gerektiğini asla söylemedim. Sadece yapısöküme uğratılması gerekir dedim. Özneyi yapısöküme uğratmak, onun varlığını yadsımak değildir. Özne,

dil-üstü bir çeşit töz ya da bir kimlik, öz–mevcudiyete ilişkin saf bir *cogito* değildir; her zaman dilde nakşedilir. Dolayısıyla, benim çalışmalarım özneyi tahrip etmez; basitçe onu yeniden konumlandırmaya çalışır” (Kearney, 2008; 245).

Öznenin yeniden konumlandırılması bakımından, anlamlandırma sürecinin, kültürden bağımsız, zamandışı, tarihüstü bir özellik taşımadığı da artık farkedilmelidir. Anlam tarihsel ve kültürel etkenlere bağlı olarak değişkenlik gösterir; mutlak, saf, değişmez anlama ulaşmak mümkün değildir. Anlama sürecine etki eden bu özellikler bakımından her türlü bilgisel etkinliğin de dilsel özellikte olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca kesin bilgi iddiasındaki bilim alanında da durum böyledir. Derrida’ya göre, “felsefe bilime, nihayetinde bilimin de dilsel bir öge olduğunu ve biçimselleştirme konusunda sahip olduğu sınırların, dile olan aidiyetini açığa çıkardığını öğretebilir” (Kearney, 2008; 233).

Batı metafiziğinin çok uzun bir sürece yayılan en önemli yanılısamalarından biri, dili dikkate almadan aklın dünyayı kavrayabileceği inancını taşımasıdır. Oysa özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu düşüncenin bir yanılısama olduğu artık farkedilmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın *tarihsellik* vurgusu taşıması gibi, günümüz felsefesi de *dilselliğin belirleyiciliği* vurgusunu taşımaktadır. Bununla birlikte, Derrida’ya göre dilin, dilsel farklılıkların, düşünme biçimlerimize etkisinin farkedilmesi ve Batı metafiziğinin “mutlak hakikat” arayışının terkedilmesi, birdenbire kolayca gerçekleşek bir değişim değildir.

Batı metafiziğinin dilinin kolayca terkedilemeyeceğinin altını çizen Derrida, kesin bir kopuşa da inanmadığını; kesintilerin, kaçınılmaz bir şekilde, çözmeye devam ettikleri eski dokulara kendilerini yeniden yazdığını belirtir. Aslında Derrida’nın, kökleşmiş düşüncelerin kolay kolay terkedilemeyeceğine ilişkin bu açıklaması, R. Kearney’in yönelttiği “Batı metafiziğini yapısöküme uğrattırken dahi metafiziğin terminolojisini kullanmaya mecbur değil miyiz?” sorusuna da yanıt niteliğindedir. Bu soru karşısında Derrida şu yanıtı verir: “Belli bir anlamda yapısökümün hâlâ metafiziğin içinde kaldığını söylemek doğrudur. ...Sınırları belli bir dilin içinde olmamız anlamında metafiziğin içindeyizdir” (Kearney, 2008; 228). Önemli olan da budur aslında; yapısökümün, ‘metafiziğin diline ait oluşumuz’ üzerine düşünerek, felsefenin “öteki”si olacak bir *yer-olmayan* ya da *non-lieu* bulma çabasıdır.

Derrida da yapısökümü geliştirirken Batı metafiziğinin terminolojisine katkısı olan düşünürleri izlediğini, Batı metafiziğinin kökleşmiş düşüncelerinin patikasında yol aldığını ifade etmektedir; fakat farklı bir üslup çoğulluğu ile; ve izlediği düşünürlerin başkalarına saygı duyarak bambaşka birşey keşfetmek gerektiğini belirterek (Derrida, 2004a; 11).

II. 3. MICHEL FOUCAULT

1926 yılında Fransa-Poitiers’de doğan ve hakikat ile iktidar arasında kurduğu ilişki ile günümüz felsefesini önemli ölçüde etkileyen Michel Foucault çalışmalarını “arkeolojik” ve “soykütükçü” yaklaşım olmak üzere iki döneme ayırır. 1970’lerin başlangıcına kadarki çalışmalarında arkeolojik yaklaşımını ortaya koyarken, daha sonraki çalışmaları hakikat-iktidar ilişkisi üzerinden *biyoiktidar* düşüncesinin geliştirildiği soykütükçü yaklaşım ile ıralanır. *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*’ni de içine alan arkeolojik çalışmalarında genel olarak –hakikatin ortaya konması bakımından– söyleme ilişkin bir köken araştırması söz konusu iken, soykütükçü yaklaşım, iktidarın üretildiği, yayıldığı ve dönüştüğü alanların çözümlemesi olarak karşımıza çıkar.

Çalışmalarındaki bu izlek doğrultusunda öncelikle Foucault’nun *tarihsel a priori*, *olumlu bilinçdışı*, *süreksizlik* gibi düşünceler üzerinden “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilerini nasıl oluşturduğuna değinilecek; daha sonra, soykütük yaklaşımı doğrultusunda hakikatin, iktidar mekanizmaları ve toplumsal pratikler ile bağlantısı üzerinde durulacaktır.

II. 3. 1. Tarihsel Apriori: Bilginin Bilinçdışı Koşulları

Özellikle *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*’nde yer alan arkeolojik yaklaşımında Foucault, hakikatin belirleyicisi olarak ortaya koyduğu *tarihsel a priori* düşüncesi üzerinde durur. Foucault’ya göre bilgi, geliştirildiği, ortaya konduğu toplumun o gün için taşıdığı özelliklerin –bilinçdışı– belirleyiciliğinde üretilmektedir. Bilginin kendisine göre belirlendiği bu *değişime açık* zemine Foucault *tarihsel a priori* adını verir. *Tarihsel a priori*, tarihsel-toplumsal koşulların değişimi ile birbirinden

ayırdelebilen farklı dönemlerin tüm bilgisel donanımını belirleyen farklı bilgi çerçevelerinin ortak adıdır. Foucault bu düşünceyi daha açık kılabilme bakımından *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde Borges'in Çin Ansiklopedisi örneğine yer verir.

Kelimeler ve Şeyler'in önsözünde bu kitabın çıkış noktasının Borges'in –*The Analytical Language of John Wilkins* isimli denemesinde– tasvir ettiği bir Çin Ansiklopedisi'ne dayandığı belirtilir. Tasvir edilen Çin Ansiklopedisi'nde hayvanlar, “a) İmparatora ait olanlar, b) içi doldurulmuş –mumyalanmış– olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) deniz kızları, f) masalsı olanlar, g) başıboş köpekler, h) mevcut tasnifin içinde yer alanlar, i) çıldırmış olanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla çizilenler, l) ve benzeri, m) testi kırılmış olanlar, n) uzaktan sineklere benzeyenler” şeklinde sınıflandırılmışlardır.⁶ Hayvanların, bizim düşünce biçimimizde alışkın olduğumuzdan çok farklı biçimde sınıflandırıldığı bu tasvir Foucault'yu, *kurduğumuz aynılık ve başkalık ilişkileri üzerinden ortaya koyduğumuz sınıflandırma biçimlerimizi belirleyen nedir?* sorusunu sormaya yöneltir. Batı kültüründe, örneğin kedi ile köpeği sınıflandırırken, bunların az ya da çok benzerliğinden söz ederken, bu tür bir sınıflandırmayı kesin biçimde ortaya koymamızı sağlayan zeminin ne olduğunu sorar: Tüm bunları –farklılık ve benzerlik üzerinden– düzenleme alışkanlığımızı edindiğimiz “tablo” nedir? (Foucault, 1994; xviii)

Bu soru Foucault'yu hakikatin mutlaklık, değişmezlik iddiasını ortadan kaldıran ve bilginin oluşum sürecinin iktidar ile bağına göz önüne seren arkeolojik çalışmasını yapmaya yöneltir. Foucault'ya göre, düşünme biçimimizde örtük bir alışkanlığa dönüşmüş olan bu gibi düzenlemeler, bir toplumun kültürel yapısını oluşturan söylem zeminleri olarak iş görmektedirler ve bilgisel etkinliği olanaklı kılan bu söylem zeminlerinin hangi özellikte olacağına ilişkin bir zorunluluk bulunmamaktadır. Bu durum, Batı düşünce tarihine kök salmış olan *doğruluk* tanımını da geçersiz kılmaktadır. Doğruluğun, *bilginin nesnesine uygunluğu* olarak tanımlandığı hakikat tasarımına karşı, bilginin oluşumunu her dönemde farklılık gösterebilen söylem zeminlerine bağlayan ve bilginin belirleyicisi olarak tek bir etken öne süren Foucault'ya göre, iktidarın belirleyiciliği dışında bilgisel alana etki eden hiçbir zorunluluk yoktur.

⁶ Borges, *The Analytical Language of John Wilkins* isimli denemesinde “Celestial Empire of benevolent knowledge” başlıklı bu Çin Ansiklopedisi tasvirini Dr. Franz Kuhn'dan alıntılarla aktardığını belirtir.

Bilgi, iktidar ve toplumsal pratikler ile ilişkisinde belirlenmektedir. Fakat bu tek taraflı bir belirlenim süreci değildir; dilde –bilinçdışı– örülen söylemsel düzenlemeler sonucu oluşan bilgiler de benzer şekilde iktidar ilişkilerini belirlemektedir. Bilgilerimizin üzerinde yükseldiği temel, kuramsal bir yapıda hem özneyi hem de nesneyi belirlerken, kendisi de toplumsal pratiklerden etkilenen ve aynı zamanda iktidarın toplumsal alana ilişkin pratiklerini düzenleyen *söylemler*dir. Belirli bir dönemde kuramsal etkinliği olanaklı kılan söylem zeminleri, tüm bilgi çerçevelerimizi belirlerken aynı zamanda iktidar-bilgi ilişkilerini de belirlemektedir.

Bu bakış açısı özellikle onyedinci yüzyıldan günümüze dek uzanan bilgikuramsal yaklaşıma tamamen zıt bir bilgi tasarımı ortaya koymaktadır. Foucault bunu *Kelimeler ve Şeyler*'de Velázquez'in *Las Meninas* isimli tablosundan yola çıkarak anlatmayı dener. İlk bakışta Klasik dönemin temsil ilişkisini yalın bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilecek bu tabloya dikkatli bir şekilde bakıldığında, gösteren-gösterilen arasındaki alışıldık ilişkinin tamamen ortadan kalktığı, resmin bütünlüğünün birden bire dağıldığı farkedilir. *Las Meninas*'ta gösteren gösterilene, gösterilen de gösterene dönüşürken, bu akış içerisinde resmi yapan da, resmi yapılan da, resmi alımlayan da, tabloyla birlikte tablonun içine girmekte ve bunlar arasındaki sınırlar bambaşka biçimlerde dönüşüme uğramaktadır.

Las Meninas'ta gösteren-gösterilen arasındaki sınırların sürekli yer değiştirmesi ile görünür hale gelen konum muğlaklığını bilgisel alana taşıyan Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de Velázquez'in bu tablosundan yola çıkarak, gösteren-gösterilen ilişkisinin her dönemde nasıl farklı şekillerde kurulduğunu göstermeye çalışır. Gösteren-gösterilen ilişkilerinin kurulduğu zemine ulaşmaya çalışarak belli dönemlerin bilgi çerçevelerine ilişkin kazı çalışması yürüten Foucault'ya göre, arkeolojik yaklaşımın temel amacı, söylemin oluşturucusu olan bilginin “olumlu bilinçdışı”nı (positive unconscious) ortaya çıkarmaktır. Bu tür bir kazı çalışması, *olumlu bilinçdışı*nın bilgimizi nasıl belirlediğini ortaya koyarken; aynı zamanda, tarihsel olguların, tarihsel-toplumsal unsurlardan yalıtılmış bir *özne* tasarımına bağımlılıktan kurtulmasını sağlamak ve tarihin *süreklilik* söylemi haline getirilmeden ele alınmasına imkan tanımaktadır.

Tarihi bir *süreklilik* söylemi içinde ele almaktan vazgeçmek gerektiğine dikkat çeken Foucault “tarihsel a priori” ya da “olumlu bilinçdışı” olarak adlandırdığı bilgisel zemin

için “episteme” ifadesini de kullanır. Fakat burada dile getirilen episteme, –Platoncu geleneğin öne sürdüğünün aksine– zamandışı olmayan bir “episteme” anlayışıdır. Zamandışı olmayan episteme, yani bilgiyi olanaklı kılan ve dönemden döneme değişen her bir tarihsel a priori, bilincin farkındalığına kolay kolay çıkarılamayan ve bilgiyi, dile yayılan bilinçdışı ağlar ile oluşturan zeminlerdir.

Foucault’ya göre, bilginin tarihsel özellikteki bilinçdışı olanaklılık koşulları değiştiğinde sözcük ve şey arasındaki ilişki değişmekte, dolayısıyla bilgi değişmektedir. Ayrıca, bilgiyi olanaklı kılan bu koşulların değişimi aniden gerçekleşmektedir; ve bu beklenmedik değişimler, bilgisel donanımımızda birtakım dönüşümlere sebep olmaktadır. Bilginin bu şekilde değişmesi tarihte bilgisel bakımdan *birikimsellik* ve *süreklilik* olduğuna ilişkin iddianın da yerinden edilmesi anlamına gelmektedir. Tarihte yönü, doğrultusu belli bir süreklilik olduğu düşüncesine karşı *kopuşları* savunan Foucault’ya göre, böyle bir *kopuş* ya da *süreksizlik*, bir kültürün bazen birkaç yıllık süre içinde, o güne dek düşündüğü gibi düşünmeyi bırakıp, başka şeyleri yeni yollarla düşünmeye başlaması anlamına gelir (Foucault, 1994; 49).

“...Tarihsel çözümlenmelerdeki esas problem, sürekliliklerin nasıl ortaya çıktığını göstermek değildir; problem artık gelenek ve bir çizginin izini sürme problemi değil, kopma ve sınır problemidir; problem artık sürüp giden temel problemi değil, yeni temeller ya da temellerin yeniden inşası olarak iş gören dönüşümler problemidir” (Foucault, 2004d; 6).

Süreksizlik ya da *kopuş* kavramlarıyla, düşüncelerimizin üzerinde şekillendiği bilgisel zeminin birikimsellikle katmanlaşmadığı, aksine toplumsal pratiklere bağlı olarak –yok sayılamayacak özellikte– değişimler, başkalaşımalar geçirdiğine dikkat çeken Foucault’ya göre, her yeni episteme, düşünme biçiminde gerçekleşen bir kopuşun ardından ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, Batı düşünce tarihinde bilginin farklı şekillerde belirlendiği dönemleri ıralayan iki büyük kopuş yaşanmıştır. Bunlardan birincisi, Rönesans epistemesi ile Klasik episteme arasında gerçekleşen kopuş, diğeri de Klasik episteme ile Modern episteme arasındaki kopuştur. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Batı düşüncesinde –Rönesans epistemesi, Klasik episteme ve Modern episteme olmak üzere– bilgisel etkinliği belirleyen üç farklı tarihsel a priori söz konusudur.

Foucault’ya göre, Rönesans epistemesinde bilgiyi olanaklı kılan öge “benzerlik”tir; Rönesans döneminde benzerlik, gösteren-gösterilen, sözcük-şey arasındaki ilişkiyi

kuran ögedir. Bu dönemde bilmek yorumlamak demektir; bilmek, her şeyin üzerinde bulunduğu varsayılan işaretlerin yorumla deşifre edilmesi yoluyla –şeyler arasındaki *benzerlik* ortaya çıkarılarak– arkada yatan hakikate ulaşmak anlamına gelir. Tanrının şeyler üzerine koyduğu şifrelerin *benzerlik* ilişkisi üzerinden *yorumla* kırılması bu dönemin bilgisel etkinliğinin temel özelliğidir.

Foucault'nun “Klasik episteme” adını verdiği, onyedinci yüzyılın başından onsekizinci yüzyılın sonuna kadarki dönemin epistemesi ise özellikle Galileo fiziği ve Descartes felsefesi ile belirgin hale gelir. Bu dönemde, gösteren-gösterilen arasında kurulan *benzerlik* ilişkisi ortadan kalkar ve *temsil*, bilgisel çerçevenin belirleyicisi haline gelir. Benzerlik, bu dönemde artık bir hata kaynağı olarak görülür hale gelmiştir. Tarihsel a priori'nin değişmesiyle birlikte sözcükler ve şeyler arasındaki ilişkinin de tamamen değişmiş olması nedeniyle Rönesans epistemesindeki *gösteren-gösterilen-benzerlik* ilişkisi ortadan kalkmış ve dolaysız bir gösteren-gösterilen ilişkisi ortaya çıkmıştır. Klasik epistemede sözcük ve şey arasındaki dolaysız temsil ilişkisi bu dönem için bilginin oluşma zemini olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeylerin üzerindeki işaretlerin yorumlanmasına dayanan Rönesans epistemesi, yerini, her nesnenin *mathesise* göre göre sınıflandırıldığı Klasik dönem epistemesine bırakmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılın başından yirminci yüzyılın ortalarına kadar hakim olan Modern dönem epistemesi ise Foucault'ya göre, insanın bir bilim nesnesi olarak ortaya çıktığı bilgisel çerçeveye işaret etmektedir. Modern epistemeye gerçekleşen dönüşüm, Rönesans'tan sonra yaşanan ikinci büyük kopuşu göz önüne serer. Foucault'ya göre, Modern epistemenin başlangıcını oluşturan bu kopuş, Kant'ın, –“kendinde şey” ve “görünüş” ayrımına dayanan tasarımıyla– insanı, hem deneysel hem deneyası bir varlık olarak ortaya koyması ve bu şekilde, Klasik epistemenin –üzerinde kurulduğu– *sonsuzluk* tasarımını yerinden etmesiyle gerçekleşmiştir. Böylelikle *insan*, hem kendisini tanrısal konuma taşıyan aşkınlığı kazanmış; hem de bir bilgi nesnesi olarak, Klasik epistemenin *sonsuzluk* algısının insanın sonluluğunda dağılmasına yol açmıştır. Kant'ın görüşüyle birlikte artık insan, her türlü bilgiyi olanaklı kılan, bilgiye ancak kendisinden hareketle ulaşılabilen garip bir deneysel-deneyası (empirik–transendental) varlık haline gelmiştir (Foucault, 1994; 347). Descartesçi *cogito sum*'un, “kendinde şey” ve “görünüş” olarak ayrılması ve ardından Hegel'le birlikte, sözcük ve şey

arasındaki ilişkinin tarihselliğe bağlanması, Batı düşünce tarihindeki ikinci büyük kopuşun gerçekleşmesini sağlamıştır. Böylece modern dönemde sözcük ve şey arasındaki bağ, üçüncü bir öge olan *tarihsellik* dolayısıyla yeniden kurulmuştur.

Tarihselliğin bu şekilde öne çıkmasıyla Modern epistemede tekrar önemli bir yer edinen *yorumlama*, Rönesans epistememesinin aksine, birer işaret olarak görülen sözcüklerden, arkada yatan hakikate doğru değil; arkada yatan hakikatten tek tek şeylere doğru yol alan bir etkinlik olarak ortaya çıkmıştır. Foucault'ya göre, Klasik dönemin *sonsuzluk* tasarımını yıkarak *sonluluk* fikri üzerinde yükselen Modern epistemede insan, *yaşam*, *emek* ve *dil* çerçevesinde düşünölmeye başlamış, toplumsal pratikler bu üç alana göre düzenlenir hale gelmiştir. Ve insanın sonluluğuna işaret eden bu öğelerin Modern dönemde giderek daha fazla önem kazanmasıyla, günümüzün “insan” tasarımı, garip bir bilgi figürü olarak karşımızdadır.

Foucault'ya göre, bu garip bilgi figürü sadece son ikiyüz yıllık sürecin bir icadıdır; fakat insanın böyle garip bir bilgi figürü olarak birden bire ortaya çıkmış olması, insanın yine benzer şekilde bir dönüşüm geçirerek yok olacağı anlamına da gelmektedir ve Foucault'ya göre bunu bilmek rahatlatıcıdır. Kaynağını onsekizinci yüzyılda bulduğumuz insanbilimleri ve hümanizm düşüncesinin “insan” tasarımını sorunlu bulan Foucault, bilgi öznesi olarak icat edilen (kurulan) insanın, aslında yakın zamanda yapıldığına ve şimdi tıpkı deniz kıyısındaki kumsala çizilmiş bir yüz şekli gibi silinip gitmekte, ölmekte olduğuna işaret eder. Daha sonraları bu düşüncesine ilişkin pek çok eleştiriyile karşılaşan Foucault insanın ölümüne ilişkin eleştirilere şu yanıtı verir: “İnsan elbette vardır.... benim hatam, insanın varolmadığını söylemek değil, onu geçersiz kılmanın bu kadar kolay olacağını hayal etmektir” (Foucault,2007; 75).

Modern insan tasarımının geçersiz kılınmasını aslında *modern epistemenin çöküşü* olarak değerlendiren Foucault'ya göre, modern düşüncede *insan* merkezi konumundan alınabildiği takdirde sorunlu insan tasarımı da silinecek ve bunalım sona erecektir. Burada sözü edilen, modern dönemde insanbilimlerinin insanı, bir taraftan incelenecek bir nesne olarak ele alırken, diğer taraftan bilme etkinliğinin öznesi olarak tarih-aşırı bir konuma yükseltmesiyle ortaya çıkan bir bunalım durumudur; ve bu sorunu net bir şekilde ilk ilan eden de Nietzsche olmuştur. Nietzsche'nin tanrının ölümü olarak ilan ettiği, aslında bu ölümün failinin sonudur; tanrının katili olarak insanın sonu (Foucault,

1994; 384). Tarih-aşırı, zamandışı bir *mutlak* arayışındaki epistemolojik yaklaşıma karşı, Foucault'ya göre hakikatin, toplumsal pratiklerle belirlenen bir icat ürünü olduğu anlaşıldığında, kendisini hakikatin sahibi ve dile getiricisi olarak konumlandıran insan da bu hastalıklı durumdan kurtulabilecektir.

“Bir düşünceyi artık düşünmemek ne demektir? Ya da yeni bir düşünceyi ortaya koymak?” (Foucault, 1994; 49) Hakikat ve doğruluğa ilişkin soruşturmasını bu sorular aracılığıyla yürüten Foucault, kesintili, süreksizliğe vurgu yapan *tarihsel a priori* düşüncesiyle, Kuhn'un paradigma değişimlerine benzer bilimsel çerçeve değişimlerini öne çıkarmakta ve bu şekilde mutlak bir hakikate duyulan inancın altını oymaktadır.

Kelimeler ve Şeyler ile *Bilginin Arkeolojisi*'nde yürüttüğü kazı çalışmasıyla Rönesans epistemesinde, Klasik epistemede ve Modern epistemede olduğu gibi, bilimsel çerçevelerimizin her dönemde farklılaştığına işaret eden Foucault daha sonraki çalışmalarında iktidar ile bağlantısında değerlendirdiği “hakikat”e ilişkin daha net ifadeler yer verir.

II. 3. 2. İktidar - Hakikat İlişkisi

Bilginin ancak iktidarın buyrukları dışında gelişebileceğini savunan geleneğin aksine Foucault, bilginizdeki ve bilgilerimizi belirleyen *tarihsel aprioriler*deki değişimlerin, iktidar mekanizmaları tarafından belirlendiğini öne sürer ve iktidarı salt olumsuz/baskıcı özelliğiyle değerlendiren inancı artık terk etmek gerektiğini savunur.

“Hümanizmanın bir geleneği uyarınca, iktidara erişildiğinde bilmenin sona erdiği kabul edilir: İktidar yoldan çıkarır, yönetenler kördür. Ve yalnızca iktidar karşısında mesafeli olanlar, zorbalığa hiçbir bakımdan bağlı olmayanlar hakikati keşfedebilir. Oysa, iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklenmediği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. ...İktidar işleyişinin bilgi nesneleri yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir. İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar” (Foucault, 2007; 35).

Burada sözü edilen iktidar, tek bir merkezi iktidar değildir. Foucault'ya göre iktidara ilişkin yaygın anlayışta iktidar meselesi, bir yanda iktidara sahip olanın (ezen), diğer yanda iktidara sahip olmayanların (ezilenler) bulunduğu basit bir sınıflandırmaya

indirgenmektedir. Oysa bu şematik yaklaşımın aksine konunun can alıcı noktası, iktidarın, belirli bir toplumun tüm katmanlarına ve pratiklerine yayılmış olması ve hatta bizzat bu pratiklerle üretiliyor olmasıdır. Foucault'ya göre burada ilginç olan ve soruşturulması gereken problem, bir grup içinde, bir sınıf içinde, bir toplumda iktidarın halkalarının nasıl işlediğini bilmektir, yani her bir bireyin iktidar ağının neresine yerleştiğini, iktidarı nasıl yeniden uyguladığını, nasıl koruduğunu, nasıl yansıttığını bilmektir (Foucault, 2005a; 161).

“Bir toplum, sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değildir; bir toplum gerçekte, farklı ama yine de spesifiklerini muhafaza eden iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir” (Foucault, 2005a; 145).

İktidarın yalnızca baskı uygulamak, engel çıkarmak ve cezalandırmaktan ibaret olmadığını ısrarla vurgulayan Foucault'ya göre, iktidarın tek işlevi, dışlamak, bastırmak ya da cezalandırmak olsaydı, iktidarı tanımlamak da bu olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak da çok daha kolay olabilirdi. Oysa iktidar denetleme, bastırma, dışlama özelliklerinin yanısıra aynı zamanda bedeni çalıştıran, davranışa nüfuz eden, arzu ve zevkle içiçe giren pratikler bütünüdür. Ve bu sebeple iktidar konusunda yapılması gereken analiz, iktidarı, üretici yönleri ile, zevk ile, davranışların arzuya dayanan belirlenimi ile ilişkisinde ele alabilmektir, fakat bu da zor bir iştir (Foucault, 2007; 49).

Foucault bu noktada, *Kelimeler ve Şeyler*'deki söylem–iktidar ilişkisi üzerine yazarken, iktidarı, baskılayıcı olumsuz etkileriyle, geleneksel iktidar anlayışıyla değerlendirdiği konusunda kendisini eleştirir. Ancak soykütük yaklaşımıyla birlikte, iktidarın baskılayıcı ve üretici özelliklerini çok daha geniş çerçevede içine alan bir değerlendirme ortaya koyar ki, günümüzde Foucault'nun iktidar kavrayışı da genel olarak bu hat üzerinden değerlendirilir. Foucault'ya göre, toplumdaki tüm iktidar yapıları incelendiğinde –anne ve babanın çocuk üzerindeki; öğretmenin öğrenci üzerindeki; gardiyanın mahkum üzerindeki; doktorun hasta üzerindeki; patronun emekçi üzerindeki iktidarı incelendiğinde– tüm bunların yayılma yoluyla çıktıkları tek bir odağın olmadığı farkedilir.

“İktidar ilişkileri bir kadınla bir erkek arasında, bilenle bilmeyen arasında, ana babayla çocuklar arasında, ailede vardır. Toplumda binlerce, binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalar, bir anlamda mikro–mücadeleler vardır. Bu küçük iktidar ilişkilerinin

genellikle büyük devlet iktidarları tarafından ya da büyük sınıf tahakkümleri tarafından yukarıdan yönetildikleri, teşvik edildikleri doğru olsa da, ters yönde, bir sınıf tahakkümünün ya da bir devlet yapısının ancak tabanda bu küçük iktidar ilişkileri varsa iyi işleyebileceğini söylemek gerekir” (Foucault, 2007; 176).

Bu tür bir iktidar anlayışıyla, bireylerin tohumuna kadar ulaşan, bedenlerine erişen, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sinmiş olan kılcal varolma biçimlerini kastettiğini vurgulayan Foucault, bilgi-iktidar bağlantısını da iktidara ilişkin bu yaklaşımına dayandırır.

Bilginin iktidara bağlı olmayacağı tek bir anın bile hayal edilemeyeceğini savunan Foucault’nun bu konudaki düşüncelerinin kaynağı Nietzsche’nin *güç istenci* düşüncesinde bulunur. Nietzsche, insanın olduğu her yerde gücü istemenin de olduğunu vurgulayan ve hakikat istencinin –bilme çabasının– aslında gücü istemeye dayandığını savunan *güç istenci* düşüncesi ile Foucault’nun düşüncelerini derinden etkilemiştir.

Foucault’ya göre Nietzsche felsefi söylemin temel hedefini “iktidar ilişkisi” olarak ortaya koyan kişidir. Nietzsche’nin hakikati güç istencine dayandırması ve bilginin keşfini, tarihin en yalancı anı olarak değerlendirmesi, bilginin aslında iktidar ilişkilerine dayanan bir icattan ibaret olduğunu söylemek demektir. Bilginin bir keşif değil de bir icat olduğunu söylemek ise bilginin kökeni olmadığını söylemektir. Bilgide nesneye uygunluktan ziyade, denetim ve dışlama ilişkisi mevcuttur.

“Doğada yasalar olduğunu söylemekten sakınalım. Bilginin mücadele etmek zorunda olduğu dünya, düzensiz, bağlantısız, biçimsiz, güzelliksiz, bilgelikten yoksun, uyumsuz bir dünyadır. Bilde herhangi bir hakla, bu dünyayı bilmeye kendisini yetkili kılacak hiçbirşey yoktur” (Foucault, 2005b; 172).

Nietzscheci çatışma fikrinden yola çıkarak hakikat ile iktidar mekanizmaları arasındaki bağlantıyı ortaya koymaya çalışan Foucault, köken fikrinden uzaklaştırdığı hakikati, toplumdan topluma değişen ve iktidar ilişkileriyle karşılıklı belirlenim içerisinde olan bir icat süreci olarak ele alır. Foucault’ya göre her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmaları ve doğru ile yanlış teyit etme yolları mevcuttur; hakikatin edinilmesinde

tercih edilen teknikler ile prosedürler bile toplumdan topluma değişiklik gösterirler (Foucault, 2005b; 51).

Bu noktada Foucault kendisi için asıl problemin, bilgi-iktidar ilişkisinden ziyade özne-hakikat oyunları arasındaki ilişki olduğunu belirtir (Foucault, 2005a; 242). Analizinin hedefinin, toplumsal pratiklerin sadece yeni nesnelere, yeni kavramlar, yeni teknikler ortaya çıkarmakla kalmayıp, nasıl tamamen farklı yeni özne biçimleri de oluşturduğunu göstermek olduğunu belirten Foucault, sorduğu tüm soruların kuramsal temelinin aslında toplumsal pratikler ile farklı özne biçimlerinin –ve dolayısıyla farklı hakikat biçimlerinin– oluşturulması arasındaki bu ilişkiye dayandığını vurgular. Ve bu düşünceden hareketle, söylemler dolayısıyla bilgi öznelerinin tarihsel olarak nasıl kurulduğunu göstermeye çalışır.

Foucault’ya göre, iktidar biçimleri bireyi kategorize ederek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale etmektedir. İşte bu, bireyleri özne yapan iktidar biçimidir ve bu bakımdan özne ve hakikat ilişkisi de bir efektden– icat edilen, kurulan bir bilgi efektinden– ibarettir. Foucault, probleminin kaynağını tam da bu konunun oluşturduğunu belirtir ve çalışmalarının temel amacının, bilgi keşiflerinin tarihini incelemek değil, kavrayışların geçirdiği dönüşümlerin analizini yapmak olduğunu ifade eder. Sözü edilen bu bilgisel dönüşümler olumsuz bir özellik taşımamakla birlikte, o güne kadar alışılanın dışında bir üreticilik taşırlar. Hakikat tasarımlarımıza ilişkin bu dönüşümlerin her biri kendine özgü kuralları ve sınırları, kendi iç mantığı, parametreleri ve çıkmaz sokakları olan yeni bir oyunu temsil ederler (Foucault-Chomsky, 2005; 22).

Bilginin tarihsel-toplumsal koşullara bağlı olarak dönemden döneme değişen çerçevelerin ve bu söylem zeminleriyle bağlantı içindeki iktidar ilişkilerinin belirleyiciliğine bırakılması, Batı felsefesinin temelini oluşturan “mutlak hakikat” tasarımlarının geçersizliğine işaret eder. Foucault’ya göre “hakikat” adını verdiğimiz şey aslında, *doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünüdür* (Foucault, 2007; 177). Bu prosedürler alanı özellikle bilim alanının kaynağını oluşturmakla birlikte, bilimsel alanın dışında da –enformasyon sistemlerine bağlı– hakikat zeminleri bulunmaktadır. Özellikle günümüzde kitle iletişim

araçlarıyla yayılan enformasyonun insanlar üzerinde bıraktığı hakikat etkisi, hakikat arayışının biçim değiştirerek sürdürülmesini sağlamaktadır.

Hakikati, bir toplumda ortaklaşa kullanım ile geçerlilik kazanmış bir icat ürünü olarak değerlendiren bu yaklaşımda, tüm bilgimiz iktidar mekanizmaları tarafından belirlenirken, bilgi ve söylemlerimiz de bu iktidar ilişkilerine etki etmektedir. Sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılan hakikat, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir (Foucault, 2005c; 84). Bilgisel çerçevelerin, söylemlerimizin ve iktidar mekanizmalarının bu karşılıklı ilişkisini *hakikat rejimi* olarak adlandıran Foucault, hakikat-iktidar ilişkisinde iktidarın baskılayıcı yönünden çok, üretici yönünün vurgulanması gerektiğinin altını çizer. Buna göre, iktidar, kendi örgütlenmelerini oluşturan ve güç ilişkilerini dönüştüren, mevcut dinamiği yürüten ya da tersine çevirebilen bir pratikler ya da ilişkiler bütünüdür. Ve tüm bu nedenlerden dolayı en önemli özelliği de üretkenliğidir. İktidar, olanaklı eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu olanaklar alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar (Foucault, 2005a:74). Bu bakımdan, eyleyen öznelerin eylemleri üzerinde işleyen eylem kümesi olarak iktidar, sadece kısıtlama ya da baskılama özelliklerini değil, eylem üretici pek çok farklı etkiyi de barındıran ilişkiler ağıdır.

Bu noktada Foucault'nun bilgi-iktidar bağlantısına yönelik temel eleştirilerden birine değinmek gerekir. Bu eleştiriye göre, bilgiyi bu şekilde toplumsal pratiklere ve iktidar ilişkilerine dayandırarak Foucault, aslında kendisinin yıkmaya çalıştığı özne-nesne (bilen-bilinen) arasındaki zorunlu bağın başka bir biçimini karşımıza çıkarmaktadır. İktidar ilişkilerinin bilgisel alandaki belirleyiciliği ve bu belirlenim üzerinden özne-hakikat ilişkisinin nasıl kurulduğu sorusunu açık bırakan Foucault, bu tür soruların yanıtlarından ziyade, soruların yol göstericiliğinde, zamandışı hakikat tasarımlarıyla bilginin değişmezliğini salık veren anlayışlara karşı, bilginin, tarihsel-toplumsal koşullar ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığına dikkat çekmeye çalıştığını belirtir. İnsanın düşünüş tarzının topluma, siyasete, ekonomiye ve tarihe bağlı olarak değişim gösterdiğini vurgulayan Foucault'ya göre, tarihsel koşullardaki değişimin insan yaşamı

ve hakikat tasarımları üzerindeki etkisi bakımından tarih, olup bitenlere etkisi olan güçlerin yalnızca bir çözümleyicisi ya da betimleyicisi değil, dönüştürücüsüdür (Foucault, 2004b; 181).

Foucault ve onun gibi pek çok yirminci yüzyıl düşünürünün benzer şekilde tarihselliğe vurgu yapması büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıla damga vuran Hegel felsefesine dayanmaktadır. Fakat Hegel'in yirminci yüzyılın düşünme tarzına etkisini kabul etmekle birlikte Foucault, kendi projesinin, Hegelci bütünleştirme arzusu ve diyalektik tutkusunun reddine bağlı olduğunu da altını çizer. Bu noktada eleştirisi Hegel'den çok Hyppolite'dir. Hegel'in tarihi felsefeye dahil edişinin, Hyppolite ile tarihe bağımlılığa dönüştüğünü belirten Foucault bu sistematik birlik arayışının karşısında yer alır.

Foucault'nun yapmak istediği şey tam da sistemi geriye püskürtmek, sistemin en güçlü olduğu yerlerde gedikler açmak ve farklılığın yolunu açmaktır. Tarihi bir ahenk ve süreklilik olarak karşımıza çıkaran ufkun ötesinde, doğum çığlıklarını zaman zaman duyduğumuz, özellikle de Nietzsche'de duyduğumuz belli bir "diyalektik olmayan kültür" ve "diyalektik olmayan düşünme"nin belirlediğine işaret eden Foucault'ya göre, kendisinin arkeolojik yaklaşımı da bu kültürün ve bu yeni düşüncenin unsurlarından yalnızca biridir (Bernauer, 2005; 166).

Buradan hareketle, –mutlaklaştırıcı sınırlandırmalara karşı– dilin bilmececi çoğulluğunu ortaya çıkaran Nietzscheci çizgide retoriği düşünce alanına dahil eden Foucault'ya göre, “sorun, hitabeti, retoriği, söylem mücadelesini analiz alanına yeniden dahil etmektir; dilbilimcilerin yaptığı gibi retorik usullerinin sistematik bir analizini yapmak için değil, fakat söylemi, hatta hakikat söylemini retorik usulleri olarak, yenme tarzları olarak, olaylar yaratma, kararlar üretme, savaşlar üretme, zaferler üretme tarzları olarak incelemek için. Felsefeyi ‘retorikleştirmek’ için” (Foucault, 2005b; 266). Hakikat oyunlarının hiçbir engellemeyle, kısıtlamayla ve baskıcı önlemlerle karşılaşmadan özgürce dolaşabileceği bir iletişim durumunun varolabileceği düşüncesinin kendisine ütopya gibi geldiğini belirten Foucault, felsefe tarihindeki tüm hakikat sözcüsü filozofların karşısında kesinlikle sofistlerin yanında yer aldığını vurgular. Sofistlerin yaklaşımı, hakikate ulaşmak için değil, yenmek için, iktidar için tartıştığımızı, söylemlerimizin kaynağında hakikat arayışından ziyade mücadele duygusunun bulunduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, söylem pratiği iktidar uygulamasından kesinlikle ayrılamaz.

II. 3. 3. Eylem Olanakları: Biyoiktidar, Direniş ve Özgürleşme Pratikleri

İktidarın bilgisel çerçevelerimize etkisini ve iktidar mekanizmalarının günümüzdeki işleyiş biçimini Batı toplumlarında delilik, cinsellik, suç, gözetleme pratiklerine ilişkin çözümlenmeleriyle bağlantısında değerlendiren Foucault özellikle modern dönemde kişilerin bedenleri üzerinde denetim sağlayan farklı bir iktidar işleyişine geçiş anı saptar. Bu yeni iktidar biçiminin anlaşılması, Foucault'nun "hakikat" tasarımının günümüzde eylem olanaklarını nasıl belirlediğini anlayabilmek bakımından önem taşır. Bu nedenle Foucault'nun Batı toplumlarında delilik ve kapatılma pratiklerine ilişkin çözümlenmesine ve saptadığı yeni iktidar biçiminin farklılığına değinmek uygun olacaktır.

Foucault Batı toplumlarının tarihinde farklı dönemlerde deliliğin nasıl değerlendirildiği üzerine çalışmalarında, tüm toplumlarda görülebilecek dört dışlama sisteminden söz eder. Bunlardan ilki, çalışma alanında ekonomik üretim aygıtının bir parçası olamayanların dışlanmasıdır. İkinci olarak, aile birliğine karşı marjinal olanlar, bekar olanlar ya da bir nedenle bekar kalmayı seçenlerin; üçüncüsü, söylem alanında, yaygın söylemler karşısında marjinal olanların; ve dördüncü olarak, toplumsal bütünlüğün oluşturulmasına yardımcı olan oyunlarda marjinal olanların dışlanmasıdır. Foucault'ya göre, bu dışlama sistemlerinden herhangi birinde normlara uymayan pek çok birey bulunur fakat bu dört alanda da marjinal olan bireyler *deli* diye adlandırılırlar.

Deliye yaklaşım Batı tarihinde dönemden döneme farklılık gösterir. Onyedinci yüzyılın öncesinde deliler dolaşım serbestliği olan ve kapatılması söz konusu olmadan sadece toplumda farklı kabul edilen kişilerdir. Ortaçağda deli, çalışma, aile, söylem ve oyun normlarına uymayan fakat dolaşım serbestliği olan ve toplumda hoşgörüle karşılanan kişilerdir; hatta edebiyatta ve tiyatrodaki hakikati dile getirenler delilerdir. Onyedinci yüzyılda –kapitalizmin oluşma koşullarını önceleyen dönemde– çalışmayan, üretime katıl(a)mayan aylak kişilerin kapatıldığı bir uygulamanın başladığı görülür. Fakat bu kapatma sadece çalış(a)mayanların belirlenebilmesi ve toplumdan ayrılabilmesi için gerekli görülmüştür. Oysa onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda kapitalizmin dönemeci ile Marx'ın *yedek işçi ordusu* dediği toplumsal bir olgu belirir. Bu, üretim bedellerinin düşmesi için işverenin istediğinde kullandığı ve istediğinde kolayca işçi ücretlerini düşürebildiği yedek bir işçi ordusudur. Foucault'ya göre, ondokuzuncu

yüzyılda akıl hastanelerinin ortaya çıkışı bu yedek işçi ordularını kontrol altında tutma düşüncesine dayanır. Bu dönemden itibaren delilik artık bir akıl hastalığı olarak görülmüş ve hastanenin görevi de, bu orduya hali hazırda katılamayacak durumda olanların yedek işçi olarak iyileştirilmesi, çalışma alanına yeniden kazandırılması, kazandırılmıyorsa denetim altında tutulması düşüncesiyle belirlenmiştir. Onyedinci yüzyıl öncesinde hakikatin sözcüsü olarak değerlendirilebilen deli, kapitalist sistemde – psikiyatristlerin denetimindeki– akıl hastasına dönüşmüştür. Bu ayıklama ve yeniden işgücüne kazandırma uygulaması bakımından bir diğer önemli mekan da hapisane olmuştur. Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren hapisane hem eleme sürecinin araçlarından biri hem de bir ceza infaz yeri haline gelmiştir.

Bu dönemde beden de eziyet edilmekten çok ıslah edilmesi, kapitalist işleyişe kazandırılması, düzeltilmesi gereken, çalışabilir beden olma niteliğini kazanması gereken birşey olarak görülmeye başlanmıştır. Foucault, bu ıslah etme, tabi kılma sürecinin üç işlevi bulunduğunu belirtir: Öncelikle insanların yaşam zamanı, çalışma zamanına çevrilir. İkincisi, bu süreçte beden, işgücü haline dönüştürülür. Ve üçüncü olarak, yepyeni bir iktidar biçimi yaratılır ki bu, çokbiçimli, çokanlamlı ve öncekilerden çok farklı bir iktidar biçimidir. Ortaya çıkan bu iktidar biçimi ekonomik bir iktidardır; siyasi bir iktidardır; hukuksaldır ve aynı zamanda epistemolojik bir iktidardır. Epistemolojiktir, iki şekilde: İşçi ya da çalışanların uygulamaları üzerinden teknik, keşif ya da icada dayalı bilgilerin iktidar tarafından biriktirilmesi bakımından; ve bireylerin gözetlenmesi yoluyla onların davranışlarına ilişkin bilgi toplanması bakımından (Foucault, 2005b; 250).

İnsanların bedenleri üzerinden uygulanan bu yeni iktidar biçimine *biyoiktidar* adını veren Foucault'ya göre modern dönemde siyasi iktidar, kişilerin bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce daha çok fiziksel olarak bedenleri üzerinde işlemektedir. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekansal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı, insanların bu fiziksel uzamsal dağılımı, siyasi bir beden teknolojisine aittir (Foucault, 2005b; 146). Bu beden teknolojisinin mekansal düzenlemesiyle bağlantısında iktidar biçimine ilişkin asıl değişimin, son ikiyüz yıllık süreçte *panoptizmin* keşfiyle gerçekleştiğini belirten Foucault'ya göre, Bentham'ın panoptikon düşüncesi ile tamamen farklı birşey meydana gelir: artık soruşturma yoktur,

gözetleme ve inceleme vardır. Bir olayı yeniden oluşturmak değil, birşeyi, bir kimseyi aralıksız olarak gözetlemek sözkonusudur.

“(Panoptizm) kişisel ve sürekli gözetim biçimi altında, denetim, cezalandırma ve ödüllendirme biçimi altında ve ıslah biçimi altında, yani bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında bireylere uygulanan bir iktidar biçimidir” (Foucault, 2005b; 237).

Foucault’ya göre, bir İngiliz hukukçusu olan J. Bentham optik prosedürünün, iktidarı rahat ve kolay işletmeye yönelik büyük bir yenilik olduğunu düşünmüştü; ona göre, panoptikon elbette öncelikle mimari bir biçimdi fakat aynı zamanda bir yönetim biçimiydi. Yeni bir iktidar biçimini içeren bu mimari biçimde kural şuydu: Çevrede, halka şeklinde bir bina; ortada bir kule; kulede açılmış olan geniş pencereler halkanın iç cephesine bakmaktadır. Çevre bina hücrelere ayrılmıştır, hücrelerin herbiri bina boyunca derinlemesine uzanır. Bu hücrelerin iki penceresi vardır: Biri içeriye doğru açıktır, kulenin pencerelerine denk düşer; diğeri dışarıya bakarak, ışığın bir baştan diğer başa hücreyi katetmesini sağlar. Bu durumda merkezi kuleye bir gözlemci yerleştirmek ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkum, bir işçi ya da bir öğrenci kapatmak yeterlidir. Kısacası zindan kuralı tersine çevrilmiştir: hücrenin aydınlık hali ve bir gözcünün bakışı, karanlıktan daha iyi yakalar; karanlık eninde sonunda koruyucudur (Foucault, 2007; 86).

Foucault’ya göre bu yapısal biçim bedenler üzerinden sürdürülen, aktarılan ve yeniden üretilen iktidar biçiminin mekansal karşılığıdır. Burada tek bir kişinin iktidarından söz edilemez; bu herkesi içine alan bir makinedir, iktidarı işletenler kadar üzerine iktidar işletilenler de bu mekanizmadaki işleyişe dahildir. Bu şekilde iktidar, yasal sahibi hiçkimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir (Foucault, 2007; 96). Bu noktada Foucault *panoptikon*la bağlantısında biyoiktidarı *herkesi içine alan* bir makine olarak değerlendirirse de –yukarıda yer alan– *panoptikon* tasvirinde merkez kulede bulunan gözlemcinin (gözlemcilerin) bu gözetleme mekanizmasına nasıl, ne şekilde dahil olduğu, kim tarafından gözetlendiği sorusunu yanıtızsız bırakmıştır.

Foucault’ya göre, iktidarı, herkesi içine alan ve toplumun tüm katmanlarında işleyen bir makine olarak değerlendirmek, kurulu (mevcut) iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğu ve yıkılamayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine bu mekanizmanın işleyişine karşı

özgürlüğü, değişimi savunabilmek, toplumda geçerli olabilecek siyasi görevin, politik tavrın ta kendisidir.

“İktidar ilişkileri dışında bir toplum olamayacağını söylemek, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu ya da iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğunu, dolayısıyla yıkılamayacağını söylemek değildir. Tersine iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki ‘çekişme’nin analizi, geliştirilmesi ve sorgulanması sürüp giden bir siyasi görev oluşturur ve bu tüm toplumsal varoluş için geçerli olan siyasi görevin ta kendisidir” (Foucault, 2005a; 77).

Foucault’ya, kendisinin *iktidar* tasarımının, toplumları ilerici bir siyasetten uzaklaştıracağına ve bizi sadece iki seçenek arasında seçim yapmaya zorlayacağına ilişkin yöneltilen bir soruda –iktidar ilişkilerinin tüm insan ilişkilerine, toplumsal pratiklere yayılmış, hatta bizzat bu pratikler aracılığıyla üretilen bir mekanizma olması ile bağlantısında– sistemin zorunluluğunun ve –düşünce çerçevelerine ilişkin– süreksizlik vurgusunun, bizi ya sistemin kabulüne ya da sistemi sarsacak tek şey olan dışsal bir şiddeti ortaya çıkarmaya zorlayıp zorlamayacağı sorulur (Foucault, 2011; 113). Foucault bu soruya yanıtında, sistemin zorlaması ve *süreksizlik* fikrini geçerli gördüğünü, fakat burada kastedilenin tek bir merkezi iktidar sistemi değil, çoğul iktidar ilişkileri olduğunu belirtir. Çoğul ilişkilerden oluşan bu tür bir iktidar anlayışında, sistemi ya da iktidarın mevcut işleyişini sarsacak tavır, merkezi bir iktidarın ortadan kaldırılmasına yönelik bir özgürlük sürecini gerçekleştirmek olmayacaktır. Foucault’ya göre, iktidarı sarsmak, dayatmalarını ya da baskılarını kırmak sözkonusu olduğunda, özgürleşme sürecinden ziyade özgürleşme pratiklerinden söz etmek gerekir. Toplumun her katmanına sızmış olan özgürlük pratiklerine dikkat etmek ve bu pratiklerin gerçekleştirilmesinde ısrar etmek gerekir. Bu bakımdan asıl sorun, direnişin nerede örgütleneceğini bilme sorunudur (Foucault, 2005a; 236). Sovyet Devrimi bu konuda verilebilecek bir örnektir. Foucault’ya göre Sovyet Devrimi’nde merkezî olduğu varsayılan iktidara yönelik devrim gerçekleşirken, aile, cinsellik, okul, çalışma alanlarındaki iktidar biçimleri aynı kalmıştır. Bu sebeple, büyük bir siyasi devrim gerçekleştiğinde bile asıl mesele, bu değişimin, mikroskobik düzeyde, diğer iktidar ilişkileri alanlarında da bir değişim süreci yaratıp yaratamadığıdır (Foucault, 2005b; 275).

Foucault bütün insan ilişkilerinde, ister politik bir meselede ister bir aşk ilişkisinde, birbirimizin davranışlarını yönlendirmeye, belirlemeye çalıştığımız her türlü ilişkide iktidarın olduğunun sürekli altını çizer. Bununla birlikte, iktidarın olduğu her yerde direniş imkanı da vardır. İktidar ilişkilerinin fazlaca sabitlendiği, özgürlüğün çok küçük bir pay aldığı ve direniş imkanının büyük ölçüde kısıtlandığı durumlarda iktidar ilişkilerinden çok tahakküm ilişkileri söz konusu demektir. Bu koşullarda iktidar ilişkilerini sarsma sorununu –gerçekleştirilebilir olmayan– kusursuz bir (ütopik) iletişim ortamı düşüncesiyle çözmeye çalışmaktansa, iktidar ilişkilerinin asgari tahakküm ilişkisi çerçevesinde yürümesini sağlayacak hukuk kuralları, yönetim teknikleri, ethos ve ahlak üzerine düşünebilmek önemlidir.

“Benim iktidarı her yere yerleştirerek, her türlü direniş imkanını dışladığım çok söylendi: eleştirmenler beni bununla suçladılar. Tam tersine!

İktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar, her an direniş çağrısı yapar, direnişe imkan tanır ve direniş imkanı olduğu için, gerçek direniş olduğu için tahakküm uygulayanın iktidarı çok daha fazla güçle, direniş ne kadar büyükse o kadar daha fazla kurnazlıkla tutunmaya çalışır. Öyle ki, benim ortaya çıkarmaya çalıştığım şey, tektipleştirici bir aygıtın donuk ve istikrarlı bir tahakkümünden çok, sürekli ve çokbiçimli mücadeledir. Heryerde mücadele halindeyiz. Her an isyandan tahakküme, tahakkümden isyana gidilir ve benim ortaya çıkarmak istediğim şey bu sürekli hareketliliğin tümüdür” (Foucault, 2007; 176).

Aslında erken dönem çalışmalarında iktidar ilişkilerinin belirleniminden kaçmanın mümkün olmadığını savunan Foucault, daha sonraki çalışmalarında, iktidar ilişkilerini dönüştürmeye yönelik direnişlerde bulunulabileceğini vurgular ve özellikle, iktidarın merkezsiz, çoğul doğasına uygun olarak, çoğul ve yerel mücadele türlerini önerir. İktidar ilişkileri ve direniş konusunda kendisini de herhangi bir konuma yerleştirmeyi reddeden Foucault’ya göre, “hayır demek direnişin asgari biçimidir ve bu hayırı kesin bir direniş biçimi haline getirmek gerekir” (Foucault, 2007; 284).

Foucault’nun çalışmalarında, iktidar teknolojileri analizinden bireyselleştirici iktidar biçimlerine karşı direnişe yönelen bu yaklaşım, daha sonra *kişinin kendi kendini icat etmesi* fikriyle şekillenir. Delilik, ölüm, suç, cinsellik gibi deneyimler ile çeşitli iktidar teknolojileri arasındaki ilişkileri analiz ettiği çalışmalardan, bireyselleştirici iktidar biçimlerinin çözümlenmesine geçen ve bu hat üzerinden ‘özkimlik’ sorununa ulaştığını belirten Foucault, bu konuda Antikçağ felsefesinden devraldığı *kendine özen gösterme*

(*epimeleia heauton*) düsturunu ortaya koyar. Kişinin kendi kendini geliştirmesinde ve hakikate ulaşmada önemli rol oynayan *kendine özen gösterme*, kişinin ne olduğunu, ne yapabilecek kudrette olduğunu, neyden korkup korkulmayacağını bilmesi anlamına gelir. Bu bakımdan kendine özen gösteren kişi tahakkümde bulunmaz, kendi iktidarını başkaları üzerinde istismarcı biçimde kullanmaz (Foucault, 2005a; 231). Çünkü kendisinin ne olduğu, ne yapabilecek kudrette olduğu sorularını kendine yöneltir ve kendine ilişkin farkındalıkla öteki ile ilişkiye girer.

Antikçağda *kendine özen göstermenin* bir gerekliliği olan *kendini bil* (gnothi seauton) ilkesinin, zaman içerisinde ana düstur haline gelmesi, Batı felsefesinde bilerek egemen olma isteğinin artmasına ve bilgisel etkinliğin daha önemli görülmesine yol açmıştır. Hakikate ulaşma ve kendi kendini geliştirme çabası olarak *kendine özen göstermenin*, antik düşüncede temel bir yer tutarken, Ortaçağ'da bu durumun değiştiğine dikkat çeken Foucault'ya göre, kişinin kendisiyle ilgilenme kültürü, Hristiyanlığın denetimine geçtiği andan itibaren yani papazın işi olan *başkaları adına kaygılanma* tutumuna dönüştüğü andan itibaren bir pastoral iktidarın hizmetine sokulur ve bağımsız düşünme özelliğini büyük ölçüde kaybeder.

Foucault *kendine özen gösterme* düşüncesi ile, erken dönem çalışmalarında mesafeli durduğu –hatta felsefe alanında herkesin Yunan düşünce geleneğinden yola çıkması gerektiği yolundaki görüşe karşı özellikle kaçındığı– Antikçağ felsefesine yaklaşır. Bu noktada, Antikçağ düşüncesini öne çıkarmasının yanısıra, Aydınlanma döneminden günümüze dek bu gibi soruları kendine yöneltebilen tüm düşünürleri de benzer şekilde değerlendirir. Foucault'ya göre, Kant'ın *Aydınlanma nedir?* yazısında sorduğu “ben kimim?” sorusu önemlidir. Bu soru, Descartes'ın sorduğu *herhangi bir anda ve mekanda ben kimim?* sorusundan daha farklı şekilde *tarihin çok kesin bir anında biz neyiz?* sorusunu içerir. Güncelliğimiz nedir? Bugün neler olup bitmektedir? Bu gibi soruları Kant sonrasında sürdüren Fichte, Hegel, Nietzsche, Heidegger gibi düşünürlerle birlikte felsefenin bu yönü giderek daha da önem kazanmıştır.

Foucault, *üzerimizde uygulanan dayatmalara karşı bugün biz kimiz?* sorusunu sorarak, üzerimize yapılandırılan –hazır verilmiş– kimliklerden kurtulmak ve yenilerini icat etmek gerektiğini savunur. Bu bakımdan, direnişin bir yüzü "ne'liğimizi reddetmek" ise, öteki

yüzü yeni öznellik biçimlerine kapıları aralayarak *kimliğimizi* icat etmektir (Bernauer, 2005; 289).

“Bütün felsefi soruların belki en kesini, şimdiki zaman sorunu, bizim tam şu anda ne olduğumuz sorunudur. Ve bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” (Foucault, 2005a; 68).

Tarihsel-toplumsal koşullardaki değişimden yola çıkarak, söylem pratiği, iktidar ilişkileri ve retorik ile bağlantısında hakikat-özne ilişkisinin kurulma biçimlerine ve bilginin icat edilme süreçlerine bakarak son dönem felsefe tartışmalarındaki değişime dikkat çeken Foucault, düşünce alanında epistemolojik bir mutasyonun gerçekleştiğini belirtir. Bu epistemolojik mutasyon modern düşüncede, öznenin merkezi rolüne olan sadakati ve hümanist tarih anlayışına olan bağlılığı baltalamıştır. Sözkonusu bu değişimde Foucault'nun konumu *dışarıdan düşünme* etkinliğiyle ıralanır. İlk dönem çalışmalarından itibaren, Batı kültürünün en derin katmanlarını gün yüzüne çıkararak, dışarıdan düşünmeyi gerçekleştirmeye çalıştığını belirten Foucault'ya göre, insanların düşünceleri bağlamında asıl önemli olan, onların neyi düşündükleri değil neyi düşünmedikleridir; yani nelerin düşünüleceğini belirleyen ve dolayısıyla da dili sonsuza dek bunların hizmetine açarak tedavüle sokan düşünce-olmayan üzerine düşünmektir.

Fakat bu noktada, ‘*düşünülmeyenler üzerine düşünerek* tarihsel olarak inşa edilmiş düşünce sınırlarını ifşa eden *dışarıdan bir düşünme* gerçekleştirmeye çalışan Foucault'nun, tarihsel koşulların belirleyiciliği dışında düşünmeyi kendisi için olanaklı kılanın ne olduğu’ sorusu; ‘tarihsel a priori ile dile kapatılmış olma durumunun *dışarısına* Foucault'nun nasıl çıktığı’ sorusu yanıtızsız kalmaktadır.

Daha önce değinilen eleştirilerden de anlaşıldığı gibi Foucault'nun çalışmalarına ilişkin pek çok soru tam bir yanıt bulamadan açık bırakılır. Bernauer'in *Foucault'nun Özgürlük Serüveni* isimli çalışmasında değindiği ve hakikat-iktidar ilişkisi bakımından önemli olan birkaç yanıtızsız soru daha mevcuttur: “Herhangi bir tarihsel dönemde ve toplumda, tüm bilgilerin imkan koşullarını belirleyen yalnız bir apriori vardır’ iddiasının dayanağı nedir?” sorusu yanıtızsız kalırken, “belirli bir dönemdeki epistemenin başka bir epistemeye nasıl dönüştüğüne” ilişkin bir açıklamada da bulunulmamıştır. Foucault bu konuya ilişkin bir betimleme yapılamayacağını

belirtmekle yetinirken, –arkeolojik bilgi ağları ile toplumsal pratiklerin ilişkisi bakımından– kuram ile pratik arasındaki bağın da tam olarak kurulmadığı farkedilir.

Ortaya attığı sorunlara ilişkin çözüm önerileri sunmamakla eleştirilen Foucault bu konuyla ilgili olarak şu yanıtı verir: “Benim rolüm fiilen, sahiden sorular sormaktır. Dile getirmeye çalıştığım bu sorunlar, gündelik hayatı ilgilendiren bu karmaşık suç, delilik, cinsellik sorunları kolayca çözümlenemez. ...Kurallar oluşturmaktan titizlikle sakınıyorum. Onun yerine sorunları belirlemekle, açığa çıkarmakla; diğerleri adına, onların yukarısından konuşan bütün insanların, peygamberlerin, öncülerin, yasa koyucuların ağzını kapatacak ölçüde karmaşık bir çerçevede göstermekle ilgileniyorum. ...Amaçlanan şey, adım adım ilerlemek, çözümler bulmayı değilse de, en azından sorunun verili unsurlarını değiştirmeyi sağlayabilecek değişiklikleri uygulamaya koymaktır. Bütünüyle toplumsal bir tasarıdır bu. Kendime ya da herhangi bir uzmana sorumluluk yüklemeksizin, bu girişimde kişisel olarak yer almak istiyorum. Önemli olan, bu çalışmanın, toplumun içerisinde sorunların değişikliğe uğratılmasını ve tıkanıklıkların giderilmesini sağlayacak biçimde yapılmasıdır” (Foucault, 2004c; 163).

Bir kuramcıdan ziyade bir deneyci olduğunu ve herşeyden önce, kendini değiştirmek, aynı şekilde düşünmeye devam etmemek için yazdığını belirten Foucault, bir taraftan soru sorma etkinliğinin önemini ortaya koyarken diğer taraftan “ne yapılması gerektiğini söyleyen şeyler yazmıyorum” diyerek sözün sorumluluğunu almaktan sakınmaktadır. Sorduğu soruların büyük ölçüde yanıtlanamaz olduğunu, ancak bu durumun soruları hiç sormamayı gerektirmediğini vurgulayan Foucault, aslında sorduğu sorulara yanıtlar vermekte fakat verdiği yanıtların dayanaklarını göstermede yetersiz kalmaktadır. Bununla birlikte yine de, iktidarın, toplumsal ve kişisel yaşamın tüm boyutlarıyla nasıl içiçe geçtiğine, toplumun tüm katmanlarına nasıl yayıldığına dikkat çekerek, hakikat-iktidar ilişkisine yönelik sorduğu sorular ile yeni sorulara kapı açmakta ve hiçbir bilgisel zemini mutlaklaştırmadan dünyayı dönüştürme olanakları üzerine düşünmemizi sağlamaktadır.

“Bana atfedilen ‘siyasal’ rolü oynamayı reddediyorum. Ben rolümü, kuşkuyu, kararsızlığı besleyerek ve köklü değişimler talep ederek oynuyorum” (Foucault, 2004c; 166).

II. 4. JEAN-FRANCOIS LYOTARD

1924 yılında Versailles’da doğan ve 1979 yılında yayınlanan *Postmodern Durum* isimli çalışmasıyla tanınan Lyotard, Quebec Hükümeti Üniversiteler Konseyi’nin talebi üzerine hazırlanan bir rapor olan *Postmodern Durum*’da gelişmiş –bilgisayarlaşmış– toplumlarda bilginin durumunu ele almıştır. Bu bölümde de Lyotard’ın “hakikat” tasarımlarına yönelik eleştirileri ve teknolojik gelişmeler doğrultusunda bilgisel alana ilişkin saptamaları üzerinde durulacaktır.

İzlediği yolun uğrak noktalarını anlayabilmek bakımından *Postmodern Durum* öncesindeki çalışmalarına kısaca değinmek gerekirse Lyotard’ın 1954’te yayınlanan *Fenomenoloji* başlıklı çalışması, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty’nin düşüncelerine odaklanmış bir çalışma iken; 1971 yılında yayınlanan *Discours, Figure* “duyulur olan”ın, “söylemsel olan”ın önüne yerleştirilmeye çalışıldığı, bütünleştirici kuramsal söylemlerin karşısında *imgesel, duyulur, duyumsal* olanın vurgulandığı bir metindir. 1974 yılında yayınlanan *Libidinal Ekonomi*’de ise arzu ve iktidar arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Lyotard bu çalışmasında iktidarcı sınırlanan ve iktidarın sınırlamalarına karşı savaş veren arzunun –diyalektik içinde uzlaştırılmaya direnen libidinal dürtülerin– düzen bozucu özelliklerinin önemini vurgular. *Libidinal Ekonomi*, modernizmin “hakikat” tasarımlarına ve kuramsallaştırmaya karşı eleştirileri içerir. Lyotard’a göre, kuram, hareketsizleştirmekten alınan keyiftir (Lyotard, 2010; 315). Kuramsallaşma, heyecandan eser kalmaması, tarafsızlaşma ve duyarsızlaşma halidir. Kuramın tekrarlarından başka birşeyden keyif alan, tekdüzeliği eleştiren, kuram tarafından dışlanır. Kuramsal olan, çokanlamlılığın inkarını içerir (Lyotard, 2010; 322).

Kuramsallıkta açık kılma, gizlenmeye son verme (a-letheia) arzusu bulunduğunu belirten Lyotard’a göre, *açıklamaya* dayanan kuramsal iddia aslında bir iktidar iddiasıdır. Kuramın açıklık talebi baskıcıdır ve kuramsal öğretilerin merkezden yayılan baskıcı tavrı herhangi bir şiddet dürtüsüyle karıştırılmamalıdır. Kuramsal öğretiler, merkezsiz, kurucu olmayan arzuların şiddetini değil, merkezî ve baskıcı olan terörü içerirler. Ayrıca açıklama iddiası sadece baskıcı değil, kısırlaştırıcıdır da. Bu kısırlaştırma özelliği doğrulamacı yaklaşımdan kaynaklanır. Açık kılmak istendikten sonra her yerde doğrulayıcı açıklamalar bulunabilir: Hatta Nietzsche’nin bile bir

Platoncu olduğu gösterilebilir istenirse. Oysa yapılması gereken, *açık kılmak* yerine *gizlenmeyi* oyuna sokmaktır. Kuramsallığın bu tür kısırlaştırıcı bir etkiye sahip olması ve merkezi bir baskı uygulamasından dolayı Lyotard'a göre, açıklık talebi eleştirilmekle kalmamalı, mahkum edilmelidir (Lyotard, 2010; 335).

Libidinal Ekonomi sonrasında Lyotard, bu çalışmada ortaya koyduğu –libidinal dürtüleri öne çıkararak– yaklaşımla arasına mesafe koyar ve teknobilimsel gelişmeler doğrultusunda günümüz toplumlarının bilgisel durumu ve *adalet* problemine yönelir. 1977'de yayınlanan *Pagan Eğitimler*, bu konudaki değişimin habercisidir. Bu çalışma Lyotard'ın sorgulanmadan kabul edilen dini inançların özelliğini taşıyan totaliter öğretilere karşı *pagan* anlatıları savunduğu metindir. *Aletheia* eleştirisi ile bağlantısında –kuramsallaştırmaya yönelik eleştirileriyle benzer biçimde– örtüyü kaldırma kaygısı olmadan tanrılarıyla konuşan pagan toplumlar, bu konuşmaları yaşamlarıyla ilgili soruları çözüme kavuşturma amacıyla yaparlar. Pagan toplumlarda insanlar tanrılarla, kendi aralarında konuştukları gibi konuşurlar; tanrıların anlattığı hikayelerle baş etmeyi öğrenirler, mücadele ederler. Dolayısıyla Lyotard'a göre, –konuşmaya, konuşarak mücadeleye dayalı– pagan dünyada retorik ön plandadır. Adaletin, sözü bir sanat gibi işlemekten ibaret olduğu bir dünyadır bu (Lyotard, 2011; 50). Bu bakımdan paganlık, açık kılma saplantısıyla kısırlaştırmayan, aksine çeşitliliği koruyan ve konuşarak mücadeleye dayalı bir adalet düşüncesinin geliştirilebildiği bir yaşam biçiminin özelliklerini göz önüne serer.

II. 4. 1. Bilgisel Alanda Postmodern Durumun İlanı

Pagan Eğitimler'in ardından, “hakikat” tasarımlarına yönelik eleştirilerin toplumların teknobilimsel gelişmelerle etkileşimi bağlantısında ortaya konduğu *Postmodern Durum* yayınlanır. Lyotard'ın ifadesiyle, “bu çalışmanın nesnesi, gelişmiş toplumlarda bilginin durumudur” (Lyotard, 1984; xxiii). Kitabın başlığında yer alan “postmodern” terimini Ihab Hassan'dan ödünç alarak 1970'lerin sonunda dillendirmeye başladığını belirten Lyotard'a göre, *postmodern*, özellikle Batı kültüründe bilim, sanat ve edebiyat alanlarındaki oyun kurallarının dönüşümünü ifade etmektedir. Dolayısıyla terimin,

sadece yirminci yüzyıla –yüzyılın ikinci yarısına– ilişkin bir dönemselleştirme olarak anlaşılması önemlidir.

Modern-postmodern ayrımında Lyotard, *modern* terimini, *Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, aklın erginleşmesi (özgürleşmesi) gibi büyük anlatılara (grand narrative) başvuran bir meta-söyleme (metadiscourse) göndermede bulunarak kendini meşrulaştıran herhangi bir bilimi tanımlamak için kullanacağını belirtmiş ve postmoderni de meta-anlatılara inanmama* olarak ifade etmiştir.

Teknolojik dönüşümlerin bilgi üzerindeki etkisinin saptanmaya çalışıldığı *Postmodern Durum, toplumsal koşulların değişimi sürecinde bilginin doğasının değişmeden kalamayacağı* savı üzerine kuruludur. Toplumlar post-endüstriyel, kültürler de postmodern çağa girdikçe bilginin durumu da değişmiştir. Bu toplumlarda bilgisayarlaşma başlıca belirleyici halini almış, bilgi de temel üretim gücü haline gelmiştir. Bilgisayarlaşmış toplumlarda artık bilgi kullanıcıları ve bilgi sağlayıcıları arasında mal üretimi ve tüketimi gibi ekonomik bir ilişki devrededir. Bilgi satılmak üzere üretilmektedir; bilginin üretiminde amaç (ticari) takastır (Lyotard, 1984; 4).

“...Bilgi, güç adına dünyanın her yerinde süren rekabetin esas parçasıdır. ...ulus-devletlerin, toprak denetimi ve ucuz işgücü için savaştıkları gibi, bir gün enformasyonun denetimi için savaşmaları muhtemel görünüyor” (Lyotard, 1984; 5).

Lyotard’a göre, bir toplumun özellikleri bilinmeksizin, o toplumda bilginin gelişimi ve dağılımıyla ilgili problemleri belirlemek ve tartışmak mümkün değildir. Toplumsallık ve bilgi ilişkisinde en önemli unsur da dildir; toplumsal bağ dilseldir ve bu bağ zayıf bir iplikle dokunmamıştır. Bu konuda Wittgenstein’in *dil oyunları* düşüncesinden etkilenerek, dil ile toplumsallık ilişkisini dil oyunları yaklaşımıyla ele alan Lyotard’a göre, dil oyunları aslında toplumu bir arada tutan toplumsal bağlardır. Ve *oyun* düşüncesindeki en önemli nokta, ifadelerin anlamlarının, dil oyununun kuralları ve kullanım alanları çerçevesinde belirlendiğinin vurgulanmasıdır. Lyotard’a göre, dil oyunları konusunda dikkat edilmesi gereken ilk nokta, dildeki kural kümelerinin kendilerinde bir meşruiyet taşımaması; oyuncular arasındaki toplumsal anlaşmaya dayanmasıdır. İkinci nokta: Kurallar yoksa oyun da yoktur. Üçüncü nokta ise, her ifadenin, oyundaki bir hamle olarak düşünülmesidir. İşte bu son nokta Lyotard’ın yaklaşımındaki önemli bir ilkeyi verir: *Konuşmak savaştır (parler est combattre)*

(Lyotard, 1984; 10). Lyotard'a göre, gözlemlenebilir toplumsal bağ, dil hamlelerinden ibarettir. Bu hamleler bir çatışma unsuru içerir; konuşmak, savaş içeren bir eylemdir.

Lyotard *Postmodern Durum*'dan sonra yayınlanan ve Wittgenstein'in *dil oyunları* düşüncesini farklı biçimde geliştirmeye çalıştığı *The Differend*'in⁷ çevirmeni George Abbeele'yle yaptığı bir söyleşide, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmaları*'nı incelemiş olmanın kendisini özne metafiziğinden arıtıp pakladığını belirtir (Best&Kellner, 2011; 206). Lyotard'a göre, dil oyunlarını, uzlaşıyla belirlenmiş kalıplaşmış kurallara bağlı oyuncuların oynadığı –ve bu bakımdan oyundaki hamlelerin de en baştan kuralların kesin belirlenimine tabi olduğu– bir etkinlik olarak görmekten vazgeçip, oyunların –yeni biçimler yaratmaya imkan tanıyan– heterojenliğine dikkat etmek gerekir. Böyle bir yaklaşım, dilin, –bir alet edevat kutusu gibi düşünülen– oyun kurallarına sıkı sıkıya bağlı sadık oyuncuların oynadığı kurallı ve değişkenlik göstermeyen bir yapı gibi değil, oyunun deviniminin öncelikli olduğu bir ifade evreni olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bir bakıma Gadamer'in *dil oyunları* eleştirisi gibi, kurala bağlı oyuncuların değil, oyunun etkin olduğu, oyuncuların oyunun akışına göre her an yeniden konumlanabildiği devinimsel ve farklılıklara açık bir oyun düşüncesinin ön plana çıkarılmasıdır. *Postmodern Durum*'da da *dil oyunlarını* açık kılmaya çalışırken Lyotard bu noktaların üzerinde durmaktadır: Kurallar değişmeden kalan, kendinde meşru kurallar değildir. Koşullara ve toplumsal özelliklerin değişimine bağlı olarak kurallar da değişkenlik gösterir.

Lyotard'a göre, toplumsal bağı oluşturan dil oyunları ile örülü anlatılar, bir kültürün parçası haline geldikten sonra, o kültürde neleri söylemenin ve yapmanın doğru olduğunu belirleyen ölçütler olarak iş görmeye başlarlar (Lyotard, 1984; 23). Burada problem, anlatıların bir meta-anlatıya dönüştürülerek, tüm dil oyunlarını kapsadığı

⁷ Lyotard *The Differend*'de “Söylem (Söz) Türü” (Genre de Discours) ve “İfade Rejimi” (Régime de Phrase) ayrımı yapar. Lyotard'a göre her ifade bir dizi kuraldan oluşur. Edebi, ekonomik, politik, bilimsel farklı söylem türleri, ifadelerin birbirleriyle ilişkilendirilmesi için kurallar sağlar. Bunlar ifadenin – öğrenme, bilme, ayartma, kışkırtma gibi– belirli bir hedefe ulaşmasıyla ilgili kurallardır. Ayrıca her farklı söylem türü, ifadelerin oluşturulmasında ifade rejimlerini kullanır. Uslamlama, tasvir etme, soru sorma, anlatma, sınıflandırma gibi farklı ifade rejimleri mevcuttur. Söylem türlerinin (farklı söylem alanlarının) bu ifade rejimlerini farklı biçimlerde kullanmasıyla heterojen ifadeler ortaya çıkar. Lyotard'a göre, *ifade olmayan* yoktur; sessizlik de bir ifadedir (Lyotard, 1988; xii). Bununla bağlantılı olarak *differend*, dilin, ifade edilebilir olması gereken birşeyin henüz ifade edilemediği bir istikrarsızlık hali ve anıdır. Bu hal sessizlik taşır –ki sessizlik de olumsuz bir ifadedir– ve aynı zamanda ilkece olanaklı ifadelere de çağrıda bulunur. ...Edebiyatta, felsefede, siyasette asıl mesele, (onlara) deyimler bularak *differend*lere tanıklık etmektir (Lyotard, 1988; 13).

varsayılan bir buyurucu konumuna yükseltilmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Oysa bütün dil oyunlarını kapsayacak bir üst konumdan meta-buyurucu yoktur. Peki böyle bir durumda anlatıların meşruiyet zemini nerede bulunacaktır? Lyotard, *meta-anlatılara inanmama* durumu olarak tanımladığı postmodern durumda artık meşruiyetin, Habermas'ın savunduğu gibi, uzlaşımaya dayalı tartışmalarda aranmayacağını belirtir. Çünkü bu tür bir uzlaşım düşüncesi, dil oyunlarının heterojenliğine baskı kuracaktır. Oysa yenilik ve icat, uzlaşımlardan değil çatışmalardan doğar.

“Postmodern bilgi, otoritelerin basit bir aracı değildir; farklılıklara olan duyarlılığımızı geliştirir ve eşölçüştürülemezliği tolere etme yeteneğimizi güçlendirir. İlkesi, uzmanın homolojisi değil, mucidin paralojisi” (Lyotard, 1984; xxv).

Baskıcı ve buyurucu bir uzlaşım savunusundan uzaklaşarak, farklılıkların ve eşölçüştürülemezliğin göz önünde bulundurulduğu bir toplumsal adalet düşüncesine dikkat çeken Lyotard'a göre, “uzlaşım” modası geçmiş ve şüpheli bir değerdir; fakat adalet ne modası geçmiş ne de şüphelidir. O halde uzlaşımaya dayanmayan bir adaletin arayışında olunmalıdır (Lyotard, 1984; 66).

Lyotard'a göre, “uzlaşım” düşüncesi iki kabule dayanmaktadır: Birincisi, tüm konuşmacılar için evrensel düzeyde geçerli dil oyunları kurallarının olduğuna ilişkin kabul; ikincisi, diyalogun hedefinin uzlaşım olduğu kabulü. Buna karşı Lyotard, tartışmada amacın, uzlaşım ve uyumdan çok paraloji olduğunu vurgular. Uzlaşım söz edilebilecek tek nokta, dil oyunlarının kuralları arasındaki geçici uzlaşımlardır; bunlar da zaman ve mekanla sınırlıdır. Bu özellik, farklılıklara duyarlı, baskıcı olmayan, pratiğe ilişkin geçici anlaşmalara işaret eder.

Dil oyunlarında uzlaşımı reddettiği gibi, bilimsel alanda da uyumun yerine aykırılıkları ön plana çıkaran Lyotard'a göre, günümüzde başlıca meşruiyet alanı olarak kabul gören bilimsel alanda bile anlatıların çoğunun geçici masallar olduğu görülmüştür. Bilginin her alanında olduğu gibi, en kesin bilgi alanı olduğu varsayılan bilim alanında da eşölçüştürülemezlik ve söylemlerin farklılığı (geçiciliği) ön plana çıkmış ve bilimsel bilgiye meşruiyet sağlayan sabit-değişmez temel iddiaları sarsılmıştır.

Lyotard'a göre, daha önceki dönemlerin bilimsel etkinliğinden farklı olarak modern bilimin iddiası, herhangi bir başka bilgi türüne (anlatıya) dayanmaksızın, bilimin

kesinlik taşıyan ölçütlerinin ve bilim oyunu kurallarının bu oyuna içkin olduğu iddiasıdır. Oysa, meşruiyet kaygısı ve iddiasıyla ortaya konan bilimsel söylemler de aslında birer anlatıdır. Bilim adamı da herşeyden önce bir hikaye anlatıcısıdır; tek fark, onun bu hikayeleri doğrulamakla yükümlü olmasıdır (Lyotard, 1984; 60).

Anlatısal önermelerin geçerliliğini tartışan bilim adamı –kendisinin de bir hikaye anlatıcısı olduğunu düşünmeksizin– anlatıları ilkel, yaban, gelişmemiş, gerici olarak bir kenara bırakır. Bu anlatıların, önyargularla, otoritelere ve ideolojilere bağlılıkla oluşturulduklarını savunur. Bu bakış açısında, masallar, mitler ve efsanelerle sınırlandırılan anlatı alanının sadece kadınlar ve çocuklar için uygun olduğu öne sürülür. Bu nedenle yapılması gereken, bilgisel alanı bu anlatıların hakimiyetinden kurtarmak, medenileştirmek için karanlığa ışık tutmaktır. Lyotard’a göre, bilimsel bilgi ile anlatısal bilgi arasındaki eşit olmayan bu ilişki, Batı medeniyetinin –bilimsel meşrulaştırma kaygısı ile örülü olan– kültür emperyalizminin tarihine damga vurmuştur (Lyotard, 1984; 27).

Bilimsel söylemin de bir anlatıdan ibaret olduğunu reddeden meşruiyet iddiasındaki bilimsel bilginin, diğer anlatıları dışta bırakacak bir düzenlamsal dil oyunu ile oluşturulduğunu belirten Lyotard’a göre, modern bilimde, dil oyunları artık zenginlik oyunları haline gelmiştir. Post-endüstriyel toplumlarda bilim bir üretim gücü, sermayenin dolaşımında bir uğrak noktası olmuştur (Lyotard, 1984; 45). Bilimsel etkinliğin yönü, hakikate ulaşma amacından sapmış ve pragmatik girdi-çıkı hesabının yörüngesine girmiştir. Artık *düşünce* değil, *beceri* üretimi yaygınlaşmaktadır; üniversiteler de bu şekilde işlemektedir. Öğrencilere bilgisel içerik değil, beceriler ve bilgisayarlaşmış terminal teknikleri aktarılmaktadır. Profesörlük çağı bitmiş, teknik ekip çalışması çağı başlamıştır. Eğitimin başlıca unsuru olan bilgi aktarımı, enformasyon aktarımıyla sınırlanmıştır. Bu durumda veri bankaları da yarının ansiklopedileri olacak gibi görünmektedir.

Teknikleşmenin yaygınlaştığı ve ekonomik ilişkilerin belirleyiciliğinin arttığı yirminci yüzyıl bilimi kendi içindeki anlatıların sorgulandığı bir yaklaşımı da ortaya çıkarmıştır. Heisenberg ve Bachelard başta olmak üzere azımsanmayacak sayıda bilim adamı ve felsefeci bilimsel alanda “mutlak hakikat” arayışı yerine kuşkuculuğun

yaygınlaşmasına öncülük etmiştir. Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi*'de dile getirdiği ifadeye göre:

“Bilim, keşiflerinin kendi bolluğu sayesinde hakikate ulaşma misyonundan kuşkulanan zorunda kalmıştır. O artık hiçbir şeye inanmaz, zamanın ve mekânın sonsuz olduğundan kuşku duyar, *a priori* olarak aldığı kavramların köhneliğiyle çarpılır. Heisenberg ve Bachelard'ın epey işlediği bu konu üzerinde ısrar etmek bile gereksizdir” (Lyotard, 2010; 329).

Sadece Heisenberg ve Bachelard'dan değil, eşölçütürülemezliğe ve karşı örneklere dikkat çeken Kuhn ve Feyerabend'in düşüncelerinden de etkilenen Lyotard'a göre, farklılığın ve çoğulluğun vurgulandığı post-pozitivist bilim, istikrarsızlıkların araştırılmasını içermektedir. Postmodern bilimsel araştırma pragmatizi, yeni hamlelerin geliştirilmesi ve dil oyunları için yeni kuralların keşfedilmesinin üzerinde durmaktadır (Lyotard, 1984; 53).

Kuhn'un bilim tasarımı olduğu gibi Lyotard'ın yaklaşımında da, aynı anlatı evreni içinde olan, aynı kurullarla iş gören insanların belirli bir dili öğrenmesi, belirli bir çerçeveden dünyaya bakmayı öğrenmesi söz konusudur. Dolayısıyla, dünyaya ilişkin farklı çerçeveleri olan –ve kurulları değişime açık olan– bu farklı anlatı evrenleri eşölçütürülemezdir. Gerek postmodern bilgi durumuna ilişkin saptamalarında gerekse adalet ve siyaset alanına ilişkin yaklaşımında “paradigma” düşüncesini ve *karşı örneklere dayanan çoğulcu bilim* tasarımı benimsediği görülen Lyotard'a göre, bilim pozitivist bilginin birikimsellik iddiasına uygun olarak gelişmez. Bilgisel alan, karşı örneklerin, aykırılık yaratan örneklerin desteklenmesini sağlayan kurulların oyuna dahil edilmesiyle gelişir ve karşı örnekleri ortaya çıkaran, destekleyen yöntem de paralojidir.

Paraloji ile farklılıkların öne çıktığı postmodern bilgi anlayışında meta-anlatıların yerini küçük anlatılar (petit recits) alır. *Epistemolojik kırılma* ya da *bilimsel devrim* düşünceleriyle ortaya konan “mutlak hakikat” eleştirilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, sadece bilimde değil, diğer söylem alanlarında da değişmez kesinlikteki meta-anlatıların yerini geçici küçük anlatılar almaya başlamıştır. Homolojik tümeller biçiminde ifade edilen meta-anlatılardan farklı olarak küçük anlatıların, paralojiye dayandığını ve karşı örneklerle iş görerek totaliter öğretilerin egemenliğine son verdiğini savunan Lyotard'a

göre, küçük anlatılarda farklılıklara duyarlılık ve uyuşmaz olanları hoş görme tavrı hakimdir.

Lyotard'ın baskıcı bir merkezi konumdan egemenlik kurma kaygısında olmayan, “mutlak hakikat” iddiasından uzak küçük anlatılara ilişkin vurgusu, Nietzsche'nin “hakikat” eleştirisi ve perspektifi bilgi anlayışını takip eder. Lyotard'a göre, Nietzsche'nin *hakikat yokluğu* ve *perspektifi bilgi* ifadeleriyle ortaya koyduğu düşünceler aslında daha önceden Kant'ın *yüce* (sublime) düşüncesinde ortaya koyduğu yaklaşımla benzerlik göstermektedir ve bu yaklaşımlar günümüzde küçük anlatıların önemini anlamak bakımından önemlidir.

Pagan Eğitimler'de, kavramın veya Ahlak Yasası'nın Kant'ını değil, bilgi ve kural hastalığından kurtulup sanatın ve doğanın paganizmine geçen, hayal gücünün Kant'ını izlediğini belirten Lyotard, Kant'ın *yüce* temasında Nietzscheci düşüncenin ilk nüvelerinin bulunduğunu savunur (Lyotard, 1984; 77). Gösterilir olan ile düşünülür olanın arasında yer alan *yüce* üzerinde duran Üçüncü Eleştirinin Kant'ı, *yüce* duygusunda haz ve acının içsel bileşimini bulur.⁸ *Yüce* olan, acı, çatışma, farklılık ve uzlaşmazlıktan duyulan hazzı içerir; ve bu bakımdan Nietzscheci *trajik olan* ile benzerlik gösterir. Modernizmin “hakikat” arayışındaki meta-anlatılarına karşı, örtüyü açma, açık kılma kaygılarına karşı *yüce* olan, gösterilmeye direnen, yeni biçimler gerektirir. Bu bakımdan Lyotard –“hakikat” arayışlarında da görülen– uzlaştırıcı bir *güzelin* estetiğini değil, yeni biçimleri, farklı olanı ortaya çıkararak *yücenin* estetiğini alkışlar. Lyotard'a göre, *postmodern*, gösterilir ve düşünülür olan arasındaki Kantçı *yüce* ile; ve Nietzsche'de *Dyonisosçu* ve *Apolloncu* olan arasındaki *trajik olan* ile benzerlik gösterir. *Postmodern*, gösterilemeyen, açık kılmaya direnen, ne salt *Dyonisosçu* ne salt *Apolloncu* olandır.

Postmodernin aslında *modernin* bir parçası olduğuna dikkat çeken Lyotard'a göre, gelişme için yeni hakikatlerin icat edildiği dönemler, –bugün *postmodern* olarak adlandırılan durumda olduğu gibi– inanç krizlerinin, zemin sarsıntılarının yaşandığı

⁸ Kant'a göre, *yüce* duygusu güçlü ve anlaşılması zor bir duygudur. Aynı zamanda hem hazzı, hem acıyı içerir. Aslında burada haz acıdan kaynaklanır. *Yüce* olan, gösterilir olan ile düşünülür olanın arasında bir çatışma olarak gelişir ve olumlu bir hazdan ziyade, hayranlığı ve dikkati içerir.

dönemlerdir. Hangi tarihte olursa olsun *modernlik*, başka hakikatlerin icat edilmesi ve inancın sarsılması olmaksızın gelişim gösteremez. Dolayısıyla *postmodern* olan, modernin sonu değil, gelişim durumudur ve bu gelişim –oluşma süreci– daimidir (Lyotard, 1984; 79). Bu bakımdan, Lyotard’ın yirminci yüzyılın son dönemiyle ilgili yapmış olduğu *postmodern durum* saptaması, aslında günümüzde *modernin gelişimi–olagelmesi* olarak değerlendirilebilir. İnançların sarsılması durumu olarak rahatsız edici olmakla birlikte, bağlı olunan hakikatlerin sorgulanmasını ve çağın koşullarının gerektirdiği yeniliklerin ortaya çıkmasını sağlayan *postmodern*, aslında *modern* olmanın da koşuludur. Dolayısıyla, bir çalışma modern olabilmek için öncelikle postmodern olmalıdır. Lyotard da *Postmodern Durum* ile yapmaya çalıştığının, hakikati ortaya koymak değil, düşünülen ama gösterilemeyen yeni imaları icat etmek olduğunun altını çizer.

“...Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar bize taşıyabileceğimizden çok daha fazla terör getirmiştir; *bütün* ve *bir* özlemi adına yeteri kadar bedel ödendi. ...Terörün sesini yeniden işitmek için, gelin totaliteye karşı savaş açalım, gösterilir olmayana tanıklık edelim, farklılıkları etkinleştirip, adın onurunu kurtaralım” (Lyotard, 1984; 81).

Lyotard’a göre, postmodern sanatçı ya da yazar, filozofun konumundadır; çünkü farklılığın felsefesini sanatçı yapmaktadır. Önceden belirlenmiş kurallardan bağımsız çalışarak farklılığı ortaya koyan sanatçı-yazar, postmodern durumun filozofudur. Dolayısıyla sanatçı-yazar, hali hazırda kabul gören kuralların dışına çıkarak, henüz daha yeni icat edilmekte olanın kurallarını oluşturmak için çalışır. Bu durumda, kuralsız çalışılan bu tarz bir yapıt ya da metin, *olay* niteliği taşıyacaktır. Sanatçı ya da bir başka ifadeyle postmodern filozof, olayın önce ve sonrasına ilişkin *nasıl* sorularını kuşatmadan, kesin çizgilerle belirleyici kurallar koymadan çalışır. Lyotard’ın düşünceleri, süreklilik içeren *oluştan* ziyade süreksizliğe dikkat çeken anlık, yerel *olay* vurgusunu öne çıkarır. *Olay*, öznenin süreklilik kavrayışından bağımsız olarak, belirli bir *anda* ve belirli bir *yerde* gerçekleşendir; *oluşun* sürekliliği karşısında, yerelliğin, zamana mekana göreliğin, tekilliğin, eşölçüştürülemezliğin göz önüne çıktığı *olup bitmedir*.

II. 4. 2. Eylem Olanakları: Pagan Politik Tavır ve Çoğulluk Adaleti

Daha önce de vurgulandığı gibi, yerelliğin, farklılıkların, eşölçüştürülemezliğin öneminin ortaya konabildiği anlatı biçimi Lyotard'a göre, küçük anlatılardır. Ancak bu noktada, küçük anlatıların, adalet ve sorumluluğun yerine getirilmesinde ne ölçüde etkili olduğu sorusu akla gelmektedir. Richard Kearney'in Lyotard'la 1994 yılında yaptığı söyleşide Kearney "küçük anlatıların etik ve siyasal bir görev üstlenebilmelerinin bir yolu var mı? ...Küçük anlatılar ile adalete ilişkin belli bir asgari evrenselliğin bağdaşması mümkün mü?" sorusunu sorar. Lyotard'ın soruya yanıtı şudur: "Bağdaşıp bağdaşmadığını bilmiyorum. Doğruyu söylemek gerekirse, bu bağdaşma sorunu beni hiç mi hiç rahatsız etmiyor. ...Niçin bunları bağdaştırmaya çalışalım ki? Bu türden bir birliktelik her zaman korkulması gereken birşey olmuştur" (Kearney, 2008; 400). Fakat bu yanıtın yanı sıra aynı söyleşide Lyotard, "mutlak hakikat" arayışında olmayan çoğulcu, postmodern-pagan bir kültürde "sorumsuzluk" olarak değerlendirilen tavrın aslında bir Öteki'ye karşı hassasiyetin korunmasına yönelik sorumluluğu içerdiğini, bu nedenle de aslında sorumlulukların en büyüğü olduğunu belirtme gereği duyar. Lyotard'a göre, adalet hakikatle aynı biçimde bir büyük anlatıya teslim edildiğinde totaliter, baskıcı bir anlayış devreye girmektedir. Oysa kuramsallaştırma, hakikate ulaşma, açık kılma çabası terk edilince paganizme kapı açılmakta ve – sorgulamaksızın kabul edilen bir dini öğreti halini almamış– inançsız adil bir politikanın olanağı farkedilmektedir.

Lyotard'a göre, meta-anlatılara bağlı olan kültürlerde etik kararlar eğer yetkelerini yine iyilik ve adalet hakkındaki kuramlar yoluyla sağlayacaklarsa, zaten etik olma özelliklerini daha baştan yitirirler. Çünkü kişi, verdiği kararın tüm sorumluluğunu kendisini kuramın yetkesine bırakmakla yitirecektir. Kararlar, özellikle bir dizge tarafından yetkilendirilmeyerek, sorumluluğu üstlerine aldıklarında etik olurlar. Bir SS işkencecisi Hitler'in 'kuram'ı yanlış olduğu için değil, kendi sorumluluğunu reddedip yaptıklarını itaate dayandırdığı için haysiyetsizdir (Kearney, 2008; 408). Dolayısıyla, bir kararın anlatılara başvurularak gerekçelendirilmesinde sorun, –tüm dil oyunlarını bir üst konumdan kuşatma iddiasında olan– meta-anlatılar söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır.

Farklılıklara hassasiyeti baskılayan meta-anlatılara başvurarak yapılan gerekçelendirmeleri, eylemin sorumluluğunu üstlenmeyen bir itaat biçimi olarak değerlendiren Lyotard'a göre, bilginin meşruluğu sorunu –Platon'dan günümüze dek– yasa koyucunun meşruluğuna sıkı sıkıya bağlı biçimde konu edinilmiştir. Neyin doğru olduğuna karar vermek, neyin adil olduğuna karar vermekten bağımsız değildir. Bilimin dili ile etik-politik dil arasındaki içsel bağlantının göz önüne çıktığı bu noktada çifte meşrulaştırma sorunu ortaya çıkmaktadır: *Neyin bilgi olduğuna kim karar verecek?* ve *Gereksinimlerin ne olduğunu kim belirleyecek?* Bu noktada, özellikle bilgisayar çağında bilgi sorununun –her zaman olduğundan daha fazla– bir devlet/hükümet sorunu olduğunu belirten Lyotard etik-politik dil arayışında Aristoteles'in *phronesis* düşüncesini öne çıkaran düşünürler arasında yer alır. Lyotard, Platoncu *yasa koyucu* tavrın karşısında Aristoteles'in *phronesis* düşüncesinin önemine dikkat çeker. Adalet üzerine –her durum için– hazır kalıp reçeteler üretmenin mümkün olmadığına vurgu yapan *phronesis* düşüncesi, her koşulda yeniden değerlendirme yapmayı gerektirir; çünkü her koşul biriciktir ve koşulların biricikliği dışında yargıyı belirleyecek bir dışsal ölçüt yoktur.

1979'da yayınlanan *Just Gaming*'deki söyleşide meta-söylemlere bağlı olmayan, paralojik, farklılıklara hassasiyet gösteren ve eşölçüştürülemezliği tolere etme özelliği taşıyan pratik bir yaklaşım geliştirme çabasında olduğu görülen Lyotard'a göre, adil karar ile ilgili asıl mesele çoğulluğun sağlanması ve korunması meselesidir. Çoğulluğun sağlanması ise zor kullanmayan, dayatmacı olmayan bir adil kararın, her dil oyununun değişime açık kurallarına bağlı olduğunun anlaşılmasıyla mümkündür. Bağlı olunan dil oyunlarının kuralları adalet konusunda geçici talimatlar sunarlar ve bu talimatlar sadece belirli bir dil oyununun sınırları içinde işlevseldir; diğer dil oyunları üzerinde hiçbir geçerlilik iddiasında bulunamazlar.

Jean-Loup Thébaud ile yapılan bu söyleşide vurguladığı bir nokta Lyotard'ın adalet ve çoğulluk konusundaki düşüncelerini anlamak bakımından önemlidir. Lyotard adalet sözkonusu olduğunda hem *adil kararların çoğulluğu-çeşitliliği* hem de *çoğulluk adaletinden* söz etmek gerektiğini belirtir. Adaletin –adil kararın– çoğulluğu, her oyunun –belirli koşullarda geçerli olan– kurallarına bağlıdır ve bu kuralların sadece belirli bir dil oyunu için geçerli olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca tam da koşulların ve dil

oyunlarının çeşitliliği bakımından, adil karar, dil oyunu kurallarının basitçe yerine getirilmesine değil; dil oyunlarının sınırlarında iş görmeye, oyun kurallarında değişiklikler yapmaya ve hatta yeni oyunlar icat edecek hamlelerde bulunulmasına dayanmaktadır (Lyotard-Thébaud, 1996; 100).

Çoğulluk –çokkatlılık– (multiplicity) adaleti ise, paradoksal biçimde, kural-koyucu bir evrensel değer tarafından temin edilir. Çoğulluk adaleti, her oyunun tekil adaletini kabul eder; dil oyunu kurallarının biçimselliği ile dil oyunu hamlelerindeki yaratıcılığı, hayal gücünü bir araya getirir. Hayal gücüyle birlikte işleyen şiddete izin verir ama terörü yasaklar. Hegemonik baskıcı söylemleri sarsma özelliğine sahip *çoğulluk adaleti*, mikro düzeyde, yerelliği ve bağlamsallığı göz önünde bulunduran bir adalet anlayışını ifade eder.

“Çoğulluk adaleti, paradoksal olarak, kural–koyucu bir evrensel değer tarafından garantilenir. Bu değer, her bir oyunun tekil adaletine, tam da bu adaletin konumlandırılmış olduğu gibi uyulmasını gerektirir: kuralların biçimselliği ve hamlelerdeki hayal gücü” (Lyotard-Thébaud, 1996; 100).

Lyotard’ın düşünceleri karşısında Thébaud Lyotard’ın bizzat kendisinin –sürekli karşı çıktığı türden– bir büyük kural-koyucu (buyurucu) gibi konuştuğunu belirtir. Lyotard 1994’te Kearney’le yaptığı söyleşide ise *adalet ve adaletsizliğe ilişkin ussal anlamda tutarlı bir model, bir ölçüt olmadığını* söyleyecektir (Kearney, 2008; 409).

Hem çoğulluk adaletini üst bir kural-koyucu düzeye yerleştirip, hem de adalet ve adaletsizliğe ilişkin ussal hiçbir ölçütün olmadığını savunmak elbette çelişkilidir. Adalet anlayışında özellikle farklılıklara duyarlılık konusuna odaklanan Lyotard'a göre, bu farklılıklar arasında arabuluculuk yapacak bir ortak ölçüt yoktur. Gerek siyasetin, gerekse etik ve sanat alanlarının temel amacı da, olabildiğince çok sayıda ayrımlar – *differendler*– üretmek ve eşölçüştürülemezliği korumaktır. “Hakikat” arayışlarının ve doğruluk savlarının totaliter terörüne karşı verilecek bir mücadele, çoğulluğa ve eşölçüştürülemezliğe ilişkin farkındalığı gerektirmektedir.

II. 4. 3. Teknolojik Gelişmeler Doğrultusunda *Bilgi ve Bedensiz Düşünce*

Günümüzde *modernden postmoderne* geçişte teknolojinin başat belirleyici olduğuna işaret eden Lyotard'a göre, gelişmiş –bilgisayarlaşmış– toplumlarda bilginin durumu ele alınırken dikkat edilmesi gereken nokta, teknobilimsel hızlanmanın enformasyon seçimini zorlaştırıcı etkisidir. Serbestçe dolaşan enformasyonun yayılımında hızın artmasıyla karar alma süreci yavaşlamakta, kararlar gecikmektedir; oysa hız, sistemin güç ögesidir (Lyotard, 1984; 61).

Hız sistemin güç ögesi olarak düşünüldüğünde, Nietzsche'nin *kararı askıya alma* öğüdünü izlemek, hızı yavaşlatarak enformasyon sistemlerinin gücünü zayıflatmak anlamına gelecektir. Fakat günümüzün bilgisayarlaşmış toplumlarında –kararı bir süreliğine askıya alma dışında– hızlanmanın etkilerini hafifletecek bir çözüm yok gibidir. Makinaların etkinliğinin giderek daha da artacağı kestirilebilen bilgisayarlaşma ortamında asıl sorun, doğru kararların verilmesini garanti altına alacak enformasyon sistemlerine –enformasyon terminallerine– kimlerin ulaşabileceği sorunudur. Bu konuda egemen sınıfın, karar vericilerin sınıfı, enformasyon sistemlerini elinde bulunduranların sınıfı olduğunu belirten Lyotard'ın –ayrıca Gadamer ve Derrida'nın da– vurguladığı gibi, teknobilimsel hızlanmada asıl mesele teknolojik ortamın belirleyicilerinin kimler olduğu meselesidir.

Lyotard'a göre, karar sürecinde karar vericilerin tavrı terörün uygulanmasının bir örneğini göz önüne sermektedir: Ya kararvericilerin hedeflerine uygun olarak hareket edersin ya da dışlanırsın. Bu konuyla ilgili olarak Lyotard'ın George Orwell'in 1984'ünden verdiği bir örnekte bürokrat şu ifadeyi kullanmaktadır: “bizler ne olumsuz bir itaatle ne basit bir başeğmeyle memnun oluruz; bize teslim olduğunuzda bu sizin hür iradenizin bir sonucu olmalı...” (Lyotard, 1984; 101)

Kuramsallaştırma kaygısıyla uygulanan terörden kurtulma imkanını küçük anlatılarda ve paralojik yaklaşımda bulan Lyotard, bilgisayarlaşmış toplumlardaki enformatik hızlanma sürecinde kararvericilerin terörüne dikkat çeker; fakat bu konuya ilişkin herhangi bir kurtuluş imkanından söz etmez. Bu bakımdan bir taraftan kuramsallaştırmanın baskıcılığı ve kısırlaştırıcılığına karşı çıkararak, giderek teknikleşen bilgisel alanda karar vericilerin terörüne dikkat çeken; diğer taraftan da,

bilgisayarlaşmış toplumlarda kararvericiler tarafından uygulanan dayatmacı tavrı öylece kabullenen bu yaklaşımın, gelişmiş toplumlarda bilginin durumunun –bilgisel alanda ticarileşme ve teknikleşmenin– farklılıklara ve çoğulluğa olanak tanıyacak biçimde dönüştürülmesine ilişkin hiçbir öneri sunmadığı görülmektedir.

Lyotard'a göre günümüzde artık bilgisel etkinliğin amacı hakikate ulaşmak değil, ekonomik bir girdi-çıkı denkleminde performativitedir. Bu bakımdan dil oyunları da, belirli bir anda verili enformasyon oyunlarıdır bundan böyle. Enformasyon oyunları dil oyunlarının yerini alınca, “konuşmak savaşmaktır” ilkesini de enformasyon sistemleriyle bağlantılı olarak düşünmek zorunlu hale gelmiştir. Bu durumda enformasyon sistemleri ve kitle iletişim araçlarıyla ilgili yapılacak çalışmaların, günümüzde “hakikat” ve eylem olanakları bağlantısının anlaşılabilmesi bakımından giderek daha da önem kazandığı görülmektedir. Bu konu üzerinde durulacak olan son bölüme geçmeden önce, Lyotard'ın teknolojik gelişmelerle dil-düşünme ilişkisi üzerine saptamalarına değinmek gerekirse, konuşmayı, dilsel bir hamlede bulunmayı savaşmak, mücadele etmek olarak gören Lyotard'a göre, dil ile ortaya konan mücadele hiçbir zaman bedenden, duygulanımlardan, duyulur olandan bağımsız olmamıştır.

Lyotard'ın –teknolojik gelişmeler doğrultusunda– dil ve beden (duygulanımlar) arasındaki ilişkiyi en net biçimde ortaya koyduğu metni *Can Thought go on without a Body?* başlıklı metindir. 1986 yılında Siegen Üniversitesi'nde verdiği bir seminerin kayıtlarına dayanan bu metinde Lyotard, güneşin ölümünden sonrası için ya da insanın ölümü anlamına gelebilecek enerji dönüşümlerinden sonrası için yürütülen teknolojik araştırmalara değinir. İnsan dili-düşüncesini *software*; dilin-düşüncenin bağlı olduğu bedeni ise *hardware* olarak adlandıran Lyotard, Batı felsefesi tarihine uzun süredir hakim olan, düşünce ile bedeni ayırma, bağlantısız kılma çabalarına karşı, bedenle birlikte işleyen düşüncenin-dilin önemine işaret eder. Soluk alışımızı, duyuları, duyguları, yerküre üzerindeki yaşamı, toprağa bağlı bedeni önemsizleştirerek, nükleer, elektronik, fotonik araştırmalar ve bilgi-işlem teknolojileri ile *soft* için bedensiz düşünme koşullarının oluşturulmaya çalışıldığı günümüzde, yapay zeka çalışmaları *softu* ve *hardı* dönüştürme çabasının en açık örneğidir. Düşüncenin, bedenle ve duygulanımlarla ilişkisini kavrayamayan bu yaklaşıma karşı Lyotard, düşünmenin tüm

duygularla, fakat özellikle de acıyla bağlantılı olduğunu belirtir. Lyotard'a göre, düşünmenin bizzat kendisi sancının ürünüdür; kararsızlıkta bir karara varma sancısının. Oysa yapay zeka çalışmaları sonucunda ortaya konan düşünme makinaları bu tür bir acıyı taşımaz, sancıyı hissetmez (Lyotard, 2001a; 81).

Lyotard'a göre, düşünülmemiş olan sancı yaratır, çünkü daha önce düşünülmüş olan içinde hoşnutuzdur. Düşünmenin kendisi de, bu acıyı sona erdirmeye yönelir. Düşünmek, sancıya rağmen çözümsüzlükte, karar verilemezlik içinde karar kılma çabasıdır. Bununla birlikte Lyotard'ın bilgisel alanda paralojiyi öne çıkaran yaklaşımı göz önüne alındığında, düşünülmemiş olanın verdiği sancıdan yola çıkarak karara varma sürecinin, modern epistemolojide olduğu gibi bir hakikate ulaşma amacını taşımadığı açıktır. Bu noktada Lyotard'ın acı ya da diğer duygulanımlar ile dil-düşünce arasında kurduğu ilişkinin Nietzscheci özellikte olduğu farkedilir. Düşünülmemiş olanın sancısından kurtulma, kararverilemezlikte karara varma etkinliği olarak düşünme her zaman yanılısamayı da içerecektir. Öyle ki bu yanılısama, Nietzsche'nin, hakikat istencine sahip *belirli bir canlı türünün onsuz yaşayamayacağını* belirttiği "*hakikat*" *yanılgısı*yla benzer özelliktedir.

III. Bölüm

KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARININ ETKİSİNDE “HAKİKAT” ve EYLEM ALANI

Bu bölümde –Lyotard’ın ifade ettiği gibi– bilginin enformasyona, dil oyunlarının da enformasyon oyunlarına dönüşüp dönüşmediği sorusundan yola çıkarak, yeni teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yüksek hızlı enformasyon sistemlerinin ve kitle iletişim araçlarının, “hakikat” tasarımlarını ne şekilde etkilediği; ve eylem alanını ne şekilde belirlediği üzerinde durulacaktır. Bu konuyla ilgili olarak iletişim kuramcılarının saptamalarına geçmeden önce hakikatin –özellikle de Aydınlanma’nın “hakikat” tasarımının– teknolojik gelişmelerle bağı üzerinde durarak konunun felsefi temellerini tartışmaya açan Adorno ve Horkheimer’in düşüncelerine kısaca değinmek uygun olacaktır.

Aydınlanmanın Diyalektiği’nin önsözünde amaçlarının, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamak olduğunu belirten Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma düşüncesinin eleştirel olma özelliğini kaybederek kendi kendini tahrip edişini teknolojik gelişmeler ve kitle iletişim araçları ile bağlantısında ele almış ve görüşlerini “kültür endüstrisi” ifadesi aracılığıyla ortaya koymuşlardır. Adorno ve Horkheimer tarafından ilk olarak *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde (1947) dile getirilen “kültür endüstrisi” ifadesinin, kitlenin içinden kendiliğinden yükselen bir kültür olarak anlaşılması önemlidir. Kültür endüstrisi, kitlenin içinden kendiliğinden yükselen bir kültür değil, Aydınlanmanın yani doğa üzerinde giderek artan biçimde hakimiyet kurma çabasının, bir kitle aldatmacasına dönüşmüş halidir. Bu bakımdan kültür endüstrisi, planlı bir şekilde üretilerek bilincin zincirlenmesinin aracı olarak kullanılmaktadır.

Adorno ve Horkheimer’e göre kültür endüstrisi, müşterilerin kasten ve tepeden bütünleştirilmesidir. Bu bütünleştirme sürecinde kültür endüstrisi hem teknik hem de ekonomik açıdan reklamlarla iç içe geçmiştir. Bu doğrultuda *etkili olma* buyruğu altında teknik, psiko-teknik, yani *insanların davranışlarını manipüle etmeye* dönüşmüştür. Herşey kafası dağınmış ya da dirençli olduğu düşünülen müşteriye alt etmek içindir

(Adorno-Horkheimer, 2010; 217). Bu şekilde tüm dünya kültür endüstrisinin süzgecinden geçirilmektedir. “Kültür endüstrisi, yöneldiği milyonların bilinç ya da bilinçsizlik düzeyi üzerinde yadsınamaz bir biçimde spekülasyonda bulunurken, kitleler birincil değil ikincildirler, hesaplanmışlardır; mekanizmanın eklentileridirler. Müşteri kültür endüstrisinin inandırmak istediği gibi kral değildir; kültür endüstrisinin öznesi değil, nesnesidir” (Adorno, 2007; 110). Kitle iletişim araçları da bu nesnelere efendilerinin sesini ulaştırmakta, kendilerinden bekleneni iletmektedir.

“Kendini kültür endüstrisine uydurmuş olan ‘kitle iletişim araçları’ terimi, daha en baştan vurguyu zararsız olana kaydırmaktadır. Ne ilk planda kitleler söz konusudur, ne de iletişim teknikleri; söz konusu olan, onlara üflenen ruhtur, efendilerinin sesidir” (Adorno, 2007; 110).

Kültür endüstrisinde bir ilerleme olarak ortaya çıkan, sürekli yenilik olarak sunulan şey, hep aynı olanın kılığının değiştirilmesinden ibarettir (Adorno, 2007; 112). Kültür endüstrisi taklit olanı mutlak olanın yerine koyar; taklitler ve biçimler üzerinden kitlelerin itaatini sağlar. Bu süreçte ortaya konan ürün, izleyicinin herhangi bir düşünce üretmeye gerek duymayacağı ve izleyicinin tepkilerini önceden belirleyecek biçimde düzenlenir. İzleyici düşünmemelidir çünkü “düşünce efendinin dilediğince denetleyemediği bir köledir” (Adorno– Horkheimer, 2010; 60). Kültür endüstrisinde aslında neye uyum sağlandığı bilinmeden uyum sağlanmalıdır. Böylece kültür endüstrisi aracılığıyla bilincin yerini *uyum sağlama* alır (Adorno, 2007; 117). Adorno ve Horkheimer’e göre bu bilinçsizlik hali ya da dönemin kuramsal anlayışındaki zayıflık, teknolojik bakımdan eğitilmiş kitlelerin akıl sır ermez bir şekilde her çeşit despotluğun büyüme kapılmaya hazır olmalarında, kendilerini tahrip eden ırkçı paranoyaya olan ilgilerinde, kavranılamayan tüm anlamsızlıklarda açıkça görülmektedir (Adorno-Horkheimer, 2010; 13).

Adorno ve Horkheimer’in, kitle iletişim araçlarını kültür endüstrisi ile bağlantısında birer itaat aracı olarak, yeni düşünceler üretmeyi engelleyen ve farklı biçimler altında *aynı* olan efendinin sesini yayarak sistemin sürdürülmesini sağlayan araçlar olarak ortaya koymaları kendilerinden sonraki düşünürlerin teknolojik gelişmelere bakış açısını büyük ölçüde etkilemiştir. Bu etkilenimle birlikte bugünün tartışmaları, bir taraftan teknolojik araçların *–hız* ile bağlantısında– yanılsamaları katlayarak arttırdığı kaygısı üzerinde dururken, diğer taraftan, teknolojinin kişilerin yaşamlarında sağladığı rahatlık

(konfor) üzerinde durmaktadır. İletişim kuramcılarının konuya yaklaşımlarında en önemli noktayı da elektronikleşmenin getirdiği hız ve enformasyon yayılımı oluşturmaktadır.

Hız ve enformasyon yayılımı göz önünde bulundurulduğunda günümüzde kitle iletişim araçları ve tekno-bilimsel ürünler, enformasyonun iletilmesini, yayılmasını sağlayan birer araç olmaktan çok bilgisel alanı inşa eden birimler olarak karşımızdadır. Özellikle medya, klasik tanımındaki iletme özelliğinden ziyade inşa etme özelliği ile etkinliğini arttırmıştır. Medya yeni bir elektronik hakikat alanı yaratırken, aynı zamanda –bu alana yönelik– yeni bir tepki biçimi geliştirmeyi de zorunlu kılmaktadır (Kumar, 2004;150).

Bugünün toplumlarının kitle iletişim araçlarına bağlı *enformasyon toplumları* olduğunu belirten Daniel Bell'e göre bilgi ve enformasyon, sanayi sonrası toplumun stratejik kaynağı ve dönüştürücüsü haline gelmiştir. Artık etkin bir şekilde yaşamak, yeterli enformasyonla yaşamak demektir (Kumar, 2004; 19). Sibernetik alanının öncülerinden N. Wiener'in bu savı, yaşam-hakikat ilişkisini elektronikleşmeyle bağlantılandıran önemli bir bakış açısını ortaya koymaktadır.

Enformasyon toplumlarında yaşam-hakikat ilişkisinin görmezden gelinemeyecek bir unsur haline gelen *elektronikleşme* sürecine ilişkin –olumlu ve olumsuz olmak üzere– farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Sanayi devrimini gerçekleştiren toplumlarda önce kas gücünün, sonra zihinsel işleyişin ve sibernetik çağda artık gerçek beyin gücünün değersizleşmesinin göstergesi olan bir enformasyon akışı içinde yaşadığımızı öne süren ve elektronik iletişim sistemleriyle donanmış teknotronik⁹ dönemde teknobilimsel gelişmelerin –özellikle de kitle iletişim araçlarının– toplumsal etkisini endişe verici gelişmeler olarak değerlendiren yaklaşımların yanı sıra, bu gelişmeleri demokratik ortamın oluşturulmasına, savaş ortamından uzaklaşılmasına olanak tanıyan gelişmeler olarak değerlendiren yaklaşımlar da bulunmaktadır. Teknobilimsel gelişmelerin olumlu etkilerine odaklanan görüşlerde, enformasyona erişilebilirliğin kolaylaşması ve kitle iletişim araçlarının etkisiyle –bilgisel ve kültürel bakımdan– sınırların ortadan kalkmasının, daha nezih ve demokratik bir ortam oluşturabileceği; savaşa duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracabileceği; daha uyanık ve eğitilmiş bir toplum inşa edebileceği; ve özellikle, merkezden denetlenemeyeceği için diktatör(lük)leri ortadan kaldıracabileceği

⁹ Z.Brzezinski'nin hem *teknikleşme* hem de *elektronikleşmeye* işaret etmek için ortaya koyduğu terim.

üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlarda bilgisayarın bir özgürleşme aracı, teknoktronikleşmenin de bir özgürleşme süreci olarak selamlanması söz konusudur. Örneğin T. Stonier, Orwell'in 1984'ünün hatalı olduğunu belirterek, olumsuz ve endişe verici değerlendirmelerin aksine enformasyon toplumunun barışçıl ve demokratik olacağını, televizyon ve yeni iletişim kanallarının insanları köleleştirmek bir yana aksine özgürleştireceğine dikkat çekmektedir (Kumar, 2004; 28).

Ancak bu yaklaşımlarla ilgili olarak, teknobilimsel gelişmelerin olumlu ve olumsuz etkilerinin teknolojik araçların kullanım biçimiyle ilgili olduğunun unutulmaması önemlidir. Bu konuyu daha ayrıntılı ele alabilmek ve kitle iletişim araçlarının –ya da teknolojik gelişmelerin– “hakikat” tasarımları ile ilişkisini anlayabilmek bakımından, konuyla ilgili önemli saptamaları olan McLuhan, Debord, Baudrillard, Virilio gibi düşünürlerin görüşlerine değinmek uygun olacaktır.

Gutenberg Galaksisi, Medyayı Anlamak, Yaradığımız Medya gibi kitaplarıyla tanınan McLuhan'a göre, “günümüzde yaşadığımız ortam yani elektronik teknolojisi, toplumsal hayatımızdaki karşılıklı ilişki kalıplarımızı ve kişisel hayatımızın her yanını yeniden biçimlendirip yeni baştan inşa etmektedir. Bu bakımdan, kitle iletişimindeki araçların ne'yini, nasıl'ını bilmeden, yaşadığımız toplumsal ve kültürel değişimleri anlamak olanaksızdır” (McLuhan-Fiore; 2005; 8).

“Kitle iletişim araçları kişisel hayatımızı, siyasal, ekonomik, estetik, psikolojik, ahlaki ve etik yaşam alanlarımızı öylesine yaygın biçimde etkilemektedir ki ilişmedikleri, dokunmadıkları, değiştirmedikleri hiçbir yanımız kalmadı. Yaradığımız medya şimdi. Kültürel ve toplumsal değişimin hiçbir yanını medyanın bugünkü ortamımızı nasıl, ne yollarla oluşturduğunu ele almadan anlayamayız” (McLuhan-Fiore; 2005; 26).

Bu bakış açısına göre, yaradığımızın medya olması, hakikatin başlıca belirleyici unsurunun da medya olması anlamına gelmektedir. Çağımızın, neyin nerede başlayıp bittiğinin belirsizleştiği, eski kategorilerin geçersizleştiği, herşeyin yeniden incelenmesinin gerektiği bir çağ olduğunu belirten McLuhan'a göre, elektrik iletiminin yüksek hızı karşısında enformasyonun her an ve hiç gecikmeden üzerimize yağmur gibi yağdığı günümüzde olupbiteni anlamakta, sorgulamakta zorlanıyoruz. Çünkü bir konuda enformasyon bize eriştiği anda, bir yenisi geldiği için önceki anında eskimiş, geçersiz kalıyor. Dolayısıyla biz bu akış içerisinde sadece sabahtan akşama kadar geçen

sürede bile büyük değişimlere uğruyoruz; medyanın, –özellikle görsel teknolojinin– etkisiyle sürekli değişim ve akış içinde olmak, bilgisayarın, dolayısıyla da insanın değişimi anlamına geliyor.

İnsanın kendi yarattığı tele-teknolojik ortamın, giderek insan davranışlarını belirleme, hatta insanı belirleme –icat etme– rolünü üstlenmesi sürecinde hakikatin bildik temellerinin de sarsıldığına tanık oluyoruz. Bilgisel temellerin sarsılışıyla ilgili olarak McLuhan, hangi dönemde olursa olsun eski ve yeni ortamlarımızın içiçe geçmesinin birtakım sorunlara, bazı bulanıklıklara sebep olmasının doğal olduğunu hatırlatırarak, yeni iletişim yöntemlerinin etkisinin doğru dürüst anlaşılmasının, bütün olguları sabit bir bakış açısından algılama konusundaki alışkanlıktan kaynaklandığına dikkat çeker. Bu alışkanlığın edinilmesinde matbaanın icadının önemli bir uğrak noktası olduğunu belirten McLuhan’a göre, matbaanın icadıyla birlikte –metinlerin kopyalanarak çoğaltılması ile– her biri yalıtılmış evrenine çekilen, birbirine yabancılaşmış bireyler ortaya çıkmış; elektrik teknolojisindeki gelişmeler ise kitleyi yaratmıştır. Bu yenilik bir bulanıklık yaratmışsa da, elektrik teknolojisi, insanların birbirlerine ilişkin farkındalığını arttırması ve yabancılaşmadan kurtulma olanağı sağlaması bakımından önemlidir. Elektronik enformasyon ortamında artık azınlık topluluklarının hesaba katılmaması, gözardı edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu ortamda herkes herkes hakkında gereğinden çok şey bilmekte; yeni yaşamımız, olanbitene katılmayı, etrafla ilgilenmeyi zorunlu kılmaktadır. Şimdi herkes birbiriyle ilintili, birbirinden sorumludur (McLuhan-Fiore, 2005; 24).

McLuhan’a göre, insanları birbirine bağıntılayan günümüz elektroniği dünyamızı yeniden bir köy olarak biçimlendirmektedir. Dünyanın global bir köye dönüştüğü, sınırların ortadan kalktığı bir dönemde “yeni teknolojidin ‘evli evine, köylü köyüne’ demesi beklenemeyecektir. Artık günün birinde dönecek yurdunuz, yuvanız kalmadı” (McLuhan–Fiore, 2005; 16). Artık insanların birbirinden haberdar olmaması neredeyse imkansızdır. Bu gelişme, insanların birbirlerine karşı sorumluluğunun ve farklı olana duyarlılığın arttırılmasını sağlamak bakımından önemli olmakla birlikte, savaşların biçim değiştirerek elektronik bilişim medyasındaki çatışmalar ile sürdürüldüğü bir ortamda propagandanın etkili bir savaş aracı olabileceği; ve bu bakımdan, kitle iletişim araçlarıyla her an her yere sızabilen propaganda unsuruna dikkat edilmesi gerektiği de

unutulmamalıdır (McLuhan-Fiore, 2005; 142). Burada önemli olan, propagandanın etkisini yitirmesi ya da sona ermesi için diyalogun başlaması gerektiğinin farkında olmaktır; medyanın, sadece program yapımcılarının değil, farklılıkların sesinin de duyulabildiği bir diyalog ortamı oluşturup oluşturmadığına dikkat etmektir.

McLuhan'a göre, medya artık mesajın kendisidir. Söylenecek şeyin, nasıl bir ortamda, hangi araçlar kullanılarak söylendiği, söylenen söz kadar önemlidir. Günümüzde medya, algımızı şekillendiren bir güce dönüştüğü için, önceleri sadece enformasyon ilettiği düşünülen aracın kendisi artık içerik kadar önemli hale gelmiştir.

McLuhan'ın, *elektrik teknolojisiyle oluşturulan kitleler ve dünyanın global bir köye dönüşmesine* ilişkin düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda bu konuda farklı bir yaklaşımın Guy Debord tarafından ortaya konduğu görülür. Debord'a göre, modern üretim koşullarının hakim olduğu toplumların tüm yaşamı, devasa bir gösteri birikimi olarak görünür. Otomobilden televizyona kadar gösteri sisteminin seçtiği bütün mallar aynı zamanda “yalnız kalabalıkların” tecrit koşullarını sürekli olarak güçlendirmek üzere sistemin kullandığı silahlardır (Debord, 1994; 21). Debord'a göre, gösterinin, ayrı olanı birleştirdiği doğrudur; ama bu birleşme de yeni ayrılıklar oluşturularak gerçekleşmektedir. Kitle iletişim araçları, insanları birleştirirken başka biçimde yeniden ayırmaktadır. Öyle ki izleyici, bu birleşmeye ne kadar çok katılırsa o kadar yalıtılmakta, ne kadar çok izlerse o kadar az yaşamakta; kendisini, öne sürülen ihtiyaç imgelerinde bulmayı ne kadar kabul ederse kendi varoluşunu ve arzularını o kadar az anlamakta, o kadar edilgen kalmaktadır. Gösteri, modern edilgenlik imparatorluğunun hiç batmayan güneşidir (Debord, 1994; 16). Ayrıca McLuhan'ın dikkat çektiği *global köy çağında yersiz yurtsuz kalma* konusunda Debord da benzer görüştedir: bundan böyle izleyici hiçbir yerde kendini evinde hissetmeyecektir, çünkü gösteri –ya da teknolojik iletişim ağları– her yerdedir.

III. 1. Baudrillard ve Simülatif Hakikat

Tekno-bilimsel gelişmelerin “hakikat” tasarımlarına etkisi söz konusu olduğunda Jean Baudrillard'ın düşünceleri bu konudaki tartışmaları bir dönem yoğun olarak etkilemiş olması bakımından önemlidir. *Tüketim Toplumu, Sessiz Yığınların Gölgesinde, Simülakr*

ve *Simülasyon*, *Kusursuz Cinayet* gibi eserlerle tanınan Baudrillard'a göre, teknobilimsel gelişmeler, anlamı ve toplumsalı çözererek, total bir entropiye yol açmış ve bilgisel alanı bir tür nebulaya çevirmiştir. Teknolojik ürünlerin yaşamın her noktasını kuşatması sonucunda hakikat, bir imgeler bulutu (sisi) içinde gözden kaybolmuştur. Baudrillard'a göre, imgeler, her zaman ölümcül bir güce sahip olmuştur; fakat günümüzde gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan bir imge aşamasına geçildiği için artık yaşam ve ölüm bile hakikatle bağını yitirmiştir.

Kendisini dünya çapında üne kavuşturan *Simulakr ve Simülasyon*'da Baudrillard, dört farklı imgesel evreden söz etmektedir: Birincisi, derin bir gerçekliğin yansıması – kopyası– olarak imge, ki bu aşama endüstri öncesi doğal aşamaya tekabül eder. İkincisi, derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge aşaması. Bu aşama, endüstrileşme – makinalaşma– dönemine tekabül eder. Üçüncüsü, derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge –kitle iletişim araçlarının ve bilgisayar modellerinin yaygınlaştığı dönemdir–. Ve son olarak, gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilgisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı olan imge; bir diğer ifadeyle, hiç bir göndergenin olmadığı, sanal savaşların, sanal ekonomik krizlerin yaşandığı, simülatifin hakikat olduğu aşama. Bu simülatif aşamayı –hipergerçeklik aşamasını– Baudrillard “bir kökenden yoksun olan gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesi” olarak tanımlar (Baudrillard, 2008a; 14).

Günümüzde yaşamakta olduğumuz simülatif aşama, hakikati gizleyen imgeler aşaması değil, simülasyonun bizzat hakikat olduğu bir *içe patlama (implosion)* aşamasıdır. Bu konuda, teknobilimsel gelişmeler doğrultusunda bir *içe patlama (implosion)* çağında yaşadığımızı dikkat çeken McLuhan'ın düşüncelerini takip eden Baudrillard, günümüz dünyasında simülasyon ve hakikat arasındaki sınırın ortadan kalktığını ve tüm anlam dünyamızın içe dönük biçimde infilak ettiğini savunur.

Baudrillard'a göre, “gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkimizin kalmadığını gösteren ‘farklı bir uzama geçiş olayı’yla birlikte, tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girilmiştir” (Baudrillard, 2008a; 15). Bu aşamada artık, olan bir şeyin, bir hakikatin gizlenmesi değildir söz konusu olan; aslında olmayan birşey *var gibi* gösterilmekte, simülasyonun kendisi hakikatmiş gibi hareket edilmektedir. Dolayısıyla üçüncü aşamadan dördüncü aşamaya, yani birşeyleri gizleyen göstergeler

aşamasından, gösterilecek birşey kalmadığını gizleyen göstergeler aşamasına geçiş bir dönüm noktasıdır.

Bu dönemeçten sonra her şey kendi kendini imha etmiştir. Tüm gerçekliğin un ufak olmasının ardından simülasyonun hakikat olduğu son aşamada karşıtlıklar da ortadan kalkmış, tüm kutuplar soğurularak geriye bir kalıntı bırakmıştır; gerçeğin tamamı kalıntılaştırılmıştır. Hakikatin olmadığı, tüm kökenlerin dağıldığı hipergerçeklikte kutuplar birbirinin içine geçmiştir; ama bu içiçe geçme, karşıtlıkların senteziyle değil, bir içe patlama ile gerçekleşmiştir. Bu sebeple artık diyalektikten de söz edilemeyecektir. Bilimsel alanlardan, politikaya, medyaya, etiğe kadar her alanda anlamın içe patladığına –ve bu patlamayla soğurulduğuna– dikkat çeken Baudrillard, patlamalardan sonra yapılabilecek tek şeyin geriye kalan kırıntılarla oynamak olduğunu belirtir: “...artık yapılabilecek tek şey, kırıntılarla oynamaktan ibaret. Kırıntılarla oynamak –işte bu postmoderndir” (Best–Kellner, 2011; 160).

“Çizgisel bir süreklilikle diyalektik bir kutuplaşmadan yoksun bırakılmış bir sistemde herhangi bir olay ya da eylemin nasıl ortaya çıktığını izleyecek olursanız, simülasyonun saptırdığı bir ortamda her türlü determinasyonun eriyip buharlaştığını görürsünüz” (Baudrillard, 2008a; 34).

Tüm kutupların birbirlerine karışarak kısır döngüsel bir görünüme büründüğü bu süreçte panoptik ve perspektifi uzamın da sona erdiğini belirten Baudrillard’a göre, panoptik gözetleme sisteminden, aktif ve pasifin yok edildiği bir caydırma sistemine geçilmiştir. İkna etme ve stratejiler geliştirmenin değil, simülatif savaş tehditleriyle caydırmanın sözkonusu olduğu içe patlama döneminde gerçek çatışmalar, savaşlar yoktur artık. Bununla birlikte, Baudrillard savaşların simülatif olduğunu –gerçek olmadığını– belirtirken insanların çektiği acıların ve sıkıntıların gerçek olmadığını kastetmemektedir. Burada dikkat çekilmeye çalışılan nokta, çatışmalar ve savaşlar da dahil olmak üzere tüm gerçekliğin içe patlayarak yerini simülatif bir evrene bıraktığıdır.

Kutupluluğun ve gerçek çatışmaların olmadığı simülatif aşamada, iktidar ilişkileri de simülatif hale gelmiş, dolayısıyla Foucault’nun yaptığı türden iktidar ilişkileri analizleri geçerliğini yitirmiştir. Baudrillard 1977’de yayınlanan *Foucault’yu Unutmak* isimli çalışmasında bu konuya değinmiş ve Foucault’nun iktidar ilişkileri düşüncesinin geç kalınmış bir saptama olduğunu vurgulayarak Foucault’yu unutmak gerektiğini belirtmiştir. Artık ne iktidar gerçek bir iktidardır ne de hakikat Nietzscheci bir

perspektifi hakikattir. Baudrillard'a göre perspektif bile bir perspektif simülasyonundan ibarettir. Perspektif ve panoptik kuramın gözümüzün önünde yokolup gittiği günümüzde Foucault'nun iktidar çözümlemesi, iş işten geçtikten sonra yapılmış bir çözümleme olarak simülatif özelliktedir; bu nedenle de Foucault'yu unutmak gerekmektedir.

Baudrillard'ın bu metninde karşı çıktığı sadece Foucault'nun geç kalmış iktidar çözümlemesi değildir. Baudrillard'a göre, dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, iktidarın yanı sıra *arzunun*, siyasetin hattını belirleyecek biçimde temele oturtulması ve Nietzsche'nin *güç istenci* düşüncesinin farklı biçimlerde yorumlanarak –*arzu* ve *iktidar* üzerinden– mikro politikaların ön plana çıkarılmasıdır. Öyle ki, günümüzde mikro iktidar arzusuyla, arzunun mikro politikası, libidonun derinlikleri üzerine oluşturulmuş kombinasyonlar içinde birbirine karışmaktadır.

Yaşanmakta olan sürecin simülatif özelliğini görmezden gelerek, arzu ve iktidar üzerinden mikropolitikalar üreten yaklaşımlara karşı Baudrillard şu uyarıda bulunur: Arzu yasanın moleküler versiyonundan başka birşey değildir. Her tarafta tuhaf arzu ve denetim şemalarıyla karşılaşmaktadır. Öyle ki, iktidar, arzu ve molekülden oluşan bir sarmal bizi salt denetim olarak ifade edilebilecek bir sona doğru sürüklemektedir: Moleküler olana dikkat edin!¹⁰

Baudrillard'a göre, gerçekliğin ürettiği tarihî tehditlere karşı iktidar her zaman bir caydırma ve simülasyon oyununa başvurmuştur. Günümüzde ise iktidar da dahil olmak üzere herşey simülasyonun tehdidi altındadır. Çağımızdaki temel hastalığın adı: gerçeğin üretimi ve yeniden üretimidir (Baudrillard, 2008a; 43). Yaşamımıza simülasyonun egemen olduğu süreçte iktidar da tuzla buz olmuştur. Ayrıca, tuzla buz olan sadece iktidar değildir; bu süreçte toplumsallaşma da sona ermiştir. Baudrillard'a göre, iletişim araçları toplumsallaşmayı sağlamaya yönelik araçlar değil, toplumsalın kitleler içinde için için erimesini sağlayan araçlardır.

“Fokur fokur anlam kaynatan iletişim araçları. Fokur fokur toplumsal kaynatan kitleler. Sistemin hızlanmasıyla orantılı bir şekilde sonsuza dek

¹⁰ İfade, Baudrillard'ın *Foucault'yu Unutmak* isimli çalışmasında yer almaktadır. Bu çalışmanın tam metnine aşağıdaki internet adresinden ulaşıldığı için sayfa numarası belirtilmemiştir. <http://isyananarsi.blogspot.com/2011/04/foucaultyu-unutmak.html>

büyüyebileceği düşünülen bir kitle. Enerji çıkmazı. Duyarsızlık noktası. Tıkanma noktasına gelmiş bir dünyanın mahkum olduğu tepkisizlik adlı yazgı” (Baudrillard, 2008a; 213).

Her geçen gün daha çok haber ve enformasyon ortaya konmasına karşın giderek daha az anlamın üretildiği bir evrende yaşadığımızı belirten Baudrillard, anlamı kurtarmanın mümkün olmadığını ısrarla vurgular. “İletişim araçları aracılığıyla istediğimiz kadar mesaj ve içeriği yeniden topluma pompaladığımızı varsaysak bile anlamın yokoluş sürecinin hızı, anlamın pompalanma sürecinin hızından daha yüksektir” (Baudrillard, 2008a; 115).

Anlam dünyasıyla birlikte tüm yaşamın elden kayıp gittiği iletişim ortamında artık tek bir “hakikat”ten söz edilebilir: *TV-Hakikat*. Çok anlamlılığı ya da anlam karmaşasını ifade edecek en güzel terimin bu olduğunu belirten Baudrillard’a göre, bundan böyle hakikat, televizyonun kendisidir (Baudrillard, 2008a; 52). Yaşamın televizyonun içinde çözülerek eridiği süreçte her varoluş kendisiyle bir tele-mevcudiyet ilişkisi içindedir. Kitle iletişim birimlerinin her yanı kaplayıp kuşattığı, her türlü bilgilendirmeye ulaşılabilen bir dünyada artık ne yabancılaşmış, ne de yoksun bırakılmışızdır. Artık seyirci değil, başarılı ve oyunun akışıyla giderek daha fazla bütünleşen oyuncularız. İşte bu, terörün yeni biçimidir (Baudrillard, 2006; 43).

Sanalla sadece hakikatin ortadan kaldırılması çağına değil, Öteki’nin yok edilmesi çağına da girdiğimizi belirten Baudrillard, diyalektik karşıtlığın ortadan kalkmasıyla birlikte, yabancılaşmadan daha kötü bir durumla, *Ötekinin ötekiliğinin elinden alınması* durumuyla karşı karşıya olduğumuzu öne sürer (Baudrillard, 2006; 139). Hızlanma sonucunda hakikatin çözüldüğü ve çatışan farklılıkların ayırt edilemez olduğu günümüzde artık tek mesele yaşamda kalma meselesidir.

“...Ötekisiz özne paradigması, kalorisiz şeker, sodyumsuz tuza, tatsız tuzsuz yaşama, nedensiz sonuca, düşmansız savaşa, nesnesiz tutkulara, belleksiz zamana, kölesiz efendiye, bizlerin dönüştüğümüz efendisiz köleye değin uzanan herşey içinde kendini belli eder. ...Kölesiz bir efendiye ne olur? Sonunda kendi kendini yıldırmaya başlar. Peki ya efendisiz köleye ne olur? Sonunda kendi kendini sömürmeye başlar. Bugün, modern gönüllü kölelik biçimi altında her ikisi bir araya gelmiştir” (Baudrillard, 2006; 140).

Bir önceki bölümde değinildiği gibi, Lyotard’ın George Orwell’in *1984*’ünden yaptığı alıntıda bürokratin “bizler ne olumsuz bir itaatle ne basit bir başeğmeyle memnun

oluruz; bize teslim olduğunuzda bu sizin hür iradenizin sonucu olmalı” sözüyle vurgulanmak istenene benzer biçimde Baudrillard da simülatif aşamada yürürlükte olanın, bir özsömürü terörizmi olduğuna dikkat çeker: İnsanın başka biri tarafından manipüle edilmesi, denetlenmesi, bastırılmasından daha kötü olan, kendi kendini köleleştirmesidir.

Sözü edilen *özköleleştirme* durumunda çatışmalı bir gerçeklik içinde yabancılaşmış değilizdir artık. Ötekinin ötekiliğinin elinden alındığı, ölümün gerçekliğinin bile bulanıklaştığı bir dönemde, herşeyden olduğu gibi, toplumsal sorumluluktan da vazgeçilebileceğine dikkat çeken Baudrillard’a göre, teknobilimsel gelişmeler doğrultusunda üretilen ve doğrudan etkileşimi sağladığı iddia edilen –olağanüstü– makineler insana belli bir özgürlük tanıyarak onu kendi iradesinin yükünden kurtarırlar (Baudrillard, 2006; 58). İnsanı her türlü sorumluluktan, kararın ağırlığından kurtarırlar.

Buraya dek vurgulandığı gibi, ancak belirli bir zaman ve hızlanma aralığında söz konusu olabilen “hakikat”, aşırı hızlanma içinde kaybolmaktadır. *Aydınlanmanın hakikatinin* bir cinayete kurban giderek, bugün artık sadece şişkinleşen simülatif bir ceset olarak her yanı kuşattığını, herşeyi içine çektiğini belirten Baudrillard’a göre, Paul Virilio gibi düşünürlerin aşırı hızlanma sonucunda gerçekleşebilecek bir kıyamete ilişkin uyarılarda bulunmaları boşunadır; çünkü çağımız bizzat kıyametin kendisidir; kıyamet, sanalın gelişidir ve bu durumdan bir kurtuluş imkanı da bulunmamaktadır.

Baudrillard’a göre, bugün –sanal yanılsamalarla– gizlenen, *hakikatin yokluğudur*. Bu durum Baudrillard’ı Heidegger’in sorusuna geri götürür fakat farklı bir biçimde: “Günümüzde neden varolan değil de hep *hiç* var?” (Baudrillard, 2006; 14) Heidegger’in “neden hep varolan var da *hiç* yok?” sorusunu, “hakikat” yokluğunun gizlenmesine yönelik soruyla değiştiren Baudrillard’a göre, bu sorunun bir yanıtı yoktur. Hakikate inanmak, –tüm insanlık tarihinde görüldüğü biçimiyle– hem dinsel yaşamın temel biçimlerinden biridir hem de ussallık havarilerinin son kalesidir. Öyle ki, belirli bir “hakikat” tasarımını dayanak alarak “şu hakikidir, dünya hakikidir, hakikat vardır” dersiniz kimse size gülmeyecektir. Oysa “bu bir simülakrdır, siz sadece bir simülasyon ürünüsünüz, bu savaş bir simülasyon ürünüdür” dersiniz herkes size kıkırdar (Baudrillard, 2006; 120). Bununla birlikte Baudrillard’a göre, “hakikat” kendisini yadsıyanlardan, onları paradoksal biçimde haklı çıkararak intikam alır. Hakikati

yadsıyanlardan biri olarak, söylediklerinizin doğrulanması karşısında eliniz kolunuz bağlanır. Böylece, *gerçekten inanmasanız bile*, gerçeklik tarafından çürütüleceğini umarak “simulakr” düşüncesini öne sürersiniz. Ne yazık ki, sadece hakikatin fanatikleri tepki gösterir, hakikatse sizi yalanlamaz; tam tersine tüm simülakrlar serbest kalır (Baudrillard, 2006; 126).

Burada “gerçekten inanmasanız bile” ifadesi önemlidir. Bu gibi çelişkili ifadeler Baudrillard’ın, tele-teknolojik gelişmeler doğrultusunda hakikatin aşırı hızlanma içinde çözülüp dağılmasına ilişkin –hiçbir direniş olanağına yer bırakmayan kısırdöngüsel– bir yaklaşım ortaya koyarken, aslında durumun böyle olmadığına dair bir inancı taşıdığını düşündürmektedir. Baudrillard kesin bir biçimde *hakikat yokluğundan* söz ederek kendisi de bir hakikati dile getirirken aslında, hakikatin artık masal olmasına ilişkin kendi saptamalarının da bir masal olduğunu duymak ister gibidir.

Yaptığı saptamalarda herşeyi teknolojik gelişmelerin ve kitle iletişim araçlarının belirleyiciliğine hapsetmiş olması ve –yukarıda da değinildiği gibi– bir takım çelişkili ifadeler ortaya koymasından dolayı iletişim alanına ilişkin tartışmalardaki etkisini giderek yitirmiş olsa da Baudrillard, yaşamın her alanını kuşatan, aşırı hızlanma ile anlam dünyasını sarsan tele-teknolojik birimlerin, bir özköleleştirme, sorumluluktan çekilme eğilimi yaratabileceğine dikkat çekmesi bakımından yine de göz ardı edilmemesi gereken bir bakış açısı ortaya koymuştur.

III. 2. Virilio ve Enformasyon Bombası : Hızlanmanın “Hakikat” Üzerindeki Etkisi

Çağımızın önemli iletişim kuramcıları arasında yer alan Paul Virilio *Enformasyon Bombası* isimli kitabının ilk sayfalarında teknobilimsel gelişmeler ve “hakikat” bağlantısına ilişkin düşüncesini şu şekilde ifade eder: “‘Hakikat’ hakiki olup olmadığı sınıanabilir olan şeyse eğer, günümüz biliminin hakikati, kaydedilen ilerlemenin azlığı ya da çokluğu değil, yol açtığı teknik facialardır” (Virilio, 2003; 7). Günümüzde bilim, tutarlı bir hakikat keşfetme arayışını bir kenara bırakmıştır. Felsefi düşünce ile bağı kopmuş olan bilimde giderek araçsal ve niceliksel yaklaşımların yaygınlaştığını belirten Virilio, Frankfurt Okulu düşünürlerinin *araçsallaşmış akıl* eleştirileriyle benzerlik gösteren yaklaşımını, *hız* meselesini temele alarak geliştirir.

“NASA’nın ‘daha hızlı, daha küçük, daha ucuz’ sloganı yakında tüm dünyanın sloganı haline gelebilir. *Hız* uzayın fethine çıkan uzay araçlarının değil, zamansal sıkışma yaşayan coğrafyamızın küçüklüğü ve hızıdır” (Virilio, 2003; 66).

Virilio’ya göre, teknobilimsel gelişme sürecinde küreselleşmenin –ve ayrıca farklı alanlar arasındaki sınırların ortadan kalkmasının– iki tamamlayıcı yönü bulunmaktadır: İlki, haberleşme ve ulaşımın zamansal sıkışmasıdır; ikincisi de, tele-gözetimin giderek daha da yaygınlaşmasıdır (Virilio, 2003; 17). Teknobilimsel süreçte hızlanma baş döndürücü bir düzeye ulaşır zamansal mesafeler kısaldıkça, mekansal sınırlar silinmeye, mekan imgesi de genişlemeye başlamıştır. Öyle ki, bu hızlanma halinde “hiçbir şey gerçekleşmemekte, herşey geçmektedir” (Virilio, 2003; 21). Enformasyonun akış hızıyla birlikte hakikatin hızlanması bir baş dönmesi yaratırken, güvenle ayakta durmanın zorlaştığı bu durumda her tür “hakikat” tasarımının temeli de sorgulanır hale gelmiştir.

Sınırların ortadan kalkmasındaki ikinci etken olan tele-gözetim sistemleri ise televizyon –ve günümüzde daha çok internet– ile bağlantılıdır. Ondokuzuncu yüzyılın basit *duyurusunun* ve yirminci yüzyılın ihtiyaçları kışkırtan *reklamının*, yirmibirinci yüzyılda artık *iletişimin* başlıca unsurları haline geldiğini belirten Virilio’ya göre günümüzde çoklu-medyaaların amacı, televizyonu bir ev teleskobu haline getirmektir. “Görüş açılarının ani artışı küreselleşmenin en son adımının habercisidir: Bakışın, *Kyklops’un*¹¹ tek gözünün küreselleşmesi” (Virilio, 2003; 22).

Her hanenin içinde bulunan teleskoplar ile tek gözlü bir devin gözetiminde olduğumuzu öne süren Virilio, çağımızda gözetleyen bakışın, bilim adamına ya da sanatçıya değil, teknolojik araçlara, algının ve enformasyonun eşzamanlı sanayileşmesine ait olduğunun altını çizer (Virilio, 2003; 58). Gözetim ve sanayileşme ile bağlantılı olarak, reklamcıların işi artık sadece nesnelere satmak değil, yeni davranış biçimleri yaratmak ve sanayinin baskısını rahatlatmaktır.

Günümüzde savaşların, çatışma arzusuyla sürdürülmenin ötesinde birer deneye dönüştüğüne dikkat çeken Virilio’ya göre, enformasyon akışının savaş ortamında artık bombalar da enformatif hale gelmiştir. Radyoaktif enerji ile maddeyi parçalayan atom

¹¹ Mitolojide alında tek gözü bulunan devlere verilen ad.

bombasının yanında barışı parçalayan bir enformasyon bombasının hayaleti dolaşmaktadır. Enformasyon bombası, artık atom bombasının yerini alan daha revaçta bir savaş aracıdır. Öyle ki, nükleer silahlar, dışarıda patladığı ölçüde değil, var olduğu ve zihinlerin içinde patladığı ölçüde daha tehlikelidir (Virilio, 1998; 141).

Ekonomik savaş ile enformasyon savaşını birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı günümüzde, enformasyon bombalarıyla iş gören ekonomi savaşları büyük ölçüde, bir iletişim özgürlüğü savusunun ardına gizlenerek sürdürülmektedir (Virilio, 2003; 64). *İletişim özgürlüğü* savı ile maskelenen bu savaş ortamında çoklu-medya ağları bağımlılarının hafızaları, bir gereksiz eşyalar toplamına, akıp giden imgeler yığınına dönüşmektedir. Tele-teknolojiler hem interaktif hale getirdikleri her tür etkinliği, hem de her tür *hakikati* aşırı biçimde aydınlatmaktadır (Virilio, 2003; 113). İmge ve enformasyon yoğunluğu ile gözü alacak biçimde aydınlatılmış bu ortamlarda, artık hiçbirşey görülemez hale gelmiştir.

“Geçmişte bir araya getiren ve yakınlaştıran şeylerin yerini bugün uzaklaştıran, dışlayan, reddeden, bölen almaktadır... Bu şoku ve geri tepmeyi destekleyen şey hızlanma teknolojileridir” (Virilio, 2003; 75).

Mekanın yadsınmasına karşılık gelen hızın, sayısız ekonomik ve siyasi sonucu olan – bölen ve dışlayan– bir stratejik gerçek haline geldiğini belirten Virilio’ya göre, Batı dünyasında hız o kadar önemlidir ki, Batının sömürgeleştirme teknikleri bile hızlanmaya –farklı savaş makinelerinin hızına– ve mesafelerin kısalmasına dayanmaktadır. Hız, Batı’nın umududur (Virilio, 1998; 52).

Bilgisel alanda ise enformatif iletişim araçlarındaki hızlanmanın sonucu olarak, siberetik bilgi türünün ortaya çıkmasıyla birlikte artık teknikleşme ve bilgisel etkinlik bir kısır döngü içine girmiştir. J. P. Barlow’un¹² –1997’de yaptığı bir konuşmadaki– “siber yeni bir kıtadır, siber fazladan bir gerçekliktir, siber bireylerden oluşan bir toplumu yansıtmak zorundadır, siber evrenseldir, bir sorumlusu ve başı yoktur” sözlerine ilişkin Virilio şu yorumu yapar: “Dünyanın sonu, Da vinci’nin geleceğe ilişkin betimlemelerinde yer alan su baskınlarıyla değil, ses ve görüntü dalgalarıyla gelecektir belki de” (Virilio, 2003; 30).

¹² Electronic Frontier Foundation yöneticisi. (EFF: Bilgisayar ağlarında hak ihlallerine karşı mücadele eden bir sivil toplum örgütü-vakıf)

Virilio'nun bu öngörüsüne benzer bir saptamada bulunan bir başka iletişim kuramcısı da Massimo Baldini'dir. Baldini, elektronik medyaların devletler arasındaki sınırları ortadan kaldırarak heyecanlı ve coşkulu bir çevre yarattığını; ama bu çevrenin de – insanların içinde boğuldukları coşkun bir sele benzetilebilecek olan– bir enformasyon yağmuruna yol açtığını belirtir. Baldini'ye göre, yirminci yüzyıl insanı, –Neil Postman'ın ifade ettiği gibi– bir “enformasyon hazımsızlığı” yaşamaktadır (Baldini, 2000; 104). Bu aşırı yüklenme durumunda pek çok yorumcu da her teknolojinin hem yararlı hem de zararlı olabileceğini gözden kaçırmaktadır.

Görünenden Fazlası isimli çalışmasında Graeme Burton, medyanın, ilgilendiği herşeyi kaçınılmaz olarak dönüşüme uğrattığına işaret eder. Kitle iletişim araçları, izleyici ile özgün olayın arasına girerler. Medya elini attığı herşeyi yorumlar, dolaylılar. İzleyiciye dünya hakkında gerekli bilgileri sağlar ama bu gereklilik de başkaları tarafından – özellikle ekonomik ilişkiler bakımından– belirlenir. Bu durum, dünyaya ilişkin belirli bir bakış açısı oluşturulmasını sağlarken izleyiciyi edilgin kılar. Özellikle politik olaylar hakkında yansıtılan belirli bakış açılarının *bilgilendirme* olarak kabul edilmesi, politik olaya katıldığımız yanılsamasını yaratır.

Kitle iletişim araçlarının, evlerimizde sadece birer gözetleme aracı –teleskop/kyklops– olarak kalmayıp, kendimizi birer politik katılımcı olarak bulduğumuz eylem alanları yaratma aracına dönüşmüş olması, kitle iletişim araçlarının bilgi ve eylem alanlarını ne şekilde etkilediğini anlayabilmek bakımından önemlidir. McLuhan'ın bu konuya ilişkin düşünceleri konunun temel noktasına işaret etmektedir. McLuhan'a göre, günümüzde eskinin *kamusunun* varisi sayılan kitle izleyicisi, kitle okuyucusu, yaratıcı ve katılımcı bir güç olarak da kullanılabilir durumdadır. Oturma odalarımız artık seçim sandıklarına dönüşmekte; özgürlük yürüyüşlerine, savaşa, devrimlere, çevre kirliliğine ve başka birçok olaya televizyon aracılığı ile katılım her şeyi değiştirmektedir (McLuhan-Fiore, 2005; 22).

“Elektronik enformasyon medyasının kısacık bir zaman parçasında hepimiz bir araya getiriliyoruz, hepimiz konunun içine giriyoruz. Ayrıksı kalabilmek, bir çerçeveye girip girmemeye –kendi kendine– karar vermek artık olanaksız” (McLuhan-Fiore, 2005; 53).

Baldini'nin de belirttiği gibi, günümüzde birbirinden farklı dünyalar birbirine yaklaşmış ve *enformasyon endüstrisi dünyası* olarak adlandırılabilir tek bir evren yaratmıştır

(Baldini, 2000; 104). Enformasyonun akış hızı ile sınırların silikleşmesi göz önünde bulundurulduğunda artık belirsizleşen sadece –Virilio’nun dikkat çektiği– siber bilgi alanı değildir; enformasyon endüstrisindeki gelişmeler doğrultusunda eylem alanları bakımından kamusal-özel alan ayrımı da giderek belirsizleşmektedir. Bugüne dek belli sınırlarla birbirinden ayrılan pek çok alanın içiçe geçmesi ve sınırların belirsizleşmesiyle eşzamanlı olarak, artık eylem alanına ilişkin rahatlıkla yapılabilecek bir kamusal-özel alan ayrımının kalmadığı görülmektedir. Konuşma ve tartışma alanı olarak agoranın ya da mücadele alanı olarak sokağın, evin içine, televizyon ve bilgisayar gibi aygıtların önündeki koltuklara hapsedilmesiyle artık kamusal alan-özel alan arasındaki sınırın kolayca belirlenebilme olanağı ortadan kalkmıştır.

III. 3. Tele-teknolojik Gelişmeler Doğrultusunda “Hakikat” ve Eylem Olanakları

“Hakikat” ve eylem olanakları söz konusu olduğunda öncelikle *toplumsal olan, kamusal olan ve özel olandan* ne anlaşıldığı üzerinde durmak gerekmektedir. Bu ayrımlara ilişkin onsekizinci yüzyılda Kant’ın verdiği tanıma bakacak olursak, Kant’ın aklın kamusal kullanımı ile özel kullanımı arasında yaptığı ayrımın, Aydınlanma düşüncesiyle bağlantılı olduğu görülür. Kant’a göre, Aydınlanma, insanın kendi kendine düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulması; kişinin kamu önünde aklını özgürce kullanıp kendi düşüncelerini ifade edebilmesi anlamına gelir. Kant konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder: “(Kişinin) kendi aklını kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir. ...Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan, bir kimsenin, örneğin bir bilim adamının bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesini anlıyorum” (Kant, 1984; 216). Bu tanıma göre, aklın özel kullanımı, devletle ilgili bir işin, görevin gereklerine uygun şekilde yerine getirilmesine; kamusal kullanımı ise eleştirel düşünme ile toplumun ve insanlığın bir parçası olan kişinin kamu alanında fikirlerini özgürce beyan edebilmesine dayanmaktadır. Kant’ın yaşadığı dönemin toplumsal koşulları bakımından da tartışmalı olabilecek bu ayrımın,

günümüzde bu netlikte yapılamayacağı, hele ki kitle iletişim araçları ve tele-teknolojik gelişmeler doğrultusunda böyle bir kamusal-özel alan ayrımının çok yetersiz kalacağı açıktır.

Kamusal-özel alan ayrımına ilişkin yirminci yüzyılda yapılan tanımlara bakacak olursak, örneğin E.M.Wood, *sivil toplum* tanımı üzerinden kamusal-özel alan ayrımına değinir. Wood'a göre, sivil toplum, devletten farklı, fakat ne özel ne de kamusal, ya da belki her ikisi birden olan, yalnızca ailenin özel alanından ve devletin kamu alanından ayrı bir dizi toplumsal etkileşimi kapsamakla kalmayan, fakat daha özgül olarak ayırdedici bir ekonomik ilişkiler ağını, pazar alanını, üretim, dağıtım, değişim alanını da içeren ayrı bir insan ilişkileri ve etkinlik alanıdır (Wood, 1992; 2). Habermas ise kamusal alanı –Wood'un bu tanımındaki anlamıyla– sivil toplumun içinden çıkan özgül bir alan olarak; bir bakıma, *sivil toplum* tanımından “ekonomik ilişkiler ağı” çıkarıldığında geriye kalan alan olarak ortaya koyar.

Craig Calhoun da benzer düşüncededir: “...kamusal alan, sivil toplum içinden ortaya çıkan özgül bir alandır: politik kavgaların çözümlenmesini amaçlayan etkili bir rasyonel-eleştirel söylemin gelişmesini sağlayacak kültürel ve toplumsal örgütlenme alanıdır” (Özbek, 2004; 27). Bu konuyla ilgili olarak Miriam Hansen, *kamusal ve sivil toplum alanları* arasındaki temel farkın, birinin demokratik politikanın temeli ve koşulu olarak söylem ve eylem alanına; ötekini ise, modern toplumlarda mahremiyetin ve mülkiyet ilişkilerinin özel alanına –temel yapılar olarak aile ve ekonomiye– işaret etmesinden kaynaklandığını belirtir.

Peki günümüzde *kamusal alan* ve *özel alan* –ya da *sivil toplum alanı* ve *kamusal alan*– arasında böylesine net bir ayrım yapmak mümkün müdür? Kamusal alanı ekonomik ilişkilerden, endüstrileşmeden, özellikle de kültürel ve ekonomik alanları içiçe geçiren medya endüstrisinden ayrı düşünmek uygun mudur? Öyle görünüyor ki, kitle iletişim ortamında ağırlık kazanan satış-pazarlama sektörü ile –yeni düşünce ve davranış biçimleri icat eden– kültürel alanın birbirlerinin üzerine katlanır hale gelmesi, eylem alanına ilişkin soruların yanıtlanmasını zorlaştırmaktadır. Bu durumda, hakikat ile –tele-teknolojik iletişim ortamlarının belirleyici olduğu kararlara dayanan– eylem ilişkisinin, tarihsel-toplumsal koşullardaki değişim göz önünde bulundurulmaksızın ele alınamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Bu konu üzerinde yoğunlaşarak eylem alanını kitle iletişim araçlarıyla ilişkili olarak ele alan Oskar Negt ve Alexander Kluge'ye göre, *kamusal alan* ve *özel alan* ayrımını tarih dışı biçimde ele almak hatalıdır; çünkü bu alanların belirlenimi, koşulların değişimine bağlı olan toplumsal tecrübeyle ilişkilidir. Kitle iletişim araçlarındaki en son yapısal değişiklikleri kamusal alan ile bağlantısında incelemeyi amaçlayan Negt ve Kluge – birlikte çalışmaya başladıkları dönemde– *toplumsal emek temelli bir demokrasinin meşruiyet ilkesi olarak kamusal alan kavramsallaştırması nasıl yapılabilir?* sorusundan yola çıkarak, eylem alanında proleter bir kamusal alana geçerlik kazandırmaya çalışmış; fakat daha sonra bu yaklaşımdan uzaklaşarak, *toplumsal tecrübe* konusuna odaklanmışlardır.

Negt ve Kluge'nin düşünceleri genel olarak, *kamusal-özel alan ayrımının, toplumsal tecrübeyle doğrudan ilişkili olan ekonomik-endüstriyel ve teknolojik-enformatif alanlardaki değişimlerden ayrı düşünülmemeyeceği* savı üzerine kuruludur. Negt ve Kluge'ye göre, bu alanlardaki değişimler doğrultusunda günümüzde medya ve kamusal alan ilişkisi, demokratik bir ortamın oluşturulmasında alkışlanacak, içaçı bir gelişme olarak değil, sürekli olarak yeniden değerlendirmeler yapmayı gerektiren ve kaçışı olmayan bir ufuk olarak düşünülmelidir. Söz konusu değişimler doğrultusunda kamusal alan artık, birbirinden tamamen farklı ekonomik, teknik ve politik örgütlenme safhalarına tekabül eden farklı tipte kamusal alanların değişken bir karışımı olarak; çoklu, çeşitli ve eşitsiz katılımcılar arasındaki söylemsel çekişmenin alanı ve öngörülemez bir süreç olarak düşünülmelidir (Hansen; 2004; 163). Kamusal alana ilişkin karmaşık dinamikleri çözümlenmeye çalışan Negt ve Kluge'ye göre, çoklu, çeşitli katılımcılar arasındaki bu çekişme sürecinde kamusal alan, çeşitli yollarla –karşıt kamusal alanlar oluşturularak– öyle güçlendirilmelidir ki, fethedilemesin.

“Son on-yirmi yılda çeşitlenerek çoğalan yeni kamusal alan biçimleri, özellikle de elektronik medya aracılığıyla oluşan yeni biçimlenmeler, entelektüel etkinliğin işlevi, kapsamı ve tarzı üzerine yeniden bir kez daha düşünmemizi zorlamakla kalmıyor; aynı zamanda bizi, kamusal alanın uzamsal, topraksal ve jeo-politik parametrelerini yeniden tanımlamaya zorluyor” (Hansen, 2004; 145).

Manuel Castells'in belirttiği gibi, günümüzün teknolojileri, bilginin oluşumunu, enformasyonun işlenmesini, bunların iletilmesini, insan varoluşunun ve insanın toplumsal örgütlenmesinin kalbinde yer alan tüm diğer etkinlikleri etkiliyor;

tecrübemizi çerçeveleştiriyor ve biçimlendiriyorlar (Özbek, 2004; 496). Dolayısıyla böyle bir ortamda artık cinsiyet, tüketim pratikleri, ırk ve etnisite gibi pek çok konu *özel, toplumsal* ya da *politik* olarak net bir biçimde birbirinden ayrılamaz hale geliyor.

“Genel seçimler, olimpiyat törenleri, bir komando birliğinin eylemleri, bir tiyatro galası... Bunların hepsi birden, ‘kamusal’ olaylar olarak ele alınır. Buna karşın, ezici bir kamusal önem taşıyan başka olaylar, örneğin çocuk bakımı, fabrikada çalışmak ya da evin dört duvarı arasında tv seyretmek, ‘özel’ olaylar sayılırlar. Halbuki insanların gündelik yaşam ve çalışma yaşamı içindeki gerçek toplumsal tecrübeleri, bu tür bölümlenmeleri aşır geçerler” (Negt&Kluge, 2004; 133).

Kluge’nin deyişiyle, politik söz ve eylemle, medyadan sanata ve edebiyata dek pek çok farklı alanı içine alan kültürel alan arasındaki bağlantı çok önemlidir. Günümüzde bu bağlantının kurucu unsuru ise kitle iletişim araçları, enformasyon sistemleridir. Kitle iletişim araçları ve enformasyon sistemlerinin taşıdığı bu hassas rol –kültürel pratikler ile eylem alanı arasındaki merkezî rol– kamusal alanın, çeşitliliğin ve farklılıkların alanı olarak, niçin kolaylıkla tanımlanabilir bir alan olmadığını da ortaya koymaktadır.

Kluge’ye göre, çağımızın tele-teknolojik gelişmeleri doğrultusunda *kamusal alan*, *mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı alan*dır. Kluge bu düşüncesini şöyle ifade eder:

“...Bugün artık ağır endüstri, ilkel yolla akıllı katlayarak biriktirmek istiyor. ...İdrak yeteneğinin belli orta düzeylerini istimlak ediyor; bir yandan çalışmadan sonraki eğlence aracılığıyla, diğer yandan da evde yapılan yeni çalışma biçimini bilgisayarlaştırarak daha önceden özel sayılan tüm bu alanları endüstrileştiriyorlar. ...Dolayısıyla, günümüzün savaş hattı buradadır” (Özbek, 2004; 479).

Kluge, kamusal alanı, mücadelelerin savaş dışı yollarla sürdürüldüğü alan; –diğer bir deyişle– kararların savaş dışı yollarla alındığı ve uygulandığı mücadele süreci olarak tanımlarken, *alternatif ve kurucu nitelikli bir kamusal alan* fikrinin, şiddetin yükseldiği bir dünyada daha farklı olanakları barındırabileceği kanaatindedir. Savaş ortamından ve şiddetten farklı olanaklara işaret etmesi bakımından –bir mücadele alanı olarak– kamusal alanın, tele-teknolojik gelişmelerle bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda kitle iletişim araçları ve enformasyon sistemleri daha da önemli hale gelmektedir.

Kamusal ve özel alan, politik ve gündelik yaşam, üretim ve arzu, yerel ve küresel arasındaki bağlantıların, etik-politik karar alma sürecinde giderek daha kilit rol oynadığı

günümüzde kamusal alana ilişkin farklı yaklaşımları göz önünde bulundurma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Duruma göre, her ortamın *kamusallık* özelliği kazanıp, bu özelliği yitirebildiği bir dönemde *kamusal*, bir mekan, bir ortam olmaktan çok bir süreç olarak düşünülebilir. Richard Sennett'in de öne sürdüğü gibi, kamusal alan –tüketilen ve içinden geçilip gidilen mekanlar olarak– içinde kalınacak değil içinden geçilecek bir alandır. Özel alanlar, tv ve internet gibi araçlarla kamusal özelliği kazanabilmekte; fakat aynı zamanda bu kamusalılıkta eylem olanakları, farklı olana –iletişim kurarak– açılma olanakları sınırlanarak, insanlar yalıtılmış alanlara itilebilmektedir. Bu sebeple, özgürleşme aracı olabildikleri kadar, duruma göre, dayatma aracı da olabilen kitle iletişim araçlarının, dayatma içeren bir özgürlük yanılması yaratmamasına dikkat edilmelidir.

Kluge'nin de belirttiği gibi, bilgi taşımak, bilgiyi dolaşıma sokarak kamusal alanın ufkunu genişletmek, doğrudan eylem kadar önemlidir. Bu bakımdan, aşırı hızlanma içinde hakikat gibi öne sürülen geçici enformasyonların her alana sızabildiği bir ortamda insanların ya tepkisizliğe, etik-politik sorumluluktan çekilmeye ya da enformasyon aracılığıyla karara katıldığı, etik-politik sorumluluğun üstlenildiği yanılmasına sürüklenmemesine dikkat edilmelidir. Bu sakıncalar sebebiyle, diyalogu güç ilişkilerinin tek taraflı belirleyiciliğine bırakmadan, kitle iletişim araçlarını karşıt görüşleri ortaya koyacak biçimde kullanmayı öğrenmek, eylem olanaklarının ve özgürleşme pratiklerinin çeşitliliği bakımından son derece önemli görünmektedir.

SONUÇ

Günümüz felsefesinde, bilgisel alana yöneltilen eleştiriler doğrultusunda “mutlak hakikat”ın yerini yorum çoğulluğuna bırakmasını; ve bu eleştirilerin, etik-politik eylem olanaklarını ne şekilde belirleyebileceğini konu alan bu çalışmada üzerinde durulan görüşleri kısaca özetlemek gerekirse, modern epistemoloji ile bağını reddetmeden farklı bir “hakikat” tasarımı geliştirmeye çalışan Gadamer’e göre, Heidegger aracılığıyla *anlamanın* epistemolojik alandan ontolojik alana taşınması, yorumlama ile ilgili temel noktanın farkedilmesini sağlamıştır. Birbirine bağlı referans ilişkilerinin bulunduğu bir dünyaya fırlatılmış olmamız, anlamaya, önceden paylaşılmakta olan bu referans ilişkileri aracılığıyla hep bir ön-anlamayla yöneldiğimizi gösterir. Bu bakımdan yaygın kanının aksine önyargılar, engel olmak bir yana anlama sürecinin aslî unsurlarıdır.

Anlamak için kendisine yöneldiğimiz her türlü metinde farklı geleneklerle diyalog içine girer ve bu diyalog aracılığıyla kendi ufukumuzdan çok farklı bir ufukla karşı karşıya geliriz. *Ufukların kaynaşması*, değişime açık, devinimsel bir oyun gibidir ve bu özelliğiyle, *mutlaka* götürmeyen bir diyalektiği içerir. Diyalog aracılığıyla yaşamın deneyimlenmesi sürecinde, kişinin kendi ufkunun dışından gelen öğelere açık olması önemlidir. Bu noktada Gadamer’in her tür insan deneyimini okunacak bir metin olarak değerlendirdiği unutulmamalıdır. *Metin* bu şekilde tanımlandığında yorumlama etkinliğinde ne konuşmacının buradalığının ne de yazarın niyetinin anlamın belirleyicisi olmadığı daha açık hale gelir.

Yorumcunun üretken katkısı ile gerçekleşen yorumlama etkinliğinde hiçbir yorum diğerinden öncelikli değildir. Herhangi bir yöntem ortaya koymayan ve ayrıca, her tür yöntem arayışının anlama sürecinde ufkumuzu daralttığına işaret eden Gadamer, hakikate ancak, yönetime dayalı tüm nesnellik iddialarından vazgeçerek ulaşılabileceğini savunur.

Hermeneutikte nesnelleştirici yöntemlerin yol açtığı yabancılaşmayı Aristotelesçi *phronesis* kavramı ile aşmaya çalışan Gadamer –daha önce de değinildiği gibi– *phronesisin*, yaşam-bilgi bağının tekrar kurulabilmesi bakımından önemine dikkat çeker. Yorumcu ile metnin birbirlerini sürekli değiştirip dönüştürdüğü bir “hakikat” tasarımının söz konusu olduğu Gadamerci hermeneutikte pratik alanda takip

edilebilecek ilke –hazır kalıplara dayanmayan, koşulların değişimini her an yeniden göz önüne alan– *phronesis* tir.

Felsefi hermeneutiğin ufkundan yorumlama etkinliği, insanlığı yıkıma götüren “mutlak”ların söz konusu olmadığı; özellikle de eylem olanakları bakımından yorumlamanın değişime açık temeller ile diyalog üzerinden sürdürüldüğü bir “hakikat” anlayışının geliştirilebilmesinin yolunu açar ve böyle bir “hakikat” tasarımıda önemli olan, yabancı olan bilindik kılınmaya çalışılırken dünyaya ilişkin deneyimimizin genişleyerek zenginleşmesidir.

Gadamer’in devinimsellik özelliği taşıyan bir “hakikat” tasarımı geliştirme çabasından farklı olarak Derrida, Batı metafiziğinin *logosu* merkeze alan hakikat tasarımlarını aşmaya çalışır. Sözün sahibinin –logosun– mevcudiyeti üzerine kurulu olan konuşma karşısında, yazıyı öne çıkararak Batı metafiziğinin ikili karşıtlıklarını yapısöküme uğratmaya çalışan Derrida’ya göre, yazıda, göndergenin ve aşkın bir gösterilenin yokluğu anlamına gelen *yazarın yokluğu*, anlama sürecinde bambaşka olanaklara kapı açar.

Derrida tarafından, varlığın buradalık ve varolmalık belirleniminin sorgulayıcısı olarak ortaya konan *différance*, ayırım koyan hareketi ile sadece ontolojik bir sorgulayıcı olmakla kalmaz, sabitleyici temel arayışındaki doğruluk iddialarını da geçersiz kılar. Bu noktada, kendini sunmayan, sergilemeyen, görünürken yitip giden olarak *différance*’ın, Lyotard’ın *postmodern* –gösterilmeye direnen, düşünülür ile gösterilir olanın arasında gidip gelen– tanımıyla benzerlik taşıdığı görülmektedir.

Anlamın ertelenmesi ve her okumada farklılaşması bakımından *différance*, ayırımların etkin olduğu sabitlenemeyecek, bitimsiz bir okuma sürecine olanak tanır ki bu süreçte, ayırımların hareketi içinde sabitlenemeyen anlam, Batı metafiziğine kök salmış kavram karşıtlıklarını söküme uğratarak, Batı felsefesinin “mutlak hakikat” tasarımlarının ötesine geçme imkanı verir.

Bununla birlikte, Derrida’nın *herşeyin metin olduğu ve yorumdan başka birşeyin olmadığı* savı, eylem alanına ilişkin bir takım açmazlara sebep olmaktadır. Bilindiği gibi, okurun da metnin de durağan olmadığı yapısökümde her yorumlama *kararverilemezlik*’e tabidir; anlam kararverilemez olandır. Okumanın sonsuz olanaklar

taşması nedeniyle, “anlamın *kararverilemez* olduğu” savı, kararı gerektiren eylem alanında kararın ne şekilde verilebildiği ve bu kararın etik-politik sorumluluğu üstlenip üstlenmediği sorularını muğlak bırakmaktadır. Buna karşın Derrida, kullandığı dilin, karar ve sorumluluk kavramlarıyla ima edilen şeyi ciddi biçimde en etik ve politik ele alma tarzı olduğunu düşünmektedir.

Derrida'nın ortaya koyduğu biçimiyle yapısöküm, kemikleşmiş kabullerin yıkılması, düzensizliğe öncelik tanınması, hakikatlerin sorgulanması, altta kalan, baskılanan öğelerin önplana çıkarılması ve ikili karşıtlıkların ötesinde farklı seçeneklerin ortaya konması bakımından önemlidir. Fakat pratik alan söz konusu olduğunda, herşeyin yorum olması ve yorumlar arasında öznel-arasılığa imkan tanıyacak hiçbir ölçütten söz edilememesi, Derrida'nın sözünü ettiği, koşulsuz konukseverlik, saf-koşulsuz adalet gibi önemli fikirleri bir temelden yoksun bırakmaktadır. Derrida'nın yaklaşımı çerçevesinde, varolan ama hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan, hep peşinde olunan ama hiçbir zaman ulaşılamayacak olan “saf-koşulsuz adalet” düşüncesi Platon'nun *idealarını* anımsatmaktadır. Platon felsefesinde –asıl varolanlar olarak– idealardan pay alan görüşlerin, gerçeklikte hiçbir zaman ideaların tamlığına ulaşamayacak olması gibi, Derrida'nın yaklaşımında da hiçbir zaman ulaşılamayacak olan bir *adaletten* söz edilmektedir. “Koşulsuz konukseverlik” ve “gelecek demokrasisi” düşünceleri de benzer özelliktedir. Fakat Platon'un kuramının ontolojik boyutundan farklı biçimde, Derrida'nın hem dilde-düşüncedeki akış, değişim, erteleme ile “hakikat” yokluğundan söz edip hem de gerçeklikte ulaşılamayacak olan *saf-koşulsuz bir adaleti*, *koşulsuz konukseverliği* ve *gelecek demokrasisini* birer “hakikat” gibi ortaya koyması çelişkilidir.

Bu noktada Foucault Derrida'yı klasik felsefi sistemin bir temsilcisi olduğu gerekçesiyle eleştirir. Sistemi metinsel izlere indirgeyen Derrida'nın felsefesini, “metnin dışında hiçbirşeyin olmadığını; fakat metnin içinde satır aralarında, boşluklarında ve söylemediklerinde kökenin yerinin hüküm sürdüğünü; dolayısıyla *varlığın anlamını* burada aramak gerektiğini ve bu anlamın kesin kelimelerde değil, karalama gibi kelimelerde dile getirildiğini öğrenciye öğreten bir pedagoji” olarak değerlendirir (Foucault, 2005b; 74).

İkinci bölümde değinildiği gibi, Derrida Gadamer’i temel arayışında olan bir kökenci olmakla eleştirirken Foucault da Derrida’ya benzer eleştiriyi yöneltmektedir. Buna karşı Derrida her kültürün ve her toplumun, gelişiminin bir parçası olarak içeriden yapılacak bir eleştiriye ve yapısöküme ihtiyaç duyduğunu belirtirken aslında, eleştirinin ancak *içeriden*, bağlı olunan dilden yapılabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, kökleşmiş düşüncelerin kolay kolay terkedilemeyecek olması, Batı metafiziğinin diline hapsolunduğu, bir çıkışın olmadığı, mevcut hakikatlerin sorgulanamayacağı ve farklı olanaklara kapı açılmayacağı anlamına da gelmemektedir.

Derrida’yı Batı felsefesi tarihinin sürekliliğini takip ettiği gerekçesiyle eleştiren Foucault, çalışmalarını bu sürekliliğin kırılmasını sağlayacak, kendisini Batı aklının dışına yerleştirecek biçimde yürütmeye çalışır. Oysa Derrida da Foucault’nun bu çabasını beyhude bulmaktadır. Aklın akıldışından, Foucault’nun yaptığı gibi bir akıldışı delilik alanından eleştirilmesinin mümkün olmadığını savunan Derrida’ya göre, böyle bir eleştiri de aslında aklın sınırları içinde kalan, akıl tarafından yapılan bir eleştiri olmaya mahkumdur.

Modern epistemolojinin, dili, bilinçdışını, insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğünü dışarıda bırakan *tarih* anlayışına karşı çıkan Foucault, “hakikat” alanını *süreksizlik* üzerinden kavramaya çalışır. Özellikle Gaston Bachelard’ın *epistemolojik kırılma* (la rupture épistémologique) düşüncesinden yola çıkarak, –bilgiyi olanaklı kılan ve dönemden döneme değişen– farklı epistemelere değinen Foucault, hakikat alanını, dile yayılan bilinçdışı ağlar ile örülü olan ve bu bakımdan sürekli değişime açık bir alan olarak ortaya koyar.

“Hakikat” adı verilen şeyin aslında, *doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünü* olduğuna dikkat çeken Foucault, asıl problemin, *bilgi-iktidar* ilişkisinden ziyade *özne-hakikat oyunları* arasındaki ilişki olduğunu öne sürer. Bu noktada Nietzsche’nin, hakikati bir keşif değil de bir icat ürünü olarak ortaya koyması önemlidir. Çünkü hakikatin bir icat ürünü olduğunu söylemek, bilginin kökensiz olduğu anlamına gelmektedir.

Hakikati icat ürünü olarak kabul ederek toplumsal alandaki tüm belirlenimlere, dayatmalara karşı *kendine özen gösterme* tavrını geliştirmeye dikkat çeken Foucault,

Aydınlanma nedir? başlıklı yazısında “güncelliğimiz nedir?” sorusunun önemine değinir. Bu soru aracılığıyla yapılan, bir hakikat analitiği değil; şimdinin –kendimizin– ontolojisidir. Foucault’ya göre, “bugün bizim önümüzdeki felsefi tercih şöyle özetlenebilir: ya kendini hakikatin analitik felsefesi olarak sunan bir eleştirel felsefe tercih edilebilir ya da şimdiki zamanın bir ontolojisi, kendimizin ontolojisi olabilecek bir eleştirel düşünceden yana seçim yapılabilir” (Foucault, 2005a; 172). Tabii ki Foucault ikinci yolu tercih etmektedir. İlk dönem çalışmalarında hakikat alanına ilişkin geçici tarihsel apriorilerden söz eden, daha sonra bilgi-iktidar ilişkisi doğrultusunda giderek tahakküm mekanizmaları ve biyoiktidar analizine odaklanan Foucault’nun, son dönem çalışmalarında etik bir yaklaşım geliştirmeye çalıştığı görülür. Önceleri, öznenin ölümünden söz eden, daha sonra ise özneyi bambaşka biçimde –hakikat analitiğini değil, şimdinin ontolojisini temele alacak biçimde, *kendine özen gösterme* düşüncesi üzerinden– kurabilmenin önemine dikkat çeken Foucault, bilme etkinliğinden çok yaşamla bağı geliştirmeye öncelik veren farklı bir *özne* tasarımına kapı aralamaya çalışır. Ve bu bakımdan kendi rolünün –entellektüellerin rolünün–, insanların sandıklarından daha özgür olduklarını, belli bir dönemde yaratılmış bazı temaları hakikat ve apaçıklık olarak kabul ettiklerini ve bu sözde apaçıklığın eleştirilebileceğini ve gerektiğinde yok edilebileceğini göstermek olduğunu belirtir (Foucault, 2005a; 99).

Foucault entellektüelin rolünü, *hakikatlerin sorgulanabileceğinin ve –özgürleşme pratikleriyle bağlantısında– yeni hakikatlerin icat edilebileceğinin gösterilmesi* olarak belirlerken Lyotard da benzer şekilde, –hali hazırda kabul gören kurallardan bağımsız çalışan– postmodern filozofun/sanatçının rolünü, *sınırlarda çalışarak, henüz daha yeni icat edilmekte olanın, sunulamayanın geliştirilmesi* olarak belirler.

Sanayi sonrası bilgisayarlaşmış toplumlarda bilginin durumuna ilişkin saptamalarda bulunan ve “hakikat” tasarımlarının, örtüyü kaldırma ve açık kılma çabalarının, dayatmacı bir tavra dönüştüğü gerekçesiyle kuramsallaştırmaya karşı çıkan Lyotard, dayatmacı meta-anlatılara karşı çoğulluğu ve çeşitliliği öne çıkaran yaklaşımında –eş-ölçüştürülemezlik ve karşı-örneklerin geliştirilmesi yoluyla çeşitliliğin sağlanabilmesi için– küçük anlatılardan hareket edilmesi gerektiğini savunur. Dinî bir öğreti biçimini almış kuramların ve politik yaklaşımların, kişileri kararlarının sorumluluğunu almaktan

uzaklaştırdığına dikkat çeken Lyotard, bu sakıncaya karşı çeşitliliği koruyan ve farklı olanaklara kapı açan *pagan* bir tavır benimsenmesi gerektiğini belirtir.

Son yarım asırlık dönemde bilgisel alanın tümünde meta-anlatılara karşı inancın sarsıldığına işaret eden Lyotard'a göre, günümüzde bilimsel etkinliğin yönü, hakikate ulaşma amacından sapmış ve pragmatik girdi-çıkıtı hesabının yörüngesine girmiştir. Artık *düşünce* değil sadece *beceri* üretimi yaygınlaşmaktadır; bu bakımdan eğitim de bilgisel içerikle değil, enformasyon aktarımıyla sınırlanmıştır. Kaldı ki sadece eğitime değil, yaşamın her alanına yayılan enformasyon aktarımı, hakikat ve özgürleşme yanılması yaratabilmesi bakımından ayrıca dikkat edilmesi gereken önemli bir konudur.

Serbestçe dolaşan enformasyonun yayılımında hızın artmasıyla karar alma sürecinin yavaşladığına ve kararların geciktiğine dikkat çeken Lyotard'a göre, kültürel alanın belirlenimi yoluyla toplumu denetim altında tutabilen bu enformasyon makinelerinin kullanımında en önemli nokta, doğru kararların verilmesini garanti altına alacak enformasyon sistemlerine/terminallerine kimlerin ulaşabileceği sorunudur. Lyotard bu konuda Gadamer ve Derrida ile benzer görüştedir: Teknobilimsel hızlanmada asıl mesele teknolojik ortamın belirleyicilerinin kimler olduğu meselesidir.

Tele-teknolojik belirlenim haricinde anlam dünyasına belirsizliğin damga vurduğu postmodern dönemde yanılmadan kaçış imkanı yoktur. Anlamdan söz edecek bir temel bulunamaz artık. Lyotard ve Baudrillard'ın bu belirsizlik durumu için öne sürdüğü ortak model Mobius şerididir.¹³ İkiye bölündüğünde yüzeyleri tersine çevirmenin olanaksız olduğu ikinci bir sarmalla karşılaşılan bu şeritte hiçbir şey çözülmediği gibi herşey daha da karmaşıklaşmaktadır. Mobius şeridiyle benzer biçimde, belirsizlik ortamında her anlama çabası, anlamı biraz daha karmaşıklaştırmakta, sıradüzeni altüst eden bir karmaşıklıkla birbirine bağlanan halkalardan oluşan bir zincir ortaya çıkmaktadır. Lyotard Mobius şeridinden, *yanılsamanın tükenmez üreticisi* olarak söz ederken, Baudrillard, anlamın yüzeyinin sürekli olarak yanılsamanın yüzeyine kaydığı bu şeritteki akılsızca koşunun sonunun gelmeyeceğini ifade eder (Baudrillard, 2006; 32).

¹³ Mobius şeridi: Düz bir şeridin ucunun 180 derece bükülerek diğer uca birleştirilmesiyle elde edilen tek yüzeyli –üst/alt; ön/arka yüzey ayrımı olmayan– şerit.

Baudrillard'a göre, simülasyonun saptırdığı bir ortamda her tür belirlenimin eriyip buharlaştığı görülür (Baudrillard, 2008; 34). Belirsizlik ilkesinin Kuantum alanıyla sınırlı kalmadığını belirten bir başka düşünür de Virilio'dur. Belirsizlik, sadece fizik alanını değil, günümüzde tüm enformasyon sistemlerini etkileyecek bir güce dönüşmüştür.

Baudrillard'a göre, *özne-nesne*, *özel alan-kamusal alan* gibi ayrımların birbirinin üstüne çökerek, karşıtlıkların anlamını yitirdiği; McLuhan'a göre, oturma odalarının seçim sandıklarına dönüşmesiyle sınırların belirsizleştiği; Virilio'ya göre, tele-teknolojik araçların hakikat alanını gözü alacak düzeyde ışımaya ile aydınlattığı bu süreçte etik-politik bakımdan nelere dikkat edilmesi gerektiği ve kitle iletişim araçlarıyla yeni hakikatlerin inşa edilmesine nasıl tepki verilebileceği konusu önemlidir.

Virilio, belirsizlik durumunun kaynağını oluşturduğunu düşündüğü *hızlanmaya* karşı “yavaşla” çağrısından başka bir öneri sunmazken; Derrida, tele-teknolojik gelişmelerin bizi, demokrasi için başka bir uzam düşünmeye zorladığını belirtir. Derrida'ya göre, –teknobilimsel hızlanmayı engellemek söz konusu olmadığı için– burada asıl mesele, teknobilimsel hızlanmaya demokratik bir yanıtın nasıl verilebileceğidir. Teknobilimsel hızlanmaya ve kitle iletişim araçlarına direnmekten ziyade bunların kontrolünü sağlayan insanları sorumluluğa çağırmak gerekmektedir. Bu noktada, medyanın kimlerin elinde bulunduğuna dikkat edilmelidir. Hakim sistemin biçimlendirmiş olduğu olayları dolaşıma sokan bu örgütlü enformasyon makinesinin, baştan beri politik, teknik ve ekonomik olduğuna dikkat çeken Derrida'ya göre, olayları oluşturan çıplak olguları, onlara ilişkin enformasyon üreten sistemden ayırt etmenin zorluğuna karşı, bu ayrımı yapmak hem felsefi hem de politik bir görevdir (Borradori, 2008; 116).

Tele-teknolojik araçların kimlerin elinde bulunduğunun önemli olduğuna dikkat çeken bir başka düşünür de Gadamer'dir. Fakat Gadamer bu konuda daha olumsuz bir yaklaşım sergilemektedir. Televizyonun, insanı baştan ayağa zincirlediğini ve bu zincirin anahtarının da kitle iletişim alanının seçkinlerinin elinde bulunduğunu belirten Gadamer'e göre, kitle iletişim araçlarıyla ulaşılmak istenen amaç, insanlığı görüntülerle esir almaktır (Baldini, 2000; 100).

Günümüzde medyanın –sadece enformasyon iletmekle kalmayıp– algımızı şekillendiren bir güce dönüştüğüne dikkat çeken ve bu bakımdan sözün, hangi araçlar kullanılarak, nasıl bir ortamda söylendiğinin, söylenen söz kadar önemli olduğuna işaret eden McLuhan’ın *araç (medya) mesajdır* ifadesi önemlidir; fakat Virilio’ya göre McLuhan’ın bu sözünde ufak bir düzeltme yapmak gerekmektedir: Artık mesaj, mesajın –iletme– hızıdır (Virilio, 2003; 135). Artık *ne* söylendiği ve *nasıl* söylendiği kadar, *ne kadar hızlı* söylendiği de önem kazanmıştır.

İnsanların zihinlerinin içinde patlayan enformasyon bombalarının, dışarıda patlayan bombalardan çok daha etkili olabileceğine dikkat çeken Virilio’ya göre, enformasyonun anlık iletişim yoluyla derhal ulaşılabilir olduğu bu yeni dünyada insanlar, radyolarını açmaya ya da televizyonlarının fişini takmaya uygun biçimde alıştırdıkları sürece, artık sivillere saldıracak silahlı bir bedene ihtiyaç duyulmayacaktır (Gane, 2008; 115).

Bu noktada Foucault’nun, teknolojik gelişmeler ve rasyonelleşmedeki artış ile iktidar mekanizmaları arasında kurduğu bağlantı önemlidir. Foucault’ya göre, Batı kültürü, özellikle ondokuzuncu yüzyıl sonrasında aşırı biçimde rasyonelleşmiş tahakküm-denetim sistemleri geliştirmiştir; okuldaki, ordudaki, hastanede ve hapishanedeki denetim sistemleri de bunun örneğidir. Hakikat ve iktidar mekanizmaları arasındaki ilişki her zaman çatışma unsurunu içermiştir ama ondokuzuncu yüzyıldan günümüze dek söz konusu olan farklılık, bu bağlantının aşırı rasyonelleşme ve teknikleşmenin artışı ile kurulmuş olmasıdır.

Günümüzde kitle iletişim araçları, hakikat-iktidar ilişkisindeki çatışma unsurunun göz önüne serildiği alan olarak karşımızdadır. Bu konuda, Clausewitz’in “savaş, siyasal ilişkilerin başka araçlarla sürdürülmesidir” ifadesini, “siyaset başka araçlarla sürdürülen savaştır” şeklinde değiştiren Foucault’yla benzer biçimde, A. Kluge de kamusal alanın, *mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı alan* olduğunu belirtir. Politik kararların, siyasi tavrın, başka araçlarla sürdürülen bir çatışmayı içerdiğini öne süren bu görüşlerin geçerliliğinden söz edilebilecek başlıca alan kuşkusuz medyadır. Öyle ki medya, politikayı ve savaşı bir arada görünür kılan, siyasetin, başka araçlarla sürdürülen bir savaş olduğunu göz önüne seren alandır. Dolayısıyla, çatışma ve savaş içeren politik karar süreçlerinde etik bir yaklaşım geliştirilebilmesi bakımından –savaşdışı yollarla

yürütülen bir mücadele alanı olarak– kamusal alanın enformasyon sistemleriyle ilişkisine özen göstermek gerektiği açıktır.

Enformatik hızlanma aracılığıyla her alana geçiciliğin, istikrarsızlığın yerleştiği çağımızda “hakikat” ve eylem olanakları arasındaki bağlantıyı enformasyon sistemlerini göz önünde bulundurarak düşünmek zorunlu hale gelmektedir. Bu bağlantıyı da göz önünde bulundurarak, günümüz felsefesinde “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilere ilişkin bir takım saptamalarda bulunmak gerekirse, üzerinde durulan yaklaşımlar arasında Gadamer’in yaklaşımının, nesnelliği ve yöntem arayışını reddederek farklı bir “hakikat” tasarımı geliştirmesi –kesinlik iddiasında olmayan bir *doğruluk* fikri içermesi– bakımından önemli olduğu görülmektedir. Derrida, Foucault ve Lyotard’ın yaklaşımlarında ise *hakikatin bir yanılısamadan ibaret olduğu* vurgusu daha ağır basmaktadır. Oysa –*kararverilemezlik, iktidar ilişkileri* ya da *küçük anlatularla* bağlantısı bakımından– hakikatin olmadığını söyleyen bu yaklaşımlar da birer “hakikat” tasarımı ortaya koymaktadır. Bu çelişkiye rağmen, post-yapısalcı ya da postmodern görüşleri önemli kılan nokta, mutlaklaştırmanın kısırlaştırıcı ve dayatmacı yönüne dikkat çekerek, hakikatin, modern felsefede usdışı kabul edilen öğelerle, tarihsel-toplumsal koşullar ile, dil ile, iktidar ilişkileri ile bağlantısını göz önüne sermiş olmaları ve bu bağlantı üzerine düşünmeye çağırılmalarıdır.

Elbette bu çağrıda Nietzsche’nin etkisi büyüktür. *Şen Bilim*’de, “hakikat” kavramına ilişkin bir sorgulamanın aslında doğrudan *dile* yönelik bir sorgulamayı gerektirdiğine dikkat çeken Nietzsche, hakikate duyulan inancın, insanın dile duyduğu inançtan kaynaklandığını belirtir. Dilsel etkinlikte şeylere adlar koymanın, güç istencinin bir göstergesi olduğunu belirten Nietzsche’ye göre, dilin ve adlar arasında kurulan ilişkinin ardındaki mantık, aslında gerçek dünyada hiçbir şeyin karşılık gelmediği varsayımlara dayanmaktadır (Nietzsche, 2007a; 31).

Gerek dilde gerek gerçeklikte her yere sızmış olan güç ilişkileri ve çatışma unsuru, mutlak –sistemik– bir hakikat anlayışını yerle bir etme girişimini göz önüne sermektedir. Nietzsche’nin, M.Blanchot tarafından “parçalı yazı” olarak adlandırılan fragmenter üslubu da bu girişimin bir parçasıdır. Burada söz konusu olan *parçalılık*, sistem reddine, eksik –yetersiz– olana duyulan tutkuya, düşüncenin tamamlanmamış devinimine işaret eder (Blanchot, 2001; 78). Parçalı sözün anlamı içeriği değildir, nasıl

dile getirildiği, en az ne söylendiği kadar önemlidir. Bilindiği gibi Derrida da – Heidegger’e yönelik eleştirisinde– bu noktayı vurgulamaktadır: Nietzsche Batı metafiziğine içerik ile değil, çoğul üslubu ile yanıt vermiştir. Nietzsche’nin üslubunda eksik parçalar, diğer parçalarla bağlantılanarak bir tamlığa ulaşma eğilimi göstermemektedir. Bu *tamamlanmamışlık*, mutlağın dayatmasından bir kaçıştır. Nietzsche’nin önemi de, onun çoğulculuğunun, tamamlanmamışlıkla perçinlenmesinden kaynaklanmaktadır. Hegelci diyalektikten farklı olarak, Nietzsche’nin yaklaşımında önemli olan, güçlerin, çatışan öğeler arasındaki farklılıkların indirgenemez olmasıdır.

Tamamlanmamışlık ile ilgili olarak, günümüzde “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilerin –özellikle de post-yapısalcı ve postmodern görüşlerin– ayırt edici özelliklerinden biri, Hegelci sentez aşamasının reddedilmesidir. Gadamer’in yaklaşımında da diyalog sürecinde sentez aracılığıyla ulaşılabilecek bir *son* –tamamlanmışlık– fikrine karşı çıkılır; yorumlama sürecinde anlamın devinimselliği önem kazanır. Derrida, Foucault ve Lyotard’da ise Hegelci diyalektiğe –“kapsayarak aşma” girişimine– daha sert bir karşı çıkış söz konusudur. Modernizmin *birliğe ulaşma* çabasına karşı, indirgenemez farklılıkları, çoğulluğu ve çeşitliliği vurgulayan bu düşünürler, sentez fikrine karşı çatışmayı ve savaşı alkışlarlar.

Aslında öyle görünüyor ki bu yaklaşımlarda, mutlağa ulaşma amacını barındıran bir sentez fikrine karşı çıkılmakta ama bu tepki Hegelci diyalektiğin tümüne yöneltilmektedir. Diyalektiğin, tarihsel-toplumsal koşullara ilişkin farkındalığı gerektiren bağlantısallık özelliği göz ardı edilmekte; ve farklılıkları ortadan kaldırdığı gerekçesiyle reddedilen diyalektiğin yerine retorik önplana çıkarılmaktadır. *Ya retoriğin çeşitliliği ve keyfiliği içinde kaybolmak ya da diyalektiğin sentez aşamasının bütünleştiriciliğinde farklılıkları yitirmek*. Oysa seçenekler bununla sınırlı olmasa gerek.

Bu noktada, diyalektikte pratik koşulların dolayımından geçen doğruluk anlarının önemine dikkat çeken Horkheimer’in düşünceleri “hakikat” tasarımlarına ilişkin farklı olanakların görülebilmesi bakımından verimli olabilir. Horkheimer’e göre diyalektikte, her tür “mutlak” kesin olarak olumsuzlanır ve olumsuzlanmış her görüş bilginin ilerleme sürecinde bir doğruluk anı olarak korunur (Horkheimer, 2002; 17). Pratik koşulların dolayımıyla gerçekleşen diyalektikte –mutlak olmayan– bir doğruluk ilkesinin korunması önemlidir.

Giriş bölümünde de kısaca değinildiği gibi, anti-pozitivist bir eleştirel kuram geliştirmeye çalışan ve düşünceleriyle post-yapısalcı ve postmodern felsefe üzerinde etkili olan Adorno ve Horkheimer'e göre, aklın biçimselleşmesiyle *adalet*, *eşitlik*, *hoşgörü* gibi gücünü akıldan aldığı varsayılan tüm kavramlar kökünü yitirmiştir. Bundan böyle elde kalan tek ölçüt, aklın doğa ve insan üzerinde egemenlik kurmayı sağlayan araçsal değeridir; artık herşey tekniğe göre ölçülmektedir. İnsan kendi aklını ve şimdi kendisini yok etmek üzere olan çatışmayı kendisinin yarattığını anlamadıkça, doğa üzerindeki tahakküm insan üzerindeki tahakküme, insan üzerindeki tahakküm de doğa üzerindeki dönüşüp duracaktır. İşte bu noktada Horkheimer böyle bir kısır döngüden kurtulmak için *doğruluk* ilkesinin korunması gerektiğinin altını çizer.

Burada önemli olan, mutlaklaştırılmış doğruluk anlayışından vazgeçerek, bilgisel etkinlikte usdışı öğeleri yok sayan ve olupbiteni teknikleşmiş-niceliksel aklın ölçütlerine vurma çabasında olan *nesnelciliğin yerine*, düşüncenin tarihsel-toplumsal koşullarla bağlantısını gözönünde bulunduran bir *öznelarasılığın* geçirilebilmesi meselesidir. Horkheimer'in, *ya mutlak bir doğruyu kabullenmek ya da her kuramın öznel olduğunu kabul etmek; seçenekler sadece bunlar mı?* sorusundan yola çıkarak geliştirilebilecek böyle bir yaklaşım, hem düşüncenin (bilginin) tarihsel-toplumsal koşullarla belirlenmiş –değişime açık– bir ürün olduğunu bilmek; hem de doğruluğun göreceli olmadığını savunmak anlamına gelecektir.

Bu tür farklı yaklaşımların geliştirilmesi sürecinde, “mutlak hakikat” eleştirileri söz konusu olduğunda akla gelen ilk tanım olan *postmodern* ile ne kastedildiği de önem kazanmaktadır. *Bütünleştirici*, *hiyerarşik* ve *sürekli* olanın yerine, *moleküler*, *çokkatlı* ve *sürekli* olanı ikame eden postmodernizm farklı düşünürler tarafından farklı şekilde yorumlanmaktadır. Örneğin F. Jameson'a göre, “postmodernizm, modernizm tamamlanıp doğa bütünü fethedilince elinize geçen şeydir” (Kumar, 2004; 141). Jameson postmodernizmi, kapitalizmin kültürel ifadesi olarak; hatta R. Williams'ın ifadesiyle *kapitalizmin duygu durumu* olarak tanımlar. İhab Hassan ise postmodernizmin ethosunu açık kılabilmek için *indeterminance* (indeterminacy-immance / *içkin belirlenimsizlik*) terimini kullanır. Bu terimin sadece Batı kültürünün belirsizliğine işaret etmediğini, buna ek olarak, merkezle çevre, merkezle merkezler, çevre ile çevreler arasındaki ilişkiye ve bu ilişkilerin dönüşümündeki belirsizliğe işaret

ettiğini belirten¹⁴ Hassan, postmodernizme ilişkin daha sonra yaptığı bir açıklamada, Bakhtin'in *karnavallaştırma* kavramını kullanır. Karnavallaştırma belirlenmemişliği, parçalanmayı, kuralların bozulmasını, ironiyi, melezleşmeyi kucaklar. Karnavallaştırma, çokseslilik, perspektivizm, hayatın vahşi düzensizliğine katılım anlamına gelir (Kumar 2004; 177).

Lyotard'ın *modern-postmodern* ayrımında ise postmodernizm, sona erme noktasındaki değil, doğuş halindeki modernizmdir ve bu hareket daimidir. Lyotard, modern olmanın ancak post-modern olabilmekle mümkün olduğunu ileri sürerken, Foucault –belirli bir dönemi göz önünde bulundurarak– modernliği, kendi güncelliğimizin sorgulanması olarak ele alır: “Kendini kendi güncelliği hakkında sorgulamak ‘modern’ denen (onsekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan) felsefenin önemli işlevlerinden biridir” (Foucault, 2005a; 166).

Bu bakımdan Zizek'in, *yapısökümcülerin aslında hâlâ yapısalcılığa dahil olduğu* fikriyle benzer biçimde, postmodernlik de modernliğin bir parçası olarak görülebilir. Fakat Zizek yine de –Lacan'la gerçekleşen– bir postmodern kopuştan söz eder: Oyunlarını nesne olmadan oynayan; nesneyi göstermeyerek, boşluğu bir “namevcut Tanrı”nın –mutlak– perspektifinden kavrama imkanını açık bırakan modernizmden farklı olarak postmodernizm, oyunun nesnesiz oynandığı bu sürecin tam tersidir. Postmodernizm, “oyunun bir nesne olmadan da oynandığını, oyunun merkezi bir yoklukla harekete geçtiğini göstermek yerine, doğrudan doğruya nesneyi teşhir etmekten, onun kendi kayıtsız ve keyfi karakterini görünür kılmasına izin vermekten ibarettir” (Zizek, 2005; 193). Bu bakımdan modernizm ile postmodernizm arasındaki ayrım basit bir artsüemlilik değildir. Hatta modernizmin, –*tamamlanmama/parçalılık* eğilimindeki– postmodernizmden sonra geldiği bile söylenebilir (Zizek, 2005; 194).

Kendinden önce geleni eleştirmek olarak değerlendirildiğinde *postmodern* ifadesi gayet olumlu bir anlam içermektedir. Parçalılığı, devinimselliği, çoksesliliği vurgulayan postmodern/post-yapısalcı yaklaşımlar, modernizmin yıkıcı özelliklerini bize sürekli hatırlatmaları bakımından önemlidir. Fakat modernitenin yıkıcı özelliklerine yöneltilen

¹⁴ Ihab Hassan ile 1998 yılında yapılan söyleşinin metni aşağıdaki internet adresinden alınmıştır: <http://www.poetikhars.com/webblog/bibliobot/postmodern-vs-ihab-hassan-la-soylesi>

bu eleştirilerin, belirsizliğin yol açabileceği örtük dayatmalar ile başka bir yıkıma yol açmamasına da dikkat edilmelidir. Teknobilimsel gelişmeler ve enformasyon sistemleri aracılığıyla gerçeklik deneyimlerine yerleşen dayanıksızlık, geçicilik, hız ve istikrarsızlığın, giderek –“hakikat” ile birlikte güven duygusunun da yitirildiği– bir belirsizlik tahakkümüne dönüşmemesi önemlidir.

Bu tür belirsizlik ve istikrarsızlık dönemlerinde dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, bu dönemlerde mutlak bilgi arayışlarının yerini mistik öğelerin ve mucize beklentilerinin almasıyla, insanların inanç dünyalarına çekilmesi ve toplumsal alanda birlikte karar alma –iletişime/tartışmaya katılma– etkinliğinden uzaklaşarak, siyasî katılımın azalmasıdır. Teknolojik gelişmeler doğrultusunda daha da artan toplumsal yalıtılmışlık durumunun görünümünden biri mistik yaklaşımların artması ise bir diğer görünümü de dünyanın bir tüketim dünyasına dönüşmüş olmasıdır. İnsanlar arasındaki ilişkiyi bir alış-veriş ilişkisine dönüştüren, insanın doğayla ilişkisini de –“bilmek egemen olmaktır” düsturunu ileri bir noktaya taşıyarak– ticarileştiren günümüzün hızlı tüketim dünyasında hem toplumsal yalıtılmışlığın hem de insanın doğaya yabancılaşmasının aşılabilmesi için yaşam-bilgi bağı üzerine düşünmeye ihtiyaç vardır.

Toplumsal yalıtılmışlığın aşılması konusunda, global ile yerel olanın içiçe geçtiği enformatif dünya, farklılıkların dile getirilmesini ve başkalarının farklılığına ilişkin sorumluluğun üstlenilmesini kolaylaştırabilmektedir. Fakat bu noktada, –toplumsal alanda tektipleştirici birlik arayışına karşı yıkıcı olumsuzlamalar içeren hakikat eleştirilerindeki– farklılık ve çeşitlilik vurgusunun, pratik alanda sorgulama içermeyen kör olumlamalara dönüşmemesine dikkat edilmelidir. Öyle görünüyor ki, toplumsal sorumluluğun geliştirilebilmesi, farklılıkların koşulsuz kabulüne değil, farklılıklara ilişkin farkındalığı artıran soru sorma etkinliğinin gerçekleştirilebilmesine bağlıdır. Bu ise bilgisel temellerin göz ardı edilmediği, iletişime açık bir toplumsal birliktelik fikri ile gerçekleştirilebilecektir.

İletişimin oynadığı merkezi rol göz önünde bulundurulduğunda, modernizmde yazarın karşısında okuru, postmodernizmde ise okurun karşısında yazarı önemsizleştirerek, iletişimi tek taraflı bir etkinliğe indirgeyen, diyalogu monologa dönüştüren fikirlerden sakınmak ve –Batı felsefesi tarihinde geri plana itilmiş unsurları göz önünde bulunduran, mutlak arayışında olmayan bir yaklaşımla– *diyalog*, *diyalektik*,

bağlamsallık ve öznel-arasılık üzerine yeniden düşünmek, farklı olanaklara kapı aralanması bakımından önemli görünmektedir.

Felsefe alanından eylem alanına uzanan geniş bir çerçevede “hakikat”in çözümlenerek yorum çoğulluğuna dönüşmesinin, yaşamımıza tedirginlik ve istikrarsızlığı mı yerleştireceği; yoksa aksine yeni olanakların ve özgürlük pratiklerinin yolunu mu açacağı sorusu günümüz felsefe tartışmalarının ana eksenini oluşturmaktadır. Öyle görünüyor ki bu sorunun yanıtı, şüpheli-eleştirel yaklaşımın, yaşam-bilgi bağını göz ardı etmeyen ve etik-politik eylem olanakları bakımından temel sağlayabilecek bir “hakikat” tasarımının geliştirilmesinde verimli olarak kullanılıp kullanılmayacağına bağlıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Nietzsche’nin, hakikati, onsuz olunamayacak ama değişime açık bir icat ürünü olarak ortaya koymasıyla, hakikat arayışı bakımından yeni ufuklar belirlemiştir. Fakat bu noktada, post-yapısalcı ya da postmodern görüşlerin, her tür bilgisel zemini ayaklar altından çeken düşünme şekline dikkat edilmeli ve eleştirel bir olumsuzlamanın –insanın gerek toplumsal alan gerekse doğa ile bütünlüğünü hatırlatacak– yaşama dönük bir olumlama ile birleştirilmesi için çalışılmalıdır. Bilgisel zemini kaybetmeden ama hiçbir zemini de sabitleme kaygısı duymadan hareket etmek ve bu şekilde dünyayı dönüştürme olanağı üzerine düşünmek, eylem alanında –koşulların farklılığını göz önünde bulunduran– etik-politik tavırla bağlantılı bir “hakikat” anlayışının geliştirilebilmesi bakımından son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

- ADORNO Theodor. (2007). “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış”, *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*, (Mustafa Tüzel, Çev.). İletişim Yayınları:
- ADORNO T. –HORKHEIMER M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Nihat Ülner-Elif Karadoğan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ALEJANDRO, Roberto. (1993). *Hermeneutics, Citizenship and The Public Sphere*, SUNY Press.
- ALTUĞ, Taylan. (2001). *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY.
- ANSELL-PEARSON, Keith. (1998). *Kusursuz Nihilist*, (Cem Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BALDINI, Massimo. (2000). *İletişim Tarihi*, (Gül Batuş, Çev.). Avcıol Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean. (2006). *Kusursuz Cinayet*, (Necmettin Sevil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean. (2008a). *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Oğuz Adanır, Çev.). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean. (2008b). *Tüketim Toplumu*, Çev. H. Deliceçaylı-F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BERNAUER, James William. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (İsmail Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BERNSTEIN, Richard. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press.
- BEST, S.- KELLNER, D. (2011). *Postmodern Teori*, (Mehmet Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BLANCHOT, Maurice. (2001). “Nietzsche ve Parçalı Yazı”, *Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, Cogito, (Ömer Aygün, Çev.). sayı:25.
- BORRADORI, G. (Ed.), (2008). *Terör Günlerinde Felsefe: J. Habermas ve J. Derrida ile Diyaloglar*, (Emre Barca, Çev.). İstanbul: YKY.
- BOYNE, Roy, (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, (İsmail Yılmaz, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- BURTON, Graeme. (1995). *Görünenden Fazlası*, (Nefin Dinç, Çev.). Alan Yayıncılık.
- CROWLEY, D.-HEYER, P. (2010). *İletişim Tarihi*, (Berkay Ersöz, Çev.). İstanbul: Phoenix Yayınları.

- DALLMAYR, Fred R. (2002). “Hermeneutik ve Dekonstrüksiyon”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (Hüsamettin Aslan, Çev.). Paradigma Yayınları.
- DEBORD, Guy. (1994). *Gösteri Toplumu*, (A. Ekmekçi-O.Taşkent, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (1982). *Margins of Philosophy*, (Alan Bass, Trans.). The Harvester Press.
- DERRIDA, Jacques. (1999a). “Différance”, (Önay Sözer, Çev.). *Toplumbilim*, sayı:10, 1999a.
- DERRIDA, Jacques. (1999b). “İnsanbilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, (Özkan Gözel, Çev.). *Toplumbilim*, sayı:10.
- DERRIDA, Jacques. (1999c). “Japon Bir Dosta Mektup”, (M.Atıcı-M.Omay, Çev.). *Toplumbilim*, sayı:10.
- DERRIDA, Jacques. (1999d). “Göstergebilim ve Gramatoloji”, (Tülin Akşin, Çev.). *Toplumbilim*, sayı:10.
- DERRIDA, Jacques. (2001). *Marx’ın Hayaletleri*, (Alp Tümertekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2004a). “Teoriyi İzlemek”, *Teoriden Sonra Hayat*, (M.Payne-J. Schad, Der. -Ebru Kılıç, Çev.). Agora Kitaplığı.
- DERRIDA, Jacques. (2004b). *Marx ve Mahdumları*, (Alp Tümertekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2004c). *Dissemination*, London:Continuum Press.
- DERRIDA, Jacques. (2007). *Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*, (A.Utku-M.Erkan, Çev.). Otonom Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2008a). “Nietzsche ve Makina”, *Nietzsche’lerin Şöleni*, (A.Utku-M.Erkan, Çev-Der.). Otonom Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2008b). “Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları”, *Nietzsche’lerin Şöleni*, (A.Utku-M.Erkan, Çev-Der.). Otonom Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2008c). “Otobiyografiler: Nietzsche’nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası”, *Nietzsche’lerin Şöleni*, (A.Utku-M.Erkan, Çev-Der.). Otonom Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2008d). “İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru”, *Nietzsche’lerin Şöleni*, (A.Utku-M.Erkan, Çev-Der.). Otonom Yayınları.

- DERRIDA, Jacques. (2010a). *Gramatoloji*, (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınevi.
- DERRIDA, Jacques. (2010b). “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, (Zeynep Direk, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (1994). *The Order of Things*, Vintage Books.
- FOUCAULT, Michel. (2004a). *Felsefe Sahnesi*, (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2004b). *Toplumunu Savunmak Gerekir*, (Şehsuvar Aktaş, Çev.). İstanbul: YKY.
- FOUCAULT, Michel. (2004c). *Marx'tan Sonra*, (Gökhan Aksoy, Çev.). Çiviyazıları Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2004d). *The Archeology of Knowledge*, Routledge Tavistock Publications.
- FOUCAULT, Michel. (2005a). *Özne ve İktidar*, (I. Ergüden-O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2005b). *Büyük Kapatılma*, (I. Ergüden-F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2005c). *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, (I. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2005d). *Doğruyu Söylemek*, (Kerem Eksen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2006a). *Deliliğin Tarihi*, (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2006b). *Sonsuza Giden Dil*, (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2007). *İktidarın Gözü*, (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2010a). *Cinselliğin Tarihi*, (Hülya Uğur Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2010b). *Bu Bir Pipo Değildir*, (Selahattin Hilav, Çev.). İstanbul: YKY.
- FOUCAULT, Michel. (2011). *Felsefe Sahnesi* (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M.– CHOMSKY, N. (2005). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: bgst Yayınları.

- FRASER, Nancy. (1990). "Rethinking the Public Sphere", *Social Text*, No. 25/26, p. 56–80, Duke University Press.
- GADAMER, Hans-Georg. (1977). *Philosophical Hermeneutics*, (D. Linge, Trans.). University of California Press.
- GADAMER, Hans-Georg. (1990). "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. P. Robinow-W. Sullivan, (Taha Parla, Çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg. (2002a). "Metin ve Yorum", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (Hüsamettin Aslan, Der-Çev.). Paradigma Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg. (2002b). "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, (Hüsamettin Aslan, Der-Çev.). Paradigma Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg. (2003). "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Doğan Özlem, Der-Çev.). İnkılap Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg. (2006). *Truth and Method*, (J.Weinsheimer-D.Marshall, Trans.). Continuum Publishing.
- GANE, Mark. (2008). *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, (A.Utku-S. Toker, Çev.). De Ki Yayınları.
- HANSEN, Miriam. (2004). "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin 'Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar", *Kamusal Alan*, (Meral Özbek, Der.-Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin. (1994). *Metafizik Nedir?*, (Yusuf Örnek, Çev.). Ankara: TFK Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin. (1999). *Being and Time*, (M. Niemeyer Verlag, Trans.). Blackwell Publishers.
- HEIDEGGER, Martin. (2002). "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, (Ahmet Aydoğan, Çev.). İz Yayıncılık.
- HEIDEGGER, Martin. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, (Levent Özşar, Çev.) Asa Kitabevi.
- HORKHEIMER, Max. (2002). *Akıl Tutulması*, (Orhan Koçak, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- KANT, Immanuel. (1984). "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, (Nejat Bozkurt, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KEARNEY, Richard. (2008). *Zihnin Halleri*, (İsmail Yılmaz, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.

- KLOSSOWSKI, Pierre. (1999). *Nietzsche ve Kısırdöngü*, (Mukadder Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- KUMAR, Krishan. (2004). *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma*, (Mehmet Küçük, Çev.). Ankara: Dost Yayınevi.
- KÜÇÜK, Mehmet (Der.) (2000). *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları.
- LYOTARD, Jean F. (1984). *Postmodern Condition*, (G. Bennington-B.Massumi, Trans.). Manchester University Press.
- LYOTARD, Jean F. (2001a). “Eğer Bedensiz Düşünülebilirse”, *FelsefeLogos*, (Melih Başaran, Çev.). sayı:13.
- LYOTARD, Jean F. (2001b). “Çatışmada Adalet”, *FelsefeLogos*, (Melih Başaran, Çev.). sayı:16.
- LYOTARD, Jean F. (2010). *Libidinal Ekonomi*, (Emre Sünter, Çev.). Hil Yayınları.
- LYOTARD, Jean F. (2007). *Fenomenoloji*, (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: Dost Yayınevi.
- LYOTARD, Jean F. (1988). *The Differend: Phrases in Dispute*, (George Van Den Abbeele, Trans.). Manchester University Press.
- LYOTARD, Jean F. (2011). *Pagan Eğitimler*, (Atakan Karakış, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- LYOTARD, J. F.-THEBAUD, J. F. (1996). *Just Gaming*, (W. Godzich, Trans.). University of Minnesota Press.
- McLUHAN,M.-FIORE,Q. (2005). *Yaradığımız Medya*, (Ünsal Oskay, Çev.). Merkez Yayıncılık.
- MORTLEY, Raoul, (2000). “Jacques Derrida”, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, (Baki Güçlü, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- NEGT, O.-KLUGE, A. (2004). “Kamusal Alan ve Tecrübe’ye Giriş”, *Kamusal Alan*, (Meral Özbek, Der-Çev.). Hil Yayınları.
- NEHAMAS, Alexandre. (1999). *Edebiyat Olarak Hayat*, (Cem Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1967). *The Will to Power*, (W.Kaufmann-R.J. Hollingdale, Trans.). Weidenfeld Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1991). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Turan Oflazoğlu, Çev.). Cem Yayınevi.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2001). *Deccal*, (Oruç Aruoba, Çev.). Hil Yayın.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *Tarih Üzerine*, (Nejat Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Şen Bilim*, (Levent Özşar, Çev.). Asa Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2007a). *İnsanca, Pek İnsanca I*, (Mustafa Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2007b). *İnsanca, Pek İnsanca II*, (Mustafa Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2009a). *Ecce Homo*, (Can Alkor, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2009b). *Tan Kızıllığı*, (Özden Saatçi, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2009c). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Gürsel Aytaç, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2010a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2010b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2010c). *Putların Alacakaranlığı*, (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2010d). *Tragedyanın Doğuşu*, (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı*, (2001). Cogito, Sayı: 25, İstanbul: YKY.
- ÖZBEK, Meral. (2004). *Kamusal Alan*, Hil Yayınları.
- PLATON, (1943). *Phaidros*, (Hamdi Akverdi, Çev.). Maarif Matbaası.
- ROBINSON, Dave. (2000). *Nietzsche ve Postmodernizm*, (Kaan H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- ROSENAU, Pauline Marie, (2004). *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Tuncay Birkan, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- SARUP, Madan. (2004). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (A. Baki Güçlü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- VILLA, Dana R. (1992). "Postmodernism and the Public Sphere", *American Political Science Review*, Vol.86, No:3.
- VIRILIO, Paul. (1998). *Hız ve Politika*, (Meltem Cansever, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- VIRILIO, Paul. (2003). *Enformasyon Bombası*, (Kaya Şahin, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1998). *Felsefi Soruşturmalar*, (Deniz Kanıt, ev.). Kyerel Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2003). *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Oruç Aruoba, ev.). İstanbul: YKY.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009). *Kesinlik stne+Kültür ve Değer*, ev. Doğan şahiner, İstanbul: Metis Yayınları.
- WOOD, E. M. (1992). “Sivil Toplumun Yararları ve Zararları”, *Dünya Solu*, no:8.
- ZIZEK, Slavoj. (2005). *Yamuk Bakmak*, (Tuncay Birkan, ev.). İstanbul: Metis Yayınevi.