

**T.C**  
**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**MODERN AKLIN POSTMODERN ELEŞTİRİSİ**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**CANAN IŞIK**

**DANIŞMAN**  
**DOÇ. DR. ŞAHABETTİN YALÇIN**

**EYLÜL 2010**  
**MUĞLA**

T.C.  
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN AKLIN POSTMODERN ELEŞTİRİSİ

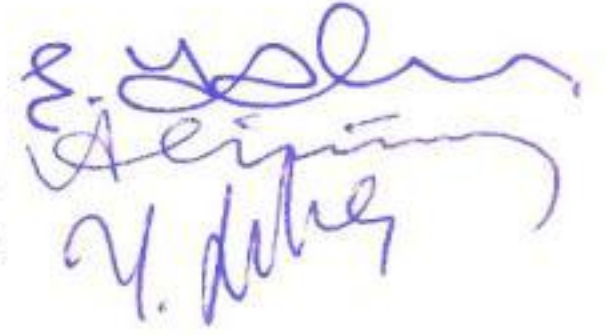
Canan IŞIK

Sosyal Bilimleri Enstitüsünce  
“Yüksek Lisans”  
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 14/10/2010  
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 14/09/2010

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Şahabettin Yalçın  
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan  
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Yavuz Kılıç

İmzası  
İmzası  
İmzası



Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Nurgün OKTİK

EYLÜL/2010  
MUĞLA

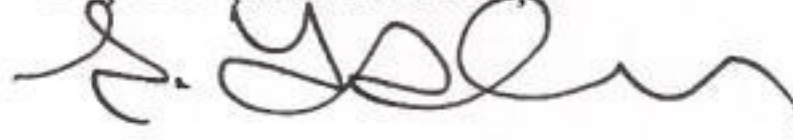
## TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 17/06/2010 tarih ve 490/6 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 25/4 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Canan IŞIK'ın "Modern Aklın Postmodern Eleştirisi" adlı tezini incelemiş ve aday 14/09/2010 tarihinde saat 14:00'de jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 70 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul olduğuna oy birliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Şahabettin Yalçın



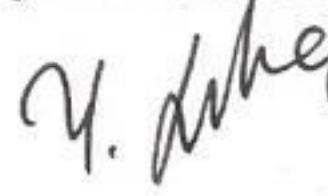
Üye

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan



Üye

Doç. Dr. Yavuz Kılıç



## YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Modern Aklın Postmodern Eleştirisi” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

14/10/2010

Canan İŞİK





**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

**Soyadı : Işık**

**Adı : Canan**

**Kayıt No:**

**TEZİN ADI**

**Türkçe : Modern Aklın Postmodern Eleştirisi**

**Y. Dil : The Postmodern Critique Modern Reason**

**TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

**Üniversite : Muğla Üniversitesi**

**Fakülte : Fen Edebiyat Fakültesi**

**Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Diğer Kuruluşlar :**

**Tarih :**

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

**Yayımlayan :**

**Basım Yeri :**

**Basım Tarihi :**

**ISBN :**

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

**Soyadı, Adı : Yalçın Şahabettin**

**Ünvanı : Doç. Dr.**

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 97

**TEZİN KONUSU (KONULARI) :**

1. Modern aklın bilimsel, ahlaki, estetik alanlarındaki söylemlerine dönemin ünlü filozoflarına değinildi.
2. Postmodernizmin soykütüğü incelenerek nasıl bir tarihsel süreçten geçtiği ortaya konuldu ve bütünüyle yeni bir hareket olmayan postmodernizmin etkilendiği önemli isimlerden olan Nietzsche, Foucault, Frankfurt Okulu teorisyenlerine değinildi.
3. Postmodernizmin akıl eleştirileri ortaya konuldu.

**TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER :**

1. Akıl
2. Modern akıl
3. Modern felsefe
4. Postmodernizm

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

**İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER:** Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1. Reason
2. Rationalism
3. Postmodernism

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum                            | <input type="radio"/>            |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/>            |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir      | <input checked="" type="radio"/> |

Yazarın İmzası :



Tarih : 14/10/2010



ÖNSÖZ .....I

ÖZET .....II

ABSTRACT.....IV

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERN AKIL PARADİGMASI

1. Akılcılık.....	9
1.1. Descartes.....	10
1.2. Spinoza.....	15
1.3. Leibniz.....	17
2. Emprizm.....	19
2.1. Locke.....	20
2.2. Hume.....	24
3. Kant.....	28
4. Hegel.....	37

## İKİNCİ BÖLÜM

### POSTMODERNİZMİN SOYKÜTÜĞÜ

1. Nietzsche.....	45
2. Foucault.....	48
3. Frankfurt Okulu Teorisyenleri.....	57
3.1. Adorno ve Horkheimer.....	59
3.2. Habermas.....	67
3.3. Marcuse.....	70

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MODERN AKLIN POSTMODERN ELEŞTİRİSİ

1. Lyotard.....76

2. Baudrillard.....82

SONUÇ .....87

KAYNAKÇA .....93

ÖZGEÇMİŞ



## ÖNSÖZ

İnsanın en güçlü yetisi olarak kabul edilen, içgüdü ve duygulardan bağımsız olan akıl, felsefe tarihinin başat kavramlarından birisidir. Özellikle akla yönelik sorular ve bu sorulara verilen cevaplar birçok filozofu karşı karşıya getirmiş, ortaya birbirinden farklı ve aynı zamanda çatışmakta olan çok sayıda kuramı çıkarmıştır. Bu nedenle ortak bir karar almada bilinçlere kural hizmeti gördüğüne inanılan akıl sorunsalına, ete kemiğe büründüğü modern çağda döneminin önemli filozoflarına değinerek, aklın bilimsel, ahlaki, estetik alanlarındaki yeni söylemlerine çalışmamızda yer vereceğiz. Bu modern dönemde aklın konumunun anlaşılması ve dönemselleştirilmesi açısından faydalı olacaktır.

Modern dönemde evrenseli yakalamak amacıyla işlevsel bir araç olarak kullanılan akıl, 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve akıl dışında başka değerlere de vurgu yapan postmodernizm tarafından çok fazla eleştirilmiştir. Bu nedenle özellikle bu tezin amacı, modern dönemde akıl kavramının ele alınış tarzı ve felsefi sistemlerdeki konumlanışı itibariyle postmodern dönemin eleştirilerine vurgu yapabilmektir.

Çalışmanın oluşturulma aşamasında anlayışı ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Şahabettin Yalçın'a teşekkürlerimi sunuyorum; ayrıca maddi ve manevi desteğini esirgemeyen aileme ilgilerinden dolayı teşekkür ederim.

Canan IŞIK

Muğla/2010



## ÖZET

Bu yüksek lisans tezi, modern aklın postmodern eleştirilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Paradoksal bir yapıya sahip olan akıl kavramı, felsefe tarihinde her dönem tartışılmış, özellikle modern dönemde birçok teori ve akıma kaynaklık etmiştir. Modern dönemde akıl, gerek insanın kendini, gerekse doğayı anlamasında tek yol olarak görülmüştür. Her şeyin akıl ile açıklanması anlayışı modern dönemin eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle postmodern dönemde yer alan düşünürler insanı sadece akılsal bir varlık olarak görmez; onu içgüdüleri, duyguları ile birlikte ele almaya çalışırlar. Böylece modern dönem düşünürleri tarafından dışarı itilenler postmodernistler tarafından tekrar gündeme taşınırlar.

Tezimizin birinci bölümünde modern akıl tanımlaması yapılırken, öncelikle insan aklını kendi dışında bir yerlerde arama çabası içinde bulunan klasik dönemden, akılcılığın altın çağı olarak nitelendirilen modern döneme geçişindeki toplumsal değişimlere (keşif hareketleri, Rönesans, Reformasyon) vurgu yaparak, aklın değişen konumunu ortaya koymaya çalışacağız. Dört alt başlıkta irdelenecek olan bu bölümde ilkin akılcılığa ve akılcılığın önemli isimlerinden Descartes, Leibniz ve Spinoza'ya; daha sonra doğanın gizlerini akıl yerine duyum ve deneyim yardımıyla bulmaya çalışan Locke ve Hume'a modern felsefeye katkılarından dolayı değineceğiz. Modern felsefenin önemli isimlerinden birisi de Kant'tır. Tezimizde Aydınlanma kavramını Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* isimli makalesinden hareketle ele alacağız. Bununla beraber özneye yaptığı vurgudan dolayı Kant'ın bilgi ve ahlak anlayışlarına da tezimizin bu bölümünde ayrıntılı olarak yer verirken, aynı zamanda spekülatif aklın kurucusu olan Hegel'i de ele alacağız.

Tezimizin ikinci bölümü olan "Postmodernizmin soykütüğü"nde öncelikle postmodernizmin nasıl bir tarihsel süreçten geçtiğini ortaya koyacağız. Ardından içinde farklı ve yeni olan birçok düşünceyi barındırmasına rağmen, aslında bütünüyle yeni bir anlayış olmayan postmodernizmin etkilendiği önemli filozoflardan bazılarını tezimizde yer vereceğiz. Özellikle modern dönemin akıl merkezli aklına karşı şiddetli eleştirilerde bulunan Nietzsche'yi, modernite ile birlikte öznenin değişen konumunu ve Descartes'ın deliliği dışsallaştırıcı durumunu eleştiren Foucault'yu tezimizde ele alacağız. Ve son olarak bilimin mitleştirilmesi durumunu



eleştiren ve bu düşünceleri ile postmodernistleri etkileyen Frankfurt Okulu teorisyenlerine, bu okulun modernitenin araçsal aklına karşı yönelttiği eleştirilerine tezimizde yer vereceğiz.

Tezimizin üçüncü bölümünü modernliğe bir başkaldırı olarak ortaya çıkan postmodernizmin akıl eleştirileri oluşturmaktadır. Geçmişten oldukça farklı olan bu yeni dönemin modern akıl eleştirilerini sunmadan önce modernizme ve modernizmin etki alanlarına değineceğiz. Postmodernizmin modern dönemden nasıl ayrıldığını ortaya koymaya çalışırken, Hegel'in ve Marx'ın öğretilerine kuşkuyla bakan yaklaşımlarının nedenlerini de sorgulayacağız. Ve en son olarak postmodernizmin akıl eleştirilerini ortaya koyarken, bu dönemin önemli isimlerinden Lyotard ve Baudrillard'ın kuramlarını modern akıl eleştirisi çerçevesinde değerlendireceğiz.

## ABSTRACT

This postgraduate thesis is propounding the postmodern criticisms of the modern mind. The mind notion with a paradoxical structure has ever been discussed in every age through the history of philosophy and has been the resource for several theories and trends particularly in the modern ages. In the modern age, mind was regarded as the only way for human to understand himself and the nature as well. The status of explaining everything by mind exposed the modern age to criticism. Thinkers of the postmodern age, specially, did not consider humans as a mental being, but they tried to handle him together with his instincts and feelings. Thus, the values and traditions which were pushed out by the thinkers of the modern age had been re-brought up to discussion by the postmodernists.

In the first part of our thesis, while defining the modern mind, firstly we will attempt to present the mind's changing position by emphasizing on the social changes (exploration movements, Renaissance, Reformation) in the transition to the modern age which is characterized as the golden age of rationalism from the classical age through which human used to struggle to seek his mind elsewhere out of himself. In this part which will be examined under four subtitled, we will refer and mention the initial rationalism and its significant names like Descartes, Leibniz and Spinoza; and then Locke and Hume for their contributions to the modern philosophy who tried to discover the mysteries of nature by the assistance of sensations and experience instead of mind. Kant is also one of the key figures of the modern philosophy. We will handle Enlightenment notion from Kant's Article titled "*What is Enlightenment?*". Nevertheless, in this part of our thesis, we will discuss in details Kant's knowledge and moral sentiments for his emphasis on the subject.

In the same time, we will handle Hegel as the founder of speculative mind in this part of our thesis. In the "Genealogy of Postmodernism", which is the second part of the thesis, firstly we will present the historical process postmodernism had passed through.



Then, in this thesis we will mention some of the outstanding philosophers from who postmodernism, which is not new understanding as a whole despite that it contained several different and new thoughts, had been influenced. We will particularly handle Nietzsche who had severely criticized the mind centered perception of the modern age and will further deal with Foucault who criticized the variable position of subject together with modernity and Descartes's externalization of insanity. And finally, in our thesis we will mention the Frankfurt School which criticized the situation of mythologizing of science and impressed the postmodernists with its thoughts and the criticisms directed by the theorists of this school against modernity's rationality.

Rationality criticisms of postmodernism which had emerged as an uprising against modernity comprise the third part of our thesis. Before presenting the criticisms of the modern mind of this new age which is very different from the past, we will mention modernism and areas of influence of modernism. While trying to present the way how the postmodernism is separated from the modern age, we will question the reasons of the approaches which discredit the teachings of Hegel and Marx. And eventually, while presenting postmodernism's mind criticisms, we will assess and evaluate the theories of Lyotard and Baudrillard who are key figures of this age within the pattern of modern mind criticisms.



## GİRİŞ

Gerçekliğin karmaşık yapısını anlamaya çalışan aklın kendisini anlamak oldukça zordur. Bu nedenle genel bir akıl tanımlaması yapmak her zaman zor olmuş ve ortaya farklı şekillerde tanımlanan akıl kavramları çıkmıştır. Bir eylemden çok bir potansiyel olarak görülen akıl kavramı, felsefede de değişik anlamlarda ele alınıp değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki herhangi bir aracı olmadan, doğrudan, soyut nesnelere ve tümelleri sezme anlamında kullanılan sezgisel akıldır; ikincisi öncüllerden sonuca ulaşmak amacıyla çıkarım yapabilen bir güç olan dedüktif akıldır. Pratik akıl anlamında akıl ise belli türde eylemlerin neden ve nasıl gerçekleştiğini, ilkeleri ile beraber kavrayabilen bir güçtür. Tüm bu tanımlamalar temelde farklılık gösterse de vahiy, inanç ve sezgiden farklı olan, benzerliklerin ve farklılıkların farkına varmamızı sağlayan bu yetinin insana özgü olduğudur.

Felsefe tarihine baktığımızda akıl hep önemli bir noktada bulunmuş, toplum yaşamının her alanında, özellikle bilgi, ahlak vb. alanlarda belirleyici olmuştur. Birçok filozofun görüşlerine kaynaklık eden akıl, toplumdan topluma, çağdan çağa değişmiş ve toplumsal koşullardan etkilenmiştir. Özellikle 17. yüzyılın başlarında Rönesans ve Reform dönemlerinde yaşanan büyük değişiklikler, akılcı fikir ve kuramların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Akıl sorununu modern dönemde ele alıp, bu sorunun postmodern eleştirisini sunmadan önce, İlk ve Ortaçağın bazı filozoflarının akla ilişkin yaklaşımlarına genel çizgileriyle değinmek doğru olacaktır. Çünkü her ne kadar Descartes ve Leibniz'in çalışmaları kendi içinde özgünlük taşısa da akılcılık üzerinde eski Yunan geleneğinin etkileri yok sayılamaz. Bu aynı zamanda akılcılığın tarihsel arka planına da vurgu yapmamızı sağlayacaktır.

İlk olarak akıl İlkçağda Homeros'la karşımıza çıkmaktadır. İkili bir ayrıma giden filozof insan ruhunun, akıl-ruh, can-ruh şeklinde ikili bir yapıda olduğunu belirtir. Akıl-ruh olan yapı düşünme etkinliğinde bulunan bölümdür. Akıllı logos kavramıyla dile getiren Herakleitos ise onu bir nevi evrenin düzenleyicisi olarak görmektedir. İlkçağ Yunan felsefesinin en büyükleri arasında gösterilen Sokrates ise, akıllı insanın bilme ve doğruyu bulma yetisi olarak görür (Hançerlioğlu, 2000: 35). Fakat akılcı düşüncenin gelişimine katkı sağlayan ve akıllı maddeci boyuttan çıkartıp tinsel alana taşıyan ilk filozofun Platon olduğunu biliyoruz. Platon, ünlü mağara



benzetmesinde, mağaraya hapsolanların aslında gerçekliğe duyu algısı ile ulaşmaya çalışanlardır diye belirtmesi bize duyuların aktardıklarının bir yanılsama olduğunu gösterir. Mağara benzetmesi ile ironik bir dil kullanan Platon, burada bilgi teorisi ile ilgili bir bilgi de vermektedir. O beş duyu ile elde edilenin değil, akıl yolu ile değişmez ve tümel olanın bilgisine önem vermektedir. Platon'a göre akıl sadece bilgi elde etmede değil, aynı zamanda hayatın amacını belirlemede ve ahlaki karar almada da temele konulmalıdır.

Antik çağın önemli bir düşünürü olan ve akılcılığı realist bir anlayışa dönüştüren Aristoteles'e baktığımızda ise aklın teorik ve pratik olmak üzere iki yönlü bir özellik taşıdığını görürüz. Pratik aklın kaynağı arzu iken, teorik aklınki düşüncedir. Bu konu ilerde postmodernizmin araçsal akıl eleştirisinde, teknik akıl olarak tekrar karşımıza çıkacaktır.

Aristoteles'te akıl, ruhun insana ait olan kısmıdır. Ancak bu kısım ile insan düşünür ve kavrar. İnsan davranışlarını, aklın denetimi altına aldığına inanan Aristoteles, hem şeylerin doğasının özünü, hem de insan davranışlarının ilkelerini, aklın önümüze sunduğunu belirtir.

Öte yandan Ortaçağ döneminin düşünülerine baktığımızda akıl konusunda Platon ve Aristoteles'in etkilerinin din öğretilerini temellendirmede araç olarak kullanıldığını görmekteyiz. Dönemin bazı filozofları doğal akıl yürütme ile inancın bazı yanlarının kanıtlanabileceğini belirtmiştir. Onlar aklın hem Hıristiyan inancıyla hem de vahiy ile uyumlu olduğunun altını çizmeye çalışmışlardır (Russel, 2001: 201).

17. yüzyıla geldiğimizde, Ortaçağın insan zihni üzerinde uygulamış olduğu yaptırımın yerini, zamanla aklın merkeze konulduğu bir dönem olan modern dönem alacaktır. Bu dönem ile birlikte tarih yeniden kurgulanmış ve yaşanan dönüşümlerle birlikte yeniden anlamlandırılmıştır. Rönesans ve Reform ile birlikte yaşanan toplumsal değişimler beraberinde tüm otoritelere karşı çıkan akıl ile inancın yerini alan bilimi söz sahibi yapmıştır.



Görüldüğü üzere, klasik dönemin ve Ortaçağın, insan aklını kendi dışında bir yerlerde arama çabası, akılcılığın altın çağı olarak kabul edilen modern dönemde değişime uğrayacaktır. Bu nedenle çalışmamızda bu geçiş aşamasını, tarihsel olarak keşif hareketleri, Rönesans ve Reformasyon gibi dönemlere vurgu yaparak dönemin Avrupa'sının çehresini değiştiren süreçleri aklın değişen konumunu öne çıkararak ele alacağız.

Modern felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes, Kıta akılcılığın da en büyük temsilcisidir. Aklın doğuştan insanlara eşit olarak dağıtıldığına inanan Descartes, doğruyu ve yanlış ayırt edebilmek için akli araç olarak kullanır. Fakat onun için akla sadece sahip olmak önemli değildir, önemli olan onun nasıl kullanıldığıdır da. Açık ve seçik bilgiye ulaşmak için Descartes, şüpheyi yöntem olarak kullanacaktır. Duyulardan, nesnelere, kendisinden, vb. şeylerden şüphe duyması onu tek bir gerçekliğe götürecektir. Şüphe duymadığı tek şey içinde bulunduğu düşünme durumudur. Ve Descartes'ın "düşünüyorum, o halde varım" önermesi bu şekilde ortaya çıkacaktır. Descartes'ı asıl akılcı yapan da bu düşüncesidir.

Descartes gibi akılcılığın gelişmesine katkı sağlayan, erdeme giden tek yolun akıl olduğunu iddia eden Spinoza'ya ve kurmuş olduğu metafiziksel sistemi ile adından çokça söz ettiren Leibniz'e akılcı söylemlerinden dolayı çalışmamızda modern akıl paradigması adı altında ayrıntıları ile değineceğiz. Aynı şekilde akılcı geleneğin doğuştancılığına karşı, duyumu ve deneyimi merkeze koyan empirizmin önemli temsilcilerinden Locke ve Hume'a aklın değişen konumunu daha iyi anlamak adına değineceğiz. Felsefe dünyasında, adından söz ettiren bu ünlü filozoflar, sistemleri ile birçok filozofa örnek olmuşlardır. Kant bunlardan birisidir. Hume'un nedensellik öğretisinden etkilenen filozof, özellikle akla getirdiği sınırlamayla adından söz ettirmiştir. Aynı zamanda Aydınlanmanın özgür aklına gönderme yaparak Kant'ı *Aydınlanma Nedir?* başlıklı makalesinden hareketle analiz etmeye çalışacağız. Spekülatif aklın kurucusu olarak nitelendirilen ünlü Alman düşünürü Hegel'i de dış dünyayı forma soktuğuna inandığı yaratıcı akıyla birlikte ele alırken aynı zamanda onun ilerlemeci tarih anlayışına da değineceğiz.



Tezimizin ikinci bölümünü “Postmodernizmin Soykütüğü” oluşturmaktadır. Postmodernizm kavram olarak ilk, klasik modernizmin sanat anlayışına karşı ortaya çıkmıştır. Fakat 20. yüzyılın sonlarına doğru hem bir anlam kayması yaşamış, hem de tarih, sosyoloji ve felsefe alanlarına sıçrayarak Batı'nın olumsuzluklarını gündeme taşıyarak bir tepki oluşturmuştur. Postmodernizmin asıl eleştiri noktası, modernizmin önemli kavramlarından biri olan akılcılığın hayatın her alanına yayılma durumudur. Modernistler, insan aklının evrende var olan her şeyi bilebilme gücüne inanırken, postmodernistler hiçbir şeyin tam ve kesin olarak bilinebileceğini kabul etmezler. Kısacası postmodernizm, aydınlanmış akılcılığı ve onun pozitivist dünyasını reddeder. Postmodernizmin modern döneme ait eleştirileri incelendiğinde, aslında bu dönemin tümüyle yeni bir hareket olmadığı görülebilmektedir. Çünkü postmodernizmin içerisinde birbirleriyle çelişen birçok filozofun düşüncelerinin izleri vardır. Örneğin postmodernistler Aydınlanmanın tarihsiciliğini, modernizmin aklının nasıl boş ve yararsız olduğunu kanıtlamak için eleştiren Nietzsche'den etkilenirler. Bununla beraber postmodernizmin özne kavramına yaklaşımına baktığımızda aynı şekilde Nietzsche'nin izi görülebilir. Modernizmin saf akıl tarafından belirlenen öznesinin Nietzsche tarafından reddi ve Aydınlanmanın diyalektiğine veda etme durumu da bunlardan birisidir. Aynı şekilde modernizm ile birlikte öznenin değişen bu konumuna Foucault da değinmiştir. Foucault Batı'nın araçları ve amaçları hesaplayan özne merkezli aklını eleştirir. Bu nedenle postmodernizm Fransız yapısalıcılardan olan Foucault'dan özne karşısında takındığı şüpheli tavrından dolayı etkilenir.

Bununla beraber, Postmodernistler Frankfurt Okulu teorisyenlerinden Adorno, Horkheimer, Habermas ve Marcuse'dan Aydınlanma düşüncesinin bir mit haline dönüşen aklının totaliter ve baskıcı olduğu düşüncesini alır. Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı yapıtlarında, Aydınlanmanın dinlerin ve dogmaların yerine, merkeze koyduğu aklın zamanla nasıl araçsal forma dönüştüğünü gözler önüne sermektedir. Eleştiri noktaları daha çok kapitalizm ile birlikte aklın bilim ve teknolojinin emri altına girerek zamanla araçsal bir forma dönüşme durumudur. Çünkü onlara göre, insana ait olan her ne var ise modern sömürü ile birlikte ortadan kalkmıştır.



Aklın amaç-araç ayrımını ancak Horkheimer'ın *Akıl Tutulması* adlı eserinde değinmiş olduğu öznel ve nesnel akıl ayrımına değinerek daha iyi anlayabiliriz. Horkheimer'a göre, öznenin çıkarlarını sorgulayan öznel akıldan önce, tarihte hakim akıl paradigması nesnel akıldır. Fakat nesnel akıl asla öznel akılı dışarı itmez, aksine evrensel bir akıcılığı amaç edinmektedir. Modernitenin araçsal aklına karşılık klasik dönemde akıl amaçsaldır. Fakat zamanla akıl biçimselleşmiş ve araçsallaşmıştır. Bu nedenle Frankfurt Okulu teorisyenleri, araçsal akıl eleştirirler ve toplumun hem amacını hem de arzularını öne çıkartan nesnel akılı öne çıkartırlar. Bu nedenle Horkheimer *Akıl Tutulması*'nda Aydınlanma projesinin akıl eleştirilerini ortaya koyarken aynı zamanda nesnel aklın nasıl yok edildiğini de gözler önüne serer.

Tezimizin üçüncü bölümünü "Modern Aklın Postmodern Eleştirileri" oluşturmaktadır. Postmodernistlere göre, modernistlerin akılsal öznesi her ne kadar dini dogmalara, gelenek ve otoriteye karşı özgürlüğünü ilan etmeye çalışmış olsa da, bir süre sonra kendisi de takınmış olduğu bu tavrın esiri olmuştur. Akıl ve bilgi vasıtasıyla mitleri parçalamak isterken kendisi bir mit haline dönüşmüştür. Onlara göre, yaşanan tüm bilimsel gelişmelere rağmen, 21. yüzyılda açlık, yoksulluk ve savaş hala devam etmektedir. Bu nedenle insan sadece düşünen ve kavram üreten bir canlı değil, aynı zamanda hissedebilen ve içgüdüleri ile var olan, imgeler üretebilen, iyilik ve kötülük hislerine de sahip olan bir varlıktır. Postmodernistler, insanın sürekli oluş halinde dinamik bir yapıya sahip olduğuna inanırlar. Bu nedenle insanı tanımlarken oldukça zorlanırlar. Farklılık ve çeşitlilikten yana olan bu dönem düşünürleri, modern dönemin evrensel nitelikli, benzer his ve aklına sahip bir insan tanımlamasını kabul etmezler. Öte yandan modern dönemin insanı özgürleştirme ve akılcılaştırma durumu, kapitalizmle birlikte bir amaç-araç gerilimini ortaya çıkaracaktır. Postmodernistlere göre, aklın araçsallarak öznenin yeniden konumlanması, insanı özgürleştirmeyi amaç edinen modern dönemin en büyük yanılgısıdır. Postmodernist filozoflardan Lyotard, daha çok Batı toplumunu etkisi altına alan ve devletin bir nevi meşrulaştırıcı aracı olan üstanaltılara değinerek aklın, ahlaka, bilime ve politikaya uygulanma durumunun yanlışlığını gözler önüne serer. Bu şekilde modern dönemin akılcılık ve evrenselcilik üzerine kurulmuş olan felsefesini de eleştirir. Aynı şekilde Baudrillard da Lyotard gibi Batı toplumu üzerinde yoğunlaşarak kapitalist modelin araçsal akılcılığını reddeder.



Sonuç olarak modern akıl paradigması, en kapsamlı eleştirilerini postmodernizmin soykütüğünü oluşturan düşünürlerden ve postmodernistlerden almaktadır. “Modern Akılın Postmodern Eleştirisi” adı altında hazırlamış olduğumuz bu çalışmamızda öncelikle modern dönemin akıllı ele alış tarzını dönemin ünlü filozoflarının teorilerine başvurarak, sadece bir bilgi sorunu olarak değil, aynı zamanda gerek toplumsal gerek ahlaki alanda aklın önemli etkilerini ortaya koyarak ele almaya çalıştık. Bununla beraber modern aklın özgürleşme adına çıktığı yoldaki serüveni, postmodernizmin etkisi altında kaldığı önemli filozoflara da değinerek eleştirdiğimiz bu çalışmada akıllı öznel-nesnel aynı zamanda amaç-araç ilişkisi içerisinde değerlendirdik. Son olarak postmodernizm içerisinde yer alan önemli isimlere değinerek bir postmodern akıl eleştirisi sunduk.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERN AKIL PARADİGMASI

Modern akıl, ilk olarak ilkçağ ve ortaçağ felsefelerini etkisi altına alan teleolojik evren anlayışının ortadan kalkmasıyla, bilginin insandan ve insan ihtiyaçlarından hareketle elde edileceği düşüncesine dayanılarak onaltıncı yüzyılın son çeyreğinde tartışılmaya başlanmıştır.

İnsanın akılsal kapasitesiyle elde edilen bilgi, modern felsefenin düşünsel anlamda kesin ve doğru olana ulaşması açısından başvurulan yöntemlerinde değişikliğe yol açmıştır. Burada karşımıza matematik ve geometri çıkmaktadır. Geometri, dış dünyadan bağımsız, tamamen zihinde olan ve *apriori* bir özellik taşıyan bir işlemdir. Bu işlemden akıl hem kendini hem de kendi iç işleyişini bilebilmektedir. Bu zeminin temelleri ilk olarak “bilginin güç olduğunu” iddia eden Bacon tarafından atılmıştır. “Çünkü aklın dış dünyayı bilmesi, kendisini bilme koşullarını orada yeniden üretmesine, dolayısıyla kendi üzerinde sahip olduğu epistemolojik gücü dış dünyaya yansıtmasına ve böylelikle de dışarıda olanı kendi denetim alanı içine alabilmesine bağlıdır” (Cevizci, 2009: 446). Bu dönemde Tanrı’nın aklının yerini artık insan aklı almıştır. Modern dönem ile birlikte kilise iktidarını ve insan zihni üzerindeki yaptırımını kaybetmeye başlamıştır. Kendi zihinsel bağımsızlığını yavaş yavaş ortaya koymaya çalışan insan, akli ile dinin yerini almıştır. Burada akıl Tanrı’nın insana sunmuş olduğu bir yeti değil, dünyevi bir araç görevi üstlenen bir yetidir. Bu yeti vahyin, geleneğin ve otoritenin ötesine geçerek mutlaklaşmış bir güç aracı olarak varlığa gelir. İnsanların kendilerini oluşturma sürecinde akıl eğitici bir aktör gibidir. Akıl, insanda hesap edilen ve biriktirilenin yardımıyla ehliyet ettiği insanın bir nevi terbiyecisidir. “Bütün insanlara eşit olarak dağılan bir yargılama ve ayırt etme gücü biçiminde akıl, modern akıl düşüncesinin başlangıcıdır” (Çiğdem, 2004: 56- 57).

Modern akıl düşüncesi, Rönesans ve Reform dönemlerinde, eski olan birçok şeyi: sanatı, geleneği, dili, dini eleştirmiştir. Zamanla aklın bir isyanı olarak tüm otoriteleri olumsuz etkilemiştir. Antik Yunan dönemi kozmolojisi ve Ortaçağdan



kalma Hıristiyan anlayışı yerini daha akılcı kaynaklara bırakmıştır. Düşünce, duygu ve eylemde özgürlüğün öne çıkması, beraberinde birçok değişikliği getirmiştir. Kilise yerine akıl, bilim ve felsefede söz sahibi olmaya başlamıştır. Aklın öne çıkması ile birlikte felsefi hümanizmin geleneksel ahlak ve dinin getirilerine karşı tutum sergilemesi doğa bilimleri için de farklı bir ortamın oluşmasına yardımcı olmuştur. Bu şekilde insan artık, sahip olduğu bilginin sınırlarıyla değil, daha çok ortaya koyduğu veya koyma eyleminde olduğu başarılar üzerinde duracaktır. Bu andan itibaren elde edilenler ne vahiyle ne de hakim dini otoriteyle uzlaştırılmak durumundadır (West, 2005:31). Yani yaşam bir nevi sekülerleşmiş ve akılcılaştırmıştır.

Modern akıl felsefi bir sorun olarak ilk Descartes ile karşımıza çıkmaktadır. “Modern burjuva hümanizminin, yani soyut bir insan kavramını her şeyin ölçüsü kılan bakışın hazırlandığı kesit, teolojik bir rüya aleminden uyanılıyormuş gibi yaşanan Descartes’in çağıdır”(Küçük, 2000: 29). Descartes’in yöntem olarak kullandığı şüpheli yaklaşımı, yaşanan dünyanın skolastik olandan ayrılması adına atılmış önemli bir adım olarak görülmektedir. Gerçekliğe ulaşma adına atılan her adım Descartes’ı şüphelerin ve dışsal otoritenin ötesinde olan düşünen özneye götürecektir. Ünlü *cogito* önermesine bu şekilde ulaşan Descartes, modern dünyayı inşa ederken modern öznenin oluşmasını sağlayan, herkese eşit olarak dağıtıldığına inandığı akıl ile yola koyulur. Descartes insanın sahip olduğu bu entelektüel gücü nasıl kullanabileceğini ise yol gösterici olarak nitelendirdiği matematik ile mümkün kılar.

Descartes’in doğayı akıl aracılığı ile bilmeye çalışmak istemesiyle birlikte akılcılığın temelleri atılmış olmaktadır. Descartes gibi bu akıma öncülük eden Leibniz ve Spinoza da batıl inançların kabullerini bertaraf ederek aklın yöntemi olan matematiğin önemine dikkat çekmişlerdir. İnsan zihninin matematikle uğraşma sırasındaki işleyişinden etkilenen Kant da bilime ve bilim adamlarının çalışmalarına verdiği değerle bilinmektedir. Akılcılığı ve empirizmi uzlaştırmaya çalışan Kant, metafiziğe karşı takındığı tavrından dolayı aynı zamanda Aydınlanma filozofu olarak anılmaktadır. Aydınlanma döneminde aklın mutlak otoritesini kabul eden Kant, geleneğin sosyal ve kültürel etkilerini yok sayarak modern özne üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Akıl ve öznenin bu şekilde öne çıkması belli otoriteryan



kurumların zayıflamasına neden olmuştur. Modern toplumu ayırt edici kılan şey o halde Ortaçağın dinin buyurganlığı altında olan öznesinin ortadan kalkması ve onun yerine özlemine duyduğu akılcı öznenin varlığa gelmesidir.

İnsanın en güçlü yetisi olarak ortaya çıkan aklın, düşüncenin geleneksel bilgi yapılarını ortadan kaldırması Batı'nın modern diye tanımladığı kavramla birarada bulunduğu Modern dönem içerisinde aklın ortaya çıkışını ayrıntılı olarak öncelikle 17. yüzyılda ele alacağız.

### 1. Akılcılık

Genel bir tavır olarak akılcılık, insan hayatına yön veren, insanın doğru düşünüp akıl yürütmesini sağlayan akıl merkezli bir düşünce hareketidir. Vahiy, inanç, duyum ve deneyimden farklı olarak, evrenin sırlarına, toplumun düzenine ve bireyin mutluluğuna aklın yönetiminde ulaşmayı hedef edinen akılcılık, bilimsel verilerle yetkinleşip en iyi olana ulaşmayı amaçlar.

Akılcı düşünce, bilimsel bilgiye ulaşmada yöntem olarak matematik ve geometriyi kullanır. Bu düşünceye göre, matematik gerek bilimin gerekse felsefenin yaşamış olduğu çatışmaların hiç birini yaşamaz. Ortaya koyulan matematiksel ispatlar kuşku götürmez kesinlik taşıdığından tümevarımsal ve tümdengelimsel akıl yürütmeler, hem felsefenin hem de bilimin problemlerine uygulanır. Bu nedenle akılcılar evrendeki her şeyin, kesin ve apaçık doğruların, akla uygun bir şekilde mantıksal ilkelerle bilinebileceğini belirtirler.

17. yüzyılda akıl, sadece epistemolojik boyutta doğanın çözümlenmesinde bir araç değil, aynı zamanda insanın kendisini ve toplumu anlamasında da görür. Özellikle insani boyutun ahlaki kısmının açıklanmasında akıl önemli bir noktadadır. Neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğuna karar verirken, duygu, gelenek, otorite ve arzuların dışında akla tek kaynak olarak başvurulmaktadır. Bunun sonucunda elde edilen ilkeler ve evrensel olarak kabul edilen bu doğrular akılcılara göre, ya doğuştan getirilmiştir ya da Tanrı tarafından insana sunulmuştur. Bazı düşünce ve kavramların doğuştan getirildiğine inanmaları metafizikselliği



çağrıştırmaktadır. Yani empirik yollarla çözümü mümkün olmayan bazı kavramların gerçeklik ile ilişkisini incelenirken, evrenin tabiatını ifade edebilen tek bir kavramlar kümesi bulunduğu dile getirilir. Bu kavramlar kümesinin zorunlu doğrular kümesi olarak kabul edilmesi, evrenin doğru bir şekilde nasıl bilinebileceği üzerindeki soruların çözümünde onları Tanrı'ya yöneltir. Özellikle 17. yüzyıl Kıta Avrupa'sında akılcılığa baktığımızda metafiziksel izleri daha net görebiliriz. Açık ve seçik, hiç bir kuşkuya yer bırakmadan bir yapı inşa etmeye çalışan Descartes, yöntemi ile Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı amaçlamıştır. Çünkü "Tanrı'nın varlığını bilinceye değin açık ve seçik algılarımıza güvenemeyiz; ama öte yandan açık ve seçik algılarımıza başvurmadan da Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayız" (Cottingham, 2003: 53). İnsan zihni işte bu doğruları açık ve seçik bir şekilde algılayabilecek tek yetidir.

17. yüzyıl akılcı filozoflarından Spinoza, akılcı bir düzenin hakim olduğuna inandığı evreni açıklarken bir başka noktaya daha vurgu yaparlar. Doğada nesnelere arasında zorunlu bağıntılar bulunmaktadır ve bu zorunlu bağıntılar ancak akıl yolu ile bilinebilmektedir. Determinizme ve doğada ki zorunluluk kavramına vurgu yapan bu yaklaşım, akıl ile birlikte zamanla görünüş ve fenomenlerin arkasındaki gerçekliğe ulaşmayı amaçlamıştır. Böylece 17. yüzyıl geleneksel bilgi yapılarını reddeden yaklaşımları ile bilimin ve felsefenin seyrini değiştirmiştir.

### 1.1. Descartes

Gerek ontolojide gerekse epistemolojide modern dönemin akışını belirleyerek önemli adımlar atan Descartes, akılcı düşüncenin en önemli isimlerinden birisidir. Skolastik bilgi anlayışını reddeden Descartes, akıl ile apaçık ve kesin doğrulara ulaşarak yeni bir sistem meydana getirmeye çalışmıştır. Doğuştan eşit olarak dağıtıldığına inanılan akılla insan doğruyu ve yanlış ayırt ederek çıkarımlar yapabilmektedir.

Descartes'a göre akıl, melekler ve Tanrı gibi insanüstü varlıkları da kapsar. Burada yapılan sınıflama biyolojik türlere göre değil, akıl kapasitelerine göre yapılmıştır. Descartes Tanrı'nın aklını ne tam anlamıyla sonsuz, insan aklını ise ne fazlaca sonlu olarak görür. Ve insan Tanrı ile aynı yetkinlikte akla sahip olmak için çabalar; çünkü Tanrı mükemmel ve sonsuz olandır ve akli da bu mükemmellikten pay alır (Sorell, 2004: 92). Fakat akla sahip olmak kadar onun nasıl kullanıldığı da



önemlidir. Kimi aynı akılla en yüksek iyiyi seçerken, kimi en kötüyü seçebilir. Yanlış yargılara varmamak için, aklın kullanılması meselesi bu nedenle oldukça önemlidir. Yöntemin özünü ve bilgi kuramının temelini tam da bu oluşturur.

Peki Descartes'a göre doğru yöntem nedir? Descartes, en iyi yöntemin matematik olduğunu söyler. Matematik yöntemle bir düşünceyi parçalara ayırır, o düşünceyi meydana getiren ana düşünceleri seçer, ardından bu ana düşünceleri birleştirerek o düşünceyi yeniden kurarız. Descartes'a göre düşünceler birbirine bağlıdır ve bir düşünceden başka bir düşünce çıkar. Böylece Descartes uyguladığı bu yöntemle ulaşamayacağı hiçbir bilginin kalmayacağına inanır.

*Aklın Yönetimi İçin Kurallar* adlı kitabının dördüncü kuralında Descartes "yöntem, doğruyu aramak için zorunludur" der (Descartes, 1999: 18). O doğru olanı yöntemsiz aramaktansa hiç aramamayı yeğler. Çünkü düzensiz bir şekilde yapılan tüm çalışmalar boşunadır ve akli gölgelemekten başka bir işe yaramaz. Fakat yöntem ile bilgi adım adım ilerleyerek artar ve doğru olan elde edilir. Bilgiyi elde ederken insan aklının iki temel yetisi karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi sezgi meselesidir, diğeri tümdengelimdir. İnsan zihninde hiçbir şüpheye yer bırakmayan sezgi, özel bir güçtür, doğruyu bulmamızda bize yardımcı olur ve yanılgıların önüne geçer. Tümdengelim ise doğrulardan hareketle yapılan bir çıkarımdır. Descartes'a göre "mademki bilgi ancak zihinsel sezgi ya da tümdengelimle edinilebiliyor, o halde metod, doğrunun tersi olan yanlışla düşmemek için, zihinsel sezginin nasıl kullanılması gerektiği üstüne bize eksiksiz bir açıklama veriyor ve her şeyin bilgisine ulaşmak için tümdengelimler bulmanın yolunu gösteriyorsa, bence artık, onun tam ve eksiksiz olması için, daha öncede söylendiği gibi, başka bir şeye gerek kalmaz" (Descartes, 1999: 19). Bu nedenle Descartes, zihnin izlemesi gereken yolları sıraya koyar. Bu aynı zamanda onun kalıcı olana ulaşma isteğinden de kaynaklanır. Çünkü düşüncenin değişkenliğinden, geçmişte ortaya konmuş ama bir sonuca ulaşmamış tartışmalardan, kesinliği olmayan felsefi iddialardan sıkılmıştır. İşte bu noktada meşhur yöntemi karşımıza çıkmaktadır. Descartes öncelikle her şeyden şüphe etmekle işe başlar. Amacı geçmişten gelen önyargılardan kurtulmak ve arınmaktır. Sıralamayı da şu şekilde yapar:



Bunlardan birincisi doğru olduğunu açıkça bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemekti: başka bir deyişle, ivenesslikten ve önyargılardan dikkatle kaçınmak ve anlığıma kuşku duymak için hiçbir fırsat bulamayacağım denli açık ve seçik olarak sunulmayan hiçbir şey üzerine yargıda bulunmamaktı. İkincisi araştırdığım güçlüklerin her birini olabildiği denli ve en iyi yolda çözülebilmesi için gerekli olduğu denli çok sayıda parçaya bölmektir. Üçüncüsü düşüncelerimi bir düzene göre yönetmekti, öyle bir yoldaki, en yalın ve anlaması en kolay nesnelere başlayarak adım adım ya da derece derece en bileşik olanın bilgisine ulaşılacak ve bunu yaparken birbirlerini doğallıkla izlemeyenler arasında bile bir düzen varsayılacaktı. Ve sonuncusu bana tüm durumlarda hiçbir şeyi atlamadığım inancasını verecek denli tam bir sıralama ve o denli genel bir gözden geçirme yapmaktı. (Descartes, 1997: 18)

Açık ve seçik bilgiye ulaşmak isteyen Descartes'ın şüpheciliği septiklerin şüpheciliği gibi değil, doğru bilgiye ulaşmada araç görevi üstlenen yöntem şüphesidir. Öncelik olarak duyularla işe başlar: "...duyularımız zaman zaman bizi aldattıkları için, hiçbir şeyin tam olarak onu duyular yoluyla imgelediğimiz gibi olmadığını varsaymayı istedim"(Descartes, 1997: 26). Duyuların yanıltıcılığına inanan Descartes, duyularımızla algıladığımız, çevremizde var olan nesnelere de bir duyuyu yanılsaması olarak görür. O, pratikte varlığına inanılan nesnelere teoride şüphe duyulması gerektiğine inanır. Aynı şekilde, bizim gibi düşünen, isteyen, duyumlayan insanların varlığını da sorgular. Varlığı kabul edilen bu canlı birer otomat da olabilir. Kendi ile aynı cinsten olanın gerçekliğini araştıran, duyulara, nesnelere, şüphe ile bakanın kendisine yönelmesi artık kaçınılmazdır. "Elimde bu kağıt parçasını tutarak ateşin yanında oturuyorum" önermesinden kuşku duyabilirim, saçma gibi görünen bu durum bir rüya da olabilir, o nedenle yanlış bir yargıyla nitelendirilmesi muhtemeldir. Bu beraberinde dış dünyanın gerçekliğini de sorgulamaya açar.

...Uyanırken taşıdığımız aynı düşüncelerin tümü de o sırada hiç biri doğru olmaksızın bize uykuda gelebileceği için, herhangi bir biçimde anlığıma girmiş olan her şeyin düşlerimin yanılsamalarından daha doğru olmadığını kabul etmeye karar verdim. Ama hemen sonra ayrımsadım ki, böyle her şeyi yanlış olarak düşünmeyi isterken, gene de bunu düşünen benim bir şey olmam zorunluydu. Ve bu düşünüyorum, öyleyse varım, "*cogito ergo sum*" gerçekliğinin kuşkucuların en aşırı sayıltılarının hiç birinin sarsamayacağı denli



sağlam ve güvenilir olduğunu görünce, hiç duraksamadan onu aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edeceğim yargısına ulaştım (Descartes, 1997: 27).

Aslında Descartes'ın kendisini bu şekilde sorgulaması onu tek bir gerçekliğe götürür. Bu gerçeklik ve emin olduğu tek şey, içinde bulunduğu düşünme durumudur. Tüm bu uslamlama süreci ona, düşünme eylemi içerisinde bulunduğu durumun gerçekliğini gösterir. Ve Descartes şöyle der: Beni yaratmış olan Tanrı, kötü olsa dahi, var olduğum konusunda beni yanıltamaz (Jaspers, 2001: 14). Filozof bu ünlü argümanı, ruh, zihin, bilinç anlamlarına gelen 'ben' kavramını birçok düşünürün gündemine de taşımıştır. Düşünme yetisine sahip ve sonsuzluk özelliğini üzerinde taşıyan, sezgi yolu ile elde edilen 'ben' bilgisini temele koyan Descartes, ünlü (*cogito ergo sum*' yani düşünüyorum o halde varım) önermesine ulaşır. Her şeyin varlığından şüphe duyan Descartes, sadece kendi varlığımızdan şüphe duyamayacağımızı, eğer duysak bile bu şüphe etme durumunun da var olduğumuzun bir delili olduğunu belirtir. Descartes'ın ulaştığı bu yargı basit bir çıkarımla elde edilen bir bilgi değildir. Aracısız bir şekilde elde edilmiş kesin bir bilinç bilgisidir. Descartes'ı asıl akılcı yapan işte bu düşüncedir. Böylelikle bilinci keşfeden Descartes, kendisini bu bilincin dışında bir yerlere götürecek olanı aramaya başlarken, Tanrı idesine ulaşır. Descartes'ın ontolojik Tanrı kanıtlaması solipsizmden kaçınmak adına yapılmış ise zorunludur. Çünkü duyularımızın şahitliğine ancak bu şekilde güvenebiliriz; Descartes'a göre bu bizi kötü cinin aldatmalarından koruyacaktır ve elbette ki bu iyiliğin yanında olan Tanrı sayesinde olacaktır. Bazı filozoflar bu duruma karşı çıkarlar; çünkü iman ve akıl uyumsuzdur. Fakat buna rağmen Descartes felsefesinde Tanrı'ya önemli denebilecek kadar büyük bir yer vermiştir (West, 2005: 36, 37)

Descartes'a göre Tanrıyı reddetmek "iki kere ikinin dört ettiğini" inkâr etmekle aynı kapıya çıkar. Bir septiğin önüne tüm delilleri koyun, sözcüklerle aldatmak yerine, eğer dürüst davranırsa aynı sonuca onlar da ulaşacaktır: Tanrı vardır ve birde Tanrı tarafından yaratılmış olan dış dünyanın gerçekliği vardır. Bu gerçekliği ben algılamaktayım. Fakat Descartes kendisi üzerinde düşünürken '*cogito*'ya ulaştığında bu dünyanın dışında bir ben oluşturmuştur. Cismin dışında bir varlık alanına sahip



olabilirim. “Fakat kendimi, kendi kendisinin dışında bilinçli olarak ayırdında olmadan var olan biri olarak asla düşünemem” yani bu demek oluyor ki bedenim, özümün bir parçası olamaz. Descartes’ın ünlü Kartezyen düalizmi burada karşımıza çıkmaktadır. Yani ruh ve beden, zihin ve madde iki farklı yapı olarak birbirlerinden ayrılır. Ruh, aracısız bir şekilde sunulmuş sonlu bir tözdür. Cismin öz niteliği uzamdır, yani yer kaplamadır. Ruhunki ise düşünmedir. Duyumlama, algılama v.b. bu kısımda yer alır. Ruh nasıl bilinçsiz olamazsa aynı şekilde cisimde yer kaplama özelliğinden ayrı tutulamaz. Evrende var olan bu cisimler peki nasıl hareket etmektedir? Descartes’a göre hiçbir cisim kendiliğinden hareket edemez. Cisimleri hareket ettiren güç Tanrı’dır. Tanrı evreni yaratırken cisimlere bu kuvveti yüklemiştir. Evren yaratıldıktan sonra mekanik bir şekilde işler; çünkü Tanrı yaratma eylemi bittikten sonra hiçbir şekilde harekete müdahale etmez. Dışarıdan bir nedenin etkisi olmadığından doğada hiçbir rastlantıya yer yoktur. Bu Descartes’ın mekanik doğa anlayışıdır (Gökberk, 2003: 237- 9). Evrene hareket gücünü ve insana düşünme yetisini veren Tanrı’ya ulaşmak isteyen Descartes’ın akılcı bilgi anlayışında bazı sıkıntılarla karşılaşmaktayız. Tanrı’ya ulaşmak isteyen filozofumuz bazı aksiyom ve öncüllerden hareket eder. Bu aksiyom ve öncüller doğrudan aracısız bir şekilde algılandıkları için açık ve seçiktir. Açık ve seçik olma özelliği onları doğru kılar. Peki açık ve seçik olduğuna inandığımız bu doğrulara nasıl güvenebiliriz? Descartes için burada herhangi bir pürüz yoktur. Çünkü Tanrı en yetkin ve mükemmel olandır; o nedenle asla yanıltmaz. Tüm bunlar Tanrı kanıtlanması yapıldıktan sonra geçerlidir. Öyleyse Tanrı kanıtlanması yapılmadan önceki zihnimize ve onun algılama güdüsüne nasıl güvenebiliriz? Birçok düşünür Descartes’ı tam bu noktada eleştirir. Kötü bir döngüsellik olarak nitelendirdikleri bu durumu şu şekilde açıklarlar: Tanrı’nın varlığını bilmeden açık ve seçik bilgilere ulaşamayız, fakat açık ve seçik algılarımıza dayanmadan da Tanrı’nın varlığına ulaşamayız. Descartes’ın karşı savunması şu şekildedir. “Öylesine açık ve yalın önermeler vardır ki zihne hiçbir ilahi güvenilirlik güvencesi vermeden bile onlar kendilerinden güvenlidirler. *İki kere iki dört eder ya da Düşünüyorum öyleyse varım* bu türden yalın ve dolaysızca anlaşılabilir önermelerdir; onların ne öne sürdüğüne dikkat ettiğim sürece, doğrulukları hakkında yanılgıya düşmem söz konusu olamaz” (Cottingham, 2003: 53). Descartes için asıl zorluk bu şekilde olan önermelerin bize yeterli bilgi vermemesidir. Çünkü bu bilgiler



zihnimizdeki bilgilerin ötesine geçemeyen bilgilerdir. Burada bir ikilem ile karşı karşıya kalırız. “İki iki daha dört eder” veya “düşünüyorum o halde varım” türündeki önermeleri yeterince açık değildir ve bilgiyi içeriğe dönüştürme konusunda eksiktir (Cottingham, 2003: 54).

Sonuç olarak, her ne kadar Descartes felsefesinde bazı sorunlarla karşılaşmış olsak da o, modern felsefenin kurucu en önemli ismidir. Modern dönemin en belirgin özelliği hakikat problemini yöntem problemine dönüştürmek olduğundan Descartes da şüphe yöntemiyle hakikate ulaşmaya çalışmıştır. Yöntem problemi böylece düşünsel anlamda bir çığır açmış, modern bilimlerin doğmasına ve hızla gelişmesine katkı sağlamıştır.

## 1.2. Spinoza

Descartes gibi akılcılığın gelişmesine katkı sağlayan 17. yüzyılın büyük bir diğer ismi de Spinoza'dır. Spinoza'nın öklit geometrisini andıran yöntemi tanımlardan, aksiyomlardan, tümdengelim yoluyla elde edilmiş çıkarımlardan meydana gelmektedir. O, doğru felsefeye ulaşmanın tek gerçek yolu olarak geometrik yöntemini görür ve eğer akıl açık ve seçik düşüncelerden hareket ederse asla hata yapmaz; öyleyse açık ve seçik düşünceler veya tanımlar her zaman doğrudur. Onun yöntemine inancının temelinde, açık ve seçik düşüncelerin dünyayı açıklayış tarzında yatmaktadır. Eğer yapılan uygun bir tanım ve doğru aksiyomla ulaşılan mantıksal tümdengelim, metafiziksel tümdengelimle uyuyorsa gerçeğin bilgisi elde edilir. Descartes felsefesinde ve yönteminde tümdengelim nasıl önemli bir noktadaysa, Spinoza için de aynı şey geçerlidir, hatta onda en üst noktaya ulaşmıştır demek daha doğru olacaktır. *Ethika Ordine Geometrica Demonstrata* adlı eserinde tanımlara, önermelere ve kanıtlanmış sonuçlara yer veren Spinoza, bu şekilde adım adım ilerleyerek gerçeğin bilgisine ulaşır. Filozofu akılcılığın içine yerleştiren de işte bu yöntemidir. Yöntemini daha çok metafiziksel unsurlara ulaşmada araç olarak kullanmıştır. Spinoza gibi Metafiziksel unsurlara ulaşmak için yöntemlerini araç olarak kullananlar, doğanın ve gerçekliğin özünü tam olarak ifade eden tek bir kavramlar kümesi bulunduğunu belirtirler ve bunların zorunlu doğrular kümesi olarak görülmesi gerektiğini öne sürerler ve bu sistemin dünyanın tam ve doğru



temsili olduğunun nasıl bilinebileceği sorusuyla karşı karşıya kaldıklarında Tanrı'ya yönelirler.

Spinoza, Descartes'ta olduğu gibi üç tözü -Tanrı, ruh, madde- kabul etmek yerine, tekçi töz anlayışını benimser. Yalnızca tek bir töz vardır, oda Tanrı ya da doğadır. Ruh ve madde ayırımına gitmeyen Spinoza, hem düşünceyi hem de uzamı Tanrının sıfatları olarak görür. Spinoza “özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni” (*causasui*) der. Üçüncü tanımda ise tözün tanımını şu şekilde yapar: “ Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye töz” deriz. Spinoza töze, Tanrı demiştir ve ona ezeli ve ebedi sıfatlarını yüklemiştir (Spinoza, 2009: 31-32). Filozofa göre Tanrı'nın özünü akıl oluşturmaktadır. Fakat bu akıl insanın sahip olduğundan çok farklıdır. Kanıtı ise şöyledir: “ Eğer akıl, Tanrı'nın tabiatının bir sıfatı ise, o bizim aklımız gibi akılla kavranan şeylerden tabiat bakımından sonra ya da onlarla eşit olamaz, çünkü Tanrı her şeyin ilk ve etken nedeni olmak dolayısıyla, tabiat bakımından her şeyden önce gelir. O suretle ki, şeylerin hakikati ve şekilsel özü, ancak Tanrının aklında objektif olarak var olduğu için vardır”(Spinoza, 2009: 53). Her şeyin ilk nedeni olarak görülen Tanrı, hürdür ve sadece kendi doğa yasalarına göre etkilidir. Eşyanın içinde olduğu için de çoğu zaman doğa ile eşdeğer olarak görülür. Doğa ile Tanrının bir ve aynı şey olarak düşünülmesi onu panteizmin içine yerleştirmiştir. Tanrı evrene aşkın değil içkindir. Onsekizinci önermede Spinoza bunu şu şekilde açıklar: “Tanrı her şeyin aşkın (*transcien*) nedeni değil, fakat içkin (*immanens*) nedenidir”. Kanıtlaması ise “on beşinci önermeye göre, var olan her şey Tanrıda vardır ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir ve Tanrı kendisinde olan bütün şeylerin nedenidir” (Spinoza, 2009: 54). Spinoza'nın evreninde hiçbir şekilde rastlantıya yer yoktur, her şey geometrik bir düzene göre işlemek zorundadır. Tek töz sayesinde olumsal olmayan yani zorunlu olmayan hiçbir şeye yer vermediğinden karşımıza onun zorunlulukçuluğu çıkar. Var olan her şey bu tek töze bağlıdır ve her şey onun bir nevi görünüşü olduğundan var olmak için ona bağlı olmak durumundayız (Cottingham, 2003: 68).



Spinoza'nın *İnsanın Köleliği veya Duyguların Kuvvetleri Üzerine* yazmış olduğu metinde ahlaka nasıl yaklaştığını görebilmekteyiz. Şöyle ki, erdeme insan ancak akıl düsturu ile ulaşabilir, erdemin izinden gidenler böylelikle iyiliğe ulaşır mutlu olacaklardır. İnsanların birbirleriyle uyduğu tek alan akıl ile etkin olduğu yaşam alanıdır.

Spinoza, akıl ile hareket eden insanın en faydalı şeyi seçtiğini düşünür. Çünkü akıl erdeme giden yolu açar ve insanı Tanrıya ulaştırır. Bu da insanlık için ortak bir iyiliktir. Böylelikle kendisi için istediği iyiliği diğer insanlar içinde isteyecektir. Bu ruhun bir özelliğidir. Tanrı bilgisi ile dolu olan ruh ancak bu bilgi ile vardır, bu nedenle ne kadar büyük ise, kendisi için istediği iyiliği başkası için de istemesi o kadar büyük olacaktır (Spinoza, 2009: 224, 225).

Peki, Tanrı tarafından bir zorunlulukla işleyen, doğadan ayrı düşünilemeyen insan özgür müdür? Spinoza, her insanın içinde içsel bir mücadele ilkesi olduğunu belirtir, bu güçle insan, varlığını devam ettirir. Ve ancak, sahip olduğunu ifade ederek, dış güçlere karşı koyarak hür olabilir. Bu aklın kullanımıyla tutkuların denetimi altına alınmasıyla mümkündür (Cottingham, 2003: 69). Gerçek özgürlük, doğada var olan bu zorunluluğun farkında olmakla ve ona uyum sağlamakla mümkündür. Bunun idrakında olmayan insan asıl tutsaktır dersek daha doğru olacaktır.

### 1.3. Leibniz

17. yüzyılın üçüncü büyük akılcı filozofu Leibnizdir. Leibniz, evreni açıklamaya çalışırken, işe öncelikle Descartes ve Spinoza'da olduğu gibi töz kavramıyla başlar. Descartes'da ikili töz, Spinoza'da tekçi töz anlayışı hâkimken, Leibniz Aristoteles gibi sonsuz tözler topluluğunu kabul eder ve bu tözlere *monad* adını verir. Sonsuz sayıda olan bu monadlar evrende yer işgal etmezler. O, *Monadoloji* adlı eserinin ilk bölümünde buna şu şekilde değinir: "Hiçbir parçanın olmadığı yerde ne yer kaplama, ne şekil, ne de bölünebilme vardır. Bu nedenle monadlar, doğanın asıl atomları, tek kelimeyle, şeylerin öğeleridir" (Leibniz, 2003: 7). Basit töz adı verilen bu monadlar, biraraya gelerek kompleks şeyleri de oluştururlar. Kompleks unsurların bu şekilde nasıl doğduklarını bilebiliriz, fakat aynı şeyi basit tözler için söyleyemeyiz. Bu



sebepten onların nasıl yaratıldığına dair herhangi bir bilgimiz yoktur. Fakat aynı şey kompleks unsurlar için söz konusu değildir, çünkü onlar parçalarıyla başlar, parçalarıyla son bulurlar (Leibniz, 2003: 8). Evrende yer kaplama özelliğini taşıyan bileşik unsurlar mekân içerisinde var olduklarından, bölünebilme özelliğini de taşırlar; fakat basit olanlar için bu geçerli değildir. Çünkü onlar bir uzama sahip olmadıklarından, maddi değil zihinseldirler. Ve madde cinsi bir şey olmadıklarından bölünemezler. Leibniz burada şeyleri Descartes'ta olduğu gibi, ya mekâna ya da zihne yerleştirmiştir. Monadların özelliklerinden bir diğeri de her birinin, diğerinden oldukça farklı olduğudur. Çünkü evrende birbirinin aynı olan iki varlık yoktur. Sürekli değişim halinde olan doğa bunu kanıtlamaktadır. Bu, monadların değişim halinde olduğunun delilidir. Fakat Leibniz, monadların kendi içine kapalı, penceresiz bir yapıda olduğunu belirtir. O halde kendi içine kapalı olan bu tözlerin, etki olmadan değişimleri nasıl mümkün olacaktır? Leibniz bunu şu şekilde açıklar: “Monadlardaki değişimler bir *iç ilkedden* meydana gelir; çünkü dıştan bir neden monadın iç yapısına etkide bulunamaz.”(Leibniz, 2003: 8- 10). Monadlarda olan bu içsel etki ile olan değişim adım adım gerçekleşir, bazıları değişirken, bazıları aynı kalmaktadır. Evrende var olan tüm bu etki ve tepkileri Leibniz, tanrıbilime başvurarak açıklamaya çalışır. Doğada olan tüm değişimler ve nedensel etkileşimler, en yüksek monad olan Tanrı'ya bağlıdır. Birbirlerinden bağımsız olarak işleyen monadları Tanrı, evreni yaratırken bir araya getirmiştir. Hiç biri birbirleriyle etkileşim halinde olmasalar dahi, her biri evrenin bir aynası olarak görevlerini yerine getirmektedirler. Leibniz, monadlar arasında bir etkileşim olmasa da aralarında ki bu uzlaşımı, “önceden kurulmuş uyum” kuramıyla çözmeye çalışmıştır. Zihin ve madde arasındaki Descartesçı ayrımı reddeden filozof, monadların evrenin bir aynası olduğu görüşünü öne attığı için, her monadın bir zihin taşıdığını öne sürer. Fakat bundan insan ruhunun ve bedeninin aynı olduğu sonucunu çıkaramayız. İnsan ruhunu oluşturan monadlar ile bedeni oluşturan monadlar arasında farklılıklar vardır. Leibniz bu sorunu gidermeye çalışır. Bedeni, ruhun isteklerini yerine getiren bir otomat olarak görür ve bunu *önceden kurulmuş uyum* kuramıyla programlandırır. Böylece önceden kurulmaya çalışılmış bu düzenle evrenin ahengi sağlanır. Leibniz bu uyumu, aynı zamanda Tanrının varlığını kanıtlamak için de kullanır (Cottingham, 2003: 75). “ Var



olanlar yetkinliklerini Tanrıdan, yetersizliklerini de kendi sınırlı doğalarından alırlar. Tanrıyı diğer varlıklardan ayıran da budur” (Leibniz, 2003: 19).

Leibniz’e göre insanı basit hayvanlardan ayıran ve üstün varlık kılan şey akıldır. Bu yeti ile “kendimiz üzerine düşünerek de varlığı, tözü, basit ve bileşik olanı, maddesiz olanı ve hatta Tanrıyı düşünürüz. Kendimizin sınırını bilerek Tanrının sınırsız olduğunu biliriz. Yani kısacası, bu düşünce edimleri akıl yürütmelerimize temel malzemelerini sağlar” (Leibniz, 2003: 16) Akıl yürütmeleri Leibniz iki temel ilkeye ayırır. Bunlardan ilki çelişmezlik ilkesidir. Bu durumda kendi ile çelişene yanlış, yanlış ile çelişkili olanı da doğru kabul ederiz. Diğer bir ilkede yeter sebep ilkesidir. Bu ilke ile “ çoğu zaman nedenleri bizce bilinmese de bir şeyin neden başka türlü değil de böyle olduğuna olgunun da gerçek ya da var olamayacağını düşünürüz.” İşte bu noktada Leibniz akıl doğruları ve olgu doğruları ayırımına gider. Akıl doğruları zorunlu iken olgu doğruları için aynı şeyi söyleyemeyiz. (Leibniz, 2003: 16-17).

Leibniz’in 17. yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak görülmesi, onun geleceği görebilme yeteneğinden kaynaklanır. Modern fiziğin en önemli kuramlarından biri maddenin enerjiye dönüştürülmesidir. Leibniz’in düşüncelerine baktığımızda buna benzer bir durumla karşılaşırız. “O maddenin, kendileri maddi olmayan etkinlik eğilimlerinden meydana geldiğini söylemekteydi- ve bu, bizim gerçekten de doğru olduğunu bildiğimiz şeydir” (Magge, 2000: 106). Monadlar teorisine baktığımızda, yer kaplamayan bu tözlerin enerjiyle benzer özellikte olduğunu görebilmekteyiz.

Sonuç olarak Kıta akılcılığı içerisinde yer alan ve modern felsefenin doğuşuna katkı sağlayan üç büyük düşünürün, (Descartes, Spinoza, Leibniz) evreni açıklamadaki çabaları kayda değerdir. Bundan sonraki dönemde aklın öne çıkışı, bu filozoflardan hareketle devam edecek ve bazı düşünürlerin eleştirileriyle karşı akımların oluşmasına da neden olacaktır.

## **2. Empirizm**

16. yüzyılda akılcılığa karşı ortaya çıkan empirizm, bilginin kaynağı olarak duyumu ve deneyimi kabul eder. Akılcıların doğuştancılığını şiddetle eleştiren empirizme



göre, insan zihni doğuştan boş bir levha gibidir. Bu levha zamanla duyum ve deneyimin aracılığıyla dolmaya başlar. Bu şekilde elde edilen izlenimler, daha sonra birleştirilip işlenerek kompleks hale dönüştürülür. Buna ek olarak idelerin, kavramların ve tümellerin kaynağı da deneyimden gelmektedir. Empirizmin teorik yanının dışında bir de yöntemsel uygulaması vardır. Yöntem olarak empirizm, bilgiye ulaşmanın tek yolunun deneyimi kullanmak olduğunu belirtir; böylece deneysel araştırmanın önemini vurgular. Önce deneyle veriler toplanır, daha sonra değerlendirilir. Böylece gözlemle başlayan akıl yürütmenin, bilgiyi elde etmede ne kadar gerekli olduğunun sonucuna varırız. Gözlem ve deneyimle başlayan bu süreçte asla spekülasyon şeye rastlanılmaz. Çünkü empirizm duyum ve deneyimin dışında tüm kaynakları dışarı iter; örneğin akılcıların tümdengelimciği, Hegel'in diyalektik işlemi gibi. Bu tarz uygulamalar yerine kendi tümevarımsal yöntemlerini kullanırlar.

Empirizmin önemli savunucularından olan John Locke ve David Hume, akılcıların *a priori* anlayışı yerine dış dünyadan edindiğimiz izlenimlerden hareket ederler. Gerçek bilginin *a posteriori* olması gerektiğinin altını çizerler. Akılcılarda ise durum farklıdır, felsefede platoncu geleneğe yakın bu fikir hareketi yöntem olarak matematik ve mantıktan hareket eder, deneyimden bağımsız elde edilen bilginin üstünlüğünü kanıtlamaya çalışır. Matematik ve mantığın doğrularını deneyimlemeden de ispat edebiliriz. Fakat empiristler farklı düşünmektedirler. Örneğin "2+2 nin 5 ettiğini" veya "yağmur yağmaktadır ve yağmamaktadır" önermesinin doğru olduğuna hiçbir gözlem inandıramaz. Matematiksel kabuller, üçgen ve daireler, noktalar vb. deneyimde hiçbir şekilde karşımıza çıkmazlar. O halde bu bilgi türüne deneyimle ulaşamazsak nasıl ulaşacağız? Bu nedenle akılcılar empiristlerin insan zihnini *tabula rosa* şeklinde betimleme teşebbüslerini ikna edici bulmazlar (West, 2005: 41, 42).

## 2.1. Locke

Modern felsefenin gelişmesine katkı sağlayan, empirizmin ünlü savunucularından biri John Locke'dur. O da tıpkı kendisi ile aynı dönemi paylaşan Descartes gibi, Aristotelesçi hâkim bilgi otoritesine karşı çıkmıştır. Onun yerine, merkezinde maddeci anlayış olan yeni bir görüşü benimser. Bu anlayışa göre, her şey aynı



mekanik zorunlulukla başlar ve devam eder ve dünya-makina da bu zorunluluğun içindedir. Locke bu noktada Descartes ile benzer bazı düşüncelere sahiptir. Düşüncenin zihinde gerçekleşen bir eylem olduğunu ve zihnin dışında onları kabul ettiğini, aynı zamanda akıl yürütmenin, bilgiye götürmede etkin bir zihinsel aktivite olduğunu kabul eder. İdeler üzerinde gerçekleştirilen bu işlemler Locke'un bilgi tanımının, Descartes'ın bilgi tanımı ile ortak özellik taşıdığına kanıtıdır. İki filozof arasında benzerlikler kadar farklılıklar da vardır. Bu farklılıklar akla ve duyuya verilen statü ile bağlantılıdır. Descartes için duyu ile elde edilenler tek başına bir bilgi olarak kabul edilemez; öncelikle duyularla elde edilen verilerin akıl tarafından açıklanması gerekir. Çünkü akıl duyu ile elde edileni işler ve böylece doğru bilgiye ulaşır. Yalnız Locke bu fikre karşı çıkar; çünkü duyum, bilgiyi elde etme sürecinde asıl yetidir. O nedenle duyumun dışında herhangi bir yöntemin kullanılması, bizi bu dünyadan uzaklaştıracağından gerçeğe ulaşmamız zorlaşır (Magee, 2000: 119). Yalnız Descartes, Locke'un kendisini doğuştancı fikrinden dolayı şiddetle eleştirmesine karşın, onun kadar katı bir tutum sergilemez. Çünkü o bazı bilgilerin duyulardan elde edildiğini kabul eder. Örneğin güneşin ışık saçan bir cisim olduğunu gözlem yoluyla, duyularımızla elde ederiz. Ancak bu şekilde elde edilen bilgiler gerçeğin bilgisini tam anlamıyla vermez veya çok az verir. Şeylerin doğası hakkında bilgi edinmek istiyorsak öncelikle doğuştan getirilen sayı ve yayılım gibi temel kavramlardan yola çıkmalıyız (Cottingham, 2003: 81).

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitabının birinci bölümünde, insan zihninde doğuştan ilkelerin olmadığını kanıtlamaya çalışır. “ Bir bilgiyi nasıl edindiğimizin gösterilmesi onun doğuştan olmadığını kanıtlamaya yeter”(Locke, 1996: 71). Onun amacı insanların sadece doğal yetilerini kullanarak doğuştan herhangi bir izlenime ihtiyaç duymadan, bilgilerin nasıl elde edileceğini göstermektir. Locke doğuştan ilkelerin varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan, “bir şey ne ise odur” ve “aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır” önermelerine karşı çıkar. Çünkü bu önermeler de bütün insanlığın genel kanısını taşıyan bir ilke yoktur. Bu sebepten Locke zihne doğuştan kazınıldığına inanılan izlenimleri kabul etmez; eğer öyle ise neden deliler ve çocuklar bu izlenimlerin farkında değildir? Ona göre eğer böyle izlenim zihinlerinde var ise, algılamamaları mümkün değildir, bunu yapamadıklarına göre o halde, bu tür izlenimlerin doğuştan



olmadığı su götürmez bir gerçektir (Locke, 1996: 71- 73). Bir kavramın doğuştan varlığını kabul etmek ve buna rağmen o kavramı bilmemek, akılcıların en büyük çelişkisidir. O nedenle, bilincine varılamayan her önerme zihinde bulunmadığından gerçek değildir. Locke, akılcıların, “kapasitenin doğuştan, bilginin ise kazanılmış olduğu” iddiasını reddeder ve “ Eğer doğrular zihne, zihin onları algılamadan kazılabilirse, zihnin bilebileceği doğrular arasında kaynak bakımından nasıl ayırım bulabileceğini anlamıyorum; hepsinin ya doğuştan olması ya da dışarıdan olması gerekir, bir insanın onları ayırt etmesi boşunadır” ( Locke, 1996: 74). Yani insanların bilgiyi ancak akılı kullanmaya başladıktan sonra bileceği iddiasını Locke reddeder. Çünkü akıl bunları bulmuş ise, onlara doğuştandır demek yanlıştır. Eğer öyleyse, matematikçileri özsözleri ile teoremleri arasında bir farklılık görmemiz gerekir ve onları da doğuştan kabul etmek zorundayız. O nedenle bu durum doğuştan ilkelerin yok olduğunu kanıtlar (Locke, 1996: 75). O halde Locke’a göre, doğuştan elde edilen bilgi yoktur; boş bir levha halindeki zihin, zamanla idelerin bilgisi ile dolar ve böylece kazanılmış olan bilgi elde edilir. Bu sebepten doğuştancılık Locke’da yanlış bir düşünce biçiminden başka bir şey değildir.

Locke’un az önce değindiğimiz ide kavramı, Descartes’ın ide kavramından oldukça farklıdır. Descartes’da bir “zihin içeriği” olan ide, Locke’da yalnızca düşünceleri değil, duyuşal imgeleri de içine almaktadır. Bu onun bilgi teorisinin de temelini oluşturmaktadır. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitabının ikinci bölümünde şöyle bir açıklama yapar: “ Duyularımız önce duyulur tikel nesnelere yönelirler ve zihne bu nesnelere onları etkilemesinin değişik yollarına göre birçok seçik algısını iletirler. Böylece bendeki sarı, ak, sıcak, soğuk, sert, acı, tatlı idelerini ediniriz; bunları zihne duyuların iletildiğini söylerken, duyuların dışsal nesnelere zihne, orada o algıları üreten şeyleri ilettilerini söylemek istiyorum. İdelerimizin büyük bölümünün bu büyük kaynağı, tümüyle duyularımıza bağlı olduğu ve anlığa onlar aracılığıyla iletildiği için, buna da DUYUM (*sensation*) diyorum” (Locke, 1996: 98). Locke duyularla elde edilen idelerin yanında düşünümle elde edilen ideler üzerinde de durur. Düşünüm ideleri zihnin iç işlemleri üzerinde düşünüm geliştirerek elde edilir. İşte duyum ve düşünüm, idelerin kaynağı olarak vardır ve bunların dışında elde edilen idelerin kaynağını Locke kabul etmez. Ve böylece Locke akılcılığın karşısına, onlardan farklı bir akıl idesi ile çıkar. Ona



göre akıl, insanı hayvandan ayıran üstün bir yetidir. Bu yeti ile duyularla elde edilen bilgileri genişletiriz. O nedenle akla her zaman ihtiyaç vardır (Locke, 1996: 464). Filozofa göre,

bilgimizin büyük bölümü çıkarıma ve ara idelere bağlıdır; bilgi yerine onaylamayla yetinmek ve önermelerin doğru olduğuna güvenmeden onları doğru kabul etmek zorunda kaldığımız zaman, bunların olasılıklarının dayanaklarını bulmamız, incelememiz ve karşılaştırmamız gerekir. Her iki durumda da bu birinin kesinliğini, ötekinin de olasılığını saptamak için gerekli araçları bulup onları doğru olarak uygulayan us dediğimiz şeydir. Çünkü us, bilgi veren her tanıtılmanın her adımında bütün ideler ve kanıtlar arasındaki zorunlu ve kuşkusuz bağlantıyı algıladığı gibi onaylamayı düşündüğü bir söylemin her adımında da, bütün ide ve kanıtların olası bağıntılarını algılar (Locke, 1996: 465).

Locke akıl ile kanıtların bağlantısını düzenledikten sonra yine akıl ile sıralama yapar ve idrâkına varmış olduğu bağlantılarından doğru sonuç çıkarmaya çalışır. O bir uslamlama yolu olan tasımı akıl için bir araç olarak görmez. Tanrı insanlara tasım olmadan da uslamlama yapabilecek bir zihin vermiştir. Locke bu açıklamayı yaparken Aristoteles'in uslamlama anlayışına karşı çıkararak yapmıştır; fakat onun deyimiyle onu asla küçültmemiştir. Buna rağmen Locke şöyle bir çıkarımda bulunur. Onun gerçeği bulmada kullandığı kanıtlama biçimleri, gerçeği elde etmek isteyenleri ve bu yolda akıllarını kullanmaya çalışanları gerçek bilgiye ulaştırma konusunda eksik kalacak ve en iyisi olmadığının da altını çizecektir (Locke, 1996: 466, 467).

Kendi kendisini açıklayabilen bir kavram olarak görülen akıl, Locke'da sınıflama, çıkarım ve dedüksiyon gibi bir takım işlemlere sahiptir. Fakat bu durum, yani akli işlevsel bir boyut içerisinde değerlendirme durumu akli tanımlamada eksik kalacaktır. Akıl ideası böyle bir sınırlama içerisinde bulunamayacağı gibi yalnızca metafiziksel içerikle de sunulamaz. Ancak diyebiliriz ki bir *homorationalist* olan insan, akli ve onu kullanışı ile karanlığı aydınlatacak güçlü bir yetiye sahiptir aslında (Çiğdem, 2004: 55). İşte bu düşünceleri ile Locke, bir 17. yüzyıl düşünürü olmasına rağmen 18. yüzyıla denk gelen ve Kant'la en üst seviyeye ulaşan Aydınlanma'nın ilk büyük İngiliz temsilcisidir dersek yanılmış olmayız.



## 2.2. Hume

Locke felsefesinin gözlemsel boyutu üzerinde durarak, onun mantıksal sonucunu geliştiren David Hume (Russel, 2001: 221), İskoç Aydınlanmasının önemli düşünürlerinden birisidir. O da Locke gibi edindiğimiz bilgilerin duyu yolu ile kazanılmış olduğunu ve duyu deneyimlerinin akıl ile elde edilmesinin mümkün olmadığını altını çizer. Edinilen bilgilerin, zihni süreç ve işlemler sonucunda, akılsal öncüller yerine, psikolojik kavramlarla açıklandığına inanmaktadır. O nedenle akıl yolu ile açıklanmaya çalışılan bilgi türü Hume'un felsefesinde yer almaz. O akıl kavramını açıklarken, bu kavramın birbirinden bağımsız üç halinin "saf ya da katışıksız akıl, nedensellik ilkesine göre hareket eden akıl ve nihayet kendisine bir anlam, bir değer atfedilen akıl"ın sürekli karıştırıldığını da belirtir. Öncelikle David Hume, Kıta Avrupası felsefesinin katı akılcılığının karşısına, empirik yöntemini koyarak işe başlar (Çiğdem, 2006: 68). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı yapıtında filozof, idelerin kökenlerini analiz ederken, empirik yöntemin temelini oluşturan deneyim sayesinde idelerin yani düşüncelerin elde edildiğini belirtir. "İnsan anlığının tüm algıları kendilerini *izlenimler* ve *düşünceler* olarak adlandıracağımız iki ayrı türe göre çözerler". (Hume, 1997: 45) İzlenimler, düşüncelere göre daha güçlü olan algılarımızdır. Tüm duyum, duygu ve tutkular bu ad altında kendini gösterir. Düşünce ise izlenime göre daha zayıf niteliklidir. Hume, izlenim ve düşünce arasındaki ayrımın herkes tarafından çok rahat yapılacağını belirtir. Yalnızca, "uykuda, ateşte, delilikte, ya da ruhun çok yeğin heyecanları durumunda birbirlerine çok yaklaşımları olanaksız değildir". O nedenle böyle durumlarda düşünce ve izlenimleri ayırt etmek daha zordur (Hume, 1997: 45). Düşünceler izlenimlerden türeyen temsillerden başka bir şey değildir. "İzlenimler ve düşünceler yalnızca güç ve diriliklerinde ayrılırlar" (a.g.e: 59). Hume, düşünce ve ideler arasında bir andırımın olduğunu altını çizer. Fakat basit ve karmaşık olarak ayırdığı düşünce ve izlenimlerin arasında bir andırım olduğuna kendisi inanmış olsa da Hume, bu iki kavramın birbirlerine tam olarak uygun düşmediğine inananlara karşı şöyle bir cevap verir:

Karanlıkta oluşturduğumuz o kırmızı düşüncesi ve gözümüze gün ışığında çarpan o izlenim yalnızca derecede ayrılırlar, doğada değil. Durumun tüm yalın



izlenim ve düşüncelerimiz için aynı olduğunu bunların tikel bir sıralaması yoluyla tanıtlamak olanaksızdır. Bu noktada herkes dilediği denli örnek üzerinden geçerek doyum bulabilir. Ama eğer biri bu evrensel andırımı yadsıyacak olursa, onu inandırmak için bildiğim tek yol ondan karşılık düşen bir izlenimi olmayan bir yalın düşünce göstermesini istemek olacaktır. Eğer bu meydan okumaya yanıt vermezse, ki hiç kuşkusuz vermeyecektir, sessizliğinden ve kendi gözlemimizden çıkarak vargımsız doğrulayabiliriz (Hume, 1997: 47).

İnsan aklının tüm nesnelere 'idelerin bağlantıları' ve 'olgu durumları' adı altında iki ana kategoriye ayıran Hume, idelerin bağlantılarını, "yalnızca düşüncenin işlemleriyle keşfedilebilen doğruluklar" olarak açıklar. Örnek olarak ise, "iki kere onbeş otuz eder" önermesini verir. Fakat bu önermeler sadece kavramlar arasındaki içsel bağıntıyı göstermeye yarar. Önermelerin yadsınması durumunda ortaya yüksek kesinlik derecesine sahip fakat evrende gerçekten var olanlara bağlı olmayan totolojiler çıkar. Fakat buna rağmen olgu durumları bize evren hakkında bilgi vermektedir; çünkü evrende var olanla temas halindedir. Hume, şu önermelerle mantığın, olgu durumlarının kanıtladıklarını kanıtlamayacağını belirtir. "Güneşin yarın doğmayacağını" dile getiren önerme, "güneşin yarın doğacağını" dile getiren önermeden ne daha az akla yakındır ne de daha fazla çelişki içermektedir" (Hume, *Enquiry concerning human understanding*, Böl. IV, kıs. 1.'dan aktaran Cottingham, 2003: 89). Görünen o ki, insanın sahip olduğu kavrama yetisi, ne mantık ve matematiğin totolojilerinin ötesi hakkında ne de deney yolu ile elde edilenlerin ayrıntısı hakkında bizlere yeterli bilgi verir (Cottingham, 2003: 89).

David Hume, felsefesinin ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde olgulara ait uslamlamalarımızı neden-sonuç bağlantısına dayanarak açıklamaya çalışır. "Bir adam, çölün ortasında bir saat bulunduğu zaman, orada bir zamanlar birinin bulunmuş olduğu sonucuna varabilir". Neden-etki bağıntısında düşünme ve pratik bağ arasında bir ilişkinin olduğunu görürüz. Hume iki şey arasındaki bu bağın araştırılmasına çok büyük önem verir (Thilly, 2007: 160). Nedensellik ilişkisi, Hume'a göre "kendilerine ilişkin bilgiyi herhangi bir soyut uslamlamadan ya da derin düşünmeden değil ama deneyimden kazandığımız ilişkilerdir" (Hume, 1997: 97). Nedensellik ilişkisi, tüm uslamlama türlerinde nesnelere birbirleri ile değişmez ilişkilerinden mevcuttur. "Nesnelere



bizi onların ya her zaman uzak ya da her zaman bitişik olduklarına inandıracak hiç bir şey yoktur; ve deneyim ve gözlemden ilişkilerinin bu tikel noktada keşfettiğimizde, her zaman onları ayıran ya da birleştiren gizli bir neden olduğu vargısını çıkarırız”. Yalnız *a priori* bir uslamla ile neden-etki arasındaki ilişkiyi çözemeyiz. Örneğin bir barutun patlayıcı olduğunu veya mıknatısın manyetik bir çekime sahip olduğunu, ateşin ısıttığını, matematik bir önerme gibi akıl ile ortaya koyamayız. Bu tarz ilişkiler ancak deneyim yoluyla kanıtlanabilir. Bu nedenle Hume neden-etki arasındaki ilişkinin gözlem ve deneyime dayandığını belirtir (Thilly, 2007: 161).

Hume nedensellik kurallarını, özetle şu şekilde sıralar:

1. Neden ve etki uzayda ve zamanda bitişik olmalıdır.
2. Neden etkiye önsel olmalıdır.
3. Neden ve etki arasında değişmez bir birlik olmalıdır.
4. Aynı neden her zaman aynı etkiyi üretir, ve aynı etki hiçbir zaman aynı nedenden başka bir şeyden doğmaz. Bu ilkeyi deneyimden türetiriz ve felsefi uslamlamamızın çoğunun kaynağıdır.
5. Birçok değişik nesnenin aynı etkiyi ürettiği yerde bu aralarında ortak olduğunu bulduğumuz belli bir nitelik yoluyla olmalıdır.
6. İzleyen ilke aynı neden üzerine kuruludur. İki andırımlı nesnenin etkilerindeki ayrım onları ayrı kılan o tikel noktadan gelmelidir.
7. Herhangi bir nesne nedeninin artması ya da azalması ile artar ya da azalırsa, bu bileşik etki olarak görülecektir ki nedenin birçok değişik bölümünden doğmuş birçok değişik etkinin birliğinden türer.
8. Herhangi bir etki olmaksızın tam eksiksizliği içinde herhangi bir zaman için var olan bir nesnenin o etkinin biricik nedeni olmadığı, ama etkisini ve işleyişini ilerletebilecek başka bir ilkenin yardımını gerektirdiğidir (Hume, 1997: 177,178).

Özetle Hume, bellek ve duyuların izlenimlerinin ötesine doğrudan doğruya nesnelere ilişki içerisinde oldukları neden- etki ilişkisi ile ulaşacağımızı belirtir. Fakat “akıl bize hiçbir zaman bir nesnenin bir başkası ile bağlantısını gösteremez”(Hume, 1997: 113-115). Hume nedensellik fikrinin yanı sıra zorunluluk kavramına da yönelir. Ona göre eğer bir zorunluluk düşüncesi var ise, böyle bir



düşünce bir izlenimden türetilmiş olmak zorundadır. “Zorunluluk düşüncesi, belli bir izlenimden doğar. Duyularımız tarafından iletilen ve o düşünceyi ortaya çıkarabilen hiçbir izlenim yoktur. Öyleyse belli bir içsel izlenimden, ya da derin- düşünme izleniminden türetilmiş olmalıdır... zorunluluk anlıkta olan bir şeydir, nesnelere değil” (Hume, 1997: I.kitap, III. böl. XIV). Örneğin ateşin üstüne bir kömür parçasını koyduğumuzda her seferinde onun yandığını gözlemleriz. Görebildiklerimiz sadece bundan ibarettir. Oluşan bu zorunluluk fikrinden sonra Hume, nedensel zorunluluğun dış dünyada hiçbir şeye karşılık gelmediğini, geçmiş deneyimlerimizden el ettiğimiz alışkanlık fikrinden türediği sonucuna ulaşır (Cottingham, 2003: 91, 92). Nesnelere arasında bir zorunlu bağlantı yoktur, bu sadece bir yanılsamadır. Bağlantı sadece zihnimizdeki idealardadır. Çünkü bir ideanın genel görünümü diğerini doğurur. Yalnız bu mantıksal bir durum değil, hayvanlarda, çocuklarda ve insanlarda aynı olan psikolojik bir gerekliliktir (Thilly, 2007: 163).

Hume, bilgi konusunda olduğu gibi ahlak anlayışında da ahlaki tutumlarımızın akılcı ilkelere göre değil, insanlarla ilişkilerimiz sonucunda ortaya çıkan izlenimlerin yönlendirmesinden meydana geldiğini belirtir. İnsan eylemlerinde Hume ölçüt olarak akıl yerine, davranışların etkili sonuçlarını koyar (Çiğdem, 2006: 68). Hume metafiziksel konularda da aklın yetersiz olduğunu altını çizerek. Örneğin Tanrı doğasına ilişkin herhangi bir bilgiye insan aklı ile ulaşamaz. Çünkü insan aklı bu bilgiye ulaşmada yetersizdir. Başlangıcı ve sonu belli olamayan, her şeye gücü yeten bu değişmez varlığa ulaşmak Hume’a göre hiç de kolay değildir. Fakat o burada Tanrının varlığı üzerine değil, daha çok bu varlığın niteliklerinin nasıl bilinebileceği üzerinde durur. Hume Tanrıyı insan ile benzer bir şekilde tanımlamanın yanlışlığı üzerinde de durur. Tanrının doğasını evrene bağlı olarak açıklamak büyük bir hataya neden olacağından bu uslamlama türü fanteziden öteye geçemeyecektir. Hume insanoğlunun Tanrıya inancının, meraktan değil daha çok insanın mutluluk arayışından, gelecekle ilgili belirsizlikten kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle filozof, bu tarz bir kuşku ile Tanrıya yaklaşmayı yanlış bulur. O nedenle insan bu ideayı terk etmelidir (Thilly, 2007: 167- 170).

Hume, felsefesiyle Aydınlanmanın kırılışını temsil eden düşünür olarak görülmektedir. Fakat o, Aydınlanma döneminin henüz aklın hakimiyeti altına



girdiğine inanmamaktaydı. Bu tutum Aydınlanma çağı için negatif bir tutum olarak görünse de o, hem felsefesi hem ahlakı ile hem de politik görüşü ile çok konuşulmuştur. Politik felsefesine baktığımızda felsefesini ortaya koyarkenki şüpheli tutumunu burada sergilediğine tanık olabiliriz. Aydınlanma düşüncesinde var olan akılcı anlayışın tabii hukuk ve toplumsal sözleşmelerdeki etkisine karşı çıkarak temele insanların ihtiyaçlarını koymaktadır. İnsanların bu ihtiyaçları ise, devlet tarafından yerine getirilmek zorundadır. Devletin bu tutumu beraberinde insana mutluluk getirecektir. Hume tarafından işlevsel bir aygıt gözüyle bakılan devlet, kamu yararına çalışmalıdır (Çiğdem, 2006: 67- 69).

Sonuç olarak görüşleri ile Hume hem çağına hem de kendisinden sonraki düşünürlerin sistemlerine ilham olmuştur. Ve şimdi Hume'un kendisini dogmatik uykudan uyandırdığını belirten ve onun etkilerini üzerinde taşıyan ünlü Alman düşünürü Kant'a değinmek, Hume'un izlerini de daha iyi görmek açısından oldukça önemlidir.

### 3. Kant

Aklın özgür kullanımı gerçek anlamda Alman Aydınlanmasının önemli ismi olan Kant ile kendini bulur. İnsanlara eşit olarak dağıtılan akıl, Kant'ta özgür bir yargılama gücüdür. Yargılama gücünün özerkliği ise Aydınlanma kavramı ile açıklanır. Kant *Aydınlanma nedir?* sorusuna şu şekilde cevap verir. "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" (Kant, 2008: 263). Kant bu dönemin parolası olarak da *Sapere Aude!* yani "aklını kendin kullanma cesareti göster" çağrısını kullanarak ne demek istediğini açıkça ortaya koyar. İşte insanın kendi aklını kullanma cesareti ve diğerlerinin vesayetinin ortadan kalkması düşüncesi Aydınlanmanın doğması için önemli bir adımdır.

Aydınlanma düşüncesi, mit, önyargı, ve hurafe gibi insanları etkisi altına alıp esir eden eski düzenden kopararak, onları aklın düzeninin özgürleştirici ve iyi kabul edilen alanına yerleştirmeye çalışan bir fikir hareketidir. Akıl çağı olarak da nitelendirilen Aydınlanma, "bütün Avrupa'yı kapsayan bir entelektüel oluşum olarak olayların ve nesnelere olduğundan daha iyi olabileceğine yönelik bir optimizm, akla ve düşüncenin önceliğine yönelik bir entelektüalizm, toplumsal ve insani olaylara



duyarlılık ve metafizikle ortodoksinin zayıflamasıyla, otoriteryan kurumlara duyulan saygı esasında hemen her yerde benzerlik taşımaktadır” (Çiğdem, 2003: 13- 15). Kant *Eleştiri*’lerde Aydınlanma kavramını açıklarken, onun üzerinde durduğu ve asıl vurgulamak istediği şey tam olarak budur. Otoriteden bağımsız aklın özgür kullanımı zorunludur; çünkü aklın yanlış kullanılması bizi dogmatizme ve sömürüye götürür. Fakat Kant, insanın otoritelere boyun eğmesinin isteyerek gerçekleşen bir durum olduğunu da belirtir. Çünkü ergin olmama durumu oldukça rahattır. İnsanın severek katlandığı bu durum sorumsuzluğu beraberinde getirir. Onun yerine düşünen bir kitap, vicdan görevini üstlenen bir din adamı, sağlığını kontrol altında tutan bir doktoru vardır çünkü. ...Tüm bunlar insanın aklını kullanmasına engel olmuştur. Kant’a göre, “dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanımının ya da daha doğru bir deyişle, kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları, erginleşme ve olgunlaşma için sürekli bir ayak bağı olurlar” (Kant, 2008: 264).

17. yüzyılın sonlarında doğup 18. yüzyılda gelişmeye başlayan Aydınlanma hareketi, Kant’ın özerk aklıyla otoritelere başkaldırarak asıl yerini bulur. Aydınlanma hareketi “eksiksiz bir topluma” götürebilir ve Aydınlanmacıların tabiri ile insanı görünenin ötesine geçirebilir, hem doğa hem de insan tabiatının işleyişinin nasıl olduğunun farkına varabilir. Bu akıl kavramı, ortaçağın akıl kavramından oldukça farklıdır. Çünkü skolastik akıl, ilahi olanı taşıyan, her şeyi bilebilen dedüktif bir akıldır. Aydınlanma akli ise, araçsal bir işleve sahip tabiat ve toplum kitabını okuyabilen bir yetidir, skolastiklerin *ontolojik datumu* gibi değildir (Çiğdem, 2003: 37, 38). Aydınlanma döneminde, iki farklı işleve sahip gibi görünen akıl, bir süre sonra Ortaçağın dini ile aynı konuma gelecektir. Dogmalaştırılan akli ayrıntılı olarak postmodern dönem içerisinde ele alacağımızdan, öncelikle Aydınlanma döneminde, yükselen aklın baş aktörü Kant’ın felsefesini irdelemek daha doğru olacaktır.

Kant’ın felsefesine baktığımızda Aydınlanma ruhunun izlerini görmemek mümkün değildir. Aydınlanma ruhu, bir düşünüm halinde yaşamın her alanını akıl ile sorgulayan bir mahkeme gibidir. Bilimler, sanat, ahlak, siyaset ve din en çok etkilenen alanlardır. Örneğin ahlak alanında, yasaları belirleyen nihai otorite yalnızca insandır, aynı durum din için de geçerlidir. İnanca yer açmak için bilgiyi reddetse de Kant, burada da tek otorite olarak akli görür. Fakat buradan yola çıkarak filozofu



tamamen akılcı anlayışın içerisine yerleştirmek yanlış olacaktır. O ne tam anlamıyla akılcı, ne de deneycidir (Wood, 2009: 22-23).

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseri, David Hume'un determinizmi ile akılcı anlayış ve *apriori* bilgiye dayalı gerilimden hareketle ortaya çıkmıştır. Bir sistem kurucusu olan Kant, epistemolojisiyle ön plana çıkarken kendisini dogmatik uykudan uyandıran ve spekülatif felsefe alanındaki çalışmalarına yön veren filozof olarak Hume'u gösterir (Cottingham, 2003: 95-Cevizci, 2002: 583). David Hume'un belirli nedenden hep aynı sonucun çıkacağı nedensellik anlayışına Kant kuşkuyla bakar. Yalnız fizik biliminin başarılı sonuçlarına baktığında, nedensellik fikrinin olumlu izlerini görebilmektedir. Kant işte bu noktada devreye girer. Onun amacı, akılcılık ve empirizm tarafından açıklanamayan bilimlere, özellikle de fizik bilimini temellendirmektir. Böylelikle insan zihninin işleyişine dair bilgilere de ulaşmış olacaktır. Bilimi temellendirirken, ahlakın ve dinin rasyonelitesini savunarak aslında kendisi bir nevi felsefedeki ilk misyonunu gerçekleştirmiş olur. Bunu yaparken hem Descartes'ın akılcılığından hem de Hume'un empirizminden faydalanır (Cevizci, 2002: 584).

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, felsefeye bilimsel yapı kazandırmak adına yazılmış önemli bir eserdir. Filozofun kitabın içeriğinde bilgiyi, uzay-zaman ve nedensellik vasıtasıyla *apriori* ilkelere dayandırıldığını görebiliriz (Kant, 2008: 32). Bu eser, Descartes'ın felsefi girişimlerinden sonra modern felsefe içerisinde oluşturulmuş, aynı amaçlara ulaşmaya yönelik yeni bir yol geliştiren en son büyük teşebbüstür. *Transandantal* adını verdiği bu yeni felsefi yaklaşımı, aslında onun metafizik yapmak için seçtiği bir yoldur. Metafiziğe önem veren Kant, bu bilimin özel ve temel bir bilim olduğunu düşünür (Wood, 2009: 47). Bu bilim belli çatışmalardan ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, insan akıllı bilgiye ulaşmada kendine bir takım sorular sorar. Bu sorular yüzünden insan tedirginliğe düşer; çünkü sahip olduğu akıl bu cevapları bulmada yetersizdir. Böylece akıl bir çıkmaza girerek kendini karanlığın içindeymiş gibi hissederek, yanlışa yaslandığını fark eder. Çünkü kullanmış olduğu ilkeler, deneyin sınırlarının dışındadır. Kant bu çatışmaların olduğu savaş alanına *Metafizik* adını verir (Kant, 2008: 59).



Kant, metafizik kavramına yüklediği anlam nedeniyle, çoğu düşünür tarafından dogmatik olarak nitelendirilmiştir. Kendisi bu nitelendirmeyi yapanlara şöyle bir cevap verir:

...deney dışındaki kullanımında akli kendi kendisiyle çatışmaya ve bölünmeye düşüren bütün yanımları ve yanlışları ortadan kaldırmış olmakla övünüyorum. İnsan aklının güçsüzlüğüne sığınarak onun sorularından kaçmadım; tersine onları ilkelere göre ele alıp tam olarak bölümledim, özgül bir biçimde inceledim ve akli kendisiyle anlaşmazlığa düşüren kesin noktayı bulup ortaya çıkararak bu soruları akli bütünüyle tatmin edecek şekilde çözdüm (Kant, 2008: 62).

Buradaki amacı Kant'ın, aklın kendisiyle ve saf düşünmesiyle uğraşarak, deneyden gelen her türlü yardımdan yoksun kalındığında, sadece akıl ile neyi ne kadar bilebileceğimizi ortaya çıkarmaya çalışmaktır (Kant, 2008: 63).

Kant felsefesinde *a priori* ve *a posteriori* kavramları önemlidir. *A priori* bilgi, duyu deneyiminden bağımsız olarak, sadece akıl ve onun etkinliğinden elde edilmiş olan bir bilgidir (Cevizci, 2002: 82). Kant, deneyicilerden farklı olarak, olağan bir gözleme dayalı, deneyimle elde edilen *a posteriori* bilgi yerine, matematiğin yargıları gibi, zorunlu ve evrensel sonuçlara ulaşan *a priori* bilgiyi doğru olarak kabul eder. Bu bilgi türü ile elde edilen sonuçlar, Kant'a göre evrensel ve zorunludur. Örnek olarak ise, matematiği göstermektedir. Matematik dışında Kant'ın vermiş olduğu en büyük örnek nedensellik ilkesidir. Bu ilkeye göre, her olayın bir nedeni olmak zorundadır. Evrensel ve zorunlu bir önerme olan sentetik *apriori* yargıları Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde açıklamaya çalışması onun en büyük amacıdır dersek yanlış olmayız (Cottingham, 2003: 95, 96).

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde üzerinde durulan sorulardan en önemlilerinden birisi Tanrı, ölüm, özgürlük gibi kavramların nasıl bilinebileceğidir. Kant bunu çözebilecek bilimin metafizik olduğunu belirtir. Var olduğu kabul edilen bu *a priori* bilgiler peki nasıl elde edilecektir?...metafiziğin varlığı ya da yokluğu, bu problemin çözülmesine ya da problemin açıklanmasını istediği şeyin gerçekte mümkün olmadığını inandırıcı bir biçimde ispata bağlıdır. Kant'a göre bu problemi çözmeye çalışan ve sonuca en çok yaklaşan filozof David Hume'dur. Fakat onun en büyük



yanılgısı nedensellik üzerinde fazla durarak sentetik önermeleri öne çıkarıp, *a priori* ilkelerin olanaksızlığını savunması olmuştur. Böylece metafiziği de dışarı itmiş bulunmaktadır. “Salt matematik nasıl mümkündür?” “Salt doğa bilimi (fizik) nasıl mümkündür?” Matematik ve fizik bilimleri gerçekliği kanıtlanmış bilimlerdir. Fakat metafizik için aynı şeyi söyleyemeyiz. Metafizik, bir bilim olarak değilse bile, doğal yatkınlık (*metaphysica naturalis*) olarak gerçekten de vardır (Kant, 2008: 107, 108). Çünkü insan akli bazen öyle sorular ile meşguldür ki, bu sorulara deneyimle elde edilen araçlarla ulaşmak mümkün değildir. Bu nedenle metafizik Kant’a göre hep var olacaktır. O halde şöyle bir soru sorabiliriz. “Doğal bir yatkınlık olarak metafizik nasıl mümkündür?” “Bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?” (Kant, 2008: 109). Böylece Kant salt akıl eleştirisiyle zorunlu olarak metafizik bilimine ulaşmış olur.

Özel bir yeti olan ve nesnelere *a priori* bir şekilde algılayan akıl ile oluşan bilme etkinliğiyle var olan her bilgiye Kant, *Transandantal* adını verir. Bir bilim idesi olan *Transandantal felsefe* saf aklın eleştirisini içine alır. Bu akıl eleştirisi ise *Transandantal felsefe*’nin idesidir. Örneğin ahlak ideleri ve belli temel kavramlar gerçek *a priori* bilgilerdir. Salt ahlaklık sistemi içerisinde yer alan *Transandantal felsefe*, bu nedenle spekülative aklın bir felsefesidir (Kant, 2008: 111- 113).

Spekülative aklın etkin olduğu *Transandantal* idealizm olarak nitelendirilen bu tezinde Kant, sentetik *a priori* bilgilerin nesnelere dışında, yetilerimize bağlı olduğu için mümkün olduğunun altını çizer. Nesnelere elde edilen bilgiler ise deneyim yolu ile tecrübe edilerek kazanılır. Fakat aynı şey sentetik *a priori* bilgiler için geçerli değildir. O halde karşımıza şöyle bir tartışma çıkabilir. Bu bilgiler bize Tanrı tarafından verilmiş olabilir mi? O nedenle Kant’ın sentetik *a priori* yargıları onu doğuştancı anlayışın içine yerleştirebilir. Kant bazı idelerin (Tanrı, doğa) doğuştan getirildiğini kabul eder; yalnız aynı şeyi *a priori* bilgilerin ortaya çıkışı açısından reddeder. Çünkü bu tecrübe dışı elde edilmiş bilgileri karşımıza çıkarır. Oysa Kant, doğuştan idelerin düşünceden gelmediğini, bizden önce bulunduğunu belirtir. Tecrübe dışı elde edilen tüm bilgiler deneyimi dışarı ittiğinden, Kant bunu tamamıyla kabul etmez. Duyu yoluyla elde edilen verilere de kapı açar (Wood, 2009: 52). Çünkü insan, şeylerin direkt olarak kendisini değil, tezahürlerini yani görünen kısmını bilebilir. Deney yolu ile elde edilip gözlemlenebilen bu görüngülere Kant,



*fenomen* adını verir. Algı yolu ile elde edilmiş *fenomenler*'in dışında, bilen öznenen bağımsız 'kendinde şeyler' olarak nitelendirilen *numenler*'i ise bilemeyiz. Çünkü bu alan algılara kapalı olduğundan bilinmesi olanak dışıdır. Duyular yolu ile *numen'e* yapılan her müdahale kaçınılmaz olarak çeşitli paradokslara ve çelişkilere neden olacaktır. Kant'ın bu yaklaşımı akılcıların deneyimin ötesine geçerek, mutlak olana ulaşma isteğine yani *saf inceleme tasarısına* büyük bir darbe vurmuştur (Cottingham; 2003: 97). Yalnız buradan hareketle şöyle bir çıkarım yapmak yanlış olacaktır; Kant *numen* alanının varlığını reddetmez, tam tersi onları gerçek şeyler olarak nitelendirir, sadece insan aklının bu alana müdahale edecek güçte olmadığını altını çizer.

*Fenomenler*, 'kendinde şeyler'den bağımsız olarak var olamazlar. Gerçek şeyler yani *numenler* yansımalarına neden olduğundan biz sadece bu temsillerini bilebiliriz. Durum *numen* ile *fenomen* arasında bir nedenselliğin olduğunu bize gösterir. Çünkü bizdeki öznel yansımalara 'kendinde şeyler' neden olmuştur. Bu nedenselliğin yanında iki alem arasında bir aynılık durumu da vardır. Aynılık derken şu kastedilir; 'kendinde şeyler', tezahürlerinden ayrı değil, iki farklı yoldan ulaşılan kavramlardır (Wood, 2009: 92, 93).

Kant, bu iki yaklaşımın ortak ve farklı noktalarına değinerek onları şöyle bir sıralama yaparak uyumlu hale getirir.

1. Gerçek şeyler mevcuttur.
2. Bizde temsillere neden olur.
3. Bilgi nesnelere bize hisler vasıtasıyla verilir ve müdrike vasıtasıyla düşünülür.
4. Hissetme ve düşünme sentezi, *a priori* bilgiyi mümkün kılan şartlara tabidir.

Kant, iki yaklaşımın aşağıdaki üç soruya nasıl farklı cevaplar verdiğini de şöyle sıralar.

1. Tezahür kendinde şeyle bir ve aynı şey midir?
2. Tezahürlerin nedeni kendinde şeyler midir? Bu soruyu, nedensellik yorumu evet, aynılık yorumu hayır diye cevaplar.
3. Bildiğimiz cisimler kendi başlarına mevcudiyete sahip midir? Nedensellik yorumunun cevabı hayır, aynılık yorumunun cevabı evettir.



Fakat bunun yanında bir takım sorunlarla da karşılaşırız. Kant'ın nedensellik yaklaşımında değindiği 'kendinde şeyler' dıştan bakıldığında metafizik bir iddiaya benzer görünmektedir. 'Kendinde şey' kabul edilse de bunun birden fazla olma durumu bir takım problemlere sebep olur. Nedensellik yorumunu savunanlar, öncelikle ya Spinoza ve Leibniz'de olduğu gibi aşkın metafiziğin, 'Kendinde şeyler'in çokluğunu açıklayabilecek bir takım iddialarda bulunması şarttır. Fakat nedensellik yorumunu destekleyenlerin Kant'ın aşkınlık açıklamasının dışında bir yol bularak bunu açıklamaları mümkün değildir. F. H. Jakobi Kant'ı *Transandantal idealizm* içersinde yer alan nedensellik yorumundan dolayı eleştiren düşünürlerden birisidir. Ona göre, Kant sözde nedensellik kategorisini, tezahürlere uygular; fakat onun asıl yaptığı nedensellik kategorisini tezahürlere değil, tezahürlere neden olan aşkın nesnelere uygulamasıdır. Bunu Kant'ın en büyük tutarsızlıklarından biri olarak değerlendirir. Fakat Jakobi'nin bu eleştirisi sadece nedensellik yorumu için geçerlidir, aynı eleştirisi aynılık yorumunda kullanmak yanlış olur (Wood, 2009: 102).

Kant'ın eleştirildiği diğer bir nokta da, nedenselliğin kendi Ben'ine uygulandığında büyük bir problemle karşılaşmasıdır. Çünkü Ben'in özgür olma durumu, *numenal* varlık alanının, empirik olarak algılayan Ben'den farklı olduğunun anlaşılması ile mümkündür. Fakat kimi nedensellik yorumcuları biri *numenal* Ben, diğeri de bilinmez olanın nedeni olan *fenomen* olarak iki parçalı bir yapı çizerek Ben'i ikiye ayırır. Jakobi aralarında neden-etki olan bu iki Ben'i tek bir Ben'e Kant savunucularının dönüştüremeyeceğini savunur (Wood, 2009: 103). Kant *numenal* ve *fenomenal* Ben'in yanında üçüncü bir Ben'inin varlığından da söz eder. Biz ne *a priori* olarak ne de *a posteriori* olarak bu Benliğin bilgisine ulaşabiliriz. Sadece düşünce olarak bende var olan transandantal bilinçtir. Yalnız şunu belirtmekte yarar var. Kant'ın bu üç Benlik anlayışı beraberinde üç varlığı getirmez. Bunlar sadece tek bir Ben'in üçlü bir yansımasıdır (Yalçın, 2003: sayı, 38). O nedenle Kant'a yapılan bu eleştiri yersizdir.

Kant'ın Leibniz- Wolf geleneğinden öğrenmiş olduğu, *Saf Aklın Eleştirisinde* de üzerinde durduğu aklî metafiziğe yaklaşımı oldukça karışıktır. Aklî psikoloji, aklî kosmoloji ve aklî teoloji gibi metafiziksel öğretilere dayanan bu kavramların, ruh,



Tanrı, dünya hakkında *a priori* bilgilerine ulaşılabileceği inancına Kant karşı çıkmaktadır. Fakat Kant buna rağmen akli, bilgi elde etmede en yüksek yeti olarak görür. Aklın çeşitli görevleri olduğunun altını çizer; örneğin “teorik kullanımda aklın görevi, bilgimizi sistemleştirmek, böylece bildiğimiz dünyanın akliliğini en üst noktaya çıkarmaktır” (Wood, 2009: 106, 107).

Şu ana kadar genelde değindiğimiz konular aklın etrafında şekillenen varsayımlardır. Fakat Kant felsefesinde deneyim ve duyumun izlerini görmemek büyük hata olur. Kant deneyime başvurmadan dünyanın betimlenmesini olanak dışı bulur. Akılcılığa verdiği önem kadar Kant sisteminde empirizme yer açarken deneyci görüşü olduğu gibi kabul etmez. Saf aklın eleştirisinde nasıl akli bilgi elde etme sürecinde kuşku ile karşılaşıyorsa, deneyci görüşe de eleştirel yaklaşmaktadır. Çünkü bilgi elde etme sürecinde duyu izlenimlerinin dışında deneyimciler başka bir kaynağa başvuramazlar (Cottingham, 2003: 97). Bu nedenle Kant, akılcılık ve empirizmi sisteminde uzlaştırmaya gider. Deneyimin bu süreçte önemini göz ardı etmeden, *fenomenlere* ilişkin bilgimizin zihin tarafından ortaya konmuş olan form olmadan, hiçbir şekilde mümkün olmadığını belirtir (West, 2005: 43). Bu formlara Kant *Anlama Yetisinin Kavramları* adını verir. Bilgi edinme sürecinde, bu kavramlara başvurmadan hareket etmek bizi sadece duysal farkındalığa götürür. Duysal farkındalık olmadan da bilgi edinmek mümkün olmadığından Kant, empiristlere de hak verir. Bu bakış açısını en iyi şu ünlü söz özetlemektedir: “İçeriği olmayan düşünceler boş, kavramı olmayan görümler kördür”. Saf aklın eleştirisinde Kant bilgi elde etme aşamasında bu konuyu derinlemesine ele alır. Zihnin zorunlu nesnel gerçekliğe ulaşması aşamasında kavrama yetisini oluşturan kategorileri ele alır. Duyu deneyiminden bağımsız olmayan kategorileri (Cottingham, 2003: 98-99) şu şekilde sıralayabiliriz: “ Nicelik ana sınıfı birlik, çokluk ve bütünlük; nitelik ana sınıfı gerçeklik (*realite*), olumsuzlama (*negation*) ve sınıflandırma (*limitation*); bağıntı (*relation*), ana sınıfı töz (*substanz*), nedensellik (*kausalite*) ve karşılıklı bağlılık (*gemeinschaft*); kiplik (*modalite*) ana sınıfı ise imkan olma ve zorunluluk” (Cassirer, 1996: 185). Kant’a göre işte doğruluğun sınırlarını çizen bu kategoriler deney ile başlar; fakat daha sonra onun üstüne çıkarlar. Dört ana başlık altında toplanan bu kategoriler aynı zamanda yargı yetisinin sınıflarıdır. Kant’a göre, “ aklın aslında pratik bir ereği, varmayı amaçladığı pratik bir hedefi vardır; akıl yapıp-etmeye ilişkin



bir yetiye sahiptir. Eğer, ona göre, katkısız teorik akıl yanılsatıcı ise, saf pratik akıl yanılmazdır; çünkü o özgürlükle aynı şeydir ve kendi kendisine, kendi otonomisinin sınırlarını çizen, kendi ahlak yasalarını verir” (Kant, 2008: 44).

Akıl kavramı Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı yapıtında da önemli bir noktada bulunmaktadır. Burada metafizik kavramıyla kastedilen ahlakta da *a priori* aramasıdır. Çünkü *a priorinin* işin içine katılması demek, o alanın bilimselleşmesi demektir. Kant’a göre insanı hayvandan ayıran şey akıldır. Çünkü hayvan sadece içgüdüleri ile hareket eder. Oysa insan doğa tarafından bir ereğe göre yaratıldığından, bu ereğe ulaşmak için akla ihtiyaç duymaktadır (Gökberk, 2003: 360). Bu erek, empirik bir erek değildir. “kendi başına erek olarak insanlık ilkesi deneyden çıkarılmamıştır: ilkin bütün akıllı varlıkları kaplayan genelliğinden dolayı, ayrıca buradaki insanlık, insanın (öznel) ereği yapılmadığından dolayı. Demek ki insanlık, insan için bir erek haline getirilebilen bir nesne yapılmamıştır. Burada nesnel bir erek olarak karşımıza çıkar, bundan dolayı da salt akıldan çıkmış olmalıdır” (Akarsu, 1999: 110). Yalnız Kant burada kendine yapılmasını istemediğini şeyi başkasına yapma anlayışından hareket ederek bir ödev anlayışına vurgu yapmaz. Çünkü insan zaten kendi başına bir erektir. “ Her ereğin öznesi kendi başına erek olarak her akıllı varlıktır”. Burada karşımıza Kant’ın diğer bir ilkesi çıkmaktadır. Genel yasa koyucu bir istence sahip olan her akıllığın kendisidir. Formülü ise şöyledir:“ öyle hareket et ki, istencinin ide’si genel bir yasa koyucu istencin idesi olarak tanınabilsin”. Yani her akıllı varlık, istencini ortaya koyarken, kendi yarattığı bu yasaya aynı zamanda uymaktadır. Aradaki ilişki istencin pratik ilke ve pratik akılla uyuşması halinde ortaya çıkar. Böylece tek tek erekler birleşerek bir erekler ülkesini meydana getirir. Bu da beraberinde topluluk yasalarını getirdiğinden bireysel etikten toplumsal etike geçilmek kaçınılmaz olur. Kurucu üye olan akıllı varlığın, genel ahlak yasalarıyla istenci uyuşmayabilir; fakat pratik olarak uyuşmak zorundadır. Çünkü bu bir ödevdir. O nedenle her üyede ödev bulunmak zorundadır (Akarsu, 1999: 111-13). Ödev, insanın sahip olduğu en yüksek yeti olan akli içinde barındırmaktadır. Fakat insan aklın yanında bir takım içgüdüleri de bünyesinde barındırmaktadır. Ödev nasıl iç akıl ile karşılaşıyorsa aynı şekilde içgüdülerle de ilişki haline geçebilir. Böylece ortaya uyuşmanın çıkacağı gibi bir çatışmanın çıkması da olasıdır. Uyuşma halinde ortaya çıkana iyi demek yanlış olacaktır.



Önemli olan o eylemin ödevden çıkmış olmasıdır (Gökberk, 2003: 361). Çünkü “ahlak yasasına tek saygı ödev ile gerçekleşir. Ahlaksal eylemin kurallarının temellendirilişinde Kant, kesin buyruğun (*kategorik imperativ*) formüle edilmesini 3 şekilde verir: 1. Öyle davran ki, eyleminin maksimi doğanın evrensel yasasında bulunsun; 2. İnsan kişiliğine her zaman bir amaç olarak bak ve ona hiçbir zaman bir araç gibi davranma; 3. Erekler krallığında hem yasa koyucu ol, hem de yasalara uyan bir yurttaş gibi davran” (Kant, 2008: 52).

Filozof ahlak yasasında, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerine de değinir. Tanrı kavramı Kant'ta, *salt akıl eleştirisi*'nde reddedildiği halde ahlak yasası içerisinde kabul edilir. Niteliklerini bilemediğimiz; fakat var olduğunun bilincinde olduğumuz Tanrı, Kant'ta ahlak öğretisi içerisinde yer alır. Kant, Tanrı gibi ölümsüzlük kavramının da kuramsal olarak bilinemeyeceğinin altını çizer. Çünkü eğer onlara ulaşmış olsaydık, zaten şu anda mutlak egemenlikleriyle karşımızda bulunurlardı. Ve böylece insanın belki de ödevden değil umut ve korkudan dolayı ahlak yasalarına uyması çok daha kolay olacaktı. Fakat bu durum Kant'a göre ahlak öğretisini de ortadan kaldırabilir (Akarsu, 1999: 155- 156). Pratik akıl eleştirisi içerisinde akıl temelli ele alınan ahlaki yargılar Kıta Avrupa'sı geleneği içerisinde önemli bir yer edinerek, özgürlük kavramının ele alınış tarzıyla Aydınlanma düşüncesinin de temelini oluşturacaktır. Şöyle ki, “düşüncelerini sorumluluk sınırları içinde ifade etme özgürlüğü, dini konulardaki özgürlük, yaşamaya ilişkin serbest tartışma, bütün bunlar sona ermemiş olan Aydınlanma sürecinin özsel öğeleridir” (West, 2005: 51).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Kant, modern bilgi görüşü ile eleştirel felsefesinde, Aydınlanma felsefesinin merkezinde yer alan birçok düşünceye temel oluşturmuştur.

#### 4. Hegel

G. W. F. Hegel, Kıta Avrupa'sı geleneğine katkıda bulunan, sisteminde Aydınlanma konularını ve onun karşıtını ele alarak yeni bir sentez oluşturan, ünlü bir Alman düşünürüdür. Rousseau ve Herder'den etkilenen filozof, kendisine çıkış noktası olarak da Kant'ın felsefesini alır. Özellikle, içine yabancı herhangi bir şey



katılmamış olan arı bir ‘anlama yetisi’ ile akıl arasındaki farkı daha da ileri götürerek, ‘anlama yetisinin’ sıradan tanımlama, sabitleştirme ve düzenleme faaliyetlerine karşı, kurgusal ve pratik aklın, kullanım alanını değiştirerek, bireşim yapma durumunu genişletir. Böylece ‘anlama yetisi’ ile Kant’ın kategorilerini bir araya getirir (West, 2005: 67).

Hegel için önemli asıl nokta, klasik Yunan düşüncesindeki aklın biçimi olan *nous* ve *pneuma* ile modern düşüncedeki şekli olan *cogito* arasındaki bağıntının nerede ve nasıl olacağıdır. Aradaki bu ayrımı ortadan kaldırmak için Hegel girişimlerde bulunur. Düşünce ve gerçekliğin bir olduğu akıl, Hegel’de ne sadece düşüncededir, ne de düşüncenin dışında bir öteki alandadır. O nedenle Hegel bu ikisi arasında bir uzlaşma giderek bir sentez oluşturur (Cevizci, 2003: 198). Ona göre, gerçekliği özbilincin dışında bir yerlerde aramak yanlıştır. *Tinin fenomenolojisi* adlı yapıtında Hegel, aklın güvenilirliği ve gerçekliği üzerine açıklamalarda bulunurken özbilinçle bağlantıyı şu şekilde kurar:

Us her bilincin öz-bilincine kanıt olarak dayanır: “Ben benim, nesnem ve özüm Bendir”; ve hiç kimse ona bu gerçekliği yadsımayacaktır. Ama buna dayanmakla us öteki pekinliğin gerçekliğini onaylar, şöyle; Benim için başkası vardır; Benden başkası benim için nesne ve özdür, ya da ben kendime nesne ve öz olduğum için, Ben kendimi başkasından bütünüyle geri çekip onun yanı sıra bir edimsellik olarak ortaya çıkararak öyleyimdir. \_\_Us bu karşıt pekinlikten bir yansıma olarak ortaya çıkıncaya dek, kendine ilişkin öne sürümü kendini salt bir pekinlik ve inanca olarak değil ama gerçeklik olarak sunar; ve salt öteki gerçekliklerin yanı sıra değil ama biricik gerçeklik olarak (Hegel, 2004: 162).

Hegel felsefesinde akıl önemli bir noktada bulunmaktadır. Evrende var olan her şey örneğin; “gezegenler dizgesi akılsal bir düzendir, organizma akılsal, ereksel ve anlam doludur”. (Thilly, 2007: 298). Fakat doğada var olan bu akılsal yapı, bilinçli bir yapı değildir. Güneş sisteminin düzenliliği belli yasalar vasıtasıyla sağlanır; ancak ne güneş ne de bu sistem içerisinde yer alan gezegenler bu durumun bilincindedirler (Hegel, 2005: 140). Hegel, ilk çağ Yunan dönemi filozoflarını bu noktada eleştirir. Çünkü doğa, akıl vasıtasıyla meydana gelen bir güç olarak algılanmamıştır. Hegel, Platonun da Sokrates’i bu aşamada yerdiğini belirtir. Şöyle ki Sokrates,



Anaxagoras'ın akıl yerine, hava, su, ateş vb. gibi dış faktörleri göstermesini eleştirmesine rağmen, daha çok ilkenin kendisiyle değil, somut evrene uygulanışındaki noksanlıktan bahseder. Hegel, bu nedenle Yunan döneminin akla yaklaşımını, evreni aslında aklın yönettiğine inandığı için eleştirmiştir. Çünkü evrende tesadüflere asla yer yoktur. "...Tanrısal öngörü, kendi ereğini, yani dünyanın yöneldiği saltık usa uygun son ereği gerçekleştiren sonsuz gücün bilgeliğidir; ustur, kendi kendisini tüm özgürlüğüyle belirleyen düşüncedir, nous'tur" (Hegel, 2003: 43-44). Hegel de *nous*, *idea*, Tanrı, *geist*, akıl aynı anlamlarda kullanılmıştır. Hegel bütün bir gerçekliğin nedeni olarak tarihte gelişen bu sürecin aktörüne *geist* adını verir. *Geist* yani aklın tarihteki bu gelişimi Hegel'in diyalektik adını verdiği yöntemle mümkündür (Magee, 2000: 200) Diyalektik, *dialegien* fiilinden türemiş Yunanca bir kavramdır. Felsefede ilk olarak karşımıza Platon ve Sokrates'le çıkmıştır. Hegel tarihte önemli filozoflarca kullanılmış olan bu yöntemi geliştirerek tez, antitez, sentez, üçlemesi ile felsefi bir akıl yürütme olarak yeniden oluşturmuştur. Tez diyalektik yöntemin başlangıcını oluşturur. Fakat daha sonra ortaya çıkan antinomiler ve paradokslar karşı tezin oluşmasına sebep olur. Ancak süreç bunla son bulmaz; çünkü antitez de sağlam bir bilgi vermez. O nedenle tez ve antitezin çözülemeyen problemleri için yeni bir aşamaya geçilir. Bu aşamaya Hegel sentez adını verir. Sentez ile tez ve antitezde akıldışı olan dışarı itilir; akılcı ve doğru olan korumaya alınarak en üst noktaya ulaştırılır. Fakat bu üçlü yapı sentez ile de son bulmaz, sürekli olarak yukarıya doğru çıkar. Tez, daha sonra ortaya çıkan çelişkiler antiteze, ikisi arasında var olan problemler bizi senteze yükseltir. Peki bu durum, nereye kadar bu şekilde devam edecektir? (Cottingham, 2003: 108- 109). Hegel'e göre diyalektik süreç, zihnin kendi gerçekliğinin bilincine varacağı noktaya kadar devam edecektir. Bu aşamada zihin görecektir ki kendisine yabancı olarak gördüğü her şey, aslında kendisinin bir parçasıdır. Bu farkındalık *Mutlak Bilgi* halidir. *Mutlak Bilgi* halinde zihin artık dış güçlerin etkisinden sıyrılmış ve evreni akılcı bir şekilde düzenleme gücüne sahip olmuştur. *Mutlak Bilgi*, aynı zamanda Mutlak Özgürlük demektir. Çünkü insanoğlu zihnin dünyanın nihai ve en yüksek gerçekliği olduğunu anladığı sürece kadar, tarihe yön veremeyen, piyonlar gibiydi. Gerçekliğin akılsal bir durum olduğunu anladıktan sonra, durum değişmiştir. Hegel'in "gerçek olan aklidir, akli olan gerçektir" sözünün anlatmak istediği şey de tam olarak budur. Akıl



ilkelerinden meydana gelen gerçeklik ile evreni anlamakta, düzenleyip ona şekil vermekteyiz (Magee, 2000: 203- 204). Hegel'in kurmuş olduğu bu sistem, dış dünyayı forma sokan aklı, yaratıcı bir araç olarak gördüğünden, felsefesi bir zihin felsefesi olarak adlandırılacaktır. Her şey tarih de dahil, aklın bir ürünüdür. Özellikle aklı asıl mutlaklaştırdığı alan olan Fransız Devriminde bunu görebiliriz (Çiğdem, 2004: 58). Hegel, "Fransız Devrimini, Kant'ın ahlak felsefesinin bütünüyle soyut rasyonalitesinin özünde var olan tehlikelerin tarihsel bir kanıtı olarak görmektedir... Fransız ihtilâlcî terörü, Kant'ın ahlak felsefesinin mutlak özgürlüğü ve soyut rasyonalitesinin karakteristik tezahürüdür. Gerçekten de, bu sonuç saf, serbest ve cüratkâr iradenin romantik kutsanışının somutlaştırdığı irrasyonalizmden beklenebilecek olan sonuçla benzerlik gösterir" (West, 2005: 69). Fakat Hegel, aklı gerçeklik ile bütünleştirdiğinden, akli bir örgütlenme olmadan, aklın gerçekliği yönetemeyeceğinin bilincindedir. O nedenle akıl insanın tarihi anlamasındaki mücadelede merkezi bir konumdadır (Çiğdem, 2004: 58). Hegel'e göre:

Tarihte öznel tını ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu usumuzla kavramalıyız. Us ise asla tikel sonlu bir erekle değil, yalnızca saltık erekle ilgilenir. Kendi kendisinin tanıdığı olan, insanın ilgi duyabileceği, insanla ilgili her şeyde kendine destek bulan bir içerik önündeyiz. Ussal olan kendinde ve kendisi için var olandır, her şey burada değerini bulur. Ussallık çeşitli kılıklara girer, ama hiç birinde haklar dediğimiz, çeşitli oluşumlarda olduğu gibi kendi ereğini açıkça ortaya koyup göstermez. İstenç dünyasının rastlantıya bırakılmamış olduğu inancını ve düşüncesini tarihe getirmeliyiz (Hegel, 2003: 35).

Bu nedenle dünya tarihi, aklın bir ürünüdür dersek yanılmış olmayız. Fakat bu akıl tikel bir öznenin aklı değil, mutlak aklın halklar üzerindeki bir yansımasıdır. Hegel, tarihin tözü olarak akla uygun zorunlu ögeye dünya- tını adını verir. Tabiatı gereği bir ve aynı olan bu töz, dünyanın meydana gelişinin bir kanıtıdır (Hegel, 2003: 35, 36). Bu meydana geliş, Hegel diyalektik yöntemi ile açıklamaya çalışır. "Tarih, bilincin ya da tını'nın, tek tek tarihsel toplumlarda cisimleşen, yapılarının diyalektik bir ilerleyişi olarak yeniden inşa" (West, 2005: 72) edilir. Bu gelişmenin temelinde var olan özgürlük ile tını giderek daha akılcı bir yapıya bürünür. Tının gerçekleşmesini sağlayan aklın en sade kavramlarından birisi olan özgürlük idesi, kendi kendisinin



farkında olan, dünyada tin dediğimiz şeydir aslında (Hegel, 2003: 126). İnsan özgür aklı ile varlık kazandığı bu alemde, doğa dünyasının dışında kendisinin oluşturmuş olduğu tinsel dünyada aktiftir. Bu nedenle tarihin diyalektik açılımını, insan doğasına göre yani tinin doğasına göre anlamaya çalışmak oldukça önemlidir (Hegel, 2003: 55- 56). Hegel'e göre tin, kendi kendisini anlamaya çalıştığından, varlığı üzerinde düşündüğünden bir bilince sahip olduğunun şu şekilde farkına varır:

Tinin kendisine ilişkin ilk bilgisi, insan bireyi kılığında duyumsayan bir varlık olmasıdır. Bu aşamada henüz hiçbir nesneyle ilişkisi yoktur...bu türden bir belirlenmişliği kendimden ayırmaya çalışırken kendi kendimle ikileşiyorum ve böylece duygularım dış ve iç dünya olarak bölünüyor. Kendimi eksik ve olumsuz bir varlık olarak duymak içimi kemirmeye başlıyor. Ama ben bu çelişiklere rağmen var olduğumu biliyorum. Ve bu bilgiyi olumsuzlamanın ve eksikliğin karşısına koyuyorum. Bu eksikliği ortadan kaldırırken varlığım içgüdüye dönüşüyor. Her canlının içgüdüleri vardır. Bu insanı hayvandan ayırmaz, çünkü içgüdü de kendisinin-bilinci bulunmaz. ..insanın kendisi ile ilgili bir bilgisi vardır, burada hayvandan ayrılır. O düşünendir, düşünme ise genel olanın bilinmesidir. Düşünme yoluyla içerik yalınlaşır, insan da yalınlaşır, içsel kavranılır bir şey olur (Hegel, 2003: 61).

Tinin kendi üzerine düşünmesiyle, insan Ben olduğunun farkına vararak kendi öz varlığına dönmektedir. Bu eytişemsel döngü, tinin özsel bir aşamasıdır. Özne kendine döndüğü andan itibaren gerçek olduğunun farkına varır. Tin ise bunun doğa bir sonucudur. Dolaysız olarak var olma durumu aklın özgürlüğüdür, fakat alınan eğitim ve terbiye ile insanın insan olma durumu gelişme gösterecektir (Hegel, 2003: 62- 63). Tarih Felsefesinde eğitime fazlasıyla önem veren Hegel, insanın asıl devlet içinde akılsal bir varlığa kavuşacağını altını çizer. Bunun da ancak eğitimle olacağını da belirtir. Eğitim sayesinde kişi öznellikten kurtulur ve devlet içerisinde nesnel bir yapıya bürünür. Devletin sağlamış olduklarıyla insan, tinsel gerçekliğin ve niteliklerinin tamamına kavuşur. Çünkü devlet içerisinde nesnelleşmesi insana doğrudan doğruya varoluş kazandırır. Böylece insan bilinçlenirken Hegel'in tabiriyle törel olur. Törelilik özsel istenç ile öznele istencin beraberliğinden meydana gelir. Tesadüfi bir yasaya bağlı olmayan aklın bir ürünü olan bu törelilik asıl devlet içerisinde kendini gösterir (Hegel, 2003: 114- 115). Hegel'e göre,



anayasanın getirdiği şey devletin usa uygun, yani politik bir varlığa dönüştürülmesi, kavramdaki öğelerin özgürce ortaya konmasıdır. Böylece ayrı ayrı güçler ayrışacak, tamamlanacak, özgürlük içinde bir ereğe katkıda bulunacak ve o erekte birleşip organik bir bütün oluşturacaktır. Bunun sonucu olarak devlet ussal, kendini nesnel olarak bilen ve kendisi için var olan özgürlük olur. Çünkü bu özgürlüğün nesnelliği tam da öğelerinin salt düşüncede kalmaması, onlara özgü realite de yerlerini almasıdır., bu da özgürlüğün yalnız kendi içinde etkin olmaması, etkinliğiyle bütünü, ruhu, bireysel özgürlüğü meydana getirmesiyle sağlanır (Hegel, 2003: 148).

Hegel tarihin devinimi gibi bilincin de, bir dizi evrimden geçtiğini belirtir. Bilinç öncelikle duyu ile işe başlar. Fakat duyumsal ve empirik bilincin getirileri yeterli değildir. Akıl ve Ben bilinci ilerleyerek, ahlaki, dini ve felsefi alanlarda da kendi gösterir. Tüm bu alanlar tarih de dahil, zihnin fenomenolojik evreleri içerisinde açıklanmaya çalışılır. Hegel'de mutlak bilgi bu evreler ile ortaya çıkar. Ve en son olarak diyalektik süreç felsefede son bulur. Çünkü felsefe kişiyi akılcı olana götürür ve özbilince ulaştırır (West, 2003: 75). "Felsefe gerçeklik olarak nitelendirilene kuşkuyla karşılar. Bir şeyler görünmektedir, ama kendinde ve kendi içinde gerçekliği yoktur. Felaketlerin karşısında bir avuntu söz konusudur... oysa felsefe bir avuntu değildir, uzlaşımıcıdır, haksızlık gibi görünen gerçekliği us düzeyine yükseltir" (Hegel, 2003: 82). Hegel'in felsefeye bu şekilde yaklaşması onu idealizmin içerisine yerleştirir. Özellikle gerçekliği zihinsel boyuta taşıması bunun en büyük kanıtıdır.

Fakat Hegel sonrası ortaya çıkan felsefi düşüncelere baktığımızda, Hegel felsefesinin varlığı açıklamada merkeze koyduğu akıl, onlar tarafından yeterli görülmez. Hatta aklın bilimi olarak metafiziği tepelere çıkarması, aklın biliminin sona erdiğinin kanıtı olarak gösterilmektedir. Bu nedenle özellikle postmodernistler tarafından akıl, felsefi düşünceyi açıklamada yetersizdir (West, 2005: 198). Hegel felsefesinin özünü oluşturan kurgusal aklın eleştirisini, postmodern akıl eleştirisinde ele almak ve bu çerçevede Hegel sonrası aklın gelişimine de değinmek tezimizin seyri açısından daha doğru olacaktır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### POSTMODERNİZMİN SOYKÜTÜĞÜ

Postmodernizm, kavram olarak ilk, 1934'de İspanyol ve Hispanik Amerikan şiiri antolojisi kitabında kullanılmış, daha sonra klasik modernizme karşı olan öncü sanat anlamında Randall Jarrell tarafından, Robert Lowell'ın şiirinin eleştirisinde kullanılmıştır (Doltaş, 2003: 33). Sanat alanında bu şekilde ortaya çıkan postmodernizm, yirminci yüzyılın sonlarına doğru farklı alanlarda da kullanılmış bir nevi anlam kayması yaşamıştır. Örneğin Arnold Toynbee'nin, Postmodernizm sözcüğünü sosyo kültürel alana taşıması, bunun en büyük kanıtıdır. Sanat alanında Batı'ya karşı eleştirel yaklaşan akım, Toynbee'de modernizme karşı değil, sadece farklı yaklaşımlarda bulunan sosyo-kültürel alanlarda da nüfus bulan bir harekettir ve 1875'ten itibaren Batı uygarlığının yeni bir tarih kesitine girdiği dönemin adıdır (Doltaş, 2003: 34). Bu nedenle herkes için geçerli genel bir postmodern tanımı yapmak oldukça zordur. Fakat kavrama tarihsel açıdan baktığımızda büyük değişimlerin sonucunda ortaya çıkmış olduğunu söyleyebiliriz.

19. yüzyıl sanayileşme ve onun etkileri sonucunda değişim ve dönüşümün yaşandığı bir çağdır. Bu dönemde Aydınlanma ile birlikte akıl merkeze oturmuş, beraberinde bilim ve teknoloji alanında atılımlar yaşanmış, siyasi sistemlerin demokratikleşmesi sağlanmıştır. Bu yüzyılda etkili olan kapitalizm, 20. yüzyılda sosyalizmin ortaya çıkmasıyla hakimiyetini kaybetmiştir. 1917 yılının Ekim ayında yaşanan İkinci Dünya Savaşı ile birlikte eski sömürgeler ve koloniler bağımsızlıklarını ilan etmiş, nükleer silahların etkileri ve soykırımlar insan soyunun tükenmesi sorununu ortaya çıkarmıştır. 20. yüzyılın sonlarında sosyalist sistemin çökmesi, kapitalizmin tekrar hakimiyet kazanmasını sağlamıştır. Fakat sosyalizm kapitalizmin karşısında, her zaman alternatif bir sistem olarak varlığını devam ettirmiştir (Şaylan, 2009: 20, 21). Kapitalist sistem 1970'li yıllarda büyük bir bunalımın içine girmiştir. Bu bunalımın aşılması amacıyla yapılan yenilenmeler, dünya ölçeğinde bir değişim sürecini tekrar ortaya çıkarmıştır. Değişim sürecinde en çok ilgi çeken ve üzerinde durulan fikir ve sanat alanında beliren yaklaşım ve söylemlerdir. Bu yaklaşım ve söylemler genellikle Fransızca ve İngilizce gibi, Batı



dillerinde sonra anlamına gelen *post* sözcüğü ile yapılan tamlamalardır. Postmodernizm de bunlardan biridir. Entelektüel ve kültürel çevrelerde 1980’li ve 1990’lı yıllarda postmodernizm kavramı etrafında ortaya çıkan yeni yaklaşım ve söylemler tartışma konusu olmuştur. Örneğin sanat alanında modernizmin hala etkisinin devam edip etmediği, etkisiz olması durumunda alternatifini olan postmodernizmin ne olduğu, özelliklerinin neler olduğu bunlardan bir kaçıdır (Şaylan, 2009: 31, 32).

Tarih, sosyoloji ve felsefe alanlarına da sıçrayan postmodernizm, felsefi tutum, tarihsel bir dönem, bir toplumsal biçim olarak farklı anlamları üzerinde bulundurulur. Tek başına bir felsefi gelişme olmayan postmodernizm, aslında Batı’nın olumsuzlukları bünyesinde taşıyan ve beraberinde bu sorunları günümüze aktaran tarihine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (West, 2005: 306). Batı’nın modernizmine bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernizm, bazı düşünürlere göre “işlevi kültürde ortaya çıkan, yani özellikler arasında ilinti kurmak amacıyla ortaya atılmış dönemselleştirmeye ilişkin bir kavramdır” (Sarup, 2004: 206). Kimi düşünürlere göre ise örneğin Habermas, postmodernizmi insanı özgürleştiren değer ve kuramları geçersiz kılan kendi içine kapalı ideolojinin yeni bir yorumu olarak değerlendirir. Bu nedenle herkesin ortak bir tanımda anlaştığı görülmemiştir. Fakat postmodern tanımlara baktığımızda ortak bir nokta karşımıza çıkmaktadır. “Postmodernizm, genel olarak modernizmin, temel kavramlarından biri olan rasyonelliğin ve bilimsel temsil felsefesinin (epistemolojinin) yadsınması olarak düşünülebilir” (Şaylan, 2009: 33). İçinde yeni olan birçok şeyi barındırmasına rağmen postmodernizm aslında tamamen yepyeni bir düşünce akımı olarak nitelendirilemez. Postmodernizmin soykütüğüne baktığımızda birbirleriyle çelişen birçok filozofun düşüncelerinin izlerini görmekteyiz. Bu nedenle şöyle diyebiliriz: postmodernizm “çok farklı, hatta birbirleriyle çatışan eğilimlerden, müstakil filozoflardan miras alınan kimi unsurların bir bileşimi, bu unsurların daha üst düzeydeki bir sentezi olarak görülebilir”(Cevizci, 2002: 843). Bu çerçevede postmodernizmin soykütüğü incelendiğinde, kültürel hareket ve felsefi bir akım olarak onu etkisi altına alan düşünür ve akımları görebilmekteyiz. Örneğin Aydınlanma ve modernitede kopuşu sağlayan anti hümanizm ve özne eleştirisini ilk olarak Nietzsche’de görmekteyiz. Nietzsche modernizmin evrensel aklına karşı başkaldırıda bulunan ilk kişidir. Aynı



şekilde Modern bilimin ve Aydınlanma düşüncesinin totaliter ve baskıcı aklını eleştiren Frankfurt Okulu da postmodernist filozoflardan Baudrillard ve Lyotard'ı araçsal aklın modern terminolojiyi ve medyanın tüketim toplumunda oynadığı rolden kuşku duyurmaya çağırarak etkisi altına alır. Bununla beraber özne ve nesne kavramlarından hareketle belirlenmiş öznenen ve iktidardan şüphe duymayı postmodernistler Fransız yapısalıcılardan miras almıştır. Bu nedenle bilim ve düşün alanında postmodernizm Nietzsche, Foucault ve Frankfurt Okulu teorisyenlerini izleyerek Aydınlanma dönemini ve epistemolojisini ve modern akıl paradigmasını köklü ve kapsamlı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bu eleştirilerden önce postmodernizmin soykütüğünü oluşturan düşünürlerin postmodernizmin siyasal ve toplumsal yaklaşımlarını formüle ettiği anlayışlarına değinmek yerinde olacaktır.

### 1. Nietzsche

Özne kavramı, modern dönemde saf akıl ile belirlenen varlık olarak kabul edilirken, postmodernizm gelenekler içinde şekillenen aklı temele alır. Bu görüş Nietzsche'den esinlenerek oluşturulmuştur. Nietzsche'nin düşüncesine baktığımızda ne tini, ne düşünme kavramını ne de aklı görürüz. Çünkü ona göre bunlar işe yaramaz kurgulardır (Adugit, 2005: s. 2). Nietzsche modern dönemin özne merkezli aklını eleştirirken, akıl kavramının yenilenmiş bu durumunu reddeder ve Aydınlanmanın diyalektiğine veda eder. Nietzsche'ye göre düşünceler ve kavramlar öznelikten uzaklaştıkları sürece doğruluğa ulaşamayabilirler. Nietzsche'nin vurgulamış olduğu doğruluk nesnellik anlamında birçok eleştiriyle karşılaşmıştır. Şöyle ki sahip olduğumuz bilginin tam anlamıyla öznelikten sıyrılamayacağını ve duyuların işin içine girmesiyle tasarımlamanın zor olacağını hatta imkansız olacağını düşünmüşlerdir. Nietzsche'de bu düşünceden yanadır; fakat Nietzsche'ye göre duyular da ancak canlı bir varlık ile varoluş kazanmaktadır. Yani, düşünülen, görülen ve algılanan her şey arzular ve içgüdülerin takip ettiği amaçlara bağlıdır. İnsan sadece akıl egemenli nesnel bir dünyada değil, aynı zamanda tutkuların ve içgüdülerin de yer aldığı bir çerçevede de hayatını devam ettirir (Nietzsche, 1996: 43)



Yaşamı sadece akıl merkezli açıklamaya çalışan modern dönemden ayrılan Nietzsche, modern dönemin kurucu ismi olarak görülen Descartes'dan önemli ölçüde ayrılır. Descartes, felsefesinde bilinç kavramını en üste taşır; fakat Nietzsche'ye göre var olan yalnızca psiko-fizik bir durumdur. Organizmada ortaya çıkan ve değişebilen olguların bir görünüşü olarak görülen bilinç çoğu zaman aldanır; çünkü bedende ortaya çıkan olgular bazen bilince ulaşamayabilir ve bu sebepten bilinç kendisini bağımsız bir varlık olarak algılar. Bilincin bu yanılgısından dolayı, isteyen, düşünen, değer biçen ve davranışları belirleyen kalıcı bir benliğe sahipmişiz gibi bir fikre sahip oluruz. Nietzsche, Descartes'ın "ben düşünüyorum"u yerine "ben de o düşünüyor" şeklinde söylenmesi gerektiğini belirtir. Bu düşüncelerinden dolayı Nietzsche, hem Descartes'ın hem de Aydınlanma döneminin akılcı filozoflarından ayrılır. Descartes insanın sahip olduğu akı hakikatin tek ölçüsü olarak görmektedir. Ona göre gerçeklik akısal olduğundan hiçbir şekilde bundan şüphe duymamıştır. Fakat Nietzsche'ye göre değişmeyen ve sabit görülen insan zihni hayali ve kuruntudan ibarettir. Sahip olduğumuz düşüncelerimiz enlem ve boylam gibi soyut bir özellik taşıdıklarından gerçeklikten yoksundurlar. Mantık değişmez kavramları kabul ettiğinden, gerçeklik akıldışı olarak nitelendirilebilir. Nietzsche'ye göre akıl ve mantık temelleri üzerine kurulacak bir evreni oluşturmak oldukça zordur; çünkü o zaman evrenin kalıcı olandan meydana gelmesi gerekirdi. Fakat böyle bir evrenin yaratılması mümkün değildir (a.g.e. 45, 46). Bu nedenle Nietzsche, ruhu bedenden üstün gören ve bedeni aklın bir aleti olarak algılayan modern dönemine şöyle seslenir: "Senin bedeninin aleti de senin küçük aklındır ey kardeşim, "ruh" diye adlandırdığın büyük aklının küçük aleti ve oyuncağı. Ben diyorsun ve gurur duyuyorsun bu kavramla. Fakat daha büyük olan ve senin inanmak istemediğin şey senin bedeninin ve onun büyük aklındır; o ben demez ama "ben gibi davranır" (Nietzsche, 2009: 35).

Nietzsche'nin eleştirilerinden pay alan bir diğer görüş ise Aydınlanma'nın tarihsiciliğidir. Fakat bu eleştirinin temeline indiğimizde yine akıl kavramı ile karşılaşmaktayız. Nietzsche'nin burada asıl yapmak istediği aslında modernitenin aklının yararsız ve boş olduğunu göstermektir. Bu nedenle tarihi kullanarak, akılı çöpe atmayı ve aklın ötekisine yer açmayı düşünür.



Nietzsche Aydınlanmanın ilerlemeci tarih anlayışını işe yaramaz olarak kabul eder ve bunu da düşüncesinde *geneoloji* kavramıyla açıklamaya çalışır.

Geneoloji, herhangi bir nesnenin kaynağından alınıp, zaman içinde nasıl değiştiğinin incelenmesi demektir. Bir şey şu ya da bu biçimde ortaya çıkmakta, zaman içinde giderek, tekrar tekrar yeni amaçlara yönelik olarak yorumlanmaktadır. Bu yeniden yorumlama, esas olarak daha üstün bir güç (yaşam enerjisi anlamında) tarafından yapılmaktadır. Bu süreç içinde ahlaka temel olacak kavramlar, amaç ve fayda gibi, sadece birer işaretler ve metaforla, yani keyfi olarak ifade edilmektedirler. İrade gücü daha üstün olanın yorumu irade gücü daha zayıf olana galebe çalışacaktır. Bu durumda bütün tarih (şeyleri, kurumları, kural ve ilkeleri kapsayacak şekilde) bir işaret zinciridir; bu zincirde sürekli olarak yeni yorum ve uyarılma vardır (Şaylan, 2009: 155, 156).

Nietzsche, tarih eleştirisine modern filozof ve spekülâtif aklın kurucusu Hegel'in diyalektik tarih anlayışına bir reddiye sunarak devam eder. "*Tarihin Hayat İçin Zararları Ve Yararları Üzerine*"de modern kültürün içe dönük bir yapıya sahip olduğunu, gerektiğinden fazla alınan bilginin insanın karmaşık olan iç dünyasında saklı kaldığını belirtir. Aynı zamanda olduğundan fazla tarih bilgisiyle doldurulan bilincin, geçmişini şimdinin bakış açısıyla yorumlayamadığının altını çizer. İnsan hep geçmişine bağlı kaldığı için unutmayı da bir türlü beceremediğinden zincire vurulmuş gibidir. Her ne kadar hızlı ve ileriye doğru yürümeye çalışsa da bu zincirlerinden kurtulamaz. Bu durum onun içinde bulunduğu anın ve gelecekteki anının da rahatını kaçıırır (Nietzsche, 1996: 61, 62). Nietzsche'ye göre,

tarihsel Aydınlanma yalnızca şimdi modernitenin başarılarında elle tutulabilir olan bölünümleri güçlendirir; bir kültür dini biçiminde tezahür ettiği haliyle akıl bundan böyle geleneksel dinin birleştirici gücünü yenileyebilecek hiçbir sentetik güç geliştiremez. Öte yandan, restorasyon siyaseti moderniteye kapalıdır. Eski medeniyetlerin dinsel-metafizik dünya görüşlerinin kendileri çoktan Aydınlanmanın ürünü haline gelmiştir; bundan ötürü, bu dinsel metafizik dünya görüşleri modernitenin radikalleşmiş aydınlanmasına muhalefet edebilmek için gereğinden fazla rasyoneldir (Habermas, der. Küçük, 2000: 239, 240).



Nietzsche'ye göre tarihi anlamlandıran, güç ve iktidardır. Yaşamın asıl amacı yaşamın sürdürülmesinde değil yükseltilmesindedir. Her yaşayan varlık, gelişmek, egemen olmak ve yaşamı yükseltmek için gücü elinde bulundurmak ister. Bu gücün kaynağını da yaşam enerjisine sahip olan bireyler oluşturmaktadır. Tarihsel koşullar değişebilmektedir; fakat bu değişim ileriye doğru olan bir değişim değildir. Çünkü şartlar istediği kadar değişsin, insanın acı çekmesi ve yabancılaşması asla bitmeyecektir (Nietzsche; 1996: 44). Bu nedenle Nietzsche, Aydınlanmanın ilerlemeciliğini ve modernizmin akli temele alarak mutluluğu vadeden yaklaşımını asla kabul etmez. "Nietzsche'nin sonul mirası, aklın bizi gereksiz kısıtlamalardan kurtaran özgüleştirici pratik olması şöyle dursun aksine gerçekte demir kafesin ve yönetilen toplumun özünü oluşturan bir bileşke olduğu yollu düşüncedir"(Stauth, vd. der. Küçük, 2000: 413).

Nietzsche'nin çalışmalarını incelediğimizde özgürlük kavramı üzerinde de durduğunu görmekteyiz. Tarihi nasıl güç ve iktidar belirliyorsa, aynı şekilde özgürlüğü de iktidar ilişkileri belirlemektedir. Postmodern söylem içerisinde yer alan negatif özgürlük kavramı Nietzsche'den hareketle oluşturulmuştur. "Negatif özgürlük, özgürlük kavramının statik bir çerçevede tanımlanması anlamına gelmektedir" (Şaylan, 2009: 15). Modernizmin özgürlüğü ise pozitif özgürlük olarak tanımlanır. Modernizmin ortaya çıkışıyla belirginleşen liberalizm negatif özgürlük anlayışına vurgu yapmaktadır. Liberal bakış açısının sahip olduğu bu özgürlük anlayışına döneminde karşı çıkmıştır. Bu süreçte tarih ileriye doğru akıp gittiği için, birey de giderek özgürleşmektedir. Yalnız bu durum bireyin özgürleşmesi ile son bulmaz, ardından bilinçli bir şekilde müdahalenin uygulandığını görürüz. Bu nedenle postmodern söylem, bu şekilde uygulanan pozitivist özgürlüğü tiranlık olarak yorumlar ve elbette ki böyle bir analize gitmeyi Nietzsche'ye borçludur (a.g.e. 157).

## 2. Foucault

Postmodernizmin soykütüğü incelendiğinde, Aydınlanmanın insanı özgürleştirilmesi ve bu amacın gerçekleşmesi için insanların bilime uygun ve akıl merkezli davranması gerektiği anlayışını sorgulayan Nietzsche'den sonra karşımıza modern dönemin akli araçsallaştırarak öznenin yeniden oluşturulması sürecini eleştiren



Foucault çıkmaktadır. Bu dönemin öznesi toplumsal alanı dönüştürebilmekten uzakta edilgen bir yapıya sahiptir. Böylece akıl artık özgürleşmenin değil, denetimin hegemonyası altına girmiştir. Foucault, “akıl ürününü olan söylemlerin ve düşünce biçimlerinin, yüzyıllarca öne sürüldüğü gibi ezilenlerin ve dışlananların yanında olmadığını; onların akılcı idare biçimleri olarak tanımlanan bürokrasi yoluyla karar verme yetkisini, gücü elinde tutanlara verdiğini öne sürer” (Doltaş, 2003: 25). Bu nedenle Foucault bu söylemin dışında durmaya çalışır. İktidara ve onun özneyi edilgenleştiren anlayışına karşı çıkar. Filozof baskı yoluyla dayatılan her türlü etkiden de elinden geldiğince kaçınmaya çalışır. Bu nedenle özellikle dizgeselliğe karşı eleştirel bir tutum takınır. Foucault Hegel’in ‘erekbilgisel’ savını Nietzscheci anlayışa dayanarak reddeder. Daha önce değindiğimiz üzere Hegel’in tarih anlayışı diyalektik ve kurgusal bir özellik taşımaktaydı. Belli bir amaca doğru diyalektik bir şekilde ilerleyen tarih, Nietzsche’de oldukça farklıdır. Şimdiyle başlayan tarih, bir ayrım olana kadar geriye doğru gider. Daha sonra ayrımdan kaynaklı bir dönüşümle tekrar ileriye doğru yönelir. İşte tam da bu noktada Foucault’nun yöntemini oluşturan bağlantılar ve kopukluklar karşımıza çıkmaktadır (Sarup, 2004: 89). Foucault *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde Althusser’den alıntı yaparak şu şekilde bir açıklamada bulunur: “Nihayet, hiç kuşkusuz en radikal kopmalar, geçmişin ideolojisinden ayırmak ve bu geçmişi ideolojik olarak açıklamak suretiyle bir bilimi kurduğu zaman, bir teorik değişme tarafından gerçekleştirilmiş kopmalardır” (Foucault, 1999: 16).

Foucault’nun felsefesinde tarihsel disiplinlerde süreksizlik kavramı önemli yer tutmaktadır. Teorik problemleri arasında süreksizlik, kopma, eşik, sınır, seri, dönüşüm kavramları vardır ve özellikle bu kavramlar tarihi betimlerken Foucault tarafından kullanılmaktadır. Nietzsche’nin *geneoloji* savından etkilenen filozof, tarihi hiçbir zaman insanlığı mutluluğa ve özgürlüğe götüren bir süreç olarak düşünmez. Tarih, bir amaca doğru ilerleyen bir durum değil, daha çok Nietzscheci bir güç istemidir. Bu güç istemini Foucault iktidar ile bağlantı kurarak açıklamaya çalışır (West, 2005: 279). Foucault kullandığı Nietzscheci yöntemle bir nevi arkeolojik kazı yapar. “Sıra dışı söylemler/uygulamalar, şimdiye göre taşıdıkları olumsuzluk bakımından, hesabı yeterince verilmeksizin kabul gören görüngülerin ‘ussallığı’ni çürütmek amacıyla araştırılır. Böylece, geçmişin iktidar yordamı inceden inceye



araştırıldığında, geçmişin ‘usdışı’ olduğunu ileri süren günün iddialarının ayağı kaydırılmış olur”(Sarup: 2004: 90).

Foucault Duccio Trombadori ile yaptığı söyleşide Nietzsche’yi okuduktan sonra, ihtiyaç duyulunun aslında bir akılcılık tarihi olmadığını, daha çok hakikatinin kendi tarihi olduğunun altını çizer. Nietzsche’den en çok etkilendiği nokta “bilimin rasyonelliğinin bir deneyimin ya da bir söylemin, üretmek konumunda olan hakikatle ölçülmemesidir” (Foucault, 2004: 81). Foucault tek bir hakikatin varlığını kabul etmez. Fakat bu durum akılsal olmayan bir tarihten bahsettiğimiz anlamına gelmez. Daha ziyade gerçek ve anlaşılır bir tarihe, bilinen nesne kadar, bilinen özneye de yer veren kolektif, akılsal bir deneyimin varlığını bize gösterir.

Foucault’nun modern dönemin ilerlemeci tarih anlayışına karşı yönelttiği eleştirileri kadar, onun postmodern düşünceyi etkisi altına alan bilgi ve iktidar ile ilgili görüşleri özellikle, akıl, özgürleşme ve ilerlemeye vurgu yapan Aydınlanmacı görüşe karşı yaptığı eleştirileri de kayda değerdir. Foucault’ya göre modern dönemin akılcı bilgi anlayışı, baskı kurma aracı olarak işlevselleştirilmiştir (Şaylan, 2009: 319).

Foucault, Aydınlanma dönemine ve onun yansımalarına karşı yönelttiği eleştirilerini Kant’ın *Aydınlanma nedir?* başlıklı yazısından hareketle, aynı adla yeni bir makale ile inceler. Bunu yaparken özellikle modernizmin sınırlayıcılığına dikkat çeker ve Aydınlanma felsefesinin önemli bazı sorularına farklı bir şekilde alternatif cevaplar üretmeye çalışır. Örneğin, 18. yüzyılın en önemli sorularından “akıl nedir, aklın sınırları var mıdır ya da aklın ve akli esas almanın tarihsel etkileri neler olmuştur? vb.” soruları değişik modlar içerisinde değerlendirerek cevaplamıştır (Şaylan, 2009: 319). Aklın sınırlarının nerede olduğu ve aklın neleri bilebileceği sorularının cevaplanması, Foucault’ya göre mümkün değildir. Ancak biz sadece akıl yoluyla kendi olumsuzluklarımız dahilinde neleri bilemeyeceğimizi ve neleri düşünemeyeceğimizi bilebiliriz. Bu da ancak arkeolojik bir çalışmayla veya Nietzsche’ye özgü *geneolojik* yöntemle aklın sınırlarını sorgulayarak mümkündür.

Foucault, modernizmin ve onun evrensel bilgi diye dayattığı normlar ve değerlerin insanı ve toplumu sınırlamaya çalıştığını düşünür. Fakat bu durum



Aydınlanmanın kişiyi özgürleştirici ve aklını sürekli doğru kullanabilme anlayışı ile ters düşer. O nedenle Foucault'ya göre, insan ancak böyle bir ortamda kendisine konulan sınırları sorgulayabilir (Doltaş, 2003: 61, 62). Foucault, aklı sürekli olarak sınırları aşmaya çalışan ve var olan normları sorgulayan bir yeti olarak görmüştür. Eğer aklı sınırları aşmaya çalışan bir olgu olarak değil de, Kant gibi sadece sınırları belirleyen bir yeti olarak görürsek, belli bir grubun aklının tayin ettiği değerlerin ve kuralların evrensel ve biricik olduğunu kabul etme zorunluluğu karmışımıza çıkar. Foucault *Aydınlanma Nedir?* adlı makalesinde modern felsefeyi “iki yüzyıl önce, üzerinde pek fazla düşünülmeden ortaya atılan ‘Was ist Aufklärung?’ sorusunu cevaplamaya çalışan felsefe” olarak tanımlar. Foucault, Aydınlanma sorgusunda sık sık Kant'ın metnine başvurur. Foucault'ya göre, Kant Aydınlanmayı insanı ‘olgunlaşmamışlık’ statüsünden kurtaran bir süreç olarak tanımlar. ‘Olgunlaşmamışlık’ ile kastedilen irademizin belli bir anında, aklın kullanımının şart olduğu alanlarda başka birinin otoritesi altına girmeyi kabul etme durumudur. Örnek olarak ise kendi kavrayış gücümüzün yerine bir kitaba, vicdanımızın yerine ruhani bir kılavuza, nasıl bir diyet uygulayacağımızda bir doktora başvurma durumu bize bunu kanıtlamaktadır. Yani Aydınlanma aslında, “istenç, otorite ve aklın kullanılması arasında önceden var olan ilişkinin değişikliğe uğratılmış hali olarak tanımlanmaktadır” (Foucault, 2005: 176). Kant'ın *Sapere Aude*, yani ‘Aklını kendin kullanma cesareti göster’ çağrısı da bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Kant Aydınlanma kavramını buradan hareketle şu şekilde açıklar: Aydınlanma, insanın erişkin olmama durumundan, başkasının aklına başvurmadan kendi aklını kullanma cesareti gösterdiği, bağımsız düşünebildiği işlemin adıdır. Foucault, Kant'ın Aydınlanma anlayışının bir dışa çıkma, var olan normları sorgulama ve onları aşma olarak niteler. Filozof, Kant'ın Aydınlanma üzerine yazılmış metnini incelerken, tanım ve açıklamalarda bir karmaşıklığın olduğunu dile getirir. Kant önce Aydınlanmayı, tarihsel bir değişimi üzerinde barındıran tüm insanların katıldığı, sosyal ve politik değişmelerin olduğu bir olgu olarak görmekte, bunun yanında hem de onun cesaret gerektiren kişisel bir görev ve zorunlu bir durum olarak görmektedir. Bunun yanında Foucault Kant'ın, insan kavramını da karmaşık bir şekilde ele aldığını düşünür. Acaba insan Aydınlanma döneminde onun etkisi ile gelişen ve değişen midir? Yoksa birey kişisel özellikleriyle mi değişir, bu tam olarak belli değildir. Kant'ın



Aydınlanma üzerine yazmış olduğu metni incelendiğinde, itaat ile aklın kullanım alanlarının birbirlerinden nasıl ayrıldığı görülebilir. Filozof öncelikle verilen emirleri sorgulamadan, otoriteye itaat etmek ile itaat edip, aynı zamanda sahip olunan akıl ile otoriteyi ve emirleri sorgulamak arasındaki farkı, ortaya koymaya çalışır. Kant'a göre olgunlaşmak için asıl önemli olan aklın belli bir amaca ulaşmak için değil, gerektiği takdirde kullanılmasıdır. Aklın kullanım alanları özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılır. Özel olan kısımda kişi, yaşadığı toplum içinde sorumluluklarının bilincinde olmalı ve toplumun bir parçası olduğunu unutmadan, üzerine düşen görevleri istenildiği şekilde yerine getirmelidir. Fakat genel alanda kişiler görev ve emirlerin akla uygun olup olmadığını sorgulayabilmeli, düşüncelerini özgürce ifade edebilmelidir. Böylece öznel olan düşünce, ancak genel olanla yani diğerlerinin özgürlükleriyle biraraya geldiğinde evrenselleşecektir. Bu nedenden ötürü Foucault'ya göre Kant, Aydınlanma kavramına ahlaki ve politik bir nitelik de katmış oluyor. Tek bir kişinin aklını kullanması kişisel bir zorunluluk olarak görülürken, bütün insanların özgürce akıllarını kullanmaları, durumu politikleştirmektedir. Yalnız Foucault bunu pek olanaklı görmez; çünkü Kant Aydınlanma kavramını bile tam olarak açıklayamamıştır (Doltaş, 2003: 47, 48).

Foucault modernite çağını iki kısma ayırır. Biri Aydınlanma dönemine kadar uzanan klasik dönem, diğeri ise modern dönemdir. Foucault bu çağın Aydınlanma projesinden farklı olduğunu belirtir. Çünkü sürekli olarak var olan bir ilerleme durumunu bu dönemde göremeyiz (Şaylan, 2009: 320). Foucault ortaya koymuş olduğu bu dönemselleştirmeyi, zamanla değiştirerek araçsal akılcılığın dönemselleştirmesi konumuna getirmiştir. "Önce klasik dönem ve on dokuzuncu yüzyılda başlayıp edebi modernizmin yükselişine tekabül eden modern dönemi içeren bir estetik biçimler kronolojisi" iktidarın belirlenmesiyle teorik söylemler kronolojisi şeklinde bir değişim yaşamıştır (Lash, der. Küçük, 2000: 139). İşte bu, iktidarın insan üzerinde baskı kurma tekniklerinin rafineleşmesi modern dönem içerisinde ilerleme gösteren tek olgusudur. Foucault'ya göre klasik dönemde insan akli bir karmaşa ile karşılaştığında toplumsal evrende her şeyi akla uygun bir biçimde, akıl aracılığıyla düzenlenme yoluna gider. Burada her şey sistematik bir bilgi ve söylem vasıtasıyla dönüştürülmüştür. Örneğin dile uygulanan bunlardan birisidir. İktidarın yapmış olduğu baskı onlarca meşru kabul edilmiştir. Buradan



hareketle Foucault modern dönemin akıl ve özgürlük özdeşliğini şiddetle eleştirir. Çünkü modern dönemin temelini oluşturan akılcılık aslında hem indirgemeci hem de baskıcıdır. Onların temel görevleri, iktidarın ilişkilerini meşru kılmak, aynı zamanda baskı altında olanları uyumlu kılarak uzlaştırmaktır (Şaylan, 2009: 321). Bu nedenle Foucault “Aydınlanmayla özdeşleştirilen modernizmin ürettiği bilgi ve insan tanımlarını kabul etmediği gibi modernizmin belirleyici, dizgeleştirici ve genelleştirici yöntemlerini de yanıltıcı ve sınırlayıcı bulduğunu özellikle tekrarlar” (Doltaş, 2003: 55, 56). Modern dönem içerisinde öznenin iki anlamı olduğu ortadadır: “birine kontrol ve bağımlılık yoluyla tabi olma ve kendi kimliğiyle bir bilinç ya da ben bilgisi sayesinde bağlanma”. Her iki anlama baktığımızda temelde ortak olan nokta, boyun eğdiren ve boyunduruk altına iktidardır. Yapısalcılık ve pozitivism de Kant’ın bu ikileminden kaçınmaya çalışır. Çünkü insan varlıklarını salt birer nesne olarak ele almak yanlıştır. Çünkü “o, modern bireyleri iktidar ve otorite karşısında ki uysal nesnelere olarak inşa eden rasyonalizm ve modernitenin nesneleştirici eğilimlerinin bir emaresidir” (West, 2005: 276, 277). Fakat Foucault Aydınlanma dönemini eleştirirken bu dönemin gözardı edilemeyecek bazı olumlu yönlerinden de bahseder. Yaşanılan dönemin belli bir tarihsel dönem içerisinde değerlendirilmesi, aklın ve akılsal bir yapıya sahip olan otoritenin dogmalara karşı çıkması bunlardan bazılarıdır. Foucault bazı postmodern düşünürlerin aksine, bu dönemi tamamen yadsımak yerine sadece belirli noktalara vurgu yapar. “Foucault için aklın elimine edilmesi gereken baskıcı bir güç olduğunu söylemek ne kadar tehlikeli ise herhangi bir eleştirel sorgulamanın da insanları irrasyonaliteye götürme riski taşıdığını söylemek de o kadar tehlikeli bir tutum olarak değerlendirilmektedir” (Şaylan, 2009: 334).

Foucault’nun modern dönem ve Aydınlanma eleştirisi sadece Kant’a yönelik değildir. Modern dönemin kurucu ismi Descartes da, Foucault’nun eleştirilerinden pay almaktadır. Öncelikle Descartes’a ve onla özdeşleşmiş olan insan zihninin gücüne değinmek doğru olacaktır. Descartes’a göre, eğer insan zihni kendisini gölgeleyen bazı etkilerden kurtulabilirse gerçek anlamda hakikate ulaşacaktır. Felsefe geleneği, tanrıbilim, gündelik yaşam yolu ile kazanılmış ve kulaktan kulağa yayılan sağduyu, delilik ve bilgelik arasında ilişkinin olduğunu kabul eden gizemcilik ve bazı batıl inançlar hakikatin önündeki engellerdir. Descartes insan



zihnine hakikate ulaşma noktasında sonsuz güven duymaktadır. Açık ve seçik bilgilere insan, zihniyle ulaşabilmektedir. Fakat bunun yanında insan doğası incelendiğinde, açgözlülüğü, ikiyüzlülüğü, deliliği, budalılığı Descartes'ın görmemesi şaşırtıcıdır. Aynı zamanda kozmik düzen incelendiğinde insanoğlunun bu düzen içerisinde akla dayalı olarak yapılan açıklamalar da yetersiz kalmıştır. Descartes bu tarz düşüncelere kulağını kapatmış, sadece özgür aklıyla yanıtlayabileceği sorulara yönelmiştir (Boyne, 2009: 57).

Foucault'ya göre delilik, Rönesans döneminde kabul görürken ve toplum dışına itilmezken, modernitenin dönemlerinden biri olan klasik çağda delilik sessiz kılınmaya çalışılmıştır (Foucault, 2000: 85). Foucault'ya göre:

Descartes şimdi bir şeyden emindir ve onu elinde sağlam bir şekilde tutmaktadır: delilik onu ilgilendirmez. İnsanın kaçık olduğunu varsayması kaçıklık olacaktır; düşünce deneyi olarak delilik kendi kendini içermektedir ve bundan hareketle kendini tasarıdan dışlamaktadır. Böylece delilik tehlikesi bizatihi aklın faaliyetinin dışına atılmıştır. Akıl, hatadan başka tuzakla ve yanılsamadan başka tehlikeyle karşılamayacağı bir kendine sahip olmanın gerisinde kendini güvenceye almıştır.(Foucault, 2000: 88).

Kısacası Foucault, Descartes'ın kuşku duyması için üç tane önemli gerekçesi olduğunu altını çizer. Bunlar “duyuların yanıltıcılığı, düşlerin gerçek dışılığı, deliliğin sınırları”dır.

Descartes delilik üzerine düşünmeden direkt deliliği reddetme yoluna gider. Çünkü eğer bir delinin insan bedeninin camdan olduğu üzerine bir imgelem oluşturmaya kalkarsam, deliden bir farkım kalmayacak, yani açıkçası bir deliliğe kalkmış olacağım. Bu nedenle Descartes, delilinin düşünceleri üzerine düşünüp yanlışlar bulmak yerine direkt olarak düşünebilme özelliğine sahip olduğum için deli olamam diyecektir. Descartes'ın duyular karşısındaki şüpheli tutumunu deliliğe karşı takındığı tavırda görememekteyiz. Akıldışı olanın direkt dışarı itilerek başından itibaren reddedilmesi ve tartışmaya bile gerek görülmemesi, Foucault'ya göre derin bir ayrımı karşımıza çıkarmaktadır.



Düş görme ya da duyuların yanılması sırasında hakikat düşüncenin nesnesinin doğasında korunmaktadır. Kişinin içinde bulunduğu ortamı doğru algılayabilmesindeki kesinlik, uzak nesnelere algıarken ortaya çıkabilecek yanılmaları dengelemekten daha fazlasını yapar. Şekil ve renk gibi yalın tümellerin düşlerde zorunlu olarak ortaya çıkmaları da düşlerde dahi belli bir kesinliğin olanaklı olduğuna işaret eder. Her iki durumda da kesin bilginin olanağı, düşünce nesnesinin-duyuların duyumsadıklarının ve düş görenin düşlediklerinin-çözümünebilir olması dolayısıyla korunabilmektedir. (Boyne, 2009: 69, 70).

Aslında, Foucault'nun asıl eleştirdiği konu, Rönesans sonrasında Aydınlanma ile birlikte akıl temelli öznenin merkeze oturması ve akıldışı olanın dışarı itilmesidir. Delilik de bunlardan birisidir. Dışlanma sebebi ise özne kavramının tanımlanma biçimi ile bağlantılıdır. Modern dönemde özne, bedenden ayrı olarak düşünülür. Hakikatin kaynağı olarak gösterilen özne anlama yetisine sahip, düşünce üreten bir varlıktır. Deli ise bu özelliklere sahip olmadığından özne olarak görülmez. Descartes'ın *Meditasyonlar* adlı eseri incelendiğinde filozofun bir kesinlik arayışı içerisinde olduğunu görebiliriz. Kesinlik arayışında yöntem olarak kuşkuyu kullanmıştır. Kuşkulanmadıkları arasında delilik vardır; çünkü beraberinde akıldan kuşkulanmayı getireceğinden tamamen dışarı itilmiştir. Foucault deliliğin bu şekilde dışarı itilme durumunu bir dönüm noktası olarak değerlendirir. Çünkü özgür iradeye sahip ve akıl sahibi olan özne, içinde yaşamış olduğu nitelikten yoksun evrene, sahip olduğu matematiksel mantık ve neden sonuç gibi doğal bir kavrayış içerisinde bulunduğu zihinle, şekil verebilmektedir. Fakat bu ikili durum Foucault'ya göre birçok kötü sonuç da doğurmuştur. Örneğin nükleer ve biyolojik silahlar, Yahudi soykırımı bunlardan bazılarıdır. Foucault burada elbette direkt olarak Descartes'ı suçlamaz. Bu durum modern aklın bir sonucudur (a.g.e. 72, 73).

Foucault'nun çalışmalarına baktığımızda genelde toplum dışına itilen konulara eğildiğini görebilmekteyiz. İktidar tarafından belirlenen normlar, bilgi alanındaki söylemler ve uygulamalar özneyi nesnelleştirmekte ve bu durum Foucault'yu rahatsız etmektedir. Batı'nın burjuva düşüncesi, araçları ve amaçları hesaplayan bir özne yaratmaya çalışmıştır. Bu özne aklî, bağımsız ve eyleme geçme özelliğine sahiptir. Foucault'nun çalışmalarına baktığımızda öznenin bağımsızlığının araçların



ve amaçların ölçütü olarak karşılaştırma durumu onu Weber'in 'rasyonalizasyon' çalışmalarıyla ilişkilendirir. Eylemin ya amacı ya da aracı olması bakımından akılsal olduğunu savunan "Weber, bürokrasilerin önemi üzerinde araçlarının etkinliği açısından durmuştur. Bu anlamda bilimsel akılcılığın nesnel olması fiziksel ve toplumsal çevre karşısında bilime buyurganlık kazandırmak için gerekiyordu"(Sarup, 2004: 105). Weber'e göre bilimsel akıl amaçlara değil araçlara yönelmiştir. Bu nedenle Foucault da Weber gibi araçsal aklın yaşamların nasıl yaşanacağı konusunda fikir vermediğini ve dünyayı da olumsuz etkilediğini belirtmiştir. Araçsal aklın toplum üzerindeki olumsuz etkilerini Frankfurt Okulu içerisinde ayrıntılı olarak tekrar ele alacağız.

Sonuç olarak Foucault'nun asıl yapmak istediği şey suskunluğun bir tarihini oluşturmaktır. Bu suskunluk da, adı konmayan bir tehdidin, tüm insanlığı etkisi altına alan ve onlar üzerinde hegemonya kuran Aydınlanma aklının bir ürünüdür. Özellikle Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* gibi eserleri bu sorunlardan hareketle oluşturulmuş ve Aydınlanma aklının yasaklayıcı kuşatıcılığından kaçınabilmek için farklı bir kapıyı açan bir çeşit anahtar görevi üstlenmiştir.

Postmodernistleri etkisi altına alan postyapısalcıların, tıpkı postmodernistler gibi her şeyi sorgulayan bu yaklaşımları düşünce düzeyinde olmasına karşın, insanın içinde bulunduğu kalıpları kırması, önyargıları yıkıp özgürlüğe kavuşması açısından önemlidir. Kısacası hem postmodernistler hem de onları etkileri altına alan düşünürler, Batı aklına ve ortaya koymuş olduğu ahenksizliğe şahitlik eder ve böylece ötekine karşı olan sorumluluğu da gözler önüne sererler. Böylece aklın evrenselleştirici durumuna karşı kendilerince evrenselleştirici bir veto geliştirirler. Postmodern projenin modern akıl eleştirisi, aslında uzun bir geçmişi bulunan bir eleştirel düşünümün, modernliğin karmaşık bir yapıya sahip ritüelleri ve eşitsiz, öngörülemeyen doğruları üzerinde tartışmasıyla ortaya çıkmıştır (Smart, der. Küçük, 2000: 318). Bu eleştirel düşünümün temsilcileri ile beraber aynı güzergahta eleştiri sunan ve postmodernizmi önemli ölçüde etkisi altına alan Frankfurt Okulu üyelerine ve bu okulun başka bir kolu olan Eleştirel Geleneğe modern akıl eleştirisi çerçevesinde değinmek doğru olacaktır.



### 3. Frankfurt Okulu Teorisyenleri

Frankfurt Okulu ilk olarak 20. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan, Sosyal Araştırma Enstitüsü çevresinde toplanan, Horkheimer, Adorno, Marcuse gibi bazı önemli düşünürlerin oluşturduğu teorik bir gelenektir. Dönemin ses getiren bu akımı, eleştiri kavramını kendilerine referans olarak aldıklarından dolayı, Eleştirel Teori olarak da bilinmektedir. Bu onların teorik konumlarını tanımlayan en doğru kavramdır dersek yanlış olmayız.

Frankfurt Okulu'nun eleştirileri negatif ve pozitif yönlü olmak üzere iki yönü bir özellik taşımaktadır. Daha çok negatif yönelimi baskın olan Frankfurt Okulu, eleştirisinin baskısına karşı isyankar bir tavır takınır ve işlevselleştirilen eleştirinin pozitivist argüman zorunluluğuna karşı çıkar. Negatif yönelimli tavrında, toplumda kötü olan şeyi ortaya çıkarmaya ve onu anlaşılır kılmaya çalışır, bu onu yıkıcılaştırır. Yapıcı eleştirisinde ise, eleştirinin radikal tutumunu parçalamaya çalışır ve onu toplumsal statükoyla uyumlu muhtemel gelecekler tercihi içine sokar. Genelde bu teori tanımlarla uğraşmaz, sosyolojinin kavramlarıyla eleştirisini ortaya koyar. Tanımlarla uğraşmamasının nedeni ise, tanımın özü gereği çelişkiyi tanımamasıdır. Aynı zamanda gerçekliği çelişik olarak niteleyen gelenek, bu gerçekliği anlaşılır kılmak için bünyesine almıştır (Spurk, 2008: 12).

Geleneğin düşün dünyasındaki etkilerini ve kendi fikirsel özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ele almadan önce öncelikle soykütüğünün daha rahat anlaşılması için, 20. yüzyılın sosyal yapısını ve entelektüel ortamını analiz etmemiz gerekmektedir.

Frankfurt Okulu'nun oluşumunda 1. paylaşım savaşı ve bu savaşın bıraktığı izler, kurumlar ve toplumsala etkileri ehemmiyet arz eden hususların başında gelir. 1. paylaşım savaşı, özünde dünya ölçeğinde toplumlar üzerinde ciddi tesirler bırakan, var olan yapıları bozuma uğratan ve değiştiren büyük bir savaş olma özelliğine haizdir. 1. paylaşım savaşı, kapitalizmin ve onun ileri aşamasının (emperyalizmin) azgınlaşmasının savaşıdır, totaliteryanizm ile tekelleştirme belasıdır (Kızılcılık, 2008: 27).



II. Dünya Savaşının düşün dünyasındaki etkisi asla gözardı edilemez. Özellikle aydınlar ve entelektüeller üzerinde bıraktığı etkiden dolayı, sosyalist hareketin yönü doğuya kaymıştır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi Alman devletinin başarısızlığı, Rus devriminin ise başarısıdır. Savaş sonrasında, elbette ki Alman sol entelektüeller üzerinde ciddi sorunlar oluşmuştur. Sol aydınlar savaşın sonucunda Marxist tezlerden ve varsayımlardan radikal bir şekilde kopmaya başlamıştır. Böyle bir kopuş içerisinde yer alan Eleştirel Teorisyenler Marxist teoriyi ve kavramlarını yeniden ele almış ve yenilenmesi gerektiğini düşünüp çağdaş deneyimlerle canlandırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Yani kısacası Frankfurt Okulu savunucuları, Marxist görüşü eleştirel bir tavırla yeniden ele alarak geliştirmeyi ummuşlardır. Fakat şunu da belirtmek gerekir, Eleştirel Gelenek Marx'ı yeniden canlandırmaya çalışırken, teorinin önemli kısmını oluşturan ekonomik alt yapıyı gözardı etmiş, kültürel üst yapıyı öne çıkarmıştır.

Marx'ın teorisini ideolojiden kurtarıp bir öğreti şekline dönüştürmeye çalışan Frankfurt Okulu teorisyenleri, bunu Marxçı ve Hegelci kavrayışa uygun bir şekilde yapmaya çalışmışlardır. "Bu canlanış ya da yenileniş üç yönlü –Hegele, ilk dönemin daha Hegelci Marx'ına ve felsefeye- bir geri dönüş içerir. Genç Marx'ın daha Hegelci düşüncelerine geri dönüş, *The German Ideology* (Alman İdeolojisi) ile Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscripts* (İktisadi ve Felsefi El Yazmaları) (1844)'inin 1932 yılına denk düşen gecikmiş baskısı tarafından desteklenmiştir"(West, 2005: 99, 100). Bu nedenle, Eleştirel Teorisyenler kimi çevrelerce, "Hegelci Marxistler, eleştirel Marxistler ya da Batı Marxistleri olarak bilinirler. Fakat bu kuram başta Marxist bir yönelime sahip olsa da zamanla başka bir kimliğe bürünmüştür. Neo Marxist bir oluşum olan Eleştirel Teori, Marxist teorinin 'eleştirel' yeniden kavrayışına dayalı metodolojik programdır. Eleştirel Teorinin düşün tarihinde, teorik-metodik/metodolojik tartışmalarda pozisyonu bu biçimle ortaya konulabilir" (Kızılçelik, 2008: 38).

Frankfurt Okulu teorisyenlerine göre bilgi ve nesnelere sürekli oluş halinde olup sonsuz değillerdir. Toplum karşısında bireyler, karşı koyamadıkları yazgıları (savaşlar vs.) içerisinde barındıran tarihleri ile konumlanarak kendi yaratmış oldukları olaylar karşısında da aslında zayıftırlar. Bu Eleştirel Teori açısından bireyin



yabancılaşmasıdır. İşte tam bu notada akıl devreye girer. Akıl burada ikili bir yenilgiyle karşımıza çıkar. Bu yenilgiler “tarihsel nedenlerin nispi yenilgisi ile *Aufklärung* geleneğinde ‘akıl’ kavramıyla ilgili bir yenilgi”dir (Spurk, 2008: 66). Bu yenilgiyi Aydınlanma dönemini ve o dönemin akıl merkezli anlayışını eleştiren Adorno ve Horkheimer’a değinerek daha iyi anlayabiliriz.

### 3.1. Adorno ve Horkheimer

Frankfurt Okulu’nun önemli isimlerinden Adorno ve Horkheimer akıl eleştirileri ile düşün dünyasında oldukça konuşulmuştur. Onlar Hegel’in, Kant ve Aydınlanma döneminin soyut akılcılığıyla ilgili endişelerini eserlerinde paylaşmaya çalışırlar. Özellikle Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserleri bu anlamda önemli noktalara vurgu yapması açısından oldukça önemlidir. “Eleştirel Teori Aydınlanma biliminin tek yanlı rasyonalitesinin sınırlı kaynaklarından daha fazlasına ihtiyaç duyar. Öte yandan, ütopyik siyasi düşünce, olumsuz ya da eleştirel düşünmenin pratiği yetersiz olduğu için, yalnızca tohum halinde dahi olsa, bir örneğini meydana getirir”(West, 2005: 107). Aydınlanma düşüncesinde akıl başattır. Her türlü yapı akıl temele alınarak inşa edilir. Aydınlanmanın asıl amacı, dünyayı değiştirmek için dinlerin ve dogmaların yerine akı koyarak, onun üstünlüğüne vurgu yapmaktır (Kızılcılık, 2008: 131). İşte Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın aklının zamanla nasıl ‘araçsal’ forma dönüştüğünü eserlerinde ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle “araçsal aklın doğuşu, tahakkümü ve bütün nesnelere otokratik bir özneye bağlanması/bağımlı kılması bağlamında Aydınlanma eleştirisi yapılmıştır... ve Aydınlanma insan aklını tamamen araçsal bir forma ya da düşünmeye indirgemiş, kültürü ticarileştirmiş, Yahudi düşmanlığını körüklemiş ve insanın çıkarlarını ekonomik öncelikler altına almıştır” (Kızılcılık, 2008: 137). Aydınlanma projesi aslında insanların daha iyi bir şekilde yaşamaları adına yola çıkmıştır. Fakat zamanla doğayı, toplumu ve insanı denetimi almaya çalışırken, araçsal akıl tarafından tahrip edilmiştir. Aydınlanma projesi toplumda var olan farklılığı, çeşitliliği teke indirmeye çalışmıştır ve böylece ortaya totaliter bir kendilik çıkmıştır (Soykan, v.d., 2003: sayı 36). Özgür akı hedef edinmesine rağmen Aydınlanma Projesi, kapitalizmin olumsuz etkileriyle akı, bilim ve teknolojinin emri



altına sokarak insanı edilgenleştirmiştir. İnsana ait her ne varsa yok edilmiştir. Bu modern sömürü bir çelişkiyi oraya çıkarmıştır. Çünkü Aydınlanmanın öngörmüş olduğu dünya ile kapitalizmin modernlik adı altında ortaya koymuş olduğu tavır tezatlık taşımaktadır. Aydınlanmanın ilerlemeciliği kapitalizmin ilerlemeciliğinden farklıdır. Ekonomik ilerlemeyi temele alan ve sürekli tüketimi ön plana koyan kapitalizm, akli merkeze koyarak bir araç haline dönüştürmüş ve böylece amacına ulaşmaya çalışmıştır (Esgün, 2006: s. 6). Araçsal aklın bu şekilde gelişimi, geleneksel dünya görüşünü değiştirmiş, kapitalizmle birlikte hız kazanan “araç-amaç rasyonalitesinin yaşamı yönlendirmedeki yayılımı bir egemenlik formuna dönüşmüştür: Araçlar amaç olmuştur”(Cevizci, 2003: 525).

Frankfurt Okulu teorisyenleri, kapitalizmin araçsal aklını eleştirirken, özellikle modern akıl paradigmasının oluşmasına katkı sağlayan filozoflardan Descartes’ı, Kant’ı, ve Yeni Kantçı geleneği de içine alan akıl biçimini de eleştirmektedirler. Bu eleştirinin kaynağını asıl Yunan felsefesi ve Antik Yunanlıların akıl temelli anlayışları oluşturmaktadır. Antik Yunan döneminde akla yüklenmiş olan işlev ile modern dönemde akla yüklenmiş işlev birbirinden çok farklıdır. Frankfurt Okulu eski Yunan dönemini arka plana alır. Bu konuda Ömer Naci Soykan Nietzsche’ye değinmenin yerinde olacağını söyler. Nietzsche’ye göre Sokrates öncesi dönemde iki temel öge vardır. Biri Dionysosça olan, duygusal olanı ve akıldışı olanı temsil eden öge, diğeri ise Apollondur. Apollon akıl tanrısıdır ve düzeni temsil eder. Sokrates, evrenden akıldışı olanın atılmasını ister, çünkü o kaosla özdeştir. Nietzsche Sokrates’in aklın her şeye egemen olan anlayışını reddeder. Çünkü burada duygusallık ve akıldışı olan devre dışı bırakılmıştır (Soykan, 2003: s. 36). Temeli tam da buraya dayanan Adorno ve Horkheimer’in düşünceleri, daha sonra Kant’ın teknik ve pratik aklına, araçsal akıl bağlamında eleştiri getirerek devam edecektir. Aynı şekilde Descartes’ın yöntemi de aynı ekseninde tartışılmaktadır. Descartes’a göre, bilimlerde, felsefede ve ahlakta tek bir yöntem kullanılmalıdır. Descartes bunun için önce akli yönteme dönüştürmüş daha sonra felsefeyi de bu yöntemden hareketle değiştirmiştir. Ferda Keskin’e göre bu büyük bir sorundur; çünkü bu durum aklın iyi yaşam öğretisindeki rolünü de ortadan kaldırmıştır (Soykan-Keskin, 2003: s. 36).



Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı yapıtlarının önsözünde asıl amaçlarını şu şekilde açıklamaya çalışırlar:

Aslında amacımız, insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğünü anlamaktan fazlası değildir. Mevcut bilince çok güvendiğimiz için betimlemenin güçlüklerini azımsadık. Modern bilimsel çalışmalarda büyük buluşların, kuramsal yapıda artan bir yozlaşmaya mal olduğunu yıllar önce de görmüştük. Taşkafalı faşistlerin ikiyüzlülükle göklere çıkardığı ve her kılığa girme yeteneğindeki insanlık uzmanlarının safdilce gerçekleştirdiği şey, yani Aydınlanmanın hiç durmadan kendi kendini tahrip edişi, düşünmeyi çağın zihniyetinin alışkanlıkları ve eğilimleri karşısında iyi niyetliliğinin son kalıntılarını da yasaklamaya zorlamaktadır. İnsanlık kaçınılmaz olarak düşüncelerin birer meta ve dilin de onların övgüsü olduğu bir konuma geldiyse, o zaman böyle bir yozlaşmanın nedenini anlamak için girişilen deneme geçerli dilsel ve düşünsel taleplerin ardına takılmayı reddetmelidir, hem de bu taleplerin tarihsel sonuçları denemeyi tamamen boşa çıkarmadan önce (Adorno, Horkheimer, 1995: 11, 12).

Adorno ve Horkheimer özellikle büyük bir çelişki olarak değerlendirdikleri konunun, Aydınlanmanın kendisinin kendi için bir tahribat noktasına gelme durumu olduğunu belirtir. Eğer Aydınlanma bu gerileme durumu üzerinde düşünmez ise sonuç olarak mecburen kötü kaderini kendisi tayin edecektir. Zamanla teknolojinin eğitmiş olduğu yığınlar despotça bir eğilim gösterecektir. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın ilerlemenin aksine mitolojiye doğru gerileyişinin nedenini şu şekilde açıklar:

Gerileme amacıyla icat edilmiş milliyetçi, pagan ve diğer modern mitolojilerden çok, hakikat karşısında donup kalmış Aydınlanmanın kendisinde aramak gerektiğini göstererek bu fragmanlarda böyle bir anlayışa katkıda bulunacağımızı sanıyoruz. Her iki kavram da yalnız aklın tarihi açısından değil, reel açıdan anlaşılmalıdır. Nasıl ki Aydınlanma burjuva toplumunun gerçek hareketini bütün olarak, bu harekete ilişkin kişilerde ve kurumlarda cisimleşmiş düşünce açısından ifade ediyorsa, o zaman hakikat salt rasyonel bilinç demek değildir, üstelik onun gerçeklikte aldığı biçim anlamına da gelmektedir (Adorno, Horkheimer, 1995: 14).



Baktığımızda *Aydınlanmanın Diyalektiği*, aslında burjuva dünyasının fikirleri ile aynı olmayan ve onun yerine Batı düşüncesinin tüm biçimlerini kapsayan, bir dönüşümü kast etmektedir. Yalnız kendisi mitte kökleşmiş olduğundan özgürlüğün kendisi de olabileceği garantisi henüz yoktur, hatta Aydınlanmanın karşı koyduğu gerçek güçler olarak nitelendirilen totaliteryan ilkelerden meydana gelmiştir diyebiliriz. Bu nedenle aslında Aydınlanma kendisini tanıırken miti de tanımaktadır. Aydınlanmanın gerçekliği akıl ile aklı gerçekleştirme durumu miti tanıması ile bu dönüşüm içerisinde gerçekleşmektedir. Bu şekilde akıl, “miti Aydınlanmaya, tabiatı da nesnelige” dönüştürmesi ile araçsal bir konuma gelmiş ve böylece gerçekliğin bir elamanı olmuştur. Adlandırmak, açıklamak ve belirlemek istemeleri mit ve Aydınlanmanın aynı işleve sahip olduğunu bize göstermektedir. Aydınlanma kendisine akıl tarafından dikte edilen, evrensel ve tikel görünümlü olanları alarak bir nevi işlevselleşecektir. Öncelikle aklın evrensel yanına baktığımızda onun gerçekliğin üstünde olduğunu görmekteyiz. Aydınlanmanın diğer bir görünümü olan tikellik ancak gerçeklikle kurduğu ilişki çerçevesinde tanımlanır ve jakoben bir tutum sergiler. İşte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın bu iki döngüselliğini bizlere fazlasıyla göstermektedirler. Zamanla bu dönüşümün sonucunda toplumda bir takım değişiklikler olmuştur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'n tabiat üzerinde kurmuş olduğu tahakküm artık insanlar üzerinde kullanılmaya başlanmıştır. Artık bilgi bir özgürleşim aracı değildir, iktidarın bir aygıtıdır. Aydınlanmanın vaat ettiği insani özgürleşim artık yoktur, özne nesnenin tahakkümü altına girmiştir çünkü. (Çiğdem, 2008: 50, 51). İşte aklın bu şekilde konumlandırılması karşımıza kapitalizmin egemen aklı olan araçsal aklı çıkarmaktadır. Frankfurt Okulu'nun tartışmalarında önemli bir yerde olan akıl, Max Weber'de araçsal aklın aydınlatılması noktasında büyük önem taşır. “Weber'in aklilik kavramı, bilgi ve deneyde matematikleştirmedeki gelişmeye, bilimsel pratiklerin doğa bilimlerine göre modellenmesine ve bilimsel rasyonalitenin yönlendirilmesindeki boyutlarına gönderme yapar. Öz olarak bu durum modern dünyanın sekülerleşmesinin, kutsal arındırılmasının bir hususiyeti olarak görülür. Yaşamın sekülerleşmesi araç- amaç rasyonalitesinin gelişmesine yol açmıştır” (Cevizci, 2003: 525).



Felsefe tarihine baktığımızda akılı araçsal konuma dönüştüren ilk filozofun Descartes olduğunu görmekteyiz. Descartes felsefesinde akıl epistemolojik ve ontolojik bir araç olarak ele alınmıştır. Kant ise aklın temel iki kullanımından söz eder: Bilmeyi belirleyen akıl (teorik akıl) ve istemeyi belirleyen akıl (pratik akıl). Temellerinin modern dönemde atıldığı araçsal akıl, Horkheimer, Adorno ve Marcuse ile birlikte modern döneme yansıyan olumsuz etkilerinden dolayı eleştirilmiştir. ‘Araçsal aklın eleştirisi’ adlı teoriyi bu düşünürler az önce değindiğimiz üzere Max Weber’in “Batı’da akılsallaşma ve büyüünün bozulmasına dair öne sürdüğü görüşten elde ettikleri kategorilerle geliştirirler. Weber’in çalışmasını alımlamaları, fazlasıyla çift yönlü bir karakter taşır: Bir yandan akılsallaşma süreçlerinin kendini yok eden dinamikleri hakkında Weber’le örtüşürlerken, öte yandan araçsal olmayan bir akılı düşünmenin olabirliğinde ısrar ederler. Araçsal akılla ütopyacı akılı yan yana getirirken, Weber’in Batı’ya dair toplum yapısal ve kültürel teşhisini kabul ederler” (Benhabib, 2005: 195, 196). Eleştirel teori modernliğin ve yansımalarının toplum üzerindeki etkilerinden yola çıkarak bir eleştiri ortaya koyar. En büyük katkısı Marxist teoriden çok Max Weber ve Weberci teoriler yapmıştır. Özellikle Eleştirel Teorisyenler modern dünyanın giderek akılcılaşması bunun sonucunda ortaya çıkan akılcı söylemlerden dolayı Weber’in rasyonalizasyon teorilerine başvurmuşlardır. Çünkü Weber, yaşanılan dünyanın problemlerinin kaynağını bulmaya çalışırken akılcılaşma söylemlerinden hareket etmiştir. Düşünür, modern dünyanın sıkıntılı olarak gördüğü akılcılaşma durumunu ortaya koymuş ve aynı zamanda onun ilerlemeci yanına vurgu yaparak sosyolojisinin de esas konusunu bu oluşturmuştur.

Weber’e göre modernliğin ana niteliği olan akılcılaşma, “Batı’da devletlerin örgütlenme şekillerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılarından, aile bireyleri arasındaki özel ilişkilere kadar, her alanda fonksiyonunu ve tesirini sürdürmektedir”(Kızılcılık, 2008: 280). Batılıların asıl istediği, aslında bu dünyayı akıl aracılığı ile egemenlik altına almaktır. Bu nedenle akılcılık Batı kültürüne iyice yerleşmiştir. Bu nedenle modernliğin ve Batı’nın temel özelliği akılcılıktır dersek yanılmış olmayız. Modern dönem ile ve onun akılcı anlayışı ile şekillenen dünya artık eskisi gibi değildir. Değerlerden, geleneklerden, idelerden kopmuş bir dünya vardır artık karşımızda. Aydınlanmanın her şeye egemen olan bu akılı, kapitalizmle birlikte “kendisi de her şeyi kapsayan ekonomik aygıtın araçlarından biri haline gelmiştir. Akıl, inatla amaca



yönelmiş şekilde ve sonucu insanlar için her çeşit tahminin dışında kalan maddi üretimin tam olarak hesaplanmış işleyişi gibi ağır sonuçlar doğuracak şekilde diğer aletlerin yapımına yarayan bir alet hizmeti görmektedir. Sonuçta akıl, amaçların katışıksız organı olmaya ilişkin eski tutkusunu gerçekleştirmiştir”(Adorno, Horkheimer, 1995: 48). Tam bu noktada Horkheimer, amaçlara ulaşmak için araç olarak kullanılan akli eleştirir. Çünkü aklın araçsallaşması beraberinde tahakkümü getirmektedir.

Horkheimer’in akla karşı yönelttiği eleştirileri, daha iyi anlayabilmek için öznel ve nesnel akıl ayrımına değinmek doğru olacaktır. Tarihe baktığımızda, bu iki akıl formu arasında öznel aklın nesnel akli tahakkümü altına aldığı görmektediriz (Çiğdem, 2004: 60). Horkheimer’a göre öznel akıl “sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelleme yeteneği”ne sahip, “düşünme aygıtının soyut işleyişi”dir. Horkheimer’in *Aklın Tutulması* adlı eserinin birinci bölümünü incelediğimizde aslında bu kavramın araçlar ve amaçlarla ilgili olduğunu görebiliriz. Amaçlara yönelindiğinde karşımıza öznel akla uygunluk çıkar. Öznel akla, öznel kazanç ve belli bir çıkardan bağımsız erdemler çok uzaktır. Batı düşüncesine hakim olan bu anlayışa ve geçmiş dönemlere baktığımızda, bunun tam tersi bir yapıya sahip olan bir düşünceyi görmektediriz. Akıl sadece bireyin zihninde olan değil, fenomenal dünyada, insanlar ve sınıflar arası ilişkilerde ve toplumsal kurumlarda var olan bir güçtür (Horkheimer, 2005: 55, 56). Örneğin Platon ve Aristoteles’in felsefelerinde nesnel aklın hakim olduğunu görebiliriz. Fakat öncelikle öznel akıl teorisi üzerinde durmak konunun gidişatı açısından daha yararlı olacaktır.

Özne kavramını incelediğimizde kökenin ben’e dayandığını görmektediriz. Descartes’in *cogito ergo sum* önermesinin temelini de oluşturan düşünen ben’dir. Bu nedenle özne metafiziği öznel-bilinç felsefesi şeklinde oluşur. O halde sahip olduğum aklım, dünyanın gerçeklerinden bağımsız onunla herhangi bir ontolojik bağa sahip olmayan tek başvuru kaynağıdır. Öznel akıl kavramı böylece evrensel olana ve hakikate ulaşmada bilginin temelini oluşturduğundan artık klasik felsefeden tamamen ayrılıp farklı bir konuma yerleşir. Grek düşüncesinde akıl varlığın özüne yönelen tözsel akıl iken modern dönem ile birlikte aklın nesne ile ilişkisinden dolayı araçsallaşan akıl artık öznel akıldır.



Horkheimer'a göre öznel akıl ile nesnel akıl arasında birçok farklılık bulunmaktadır. Öznel akıl, aklın sadece insan zihninde var olduğunu kabul ederken, nesnel akı savunanlar, akı gerçekliğin bir ilkesi olarak kabul ederler. Öznel akıl teorisyenleri, sadece öznedede var olduğunu kabul ettikleri düşüncelerini şu şekilde açıklarlar: "Bir kurumun ya da bir başka gerçekliğin akla uygun olduğunu söylediğimizde, genellikle anlatmak istediğimiz, insanların onu akla uygun olarak düzenlediği ve kendi mantıksal, hesaplayıcı yetilerini ona uygulamış olduklarıdır. Öznel aklın, eninde sonunda, olasılıkları hesaplama ve böylece belli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği olduğu görülür" (Horkheimer, 2005: 56). Bunu modern dönem filozoflarından John Locke'un felsefesinde aynı kategoride olan anlama ve teorik düşünme yetilerinde görebilmekteyiz. Bu işlevler araçlar ve amaçların birbirlerine uydurulmasında görevlidir. Aynı şekilde bilimde, "teorinin toplumsal üretim sürecinde" böyle bir denkleştirme içerisine girmektedir (a.g.e. 56, 57).

Modern aklın öznenin çıkarlarını sorgulayan öznel aklından önce, tarihte bir çok alanda hakim akıl paradigması, nesnel akıldır. Nesnel dünya içerisinde var olan bu akıl öznel akı da kapsamaktadır. "Bu düşünce, insanın öznel çıkarını da kapsayarak (felsefenin ölçütlerine uygun olarak) akla yatkın olan şeyle insan varoluşunun nesnel düzenini uzlaştırabilmek ister bu nedenle, yüksek iyilik gibi kavramlar, insanın kaderi sorunları ya da en yüksek hedeflere nasıl erişilir? sorusu bu aklın merkezinde yer alır"(Spurk, 2008: 104, 105). Nesnel akıl teorisi insanları ve amaçları da dahil olmak üzere hepsini biraraya toplayarak bir hiyerarşi oluşturmayı planlar. İnsanlar ve amaçlar arasındaki bu uyum insan hayatının akla uygunluk derecesini belirler. Fakat sadece insanlar ve amaçları arasındaki ahenk bireysel düşünce ve davranışların ölçütü olamaz. Önemli olan bütünün nesnel yapısıdır. Şu da belirtilmelidir ki bu açıklama öznel akı dışarı itmez, sadece onu evrensel akılcılığın bir parçası olarak görür. Önemli olan bu sistemde evrensel akılcılıktır ve ölçüt olarak her şey bunda temellenmelidir. Yani kısacası modern dönemin araçsal konumundaki akı, klasik dönemde amaçsaldır. Önemli olan davranışların amaçlara uygunluğu değil, "en büyük iyilik", "insanın kaderi", ve "en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi" gibi günümüzce mitolojik olarak nitelendirilecek kavramlardır (Horkheimer, 2005: 56). Fakat Horkheimer'a göre zamanla bu durum değişmiş, akıl öznelleştiğiçe



biçimselleşmeye başlamıştır. Bu biçimselleşmenin teorik ve pratik olmak üzere hemen görülemeyen iki yanı vardır. “Öznelci görüş geçerli olunca, düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez olur. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kavramlarımız, aklın dışındaki etmenlere bağlı duruma gelir” (a.g.e. 58). Horkheimer öznel akıl eleştirisi yapar; fakat bu onun amansız bir öznel akıl eleştiricisi olduğunu göstermez. Çünkü medeniyet sürecinde barbarlığa karşı bu akıl her zaman tercih edilmelidir. Bu anlamda Horkheimer medeniyete önemli katkıları olduğunu söyleyebilmektedir. Fakat bunun yanında Horkheimer “aklın bir araç olarak düşünülmesinin, akli bir araç olmaktan bile yoksun bıraktığını söylemeden geçemeyecektir” (Çiğdem, 2004: 61). Frankfurt Okulu kapitalizmle birlikte şekillenen araçsal aklın yerine toplumun amacını ve arzularını ön plana alan nesnel akıl tercih etmektedirler. Çünkü kişinin ileriye doğru gelişimi ancak toplumun, yani çoğunluğun aklının gelişmesiyle mümkündür.

Horkheimer, *Akıl Tutulması* adlı eserinde Aydınlanma Projesinin akıl eleştirisini yaparken, nesnel aklın nasıl yok edildiği üzerinde de durmuştur. Şöyle ki “Aydınlanma filozofları dine akıl adına saldırıyorlardı; sonuçta öldürdükleri, kendi çabalarının güç kaynağı olan metafizik ve nesnel akıl kavramı oldu” (Horkheimer, 2005: 65). Artık akıl nesnellikten uzak, özerkliği olmayan bir araçtır. Hem doğa hem de insan üzerindeki hakimiyeti araçsal aklın tek ölçütüdür. “Düşünceler otomotikleştiği ve araçsallaştığı ölçüde, kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri de güçleşir. Eşya olarak, makine olarak görülürler. Dil, çağdaş toplumun dev üretim aygıtlarındaki gereçlerden biri, herhangi biridir artık...Anlamın yerini, eşyanın ve olayların dünyasındaki işlev ya da etki almıştır” (a.g.e., 67, 68).

Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanma döneminde kapitalizmle birlikte ortaya çıkan araçsal akla karşı yönelttiği eleştirileri, okulun ikinci kuşağının önemli isimlerinden Habermas tarafından yeniden ele alınmıştır. Düşünür “Aydınlanmanın akıla bilgi üretimi ve toplumu kontrol/manipüle etme ideolojisi işlevi yüklenmesinden kaynaklı olarak araçsal forma dönüştüğünü ileri sürmüştür” (Kızılçelik, 2008: 147).



### 3.2. Habermas

Habermas Frankfurt teorisyenleri içerisinde yer alan ve postmodernist filozofları akılcılık çözümlemesiyle etkileyen önemli bir düşünürdür. Akılcılık kavramı Habermas'ta ister önermesel olsun, ister nesnel dünyanın kavramları üzerinde olsun, kullanım biçimi açısından akılcılığın taşıdığı telos iki şekilde kullanılmaktadır. Biri araçsal kullanım iken, diğeri iletişimsel akıldır. Frankfurt teorisyenleri içerisinde yer almasına rağmen Habermas bazı noktalarda onlardan ayrılır. Habermas akılcılık kavramını yüzeysel olarak incelerken, bu kavramı daha çok modern dünyanın oluşumunda etkin ve evrimci bir boyuta taşıyarak inceler. Habermas, öncelikle dar anlamda empirizmden hareketle bilginin iletişimsel olmayan kuramından başlayarak modern döneme damgasını vurmuş ve modernliğin belirleyicisi olan bilişsel-arçasal akılcılık kavramı üzerinde durur. Daha sonra ise eylemlerin iletişimsel kuramından hareket ederek iletişimsel akılcılık kavramına değinir (Habermas, 2001: 35). “Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl eleştirisi aporetik bir projedir, zira doğa üzerinde giderek artan teknik efendiliğin kurtuluşla özdeşleştirilmesi reddedilince insani akılsallığın estetik akla doğru çekiliminden başka bir durum yakalanamaz. Habermas ise araçsal akıl eleştirisinin doğayla ütopyacı anlamda bir uzlaşma doğru çekilmeyi gerektirmediğini iddia eder, araçsal aklın asıl olumsuzlanması, ütopyacı değil iletişimsel akıldır” (Benhabib, 2005: 283, 284). İletişimsel akılda temel anlayış konuşan ve eylem halinde bulunan öznelerin birbirlerini anlayabilmesidir. Bu nedenle Habermas, kültürelcilik, görecelik gibi sorunları aşmak adına evrensel koşulları analiz etmek için bu kuramı oluşturmuştur. Habermas modernlik projesinde özneler arası iletişimi temele koyarak, iletişimsel eylemde var olabilen bir paradigma oluşturmaya çalışmıştır. Böylece yaşanan dünyayla birlikte zarar görmemiş bir iletişimsel eylem var kılınabilir. Bu sayede, “modernitenin tamamlanmamış projesini, postmodernizmin göreci, apolitik ve en azından gıyabındaki tutucu bataklığa düşmeden ileriye götürmek, ancak o zaman mümkün olacaktır” (West, 2005: 324).

Habermas'a göre iletişimsel akıl gereklidir; çünkü araçsal olarak gündeme gelen akıl, tümüyle tecrit edilmiş bir özneyi karşımıza çıkartmaktadır. Bu Aydınlanmanın araçsal ve hesaplayıcı, modernitenin de görünmeyen yüzünün bir yansımasıdır



asında. Habermas'a göre "modernitenin felsefi söylemleri aklın tahrif edilmesinin sayısız örnekleriyle doludur ve genellikle iletişimsel akıl kavramının hiç olmazsa bir formunun tahayyül edildiğinin bir işareti de yoktur" (Çiğdem, 2004: 189). Habermas araçsal akıl eleştirisini yaparken öncelikle bilinç felsefesine değinmektedir. Çünkü modernitenin felsefi söylemleri, özne merkezli aklın egemenliği bu felsefeden kaynaklı türemiştir. Habermas'a göre iletişimsel eylem tarafından belirlenmiş öznellik doğallıktan uzaklaşmamak adına bir direnç gösterir. İletişimsel aklın göstermiş olduğu bu direnç, araçsal aklın kendini koruma adına göstermiş olduğu körleşmiş dirençten farklıdır. O, kendisini dış dünyadan korumaya çalışan, nesnelere eyleyerek ve tasarlayarak ilişki kuran özneye ve çevreden kendisini yalıtın nesnelere ilişkisi yüzeysel olan dizgesellikten uzaktır. Aksine "üyelerinin yorumlama başarılarıyla kurulan ve yalnızca iletişimsel eylem üzerinden yeniden üretilen, simgesel yapıdaki bir yaşama evreniyle ilişkilidir. Böylece iletişimsel akıl bir öznenin ya da bir dizgenin varlığını basitçe önceden hazır bulmaz; tersine, korunması gerektiğinin yapılandırılmasına katılır"(Habermas, 2001: 416, 417).

Habermas'a göre bilinçlilik felsefesinde yer alan tikel bir özne, dış dünya ile bağlantılı olarak algılanmaktadır. Bu şekilde akıl birey ve onun nesnesi arasında var olmaktadır. Böyle bir monolog ilişki, akılcılığı araçsal konuma taşımaktadır, yani özneye iletilen şey nesnelere meydana gelmiş olan dış dünyanın kendi amaçlarıdır. Amaç-araç bağıntısıyla inşa edilen akıl kavramı, manipülatif bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Habermas, bilinçlilik felsefesinden vazgeçilmesi gerektiğini belirterek, onun yerine dilbilim/dil felsefesini koymuştur. İletişimsel akılcılık bilinçlilik felsefesinde yer aldığı gibi öznenin yalnız başına sürdürdüğü araçsal uğraşından farklı olarak, öznelerin kendi aralarında tanışma, anlaşma ve uzlaşmaya yönelik eylemleriyle gelişim göstermiş, var olan değer yargılarını sorgulamaya ve eleştirmeye başlamıştır. Böylece iletişimsel akılcılık, eleştiriye karşı iletişimsel eylemi savunur duruma gelmiştir (Kızılcılık, 2008: 150, 151). Habermas'a göre, İletişimsel yetkinlik ancak insanın doğasında var olan akılcılığın kurumsallaşması ile olacaktır. Evrim sürecinde gelişen iletişimsel yetkinlik, çağdaş toplumlarda, çoğu zaman sindirilmiştir; pazar, devlet ve örgütler gibi sosyal yaşam alanlarında araçsallaştırılarak sistemin mantığına uydurulmaya ve doğa bilimsel bilgi içerisinde mantıklaştırılmaya çalışılmıştır. Doğa bilimsel bilgi "Aydınlanmanın araçsal



akılcılığını cisimleştirerek amaçlı rasyonel eylemde temellenir. Empirik analitik bilimlerin şeklinde gelişen söz konusu bilimsel bilgi, nesnel olup dış gerçekliğin kontrolünü amaçlayan bir teknik ilgi/çıkarla düzenlenir ve bilimin teknoloji şeklindeki uygulamasını ihtiva eder” (Cevizci, 2002: 350).

Aydınlanma Projesinin sorunlu mirasının diğer Frankfurt Okulu teorisyenleri gibi farkında olan Habermas, onlardan farklı olarak insanın özgürleşmesi için aklın uygulaması gerektiği görüşünden asla vazgeçmez. Adorno ve Horkheimer ise Aydınlanmanın barbarlığa dönüşen özgürlüğünü şiddetle eleştirmişlerdir. Fakat Benhabib’e göre onların “benimsediği ütopyacı akıl ideali ne şimdi’ye tutunabilir, ne de şimdi’yle dolaylanabilir, sonuçta onların eleştirel teorileri giderek aporetik bir projeye dönüşür. Bu bakımdan, Habermas’ın eleştirel toplum teorisinin hak ettiği en büyük övgülerden biri, felsefe ve toplum bilimleri arasında gerçek bir ilişki momentini yeniden kurması ve geç kapitalist toplumlar üzerine empirik bakımından üretken, açıklayıcı-teşhis edici bir teori geliştirmiş olmasıdır” (Benhabib, 2005: 287). Habermas, Adorno ve Horkheimer gibi acımasız bir akıl eleştirisinde bulunmak yerine, bu güçlüklerin ancak siyasetin bilimselleştirilmesi ve yaşam alanlarının kolonizasyonu gibi etkiler çerçevesinde aşılabileceğini bildirir.

Tarihsel bir rasyonelleşme sonucu modernleşen toplum teorisi için Habermas kendisine Weber’in akılcılaştırma teorisini alır. Düşünür *İletişimsel Eylem Teorisi* adlı eserinde amaçlarını şu şekilde sıralar:

1. Akılcılık/akılcılaştırma terimi ve anlayışına açıklık kazandırmak,
2. Modern bir dünya kavrayışının evrimci bir görüşlü dogmasındaki kavramsal yapıyı inşa etmek,
3. Akılcılık/akılcılaştırma teorisi ve toplum teorisi arasındaki içsel bağı hem metateorik hem de metodolojik düzeyde göstermeye çalışmak (Kızılcılık, 2008: 302).

Habermas’ın bu teorisi incelendiğinde Weber’in ilerlemeci aklının izleri görülebilir. Çünkü Weber, modernite ile rasyonelite arasındaki ilişkiyi kurumsal bir kompleks olarak ele alıp bunu bir sorun olarak gören önemli kişilerden birisidir. Habermas da Weber’in çizgisinden giderek düşüncesini geliştirmiştir. Weber, bürokratikleşmenin, biçimselleşmenin giderek çoğaldığını belirtir; zamanla araçsallaşarak işlevselleşen bu



durumun üzerinde durarak bu işlevselliğin ayrışık boyutlarına ve nasıl örgütlendiğine de değinir. Habermas'a göre Weber asıl rasyonelleştirme kavramı ile bilimsel-teknik ilerlemenin modernleştirme adı altında var olan etkilerine değinir. Weber'in kavram çiftleri genelde hep aynı sorun etrafında gezinir. "Amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin yaygınlaştırılması ile dayatılan kurumsal dönüşümü kavramsal olarak inşa etmek" (Habermas, 2004: 41). Fakat Habermas, Weber'in rasyonelleştirme olarak nitelendirdiği şeyi yeniden farklı bir şekilde ele alarak, öznel bakışı aşır yeni bir kategorik çerçeve önerir ve çalışma ve etkileşim arasındaki farklılıktan hareket ederek farklı bir kombinasyon ortaya çıkarır. Amaç-rasyonel eylemden araçsal eylem ve rasyonel seçimi arasındaki ilişki ile mümkün kılınan bu kombinasyonda araçsal eylem, deney yolu ile elde edilen bilgiye dayanan ve aynı zamanda teknik kurallar içerisinde yer alan bir eylemdir. Amaç-rasyonel eylemin tanımlamış olduğu hedeflerin gerçekleştirme durumu ancak içinde bulunduğu koşullar etrafında gerçekleştirilmeye çalışılır; fakat "araçsal eylem gerçekliğin etkin bir denetimin kıstaslarına uygun olan ya da olmayan araçları organize ederken, stratejik eylem yalnızca, olası davranış seçeneklerinin doğru bir değerlendirmesine bağlıdır" (Habermas, 2004: 42).

Sonuç olarak Habermas'a göre iletişimsel eylem simgelerle sağlanan eylem halinde olan iki özne tarafından karşılıklı olarak davranış beklentilerini tanımlayan, zorunlu geçerli kurallara uyan bir eylemdir. Fakat Weber'de sadece ekonomik sistem tarafından şekillenen akıl, karşımıza devlet aygıtı ve modernitenin toplum üzerindeki etkileri ile çıkmaktadır. Aynı şekilde Frankfurt Okulu teorisyenlerinden de ayrılan Habermas, Frankfurt Okulunun Aydınlanma döneminin araçsal akıl eleştirisine katılırken onlardan farklı olarak, akli tamamıyla toplumun dışına itmeden toplum ve aklın birlikte özgürleşimi üzerinde durmuştur. O kendi deyimiyle Nietzsche gibi merhametsiz bir akıl eleştirisi yapmamıştır. Tek boyutlu bir araçsal akıl eleştirisi yerine, aklın gerçek anlamda yeniden keşfi üzerinde durmuştur.

### 3.3. Marcuse

Frankfurt Okulunun önemli isimlerinden birisi de Marcuse'dur. Bu okulun akıl ve özgürlük arasında kurmuş olduğu ilişki Hegel'in kurmuş olduğu dolaysız ilişkiye



benzemektedir. Marcuse akıl tanımlamasında bunu şu şekilde açıklar: “akıl, özürlüğü bir engel olarak görülen verili olanın eleştirel yargı merciidir. Akıl düşüncesi özgürlüğü çağrıştırmaktadır, çünkü akıl tarihsel özneler için iyi olanın gerçek listesine sahip olduğu iddiasındadır... Akıl ve özgürlük, bireyin baskıcı bir karakter taşıyan ve birey üzerinde tahakküm kurmaya eğilimli birer dışsal şartları gözetmeksizin kendisinde kanıtlamak zorunda olduğu birer görev olmaktadır”(Marcuse’dan aktaran, Çiğdem, 2008: 46).

16. ve 17. yüzyıllarda yaygınlaşan akılcı düşünce, kendi çıkarlarını düşünen bireyciliğin giderek yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu dönemde birçok düşünür bireyin akılcı ve bağımsız olduğunu ileri sürmüştür. Yalnız bireyin kendi bireyselliğini yerine getirebilmesi için belli sosyal ve ekonomik bazı koşulların sağlanması gerekmektedir. Liberalizmle birlikte özgür rekabet ortamı doğmuştur. Kişinin performansı kendi dışına doğru itilmeye başlanmıştır. Böylece kapital birikimin giderek artması ve bu birikimin zorunluluğu araçsal akılcılığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Araçsal akıl Marcuse’a göre, herkesin belli normlara uymaları gerektiğini belirten bir dayatmadır. Bu süreçle beraber Marcuse, toplumda bazı değişmelerin yaşandığını belirtir. Bu değişimler:

1. Tüketimin ve üretimin standartlaşması,
2. İşin/emeğin makineleşmesi,
3. İletişim ve ulaşım imkanlarının/vasıtalarının iyi hale getirilmesi ve düzeltilmesi,
4. Talim ve terbiyenin gelişmesi,
5. Bilginin genele/umuma yayılması (Kızılçelik, 2008: 292, 293).

Marcuse’a göre gelişmekte olan teknoloji nedeniyle insanlar pasifleştirilerek edilgenleştirilmiş, birbirine benzeyen insanlar, egemen sınıfın çıkarına uygun olarak biçimselleştirilmiştir. Endüstrinin gelişmiş olduğu toplumlarda teknik ilerlemeyle birlikte, rahat ve akılcı demokratik bir özgürsüzlük ortamı beraberinde yabancılaşmayı ve nesnelleşmeyi getirmiştir. Yabancılaşmanın ve nesnelleşmenin egemen olduğu böyle bir ortamda Marcuse’a göre birey, eğer pazarda ekonomik özgür özne olarak zorlanmamış olsaydı, özgürlüğün bu yitişi uygarlığın en önemli başarılarından biri olabilirdi. Fakat makineleşmeyle birlikte özgürlüğün özel alanı yıkılmıştır. Endüstrinin egemen olduğu bu toplumlarda insanlar yüceltilmiş köleler



haline dönüşmüştür. Bu köleliğin saf biçimi bir araç olarak var olmaktır. Akılcılığın egemen olduğu refah devletinde tam bir özgürlük egemendir. Çünkü onun bütün yönetimi, teknik olarak hak edilen serbest zamanın ve kendini belirlemenin olanaklarını sistematik olarak sınırlar (Marcuse, 2005: 134, 135). Kısacası, modernizmin teknoloji ile birlikte ortaya çıkan araçsal akli hakim paradigma olmuş ve toplum giderek egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda pasifleşerek totalleştirilmiştir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MODERN AKLIN POSTMODERN ELEŞTİRİSİ

Modern akıl, modernizmin yankı uyandıran en etkili düşünce hareketidir. postmodernizm eleştirileri genelde modern akıl paradigması etrafında şekillenmektedir. Hatta denilebilir ki “postmodernizmle birlikte, sanki modern aklın aynasının içinden geçiyor gibi oluruz” (West, 2005: 305).

Postmodernizmin soykütüğü üzerinde dururken modern dönemin tarihi üzerinde durmuş ve postmodernizmin modernite karşısındaki eleştirel tutumuna az da olsa yer vermiştik. Fakat postmodern eleştiri sadece bununla sınırlı değildir. Asıl eleştiri aslında akıl ve onun yansımaları etrafında şekillenmektedir. Bunun için öncelikle, Batı düşüncesinin oluşmasında etkili olan ve insanı merkeze alan modernizme değinmek doğru olacaktır.

Habemas’a göre modernizm, “Rönesans’tan bu yana insanoğlunun aklıyla evrende var olan her şeyi öğrenebileceğine, onun istediği gibi yönlendirerek gerçek mutluluğa kavuşacağına inanan bir düşüncenin ürünüdür” (Doltaş, 2003: 21). Modernizm 18. yüzyılda Aydınlanma’ya katkı sağlayan düşünürlerce nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak, evrensel bir yasa oluşturmak amacıyla yapılan çalışmalarla zamanla daha da biçimlenip gelişmiştir. Bu görüş Rönesans’tan itibaren birçok önemli isim tarafından geliştirilmiş, hatta ideolojileştirilmiştir.

Modern düşünce, Klasik çağın düşünce biçiminden oldukça uzaktır. Çünkü klasik dönem Tanrı’yı merkeze alarak gerçeği açıklamaya çalışır. Klasik Yunan döneminden, Ortaçağın sonuna kadarki sürede hakimiyetini koruyan bu düşünce, insanı ve evrenin düzenini de Tanrı ile bağlantı kurarak yorumlar. Tanrı’nın yarattığı insan değişmez ve diğerleriyle benzer özelliklere sahiptir. İnsan merkezli modern dönem ise, klasik çağdan oldukça farklıdır. Şöyle ki “insan-merkezli düşünceye göre gerçek, insanoğlunun akli, kavrayışı ve duygularıyla algılayabildiği ve açıklayabildiği Tanrı’nın kopyası olan insan onun gibi yaratıcı özgün ve özgürdür.” (Doltaş, 2003: 19). Modern düşüncenin önemli isimlerinden, Aydınlanmanın özerk



aklına vurgu yapan Kant'a göre de insan sahip olduğu akli ve bilgisi ile kendi kararlarını verebilmelidir. Bu anlamda Tanrı gibi yaratıcı ve özgürdür. Aynı şekilde empirizmin önemli isimlerinden John Locke da insanın doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmadığını ortaya koyarken aslında akıl ve duyguları ön plana almıştır. Çünkü bunlar vasıtasıyla insan ancak toplumu ve doğayı gözlemleyerek bilgi sahibi olur. (Doltaş, 2003: 19)

Modernizm içerisinde akıl sadece bilgi alanına değil, ahlaki alana da egemendir. Dostoyevski Klasik çağa egemen olan Tanrının yerinin modern dönem ile birlikte değiştirilmesinden kaynaklı aklında bazı soruların belirlediğinin altını çizer. "Eğer Tanrı yoksa, başka bir anlatımla, eğer geleneksel Hıristiyan ahlakının aşkın garantisi ve kaynağı, otoritesini ve tılsımını yitirirse ne tür eylemlere izin verecektir?" (Heler, der. Küçük, 2000: 169). Aynı soru üzerine modernizm de durmuştur. Tanrı yerine akıl merkeze oturmuş, izin verme ve onaylama otoritesi olarak görülmüştür. Aklın temele alınmadan önceki tüm yasakları bir önyargı ve boş bir kuruntu olarak kabul edilmiş ardından da iptal edilmiştir. Geçmişte toplumsal bütünleşmeyi sağladığı düşünülen dinsel etkiler, Aydınlanma karşısında giderek gücünü yitirmiştir. Bu nedenle Hegel ve takipçileri Aydınlanma düşüncelerini radikalleştirerek var olan eksiklikleri kapatmaya çalışmışlar, dinin birleştirici gücü yerine akli eş değerlisi olarak temele oturtmuşlardır. "Hegel akli mutlak bir tinin uzlaştırıcı öz bilgisi olarak; Hegelci sol üretken bir şekilde dışsallaştırılmış ama korunmuş asli güçlerin özgürleştirici temellükü olarak; Hegelci sağ ise kaçınılmaz bölünmelerin açısını yeniden anımsatıcı telafi olarak kavradı"(Habermas, der. Küçük 2000: 236). Zamanla genç Hegelciler tarafından gerçekliğin mistik yöne kaydırılmasına karşın şimdinin dünyevi durumuna başvuruldu. Fakat bunu yaparken *praxis* kavramının eksik bir şekilde ilerlemesine neden oldular. Bu eksiklik amaçlı rasyonaliteyi çoğaltmış ve onun gücünü arttırmıştır. Kısacası Hegel'in aklını güçlendirmeye çalışırken aslında onlar, modern toplumun ihtiyaç duyduğu akılcılığı geliştirdiler. Fakat 20. yüzyılın ortalarına doğru modernizme ve onun insanlığa getirebileceği mutluluğa olan inanca karşı, güvensizlik oluşmuştur. Önemli tarihçilerden Mark Poster'a göre bunun nedenleri arasında, kolonilerin bağımsızlıklarını kazandıktan sonra, bilinçlenerek aslında Batı düşüncesinin insan-merkezli yapısının insanlığın yararına olmadığını, belli toplumların çıkarına hizmet ettiğini anlamaları vardır ve aynı şekilde kadınların



bilinçlenmesi ve var olan sistemin erkeklere hizmet ettiğini öne sürmeleri böylece feminist hareketin güçlenmesi de bunlardan birisidir. 1960'lara gelindiğinde ise, ilk olarak Fransa'da gündeme gelen Batı düşüncesinin akılcı modernist yaklaşımını sorgulayan postmodern görüş, birçok alanda etkin olmaya başlamıştır (Dohtaş, 2003: 22, 23). Felsefedeki birçok gelişmeden radikal sonuçlar çıkartan postmodernizm, Aydınlanmanın kabullerinden nesnelleştirici ya da indirgeyici akılcılığı reddederek, doğa bilimin evrensel iddialarına karşı da eleştirel bir tavır takınır. Daha önce de değinildiği gibi, ahlakın saf akla dayandırılmasını da kabul etmez (West, 2005: 306). Modernistler saf akılla, özgür özneyi özdeş kabul ederler. Tüm deneylerden bağımsız bir varlığa sahip olan saf akıl, zaman ve mekanı aşan *apriori* bilgilere sahip özel bir yetidir. Modernizmin önemli isimlerinden Descartes, hakikatin uygun bir metotla ancak bu akılla bilinebileceğinin altını çizer. Evrensel olana ancak saf akılla ulaşılabileceğinden, elde edilen bilgi doğru bilgi olacaktır. Yalnız postmodernistler, modernizmin bu evrenselci yaklaşımını kabul etmezler; “çünkü onlara göre, evrensel bir bilginin olduğunu sağlayan her gelenek, dünyayı onun üzerine inşa etmeye çalışacaktır. Bu durumda, herkesi ve her şeyi kendi istediği konuma getirmek için değiştirmeye girişecektir. Ama bu girişim engellerle karşılaşır, mutlaklaştırılan hakimiyetin iş başında kalması için ne yapılması gerekiyorsa-buna savaş ve katliam da dahildir-yapılacaktır” (Adugit, 2005: s.2).

Modernitenin akıl eleştirisinde, karşımıza sıkça Aydınlanma kavramının çıkması, modernitenin doğuşunda etken olan “akıl düzeninin insan türü için asli olduğu ilkesine” bizi götürmektedir (Çiğdem, 2004: 66). Batı akılcılığına karşı bir güven sorunu yaşayan postmodernizm, Lyotard'a göre “Aydınlanmanın tarihsel açıdan yeni olan her hakikat, doğruluk ve otorite iddiası için rasyonel haklılandırma talebini” (West, 2005: 320) reddetmektedir. Çünkü Aydınlanma gelenek ve otoriteye karşı aynı zamanda dini dogmalara karşı yürüttüğü şüpheli tavrın kurbanı olmuştur. 18. yüzyılda gelişmeye başlayan Aydınlanma Ömer Naci Soykan'a göre, “gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırma ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür... Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti. Ama sonunda kendisi de bir mit oldu” (Soykan, 2003: s. 36). Bu nedenle postmodernizm, akıl ve bilimin belirleyiciliğini



kaldırmaya çalışmıştır. Çünkü onlara göre bilim ve akıl ile tek bir doğruya ulaşmak mümkün değildir (Şaylan, 2009: 56). Elbette Aydınlanma döneminde bilim alanında büyük gelişmeler yaşanmıştır. Fakat 21. yüzyıla gelindiğinde yaşanan dönemde her ne kadar bilimsel-teknolojik gelişmeler yaşansa bile açlık, yoksulluk, savaş ve baskı ortadan kalkmamıştır. Bu yüzyılda tüm bunlar postmodernistlerin tartışma konularının merkezine oturmuşlardır (Şaylan, 2009: 59). Klasik dönemde ortaya çıkan ve Batı kültürü içerisinde şekillenen akla postmodernistlerin karşı çıkışı, Batı kültürü içerisinde insanın sadece düşünülür bir unsur olarak görülmesidir. Onlara göre “insan sadece düşünen ve kavram üreten bir varlık değildir. İnsan aynı zamanda duyuları aracılığıyla dış dünyayı ve kendi bedeninde olup bitenleri algılayabilen, hissedebilen, onlara karşı olumlu veya olumsuz içgüdüsel tepkiler gösterebilen bir varlıktır. Dolayısıyla insan akıl veya akıl biçimlerinin yanı sıra, imgelere ve bazı iyilik ve kötülük hislerine de sahiptir”(Adugit, 2005: s. 2). Bu nedenle postmodernistler, klasik dönemden itibaren aklın merkeze alınarak, bedene ait olanın düşünceye indirgenmesine karşı çıkmışlardır.

Modernizm ve sonrasında, belli bir disiplin içinde tutularak yönlendirilmeye çalışılan akıl, artık kişilere ait bir yeti olmaktan çıkmış, soyut merkezi bir güç halini almıştır. Bunun sonucunda kendisine yabancılaşmış, kendi içinde özgürlüğünü yaşayamayan birey farklılıktan uzak tek tip olmaya doğru itilmiştir. Postmodernistler modernistlerden oldukça farklıdır. Evrensel nitelikli benzer hislere ve akla sahip insan postmodernistlerin insanı değildir. Onlara göre insan durağan değil, sürekli oluş halinde dinamik bir yapıya sahiptir. İçinde yaşadığı ortamdan etkilenir, çevresini yorumlayarak oluşan değişimin içinde kendisi de dönüşür. Bu nedenle postmodernistlere göre insan tanımlanamayacağından, ondan özgün ve özgür biriymiş gibi bahsetmek yanlış olacaktır. İnsan kişi değildir artık öznedir (Dohtaş, 2003: 24). Özellikle burada özne merkezli akla karşı eleştirilerde bulunan postmodernist filozoflardan Lyotard’a değinmek doğru olacaktır.

### **1. Lyotard**

Modern felsefenin akılcılık ve evrenselcilik gibi temel felsefi tutumlarına karşı olan postmodern söylemin önemli isimlerinden birisi Lyotard’dır. Lyotard’a göre,



postmodernizm yeni bir dönemi ifade eden ve modernizmin eskimişliğini gösteren yeni bir durumdur. Eskimişlik derken özellikle Aydınlanma döneminde Batı toplumunu etkisi altına alan hem bilimi hem de devleti meşrulaştırmaya çalışan üstanlatıları kasteder. Modernizm, tinin diyalektiği ve akıl temelli öznenin özgürlüğe kavuşması amacıyla, aynı zamanda refah toplumunun yaratılması için üstanlatılara başvurur. Bu bilgi ve toplumun meşrulaştırılması için gereklidir. Başarma arzusu içerisinde bulunan tin: “her şeyi bir ideale ilişkili kılan, (ahlaki ve toplumsal pratiği yöneten) ve bu ilkeyi ve bu ideali tek bir ideada birleştiren (gerçek nedenlere yönelik bilimsel araştırmanın daima moral ve siyasal hayattaki adil amaçların aranmasıyla uzlaşacağını garanti eden) bir tin”dir (Lyotard, 1990: 45). Lyotard’a göre bu, Alman idealizmi tarafından geliştirilen spekülative (düşünsel) ruh bilginin öznesi konumuna gelerek, bilginin öznesinin halk olduğunu iddia eden düşüncelere karşı bir tavizdir.

Hegel’in felsefesine kuşkuyla bakan Lyotard, üstanlatılara güvenmediğinden modernistler gibi üstanlatılara başvurmaz. Çünkü

İnsanlığın özgürlük ve şerefte bilgi aracılığıyla yükseleceği şeklinde hümanist ilke bir kenara bırakılmıştır. Alman idealizmi kendiliğinden, Fichte tarafından ilahi hayat, Hegel tarafından tinin hayatı olarak adlandırılan bir öznenin hayatının gerçekleşmesinde devletin ve toplumun öğreniminin gelişmesini temellendiren meta ilkeye müracaat etmektedir...Devlet ve toplumun ne olduğunu söylemekle yükümlü kılınan şey bilgidir. Ancak bilgi bu rolü, düzeyleri değiştirerek ve gönderilenin (tabiat, toplum ve devlet) pozitif bilgisi olmayı azaltarak ve buna ilaveten, gönderilenin bilgisinin bilgisi yani spekülative olmasıyla yerine getirilebilir. Hayat ve Ruhun adlarına, bilgi kendisine ad koymaktadır (Lyotard, 1990: 46, 47).

Lyotard, *Postmodern Durum* adlı eserinde bu üstanlatıları eleştirirken evrensel bilgiye ve temeldenciliğe karşı çıkar ve bütünleştirici bir akıl hakkında konuşulamayacağını belirtir. Çünkü ona göre, ortada tek bir akıl değil birden fazla akıl vardır. Anlatısal bilginin hakim olduğu toplumlarda, anlatılar ehliyet ölçülerini gösterirlerken aynı zamanda onların nasıl uygulanması gerektiğini de gösterirler. Bu şekilde neyin yapılabilmemesi gerektiğini ve neyin söylenip söylenmemesi gerektiğini belirlerken sorgulanan kültürde, zaten onlar bu



kültürün bir parçası olduğundan, yaptıklarını yapmaları olgusu tarafından meşrulaştırılmış olurlar (Lyotard, 1990: 33).

Lyotard *Postmodern Durum* adlı yapıtında meşrulaştırımın iki boyutu üzerinde durmaktadır. Modern tarih içerisinde özellikle kuramların tarihinde önemli bir yere sahip olan bu boyutlar siyasi ve felsefi özellik taşımaktadır. Siyasi boyutta özne, özgürlüğü içinde barındıran insanlıktır. Bilimsel bilgi elde etmede eğer özne aktif değilse bunun sebebi Lyotard'a göre, rahipler ve tiranların o dönemdeki baskıcı tutumlarıdır. Bu şekilde özgürlük bağlamında değerlendirildiğinde devletin meşruluğunu halktan aldığı olgusu da gözden kaçmaktadır. Felsefi boyutta ise meşrulaştırmanın anlatısı bilim, millet ve devlet arasında farklı bir şekilde gelişmektedir. Lyotard'a göre, belirli bir amacı ve sınırı olmayan bilimsel kuramlar üniversitelerin kurucu ögesi olmuş ve "milletin ahlaki ve ruhsal eğilimine" yönelmiştir. (a.g.e. 43)

*Postmodern Durum*'da Lyotard bilginin otoritesi ve meşrulaştırımı üzerinde dururken, modern terimini ve ne onun şekilde kullanılacağını bilime vurgu yaparak şu şekilde açıklamaya çalışır:

Bilim, her zaman anlatılarla çatışma içinde olmuş; bilim ölçütü tarafından yargılanan anlatıların çoğunluğu masal olarak çıkmıştır. Ancak bilim, kendisini yararlı düzenlilikleri koymakla sınırlamadığı ölçüde ve hakikati aradıkça, kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmakla yükümlü kılınmıştır. Bilim böylece kendi konumuna bağlı olarak bir meşruluk söylemi üretmekte, bu söylem felsefe olarak adlandırılmaktadır. Modern terimini, kendisini bu tür tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, ussal ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi temel anlatılara açık başvuruda bulunan bir meta söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi belirlemek için kullanacağım (a.g.e. 6).

Lyotard'a göre, modernizmin başvurduğu anlatılardan en öne çıkanları Aydınlanma anlatısı ve Hegelci idealizmdir. Aydınlanma anlatısı, insanları cehaletten, karanlıktan kurtarmayı vaat etmiş, akli hayatın her alanına yayarak bilimsellik adı altında kendisini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Akıl, politikada, üretimde, bilimde,



ahlakta tek otorite haline gelmiştir. İlerlemenin mutlak anlamda kaçınılmaz olduğuna inanan bu tarz büyük anlatıların en büyük problemi Lyotard'a göre, otoriteryan bir yapıda olmalarıdır. Büyük anlatıların baskısı altında olan bireyler birey olmaktan çıkmışlardır. Bu tarz toplumlar zamanla totaliter bir toplum modeline dönüşmüşlerdir (Cevizci, 2009: 1274). Fakat Lyotard'a göre, postmodernistler modernistler gibi hiçbir şekilde üstanlatılara başvuramazlar; çünkü onlara güvenmezler. Emekçi sınıfın özgürleşmesi, sınıfsız toplum gibi modern anlatılar artık inandırıcılıklarını yitirmişlerdir. Lyotard, modernist zihniyetin tam karşısında yer alan postmodern perspektifin büyük anlatılardan ziyade daha çok küçük anlatılara başvurduğunu belirtir; çünkü bu anlatılar, bilimde ve imgesel yeniliğin asıl şekli olarak görülür. Bu nedenle Lyotard, büyük öykülerin kötü, küçük öykülerin iyi olduğunu düşünür. Burada Lyotard doğru/yanlış ayrımı yerine küçük/büyük anlatı ölçütünü koyar. Anlatılar tarih felsefesi olduklarından kötüdürler. Büyük anlatılar siyasal program ya da partiyle bütünleşirken, küçük anlatılar yerel yaratıcılıkla ile bütünleşirler (Sarup, 2004: 209). Düşünür özellikle Marksist ve liberalist kuramları örnek vererek, evrenselliğin insanları etkisi altına alan değişimini gözardı eden, özneler üzerinde çeşitli normların baskı kurarak insanı sürüleştiren anlayışını eleştirir. Bu nedenle özellikle büyük anlatıların totaliter nitelikli evrensel kuralları yerine, küçük anlatılar tercih edilmelidir. Bu modern söylemin üstanlatılarının güvenilirliğini, evrenselci ve ilerlemeci tarih söylemini de sarsmıştır. Aslında "postmodernlik, şu tarih denilen özgül Batılı bütüncül şeyin bitmesi anlamında post tarihe açılan bir gezintiyi anlatır. Postmodernizm bir dünyanın sona erişini haber verir. Aydınlanmış rasyonalizm ve onun metafizik ve pozitivist değişkenlerinin dünyası...beyaz, erkek ve Avrupa merkezci olan bir dünyanın sona erişini...şu da eklenmeli ki, sona eren resmi, evrensel, birleşik,ırkçı, emperyalist tarihtir. Bu noktadan itibaren bu tarih bitmiştir. Böylece 'tarihin sonu' tarihlerin başlaması anlamına gelir" (Chen K.H. , *Post-Marxism: Critical postmodernism and cultural studies*, London, 1992, s. 73-89'dan aktaran Mehmet Küçük, 2000: 68, 69). Tarihi bu şekilde bir biçime sokmak ve onu genel bir ereksellik içine yerleştirmek yanlıştır. Çünkü birçok farklı tarihin yazılması mümkündür.



Lyotard modernizmin aksine postmodernizmin farklılığa karşı önyargılı değil duyarlı olduğunu ve bünyesinde hoşgörüyü barındırdığını düşünür. Lyotard modernizmin tekçi akıl ve kuramını şiddetle eleştirirken, aynı zamanda bir tür arzu ve istek felsefesi kurmaktadır. Kurama göre, insanın arzu ve istekleri toplum içinde devlet, ekonomi, işyeri, aile vb. kurumlar tarafından biçimlenip baskı altına alınmaktadır. İnsanı belirleyen temel süreç ise, arzuların, istek ve eğilimlerin enerji yükü ya da bir başka deyişle yoğunluğudur. Toplum ise bu belirleyici süreci baskı altına almakta, dolaşımını engellemektedir. Bu nedenle arzu ve isteklerin özgürleşmesi önemlidir. Bu baskı altında olan insanın özgürleşmesi anlamına gelecektir ve bu noktada Lyotard'ın Nietzsche'ye doğru kapsamlı bir dönüş gerçekleştirdiği söylenebilir. Ancak bu özgürleştirme bilgi alanında ya da bilgiye dayanarak gerçekleştirilemez; çünkü bilgi, arzu ve istekleri baskı altına almaktadır. Arzuların bütün yoğunlukları ile özgürleşeceği alanlar, Lyotard'a göre bilgi değil, yazın ya da sanattır. İnsan metni oluştururken arzuları ile hareket ettiğinde eserde bu şekilde anlamlanacaktır. Böylece yazarın düşüncesi değil, okuyucunun önemsemesi temele alınmış, modernitenin ana unsuru olan akıl eleştirilmiştir (Şaylan, 2009: 339, 340).

Lyotard'a göre "bir gönderilen (nesnel gerçeklik) bir anlam (ve inanılır aşkınlık) bir alıcı (ve dinleyiciler) veya bir alan (ve öznel açıklayıcılık) veya iletişimsel uzlaşma (ve genel değişimler kodu, tarihsel söylemin tarzı gibi) için bir talep formüle etmek zorunlu olarak aynı şey değildir. Ancak sanatsal deneyimlemeyi yayacak farklı davetlerde, düzen için özdeş bir çağrı, birlik, özdeşlik, güvenlik veya kamusalılık içinse bir arzu vardır" (Lyotard, 1990: 88). Bu nedenle Lyotard'a göre sanatçılar ve yazarlar toplumun yaralı kısmına müdahale ederek onu iyileştirme görevini yerine getirmelidir. Çünkü bilimsel ve teknolojik gelişmeler insanı daha iyiye götürmek yerine acıların ve huzursuzlukların nedenidir. Bu nedenle Lyotard hem akla hem de modern bilimin iktidarlaşmasına karşı çıkar. Modernizmin tekçi akılcılığının ve modern bilimin mutlakçılığının karşısına çoğulculuk ve çeşitliliğe dayalı bir hakikat anlayışı ortaya koyar.

Lyotard'a göre Postmodern bilgi, modern bilgide olduğu gibi otoritelerin basit bir aracı değildir. Farklılıklara olan duyarlılığı oluştururken aynı zamanda



hoşgörüyü de pekiştirmektedir. “İlkesi, uzmanın homolojisi değil, yenilikçinin paralojisi” (Lyotard, 1990: 8). Bu nedenle Lyotard, yeni zamanların bu anlayışında tekçiliği ve tahakkümü “söz konusu akılcı “sistem olarak toplum” tasavvurunun ve “hesaplanabilirlik” olarak “bilgisayara dayalı” enformasyon anlayışının yıkıcı etkilerini veya baskıcı gücünü” (Cevizci, 2009: 1277) ortadan kaldırmak amacıyla Wittgenstein’in dil kavramından hareketle dil oyunları düşüncesini geliştirir. Dil oyunları toplumların var olması için gerekli en küçük ilişki olarak Lyotard tarafından tanımlanır. Ona göre dil, iletişimin önde olduğu toplumlarda önemli bir yerde bulunmaktadır. Fakat dili, basit bir iletişim aracı olarak yüzeysel bir şekilde tanımlamak, onu geleneksel bir seçeneğe indirgemek olacaktır. Burada bazı noktalar gözden kaçırılmaktadır. “...mesajlar bütünüyle farklı biçimlere sahiptirler ve sözgelimi gösterici, buyurucu, değerlendirici ve işler kılıcı olup olmadıklarına bağlı olarak etkide bulunurlar. Burada mesajların enformasyonu iletmeleri olgusunun önemli olmadığı açıktır” (Lyotard, 1990: 24). Mesajları bu şekilde işlevsel olarak nitelemek var olan sistemin çıkarlarına hizmet etmek olacaktır. Bu nedenle dili sadece bir iletişim teorisi olarak değil, kurucu ögesi agnostik olan bir oyunlar teorisi olarak görmek gerekir. Lyotard, farklı önerme ve söylemelerden hareketle farklı bilgi türleri olduğunu belirtir. Bilgiyi anlatsal bilgi ve bilimsel bilgi olmak üzere ikiye ayırır. Lyotard, modern toplumlarda merkeze oturan bilimsel bilginin postmodern toplumlarda da olduğunu; fakat bu toplumun bütünlüğünü oluşturmadığını dile getirir. Çünkü “nasılı bilme” ve “nasıl yaşanacağını bilme” anlamında bilgi türü bilimsel bilgi kadar önemlidir. Anlatsal bilgi efsaneleri, destanları, masalları, dünya tarihleri, vs. kapsamaktadır. Modern aklın hakim olduğu toplumlarda bilimsel bilgi tek bilgi türü olarak kabul edilir ve anlatsal bilgi ve diğer bilgi türleri dışlanır. Bilim adamları anlatsal bildirimlerin geçerliliğini sorgularken, anlatıları “ilkel, yabancı, gelişmemiş, gerici, yabancılaşmış, kanılar toplama, görenek, otorite, önyargı, cahillik, ideoloji diye” niteler (Sarup, 2009: 195). İşte Lyotard bu tarz bir dışlamanın terör ve kültürel bir emperyalizmi içerdiğini düşünür ve bu nedenle modernizmin hayatın her alanına nüfus etmiş akılcılığını ve bilimsel teknolojinin totaliter yönünü eleştirir.



## 2. Baudrillard

Postmodern düşüncenin önemli isimlerinden birisi de Baudrillard'dır. Baudrillard, Lyotard gibi geçmişte Marksist geleneğe bağlı kalsa da, Batı toplumu üzerinde yoğunlaşmış belli analizlerde bulunmasıyla birlikte yüzünü giderek postmodernizme doğru çevirmiştir. Bu şekilde Baudrillard, çağdaş kültürün yeni özellikleri üzerinde dururken aynı zamanda toplumların kültürel alanda yaşamış olduğu değişimlere de yer vermiştir.

Baudrillard'ın düşünsel alt yapısına baktığımızda Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi çerçevesinde üzerinde durmuş olduğu sanayi sonrası modern dönemin araçsal akıl eleştirisini kültür endüstri analizinde görmekteyiz. Aynı şekilde görüntü toplumu eleştirisi de Frankfurt Okulu ile benzerlik göstermektedir. Baudrillard kültürel sistem üzerinde durmadan önce giderek zenginleşen, daha önce diğer insanlar ile iletişim halinde olan, kapitalist zengin tüketim toplumunun metalaşmış nesnelere tarafından çevrelenmiş insanı üzerinde durur. Bu insanın etrafında nesnelere ve hizmetlerin, maddi malların arttırılmasıyla meydana getirilmiş ve insan türünün ekolojisini değiştiren bir tüketim ve bolluk realitesi vardır. Nesnelere tarafından kuşatılan insanın alışveriş anlayışı giderek eskiye oranla değişiklik göstermektedir. İstatistiksel olarak açıklanırsa eğer daha çok yükselen bir eğriye dayanarak mallar edinilir ve algılanır (Baudrillard, 2008: 15). Zamanla tüketici bir varlığa dönüşen insan, bunun kendisine mutluluk getireceğine inanmaktadır. Baudrillard'ın ortaya koymuş olduğu tüketim toplumu yeni bir toplumsal formasyon olarak görülmektedir. Bu yeni formasyonun üretim sistemi akılsallaştırılarak meşrulaştırılmıştır. "Bireyler, tek bir meta olmaya değil bir nesnelere sistemi olmaya özendirilmekte; böylece birey tüketim yoluyla kendini diğer bireylerden farklı kıldığını sandığı bir tanınma sürecine girmekte ama aynı zamanda tüketim toplumunun uyumlu bir parçası olarak onunla bütünleşmektedir. Bir başka deyişle bireyler, aynı zamanda nesnelereleşmektedir" (Şaylan, 2009: 300). Görüldüğü üzere birey ancak tüketerek varlığa geldiğine inandırılmaktadır. Bireyin davranışlarının biçimlenmesinde etken olan tüketim nesnelere anlamını bireye taşıyarak ancak doğrudan bir etki mekanizmasına sahip olur. Bu şekilde ortaya toplumu düzenleme amacı güden kurumların, yanılsamalarla dolu olan özgürlük ortamı çıkmaktadır



(Sarup, 2004: 230). Çünkü Baudillard'a göre "tüketim etkin ve toplumsal bir davranıştır; bir zorlama, bir ahlak ve kurumdur. Tüketim tam olarak bir toplumsal değerler sistemi, bu terimin grup bütünleşmesi ve toplumsal denetim işlevi olarak içerimlediği bir toplumsal değerler sistemidir" (Baudrillard, 2008: 95). Bu nedenle bir yanılsama olan özgürlük, aslında üretim güçleri tarafından ihtiyaçların bireysel ölçüsüzlüğü olarak hayatın bir oyunudur.

Baudrillard daha önceleri içinde yer aldığı Marksizm'den tüketim gerçeğini ihmal ettiği için uzaklaşmıştır. Baudrillard Marksist ekonomik anlayıştan farklı olarak gösterge ve sembollerle de ilgilenmiştir. Kullanım değeri ve değişim değerinden farklı olarak Saussure'un gösterge kavramından etkilenen Baudrillard'ın meta göstergesini geliştirerek oluşturduğu kuram oldukça önemlidir. Kurama göre tüketim, kullanım değerlerinin tüketimi olarak değil, göstergelerin bir tüketimidir. Burada her birey ancak nesnelere ile kurduğu ilişki aracılığı ile var olur. Bireyin ihtiyaçlarını karşılama amacı güden metaların işlevi artık değişmiş, asıl görevi bireyi toplumsal düzenle ilişkiye geçirerek ona yer tayin etmek olmuştur (Sarup, 2004: 230).

Baudrillard, nesnelere yarar boyutundan çok onları asıl belirleyenin statüsü ve konum belirleme olduğunun altını çizerken nesnelere tüketiminde reklamlarla ifade edilen ve pekiştirilen göstergelerle bir kültürel sistem oluşturur. "Nesneler sayılarıyla, yinelenmeleriyle, gereksizlikleriyle, biçimlerinin aşırı bolluğuyla, moda oyunuyla, kendilerindeki saf ve basit işlev sınırını aşan her şeyle yalnızca toplumsal özü-statüyü yani sadece bazılarına doğumla verilen ve diğerlerinin, tersine bir yazgı yüzünden, hiçbir zaman ulaşamayacakları bir Tanrı lütfunu temsil ederler" (Baudrillard, 2008: 66). Geçmişte miras yoluyla diğerlerine geçen statüsü, kapitalizmin bir sonucu olarak tüketimin bir aracı olan nesnelere yoluyla sağlanmaya çalışılır. Alt ve üst sınıflar için bu durum bir nevi nesne yoluyla kanıtlanma ve tüketim yoluyla bir nevi kurtuluştur. Bu nedenle ne kadar kazanılırsa bir o kadar daha iyisi ve daha çoğu istenir. Amaç doğuştan bir Tanrı lütfu olarak algılanan statüye sahip olmak ve akılsal bir en yüksek refah noktasına ulaşmaktır. Fakat Baudrillard'a göre "belli bir kentsel toplumsallaşma, statü rekabeti ve psikolojik "take of" (sıçrama) eşliğinden itibaren özlem geri çevrilemez ve sınırsızdır"



(Baudrillard, 2008: 71). Bu nedenle ihtiyaçların sosyolojik bir atalet içinde olduklarını görebiliriz. Belirli bir toplumsal konuma sahip olan insanlar aslında hiçbir şekilde akılcı çerçeve boyutu içerisinde özleyebileceğinden daha fazlasını özlememesi için gerekli tüm koşulla sağlanır. Amaçları toplumun her zaman olası olanın gerisinde kalmasını istemeleridir (Baudrillard, 2008: 71, 72). Bu şekilde doğuştan getirildiğine inanılan eşitsizlik, nesnelere tüketimi ile son bulmamakta, sadece özlemlerin üretilmesi noktasında sistem için işlevsel bir aygıt olmuştur.

Baudrillard, Marksizmin en büyük eksikliği olarak her şeyin emek ve üretim moduna indirgenmesini gösterir. Marksist kuramda insanın eylem ve davranışları değişim ve kullanım değerleri tarafından belirlenir. Fakat Baudrillard'ın postyapısalcılığın kullanmış olduğu argümanlardan hareket ederek göstergelere (sembolik değişim) yer vermesi bir farklılığı daha ortaya çıkarmaktadır. Sembolik değişim olarak adlandırılan bu durum, kapitalist modelin meşrulaştırma aracı olan ve üzerine oturtulan araçsal akılcılığı ile ters düşmektedir. "Artık yeni toplumsal formasyon içinde en önemli sorun üretim değildir. Yeni teknolojiler (medya, bilgisayarlı dünya, enformasyon süreçleri, eğlence sanayi vb.) endüstriyel üretimin yerini almış ve ekonomi politik alanında toplumun örgütlenme ilkesi konumuna gelmişlerdir. Burada her şey, emek dahil birer işarete dönüşmüş bulunmakta ve bu işaretler üretilip insanlar tarafından tüketilmektedir" (Şaylan, 2009: 302).

Fakat sanayi sistemin tüketim soykütüğüne bakarsak geçmişte her şeyin üretime endekslendiği görülebilmektedir.

1. Üretim düzeni makine/üretici gücü, yani geleneksel aletten radikal olarak farklı olan teknik sistemi üretir.
2. Üretim düzeni sermaye/rasyonelleşmiş üretici gücü, yani refahtan ve önceki değiş tokuş tarzlarından radikal olarak farklı rasyonel yatırım ve dolaşım sistemini üretir.
3. Üretim düzeni somut emekten, geleneksel çalışmadan radikal olarak farklı olan ücretli emek gücünü sistemleştirilmiş soyut üretici gücü üretir.
4. Böylece üretim düzeni rasyonelleşmiş, bütünleşmiş ve üretici güçlerle üretim süreçlerinin bütünsel bir denetimi sürecinde diğer



üçünü tamamlaya bir bütün olarak ihtiyaçları, ihtiyaçların sistemini talep üretici gücü üretir (Baudrillard, 2008: 86).

Burada birey ile nesne arasındaki ilişki göz ardı edilmiştir. İhtiyaçlar, bireysel düzeyde üretici güçlerin akılsal bir biçimde sistematikleşmesinden başka bir şey değildir. Oysa insanın nesne ile ilişkisi ve kendisi ile ilişkisi yeni dönemde oldukça önemlidir. Bu nedenle reklamların, halkla ilişkilerin ve tekno yapının göz ardı edilmemesi gerekir. Çünkü artık tüketim üretimin yerine geçmiştir. Görüldüğü üzere bu yeni durum ile birlikte bambaşka bir döneme modern teorinin sonuna işaret eden bir döneme girilmektedir. Postmodern dönem, modernitenin idelerle ve kavramlarla düşüncelerin, gerçekliğin ve hakikatin temsilcisi olarak görülmesi durumunu ortadan kaldırmıştır. Öznenin nesneyi kontrolü altına aldığı özne-nesne diyalektiği ile birlikte modern teori ve felsefe sona ermiştir. Modern felsefenin tarihine baktığımızda tahakküm kavramıyla karşı karşıya kalırız. Bu dönemde özne, sahip olduğu akıl ile görünenin arkasındaki gerçekliğe, hakikate ulaşmayı amaç edinirken, hem doğaya hem de kendi dışında yer alan insanlara egemen olmaya çalışır. Baudrillard tam bu noktada tıpkı Foucault gibi aynı eleştirilerde bulunur. Ona göre düşünce ve söylem *apriori* ve ayrıcalıklı yapılarla demirlenemez. Nasıl ki postyapısacılar dış dünyanın gerçekliğine değil de söylemlerin ve metinlerin oyununa öncelik veriyorsa aynı şekilde Baudrillard, medya ve tüketim toplumunda bireyin dış gerçeklikle ilişkisinden ziyade göstergeler ve taklitler üzerinde durur. Böylece nesnelere dünyasının özneler üzerindeki gücünü ortadan kaldırmayı kendisine amaç edinmiş olan Baudrillard, modern felsefenin putu olarak nitelendirilen ve akli hakim olmada meşrulaştırıcı bir araç olarak gören özneyi bir nevi bozguna uğratmıştır. Artık üretim toplumu simülasyon ve ayartma toplumuna dönüşmüştür (Cevizci, 2009: 1286). Simülasyon (hipergerçek) “bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine” denir (Baudrillard, 2010: 14). Baudrillard’a göre günümüzde artık gerçek değişmiştir. Gerçek “minyatürleşmiş hücreler”, “matrisler”, “bellekler”, ve “komut modeller” aracılığıyla üretilmekte ve inanılmaz boyutta bir yeniden üretim mümkün olmaktadır. Bu nedenle modern dönemin akılcı gerçeğine ihtiyaç duyulmayacaktır; çünkü gerçek artık idealle ve negatif süreçlerle mücadele edebilecek bir durumda değildir. Yeni dönemde karşımıza işlemsel bir gerçek



çıkmaktadır; bu diğer bir adıyla atmosferden yoksun, sentetik bir şekilde üretilmiş düşsel ve gerçek ayrımından yoksun kalmış bir simülasyon olan hipergerçektir (Baudrillard, 2010: 15).

Baudrillard simülasyon kavramıyla aslında dünyanın gerçek bir dünya olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Çünkü simüle kavramının özünde bile sahip olunmayan şeye sahipmişiz gibi bir anlam yatmaktadır. Sembollerin, imajların ve somut olanın yerini sanal olan almıştır. Baudrillard'a göre gerçeklik kavramı gibi özgürlük kavramı da anlamını yitirmiş bir nevi gönüllü köleliğe dönüşmüş ve egemenliği elinde tutan özne gücünü nesneye kaptırmıştır. Baudrillard'ın, özne ve özgürlük üzerine tersine çevirme yaklaşımı, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Aydınlanmanın hakimiyet, demokrasinin ve aklın araçsallaşarak bilim ve teknolojiye hakimiyet kazanma arzusunun bir nevi kitleleri manipüle ettiği anlayışı ile benzerli gösterir (Cevizci, 2009: 1286).

Baudrillard'ın yaklaşımı en genel haliyle aslında yüzeysel görüşlerin bir reddidir. O modern dünyanın nesnel ve akılcı hakikati tek bir koz olarak görülmesi durumunu ve bu aklın üretimin araçsal bir aygıtı olarak kabul edilmesini eleştirir ve insanın kendi gölgesi tarafından yenilgiye uğratılmasını kabul etmez. Baudrillard yaptığı tespitler ve eleştirilerle Batı'nın moralini bozmuş bir düşünür olarak Batı'nın dışında olan dünyalara da bakmak gerektiğinin altını çizer.



## SONUÇ

“Modern Aklın Postmodern Eleştirisi” adı altında oluşturduğumuz tezimizde, yüzünü sonsuz büyüklükteki evrenden, kendine doğru çeviren insanın, yaşamı anlamlandırmak ve kafasında beliren bazı soruları (“niçin dünya vardır?” “nereden geliyor ve nereye gidiyor insan?” “bu dünyadaki varlığımızın gerçek anlamı nedir?” “İnsanın yazgısı önceden belirlenmiş midir, yoksa kişinin yolunu çizen sadece kendi akli ve iradesi midir?”) yanıtlamak amacıyla çıktığı yoldaki serüvenini karşı eleştirileriyle tezimizde ele almaya çalıştık. Genel bir akıl tanımlamasına ulaşmak oldukça problemlili olduğundan, öncelikle vahiy, inanç ve sezgiden farklı olan, insanı hayvandan ayıran bu özel yetinin analizini yapıp, ardından bu akıl kavramının, felsefe tarihi içerisindeki seyrine değindik. Bu durum modernite ve rasyonalite sorunsalının çözümü adına, konuya vakıf olmamızda, bize oldukça yarar sağlamıştır.

Modern dönem, Ortaçağ döneminden oldukça farklıdır. Doğanın bilgisine ulaşabilme ve insanın nasıl davranması gerektiği noktasında Tanrı’yı merkeze alarak çözmeye çalışan Ortaçağın düşünce biçimi, yerini insanı merkezi alan modern döneme bırakmıştır. Bu dönemin hakim paradigması akıldır. Ortaçağda insanın dışında bir yerlerde aranan akıl, ilk olarak Descartes ile birlikte düşünce üreten özne üzerinde şekillenmeye başlanmıştır. Sorgulama ile yola çıkan filozof şüpheyi yöntem haline dönüştürerek “düşünüyorum, o halde varım” önermesine ulaşmıştır. Var olmanın kanıtı düşünmedir artık. Hakikatin bilgisine ancak akıl ile ulaşılabilir. Sistematik olarak aklın bu şekilde Descartes tarafından ele alınışı onu modern dönemin ve Batı düşüncesinin kurucu ismi yapmıştır. Bu nedenle Rönesans’tan itibaren düşünce alanında yaşanan gelişmeler, mitolojiden, dini dogmalardan, geleneklerden akılsal olana doğru kayan bir toplumsal geçiştir dersek sanırım yanılmış olmayız. Descartes’ın modern dönem içerisinde akla biçtiği değer, insanın evrendeki konumunun değişmesi açısından elbette önemlidir. Fakat yaşayan, konuşan ve düşünen insanın özerkliğinden ilk bahseden kişi, Kant’tır. Modernitenin bir yansıması olarak görülen Aydınlanma projesinin ilk çağrısı da onun tarafından atılır: *sapare aude* (“aklını kendin kullanma cesareti göster”). Filozofun asıl yapmak istediği, tahakküm ve baskı aracılığı ile dayatılan aklın yerine, insanın kendi aklını kullanma cesaretini göstermesidir. Özellikle Batı düşüncesinin oluşmasına önyak



olan, akla ve düşünceye öncelik tanıyan bir entelektüel oluşum olan Aydınlanma projesine, Kant felsefesi içerisinde değinmeye çalıştık.

Aydınlanma felsefesi içerisinde modern toplumun düşünsel alt yapısını oluşturan akıl kavramı, görünenin ötesindeki gerçekliğe, doğanın ve toplumun gizlerine ulaşmayı amaç edinmiştir. İnsanlığın ilerlemesi için gerekli görülen akıl, amaçlara ulaşmada tek yol olarak görülmüştür. Burada karşımıza aklın bir ürünü olan bilim çıkmaktadır. Modernizmin tüm zamanları kapsayan bilimi, metafiziksel öğelerden arınmış tüm tabiat bilimlerini kapsamaktadır. Fakat sadece tabiatı açıklamayla sınırlı kalmayan bilim, toplumsal alana da sıçramış, gerçekliğin sadece kendisi ile açıklanabileceğine inanırken bir süre sonra kendisi de dinin yanılığına düşmüştür. Görüldüğü üzere bütün Avrupa'yı kapsayan, modernite içerisinde anlamını bulan ve insanın özgürlüğünü ilke edinen Aydınlanma 18. yüzyılda yaşamı rasyonalize ederek, belirlediği normlarla hem insanları hem de kurumları denetimi altına almıştır. Bireyin özgürlüğünü amaç edinerek otoriteleri yıkmak amacıyla yola çıkarken, kendisini aklın egemenliği altında putlaştırmıştır.

17. ve 18. yüzyıllarda zihnin yapısı ve karakteri üzerinde duran filozoflar, Kant'a kadarki süreçte akla üstünlük atfetmişlerdi. Kant'ın akılcılığı ve empirizmi epistemolojisinde sentezlemesiyle birlikte bu üstünlük en yüksek noktaya ulaşmıştır. Fakat bu süreçte akıl tarihsel boyutu içerisinde ele alınmamıştır. Aklı tarihsel boyutu içerisinde ele alan ilk kişi Hegel'dir. Hegel, aklı tarih içinde gelişen, bireysel farklılıklardan ve çevreden etkilenen bir kavram olarak ele alır. Hegel'e göre akıl, ne sadece düşüncededir ne de düşüncenin dışında bir yerdedir. Gerçeklikle aklı bu şekilde bütünleştiren Hegel, insanın tarihini anlamasında akla büyük önem verir. Dünya tarihinin oluşumunu da aklın bir ürünü olarak gören Hegel, diyalektik yöntemi ile akla uygun zorunlu bir öge olarak nitelendirdiği tinin ilerleyişini ortaya koymaya çalışır. Bu Descartes ve Kant'ın sabit ve evrensel bir güç olarak gördüğü aklından oldukça farklıdır; çünkü Hegel'in aklı değişen şartlara uyum sağladığından evrimseldir. Sadece Hegel'in tarihsel aklından ibaret olmayan 19. yüzyıl, aynı zamanda yeni keşiflerle yola devam eder. Bu noktadan sonra ne yazık ki her şey Kant, Descartes ve ardıllarının istediği şekilde gelişmemiştir. Çünkü bu keşiflerden birisi de akıldışı olandır. İşte tam bu noktada 18. yüzyılın aklına karşı 19. yüzyılın



romantik hareketini görürüz. Fakat çalışmamızda daha çok Batı modernizminin evrenselleştirici, genelleştirici ve sınırlayıcı yaklaşımlarını ontolojik bir şekilde eleştirmeye çalışan postmodernizme ve postmodernistleri düşünceleri ile etkileyen, Aydınlanmanın eksik yönlerine vurgu yapan ve Aydınlanma hareketinden kopuşu temsil eden, özneye yönelik eleştirileri ve antihümanist tavırlarından dolayı Nietzsche ve Foucault'ya değindik.

20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan postmodernizm, düşünce dünyasında birçok yaklaşımı gerek pozitif gerekse negatif bir şekilde eleştirerek karakterize olur. Özellikle Batı modernizmine bir tepki olarak ortaya çıkan akım, modern özneye temellendirilmeye çalışılmış evrensellik iddiası taşıyan her şeye (bilgi, etik) karşı çıkar. Aydınlanmasının, nesnelleştirici ve indirgeyici akılcılığını reddeden postmodernizm, genelin akli ile tek bir doğruya ulaşabileceğini de kabul etmez. Çünkü genel olan ötekini tanımaz. Farklılığı ve çeşitliliği dışarı iten modern aklın hakimiyet arzusuna karşı postmodernizm akıldışı olana, dışarı itilene yönelir. Postmodernistler düşünce ile özdeşleştirilip belli kalıplar içerisine hapsedilmeye çalışılan modern özneyi kabul etmez. İnsan sadece düşünce üreten bir varlık değil, duyguları, değerleri, inançları ile dış dünyaya nüfuz eden sürekli oluş halinde, değişim içerisinde dönüşen bir varlıktır. Bu nedenle arzu ve isteklerin kurumlar tarafından denetim altına alınmasını eleştiren postmodernistlerden Lyotard, insanın özgürleşmesini bilgi alanından yazın ve sanat alanına taşımıştır. Lyotard gibi Foucault da akli temele alan bürokrasinin insanlar üzerinde uygulamış olduğu baskıya dikkatleri çekerek modernizmin sınırlayıcılığını gözler önüne serer. Özellikle burada postmodernizmi, modern akıl eleştirisi çerçevesinde etkileyen Nietzsche'yi içine alarak özne merkezli aklın tarihsel bir sunumunu, Foucault ekseninde Descartes'a yönelik bir eleştiri şeklinde ortaya koymaya çalıştık. Aynı zamanda "Modern Akıl Paradigması" başlığı altında üzerinde durduğumuz Kıta Avrupa'sı geleneğine katkı sağlayan, aklın kesinliği ve gerçekliği üzerinde duran ve kurgusal aklın kurucusu sayılan ünlü Alman düşünürü Hegel'e postmodern eleştiride, filozofun diyalektik tarih anlayışına karşı, Nietzscheci bir reddiye sunduk. Bunun yanında karşılaştırmalı olarak, Foucault'nun modernitenin ilerlemeci tarih anlayışı hakkındaki düşüncelerine ve postmodernistlerin etkilendiği bilgi ve iktidar ekseninde, özgürleşme ve aklın baskı kurma aracı olarak işlevselleşmesi durumuna



karşı yönelttiği eleştirilerine de yer verdik. Modernitenin tahakkümcü aklına yönelik eleştiriler sadece postmodernistlerden gelmemektedir. Özellikle burada postmodernistler Frankfurt Okulu teorisyenlerinden Aydınlanma aklının totaliter ve baskıcı yanına karşı yönelttiği eleştirilerinden etkilenirler. Kapitalizmle birlikte üretim sürecinde işlevselleşerek araçsallaşan akla karşı eleştiriler, Weber'in rasyonalizasyonunu model alan, 20. yüzyılın son çeyreğinde teorik bir gelenek olarak ortaya çıkan Frankfurt Okulu üyelerinden gelmektedir. Amaçlara ulaşmak adına aklın modern dönemde araç olarak kullanılması özellikle Adorno, Horkheimer ve Habermas'ın yapıtlarında karşı eleştirilerle yer almaktadır. Toplumun ileriye doğru gelişimi adına, Aydınlanmanın yok ettiğine inanılan nesnel aklın kullanılması gerektiğini savunan Eleştirel Gelenek, iyi yaşam üzerine ipucu vermeyen ve belli amaçlara en kısa yoldan nasıl ulaşabiliriz savunan kapitalizmin öznelci araçsal aklına karşı, bir nevi savaş açmıştır. Çünkü Horkheimer'in da altını çizdiği üzere, anlam artık etkisini kaybetmiş yerini eşyanın ve olayların dünyasındaki işlev ya da etkiye bırakmıştır. Fakat bu aklın tamamen toplumun dışına itildiği anlamına gelmez. Kant'ın tabiri ile söylersek aklın yanlış kullanımı, dogmatizme ve sömürüye yol açabileceğinden, önemli olan onun doğru biçimde nasıl kullanılabileceğini bilmektir.

Frankfurt Okulu tıpkı postmodernizm gibi alternatif bir toplumsal teori üretmediğinden (Habermas'ın "iletişimsel akılcılığı" dışında) sadece modern dönem aklının, yayılım alanlarına ve hatalarına değinerek bir durum tespiti yapmıştır. Habermas *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde modernitenin rasyonelite teorisinin karşısına eleştirel rasyonaliteyi koyar. Burada Habermas bilginin oluşma sürecinde bilen öznenin kurucu edimini kabul eder; fakat Kant'ın transandantal yaklaşımını tarihi bir yapıda olmadığı için reddeder. Çünkü tarih toplumsal gerçeklik ve doğanın insan emeğinin bir ürünü olduğunu bizlere göstermektedir. İnsan bu süreçte rasyonel olarak eylemde bulunur, maddi varoluşunu sağlayabilmek için araç yapar ve diğerleri ile iletişime geçebilmek için bir dil kullanır. Bu şekilde zamanla empirik, hermeneutik ve eleştirel bilimler ortaya çıkar. İşte Habermas yaptığı bu ayrımla iletişimsel eylem teorisine geçerek bir uzlaşım sağlamaya çalışmıştır. Amaç özgür ve demokratik bir düzende insanca yaşayabilmektir.



Postmodernizm, tıpkı Frankfurt Okulu teorisyenleri gibi Batı modernizminin Aydınlanma aklının politik normlarla bireyi ve toplumu tahakküm altına alan yaklaşımlarını sorgulayarak yeni bir özgürlük alanı açmaya çalışır. Bu sayede toplumun dışına itilen, hakim paradigmadan bağımsız varlığını sürdürmeye çalışanlar, postmodernizm sayesinde seslerini duyurma fırsatı yakalarlar. Batı modernizminin ritüellerine uymayanların öteki olarak nitelendirilmesi, insan-özne kavramının yeniden sorgulanmasını sağlamıştır.

Postmodernizmin düşün dünyasında, akla yönelttiği eleştirileri oldukça çarpıcıdır; fakat bu projenin öğretileri sadece bir tespit ve eleştiriden ibaret olduğundan ve modernizmin problemleri aklına karşı alternatif bir çözüm üretmediklerinden, biz sadece postmodernistlerin önyargıları, yasakları sorgulayan ve özgürlüğe kapı açan anlayışlarını göz önünde bulundurabiliriz. Bir kuram ve ideolojiye dönüşemeyen postmodernizm, Batı toplumunun değer ve kurallarına kuşkuyla bakmıştır; fakat onların her şeye yönelik aşırı kuşkuculuğu nihilizme yol açabileceğinden onlara yönelik bu eksikliğin göz önünde bulundurulması oldukça önemlidir.

Postmodernizm tek bir akıldan bahsetmek yerine, çeşitli akılların varoluşunu gündeme taşır ve Wittgensteinci dil oyunları üzerine felsefesini kurar. Özellikle burada postmodern felsefede öne çıkmış olan Lyotard ve Baudrillard karşımıza çıkar. Lyotard, modern felsefenin akılcılık ve evrenselcilik iddialarını eleştirirken, çoğulculuğa ve farklılığa dayalı yeni bir kuram oluşturmaya çalışır. Modern dönemin mutlakçılığı yerini dil oyunlarına bırakır. Lyotard, modern dönemin bilimsellik adına akli merkeze koyarak, insanlığı karanlık ve cehaletten kurtarmak amacıyla başvurmuş olduğu üst anlatıları reddeder. Otoriteryan bir yapıya sahip olan büyük anlatılar yerine küçük anlatıları tercih eder. Lyotard gibi Baudrillard'da modern dönemin bazı eksik noktalarına vurgu yaparak çeşitli eleştirilerde bulunur. Baudrillard'ın felsefesinde simülasyon kavramı oldukça önemlidir. Çünkü bu kavram ile birlikte modern toplumdaki postmodern topluma doğru bir kopuş gözlenir. Modern dönemin tüketime dayalı toplumsal yapısı simülasyon ve ayartma toplumuna dönüşür. Bu her iki dönemin hakim bilgi teorilerinin ortaya konulması açısından önemlidir. Yapılan bu dönemseller karşılaştırma benzerlik ve farklılıkları bulmaktan ziyade daha çok eleştirilerin bilimsel temeline nüfuz etmeyi amaç edinmiştir. Her ne



kadar kendi içlerinde tutarlılık taşısalar da özellikle modernizmin aklı, insanın insanca yaşayabileceği bir hayat sunma vaadiyle çıktığı yolda ne yazık ki tökezlemiştir. Özellikle Batı toplumun sunmuş olduğu akıl temelli normların evrenselmiş gibi sunulması modernizmin en büyük yanılgısı olmuştur. Çünkü hala savaşlar devam etmekte, hala kültürel kimlikten kaynaklı etnik soykırımlar uygulanmakta ve hala insan yaşadığı evreni tahrip etmektedir. O halde diyebiliriz ki evrende yanlış giden bu dinamiklere ve modernizmin içine düştüğü çıkmaza karşı alternatif bir çözüm üretemeyen postmodernizmin yerine geçecek, kişileri, toplumu ve doğayı özgürleştirebilecek yeni bilimsel yasaların ve felsefi kuramların oluşması kaçınılmazdır.



## KAYNAKÇA

ADORNO, W. Theodor, HORKHEIMER, Max. (1995) *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar/I*, çev. Oğuz Ödügül, İstanbul: Kabalcı yayınevi,

ADUGİT, Yavuz. (2005) *Modernizm, Postmodernizm, Marksizm*, Felsefe Ekibi internet Dergisi, sayı: 2

AKARSU, Bedia. (1999) *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Kitapevi

BAUDRILLARD, Jean. (2010). *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları

BAUDRILLARD, Jean.(2008). *Tüketim Toplumu-Söylenceleri/Yapıları-*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

BENHABIB, Seyla. (2005) *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İstanbul: İletişim Yayınevi

BOYNE, Roy. (2009) *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu Yayıncılık

CASSIRER, Ernst. (1990) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitapevi

CEVİZCİ, Ahmet. (2003) *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: Etik Yayınları

CEVİZCİ, Ahmet. (2002) *Paradigma, Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları

CEVİZCİ, Ahmet. (2009) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları



COTTINGHAM, John. (2003) *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayıncılık

ÇİĞDEM, Ahmet. (2008) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, İstanbul: İletişim Yayınları

ÇİĞDEM, Ahmet. (2003) *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları

ÇİĞDEM, Ahmet. (2004) *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim Yayınları

DESCARTES. (1999) *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınları

DESCARTES. (1994) *Metot Üzerine Konuşmalar*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları

DESCARTES. (1997) *Seçme yazılar: Söylem, Leibniz: Monadoloji, Spinoza: İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık

ESGÜN, Güneş Toros. (2006) *Postmodernizme Rağmen Aydınlanma*, Kaygı Felsefe Dergisi, sayı: 6 [http:// kutuphane.uludag.edu.tr/Univder/PDF/fen-ed](http://kutuphane.uludag.edu.tr/Univder/PDF/fen-ed)

DOLTAŞ, Dilek. (2003) *Postmodernizm ve Eleştirisi, Tartışmalar/ Uygulamalar*, İstanbul: İnkılap Yayınevi

FOUCAULT, Michel. (1999) *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey Yayıncılık

FOUCAULT, Michel. (2000) *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Alı Kılıçbay, Ankara: İmge Kitapevi



FOUCAULT, Michel. (2004) *Marx'tan Sonra: söyleşi Duccio Trombadori*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi

FOUCAULT, Michel. (2005) *Özne ve İktidar, seçme yazılar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

GÖKBERK, Macit. (2003) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi

HABERMAS, Jürgen. (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları

HANÇERLİOĞLU, Orhan. (2000) *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımları, Cilt 1*, İstanbul: Remzi Kitapevi

HEGEL, G. W. F. (2003) *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları

HEGEL, G. W. F. (2005) *Tinin Fenomenojisi, Mantık Bilimi, Tarih Felsefesi Üstüne Dersler, Estetik Üstüne Dersler, Felsefe Tarihi Üstüne Dersler*, seçme yazılar, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yay.

HEGEL, G. W. F. (2004) *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları

HORKHEIMER, (2005) *Max. Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları

HUME, David. (1997) *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları

JASPERS, Karl. (2001) *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İzmir: İlya Yayıncılık



KANT, Immanuel. (2008) *Katkısız Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi, Yargı Gücünün Eleştirisi, Ahlak Metafiziğini Temellendirme, Sürekli Barış Üstüne Felsefi Deneme, Aydınlanma Nedir?* çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: say Yayınları

KIZILÇELİK, Sezgin. (2008) *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı yayıncılık

KÜÇÜK, Mehmet (Derleyen). (2000) *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları

LEİBNİZ, W. Gottfried. (2003) *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, çev. Ogün Ürek Bursa: Biblos Kitapevi

LOCKE, John. (2004) *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

LYOTARD, Jean-François. (1990) *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara Yayıncılık

MAGEE, Bryan. (2000) *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma yayınları

NIETZSCHE, Friedrich. (2009) *Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Gülperi Sert, İzmir: İlya Yayınevi

NIETZSCHE, Friedrich. (1996) *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları

RUSSELL, Bertrand. (2001) *Batı Felsefesi Tarihi 2, Ortaçağ*, çev. Erol Esençay, İzmir: İlya Yayınevi

SARUP, Madam. (2004) *Post-yapısalcılık ve Posmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları



SORELL, Tom. (2004) *Descartes, Düşüncenin Ustaları*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları

SOYKAN, Ömer Naci- KESKİN, Ferda- DELLALOĞLU, F. Besim. (2003) *Adorno ve Yapıtı*, söyleşi, Cogito YKY, sayı: 36

SIPINOZA. (2009) *Ethica*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitapevi

SPURK, Jan. (2008) *Toplumsal Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus kitap

ŞAYLAN, Gencay. (2009) *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitapevi

THILLY, Frank. (2007) *Çağdaş Felsefe-II*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayıncılık

VORLANDER, Karl. (2004) *Felsefe Tarihi*, Cilt. 1-2, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İstanbul: İz Yayıncılık

WEST, David. (2005) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları

WOOD, W. Allen. (2009) *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitapevi

YALÇIN, Şahabettin. (2003) “*Descartes ve Özne Olarak Benlik*”, Ankara, ss. 107-118, Felsefe Dünyası sayı: 38



## **ÖZGEÇMİŞ**

### **KİŞİSEL BİLGİLER**

**Adı ve soyadı:** Canan IŞIK

**Doğum yeri:** Mersin

**Doğum tarihi:** 26/12/1981

**Medeni durumu:** Bekar

### **EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER**

**Lise 1996-2000:** Atatürk Lisesi ( Yabancı dil ağırlıklı )

**Üniversite 2002-2006:** Pamukkale Üniversitesi

**Dil:** İngilizce