

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**POSTMODERNİZM TARTIŞMALARI
ÇERÇEVESİNDE ÖZNE SORUNU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

62122

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM BAKANLIĞI
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAŞER

HAZIRLAYAN
Şahin DOĞAN

KIRIKKALE-1997

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**POSTMODERNİZM TARTIŞMALARI
ÇERÇEVESİNDE ÖZNE SORUNU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAŞER**

**HAZIRLAYAN
Şahin DOĞAN**

KIRIKKALE-1997

ÖNSÖZ

Postmodernizm konusu oldukça güncel ve modernliği eleştirisi bağlamında sürekli dikkatimi çeken bir konu idi. Tez konusu tercihlerimizde postmodernizm konusu da tercihlerimizden olmakla beraber Giddens ve Haberması merkeze alarak günümüzdeki modernizm postmodernizm tartışmalarını irdelemeyi düşünüyordum. Giddens konusunda bir de seminer çalışması yaptım.

Tez konusu seçimi görüşmelerinde muhterem hocam Bölüm Başkanımız ve Rektörümüz Prof. Dr. Beşir Atalay'ın postmodernizm konusunu tavsiye etmesi üzerine bu konuyu çalışmaya başladım. Hocamın tavsiyesinin ne kadar isabetli olduğunu şimdi daha iyi anlamış durumdayım. Bu sebeple kendilerine teşekkür borçluyum. Postmodernizm tartışmaları çeşitli eksenler etrafında incelenebilecek bir nitelik taşımaktadır. Bunlar arasında bizim açımızdan Rasyonalite, Bilimsellik, Teori ve Özne gibi sorunlar potansiyel eksenleri oluşturuyordu. Tez çalışmamızın ilerleyen aşamalarında Danışmanım Yard.Doç. Dr. Vehbi Başer'le, Özne sorunu etrafında odaklanmaya karar verdik. Konuya ilgim devam etmektedir.

Hocam Yard. Doç. Dr. Vehbi Başer'in tez çalışmalarım sırasında gösterdiği engin anlayış ve fedakarlıklar her türlü teşekkürün ötesindedir. Ayrıca ders dönemindeki katkılarından dolayı bütün hocalarıma da teşekkür etmek istiyorum.

Bütün eksiklikler bana aittir

ÖZ

Bu çalışmada modernite karşısında olumlu yada olumsuz tutumları içeren postmodernizm tartışmaları temelinde özne sorunu incelenmiştir.

Konu Aydınlanma düşüncesinden başlayarak günümüze kadar modernlik projesinin temel vaatleri ve bu vaatleri ne ölçüde gerçekleştirdiği üzerine geliştirilen tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu konudaki tartışmalar J.J. Rousseau'ya kadar geri gitmekle birlikte, can alıcı eleştiriler kökenini Nietzsche'in düşüncelerinde bulmaktadır.

Modernliğin Postmodern eleştirisi, Metodoloji, Araçsal Akıl, Bilgi, Tarih, Meşruiyet ve Ahlak sorunları bağlamında irdelenmiştir. Bu tartışmalar esasen Nietzsche, Frankfurt Okulu Düşünürleri, Foucault, Lyotard, Derrida ve Touraine'in modernlik, üzerine görüşleri çerçevesinde geliştirilmiştir.

Tezin vardığı en genel sonuç modernliğin "soyut evrensel özne"sinin bu tartışmalar aracılığıyla yerini giderek somut bir özne'ye bırakmakta olduğudur.

ABSTRACT

In this study, the problem of the "subject" on the basis of the discussions of postmodernism which involve either positive or negative attitudes towards modernity.

The subject has been ascertained within the frame work of the arguments concerning the basic promises have been realized and which have began from Enlightenment thought up to now Although these arguments might be traced back to J.J. Rousseau, the most critics found their roots in Nietzschean thought.

The post modern critique of modernity was examined in terms of the problems of Methodology, Instrumental Reason, Knowledge, History, Legitimacy and Ethics. These arguments were basically developed in the framework of the opinions of Nietzsche, Thinkers of Frankfurt School, Foucault, Lyotard, Derrida and Touraine about modernity.

The main conclusion of the thesis is that the "abstract and universal subject" of modernity has increasingly left its place to "concrete subject" through these discussions.

İÇİNDEKİLER

I. GİRİŞ	1
1.1. KONU.....	2
1.2. AMAÇ	3
1.3. METOD	4
1.4. TEMEL KAVRAMLAR	5
1.4.1. Modernlik	5
1.4.2. Postmodernlik	8
1.4.3. Modernleşme	11
1.4.4. Postmodernleşme	11
1.4.5. Modernizm	12
1.4.6. Postmodernizm	13
II. MODERNLİK VE ÖZNE	18
2.1. AYDINLANMANIN ÖN TARİHİ	22
2.2. AYDINLANMA	22
2.3. AYDINLANMANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ	26
2.3.2. Hümanizm	26
2.3.3. Evrenselcilik	28
2.3.4. Bilimselcilik	30
2.3.4.1. Pozitivist Teori Anlayışı	31
2.3.5. İlerlemecilik.....	34
2.3.5.1. Bilginin İlerlemesi	40
2.3.5.2. Toplum Bilimin Ortaya Çıkışı	41
2.3.6. Tarihselcilik	44
2.4. TARİHİN İLERLETİCİSİ OLARAK İNSAN	46
2.4.1. Tarih, Aktör, Özne ve Devrim	47
2.4.2. Devrimsiz Modernlik	47
2.4.3. Düzenin Kurulması	47

4.2.2.1. Nietzsche ve Bilincin Eleştirisi	95
4.2.2.2. Nietzsche'de Akıl Karşısında Duygu	99
4.2.2.3. Frankfurt Okulu ve Horkheimer	100
4.2.2.4. Foucault'da Aklın Eleştirisi	105
4.2.2.4.1. Akıl ve Akıldışı	107
4.2.2.4.2. Teknik Akıl	108
4.2.2.5. Habermas, Araçsal Aklın Eleştirisi ve İletişimsel Akıl...	109
4.2.2.5.1. Habermas ve Araçsal Aklın Eleştirisi	113
4.2.2.5.2. Stratejik Akıl	115
4.2.2.5.3. Habermas ve İletişimsel Akıl	115
4.2.3. Modernist Bilgi Anlayışının Eleştirisi	119
4.2.3.1. Postmodernist Perspektiften Pozitivizm	119
4.2.3.2. Foucault'nun Anlam Kavgası	122
4.2.3.3. Foucault İktidar ve Bilgi	123
4.2.3.4. Lyotard: Bilgisayarlaştırılmış Topumlarda Bilgi	128
4.2.3.4.1. Anlatısal Bilgi	132
4.2.3.4.2. Anlatısal Bilgi ve Bilimsel Bilgi	133
4.2.3.4.3. Bilginin Ticarileşmesi	136
4.2.3.5. Derrida	139
4.2.3.5.1. Büyük Hümanizm Geleneğinin Eleştirisi	140
4.2.3.5.2. Radikal Hermönetik Olarak Of Gramotoloji	145
4.2.3.5.3. Hermenetiğin Temel Özellikleri İlgili Alanları	145
4.2.3.5.4. Epistemoloji ve Hermenetiğin Karşılaştırılması	146
4.2.3.5.5. Karar Verilemezlik ve Yayılma (Dissemination)	149
4.2.4. Modern Tarih Anlayışının Eleştirisi	150
4.2.4.1. Nostaljik Paradigma	150
4.2.4.1.1. Nostaji ve Alman Ekolü	154
4.2.4.2 Nietzsche ve Tarih	156
4.2.4.3. Foucault ve Tarih Görüşü	157

III. MODERNLİĞİN BUNALIMI VE ÖZNEİN KAYBOLUŞU	49
3.1. MODERNLİĞİN BUNALIMI	49
3.1.1. Touraine'e Göre Modernliğin Bunalımı	49
3.1.1.1. Modernliğin Çözülüşü	49
3.1.1.2. Ben'in Yıkılışı	50
3.1.2. Taylor'a Göre Modernliğin Üç Sıkıntısı	52
3.1.3. Wagner'e Göre Modernliğin İki Krizi	54
3.2. TOPLUMSALIN ÖNE ÇIKIŞI	55
3.3. ÖZNE VE DEVRİM	56
3.3.1. Praxis ve Marx'ta Özne	57
3.3.2. Devrime Veda	61
3.4. ÖZNEİN KAYBOLUŞU	62
IV. POSTMODERNİZM: MODERNİZMİN ELEŞTİRİSİ VE SOMUT ÖZNEYE DÖNÜŞ	66
4.1. MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME DÖNÜM NOKTASI...	66
4.1.1. Nostaljik Paradigmanın Çağdaş Düşünceye Etkisi	68
4.1.1.1. Nostaljinin Eleştirisi	71
4.1.2. Nietzsche	74
4.1.2.1. Nietzsche ve Sosyoloji	77
4.1.2.2. Nietzsche'nin Freud'a Etkisi	82
4.1.2.3. Nietzsche'nin Frankfurt Okulu Üyelerine Etkisi ...	83
4.1.2.4. Nietzsche'nin Günümüz Toplumbilimcilerine Etkisi	84
4.1.3. Freud	85
4.1.3.1. Freud'un Habermas Üzerine Etkisi	87
4.1.4. Modernlik Eleştirisi Bağlamında Nietzsche ve Freud'un Karşılaştırılması	88
4.2. MODERNLİĞİN POSTMODERN ELEŞTİRİSİ	90
4.2.1. Postmodern Metodoloji	91
4.2.2. Araçsal Aklın Eleştirisi	95

4.2.4.4. Postmodern Tarih Anlayışı	159
4.2.4.5. Postmodernistlere Göre Olgular	161
4.2.5. Postmodernizm ve Meşruluk Sorunu	164
4.2.5.1. Disiplin	164
4.2.5.2. Büyük Kapatma Hapishane	165
4.2.5.3. Foucault ve Akıl Hastanelerinin Doğuşu	166
4.2.5.4. Disipliner İktidar	169
4.2.5.5. Postmodern Durum	171
4.2.5.6. Bilgi ve Meşruiyet	175
4.2.6. Postmodernizm ve Ahlak Sorunu	177
4.2.6.1. Nietzsche ve Ahlak Sorunu	177
4.2.6.2. Dinsel Ahlaki Sorun ve Postmodern Bunalım	177
4.2.6.3. İdeoloji, Ahlak ve Değerler.....	180
4.2.6.4. Dünya Üzerine Egemenlik Kurma Etiği	182
4.3. SOMUT ÖZNEYE DÖNÜŞ	185
4.3.1. Nietzsche ve Somut Özne	185
4.3.2. Nietzsche ve Weber'de Bireysellik Öznelleşme ve Modernlik	187
4.3.3. Touraine ve Öznenin Savunusu	192
4.3.3.1. Öznelleşme	192
4.3.3.2. Birey, Özne, Aktör	194
SONUÇ	199
KAYNAKÇA	205

I. GİRİŞ

Bir tez konusu olarak postmodernizmi ele almak, oldukça basit bir entellektüel hevese sürüklenme ithamıyla karşılaşma riski taşır. Postmodernizm teriminin sadece entellektüeller arasında kullanılan yeni bir terim değil, popülerliği gittikçe artan moda bir terim, buna karşılık, tanımlanması oldukça zor olan bir kavram olması, önemli problemlerden biridir. Terimin popülerliği, özellikle gazete yazarları arasında çok farklı manalarda kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Featherstone "Modern Kabul Edilmiş Düşünceler Sözlüğü'nün de onayladığı gibi bu sözcüğün hiç bir anlamı yoktur, olabildiğince sık kullanın" denildiğini aktarmaktadır. Ağustos 1975 yılında yayınlanan bir gazete yazısında, postmodernizmin öldüğü, artık post-postmodernizmin gündemde olduğu ilan edilmiştir (bkz. Featherstone 1996, 18).

Popülerliği giderek artan, bu nedenle de yüzeysel bir ilgi ile ve küçümseyici imalarla yüklü bir terimle dile getirilse de, postmodernizm, sosyal bilimler alanında sönüklenen bazı eski tartışmaların alevlenmesine, bazı yeni tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmış konular arasında yer almaktadır. Gazete yazarları tarafından, geçici bir moda şeklinde fazlasıyla hafife alınmakla beraber, aynı yazarlar ve ikinci dereceden entellektüeller, postmodernizmin geniş bir orta sınıf izler kitlenin ilgisini çektiğini onaylamaktadırlar (bkz. Featherstone 1996, 18). Popülerliğin kısa ömürlü gündeminde işgal ettiği yeri zamanla kaybetse de, postmodernizm tartışmalarının entellektüellerin gündemini daha uzun süre meşgul edeceği söylenebilir (Kellner 1993, 255). Bu çalışma, popüler gündemin yüzeyselliği aşılarak, birçok konu için de söylenebileceği gibi bu konunun hakettiği entellektüel ve akademik ilgiyle ele alınması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde önce konu, amaç ve yöntem hakkında bilgi verecek bundan sonra da bu konu ile ilgili temel kavramları inceleyeceğiz.

1.1. KONU

Postmodernizm teriminin hemen akla getirdiği bazı sorular vardır. Bu terim, modernlikten sonra neyin geldiğine mi işaret etmektedir? Modernlikte bir kırılmayı mı, yoksa modernliğe yönelen bir tepkiyi mi dile getirmektedir? Başka bir ifade ile, özellikle Giddens'ın belirttiği gibi, günümüzde daha radikal bir modernlik döneminde mi, yoksa, modernlik sonrası yeni bir dönemde mi yaşıyoruz? Postmodernizm, modernlik döneminin sona eridiğini mi ilan etmektedir?

Bu çalışmada biz, genel olarak postmodernizm konusu ile ilgili bu meraklardan bir kısmının aydınlatılmasında dolaylı bir katkısı olabilecek bir konuyu merkeze aldık. Postmodernizm tartışmalarında, Aydınlanma'dan başlayarak modernlik ve postmodernlik çerçevesinde "özne"nin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini konu ediniyoruz.

Postmodernizm tartışmalarına katkıda bulunan yazarlar, bir yandan toplum hayatı tarafından oluşturulan, şekillendirilen bir varlık, öte yandan da davranış ve ilişkileri aracılığıyla toplum hayatının aktif bir bileşeni olarak "insan"ı dile getirirken çeşitli terimler kullanmaktadırlar. "İnsan"ı ifade eden bu terimlerin başında Özne, Birey Bu, Ben ve Öteki, Kendi, Aktör, Edimci, Agent, Ego terimleri gelmektedir. Tez çalışması boyunca karşılaştığımız zorlukların başında, gerek yabancı gerekse Türkçe kaynaklarda bu terimlerin farklı manalarda kullanılmış olması gelmektedir. Terim ile ilgili bu güçlük, "insan" varlığını anlamada, üzerinde mutabakata varılmış bir kavram oluşturulamamasının, kullanılan dildeki bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı düşüncesinde insanın, Antik Yunan döneminden sonra ilk defa Rönesans'la bilim, sanat ve felsefede merkezi ve kritik bir konu haline gelmeye başladığı, bu sürecin Aydınlanma döneminde zirveye ulaştığı kabul edilmektedir. Modernlik ve onun felsefi temelleri olan Aydınlanma ile beraber Weber'in büyü bozumu (disenchanted) dediği yani yer ile gökün ayrılması, olayı gerçekleştirmiştir. Modernlik fikri toplumun merkezindeki Tanrının yerine bilimi koyarak dinsel inançlara en iyi olasılıkla ancak özel hayat dahilinde bir yer bırakmıştır. Tanrının bütün yetkileri insana indirgenmiştir ve kulluk fikride ortadan kaldırılmıştır. Aydınlanmanın

temel gayesi insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek, dünyayı gizlerinden kurtarmak, mitleri parçalayarak ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı etmektir. Aydınlanma düşüncesine göre doğa üstü şeyler, hayaletler doğal olandan korkan insanların yansılardır. (bkz. Horkheimer-adorno 1995 - 18.22) Kant'ında belirttiği gibi Aydınlanma insanın akli olarak olgunlaşmamışlıktan kurtulup, kendi aklının rehberliğinde yaşamasını öğrenmektir.

Touraine de modernliği kutsal vahiyden bir koruma ve kutsal vahiy ile akılcı, bilimsel çalışmaların yer değiştirmesi şeklinde tanımlar. Yine Touraine "Modernlik fikrinin akılcılığa tanınan temel özellikten daha geniş bir fikre akılcı bir toplum yaratma fikrine dayandığına işaret eder. Akılcı bir toplumda akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, aynı zamanda insanların yönetimini ve nesnelere yönetimini de elinde tutar" demektedir (Touraine 1995- 23. 24).

Modernlik bir proje olarak batı eksenli coğrafyada dinsel ve toplumsal geleneklere karşı gelişen protesto hareketleriyle paralel gelişerek kendi özne projesini geliştirmiştir. Bu projede özne bütün grupsal bağlarından kopmuş soyut ve modern akla dayanan bir ilkeler, kurallar çerçevesinde örgütlenmiş olma idealini taşımaktaydı. Ancak modernlik ve onun felsefi temellerini teşkil eden Aydınlanma, öte yandan da "toplumsal"ın (kollektivite) insanı giderek gölgelemesinin ve sonunda öznenin kayboluşu süreci olarak değerlendirilmektedir.

1. 2. AMAÇ

Çalışmamızın amacı, postmodernizm tartışmalarını bütün boyutlarıyla ele almak değildir. Tezimizi hazırlarken bu tartışmaları bütün boyutlarıyla ele alan bir çalışmanın, ancak, bu konuyla ilgili bir ders notu olacağını ve derleme bir nitelik taşıyacağını gördük. Postmodernizm tartışmaları çok geniş bir temalar yelpazesinde devam etmekteydi. Dolayısıyla, söz konusu tartışmaların anlamlı bir merkezi tema etrafında incelenmesi imkanını araştırdık. Bu tema, okumalarımızın ilerlediği bir aşamada Touraine'de karşımıza çıkan özne temasıydı.

Özne teması, modernlik projesinin insan bireyinin varoluşu ve eylemi konusunda içerdiği vaatleri, bu vaatlerin modernleşme sürecinde ne ölçüde gerçekleştiğini ve günümüzde bu konuda ana yönelimlerin neler olduğunu kapsamaktadır. Bu çerçevede çalışmanın amacı, öznenin modernlik içerisinde oluşumu ve kayboluşu ve son dönemde yeniden gündeme gelişi ile bu süreci konu edinen teorisyenlerin temel yaklaşımlarının bir incelenmesini yapmak olarak belirlenmiştir.

1.3. METOD

Bu çalışmamızda metod olarak literatür taraması şeklinde bir metod kullandık. Mümkün olduğu kadar birinci el kaynaklardan yararlanmaya çalıştık ve bir iki istisna hariç teorisyenlerin kendi eserlerine ulaşma imkanımız oldu. Çok az da olsa kütüphanelerde bulamadığımız kaynaklar oldu. Birinci el kaynaklardan yararlanamadığımız teorisyenlerin görüşleri hakkında akademik çevrede saygınlığı olan ikinci el çalışmalardan yararlandık.

Kaynakların Türkçe çevirilerinde kavram kargaşası olduğu hepimizin malumdur. Özellikle asılları Fransızca veya Almanca olan kaynakların çevirilerine esas almak durumunda kaldık. Genel olarak da yine çevirilere sadık kalmaya çalıştık.

Kaynak taramasında özellikle YÖK, ODTÜ ve Bilkent kütüphanelerinden yararlandık.

Konuların işleniş tarzı olarak önce modernlik postmodernlikle ilgili kavramların bir açıklamasını verdik. İkinci bölümde modernlik ve özne başlığı altında modernliğin, yani Aydınlanmanın temel özelliklerini ve iddialarını açıklamaya çalıştık. Üçüncü bölümde modernliğin bunalımı ve öznenin kayboluşu şeklinde modernliğin krizini ele almaya çalıştık. Dördüncü bölümde modernliğin eleştirisi ve somut özneye dönüş başlığı altında modernliğe yöneltilen eleştirileri incelemeye çalıştık. Postmodernizme dönüm noktası olarak kabul edilen Nietzsche'ye kadar gerilere giderek eleştirinin boyutlarını irdelemeye çalıştık. Son olarakda Touraine'nin alternatif özne fikrini ve öznenin savunusunu almayı uygun bulduk.

1.4. TEMEL KAVRAMLAR

1.4.1. Modernlik

Modernlik terimi, tanımı üzerinde ittifak sağlanabilmiş bir terim değildir. Bu nedenle biz, öncelikle, terimin kimi farklı tanımları üzerinde duracağız. Ancak, tanımlara geçmeden önce, modernlik teriminin iki zıt anlamı birlikte barındıran bir terim olduğu belirtilmelidir. Nitekim, Kumar, modernlik (modernity) terimini "contrast concept" (kendisinde zıddiyet, iki zıt anlamı barındıran kavram) olarak nitelendirilmektedir. Modern terimi eski (klasik) ve yeni olanı birlikte barındıracak şekilde sürekli bir mana değişimine uğramaktadır (Kumar 1995, 391-392).

Terim, ilk defa Augustine tarafından M.S. V. yüzyılda, ilk Hristiyanları paganlardan ayırmak için kullanılmıştır. Kumar terimin, Rönesans düşünürleri ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşünürleri tarafından ortaçağ ve yeniçağ ve o dönemi birbirinden ayırmak için kullanıldığını belirtilir. Modernlik burada batı ile özdeşleştirilmektedir (Kumar 1995, 391-392). Habermas, "modern" kelimesinin Latince "modernus" biçimiyle ilk defa M.S. V. yüzyılda, resmen Hristiyan olan o dö-

nemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için kullanıldığını belirtir. Farklı zaman ve bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılmış olsa da, modern terimi hep, kendisini eskiden yeniye bir geçişin ürünü olarak kavrayan, antik çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir (Habermas 1994, 31).

Touraine modernliğin tarihini günümüzden üç yüzyıl kadar geriye götürerek modernliğin tanımı konusunda şunları söylemektedir:

“En iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi, insanın yaptığıyla bir olduğunun dolayısıyla da bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı üretimle, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da tüm kısıtlamalarından kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasında bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır.” (Touraine 1995, 13).

Touraine, daha sonra bu tartışmayı şöyle geliştirir:

"Modernliğin tanımı konusunda en azından tek bir genel ilke kabul edilmeksizin modern toplumdan söz etmek mümkün olabilir mi? Herşeyden önce kendisini, bir kutsal vahiye ya da ulusal bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde eyleme geçmek isteyen bir toplumu modern olarak nitelemek imkansızdır. Modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır" (Touraine 1995, 23).

Giddens da modernliği şu şekilde tanımlamaktadır: "Modernlik, onyedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve daha sonraları neredeyse bütün dünyayı az veya çok oranda etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder" (Giddens 1990a, 1).

Modernliğin genellikle Rönesans'la ortaya çıktığı savunulur; modernlik eskiler ve modernler arasındaki tartışmada olduğu gibi Antikiteyle ilişkili olarak

tanımlanmıştır. Terimden bugün anladığımız şeyin büyük kısmını türettiğimiz ondokuzuncu yüzyıl başı ve yirminci yüzyıl sonları Alman sosyolojik teorisinin (örneğin Weber, Tönnies, Simmel) bakış açısından ele alındığında, modernlik geleneksel düzenle karşıtlık içerisinde konular ve toplumsal dünyanın ilerici iktisadi ve yönetsel rasyonelleşmesini ve farklılaşmasını içerimler (Featherstone 1996, 21-22; Sarup 1995, 154).

Berman ise modernlik konusunda;

Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı, başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkanları ve zorluk-larına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığını modernlik diye adlandırmak istiyorum (Berman 1994, 11).

Berman'a göre modern olmak, Max'ın deyişiyle katı olan herşeyin buharlaşıp gittiği bir evrenin parçası olmaktır. Berman, modernliği üç evreye ayırarak tanımlar: Kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başlarına dek uzanan ilk evrede insanlar, modern hayatı algılamaya yeni başlamışlardır, onlara neyin çarpmış olduğunu anlayamazlar henüz. Umutsuzca, el yordamıyla uygun sözcükleri bulmak için çırpınırlar; deneyim ve umutlarını paylaşabilecekleri modern bir kamu alanının ne olabileceği konusunda pek fikirleri yoktur. İkinci evre 1790'ların büyük devrimci dalgasıyla başlar. Fransız devriminin etkileriyle büyük, modern bir kamu alanı bir anda ve dramatik biçimde doğuverir. Bu kamu, devrimci bir çağda kişisel, toplumsal ve siyasal yaşamın her boyutunda altüst oluşlar ve patlamalar doğuran bir çağda yaşıyor olma duygusunu paylaşmaktadır... 20. yüzyılda üçüncü ve son evremizde, modernleşme süreci nerdeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında gözcü başarılar sağlamıştır. Öte yandan modern kamu genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır; sayısız bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından, tınısından ve derinliğinden çok şey kaybeder; örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini kaybeder. Bunun sonucunda bizler,

kendimizi bugün kendi modernliğinin köklerinden kopmuş, modern bir çağın ortasında buluyoruz (Berman, 1994, 11-14).

1.4.2. Postmodernlik

Postmodern teriminin semantiğine bakıldığında, ilk defa 1870 yılında İngiliz ressam John Watkins tarafından "postmodern painting" şeklinde kullanılmıştır. Chapman, kavramı Fransız ressamlardan daha modern ve avangard manasında kullanmıştır. Daha sonraları 1917'de Rudolf Pannwitz tarafından, nihilizmi ve ağımızda Avrupadaki değerlerin yıkılışını ifade etmek için kullandı. Toynbee *A study of History* (1947) adlı eserinde, terimi dnemselleştirici bir anlayışla "postmodern age" (postmodern dönem) şeklinde kullandı (bkz. Kellner ve Best 1991, 5-6).

Sarup postmodernlik teriminin "modernlikten sonra neyin geldiğini bildirir ve modernlik ile birlikte düşünülen başlangıç halindeki toplumsal biçimlerin başlangıç hallerindeyken fiilen çözünmesine" göndermede bulunduğunu belirtir (Sarup 1995, 157). Lyotard "postmodern'i meta-anlatılara yönelik inanılmazlık olarak tanımlayacağım" der (Lyotard 1990, 1).

Postmodernlikten sözetmek kendine ait örgütleyici ilkelere sahip yeni bir toplumsal totalitenin ortaya çıkışını içeren bir ağ değişikliğini ya da modernlikten kopuşu ileri sürmek anlamına gelir. Baudrillard, Lyotard ve bir ölçüde de Jameson'ın yazılarında da sezilen işte bu düzen değişikliğidir (bkz. Featherstone 1996, 26). Hem Baudrillard hem de Lyotard post-endüstriyel bir ağ yönünde gelişen bir hareket olduğunu varsayarlar. Baudrillard'a simülasyonların ve modellerin toplumsal dünyayı gerçek ve görünür arasındaki ayrımın silinmesine yol açacak oranda oluşturmaya başladığı üretimci bir toplumsal düzenden yeniden üretimci bir toplumsal düzene geçilmesinde yeni teknoloji ve enformasyon biçimlerinin merkezi bir rol oynadığını

vurgular. Lyotard post endüstriyel bir düzene doğru gidildiği tezinden hareketle postmodern toplumdan, postmodern çağdan söz etmektedir. Özellikle toplumun bilgisayarlaşmasının bilgi üzerindeki etkilerine yönelik konular üzerinde odaklanır. Lyotard anlatsal bilginin yerine dil oyunlarının çoğulluğunun, evrenselciliğin yerine de yerelciliğin geçmekte olduğuna işaret ederek post moderndeki anlam yitimi nedeniyle kederlenmemek gerektiğini belirtir. Lyotard son zaman yarılarında post modernin modernin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini vurgulamayı tercih etmektedir (Featherstone 1996, 21-22).

Postmodernlik terimi de, tıpkı modernlik gibi, üzerinde ihtilaf edilen tartışmalı bir terimdir. Mevcut kurumlar karşısında bir reaksiyondur, eleştiridir. Postmodernlik, sosyal, kültürel ve politik bir durumdur. Postmodernlik bir hayat tarzıdır, modernliğin sınırlarına karşı birikmiş bir düşünümselliktir, modernliğe karşı verilen bir cevaptır (Smart 1993, 12).

Kellner, Lyotard'ın *Kurallar ve Paradokslar ve Narin İlave* (1986-7) 'de şöyle yazdığını zikretmektedir:

" 'Tarihsel bir dönemleştirme' düşüncesini bırandırmasından ötürü 'postmodern' muhtemelen çok kötü bir terim. Gelgelelim 'dönemleştirme' hâlâ klasik ya da modern bir idealdir. Postmodern, yalnızca bir ruh halini ya da zihinsel durumu gösterir. Lyotard'ın *Postmodern Durum* 'da terimi kullanma tarzının ilginç yönü post-endüstriyel toplum doğrultusunda harekete eşlik eden bilgideki değişimlerden söz ederken bunun kapitalizm içerisinde ortaya çıktığını düşünmesi ve böylece Lyotard'ın eserinde postmodern topluma geçişin yeterince teorileştirilmediğini savunan eleştirmenlerin iddialarını güçlendirmesidir" (bkz. Featherstone 1996, 23).

Jameson (1994), daha belirgin bir dönemleştirici postmodern kavramı kullanmakta fakat bunu bir çağ değişmesi olarak ele almamaktadır. Postmodernizmi daha ziyade İkinci Dünya Savaşı sonrasında kaynaklanan kapitalizmin üçüncü büyük aşamasının, geç kapitalizmin kültürel egemenliği yönünden kültürel mantığı olarak kavramaktadır. Dönemselleştirme konusunda duyulan kaygıların, farklılığı görememe

ve tarihsel dönemi kitlesel bir homojenite olarak çözüme eğiliminde olmalarından kaynaklandığını belirtir (Jameson 1994, 62).

Lyotard'ın postmodern bir ruh halinden ya da zihinsel durumdan söz edişi modernlik-postmodernlik ikilisinin ikinci bir anlamına işaret eder. Modernité terimi Fransızca da , modernliğin içerdiği zamanın süreksizliği, gelenekten kopma duygusu, yenilik duygusu ve şimdinin geçici, yüzer gezer ve olumsal (contingent) doğası karşısında duyarlı olunmasına yol açan modern hayatın bir niteliği olarak görüldüğü modernlik tecrübesine işaret eder (bkz. Featherstone 1996, 23). Giddens ise postmodernliği, modernliğin ötesinde bir hayat formu olarak nitelendirmektedir (bkz. Smart 1993,13).

Giddens'a göre postmodern görüşler, büyük ölçüde bizim dışımızda imiş gibi görünen bir olaylar evrenine sıkışıp kalmaktadır. Giddens içinde bulunduğumuz bu dönemde modernlikten postmodernliğe geçişi değil de modernliğin daha da radikalleştiğini ileri sürmektedir ve radikal modernlik diye bir kavram geliştirmektedir. Modernlik hem daha fazla radikalleşmekte hem de küreselleşmektedir. Giddens'e göre modern kurumlar daha önceki geleneksel kurumlardan tamamen farklı bir yapıya sahiptirler. Bu yeni özellikler, modern kurumları geleneksel kurumlardan ayırmaktadır. Modern kurumlar iki açıdan önceki dönemden ayrılır: Bunlardan birincisi yaygınlık, diğeri yoğunluktur. Modern kurumlar küreselleşme özelliğine sahip olduğundan dolayı yaygındırlar. Günlük hayatımızın en özel ve kişisel özelliklerini bile değiştirme aşamasına gelmesi sebebiyle de yoğunlardırlar (Giddens 1990a-5).

Giddens modernlik tanımında klasik sosyologları da eleştirerek kapitalizmin endüstrileşmenin ve rasyonelleşmenin modernliğin sadece birer boyutu olduklarını belirterek buna bir de ulus devleti ekler ve modernliği dört boyutlu hale getirir. (Giddens 1991, 12-14).

1.4.3. Modernleşme

Modernleşme terimi düzenli olarak gelişme sosyolojisinde iktisadi gelişmelerin geleneksel toplumsal yapıların ve değerler üzerindeki etkilerine işaret etmek için kullanılmıştır. Ayrıca modernleşme teorisi endüstrileşme, bilimin ve teknolojinin boy atması, modern ulus-devlet, kapitalist dünya piyasası, kentleşme ve öbür altyapısal ögelere yaslanan toplumsal gelişme aşamalarından söz etmek amacıyla kullanılır (Featherstone 1996-26).

Bu terim çoğunlukla sanayileşmede temellendirilen toplumsal gelişim aşamalarına gönderme yapmak için kullanılır. Modernleşme genişleyen kapitalist dünya pazarının sürüklediği bilimsel ve teknolojik keşifler, yenilikler, sanayide ilerlemeler, nüfus hareketleri, ulus devletin ve kitlesel hareketlerin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimlerin muhtelif bir birliğidir (Sarup 1995-157).

Modernleşme kavramının farklı tanımları olmakla beraber, geleneksel tarımsal üretim ve küçük çaplı el sanatlarına dayalı durağan bir yapıdan, sanayileşmiş, şehirleşmiş, okur yazar oranının arttığı, kitle iletişim ve ulaşım araçlarının geliştiği dinamik bir yapıya geçiş, modernleşme olgusunun ortak özellikleri olarak ele alınmaktadır (Yılmaz 1996-19).

1. 4. 4. Postmodernleşme

Postmodernleşme, bu kavrama eşlik eden özgül toplumsal süreçlerin ve kurumsal değişimlerin ayrıntılı bir taslağının henüz teorileştirilmeyi beklediği apaçık şu anda yapabileceğimiz tek şey, postmodernliğin yukarıda zikredilen yeni bir toplumsal düzene ve devran değişikliğine gönderme yapan kullanımların postmodernleşme terimini türetmekten ibaret (Featherstone 1996-26). Buna örnek olarak Baudrillard'ın postmodern bir simülasyon dünya tasviri meta üretiminin gelişmesinin enformasyon

teknolojisi ile birlikte "anlamlandırma kültürünün zaferi"ne yol açtığı varsayımına dayanır. Fakat Baudrillard "postmodernleşme" terimini kullanmaz.

Postmodernleşme teriminin tamamen olgunlaşmış yeni bir toplumsal düzen ya da totaliteden ziyade çeşitli uygulama derecelerine sahip bir sürecinsöz konusu olduğunu önermek gibi bir hüneri de vardır (bkz. Featherstone 1996-26).

Postmodernleşmenin anlamlı olarak kullanılabilceği alanlardan biri de kent inceleme alanıdır.

1. 4. 5. Modernizm

Modernizm yüzyılın dönümünde ortaya çıkan ve yakın zamana kadar çeşitli sanatlara egemen sanatsal hareketle birlikte anılan özel bir kültürel ve estetik biçimler dizisiyle ilintilidir. Modernizm klasizme karşı bir gelişmedir. Deneyimin ve yüzeydeki görünüşün ardındaki gizli doğruyu bulma amacının üzerindeki önemli bir vurguyu temsil etmektedir (Sarup, 1995, 172; Featherstone 1996, 27).

Modernizm ve postmodernizm terimlerinin ortak yanı kültürün merkeziliğidir. Bunlara birkaç örnek verecek olursak edebiyatta Joyce, Yeats, Gide, Proust, Rilke, Kafka, Mann, Munsil, Lawrence ve Faulkner; şiirde, Rilke, Pound, Eliot, Lorca, Valery; tiyatrodada, Strindberg ve Pirandella; resimde, Matisse, Picasso, Braque, Cézanne ve Futurist, dışavurumcu, Dadacı ve gerçeküstücü hareketler; müzikte Stravinsky, Schoenberg ve Berg (Featherstone 1996, 27).

Lunn, modernizmin temel özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır: Estetik bir öz bilinçlilik ve düşünümsellik, eş zamanlıkla ve montaj lehine anlatı yapısının reddedilişi, gerçekliğin paradoksal, muğlak ve belirsiz açık uçlu doğasının araştırılması, ve yapısızlaştırılmış (deconstructed) bütünlüksüz, özneye ağırlık

verilmesi lehine tümleşik bir kişilik nosyonunun reddedilişi (bkz. Featherstone, 1996, 28).

Modernizmi anlamaya çabalarken karşılaşılan problemlerden birisi yukarıda sıralanılan özelliklerden birçoğunun postmodernizmde de olmasıdır. Başka bir problem ise modernizmin tarihçesidir.

Köhler ve Hassan'a göre "Postmodernizm" terimi ilk olarak Federico de Onis tarafından 1930'lu yıllarda modernizme karşı küçük çapta bir tepkiyi anlatmak için kullanılmıştır (Featherstone 1996, 28).

1. 4. 6. Postmodernizm

"Postmodernizm" terimi Rauschenberg, Cage, Burrouhgas, Bartholme, Fredler, Hassan ve Sontag gibi genç sanatçılar, yazarlar ve eleştirmenlerce müze ve akademide kurumsallaşmasından ötürü reddedilen "tükenmiş" yüksek modernizmin ötesinde yer alan bir hareketi anlatmak üzere kullanıldığı tarih olan 1960'lı yıllarda New York'ta popülerlik kazandı. Terim 1970'li ve 1980'li yıllarda mimaride, görsel sanatlar ve sahne sanatlarında daha geniş bir kullanıma erişti ve o yıllardan sonra sanatsal postmodernizme ilişkin teorik açıklamalar ve gerekçeler arayışı, postmodernlik konusundaki daha geniş tartışmaları içerecek şekilde genişleyip Bell, Kristeva, Lyotard, Vattimo, Derrida, Foucault, Habermas, Baudrillard ve Jameson gibi teorisyonlerin ilgisine mazhar oldukça Avrupa ve ABD arasında hızlı bir şekilde bir oyana bir buyana aktarıldı (Huysen 1993, 108-109).

Kavram Avrupalı kuramcılardan Lyotard tarafından *Postmodern Durum* adlı ünlü kitabında kullanıldı. Kanada Hükümeti için hazırlanan bir rapor olan bu kitap oldukça ses getirdi. Lyotard eserinde modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerine (büyük anlatılar) bilim aracılığı ile insanlığın ilerlemeci özgürleşimini ve evrensel olarak geliş-

tirilmiş geçerli insanlık bilgisini öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği, insana felsefenin sağlayabileceği düşüncesine şiddetle saldırır (bkz.Sarup 1995, 158). Bu manada postmodern, evrensel bilginin ve temelciliğin bir eleştirisiyle tanımlanır hale geldi. Lyotard meta-anlatıları şiddetle eleştirir ve evrensel geçerli bilgi, evrensel dil gibi teorileri reddeder. Lyotard ortak bir akıl (reoson) değil ,çeşitli akıl türlerinden söz eder ve evrensel bir bütünlük sağlayacak akıl anlayışının yani Aydınlanma aklının artık geçerli olmadığını ileri sürer. Lyotard ve diğerleri Habermas tarafından (postmodernist, postyapısalcılar) akıl eleştiricileri, akıla veda diyiciler, muhafazakarlar gibi ithamlarla eleştirilirler. Habermas 1994 - 42. 43)

Sanatlar bağlamında postmodernizmle ilgili merkezi temel özellikler şunlardır:: Sanat ve gündelik hayat arasındaki sınırların ortadan kaldırılması; elit kültür ve popüler kültür ayırımının ve hiyerarşisinin yıkılışı, eklektisizm ve kodların birleştirilmesi sonucu yeni melez bir üslubun ortaya çıkışı; parodi, ironi, oyunculluk ve kültürün yüzeyselliğinin olumlanması; sanat üreticisinin özgürlüğünün gözden düşüşü ve sanatın, ancak tekrar ve yinelenme'den ibaret olabileceği varsayımı. Postmodernistler yapısalcılık ve Marxisme karşı, oldukça eleştirel bir tutum takınırlar ve bunun yanında örtülü olanın açığa vurulmasının "ötesine geçen" her türden kurama düşmandırlar (Sarup 1995, 158).

Postmodernizmde ayrıca şu noktaların da var olduğunu belirtmek gerekir. Vurgunun içerikten, muhtevadan şekle, biçime kayışı, gerçekliğin tasvirilere, imgelere dönüşümü, zamanın sürekli bir şimdiler dilimine bölünmesi. Bunun yanında son yıllarda postmodernizmin herşeyi "metinleştirme" yönünde bir yönelimi söz konusudur. Bu bağlamda tarih felsefe, hukuk, sosyoloji ve diğer disiplinler isteğe bağlı yazı türleri ya da söylemler olarak ele alınmaktadır. (Sarup 1995, 159).

Touraine postmodernizmi şu şekilde tanımlamaktadır:

"Postmodernizm, Nietzsche'nin başlattığı şeyin yani tekniğin ve araçsal akılcılığın hükümlerinin yıkılmasının, son evresine işaret eder. Projelerin ve değerlerin yerini deneyim ve dil alır; kolektif eylem ise tıpkı tarihin anlamı gibi tüm varlığını yitirir. Günümüzdeki yüksek sanayileşme yüksek sanayi toplumunun oluşumunu değil, kültür evreniyle teknik evrenin birbirlerinden ayrışmasını ortaya çıkarır. Bu da yaygın anlayış olan modern ekonomi, modern siyaset ve modern kültürün birbirine bağlılığı anlayışını yıkar." (Touraine 1995, 214-215).

Postmodernizm kültür bağlamında ele alındığında, geniş kültür komplekslerine atıfta bulunan daha geniş kapsamlı kullanımları vardır. Modernizm modernliğin ideolojisi olduğu gibi postmodernizm de postmodernliğin kültürüdür. Daniel Bell'e göre modernliğin temel kültürel varsayımı, iktisadi alanda burjuva girişimciyi ve kültür alanında engellenmemiş benlik (bu ilk ifadesini modernizmde bulur) doğrultusundaki sanatsal arayışı doğuran, kendi kendini belirleyen özerk birey idealidir. Devamla Bell modernizm kitlesel tüketimin hazcı kültürüyle bütünleşerek geleneksel burjuva değerlerini ve püriten etiği alt üst eden hasmane bir kültürü zincirlerinden boşaltan çürütücü bir güçtür. Bell'in analizi üç alanın, politika, kültür ve iktisat alanlarının birbirinden ayrılıp kopması nosyonuna dayanır. O nedenle Bell'in çalışmalarında, iktisattaki ya da toplumsal iktisadi düzendeki bir değişikliğin, sözgelimi postendüstriyel toplum doğrultusunda görülen bir değişikliğin yeni postmodernizm kültürünü doğurduğu bir temel üstyapı modeli aramanın hiçbir anlamı yok. Tersine postmodernizm, modernizmin arzu, içgüdü, zevk alma yönelimlerinin, çatışık eğilimlerinin toplumun yapısal gerilimlerinin ve alanlarının birbirlerinden kopmasını kızıştırarak modernizmin mantığını en uca taşımak üzere zincirlerinden boşalmasının daha da ağırlaşması olarak kavranır (bkz. Fetherstone 1996, 29).

Jameson da, postmodernizm terimini geniş anlamda kültüre gönderme yapmak üzere kullanır ve çağdaş toplumda kültür alanının dönüşmesine yol açan bir kültürel mantık veya bir kültürel egemen olarak postmodernizmden söz eder. Jameson, kültürün tüm yanlarının birdenbire değiştiğini varsayan dönemleştirme görüşünü benimsemeye bir ölçüde gönülsüz olsa da, Mendel'in analizini izler ve modernizmi teknelci kapitalizm

aşamasıyla, postmodernizmi de İkinci Dünya Savaşı sonrası geç-kapitalizm aşamasıyla bağlantılandırır. Burada Jameson temel üst yapı modelinin bir biçimini kullanır (bkz. Featherstone 1996, 29).

Bununla beraber Jameson hiç atıfta bulunmaksızın Baudrillard'ın izinden giderek şu fikri savunur. Postmodernizm yeniden üretimin "kültürün tüm toplumsal dünyayla toplumsal hayatımızdaki herşeyin "... kültürel hale geldiği, sağlanabilecek ölçüde müthiş bir hızla yayılmasına" yol açan günümüz çok uluslu kapitalizminin merkezileşmiş küresel şebekesinde oynadığı temel role yaslanır. John O'Neill hem Bell'in hem de Jameson'un postmodernizme nostaljik bir reaksiyon gösterdiklerini ve barındırdıkları düzen verme istenci, açısından postmodernizmin tehdit ettiği toplumsal bağı, din (Bell) ya da marksist ütopya (Jameson) yoluyla yenileme arzusu açısından birbirlerinden farksız olduklarını savunmuştu. Her ikisi de bakış açılarımız ve yorumlarımıza göre değişmekle beraber, totalleştirici bir hayat anlayışını onaylamakla eleştirilmişlerdir (bkz. Featherstone 1996, 30).

Bu durum postmodernizmin oyuncululuğunu ve çoğullukcu "demokratik" ruhunu hoşnutlukla karşılamasından dolayı Jameson'un hoşnutsuzluğu ve benzer şekilde Bell'in entellektüel aristokrasinin halk üzerindeki etkisinin kaybolmasından dolayı, nostaljik bir şekilde yakındıkları gözlenir.

Postmodernizmi metinler-arasılığın, ironilerin ve paradoksların önünü açan eleştirel bir analiz tarzı olarak hoşnutlukla karşılayanlar açısından bir postmodern toplum ya da postmodernlik teorisi tasarlama girişimleri, ya da postmodernizmin toplumsal düzen içerisindeki rolünü tarif etme girişimleri, özünde totalleştirme ya da sistemleştirme yönündeki sakat uğraşlardır. Bunlar, sonuçta, tam da oyuncu yapı-bozumun dışına göre, otoriter büyük anlatılardır (Featherstone 1996, 30). Eleştirmenler, Lyotard'ın *Postmodern Durum* 'daki bu tutarsızlığına hemen dikkat çekmişlerdir. Lyotard'ın postmodernlik nosyonunun bizzat bir egemen anlatıyı gerektirdiğini, bir egemen anlatı ortaya koymaksızın bir postmodernlik teorisi geliştirilemeyeceğini savu-

nur. Lyotard, son zamanlardaki yazılarında, totalleştirici aklın bir örneği olarak yanlış anlaşılmaktan uzaklaşması gerektiğini vurgular. Postmodernizmi bir eleştirel te-orileştirme ya da kültür analizi tarzı olarak ciddiye alanlara göre, postmodernizme ait sosyolojik bir kavrayış geliştirme çabası, modernliğin sakat büyük anlatılarına (bilim, hümanizm, marksizim, feminizm vb.) boş vererek totalleştirme, sistemleştirme, ve meşrulaştırmadan kaçamayacağından dolayı, zorunlu olarak başarısızlığa uğrayacaktır. Buna göre oyuncu yapı-bozum ve estetik tarzın imtiyazlı kılınması lehine sosyolojik sentezden kaçınılması gerekir (Featherstone 1996, 31).

Bu şekilde algılanan bir postmodern sosyoloji, genelleştirici toplum bilimine (social science) özgü hırslarını bir yana bırakacak ve sosyolojik yazıların ironileri, tutunumsuzlukları, tutarsızlıkları ve metinler-arasılıklarıyla asalakça yayılıp duracaktır. Postmodern sosyolojiden alınacak dersler var elbette: Bir postmodern sosyoloji, dikkatini teorilerin bina edilme yollarına, teorilerin gizli varsayımlarına yoğunlaştırır ve şimdilerde birçok araştırmacının bulguladığı gibi, sıklıkla, akademik teorisyenin sunduğu açıklamanın yanında, otoritesiyle de kavgaya tutuşan "öteki" adına sözalıp konuşma otoritesini sorgular. Bununla beraber postmodernizmin ortaya çıkışına ve çağdaş batı toplumlarının kültüründe cereyan eden değişmelere bir anlam kazandırılacaksa, bu şekildeki bir girişim, temelcilik (foundationalism) ve görecilik, tekel epistemoloji ve çoğul ontoloji arasındaki hatalı karşıtlıkların ötesine geçmeye ve tikel bilgi depolarının üretilmesinin özgül toplumsal ve kültürel süreçlerini ve dinamiklerini araştırmaya ihtiyacımız var demektir. Kısaca, bir postmodern sosyolojinin cazibesine sırt çevirerek postmodernizme ilişkin sosyolojik bir açıklamaya yönelik çalışmamız gerekiyor (Featherstone 1996, 31).

II. MODERNLİK VE ÖZNE

Modernlikle beraber ortaçağda varolan her şeye kadir ve bütün yetkiler elinde bulunan mutlak varlık olan tanrı anlayışı yıkılarak bu yetkiler insana indirgenmiştir. Evrendeki bütün yetkiler insana geçmiştir. İnsan aklı sayesinde hem en güvenilir bilgiyi elde edecek hem de en özgür şekilde hayatını devam ettirecektir.

Modernliğin başlangıcı konusunda farklı görüşler olmakla beraber arka planının Rönesansla başladığı ve XVII. yüzyılda resmi tarihi olarak kabul edilme fikri hakimdir (Giddens, 1990, 1).

Habermas, genel kabul gören bu fikri onaylamakla beraber tarihi arka planını Rönesansla sınırlı tutmanın, modernliğin tarihini daraltacağını ileri sürerek bu fikri eleştirir. Modern terimin Milattan sonra V. yüzyıl resmen Hristiyan olanlarla Pagan olanları ayırmak için, yani Hristiyanlığı yeni kabul edenlerle eski döneme ait Pagan hayatı yaşayanları birbirinden ayırmak için kullanıldığını hatırlatır (Habermas 1994, 31).

Modernliğin Rönesansla başladığını kabul edersek, Rönesansın transendent, yani kökü ve ereği bir üst-dünyada bulunan bir hayat düzeninden, immanent, yani kökü ve ereği bu dünyada bulunan bir hayat düzenine geçişin başlangıcıdır (Gökberk 1974, 187).

Rönesansla başlayan bu dünyevileşme hareketi, sonraki asırlarda daha da hızlanarak gelişmekte ve yaygınlaşmaktadır. Rönesans, yeniyi arama yolunda bir kaynaşma, coşkun bir araştırma çağıdır. XVII. yüzyılda bu durum değişmiştir. XVII. yüzyıl bir daralma dönemidir. Rönesansın ortaya koyduğu yeni görüş, buluş ve ilkelerin sistemli bir düşünce ile derleyip düzenleyen, bunlardan birliği ve bağlantısı olan bir dünya görüşü oluşturmayı deneyen bir yüzyıldır (Gökberk 1974, 188).

Touraine (1992)'ye göre ise modernlik, kendisini kutsal bir vahiye ya da ulusal bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde eyleme geçmek isteyen toplumdaki modern diye bahsetmek imkansızdır. Bununla beraber modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır, ki, bundan dolayı da, modernlik, toplum içerisinde artarak meydana gelen farklılaşmayı içermektedir. Toplumdaki bu farklı bölümler ise, siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din ve özellikle de sanattır.

Modernlik fikri, Weber'in "büyü bozumu" şeklinde ifade ettiği bir dünyevileşmeyi ve dinsel ruhun erekçiliğiyle bir kopmayı ifade eder ve toplumun merkezindeki Tanrının yerine bilimi koyarak dinsel inançlara -en iyi ihtimalle- özel hayatta bir yer bırakır (Touraine 1995-23).

Modern terimi, radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır. Modern olmak, artık dine ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir. Modern deneni hayata geçişi belirleyen temel faktörler, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir (Abel, 1993-15).

Modernlik, batı düşünce sisteminde akılcılıktan öte daha geniş manada akılcı bir toplum fikrine geçmek, akılcı bir toplum hedeflerimiz olmasında yatar. Bu şekilde idealleştirilen akılcı toplumda akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz insanların ve nesnelere başka bir ifadeyle doğasında yönetimini elinde tutar.

Bu yaklaşım toplumu farklı şekillerde tanımlamış, bazen akılcı bireylere indirgenmiş, bazen dinsel otoriteden kurtuluş veya insan doğasının otoritelerden kurtarılması şeklinde bir mücadele aracı olarak ele alınmıştır.

Ama her halükarda akılcılaştırmayı dünyevileştirme ile birleştirerek, her türlü ereklilikten koparak kişisel ve toplumsal hayatın tek örgütlenme ilkesi haline getirmiştir.

Modernleşme söylemi, en sağlam şekilde özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanır. Tarihsel olarak gözlemlenebilir toplumsal pratikler bu imgesel anlamlandırmanın ışığında yorumlanmış ve yeniden yorumlanmıştır. Özgürleşim söylemi, modern zamanların kökenlerinde yer alır. Bu söylem, bilimsel devrim dönemi boyunca, bilimsel uğraşılarda özerklik arayışına, siyasal devrimlerdeki kendi kaderini tayin etme talebine -bunun modelleri Amerikan ve Fransız devrimleriydi- ve iktisadi faaliyetlerin mutlaklığına ve bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsızlaşmasına kadar uzanır (Wagner 1996, 5).

Modernlik düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık vardır. Geleneksel kültürlerde geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini verdiği için saygı gösterilir ve bunun sürekliliği korunur. Modernlikle beraber, artık, günlük hayat akışının geçmişle hiçbir asli bağlantısı yoktur, yalnızca "önceden yapılmış olanlarla" yeni bilgilerin ışığında ilkeli bir şekilde savunulabilecek olanlar örtüşmeye başlar (Giddens 1990a, 17).

Batıdaki en güçlü modernlik fikri, akılcılığın geleneksel toplumda varolan toplumsal bağlar, duygular, inançlar ve göreneklerin yıkımını dayattığını ve modernleşme fikrini belli bir sınıfa veya kategoriye değil de, aklın kendisi ve o aklın zaferini hazırlayan tarihsel gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Bu şekildeki bir modernlik anlayışı, kendi kendine bir mekanizma haline dönüşmüştür. Yani gerekli bir modernleşme haline gelmiştir akıl sayesinde.

Modernlik fikri başlı başına bir ideoloji oluşturur. Batı dünyası modernliği bir devrim olarak düşünmüş ve yaşamıştır. Bilimsel yöntemlerle ispatlanamayan hiçbir inanç, toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi kabul etmez ve daha önceden varolan anlayışları silbaştan (tabularasa) yapar.

Habermas, Hans Robert tauss tarafından yapılan bir araştırmaya atıfta bulunarak modernlik kuramının ilk defa V. yüzyıl resmen Hristiyan olan o dönemi Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldığını belirtmektedir. "Modern" terimi hep kendisini eskiden yeniye bir geçişin sonucu olarak görmek için antik çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir.

Habermas modernliği Rönesansla sınırlama eğiliminde olan yazarları eleştirmekte ve bunun tarihsel açıdan çok dar bir alanda sınırlama olacağına inanmaktadır. Çünkü insanlar XVII. yüzyıl ünlü "Querelle des Ancrent et des Modernes" dönem Fransasında olduğu kadar, XII. yüzyılda Büyük Charles döneminde de kendilerini modern olarak değerlendirdiler. Kısaca modern terimi, Avrupada hep yeni bir dönemin antik çağlılarla kendisi arasında yeniden gözden geçirilmiş bir ilişki kurduğu dönemlerde ortaya çıkmaktadır ve bu dönemlerde hep antik çağ belli bir takım taklitlerle yeniden oluşturulması gereken bir model olarak görülmektedir (Habermas, 1994, 31-32). Klasiklerin antik dünyaya atfettikleri büyü, ilk defa Fransız Aydınlanması idealleri ile çözüldü. Antik çağlara bakarak modern olma fikri, modern bilincin beslediği, bilginin sonsuz ilerleyişi fikri ve toplumun ahlaken ve sosyal olarak sürekli iyileşmesi ve bu iyileşme trendinin artarak devam etmesi inançları ile değiştirildi. Bu fikri değişimin sonucunda, yeni bir modernlik anlayışı ortaya çıktı; o da romantik modernliktir. Romantik modernist görüş, klasisistlerin antik çağa atfettikleri anlama karşı çıktı ve yeni bir tarihsel dönem arayışına girdi; bu dönem de ortaçağdı. Fakat 19. yüzyıl kabul edilen bu yeniçağ, sabit anlayış olarak kalmadı ve bu romantik ruhdan, kendisini bütün tarihsel bağlardan kurtaran radikal bir modernlik ruhu (bilinci) doğdu. Bu yeni modernlik anlayışını geliştirdiler bizlerde henüz bu modernlik anlayışının çağdaşlarıyız. O tarihten beri, modern olanın temel özelliği yeni olmasıdır. Kendisinden bir sonraki stiline yenilgi ile mevcut olanın da modası geçecek ve bu hep böyle devam edecektir. Bununla beraber, moda uygun olanın zamanla modası geçse de, klasik olanla sürekli bir gizli bağı korumaktadır. Zamana karşı direnen eserler hep klasik olarak anılmaktadır. Fakat modern olan eserler, bu

özelliklerini, geçmiş dönemin otoritesinden almıyorlar, bir eser gerçekten modern olduğu için klasik oluyor. Modernlik anlayışımızın kendisi klasiklik ölçütlerini yaratıyor. Örneğin modern sanat tarihinde klasik modernlikten bahsedilmektedir.

2. 1. AYDINLANMANIN ÖN TARİHİ

Aydınlanmanın ön tarihinde rönesans ve reform hareketleri bulunmaktadır. Rönesans hareketiyle Yunan ve Latin kültürünün yeniden canlandırılması ve yeniden yorumlanması yoluyla bilgidaki ilerleme kaydedilmiştir. Reform hareketiyle Luther, Kilise'nin keyfi tutumlarını ve kurallarını kırarak İncil'in mutlak otoritesini vurgulayarak aradaki engelleri kaldırmıştır. Her iki hareketinde Aydınlanma öncesinde belirli bir mesafenin alınmasında önemli katkıları olmuştur.

Aydınlanmanın öntarihinde, XV. yüzyıl ortalarında Rönesans hareketi, 16. yüzyıl Reform XVIII. yüzyıl Kertezyen felsefe XVIII. yüzyıl ise Aydınlanma yüzyılıdır. Aydınlanmayı diğerlerinden farklı kılan bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliği ile birlikte akıl kavramıdır. (Çiğdem 1993, 15-16).

2. 2. AYDINLANMA

Kant "Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap" adlı makalesinde şöyle der:

"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür, bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini

gösteremeyen insanda aramaktır. Aklını kendin kullanma cesaretini göster!
Aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 1984, 211).

Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür (Horkheimer ve Adorno, 1995-10).

Aydınlanmanın amacı, insanları kötü ve köleleştirici olduğuna inandığı, boş inançlar olarak kabul ettiği mit, önyargı ve hurafenin temsil ettiğine inanılan din ve eski düzenden kurtarmaktı. Bu amaç, insanları mevcut olan eski ve kötü düzenden kurtarıp iyi ve özgürleştirici olan aklın düzenine sokmak ve bu şekilde insanlara huzurlu bir hayat sağlamak şeklinde de ifade edilebilir.

Aydınlanma (Almanca: Aufklärung, İngilizce: Enlightenment ve Fransızca Eclaircissement veya le siècle de lumière) deyince, onsekizinci yüzyılda hem Amerika hem de hemen hemen Avrupanın her tarafında etkili olan ve geleneksel olarak İngiliz Devrimiyle başlatılıp, Fransız Devrimiyle bitirilen felsefi bir hareket ve sürece göndermede bulunuyoruz (Çiğdem, 1993 s.11).

Aydınlanma teriminden anlaşılacak olan, yaşamın birçok yönüne nüfuz etmiş düşünme ve davranış biçimleridir. Tarihsel olguların, sanat yapıtlarının, bilimsel buluş ve felsefi spekülasyonların birbirleriyle etkileşimlerinden oluşan ve bu etkileşimin insanın tarihe, sanata, bilime ve felsefeye bakışını değiştirmesiyle biçimlenen bir ilişkiler ağıdır (Hampson, 1991).

Aydınlanma nedir? sorusuna bir ilk cevap olmak üzere "Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir.." diyebiliriz (Gökberk, 1974 s.335).

XVII. yüzyılın Aydınlanma Çağı olarak ele alınmasının temel nedeni, aydınlatılacak olanın insan olmasıdır. Başka bir deyişle, aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen de insan hayatının anlamı ve düzenidir. Aydınlanmada Rönesanstan beri konu haline gelen insan varlığının anlamı ve bu dünyadaki yeri konusunun daha geniş halde ele alınmasıdır.

Çiğdem'egöre Aydınlanma yorumlarının genellikle iki eksik çizgide toplandığı iddia olunmaktadır.

İlk yaklaşım Cassirer'in başlattığı ve Aydınlanmayı "yaşanan bir deneyim olmaktan ziyade" modernliğin kaynağı olarak yorumlanan bir idealar bütünü olarak değerlendirirken, ikinci yaklaşım Aydınlanmayı Fransız devrimi ve sonrasında başlayan totaliteryan hareketlerin düşünsel alt yapısı olarak ele almaktadır. Özellikle ilk yorum Aydınlanmayı farklı felsefi pratiklerden okuyan bütün düşünürlerin (Ernest Cassirer, Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, Franco Venturi, Peter Gay, Lucian Goldman, Michel Foucault) Aydınlanmayı, birbiriyle çelişen, bazen çatışan bir düşünceler gövdesi olarak gördükleri ortaya çıkarmaktadır (Çiğdem, 1993 s.12).

“Bierstedt (1990) Aydınlanma düşüncesini değerlendirirken,

“Aydınlanma düşüncesinin hiç kimse hakkını veremez ve bu konuda hiçbir özet yeterli olamaz. Ancak belki şu dört önerme, dönemin havasını değerlerinden daha iyi kavratılabilir. Bir kere doğaüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusuydu. İkinci olarak sosyal siyasal ve dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi geliyordu. Üçüncüsü, insanın ve toplumun mükemmelleştirilebileceğine ve dolayısıyla insan soyunun gelişmesine inanılıyordu. Ve son olarak Fransız Devrimin'de kanla talep edilen özellikle yönetimin baskı ve kötülüklerinden uzak tutulma hakkı olmak üzere insanın haklarına ilişkin insancıl ve

insanlaştırmacı saygı söz konusuydu. Kuşkusuz filozofların görüşlerinde tam bir birlik olduğu sanılmamalıdır.” (Bierstedt 1990, 18-19). demektedir.

Habermas'a göre ise XVIII. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu (Habermas 1994, s.37).

Condorcet'le aynı görüşte olan Aydınlanma düşünürleri, sanat ve bilimlerin sadece doğal güçler üzerindeki denetimi artırmakla kalmayıp dünyanın ve benliğin aşılmasını, ahlaki ilerlemeyi, kurumların haklılığını ve insanların mutluluğunu da sağlayabileceği yolundaki abartılı beklentileri de hala sürdürüyorlardı (bkz. Habermas 1984, 38).

Aydınlanma XVIII. yüzyılda özellikle Fransa'da olmak üzere bir grup filozofun değerler ve toplumsal kurumların gücüne katıksız bir inanç duydukları aklın, işlersel kılınmasının sağladığı bir vasatta eleştirisine dayanan bir felsefe hareketinin adıdır ve özgüllüğünü de buradan almaktadır. Aydınlanma modern toplumun oluşmasında tartışmasız bir katkı yapmıştır. Dilthey'in tanımıyla, aklın özerkliği, entellektüel kültürün dayanışması, aklın ilerleyişinin kaçınılmazlığına iman ve tinin aristokrasisi Aydınlanmanın çizgisini belirleyen temalar olmaktadır (Çiğdem 1993, 11). Bir aydınlanma ürünü olan ilerleme ideasına yaslanarak tarih süreklilik çizgisinde okunmaya girişildiğinde, Aydınlanma, Rönesansın antropolojik ve estetik insan ve dünya kavrayışının politikleştirildiği ve politikleştirerek biriktirdiği bir döneme tekabül etmektedir (Çiğdem 1993, 13).

Aydınlanmanın dönemselleştirilmesi konusunda iki ayrı yaklaşımdan söz edilmektedir. İlki aydınlanmayı bir ekol ve eleştiri çağı adlandırmasıyla insan üstüsünün evriminde önemli bir kopuş noktası olarak görmektedir. Buna göre

Aydınlanma hem felsefi hem de toplumsal sonuçları itibariyle biricik (unique) bir çağdı ve kendinden önceki dönemlerle kıyaslandığında büyük bir dönüşümü ve değişimi ifade etmekteydi. İkinci yaklaşımı savunanlardan Becker'e göre, Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey ortaçağdan devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka birşey değildir. Bu düşünürler, Ortaçağ Hristiyanlık dünyasındaki yaratılmış evren kavramına karşı çıktılar, fakat kendi kendine işleyen bir evreni reddetmediler. Kilisenin otoritesine karşı çıktılar, fakat onun yerine aklın otoritesini koydular. Becker'e göre, Aydınlanma düşünürlerinde başat olan bütün kavramlar (akıl, tabiat, hürriyet), dinsel muhtevalarından soyutlanmış kavramlardı (Çiğdem 1993, 15).

2. 3. AYDINLANMANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

2. 3. 2. Hümanizm

Öznenin doğası: Aydınlanma anlayışının en önemli noktalarından birisi insanın tabiatı hakkındaki yeni görüşüdür. Batı dünyasında önceki dönemlerde var olan insanın doğuştan kötü olması fikri yıkılarak insanın temelde iyi olduğu fikri yerleştirilmiştir (Hampson 1991, 15).

Aydınlanma fikri yalnızca despotizmi değil arada yer alan bütün olumsuz oluşumları da yok etmek ister. Toplum da bilimsel düşünce kadar esnek, saydam olmalıdır. Bu fikir, içinde özgürlük, kardeşlik ve eşitlik gibi evrensel iddiaları barındırır. Bu yeni anlayışa göre, toplum için geçerli olan kurallar birey için de geçerlidir. Bireyin eğitimi onu, hem kendisinin, hem de ailesinin dayattığı dar, akılcı olmayan görüşten kurtarıp akılcı bilgiye ve aklın eylemini örgütleyen bir topluma açılmasını sağlayan bir disiplin olmalıdır. Okul, insanların kökenlerinden kopmasını ve hem bilgi, hem de akılcı kurallara göre kurulu bir topluma katılma yoluyla ilerlemeye açılmasını sağlayan

bir yer olmalıdır. Öğretmen öğrencilerin özel hayatlarına, okul dışı hayatlarına karışan birisi değil de, öğrencilerle ilgili bir aracı olmalıdır. Okul da belli kişilerin, imtiyazlı sınıfın tekelinden kurtarıp tarafsız sınavlar yoluyla alınan kişilerin yeri olmalıdır.

Bu devrimci, kurtarıcı, modernlik fikri yetersiz kalmakta ve akıl adına daha önceki mutlak monarşilerdekenden daha aşırı bir durum ortaya çıkmaktadır. Weber'in demir kafes (iron cage) şeklinde tanımladığı baskıcı ortam meydana gelmektedir. İnsanlara vad edilen dünya cenneti yerine aklın despotizmi ortaya çıkmaktadır.

Aydınlanma filozofları bu duruma şu şekilde bir çare önerirler. Dinsel ahlakın keyfiliğinin yerine doğa yasalarına ilişkin bilginin kurulması gerekir. İnsanın da doğa içinde yaşarken yabancılaşmaması için yalnızca akla uygun yaşaması yeterli değildir. Bunun da sebebi akıl yürütmelerinin farklı olması ve aklın vahiy gibi dayatılamamasıdır (Touraine, 1995, 27). Bundan dolayı, şeylerin doğal düzenine uymanın zevk ve haz verdiği de kanıtlanması gerekir. Bu, hem estetik hem de ahlaksal düzeyde yapılması gereken bir kanıtlamadır. Doğada göreceli haz ve zevk anlayışının içinde bir de mutlak haz bulunmaktadır.

Aydınlanma düşüncesi bu doğal hazlarda bir tür özgürleşmeyi ve kiliseyi skandallarla boğma zevkini bulduğunu düşünen eğitimli bir elit kesiminin, soyluların, burjuvazi ve entellektüellerin ruhudur (Touraine, 1995, 28-29).

Aydınlanma filozofları akıl ile hazzı birleştirmeye çalışmaktadırlar. Bunu yaparken de, Hristiyan öğretilerinde varolan, Tanrı'nın her bireyin içinde var olduğu duygusundan uzaklaştırmak amaçtır. Bir şekilde Tanrı fikrinden kurtulmak ve bireye doğalcı bir görüş dayatmak fikri hakimdir. Bunun da salt maddeci bir anlayış olarak anlaşılması gerekir. Cassirer o dönemdeki doğa anlayışını şu şekilde ifade etmektedir.

"Doğa, yalnızca fiziksel mevcudiyet alanı "anlık" olanla "tinsel" olanın birbirinden ayrılması gereken maddi gerçeklik anlamına gelmez. Bu terim, şeylerin varlığını değil, doğruların kuruluşunun kökenini belirtir. İçeriklerine

hiçbir zarar gelmeksizin, tamamen içkin bir temele dayanabilen, kendiliklerinden kesin ve apaçık olan hiçbir aşkın vahye ihtiyaç duymayan tüm doğrular doğaya aittir..." (Touraine, 1995, 28).

Doğaya çağrısının eleştirel ve özellikle din karşıtı olmasının nedeni iyilik ve kötülüğe dinsel veya psikolojik değil, sadece toplumsal bir temel verilmek istenmesidir. Klasik modernlik anlayışında değerlerin kaynağı toplumdur, iyilik, topluma yararlı, kötülük ise toplumun bütünleşmesine ve etkinliğine zararlı olandır, fikri egemendir.

Rönesans ve sonraki yüzyıllarda Antik Yunana özlem duyulmasının sebebi, toplum ve yurttaşlık anlayışındandır. Çünkü Antik Çağ yurttaşlık ahlakını harekete geçirmiş ve özgür bir sitede yurttaşlığın en yüce iyilik olduğunu kabul etmiştir.

Dünyevileşme ile bir arada ele alınan klasik modernlik fikri sonucunda yeni bir toplumsal ve siyasal düşünce oluşmuştur. Toplum ahlaki yargı ilkesi olarak Tanrının yerini almakta ve araştırma konusunun ötesinde davranışları açıklama ve değerlendirmeye yönelik bir kurala dönüşür.

2. 3. 3. Evrenselcilik

Aydınlanmanın temel özelliklerinden birisi de evrensellik iddiasıdır. Tarih konusunda milli tarih anlayışı evrensel tarih anlayışına dönüşmüştür.

Aydınlanma çağı, bütün Avrupa memleketlerinde büyük çapta bir tarih yazarlığı cereyanı doğurmuştur. Bu tarih yazarlığı, çok geniş ve üniversal bir tarihçilik zihniyeti ve halet-i ruhiyesi taşımaktadır (Freyer, 1968, 20). Aydınlanma tarihçileri önceki dönemde yazılan tarihleri sadece siyasi olayları, devleti konu edindikleri için eleştirirler. Aydınlanma tarihçilerinden Voltaire'in "milletlerin ruh ve örfleri hakkında kalem tecrübesi" adlı eseri örnek verilebilir. Aydınlanma çağında tarihin konusu devlet

ve siyasi konulardan kültür konusuna kaymıştır ve bu kültür anlayışında da bütün milletlerin kültürlerinin incelenmesi, evrendeki tabii sebeplerin ve kanunların araştırılması söz konusudur. Freyer'in ifadesini kullanacak olursak "siyasi tarih kültür tarihine, milli tarih de dünya tarihine çevrilmek üzere genişlemiş bulunmaktadır (Freyer, 1968, 21). Bu dönemde insanlık tarihinin başlangıcı, özel mülkiyetin ne zaman ortaya çıktığı gibi evrensel konular gündeme gelmeye başlanmıştır.

Aydınlanma çağında bilgi konusunda da evrensellik iddiası söz konusudur. Bilgi elde etmenin yolları bütün insanlar için ortak olan beş duyu aracılığı ile deney yoluyla elde edilen bilgiler söz konusudur. Bu tür bilgi de bütün insanlar için ortak olan bir geçerlilik iddiasındadır. Başka bir ifadeyle, evrenselci bir bilgi anlayışı benimsenmiştir. Özellikle Newton fiziğinden sonra bu anlayış daha da güçlenmiştir. Deneyle elde edilen bilgi güvenilir ve geçerlidir, bunun haricindeki metafizik bilgi, vahyi bilgi, anlatısal bilgi gibi bilgi türlerinin bir geçerlilik durumu söz konusu değildir.

Aydınlanma çağında insanın tabiatı temelden iyi olarak kabul edildiğinden evrensel bahlak kurallarının bulunacağına ve evrensel barışın sağlanacağına inanılıyordu. Bu konuyu da Kant "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" adlı yazısında ele alır. Kant'ın bu denemesinin ana başlıkları kısaca şu şekildedir:

“İçinde gizlenmiş-saklı-yeni bir savaş nedeni malzemesi- bulunan hiçbir antlaşma bir barış antlaşması olamaz. İster küçük, ister büyük hiçbir bağımsız devlet, başka herhangi bir devletin egemenliği altına miras, değişim, alım-satım ya da bağış yollarıyla hiçbir zaman geçmemelidir. Sürekli ordular zamanla bütünüyle ortadan kalkmalıdır. Dış çıkarlarını gözetmek -itibarını zedelememek- için devlet borçlanmalara girişmemelidir. Hiçbir devlet başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır. Hiçbir devlet, savaşta, ileride barış yapılabileceği zaman, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını imkansız kılacak yollara başvurmamalıdır. Ör. düşman ülkelerinde suçsuz kimseleri öldürmek.

Sürekli barışın en son biçimini almış birinci amaç maddesi: Birincisi her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır. İkinci amaç maddesi: Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır. Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır (Kant 1984, 227-244).

Kant barışın güvencesi olarak ta doğanın insanlara dünyanın her ikliminde yaşayabilme imkanı tanıdığını belirtir: Doğa yine insanları savaş aracılığı ile dünyanın her bölgesine dağıtmıştır. Savaş aracılığı ile insanları tekrar hukuksal ilişkilere girişmeye zorlamıştır.

2. 3. 4. Bilimselcilik

Aydınlanma felsefesini daha önceki felsefeden ayıran temel özellik yalnızca birkaç kişinin alanı olan bir şeyi, başka bir deyişle akla uygun olarak yürütülen hayat tarzını bütün topluma uygulamak istemesi iddiasıdır (Touraine 1995, 25). Bu düşünürleri bu işe yönelten temel faktör "idealizm" veya "iyimserlik" değil, yeni bir "bilim", bir "yöntem" ve bunlarla bağlantılı olan yeni bir siyasal bilimdir. Bilimadamları yüzyıllar geçtikçe toplumun ve bireyin doğası ile ilgili bilimsel bilginin doğasını aradılar.

Bierstedt'in aydınlanmanın özellikleri görüşünü tekrar edecek olursak sosyal, siyasal ve hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyim rehberliğindeki aklın yüceltilmesi yani geçerli ve güvenilir bilgi kaynağı olarak aklın rehberliği söz konusudur. Bilimsel metodlar haricindeki herhangi bir bilgi türüne (metofizik, kutsal vahiy...gibi) güvenilemezdi.

Psikolojide insan ruhuna dair fikirlerin yerini kavruların parçalanması ve beynin işleyişi almışsa modernizm olarak adlandırılan Batıya ait olan modernlik ideolojisi de kul fikri ve bu fikrin dayandığı Tanrı fikrinin yerine başka birşey koymuştur. Modernlik fikrinin savunucuları ne toplumun, ne tarihin ne de bireysel hayatın insanüstü bir varlık olan Tanrı'nın iradesine tabi olduğuna inanırlar. Birey

sadece doğal yasalara tabidir. JJ. Rousseau'nun Aydınlanma felsefesine ait olmasının nedeni de bilgiyi ve iletişimi karanlığa iten etkenlerle mücadele etmesinde yatar (Touraine 1995, 26).

Aydınlanma insanının olumlu nitelik ve manalarından belkide en çarpıcı olanı, insan doğası hakkındaki iyimser görüşüydü. Bu görüş hümaniteryanizmi beslemekteydi (Hampson, 1981-76).

Aydınlanma düşünürlerinin bilgi, anlayışı ve akla güven, daha sonra pozitivizm adı altında devam eder. Pozitivist bilgi anlayışı, önce doğal bilimleri sonra da sosyal bilimleri büyük oranda etkiler hatta neredeyse hegemonyası altına alır.

Felsefi pozitivistler bilgi düzeyinde şu görüşü savunmaktadırlar: Düşünce, birinci derecede metafizik konulardan tamamen arındırılmalıdır. Bu tip konular, ne felsefenin ne de bilimin konusudur. Bilgi elde etmek için kullanılacak tek metod, tabii ilimlerin kullandıkları metoddur. Zaten maddi olmayan şeyler yok sayılmakta ya da eski devirlerdeki insanların cehaletinden kaynaklanan basit ve boş inançlar olarak kabul edilmektedir.

"Gerçek bilgi ancak fenomenler aleminin her sahasında görülen şekil birliklerini müşahade, tecrübe ve hesaplama yolları ile tespit etmekten ibarettir. Tezahürler aleminin sabit ölçü birliklerini mümkün merteye tamamı tamamına göstermeyi gerektirir. İlimin gayesi de bu alemdeki şekil birliklerini genel kuralları ile ortaya koymak, açıklamaktır. Bunu yaparken de matematik ilminin metodunu kullanır "(Freyer1968, s.34).

2. 3. 4. 1. Pozitivist Teori Anlayışı

Pozitivist araştırmacı için bilimsel teoriler, doğruluk ve yanlışlıkları sistematik gözlem ve deney yoluyla değerlendirilebilen, genel, evrensel ifadeler dizisinden oluşur. Gözlem ve deney yoluyla test edilemeyen konular anlamsız kabul edilir. Pozitivizme göre bilimsel teorilerin evrensel önermeleri "yasa" olarak kabul edilir. Bununla

beraber, "teorik yasa" ile "ampirik yasa" arasında da önemli fark olduğu kabul edilir. Pozitivistlerin bilimsel yasaların oluşmasında kullandıkları belli ölçütler vardır. Bu ölçüt, aralarında belli görüş ayrılıkları olmakla beraber genel olarak kabul görmüş kurallardır. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz (Urry ve Keat 1994, s. 5).

1. Öncelikle yasaları ifade eden önermeler evrensel kondisyonallerin sentetik formlarına sahip olmalıdır. Örneğin bütün x'ler için, eğer x P'ye sahipse Q, ya da sahiptir (Sembolik olarak $(x) (Px \rightarrow Qx)$ ki, bu kabaca şöyle okunur. Tüm P'ler Q'dur). Bu forma uyan bilimsel yasa örnekleri şunlardır: Tüm gezegenler eliptik yörüngelerde hareket ederler veya hiçbir dışsal zorlamaya maruz kalmayan tüm nesnelere hızı sabittir.

2. Bu önermeler hiçbir sonlu mekan ve zamana uymazlar. Örneğin bu odada şimdi bulunan tüm insanlar ölümlüdür demek ifadenin alansal ve zamansal kısıtlanmasından dolayı yasa olarak nitelendirilemez.

3. Bilimsel yasalarda ortaya çıkan terimlerin hiçbiri özel, bireysel, tekil maddelere atıfta bulunamazlar. Bir başka deyişle adları içermemelidirler. Örneğin birey, yer veya ad gibi özel kişi ve yere ait olamazlar.

4. Bilimsel yasalar, herhangi bir zorunluluk formunu ifade etmezler. Bu, ister mantıksal zorunluluk, ister "ampirik", "doğal" veya "nedensel" zorunluluk olarak ifade edilen zorunluluk tiplerinden olsun, farketmez. Kısaca yasalar zorunlu olmayan ilişkileri ifade ederler .

5. Pozitivistlere göre bunların doğruluk ve yanlışlıkları ancak ampirik araçlarla bilinebilir, a priori bir tezle bilinemezler. Bundan başka bunların doğada saklı olan bir zorunluluk ifade ettikleri de kabul edilemez. Pozitivistler zorunluluk, determinizm anlayışını kabul etmezler.

Pozitivistlerin bu bilimsel ilke ve görüşlerine rağmen pozitivist bilim ideali nasıl olup ta gerçeği açıklayıcı ve güvenilir bilgiyi sağlayabildiği bir sorudur.

Pozitivistler için bilimsel teorinin objektifliğini sağlayan sadece gözlemdir. Gözleme imkanımız olmayan metafizik ve spekülâtif konular hakkında ileri sürülen görüşler güvenilir değildir.

Pozitivistler kendi aralarında klasik ve modern diye iki gruba ayrılır ve gözlem konusunda farklı görüşler ileri sürerler. Klasik pozitivistler bilimsel teorileri gözlem yoluyla tam olarak gerçekleşmenin mümkün olduğuna inanıyor idilerse de, tüm modern pozitivistlere göre hiç bir sonlu sayıdaki gözlem kanıtı (ki daha fazlasını biz elde edemeyiz) tüm zaman ve mekanlara uygulanacak bir yasanın doğruluğunu temin edemez.

Pozitivist bilim anlayışında teorinin oluşması ve güvenilirlik kazanabilmesi için iki yöntem uygulanır. Birincisi doğrulama yöntemidir. İleri sürülen tezi doğrulamak için deliller bulunur ve doğruluğu desteklenir bir tez. Ne kadar fazla delille desteklenirse, doğruluğu o kadar güçlenmiş olur. İkinci metod ise yanlışlama metodudur. Bu da Neo-pozitivist Viyana Okulu'na mensup Karl Popper'in kullandığı bir metodur. Bu metoda göre ise ileri sürülen tezi, hipotezi, doğrulama ile değil de yanlışlama yolu ile doğru bilgiye ulaşabiliriz. Gözlemler sadece teorilerin yanlışlığını göstermek için kullanılabilir. Başka bir deyişle yanlışlar ayıklanarak teori doğrulanır. Yanlışlamacılara göre bir teoriden çıkardığımız kestirimin hatalı olduğu ortaya çıkarsa, mantıksal olarak bunu izleyen teorinin kendisinin de yanlış olduğu sonucuna varılır. Karl Popper tarafından "hipotetiko-dedüktif" açısından ele alınarak uygulanmıştır. Popper bir araştırmacının önce gözlem yaptığı bu gözlemlerinden tüme varım yoluyla bir teoriye ulaşır sonra da daha ileri gözlemlerle bu teoriyi doğrulamaya çalıştığı görüşüne karşı çıkar. Bunun yerine bilim adamının önce bir teori ya da hipotez formüle etmekle işe başladığını sonra da potansiyel olarak yanlışlayıcı gözlemler yaparak hipotezini test

ettiğini savunur. Bunun sonucunda teori yanlışlanırsa terkedilmeli ve onun yerine başka bir teori formüle edilmelidir.

Popper hiçbir hipotez olmadan gözlemlerde bulunmanın imkansız olduğunu ileri sürer ve bu konuda bir anekdot aktarır. Viyanada bir grup fizik öğrencisine elinize kağıt kalem alın ve dikkatlice bir gözlem yaparak sonuçlarını yazın dediğinizde öğrenciler hemen neyi gözlem yapacaklarını sorarlar. Çünkü der Popper hipotez olmadan gözlem yapılamaz (Urry ve Keat 1994, 5-24).

Hipotetiko dedüktif akıl yürütme tarzı hem bilim adamının teorilere ulaşma yolunu ve hemde hipotezlerin empirik kanıtlarla değerlendirme yolunu gösterir. Aralarındaki fikri ayrılıklarına rağmen genel kabul gören iki kuralı şu şekilde belirtilmektedir. Birincisi ister doğrulanmış ister yanlışlanmış olsun teoriler doğada ki düzenli belirli ilişkiler hakkındaki evrensel önermelerdir. İkincisi bu teoriler değerlendirmede kullanılan gözlemler bilim için objektif bir kaynak sağlarlar. (Urr ve Keat 1994, 24).

2. 3. 5. İlerlemecilik

Aydınlanma düşüncesini oluşturan temel öğelerden birisi de ilerleme fikridir. İlerleme fikri daha önceden işlenmiş, özellikle Bacon bu konuyu ele almaktadır. Ona göre, uygun şekilde yeni bir şekil kazandırılmış olan bilim ve sanatlardaki ilerleme, insanlığın en büyük umudunun temelini oluşturmaktadır. Aralarındaki sayısız farklılığa rağmen Bacon'un bilimde kaydedilen ilerleme sayesinde, insan neslinin doğanın sahibi ve efendisi haline gelmekte olduğu görüşüne Descartes'da katılmaktadır.

İlerleme fikri, felsefi ve toplumsal düşünce, tarihinde en üst noktasına Aydınlanma çağında ulaşmıştır. İlerleme fikrinin savunucularının en ileri gelenlerinden biri Fransız düşünür Turgot'tur.

Turgot'un ilerleme fikri, tarihin evrensel tarih olarak kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde tekil insan türünün bütün düşünsel ve toplumsal kazanımlarının, çö-

küş ve yükselişlerinin bilime bağlı bir ilerleme fikrin etrafında bütünselleştirilmesine dayanmaktadır (Çiğdem 1993-41). İnsan türünün gelişimini avcılık- tabiata bağımlılık, tarım ve ticari kentsel olmak üzere üç aşamalı bir ilerleme şeklinde ifade etmektedir. Turgot bu ilerlemeyi bilimsel teknolojik ve sanatsal ilerlemelerde görebileceğimizi belirtmektedir. Turgot, düşünce tarihini meşhur üç hal kanununu ilk defa formüle ederek açıklamıştır. Buna göre insan düşüncesi teolojik, metafizik düşünce aşamalarını geçerek nihayet pozitif düşünce aşamasına ulaşmıştır.

İnsan ilk defa herhangi bir şeyi cisimlendirmek şeklinde düşünmekte ve onu izah etmek içinde ona bir ilahi kuvvet ve mahiyet atfetmektedir. Bu durumda bilme olayı, görünüş alemine efsanevi, masalımsı bir mahiyet atfederek onu tevil etmeye, açıklamaya çalışmak demektir.

İkinci dönemde ise insanlık diğer bir düşünüş tarzına geçmektedir ve onda metafizik bir öz ve kuvvet mefhumlarını barındırır, istihdam eder. Bu sefer bilmek bir metafizik esas dairesinde genel kavramlar sistemi inşa etmektir.

Üçüncü aşamada bilginin hududları belirleniyor, hakiki tabiatına ulaşıyor, ve bu şekilde pozitif ilim olarak disiplinleşiyor. Burada bilme görünüş alemin münasebet ve bağlantıları kanunlarının tespiti demektir (Freyers, 1968, 40).

Yukarıdaki üç hal kanunu, daha sonra Comte tarafından sosyal dinamiğin esas kanunu olarak uygulanmakta ve sosyolojik metodunda merkezi bir yer işgal etmektedir. Üç hal kanununa göre bu şekilde bir ilerlemeden asla geri dönüşte olmamaktadır. İnsanlık artık teolojik ve metafizik dönemlerini geride bırakmıştır, zaman ilerledikçe daha ileriye gidilecek ve pozitif olmayan herhangi bir inanç sistemi ve ideoloji, artık toplum tarafından kabul edilmeyecektir.

Aydınlanma çağının diğer önemli bir simyası Condorcet ilerleme fikrine ikinci büyük katkıyı yapmıştır. İlerleme fikrini Condorcet insan zihninin tarihsel süreç içeri-

sinde elde ettiği gelişimi, ilerleme, olarak algılamaktadır. Condorcet ilerlemeyi hürriyet gibi ölçüt olarak algılamakta ve ilerleyen dönemlerde daha da artacağına inanmaktadır. İnsanlar bu ilerleme sayesinde daha hür olarak iktisadi faaliyetlerini yürütebilmekte ve seküler bir hayat yaşayarak üst otoritenin baskısından kurtulmuş olmaktadırlar. Turgot'un üç aşamalı ilerleme formülleştirmesine karşılık Condorcet dokuz aşamalı bir dönemselleştirme önermektedir. İnsanların en basit hayat tarzlarını yaşadıkları ve nüfusun da az olduğu ilk dönem, avcılık tarıma geçiş, zihni faaliyetlerin parladığı ve köleliğin ortaya çıktığı ikinci dönem, toplumun ve tabiatın incelendiği gözlemlendiği üçüncü dönem, dilin belli bir kurala göre kullanıldığı ve bilimlerin felsefenin çatısı altında toplandığı dördüncü dönem, bilimlerin felsefeden ayrıldığı ve kendi aralarında bağımsızlık kazandıkları beşinci dönem, bundan sonra gelen çöküş ve tiranlık dönemi olan beşinci dönem, bundan sonra tiranlığın bu baskının sürdüğü ilmin ışıklarının söndüğü altıncı dönem, bilimlerin canlandığı ve ilerlemenin başladığı yedinci dönem, matbaanın icat edilerek bilimsel faaliyet ve yayınların arttığı sekizinci dönem ve son olarakta bilimlerin kurumsallaşmasına metodolojik ve felsefi meşruiyet kazandıran Descartes'ten başlayarak insanların mutlak baskı ve keyfilikten kurtulduğu Fransız Cumhuriyetinin kurulmasına kadar uzanan dokuzuncu dönem (Çiğdem 1993, 43).

Condorcet bu dönemlerden sonra aklın ilerlemesinin sınırsızlık kazanacağı bir gelecek dönem olacağını beklemektedir.

İlerleme fikri, Aydınlanma için bilginin birikmesi ve insanın tabiatından daha fazla yararlanmasına yardım edecek araçların elde edilmesine yardım da bulunacak bir sürece işaret etmekte, aklın kullanılmasının insanlara daha mutlu, daha ahlakî ve me-deni bir hayat vadettiğine inanılmaktaydı. Bu iyimser fikre göre, kötü olarak bilinen şeyler tedricen ortadan kalkacak ve zamanla insanların kültürel düzeyleri arttıkça, her olumsuz olan şey olumlu ve iyi bir biçime bürünecek bir daha da geri gelmeyecektir.

Aydınlanma çağında hem Aydınlanmaya çağırına dahil edilen hem de karşı fikirleri çağında Aydınlanmaya muhalefet eden filozof Roussau'nun fikirlerine yer ver-

mek gerekmektedir. Rousseau'uya şöhretini kazandıran en önemli metinlerinden birisi "Sanatlar ve Bilimler Üzerine Nutuk"tur ki, bu makale ile ödül almıştı (Rousseau, 1943, 19-20). Makalede ana tema olarak Aydınlanma anlayışında hakim olan bilimlerin ve sanatların ilerlemesi ile insanlığın daha iyi, mutlu bir hayat süreceğine olan inancın yanlış olduğu tezidir. Bu gelişmeler insanın aslen iyi olan tabiatını bozmuş ve daha da huzursuz olmasına sebep olmuştur. Bunların neticesinde toplumsal çöküş ve yıkım başlamıştır. Rousseauya göre insanlar ilk dönemlerde barışçıl olarak yaşamaktaydılar. İlerleyen dönemlerde teknik ve bilimin gelişmesi ile kavga ve huzursuzluk başlamıştır. Son dönemlerde bu durum daha da artarak devam etmektedir. Aydınlanma eleştirisinde özellikle ihmal edilen "Ben"i bir problem olarak ele almakta ve çözümler aramaktadır. Çözüm olarak da bireyin asli tabiatı korunarak, buna uygun bir toplumsal düzenin kurulması önerilmektedir.

Rousseau aydınlanmaya karşı çıkmakla beraber aklın ilerleyişi ile ilgili kendine özgü bir perspektife sahiptir. Akıl ile doğa arasında uygun bir ilişki kurulması Rousseau'nun görüşlerinde merkezi bir yer işgal eder. Başka bir deyişle aklın farklı şekilde algılanması ve anlamlandırılması demektir. Rousseau'nun akıl anlayışı, Bacon'daki ve diğer Aydınlanma filozoflarında olduğu gibi tabiata bilimsel yöntemlerle hükmeden ve değiştiren bir anlayış değil, ahlaki bilgeliğe ve olgunluğa kavuşarak düşünselleşmiş Doğa idi. Ona göre akıl Doğa'dan doğar ve Doğa'ya olan yakınlığı onun sahiciliğinin işaretidir. Aklın ilerleyişi düşüncesinin bu versiyonunda doğa, hem Aklın geçmişe dönük özleminin bir nesnesi olarak geçmişte ve hem de aklın gerçekleştirilmesinin amacı olarak gelecekte bulunur (Lloyd 1996-83).

Rousseau çağdaşlarının bilginin çoğalması ile elde edilecek özgürlük ve mutluluk anlayışına karşı çıkar. Onun muhalefeti, öğrenerek aydınlanma fikrine ve bunun yerine bilginin halkın anlayabileceği bir şekilde getirilmesi yoluyla ilerleme düşüncesindeki iyimserlik ruhunadır.

Rousseau aklın insan hayatında iyi ve kötü yöndeki etkilerini dile getirmekte ve aklın ilerleyişini "bir hastalığın tarihi gibi okunabilir" demektedir. Rousseau bununla, toplumlar ortadan kaldırılmalı, bizler tekrar ormana dönmeli ve hayvanlarla yaşamalıyız türünden bir şey söylemek istemiyor. Bu noktayı "Eşitsizliğin Kaynağı"nda özellikle vurgulamaktadır (Rousseau, 1945, 52-57).

Diğer taraftan, Akıl, aynı zamanda, insanın yenilenişinin yeni ve eskisinden daha iyi bir "doğal" duruma doğru yol alan gerçek bir ilerlemenin kaynağıdır da.

Başka bir yerde Rousseau "bireyin artık durmak istediği bir yaş/çağ var galiba, sizler şu anda, bütün insan türünün daha ileri gitmesini istemeyeceğiniz bir çağın arayışı içine girmek üzeresiniz" (bkz. Lloyd, 1996, 87).

Kant XVIII. yüzyıl sonlarında insanlığın ilerlemesinde aklın yerine dair Rousseaucu yaklaşımın iyimser yönünü daha da ileri götürmüştür. Kant ilerleme konusunu "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi ile Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap" adlı yazılarında ele almakta ve tartışmaktadır. Kant'a göre aklın ilerleyişi doğa tarafından garanti altına alınmıştır. Doğa, insan aklına yol gösterici bir güçtür. Kant'a göre bireyler ve hatta uluslar herbiri kendi yolunda ve sık sıkta birbirine karşı bir amaç gütmektedirler. Fakat farkında olmadan tabiatın seçtiği bir yöne doğru ilerlemektedirler. Bireylerin eylemlerinde "bilinçsiz ve rastlantısal gibi görünen şeyler, insan türünün tarihinde "insanın asli yeteneklerinin sürekli olarak fakat yavaş yavaş gelişmesi şeklinde görülebilir.

Kant'ta iyimserlik insan aklının doğasının aydınlatılması ve Doğanın rasyo- nelliği üzerine oturtulur. Kant, insanın kendi kendini geliştirme kapasitesini temel özellik olarak kabul eder. İnsani ilerlemenin işareti, yalnızca refah değil rasyonel özgü- vendir. Meşhur ifadesi: "Bilmeye cüret et"

İnsanlarda var olan rekabet, kıskançlık, kendini beğenmişlik gelişmeyi sağlamaktadır ve bundan dolayı doğaya teşekkür etmemiz gerektiğini belirtmektedir Kant.

Aydınlanma nedir sorusunu cevaplarken; aydınlanma insanoğlunun kendi kendine düştüğü olgunlaşmamışlık durumundan" güçsüzlükten kurtulmasından, kendi aklını bir başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanabilmesi için cesaret ve kararlılık eksikliği durumundan çıkmasından ibarettir" (Kant, 1984, 2-11) demektedir.

Kant'ta olgunlaşma olarak aydınlanma teması, özgür bir kamusal alana girebilmeyi de ifade etmektedir. Bundan başka akıl, tam ifadesini bireylerde değil türe özgü alanda bulur. Bir insan gerçek ahlaki statüsünü ancak bütün insanlar için özgüleştirilebilir olan şeyde bulabilir. Yani, ahlaki edimlerin evrensel ahlaki kurallara göre değerlendirilmesi gerekir.

Aklın ilerliyişi konusu daha sonra Hegel tarafından işlenmiştir. Hegel'e göre bireysel zihinlerin bilinci, Akıl'ın ilerlemesi ve insanlık tarihinin gelişimi, bunların hepsi, Doğanın kendini o yüce kendi bilincine varma sürecinde mutlak olarak açışının bir parçasıdır.

Dünya tarihi, Tinin Geist tanrısal, saltık sürecinin en yüksek oluşumlarına göre serimidir: Orada tinin doğruya, kendi üzerinden kendisinin-bilincine varmasının basamaklı yolu gösterilir. Bu basamaklardaki oluşumlar dünya tarihinde ortaya çıkan halk tinleri (volkgeist)dir, onların törel yaşamının, anayasalarının, sanat, din ve bilimlerin belirlenimleridir. Bu basamaklardan geçmek, dünya tininin sonsuz içgüdüsünün, karşı konulmaz isteğinin gereğidir: Çünkü hem bu bölümlenme, hem de onların tümünün gerçekleştirilmesi tinin kavramında içerilmiştir -dünya- tarihi, tinin nasıl yavaş, yavaş bilinçlenip doğruyu örtmeyi öğrendiğini gösterir. Yalnızca bir başlangıç yapar, ana-noktalar bulur, sonunda tam bilincine kavuşur (Hegel 1991-78).

Hegel aklın ilerleyişini evrensel olanın eksiksiz kavranılmasına dayanan bir özgürlüğe doğru yol alış, öznel ve tikel olandan sıyrılış olarak görür. Hegel, aklın ilerleyişi öyküsünü, hem bireysel öz bilincin gelişmesi, hem de toplumsal örgütlenme biçimlerinin gelişmesi olarak sunar.

"Dünya tarihinde bizi ilgilendiren ide'dir. İde kendini nasıl insan istenci, insan özgürlüğü yoluyla dışlaştırıyor, işte bu noktayla ilgileniyoruz. Bu dışlaştırmanın sonucu olarak nasıl olup ta istenç, özgürlüğün soyut tabanı haline geliyor, bu istencin ürünü ise bir halkın tüm törel varlığı oluyor, bunu soruyoruz. Bu biçimde de alınan idenin ilk ilkesi, dediğimiz gibi soyut idenin kendisidir, öteki ilke ise insan tutkusudur: İkisi birlikte dünya-tarihi dediğimiz halının atkı ve ipliğini meydana getirirler" (Hegel 1991 s. 87).

Hegel'de insan, ancak devlette kendi gerçekliğini bulur:

"İnsan yalnızca devlette rasyonel varlığa kavuşur. Eğitimin tüm amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır. Tabii ki bir birey, devleti şu ya da bu isteğine erişmek için araç olarak kullanabilir. Ancak aslolan, herkesin birşeyi kendisi istemesi ve o şeyle, iş ve durumla ilgisiz olanı bir yana atmasıdır. İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: Özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir.." (Hegel, 1991 s.113).

2. 3. 5. 1. Bilginin İlerlemesi

Herşeyden önce bilginin sonuçlarının kesinliği, tespitlerinin umumi geçerliği bilgiden, bilgiye ilerlemekteki kesinliği kazanmış olacaktır. Halbuki metafizik sistemlerde ise, daima yeni baştan tekrarlamak zarureti vardır. Pozitif metodla elde edilen bilgiler, kanunlar bize gelecek hakkında önceden tayin etme ve tabiatı emir ve

hüküm altına alma bilgisi ve gücü verirler. "Bütün pozitif ilimler önceden görmek için bilmeyi, muktedir olmak için önden görmeyi vazife ittihaz ediyorlar" (Freyer, 1968-35). Pozitivist bilim kuramcıları bilgilerinin kesinlik kazanmasını, kesin doğru bilgi elde etmeyi amaç edinirler, buna da fizik ve kimya kanunlarını örnek gösterirler ve sosyal bilimlerin de kesin kanunlara ulaşabileceğine inanır.

2. 3. 5. 2. Toplum Bilimin Ortaya Çıkışı

"Toplum bilimi öncelikle çıkarları Ocham'lı William ve Padova'lı Marsilio tarafından savunulan papalar ve imparatorlar arasındaki mücadeleler sırasında, özellikle Machiavelli'nin siyasal eylem ve kurumları ahlaksal yani dinsel, bir yargıya başvurmaksızın yargılama konusunda gösterdiği irade sayesinde ve bir siyasal bilim olarak doğar. Sonra da Hobbes ve Rousseau da ortak ve Locke'un çözümlemesinden çok farklı olan, toplumsal düzenin Leviathan'ın iktidarına ya da toplum sözleşmesinde ifade bulan genel iradeye tabi olan bireylerin kararları ile yaratıldığı fikriyle beslenir" (Tauraine 1995 s.30).

"Hobbes'da herkesin herkesle savaşı söz konusudur ve sınırsız bir sahiplenme hakkı vardır. Bu da herkesin mutlak bir iktidar karşısında haklarından feragat etmesini ve toplumsal barışın oluşmasını sağlar. Hobbes ve Rousseau toplum çözümlemelerinde siyasal yöne iktidar konusuna ağırlık verirler. Locke iktisadi yönüne Tocqueville ise kültürel yönüne önem vermektedir. Bunların görüşlerinde toplumsal aktörün pek ve toplumsal ilişki fikrinin ise hiç yeri yoktur. Önemli olan, siyasal düzenin dinsel ilkelere başvurmaksızın kurulmasıdır" (Touraine 1995 s.31).

Burada Tanrısal olanın yerine siyaset geçmekte ve insanüstü olanlar insani olan ile yer değiştirmektedir. Bu fikir, Fransız devrimi ile daha da ileriye götürülmekte ve ulus akılla, yurttaşlıkta, erdemle özdeşleştirilmektedir. Bundan sonraki tüm devrimler yurttaşlara daha baskıcı görevler dayatır ve bu da "kişinin putlaştırılması" sonucunu doğurur. Aydınlanma hareketinin merkezinde Diderot, bireysel tutkuların karşısına genel iradenin akılcılığını koyar. *Ansiklopedi* de doğal hukuk fikrini çözümler ve "kendi özgül iradesinden başkasına kulak vermeyen insan, insan türünün

düşmanıdır. Dolayısıyla genel irade her bireyin içinde yer alan ve tutkuların sessizliği dahilinde insanın benzerlerinden isteyebileceği ve benzerlerinin de ondan isteme hakkı bulunan şey üzerine akıl yürüten salt anlaksal bir aktördür" der (bkz. Touraine 1995 s.34).

Rousseau ve Hobbes'da özgürlük genel iradedir. Diğer bütün Aydınlanma filozofları gibi Rousseau'da toplumun örgütlenme ilkesi olarak görülen Tanrısal Vahyi safdışı bırakır ve onun yerine aklı koyar. Rousseau'nun "Hükümdar"ı Durkheimin toplumsal bilincinin habercisidir. Durkheim bu anlamda toplumda geçmişle gelecek, gelenek ve çıkar, kamu yaşamı ve özel yaşam alanları arasındaki çatışmayı uzun yıllar sonra gündeme getirerek modern toplum bilimin kurucuları arasında yerini almıştır.

Burada sistemle edimciler ve kurumlarla toplumsallaşma arasındaki ilişki/denge bu modelin tam merkezine yerleştirilir. İnsan artık Tanrının kendi imgesiyle yarattığı bir varlık değil, rolleriyle, yani statülere bağlı olan ve toplumsal sistemin iyi biçimde işlemesine katkıda bulunması gereken tutumlar tarafından tanımlanan bir toplumsal faildir. Çünkü insan yaptığı ile özdeştir, bir taraftan Tanrı fikrinden uzak kalırken diğer taraftan kişisel çıkarlardan da uzak kalınarak toplumun faydasına olacak şekilde harekette bulunulması ve kötülüklerin toplumun yapısına zarar vereceği düşünülmelidir.

Klasik modernlikte toplum kavramı betimsel değil açıklayıcı bir anlam kazanmıştır. Çünkü toplum ve bu toplum dahilinde sahip olunan konum, bu durumda tutumların açıklanması ve değerlendirilmesine imkan sağlayan öğelerdir. Modernist görüşün temel ögesi işte bu toplum bilimselciliktir.

Diderot "insan ancak ödül bekleme, ya da cezadan korkma gibi bayağı bir neden olmaksızın tüm tutkularını kendi türünün genel çıkarı için seferber ettiğinde, tam

ya da erdemli insandır: Bu yiğitçe bir çaba olmasına karşın asla kendi özel çıkarları ile de ters düşmez." (Touraine 1995, 33).

Aydınlanma filozoflarının geliştirdiği modernlik anlayışı devrimcidir, fakat hep eskiyi eleştirmeye yöneliktir, yeni bir toplum ve kültür tanımı yapmamaktadır. Yeni toplumun işleme mekanizmalarını aydınlatacağına geleneksel topluma karşı verilen mücadeleleri harekete geçirir (Touraine 1995, 33). Bu durum XIX yüzyılda ve daha sonra da, Tonnie's'de cemaat cemiyet, Durkheim'da, mekanik dayanışma ile organik dayanışma, Parsons'da model değişkenleri tanımlayan karşıt terimler, Louis Dumont'daki holizm ve bireycilik... Bu karşıt terimlerde yeni dönem hep bir karışıklık, olumsuzluk olarak bulanık şekilde tanımlanmıştır.

Modernlikle aklın özdeşleştirilmesi, İngiltere'ye özgü olmaktan ziyade Fransa'ya ait bir eğilimdir (Touraine, 1995, 34).

Roussesau, modernist olmasına rağmen modernliği eleştirmektedir. Genel iradeye çağrı Rousseau'da eşitsizlikle mücadele arasına dönüşmekte ve pratikte yurttaşlar topluluğu olan devlet, bizzat modernleşmenin bir sonucu olan toplumsal farklılaşmanın gerekli bir karşıt denge unsurudur. İşte Rousseau'nun devrimci ve toplulukçu karşı-modernizmi budur.

Rousseau, toplumun yapaylıklarını ve eşitsizliklerini eleştirmekte fakat yine de bunu Aydınlanma adına yapmaktadır. Tabii aynı zamanda aydınlanmanın klasik filozofları ile de ters düşmektedir. Rousseau insanı hep toplumsal bulanıklıktan kurtarıp bir düzene yerleştirmek ister.

Rousseau ile Kant'ın ahlak anlayışlarında tipik benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisi de evrensel olan değer ve doğruları bireye indirgemeyi düşünmektedirler. Birey toplumun doğal yapısına uyarak özgür olmaktadır, birey ile toplum arasında bu şekilde bağlantı kurulmaktadır.

2. 3. 6. Tarihselcilik

XVII. XVIII. yüzyıl siyasal ve toplumsal düşünürleri toplumdaki düzen, huzur ve özgürlük üzerine kafa yorarken, 19. ve 20. yüzyıldaki düşünürler toplumdaki doğal yasayı kolektif bir iradeye dönüştürürler. Aydınlanma felsefesinin bu siyasallaşma sürecini en iy itemsileden şey, ilerleme fikridir (Touraine 1995-78). Artık sözkonusu olan, yalnızca aklın önündeki engellerin kaldırılması, önceden varolan yapının değiştirilmesi değildir. Modernliği istemek ve sevmek gerekmektedir. Kendi kendini harekete geçiren ve kendisini örgütleyen bir toplum yaratmak gerekmektedir. Fakat yine de, o dönemin toplumsal düşüncesine hakim olan, toplumsal edimcilerin doğal güçlerle özdeşleştirilmesidir. Bu durum kâr peşine koşan kapitalist düşünce için olduğu kadar, sosyalist düşünce için de geçerli idi. Toplumsal ve siyasal özgürleşme insanla evrenin yeniden kavuşmasına imkan sağlayan bilimsel akıl sayesinde doğaya, varlık'a geri dönüşe işaret etmektedir. Condorcet, herkesin mutluluğunun sağlanabilmesi için insan tininin kaydedeceği gelişmelere güveniyordu. XIX. yüzyıl toplumsal ve siyasal seferberlik ve mutluluk isteği, sınai ilerlemenin itici gücü olarak çalışır. Bolluk ve özgürlüğün varolduğu bir toplumun oluşabilmesi için anlaşmak gerekmektedir. Modernlik önceleri bir fikirdi, sonradan bir iradeye dönüştü. Fakat bu dönüşüm sırasında insanların eylemiyle doğa ve tarih yasaları arasındaki bağ kopmadan devam etmiştir. Bu durum Aydınlanma dönemiyle ilerleme çağı arasındaki temel devamlılığı sağlamıştır (Touraine, 79).

Tarihselcilik modernlik fikrini insan tininin ilerlemesiyle, aklın başarısını özgürlükle, ulusun oluşumuyla veya toplumsal adaletin nihai zaferiyle özdeşleştirmektedir (Touraine 1995-79). Tarihselcilik herhangi bir olayın sebebini değil gelenekselden modernliğe geçişi inceler. Bizatihi Marxist düşüncenin kendisi de iktisadi birbelirle-nimcilikten çok belli bir iş deneyimi ve üretici güçlerin akılcı ilerlemesiyle kâr, tarihsel evrimin anlamıyla da özel çıkar arasındaki çelişkinin ortaya çıkardığı topluma ilişkin bir görüşdür (Touraine 1995-79). Tarihselci görüşte en önemli nokta tümlük (totalite) kav-

ramıdır. İlerleme fikri iktisadi gelişme ile ulusal gelişmenin özdeşliğini dayatmayı bu nedenle istemiştir. İlerleme, Almanlardaki ulusal ekonomi kavramının, Faransa'da da Cumhuriyetçi ve laik düşünce içinde aklın gelenek karşısındaki zaferine tekabül eden ulus fikrinin işaret ettiği gibi, iktisadi ve toplumsal modernliğin somut biçimi olarak bir ulusun oluşumudur. Modernlik, modernleşmeden ayrı tutulmaz. İlerleme sadece fikirde değil, aynı zamanda ekonomi, üretim ve çalışma biçimlerinin ilerlemesi, sanayileşme... şeklinde olmaktadır.

Tarihselcilik, bir toplumun iç işlerinin işleyişinin o toplumu modernliğe götüren hareketle açıklandığını söyler. Her toplumsal sorun nihai noktada geçmişle gelecek arasında bir mücadeledir. Tarihin anlamı aynı zamanda hem yönü hem de anlamıdır. Çünkü tarih, modernliğin bir yandan karmaşıklık, etkinlik, farklılaşma ve dolayısıyla da akıllılaştırma, öteyandan da bizzat kendisi kurulu düzene ve miras edinilen değerlere boyun eğmenin yerini alan akıl ve iradeden başka bir şey olmayan bilincin üstünlüğünden oluşan zaferine yönelir (Touraine 1995-80).

Tarihselci görüş, çoğu zaman insancıl olmadığı gerekçesiyle mahkum edilmiş, ekonomiyi yönetenlerin, bireyler, özel gruplar ve azınlıklar üzerinde daha mutlak bir nitelik kazanan iktidarını haklı çıkarmakla suçlanmıştır. Tarihselcilik, en iyi ve en kötü yönleriyle yine de doğalcılıktan çok iradecilik olmuştur. Bu anlamda tarihin anlamıyla özdeşleştirilen **Özne** fikri, dinsel kökenlerinden dolayı çekincelerine odak oluşturduğu XVIII. yüzyıl filozofları tarafından kenarda tutulurken, XIX yüzyılın şatafatlı lirik ve epik anlatılar döneminde heryerde mevcut olmuştur. Burada iki fikri anlamının idealizmle maddeciliğin, akıl ve din, sorumluluk ahlakı ve kanaat ahlakı, fenomenler olaylar, dünyası ile numenler dünyası arasındaki eski karşıtlıkların ötesinde eriyip gittiği görülür. Önemli olan, kendini tümüyle modernleşmesine vermiş olan bir ulus dahilinde, toplumun üretim pratiklerinin ve kültürün birliğidir (Touraine, 1995-81).

Bu kaynaşmada nasıl meydana gelmiştir. Locke ve Rousseau'nun, mirasları, insan haklarını savunanların liberalizmi ve genel irade fikri nasıl olup ta birleşmişlerdir.

Bütün bunları birleştirmedeki temel faktör sanayi devrimi değil, Fransız Devrimi'dir. Tarihe ve düşünceye tarihsel aktör fikrini, bir insan ya da toplumsal kente gerinin yazgıyla, tarihsel gereklilikle karşılaşması fikrini sokan Fransız Devrimi olmuştur.

İlerleme fikri, akılcılaştırma fikriyle gelişme fikrinin ortasında, ara fakat merkezi bir yer tutmaktadır. Bu fikir, siyasete öncelik tanır bilgiye de birinci derecede önem verir. Gelişme fikri gelişme siyasetleriyle aklın zaferi arasındaki özdeşliği olumlar, bilimin siyasete uygulanmasının müjdecisidir ve dolayısıyla siyasal bir iradeyi tarihsel bir zorunlulukla özdeşleştirir. İlerlemeye inanmak, hem kaçınılmaz hem de parlak olan geleceği seçmek demektir. II. Enternasyonal bunu, sosyalizmin, kapitalizm yeni üretim güçleri yaratma yeteneğini tükettiği zaman ve aynı anda hem emekçilerin kolektif eylemi, hem de onları temsil eden seçilmiş kişilerin müdahalesi sayesinde, kapitalizmin içinden çıkacağı sözle ifade etmiştir. Nietzsche'nin en ünlü ifadelerinden birini kullanarak yargı asla denilebilir (Touraine 1995, 81).

Bu görüşe göre toplumsal çatışmalar, herşeyden önce geleceğin geçmişle çatışmasıdır. Ama geleceğin geçmişe karşı başarısı sadece aklın ilerlemesi ile değil aynı zamanda iktisadi ilerleme ve kolektif eylemin zaferiyle de sağlanacaktır. Ünlü toplum bilimci, S. Martin Lipset iktisadi büyüme, siyasal öngörülük ve kişisel mutluluğun hep beraber uyumlu şekilde ilerlediğini belirtmektedir (bkz. Touraine 1995, 82):

2. 4. TARİHİN İLERLETİCİSİ OLARAK İNSAN

Modernlikle beraber artık evrende herşeye yetkili olan özne tarihin yapıcısı ve yönlendiricisi durumuna gelmiştir. İnsan tarihe yön vermektedir ve tarih de sürekli olarak iyiye doğru yol almaktadır. Aydınlanma anlayışıyla beraber insan hem doğayı analiz etme hem de değiştirme yetkisine sahiptir. Kısaca evrende her şeye yön veren insandır anlayışı hakim olmuştur.

2. 4. 1. Tarih, Aktör, Özne ve Devrim

Tarihselci düşünce sıkı sıkıya devrimci fikre bağlıdır. Özellikle Fransız Devrimi ile merkezi bir yere yerleşen devrim fikri, 1989 yılında pekçok orta ve doğu Avrupa ülkesinin komünist sistemden çıkışıyla bu konumunu terkedecektir. Devrimci fikir üç temel ögeyi kendinde barındırır. 1) Modernleşme güçlerinin serbest bırakılması, 2) modernleşme ve aklın zaferi karşısında engel oluşturan eski düzenle mücadele, 3) kendisini modernleşmeyle özdeşleştiren bir ulusal iradenin olumlanması. Modernleştirici, kurtarıcı ve ulusal olmayan devrim yoktur.

2. 4. 2. Devrimsiz Modernlik

Tocqueville, tarih felsefesinde ilerleme fikrine karşı çıkar. Tocqueville, kendi kendine Amerika'nın nasıl olup ta çoğunluğun veya bir diktatörün zorbalığını yaşamadığını sorar. Burada temel olarak varılan nokta dindir. Din, insanlar arasındaki eşitlik ilkesini önermekte ve nihai amaçları Tanrı'ya ulaşmak fikriyle tartışmaları sınırlayarak ve siyaseti dünyevileştirmektedir. Tocqueville, aynı zamanda toplumdaki iktidar ve baskının yoğunlaşmasının önlenmesi çarelerini arar.

Burada çıkış yolu olarak görenekler ve dinsel ve ahlaksal hayatın bunu anlayacağı kanaatine varır. Tocqueville'in iktisadi ve siyasal örgütlenmenin karşıtı olarak gördüğü **Özne**, Hristiyan **Öznedir** (Touraine 1995, 89).

2. 4. 3. Düzenin Kurulması

Tarihselciliğin en ilkel düzenin yeniden kurulması biçimi eski düzenin yıkılmasını ve yeni bir düşünce arayışını amaç haline getirmiş bir düşüncedir. Comte bu fikrin en tipik temsilcisidir. Comte, der ki, üç hal kanunu ilk bakışta göze çarpan ve

kendisinden sonra gelenleri de etkileyen bir konumda olmakla beraber modernliğe gönderi Comteda temel ve sürekli bir konuma sahiptir. Bununla birlikte Comte'u bilimsel ruhun zaferini müjdeleyen bir peygamber olarak görmek bile yanlıştır. Doğa bilimlerinin özgün bir hakikati içerdiği bile kesin değildir; Comte, genel bir doğa kuramının içinde erimeksizin çeşitli olay düzenlerini açıklıyan birçok tikel kuram olabilir, der (bkz. Touraine, 1995, 90).

Özellikle hocası S.Simon, gibi bir durumdan diğerine geçiş şeklindeki bir ilerleme fikrine değil de organik bir çağdan eleştirel bir çağa, cemaattan piyasa bireyciliğine geçişe duyarlıdır. Comte, Devrim'in yasa koyucularının somutun yerine soyutu getirerek bireyi azat ettiklerini ve böylece bireyi düşün, deliliğin, yalnızlığın içine attıklarını söyler. Toplum ve birey şeklindeki problem yenilerden Louis Dumont'un düşüncesinde, holizm karşıtı bireycilik şeklinde ifade edilerek gündeme getirilir (bkz. Touraine 1995-91).

Comte tipi modernlik görüşü, kişisel özne fikrinden oldukça uzaktadır. Burada asıl sözkonusu olan bireyciliğin yanılsamalarından kurtulmak, Ben'den Biz'e geçmektir. Bu nedenle Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*, evresiyle, *Pozitif Siyaset Sistemi*'nde egemen olan görüşler arasında tam bir kopma olduğunu düşünmemek gerekir. Yani ikinci dönemi olan insanlık dinine çağrı evresi, önceki dönemi ile bağlantılıdır. Comte'a göre "olgucu tin" doğal hukuk filozoflarının gösterdiği insan kaygılarının tamamen karşısındadır, "olgucu tin", tersine doğrudan doğruya olabildiğince ve hiçbir çaba göstermeksizin salt özgün gerçekliğinden dolayı toplumsaldır. Comte'a göre tam anlamıyla insan yoktur, var olan yalnız (tüm gelişimimiz, hangi bağlamda ele alırsak alalım toplum sayesinde olduğuna göre) insanlıktır. Toplum fikrinin zihnimizde hala soyut bir kavram olarak durmasının sebebi, önceki felsefi düzenden kaynaklanmaktadır (Touraine 1995, 92). Comte daha sonra gelen Durkheim'i etkileyecektir.

III. MODERNLİĞİN BUNALIMI VE ÖZNEİN KAYBOLUŞU

Modernliğin ilk dönemlerinde merkezi konumda olan özne zamanla toplum içinde kaybolmuştur. Modernliğe gelen eleştiriler genellikle öznenin konumu ve yokoluşunu gündeme getirirler.

3. 1. MODERNLİĞİN BUNALIMI

Aydınlanma akli araçsal akla dönüşerek öznedan ayrılmış ve bir daha da tekrar akıl ve öznenin bütünlüğü sağlanamamıştır. Bu konuyu modernlik üzerine çalışmaları da bulunan teorisyenler modernliğin bunalımı, modernliğin krizi...gibi farklı kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu bölümde Touraine, Taylor ve Wagner'in görüşleri doğrultusunda modernliğin bunalımı konusu ele alınacaktır.

3. 1. 1. Touraine'e Göre Modernliğin Bunalımı

Touraine modernliğin bunalımını üç ayrı bölümde ele alarak irdeler. Biz burada iki bölümdeki görüşlerine yer vereceğiz.

Üç evre: 1) Çözülme, 2) Ben'in yıkılması 3) Ulus, işletme

3. 1. 1. 1. Modernliğin Çözülüşü

“Modernliğin kurtarıcı gücü modernlik başarıya ulaştıkça tükeniyor. Her yer karanlıkken aydınlığa çağrı cazip geliyordu. Fakat şimdi gece ve gündüz yanıp sönen

işıkların tüketiciyi tavladığı veya ona devletin propogandasını dayattığı büyük bir kentte, o çağrının hala kurtarıcı olduğu söylenebilir mi? Akılcılaştırma terimi o zamana kadar geleneksel otoritelerin ve güçlülerin keyfi idaresinin egemenliği altında ezilenler için bilimsel ve eleştirel ruhu soktuğu için pek soylu bir anlam yükliydi. Fakat Taylorculuk veya işçilerin mesleki özerkliğini kıran ve o işçilere bilimsel olduklarını iddia eden işçilerin psikolojik, fizyolojik ve toplumsal sorunlarına uzak kalan ve sırf kâra hizmet eden birer araçtan başka birşey olmayan buyruklara tabi kılan başka çalışma yöntemlerine işaret ettiğimizde, ürkülecek bir hal alır” (Touraine 1995, 109).

Eskiden sessizlik içinde yaşıyorduk şimdi gürültü içinde yaşıyoruz, eskiden yalnızdık şimdi kalabalığın içinde yalnızlık çekiyoruz. Eskiden çok az haber alıyorduk şimdi haber-mesaj bombardımanına tutulduk. Modernlik, bizi yerel kültürden kopardı ve bir yandan bireysel özgürlük dünyasına, diğer yandan da kitle toplumu kültürünün içine attı.

Günümüzde artık herkes modernlikten şikayet etmekte ve eleştirmekte. Modernliğin eleştirisi, çoğu zaman onu red şeklinde değil de insani bir şekilde "ya hep ya hiç"e hapsetmek yerine, modernliğin öğelerini birbirinden ayırmaya, bu öğelerin herbirini birbirinden ayırmaya, çözümlenme ve değerlendirmeye yol açar.

Modernlik fikrinin tükenişi kaçınılmazdır. Çünkü bu fikir, yalnızca yeni bir fikri çağırıştırılmaz, aynı zamanda da bir hareket, yaratıcı bir yıkımdır. Modernlik yapıcı olmaktan çok eleştirel bir kavram olduğundan, bizzat kendisi de aşırı derecede modern olmak zorunda kalan bir eleştiriye davet eder.

3. 1. 1. 2. Ben'in Yıkılışı

Marx Hegel'in öğrencisi ve sonra de en büyük eleştirmeniydi ve modernist olarak tanımlandı. Fakat Marx'ın konumu, idealist tarih filozofları ile bir kopmayı ifade

eder. Marx'ta ilerleme, Hegel'de var olan şekliyle aklın ilerlemesi ve zaferi veya mutlak tının somutlaşması değil de, kurumsal ve ideolojik oluşumların karşı çıktıkları bir enerji ve doğal gereksinimlerin özgürleşmesi olarak düşünülür. İdealizm tarafından ortadan kaldırılan ruhani cismani ayrımı tekrar geri gelir. Bu da kurumların alanının hatta siyaset sahnesinin dışına taşar. Bir yanda kâr, diğer yanda temel gereksinimler vardır. Bu da üretimin toplumsallaşması ve sosyalizm ile aşılabilecek bir çelişkidir. Bunun sonucunda varılacak nihaî nokta da toplumun doğallaşması ve bilinç tarafından oluşturulan engellerin yapay olumsuzlukların giderilmesi olacaktır. Marx açısından da temel entellektüel rakip **Özne** fikridir (Touraine 1995-123).

Marx'a göre gereksinim ve kârların arasındaki toplum ya da kişilik görünümü, toplum ya da insan modeli, bireysel veya kollektif öznellik sunan herşey burjuvazinin kurnazlığıdır. Bilinci her zaman yanlış bilinçtir, bu da bilinçlendirme görevlileri değil, tarih yasalarının şifre çözücülerini olan devrimci entellektüellerin rolünü onaylar ki, Marx bu bağlamda tarihselcidir. Toplumsal hayat, kullanım değeri ile mübadele değerinin, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin mücadelesinden başka birşey değildir. belki de, proleterleşmenin en güçlü olduğu dönemde çıktığı için Marx'ın eserinde işçi özne'ye hiç yer verilmez. Sömürü, kapitalistlerin hayatını idame ettirebilmesi için gerekli olan, işçinin asgari ücret verilerek çalıştırılmasıdır. Bu da kapitalistin yıkılmaz şekilde güçlenmesine yol açar (Touraine 1995-124).

Marx ilk büyük postmodern entellektüeldir. Anti hümanisttir ve ilerlemeyi bir insan kavramının gerçekleşmesi olarak değil, doğanın özgürleşmesi olarak ele alır, bu şekilde tanımlar (Touraine 1995-124). Bütünlük görüşü, hayatın evrelerine göre değişmekle beraber, yine de eserlerinde bir birlik olduğu gözlenir. Bu da maddecilik ve özellikle mücadele şeklinde karşımıza çıkar. Marx'ın toplumbilimsel mirası budur. Marx'a göre bilince, amorfatiye değerlere bağlı eyleme çağrı, "küçük burjuva" cadır, bu da, sömürünün mantığını gizlemekten başka bir işleve sahip olamaz. Markistler kendilerini yöntem olarak sosyal demokratlardan çok liberallere daha yakın görürler.

Bunların ütöpik sosyalizm ve solcu Hegelciler ile mücadelelerindeki amaç, insan öznesi adına başlatılan mücadelenin yerine kapitalizmin çelişkilerinin çözümünü kaymaktır (Touraine 1995-124).

3. 1. 2. Taylor'a Göre Modernliğin Üç Sıkıntısı

İlk tehlike anlam yitimi diyebileceğimiz, ahlâki ufkun karması. İkincisi gemi azıya almış araçsal aklın karşısında hedeflerin gölgede kalmasına, üçüncü de özgürlük yitimine ilişkin (Taylor 1995-17).

Modernliğin tükenişi, çabucak araçsal akılcılığınkiler dışında ölçü tanımayan bir eylemin anlamsız bir eylemine dönüşür. Horkheimer "Nesnel akıl"ın "Öznel akıl"a doğru düşüşünü, yani akılcı bir dünya görüşünden teknik bir eyleme geçişi mahkum etmiştir. Modernlik Frankfurt Okulu ve onların takipçileri tarafından aklın çöküşü olarak adlandırılır. Ki bu Weber'in modernlik hakkındaki endişelerini daha ileriye götüren bir fikir yürütmedir. Dünyevileşme ve dünyanın büyüünün bozulması teknik eylemin içinde hareket eden olaylar dünyasıyla, hayatımıza ancak ahlaki görev ve estetik deneyim aracılığı ile giren varlık dünyasının bir birbirinden ayrılması, bizi Weber'in ünlü ifadesi ile "demir kafese" hapsetmez mi? Weber, modernliği araçların rasyonalizasyonu ile tanımlar ve bunun değerlerin akılcı amacının karşıtı olduğunu belirtir. Bu durumda modern insanın alameti farikası olan sorumluluk ahlakıyla, rasyonelleşmiş bir dünyada, tıpkı karizmatik otorite gibi, ancak çok özel durumlarda uygulanabilen inanç ahlakı arasındaki zıtlıkta ifadesini bulur. Weber'deki modern dünya imgesi, şu şekilde formüle edilebilir: Günlük akılcılaştırmayla arada bir ortaya çıkan tanrılar savaşının birlikte varoluşu. Weber'e göre modernlik Gök'le Yer arasındaki ittifak ve birliği ortadan kaldırır. Bu da dünyanın büyüünü bozar ve sihiri yok eder, aynı zamanda da akılcı kozmolojileri ortadan kaldırır ve nesnel akılcılığın egemenliğine son verir. Modernliğin ortadan kaldırdığı tanrı bir somut dünya tanrısı olduğu kadar papaların ve ayinlerin de tanrısıdır.

Kant'ın ikiciliği ve bunun Weber tarafından yeniden yorumlanmış şekli tartışılmakla birlikte, artık bir dünya düzenine, insanların oluşturduğu doğal olayların tam bir birliğine inanmak mümkün görünmemektedir.

Akılcı entellektüellerin bir kısmı bu büyü bozumunu reddetmekte. Onları halen büyüleyen Yunan-Hristiyan düşüncesinin egemen olduğu Logos fikridir. Nesnel akla duyulan bu özlem, bu nostalji en fazla Horkheimer'de ön plana çıkmaktadır.

Touraine'ye göre modernliğin bunalımı iki temel evrede ele alınabilir.

1. Başlangıçtaki özgürleştirme hareketinin tükenişi.

2. Kendini teknik ve araçsal eylemin içerisine kapatılmış hisseden bir kültürün anlamını yitirmesi. Buna ilaveten

3. Modernliğin eleştirildiği modernliğin eksikliklerinden dolayı değil de olumlu ve amaçlarının sorguladığından dolayı daha da radikal üçüncü bir evreye götürür.

3. 1. 3. Wagner'e G6re Modernliğin İki Krizi

Wagner modernliğin bunalımı konusunu modernliğin iki krizi Şeklinde açıklar.

Wagner, modernliğin krizi konusunda, liberal toplum projesinin insanın 6zerkliği konusuna odaklandığını ve evrenselci iddialara sahip olduğunu belirtir. Fakat bunun çok 6topik bir g6r6Ő olduğunu belirterek eleştirir.

Modernliğin iki krizinden bahsederek, ilk krizini Şu Şekilde dile getirir: "On-dokuzuncu y6zyıl sonuna gelindiğinde, varılmış olan "post-liberal" uzlaşma, g6zlemcilerinin ve katılımcılarının çoğuna istikrarsız ve doyurucu olmaktan uzak g6r6nd6 ve en geç Birinci D6nya Savaşı'nın sona ermesinden sonra yeni toplumsal uzlaşım dizileri inşa edildi. Bu geniŐletilmif d6n6Ő6m, modernliğin ilk krizi olarak betimlenebilir (Wagner 1996-67).

İkinci krizi ise "6rg6tl6 modernliğin parçalanıŐı" (Wagner 1996-177-178) Şeklinde ifade edilir.

Modernlik ilk zamanlar 6zg6rl6k, huzur, araştırmacı bir anlayış ve her t6rl6 kişisel ve kurumsal baskıların ortadan kaldırılması Şeklinde kendini tartıyor ve izleyicilerine cazip geliyordu. Oysa g6n6m6zde modernlik bir denetim, b6t6nleŐme ve baskı aracı olarak g6r6l6yor. 6zellikle Foucault ve başka birçok d6Ő6n6r, modernliğin bu ahlaki y6n6n6 eleştirmekte ve modernlikle birlikte daha fazla baskı olduğunu ileri s6rmekteler. Bu g6r6Ő6 savunanlara g6re modernliğe artık itaat etmek yetmiyor buna ilaveten sevmemiz de bekleniyor. Modernlik, artık toplumun kendi kendine baskı yaptığı ve bunun da akıl, bilim... gibi kavramların arkasına sığınarak yapıldığı bir hal almıştır. Modernlik hakkında g6n6m6zde çok farklı yorumlar yapılmakta, kimileri tanımını deđiŐtirmeye çalıŐmakta, kimileri tamamen reddedip ilerlemeye karşı dengeye 6ncelik vermeye çalıŐmakta, kimileri ise "6ylesine hız kazanıyor ki kendi kendini yıka-

cak" şeklinde düşünerek kendilerini aşırı modernliğin içine atmaktadırlar. Fakat bu görüşler hepsi marjinal kalır. Modernliğin, eleştirisi bu fikrin yerini başka bir fikre bırakması nedeniyle parçalanması sonucunu doğurur.

3. 2. TOPLUMSALIN ÖNE ÇIKIŞI

Olguculuk kültürel geleneklere karşı çıkar, fakat aynı zaman da onları tanı-mama gibi bir zaafa sahiptir. Temel problemi, "harekete nasıl yeniden bir düzen getir-meli" şeklinde ifade edilir ve tümüyle şimdiki zamana ilişkin bir sorundur. Çözüm ola-rak önerdiği de toplumdur; ki, bunda hem organların çeşitliliğini hem de yaşamın ener-jisinin bütünlüğünü bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir. Olgucu siyasetin top-lumsal uygulamalarda pek etkisi olmamıştır.

Hegel ise tam tersine ilk yıllarında kendisini Fransız Devrimi ile yani kişisel özgürlükle toplumun dönüştürülmesinin aynılaştırılmasıyla özdeşleştirir. Devrim'in "ya özgürlük ya ölüm" sloganını benimser (Touraine 93). Temel felsefesi, iki yönlü bir eleştiriden, soyut ahlaklılıkla özel çıkara dayanan sivil toplum eleştirisinden hare-ketle öznellikle tümlük arasında bir sentezin peşine düşecektir. Yine Hegel, kendisini önce Kant'a ve soyut ahlaka karşı olarak tanımlar, soyut ahlakın karşısına etiki kurum anlamı olarak göreneği getirir. Rousseau'ya yakın bir görüş ileri sürerek, evrensel olan ancak tikel olanda gerçekleşir, tikel olan da böylece tekile dönüşür görüşünü savunur. Dünya tarihi çizgisel bir evrim şeklinde değil, herbiri evrensel olanın tarihteki bir ey-lemine temsil eden insanlar ve kültürler silsilesidir. İsa, tarihe kazılı olan **Öznelliğin** en mükemmel örneğidir. İsanın bireyselliği, aynı zamanda da Mesih yargısında yatar ve onun kendini kurban edişi amorfati'dir (Touraine 1995, 93).

Tarih birbirini tamamlayan iki süreçle hareket eder. Parçalanma ve bütün-leşme. Hegel her derde merkezi bir önem taşıyan tarihsel anlamda gerçek olan her ulu-

sun her kültürün aklın ilerlemesine katkıda bulunacağı "fikirini sunarak çare bulunacağı görüşünde direnen kültürelcilerin de atasıdır (Touraine 94).

Bu noktada Hegel XVIII. yüzyıl Fransası ve o dönemin bireyciliğinden son derece uzak durduğu halde Almanların gelişme düşüncesine bilinçli bir şekilde bağlıdır.

Özne soyut bir varlık değildir. Kollektif yapılarda ve hayatta, özellikle büyük dinlerde mevcuttur ve bir akılcılaştırma düzeyinden diğerine değil, bir tarihsel isimden diğerine geçer. Bu görüşte, Kant'tan Descartes'a felsefi düşüncede hakim olan dualite, ikicilik ve aynı zamanda tarihe ilişkin ahlakın yargıları devre dışı bırakılır.

Hegel'e göre evrensel değerleri taşıyan birey değil devlettir, akıl devlette somutlaşır. Tümlük ve özgürlük konusu, daha sonra hem iktisadi belirlenimcilik, hem de proletaryanın özgürleştirici eylemine bir davet olan Marxism'de karşımıza çıkan bir problemdir.

Hiç kimse tarihselciliğin entellektüel iddiasını Hegel kadar ileri götürmemiş ve Devrim öncesi dönemin iki entellektüel geleneğiyle, yani özneye saygı ve ilerleme ve akla inanç geleneğiyle böylesine güçlü bir biçimde bütünleşmemiştir. Hegel'in tarih felsefesi Condorcet'nin akılcı iyimserliğinden çok İsa'nın tüm insanlığı kurtarmasına ilişkin Hristiyan tarihine yakındır. Hegel kendinden sonra gelenleri oldukça etkilemiştir. Akıl da Özne gibi Tarihe dönmüştür.

3. 3. ÖZNE VE DEVRİM

Modernlikle gelen özne anlayışında öznenin temel özelliklerinden biri de tarihe yön verebilen bir özne olarak devrimci bir özelliğe sahip olmasıdır. Devrimci fikrin üç temel özelliği vardır: "Modernleşme güçlerinin serbest bırakılması, modernleşme ve

aklın zaferi karşısında engel oluşturan eski düzenle mücadele ve kendisini modernleşme ile özdeşleştiren bir ulusal iradenin olumlanması. Modernleştirici, kurtarıcı/özgürleştirici ve ulusal olmayan devrim yoktur” (Touraine, 1995, 82).

Nitekim Batı dünyasındaki büyük değişiklikler Sanayii Devrimi ve Fransız Devrimi ile gerçekleşmiştir.

3. 3. 1. Praxis ve Marx'ta Özne

Tarihselci düşüncenin en tehlikeli yönü, toplumsal failleri tarihsel bir dönüşüm ögesi olan devlete bağımlı kılması ve özneliği de sadece önce nesnel sonra da mutlak tinin ortaya çıkmasında bir aracı, uğrak yeri olarak görmesidir. Bu görüşü savunanlardan büyük bir kısmı, önemli eğilimlerinden büyük bir kısmı tarihle özdeşleştirilen bir **Özne** adına konuşarak **Özneleri**, yani özgürlüklerini artırmak için kendi adına konuşan **Özneleri** ortadan kaldırmıştır.

Marx'ta da, Hegel ve Comte'da olduğu gibi, tarihselci düşünce, kendi tarihini oluşturan insan fikrini ortaya atar, fakat bunu hemen fikri silme amacı ile yapar. Çünkü tarih aklın tarihidir ya da doğanın saydamlığına doğru ilerleyişidir. XVII. ve XVIII. yüzyılda hakim olan düşünce, akılla öznenin, yararcılıkla doğal hukukun karşı karşıya gelmesi idi, XIX yüzyıl tarihselciliği **Özneyi** aklın, özgürlüğü tarihsel gerekliliğin, toplumu devletin içinde eritir (Touraine 1995-96).

Tarih felsefesi, özgürleştirici gücüyle öznenin tarihe tabi kılınması arasındaki çelişkiyi, en dramatik biçimde Marx'ın düşüncesinde yaşamıştır. Marx, sürekli bir şekilde nesnel dünyanın yabancılaştırmış belirleniminin ortadan kalkmasıyla birlikte doğacak olan olgucu (pozitif) hümanizmaya çağrıda bulunur (Touraine 1995-97).

Marxismde doğa ve insan doğası hakkındaki bir tartışma Marx'ın ontolojisi hakkında bir tartışmaya varır. Marx'ın erken dönem yazılarında insanın doğadaki yeri hakkında görüşleri olduğu açıktır. Marsist tarihsel gelişme ve değişme analizi içersindeki bir bileşkesi olarak bir iktisadi maddeciliğin gelişmesinin sonuçta Marx'ın ontolojisinin üzerini örttüğü savunulmaktadır (Stauth ve Turner 1995-70) Marx'ın insan doğası, duyumculuk ve praxis görüşleri. George Lukacs (1971), Alfred Schmit (1971) ve Marx'ın felsefi antropolojisi maddeciliğin basit bir öncülüyle başlar. İnsan varlıklar, doğanın parçasıdır ve emek ya da iş, duygun (santrent varlıklar olarak insan varlıkara genel ihtiyaçların tatmimine yönelmiştir. Bununla birlikte insanlık tarihinin gelişimiyle insanlar doğayı iş yoluyla temellük eder ve dönüştürür, doğanın bu dönüştürülmesi ve temellük edilmesi esnasında kendilerini de sürekli değiştirir, dönüştürürler. Doğal dünyanın aletlerin kullanılmasıyla ve kültürün gelişmesiyle dönüştürülmesi insan istencinin nesnelleşmesi haline gelir. "Böylece, Marx'ın ontolojisinin temel bileşenleri, toplumsal insan varlıkların toplumsal iş süreçleri yoluyla doğal çevreyi nasıl değiştirdikleri, dönüştürdükleri ve temellük ettikleri konusunda sunulan açıklamada içerilir. Doğal çevre insan varlıkları açısından eşanlı olarak nesnedir ve varoluş koşullarıdır." (Stauth ve Turner 1995, 70).

İnsanlar bilinçli pratik hareketlerinin sonucu olarak doğayı değiştirirler. Marx'ın ontolojisinde insan biyolojisinin bizzat faaliyet tarafından sürekli değiştirilmesi ve dönüştürülmesi ve şekillendirilmesinden dolayı insanın karakteristikleri sabit değildir, sürekli değişime uğramaktadır. Bunun ötesinde, Marx insan varlığını yalıtılmış bir özne olarak ele almayıp felsefi antropolojisini toplumsal ilişkiler ve toplumsal faaliyet öncülüğüne dayandırmıştır. Toplumsal ilişkiler tarihsel olarak değişken bir yapıya sahiptir ve toplumsal ilişkilerde temel faktör, başat olan tikel üretim tarzının doğası tarafından açıklanır. Bundan dolayı, insan-toplum-doğa ilişkisi temelde tarihsel ve toplumsal ilişkidir. Marx doğanın insanın inorganik bedeni haline geldiğini savunur. Marx insan varlıklar, toplumsal örgütlenme ve doğa arasındaki bu ilişkiyi "insanın doğallaşması" ve "doğanın insanlaşması" şeklinde ifade etmiştir. Doğa, "kendinde

şey” olarak değil insan emeğinin bir uzamı olarak kavramlaştırılır. Fakat özel mülkiyet, piyasa ilişkileri ve iktisadi artığın çekilmesi koşulları altında toplumsal gerçeklik sürekli olarak şeyselleşmiş bir niteliğe bürünür ve fetişizmin başat olduğu bir dünyada insan eylemliliği bilinci yitirilir. Bu nedenle Marx'ın ontolojisinin çekirdeğini insan praxisi kavramı işgal eder. Marx'ın sosyolojisinde bu düşüncenin taşıdığı önemi Lefevre açık ve net bir şekilde özetler. Marx'ın praxis kavramını kullanması bize onun Yunan düşüncesinden ne kadar etkilendiğini ve Aristo'yu takibettiğini gösterir. Marx bu metodla, praxis kavramı ile yabancılaşma konusunu da açıklar, insanların emeğinin neticesi olan ürünlerin insana yabancılaştığını ifade eder. Bu nedenle bir şekilde tutarsız olarak kapitalist koşullar altında emeğin yabancılaşmış faaliyet biçimleri olan ve insanların ihtiyaçlarını tatmin etmeksizin, insanlara egemen olan metalar üretmesinden ötürü emek kavramını sıklıkla praxis kavramı ile karşılaştırır (bkz. Stauth ve Turner, 1995 71).

Marx, pazar toplumu değil fabrika toplumu olan bir toplum üzerine düşündüğün için sanayileşmenin toplum bilimcisidir. Marx'ın ticaret için gerekli olan adalet, huzur kadar bir ahlaki kural oluşması gibi bir derdi yoktur. Onun asıl problemi, insanların metaya indirgendiği, ücretin ancak üretimin biyolojik olarak yeniden üretilmesi için yeterli düzeye inme eğilimi gösterdiği, insanın "tür ortak varlığı"nın para, bireyci nesne ve ideolojilerin egemenliği tarafından yok edildiği bir sanayi toplumunu gözler. Marx geçmişteki tüm maddecilerin başarısızlıklarının sebebi olarak, somut şeyin, gerçek olanını duyumsanabilen şeyin, insanın duyumsanabilen etkinlikleri olarak, pratikler olarak, öznel olarak değil de, nesne ya da sezgi biçiminde kavranmasında yatar demektedir . Oysa o pratik her şeyden önce toplumsal üretim ilişkileridir. Tarihselciliğin XX. yüzyılın sonlarında yıkılması, bizi Marx'ın düşüncesinden uzaklaştırmaktadır (bkz. Touraine 1995, 97).

Peki, yabancılaştırılan ve sömürülen o **Özne** o "türe ortak" ya da toplumsal varlık nedir? Marx, proleterin durumu ile insanın yaratıcılığı arasındaki çelişkiyi mutlak

proleterleşmenin temel olgusu olarak ele alır. Marx'ın düşüncesi, toplumsal çatışmaların değil, bir yanda üretim güçleri ve tümlüğün, diğer yanda da sınıf egemenliği ile bireyci ideoloji arasındaki çelişkilerin bir çözümlemesidir. Marx kapitalizme karşı, bir toplumsal harekete değil doğaya başvurur. Yabancılaşma, emekçilerin kendi tarihlerini oluşturmalarını engeller. Kapitalist egemenliğin yıkılması, egemenlik altındaki bir aktörün özyönetime kavuşması şeklinde bir zaferle değil, sınıfların kaldırılması ve doğanın zaferiyle sonuçlanacaktır. Marx, sendikayı, emekçi haklarını savunan kurum ve kuruluşların hepsini ideolojiler, çıkar maskeleri olarak görür. Öyle ki, aşırı köktenci bir düşünceye sahiptir. Kapitalist sömürüyü yıkma konusunda yalnızca doğanın, ilerlemenin, aklın insan gereksinimlerinin engellenemez baskısına inanır. Bu şekilde Marx'ın düşüncesinde toplumsal aktör ortadan kaldırılır. Marx XVIII. yüzyıl hakim olan ahlaki **Özne** anlayışına değil, aynı zamanda özgürlük ve adalet değerlerinin önderliğindeki toplumsal harekete de göndermede bulunmayı reddeder. Sınıf toplumunun çelişkilerini aşma konusunda toplumsal hareketten çok doğaya çağırda bulunur. Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin özünde; "varoluşlarının toplumsal üretiminde insanlar belirli, zorunlu ve iradelerinden bağımsız ilişkiler kurarlar, bu üretim ilişkileri maddi üretim güçlerinin belli bir derecesine tekabül eder... İnsanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değildir, tam tersine toplumsal varoluşları bilmelerini belirler..." demektedir (bkz. Touraine, 1995, 98).

Marx en üst düzey bir modernisttir. Çünkü toplumu kültürel değerlerin ya da, toplumsal hiyerarşinin çevresinde örgütlenmiş bir sistem olarak değil, insan etkinliğinin tarihsel bir ürünü olarak tanımlar. Fakat modernist görüşünü bireyle özdeşleştirmez, onun sözünü ettiği insan üretim biçimindeki, teknik bir evrendeki ve mülkiyet ilişkileri içindeki yeriyile tanımlanan toplumsal insan, herşeyden önce akılcı çıkar arayışı ile değil toplumsal ilişkilerle tanımlanan insandır. Marx "insan haklarını" ahlaksal özneyi savunmaz, toplumsal düzenin yabancılaştırmasına karşı çıkardığı şey gereksinimdir, insanın temel ihtiyacıdır (bkz. Touraine 1995-100).

Touraine'ye göre tarihselcilik, Hristiyanlıktaki ahlaksal Tanrı'yı başından savmıştır. Onun yerine önce ilerleme ile düzeni bir araya getirmeye ilişkin basit iradeyi, sonrada Hegel'de mutlak tinin zaferine götürecektir olan ve Marx'ın toplumsal ve iktisadi pratiklerle yakınlaşarak doğanın ve aklın, egemen sınıfın hakimiyetini yıkan akın halinde tasavvur ettiği diyalektiği getirmiştir. Tüm bu entellektüel girişimlerde karşımıza çıkan, Tanrısal vahyin ve doğal hukukun yerini alan tümlük saplantısıdır. Her halükarda, sivil toplumda olduğu şekliyle toplumsal aktör ortada yoktur, bütünlük içinde kaybolmakta ve yok olmaktadır. Tarihselcilik ister akıl, ister tin isterse değer olarak hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, toplumsal olanın toplumsal olmayana tabi kılınmasıdır.

Paxis, ne çıkarların basit bir savunusu ne de tersine bir idealin izlenmesidir. O bir sınıfın çıkarlarının o sınıfın kaderiyle tarihsel zorunlulukla özdeşleşmesidir (Touraine 1995, 101).

3. 3. 2. Devrime Veda

Devrimler her zaman demokrasiye sırtlarını döndüler ve sınıflara bölünmüş bir toplumun çeşitliliğine birliği dayattılar, bir birlik'te diktatörün birliği şeklinde ortaya çıktı. Modernlik akılcılaştırmayla öznelleştirilmenin gitgide daha çok birbirinden ayrılması şeklinde kabul edildiğinde, tarihin doğal yasalarıyla kolektif eylemin temel birliği iddiası modernliğe sırt çevirir. Devrim çağının dolambaçlı yollardan vardığı sonuç, terör olmuştur; halk adına halkın ezilmesi ve devrim adına devrimcilerin öldürülmesi (Touraine 1995-104). Modernlik toplumsal hareketliliğin birliğini iddia ettiği için iktisadi başarısızlık ve refah devleti tarafından yutulan toplumun yok oluşu sonucunu doğurur. İlerlemenin zaferi zorunlu olarak toplumun doğallaşması ile sonuçlanır.

Günümüzde entellektüellerin birinci görevi, büyük tarihselci bileşimlerin tehlikeli bir düş, devrimizde her zaman demokrasinin karşıtı olduğunu ilan etmektir. Mo-

dernlik "Bir" in "Tek" in zaferi değil, tersine ortadan kalkması ve yerini akılcılaştırma ile bireysel ve kolektif özgürlük arasındaki zorlu ama gerekli ilişkilere bırakmasıdır (Touraine 1995-104).

Şu anda bizim için sorulması gereken soru şudur: Hristiyan düşüncesi ve doğal hukukun aydınlanma önündeki bozgunundan sonra, tarihselcilik sonrasında gelecek olan **Öznelliğe** dönüş nasıl bir şekil alacaktır.

Bu ifadenin en az iki yönü vardır. 1) Bugün bizden önceki iki yüzyıla eşit mesafede yaklaşmalıyız. Kendimizi aynı zamanda hem akla daveti, hem de insan-öznenin özgürleşmesini kabul etmeye zorlamak. 2) Bizim düşüncemizin bir modernleşme biçimleri, ölçeği ya da iktisadi büyümenin evreleri şeklinde değil de, toplumun kendi kendine müdahale biçimleri arayışı olarak tarihsel bağlamda konumlandırılması. Modernlik ilk önce geçmişin yıkılmasına, özgürleşme ve açılmaya öncelik tanıdı. Daha sonra tarih ve ilerleme filozofları modernliğe olumlu bir içerik verdiler ve bunu tümülük (totalite) olarak adlandırdılar. Bu da totaliterizme oldukça yakın bir konumdur. Bu durumda karşımıza çıkan soru "Modernliğin tek ve tümleştirici bir ilkeyle değil de, tersine akılcılaştırma ile öznelleştirme arasındaki yeni gerilimlerle tanımlanacağı yeni bir tarihsel durum, yeni bir toplum türü yaratılabilir mi" biçiminde olacaktır (Touraine 1995-105).

3. 4. ÖZNEİN KAYBOLUŞU

Klasik Modernlik anlayışında özne temel noktalardan biridir. Fakat burada evrensel bir özne özne olarak karşımıza çıkar. Hep evrensel ahlak, evrensel iyilik, evrensel özgürlük... gibi sorunlar formüle edilmiştir. Modernliğin en temel niteliklerinden birisi de kendi perspektifine evrensellik atfetmesidir. Fakat bu arada özne, birey insanüstü bir varlık olan Tanrısal buyruklardan kurtarılmaya çalışılırken diğer bir buyruk altına "toplum" un buyruğu altına girmektedir. Toplum Tanrının yerini almakta ve kut-

sallaşmaktadır. Aydınlanma felsefesinde hep toplumun birlik ve bütünlüğü ve evrensellik ön plana çıktığı için öznel/birey kaybolmuştur. Bu konuyu Touraine şu şekilde izah etmektedir: "Eleştiriler ve toplumsal pratiklerin dönüşümü karşısında gerilemezden önce, ilkin Avrupa'da sonra da batılılaşmış dünyanın genelinde egemen olan bu klasik modernlik anlayışının ana izleği ister bilimsel ve teknik aklın zaferi, ister bireylerin gereksinim ve isteklerine toplumun verdiği akılcı yanıtlar olsun, toplumsal edincimin yapıtlarıyla, ürettiğinin özdeşleştirilmesidir. Modernist ideolojinin herşeyden önce öznenin ölümünü ilan etmesi bundandır." (Touraine 1995, 45).

XVIII. yüzyıldan beri batı düşüncesine egemen akım maddecilik olmuştur. "Klasik modernlik anlayışının katılığı ve hatta şiddetini kabul etmemiz gerekir (Touraine 45). Bu anlayış her tür özgürlüğe çağrı gibi toplumsal örgütlenme biçimini ve kültürel inancın geleneksel biçiminin reddi gibi devrimcidir (Touraine 1995-45).

Max Weber'in büyü bozumu, dünyevileştirme, akılcılaştırma, meşru akılcı otorite, sorumluluk ahlakı gibi kavramların klasik modernliği en iyi şekilde ifade etmektedir. Buna ilaveten modernliğin kuşatıcı, akılcılaştırıcı ve modernleştirici seçkinlerinin ticaret ve fabrikaların örgütlenmesi biçimiyle ve sömürgecilikle dünyanın diğer gelişmemiş bölgelerini de hakimiyeti altına aldığını da eklemek gerekir. Modernliğin zaferi ebedi ilkelerin ortadan kaldırılması iledir. Yapısalcı düşünce bu ilkeleri daha da radikalleştirerek öznenin yok oluşunu daha ileriye götürecektir. Modernizm anti-humanizmdir. Çünkü insan fikrinin, Tanrı fikrini dayatan ruh fikrine bağlı olduğunu bilir (Touraine 1995-46).

Her tür vahiy ve ahlaki kuralların reddedilmesi ile meydana gelen boşluk, toplumsal yarar fikriyle doldurulmaya çalışılmaktadır. İnsan sadece yurttaştır. Tanrı sevgisi dayanışmaya, vicdan ise yasalara saygıyla dönüşür. Hukukçular ve idareciler peygamberlerin yerini alır (Touraine 1995-46).

Modernistler akılcılaştırma yoluyla toplumdaki tüm olumsuzlukların giderileceğine inanmaktaydılar. Toplum içinde var olan çatışma ve gerginlikler, akılcılaştırma önünde direnci geçmişten kalan son engeller olarak görülür ve yakın zamanda bunlarında ortadan kalkacağına inanılır.

Akılcılaştırılmış bir toplum yaratma fikri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü insanların hükümetinin yerini alacak olan şeylerin akılcı yönteminin dramatik bir biçimde yanlış olması, akılcı yöntemlerle idare edildiği sanılan toplumsal yaşamın aslında iktidarlar ve çatışmalarla dolu olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Modernist ideolojiden günümüze kalan ise bir eleştiri bir yıkım ve bir büyü bozumudur, denilebilir. Buna ilaveten yeni bir dünyanın oluşturulmasından çok, aklın yolunda birikmiş olan engelleri yıkmaya istenci ve bu yıkımın verdiği hafiflik... Modernlik fikri gücünü, olumlu ütopyasından değil eleştirisinden eleştirel işleminden almaktadır. Bu nedenle bu gücü, geçmişin direnişin devam etmesi durumunda varlığını korur, direniş bittiğinde, kendisi de yok olur.

Aydınlanma filozoflarının asıl sorununun, özellikle Fransa'da, doğal bir din, ya da kimi zaman bir kuşkuculuk, hatta militanca bir tanrı-tanımazlık olduğuna bakıldığında, bu direnişin oldukça güçlü ve sürekli olduğu anlaşılır. Cassirer'e göre bu durum özellikle Fransaya aittir. Almanya'da Aufklärung ve İngiltere'de Enlightenment dinle daha iyi uyum sağlamıştır. Bununla beraber yeni felsefe, her yerde, geleneğin otoritesini reddeder ve yalnızca akla güvenir. Bu eleştirel düşünce ve bilime duyulan güven, ilerleme fikrini hoşgörü fikriyle birleştiren Condorcet'de bir modernlik düşüncesinin temel gücü olarak kalacaktır. Ama modernliğin yıkıcı çalışması, yapıcı çalışmasından çok daha inandırıcıdır ve toplumsal pratiklere, batıl inançlara ait eleştirileri, toplumsal dönüşüm çözümlerine oranla çok daha ürkütücü olan filozofların düşüncelerine denk düşmeyecektir (Touraine 1995-47).

Bugün ileri sanayi toplumları, o ilk özgürleşmenin çok uzağındadır ve kendilerini geleneksel kısıtlamalardan çok kendi ürünlerinin tutsağı olarak görmektedirler.

Tauraine devlet, para ya da bizzat akıl adına kullanılan tüm baskı biçimlerinden korunmanın en etkili yolunun Rönesansın ve modernliğin ilk zamanlarının pırlıtsına geri dönmek şeklinde dile getirir.



IV. POSTMODERNİZM: MODERNLİĞİN ELEŞTİRİSİ VE SOMUT ÖZNEYE DÖNÜŞ

Modernlikteki soyut ve evrensel özne anlayışı post-modernistlerin ve post-yapısalcıların ağır eleştirilerine hedef olmuştur. Bu eleştirilerden ilki ve postmodernizme dönüm noktası olarak bilinen Nietzsche tarafından yöneltilmiştir. Nietzsche'den sonra Freud'un eleştirileri modern özne anlayışını yıkmıştır. Her iki düşünürün görüşleri Frankfurt Okulu üyelerini, postmodernist ve postyapısalcı düşünürleri etkilemiştir.

4. 1. MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME DÖNÜM NOKTASI

"Nietzsche'nin modernite söylemine girişiyile birlikte tartışmanın zemini tamamen değişir. akıl başlangıçta uzlaştırıcı bir öz-bilgi olarak, sonra özgüçleştirici birtemellük ve son olarak telafi edici anımsayış olarak kavrandı. Böylece akıl dinin birleştirici gücünün eş değerlisi olarak ortaya çıkabilir ve kendi itici güçleri aracılığıyla modernitenin bölünümünü aldedebilirdi. akıl kavramını hakiki bir aydınlanmanın diyalektiği programına uydurma yolundaki bu girişim üç kez boşa çıktı. Bu durum karşısında Nietzsche'nin özne-merkezli akıllı tekrar olan içkin bir eleştiriye tabi tutmaktan ya da programdan tamamen vazgeçmek başka seçeneği yoktu. Nietzsche ikinci alternatifte karar kılar: Akıl kavramının yenilenmiş bir revizyonunu reddeder ve aydınlanmanın diyalektiğine veda eder." (Habermas 1987, 86-87).

Anti-rasyonalist ve süreksizliğin babası Nietzsche, post-yapısalcı düşünürlere öncülük etmektedir. Deleuze, Gattari, Lyotard ve Özellikle Foucault'un başını çektiği

Fransız post-yapısalcılığına Nietzsche'nin çok büyük etkisi olmuştur. Amerika'da postmodernlik tam yerine oturmuş birkavram olmamakla birlikte entellektüel çevrede yaygın şekilde konuşulduğu ve tartışıldığı bir gerçektir. Özellikle son dönemlerdeki yayınlarla birlikte Nietzsche'nin, nihilizm ve rasyonellik sorununun Amerikan entellektüel sistemini sarstığı açık bir gerçek (Stauth ve Turner 1995 2).

Nietzsche'nin projesi yeni bir ahlak, bizimde dünya içerisindeki fiziksel cisimlerimize demir atmış yeni bir ahlak geliştirmektir (Stauth ve Turner 1995-3).

Sosyoloji ders kitapları sosyoloji disiplinin kurucu babaları olarak Marx, Durkheim ve Weber'i gösterirler. Bunlardan bir kısmı biraz daha geriye giderek S.Simon ve A. Comte'u sosyolojinin kökenine yerleştirirler ve Comte bu ilmin kurucusu ve ilk defa "sosyoloji" kavramını kullanan kişi olarak bilinir. Son yıllarda bu kurucular listesi genişletilmeye başladı. Simmel listeye yeni eklenenlerden bir örnek olarak verilebilir. Turner ve Stauth Nietzsche'nin sosyolojinin kurucuları arasında zikredilmemesine karşın onun isimsiz kahraman olduğunu ve özellikle yaptığı sistematik katkıların bilinçli olarak bastırıldığı kanaatindedirler. Özellikle de rasyonalizm üzerine geliştirilen söylem, modern dünya anlayışımızda Nietzsche'nin kültür eleştirisinin oynadığı ana rolü kasten bastırmıştır (Stauth ve Turner 1995-4). Bununla birlikte Nietzsche ve Weber arasında benzerlikler olduğunu belirten çalışmalar yapılmıştır. Nietzsche'nin Weber üzerine siyaset sosyolojisinde bariz etkisi olduğu kabul edilir. Nietzsche'nin "üst-insan" görüşünün Weber'in "karizma" kavramının ardyöresinin bir kısmını sağladığını savunan görüşler vardır ve Weber'in önderlik hakkındaki görüşü hakkında Nietzsche'nin etkisi son yıllarda tartışılmaktadır (Stauth ve Turner, 1995-4). Yazarlara göre Nietzsche'nin Weber üzerine etkisi biriki konuyla sınırlı kalmıyor. Hatta Nietzsche, Weber'in bütün sosyolojik görüşlerine etki etmiştir fakat bunların üzeri örtülmüştür. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü, perspektivizm ve görecelik görüşleri Weber'in epistemolojisini ve toplum bilim görüşlerini temelden etkilemiştir. Weber'deki rasyonelleşme konusu ise Nietzsche'nin bilgi, kurumlar ve

iktidar arasındaki ilişkileri değerlendirme tarzından türemiştir. Din sosyolojisi görüşü ise Nietzsche'deki kavramından etkilenmiştir ve bu kavram daha geniş manada Weber'in ahlâk ve modernlik karşısındaki tutumunu belirlemiştir. Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi, başka bir kanaldan Simmel aracılığı ile geliyordu.

Simmel Nietzsche'yi Tönnies'e karşı savunan bir kitap yayınladı, Simmel para felsefesindeki soyutlama ve rasyonelleşme konusunda açıkça Nietzsche'den etkilenmiştir. Bu etki Simmel yoluyla Weber'e geçmiştir. Para felsefesindeki entellektüalizmi ve mübadeleyi ele alış tarzı ile Simmel Weber'in hukuk, din ve iktisadi ilişkiler bağlamında soyutlama izlekleri ile aynı çizgide yer alır.

Freud toplumbilimin kurucuları arasında önemli bir yerde olmamasına karşılık. Freudcu psiki-analitik teori eleştirel bir psikoloji ve kişilik teorisi geliştirmek bakımından Frankfurt Okulunu etkilemesinin yanısıra Amerikan toplumbilimcisi Parsons'u da etkilemiştir. Parsons'un 1951 yılında geliştirdiği sistem teorisinde Freud'un görüşlerinin etkisi açıkça görülür. Frankfurtçular'da da özellikle Adorno'nun Aydınlanma hakkındaki görüşlerinde ve Marcuse'nin cinsellik teorisinde ve eleştirel teorisinin geliştirilmesinde Freud'un yeri oldukça önemlidir. Modern dünyanın eleştirisini yaparken Marcuse Nietzsche ve Freud'u bir araya getirir ve senteze ulaşır (Stauth ve Turner 1995-5).

4. 1. 1. Nostaljik Paradigmanın Çağdaş Düşünceye Etkisi

Nostaljik paradigma çağdaş düşüncede en fazla tesirli ve yandaşlarını eleştirel teorisyenlerin özellikle (Adorno) ve Heidegger'in çalışmalarında buldu. Nietzsche ve Weber'in eleştirel teorisyenler üzerindeki etkileri yeterince fark edilemedi. Burada Nietzsche'nin tesirini, anlayabilmek için tarihsel kötümserliğe dikkat etmek gerekir ki bu, eleştirel teorisyenlerde çok önemli bir noktadır. Eleştirel teori araçsal rasyonelliğin dışavurumu olarak gördüğü kapitalizme lanet okur. Kapitalizm sadece sömürü ve baskı-

dan, şiddete dayalı olmasından dolayı değil aynı zamanda tüketim kültürünü geliştirerek hayatı gündelik basit şeylere indirgeyerek günlük yaşamı anlamsızlaştırmasından ve “özerk birey”lerin amaçlarına ulaşmalarını ve gerçek ihtiyaçlarını doyumalarını zorlaştırmasından dolayı lanetleniyordu. Eleştirel teorisyenler sosyalizmin giderek daha fazla ümitsizliğe sevkeden bir tablo çizmesinden ve gelecekte aydınlık günler vadedememesinden ötürü çağdaş toplumun geriye yönsemeli bir eleştirisine yönelmeye zorlandılar.

Burada Marcuse'nin işçi sınıfından duyduğu düş kırıklığını dile getirmek yerinde olur. Akıl ve eleştirel diyalogun harekete geçirilebileceği bir hareket noktası bulabilmek için Adorno ve Horkheimer'da Antik Yunan dönemine gitmeye zorlanmışlardır. Eleştirel teori açısından asıl sorun Aydınlanma eleştirisi geleneğinin anti-semi-tizm tarihinde ve Nazi siyasetinde netameli yüzünü bulmasından kaynaklanıyordu. İnsan özgürlüğünü en üst düzeye çıkarması gereken gelenek maksimum derecedeki şiddet ve çürümeyle kirlenmiş durumdadır.

Eleştirel teorisyenler estetik bir konum ile çağdaş kapitalizmin nostaljik bir eleştirisi arasında tercih yapmakla karşı karşıya kaldılar. Bu kötümserlik en fazla Adorno'nun eserlerinde, göze çarpar (Stauth ve Turner 1995-40) Bu konuda “Auschwitz'dan sonra şiir yazmak barbarlıktır” ifadesi bunu en açık bir şekilde ortaya koyar.

Heidigger'in eserlerinde bu ümitsizlik ve kapitalizm eleştirisi çok daha bariz hale geldi. Heidigger kapitalizm dünyasından uzakta idi ve teknolojiye, endüstriyel teknoloji dünyasına muhalifti. Heidigger varlık felsefesinde bir sahicilik duygusunun yitirilmesi sorunuyla ilgileniyordu. Heidigger'in felsefesi bizim dünyadaki varlığımızın (being) incelenmesi yoluyla varlığın felsefi açıdan anlaşılması probleminin tespiti ile ilgili bir girişimdir. Modern insanların yabancılaşması ve endişesi onların yuvadan uzak düşmelerini (not-being-at-home) ve varoluşumuzun yurtsuz (un homelike) karak-

teri tarafından dışa vurulur. Modern varoluş bu derin rahatsızlık duygusu tarafından nitelenir (Stauth ve Turner 1995, 43).

Megil, Rhaps of Exremity (Aşırılığın Peygamberleri) adlı eserinde Heidegger'in varlığın doğasını araştırırken sürekli ortaya çıkan geri dönüş, geri gitme ve yuvamızı yeniden keşfetme izleklerine işaret ederek Heidegger'in nostaljik felsefesi üzerinde uzun yazılar yazmıştır. Heidegger açısından felsefi arayış ahlakî faaliyetin önemli bir görünümüyken felsefeye duyulan ihtiyaç aynı zamanda paradoksal bir şekilde bizim dünyadaki yuvasızlığımızın bir işaretidir. "Varlık nedir?" gibi felsefi sorular sormak varlığın ne olduğunu bilmediğimiz bir işaretidir (bkz Stauth ve Turner 1995, 43).

Heidegger'in felsefi anlayışı Antik Yunan toplumu ve kültürüne ait nostaljik bir görüşle ilgili idi. Heidegger'e göre orijinal (Sokrates öncesi) kültür, sözlükler ve şeyler arasında gediğin olmadığı bir kültürdü. Dil basitçe bir sözlük-göstergeler sistemi değildi. Platon hem felsefede ileriye doğru atılmış büyük bir adımı ve hem de insanların dillerinde ve varlıklarında kendilerini yuvalarında hissettikleri bir cemaattan uzaklaşarak gerilemeyi temsil eder. Bu birleşik, ahlaki ve toplumsal birliğe geri dönüş zor ve risklidir. Benzer şekilde varlığa bir geri dönüş yönündeki felsefi görev de son derece çetin ve tehlikelidir. Nefret ettiği teknoloji ve endüstrileşme ile kuşatılmış bulunan Heidegger'in varlığın tamiri konusunda kötümser bir görüşü vardı. Heidegger o kadar kötümserdir ki çağdaş ruh halinin bir tasviri mahiyetinde olan Kulturpessimus kavramının hiçbir önem taşımadığını savundu.

"Bu basit gözlemin Kulturpessimus'la hiçbir alakası yok ve herhangi türde biriyimserlikle de alakası yok elbet; çünkü dünyanın kararması, Tanrıların göçü, yeryüzünün tahribi, insanların bir kitleye dönüşümü, özgür ve yaratıcı olan herşeye duyulan nefret yeryüzü ölçeğinde o ölçüdeydi ki, kötümserlik ve iyimserlik gibi çocuksu kategoriler uzun süredir anlamsız hale gelmiş bulunuyor" (bkz. Stauth ve Turner, 1995-44).

4.1.1.1. Nostaljinin Eleştirisi

Nostaljik paradigmanın temel varsayımları (gerileme, bütünlüğün yitirilmesi, dışavurumsallığın yitirilmesi ve bireysel özerkliğin yitirilmesi olarak tarih) meta-teorik konumlardır ve bu konular ampirik araştırmacıya uygun değildirler. Meta-teorik konuların karşısına ancak meta-teorik bir konu çıkarılabilir. Fakat nostaljik paradigma kendisi meta-teorik bir temelde bulunmasına, meta-teoriye yaslanmasına rağmen, hem geçmişin hem de bugünün toplumlarının doğasına dair ampirik iddialarda bulunur. Nostaljik varsayım, sosyolojinin ilk iki iddiası kahramanlık etiği, ahlaki tutunum ve etik kesinlikten oluşan bir altın çağın, erdem ve eylem, sözcükler ve şeyler ya da işler ve varlık arasında gedik bulunmayan bir dönemin geçmişte var olduğunu varsaymak zorundadır. Her iki konumda da ampirik olarak sorunludur. Oysa bugün kapitalizm öncesi toplumsal yapıda önemli bölünmelerin ve ayrılımların olduğunu gösterecek elimizde bolca malzeme vardır. Modern dönem öncesi ahlaki ve kültürel ayrılıklar mevcuttur, özellikle köy ve kent hayatı arasında büyük ayrılıklar mevcuttu. Gurvitch ortaçağı tasvir ederken hayatın birbirinden ayrı ve bağlantısız köy ve çiftliklerde devam ettiğini, Avrupa'nın güneyinde büyük yerleşim bölgelerine rastlandığını, buralarda da düzensiz ve yüzeysel bir ilişki biçiminin olduğunu belirtir. İletişim açısından bakıldığında oldukça zayıf bir iletişim olduğu görülür. Cinsel hayat açısından ise iki evliliğin özellikle çiftliklerde yaygın olduğu, ve hatta adet olduğu bunlardan ilk eşin sürekli eş, diğerinin ise her zaman değişebilen boşanılan bir eş olduğu rivayet edilir.

14. yüzyıl ikinci yarısında fahişeliğin yaygın olduğu da buna eklenmelidir (Stauth&Turner 1995-53).

Annales Okulunun yaptığı çalışmalarda da, geleneksel Avrupa kültürünün resmi ve gayri resmi bir kültürü, kırsal ve kentsel bölgeler arasında önemli ölçüde ayrılıkların olduğu ve farklı sınıf ve statü gruplarıyla bağdaştırılan, çeşitlilik arzeden bir kültürel hayat olduğu belirtilir. Modern öncesi toplumlarda da kültürel homojenliğin ve

ortak bir dinsel hayatın varolmadığı ortaya çıkmaktadır. Ortaçağda dinsel hayat ta köy ve kent arasında farklılık gösteriyordu.

Kapitalist toplumda birey ele alınırken çok çeşitli ve çelişkili ahlakî ve teorik yollara başvurulur. Teorisyenlerden bir çoğu bireyi kapitalist toplumun ürünü ve liberal piyasa değerlerinin ideolojik sonuçları olarak görür. Diğer bir grup teorisyen yani eleştirel gelene sahip olan teorisyenler ise mahremiyet ve özerk birey kavramlarını, bireysel sahip olma hakları teorisi yoluyla özel mülkiyeti meşrulaştıran burjuva ideolojisinin bir parçası olarak görürler. Bu perspektiften bakıldığında mahremiyet, kapitalist toplumun zorunlu bir yönü olarak görüldüğü zaman, tüketimciliğin bireyi zayıflattığı ve gerçek birey olmaktan çıkararak suni bir birey haline getirdiği savunulur. Bu perspektiften bakıldığında bireyin tüketim kültürünün bireyi eriten ve çürüten baskısı altında ezildiği ve yok olduğu söylenir. Böylece özerk birey öğretisi kapitalist sistemin bir ürünü olmaktan ziyade, suni ihtiyaçlara dayanan bir kültürün zayıflatıcı etkisine karşı bir direniş noktası haline gelir.

Nostaljik paradigmada bu perspektifin şu tip sorunları vardır. Hem marksizm hem de anadamar sosyoloji geleneği kapitalizmin bireyi, burjuva ideolojisinin başat ideolojisi olarak ürettiğini kabul eder. Bununla beraber aynı zamanda kapitalist üretim şeklinin ve tüketim kültürünün bireyi zayıflattığı belirtilir. Sonuç olarak kapitalizm analizinde kapitalizmin hem bireyi ürettiği hem de onu zayıflattı şeklinde bir gerilim sözkonusudur.

Buradaki sorun bu perspektifin farklı bireycilik yapılarını bir birimden ayıramamasından kaynaklanır. Batı kültüründe Hristiyanlığın bireyin selameti için ona önem verdiği ve bunun da protestanlığın gelişiminde önemli rol oynadığı belirtilir. Locke ve Millin 17. yüzyıldaki bireycilik görüşü kapitalizme uygun olmakla birlikte yine kapitalizmle özel bir ilgisi olmayan burjuva liberalizmi idi (Stauth ve Turner 1995, 56).

Siyasal ve dinsel bireycilik söylemleri ve kapitalizmin toplumsal yapısı, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda birbirleriyle çakışır ve çatışır. Bireycilik, kapitalizmi özel bir doğrultuya iterken, kapitalizm de bireyciliği özgül bir doğrultuya itmiştir. Yani bireycilik kapitalizmi dışlayıcı bir hak olarak özel mülkiyet itmiştir buna karşılık kapitalizm de bireyi sahiplenici bireyin artan önemi konumuna iter.

Birey ve bireycilik nosyonunun sözü edilen anlamları bireysemi sürecinden (individuation) bürokratik süreçlerden arındırılmalıdır. Weber ve Adorno kapitalizmi bireyin özerkliğini tehdit eden bir sistem olarak kavramlaştırdıklarında bireysemi sürecine, yani yönetilen toplumun yayılmasına gönderme yapıyorlardı.

Bireysemi, kentsel gözetleme biçimlerinin büyümesi ile beraber büyümesinden ve fabrika disiplini ve emek gücüyle ölçülmesiyle bağdaştırılmasından dolayı çağdaş kapitalizmin vazgeçilmez bir boyutudur. Belli bir bireysemi biçimleri kapitalizmin gelişmesinden önce de var olmuştur. Kısaca birey kavramının yükselişi ve düşüşünün bir öğretisi olarak bireyciliğin gelişmesinin bireysemi metodlarının evriminin ve bireysellik nosyonundaki seçkin kişilik anlayışının kapitalist toplumla yakın ya da belirlemeye dayalı bir ilişkisi yok (Turner ve Stouth 1995, 57). Para ekonomisinin fabrikanın, disiplinin ve kapitalist emek ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte bireysel özerkliğin yitirildiğini belirten nostaljik paradigma, birey ve bireyciliğe dair çağdaş araştırmalardan kolay kolay destek bulamaz (Stauth ve Turner 1995, 57). öznel ve duyarlı birey nosyonunun gelişmesinin izleri saray aşk şiirlerinde görülür. Bundan başka feodalizmden kapitalizme geçişte kadınların statüsünde bir evrim ya da gerileme olmadığı görülür. Kısaca nostaljik paradigmanın ampirik temelleri zayıf görünmekte ve dünyevileşme sürecinin ve kapitalist toplumsal ilişkilerin başatlığının dinsel ve ahlaki değerleri önemli ölçüde dönüştürdüğünü varsaymak zorunda olan MacIntyre gibi yazarların modern döneme dair değerlendirme yaparken benimsedikleri ahlaki perspektife hak kazandırmamaktadır (Stauth ve Turner 1995, 57).

4. 1. 2. Nietzsche

Sanayi toplumu kapitalizm tarafından ikiye bölünmüş durumdadır. Bir yanda bireycilik-ki, bunu Schopenhauer estetik olarak ayyaşlarla dolu bir meyhane, entellektüel olarak tımarhane ahlaksal olarak da bir haydut grubu olarak tarif eder-

Öbür yanda ise kişiye ve hesaplara bağlı olmayan arzular dünyası. Schopenhauer insanın kozmik olarak yaşama arzusu ile kendisini bireyleşmeye sürükleyen hareket arasında parçalandığını ve bundan dolayı mutsuz olduğunu söyler. “Çözüm olarak ise tercih etmek, bireyleşmeden ve başkasının iradesinin benim irademi çiğnemesine indirgenmiş olan liberal hukuk yaklaşımından, arzuyu bireysellikten kurtararak nirvana ulaşmak için kurtulmak gerektiğidir.” (Touraine 1995, 125-126).

Nietzsche Schopenhauer'in yanıtıyla mücadele eder, ama onun bireycilik eleştirisini kabul eder. Aydınlanmanın mirasına yerleşir, özellikle de Voltaire'in mirasına (Hristiyanlığın eleştirisi) bağlamında sahip çıkar. "Tanrı öldü, onu biz öldürdük" der. Ama bu tanrılardan ayrı kalmak dünyanın sonu değildir. Bundan sonra kendimiz hayatımızı düzenlememiz gerekir, geriye dönüş yoktur. Tanrının ölümü aynı zamanda metafiziğin de sonu olacaktır. Tarihselcilik yüzyılında Nietzsche Varlık'ın yerine oluşu ve tözün yerine eylemi koymak suretiyle Marx'la birlikte Praxis diyecektir. Burada Nietzsche'nin getirdiği yenilik, değerlerin ortadan kaldırılması ve akılcı dünya görüşünün yerine irade ve tutkunun coşkusunun geçirilmesi olacaktır (Touraine 1995-127).

Nietzschenin en fazla muhalef ettiği ve İngiliz düşüncesi olarak adlandırdığı konu pragmatizmdir.

Modernlik eleştirisinde ve Hristiyanlıktaki özne anlayışını eleştirirken Nietzsche, güçlüler ve zayıflar şeklinde bir ayırım yapar ve güçsüzlerin güçlüler karşısındaki psikolojik durumlarından kaynaklanan bir düşmanlık olduğunu ileri sürer.

Bu nedenle, kendi lehlerine olacağına inandıkları bir özü arama faaliyetine girişirler, bir iradeyi devreye sokarlar. Cahillerin tanımladıkları akıldışı ve yapay olan **Özne**, burada ortaya çıkmaktadır. Tanrıların açıklanması için bir genel fikir, niyet ve bilinci devreye koyan her şey zayıfların savunma aracıdır. Bunun sonucunda da, doğanın düzenini bozar ve özler yaratır. Burada önemli olan Nietzsche'nin Hristiyanlığı ve Antik Yunan'da Sokrates ve öğrencisi Euripides'in Yunan tragedya ruhunun ölümüne sebep olan psikolojizmini reddetmesidir (Touraine 1995-128).

Üstün insan Amorgatiye ulaşan insan, Zerdüş'tün deyişiyle kendindeki enerjiye ulaşabilmek için en kötüye gereksinimi olduğunu bilen kişidir (Touraine 1995-131). Nietzsche'nin çağrıda bulunduğu şey, içgüdülerin serbest bırakılması değil, tinselleştirilmesidir. O, doğanın sanat yapıtına dönüştürülmesine ve sonsuz dönüşe davet eder. Her şey geçer ve geri gelir, herşey yok olur ve yeniden oluşur, varlık çarkı sonsuza değin döner. Varlık'ın uzamı sonsuza dek ayakta kalır. Varlık'a ve sanata doğru yükselir. Shiller'den Hölderlins Schelling ve genç Hegel'e kadar Alman düşüncesinin temel akımlarından biriyle birleşir (Touraine 1995-131). Bu yükseliş ulusal ruhla birleştirilir, çünkü ikisi de toplumsal bütünleşme, ahlaksallaşma ve burjuva uygarlığıyla özdeşleştirilen bir modernliği reddeder. Tabii, bu birleşme milliyetçilik akımını doğurur ve estetiillacilikle çatışmaya girer. Yararcılığın karşısına iki güçlü rakip çıkar ki, bunlardan bir Nietzsche'nin paganizmi, diğeri ise demokrasi ruhudur. Günümüzdeki entellektüellerin çoğu kapitalist egemenliğinin toplumsal eleştirisinden çok, Nietzsche'nin burjuva uygarlığına getirdiği antropolojik eleştiriye tercih etmekte. Değerlerin yıkılması şeklinde ifade edilen fikir, düşünüşle, yani Hristiyanlık ve sosyalizmle, köle ahlakıyla mücadele etmeyi amaçlar. Nietzsche'nin eleştirisinin bu şekilde köktenci olmasının sebebi, bir çok entellektüel ve sanatçının kaba saba kapitalizmle sivil toplumu özdeşleştirmeleri gibi, Nietzsche'ninde anti sosyal bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche ile birlikte düşünce antisosyal ve anti modern bir niteliğe bürünür. İster varlık'ın birliğine, ister ulusal ruha ya da tarihin olu-

şuna çağrıda bulunsun, düşünce sonunda Bir'e Tüm'e geri dönen bir yola girer (Touraine 1995-132).

Vattimo, modernliğin tükenişine ilk işaret eden ve ilk postmodern olarak Nietzsche'yi görmektedir (bkz. Touraine 1995-133).

Modern insanı demir kafese kapatan yararcılık ve toplum dininin iki karşı taraftan eleştirilebileceği fikri kabul edilebilir. Nietzsche'nin yer aldığı Bu nun tarafındır, düzenin normlarına ve ahlaksallaştırmaya karşı isyan eden yaşamın tarafındır. Diğeri ise Özne/Ben'in yer aldığı, o **Özne/Ben**'in özgürlüğünün efendilerinin doğal olarak kabul ettirmek üzere anlaştıkları bir toplumsal düzenle savaşıyan toplumsal hareketlerin konumlandığı taraftır.

Nietzsche 'nin karşı çıktığı Özne ve bilinç, şey **Özne** fikrinden çok toplum bilimin toplumsallaşma, toplumsal normların içselleştirilmesi, hatta ahlaksallaştırılması dediği şeye yakındır.

Modernist ideoloji ile mücadele eden tek düşünür Nietzsche değildir. Başka da entellektüeller, tarih ve toplum felsefecileri de bulunmaktadır. Fakat bunların görüşleri, fikirleri milliyetçilikle, ulusçulukla sonuçlanmakta daha da sık görülen şey ise bu entellektüellerin sonunda doğadan, güzellikte, özellikle de yaşamda daha da kesin olarak cinsellikte bulacakları Varlık'ın peşine düşmeleridir (Touraine 1995-136). Yaşam felsefeleri, aynı zamanda hem modernliğin entellektüel bir ifadesi, hem de araçsal akılcılığa indirgenen kültür entellektüelciliğe karşı tepkidir (Touraine 1995-136).

Bu felsefeler Fransa'ya Bergson'la girmiştir ve Özne-toplumbiliminin karşısındadırlar (Touraine 1995-136).

4. 1. 2. 1. Nietzsche ve Sosyoloji

“Nietzsche'nin toplum teorisinde alımlanması, onun mutlak değerlerin çöktüğü bir dönemde, dünyada bilgi teorisini ele alış tarzı üzerinde durmuştur. Bu bakımdan Nietzsche modern sosyolojiye, Weber'in modern dünyada değerlerin çok tanrılığı dediği görüşü ile girmiş ve hep bu şekilde tanınmıştır (Stauth ve Turner 1995, 18)

Fakat günümüzde Nietzsche'nin diğer görüşleri de ağırlıklı gündeme gelmekte ve daha hararetle tartışılmaktadır. Bu konularda, beden, gündelik hayat, Özneler arasılık, toplumsal ve bireysel varoluştaki "sağlık" vb. gibi sıralanabilir.

Nietzsche'ye göre herkesin kabul ettiği ve boyun eğdiği Tanrı merkezli ahlakın çöküşü, bireysel sahiciliğin önüne yeni imkanlar açmıştır. Nietzsche'nin genel görüşünde fizyolojinin rolü, gündelik tecrübeye verdiği önem, sıradan gerçekliğin entellektüelleştirilmesine getirdiği eleştiri ve bireyselliğin entellektüelleştirilmesine getirdiği eleştiri ve bireyselliğin bir koşulu olarak ahlak ve kültürdeki "çoktanrıcılığı" selamlaması temel konulardır, çalışmanın ana konularıdır. Nietzsche'nin cisimleşmeye duyduğu ilginin bir boyutunu kişisel sağlık ve toplum konusu oluşturur (Stauth ve Turner 1995-18). Bizzat kendisi de hayatında kişisel istikrar ve sağlık arayışı mücadelesi vermiş birisidir. 1879 yılında hastalığı nedeniyle üniversite profesörlüğünden ayrılmak zorunda kalmıştır. Sağlık konusu sadece kişisel bir sorun değil felsefesinde ana temasıydı. Kendisi bizzat Almanya'yı hasta bir toplum olarak görmüş ve görevi toplumsal virüsü anlamak olan bir toplum ve kültürel psikolog rolü üstlenmiştir. Eserlerinde bireyi ele alış tarzında, sürekli olarak sağlık ve hastalık konusu izlenmiştir. Nietzsche sürekli olarak pagan döneme Antik Yunan'a atıfta bulunur ve o döneme olan hayranlığını dile getirir. Kişisel rekabetin olduğu, spor ve siyaset gibi alanlarda insanların kıyasıya mücadele ettiği ve hiçbir kısıtlamanın olmadığı o dönemi günümüzdeki toplumdan daha sağlıklı buluyordu.

Nietzsche, Marx'ın yabancılaşma görüşüne paralel olarak dini, hasta olanlar için ağıryı hafifletici buna karşılık sağlıklı bir topluma uygulandığında olağanüstü zararlı olan bir uyuşturucu olarak görür.

Nietzsche'nin beden ve zihin, benlik ve toplum, doğa ve kültür ilişkilerini ele alış tarzları ihmal edilmiştir. Oysa bu konularda cisimleşme sosyolojisine özellikle bolca malzeme bulmak mümkündür. Nietzsche'nin eserlerinde, Foucault'tan farklı olarak miskin ve ierilmişten farklı olarak aktif, reaktif ve direniş dolu bir beden sosyolojisi önerilmiştir (Stauth ve Turner 1995-19).

Nietzsche'nin görüşü, bedeni söylemin bir etkisi olarak analiz eden yapısalcılığa karşı büyük bir tepkidir.

Günümüzde, tüketim toplumunda cisimleşme tipik bir şekilde, tüketimcilik ve hazcılık içersindeki kleliştirmenin sosyo-biyolojik zeminleri olarak ele alınır. Oysa Nietzsche'nin fizyolojik ve kültürel süreçler üzerine kaleme aldığı yazılarında belirtildiği gibi, bedenin toplumdaki mevcudiyeti daima diyalektik ve çelişkilidir (Stauth ve Turner 1995-19).

Nietzsche'nin tipik bir şekilde siyasetteki reaksiyoner tavırlarla toplumdaki muhafazakar süreçlerle bağlantılandırılmıştır. Yazılarında bu şekilde yorumlar bulmak mümkün. Fakat Nietzsche Alman devletindeki milliyetçiliğin ve burjuva alman tahakkümünün dayandırıldığı varsayımların önde gelen bir eleştiricisiydi. Aynı zamanda Darvinci güçlü olan hayatta kalır, görüşünü de en fazla eleştiren kişiydi. Ahlak konularındaki görüşü ise riyakarlığa karşıdır ve ahlaki değerlerin yeniden yorumlanmasını, sorgulanmasını, yapaylıkların kaldırılmasını öneriyordu, yoksa müstehzi veya nihilistik değildi. Son yıllardaki alışmalar, Nietzsche'nin faşizmden hayli uzak bir konumda olduğunu ve antifeminist olmadığını belirtirler (bkz. Stauth ve Turner 1995-19).

Nietzsche'nin duyumlu gerçekliğe ve cisimleşmeye önem vererek Marx ve Feuerberch'in çalışmaları arasındaki benzerlikler dikkati çekmektedir. Ayrıca Marxismdeki praxis ve doğa-insan insanın doğayla uyumu konularında Nietzsche'nin görüşleri ile olan yöndeşlik göze çarpar.

Nietzsche dilin yüzeyselliğini, sindirim sisteminin gerçekliği ile mizahi bir şekilde karşılaştırır. Bu bakımdan hayat alanında da maddi cisimleşmeye ve tecrübeye önem vermesi ve kültürel kurumları yalnızca bu birincil edim üzerindeki yansımalar olarak görmesi bakımından maddeci bir düşündürdür. Bizim dünyadaki varlığımız (being in the world) özünde cisimleşmedeki varlığımızdır (being in embodiment) (Stauth ve Turner 20).

Nietzsche'nin temel sorunlarından birisi, bireyin doğası konusudur. Nietzsche'nin birey kavramı, rasyonelleşme düşüncesine ve praxisten koparılmış kendiliklerin (entity) bilişsel inşasına yönelik daha geniş eleştirisinin bir parçası idi (Stauth ve Turners 21). Nietzsche bireyi, hayat süreçlerinin öneminin bir tür yadsınması olarak gördü. Nietzsche'ye göre birey, batı toplumun bir inşası olarak görülmelidir. Turner ve Stauth'a göre sosyoloji edimci nosyonunun yetersiz bir şekilde kavramsallaştırmıştır.

Tabii bununla kastedilen toplumun mutlak egemenliği yerine bireyin mutlak egemenliği manasında mahrem birey değildir. Burada kastedilen, Nietzsche'nin sunmaya çalıştığı daha temel sorunların, iktidar istencinin, yani hayat-istencinin bir yadsınması olduğunu ileri süren bir argüman geliştirilmeye çalışılıyor. Bu tartışmayı eylemlilik ve yapı arasındaki daha genel bir argümana yerleştirmek.

Nietzsche'nin felsefesini izleyen bir sosyolojinin duyumlu, pratik, bu dünyaya ait tecrübeler, tutumlar ve eğilimlerle uğraşması gerekir. Nietzsche'nin bütün bir argümanı, soyutlamanın rasyonelleştirme, rasyonelleştirmenin şeyselleştirme ve şeyselleştirmenin de siyasal denetim olduğunu belirtir. Burada söz konusu olan liberal

burjuvazi "bireysel" tecrübenin suniliğinden ziyade sıradan, gündelik tecrübenin sahi-ciliği vurgulanmak istenmekte. Gündelik hayatın muğlak yeri, ortamı olarak incelenmesi ve insan yapısı şeylerin, göreneksel alışkanlığın ve dilin anlaşılması. Burada modernliğin muğlaklığı gündeme gelir. Modernlik ve modernleşme, muğlak sahici tecrübesi karşısında, suniliği ve yüzeyselliği geliştiren ve vurgulayan kültürler ya da toplumsal süreçler olarak görülebilir.

Nietzsche, sahiplenici bireyi sürekli eleştirir ve kişisel mülkiyetin değil, kişisel özerkliğin gelişimine yardımcı olmaya çalışır. Burada kastedilen Benlik nosyonu, yetki (empowerment), cisimleşme (embodiment) ve soyut Benlik (enselfment) tartışması şeklindedir. Nietzsche, iktidar istencine dair görüşlerinde, Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" düşüncesine düşmandı. Buna karşılık Nietzsche, insan eylemi ve toplumsal ilişkilerin berisindeki zaruri güç olarak iktidar istencine, hayat istencine önem veriyordu. Burada hem Descartes'in bilişsel Ben'inin hem de, Marx'ın çalışan failinin karşısında duran Nietzscheci bir sosyoloji geliştirilmek isteniyor. Bu nedenle buradaki gündelik pratik kavramının emeğin proletarya ile bir tutulduğu durumda olduğu gibi, işçi-sınıfı perspektifinden ve emek siyasetinden ayrı tutulması gerekir.

Nietzschedeki pratiklik özünde cisimleşmiştir, fakat bu, genç Marx'a geri dönüş şeklinde anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin pratiklik ve hayat başarısı düşüncesi, zihin ve beden, teori ve pratik, kültür ve doğa, Benlik ve toplum ikiliklerini ortadan kaldırır.

Nietzsche, Tanrının öldüğünü söylüyordu, ama bu argüman esasen Tanrı'dan boşaltılan yere, uzama bir ikamede bulunmaya çalışılmaması gerektiğini anlatıyordu.

Sosyolojik teori genellikle "cemaat", toplumsal olarak belirleyici "kurumlar", özerk insan" "emek" ya da bunlara benzer birtakım mutlak kavramlarda, Tanrı'nın yerine konulabilecek uygun bir ikame bulmuştur. Bu kurguları şeyleştirme (Stauth ve Turner 1995- 23).

Nietzsche'deki (Şen Bilim) nosyonu, standard sosyolojinin yani "rol", kurum, toplumsal sistem ... gibi kavramlar üzerinde düşünmeyi bırakarak tek düzeliği eleştirerek şenlikli sosyolojiye geçmektir. İdeal tip nosyonu, bizzat rasyonelleşmeyi ve hayat alanlarının teknolojiye, oransal rasyonelliğe tabi kılınmasını cisimleştiren bir sosyoloji aracılığıyla hayatın, yaşamın düzenlenmesinin klasik örneğidir. Nietzsche'nin öz sağlık ve kendi kendini geliştirme konusundaki vurgusu, bizim ihtiyaca ve onun tatminine yönelik olarak düşündüğümüz tüketimciliğe bir eleştiridir.

Nietzsche'nin metod olarak Marx'a yakın olduğu ileri sürülür (Stauth ve Turner 1995-25). Değerlerin ve kurumların diyalektik bir eleştirisini yapan bir teknik kullanır. Ve soykütüğü aracılığı ile bu değerlerin ve kurumların zamanla nasıl çürüdüğünü ortaya döker. Foucault, Nietzsche'nin metodundan epeyce faydalanmıştır. Fakat Nietzsche'nin Foucault'tan farklı olarak siyaset anlayışı, siyaseti bilgiden ayırmaya girişmez, ve geri çekilmeyi amaçlamaz, ressentiment (hınç)a kapılmaksızın kendisine yeni bir siyaset geliştirerek kişisel bağımsızlık sağlamayı amaçlar.

Nietzsche, astoroloji nosyonu ile, modern dönemde Tanrı'nın söyleminin yerine modern şekilde yeni belirlenimciler ortaya çıktığını belirtir. Bu perspektiften bakıldığında Weber'in toplumsal ilişkilerdeki kaderciliğini, Freud'un bizim bilinç dışının güçleri tarafından belirlendiğimiz nosyonunu ve Marx'ın ihtiyacın iktisat yoluyla belirlendiğiyle ilgili baba nosyonlarını eleştirebiliriz (Stauth ve Turner 1995-26). Bu belirlenimciliklere karşı, ütopyacı eleştiri ve cisimleşmenin zevklerine dair neşeli bir sosyoloji için gerekli metodlar bulunulmaya çalışılıyor. Nietzsche'nin dersinin amacı budur.

Toplumda varolan tek biçimlilik, standartlaşma ve düzenleme süreçlerine karşı toplumsal cisimleşme, karşılıklık ve Özneler-arasılık, kendi kendini gerçekleştirme temaları merkezi bir rol almaktadır.

Nietzsche'nin felsefesi modernistik nihilizm ve dekadansa verilen estetik bir cevaptır. Gündelik hayatta, karşılıklı ilişkiler düzeyinde, değerlerin yeniden değerlendirilmesi, özellikle akıl ve bilişsel soyutlama karşısında duyum ve duygulanımını dokunma ve duygunun üstünlüğünü yeniden onaylamaya girişir.

Ecco Homo Nietzsche'nin son vasiyeti olarak kabul edilir. Burada soyut erdemlere (Tanrı, ruh, erdem, günah, öte, hakikat, ebedi yaşam vb.) karşıt olarak küçük şeyleri (beslenme, yerlem, iklim, eğlence, bencilliğin bütün keyfi yorumları) övmesi, onun amorfatiyi son olarak savunmasının bir göstergesidir. Amorfati yani yaşamın olduğu gibi ve daima olacağı gibi Diyonizyak onaylanması, Nietzsche'nin formülüdür. Yaşamın küçük şeylerinin onaylanması, onun Sokrates'ten Schopenhaur'e kadar, tüm hayır diyen felsefeleri reddetmesinin merkezi bir parçası idi (Stauth ve Turner 1995-28).

4. 1. 2. 2. Nietzsche'nin Freud'a Etkisi

Nietzsche'nin Freud üzerindeki etkisi henüz yeterince bilinmemektedir. Bu da Freud'un Nietzsche'ye muhalefetinden kaynaklanır. Nietzsche'nin etkisinde önemli nokta Freud'un psikoanalitik teorisinin temel varsayımlarının, klinik tecrübelerini bir psiko, toplum ve medeniyet teorisi şeklinde biçimselleştirmeden önce Nietzsche tarafından geliştirilmiş olmasıdır. Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos arasındaki gerilimler üzerine görüşler Freud'un cinsellik ve medeniyet arasındaki çatışma üzerine geliştirdiği görüşlere öncülük eder. Zayıfların öfke ve hınç duygularını yanlış bir ahlakın yaldızları arkasında gizlediklerini belirten Nietzsche'nin hınç duygusuna ait analizi Freud'un aktarma (transference) ve yüceltme üzerine olan görüşlerinin temellerini hazırlamıştır. Zayıflar içlerinde barındırdıkları şiddeti kamusal alanda dışa vuramadıkları için sahici dışavurumun ikamesi olarak nevrozu ve hastalığı yaratır. Nietzsche vicdan azabı nosyonunu geliştirdi ve vicdanı, insanların içgüdüsel yaşamları ve toplumsal talepleri arasındaki çatışmayı çözememeleri nedeniyle yakalandıkları hastalığın kaynağı olarak değerlendirdi (Turner ve Staut. 1995, 7). Nietzsche kendilerini dışa doğru boşaltamayan

içgüdülerin sonuçta nevroz ve hastalığa sebep olan bir içselleştirme süreci yoluyla içe döndürüldüklerini savundu. Nietzsche'nin dini, içgüdünün yadsınması olarak ele alışı ile Freud'un medeni kısıtlanım, din ve hastalık arasındaki ilişki üzerine geliştirdiği görüşler arasında büyük oranda bir benzerlik görülür. Ayrıca zevkin yadsınması suçluluğun ve medeniyet dediğimiz şeyin temeli haline gelmiştir. Bu konuda görüşleri henüz yeterince değerlendirilmiş değil. Kısaca Nietzsche, Freud'un insan kişiliği ve topluma dair psiko-analiz metodunu genel çerçevesini hazırlamıştır.

4. 1. 2. 3. Nietzsche'nin Frankfurt Okulu Üyelerine Etkisi

Nietzsche'nin bilgi iktidar ve toplum hakkındaki görüşleri Frankfurt Okulu'nun ve eleştirel teorinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Frankfurt Okuluna olan tesiri yeni Kantçı okullardan geçerek gelmiştir. Özellikle Adorno'nun yazılarında barış olarak görülen etkisi Horkheimer ve Adorno'nun beraber hazırladıkları "*Aydınlanmanın Diyalektiği*" adlı eserlerinde birçok yerde Nietzsche'den alıntılar bulunmaktadır. Bununla beraber Nietzsche'nin modern toplumun analizi açısından taşıdığı önemi yadsımış ve çarpıtmışlardır. Nietzsche'nin rasyonel düşünceye dair güçlü eleştirisini kabul etmemektedirler (Stauth ve Turner 1995, 8).

Nietzsche'nin savaş sonrası etkileri yeniden canlanmış ve bu canlanma Sartre'in yazıları yoluyla ve fenomenolojinin etkisi altında özellikle Heidegger'in felsefe analizleri yoluyla varoluşçulukla ilintilendirildi.

Nietzsche'nin çağdaş sosyologlar üzerindeki etkisi hem Fransız post-yapısalcılığının gelişimiyle hem de bu gelişime gösterilen tepki ile yakından ilişkilendirilmiştir. Nietzsche'nin felsefesi, Michel Foucault'un yanısıra Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierr Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy ve Bernard Pautrat'ın entellektüel gelişimin de önemli rol oynamıştır (Stauth ve Turner 1995, 9).

Nietzsche'nin felsefesi çağdaş Fransız düşüncesinin gelişiminde çeşitli yönlerden önem taşır. Bunlardan birincisi Nietzsche'nin dil ve düşünceyi metafor olarak analiz etmesidir. Diğer bir boyutu ise Nietzsche'nin gerçekliğin analizi açısından perspektif üzerine yaptığı vurgunun bariz görecelikliğidir. Bunun başka bir boyutu Nietzsche'nin bizzat akıl yürütmenin metaforik karakterini açıklarken rasyonalizmin iddialarına karşı getirdiği etkili eleştirilerdir. Nietzsche'nin etkisi ile metaforik analiz sayesinde daha önce Fransız düşüncesinde hakim olan pozitivist kartezyen anlayış yıkıldı ki pozitivizmin temeli kartezyen rasyonalizme dayanmaktadır. Fransız düşünürleri Nietzsche'nin görüşleri sayesinde Marxim ve Marxist yapısalcılıkta varolan determinizm anlayışına ağır eleştiriler getirdiler. Fransız toplum teorisi determinizm ve pozitivizme karşı endüstriyel toplumların araçsal rasyonalizminin temelini eleştirisi olarak beden ve arzuya yöneldi. Fransa'da Marxizmin çökmesiyle Nietzsche hem kapitalizmin hem de devlet sosyalizminin berisinde yatan rasyonalist varsayımların derin eleştirisi olarak öne çıktı. Özellikle Foucault, Derrida ve Deleuze'ün eserlerinde Nietzsche'nin tesirleri çok açıktır. (Stauth ve Turner 1995, 10).

4. 1. 2. 4. Nietzsche'nin Günümüz Toplumbilimcilerine Etkisi

Foucault bilim, felsefe ve sanat üzerine alternatif tarihsel ve epistemolojik görüşlerin geliştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Bundan başka çağdaş sosyolojiye olan katkısı oldukça önemlidir.

Foucault'un soykütüğü ve arkeoloji nosyonlarının gelişimi, Nietzsche'nin tarih ve felsefeyi ele alış tarzıyla ilgilenmesinin dolaysız sonuçları olmuştur. Foucault tarihin tutunumsuz (incoherent) olumsal (contingent) olduğu ve teleolojik gelişimden yoksun olduğu ilkesini benimsemiştir. Tarihçiler akla yatkın olmıyan şeyler üzerine akla yatkın şeyler dayatarak suni söylence üretiyorlar.

Hem bilginin hem de iktidarın nüfus ve birey olarak kavranan beden üzerinde yoğunlaştırıldıkları bilgi ve iktidar arasındaki karşılıklı ilişkinin bir analizinden oluşan Foucault'un toplum teorisinin çekirdeği özgül bir şekilde Nietzsche'dir (Stauth ve Turner 1995, 10).

Nietzsche'nin beden, bilgi ve iktidar felsefesi Derrida'yı da önemli ölçüde etkilemiştir. Derrida'nın Nietzsche'yi okuması rasyonalizm eleştirisinde ve edebiyat eleştirisinin varsayımlarını yapıbozumuna uğratmasında göze çarpar.

Derrida'nın yorum bilgisi, yoruma karşı saldırgan (Kıskırtmalar, Nietzsche'nin üslupları) adlı eserinde Nietzsche'den alınan bir fragman hakkında yorumlarında görülür. Derrida'nın oyuncu yorumunun gayesi, ılımlılık (relevance) ve bağlantısalcılığa dair tüm normal uzlaşımları sorgulamaktır (Stauth ve Turner 1995, 11).

4. 1. 3. FREUD

Toplumsal rollerin içselleştirilmesi olarak tanımlanan Ben'in yıkılması, Freud tarafından en uç noktaya götürülmüştür ve Freud'un eserleri modernliğe karşı yürütülen en sistematik eleştiridir. Freud edimiyle sistemin, teknik dünyanın akılcılığı ile kişisel ahlaklılığın birliğinin yerine, birey ile toplumsal alan arasındaki kopmayı yerleştirir (Touraine 1995-137). Freud'a göre bir yanda haz, diğer yanda ise yasa, kanun vardır ve bu ikisi birbirinin karşıtıdır. Freud'un görüşleri iki farklı ve hatta birbirine zıtlık teşkil edecek şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan ilki bireysel itkilerin toplumsal yaşamın kural ve zorunluluklarına tabi kılınmasını kaçınılmaz olarak niteleyen karamsar görüştür. Diğerisi ise Freud'u, cinselliği açıklayan, özgürleştiren, bir yerde herşeyi cinsiyete indirgeyen bir düşünür olarak algılar. Her iki görüş de Freud'un vardığı sonucu değil de çıkış noktalarını açıklamaya yöneliktir.

Freud'un görüşlerinin hiçbir ahlaksallaştırma ve toplumsallaştırma ile bağdaştırılamıyacağını kabul etmemiz gerekir (Touraine 1995-137). Freud'da patlayıcı bir gücün radikalliği vardır ve temel mücadelelerinin bilince ve Ben'e karşı olduğunu ilan eder. Freud'un orijinal metodu olan psikanaliz, bilincin ruhsal (psişik) yaşama özünü oluşturduğunu reddeder ve onu basit bir niteliği olduğunu düşünür; bu nitelik, başka niteliklerle birarada bulunabilir veya bulunmayabilir (Ben ve Bu) Burada Nietzsche'ye benzer bir tutuma girmekte. Bilinçten hareket etmenin yerine bilinçdışından hareket etmek gerektiği görüşü. Fakat buradaki bilinçdışından kasıt, içe atılmış ruhsal muhteva, içerik değil de bilincin salt algıladığı gerçeklikle temas durumunda, kılıfını oluşturduğu derin ruhsal etkinlik anlamında kullanılır.

Freud'un eleştirel kuramında hazzın karşısında yasa vardır ve herikisi birbirine zıttır ve herikisi de bilincin dışındadır. Bu şekilde baskısı yasa ile Bu arasındaki Ben tamamen yok durumdadır, bir hiçtir. Freud'un eleştirisi asıl salt bir kazanım toplumundan (acquisitive society)dan öte özellikle ekonomik ve kültürel inançlar veya toplumsal örgütlenme biçimleri arasındaki kopmanın yaşandığı uzam olarak kapitalist toplumun ruhsal yaşam ve doğa bağlamında yorumunu içerir (Touraine 1995-139). Arzu ile yasa arasındaki zıtlık şu şekilde formüle edilebilir:

Bir yanda kazanma arzusunun güttüğü burjuvalar ile disipline boyun eğen işçiler diğer yanda da rekabet veya paranın egemenliğinde olan iktisadi yani kamusal etkinlik ile yasalara, kurallara boyun eğmenin dayatılmış olduğu özel hayat arasındaki zıtlıklardır. Kapitalist toplumun ayrıcalıklı özelliğide budur (Touraine 1995-139).

Freud ve Nietzsche'nin düşünce olarak benzerlikleri olmakla beraber Freud daha fazla Nietzsche'nin karşıtıdır. Freud aralarındaki yakınlığı belirtmektedir. Her ikisi de, bilince verilen merkezi önemi yıkmakta ve onun yerine Bu'dan, yaşamdan cinsellikten yola çıkan bir çözümleme metodu geliştirmektedirler. Toplumsallaşma ve ahlaksallaşma ile mücadele ederler. Fakat bu noktadan sonra yolları ayrılır. Freud, insanlığın yapısında bir üst insan olma eğilimi olduğunu görüşünü kabul etmez ve Ni-

etzsche'ye muhalefet eder. Toplumdaki değerlerin yıkımından da, daha karamsar bir anlayışa sahiptir. Çünkü Freud kültürü herşeyden önce insan içgüdüsünün bastırılması olarak görür. Nietzsche büyük Pan'ın ölmediğine inandığından dolayı toplumun baskılarından Varlık'a dönerek kurtulmaya çalışır. Freud ise kişinin ötekiyle ilişkisinden ve nesne arzusuyla Ben ilişkisi arasındaki bağlantıdan yola çıkarak oluşumun peşine düşmüştür. Bu da onun, Bu'nun (bilincin kişinin dışında yer alan kişiye bağlı olmayan bir güç olarak Bu'nun) insanlarla bağlantısı aracılığı ile kişisel özneyi oluşturacak bir güce dönüşmesini keşfetmesini sağlar (Touraine 1995-143).

Her iki düşünürün modernlik eleştirilerini kıyaslayacak olursak Nietzsche 'ninki modernliğin reddi şeklinde ortaya çıkar. Freud'un ki ise bireyin özgürlüğünün araştırılmasına yöneliktir (Touraine 1995-144).

Freud'un etkisi Nietzsche'den daha fazla olmuştur. Nietzsche modernizmden çıkmak için ancak sanatı ve Her Şey'e (tüme) yolculuğa davetin diliyle, orada herşeyin güzellik, haz ve sakinlik olduğu dünyaya duyduğu özlemi önerirken, Freud'un düşün-cesi, bir yandan Ben'in yapı bozumunu en uç noktasına götürür; öte yandan da her özne düşüncesinin geçmesi gereken yolları keşfeder (Touraine 1995-145).

4. 1. 3. 1. Freud'un Habermas Üzerine Etkisi

Freud Frankfurt okulunun ikinci kuşak teorisyenlerinden olan Habermas üze-rine de etkili olmuştur. Özellikle psikoanalitik metodu özgü enformasyon mübadelesi ve doğru bilgi biçimlerinin ortaya çıkması nosyonunun geliştirilmesi konusunda etkili olmuştur. Buna ilaveten Habermas'ın iletişimsel eylem teroisinde Freud'un önemli bir yere sahip olduğunu belirtmemiz gerekir (Stauth ve Turner 1995-6).

4. 1. 4. Modernlik Eleştirisi Bağlamında Nietzsche ve Freud'un Karşılaştırılması

Gerek liberal gerekse Marksist biçimiyle modernist düşünce, bireyin özgürleşmesi ile tarihsel ilerleme arasındaki kendini ispatlamış denklik ilişkisine dayanıyorsa -ki bu yeni bir toplumdan yeni bir insan yaratma düşünde dile gelir- Nietzsche ile Freud modernlik fikrini kırmışlardır (Touraine, 149-150).

Nietzsche ve Freud'dan itibaren birey artık salt bir emekçi bir tüketici, hatta bir yurttaş, yani yalnızca toplumsal bir varlık olarak görülmez, içinde kişisel olmayan güçler ve diller bulunan bir arzu varlığına, ama aynı zamanda da bireysel, özel bir varlığa dönüşür. Bu da, öznenin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Özne tasarımı bireyi, herhangi bir evrensel güce, Tanrı'ya, akla ya da tarihe bağlardı; ancak Tanrı öldü, akıl araçsal bir nitelik edindi, tarih ise mutlak devletlerin egemenliği altında (Touraine 150).

Bireyin, bu şekilde, kendini çepeçevre içine alan yasalardan -ki bu yasalar yararçılık yasalarıdır- kurtulması nasıl mümkün olacaktır? Düşünürlerin büyük çoğunluğu, insanın toplumsal yasalarla, denetimlerle, kanunlarla bastırılan doğasına, özellikle sanat sayesinde kavuşabileceği fikrini savunur.

Hayat bir sanat yapıtına dönüştürülmelidir: İnsanı dünyayla birleştiren ilişkiler ve bağlar, sanat sayesinde kurulmalıdır, keşfedilmelidir. Freud eski toplumlardaki mitoslara hayranlık duymakta, tabii ki bunların bilinmesi de estetik sayesinde olmaktadır. Bu eski kültürlerin dinsel yapıları da, bize sanat yapıtı olarak miras kalmıştır (Touraine 1995-150).

Her iki düşünür de, modernlik mitosunu yıkıyor, fakat aydınlanma ve ilerleme felsefesi tarafından yıkılmış olan bir ikiciliği, dualiteyi yeniden ortaya çıkarıyorlar. En büyük düşmanları Hristiyanlık ve Hristiyanlık'ın getirdiği, Tanrının

kendi imgesine göre yaratmış olduğu insanın ruhu olarak sunulan Özne tanımı olmakla birlikte, Varlık'ı eylemin karşıtı olarak ele alırlar. Bunlar temel, doğal ve biyolojik olanın peşine düşer ve Nietzsche'nin Nihilizm olarak adlandırdığı şeyin, yani insanın kendisinden sıyrıp modernliğin tanrısı olan toplumun içine atmak için tüm yaratıcılığın yoksun bırakıldığı şeyin, tamamlanmış ifadesi olan şeye, toplumsala karar o temel, doğal, biyolojik olana çağrıda bulunurlar. Bu da pragmatik toplumun karşısına Eros'un hayat veren gücünden destek alan bir bireyi çıkarır. Nietzsche ve Freud'un modernlik eleştirileri birbirine yakındır, ancak Nietzsche özne fikrini ve Hristiyanlığın getirdiği öznelleşme hareketini kesinlikle reddeder, Freud ise bilincin ve Ben'in yıkımını, özyıkımsal arzu ile şefin otoritesini reddederek libido'yla yasayı kendinde birleştiren bir Özne/Ben arayışından ayrı tutmaz (Touraine 1995-151).

Klasik modernliğin sonunun geldiğini en bariz şekilde ifade eden şey Ben'in yıkılmasıdır.

"Nietzsche ve Freud'dan bu yana -nitekim bundan dolayı bu düşünürleri post-modernizmin kurucuları olarak görebiliriz. Bu klasik modernlik bizim gözümüzde XX. yüzyılda yaşanan modernlikten çok, geleneksel din toplumuna yakın bir nitelik kazandı. Aklın saltanatı yine tümelin saltanatıdır. "Benin yıkılmasının karşılığı olan bireyciliğin zaferi, yeni bir modernlik tanımı getirir; aydınlanma ve ilerleme felsefesinden bize kalan çözümlenmeleri yeniden gözden geçirmemizi zorunlu kılar." (bkz. Touraine 1995-151).

4. 2. MODERNLİĞİN POSTMODERN ELEŞTİRİSİ

4. 2. POSTMODERN BAŞKALDIRI

Postmodernistelere göre dil yalnızca bir araç değil insanların dünyayı anlamlarını sağlayan biricik çerçevedir. Dil, gerçekliği güzelleştirmek yerine bilinen herşeyi kuşatır. Gerçeklik büyük ölçüde dilsel bir alışkanlıktır. Derrida'ya göre yazmak temel eylemdir; duyarlılığın boyutlarını belirleyen bir jesttir. Gerçekliği meşrulaştıran şey zorunluluktan çok "konuşma oyunu"dur. (Murphy 1995, 73)

Barthes'e göre özenle oluşturulmuş bir sınıflama sistemi olarak nesnelleştirilen ve ele alınan dil çok sınırlı bir mücadele sistemine sahiptir buna karşılık konuşma her şeye aracılık etmesinden dolayı sınırsızca genişleyen bir alandır. Burada, söz ile gerçeklik arasındaki dikotomi yıkılmaktadır ve Sartre "herşey mesajdır" der. Dilin değeri insanların konuşma tarzlarından doğmaktadır.

Postmodernist araştırmacılar genellikle dilin, insanın varoluşu olarak atıfta bulunulan doğum ile ölüm arasındaki mesafeyi birbirine nasıl bağladığı konusunda ilgilidirler. Postmodernistler bir topluma ait dil oyunu üzerinde çalışırlar. Postmodern dünyada hiçbirşeyin dili aşamayacağı ileri sürülür. Derrida bu konuda "aşkın-gösterilenin yokluğu" kavramını kullanır ve söz konusu alanı ve karşılıklı anlam etkileşimini sonsuz derecede genişletir.

Postmodernistler dil oyunlarının basitçe keşfedilmekten çok lokal olarak inşa edildiklerini söylerler. Yani dilin kuralları lokalize edilir, icat edilmez. İletişim yeterliliği Fish ve Dopfer'in farzettığı gibi, dil kullanımının önşartı sayılamaz, iletişim yeterliliği, söylemin içinde doğar.

Postmodernistlere göre semboller bir anlam denizinde yüzerler. Bir göstergenin dilin sağladığından daha elverişli bir dayanak noktası yoktur (Murphy 1995, 78).

Dilin kullanımına atfettikleri önem dolayısıyla postmodernistler, toplumsal araştırma yürütülürken iletişim yeterliliğinin yerine ikame edilebilecek hiçbir şeyin bulunmadığında ısrar ederler. Başka bir ifadeyle davranışın dille ilişkisi teknik gerekliliklerle gizlenmemelidir. Kelimelerin çok-değerliliğini görmezlikten gelen metodoloji kaçınılması gereken bir metodolojidir (Murphy 1995, 73).

4. 2. 1. Eleştirinin Dayanağı Olarak Postmodern Metodoloji

Postmodernistlerce geliştirilen metodoloji şizo analiz olarak bilinir. Bu esoterik terimin kullanılması konularının açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmaz. Postmodernizm eleştirmenlerine göre, bu, postmodern bir bilimi imkansız hale getiren delildir. Ancak bu metodolojinin hamlesi gayet açıktır. Guattari'ye göre, veri koleksiyonunun geliştirilmesinin nedeni postmodernizmin teşvik ettiği "semiyotik çok merkezilikle bağlantılıdır. Postmodernist araştırmacılar, inandıkları şeyin rasyonel olmasıyla sınırlanmazlar. Akıl onları deneyimlere kör hale getirmez (Murphy 1995, 82).

"Semiyotik çok merkezilik" ifadesini kullanan postmodernistler, fenomenlerin eş zamanlı olarak değişik anlamlara sahip olabileceklerini öne sürmektedirler. Metnin bir nihai okuması bulunması gerektiği fikri cehalet diye reddedilir. Keza postmodernizm bir toplumun "egemen anlamlarının" gerçeklikle özdeş oldukları ve bu nedenle doğruya götüreceği anlayışının temelini de kazır (nominalizme eleştiri) Bu nedenle gerçeklik çok -değerli birşey olarak görülür. Yapısalcıların sürdürdüğü konuma zıt olarak, olgular brikolaj- bütünüyle oluşturulan ve seleflerden ya da çağdaşlardan ödünç alınan birşey oluşturamazlar. Postmodernistler a priori olarak kabul edilen mantık ve akıl tarafından kilitlenen prangalarından kurtarılan gerçekliği yalnızca açık, ancak alakasız kriterlere göre analiz etmek yerine onu yaşayabilirlerde.

O nedenle, bir şizo-analist "öznel olan şeyi egemen anlamlara ve toplumsal yasalara uygun hale getirmeye çalışmaz. Derrida'ya göre araştırmacının görevi teknolojik rasyonaliteye özgü "aklın saldırısını" yumuşatmaktır, şöyle ki olguların önce dilsel temeli yıkılmasın (Murphy, 1995, 83). Gerçekliğin yorumu irrasyonel olsa bile, ortaya çıkarılan nedene ciddi ilgi gösterilmelidir. Barthes'in tavsiye ettiği üzere dilin isterisine itibar edilmelidir; çünkü gerçeklik söz tarafından tahrif edilmez ifşa edilir. Postmodern araştırmacılar "gerçekten reel olan" önermelerin gerçekliğin resmini hiçbir zaman veremeyecek "salt hikayeler" durumunda bulunan önermelerden ayırt edilmesi gerektiğini kabul ederler. Deleuze bir çiçeğin kokusu bir gösterge olduğunda madde yasalarını ve (soyut) zihnin kategorilerini aşar, diye yazar. Kısaca çiçek bir yorum fenomenidir. O nedenle postmodernistler bir olayın anlamıyla ilgilenirler. Kristeva anlamı şöyle tanımlar: Anlam dediğimiz şey.... tam da bu şartsız ve sınırsız gelişim sürecidir; dürtülerin dil içindeki ve dil aracılığıyla dile doğru mübadele sistemi ve onun başrol oyuncularını -özne ve öznenin kurumları- yönünde içinde ve onlara doğru bu aralıksız işleyişidir. Anlam yaratıcılığın ürünüdür.

Grekçe kökü methodos'un ima ettiği metodoloji, bilgi edinme yoludur. Bu nedenle metodolojik kastılık kendinde bir amaç olarak ele alınmamakta; standardizasyon araştırmaya kılavuzluk edecek uygun özdeyiş olarak yüceltilmemelidir. Sadece veri toplama stratejisinin kesin ve kendi içinde tutarlı olması bir fenomenin anlamının kavrandığını garantilemez. Anlamı kavramak için araştırmacının duyarlılığı çok yüksek olmalıdır. Bu durumda da farklılık empatiye değil "epistemolojik katılıma" işaret eder.

İnsanların nesne ve sebeplerden çok, değerlerin ve amaçların görmelerinin nedenleri ilgi odağı olmalıdır.

Bu duyarlılık türü, zorunlu olarak teknik yeterlilikten çıkmaz. Bunun nedeni teknolojinin tepkisel kendi kendini eleştiriden yoksun oluşudur. O nedenle bir metodolojik tekniği inşa eden ön varsayımlar, üzerinde pek düşünülmemiş varsayımlardır. Pozitivistler prosedürel kanıtlara uygun görmedikleri herşeyden kaçarlar. Bu nedenle

bir öznenin gerçekliği sorgulanamaz ve metodolojik tarzda konular emirlere boyun eğdirilir. Böylece metodolojik tarzda konulan emirlere boyun eğdirilir. Böylece metodolojik saflık garantilenmiş olur. Buna karşılık postmodernistler araştırmacının özeleştirilmesini isterler. Lyotard, araştırmacının kendi metodolojik veya dilsel varsayımlarının "uyku" diye adlandırdığı şey üzerinde çalışmasını ister.

Sonuç olarak araştırmacılar inceledikleri dünya görüşlerine girmelerini mümkün kılan kendi dil oyunlarının sınırlarının farkına varmış olurlar, varabilirler. Postmodernistlere göre birimin dilsel dünyasına girme yalnızca iletişim yeterliliği ile gerçekleşebilir. Araştırmacılar iletişim bakımından özneleri kavradıklarında yeterlilik elde ederler.

İletişim Parsans'un "çifte olumsuzluk" durumundan doğmaz "öteki rolünün üstlenilmesi" zorunlu olarak yeterli iletişimle sonuçlanmaz. Çünkü "öteki", benin bir projeksiyonu olarak eşit ölçüde sinsice bir soyut değişiklik olarak ele alınabilir. Her iki durumda da Lyotard haklı olarak biricik norm sağlayacak özne durumunda biri olarak ötekine yaklaşılmadığını kaydeder. Öteki bir Martin Duber'e göre "Sen"den çok bir "O"ya dönüştürülür. Derman gibi postmodernistler iletişimin yeterliliğinin yalnızca "ikili dostane ilişki" ile başarılabilirliğini ileri sürer. Barthes, insanları yazdıkları gibi okuyamayacağımızı" söyler. Bu diyalog formu, yalnızca postmodern özne görüşü açıklandığında bütünüyle kavranabilir. Örneğin Foucault ,yazarın veya öznenin bir illüzyon olduğunu söylediğinde edebiyat eleştirmenleri arasında büyük bir eleştiriye sebep oldu. Barthes "Ben'in Ben demenin bir örneğinden başka birşey olmadığını yazar. Yani yazarlar kendilerini eserlerinde inşa ederler. Özne kuşku götürmez birşeydir, çünkü post modernistler, yazarın meramını dile getirebilecek bir aşkın egonun bulunmadığına inanırlar. Lacan'a göre özne denen varlıkta bir dil ürünüdür. Kişinin kimliği sözün temelini teşkil edemez veya söze zıt olarak gelişemez, değişik eylemleri icra etmesinin sonucu tedricen oluşur. Güdüler dışsal etmenlerden çok dilsel eylemlerle sınırlıdır. Gaji Petroria bunu "insan bir praxis varlığıdır" demek suretiyle

çok iyi dile getirmiştir. Bu görüşün sonucu, "Ben'in... belirsiz" belirlenemez ancak sezilebilir olduğudur.

Benjaminin de belirttiği gibi, kişinin eylemine zorunlu olarak bir telos veya amaç rehberlik etmese de amaçlı eylemlerdir.

Sanatçı yalnız bir serseridir. Kalabalıklardan hoşlanmaz. Kant'a görede sanatın bir amacı vardır, fakat bu faydacı değerlerle beslenmez. Kişiler toplumsal veya psikolojik dürtülerle değil insani niyetlerle eyleme geçerler. Eylem, uyarımı önceler, motivasyon uyarımdan önce vardır.

Postmodernistlere, göre davranışı rasyonalize edecek bir psikolojik veya sosyolojik temel yoktur. Normların delil teşkil edici değil, dilsel olduklarını söyler. De man. Yalnızca insanın, hem benini hem de bağlamını oluşturan "sosyolekt-sociolect" içindeki sezgi, eylemin motivasyonuna ulaşabilir.

Postmodernistler keşfedilemeyecek şeyi öne sürdüklerinden kesinlikle ilgilenmezler. Bu nedenle bir toplumsal rol, toplumsal veya doğal eğilimlerden çok, icat edilen beni temsil eder. Ben, Barthes'in "Dilsel özne-Ben" diye atıfta bulunduğu şeydir. Bu yüzden, kişilerarası söylem insanların birbirlerini anlaşılabilir, ancak her zaman kestirilebilir olmayan kararsız aşıklar gibi görmelerini gerektirir.

Postmodern toplumsal analist, davranışın normal olup olmadığı ile ilgilenmez. Derrida şöyle demektedir. "Yorum olmasa da okumamız metnin aslına ait olmalı ve metnin içinde durmalıdır" (bkz.Murphy 1995, 88). Analiz yapılacak şeyi açıklamak için metnin dilinin ötesine geçmemeli. Normallik parametrelerini belirleyen şey konuşma edimleridir. Bazı yorumlar diğerlerinden güçlüdür. Çünkü metnin büyük bir kısmı anlaşılmalıdır.

Daha iyi bir girişim yazarın dilsel dünyasına girmek için yapılır. Eleştirmenlerin öne sürdüklerinin tersine, hiçbir postmodernist, yorumların eşit olduğunu kabul etmez. Doğru yorumlar toplumsal olarak, dilsel olarak uygun yorumlardır.

Bir şizo-analist olayların dilsel kaderini kestirmek için geleneksel akıl standartlarını görmezlikten gelir. Dilsel açıdan rasyonel olanı açığa çıkartmak için aklının sınırlarını aşmak, postmodern bilim adamlarının amacıdır. O nedenle ölçümlerin sabitliği, doğruya otomatik tarzda götürdükleri için reddedilir. Deleuze ve Quattoriye göre küçük anlatı, veya mini edebiyat, postmodern araştırmanın odağıdır. Çünkü spesifik bir konuda doğru hakkında anlatılan hikaye, gerçekliği açığa çıkarır. Bununla birlikte, dilin her yerde hazır ve nazır olmasından dolayı, tarihsel anlatı eylemi, gerçekliğin ve doğrunun anahtarını elinde tutar.

Pozitivistler ve diğer eleştirmenler, postmodernistleri mini edebiyatı benimsemelerinden dolayı eleştirirler ve Postmodern bilimin meşruiyetini reddederler. Anlatılan neyin mitik olduğuna bilim dışında herşeyin mitik olduğuna inanılır. Fakat postmodernistler, pozitivistin geçekte başka bir anlatı türü olduğunu ileri sürerler. Bir anlatı nasıl tartışmasız bir şekilde diğerini geçersiz kılabilir? Sıfır sembolü bulunmadığı için gerçekliğe yalnızca hikayelerle ulaşılabilir. Bu yüzden postmodernistler iyi dinleyicilerdir ve doğrunun, tedricen konuşmacının dile getirdiği tutkudan doğduğunu düşünürler. Basitçe ifade etmek gerekirse, olgular anlamlı ve anlaşılması zor şeylerdir. Postmodernistler Nietzsche'nin çizgisinden yürümektedirler. Tutku, ölçüm ciddiyeti ile nasıl cazip kılınabilir. Bilimin ciddiyeti yorumun gözünü korkutur. Bu yüzden postmodern bilim ,verilerle anlaşılabilir ve tekrar anlatılan hikayeyi onaylar. Hakikat, iyi anlatılmış hikayelerde aranır.

4. 2. 2. Araçsal Aklın Eleştirisi

“Entellektüeller, bilimin ilerlemesini geçmiş kurum ve inançların eleştirisiyle birleştirerek akılcılaştırma hareketini yürütmüşlerdi. Modernliğin ilk yüzyıllarında

(Medicilerden beri)* otoriterliklerinden rahatsızlık duymadan seve seve aydın hükümdarlarına (aydınlanmış despot) hizmet etmişlerdi. Daha sonraki yüzyıllarda XX. yüzyılda entellektüellerle tarihin ilişkisi tersine döner (Touraine 1995-171) Bunun birbirinin tamamlayıcı olmaktan çok karşıtı olan iki nedeni vardır. Birincisi, modernliğin kitle üretim ve tüketimine dönüşmesi ve aklın saf dünyasının artık modernlik araçlarının en vasat, hatta en akıldışı taleplerin hizmetine sunan kalabalıklar tarafından istilaya uğramış olmasıdır. İkincisi ise, modern aklın dünyasının, yüzyılımızda modernleşme siyasetleri ve milliyetçi diktatörlüklere gitgide daha bağımlı olmasıdır. Özellikle Fransa'da, aynı zamanda da ABD'de pek çok entellektüel ilerleme güçleriyle olan geleneksel ittifaklarını olabildiğince uzun süre korumaya çalıştılar. Kendi ülkelerinin, özellikle Vietnam ve Cezayir'de yürüttükleri sömürgeci savaşlar, onları ulusal kurtuluş hareketlerini desteklemeye itti, bunu da kendi ülkelerinin yöneticilerine karşı inanç ve cesaretle gerçekleştirdiler. Ama aynı zamanda, kapitalizme ya da emperyalizme karşı gerçekleşen bir devrimin doğuracağı rejimlerin "ilerlemeci" olacağı fikrine az çok bağlı kaldılar. Bu da çoğu zaman onların en baskıcı komünist rejimlere karşı aşırı hoşgörü, hatta kör bir sempatiyle yaklaşmaları sonucunu doğurdu ve bazılarının Mao'nun başlattığı kültür devrimi ya da Batı Avrupadaki terörist etkinlikler konusunda olabilecek en ciddi yargı hatalarını yapmalarına neden oldu.

Ama bir süre sonra, en geç kalmışları açısından bile artık bu kötü davaların desteklemekten vazgeçilmesi gerektiği apaçık ortaya çıktı. Bunun üzerine, özellikle de 1968 sonrası pekçok entellektüel karşı-modernlikte yeni bir tarih felsefesi buldu. Kendi putlarını kendileri kırdılar ve modern dünyayı aklın yıkıcısı olarak mahkum ettiler. Bu da onların hem kitle karşıtı seçkinciliklerin, hem de modernleştirici diktatörlüklerin otoriteciliğine düşmanlıklarını tatmin etti. Özellikle de 70'li yıllarda karşı-modernizm başat, neredeyse hegemonyacı bir hal aldı (Touraine 1995-172).

* Mediciler: Floransayı egemenlikleri altına aldıktan sonra XVI ve XVII yy.lar arasında bu kentte hüküm süren İtalyan bankacı aile (bkz. meydan Larousse, c. 15, s. 7911)

XIX. yüzyıl ortasında entellektüeller nasıl gelecek hülyasına kapılmışlarsa, XX. yüzyıl ortasında da o derece felaket, anlamsızlık ve tarihsel edimcilerin yok oluşu duygusunun etkisinde kaldılar. Fikirlerin dünyayı yönettiğine inanmışlardı, sonuç olarak barbarlığın, mutlak iktidarın ya da tekelci devlet kapitalizminin önlenemez yükselişini mahkum eder hale geldiler.

Entellektüel yaşamla toplumsal yaşam birbirinden böyle ayrıldı ve entellektüeller kendilerini aşırı bir radikalizme ve giderek artan bir marjinalliğe sürükleyen tümel bir modernlik eleştirisinin içinde hapsedular. Uzun zamandan beri ilk kez dünyada oluşmakta olan toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşümler artık düşünülmüş olmadıkları izlenimini uyandırmaktadır, çünkü uzmanların verdiği bilgiler, elzem olsalar da entellektüellerin artık yapma yeteneğine sahip olmadıkları yorumları kendiliklerinden üretemez hale geldi. İşte modernist ideolojinin çözülmesinin en uç biçimlerini keşfe başlamadan önce betimlememiz gereken, karşı-modern entellektüellerin pusularını şaşırması olmaları olgusudur.

4. 2. 2. 1. Nietzsche ve Bilincin Eleştirisi

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde Özne filozoflarını, özellikle Descartes'in Cogito'sunu eleştirir. "Düşünüyorum" ifadesinde özne, fiili belirler. Düşünen bir **Öz/ Ben** vardır. Modernistler bunun tersini düşünerek bunu şu şekilde yorumlarlar. "düşünmek" belirleyen, **Özne/ Ben** belirlenendir. Bu durumda **Özne/ Ben** bizzat düşünce tarafından yapılmış bir sentezdir (Touraine 1995-128).

Nietzsche, bilinçte dil ve iletişime, dolayısıyla toplumsal rollere bağlı bir toplumsal oluşum görür. En kişisel olan aynı zamanda en basit ve sıradan olandır. "Sen Bilinç" de bilinç, organik hayatın evriminde en tamamlanmamış olandır ki, bir varlık ne kadar çok bilinçli ise kendini ölüme götürecektir ve sakarca hareketleri o kadar yapar (Touraine 1995-128). Nietzsche modernliğin, bilincin zaferi dahilinde kendinden

ayrılıp bir tanrıyla, insanın boyun eğmesi gereken bir insanlık dışı güçle özdeşleşerek kendisine yabancılaştığını sağlar. Modernlik insanı nihilizme ve kendi kendinin tükenişine götürür. Değerlerin ters çevrilmesi ile yapaylıklar ortadan kalkacak ve insan da varolan doğal enerji ve güçlü olma iradesini tekrar ele geçirecektir. Tanrı'dan vaz geçme, yaşama iradesinin ölme iradesine karşı zaferini sağlar. Tabii ki, bu zıt görüşler arasındaki mücadele sürekli devam eder ve bu da yine bir ideale yol açar. Yani idealden kurtulma çabası tekrar ideale yakalanma ile sonuçlanır. Nietzsche'deki bu çilecilik Weber tarafından tekrar gündeme getirilecektir. Fakat bu sefer Nietzsche'nin ki gibi zayıf ve yoksulları açıklamak için değil, güçlüler ve zenginlerin dünyasını açıklamak için, dünya dışı çilecilikten dünyaya inmiş dünya içi çileciliği açıklamak için dikkatini bu noktaya yoğunlaştırır (Weber, Protestan ahlakı) Nietzsche, tersine, şayet sert biçimde papazların ve filozofların, suskunluk, çilecilik ve bekaretinin yerine güç iradisini koyar. Çünkü Weber ekonomik ve toplumsal dünyadan, Nietzsche ise düşünce dünyasında yer alır. Bu görüş farklılığı, farklı sonuçlara ulaşmalarına sebep olur. Nietzsche'nin insanı Weber'inki gibi toplumsal insan değildir. Nietzsche örneklerini geçmişte virtu'su geçmişte bilgi zevkiyle dolu bir güçlülük iradesinin en iyi ifadesini olan Antik Roma ve Rönesans dönemi İtalyasında arar (Touraine 1995-129). Nietzsche "Tanrıyı öldürdük, güçlülüğümüz bizim boyun eğmeye ve insanlığın kurtulmasına duyduğumuz açlığı artırıyor. Halbuki bu cinayetin ötesine gitmemiz, iyilik ve kötülüğün ötesine gitmemiz, aynı zamanda da hem arzu, hem akıl, hem egemenlik hem nefis denetimi, içselleştirmenin tam tersine bir azat edilmesi adeta Dionysos'a bir dönüş olan bir çaba sayesinde, tüm çileciliklerden tüm yabancılaşmalardan arınmış doğal bir yaşama geri dönmemiz ya da böyle bir yaşamı yaratmamız gerekir" (Touraine 1995-129). Tragedyanın doğuşunun yazıldığı dönem, genç dönemi). Deleuzeye göre Dionysos'un tamamlayıcısı olduğunu Apollon'dan çok Sokrates ve İsa'nın karşıtı olduğunu ileri sürer. Çünkü Dionysos yaşamdır, yani birey-ötesidir (Touraine 1995-129).

Nietzsche İngiliz yararcılığında Hristiyanlıktaki özne fikrinin dışına taşarak ve deneycilikten daha fazla uzaklaşarak kişinin üzerine yükselerek kurtulur (Touraine 1995-129). Sanatın varlıklardaki birliği kuracağına ve bireyleşmenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğuna inanır.

Bu Varlık'a duyulan özlem, bilincin ötesinde ve ona karşı, Tanrısal dünya değil de tanrılardan önceki dünya, bizzat insanın bir tanrı ya da yarı-tanrı olduğu bir Paganizm dünyasına, Bir geri dönüştür (Touraine 1995, 130). Tragedyanın doğuşu yaşama şehvetini en bariz şekilde dile getirmektedir. Buradaki yaşama, sadece fert olarak değil de, hepimizi yaşamın içine alan bir duygudur.

Nietzsche'ye göre modern dönem uygarlığın yok olduğu bir dönemdi. Fransa örneği gibi Dionysos mitosunu ancak bir Alman mitosunu olabilir. Bunun da sebebi tam toplumsal olmasından dolayı bir ulusa tekabül etmemesidir. Luther'den beri Almanya, oluşun vatanı, hiçbir zaman siyasal ve toplumsal biçimlerde tükenmemiş olan bir varlık iradesinin vatanıdır. Modernliğin yol açtığı çürümeyle Avrupa ırkının bozulmasıyla Ancak Alman ruhu mücadele edebilir. Aydınlanma felsefesi için toplum ve tarih tek bir gerçeğin iki yüzüdür. Bu fikir Fransız düşüncesinde güçlü bir biçimde vardır. Almanlar ise ulus ile akılcılaştırmayı birbirinden ayırırlar ki, bunların temel temsilcilerinden birisi de Nietzsche'dir (Touraine 1995-131).

4. 2. 2. Nietzsche'de Akıl Karşısında Duygu

Nietzsche aklın karşısında duyguları över. Kant felsefesinde ve Hristiyanlıktaki kutsal ve dünyevi arasındaki uzlaşmayı çökmekte olan bir dünyanın, dekadans ve nihilizm dünyasının bir arazi olarak reddetti. Nietzsche Kant'ın felsefi dünyasını Dionysusca trajik sanatçıyla kıyasladı. "Duyumsallığın aşk olarak tinselleştirilmesi"ne karşılık duyuların, tutkuların ve duygulanımların yaşatıcı bir tarzda yeniden yönlendirilmelerini savundu. Nietzsche mükemmel dünya kavramının metafizikçiler açısından

psikolojik bir işleme sahip olduğunu inanıyordu. Felsefeciler ve teologlar oluş dünyasının vahşiliğine karşı bir varlık dünyası ortaya attılar. Varlık dünyası bizim cisimleşmemizin sonucu olarak acı ve ıstıraba duyduğumuz nefreti temsil eder. Nietzsche'ye göre başka, daha değerli bir dünya tahayyül etmek bir kimseye ıstırap veren bir dünyaya duyulan nefretin bir dışavurumudur. Metafizikçilerin gerçekliğe karşı hınçları burada yaratıcıdır. Entellektüelleşme ve rasyonelleşme, felsefecilerin oluştan aldıkları intikamdır.

4. 2. 2. 3. Frankfurt Okulu ve Horkheimer

Frankfurt Okulu Praxis'le düşünce, siyasal eylemle felsefe arasında saptadığı ayrılıktan yola çıkar. Horkheimer ve arkadaşları Weimar'ın sosyal demokrat reformculuğunu da, Sovyetler Birliği'ndeki bolşevik düşünceyi de reddeder. Ne proletaryayı, ne de Lucacs gibi partiyi, yani herhangi bir tarihsel aktörü kabul ederler ve modern toplumun özellikle de bu toplumun kültürünün topyekün eleştirisini başlatırlar. Toplumsal ve siyasal gerçekle aralarına koydukları mesafe öyle büyüktür ki, bu Yahudi entellektüeller, sürgüne zorlandıklarında, Yahudi sorunu üzerine pek az şey yazar ve yahudi düşmanlığına ilişkin en önemli çözümlerini ancak otoriter kişilik üzerine yapılan o pek ünlü araştırma çerçevesinde yayınlarlar (Touraine 1995, 173).

İçinde yaşadıkları dünyayı nesnel akıl, yani dünyaya ilişkin akılcı görünüş dünyası olarak değerlendirirler. Hatta, döneminde büyük akılcılaştırma hareketini kendinde toplayan kapitalizmin ardından gözyaşı döktükleri bile söylenebilir. Çünkü bu dünya, yani aynı zamanda hem sanayinin hem de Taylorculuğun, hem nazizizmin hem de Stalinciliğin varolduğu bir dünya olan bu iktisadi bunalım dünyası, artık, yüksek akılcılık ilkesi olmaksızın tinsel yaşamı yıkan maddi çıkarların peşinden sürüklenen bir güç ve para dünyasına dönüşmüştür. Bireycilik, Varlık'ın temel biçimi olan aklın düşmanıdır. Locke ve tüm yararcılardan bu yana öznel akıl, fikirlerin yerine kârın hizmetindeki ideolojileri, Aydınlanmanın evrenselciliğinin yerine de başta milliyetçilikler

olmak üzere tikelciliklerin zaferini koymuştur. Akıl tarafından sağlanan birey-toplum dengesi ortadan kalkar.

Bu kopma çok eskilere Sokrat dönemine dayanır ve modern zamanların başlangıcı ile birlikte özellikle Hamlet'in kişiliğiyle bir patlama gösterir. Ancak XX yüzyılda doruğa ulaşmıştır. Modern insan, artık, aklın evrensel kurallarına göre davranmaz. Araçsal aklın eleştirisinde Horkheimer şöyle demektedir: "Akıl sözcüğü uzun zaman insanlar için erek işlevi gören ebedi fikirlerin bilinme ve özümsemesine ilişkin etkinlik anlamını taşıdı. Bu gün ise, tersine, herkesin belli bir zamanda benimsediği ereklerle hizmet edecek yöntemleri bulmak, aklın yalnızca rolü değil, aynı zamanda da temel işlevidir" ve Weber'i işlevsel aklın tözsel akıl karşısında zaferini ilan etmekle suçlar, halbuki bu zafer nesnel akılcılığın düşüşünü ve araçsal akılcılığın zaferini kabullenmek anlamına geliyordu. Walter Benjamin'in ifadesi ile yaratıcı deneyimin yerini, yaşanmış deneyim, yani yaşantı aldı. Akıldan ayrılan bireysel özne, siyasal ya da iktisadi iktidara bağımlı hale geldi. (bkz. Touraine 173).

Weber, bireyin siyasal iktidara nasıl bağımlı hale geldiğini şu şekilde ifade etmektedir: "Bürokrat bireylerin, parçası haline geldikleri aygıt içinde hareket esneklikleri pek kalmaz. Fahri ya da yan faaliyet olarak yönetimde bulunan eşrafın tersine profesyonel bürokrat işine tüm maddi ve manevi varlığı ile zincirlenmiştir." (Weber 1987, 207).

Nesnel akıl kuramları "insanı ve amaçlarını da içeren, tüm varlıkların kapsayıcı ya da hiyerarşik sistemini oluşturmayı amaçlarken" artık yöntemler ereklerin yerini alır. Bir insanın yaşamının akılcılık derecesi yaşamın, bu tümellikle olan uyum derecesine göre belirlenebilirdi (Horkheimer 1990, 5-14) Weber'in sözünü ettiği büyük bozumu yalnızca mitosların ve kutsal olanın kaybolup gitmesinde değildir, çünkü mitoslar ve kutsal olan şeyler de zaten aklın ürünüdür. Asıl yitip giden aklın birliğidir. İnsana, Hegel ve Marx'ın düşlediği olumlu özgürlüğü yeniden vermek, yani Locke ve Kant tarafından savunulan ve bireyleri iktidarın aşırılıkları karşısında koruyan olumsuz

özgürlükle yetinmemek gerekir. Olumlu özgürlük insan aklının evrensel kurallarına göre davranma gücü, yani 1942'de Horkheimer'in ifadesini kullanacak olursak köleliğin olmadığı Antik Yunan Polis'idir. Daha o günden Foucault'nun habercisi olan Horkhermer modern zamanların öznelleştirme hareketini mahkum eder. Öznenin uyanışının bedeli, iktidarın, tüm ilişkilerin ilkesi olarak kabulüdür . Özne filozofları bizi boyun eğmeye götürür, hiçbir şey toplumun örgütlenmesine kayıtsız kalan ve soyut bir ahlaksallıkla şiddetin yanyana barınmasına izin veren bir bireyciliği talep etmek kadar tehlikeli değildir. Tersine der Horkheimer *Akıl Tutulması*'nda "Tam olarak gelişmiş bir birey, tam olarak gelişmiş bir toplumun gerçekleşmiş mükemmelliğidir" (bkz. Touraine 1995-144).

Modernlik tarihi birey, toplum ve doğa arasındaki yavaş ama kaçınılmaz bir kopmanın tarihidir. Modern toplumda ailenin dağılması tacizi gündeme getirir ve Augustinusçuluk sonunda Thomasçılığa ve Hristiyanlara galip gelir. O andan itibaren insan öznesinin zaferini destekler, bundan yararlanarak ta kendi öz ahlaksallaştırma, yani bireyi topluma tabi kılma gücünü kurar. Modern toplumda ailenin çözülmesiyle birlikte tecrid edilen birey, toplumsal iktidarın keyfine bağımlı kılınmıştır. Horkhermer'e göre tinin etkinliği dünyanın hareketini değil düzenini anlamaya dayanır. Sinema bir şekilde eski tiyatro ve müzik yapıtlarının yarattığı mesafeyi yok eder, bireyi topluma bağlar, temel amacı bireyin kalabalıkla bütünleşmesidir. Frankfurt Okulunun tüm filozofları kitle kültürünü bir yüceltme değil de baskı aracı olarak görürler (Touraine 1995-175).

Bu düşünce bizi sadece modernliğin eleştirisine götürmez aynı zamanda Marksist iyimserliğin yavaş yavaş terk edilmesinin tarihini oluşturur. 1933 öncesinde Horkhermer henüz, tıpkı Marx gibi, çalışma ve üretimin kapitalist karın karşı çıktığı akli utkuya ulaştırdığını, dolayısıyla da siyaset tarihinin akılcılığın zaferinin önünde duran toplumsal engellerin ortadan kaldırılmasının tarihi olduğunu düşünür. Ama önce Alman İşçi Hareketi'nin güçsüzlüğü ve tasfiyesi, sonra da tarihsel edimcilerin yıkıl-

masına memur olan Nazizmin yerini Stalinizmin alması Horkheimer'in her türlü özgürlük cenneti imgesini terketmesine ve artık yalnızca gereklilik cennetini düşünmesine yol açacaktır.

Özgürlüğün ve özgürleşmenin olumsal bir kuramı olmayı reddeden eleştirel kuramı tanımlayan da işte bu vazgeçıştır. Horkheimer'le birlikte tarihselcilik ve tarihselciliğin ileriye ve mutluluğa götüreceği iyimserlik de terkedilmiştir.

Aklın aydınlanmasının temsil ettiği umuttan vazgeçmek istemediğinden, Horkheimer, bu aydınlanmanın bir yandan bireyi, özgür kılarken öte yandan da tekniklerin gelişmesine bağımlı kıldığından ve dolayısıyla araçsal akli egemen kıldığından ve özneliği yıktığından dolayı aynı bireyi yok ettiğini düşünür.

Horkheimer ve Adorno aydınlanmanın diyalektiğinde aklın araçsal akla indirgenerek nasıl tahrip edildiğini şu şekilde belirtirler: “Akıl, kültür metası haline getirildiği ve tüketim amacıyla insanlara teslim edildiği noktada çözülüp dağılmak zorundadır. Açık ve tam bir enformasyon seliyle şatafatlı, düzenli eğlenceler insanları bir yandan akıllandırırken öte yandan aptallaştırıyor.” (Horkheimer ve Adorno 1995, 15).

Habermas Horkheimer ve Adorno'yu akli araçsallığa indirgemekle, bizzat kendilerini karamsarlığa itmekle suçlar. Ama Horkheimer'in temel deneyimi, teknikçiliğin başarısı değil toplumu önce bir şantiyeye sonra da zorunlu bir çalışma kampına indirgeyen totaliter iktidarın zaferidir. Aklın, teknikçiliğin ve mutlak egemenliğin böylece özdeşleştirilmesi, aralarında farklılıklar olmakla beraber okul üyelerinin hepsinin kabul ettiği bir fikirdir, Okulun ana ilkesidir. Teknikçi iktidarın baskısına karşı yine de tek savunma aracı düşüncedir. Ne ahlak, ne hukuk, ne de sanat çözülmeyen kurtulabilir.

Bu eleştirilerin iki ana çizgisini ele alalım: Birinci çizgiye göre, sanayileşme yalnızca Taylorculukta değil, toplumu büyük bir fabrikaya dönüştürüp herkese, yaşamın her düzeyinde, atölyelerdekine benzer bir disiplin dayatan nazizm ve stalincilikte de görüldüğü gibi, toplumsal tahakkümü içinde taşır. Horkheimer ve Adorno iktisadi etkinliğin başkalarına tahakkümünün değil, hesaba, öngörüye, yani akılcı bir etkinliğe dayanan eski ticari dünyanın özlemine çekerler. Kapitalizm ilerledikçe tıpkı merhamet ve insanlık gibi akılcı düşünceyi de yok eder.

Touraine burada Frankfurt Okulunun görüşlerinin bu kadar kabul görmüş olmasına şaşıtığını belirterek "Taylor ve Ford'un üretim modelleri ABD'de ve Sovyetler Birliği'nde Fransa'da ve Nazi Almanyasında kullanıldı. Bunlar her yerde ücretlilere mesleki ve toplumsal tahakkümü dayattılar. İşçi hareketi tahakküme karşı ayaklandı, işçilerin kendiliğinden direnişi de ona karşı oluştu, ama olabildiğince farklı rejimlerde kullanıldığına göre otoriter siyasal rejimlerin sorumlusu tahakküm değildir. Toplumun büyük bir fabrikaya dönüşmesi ve tüketicilerin de emekçiler kadar denetlenmesi fikri, bir toplum bilimin kabul edemeyeceği, ancak bir ahlakçıya yakışabilecek bir izlettir" demektedir.

Touraine'e göre sanki, daha çok insanın üretime, eğitime ve tüketime katılması genel bir seviye düşmesine neden oluyormuş gibi bir anlayışa sahip olmak ve bunun kendi içinde otoriter bir rejim ürettiğini iddia etmek, kitle toplumunun, bu aristoklastırıcı eleştirilerini kabul etmek mümkün değildir. Tarihçiler ve toplum bilimciler nazizmi kentli ve sanayileşmiş kitle toplumunun, köklerinden koparılması ile sanan kişilerin notalarını ortaya çıkarmış durumdadır, bundan öte diktatörlüğü en fazla heyecanla destekleyenler en köklü kategoriler olmuşlardır (Touraine 1995-176).

"XX.yüzyılın kaos ve şiddetinden sanayinin sorumlu olduğu fikrini reddetmek gerekir." (Touraine -176).

4. 2. 2. 4. Foucault'da Aklın Eleştirisi

Fransız toplum teorisinin bağlamı Alman veya İngiliz bağlamından farklı olsa da, yine de entellektüel benzerlikler yok değildir. Post yapısalıcılardan Foucault da bu etkileşim içinde olanlardan birisidir.

Foucault'un düşüncesinin beslendiği kaynaklar çok farklı olmakla beraber Nietzsche ve Heidegger'in etkileri küçümsenmeyecek derecededir ve hatta büyük oranda Foucault'ya yön vermişlerdir. Foucault, Nietzsche'nin tarihsel analize dair görüşünden nesnel gerçeklikle ilişkili olarak dil görüşünden ve rasyonalizm eleştirisinden büyük ölçüde yararlanmışır. Heidegger'in yorum bilgisi ile Foucault'nun görüşleri üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Fakat yeterince açıklığa kavuşmuş değildir (Stauth ve Turner 1995, 44).

Heidegger'in felsefesiyle Foucault'nun hem eleştirel hem de duygudaş bir ilişkisi vardı. Heidegger'in etkisi özellikle, Foucault'nun *The Order of Things* (Şeylerin Düzeni) adlı eserinde göze çarpar ve 9. bölüm en fazla etkilendiği bölümdür. Bu bölümde dil ve tecrübe konusunu işlemektedir. Foucault, bir kez dil varolmaya başladıktan sonra, kavramsallık öncesi bir tecrübe durumuna dönemiyeceğimizden, ötürü, kökenler sorununa dikkati çeker. Dil, düşünce ve tecrübe arasındaki belli bir mesafenin parçası haline gelir, dilin varoluşu çocuksu varoluşu dizginler. Foucault'ya göre sözcükler, şeyler ve tecrübeler arasında istikrarsız ve belirsiz bir ilişki vardır (Foucault 1994, 168-174) Rasyonalist varsayımın düşünce ve tecrübeyi eşitlemesi bundan böyle savunulamaz görünür (Turner ve Stauth 1995, 45).

Foucault'nun toplum düşüncesi kolayca özetlenecek tipten değildir ve görüşleri hakkında çok farklı yorumlar yapılmaktadır. Bununla beraber ilgisinin bir bölümünün insanları, sadece denetimin ve gözetimin bir nesnesi kılan ve çağdaş toplumda egemenlik kuran düzenleme, disiplin ve denetim biçimlerine yönelik olduğu kesin. Foucault'nun bu boyutu özellikle *Discipline and Punishment*'de (Hapishanenin Doğuşu) öne çı-

kar. Modern toplumda nüfusun ve bedenlerin gözetim altında tutulması, Foucault'un Bentham'ı izliyerek "panoptizm" dediği yeni bir örgütlenme biçimini gerektirir (Foucault 1992, 251).

Bedenlerin düzenlenmesi, yararlı ve uysal bedenlerin genel olarak gözetim altında tutulmasını ve yönetilmesini doğuran yeni düşünce biçimlerini ve kurumlarını gerektirir.

Bundan dolayı Foucault, rasyonel bilgi biçimlerinin, mikro-siyasetin uygulanmasının temellerini oluşturduğu iktidar ve bilgi arasındaki ilişki ile ilgilenmekte idi. Modern toplum, çeşitli kurumların bir erdem sistemine yol açacak şekilde düzenlenmiş mimarileri yoluyla işlev gördükleri bir carceral haline gelir (bkz. Stauth ve Turner 1995-45).

Bu perspektifin sonucu olarak, gerçekliği üstü kapalı veya açık belli iktidar kurumlarının çıkarı doğrultusunda oluşturan ve inşa eden beden, cinsellik ve erdem gibi fenomenlerin söylemin etkileri olarak görülmesi gerekir.

Foucault çağdaş toplumu eleştirmesine rağmen alternatif bir tablo ve teori önermemekle eleştirilir. "Bir mesaj önermek, düzenlemenin basitçe başka bir değişkesi olacak olan değişik bir söylem önermek olacaktır." Eserlerinde sürekli bir şekilde kesinlikten kaçındığı dikkat çeker ve nostaljik temalar öne çıkar. Deliliğe dair açıklamasında, psikiyatrinin ortaya çıkmasından önceki dünyadan akıldışının (unreason) aklın yatkınlığını sunan romantik bir açıklama vardır. Foucault ilişkilerinde akla yatkın olmayan aklın soytarılıkları ile ilgili diyalektiğini sunan Kral Lear ve soytarısını selamlar. Suçluluk üzerine yaptığı araştırmada, katilin (Pierre Reviève) akrabaları ile ilişkili olarak belli bir kahramanlık erdemine sahip olmasını sağlayacak şekilde aşırı tutkulara ve aşırı olaylara ahlaki öncelik tanır. Cinsellik konusunda da ilkel, aşırı ya da şiddet içeren duygulanım ve tutkuların dil, disiplin ve modern kültüre öncel bir kavramsallık öncesi durumu temsil ettiğini önermekte olduğu duygulanımını pekiştirir. İlkel, özel-

likle de şiddetli olanın incelmış duygulanım ve gelişmiş üslup karşısında kavramsal ve siyasal üstünlüğü vardır. Bacon'un ünlü papa resimlerinde olduğu gibi modernliğin bunalımı şiddete ve saflığa pornografik bir ilişkilendirmesiyle sonuçlanır; tecrübenin bakış açısından, çığlığın rasyonel konuşma karşısında bir jest olarak ayrıcalıklı bir statüsü vardır (bkz. Stauth ve Turner, 1995, 46).

4. 2. 2. 4. 1. Akıl ve Akıldışı

Foucault'un ilk dönem çalışmaları toplum ve insan bilimlerinin gelişmesini konu edinir. Bu çalışmalarında insan bilimlerinin tarihsel olarak nasıl oluştuklarını ve bunların imkanını araştırır (Foucault 1994, 451) Foucault bu analizlerinde XVIII. yüzyılı merkez alır ve bu dönem bilimlerin hem öznesi hem nesnesi olarak öznenin konu edinildiği dönemdir.

“Demek ki, insan bilimlerinin nesnesi dil (ancak yine de yalnızca insanlar tarafından konuşulmaktadır) değil de, konuşurken kendini çevreleyen dilin içinden, kelimelerin anlamını veya telaffuz ettiği cümleleri kendine temsil eden ve kendini sonunda, bizzat dilin temsiline teslim eden şu varlıktır.” (Foucault 1994, 456).

Foucault hayatı boyunca araştırmalarını. delilik, rastlantı, kesiklik... gibi kavramlar üzerinde yoğunlaştırdı Suç ve günah yazımı Foucault için önemliydi ve yazılarında alışılmış üslup ve kalıpları altüst etmeyi denedi. Bu nedenle Sade, Neval, Artonud ve Nietzsche... gibi yazarlara hayranlık duymaktaydı. Meşhureseri *Medness and Civilization*'da Foucault XVII. yüzyılda devletin sorumluluk alanına giren deliliğin, yoksulluk, işsizlik ve çalışamayacak durumda olanlarla aynı kategoriye alınmasının sebeplerini irdeler. Devletin bu dönemde vatandaşın genel ihtiyaçlarını karşılamak ve korumak gibi yükümlülükleri vardır. Kitapta XVIII. yüzyılın sonlarında deliliğe yönelik insani davranışların ortaya çıkışına dair önemli bir tartışma da gündeme getirilmiştir.

4. 2. 2. 4. 2. Teknik Akıl

Foucault'nun problemi nedir? Burjuva anlayışında amaçları ve araçları önceden planlayan bir **Özne** kavramı vardır. Burada ki bilinç **Öznesi**, akılcı, özerk ve eylem yapabilme özgürlüğüne sahip bir **Öznedir**. Foucault'nun çalışmaları sık sık, çalışmalarında merkezi tema rasyonalizasyon olan Weber ile karşılaştırılır. Weber'e göre eylemin amacı veya aracı rasyoneldir ve bürokrasinin etkinliğinde araçlarının önemi büyüktür. Bürokraside kişisel olmayan bilimsel akıl, rasyonalite (rationality) yoluyla biçimlendirilmiştir. Bu manada bilimsel aklın nesnel olması fiziksel ve toplumsal çevrede bilime buyurganlık kazandırılması açısından gerekli idi. Nietzsche'yi takiben Weber, bilimsel aklın amaçlar değil araçlar üzerine yoğunlaştığını söyledi. Araçsal akıl, hayatımızı nasıl yaşamamız gerektiği konusunda bize hiçbir şey söylemez. Bu noktada Foucault Nietzsche ve Weber'in endişelerini tekrar gündeme getirir. Bilim, dünyada söylenece bilimin örtüsünü kaldırır fakat bilimin kendisi de yerine başka bir şey konulmak şekliyle iptal edilir. Bilimsel bilgi dünyanın gizinin çözülmesini de kendisiyle beraber getirmiştir. Araçlar faaliyet türlerine göre, yapılacak işler önceden planlanabilirler ki araçsal akıldan kastedilen budur, ama amaçlar ve değerler sözkonusu olduğunda hiçbir cevabı yoktur araçsal aklın. Weber'in ünlü -Bilim ve Siyaset adlı makalesinde belirttiği gibi. Bilim her şeyi hesaplar, yapar, eder ama neyi niçin yaptığını ve ne yapması gerektiğini açıklayamaz. Teknik aklın yükselişinin sonucu, doğadaki gizi çözüme çabalayan bir şeyleştirme sürecidir (bkz. Sarup 1995, 87).

Weber'den etkilenen Frankfurt Okulunun eleştirel kuramcıları Horkheimer ve Adorno da kapitalist ekonomiyi yalnızca araçlar ve amaçlar rasyonelliğinin dinamik ve özerk biçimi olarak algıladılar.

Burada aynı zamanda sadece üretim değil insanların psikolojik olarak baskı altına alınmaları da söz konusudur. Adorno ve Horkheimer'e göre araçsal aklın tasarladığı, çevresiyle mücadele veren öznenin kendi içsel doğasına ket vurmasını gerekli kı-

lan dışsal doğanın ezici gclerine karşı bağımsızlık kazanmaktır (Sarup 1995, 88) Weber ve Frankfurt Okuluna göre teknik ya da araçsal akıl yoluyla oluşan toplumsal biçimler sınıf baskısından çok insan zgrlğine dair derin endişe uyandırır ve bunun gstergeleridirler. Horkhemir ve Adorno'ya göre kapitalizmin erken dönemlerinde dahi, acilen bireysel sorumluluk ve teşebbüs alanlarını dahi yönetsel toplum tarafından kapatıldığına inanmışlardır.

Foucault gerek kapitalist organizasyonun emek sürecinde gerekse modern brokrasilerde bulunan araçsal akıl tipi, hakkında organizasyon biçimlerinin etkinliğini ve üretkenliğini ortaya çıkaran Weber'in duyduğu endişe ve kaygıların aynısını duymaktadır. Foucault'nun iktidarın belli kişiler veya grupların elinde olmadığı Şeklindeki görüşü, Weber'in geleneksel yasal rasyonel egemenlik biçimlerine geçişe ilişkin görüşü doğrultusunda anlaşılmak durumundadır. Bu nedenle modern dönemde iktidar bireylerin cesaretine ya da itibarına ve saygınlığına dayanmaz, buna karşılık soyut bir takım kurallar doğrultusunda işleyen, kişisel olmıyan yönetsel bir makinaya bağlı olarak uygulanmaktadır.

Foucault'nun ilk dönem çalışmaları ile son dönem çalışmaları arasında belli farklılıklar bulunmaktadır. İlk dönem çalışmalarında Aydınlanmayı daha fazla eleştirdiği halde, son dönem çalışmalarında Aydınlanmaya daha olumlu bakmakta ve Kant çizgisine yaklaşmaktadır (bkz. Best ve Kellner 1991, 60).

4. 2. 2. 5. Habermas, Araçsal Aklın Eleştirisi ve İletişimsel Akıl

Habermas eleştirel kuramın ikinci kuşağında yer alır. alışmaları iki döneme ayrılır. Birinci dönem: 1981'e kadar gelir ve iki ana unsura vurgu yapar. Birincisi XIX. yüzyıl türü ideolojisinin değişimi ve bilim ile teknolojinin etkisiyle ortaya çıkan teknokratik ideoloji. İkincisi ideoloji kavramının temel kuramsal dayanağı olarak

iletişim rekabeti kuramının bilinç kuramının yerini alması. İlk dönem fikirleri temel olarak “Knowledge and Human Interest”te yer alır. İkinci dönem fikirleri ise “The Theory of Kommunikative Action” da yer alır.

Habermas’ın orijinal teorisi olan iletişimsel eylem kuramı birçok bakımlardan birinci aşamadaki fikirlerinin devamı olsa da ideoloji kavramının yeni bir tür “parçalı bilinç” kavramına yerini terkederek önemsizleştiği ve merkezi tema olmaktan çıktığı görülür (Larrain 1995, 167).

Habermas, pozitivismi ve doğal bilimlerdeki objektivizmi eleştirmektedir. Özlem bu konuda Habermas’ın “Knowledge ve Human Interest” adlı kitabına atıfta bulunarak “Habermas bu kitabında modern felsefeyle bir hesaplaşmaya girişiyor. Ve özellikle de doğa bilimlerinin hakimiyetine karşı Alman geleneğinden kaynaklanan, hermeneutik de dahil olmak üzere, bu gelenekte kültür bilimlerinin bağımsızlığını esas alan akım ve görüşlere yakın duruyor.” (Özlem 1996, 207).

Habermas yukarda adı geçen eserde bilimler konusunda üç çeşit istem (interest) görüşü ileri sürer. Birincisi teknik istem: Ampirik analitik birimler. İkincisi, pratik istem: Tarihsel hermenetik bilimler, üçüncüsü özgürleştirici istem: Eleştirel bilimler (Habermas 1971, 191-198).

Habermas ideolojiye yaklaşımına Marxism ve Eleştirel Kuramın Kuramsal geleneğinde başlamıştır. Marx’tan ideoloji düşüncesini eleştirel bir kavram olarak alır ve toplumdaki egemenliği meşrulaştırma biçimlerinden alıntı yapar. Eleştirel kurumdan ise modernizmin getirdiği araçsal akıl eleştirisi ile bilim ve teknolojinin yeni ideolojik rolünü özellikle de Marcusseccci yaklaşım alır. Fakat araçsal akıl eleştirisinin kendini savunma olduğu ve bilimin rolünün tek yanlı öneminin yitirildiğini öne süren yeni bir öge katar. Bu aklın kavramsallaştırılmasında ve bilinçlilik felsefesinin yer değiştirmesinde iletişimin rolüdür. Bu yeni öge onu Marx’tan, adorno’dan ve Horkheimer’den ayırır (Larrain 1995, 168).

Frankfurt Okulu üyeleri kendilerini Marksist olarak değerlendiriyorlardı fakat ortodoks Marxistlerden de hayli “uzakta idiler. Marksizmi eleştirilemez bir dizi kurallar bütünü olarak değilde esnek ve eleştirel bir yaklaşım olarak ele alıyorlardı. Marksizm konusunda birçok Marksistten farklı düşünüyorlardı. Ör. İşçi sınıfının kapitalist toplumla bütünleştiğini ve artık devrimci bir güç olmadığını ileri sürerler. Bu durum ortodoks Marksistler için bir sapma idi. Frankfurt Okulu’nun bu konudaki görüşü şu şekildedir: Marks’ın döneminden beri kapitalizm öyle değişmiştir ki Marks’ın kavramlarının terkedilmesi ya da kökten değiştirilmesi gerekir (Giddens 1991, 130).

Bottomore Frankfurt Okulu üyelerinin Marksizmden uzaklaştıklarını eleştirir ve Adorno’nun felsefi konumu Hegelci bir “akıl” kavramı temelinde pozitif bir toplumsal kuram formüle etmeye çalışan Horkheimer ve Marcuse’ün felsefi konumundan çok farklıdır. Adorno çalışma arkadaşlarından çok daha Marksizmden uzaktı (Bottomore 1989, 16) Bottomore devamla Frankfurt okulunun işçi sınıfının devrimci dinamik gücüne inanmaktan vazgeçtiklerini ve özellikle Adorno’nun Marx’ın ekonomik çözümlerine ve işçi sınıfı kuramına ciddi biçimde eğilmediğini ileri sürer. Bundan başka Marx’ın düşüncesinin temel öğelerinden biri olan “tarih bilimi” veya “tarih kuramı” düşüncesini de bütünüyle reddettiğini ileri sürer.

Horkheimer’in konumunu değerlendirirken Bottomore: “Gerçekten de Horkheimer hayatının sonunda “eleştirel bir kuramcı” olmayı bırakarak bir tür dinsel düşünceye yöneldi. Kant ve Hegel’i Marx’ın üstünde tutarak, Gummiör ve Ringgüt’un kelimeleriyle söylenirse “yahudi düşüncesi ve dinselliğiyle yakınlıklarında Alman idealistlerinin büyüklüğünü gördü. Sonraki düşüncelerini Horkheimer şöyle dile getirdi: Teolojide önemli olan “dünyevi bir görüntü” olduğunun bilincidir, yâni mutlak hakikat ya da nihai hedef değildir. “Teolojik bir öğe içermeyen, benim kabul edebileceğim herhangi bir felsefe olduğuna inanmıyorum.” (Bottomore 1989, 44).

Aynı eserde Bottomore Frankfurt Okulu üyelerinin bireyin konumu konusundaki kötümser tutumlarıyla Weber’e yakın bir konumda olduklarını belirtir.

Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağının Marxizm ve kapitalizmin günümüzdeki durumu hakkındaki görüşüne Habermas ta katılır. Habermas'ın sol muhalifleri onun Marxizm ile hiçbir bağlantısı kalmadığını ileri sürdükleri halde o kendisini Marxist olarak tanımlar ve günümüz dünyası için geçerli olan bir Marxist versiyonu üreterek “tarihsel materyalizmin yeniden inşasıyla uğraştığını iddia eder. Habermas bu konuyu “*Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası*” adlı yazısında tartışır (Habermas 1979, 130-178).

Giddens Habermas'ın kendisini Marxist olarak değerlendirmesi konusunda: “...aslında öyle olmadığını söyleyebileceği halde, zamanımızın bir Marx'ı olmaya çalışır o.” der (Giddens 1991, 130).

Poole Habermas'ı daha liberal olarak kabul etmenin pek sakıncalı olmadığını, Habermas'ın kendisinin de bu görüşe katıldığını belirtir (Poole 1993, 112).

Habermas'ın ilk dönem çalışmalarında ideoloji merkezi konumda olduğundan Marx'a daha yakın görünmekte fakat ikinci dönem yazılarında Marx'tan çok Weber'e yakın görünmektedir. Giddens Habermas'ı eleştirel şekilde değerlendirenler (Critical Critik) başlıklı yazısında “çok fazla Weber çok az Marx” şeklinde eleştirdiklerini belirtir (Giddens 1987, 257).

Habermas Frankfurt Okulu'nun üyesi olmakla beraber sadece okulun fikirlerini aktarmakla kalmaz, aynı zamanda orijinal yönü olan bir teorisyendir. Kendi ifadesine göre Habermas'ın çalışmalarının tüm yönlendirici düşünce tarzı, yirminci yüzyıl dünyasında kuramı ile pratik arasındaki boşluğu yeniden birleştirmek için gayret etmektedir.” (Giddens 1991, 130).

Habermas'a göre Marx kuramını XIX. yüzyılda hem kapitalist toplumun bir analizini hem de proleterya devrimi aracılığı ile onu değiştirmenin araçlarını sağladığına inanmıştı, fakat gerçekleşmedi. Dağılan Sovyetler Birliği de sosyalist toplumun hayli

bozulmuş şekliydi. Doğu bloku ülkeleri de ne arzu edilebilir bir hayat modeline sahiptiler ne de kapitalizmin olası bir sonucuna işaret etmekteydiler. Bu nedenlerden dolayı Marx'ın teori ile pratiği birleştirme şeklindeki görüşü XX. yüzyılın sonunda geçersiz hale gelmiştir. Habermas yine Marx değerlendirmesinde Marx'ın eserlerinin günümüzde birçok yönden yetersiz olduğunu belirterek Marx'ın kendi çalışmalarının bir bilim olarak düşündüğünü fakat aslında öyle olmadığını belirtir. “Habermas’a göre birkez anlaşıldığında modern felsefi düşüncenin ve aynı zamanda da toplumun daha geniş kültürünün bir eleştirisini geliştirmemizi sağlayan nedenlerden dolayı hiçbir surette bilim değildir bu (Giddens 1991, 131).

Outwaite Marxizm ve eleştirel teori hakkında: “Eleştirel teori hariç Hermenetik ve yorumcu yaklaşım Marksizme karşıdır.” demektedir (Outwaite 1991, 3) Fakat Habermas'ın eleştirileri gözönüne alındığında özellikle son dönemleri Marx'a pek yakın olduğunu da söylenemez.

4. 2. 2. 5. 1. Habermas ve Araçsal Aklın Eleştirisi

Habermas'ın çalışmasının büyük bir kısmı modern toplumsal dünyaya kavramaya yönelik girişimlerden oluşur. Özellikle Marx ve Weber'in girişimleriyle eleştirel bir hesaplaşmadan oluşmaktadır (Poole 1993, 113).

Habermas sentezci bir metod kullanır. Marx'tan üretim güçlerinin insan tarihindeki başlıca dinamik öğelerden biri olduğu ve kapitalizmin önceden görülmemiş bir gelişmeye yol açtığı görüşünü devralır. Bu gelişmeyi Weberci çizgiye paralel olarak rasyonelleşme bazında yorumlar. Habermas'a göre Kapitalist modernliğin başarısı, araçsal aklın öbür toplum biçimleri içinde uğradığı kısıtlamalardan kurtarılmasıdır. Habermas önceki eleştirel teorisyenlerden (örneğin Adorno, Horkheimer, Marcuse) farklı olarak araçsal aklın insan rasyonelitesinin bütününe oluşturma iddiasına karşı çıksa da araçsal aklı tamamen reddetmez (Poole 1993, 113).

Bununla birlikte, üretimi gereğinden çok vurguladığı ve kendisi için hayati önemi olan iletişimsel akli ihmal ettiği için Marx'ı eleştirir.

“Habermas’a göre Marx üretim ilişkilerini iş sürecinin araçsal mantığına (technologic) indirgemektedir; böylece üretimin “kurumsal” (sembolik) yönü ihmal edilmektedir. Habermas’a göre böyle bir ihmal Marx’ın terminolojik ikinciliğinden ileri gelmektedir. Marx üretim kavramını o kadar geniş tanımlamaktadır ki böyle bir tanım ona üretimin içerdiği kurumsal çerçevenin bile üretim tarafından belirlendiğini kanıtlamasına imkan vermektedir.” (bkz. Sunay 1979, 180).

Habermas’a göre Marx’taki yetersizlik tarihsel toplumsal araştırma düzeyinde değil felsefi-teorik düzeyde yatmaktadır. Teorik düzeydeki tek boyutlu görüş Marx’ı pozitivist bilgi teorisine götürmekte, neticede “araçsal” neden “sembolik” neden üzerinde egemenlik kurmaktadır (bkz. Sunay 1979, 185).

Habermas Weber’de çok dar bir rasyonelleşme kavramına sahip olmakla eleştirir. Habermas modern dünyanın rasyonelleştiği iki ayrı boyut olduğunu savunur. Bunlardan birincisi araçsal akıl diğeri ise iletişimsel akıldır. Weberin kabul ettiği araçsal akıldır. Weberin farketmediği diğeri akıl ise iletişimsel akıldır. Weber aklın araçsal boyutuna önem vermiştir ve öne çıkarmıştır, fakat aklın iletişimsel boyutunu ihmal etmiştir. Eğer araçsal akıl başarıya yönelikse iletişimsel akıl da karşılıklı anlamaya yöneliktir. (Habermas 1984, 286; Poole, 1993, 114).

Habermas’ın araçsal aklın eleştirisi konusunda; Çiğdem şöyle demektedir: “Habermas bütün yazılarında araçsal ve işlevselci akli eleştirmiştir, ancak hiçbir zaman aklın eleştirel boyutunu savunmaktan vazgeçmemiştir. Gerçekte ona göre eleştirel teorinin normatif haklılaştırımı sadece eleştirel bir akıl ideasıyla mümkün olabilir.” (Çiğdem 1992, 122).

4. 4. 2. 2. 5. 2. Stratejik Akıl

Habermas stratejik eylem dediği şey iletişimsel akıl ile uyumsuzluk içindedir. Stratejik eylem aldatmayı, iletişim ve bilgi araçlarına erişimde eşitsizliği yaratmayı ve ideal konuşma durumunun ışığında “sistemik olarak çarpık iletişim” sayılması gereken şeyi üretmeyi gerektirebilir. Habermas iletişimsel rasyonalite alanının hem genişletilmesini hem de aşındırılmasını kapitalist modernliğin karakteristiği olarak görür. Ama çarpık iletişim olmadığı şey olma, anlamlı, doğru, samimi ve ahlaki olarak uygun olma iddiasındadır. Bir iletişim edimi ne denli çarpık olursa olsun, hâlâ aşkın bir uğrağı (moment) içerir. Radikal bir şekilde eşitlikçi ve özgür bir topluma yapılan üstü örtük bir referans bulunur (Poole 1993, 116).

4. 2. 2. 5. 3. Habermas ve İletişimsel Akıl

Araçsal aklın eleştirisi bölümünde de işaret edildiği üzere Habermas temelde Marx ve Weber’in görüşlerinin sentezini yapar fakat aynı amanda da her ikisini de eleştirir. Marx’tan emek kavramını alır fakat Marx’ın emeğin iletişimsel boyutunu ihmal ettiği için eleştirir. Weberden de rasyonelleşme kavramını alır fakat rasyonelleşmeyi araçsal rasyonelleşme şeklinde görmekle eleştirir. Habermas’a göre Weber de aklın iletişimsel boyutunu ihmal etmiştir.

Habermas “The Philosophical Discourse of Modernity” (1987) adlı eserinde modernlikle estetik değil felsefi söylemin bir teması olarak ilgilenir. Bununla beraber modernliğin estetik yönünde tamamen konunun dışında değildir. Çünkü modernliğin estetik eleştirisi Schiller ve Romantizm’den Nietzsche ve Post-yapısalcılara kadar felsefi eleştiri de canlı bir rol oynamıştır (Mc Carthy 1987, VIII).

Habermas bu eserinde Nietzsche, Horkheimer Adorno, Marcuse, Heidigger, Derrida, Foucault, Bataille gibi teorisyenlere karşı aklın savunusunu yapar. Habermas

bu teorisyenleri “akla veda diyiciler” “Genç muhafazakarlar”, “yaşlı muhafazakarları” şeklinde gruplandırır ve eleştirir (Habermas 1984, 42).

Habermas bu teorisyenleri akli eleştirirken kendi ayaklarının altını kazdıklarını belirtir ve bunların durumlarını çocuğu yıkadığı su ile atma örneğine benzetir.

Kellner bu konuda Haberması eleştirerek “Burada pek de başarılı olmaksızın genç muhafazakarların anti modernizmi, yaşlı muhafazakarların pre-modernizmi ve yeni muhafazakarların postmodernizmi arasında bir ayırım yapıyor.” (Kellner 1993, 253) Kellner devamla Habermas’ın postmodernizme yönelik saldırılarını ve modernite savunusunda kararsız olmakla eleştirir. “Postmodernizm söylemlerine saldırıları genellikle bunların gizli suçları olduğunu varsayıyor (Nietzsche, Heidigger ve faşizm) ve modernite, Aydınlanma, felsefe ve aklın evrenselci mirasını sacunusu, bu söylemlere Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard ve diğerlerinin getirdikleri güçlü eleştiriler karşısında başarısızlığa uğruyor.” (Kellner 1993, 253).

Norris Derrida Habermas kıyaslamasında Habermas’ın Derridayı Aydınlanma akıl anlayışı ile okuduğunu ve anlamadığını ileri sürerek eleştirir (Norris 1990, 49-51).

Habermas’ın aklın eleştiricileri olarak adlandırdığı Nietzsche, Adorno, Horkheimer... ve postmodernist ve post yapısalıcıları akli araçsal akla indirgemekle ve bunu da tahakkümle ilişkilendirmekle eleştirir. Habermas bunlara karşı şöyle bir soru yöneltir: Eğer akıl tahakkümle birleşmişse bu akıl eleştirilerinin eleştirel olması nasıl mümkün olabilir? Akla başvurmada kendilerini nasıl geçerli kılabilirler? Habermas aklın sorunları onu araçsal akla indirgemekle değil araçsal aklın daha geniş bir akıl kavramının bir parçası olduğunu kabul etmekle çözümler der (Larrain 1995, 182)

Habermas Nietzsche’yi akli çöpe atmak için yine akıl merdivenini kullandığını ileri sürerek “Tarihsel akıl merdivenini Nietzsche, yine sonunda akli çöpe atmak ve

aklın ötekisi olarak mitde ayağını basacak bir yer edinmek için kullanır (Habermas 1987, 86).

Habermas, Gadamer'i Hegel'in tinin fenomenolojisi çizgisini aynen takip etmekle ve pratik bilgi konusunda Aristocu bir determinizm önermekle eleştirir (Habermas 1988, 163-169).

Lorraine göre Habermas'ın en önemli katkılarından birisi iletişimsel akılcılık fikrinin araçsal akılcılık fikrini aştığıdır (Larrain 1995, 182)

Schrag Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi hakkında: "Habermas, iletişimsel akıl yoluyla özne merkezli aklı aşmaya çalışmaktadır." demektedir (Schrage 1992, 62).

Habermas iletişimsel etkileşim düşüncesinin kökenini Hegel'in erken dönem yazılarında bulur; ama Hegel'i ve onu izleyen Marx'ı daha sonra iletişimsel etkileşim düşüncesinden, üretim paradigmasına (Marx sözkonusu olduğunda maddi üretim) dayanan bir insan eylemi kavramı lehine uzaklaştıkları gerekçesi ile eleştirir (bkz. Poole 1993, 114).

Habermas'ın çalışmalarında en ağırlıklı bölüm iletişimsel akıl kavramının açıklanması konusu oluşturur. İki cilt halinde yayınlanan "The Theory of Communicative Action" adlı eseri, 1981 yılında Almanca olarak yayınlanmış olup 1984 yılında İngilizceye çevrilmiştir. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi Marx, Weber, Durkheim Mead, Freud, Parsons ve Hermetik geleneğin bir sentezinden oluşmaktadır. Fakat Habermas yukarıdaki teorisyenlerin görüşlerini sadece aktarıcısı durumunda değildir. Aynı zamanda yararlandığı teorisyenleri eleştirmektedir de. Hakkında lehte ve aleyhte birçok görüş belirtilmekte, ki Giddens bunların bir listesini vermektedir. Bkz. Giddens 1987, 243-251) Giddens'e göre sistematik bir düşünürdür. "Habermas, kabul edilmiş nosyonları yalnızca satıcısı olarak görülmez

hakkında ne düşünülürse düşünülün hayli ayırt edici olan bir düşünce sistemi yaratmıştır.” der (Giddens 1991, 130).

Habermas konuşmanın örnekleyici biçimini oluşturduğu iletişimin akla dayanan bir uzlaşma (agreement) kavramını ön gerektirdiğini ve iletişimsel eyleme her katılımımızda bir rasyonel uzlaşmayı mümkün kılmak için zorunlu olarak ilkelere bağlandığımızı savunur. Habermas’ın konuşma edimlerine dair genel teorisine (evrensel paragma bilgisi”ne (Universal Pragmatics) göre bir konuşma edimi yaptığımızda söylediğimiz şeyin anlamlı olduğunu vaat ederiz. Söylediğimiz şeyin doğru olduğu, bunu yaparken samimi olduğumuz ve konuşma hakkına sahip olduğumuz iddiasında bulunuruz. İlke olarak bu iddiaların her biri tartışılabilir, bu durumda konuşmacı bu iddiaları için öznelarası olarak kabul edilebilir bir haklılaştırım sağlamayı vaat eder (Habermas 1979, 1-5).

Habermas’a göre kirletilmiş (distorted) çarpık eylem tahakkümle eşanlı olarak kullanılır. Çarpılmamış eylem yani ideal konuşma durumu ise özgürlük anlamında kullanılır. Başka bir deyişle Habermas’a göre toplumun özgürleşimi her türlü baskıdan kurtulmuş iletişim ile sağlanabilir.

Bu konuda Rorty “Habermas’ın kendisinin Nietzsche’ye verdiği cevap öznellik felsefesinin yerine öznellikler arası felsefesini koyarak Kant ve Nietzsche’nin paylaştıkları özne-merkezli akıl anlayışının yerine kendisinin iletişimsel akıl dediği anlayışı koyarak Nietzsche’nin dinsel ve metafizik geleneklere saldırısının otoritesini baltalamaya çalışmaktır. ... Habermas demokratik kurumları tıpkı Kant’ın umduğu tarzda temellendirmek ister. Ama toplumun daha kozmopolitan ve demokratik hale geleceği kalkan olarak insan onuruna saygısının yerine tahakkümden arınmış iletişim nosyonunu koyarak bu işi daha iyi yapmaya çalışır.” der (Rorty 1995, 102).

Habermas’ın iletişimsel eylem kuramına çeşitli eleştiriler de yöneltilmektedir. Bunlardan iki örnek verecek olursak; Thompson Habermas’ın “ideal konuşma

durumu” tezindeki özneler arası anlaşma konusunun yeterince açıklanmadığını belirterek Habermas’ı eleştirir (Thompson 1990, 201-202).

Eleştirilerden örnek verecek olursak: Hermenetik ve fonksiyonalizmin mutsuz evliliği (birleşimi) (Joas 1991, 97).

Bubner’de Habermas’ın iletişimsel eylem kuramını eleştirerek “ideal diyalog yoktu ve yoktur” demektedir (Bubner 1993, 176).

4. 2. 3. Modernist Bilgi Anlayışının Eleştirisi

Nietzsche’nin tek doğru yoktur, doğrular vardır; biz o doğrulardan bir tanesini seçeriz şeklindeki görüşü postmodern teorisyenler için temel ilham kaynağı olmuştur.

4. 2. 3. 1. Postmodernist Perspektiften Pozitivizm

Pozitivistler davranışı açıklarken, insanın doğası hakkında görüş belirtirken metafizik tezlerden kaçınırlar. Bu tutum pozitivist sosyolojinin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Comte’un üç hal yasası ile formülleştirilir. Üçhal yasasına göre artık teolojik ve metafizik dönemler geride kalmıştır. Şu anda pozitif dönemi yaşamaktayız. Pozitif bilim çağında artık metafizik görüşlere inanmak saçmalaktır. Gerçek aydınlanma tarzında yalnızca gözlemlerle doğrulanabilir bilgi güvenilir ve geçerli bilgidir.

Önceki iki aşamada olduğu gibi olayların Tanrılar ya da soyut ilkeler tarafından yönlendirildiği veya başka herhangi bir mutlak faktör tarafından yönlendirildiği anlayışı bırakılmaktadır. Tekrar eski hatalara dönülmemelidir. Hiçbir dini veya spekülatif kaynak gerçek, doğru bilgiyi elde etmemizi sağlayamaz. Ancak gözlem ve deney

yoluyla güvenilir ve evrensel geçerliliği olan bilgileri elde edebiliriz. Bacon'un ifadesi ile kendini "idollerinden" kurtaranlar ancak doğru bilgiyi elde etme şansına sahiptirler.

Gerek Comte ve gerekse diğer pozitivistler kendilerini metafizik tezlerden kurtarmaya çalışsalar da, nihayet kendileri de idealisttirler. Araştırmanın merkezi insan şiki, bilme/kavrama yeteneği veya başka herhangi bir yorumlama kaynağı olmaktan çok, doğadır (Murphy 1995-67). Enformasyonun temelinde doğa yasaları olduğunu varsayarlar. Olgular değerlerden ayrılır ve böylece bilginin fiziksel olaylarla eş anlamlı olduğu düşünülür. Durkheimin belirttiği gibi, olgular zihnin dışındadırlar. Bilgi doğayı anlamaya yatkın, kabiliyetli olan her kese açıktır. Pozitivistler duyuları algılamanın nedeni olarak ele alırlar ve bilgide fiziksel özelliklerle ilişkili olarak görülür. Bu nedenle pozitivistler bilgiye ait bir kopya teorisinin savunucuları olarak bilinirler. Eğer evreni doğru olarak anlamak istiyorsak, zihin doğayı taklitetmelidir. Locke'un dediği gibi, zihin enformasyonun üzerine kaydedildiği boş levha gibidir. Pozitivist epistemolojide zihnin pasif olduğu düşünülmektedir. Doğru bilginin bu tutumla elde edilebileceğine inanılmaktadır. Olgular, iradenin ürünü olmaktan öte, irade olmaksızın iradeyi belirlerler. Olgular özerktir (Giddens 1990b, 256-259).

Burada insanın araştırma sırasınca mümkün olduğu kadar dışarıda tutulması şeklinde bir problem oluşmaktadır. Zihin doğayı yansıtsa bile kavramsal hatalar her zaman mümkündür. Pozitivistler gözlem sayesinde katı bir eğitimle insanlara güvenilebileceğine inanırlar. İnsanlara olayları analiz etme yolu öğretilmeli ve eğitilmiş algı geliştirilmelidir. Bunlar yapılmadığı takdirde veriler değerlerle veya başka ampirik olmayan düşüncelerle kirlenebilir. Evrensel bilgiyi elde etmek için nasıl bir yıl takip etmeleri gerektiği araştırmacılara öğretilmelidir.

Araştırma öncelikle ampirik bir referansla başlamalıdır. Bundan öte bu başlangıç noktası reel dünyaya tekabül etmelidir, yani reel dünyayı temsil etmelidir. Bu tip bir incelemeye başlanmadan önce yorumlayıcı yargılardan kaçınılmalıdır. Bunun sonucunda da toplum aşırı derecede araçsallaşır. Araştırma esnasında önyargıların karış-

maması için dikkat edilir, çeşitli teknikler öğretilir. Burada anahtar varsayım, tekniklerin manipülasyonunun yorumu içermediğidir.

Pozitivizm metodolojik tekniklerin değerden bağımsız olduğunu özellikle belirtir. Belirli teknikler kullanılarak yorum aşılabilir ve olgular ortaya çıkarılabilir. Nesnellik illüzyonu, olgular metodolojik dua kitaplarına dönüştürülerek ebedileştirilir (Murphy, 1995-70). Titiz gözlem yapılır. Değerlerden uzak gözlem yapılır ve yorumlardan da sakınılarak yasavari düzenliliklerin doğuşu hızlandırılır.

Pozitif bilimin yeterliliğine olan inançlarından dolayı Comte ve Durkheim gibi ilk sosyologlar toplumun bekası için önemli olan gayri şahsi doğrunun keşfedilebileceği tezini öne sürmüşlerdir. Parsons da benzer şekilde, kendi sibermetik fazı sırasında sosyologların anarşinin girişini önlemek için gerekli aşikar gerçekliği ortaya çıkaracak araçlara sahip olduklarını öne sürdü. George Jundberg ve George Homans gibi yazarlar, titiz deneysel incelemeler bir kez yoluna girdimi, sonunda sosyologların anlamlı ilerlemeleri kaydedeceğine inanıyorlardı. Bunlar ve diğer pozitivistlerin iyimserliği, pozitivistin kalbinde duran dualizmi yansıtır (bkz. Murphy 1995-70).

Viyana Okulu çevresi akli soyut semboller sistemine dönüştürmeyi denediler. Viyana filozofları ve bunlarla hemfikir olan sosyologlar, dil yerine matematiksel sembollerin ikame edilmesinin bütün önermelerin geçerliliğini artıracaklarını varsayıyorlardı.

Davranışların en küçük ve ölçülebilir unsurlara da indirgense insanlar etkili şekilde incelenebilir mi? İnsanların gerçekliği kavramlaştırma tarzları değerlendirilmeksizin, eylemleri anlaşılabilir mi? Postmodernistler, insani unsurun reddinin yalnızca doğrulanamadığını değil, aynı zamanda yorumu görmezlikten gelmenin olguların keşfini tehlikeye sokacağını da savunurlar. Deleuze şöyle demektedir. *Proust and Signs*'da: "Olgulara inanma yanlışı içindeyiz, yalnızca göstergeler vardır: Doğruya inanma yanlışına düştük, yalnızca yorumlar vardır" (bkz. Murphy 1995-71).

Pozitif bilimce benimsenen çerçeve, delil olarak mevcut bulunan deneyim alanının resmedilmesine uygun çerçeve midir? Değilse enformasyonun toplumsal önemi kolayca gözden çıkarılabilir. Postmodernistler batı felsefesi eleştirileri ile paralellik içinde pozitivizmin dualistik temeline bel bağlanamayacağını öne sürerler ve buna dayanarak pozitivizmin toplumsal bakımından anlamlı bilgi üretip üretemeyeceğini sorarlar.

Batı felsefesinde temel olan kendinden feragat, pozitivizmle özetlenir. Pozitivistlere göre geçerli bilgi yalnızca insani eylem pahasına kazanılabilir. Pozitivizm, kanatları bastıran bir kurallar dizisini dayatır. Pozitivizm başarısını araştıracının teknikleri iyi kullanıp kullanmamasına bağlamaktadır.

Postmodernistler pozitivistlerle anlaşamazlar. Özellikle olguların, Durkheim'in ifadesiyle "şeyler" in sıkıntı verici olmadıklarını ve toplumsal hayat hakkında doğum bir görüş elde edecekse teknik yeterlilikten fazlasının gerekli olduğunu ileri sürerler. Dilin kullanımına atfettikleri önemden dolayı postmodernistler, toplumsal araştırma yürütülürken iletişim yeterliliğinin yerine ikame edilebilecek hiçbir şeyin bulunmadığında ısrar ederler. Başka bir deyişle, davranışın dille ilişkisi teknik gerekliliklerle gizlenmemelidir. Kelimelerin çok-değerliliğini görmezlikten gelen metodoloji, kaçınılması gereken bir metodolojidir (Murphy 73).

4. 2. 3. 2. Foucault'nun Anlam Kavgası

Foucault ilk dönem yazılarının benzer bir konuyu oniki yıl sonra gündeme getirir. Pierre Rivieré 19. Yüzyılda Bir Alie Cinayeti adlı kitabında cinayet suçu ile akıldışının suçsuzluğu arasında bulunan sınır problemini konu edinir. Bu eser, aynı zamanda disiplinler-arası bir eserdir. Çünkü esere, tarih, siyaset, yazı, psikiyatri ve hukuk gibi pekçok açıdan yaklaşmak mümkündür.

Kitap 1835 yılı Fransa'sında yirmi yaşındaki Prerre Rivierev' adlı köylünün annesi, kızkardeşi ve erkek kardeşini öldürmesini konu edinir. Burada tutuklanan Pirre Riviere, olayı daha sonra nasıl gerçekleştirdiğini kaleme alır ve herkesi hayrete düşürecek seviyede, bir köylü insanının kültür düzeyinin çok üstünde bir üslup kullanarak olayı ayrıntıları ile anlatır. Olayı araştıran tıp ve hukuk uzmanları, bakış açılarından dolayı katilin akli dengesi konusunda ihtilaf ederler. Hukukçular akıllı olduğuna inanırlar ve teammüden adam öldürme suçundan yargılamak isterler; buna karşılık doktorlar onun akıllı olmadığına inanırlar ve akıl hastahanesine kapatılması gerektiği yönünde görüş belirtirler.

Kısaca kitap tıp ya da psikiyatri gibi özel bir bilgi alanının gerçekte nasıl şekillendiği konusunda fikir verir.

Foucault kitaptaki bilgilerin bize içlerinde söylemin ortaya çıktığı ve işlevini yerine getirdiği iktidar, egemenlik ve çatışma ilişkilerinin bir anahtarını verdiğini ve bu sayede hem tarihsel hem de siyasal olabilen ve bundan dolayı da stratejik olan olası bir söylem çözümlemesine malzeme sağladığını ifade eder. Sonuç olarak kitap Foucault'nun başlıca ilgi alanlarından birini örneklemektedir: Birer saldırı ve savunma silahı olarak görülen iktidar ve bilgi arasındaki ilişkilere dayalı söylemlerin karşılıklı etkileşimini yeniden keşfetme çabası (Sarup 1995, 83).

4. 2. 3. 3. Foucault İktidar ve Bilgi

Yapısalcılıkta bütün insan ilişkileri dilsel, simgesel ve söylemsel bir bağlamda düşünülmekte idi. Bu metodun yeterli olmadığı görüldü ve bazı kuramcılar iktidar konusu ile ilgilenmeye başladılar. Bunlardan birisi de Foucault'dur. Foucault, 1960'lı yıllardaki çalışmalarında, daha çok öznenin dil ve söylem içerisindeki oluşumu üzerinde odaklanmaktaydı. Bireysel **Özne**, her bir Kendilik, söylemlerin kesişimiydi (Foucault 1992, 127-128).

Daha sonraki çalışmalarında Foucault dilsel belirlenim anlayışından bireylerin iktidar ilişkileriyle belirlendiğini ve iktidarın toplumsal gerçekliğin değişmez ilkesi olduğunu ileri süren görüşe kaydı. Foucault'ya göre Nietzsche'nin çağdaş arenadaki yeri önemli idi. Çünkü Nietzsche, iktidar ilişkilerini genel bir odak noktası olarak görmekteydi. Buna karşılık Marx için iktidar yalnızca üretim ilişkilerinin ikincil bir yansımasıydı. Nietzsche kendisini herhangi bir siyasal iktidar kuramı ile sınırlamayan kendine has bir iktidar anlayışı olan bir filozoftur. "Tarihçiler genellikle devlet başkanları ve liderleri konu edinirken, ekonomik ilişkileri merkeze alan ya da kurumları vurgulayan başka yaklaşımlar da bulunmaktadır." Fakat bunlardan hiçbirisi strateji ve düzenler içerisinde iktidar konusunu işlememiştir. Foucault'nun özellikle üzerinde durduğu konu, bilgi ve iktidarın karşılıklı bağımlılığıdır. İktidar genelde olumsuz bir mana çağrıştırır, bilimin çünkü iktidar yasaları koruyabilmek ve ileriye götürebilmek için engel koyar, reddeder, sınırlar, yasaklar ve sansürler. İktidara karşı gelmek yasaya karşı gelmek anlamına gelir. Bu görüş Foucault'nun ilk dönem iktidar anlayışıdır (bkz. Best ve Kellner 1991, 48) Fakat daha sonra 1971-72 yıllarında iktidar sorununun yeniden formüle edilmesi gerektiğini ileri sürer ve yargısal ve olumsuz iktidar kavramı yerine teknik ve stratejik bir iktidar kavramına yer verir. Bu görüşleri *Discipline and Punish* ve *The History of Sexuality*'de görülebilir. Modern iktidar önceden varolan düzenlerin sınırlaması altında çalışmaktan çok "yeni" kapasiteler ve etkinlik kipleri oluşturmak amacıyla işleyen bir süreçtir (bkz. Sarup s, 92)

Foucault, iktidarın ne bir kapasite ne de bir sahip olma olduğunu ifade eder. Ona göre iktidar, ekonomiye ikincil bir konumda olan veya ekonomiye hizmet eden bir şey değildir. İktidar, ne bir kişinin özel yetki ve tekelindedir ne de devletten ya da egemenden yayılan bir şeydir. İktidar, daha çok bir ağ niteliği taşır ve ağ gibi ipleri her yere uzanmış ve yayılmıştır (bkz. Best ve Kellner 1991, 50) Foucault, herhangi bir iktidar çözümlemesinin, bilinçteki niyet düzenlemesine yoğunlaşmakla değil, iktidarın uygulanması üzerine yoğunlaşmakla yapılması gerektiğini belirtir. Başka bir deyişle dikkatleri iktidarı "iktidar kimin elinde" veya "iktidar sahiplerinin niyetleri ve amaçları

nedir?" gibi sorulardan iktidarın yol açtığı sonuçlara bağlı öznelere oluşum süreçlerine yöneltir. Foucault, iktidarı bir devletin kurumlarına yükleyen veya belli bir yapı, merkez ve herhangi bir tepe noktası olarak gören anlayışların tümüne karşı çıkar. Marsizmdeki yöneten ve yönetilen sınıf anlayışlarını eleştirir reddeder. Ona göre iktidar, burjuva sınıfının icat ettiği ve belli bir grubun ve sınıfın uygulamaya çalıştığı belli bir grubu yönetimi olmadığını söyler. Bunlar daha çok burjuva sınıfının siyasal ve ekonomik yararına kullanılmaya başlandığı andan itibaren yayılmaya başlamıştır. Foucault'ya göre iktidar sadece bir bastırma sınırlama veya yasaklama olarak anlamak yetersizdir. İktidar "gerçekliği", "nesne alanlarını" ve doğruluk törenlerini" üretir. Foucault "iktidar çıldırtır" biçimindeki meşhur sözün çokça duyulduğunu belirtir. İktidarın uygulanmasını, yeni bilgi nesnelere ortaya çıkmasına yol açması ve hatta onları yaratması bağlamında düşünmemiz gerektiğini söyler. Bilgi, iktidarın sonuçlarına daha bir hareketlilik, canlılık kazandırır. Bilgi olmadan iktidarın uygulanması ve bilginin iktidara yol açmadan varolması imkansızdır.

Foucault'nun çalışmalarının özünü iktidar ve söylem üstüne yaptığı vurgu oluşturur. Foucault'ya göre iktidar bir "alt-üst" düzeneği içinde kitlelere çeşitli otorite biçimlerini dayatmak, onları kısıtlamak anlamına gelmez, bu şekilde işlemez. Ona göre toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamlarımızın tümüne yayılan karmaşık ve birbirleri arasında ayırım gösteren iktidar ilişkilerinin "özne-konum" (çoğunluk çelişki içindeki) tarzlarını genellikle cezalandırıcı müeyyidelerle değil, toplumsal düzende yürürlükte bulunan norm ve değerleri içselleştirmeye ikna ederek emniyet altına aldığını ileri sürer (Sarup 1995, 93).

Foucault'ya göre **Özne**; bilen, isteyen, özerk, kendini eleştirebilen bir **Öznedir**. Kant'ta olduğu gibi aşkın bir özne anlayışı Foucault'ya göre yanlıştır.

Özneyi çok yönlü, dağınık ve belli bir merkezden yönetilemeyecek söylemlerin beşiği olarak anlamak durumundayız. "Aşkın öznenin" ölümü Noam Chomsky ve J.P. Sartre'ın ilgilendiği, doğrunun söylenmesine ilişkin ahlâksal otoriteyi yerinden

etmiştir. Foucault, Sartre gibi, kendi alanlarındaki bilgilerini devrimbilimciliği göstermeye çalışan evrenselci entellektüellere karşı oldukça eleştirel bakar, buna karşılık tanımını yapmış yerel veya uzmanlık alanlarında çalışan entellektüellere güveni tamdır. Bu görüş onun yöresel ve küçük siyasal mücadelelerle beraber olduğunu gösterir. Foucault'a göre entellektüeller, Aydınlanmanın özel bir tarih olduğu ve belli bir döneme ait olduğunu kabul etmek durumundadırlar. Foucault, bütün doğruluk iddialarını dilin, söylemin ya da temsilin olduğu her yerde varolan iktidar istencinin ürünlerine bağlı olarak ele alan Nietzsche'ci ya da soykütüksel bir bakış açısını benimsemektedir.

Foucault'nun tarih anlayışında tarihteki şüreksizlikler temel noktadır. Fakat Marx'ı eleştirirken Althusser'in Marx'ı iki döneme ayırarak yorumlayışına da karşı çıkar. Althusser'e göre Marx'ın ilk dönem yazıları ideolojik bir yapıya sahipken sonraları insancılık karşıtı ekonomik bir yapıya bürünmüştür ve ekonomi temel konu olmuştur. Foucault'ya göre Marx'ın kavramları David Ricardo'nun kavramlarının gelişmiş bir halidir ve Marksizmin XVIII. yüzyılda uydurulduğunu, sudaki balık misali başka bir yerde nefes alamayacağını ileri sürmekteydi (Sarup 1995, 88).

Aynı şekilde Freud'un anlayışı da Foucault yönüyle kökletinci bir kopuşu temsil etmez. Psikanaliz gerçekte kendisine günah çıkartmak için başvurulmuş bir olay metindir Günah çıkartma ile Foucault, **Özneleri** kendi cinsellikleri hakkında bir doğruluk söylemi geliştirmeye teşvik eden ve kendi öznellikleri üstünde etkileri bulunan bütün yolları anlamaktadır. Foucault, cinsellik sorununun gerçekte XIX. yüzyılda yazıldığını ve bunu da tıp ve psikiyatri bilim dallarının yazdığını belirtir. Resmi tarihler bunun karşıtı bir ifade ve yorum da kullansalar olayın aslı budur.(bkz Sarup 1995-89).

Foucault'ya göre psikanaliz uygarlığımızın en temel niteliklerinden günah çıkartma yollarının kurumsallaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Cinselliğin tıbbileştirilmesi olgusunun oluşumunda psikanalizin önemli bir payı bulunmaktadır.

Foucault, iktidarın cinselliği bastırıldığı şeklindeki yaygın görüşe karşı çıkar, bunun yerine cinselliğin iktidarın olumlu bir sonucu olmaktan uzak olması gerektiği görüşü yer alır.

Foucault, cinselliğe XVIII. yüzyıldan itibaren başladığını, cinsel yaşama ise XIX. yüzyıldan itibaren sahip olduğumuzu belirtir daha önce sahip olduğumuz tek şey yalnızca beden (et)di. Foucault'a göre bir zamanlar Hristiyanlıkta yaygın olan günah çıkartma olayının aslında cinselliğin anayurdu olduğunu söyler. Papazlar o dönemde günah çıkartmak isteyen cinsellik, cinsel hayat hakkında ayrıntılı sorular sorarlardı. Bu dönemde cinsellik ve toplumun gözünde yalnızca bedene ait birşey olarak anlaşılıyordu. Reform ve Karşı-reform hareketiyle cinsellik başka bir biçim aldı. Bununla birlikte, papazlar artık günah çıkartmak isteyen kişinin yaptığı işi sormakla kalmıyor, aynı zamanda niyeti de soruyorlardı ve dolayısıyla cinsellik, bedenle birlikte zihnin de gözetilmesi şeklini aldı.

Foucault'nun çalışmaları XVIII. yüzyılda başlayan bu eğitim süreçleri ile insan bedenlerine dair görüşlerin nasıl olup ta okullar, fabrikalar ve hapishaneler gibi geniş kurumsal alanlarda ortaya çıktığını göstermektedir.

Bunun sonucunda özneler artık yumuşak huylu, üretken, yararlı ve öznelleşmiş birer varlık olarak görülmeye başlanır. Bundan dolayı Foucault daha XX. yüzyılın başlarında cinselliğin bilimin konusu haline geldiğini ve psikanalizin de yeni bir tür günah çıkartma olayı olduğunu düşünür. Foucault Freud'un ortaya cinsel dürtüyü koymakla bilime cinsellik üstünde yeni bir baskı alanı açtığını söyler (Sarup 1995, 90).

Foucault, geleneksel toplumdaki kopmayla birlikte, grup kişiliklerinin yerini bireysel kimliklerin aldığını ve bu dönemde insanları belli yerlere getiren ve birleştiren şeyin bireysel kapasite ve başarılar olduğunu vurgular. Burada Foucault "bastırma varsayımı" diye adlandırdığı şeyi şiddetle eleştirir. Foucault'ya göre, gerek çilecilik

(asceticism) gerekse burjuva toplumların cinselliği bastırmıştır. Bu konuda Wilhelm Reich ve Frankfurt Okulu ile aynı görüştedir. Reich'e göre, Kapitalizm ile birlikte doğal insan cinselliği bastırılmıştır ve bunun peşisıra gelen bir günah çıkartma söz konusudur. Tek gayesi parasını artırmak olan kapitalist baba, bütün enerjisini bu yönde harcamaktadır.

Foucault, Freudcu-Marksist konumu eleştirici, cinselliğin tarihi adlı eserinde Bu dönemde tıp, psikiyatri ve eğitim kurumlarında söylenin ve bilgilendirilen bir cinsel söylem patlaması olduğunu dile getirir. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında, cinselliğin doğal bir gerçeklik olmadığını, bireyin denetim ve gözetim altında tutulmasına önemli katkılarda bulunan bir söylem ve pratiklerden oluşan kurallar olduğunu iddia eder. Bizim özgürlük olarak adlandırdığımız şeyin aslında kölelik olduğunu, günümüzdeki "doğal" cinselliğin aslında iktidarın bir ürünü olduğunu belirtir. Foucault'nun temel gayesi; tıp, psikiyatri, suçbilimi ve sosyoloji...gibi insan bilimlerinin bilgi iddialarını ve uygulamalarını irdeleyerek modern toplumların denetim ve gözetim altında tutulmalarına karşı bir eleştiri geliştirmektir.

4. 2. 3. 4. Lyotard: Bilgisayarlaştırılmış Toplumlarda Bilgi

Lyotard Postmodern Durum adlı eserinde: "Bizim çalışma hipotezimiz, toplumlar postendüstriyel kültürlerde postmodern olarak bilinen çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiğidir." demektedir (Lyotard 1990 10). Bu geçiş durumu Avrupa için 1950'lerden beri yürürlüktedir. Bu değişimin hızı ülkelerin içindeki etkinlik sektörüne göre farklılık göstermektedir. Genel durum özetleyici bir bakış açısını güçleştiren geçici bir kopuş durumudur. Tasvirin bir bölümü, mecburi olarak tahmini olma durumunda kalacaktır fakat teleolojiye pek güvenilmemesi gereğine inanıyoruz (Lyotard 1990-10).

Lyotard'ın bilginin doğası hakkındaki tezi bilimsel bilginin klasik olarak tarif edilen ve bilincin şeklinden farklı bir tanım götürmesi dir. Bu konuda şu görüş ileri sürer: "Bilimsel bilgi bir söylem türüdür" (Lyotard 1990-10). Ayrıca son kırk yılda "önde gelen" bilimler ve teknolojiler dille ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Fonoloji ve linguistik teorileri iletişim ve sibernetik problemleri, modern cebir ve bildirişim (informatics) teorileri, bilgisayarlar ve onların dilleri, tercüme sorunları, bilgisayar dilleri arasındaki yansıma alanlarının araştırılması, enformasyon, birikim ve veri bankalarına ilişkin sorunlar, telematik ve zeka terminallerinin kusursuzlaştırılması paradoksoloji, olgular kendisi için konuşmaktadır ve bu liste de tüketici değildir.

Bu teknolojik dönüşümlerin bilgi üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olması beklenebilir. Bunun iki esas işlevinden birincisi araştırma, ikincisi de kazanılmış öğrenmenin aktarımı. Etki hissediyor veya gelecekte hissedilecektir. İlk işleve bağlı olarak genetik, sokaktaki adam için algılanabilir bir örnek sunmaktadır. Genetik, teorik paradigmasını sibernetiğe borçludur. İkinci işlev içinse, makinelerin küçültülmesinin ve ticarileştirilmesinin zaten öğrenmenin kazanıldığı, sınıflandırıldığı, tüketime sunulduğu ve sömürüldüğü yolları değiştirecek ortak bir bilgi haline gelmesi örneği verilebilir. Enformasyon sağlayıcı makineler, haber alma, ses ve görüntülerin dolaşımında olduğu kadar, bilginin dolaşımında da bir etkiye sahip olduğunu düşünmek akla uygun görünüyor. Bu genel dönüşümler içerisinde bilginin tabiatının dönüşmeden kalacağını düşünmek oldukça zayıf bir ihtimaldir. Şayet öğrenme sadece enformasyon niceliklerine dönüştürüldüyse, yeni kanallara uymak suretiyle olabilir. Bu kurulmuş bilgi bütününde, bilgisayar diline tercüme edilemeyecek olanların ortadan kaldırılacağını ve yeni araştırma yönünün bilgisayar diline tercüme edilebilir olgusal sonuçlarının mümkünlüğü tarafından belirleneceği tahmin edilebilir. Bilginin üretici ve kullanıcıları, bulmak istedikleri veya öğrenmek istedikleri ne olursa olsun, bu tercüme dillerini öğrenmek zorunda kalacaklardır. Bilgisayarların hegemonyasının yanında belirli bir mantık ve dolayısıyla hangi önermelerin "bilgi" önermeleri olarak kabul edileceğini belirleyen bir öngörü-hükümler kümesi gelmektedir (Lyotard 1990-11).

Bilginin kazanımının zihinlerin ve hatta bireylerin yetiştirilmesinden ayrılamıyacağı şeklindeki eski anlayış artık silinmektedir. Bilgi kullanıcıları ve arzedicilerinin bilgiyle olan ilişkileri, mal üreticileri ile tüketicilerin ürettiklerinin ve tükettikleri mal ile olan ilişkilerine benzer bir formda gerçekleşmektedir. Yani ekonomik bir değer formunda gerçekleşmektedir. Artık bilgi, eskisi gibi "bilgi için bilgi" olarak üretilmiyor. Bilgi, satılmak üzere üretiliyor ve bundan böylede satılmak üzere üretilecek, yeni bir üretimde değerlendirilmek üzere tüketiliyor, tüketilmeye de devam edecek. Her iki durumda da, amaç mübadeledir. Bilgi, kendinde bir amaç olmaktan uzaklaşmakta, ideal bilgi olma özelliğini kaybetmekte, "kullanım değeri" kaydetmektedir (Lyotard 1990-11).

Son yirmi otuz yıl içinde bilginin, üretimin esas gücü olduğu, kabul gören bir görüştür. Bu da, gelişmiş ülkelerde işgücü kompozisyonu üzerinde büyük ölçüde bir etkiye sahiptir. Postmodern ve postendüstriyel çağda bilim, milli devletlerin üretici kapasite alanındaki önceliğini koruyacak ve daha da güçlendirecektir. Bu durum da, gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler arasındaki mesafenin daha da açılacağına işaret eder.

Enformasyon malı formundaki bilgi, üretici güçlerden ayrılamaz bir biçimde dünyanın her tarafında güç için rekabetin bir parçasıdır ve belki de esas parçası olmaya devam edecektir. Eskiden toprak sınırları için yapılan savaşların yerini, şimdi enformasyon için yapılan savaşlar alacaktır. Enformasyon kimin denetiminde ise hakimiyet te onda olacaktır. Enformasyondan sonra hammadde ve ucuz emeğin denetim altına alınması mücadelesi gelmektedir. Yeni bir alan, bir taraftan endüstriyel ve ticari stratejiler, diğer taraftan da askeri stratejiler için açılmış bulunmaktadır (Lyotard 1990-12).

Öğrenimin toplumun zihni ya da beyni olarak devletin denetiminde yürütüldüğü fikri karşıt bir görüşle artık geçersiz duruma gelmektedir. Bu kanıt ilkeye göre toplumun yalnızca içerisinde dolaşan bir mesajların enformasyon olarak zengin ve kodlaması kolay olduğunda varılacak ve ilerleyecektir. Bilginin ticarileşmesi ile elele

giden iletişimsel "geçicilik" ideolojisi, devleti bir "gürültü" ve donukluk faktörü olarak algılamaya başlayacaktır. Bu perspektiften bakıldığında, ekonomi ve devlet arasındaki ilişkinin problemi yeni bir aciliyetin ortaya çıkmasını tehdit etmektedir (Lyotard 1990-12).

“Zaten son bir kaç on yıl içerisinde ekonomik güçler, çokuluslu şirketler tarafından işleyen sermaye dolaşımının yeni biçimi, araçlığı ile devletin konumunu tehlikeye sokma noktasına gelmektedir. Bu yeni sermaye dolaşımı fikri, en azından ekonomik yatırım kararlarının bir kısmını devlet denetiminden çıktığını gösterir. Bu tehdit edici sorun, telematik ve bilgisayar teknolojisinin gelişimiyle birlikte eskisinden daha çok ortaya çıkmaktadır. Mesela IBM gibi bir firmanın yeryüzünün makrek alanında bir kuşak işgal etmek ve iletişim uyduları ya da veri bankası uyduları fırlatmak üzere yetkili kılındığını farzedin. Kim bunların gücüne sahip olabilecektir? Hangi kanal ya da verinin yasak olup olmadığını kim belirleyecek, devlet mi? Yoksa devlet diğerleri gibi bir kullanıcı mı olacak? Yeni yasal sorunlar ve bunlarla birlikte "kim bilecek" meselesi ortaya çıkacaktır (Lyotard 1990-12-13).

Bilginin tabiatındaki değişim ve dönüşüm, o zaman, var olan kamusal güçler üzerinde fiilen ve hukuken geniş şirketler ve çok genel olarak sivil toplumla olan ilişkilerini gözden geçirmeye zorlayarak tepkilere yolaçabilir. Dünya pazarının yeniden açılması, daha tutarlı ekonomik bir rekabete geri dönüş, Amerikan kapitalizminin hegemonyasının kırılışı, sosyalist bir alternatifin çöküşü, muhtemel bir Çin Pazarı'nın açılması, bütün bunlar ve diğer birçok etmenler, 1970'lerin sonlarında devletleri, 1930'lardan bu yana oynamaya alıştıkları yatırımlara kılavuzluk etme ve yönlendirme rolü konusunda ciddi bir değerlendirmeye hazırlamaktadır. Bu nedenle yeni teknolojiler sadece böyle bir yeniden gözden geçirmenin aciliyetini çoğaltabilirler. Çünkü bunlar karar vermede, denetim araçlarında kullanılan enformasyonu eskisinden daha hareketli ve çalınmamaya elverişli hale getirmektedir. (Lyotard 1995, 13).

Eğitimsel değeri veya siyasal öneminin yerine parayla benzer dolaşım çizgilerine sahip öğrenimi görselleştirmek zor değildir. Artık kalıcı ayırım bilgi ile cehalet arasında kalmayacak, fakat tıpkı para konusunda olduğu gibi "ödeme bilgisi" ve "yatırım bilgisi" arasında bir başka değişle bir projenin işlerliğini sağlamaya adanan bilgi formlarına karşı gündelik hayatın sürdürülmesi çerçevesinde mübadele edilen bilgi birimleri (işgücünün yeniden inşası, "varkalmak") arasında olacaktır . (Lyotard 1995, 13).

Bu durumda iletişimsel geçicilik liberalizme benzer bir anlam kazanacaktır. Liberalizm içerisinde bazı kanalların, değerleri sadece borçları ödeme eşyası olarak kullanılırken kullanıldığı para akışı örgütlenmesine mani olmaz. Benzeri şekilde, diğerleri her şahsın toplumsal bağa sürekli borcunu yeniden ödemek üzere kullanılırken, bazılarının "karar vericiler" için ayrıldığı, izden tabiatın özdeş kuralları boyunca hareket eden bilgi akışları da tahayyül edilebilir.

4. 2. 3. 4. 1. Anlatısal Bilgi

Bilgi özellikle çağdaş biçiminde bilimle aynı şey değildir ve bilim başarılı bir şekilde kendi meşruiyetini gözlemekten öte, bu sorunu epistemolojik nitelikten az olmamak üzere, bütün sosyopolitik görünüşleriyle ortaya koymaktan kaçmaz. Lyotard bu incelemenin bir karşılaştırma noktası olarak, çağdaş toplumda bilimsel bilgi tarafından öngörülen biçimin bazı özelliklerini açıklığa kavuşturacağı düşüncesindedir. Bugün ortaya çıkan meşruiyet sorununun nasıl çözülebildiğini ya da çözülemediğini anlamada da yardımcı olacağı kanısındadır.

“Bilgi (Savoir) genelde bilim hatta öğrenime (connaissance) indirgenemez. Öğrenim, diğer bütün önermelerin dışta bırakılmasını gösteren ya da nesnelere betimleyen, doğruluğu ya da yanlışlığı açıklanabilen bir önermeler kümesidir. Bilim öğrenmenin bir altkümesidir. O da gösterimsel önermelerden ibarettir. Ancak bunların kabul edilebilirliği üzerine iki destekleyici şart ileri sürmektedir. Bu iki şartta; göndermede bulunulan nesnelere tekrarlanan

girişinin elde edilebilir olması, yani açık gözlem şartlarında eldeedilebilir olmaları, uzmanlar tarafından geçerli olarak değerlendirilen dille bir önermenin ilgili olup olmadığına karar vermenin mümkün olması” (bkz. Lyotard 1990, 27).

Bilgi kavramıyla kastedilen sadece bir gösterimsel önermeler kümesi değil, bundan öte bir şeydir. "Nasıl yapılacağını bilme", "nasıl yaşayacağını bilme" ve "nasıl dinlenileceğini bilme" düşüncelerini de içermektedir. O zaman bilgi, bir ses yada rengin güzelliği (görsel ve işitsel duyarlılık), adalet ve veya mutlulukla (etik bilgelik) ve yeterlilik (teknik nitelleştirim) ölçülerinin uygulanımı ve belirlenimine uzanarak, haki-katin yalın belirlenimi ve uygulanımının ötesine giden bir ehliyet sorunudur. Bu şekilde anlaşıldığında, bilgi herhangi birini "iyi" gösterimsel, buyurucu ve değerlendirici söylemler oluşturmaya ehliyetli kılan bir öge olmaktadır. Diğer bütün önermeleri dışta bırakacak tikel bir önermeler sınıfına göreli (bilişsel) bir ehliyet değildir. Aksine, mümkün söylem nesnelere bir çeşitliliğine ilişkin olarak "iyi" işler yapar. Bilinecek üzerinde karar verilecek, değerlendirilecek ve dönüştürülecek, söylem nesnelere. Bundan bilginin ilkesel özelliklerinden birisi türetilir: Bilgi ehliyeti inşa edici ölçütlerin geniş bir dizimiyle uzlaşır ve kendisini oluşturan muhtelif ehliyet alanları tarafından kurulan bir öznedede müseccem yegane biçimdir. (bkz. Lyotard 1990, 28).

4. 2. 3. 4. 2. Anlatısal Bilgi ve Bilimsel Bilgi

Bilimsel bilgi bilginin tamamını ifade etmez. Lyotard, bilgiyi bilimsel bilgi ve anlatısal bilgi şeklinde ikiye ayırır ve bunlar arasında daima bir rekabet bulunduğunu belirtir. Geleneksel toplumlarda anlatısalın üstünlüğü söz konusudur. Anlatılar (Popüler öyküler, söylenceler, efsaneler ve masallar) hem toplumsal kurumlara meşruluk kazandırır hem de yerleşik kurumların bütünleşmesine dair olumlu ya da olumsuz örnekçeleri temsil ederler. Anlatılar yeterlilik ölçütlerini belirler ya da bu ölçütlerin nasıl uygulanması gerektiğini gösterirler (bkz. Sarup 1995-162).

“Geleneksel toplumdaki anlatı geleneği, aynı zamanda toplumun kendisi ve çevresiyle yaşadığı ilişkiye dayalı üçlü bir yetki paylaşımının, nasıl yapılacağını bilmek (know-how), nasıl konuşacağını bilmek ve nasıl dinleyeceğini bilmek tanımlamasına ilişkin bir gelenektir. Analtısal biçimdeki doğru, adil ve güzel hakkındaki ifadeler, genellikle birbiriyle örtülüdür. Bu anlatılar içinde nakledilen toplumsal sözleşmeyi oluşturan kurallar kümesidir.” (Sarup 1995-162).

Lyotard anlatı ya da öykü iddialarının geriye çekilmesini tartışır bilimle bağlantılı soyut ve düz anlamsal ya da mantıksal ve bilişsel prosedürler bağlamındaki bilgi iddialarını.

Bilimin dil oyununda göndericiden, söylediğine ilişkin kanıt gösterebilmeyi istemesi, aksi takdirde aynı göndergeyle çelişen ya da çatışan her ifadeyi reddetmesi beklenir. Bilimsel kurallar, XIX. yüzyılın doğrulama, XX. yüzyılın yanlışlama dediği görüşünün temelini teşkil ederler. Söz konusu kurallar eşler, (gönderici ve adres) arasındaki tartışmanın bir uzlaşım içerisinde yapılmasına imkan tanır. Her uzlaşım bir doğruluk göstergesi değildir, ama bir ifadenin doğruluğunun zorunlu olarak bir uzlaşımı önlediği öngörülür. Bilim adamları ifadelerini doğrulayan bir adrese ihtiyaç duyarlar ve bu anlamda sırayla gönderici olurlar.

Bu, yeniden üretimin gerçekleşmesini olanaklı kılan öğretkeler (didaktik süreç). Bunun ilk önkabulü, öğrencinin göndericinin bildiğini bilmemesi düşüncesi üzerine kurulu olmasından ötürü, öğrenci için öğrenilecek birşey olduğu ortadadır. İkinci önkabül, öğrencinin göndericinin bildiğini öğrenebileceği ve bir uzman olan öğretmenle bu anlamda eşit yeterliliğe sahip olabileceği düşüncesine dayanır. Uzmanlar öğrenme sırasında öğrencilerin herşeyi yeterince bilmediklerinin farkındadırlar. Fakat öğrenmek için çaba sarfettiklerine de itimat ederler. Bu yolla öğrenciler bilimsel bilgi üretim yoluyla tanışır. Bilimsel bilgide, daha önce geçen her dile getirişe, her zaman için geçersiz veya yetersiz olduğu gerekçesiyle karşı çıkılır. Aynı göndergeye ilişkin daha

önce onaylanmış dile getirişi, delili geçersiz kılabilirse geçerli kabul edilir, yeni görüş eskinin yerini alır (Lyotard 1990-35).

Bilimsel bilgi ile anlatsal bilgi arasındaki temel ayırım, o halde, bilimsel bilginin gereksinim duyduğu bir dil oyunu ile düz anlamı alıkoymas ve diğerlerini dışlamasından kaynaklanır. Her iki bilgi türü de eşit derecede zorunludur ve herikisi de bir dile getirişler, kümesinden oluşur. Bu dile getirişler genelde uygulanabilir olan bir kurallar çerçevesinde, oyuncular tarafından oynanan oyunlardır. Burada söz konusu kurallar özel bir bilgi türüne aittir, bu anlamda bir bilgi türüne ait olan ve "iyi" olarak görülen "oyunlar" bir başkasında aynı "iyi" doğrultusunda değerlendirilemez. Bu yüzden anlatsal bilgi ya da geçerliliğini bilimsel bilgi temelinde değerlendirmek ve bunun tersini yapmak imkansızdır: Bu iki bilgi alanındaki temel ölçütler birbirinden ayrıdır (Lyotard 1990-37).

Lyotard anlatsal bilginin kendisini kanıt ve argümana başvurmaksızın onayladığını belirtir. Anlatsal dile getirilişlerin geçerliliğini sorgulayan bilim adamları, bu dile getirişlerin asla argümana veya kanıt konu olamayacağı sonucuna varırlar. Bilim adamları anlatıları, farklı zihniyete sahip olmaları açısından sınıflandırırlar: Yabanıl, ilkel, gelişmemiş, geçici, yerleşik olmayan, kanılar oluşumu, gelenek, otorite, önyargı, cahillik, ideoloji. Anlatılar bu anlamda kadınlar ve çocuklar için işe yarayan masallar, söylenceler ve efsanelerdir.

Lyotard'ın argümanında bir kıvrılma sözkonusudur ve bilimsel bilginin başkasına, yani kendi bakış açısına göre hiçbir bilgi ve bilimsel değer taşımayan anlatsal bilgi türüne başvurmadan, hiçbir şeyi bilemeyeceği ve bilinebilir kılamayacağına doğru olduğunu söyler. Kısaca anlatsalın bilimsel içinde tekrar tekrar dönmesi söz konusudur (Sarup 1995-164).

Devlet, kendisini bir destan olarak satması için bilime önemli miktarda para ayırır. Bilim, devletin meşruluk talebinde yönetilir. Kurumsal-bilimsel araştırma gerek-

çeleri olarak sunulan iki söylence-insanlığın özgürleşimi ve bütün bilgilerin kurgusal birliği aynı zamanda ulusal söylencelerdir. İlki, siyasal, militan ve eylemci XVIII. yüzyılda Fransız geleneği ve Fransız devrimidir (bkz. Lyotard 1990-39) (Sarup 1995-164).

İkincisi ise bütüncüllük kavramı çerçevesinde organize edilen Alman hegелci geleneğidir. Lyotard bu iki söylenceyi, bilginin meşru kılınmasına ilişkin anlatının değişkeleri olarak inceler. Bu değişkelerden ilkinin konusu, özgürlüğün "kahramanı" olması bakımından insanlıktır. Lyotard burada şunu belirtir "Bütün insanlar bilim yapma hakkına sahiptir. Eğer toplumsal özne, daha önce bilimsel bilginin konusu değilse, bu, olsa olsa papazların ve tiranların bilim yapmayı yasaklamalarındandır. Bilim yapma hakkıyeneden fethedilmelidir. Devlet, "ulus" adı altında insanların eğitimini denetim altına almayı daima ilerleme adı altında yapar (Lyotard 1990-46).

Lyotard'a göre eski büyük anlatıların bundan böyle çağdaş toplumda bir işlevi olamaz. Lyotard büyük anlatıların, ister kurgusal anlatı, isterse özgürleşim anlatısı olsunlar güvenilirliklerini yitirdiklerini öne sürer. Karşıya ve özgürleşime dayalı büyük anlatıların bütünleştirici ve meşrulaştırıcı güçlerini kaybetmeleri, tekniklerin ve teknolojilerin bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü İkinci Dünya Savaşı dikkatleri eylemin amaçlarından araçlarına çevirmiştir (bkz. sarup 1995, 165).

4. 2. 3. 4. 3. Bilginin Ticarileşmesi

Sanayi devrimi ile birlikte teknik araçların yatırım istediği görülmüştür. Teknik araçlar uygulandığı alanın etkinliğini en iyi biçimde kullandıkları için aynı zamanda artan performanstan kaynaklanan artı değeri de en iyi biçimde kullanırlar. Bu anlamda bilim sermayenin dolaşım sürecindeki bir üretim gücü olmaktadır. Araştırmanın önemli bir kısmı kanıt üretimidir. Kanıt kanıtlamaya ihtiyaç duyar. Bilimsel bir gözlem duyu organlarınca kaydedilebilen olgulara dayanır. Ancak duyu organlarının etkinlik alanı

sınırlıdır. Burada teknoloji devreye girer. Teknik araçlar en az emekle en fazla kar sağlama peşindedirler. Teknoloji, doğruluk, adalet, güzellikle değil sadece üretkenlikle ilgilenen bir oyundur. Teknik bir oyun, başkasından daha iyi olduğunda, ya da aynı işi daha az enerji ile yaptığı zaman iyidir. Bilim oyunu herkesin en zenginse haklı olma şansına en fazla sahip olduğu bir zengin oyundur. Zenginlik, etkililik ve doğruluk arasındaki bağ bu şekilde kurulur (Sarup 1995-165).

Bilimin amacı bundan böyle doğruluk değil, yüksek performanstır. Bilim adamları teknisyenler ve araç gereçler, doğruyu bulmak adına değil, iktidarı büyütme adına satın alınır. Performans, kanıt üretme potansiyelini artırdıkça, aynı zamanda haklı olma payını da artırır, teknik ölçüt doğruluk ölçütünü etkilemeden yapamaz.

Dikkatlerin eylemin amaçlarından araçlarına -doğruluktan performansa- kayması günümüzdeki eğitim politikasına dahi etki etmektedir. Gün geçtikçe eğitim kurumlarının işlevsel bir konuma gelmekte olduğu açıkça görülür. Bu anlamda ideallerden çok yetenekler ön plana çıkar. Büyük bir olasılıkla yakın gelecekte bilgi, artık genç insanlara en blok (bir bütün olarak gönderilmeyecek, bunun yerine ilk ve son olarak yetişkinlerin mesleki eğitimlerinin ve süregelen talim ve terbiyelerinin birbölümü olarak "ala carta" (kartlama, listeleme) servisi yoluyla sunulacaktır.

Bu bağlamda öğrenme bilgisayar diline dönüştürülebiyecek, geleneksel öğrenmenin yerine hafıza bankaları geçebilecek; öğretim geleneksel hafıza bankalarına bağlı makinalara (kütüphaneler vb.) emanet edilecek ve bilgisayarla veri bankaları öğrencilerin hizmetine sunulabilecektir. Lyotard pedagojinin zorunlu olarak bütün bunların acısını çekeceğini belirtir. Bu durumda öğrenciler mecburen terminalleri kullanmanın yanında yeni diller de öğrenmek zorunda kalacaklar ve bilmeleri gereken şey ile ilintili hafıza bankasında bulunan pek çok şeyi de beraberinde öğrenmekle yükümlü olacaklardır. Yalnızca büyük meşrulaştırma anlatıları bağlamında bakıldığında öğretmenlerin yerini kısmen de olsa makinaların alması yetersiz ve hatta hoş görülemez bir olgu gibi görülebilir. Lyotard, sözkonusu anlatuların bundan böyle ilkece bilgi elde etme isteği-

nin arkasındaki temel yönlendirici güç olamayacaklarına dikkati çeker. Öğrenciye, devlet ya da üniversite tarafından sorulan soru artık. Doğru mu? Sorusu değil. "Ne işe yarar?" sorusudur. Bilginin ticarileşmesi sürecinde çoğunlukla bu soru "satılabilir mi?" sorusuna iktidarın büyüme sürecinde ise "etkili mi?" sorusuna karşılık gelir (Sarup 1995-167).

Eğitimin yalnızca yeteneklerin yeniden üretimini değil onların geliştirilmesini de üstlenmesi gerektiği açıktır. Bu nedenle eğitim, geleneksel bilgi organizasyonu gereği, diğer bilgi alanlarına haset duymamalı, her alanda bilgi edinme sürecine girmelidir. Kişinin ve yeteneklerinin geliştirebileceği her alanda bilgi verilmelidir. Burada öğrenciler için hayati değeri olan, bu bilgilerin pratik hayata aktarılabilmesidir. Veri bankaları, geleceğin ansiklopedileridir. Postmodern erkek ve kadının gözünde "dünya'nın kendisidirler. Önemli olan, verileri yeni bir biçimde düzene koyabilmektir. Dağınık haldeki bilgileri birleştirerek bir bütün oluşturabilme yeteneğinin sağlanması, imgeleme şeklinde adlandırılan olayın oluşturulmasıdır.

Lyotard sayısız bilim adamlarının icat ettiği yeni kuralları kimilerinin yıllarca gözardı ettiğini ya da bastırıldığını yazar. Çünkü söz konusu icad, sadece üniversite çerçevesine değil, bağlı buldukları disiplin kurallarını da alt üst etmektedir ve durumlarını tehlikeye sokmaktadır. Daha da önemlisi sözkonusu icatlar kurulu uyuşmanın dayandığı oyunun kurallarını değiştirmesi nedeniyle, küçük küçük bir uyuşma olsa dahi bir anda reddedilebilmektedir. Lyotard böylesi bir tutumun terörist bir tutum olduğunu belirtir. Lyotard'ın burada terörizm ile kastettiği şey, kişiyi içinde bulunduğu bir oyundan dışlamak, ya da ona dışlanma konusunda gözdağı vermektir. Kişi böylelikle reddedildiği için değil ama diğer oyuncuların oyuna katılma yeteneklerini riske sokmamak için sessiz kalır ve bu duruma da rıza gösterir. Ona şöyle denmektedir: "Ya yüce emanetlerini amaçlarımıza uyarla ya da ..." (bkz. Sarup 1995-168).

4. 2. 3. 5. Derrida

Derrida temsil kavramının bizzat ölü bir dil olan felsefi terminolojide yalnızca bir terim olduğunu söyler. Sözcük, sözde dışsal bir felsefi sorunun ismi olarak ele alındığı halde, onun anlamı felsefe tarihi boyunca değişmiştir, onun hakiki manasında kullanıldığı düşünülüyorsa, bu hatadır.

Derrida'nın felsefeye müdahalesi, temsil nosyonunun kullanımında ortaya çıkan kaçınılmaz sorunlar varsa, bunların felsefe veya beşeri bilimler için dışsal sorunlar oldukları sonucuna varılamıyacağıdır. Temsil nosyonunun bulunmadığı alternatif bir kuramsal terminolojiyi yorumlamakla ve kullanmakla, bu sorunlar ortadan kalkmayacak ve yeni sorunlar ortaya çıkacaktır. Bu nedenle felsefenin ya da bilimlerin yeni bir konuşma ve düşünme tarzı ile daha iyi etkide bulunacağını söylemenin hiçbir garantisi yoktur. Normatif ilerleme nosyonu temsil nosyonu ile birlikte terkedilmek zorunda kalacaktır. Bilginin salt niceliksel bir anlamdan herhangi bir biçimde daha fazla olarak "geliştiğini" ya da "ilerlediğini" düşünmek Derrida ve diğer post-yapısalcıların meydan okuduğu bir düşüncedir (bkz. Hoy 1991, 44).

Derrida merkezi düşünceler ya da tezler üzerinde değil bir çok yorumcunun gözardı ettiği marjinal metaforlar ve retoriksel aygıtlar üzerinde durur. Derrida diğer yorumcuların benimsediği metni okumayı mümkün kılan metodun tersine metni okumayı imkansız kılar.

Derrida metnin başarısını değil bir etkide bulunmadığını göstermeye çalışır. Derrida metnin anlamını yeniden kurmaz, onu çözer (deconstruction). Çözme yalnızca metnin etkide bulunduğu dair nasıl bir duygu verdiğini değil fakat aynı zamanda metnin bu yanılsamayı kasıtlı olarak devam ettiren retoriksel aygıtlara sahip olduğu bulunabildiği sürece, onun kendisine karşı nasıl etkide bulunduğunu açığa çıkarır. Bir metin ilettiği mesajda bir dışsal birlik, tutarlılık oluşturabiliyorsa başarılı sayılır ve bu eser (work) olarak kabul görür. Burada work aynı zamanda isim olarak eser, iş, vazife

gibi manalara da gelmektedir. Bozma bir eserin temsil etmedeki başarısızlığını ve içkin olarak ta herhangi benzeri bir eser tarafından ya da benzeri bir metin tilekarşılaştırılabilir başarısızlığının olasılığını gösterir. Felsefi metinler için çözmeye, bunu, sözde lafzi (literal) düzeyin yoğun bir biçimde metaforik olduğunu göstererek başarır. Edebi metinler için ise metaforik düzeyin lafzi düzeye doğru kaçınılmaz hareketine karşı yönelen muğlak bir tavır sergilediğini gösterir o (Hoy 1991, 45).

4. 2. 3. 5. 1. Büyük Hümanizm Geleneğinin Eleştirisi

Birinci tema çağdaş felsefe ortamının gelenekle ilişkisi konusyla ilgilidir. Wittgeinstein ve Heidigger gibi Derrida ve diğer postyapısalcılar da, büyük metafizik geleneğinin bittiğini düşünürler. Derrida felsefenin ya da insanın ölümü ve metafiziğin bunun üstesinden geleceği hakkındaki lüzumsuz ifadelerle direnir (Hoy 1991, 46) Onun çözmeleri, tersine büyük geleneğe ve onun dışsal sorunlarına açık bir alternatifin olmadığı durumlarda sözde metafizikten kaçan kuramların eski terminolojiyle ve ikileme tuzağa düşürülmeye eğilimli olduklarını gösterir.

Derrida yapısalcı dilbilimi (Saussure) ve antropolojiyi (Levi-Strausse) eleştirdiği için post-yapısalcı olarak kabul edilir. Felsefi spekülasyonları gereksiz gördüğü için yapısalcılık bizzat felsefenin sona erdiğini gösteren bir akımdır (Sarup 1995, 46) Fizik biliminde modern deney yöntemlerinin gelişmesiyle, doğa hakkındaki felsefi spekülasyonların sona ermesi/yerdeğiştirmesi gibi, insanın doğası hakkındaki felsefi spekülasyonlar da dilbilim ve antropoloji ile yer değiştirmiştir. Derrida of Grammatology adlı kitabı ve "Structur Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences" adlı makalesinde şu konuyu tartışır. Saussure ve Leustrausse girişimlerinde hala problematik olan metafiziksel varsayımlara dayanmaktadırlar ve bundan dolayı da kaçmaya çalıştıkları felsefi problemlerden kendilerini kurtaramamaktadırlar (bkz. Hoy 1991-46).

Derrida metafiziksel varsayımlara artık gerçekten inanılmayacağı konusunda yapısalcılarla hemfikirdir ve bu nedenle büyük geleneğe yeniden can vermeye çalışmaz. Derrida konuşma ve yazma, zihin ve beden, iç ve dış, iyi ve kötü, ilinti ve özdeşlik, kimlik ve farklılık, varlık ve yokluk, mekan ve zaman, lafzi ve mecazi, ya da hatta eril ve dişil arasındaki zıtlıklar kadar, "doğal" olarak kalması icabeden gizli (latent) metafiziksel dizileri göstererek günümüzdeki metafiziğin ötesine geçme çabalarını çözer. Bu ayrımların açık ve değer olarak nötr (value neutral) olduğu farzedildiği halde, bunların hem gelenekte hem de son dönem bilimlerindeki kullanımları birincilerin ikincilere karşı imtiyazlı bir konumu vardır (Hoy 1991, 46-47).

“Post yapısalcılık klasik Descartes’ci bölünmez **Özne** anlayışına yönelik eleştirilerde bulunur.” (Göka, Topçuoğlu, Aktay 1996-206).

Derrida’nın bu ayrımları eleştirel olarak çözümlemesi, bunların kullanımlarındaki ikilemlerin nasıl olumsuzlanarak muhafaza edildiklerini (Hegelci anlamda) gösterir. Bu karar verilemez zıtlıklar ya/ya da,yani eşanlı olarak her ikisinde de ya da demek gibi bir imkansız konumda bulunmaya zorunluymuşuz gibi görünmektedir.

Kıta Avrupası felsefesine ikinci tepki varoluşçuluğa ve Marxizmin belirli versiyonlarının hümanizmine bir tepkidir. Derrida, insan kavramına meydan okuyarak bir beşeri bilim geliştirmek amacındaki yapısalcı çabayı boşa çıkarır. "The Ends of Man" adlı makalesinde hem insanın hem de gelenek ve insanlığın, amaçlarının ve anlamlarının sorgulamasını yapar ve bizi ebedi bir hayal kırıklığına uğratmasından korku duyduğunu belirtir.

Fransız post-yapısalcılar ideallerimizi gerçekleştirmedeki başarısızlığımızdan kurtulmak için ideallaremizin varsaydığı insan kavramından kurtalmamız gerektiği görüşünü benimserler ve Nietzsche'nin yolunu izlerler.

İnsan kavramının göreceli olduğu ileri sürülerek insanı sona erdirmeye çalışırlar. Derrida'nın ayrılık "Foucault'nun "iktidar/bilgi" gibi yeni terimler kullanmaları, Kant'ın Hume aracılığı ile dogmatik uykudan kurtulması gibi en azından Foucault'nun "antropolojik uyku adını verdiği durumdan kurtulacağı umulur. Kant felsefeye "insan nedir?" şeklinde antropolojik bir soru getirdi. Bunun sonucunda, post-Kantçı gelenek, sonsuz bir antropolojizm ya da idealizme veya humanizme mahkum oldu. Böylece humanizmin eleştirisi, genellikle, Kant'a ve felsefenin ne olduğu anlayışınızda inşa ettiği Aydınlanma ideallerine karşı yönelir (bkz. Hoy 1991-48).

Fransız post-yapısalcılar humanizmi eleştirmeye görevini Alman filozof Martin Heidegger'den alırlar. Heidegger'in girişimi zamanının yeni-Kantcılığında serpiştirilmiş durumda olan hümanizm anlayışını eleştirir. Bununla beraber Heidegger son zamanlarda *Being and Time* de (oluş ve zaman) felsefi antropolojik unsurlar bulunduğu gerekçesiyle eserini eleştirmiştir. *Being and Time* felsefi bir antropoloji olarak okuyan ve yanlış anlayan Sartre ile aralarına bir mesafe koymak için "Letter on Humanism" adlı makaleyi yazar. Sartre ve Marlean-Ponty yalnızca fenomenoloji yapmaya çalışmakla değil aynı zamanda Marksist humanist olmalarından dolayı zamanı yakalayamamışlardır (bkz. Hoy 1991-48).

Felsefi humanizmin eleştirisini kısaca beş maddede toplamak mümkün.

1. Heidegger, insana imtiyaz vermesi, insana ilişkin bir "evrensel öz" varsayması nedeniyle humanizmi metafiziksel olmakla eleştirir. Heidegger geleneksel humanizmi insandışı yapan öznelcilikten ve idealizmden kaçınmaya ve daha yüce bir humanizmin, tüm varlığın merkezi ve amacı olarak insana tapınmayan bir humanizmin temelini atmaya çabalar.

2. Humanizmin Heidegger, Derrida ve Foucault tarafından sorgulanan ikinci özelliği özerklik (autonomy) kavramıdır. Bu bağlamda onlar, Hegel'in Kantçı özerklik kavramını eleştirmesi ve Hegel'in insanların aşkın numenal varlıklar değil, toplumsal

ve tarihsel varlıklar olduğuna dair ısrarını izlerler. Husserl ve Sartre, inanç ve pratiklerin oluşumunun toplumsal ve tarihsel koşullarını uygun bir biçimiyle kavrayamamışlardır.

3. Felsefi eleştirinin üçüncü özelliği, oluşturucu bir bilinçliliği şart koşmasıdır. Kant'ın ahlaki kişiliğin özerkliği konusunda söylediği şey onun tecrübe ettiğimiz dünyayı kurarken zihnin nasıl araçsal olduğuna dair görüşüyle yakından ilgilidir. Sartre, Husserl'in Kant'çı aşkın ego (trancendental ego) kavramına saldırmıştı, fakat metafiziğin ötesine geçmek isteyen postyapısalcılar Sartre'ı eleştirmenin onu kabul etmekten daha iyi birşey olmadığına inanırlar. Bunun yerine onlar öznelciliği ne inkar etmenin ne de benimsemenin artık bir değeri bulunmadığı düşüncesiyle bütüncül bir felsefi devrim, ya da en azından terminoloji de bir değişme, tasavvur ederler.

4. Felsefi bir devrim çabası geleneksel hümanizmden kurtulmaya çabalamada dördüncü farklılıktır. Bu tarihe ilişkin bir whiggishtir. Whiggish olan kişi, durumunuzun şimdiki kuramlarının doğru olduğuna ve önceki dönemlere göre daha üstün olduğuna inanmadır. Buna tipik bir örnek olarak Kant gösterilmektedir. Kant, Plato'yu Plato'dan daha iyi anladığını iddia etmiştir.

Whiggish olmak bilimin ilerlediğine, bilginin kümülatif olarak geliştiğine ve kısaca bizden öncekileri kendi kendilerini anladıklarından daha iyi bir şekilde anladığımıza inanmaktır. Kant, Kopernik devrimini bilginin kümülatif olarak ilerlemesi olarak görürken, yeni tarihselciler felsefi devrimleri, zorunlu olarak daha iyi bilgi formlarının değil, farklı bilgi formlarının üreticisi olarak görürler.

5. Foucault ve Derrida yalnızca hümanizmin epistemolojik ilerlemeye inancını terketmekle kalmazlar, aynı zamanda da onun toplumsal, tarihsel inancını da terk ederler. Burada ana hedef, Aydınlanma ve özellikle de Kant'tır. Kant, sadece bilginin kümülatif ve ilerlemeci olduğunu düşünmez, tarihin de ilerlemeci olduğuna inanmamız gerektiğini ileri sürer. Kant için insan doğası öyledir ki, insanın kötüye karşı tama-

mıyla yok edilemez eğilimine karşın, tarih mükemmel bir oluşuma azami derecede özgür bir sivil topluma doğru kaçınılmaz olarak ilerleyen insanı görecektir (Hoy 1991, 48-50) Hegel ve onun XX. Yüzyıl yorumcusu Alexander Kojève, böyle bir ilerlemeyi diyalektik bir biçimde (anlayarak) onun üzerinde durmaya devam ederler. Buna karşılık Fransız post yapısalcılar diyalektiği terkederler ve kendilerini farklı bir anlamda tarihin sonunda görürler. Hegel, kendisini, tarihin doruğuna ulaşmasına ve ifasına (fulfilment) yakın olarak görürken; Foucault, Derrida ve modern Nietzsche'nin hikayeleri (parable) insanın (belki de Aydınlanma süreci içinde) Tanrı'ya inanmayı terkettiği ve kendisini (örneğin Kant'ın felsefe'de Kopernik devrimi yoluyla) Tanrı'nın yerine koyduğu için Tanrı'nın uzun zaman önce öldüğünü anlatır (Hoy 1991, 51) Benzer şekilde post-yapısalcılar tarihin ilerlemeci karakterine imanın (belkide XIX. yüzyılda) yitirildiğini ve bizim, ölümünden uzun zaman sonra, bu inanç değiştirmelerin sonuçlarını farketmeye başladığımızı düşünürler.

Bazan Foucault ve Derrida, Nietzsche ya da hatta Heidegger gibi, merakla bir öte ararlar, fakat genelde onların vurguları gerçekte, öyle tarih gibi şeylerin olmadığı doğrultusundadır. Spekülatif tarih felsefecileri tarafından anlatılan insanın ilerlemeci yönüne ilişkin öykü, yalnızca bir kurgu; iflas etmiş, ölmüş bir retorik açısından ölü bir metafor olarak düşünülür. İnsan doğasının değerlendirilmesi olarak algılanan "felsefe" özgürlüğün ilerlemesinin insan aklının ilerlemesi ile eşitlendiğinden, bu kurgunun bir parçası ve hatta onun kahramanıdır (Sarup 1995, 51).

Felsefenin büyük geleneğine karşı Fransızların tavrı, Wittgenstein'in tavrından daha farklıdır. Wittgenstein, felsefenin sonunun geldiğini düşünür, onu sona erdirmeye çabalar fakat hala onun canlı olduğuna inanır. Fransız postyapısalcılar "Katı bilim" (rigorssus science) olarak Kant ve Husserlci felsefe kavramının bugün, ölümünden sonra ki katılaşma durumunda olduklarını düşünürler. Fiziğin madde hakkında ki görüşü gibi, felsefenin de hakikat anlayışını terketmek gerekir. Derrida, hakikatı kim yardıma çağırabilir? der. Fakat bu katı felsefe kavramı uzun zamandır yalnızca verimsiz

değil aynı zamanda ters sonuçlar üreten ve dar bir kavramdır. Örneğin hermönetik gibi, felsefenin yapabileceği başka olası şeyleri dışta bırakmaya eğilimli bu katı bilim.

Post yapısalcılar burada felsefenin zihnin, aklın, tecrübe ya da hakikatin mutlak ve tartışılmaz açıklamalar yapması düşüncesi, terketmek istemediğimiz bir düşüncedir. Derrida'nın hakikati kim yardıma çağırabilir? demesi bundandır.

4. 2. 3. 5. 2. Radikal Hermönetik Olarak Gramotoloji

Felsefenin sonunun teşhisi bile bizatihi felsefi bir konumda olmayı içerir. Bu konu halen tartışılmaktadır. Derrida Heidegger'in öğrencisidir, fakat onun konumu Gadamer veya Ricour'den daha radikaldir. Derrida Heidegger'i son dönemlerde varlıktan (Being) bahsederken metafiziksel geleneğin metaforuna geri döndüğünü ileri sürerek eleştirir. Eleştirisinin temelini, Heidegger'in ve Hermenetiğin yeterince ileriye gitmediği oluşturur. Derrida hermönetiği açıkça eleştirir, fakat onun konumu, hermenetiği reddetmek değil yetersiz bulmaktır. Kendi felsefi metodunda hermenetikten farklı bir şey yapmaz fakat bu felsefeyi sınırlarına doğru sevkeder (Hoy 1991-52).

Hatta belki de Derrida bu hermetik felsefeyi aklın sınırlarının ötesine sevkeder; fakat Derrida daha dar bir kuram içerisinde sınırlanarak başlangıç noktası ile tutarlılığı açısından sınırlanabilir.

4. 2. 3. 5. 3. Hermenetiğin Temel Özellikleri ve İlgili Alanları

1. Hermenetik, felsefi olarak anlama ve yorumlama kuramları ile ilgilendir. Felsefeciler için hermenetikte birincil nokta, geleneksel bilgi kuramı tarafından adil bir biçimde değerlendirilmeyen özellikleri hermenetiğin ortaya çıkarıp çıkaramıyacağı varsayımına dayanır. Rortyre göre epistemoloji ve hermenetik çatışma halinde değildir.

4. 2. 3. 5. 4. Epistemoloji ve Hermenetiğin Karşılaştırılması

1. Epistemoloji bilginin nasıl mümkün olduğunu araştırırken, hermenetik anlamamanın nasıl mümkün olduğunu araştırır; fakat bazı epistemologların ileri sürdüğü gibi, anlamamanın bilgiye indirgenemeyeceği fakat tersine bilginin en iyi biçimde anlamamanın bir alt bölümü olarak ele alınabileceği kaydıyla. Bu yüzyılın başlarında hermenetik kendisini, tüm başarı ve toplumsal anlamamanın doğa bilimlerinden çıkarsanan bir açıklama modeline indirgemeyi amaçlayan pozitivist ve ampirik kuramlara polemiksel olarak karşıt konumda buldu (Hoy 1991, 52-53) Pozitivist ve ampirik varsayımların geri çekilmesi ile ancak bu, insan bilimleri metodolojisi ile ilgilenebildiler.

Kant'tan beri epistemoloji, nesnel olarak kesin (certain) olan şeyi kesinleştirmek (ascertaining) amacıyla, bilgiyi diğer mana biçimlerinden ayırmaya çalışan kurucu (foundationalist) bir girişim olmuştur. Bunun tersine hermenetik, felsefenin birincil görevinin temeller sağlamak ve kesinliği garanti etmek olduğu düşüncesini reddeder. hermenetike göre bilgi pragmatik bir biçimde anlama bağlamları için göreceli olan bir şeydir. Anlama paradigması, epistemolojideki gibi nesnelere görmek değil, metinleri yorumlamak anlamına gelir. Hermenetik, temsili zihin modeline karşı çıkar ve bunun reddin görecelilik gerektirmediğini ileri sürer. Hermenetik, yorumlarda fiziksel olanla ilgili "madde olgusu" olmadığını iddia etmesine rağmen, uygun ya da uygun olmayan yorumları belirleyen kanunların var olduğunu ileri sürer.

Epistemolojinin "temel" ile ilgili iddialarının tersine, hermenetik, anlamamanın her zaman yorumlamacı olduğunu ileri sürer. Bununda en az dört sonucu vardır: Birincisi: Epistemoloji kesinliğin garantisi olarak imtiyazlı bir başlangıç noktası ararken, hermenetik, anlama için tek bir imtiyazlı başlangıç noktası olmadığını ileri sürer. Derrida ve Gadamer gibi diğer kuramcılar için de bu sonuç, söylenen ya da yazılan şeyin anlamını belirlemek için konuşmacı ya da yazardan herhangi bir özgül otoriteyi ortadan kaldırmak gibi pratik bir sonuca sahiptir. Derrida'nın ilk eserinin ana teması, Platon'dan beri varolan, konuşmayı linguistik anlamın belirlenmesi için birincil bir yer olarak

ele alan ve yazmayı türemiş bir görüngü olarak düşünen kuramcılara eleştiri mahiyetindedir (Hoy 1991-53).

Derrida'nın grammatoloji kavramı, yalnızca işaretlerle (sign) düşündüğümüzü ileri süren Preccenin nosyonunu ve işaret ile işaret edilenin ilişkisinin keyfiliğine dair Saussure'ün görüşünü barındırır. Derrida, bir bütün olarak dil için tek bir atf (referent aşkın bir işaret edilen) belirlemenin olasılığı hakkındaki süpheciliğine anti-platonik bir not ekler: Dünyanın dille yansıtılan sabit ve durağan bir doğaya sahip olup olmadığını belirlemenin dil-dışı (extra-linguistic) hiçbir yolu yoktur. Bu durumda çözüme pratisyenleri, olağan hermenetiğin ötesine geçerler. Burada iddia edilen şudur: Hiçbir yazma ya da okuma (eylemi) yoktur ki, daha radikal bir iddia için zaten bir yorum olmasın. Bu radikal iddia ise görünüşte tutarlı olan herhangi bir düşünce sisteminin belirleyici, çözümlenemez çatışkılara (antinomy) sahip olduğunun gösterilebileceği ile ilgilidir.

2. Epistemoloji, bilgi örneğinde olduğu gibi paradigma olarak görsel algılara dayanırken, hermenetik, anlama paradigması olarak görmekten ziyade okumayı ele alır. Bu değişimi vurgulamak için duyusal ve zihinsel yaşantının (experience) verilerini dolaylı bir veri olarak varsaydığı için söz-merkezilikçiliğini (logocentrism) ve metafiziği eleştirir. Onun "difference" terimi mevcudiyet (presence) üzerine vurgu için panzehirdir. Bu terim hem farklılık hem de ertelenmişlik anlamına gelir. Derrida, duyarlar, istekler gibi zihinsel hayatın da ani, kesin özelliklerine, geleneksel felsefenin insanı duymasına meydan okur. Psikolojik istekleri inkar etmez ama imtiyazlı bir yer de vermez, çünkü hiçbir zaman fail (agent) veya okuyucu için berrak değildirler. amacın (intention) hemen hemen yorumlayıcı tarafından oluşturulmuş kanıtlanamaz bir hipotez olması gibi, "algı" da bir veri değil, Plato'dan empiristlere kadar belirli epistemolojik kuramların ihtiyaçlarını gidermek için oluşturulmuş kuram-yüklü bir nosyondur. Hermenetik felsefeciler, onu en iyi bir biçimde yararsız, en kötü bir biçimde ise yanlış bir şekilde kısır olarak değerlendirmişlerdir.

Hermenetik, bir okuma kuramı geliştirmiştir. Bir metni okumak, herhangi bir fiziksel nesneyi görmekten farklıdır. nemli bir farklılık, nesnenin algıdan bağımsız olarak var olup olmadığı hakkında hiçbir sorun yokmuş gibi görülmesidir. Okumak sadece sayfa üzerindeki siyah puntoları işaretleri görmek değildir. Bir metin ve anlamı, yalnızca okuma edimiyle var olmaya başlar. Bir eylemi ya da toplumu anlamada olduğu gibi anlaşılan Şeyin yazılı bir döküman olmadığı yerlerde bile, hermenetik kuramcılar, anlaşılmış olan Şeyi metin-benzeri birşey, anlama sürecini de okuma gibi ele alırlar. Böylece toplum bilimciler ve antropologlar bir toplumu yorumladıklarında romancılar ve edebiyat eleştirmenlerinin yaptıklarına benzer bir yolla anlatı (narrative) ya da metafor gibi araçları kullanmak zorunda kalabilirler. Ancak çözme, daha ötesine gider ve burada bir metnin nasıl okunabileceği konusunda sınırlamanın olup olmadığına ve bağımsız bir gerçeklik hakkında doğru ya da yanlış bir Şey söylemek için, kendisini açan bir yere atıfta bulunmada başarılı olup olunmadığı konusunda cevap aramaktadır. Aşkın bir gösterilene atıfta bulunmak hakkındaki ideali terketmek çzmeçilere Şunu söyletmiştir: Eğer bir metin kendisini açan bir atıfta bulunuyorsa, bu atıf sonuçta başka bir metne yöneliyor olabilir. Tıpkı işaretlerin başka işaretlere yönelmesi gibi metin de başka bir metne yöneliyor olabilir, metinler arasılık (intertextuality) adı verilen bir ağla başka metinlere yönelme durumu ortaya çıkar.

3. nc karşıtlık, gerçekte temsille ilgili aygıtlarımızdan bağımsız olması nedeniyle, kuramcıların nesneyi temsil etme idealini terketmelerine tekabül eder. Daima sorgulanamaz ve aşıkar olan aksiyomlardan mahrum olan yorumlar, her an değişebilir ve yalanlanabilir, başkalarıyla yer değiştirebilir. Bu nedenle, bilginin zaman-dışı (atemporal) gerçeklik hakkındaki epistemolojik ısrarın tersine, hermenetik, anlamının değiştiğini ve böylece yorumlamaların sürekli olarak yeniden incelemeye gerek duyduğunu gözönüne almalıdır (Hoy 1991-55).

Çözme yorumlamalarda oluşturulan karar verilemez (undecidable) karşıtlıkların kasıtlı olarak peşinde koşarak ve olası yorumları çoğaltmak için metnin işaret ettiği şeylerin çokluğu üzerinde oynayarak değişme oranını hızlandırır.

4. Yorumların yeniden incelenmesi gereği onların zımnen de olsa yorumcunun kendini anlamasına, yer ve zamana bağlı olmasındandır. Böylece dördüncü karşıtlık, düşünüm (reflection) açık inanç kümelerini (tenet) karışıklık içine itebileceğini inkar eden hermenetik vurgu ile, herhangi bir anlam faaliyetinin kendini anlamayla yüklü olduğunun öyleki kendini anlamadaki değişmelerin konunun anlaşılmasında da değişmelere yol açacağını ileri süren hermenetik tez arasındadır. Ancak bizzat hermenetik içerisinde bir soru daha vardır: Kendimizi anlamadaki değişme, kendimize ilişkin daha doğru ve daha bütüncül bir tasarımı elde ettiğimiz bir gelişme olarak, sürekli bir gelişme midir? Yoksa yorumlamalarımızı değiştirmekle biz de mi değişiriz? İkinci anlamıyla değişme şu örneğe benzer. Söylediğimiz birşeyin açık olduğunu düşünürüz, farklı olarak ele alındığını gördüğümüzde o şeyi geri çeker ya da değiştiririz (Wittgersternin örneğiyle çocuklara oyun öğretmek kumak oynamayı öğretmek demek değildir (Hoy 1991-56).

Fakat ifade kumar oynamayı içinde barındırır. Derrida'nın konumu yorumlamaya öncel olarak veya ondan bağımsız olarak bir "ben" (self) olmadığı sürece daha çok ikincisine yakındır. Bir yorumlama son yorumlama olduğu iddiasında bulunamaz ve çözme pratiği, yorumlamaların çoğalmasına yol açar.

4. 2. 3. 5. 5. Karar Verilemezlik ve Yayılma (Dissemination).

Derridacı çözme, geleneksel epistemolojinin meta-felsefi olarak kendini anlamasının hermenetik eleştirisiyle uygunluk içinde olan fakat aynı zamanda bu eleştiriyi son sınırlarına götüren geleneksel hermenetiğin kendisine de uygulayan bir çabadır. Derrida'nın ilk dönem çalışmalarında eserine gramatoloji metoduna da çözme adını

verdi, fakat daha sonraki çalışmalarında kendi yönteminin radikal hermenetik olduğunu vurgular. Derrida'nın yöntemi metinlerin tutarlılığını ve inandırıcılığını baltalayan farkına varılmamış karşıtlıkları ya da ikili (duplicitous) gerilimleri ortaya çıkarmak için metinlerin eleştirel okunmalarını yapan yaklaşımlardan biridir (Hoy 1991-56-57).

Geleneksel hermenetik böyle bir çözmenin her zaman önde gitmesi gerektiğini ve orijinal metnin birliği ile doğruluğunu yeniden yakalayan bir yeniden yapılanma (reconstruction) tarafından her zaman takip edilmesi gerektiğini ima eder. Derrida geleneksel hermenetik ile kendisi arasındaki farkı belirtmek için Derrida "yayıma" kavramını kullanır. Yayılma bir yeniden yapılandırma için çözüme değildir ve yalnız bir okuma yöntemi de değildir. Fakat tüm metinlerin ve tüm düşünmenin bir özelliğidir, bu tutarlı hermenetik tarafından üstünün kaplandığı varsayılan bir özelliktir. Tüm olası yorumlamalar arasından karar vermeye ilişkin hermenetik çaba, Derrida'ya göre metinsel anlamın karar verilemezliği nedeniyle kaçınılmaz olarak başarısız olur.

4. 2. 4. Modern Tarih Anlayışının Eleştirisi

Modern tarih anlayışında varolan evrenselci ve ilerlemeci anlayış özellikle Nietzsche ve Foucault tarafından eleştirilmektedir. Postmodernistler tarihteki sürekliliği ve ilerlemeyi kabul etmezler ve bunun bir yanılsama olduğuna inanırlar.

4. 2. 4. 1. Nostaljik Paradigma

Nostalji kavramı ilk defa tıbbi bir terim olarak "tristiti" ya da "kaygısızlık" (acedia) olarak tasvir edilen çeşitli melankoli biçimlerini yaşantılayan yalıtık (isolated) kesimlerin ahlaki sorunu olarak başladı (bkz. Stauth ve Turner 1995, 33).

Keşiflerin ve entellektüellerin bir derdi olarak nostalji duygusu eksikliği ve faaliyetlerden el etek çekme kendini bunlardan tecrid etme olarak anlaşıldı. Bunun için de ibadet ve ritüellerin, adakların yerine getirilmesi gerektiği öne sürülüyordu.

Nostaljinin edebiyatta en tipik örneği Hamlet'ti. Ödip kompleksi ve cinsellik krizi de dahil olmak üzere modern kültürün birçok başat konuları işlendiğinden dolayı modernlik sorunuyla yakından ilintilendirildi. Hamlet açısından konu edilen "sözcükler, sözcükler, sözcükler" ve dilin bir bunalımıydı. Bu kavram tıp literatüründe 17. yy'da Johannes Tefer tarafından kullanıldı. Modern insanların oynadıkları toplumsal rollerde, kendilerini rahat hissetmemelerinden dolayı bu insanların artık dünyada yuvalarında olmadıkları söylenebilir. Acı veren yuvasızlık duygusu olarak nostaljinin daha çağdaş anlamının temeli budur.

Bu bölümde nostaljik konusunu ele almayı uygun görüyoruz. Bu konuda Stauth ve Turner "sosyolojik analiz en güçlü metaforlarından biri, nostaljidir" derler (Stauth ve Turner 1995, 32).

Nietzsche'nin nostalji görüşü kutsallık konusunda biraz muğlak olmakla beraber yine de Nietzscheyi nostaljik paradigmanın ilk temsilcisi olarak almakla pek yanlış yapmış olmayız. Özellikle Alman ekolojisinde nostalji kavramının önemli bir yeri vardır. Nietzsche, Heidegger, Horkheimer ve Adorno'nun Antik Yunan dönemine, Sokrat öncesi döneme olan özlemleri bağlama da önemlidir. Tönniesteki "Cemaat ve cemiyet ayrımı, Simmeldeki "yabancı" kavramı ve Weber'deki "büyü bozumu" kavramları nostaljinin en tipik örnekleridir.

Bu konuda "Nispet, sosyolojinin çekirdeğinin birkaç birim düşünceden oluştuğunu savundu, bunlar cemaat, otorite, statü, kutsal (societ) ve yabancılaşma kavramlarını içeriyordu" (bkz. Stauth ve Turner 1995, 31).

Konu Marx ve Durkheim açısından ele alındığında da yine nostaljinin en açık örneklerini görebiliriz.

Tıp literatüründe kullanılan bu kavram sosyolojiye uygulandığında dört hususa işaret etmemiz gerekir.

Birincisi tarihin bir çöküş ve yitirme olarak görülmesidir. Yani dünyanın insana yuva olduğu altın çağ artık yük olmuş durumdadır. İkincisi bütünlüğün ve ahlaki kesinliğin yitirilmesi duygusudur. Tarih, bir zamanlar toplumsal ilişkilerin ve kişisel tecrübenin birliğini sağlamış olan değerlerin çöküşü olarak görülür. Üçüncüsü bireysel özerkliğin yitirilmesi ve sahici toplumsal ilişkilerin çökmesidir. Ahlaki birliğin yitirilmesi gözönüne alındığında birey yavaş yavaş kendisini zayıflatan ve bürokratik bir devlet tahakkümü dünyasında yabancı kalan makro toplumsal süreçlere ve kurumlara terk edilir.

Rousseau'daki toplumsal birlik uğruna bireylerin gözardı edilmesi gibi. Weber'deki demir kafes, Adorno'daki yönetilen toplum, Foucault'taki, Corceral nosyonu...gibi.

Sosyolojide, burjuva kapitalizminin, işbölümü, disiplinin tahakkümü, bürokrasinin yaygınlaşması ve kişilerin devlet tarafından denetlenmesinin bir sonucu olarak sahici bireyi zayıflatarak bir ideoloji olarak bireyciliği ürettiği normal olarak savunulan bir konudur. Günümüzde bürokrasinin mahremiyeti tehdit boyutunda giderek daha da yaygın hale geldiği ve kök saldıgı herkes tarafından kabul edilen bir konudur.

Nostaljik paradigmanın son bileşeni basitlik, kendiliğindenlik ve sahiciliğin yitirilmesi duygusudur. Birey sadece yönetim bazında değil aynı zamanda ahlak bazında da makro düzeyde denetim altına alınmaktadır. Bu durumda birey tüketim kültürünün giderek egemen hale geldiği dünya tarafından güdümlü yönetilen belli yapıp etmelerle denetlenir (Stauth ve Turner 1995, 36).

Kısaca nostaljik metafor, ahlaki birlikten yoksun olan bireysel özerkliğin merkezi bir devletin salgıladığı yönetsel kurullarla boğulduğu, yanlış tüketim kültürünün yaygınlaşmasıyla arzu ve ihtiyacın suni ve yüzeysel kılınmasından ötürü duygunun dışavurumunun imkansız olduğu bir dünyada yaşadığımızı önerir. Weberci bürokrasi ve Foucaultcu disiplinin bir kaynaşmasını temsil eder. Yukarıda belirtilen dört temel bileşke klasik ve günümüz sosyolojisinin başat metaforlarını ve metafiziğini oluşturur. Bu nostaljik episteme bir birimden çok uzak oldukları kabul edilen sosyolojik ve siyasal gelenekleri içinde barındırır.

Tönnies cemaat ve cemiyet şeklindeki ayrımıyla modernleşme ile beraber gelen yabancılaşmaya ve kişiyi tutan, çevrenin ve normların yok oluşuna, bireyin yalnızlığına dikkat çeker. Bunu şu şekilde ifade eder. *Gemeinschaf*ta (cemaatta) bir kimse doğumundan itibaren iyi ve kötü günde ailesiyle ve ailesine bağlı olarak yaşar. Bir kimse *Gesellschaf*tt'a (cemiyette) yabancı bir ülkeye gider gibi gider (bkz. Turner ve Stauth 1995, 39).

Simmel'in sosyolojisi Berlin'in kozmopolitan dünyasını yansıtmaktaydı ve geliştirdiği formel sosyoloji kent medeniyetinin yeni toplumsal ilişkilerine ifadesini kazandırma yönünde bir girişimdir (Simmel 1950, 635-646) Simmel'in sosyolojik görüşlerinde nostaljik tonlar görülmekteydi ve Nietzsche ile Tönnies'ten büyük ölçüde etkilenmişti. Simmel aynı zamanda herhangi bir nesnel güvenlik ve kesinliğin yokluğunda modern hayatın özünde var olan öznelliği tanımış olmasından dolayı modernliğin ilk sosyologlarından birisi olarak da görülebilir (Simmel 1965, 11-26).

Simmel'e göre para-sosyolojinin üç önemli bileşeni vardı.

Birincisi para sistemi cemaatten cemiyete geçişe tekabül eden bir takas sisteminden karmaşık parasal sisteme tarihsel geçişe dair bir incemeydi. İkincisi paranın büyüyen egemenliği, sembolik dışavurumunu soyut parada bulan gayri şahsi toplumsal ilişkilerin öne çıkmasının bir yansımasıydı. Üçüncüsü mübadelenin genişlemesiyle

belli bir dereceye kadar kişisel özgürlük sağlamış ama aynı zamanda bireyin bürokratik denetime maruz bırakılmasını ve tabi kılınmasını daha kolay ve daha derin bir hale getirmiştir (Coser, 1977-193) Bundan dolayı paranın gelişmesi masumiyetin yok oluşuna ve Weber'in terimleriyle söylenecek olursa karizmanın gözden düşmesiyle ahlaki ve dinsel söylemdeki inayetin yitimine tekabül eder.

Weber üzerine çok farklı yorumlar yapılmakla beraber, rasyonelleşmenin onun sosyolojik girişiminin odak noktasını temsil ettiği yönünde genel bir kanaat vardır. Weber'de kadercilik ve trajedi nosyonu çeşitli yazarlar tarafından ele alınmıştır. Gündelik hayat bilimsel bilgi ve pratikle dolup taşar ama, bilim bize ne yapmamız gerektiğini asla anlatamaz. Bundan dolayı dünya güvenli değerlerinden yoksun bırakılarak anlamsızlaşır (Weber 1987, 139) Rasyonelleşme, dünyanın çözüme kavuşturulmamış ve uzlaştıramaz paradigmalarda arasındaki bir mücadelenin nesnesi haline gelmesinden dolayı O'nin radikal perspektivizmini gündeme gelir. Weber rasyonelleşme hakkında yazdığı zaman Tevrat'tan özellikle, yaratılaş teorisinden etkilenmiştir. Biz bilgi ağacının meyvesinden yedik ve bilimle örtülemeyecek çıplaklığımızın farkına vardık. Weber meslek olarak bilim adlı makalesinde "Bizim zamanımızın yargısı rasyonelleşme ve entellektüelleşmeyle herşeyden önce" dünyanın büyüünün giderilmesiyle" nitelenmektedir. Tam da en yüce değerler kamusal hayattan çekilerek ya gizemsel hayatın aşkınsal gerçeğine ya da dolaysız ve kişisel insan ilişkilerinin kardeşliğine hapsolünmüştür. Karizmatik peygamberler dünyası, toplumsal dünyayı bürokratik otoritelerin nesnel düzenleyici gücünün egemenliğine terkederek çökmüştür. Böylesi bir toplumda nihai amacı olan bir hayat düşüncesi kalmamıştır ve bundan dolayı gerçekliğe entellektüel olarak bağlanmanın en iyi yolu ılımlı bir sorumluluk ahlakından geçmektedir (Stauth ve Turner 1995, 42).

4. 2. 4. 1. 1. Nostalji ve Alman Ekolü

Kıta Avrupasındaki klasik sosyoloji dinsel değerlerin geçerliliğinin zayıfladığı yönündeki bir fikirle şekillenmişti. Bu kriz özellikle Alman sosyolojisinde öne çıkmak-

taydı. Hegel, Strauss ve Feuerbach'ın felsefeleri Marxizm ve Marxist din eleştirisinin gelişmesinin arka planını oluşturur. Fakat Alman sosyolojisinin dolaysız ardyöresi Nietzsche, Schopenhauer ve Tönnies'in eleştirel çalışmalarından oluşuyordu. Nietzsche'nin nostaljik paradigmayla ilişkisi muğlak olsa da nostaljik dünya görüşünün tüm bu isteklerini dile getirmiş, modernlik sorununu ve postmodernlik bunalımının temellerine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde Tanrı'nın ölümünün ilan edilişi modern toplumun analizidir. Bu eserde işlenen Tanrı'nın ölümü konusunun, çokça tartışılan bir konu olma özelliğini korumakla birlikte, burada kastedilen Avrupa'da endüstri devrimiyle gelişen yeni kurumlar aracılığı ile Hristiyanlığın kurumlar düzeyinde zayıflatıldığından daha geniş bir mana ifade ettiği de açık. Nietzsche'nin konumunun özü, dinsel ahlâki değerlerin aşınması ile birlikte, batı kültürünün temel varsayımlarının ardında bundan böyle Tanrı kavramıyla doldurulamayacak bir gedik açılarak çöktüğü düşüncesinden ibarettir (Stauth ve Turner 1995, 37). Bu ahlaki çöküntüden dolayı felsefe ve dinin eskisi gibi aynen yollarına devam etmeleri imkansızdır. Teolojik söylemin ölümü nedeniyle hiçbir şeyin sorgulanmadan kabul edilmesi de sözkonusu olamayacağına göre, sahici felsefe dinin, felsefenin ve kültürün belli başlı tüm varsayımlarını ve önkabullerini eleştirmek ve analiz etmek zorundadır. Tabii bunun sonucu da radikal bir perspektivizm ortaya çıktı. Olayların doğru veya yanlış olduğu hangi perspektiften bakıldığına bağlıydı. Nietzsche'in eleştirisi Nihilizme yönelikti. Felsefi görüşleri geleneksel felsefe üzerinde yıkıcı sorunlar, tahripler meydana getirmiş olmakla birlikte temelde amacı kötü değildi. Nietzsche Tanrı'nın yokluğunda yaşayabilir olacak yeni bir kültür inşa edilebilmesi için tüm değerlerin yeniden sorgulanmasının bir yolunu arıyordu. Geleneksel değerlerin eleştirilmesinin bir parçası olarak sahici iktidar, kişisel özerklik ve kendi kendini gerçekleştirilmeye karşı temel bir hıncı perdeleyen uzlaşımsal ve içi boş değerlerin iddialarının maskelerini düşürecek bir soykütüksel metod önerdi (Stauth ve Turner 1995, 38).

4. 2. 4. 2. Nietzsche ve Tarih

Nietzsche'ye göre tarih insanların kendilerini yeniden inşa etme formları içinde aynı şeyin ezeli ve ebedi tekkürünü yansıtır (bkz. Murphy 1995-194).

Nietzsche'in tarih görüşü karmaşıktır. Nietzsche tarihteki sürekliliğe ve teleolojiye inanmaz. Tarihteki süreksizlikleri ön plana çıkarır. İlerlemeci tarih anlayışını şiddetle eleştirir. Soykütüksel bir tarih metodu kullanır. Nietzsche'ye göre sürekli değişen olaylar vardır. Çizgi halinde kesintisiz devam eden bir tarih yoktur. Tarihin yönü de belli değildir. Tanrı'nın ölümü ile Avrupa'nın bunalıma girdiğini belirtmesine karşın, bu durumun aynı zamanda yeni potansiyeller ve vaatlerle dolu olduğunu ileri sürer. Nietzsche'nin asıl amacı dolduracak yeni bir mutlak konumu ikame etmek, Tanrının yerini herhangi birşey, önermek değil, modern kültürde nihilizmin mevcudiyetiyle başatmenin bir yolu olarak değerlerin yeniden değerlendirilmesi yoluyla yeni bir felsefi özerklik biçimine erişmektir.

Nietzsche 19. yüzyıl Almanyasını değerlendirirken önceki dönemlere kıyasla kültürel bir çöküş dönemi olduğunu söylüyordu. Antik Yunan kültürünü insanın gelişmesi konusunda bir kıstas olarak, örnek almıştı. Antik dönemde kültürel olarak insanların belli bir bütünlük içinde yaşamalarına elverişli bir ortam vardı ve din sanat ve ahlak arasında bir birlik vardı. Yunan siyaset ve sporunun özelliği olan rekabetçi mücadele, kişilerarası şiddetin cemaat oyunlarında dışavurabilmesinden ötürü sağlıklı olduklarını düşündüğü bireyleri yaratmıştı. Bunun tersine Hristiyanlık şiddet arzularının ve duygularının yeterince dışavurulamıyacağı bir toplumsal ve ahlaki ortam oluşturmuştu. Çünkü bu duygular, sahici tutkuyu yanlış bir sevgi öğretisine tabi kılan bir dizi ritüel ve inancın berisinde gizlenmek zorundaydılar.

Nietzsche'nin felsefesi nostaljik paradigma açısından muğlak bir konuma sahip olmasına karşın Birinci Dünya Savaşına kadar Alman toplum teorisyenlerinin ileri gelenleri toplum ve tarih hakkındaki görüşleri bakımından öncelikle nostaljiktiler.

Özellikle Tönnies, Simmel ve Weber bunun en tipik örneklerini teşkil ediyordu (Stauth ve Turner 1995-39).

4. 2. 4. 3. Foucault ve Tarih Görüş

Foucault her türden global teorilere ve onların dünyanın bütün sorunlarını, çözme iddialarına karşı çıkar (bkz. Best ve Kellner 1991, 56-57) Foucault çözüm metodlarının baskıya dönüşmesinden kaçınır ve eleştirel bir tavır takınır. Yani yeni bir kurallar dizisi ortaya koyma çabasından ziyade varolan aksaklıkları ve mevcut kuralların nasıl bir baskı aracına dönüştüklerini bütün açıklığı ile ortaya koymaya çalışır ve tabii ki bunu yaparken de, doğal olarak eleştirel bir perspektif kullanır. Nietzsche'nin tarih görüşünden etkilenen Foucault bir kurallar dizisi oluşturmasa da genel olarak çalışmalarında bir tutarlılık olduğu gözlenir. Foucault'un Nietzsche'ye borcu soykütüğü şeklinde tanımladığı ve adlandırdığı tarih görüşünden genel taslağını verirken dile gelir (Best ve Kellner 45-46) (Sarup 73).

Foucault'nun tarih görüşünü Philip şu şekilde belirtir: "Foucault'nun eserlerinin merkezinde tarihe tabi kılınmış hiçbir sabit öznenin olmadığı -hiçbir geçerli felsefi antropolojinin olmadığı- ve böylece tutarlı ve sabit beşeri konum ya da doğa belirlenebileceğine hiçbir temelinin olmadığı yatar." Philip yine devamla: "Tarihin yönü insanlığın geçmişten bugüne doğru öyküsü bir yanlısamadır." (Philip 1991, 84).

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinde geçmişle şimdiyi birbirinden ayırmaya çalışır ve şimdinin yasallığını kaldırmayı amaçlar. Foucault'un da yapmaya çalıştığı aynı şeydir.

Foucault, Nietzsche ile birlikte, Hegelci bir üretim kipinin değerini diyalektik olarak etkilediği şeklindeki teleolojik görüşe karşı çıkar. Nietzscheci tarih anlayışı şimdi ile başlar ve belli bir ayrıma varana kadar geriye gider. Ayrımın yarattığı düşü-

nümün izi sürülerek tekrar ileriye doğru yönelinir ve bu yapılırken bağlantılı ve bağlantısız olayların karıştırılmamasına özen gösterilir. Foucault Nietzsche'nin izinden giderek aynı metodu kullanır (bkz. Best ve Kellner 46) (Sarup 73-74) Bu metodla geçmişteki sıradışı olaylar araştırılarak bunların günümüzde akıldışı olarak yorumlanmasına sebep olan belli kriterler eleştirilir. Geçmiş akıldışı olarak niteleyen günümüzün belli anlayışları çürütülür. Geçmiş ile şimdi arasındaki gedik Foucault'nun tarih metodolojisinde merkezi bir öneme sahiptir. Bu metodla Foucault süreksizliklerin, (discontinuities) önemini açığa çıkarılmasını örtbas edilen olayların önemini vurgulamaya çalışır. Post-yapısalcı yazıların çağında neden ve açıklamaya verilen birincil öneme yer yoktur ve evrim olayı da yoktur. Soykütüksel çözümleme metodu, geleneksel tarih metoduyla pekçok yönden farklılık gösterir, hatta bir yerde ona muhalif bir konumdadır ve sürekli eleştiriler yöneltir. Geleneksel tarih anlayışı veya bütüncül tarih anlayışı olayları büyük açıklama kuralları ve çizgisel süreklilik arzeden önemli olaylar ve kişilere dikkat çekerek bu olayların başlangıç noktalarına bir delil aramaya girişirken, soykütüksel tarih anlayışı kenarda kalan ve gözardı edilen olayları araştırır ve bunları gündeme getirir. Foucault'ya göre bilgi olarak yetersiz addedilen bir kimsenin bütün yetkileri ve görüşleri zorla ellerinden alınmaktadır. Foucault soykütük terimini mücadelelerin tarihsel bilgisinin kurulmasına imkan tanıyan alimane sözler de arar. Bu bağlamda soy kütükler doğru bilgiler adına tek düzene, belli kalıplara sokulan veya sokulmaya çalışılan yerel, kesintili, yetkisiz ve yasal olmayan bilgilerde merkezlenir.

Kısaca soykütük, bir eleştiri yöntemidir. Bu perspektif ikincil dereceden karmaşık ve olumsuz olan tarihsel başlangıçlar düşüncesine dayanan tarih anlayışını kabul etmez; buna karşılık tarihi olayların arkasında yatan çok çeşitli faktörleri ve tarihi olayların ne derece nazik olduklarını açıklamaya çalışır. Bu tarih anlayışında sabit ve değişmeyen hiçbir öz yoktur, süreklilik te yani çizgisel bir süreklilik te yoktur.

4. 2. 4. 4. Postmodern Tarih Anlayışı

Postmodernizmin tarih anlayışı, tarihteki sürekliliği kesintiye uğrattığı iddiası ile özellikle Marksistler tarafından eleştirilmektedir. Tarihteki ilerleme fikri tamamen ortadan kalkar mı, herhangi bir şekilde olayların kalıbını ve yönü tasavvur etmek belli kestirimlerde bulunmak imkanı yok mudur?

İdealizm ve Materyalizm her ikisi de kendilerini doğrulamak için tarihe başvururlar ve deliller ortaya koyarlar. Her ikisi de birbirine karşıt olmalarına karşın, tarihi anlama konusunda benzerlikler göstermektedirler ve özellikle her ikisi de tarihe bir tarih dışı ayırıtın kılavuzluğunu yüklerler (Murphy 1995, 193) Lyotard Hegel'i eleştirmekte ve tarihin bu spekülâtif yorumunu aşmayı amaçlamaktadır. Postmodernistlere göre tarihin ruhla veya maddenin hareketiyle hiçbir ilgisi yoktur.

Lyotard tarih konusunda "her türlü tarih yorumu "doğmatiktir" demektedir" (Sarup 1995, 185).

Postmodernizme göre tarihin hiçbir temeli yoktur, varolanlar sadece olaylardır; bir şekilde anlamlı model halinde organize edilmiş olmaları gereken olaylar. Fakat bu anlam, tarihin içinde bulunmaktadır. Bu konuyu "tarih kesintilidir" şeklinde ifade etmektedirler. Kısaca tarihin amacı, tarihsel sürecin ne üstünde ne de altındadır, tarih olayların içindedir, olaylardan ayrı, uzun dönemli anlam arayaşına girişmek anlamsızdır. Olayları birleştirmek ve buna bir süreklilik ve zincirleme bağımlılıkla veya evrim gibi anlamlar yüklemek yanlıştır. İnsanlığın sürekli olarak bir yöne doğru ilerlemediğini iddia etmek sadece bir faraziye ve yanlıştır.

Nietzsche tarih konusundaki ilerlemeyi eleştirerek "Nietzsche'nin başlıca varsayımlarından biri bengi dönüş [sürekli değişim] öğretisidir. Bu herşeyin hiçbir koşula bağılı olmaksızın sonsuz şekilde yenilenmesi anlamına gelir. Bu düşünce, belli bir ilerleme tarihin ilerlemeci anlayışını yadsır." (Sarup 1995, 113).

Foucault tarihselciliği ve hümanizmi eleştirir. "Nietzsche'den etkilenen Foucault'nun bu yıllarda (1950'nin sonlarında) tarihselciliğe ve hümanizme eleştirel bakmaya başladığını görüyoruz." (Sarup 1995, 111).

Postmodernistlere göre tarih kesintilidir ama bir anlamı vardır. Tarih evrensel bir metafizik kategori değildir. Ne ideal ne de materyal "telos" kabul edilebilir, bundan dolayı tarihin bütünlüğünü tarihdışı hiçbir şey koruyamaz.

Guattoriye göre tarih praxisle aşılınmış "Özne" dir ve tarih- insanlarca oluşturulan ve hatırlanan tarih başlıbaşına bir öznedir. Postmodernistlere göre tarih takdir veya kaderden çok tekrarlanma veya hafıza içinde organize edilir. Yapısalcılara zıt olarak bireylerin tarihin taşıyıcıları değil araştırmacıları olduklarını ileri sürerler. Nietzsche'ye göre tarih insanların kendilerini yeniden inşa etme formları içinde aynı şeyin ezeli ve ebedi tekerrürünü yansıtır (Murphy 1995, 194) Bu nedenle devrim evrimin doğruladığı bir şey olmaktan çok, kolektif bir fantazyadır.

Postmodernistler, tarihin telosunun çökertilmesiyle birlikte ortaya çıkan süreksizliğin nasıl anlam kazandığını, şu şekilde açıklamaktadırlar: İnsanlar zamanı hatırlama ve tasarlama yeteneğine sahiptir. Süre kipleri kavrandığı zaman, geçmiş ve gelecek şimdiden ebediyen ayrılamıyacaktır. Luhmann, şimdinin, geçmişi, şimdii ve geleceği taşıdığını dile getirmekle bu noktayı vurgulamaktadır. Tarihin merkezinde olayları koordine eden, mümkün eylemleri mümkün olmayanlardan ayıran hafıza vardır. Bu nedenle belirli bir şimdi, yok olmaktan çok ilgi dışı kalmakta ve diğer tercihleri değerlendirmede sabit nokta olarak kullanılan bir eski deneyime dönüşür. Gelecek, henüz fiilileştirilmemiş bir olasılıktır (Murphy 1995, 195).

Tarih, insanların kolektif deneyimlerini tanımlamak için yaptıkları tercihlerin bileşimini sembolize eder. Foucault bu konuda "Total tarih yok olsa da, olayların düzen içinde ortaya çıkışı kaydedilebilir" demektedir. Yani insanlar arasındaki bir tarihsel bilinç tipi, korunarak nakledilebilir.

Tarihin sürekliliği konusunda postmodernistler, tarihin kırılğan olduğunu kabul ederler. Halâ devrimler olabilir ancak bugün gerçekleşmemiş ümitlere ve popüler kabul görmeyen ümetlere dayandırılmamalıdır (Murphy 1995, 196).

Foucault tarih konusunda ki görüşünü Philip şu şekilde belirtir: “Tarih, bilgi ve insan öznesi temel olarak ihtimaller, süreksizlikler ve haksız kökenlerde kökleşmiştir.” (Philip 1991, 84).

Postmodernistlere göre tarihin temeli hafızadır. Foucault Bergsunun hafıza versiyonunu övmektedir. Bergson'a göre hafıza geçmişini sunmak için şimdi tarafından tahrik edilen psikolojik bir özellik değildir, bunun yerine geçmiş, fiilen hatırlanır, yorumlanır ve belki de değiştirilir. Bu nedenle geçmişle yüzyüze gelinir. Foucault toplumların gelişimini yargılamak için sadece "birbirine uygunluk ve birbirine uymayız" noktalarını kullanılışlı olduğunu dile getirir.

Tarih sadece bir "söylem takım yıldızı"dır: Kişisel tercihlerle sürdürülen yaşayan bir düzen. Buna göre tarih, ilerleme hakkındaki yargılara kesinlik sağlamaz (Murphy 1995, 196).

Postmodernistlere Göre Olgular

Postmodernistlere göre artık Comte, Durkheim ve diğer pozitivistlerin benimsedikleri olgu anlayışı. Yani bireyin dışında bir olgu yoktur, olgular bireyin dışında varolan şeyler değildirler. Aynı şekilde toplumun işleyişini tasvir etmek için kullanılan metaforlar da meşru değildir. Mekanik toplumsal hayat anlayışı anakronizmdir. Çünkü olgular yargılardan pürüzsüzce ayrılamazlar ve davranışsal yasalar basit A→B formunda ifade edilemezler (Murphy 1995-77).

Edebiyat rastgele biraraya toplanmış eserler yığından daha fazla birşeydir. Burada söz konusu olan, dilin sadece gerçekliği mi naklettiği yoksa onu organize mi

ettiğidir. Bundan dolayı Felik Guattari, okuyucuların bir metnin sadece şifresini çözmeklerini, aynı zamanda onu daha fazla şifreli haline getirdiklerini söyler.

Barthes, okumanın hep bir yeniden okuma olduğunu ileri sürer ve yorumun müdahalesini önceleyen bir başlangıç noktasını imkânsız hale getirir. Postmodernistlere göre metin, hayal gücü tarafından şekillendirilen bir toplumsal uzayı düzenler. Bu nedenle bir metnin anlamı, okuyucuyla yazar arasında gerçekleşen mübadele de açığa çıkar. Postmodernistler özne/yazar ile okuyucunun birbirini ihmal edebildikleri duyarsızlığın aşılması gerektiğine inanırlar. Barthes olgular konusunda amprissistleri, toplumsal varoluşu birkaç kolayca ölçülebilir delile indirgedikleri için hayatı "mumyala-makla eleştirir. Fenomenologların önerisi izlenerek, toplum bir yaşayan dünya, bir "lebenswelt" olarak kavramlaştırılmalıdır.

Burada Husserl'in olgu ile anlam arasındaki ayrımı önemlidir. Anlam olgusal-dır. Olguların dilsel olarak kaydedilmiş anlamları bulunduğu için olaylar olgusal-dır. Halbuki, bütünüyle ampirik durumdaki olguların toplumla ilişkileri yoktur. Husserl'in argümanının anlatmak istediği, olguların yalnızca ampirik aldoğu oysa anlamın fenomenlerin dilsel veya yorumsal etkiye bağlı olduklarıdır. Postmodernistler doğrunun anlam içinde gizli olduğunu ve olgularla çok az ilişkisi bulunduğunu ileri sürerler. Bundan başka doğruyu açığa çıkartmak isteyen araştırmalar, olguları kategorize etmekten çok, olayların toplumsal anlamına dikkat etmelidirler. İlginin odağı, olgularla gerçekleştirilen konuşma olmalıdır. Gerçekte dilin belirsizliğinden dolayı, değerlerin, olguların keşfini öncelediğini düşünürler (Murphy 1995, 79-81).

Bilginin başarılı şekilde elde edilebilmesini garantilemek için, teknik ustalık yeterli midir? Postmodernistler açıkça bu soruya "hayır" cevabını verirler. Pozitivistler öznelğin dayattığı sınırlamaların aşılması için teknik inceliği, önyargının araştırmaya karışmasını engelleme girişimi olarak görürler; bunun sonucunda da, teknik olarak hata payının aza indirilebileceğine inanırlar. Pozitivizm metodolojik prosedürlerin değerlerden bağımsız olduğunu varsayar. Teknik kesinliğe bu açık güven, dille kirletilmemiş

durumdaki nesnel olguların, teknik bakımından yeterli araştırmacılar tarafından üretilebileceğine ikna etmek için, pozitivistlerin başvurduğu bir oyundur. Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir: Peki, toplumsal açıdan uygun bilgi bağımsız düşünme yoluyla elde edilebilir mi?

Post modernistlere göre, olguların keşfinin karşı üretkeni, değerlerin gizlenmesidir. Postmodernistler, araştırmacıların, değerleri bir teknik boyutla belirsizleştirmekten çok inceledikleri insanların yaşayan ortamlarını kavramayı denemeleri gerektiğini öne sürerler. Eylemleri motive eden varoluşsal çıkarlar, doğrunun anahtarını ellerinde tutarlar, dille aktarılan varsayımlar gerçekliğe bağılıdırlar.

Derrida, Foucault'ya atıfta bulunurken gerçekliği voruluş içine sokan episteme'nin hesaba katılması gerektiğini ileri sürer, bu yöntemin uygulanmaması halinde kuru, kısır bir toplum resmiyle karşı karşıya kalınır. Belirli bir tekniğin kullanımına eşlik eden varsayımlar, bilim kisvesine sokulduğunda, karşı çıkılmaz hale getirilir ve verilerin tespitini kurnazca hadım ederler. Pozitivist bilim adamları anlamdan çok olgunun peşindedirler.

Barthes'in yorumlama ile şifre çözme arasında yaptığı ayırım, bu nokta ile ilgilidir. Pozitivistler materyali yorumlar, zira olayı maddi özüne indirgemeye çalışırlar. Yani bütün ikincil özellikler temel nedenler veya diğer ampirik faktörlerle açıklanır. Buna karşılık postmodernist yazar, önceden varsaydığı dilsel çerçeveye göre metni okur, çözer. Pasajlar birbirine bağlanacak şekilde kavranır, çünkü fiili dilsel dünya da aynı kadere sahiptir. Toplumsal dünyaya göre olaylar yalnızca aynı dilsel kimliğe sahip olduklarında benzer şekilde sınıflandırılmalıdır. Postmodernist, davranışın ampirik doğrulanmasından çok varoluşsal doğrulanmasının peşindedir.

4. 2. 5. Postmodernizm ve Meşruluk Sorunu

Modernlikteki Özneye yapılan baskı kurumlar aracılığı ile ve kanunlarla meşru hale getirilir. Postmodern teorisyenler bu konuyu eleştirmektedirler ve meşruluk konusunu gündeme getirmektedirler.

4. 2. 5. 1. Disiplin

Max Weber disiplinin kökenlerini incelerken tarihsel olarak askeri örgütlenme ve manastırlardaki pratiklerin reform hareketi yoluyla bütün topluma yayıldığını belirtir. Katolik manastır sistemi katı bir disiplin sistemine sahipti. Weber bu konuda şöyle der: "Reform hareketi bu sistemden tayin edici bir kopuşu sağladı. Lutherci reform hareketinin concilia evangelica (İncilin müjdesi) azaltması, itici etiğin, evrensel bağlayıcılığı olan bir ahlak ve özel olarak virtüözler için avantajlı bir kodun gözden yitmesi demektir. Öteki dünyasal çilecilik sona erdi. Daha önceleri manastırlara giden katı dinsel karakterler şimdi dinlerini dünyanın hayatında uygulamak zorundaydı (bkz. Stauth ve Turner, 90).

Bu argümanın bir genelleştirimi olarak Discipline and Punish'de (Hapishanenin Doğuşu) Michel Foucault, manastır pratiklerinin okulları, hapishaneleri ve düşkünler evini düzenlemesinin müjdesi olarak panaptisizmin gelişimiyle zirvesine varan yeni bir toplumsal düzenleme sisteminin temelini oluşturduğunu iddia etti. Foucault'ya göre bu gözetleme sistemleri toplumun yalıtık, tecrid edilmiş yurttaşların özel, gündelik dünyasını kucaklayan bir göç olarak total tarzda yönetilmesi sonucunu doğurmuştur. Modern denetim biçimi, disiplin ve alışkanlıkların sorgulanmaksızın kabul edilen ve uygulanan özdenetim biçimidir.

Hem Weber hem de Foucault çağdaş disiplinin diğer büyük kaynağının çok sayıda insanın ayrıntılı bir şekilde denetlenmesini ve gözetlenmesini gerektiren askeri

örgütlenme biçimleri olarak piyadelerin ortaya çıkması olduğunu savundular. Weber özellikle piyadeler, aracılığı ile kitlesel örgütlenmenin yapısını ve bunun orijinal uygulanım biçimi yerleri olan eski Yunan demokrasi ve askeri yönetimin gelişimini anlamaya çalışıyordu. Günümüzde bu konuda Michael Mann'in çalışmaları bulunmaktadır (bkz. Stauth ve Turner 1995,

4. 2. 5. 2. Büyük Kapatma Hapishane

Rönesans dönemi boyunca deliler serbestçe gezip dolaşıyorlar ve gezgince bir hayat sürüyorlardı. Daha sonraları halk bunların şehir dışına çıkarılmalarını istedi ve şehrin dışında boş meydanlarda hayatlarını devam ettirdiler. Delileri halktan uzakta oyalamanın ve onlardan uzakta yaşatmanın bir yolu da, onları gemilere doldurarak denizde gezdirmektir ve hatta o dönemde deniz ile delilik arasında bir bağlantı kuruluyordu.

Zamanla deli gemilerinin yerini "deli evleri" alırken delileri gemilere indirip bindirme işleminin yerini de "kapatma" işlemi aldı. Deliler XVII. yüzyılda kapatılmaya başlandı. Bunun sebebinin Foucault şu şekilde açıklar: O dönemde Avrupa'da toplumsal olarak başgösteren yeni bir duyarlılığın ortaya çıktığını "yoksullara yardım etmek biçiminde duyumsanın, ama gerçekte, aylıklık ve işsizliğin doğurduğu sorunlara karşı gösterilen tepkide ve özellikle yeni bir çalışma ahlâkının ortaya çıkışıyla kendini gösteren bir duyarlılığı bu (Sarup 1995-76) Bu şekilde Avrupa'nın her bölgesine kapatma evleri kuruldu. Bazen bunlar ıslah evleri diye adlandırıldı. Buralara yoksullar, avareler, işsizler, hastalar, suçlular ve deliler gibi çok çeşitli yapıya sahip insan grupları gönderildi. Bu kapatmanın amacı da, düzensizliğin kaynağı olarak görülen dilencilik ve deliliği zapturapt altına almaktır. İşsiz insanı, ne yaparsanız yapın başınızdaki atamazsınız; ne de cezalandırabilirsiniz. İşsiz, ulusun gözünde bakılması gereken bir beslemedir, ama gelin görün ki işsiz, durumunu özgürlük olarak görmektedir. Onunla toplum arasında bir yükümlülük kuralı kuruludur: İşsiz, beslenme hakkına sahiptir; ne ki kapat-

manın yol açacağı her türden fiziksel ve ahlâksal aşığılanmaya da katlanmak durumundadır" (Foucault, 1992-48) (Sarup 1995-77).

Foucault'nun analizlerinin çoğu deliliğe onyedinci ve onsekizinci yüzyılda hangi gözle bakıldığının geniş bir analizidir. Bu dönemde delilikle ancak disiplin yoluyla başedilebileceği yönünde yaygın bir kanı olduğunu belirtir (bkz. Foucault 1992, 245)

XVIII yüzyılda gitgide kapatmaya büyük bir yanılığ olarak bakılmaya başlandı. Avareliğin güçten düşürücü bir durum olduğuna ve delilerin çalıştırılması gerektiğine kanaat getirildi. Tabii ki bu durum, kanun koyucu durumundaki hukukcuları da güç durumda bırakıyordu. Deliler zorla toplama kamplarında çalıştırılıyorlardı, fakat çok az verim alınıyordu, işsizliğin önüne geçilemiyordu.

4. 2. 5. 3. Foucault Akıl Hastanelerinin Doğuşu

Suçluları ve yoksulları delilerin korkusu vahşiliğinden korumak için yeni yasalar çıkarıldı. İngiltere ve Fransa'da tımarhaneye kapatılan insanlar serbest bırakıldı ve haklarında uygulanan kısıtlamalarda kaldırıldı. Fakat Foucault'ya göre bu duruma korkuyla bakmamız gerekir. Fakat hemen bunun sonucunda İngiltere'de -Tuke- (Foucault 1993, 169) yeni hapishaneler inşa edildi. Suçlular cezalandırılmakla kalmıyor aynı zamanda suçu organize ediyordu. -Tuke- eskiden beri dini yasalarla işleyen Tımarhaneye yeni bir anlam kazandırdı. Bu da, delilere düzene boyun eğme manasına gelen çalışma ahlaki bir kanun olarak dayatıldı ve otoritenin gözetimi ne de denetimine işlerlik kazandırıldı. Buradaki uygulamalar ilkin akıl hastalarına boyun eğdirmek, daha sonra çalışmaya özendirmek ve onları çalıştırmak gibi bir program vardır. Delilere ailedeki tahakküm gibi bir uygulama yolu seçildi ve deliler çocukların gibi yani uzun süre çocuk olarak kalan ve büyümeyen bir çocuk gibi görülüyorlardı. Bu çocuk, büyümesine rağmen yine de babasını, baba fikrini asla aklından çıkaramıyordu.

Klasik dönemde yoksulluk, tembellik, kötü alışkanlıklar ve delilik, akıldışı bir davranış biçimi olarak hep aynı kefeye konulmuştu. XIX. yüzyıla gelindiğinde delilik diğer gruplardan ayrılarak toplumsal bir eksikliğin uyum sağlayamamanın göstergesi olarak algılanmaya başlandı. Deliler doktorların ellerine bırakıldı, fakat dönem olguculuk'un zirvede olduğu bu dönem hastahane sadece serbest bir teşhis ve gözlem alanı değildi. Tuke ve Pinel ellerinde hastaneler, hastaların suçlandığı, yargılandığı ve mahkum edildikleri birer kurum haline geldiler (Foucault 1993, 178-189).

Foucault, ortaçağ boyunca delilerin kilitlemediğini ve özgürce dolaşabildiklerini belirtir. Bu dönemde Kral Lear'de olduğu gibi "bilge deli" tiplemesi yaygın olarak kabul gören bir anlayıştı. XVIII. yüzyılda dahi bu durum devam etti fakat XIX. yüzyıla gelindiğinde akıl ve akıldışı ayrımı yapıldı ve aradaki iletişim koptu. Bu dönemde aklın deliliği tasvirine itibar edilir oldu. Başka herhangi bir ölçüt delilik hakkında karar verme yetkisine sahip değildi. Foucault mantığın (usun), insanı her yönüyle anlamadığına ve deli olarak tarif edilen kişilerde bilgelik olabileceğine işaret eder ve Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh... gibi delirmiş kimselerin adlarını anarken bunları hapsedmeyi ahlaksal olarak deliliğin özgürleştirilmesi şeklinde anlamaya çalıştığımızı hatırlatır. İslam literatüründe meczup olarak adlandırılan bu tip insanların deli olmadığı açık ki Muhammed İktbal Nietzsche için "mezczup" tabirini kullanarak aynı dönemde yaşamış olsaydık O'nu islama davet edeceğine ve ikna edebileceğine inandığını söylemiştir. Burada Foucault'nun insanların saf aklın perspektifi ile değerlendirerek akıllı veya deli gibi yorumda bulunmanın yanlış ve yetersiz bir ölçüt olduğu görüşü ile bir paralellik kurulabilir (Sarup 1995-79).

İnsanlar günümüzde artık maddi zincirlerinden kurtulmuşlardır, fakat daha da ağır sayılması gereken zincirlere yani zihinsel zincirlere vurulmuşlardır. Foucault'nun bu eserinde özellikle üzerinde durduğu temel noktalardan birisi, insanların nasıl olup ta dışsal baskılardan içsel baskılara intikal ettirildikleri sorusudur. Bu bağlamda akıl hastanesinin doğuşu özneliliğin yapımına ilişkin bir benzetme olarak kabul edilebilir. Ki-

tap, bir anlamda modernliğe, modern bilince yöneltilen bir eleştiri bir suçlamadır. Foucault, bu eserinde modern bilincin özelliği ile deli etiketi yapıştırılan insanların yargılarını gündeme getirir ve gerek kamusal zenginliğe, gerekse kamusal şartlara dayalı modern biçimlerin, toplumsal ve ruhsal denetimden asla kesin bir biçimde ayrılamıyacağını belirtir (Sarup 1995-79) Modern devleti tanımlayan, topluma müdahale ve yönetsel denetimdir.

Foucault delilik konusunda Nietzsche'yi izleyerek deliliğin asla ele geçirilemeyecek ve bizim kullandığımız kavramlarla tasvir edilip tam olarak anlaşılamayacak bir konu olduğunu belirtir. Delilik, var olan bilimsel sınıflandırmanın yeterince açıklayamayacağı bir özelliğe sahiptir. Foucault özgür olmanın ussal ya da bilinçli olmamak anlamına gelmediğini belirtir. Foucault'ya yöneltilen eleştirilerin başında, ona mantık penceresinden bakarak nasıl olup ta deliliğin ruhunu yakalayabildiği sorusunun yöneltilmesi gelmektedir (bkz. Sarup 1995, 80).

Foucault "*The Order of Things*" ve "*The Archaeology of Knowledge*" de büyük ölçüde bilimsel söylemlerin yapısıyla ilgilenir. Foucault biyoloji, psikiyatri, tıp...vb deneysel bilgi türlerine ilişkin dönüşüm seyirinin normal değişim çizgisini takip etmediğini belirtir (Foucault 1994, 451-458) Özellikle tıpta son yirmibeş yıl içinde tamamen yeni bir konuşma ve görme yolu, metodu ortaya çıkmıştır. Bu ani dönüşümlerin nasıl açıklanacağı sorusunu gündeme getirir.

Foucault burada yanlış doğrudan ayırması değil, fakat bilimsel diye adlandırılanı, bilimsel olmayandan ayırmaya imkan tanıyan tamamiyle yeni bir söylem "rejimi" söz konusu olduğunu belirtir.

Foucault son iki eserinde, özellikle siyasal çözümlemeden uzak kalmıştır; buna da 1960'lı yıllarda, yapısalcıların siyasal çözümlemenin her türünden uzak durmaları sebep olarak gösterilmektedir.

Foucault ilk dönem çalışmalarında *Madness and Civilization* ve *The Birth of Clinic*'de iktidarı gözönüne alarak, düşünmeyi elde kaçırdığını belirtir.

"Geriye dönüp baktığımda kendime *Madness and Civilization* ve *The Birth of Clinic*'de konuştuklarımın gerçekte ne olduklarını soruyorum, ama iktidardan başka bir şey görebiliyor muyum acaba? Bununla beraber artık iyiden iyiye farkındayım geçmişte iktidar sözcüğünü zorlama ile kullanmış olduğumun; üstelik sözcük eskiden asla şimdiki gibi bir çözümleme alanında emrime amade değildir." (Foucault 1980-81).

Foucault iktidar ve bilgi konularıyla ilgilendiği sonraki çalışmalarında aygıtlar üzerinde konuşmayı tercih eder. Burada aygıt söylemler, yasalar, kurumlar.. gibi, söylenenler kadar söylenmeyenleri de içerir. Aygıt hem bilgi türlerini destekleyen hem de bilgi türlerince desteklenen güç ilişkileri kapsamaktadır (bkz. Best ve Kellner 1991-52).

4. 2. 5. 4. Disipliner İktidar

Foucault Nietzsche'den büyük oranda etkilenmiştir, hatta Nietzsche'nin post-yapısalcılar üzerindeki en az Foucault'nun etkisi kadardır. Özellikle görecelik, bilgi ile iktidar arasındaki ilişki -gibi birçok konu postyapısalcılar tarafından günümüzde Nietzsche'in perspektifiyle işlenmiş ve tartışılmıştır. Foucault bilgi ile iktidar arasındaki yaygın ilişki anlayışını tersyüz eder. Yaygın anlayışta bilgi iktidar oranlığı ile yapmak istediklerimizi yapabildiğimiz iktidar elimizde olmayınca bunları yapamadığımız bir şey olarak anlaşılır. Foucault'da bilgi, özgürleşimin özünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya ve disipline etmeye ilişkin bir kip halini alır.

Foucault'nun *Discipline and Punish* adlı eserinin odaklandığı dönem, insanların gözetim altında tutmaktansa, onları başkalarına ibret verecek şekilde cezalandırmanın daha iyi olacağı anlayışının yaygın olduğu bir dönemdir. XVIII. yüzyıldaki bu ge-

çiş, iktidarın uygulanmasına yönelik yeni bir kipin oluşumuna tekabül eder. Önceleri halkın göz önünde gerçekleştirilen işkence ve idamlar uygulanır zamanla bundan vazgeçilerek mahkumları ıslah yoluna gidilir. Bunu takiben kızlar için de, hastahenelerde, hapishanelerde bir takım gözetleme sistemleri kurulur ve bunlar sıkı bir şekilde uygulanmaya başlanır.

Foucault'ya göre feodalite ve monorşi dönemlerinde bireyselleşme, toplumun gözünde en yüksek derecesine ulaşmıştır. İktidar ve yetki bu durumda Kral'ın elindedir, yani tek kişinin. Bu durumda sahipler her türlü işkenceye uğrayabiliyordu; fakat bu işkence, işledikleri suçlardan dolayı, yani yasayı çiğnemeleri nedeniyle kutsal yasalara saygısızlığı tamir etmek için yapılıyordu. Bu cezada asıl niyet suçluyu ıslah etmektir. Feodal dönemde iktidar tahmin edelinen zıddına gelişi güzel ve gevşektir. Buna karşılık modern dönem toplumlarındaki ceza uygulayıcılar, gözleyiciler yaygın ve kişisel olmayan bir gözetleme sistemini uyguladıklarından, bireyin psikolojisine, zihnine daima artan bir ıslah etme metodu uygulanmaktadır.

Bu durumda suçu işlemekten çok, suça niyet etmek daha büyük ve temel suçluluk ölçütü haline gelmiştir.

Foucault XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Jeremy Bentham tarafından ortaya atılan Panopticon mimariyi disipliner iktidarın uygulanışını anlatmak için kullanır. Bu örnekte bina daire şeklinde yapılmıştır ve bütün tutuklular, öğrenciler.. her an gözetlenebilmektedir. Bu durum gözetim altında bulunanların psikolojik olarak her an gözetleniyormuş hissine kapılmalarına sebep olur ve herkes aynı zamanda kendisinin polisi olur.

Panoptisizm şeklinde adlandırılabilen bu yeni iktidar kipi, önceleri bütün okullarda, kışlalarda ve hastahenelerde kullanıldı. Bununla evrak ve dosyaların nasıl fişleneceği öğrenildi. Bunu yerini öğrencilere ve hastalara uygulanan gözetleme aldı daha sonra bu bütüne genelleştirildi. Panopticon (herşeyi görme) ile Hristiyan te-

olojisindeki bilgi sahibi, herşeyi bilen Tanrı arasında bir benzerlik vardır. Bundan başka aynı zamanda Freud'cu Üstben (super-ego) kavramı ile de bir çok yönden benzer özelliğe sahiptir. Aynı durum panopticon ile ileri kapitalizmde insanların bilgisayar ile gözlemlenmesi arasında da benzerlik vardır. Foucault'nun yazılarında üstü örtük biçimde, yeni iktidar metodlarına, artan nüfusu denetim ve gözetim altına almak için başvurulduğu görüşü hakimdir. Kamu sağlığı, sağlık bilgisi, ev koşulları, uzun yaşamak, doğurganlık, cinsel yaşamın yönetimi ve denetimi gibi konuları kontrol altına almak. Buradan da anlaşılacağı üzere cinsel yaşam siyasal açıdan önemlidir. Çünkü bedenin disipline edilmesi ile nüfusun denetim altına alınması gibi iki önemli konunun kesişim noktasıdır.

Foucault'ya göre panopticon bütün disiplin ve egemenlik biçimlerinin bir örnekçesidir ve baskıcı bir mantığı vardır. Fakat buna karşılık Foucault herhangi bir çözüm önermemekle eleştirilir. Modan Sorup Foucault'nun ponopticon'u kendisine herkesin yakalandığı, ama hiç kimsenin bunu bilmediği bir makinadır der ve öyleyse bu stratejinin köknei nedir? Bütün bu taklitler nereden çıkmıştır? Bu sorulara Foucault'nun cevap vermekten kaçındığını belirtir. Sadece bu taktiklerin icat edildiklerini, yerel koşullara ve özel ihtiyaçlara göre organize edildiklerini ifade eder. Bunlar herhangi bir sınıf stratejisine önsel olarak, parça parça biçimlenmişlerdir (Sarup 1995, 86).

Philip, Foucault'nun son dönem yazılarında iktidarı “bir aktörün başka bir aktörün eylemini etkileyecek bir tarzda edimde bulunması anlamında bireyler arasındaki bir ilişki olarak görür.” der (Philip 1991, 79).

4. 2. 5. 5. Postmodern Durum

Lyotard *Postmodern Durum* adlı Kanada hükümeti için hazırladığı raporda bilim, bilgisayarlaşmış toplumlarda bilginin değişen doğası, anlatısalbilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ayırım, bilginin meşrulaştırılması ve satılma tarzları ve gelecekte olabi-

lecek toplumsal değişimleri ele alır. Günümüzde birçok insan, İkinci Dünya savaşından beri batı toplumunun kendi doğalarını birçok yönden değiştirdiğinin farkındadır. Toplumbilimciler bu değişimleri ifade etmek için çeşitli kavramlar kullandılar: Medya toplumu, gösteri toplumu, tüketim yoluyla denetim altında tutulan bürokrasi toplumu, sanayi sonrası toplumu... gibi. Bu kavramlar arasında biri ve daha popüler olanı "Postmodern" kavramıdır. Lyotard, postmodern bir tutumu benimseyen post yapısalcı bir yazardır (Bu yazıda postmodern ile postyapısal akıl aynı manada kullanılacaktır) (bkz. Sarup 1995-159).

Lyotard Postmodern Durum'da son kırk yılda önde gelen bilim ve teknolojilerin giderek dil ile ilgilenir duruma geldiklerini belirtir. Dilbilim kuramları, iletişim ve sibernetik sorunları, bilgisayarlar ve onların dilleri, enformasyon depolama bankaları örnek verilebilir.

Teknolojik dönüşümlerin bilgi üzerinde önemli oranda etkileri bulunmaktadır. Mevcut makinelerin daha da küçültülmesi ve ticarileştirilmesi, bilginin elde edildiği ve kullanıldığı mevcut tarzı değiştirip bilgiyi kullanılışlı ve sömürüye açık kılmaktadır.

Lyotard bilginin doğasının bu genel değişim bağlamında değişmeden, olduğu gibi kalacağına inanmaz (bkz. Lyotard 1991-11).

Toplumların postmodern olarak adlandırılan çağa girmeleri ile birlikte, bilginin değeri de değişmektedir. Lyotard bilginin gövdesinde, özünde bulunan herhangi bir şeyin, enformasyon niteliklerine dönüştürülemez olduğu biçimindeki fikrin terk edileceği ve bundan böyle yeni araştırma yönünün, bilginin fiili sonuçlarının bilgisayar diline çevrilebilir olma imkanına dikkat edileceğini iddia eder. Günümüzde artık bilgi ediniminin, zihinlerin ve hatta tek tek bireylerin eğitilmesinden ayrılamıyacağı biçimindeki eski ilke anlayışın gittikçe modası geçiyor; bilginin kendinde bir amaç olduğu düşüncesi ortadan kalkıyor. Bilgi artık satılmak için üretiliyor ve bundan böyle de yalnızca bu amaç için üretilecektir.

Son yirmi otuz yıldır bilgisayarlaşmış bilginin, üretimin temel gücü durumuna geldiği büyük ölçüde kabul gören bir fikirdir. Bilgisayarlaşmış bilginin gelişmiş toplumlarda işgücü kompazisyonu üzerinde açık bir etkisi vardır. Yani Fabrika ve tarım işçilerinin sayısı düşerken, profesyonel, teknik ve beyaz yakalı işçi sayısında artış gözlenmektedir (bkz. Sarup, 1995-160) Bilgi dünya çapında gerçekleşen iktidar rekabetinde ana bileşen olacak ve bir gün gelecek, eskiden tıpkı ulus-devletlerin toprağın sınırları için savaştıkları gibi enformasyon için savaşacak olmaları oldukça akla yatkın görünüyor. Postmodern çağda belki de bilim, ulus-devletlerin üretim kapasitesini, depolarındaki üstünlüklerini kuvvetlendirecek, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki uçurum daha da büyüyecektir.

Bununla beraber sermaye dolaşımının yeni tipleri olan çok uluslu büyük şirketlerin yatırım kararları, ulus-devletlerin denetiminden çıkmıştır. Lyotard, iktidar ve bilginin aynı sorunun yalnızca iki ayrı görünümü olduğunu ileri sürer. Önemli sorular şunlardır: Bilginin ne olduğuna kim karar verir? İhtiyaç duyulan şeylerin neler olduğunu bizim için kim bağlar.

Nakledilen ne? Kim, kime nakleder? Nakil hangi aracı eliyle ve hangi biçimde gerçekleşir? Nakil hangi sorunları doğurur? Bu sorulara verilecek bir yanıtlar kümesi geçerli bir eğitim siyaseti geçerli bir eğitim siyasi oluşturabilir? (bkz. Sarup 1995, 16).

Bilgisayar çağında bilgi sorunu, günümüzde her zaman kinden çok daha fazla yönetime ilişkin bir sorundur. Bu nedenle düzenlemenin ve yeniden üretimin yöneticilerden alınıp makinalara teslim edildiği ve bundan böyle de bu şekilde devam edeceği ileri sürüyor. Artık her geçen gün daha da ciddi hale gelen problem şudur: Bu makinalara ilişkin alınan kararların doğruluğunun garantisini kim verebilecektir?

Lyotard'a göre bilgi doğruluk ölçütünün basitçe belirlenip uygulanması ile sınırlı değildir. Doğruluk ölçütünün belirlenmesinin ötesine geçen ve verimlilik (teknik

vasıf) adalet ve ya da mutluluk ahlaksal bilgelik) güzellik (işitselya da görsel duyarlılık) vb. gibi.

Ölçütlerin belirlenmesine dek uzanan bir yeterlilik sorunudur. Bilgi, kişinin yalnızca "iyi" düz anlamsal (denotative) kullanımlar kurmasını değil, ama aynı zamanda onun "iyi kural koyucu" ve "iyi değerlendirici" kullanımlar kurmasına da imkan tanır. Ama bütün bunların nasıl değerlendirilmesi gerekir? Eğer "bilen"in kullanımları bir başkasıyla konuştuğu bağlamdaki toplumsal evre tarafından kabul edilen ölçüte uygunsa (adalet, doğruluk ve verimlilik) o kullanımların iyi olduğu kanaatine varılır.

Wittgenstein'in "dil oyunları"ndan etkilenen Lyotard, bu konuda şu kararlara varmaktadır. Çeşitli kullanım kitlelerinden herbiri, kendi özelliklerini belirleyen kurallar ve kuralların oturtulabileceği zeminler doğrultusunda tanımlanabilir. Dil oyunlarının kuralları, kendi meşruluklarını kendi içlerinde taşımazlar, ama oyuncular arasındaki bir sözleşmenin (açık ya da kapalı olarak) nesnelidirler. Eğer kurallar yoksa oyun da yoktur. Her kullanım, oyundaki bir hareket olarak düşünülür. Örneğin edenotrans, talimatlar, değer bimeler (evaluatives) yapıp etmeler (performatives) vb. gibi. İletiler ne tür bir ileti olduklarına dayalı olarak oldukça değişik biçimlere ve etkilere sahiptirler.

Lyotard dil uyumlarının karşılaştırılmaz olduklarına inanır. Düz anlama dayalı oyunu (bu oyunda uygun olan doğru/yanlış ayrımıdır) talimata dayalı oyun (bu oyunda uygun olan adil/adil olmıyan ayrımıdır) ile teknik oyundan (lt verimli/ verimsiz ayrımıdır) ayırım Sorup'a göre Lyotard dil oyunlarını esas itibariyle hilekarlar arasındaki çatışmaya dayalı olarak gerçekleşen ilişkiyi cisimleştiren oyunlar olarak görür. Her zaman, şeyleri, anlama tarzımız yönünde eyleme dönüştürmeye yatkınızdır. Konuşma esnasında bazı konu ve fikirlerin savunulamaz olduğunu belirtiriz. Muhatabımıza saldırır, kavga ederiz, tartışmaları ya kazanır veya kaybederiz. Lyotard'a göre konuşmak her zaman kavga etmektir.

"İki arkadaş arasındaki bir tartışmada konuşmacılar her türden kullanılmışlı cephaneyi kullanırlar... Karmakarışık bir savaş ortamında ordan oraya savrulan soruları, ricaları, iddiaları ve anlatıları. Savaş asla kuralsız olmaz; çünkü kurallar, olanaklı en büyük esnekliği tanımakadına kullanımları cesaretlendirir (bkz. Sarup 1995, 162).

4. 2. 5. 6. Bilgi ve Meşruiyet

Lyotard "Meşruiyet, içerisinde bilginin konumu sorununu irdelemek istediğim alanı tanımlayan çalışma hipotezidir" (Lyotard 1990-14) diyor. Bu senaryo toplumun bilgisayarlaştırılması senaryosuna yakındır. Özgün veya doğru olma iddiasında değildir. En yüksek derecede gelişmiş toplumların bilgisayarlaşması senaryosu, abartılı bir anlamlandırma riskine karşın, bize bilginin dönüşümünün belirli boyutları ve onun kamunun gücü ve sivil kurumlar üzerindeki etkilerini ortaya koymaya izin vermektedir. Bizim hipotezimiz buna göre, gerçekliğe ilişkin olarak öndeyileyci bir değer uyarlamamalı, fakat ortaya çıkan sorunlar hakkında stratejik bir değer koymalıdır (Lyotard 1990-14).

Bilimsel ve teknik bilginin birikimli olması hiçbir zaman sorgulanmamıştır. En fazla tartışılan şey birikimin aldığı biçim olmuştur. Bunlardan bazıları düzenli, sürekli ve benzersiz, bazıları ise dönemsel, süreksiz ve çatışmalı olarak resmedilmiştir.

Fakat, bu herkes tarafından bilinen önermeler yanılıcıdır. İlk, bilimsel bilgi, bilginin bütünlüğünü temsil etmez, başka tür bilgiye ilave olarak onunla rekabet veya çatışma içerisinde bir bilgi biçimi olarak varolmuştur. Burada kastedilen diğer bilgi, anlatsal bilgidir.

2) İkinci nokta ise, bilim adamlarının demoralizasyonunun merkezi meşrulaştırma sorunu üzerindeki etkisi nedeniyle de bu ele alış bütünüyle zorunlu olmaktadır. Bu terim otorite sorununu tartışan Habermas'ın kastettiğinden daha geniş manada kul-

lanılmaktadır. Herhangi bir medeni kanun, belirli bir kategori içindeki yurttaşların özgül bir eylem türünü yerine getirmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Meşruiyet, bir kanun koyucunun, böylesi bir kanunu norm olarak çıkarmaya yetkili kılındığı bir süreçtir. Şimdi de bir bilimsel önerme örneğini ele alınız: Bu önerme, bilimsel olarak kabul edilmek için “belirli şartlar kümesini yerine getirmelidir” kuralına uymak zorundadır.

Bu durumda meşruiyet, bilimsel söylemle ilgilenen bir kanun koyucunun, konulan şartlarda (genel içsel tutarlılık ve deneysel doğrulama şartları) bir önermenin bilimsel cemaat tarafından ele alınması için, bilimsel söyleme içerilip içerilemeyeceğini belirleyen bir süreçtir. Konulan bu paralellik zorlama gözükabilir. Ancak görüleceği üzere böyle değildir. Bilimin meşruluğu sorunu Platon'dan beri kanun koyucunun meşruluğuna ayrılmaz bir biçimde bağlıdır . Bu bakış açısından, neyin doğru olduğuna karar vermek, önermelerin tabiatları gereği farklı bu iki otoriteye bağlanmasında bile neyin adil olduğuna karar vermekten bağımsız değildir. Burada önemli olan, etik ve politik olarak nitelenen dil ile, bilimsel olarak adlandırılan dil arasında bir içsel bağlantı olduğudur. İkisi de aynı perspektiften aynı seçişten kaynaklanmaktadır: Batı adı verilen seyirden (Sarup 1995, 16).

Bilimin, daha önce olduğundan çok daha fazla ve bütünüyle, yeni teknolojilerin yanısıra egemen güçlere teslim olmuş görüldüğü ve bunların çatışmalarında başat bir unsur olma tehlikesi bulunduğu bir zamanda, bilimsel bilginin mevcut konumunu incelediğimizde, çifte bir meşruiyet sorunu en eksiksiz formunda, yani tekrar eski halinde ortaya çıkmaktadır. Bilginin ne olduğuna kim karar verecektir ve hangi ihtiyaçların karara bağlanacağını kim bilecektir? Bilgisayar çağında, bilgi sorunu şimdi eskisinden daha fazla bir hükümet sorunudur.

Arslan da bu konuda “Bilgi meşruiyet armağan edilmiş güçtür. Yani bilgi, kavrama anlama gücü anlamında güç artı otoritedir” demektedir (Arslan 1992, 96).

4. 2. 6. Postmodernizm ve Ahlak Sorunu

Postmodernistlerin modernliği eleştirdikleri temel noktalardan biri de ahlâk konusudur. Ahlâk kurallarının temeli neye dayanmaktadır? İyi veya kötünün ölçüsü nedir? Toplumda var olan kuralların hepsi gerçekten iyi olduğu için mi kural haline gelmiştir? Bu noktalar tartışılmakta ve özellikle Nietzsche tarafından ağır eleştiriler yöneltilmektedir.

4. 2. 6. 1. Nietzsche ve Ahlak

Nietzsche XIX. yüzyılda Tanrının öldüğünü ilan eder ve bunun sonucunda da geleneksel Hristiyanlığın değer sisteminin çözüldüğünü ve dağıldığını ileri sürer. Tanrının geride bıraktığı gedikte ise sosyoloji ve öbür yeni toplumsal düşünce biçimleri mutlakiliyetçiliğe karşı bir alternatif oluşturur. Weber'e göre biz giderek artan bir rasyonelleşme dünyasında yaşamaktayız, fakat rasyonalizmin kendisinin gerek duyduğu değerler bulanıktır.

Düzenli öndeyilinebilir ve rasyonel bir dünyaya olan güven yerini belirsizlik ve anti rasyonel bir duruma bırakmıştır. Bunun sonucu olarakta modernlik projesi postmodernlik krizi haline gelmiştir (Habermas 1987 85).

4. 2. 6. 2. Dinsel Ahlaki Sorun ve Postmodern Bunalım

“Nostaljik paradigma, toplum ve din arasındaki ilişki üzerine ve daha önemlisi, modern dünyadaki dinsel çürümenin niteliği üzerine tikel bir görüşe bağlıdır. Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilan etmesi modern dünyada ele alınan ve tartışılan bir konu haline gelmiştir. Dünyevileşme karşısında iki geniş konum ayırtedilebilir. Birincisi, dünyevileşmeyi sadece dinsel düşünme, ritüel ve toplumsal kurumların yani kurumların toplumsal düzeyde çürümesi olarak gören sosyolojik gelenek, ikincisi ve

bunun alternatifi olan gelenek. David Martin gibi sosyologlar, dünyevileşme tezinin ortaçağ Hristiyanlığına dair nüfusun çoğunluğunun anlamlı bir tarzda dinsel olduğunu iddia ederek belli bir geriye yönsemeli görüşü varsaymak zorunda olduğunu savunur. Martin'in karşı argümanı, sosyologların modern öncesi zamanlardaki dinselliğin derecesini tipik bir şekilde abarttıkları, aşırı dünyevileştirilmiş bir insan kavramını varsaydıkları ve son olarak dünyevileşmeyi Hristiyanlıktan arındırmayla karıştırdıkları yönündedir (bkz. Stauth ve Turner, 1995-46).

Peter Berger ve Thomas Luckman'ın (1967) göre tüm insanlık onları toplumsal ilişkinin kaosundan, özellikle de anomi tehdidinden koruyacak bir kutsal değerler ve pratikler kubbesine ihtiyaç duyarlar. Bu yazarların ontolojik konumu insan varlıklarının kendi toplumsal gerçekliklerini oluşturmada yaratıcı ve aktif olduklarını, fakat bu toplumsal gerçekliğin insan faaliyetinden bağımsızlaştığını ve bir nesnelliğe büründüğünü belirtirler ki, bu konum Simmel'deki Trajedi kavramına yakın bir konumdur (bkz. Stauth ve Turner 1995, 47).

Berger ve Lunckman'ın sundukları sosyolojik görüş günümüz toplumundaki çoğulculuk, çeşitlilik ve farklılaşma sorununa dikkati çeker. Bunlar Schutz'un görüşlerinden etkilenerек toplumun yapısal farklılaşmayla ayrı dünyalara ayrılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan çoğulcu bir hayat şeklinin var olduğu bir dünyada yaşadığımızı savunmuşlardır.

Bu arada ahlak ve roller arasındaki ilişkiye dair MacIntyre'in görüşlerini zikretmek gerekir. onun argümanı yalnızca göreceliklik ya da bağlamsalcılık hakkındaki bir argüman değil daha ziyade "iyilik" belli ceamaatlerde özgül toplumsal rollerin icrasıyla ilişkilendirildiği konusunda bir argümandan "iyilik" yerleştirildiği toplumdan kopartılamaz. Bu argümanın diğer amacı ise duyguculuğu eleştirmektir. MacIntyre Marxizm ve Hristiyanlık hakkındaki karşılaştırmalı çalışmasında şöyle der: "Aydınlanmanın umduğu gibi bir zamanlar dinin yanıtlar verdiği Tanrı ve ölümsüzlük, özgürlük ve ahlak hakkındaki büyük soruların şimdi yeni bir dünyevi, estetik yanıtlar

dizisine kavuşması söz konusu değildir. Söz konusu olan bu soruların artık giderek sorulamaz olmasıdır. İnsanların varoluşa dair kapsamlı bir yorumdan mahrum kalmalarıdır. Modern toplumda insanlar herhangi aktif bir anlamda ateist ya da humanist olmaktan uzaktır; sadece deist değildirler (bkz. Stauth ve Turner 1995, 49).

MacIntyre'e göre modern öncesi dünya birleşik bir ahlaki cemaate, yani *Gemeinschaft*'a dayanıyordu. Böyle bir toplumda ahlâki pratik ve dinsel inanç ile Hristiyan sembolizmi arasında doğal bir birlik vardı. İnsanlar din ahlâk ve hukuk arasında önemli bir farklılığın, ayrımın olmadığı bir dünyada yaşıyorlardı. MacIntyre'a göre endüstriyel kapitalizmden sonra toplumun yapısı bozuldu sınıflar ortaya çıktı ve her sınıf kendine göre bir din anlayışı oluştu. Din bundan böyle birleşik bir kültürel dünyanın bir parçası değildi, onun yerine toplumsal yapıların eşitsizliklerini meşrulaştırmada ideolojik bir işlev üstlenmişti. Bir parçalanma dünyasında evrensel inanç sistemleri olarak ne Hristiyanlık ne de Marksizm geçerlidir. MacIntyre'in konumu ahlaki olarak nostaljiktir. İçersinde yaşadığımız dünyanın Weberci bir dünya olması, yani yönetsel otorite, değerlerin ve bilimin ayrılması ve büyüünün bozulması olarak tanımlanan bir dünya olması da tesadüfi değildir. Felsefi ve toplumsal olarak ya Aristotelesci veya Nietzsche'ci olmaya, onlarla uzlaşmaya zorlanırsınız. Çünkü modern toplumun maskesini düşüren Nietzsche'dir. Bu toplumun perspektivizm sorununu kavrayan Nietzsche'dir. MacIntyre Nietzsche'yi modernliğin maskesini indirmesinden dolayı selamlamasına karşılık, sonunda onun üst-insan görüşü özellikle karşı çıktığı bireycilik konusunun Alman bireyciliğinin bir yansıması olduğunu ileri sürer. Bu görüş modern toplum için oldukça muğlak ve tutunumsuz olarak görülür MacIntyre tarafından. Aristocu ahlak anlayışı ona daha yakın gelir ve ondaki teolojik ahlak anlayışını yeniden beyan etmek ister.

Sonuç olarak MacIntyre'in görüşleri çağdaş sınıf farklılığının arttığı toplum ortaya çıkmadan önceki toplumdaki birliği savunması bakımından nostaljiktir (Stauth ve Turner 1995, 52).

4. 2. 6. 3. İdeoloji, Ahlak ve Değerler

Marksizm ve nostaljik sosyolojinin süregiden sorunu, işçi sınıfı ya da cemaat gibi belli kendiliklere (entity) atfedilen ontolojik önem ve ahlaki üstünlükten ileri gelir. Nietzsche'nin felsefesinin ve epistemolojisinin modernizm, postmodernizm ve nostalji hakkında yapılan tartışma açısından önemini bu noktada anlayabiliriz. Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümü nostaljik bir düşünceyi geri getirmemektedir, böyle bir niyeti yoktu. Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölü olduğu bir dünyada ahlak ve tartışmasız kabul edilen herhangi bir kural olamazdı. Bütün değerlerimiz ve ahlaki kurallarımız yeniden sorgulanmalı ve tartışılmalıydı (Nietzsche 1990, 7) Nietzsche "Ahlak değerlerin bir eleştirisine zorunluyuz; değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı..." (1990 7)

Ayrıca ahlak konusundaki değerlendirme için bakınız (Nietzsche 1989 114-115).

Poole Nietzschenin ahlak hakkındaki görüşünü eleştirir ve: "Nietzsche'nin görüşü görececi bir görüş değil: Tüm yorumların eşit şekilde geçerli olduğunu düşünmediği kesin. Enerjisinin çoğunu belli yorumların kabul edilemezliğini kanıtlamaya ve özellikle dünyanın ahlaki yorumlarının savunulabilir olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini göstermeye harcamıştır: "Ahlak sadece belli fenomenlerin yorumudur daha doğrusu hatalı yorumdur" "iyinin ve kötünün ötesinde" sloganı ahlakın ötesinde demektir: Dünyanın ahlakçı yorumu, reddedilmesi gereken bir yorumdur. Ama dünyanın ahlaki yorumunun tam olarak niçin reddedilmesi gerekiyor? Bu reddiye hakikat zemininde mi, yoksa ahlak zemininde mi yapılacak? Eğer böyleyse burada Nietzsche'nin eleştirmenlerinin işaret etmeye daima hevesli oldukları bir özçürütüm (Self-refutation) imasından daha fazla birşey vardır. Eğer olgular yoksa, nasıl olur da hakikat kavramına başvurabiliriz? Ve ahlakı reddetmek için ne gibi ahlaki nedenlerimiz olabilir?" (Poole 1993, 156-157)

Nietzsche'nin meydan okuması Tanrı'nın ölümüyle geride bıraktığı gediğin doldurulması ihtiyacından kurtulmak içindi. Bundan dolayı Nietzsche'nin ardından gelen felsefe ve sosyolojinin büyük kısmını yirminci yüzyılda sosyoloji Marksizm ve felsefenin lirik bir şekilde orijinal özne sıfatıyla Tanrı'nın ölümünün açığa çıkardığı gediği dolduracak bir özne arayışında olmasından ötürü bu meydan okumadan bir sapma olarak görebiliriz (Stauth ve Turner 1995, 58) Durkheim'in önerdiği ilahi dinlerin temel öğretisi olan Allah inancının yerine ahlaki bir toplumsal düzenin ikame edilmesidir.

Nietzsche'nin konumu modern dönemde değerler için herhangi bir öz ya da temel oluşturan bir dayanağın "insan tını" ya da rasyonellik keşfetmenin olanaklılığını yadsıyan çağdaş temelcilik-karşıtlığının (anti foundationalism) müjdesi olarak ortaya çıkar (Stauth ve Turner 1995, . 58).

Nostalji örgütlü toplumsal ilişkilerin suniliğini modern öncesi toplumun organik niteliğiyle karşılaştırması sayesinde çağdaş ideolojilerin bir eleştirisi olarak işlev görebilir.

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan edişi bir fundamentalizm çağrısı değil, tersine, insanları yeni bir ahlaki bunalım duygusuna davet eden ütopyacı bir jestti. Onun eleştirisi sadece değerleri yapı bozumuna uğratmak değil, bu değerlerin mutlak bir ölçütle temellendirilmeyeceği inşasına yapılmış bir çağrı idi.

Nietzsche varolan hakikatleri eleştirebilmek için bir hakikat nosyonuna ihtiyaç duyar ve bu hakikat ilkesini de pratik eylem ve kullanım nosyonuna dayandırır. Nietzsche'nin amacı tüm basit değer biçimlerini hayatın kendisine yeniden yerleştirmek ve bu cisimleşme kavramsallaştırmasına olumlu bir değer vermektir.

Warren Nietzsche'yi ideoloji ve onun koşulları konusunda onaylar fakat onu soyut düzeyde kaldığı ve toplumu şeyselleştirmede başarısız olduğu düşüncesiyle eleş-

tirir. Warren'e göre modern bunalım, özünde kültürel bir bunalım olarak görmüş ve böylece kültürel düzeyde toplanıp kalmıştır (bkz. Stauth ve Turner 1995, 60).

Nietzsche'ye göre soyut toplum ve devlet kavramları hayat istencini doğrudan doğruya yansıtmamalarından ötürü kullanılmayacak kadar muğlaktır. Bu kavramlar kullanılışı perspektifler değil, şeyselleşmelerdir. Nietzsche bu soyut kavramsallaştırmalara karşı dünyanın şeyselleşmelerini yansıtmayan toplumsal teorinin temelleri olarak beden, gündelik hayat, dolaysız karşılıklılığa dayalı mübadeleler, nefret ve sevgi tecrübeleri hakkında düşünceler geliştirmeye çalıştı.

4. 2. 6. 4. Dünya Üzerine Egemenlik Kurma Etiği

Medeniyet ve rasyonelleşme sürecini, batı kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği olarak, yani iktidar-istencinin dışsallaşması olarak görecektek şekilde daha da genişletebiliriz (Stauth ve Turner 1995, 93). İktidar istencinin kültürün kurumsallaşması, medeniyet ve akıla bu şekilde genişletilmesi, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak ta görülebilir. Dünyanın sömürgeleştirilmesinden kasıt sadece coğrafi olarak belli bir bölgenin, dış dünyanın değil aynı zamanda bedenün kültürü tarafından sömürgeleştirilmesi ve zihin ya da bilincin akıl ve bilim tarafından sömürgeleştirilmesi kastedilmektedir.

Bu nedenle toplumsal gerçekliği üç ayrı kategori olarak ele almalıyız: 1) İnsan varlıklarının yerleştirildikleri uzam olarak doğa, 2) İçselleştirilmiş bir uzam olarak, toplumsal gerçekliğin bir boyutu sıfatıyla bilinç uzamı olarak zihin, 3) benliğin cisimleştiği iç çevre olarak beden. Weber'in rasyonelleşme süreci Elias'ın medeniyet süreci bazında ele alındığında batı kültürü, kültürel ve fiziksel bir sömürgeleştirme süreci olarak kavramsallaştırdığımız bilinç, insan bedeni ve doğanın üç alanında iktidar istencinin kurumsallaşmasıdır (Stauth ve Turner 1995, 93).

Weber çilecilik, rasyonelleşme ve dünya üzerinde egemenlik kurma etiğini, kalemci teolojideki tinsel yaşam ve dünyanın direngen olguları arasındaki gerilimin ya da çelişkinin bir sonucu olarak değerlendirdi. Hristiyan teolojisinde "dünya" hazlar, irrasyonel tutkular, bencillik, kendi kendini övme gibi bir dizi insani konuyu içine alıyordu. Buradaki "dünya" kavramındaki sorun, insan cisimleşmesi sorunu olarak görülebilir. Weber'in medeniyetler sosyolojisi bağlamında dünya sorunu, temel bir beden sosyolojisini, bir bütün olarak Weber'in sosyolojisinde üstü örtük kılan bir problemi içerir. Tabii ki bedenin bu sorunlu özelliği yalnızca Weber'in sosyolojisinde olan bir problem değildir, genel bir problemdir. Hristiyan aileciliğinde insan cisimleşmesinin problemlili özelliği, "et" kavramının kullanımında çok açık bir şekilde görülür. Bununla beraber özelden batı kültüründe genelde bütün kültürlerde etin sorunlu görünümüleri üç kuramsallaşmış düzen aracılığı ile yönettiğini önerebiliriz. Bunlarda dinsel kültür, estetik kültür ve bilimdir (Stauth ve Turner 1995, 94).

Bu üç mekanizma insan cisimleşmesinin doğasını dolaylımlar, sunar ve düzenler. Din çeşitli ritüel pratikler aracılığı ile bedeni tinsel varoluşun çıkarı ve toplumsal düzenin sağlanması için düzenler ve kısıtlar. Din, ahlaki bir düzen olarak (namus) kutsal insanlardan oluşan bir gövde (corpus) yaratabilmek için bedenleri birarada tutar ve düzenler. Sanatsal temsil dünyası cisimleşmenin sanatsal fenomenler biçiminde temsil edilmesi ile bedenin biraz daha ileri bir kurumsallaşmasıdır. Bilim özellikle de tıp bedenin toplumsal düzenle ilişkili bir sorun olarak kadir-i mutlak ve kültürel bakımdan çeşitli düzenleme, kısıtlama ve temsil etme biçimleridir. Kısaca sanat, din ve tıp bedenin ve nüfusun rasyonel ve disipline edilmiş yönetimine yarayan üç büyük söylemsel oluşumdur.

Dünya üzerinde egemenlik kurma etiğinin, protestan çileciliğinin kökenlerinin sömürgelerin ve emperyalizmin gelişmesi ile ilgili olarak burjuva kapitalist toplumunun daha geniş çerçeveye oturtulması gerekir. Bundan dolayı dünya egemenliği nosyonunun aynı zamanda Avrupa Kapitalizminin küresel çevreyi keşfetmesini ve kucaklaması

gerekir (Stauth ve Turner 1995, 94) Tarihsel beden sosyolojisi toplumların XVI. ve XVII. yüzyıllardan itibaren sömürgeleştirilmelerinin incelenmesini içerecektir. Bedenin küresel düzeyde egemenlik adına alınması sömürgeleştirmelerin meydana gelmesine sebep olan küresel bir etiğin sonucudur.

Kısaca din ve sanatın iktidar istenci tarafından sömürgeleştirilen ve toplumsal düzenlemeler biçiminde kurumsallaştırılan alanlar olarak beden ve zihnin araştırılması olduklarını söylenebilir (Stauth ve Turner 1995, 94). Bilim ve askerin müşterek işbirliği ile bedenlerin, nüfusların ve kıtaların araştırılmasının bir sonucu olarak sömürü ve tahakküm ortaya çıktı. Doğunun denetim altına alınması oryantalizmin bir parçasıdır. Oryantalist söylemde doğu, batılı aklın bakışı altındaki miskin kadınsı bir bedendir (Stauth ve Turner 1995, 94).

Weber dünya etiğini analiz ettiği zaman Tanrı yabancılaşma olarak kavranan teleolojik bir dünya anlayışı kullanıyordu. Yedi ölümcül günah öğretisi bu etiğin çekirdeğini oluşturuyordu. Bu günahların kökleri de insanın cisimleşmesinde etselliğinde yatıyordu. Protestanlık dünyayı reddetme değil dünya üzerinde egemenlik kurmaya çalışıyordu. Bunun için disiplin ve düzenlemeler geliştirerek bunları dayatmıştır. Protestanlık ayrıca, ortaçağ manastır pratiklerinden aktarılan bedenin dinsel tıbbi yönetimini de üstlenmiştir. Bunun sonucu olarak Weber'in çilecilik ve askeri disiplinin kökenlerine dair analizi, Foucault'un disipliner pratiklere yaptığı kültürel analiz ve Eliamedeniyetin gelişmesi konusunda sunduğu açıklama arasında önemli bir paralellik olduğu görülür. Buradan hareketle medeniyet, rasyonelleşme ve sömürgeleştirmenin, üç alan (zihin, beden ve doğa) üzerinde egemenlik kurulmasının, tabi kılınmalarına dair daha geniş süreçler içerisindeki üç uğrak olarak kavramsallaştırılması gerektiği söylenebilir (Stauth ve Turner 1995, 95).

Dünya üzerine egemenlik kurma konusunu sonuç olarak şu şekilde özetleyebiliriz. “Dünya üzerinde egemenlik kurma etiği ilkin kökleri bedensel işlevlerde yatan duyular ve tecrübe hayatının karşısında zihnen araştırılmasına ve yükseltilmesine ça-

lıştı. Bu nedenle etik disiplin aracılığı ile duyguyu akla tabi kılmayı amaçlıyordu. Duyumsal hayatın aklın egemenliğine tabi kılınmasına karşı ilk tepki delilikten geldi. Modern epistemolojinin ortaya çıkışı, rasyonel düşüncenin güvenliği için delilik imkanını dışlamaya çalıştı. İkinci olarak etik tıbbın özellikle perhizin yardımını gören dinsel disiplinler aracılığı ile bedeni (eti) tabi kılmaya çalıştı. Bu metod ponoptisizmi içerecek kadar genişletildi. Buna karşı da tepki, meydan okuma cinselliğin irrasyonelliği idi. Üçüncüsü, bu etik uzamın duygu ve zihnin iç dünyasının karşıtı olarak dış dünyanın araştırılmasını içerdi. Buna karşı meydan okuma da rasyonel bir sömürge sistemi içerisindeki irrasyonel patlamalar olarak görülen mahalli nüfusun ayaklanma ve isyanlarından geldi.” (Stauth ve Turner 1995, 96)

4. 3. SOMUT ÖZNEYE DÖNÜŞ

Modernlikteki soyut ve evrensel Özne anlayışı Nietzsche tarafından ilk eleştiriyi almıştır. Nietzsche'den sonra Özne eleştirisi devam ederek gelmiştir. Postmodernizm soyut Özne eleştirisinin en ileri noktasıdır.

4. 3. 1. Nietzsche ve Somut Özne

Nietzsche "The Will to Power" da (iktidar istenci) Yahudi-Hristiyan kültürünün mirasını takiben bedeni (eti) tinselliğin ve aklın yadsınması olarak gören bir ahlak hiyerarşisi üretmiş olan modern düşüncenin idealizmine ve entellektüalizmine karşı çıkar. Nietzsche insan bedenine gerçek anlamını vermek için bedensel rekabet ortamının var olduğu Antik Yunan dönemine dönmeye çalışır, o dönemi örnek olarak alır. Fakat bu sadece mekanik bir bedene geri dönmeden daha geniş bir anlam içeriyordu (bkz. Stauth ve Turner 1995, 93).

Nietzsche "canlı beden" kavramı içerisinde birleşik bir duyumsallık ve bilgi nosyonunu yeniden keşfedebilmek ve ele geçirebilmek için Sokrat öncesi Yunan dönemine yönelmişti. Özellikle cisimleşme yoluyla gelişen duyumsal cisimleşme karşısında aklın önceliğini tanıyan anlayışı eleştirerek entellektüalizmin bir eleştirisini gerçekleştirmeye çalıştı. Nietzsche'ye göre direnişin anlaşılabilmesi için bedenin özelliklerinin, yapısının taşıdığı önemin anlaşılması gerekir. Bu nedenle Nietzsche'de bedenin gündeme getirilmesi ve tartışılması, bütün bir iktidar istenci konusuyla yakından ilgili idi. İktidar istenci tüm organik bedenler için temeldi. İktidar istenci tüm diğer organik bedenlere tahakküm kurma, onları içirme ve onlarla başetme, Nietzsche'in "iktidar miktarı" dediği şeyi artırma doğrultusunda evrensel bir itkiye sahipti.

"İktidar istencinden söz ediyorum-yani iktidarı tezahür ettirme yolundan duyurulamaz bir arzu olarak ya da iktidarın yaratıcı içgüdü olarak uygulanması ve yürütülmesi. Çaresi yok tüm hareketler tüm "görünümler" tüm "yasalar" bir içsel fenomenin araçları olarak anlaşılmalı ve insanın anolojisi bu amaçla kullanılmalı. Bir hayvanın tüm içgüdülerinin izini iktidar istencine kadar sürmek olanaklı, organik hayatın tüm işlevlerini de bu bir kaynaktan bulmakta öyle (bkz. Stauth ve Turner 1995-73) Bu görüş bedenin hayat zenginleştirimidir. Nietzsche cisimleşmeye verdiği önemden dolayı kültürlü insanı hasta insan olarak gördü. İçgüdüler engellenip yeniden yönlendirildikçe arzuların içselleştirilmesi Nietzsche'nin ruh adını verdiği bir hastalığı üretti. Nietzsche Freud'un asal bastırılma (primal repression) kavramını öndeliyerek modern toplumlarda giderek büyüyen içe dönüklüğün, içgüdülerin boşaltılmasını önlediğini, intikam ve hınc duygularının bastırıldığını ve içe çevrildiğini savundu. Bu şekilde "duyumsallığın giderilmesi" Hristiyan bastırmanın ve çileciliğinin mirası olarak batı felsefesinin idealleştirilmesi yoluyla dışa vurulmaktaydı. Bu perspektiften bakıldığında Hristiyanlık hayata karşı hıncın asal kertesi olarak ortaya çıkar.

"Tipik olarak dindar insanın bir dekadandan fenomen olup olmadığını değerlendirmemiz gerekir (büyük yenilikçiler daima hastalıklı ve saralıdır); ama pagan olan din-

dar adam tipini de buna dahil etmeyi unutmayın. Pagan tapısı hayata bir şükran ve hayatın onaylanması değil midir? Onun en temsil edici tipinin hayatın bir savunusu ve zayıflatıcısı olması gerekmezmi? İyi oluşturulmuş ve vecd içinde taşan bir tin tipi” (bkz. Stauth ve Turner 1995, 99) Bu tip öncelikle Yunanlılar'ın Dionysus'u tarafından temsil ediyordu. Hıncı sonunda nihilizme ve nevroza varan hayat içgüdüsünün yadsınmasını kültürel dekadansın tahakkümü altında sahici iktidar istencinin bastırılmasıdır.

Nietzsche'nin beden teorisi dile yüklediği fonksiyon ile yakın ilişki içindedir. Nietzsche'ye göre bizim birlik, süreklilik ve benlik duygumuz dilin gramatik yapısının, onun gramatik alışkanlıklarının ürünleridir. O'na göre bizler "kendisini bir birlik olarak tasavvur eden bir çoğulluğuz".

Oluşu varlığın karakteriyle damgalamak bu en yüksek bir iktidar istencidir Nietzsche "Twilight of the Idols" da (putların alaca karanlığı) varoluşun basitçe bir kurmaca olduğunu ve hakiki dünyanın sadece oluşun ve değişimin dünyasına yapılmış hatalı bir ilave olduğunu savunur. Nietzsche birçok felsefecinin mükemmel varlık olarak Tanrı düşüncesinden vazgeçmeye hazır olduklarını, buna karşılık bazı felsefecilerin hala bir en mükemmel varlık arayışında olduklarını, metafiziğin hala kendinde şey arayışında olduğunu ileri sürer. Felsefecilerin oluş dünyasını tarihselliklerinden ayırarak gerçekliğin mumyalandığına inandıkları için zorunlu olarak Mısırlı olduklarından şikayetçi idi (Stauth ve Turner 1995, 99).

4. 3. 2. Nietzsche ve Weber'de Bireysellik, Öznelleşme ve Modernlik

Nietzsche ve Weber, her ikisi de giderek devlet bürokrasisinin tahakkümüne giren modern hayatın toplumsal şartları altında bireysellik ve bireycilik problemini konu edindiler. Nietzsche'ye göre "inanç adamı" sözcüğün tam anlamıyla bağımlı adam olarak, kendisini bir amaç olarak koyamayan ya da göremeyen yani ahlaki bir

varlık olarak göremeyen bir adam olarak görülmeliydi (Stauth ve Turner 1995, 118) Nietzsche'ye göre her inanç tipi kendi kendinin bir yadsınması şeklinde dışavurumuydu. Nietzsche birçok insan açısından hayatta kalabilmek için yabancılaştırıcı bir gücün gerekli olduğuna inanıyordu. İşte burada, birçok şeyi göremeyen, problemler karşısında peşin hükümlü olmayan ve bütün değerler konusunda katı ve kesin inançlı olmayan inanç insanı olarak hakikatin muhasımı olarak modern insan doğar (Stauth ve Turner 1995, 118). Nietzsche kayıtsızlığın bireyciliği ile soylu bireycilik arasında ayırım yapar. Nietzsche Tocqueville'nin bireycilik görüşünden etkilenmiştir. Birey ve Bireysemeye konusu Nietzsche'nin düşüncesinin ana temalarındandı. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesi* adlı eserinde soylu insanı yüz­süz bir sürünün değerlerine zorla itaat ettirecek "insanın hayvansallaştırılması" olarak bireylerin tek biçimli düzleştirilmesinden söz eder.

Aynı eleştiri bütünlüğün yitilmesiyle bireysemeyin Apollon kültürünün bir boyutu olduğu *The Birth of Tragedy* de (Trajedinin Doğuşu) ortaya çıkar. Ki bu konu aynı zamanda ahlak ve din konusunda Kant'ı eleştirmesinin bir parçası idi (bkz.Stauth ve Turner 1995, 118).

Weber'deki sorumlu bireycilik ideali, endüstriyel kapitalizmdeki bu yeni düzenlemeye maruz bireycilikten kaynaklanan olumsuz öğeleri etkisizleştirmek için yaratılmıştı. Weber'in sorumluluk idealine o kadar önem vermiş olmasının nedeni kurumların korunmasını istemesinden kaynaklanıyordu. Buna karşılık hem Nietzsche hem de Tocqueville bu bireyciliğin tamamen modern kurumların durumuyla ve toplumsal demokrasi tarafından bireylere verilen bir rahatlıkla bağlantılı olduğunu düşünüyorlardı (bkz. Stauth ve Turner 1995, 119) Weber'in bizzat modernliğin nihilizm projesini yadsınması ve nihilizm tehdidine karşı modern kurumların anlamlılığı üzerinde ısrarla durması, bireyciliği ancak mesleki görevlerin çileci icrasıyla erişilebilecek sonul refah olarak yeniden inşa etti. Tam bu noktada Weber'in sonul uzlaşım hayatı istenci eşanlı olarak hem Nietzsche'yle birlikte ve hem de Nietzsche'ye karşı yazılan bir toplum te-

orisinin inşasıydı. Bu en bariz şekilde Weber'in *Economy and Society* adlı eserinde göze çarpar (Stauth ve Turner 1995, 119) Hem faşizm hem de sosyalizmden sonra uzun süre ayakta kalacak olan demir kafesin inşası kayıtsızlık bireyciliği yoluyla sorumluluk bireyciliğinin temellerine oturtulan bir toplumsallığın inşası olarak görülmek zorundaydı. Weber, Nietzsche'ye muhalefet etmek üzere Kant'la ittifak kurmuştu (bkz. Stauth ve Turner, 1995, 119).

Weber sosyolojisindeki gerilimler ve çelişkiler dört toplumsal eylem tipini ayırdığı *Economy and Society*'de barizdir. Bunlar, araçsal-rasyonel eylem, değersel-rasyonel eylem, duygulanımsal eylem ve geleneksel eylem tipleridir. Weber'e göre duygulanımsal ve geleneksel eylem, anlamlı yönetilmiş eylem ile sadece davranış arasında sınır çizgisinde yer alırlar. Buradan hareketle Weber'in eylem nosyonunu göreceli özbilinçli olan, özgül amaçlara yönelmiş insan öznelliğini ve anlam atfını içeren faaliyetler için kullandığı görülebilir (Stauth ve Turner 1995, 120).

Weber'e göre eylem, özünde bilgi ve amacı için, anlamlı eylemdir, geleneksel eylem "köklü alışkanlığı" içeren eylemdir. Duygu yüklü eylem de gerçekçi, amaçlı eylemin maojindedir. Düşünümsel söz-eylem ile sahici amaçlı eylemin ortasında, sınır da yer alır (Weber 1978, 24-26) Weber'e göre konunun tuhafılığı gündelik hayatın içtenliğinden kaynaklanır. "Weber'in yorumu interpretive/eylem sosyolojisindeki davranış, eylem etkileşim ve anlam arasındaki ilişki birçok felsefi tartışma ve eleştirinin odak noktası olmuştur (Habermas 1984, Schutz, 1971) Biz ise, Weber'in rasyonel eylem tanımının gündelik dünyanın analizini engellediğini savunuyoruz "(bkz. Stauth ve Turner 1995, 119-120).

Stauth ve Turner'e göre gündelik dünya Weber'in ifadesinde bir ölçüde bir eylem sosyolojisinin dışında kalmaktadır ve gündelik hayat yorumcu sosyolojinin pek az ilgi alanında yer alır. Weber'in görüşlerinden hareketle eylem ve yorumcu sosyoloji anlayışı çok sınırlı bir grup için geçerlidir. Yani bu toplumdaki alışkanlıklar ve düşünülmeden yapılan eylemlerden kendilerini kurtarabilen çok az bir grup için geçerlidir.

Toplumun çoğu yine geleneksel ve duygusal şekilde hareket etmeye devam etmektedir. Buna karşılık Nietzsche "küçük şeyler" den hareketle, habitusun gündelik dünyasının duyumsallığı perspektifinden hareketle yazmaya başlamıştı (Stauth ve Turner 1995, 120).

Nietzsche rasyonellik, amaçlılık ve bireysel seçim nosyonlarının rafine gelişimini, entellektüel yabancılaşmanın bir sonucu ve hatalı bir bireyciliğin bir görünümü olarak değerlendiriyordu. Bundan dolayı Nietzsche Hristiyanlığa yönelttiği eleştirel tavrı Kantçı ahlak felsefesine de yöneltiyordu. Çünkü Nietzsche ahlak açısından Kantçı felsefeyi üstü örtük bir Hristiyanlık olarak görüyordu.

“Weber endüstriyel toplumda ahlaki değerlerin göreceliğine rağmen, uzlaşım sal anlamda ahlaki bir hayat projesinin hala arzu edilebilir olduğunu düşünüyordu. Buna karşılık Nietzsche ahlaki iddialar karşısında kuşkucu bir tavır sergiliyordu. Çünkü Nietzsche'ye göre, hem uzlaşım sal ahlak hem de felsefe, hayatın bir rasyonelleştirilmesi ve yadsınması idi. Nietzsche'ye göre profesyonel entellektüellerin egemenliği, araçsalcılığın, içgüdülerin bütünlüğünün yadsınması olduğu modern toplumun hastalığının bir parçasıydı. Felsefe en iyi ihtimalle hayat süreci üzerinde bir asalaktı. “ (Stauth ve Turner 1995, 121).

Weber modern toplumsal evrimin iç mantığının rasyonelleşme olduğunu ileri sürer. Özellikle "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*" adlı eserinde batılı rasyonelleşme ve entellektüalizm süreçlerini gündelik hayatın temellerinin düzenlenmesi ve yeniden üretilmesine yöneltmiş bir tikel çilecilik olarak ele alır. Weber burada dünya dinlerinin rasyonelleşme açısından kıyaslamalarını yapar. Weber-öz denetimi insan denetiminin mantığı olarak görür ve iktisat ahlakı yargılarına varır (Weber 1985, 136-137).

Nietzsche'ye göre Kant'ın kategorik emperatifi Hristiyanlığın bir tür değişik şekliydi. Gündelik ahlak ve onun bencil olmayan görünümü daima halkla alakalı ola-

rak iş görmüştü. Bunlar şimdi modernleşmeyle beraber niçin egemen ahlaka dönüştürülsün ki? Nietzsche'nin en aşağı düzeydeki içgüdülerin ahlakının modern toplumun ahlakına dönüştürülmesi dediği şey budur (Stauth ve Turner 1995, 122).

Bu ahlakta en yüksek değerlerin sürü tarafından değerlesizleştirildiği kültür karşıtı argümanı buluruz (Avrupa medeniyetinin nihilizmi). Nietzsche tüm ahlaki değerlerin eleştirisini yapar ve bunu "Ahlak değerlerinin bir eleştirisine zorunluyuz; değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı" der (Nietzsche, 1990) Nietzsche'ye göre hınç ahlakı kavramı, önemli bir tutar. Nietzsche'ye göre hınç temelde en geniş biçimde güzellik, zenginlik, eğelence ve cömertliğin temel niteliklerinin kötülüğün niteliklerine dönüştürüldüğü Hristiyanlıkta ortaya çıkan kendi kendini sınırlandırma aracılığıyla yaratılan birduygudur" (Stauth ve Turner 1995 122) Ahlaktaki ilk köle ayaklanmasında bu hınç kendisini yönetici bir sınıfa dönüştüren papazlığın dışavurumu haline gelmiştir. Sonraki dönemlerde bu hınç en kötü ve zayıf ideallerin kültürel oluşumun aletlerine dönüştürülmesi konusunda tarihte yaratıcı bir güç haline gelir.

Nietzsche'nin hıncın, bencil olmayışın, bayağılığın içgüdülerin ve kayıtsızlığın içgüdülerinin her kültürün mantığı haline geldiğini söyleyip şikayet ettiği "tarihin skandalı" budur (Stauth ve Turner 1995, 122) Ahlakın ve zulmün birbirinin yerine geçebilir ve birbirinden ayrılmaz hale geldiği düzey Yahudilikte yaratılan ve Hristiyanlıkta geliştirilerek bir yönetim sistemi haline gelen hınç içgüdülerinin bu dönüşümler ve suret değişimi mekanizmalarının düzeyidir (Stauth ve Turner 1995, 122-123).

"Nietzsche, ahlakın yararcı boyutun sonul gerçekleştirimine çağdaş Hristiyanlıkta kavuştuğunu söylüyordu, ama Weber ahlaki nihilizm nosyonunu basitçe çağdaş toplumun modern temellerinin anlaşılmasının bir vasatına çevirmişti. Weber'in sorusu basitçe şuydu: İktisadi yararcılığı hangi tip dinsel etik beslemişti? Nietzsche'nin yararcılığa eleştirel yaklaşımı Weber'in iktisadi sosyolojisinde gözden kaybolur."(Stauth ve Turner, 123).

4. 3. 3. Touraine ve Öznenin Savunusu

4. 3. 3. 1. Öznelleşme

Yalnızca akıl-dışılığın sisini dağıtan akıl, inancın yerini alan bilim ve üreme toplumunun yerini alan üretim toplumu imgesiyle -bu görüş, herşeye kadir bir tanrı, bir Yaradan imgesinin dayattığı erekçiliğin, yerini kişisel olmayan sistem ve süreçlere bıraktığının habercisi olmuştur- yetmeyebilir miyiz? (Touraine 1995-229) şeklinde bir sorar ve cevap olarak Touraine eğer söz konusu olan bizimdünyaya ilişkin tasarımlarımız ve bilgimizse evet yetinebiliriz, çünkü yüzyıllardan beri hiçbirşey bilimsel bilgi konusunda şüpheye düşmemize imkan vermemiştir der. Fakat bilimsel bilgi konusunun ve bilgi edinme metotlarının her zaman tartışılan bir konu olduğunu belirtmemiz gerekir.

Dünyanın büyüünün bozulması şeklinde ifade edilen, sekülerleşme anlayışının modernliğin sadece bir yanını ifade ettiğini ve doğanın değilde insanın eylemi perspektifinden bakıldığında durumun daha da değişeceğini bilertir Touraine. Geleneksel toplumlarda insan bir üst otoriteye yani insanüstü kutsal bir otoritenin emirlerine boyun eğme ve akıl ile uyulması gereken düzene uymak durumunda idi. Kutsallık dünyası aynı zamanda hem bir tanrı ya da birçok tanrısal güç tarafından yaratılmış ve can verilmiş hem de anlaşılabilir bir dünyadır. Modernliğin yıktığı gizli gözlem olumlu ya da olumsuz niyetlerinin keyfine bağlı bir dünya değil bir yandan tanrısal özne tarafından yaratılmış olan, öte yandan da akılcı yasalara göre düzenlenen bir dünyadır (Touraine 1995-229).

Weber, dünyanın büyüünü bozan modernlik aklın zaferine indirgenemez, o aslında, tanrısal özneye doğal bir düzen arasındaki ilişkinin ortadan kalkması yani nesnel bilgi düzeniyle özne düzeninin birbirinden ayrılmasıdır." (Touraine 1995-230)

Descartes'in aynı zamanda hem Hristiyan düşüncesinin mirasçısı hem de modernliğin muamma dolu kahramancı olması bu ikilik den dolayıdır. Modernlik ilerledikçe özne ile nesne daha fazla ayrılmıştır.

Modernlik uzun süre yalnızca araçsal akılcılığın etkinliği ile tanımlanmıştır. Fakat bu yeterli değildir ve reddedilmemelidir. Çünkü tüm halizmlere, totalitarizmlere ve gericiliklere karşı en güçlü eleştirel silahı oluşturan bu görüştür. Fakat bu akılcılık modernliğe dair tam bilgi vermez, modernliğin yarınca özgürlük ve insan öznesinin ortaya çıkışını gizlemiş olur.

Touraine'ye göre modernliğin tek bir çehresi değil birbiri ile karşılıklı konumlanan iki çehresi vardır ve bunlar arasındaki diyalog modernliği oluşturur. O iki çehre de akılcılık ve öznelleşmedir (Touraine 1995-230).

Akıllılaştırmayla öznelleştirme birbirinin tersi gibi görünen fakat birbirinin tamamlayıcısı olan Rönesans ve Reform gibi aynı zamanda ortaya çıkarlar. Esasmuscular bu parçalanmaya direnmiş hem bilgiyi hem de imanı savunmak istemişler fakat modernliği tanımlayan büyük kopma tarafından sürüklenmişlerdir. O dönemden sonra dünyadaki birlik yıkılmıştır. İnsan doğaya aittir ve nesnel bilginin konusudur fakat aynı zamanda da özne ve özneliktir. Modernlik öncesi dönemde var olan tanrısal logos yerini hem bilimsel yasanın kişisel olmayan özelliğine, hem de aynı zamanda özneye ait olan özne/Ben'e bırakır, tıpkı eylemin yapıdan ayrışması gibi insanın bilgisi de doğa bilgisinden ayrılır. Klasik devrimci modernlik görüşü sadece akılcı düşüncenin özgürleşmesini, tanrıların ölümünü ve ereçliliğin yok oluşunu dikkate almıştır (Touraine 1995-230)

Öznenen ne anlaşılıyordu? Her şeyden önce akılcı ve insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir yasalarla yönetilen bir dünyanın yaratılmasıydı anlaşılan. Öyle ki insanın **Özne** olarak oluşumu en güzel eğitim programlarında görüldüğü gibi akılcı düşüncenin öğretilmesi ve yalnızca aklın yönetimine boyun eğmek üzere geleneğin ve ar-

zunun baskılarına direnme gücüyle özdeşleştirildi. Bu durum tarihsel gelişmeyi olgusal (pozitif) düşünceye mutlak tınle ya da üretim güçlerinin serbest gelişimine doğru gidiş olarak gören tarihselci düşünce açısından da aynıdır. Harkheimer'in nesnel aklın dünyası olarak adlandırdığı ve özlemini çektiği dünya işte budur (Touraine 1995-231) Modernlik nesnel aklın çöküşü ve öznelleşme ile akılcılaştırmanın birbirinden ayrılması şeklinde gelişmiştir. Modernlik çoğul bir dünyadan bolmiktarda tanrısal gücün varlığından bilim tarafından ortaya çıkarılan bir dünya birliğine geçiş değildir. Tam tersine mikrokozmozla makrokozmozun, evrenle insanın etkileşiminden, montaigne'nin denemelerinden sonra Descartes'in cogtosunun getirmiş olduğu ve XVIII. yy. da burjuva bireyciliğinin istilasıyla kısa zamanda daha da genişleyecek olan bir kopmaya işaret eder.

Modernliği yalnızca akılcılıkla özdeşleştirmek isteyenler öznedenden yalnızca o özneyi bizzat aklın kendisine indirgemek ve kişisellikten sıyrılmayı, insanın kendi kendisini feda etmesini ve doğanın ya da tarihin kişisel olmayan düzeniyle özdeşleşmesini dayatmak için söz ederler. Modern dünya ise tersine giderek daha yoğun bir biçimde özgürlük olan, yani bireyin kendi eylemlerini ve durumuna uyguladığı ve davranışlarını kendi kişiselyaşam öyküsünün bileşenleri olarak algılaması ve hissetmesini, bizzat kendisini bir edimci olarak algılamasını sağlayan denetimi iyiliğin ilkesi olarak ortaya koyan bir özneye gönderide bulunur. **Özne**, bireyin edimci olarak davranma ve edimci olarak kabul görme istencidir (Touraine 1995-232).

4. 3. 3. 2. Birey, Özne, Aktör

Birey, özne ve edimci terimlerinin birbirine eşanla tanımlanması gerekir; bunu da ilk kez özellikle ikinci döneminde Ben'in oluşumunu, üst beni'in aynı zamanda da ait olduğu Bu üzerindeki eyleminin nihai ürünü olarak çözümlemekle, Freud yapmıştır (Touraine 1995- 232).

Modernlik öncesinde insan bilgelik arayışında idi içinde kişisel olmayan kutsallık, kadar, aşk gibi değerleri hissedirdi. Modernlik bu kutsal olana boyun eğme ve dünyaya bu şekilde bakılmasının yerine oplumsal bütünlük anlayışını koymak istedi. İnsan çalışmak, askerlik yapmak.. gibi yurttaşlık rollerini yerine getirmeli, kollektif yapıya katkıda bulunmalı ve kişisel hayatın edimcisi olacağına kolektif bir hayatın amili olmalıydı. Bu bireysel öznenin oluşumunu, yeni tekniğin gelişmesiyle, ezen ve engelleyen yarı modernlikti. Bireysel öznenin ortaya çıkabilmesi için aklın duyulara galip gelmesi değil, tersine bireyin kendisinde, özne olma istencinin yanısıra bir Ben'in var olduğunu kabul etmesi gerekir. Modernlik insanın doğa içinde olmaktansa kendi içinde varolan doğayı kabul etmesiyle başarıya ulaşır. **Özne**, ancak, yaşam bireyde direnişe geçtiği ve çıkarılması gereken bir şeytan olarak değilde libido ya da cinsellik olarak kabul görüp, yaşanan uzam ve zamanların çoğulluğunun ötesinde, bir şeyler kurma çabasına dönüştüğü-dönüştürülmekten ziyade dönüştüğü-ölçüde üretilmiş olur. Birey, yaşamla düşüncenin, deneyimle bilincin birbirine karıştığı tikel bir birlikten başka bir şey değildir. **Özne**, **Ben'den Özne/Ben'e** geçiş yaşantı üzerinde o yaşantının kişisel bir anlamı olması, bireyin, toplumsal ilişkileri dönüştürerek ama asla hiçbir grupta, hiçbir toplulukla özdeşleşmeden dönüştürerek o ilişkilerin içine giren bir edimciye dönüşmesi için kurulan bir denetimdir (Touraine 1995-233) Edimci içinde bulunduğu hayat şartlarına, iş hayatına uyabilen kişi değil çevresindeki olumsuzlukları değiştirebilen kişidir. Sağ ve sol işlevselcilikler yalnızca adurummantığından ve toplumun yeniden üretilmesinden söz eder. Oysa toplum sürekli ve istikrarlı bir şekilde hızlanarak değişir öyle ki durum diye adlandırılan şey bugün, kişisel olmayan, iktisadi ya da teknik bir mantığın ifadesinden çok siyasal bir yaratımdır (Touraine 1995-233).

Karl Marx'tan Fernand Braudel'e değin çeşitli örneklerde görüldüğü gibi, liberal kapitalizminzaferi üzerinde düşündüklerinde toplum bilimleri tarafnıdan geniş çapta kabul gören maddi altyapının siyasal ve ideolojik üst yapıları kumanda ettiğifikri artık, siyasal devrimlerin, totaliter rejimlerin, refah devletlerinin ve kamu alanının çok

geniş bir alana yayılışının egemenliğindeki bir yüzyılın gerçeğine tekabül etmiyor (Touraine 1995-233).

Dolayısıyla toplum bilimlerinin giderek eski dillerini terkederek daha sık biçimde toplumsal edimcilerden söz etmeleri normaldir. Çalışmalarında istikrarlı bir şekilde toplumsal edimcilerden söz ettiğine ve toplumsal sınıf fikri yerine toplumsal hareket fikrini koyduğuna göre bizzat ben de bu değişime yabancı sayılmam (Touraine 1995-233).

Özne artık evrensel olanın -buna ister doğa yasaları, ister tarihin anlamı ya da tanrısal yaratım adı verilsin- bizdeki mevcduyeti değil, kendinin edimciye dönüşmesi için bir çağrıdır. Özne/Ben'dir, kişisel yaşamın bir yandan Bu'yla, libidayla, öte yandan da toplumsal rollerle dolu olduğunu asla unutmaksızın, **Özne/Ben** deme çabasıdır. Özne asla zafer kazanmaz. Öyle bir yanılısamaya kapılmışsa, bu hembireyi, hem de cinselliği ve toplumsal rolleri silip atmış ve yeniden üstben'e yani beriyen dışına çıkarılmış Özne'ye dönüşmüş olduğu anlamına gelir. Yasa haline gelerek, yani en dışsal, en kişisel olmayan şeyle özdeşleşerek kendi kendini yıkar (Touraine 1995-234).

Öznelleşme **Özne**'nin bireyin içine girmesi, dolayısıyla da bireyin -kısmen- Özne'ye dönüşmesidir. Öznelleşme bireyin aşkın değerlere tabi olmasının tam tersidir. Eskiden insan Tanrı'da kendi izdüşümünü buluyordu; ama artık modern dünyada kendisi değerlerin temeli haline gelir. Çünkü ahlaklılığın ana ilkesi özgürlük kendi kendisinin amacı olan bir yaratıcılık olmuş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çıkmıştır.

Öznelleşme, kişisel tutumlarla toplumsal rollerin ilişkisi tarafından tanımlanan; toplumsal etkileşimler ve toplumsallaşma amillerinin eylemleriyle oluşturulan Ben'i yıkar. Ben parçalanır. Bir yanda Özne öte yanda Kendi (self) yer alır. Nasıl ki özne bireyle özgürlüğü birleştiriyorsa, Kendi de doğayla toplumu birleştirir. Freud'un öğ-

retmiş olduğu gibi, özne -ki Freud Özne'yi Üst benin dışında pek net olarak kavramıyordu- Kendi'ye yani Bu'ya bağlıydı. Buna karşılık çözümlenmesi, yanılısamları parçalayacak olan bir Ben'le kopma halindeydi. Özne, bedenın karşıtı olan ruh değil, toplumsal ve kültürel düzen tarafından dayatılan tasarımlar ve kuralların karşıtı olarak, bedene ruhunu verdiği anlamındır. Özne, aynı zamanda hem Apollo'cu hem de Diensos'cudur (Touraine 1995-234).

Özne'nin en büyük düşmanı Üst ben'dir. **Özne** vicdan azabını olduğu kadar vicdan huzurunu da kurar. **Özne** ne suçluluk duygusuna ne de ben'den haz duymaya çağırır. Bireyi ya da grubu bitmek tükenmek bilmeyen mücadeleler aracılığı ile kendini bulmaya yönlendirir. Çünkü birey, ancak kendisine direnen özyapıtlarının denetimiyle **Özne** olur.

Bu direniş akılcılaştırma olduğu takdirde olumlu bir direniştir. Çünkü akıl aynı zamandada özgürlüğün aracıdır. Ama akılcılık, efendilerin, modernleştiricilerin teknokratların ve bürokratların denetimindeyse ve onlar tarafından, üretim ya da tüketim araçlarına dönüştürdükleri kişilere kendi iktidarlarını dayatmak için kullanılıyorsa, bu kez direniş olumsuz bir nitelik taşır (Touraine 1995-235).

Foucault öznelleşmeyi uyruklaşma (boyun eğme) olarak görür. Toplumsal denetimin daha da iyi sağlanabilmesi, yalnızca kasları değil, yüreği, ruhu ve cinselliği de eline geçirmesi için içerideki insanı, başka bir tabirle "psikolojik" insanı oluşturmak gerektiği söylenmiştir. Öznelliğin bu şekilde saptırılması hiçbir biçimde öznenin doğuşunun yerini alamaz ya da temel anlamını oluşturamaz (Touraine 1995- 235).

Öncelikle totalitarizmin yerleştiği yerde ona karşı harekete geçen ana direniş gücü, özneye çağrı, yani dinsel birbiçim alsın ya da almasın, ister soljenitsin, ister Sakarov adıyla anılsın, inanç ahlakı olmuştur. Yüzyıl ince, Weber, Kanaat ahlakının karşısında sorumluluk ahlakının zaferine çağrıda bulunuyordu. Bugün iş hayranlık duyduğumuz kişiler, iyi işçi, iyi yurttaş, ve yararlı köle olmayı reddedenler ve bir dinsel

inanç ya da insan hakları adına başkaldırmış/ ayaklanmış olanlardır (Touraine 1995, 235-236).

Eksiksiz baskıya karşı direnmek için, eksiksiz özneyi, yani dinsel mirası ve çocukluk anılarını, fikirleri ve cesareti harekete geçirmek gerekir. Hark hermer "aklı savunmak için akılyeterli değildir" diyerek yüzyılımızın en derin fikirlerinden birisini dile getirmiş oluyordu. Bu durum aydınlanmanın kendinden aşırı şekilde emin olduğu akılcılığı ile bağlarını koparır ve adeta özneye çağrıda bulunur, geleneksel ile modern arasında temel bir karşıtlık fikrinin reddidir. Nietzsche ve Freud'un, insanda en eski mitos ve inançların varlığını bularak ve akılcı yapıtlarını, bilinçli ve örgütlü varlıklar olarak insan ve topluma ilişkin sözde -modern- ya da en azından -ilk modern- görüşlerin çürütülmesinden ayırmayarak yeniden keşfetmiş oldukları da işte budur (Touraine 1995- 236).

Özne anlayışı herkesin tanrı tarafından eşit şekilde yarattıldığı fikrinin değişik bir kisveyle doğal hukuk şeklinde ifade edilmiş şekline de itibar etmez. Bununla beraber toplumsal hiyerarşiyi de kabul etmez. Toplumsal hiyerarşinin tepesine rahiplerin, savaşçıların, bilim adamlarının ya da işadamlarının gelmesini onaylamaz.

SONUÇ

Modernliğin yani Aydınlanmanın, Aydınlanma düşünürlerinin din konusunda tam bir fikir birliği olmasa da Ortaçağ'a dine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı ileri sürülür. Aydınlanmanın özellikle Fransız Ekolü dine karşı tepkisel bir tavır takınmıştır; fakat, Alman ve İngiliz Ekolleri din ile daha uyumlu bir tutum sergilemiştir. Aydınlanmayı dini otoriteye tepki olarak ele alanlar olduğu gibi, Ortaçağdaki anlayışın sekülerleşmesi olarak ele alan yazarlar da bulunmaktadır.

Aydınlanmanın temel iddiası, insanın insanüstü otoritelerden, mit'den ve boş inançlardan kurtararak özgürleştirmek ve daha huzurlu bir hayat yaşamasını temin etmek idi. Bunu da akıl sayesinde başarabileceğine inanıyordu. Akıl insan için tek klavuzdu, artık bir daha geriye, karanlık günlere dönülmeyecekti, evrensel barış sağlanacaktı.

Nietzsche ile başlayan, Freud ve Frankfurt Okulu üyeleri, postyapısalcılar ve postmodernistler ile devam eden eleştiriler göz önüne alındığında, Aydınlanma projesinin vadettiği dünya cennetinin gerçekleştiğini söylemek oldukça zordur.

Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde, Aydınlanma tarafından önerilen aklın, mit'i ortadan kaldırma iddiası ile gündeme getirildiği, bizzat kendisinin nasıl bir mit'e dönüştüğü ortaya konulmuştur.

Modernlikte özne, birey ilk dönemlerde merkezi bir konumdadır fakat kısa bir süre sonra özne, toplum içinde kaybolmuş, soyut evrensel bir özneye dönüşmüştür. Özellikle Nietzsche'nin birey konusundaki eleştirileri göz önüne alındığında, modernliğin bireyi daha fazla baskı altına aldığını söylemek için yeterli delil olduğu

kanaatindeyiz. Weber'in demir kafes (İroncage) terimiyle dile getirdiği bürokrasi hakkındaki görüşleri ile Foucault'nun iktidar ve meşruiyet üzerine yorumları dikkate alındığında, modernliğin bireye kurumlar aracılığıyla nasıl bir baskı ağı ürettiği açıktır.

Kavramsal düzeyde özne konusunda farklı terimlerin kullanıldığını tespit ettik. "Ben", "Bu", "kendi", "ego", "Aktör", "agent", "edimci", "fail" gibi terimler hepsi de özne manasında kullanılmaktadır. Gerek yabancı gerekse Türkçe kaynaklarda öznenin adlandırılışında bir kavram kargaşası bulunmakta ve bu durum da okuyucunun zihnini sürekli meşgul etmektedir.

Aydınlanma düşüncesinde akıl merkezi bir öneme sahip durumdayken post yapısalcılar ve postmodernistler tarafından akıl eleştirilmekte ve buna karşılık retorik ön plana çıkmaktadır. Habermas; Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Gadamer, Ratarille, Horkheimer, Adorno gibi teorisyenleri akıl eleştiricileri, akla veda diyenler şeklinde eleştirir. Akıl eleştirisinde akli araçsal akla indirgediklerini akli da tahakkümle özdeşleştirdiklerini belirterek bunlara karşı aklın savunusunu yapar. Habermas da araçsal akli eleştirir fakat akli tamamen terketmez. Weber'den esinlenerek aklın parçalandığını kabul eder ve araçsal aklın, akıl kavramının bir bölümünü oluşturduğunu ileri sürer ve daha geniş bir akıl tanımlaması içinde araçsal akli pasifize ederek iletişimsel akılla araçsal akli aşarak ondan kurtulmaya çalışır. Başka bir ifade ile, bütün eleştirilere hedef olan araçsal akıl, aklın bir parçasıdır ve dolayısı ile aklın bütünü temsil etmez. Aklın özgürleştirici yönünü görmemiz gerekir ki bu da iletişimsel akıldır.

Habermas'la diğer teorisyenler arasında önemli tartışma noktalarından birisi de meta teori konusudur. Gerek Foucault gerekse Lyotard ve Derrida meta teoriyi, büyük hümanizm geleneğini eleştirmekteler Deleuze ve Guattari "lokal teoriyi" küçük anlatı şeklinde adlandırarak benimsemektedirler.

Habermas'a göre özgürleşim, ideal konuşma durumu dediği çarpıtılmamış iletişimle sağlanabilir. Habermas çarpıtılmış iletişimi tahakkümle özdeşleştirir. Lyotard ve diğerleri Habermas'ı Marx ve Freud'dan daha soyut bir meta-teori önermekle eleştirirler. Fakat Lyotard da dil oyunları görüşünde bir meta-teori ileri sürdüğü için özellikle Kellner ve Sarup tarafından eleştirilmektedir. Derridanın Dünya metindir, şeklindeki görüşü ve Gadamer'in hermenetiğin evrenselliği görüşleri, aynı şekilde meta-teori durumuna gelmektedirler. Foucault ise teori ortaya koyarsam o da bir çeşit tahakküme dönüşür demektedir.

Touraine, aydınlanma filozoflarının ileri sürdüğü dinin yerine aklın geçmesi görüşünün gerçekleşmemesinin, aklın din gibi aşkın bir yapısı olmamasından kaynaklandığını belirtir. Yine Touraine özne savunusunda, modernliğin araçsal akıl ile tahakküme dönüştüğünü kabul ettiğini belirtir, bununla beraber modernliğin özgürleştirici yönünü de görmemiz gerektiğini ileri sürerek modernliğin ilk günlerine dönülmesi şeklinde nostaljik bir görüş ileri sürer.

Aklın ve bilincin eleştirisinde Nietzsche konuyu Antik Yunan'daki Sokrat öncesi döneme kadar gerilere götürerek öznenin doğal yapısından nasıl ayrıldığını ve ilk sapmanın nasıl başladığını irdeler. Sokrat öncesi dönemde hayat doğal halde seyreliyordu. Fertler kendi aralarında rekabet edebiliyor ve mücadele edebiliyorlardı. Nietzsche'ye göre Sokrat öncesi Özne evreni doğal halde algılıyordu ve özneler arasında doğal bir iletişim ve rekabet ortamı vardı. Öznenin doğal yapısını ve kabiliyetlerini kısıtlayacak herhangi bir faktör yoktu. Özne ne birey üstü herhangi bir aşkın otoritenin emirlerine boyun eğmeye zorlanıyordu ne de özneler arasında soyut bir kurala bağlanma sözkonusu idi.

Sokrat ile beraber özneler birbirlerini soyut şeylere uymaya ve inanmaya ikna etme çabasına girdiler. Nietzsche, Sokrat'ın diyalog ve soru metodu ile karşısındakini zihinsel olarak yanıttığını ve onu soyut belli kurallara inanmaya zorladığını belirterek eleştirir. Sokrat'a açılan bu gedik Eflatun'la daha fazla genişlemiş ve özne soyut

metafizik kurallara inanmaya zorlanmıştır. Bu sapma ilk çağdan 20. yüzyıla kadar devam ederek gelmiştir. Akıl insanları yanıltmak için değil tabii halini koruyarak insanlara kılavuzluk etmek için vardır. Nietzsche'nin akıl anlayışı doğal akıl bağlamında Rousseau'ya yakın bir çizgidedir.

Foucault özellikle akıl ve akıl dışı, delilik gibi tanımların göreceli ve tutarsız olduğunu ileri sürer. Akıllık ve akılsızlık tanımlamalarındaki kıstasların yanlışlığına dikkat çeker. Foucault akıllı olarak kabul edilen bireylerin kurallara uygun insanlar olduğunu ileri sürerek aykırı düşüncenin delilik gibi anlaşıldığını açıklar.

Postmodern tarih anlayışında özellikle Nietzsche'nin "soykütüksel" metodu hakimdir. Nietzsche'ye göre tarih, insanları kendilerini yeniden inşa etme formları içinde aynı şeyin ezeli ve ebedi tekkürünü yansıtır. Postmodernistler ve postyapısalcılar tarihteki ilerleme anlayışını kabul etmezler. Tarihin yönü belli değildir ve tarihte süreklilik yoktur. Evrimci ve ilerlemeci tarih anlayışları insanların yanılğılarıdır. Tarihte teleolojiye bağlanmanın pek bir güvenilir tarafı yoktur. Geleneksel tarih anlayışında devlet başkanlarının hayatları ve savaşları anlatılmıştır oysa postmodern tarih anlayışı köşede kenarda kalmış olaylardan anlam çıkarmaya çalışır. Özellikle Foucault bu metodu kullanır.

Bilginin konumu konusunda Lyotard bilgisayarlaşmış toplumlarda bilginin yapısının değiştiğini ileri sürer. Bilgi eskisi gibi bilgi için bilgi değil satılmak için elde bir metadır. Bilginin ne olduğundan, ne anlama geldiğinden öte ne kadar para kazandıracığı sorusu gündeme gelmektedir. Bilgi ticari bir meta haline gelmektedir. Eskisi gibi bilgi için uzunca bir zaman emek harcamak gerekmemekte, bilgi nakledilmektedir. Eğitim kurumlarının yerini kütüphaneler ile bilgi bankaları alacağı tahmin edilmektedir. Bunun sonucunda da bilginin hiyerarşisi yıkılmakta ve bilimsel bilginin imtiyazlı konumu ortadan kalkmaktadır. Kısaca binlerce kişinin görev aldığı eğitim kurumlarının yerini bilgi bankaları almaktadır. Bilgi azınlık bir araştırmacı grup tarafından ortaya konulduktan sonra enformasyon şeklinde aktarılacaktır.

Bilgi ve meşruiyet konusu Lyotard'ın postmodern durum adlı eserinde ele aldığı temel konulardan birisidir. Lyotard'a göre meşruiyet iki yolla, siyasal ve felsefi yolla uygulanır. Lyotard'a göre bilimsel bilgi bilginin bütününi temsil etmez. Nitekim bu konuda "bilim hakikatin merkezi değildir" der.

Bu konuda Weber'de bilimin bize takdim ettiği kozmozun yalnızca belirli bir kozmoz olduğunu ve bu alan dışında bilimin geçerliliğinin tartışılabileceğini belirtir. Lyotard'a göre anlatsal bilgi ve bilimsel bilgi her ikisi de farklı alanlarda olup, birbirini yargılama yetkisi yoktur. Herbiri kendi geçerlilik ölçütlerini kullanır. Lyotard'a göre bilimsel bilgi, bir söylem türüdür.

Foucault da meşruluk konusunu irdeler ve kurumlar düzeyinde bürokrasinin nasıl meşruluk kazanıp baskıya dönüştüğünü belirtir. Modernlikle gelen Özne anlayışını eleştirerek, Öznelerin itaatkâr bedenler haline getirildiklerini ileri sürer.

Postmodern ahlâk anlayışı ağırlıklı Nietzsche'nin ahlâk eleştirisinden esinlenir. Nietzsche ahlâk kurallarını ve erdemlerin köklerine inerek iyi ve kötü ayrımının kıstasının ne olduğunu sorgular. Nietzsche'ye göre bize empoze edilen erdemlerimiz belli kişilerin kendi saygınlıklarını korumak ve diğerlerini kendilerine itaat ettirmek için ortaya koydukları kurallarıdır.

Postmodernistler hiçbir şekilde toplum veya başka herhangi bir bağlayıcı kural ve otoriteyi kabul etmezler. Ahlâk konusunda temel fikirleri Ben ve Ötekinin tanınması yani ötekine saygı duyulmasıdır. Toplum kuralları veya bireycilik değil de özneler arası postmodern ahlâk anlayışının temelidir.

Son olarak modernliğin ilk dönemlerinde Özne'nin merkezi bir konumda olması, fakat kısa bir süre sonra aklın araçsal akla dönüşerek Özne'den ayrılışı bunun sonucunda aklın baskı aracına dönüşmesi sözkonusudur. Postmodernistler ve post-yapısalcılar araçsal akli ve Özne'nin somut Özne'den soyut Özne'ye dönüşerek

evrensel Özne haline geldiğini ve bireylerin toplumda yok olduğunu ileri sürerek araçsal aklı ve modernlikteki Özne anlayışını eleştirirler. Nietzsche ile gelen somut Özne anlayışı ile Özne tekrar gündeme gelir. Fakat Nietzsche'nin birey anlayışı asosyal olmakla ve toplumdaki uzak olmakla eleştirilir. Postmodernistler modernlikteki soyut Özne anlayışını kabul etmezler, bireyciliği de savunmazlar bunun yerine Özneler arası görüşünü benimserler. Touraine modernliğin ilk dönemlerinde akıl ile Özne'nin beraber olduğu fakat daha sonra aklın araçsal akla dönüşerek ayrıldığını belirtir. Touraine yeniden Özne'yi savunarak modernliğin ilk dönemlerine dönülmesi gerektiğini ileri sürerek, akılla Özne'yi tekrar birleştirmeye çalışır. Günümüzdeki tartışmalara bakılırsa postmodernizm konusu daha uzun süre gündemde kalacağı benzetilmektedir.



KAYNAKÇA

ARSLAN, Hüsamettin (1992). *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınevi.

BERMAN, Marshall (1994). *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*. Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

BEST, Steven and KELLNER, Douglas (1991). *Postmodern Theory*. London: Mac Millan.

BIERSTEDT, Robert (1990). "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Türkçe Çevirileri Der. ve Denet. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Ankara: Verso Yayıncılık, s. 17-52.

BOTTOMORE, Tom (1989). *Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara Yayınları.

BOTTOMORE, Tom and OUTWAITE, W (1993). (Editors) *Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Cambridge Blackwell.

BUBNER, Rüdiger (1993). *Modern Alman Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İde Yayınları.

COSER, A. Lewis. *Masters of Sociological Thought*. Harcourt Brace Javanovich, Publishers. London.

ÇİĞDEM, Ahmet (1993). *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, Ağaç Yayıncılık.

ÇİĞDEM, Ahmet (1992). *Akıl ve Toplum Özgürleşimi*, Türkçesi: Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

FEATHERSTONE, Mike (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

FOUCAULT, Michel (1994). *Kelimeler ve Şeyler*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

FOUCAULT, Michel (1995). *Ders Özetleri*, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1992). *Deliliğin Tarihi I*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1993). *Deliliğin Tarihi II*, Çeviren: Mehmet ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1993). *Deliliğin Tarihi III*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

FOUCAULT Michel (1977). *Power/Knowledge. Selected Writings and Other Writings 1972-1977* (der.), Gordon, C., Brighton: Harvester Press.

FREYER, Hans (1968). *İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çeviren ve Yazan (Ekler): Prof.Dr. Tahir Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, No.105.*

GIDDENS, Anthony (1987). *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press Cambridge.

GIDDENS, Anthony (1990a). *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

GIDDENS, Anthony (1990b). "Pozitivizm ve Eleştiricileri", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Türkçe Çevirileri Der. ve Denet. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Çev. Levent Köker, Ankara: Verso Yayıncılık, s. 251-298.

GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.

GÖKA Erol, TOPÇUOĞLU Abdullah, AKTAY Yasin (1996). *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi Yayınları.

GÖKBERK, Macit (1974). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

HABERMAS, Jurgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*; Translated by: Frederick Lawrence, Cambridge: Mit Press.

HABERMAS, Jurgen (1984). *The Theory of Communicative Action Two Volume* , Translated by Thomas Mc Canrthy. Boston: Bencon Press.

- HABERMAS, Jürgen, (1971). *Knowledge and Human Interests*. Translated by Jeremy J. Shapiro. Beacon Press Boston
- HABERMAS, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society* Translated by. Thomas Mc Carthy, Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, Jürgen (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. Translated by Shierru, Weber Nicholzen and Jerry A. Stark, Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1994). "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje," *Postmodernizm*, (Hazırlayan: Necmi Zeka), İstanbul: Kıyı Yayınları. s. 31-44.
- HAMPSON, Norman; *Aydınlanma Çağı*, Türkçesi: Jale Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- HEGEL, G. W. F. (1991). *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sezer, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- HONNETH, Axel & HANS JEANS (1991). *Communicative Action, Essays on Jürgen Habermas The Theory of Communicative Action*. Translated by, Jeremy Gaine & Doris L. Jones Cambridge: The Mit Press.
- HORKHEIMER, Max (1990). *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- HORKHEIMER, Max ve ADORNO, Theodor W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çeviren: Oğuz Özügöl, İstanbul: Kabcı Yayınevi.
- HOY, David (1991); Jacques Derrida, *Çağdaş Temel Kuramlar* Der. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yay.
- HUYSEN, Andreas (1993). "Postmodernin Haritasını yapmak," *Modernite Versus Postmodernite* . Der. ve Çev. M. KÜÇÜK. ANKARA: Vadi Yayınları, s.107-130.
- JAMESON, F (1994). "Postmodernizm ya da Geç-Kapitalizmin Kültürel Mantığı," *Postmodernizm*, (Haz.: Necmi Zeka), İstanbul: Kıyı Yayınları, s. 9-116.

JEANNIERE, Abel (1993). "Modernite Nedir?" *Modernite Versus Postmodernite* .
Der. M. KÜÇÜK, Çev. Nilgün Tatal-Küçük, ANKARA: Vadi Yayınları,
s.15-25.

KANT, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kit-
abevi.

KELLNER, Douglas (1993). "Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar,"*Modernite Versus*
Postmodernite -Der. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 227-258.

KUMAR, Krishan (1993). *Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Editörs:
William Outwaite & Tom Bottomore, Basil Blackwell : Cambridge

LARRAINE, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, 1995 Türkçesi: Neşe Nur Domaniç,
İstanbul: Sarmal Yayınevi.

LLOYD, Genevieve (1996). *Erkek Akıl Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, Çeviren:
Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

LYOTARD, Jean-François (1990). *Postmodern Durum*, Türkçesi: Ahmet Çiğdem, İs-
tanbul: Ara Yayıncılık.

MURPHY, John W (1995). *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*
1995, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, İstanbul: ETİ Kitapları.

NIETZSCHE Friedrich (1989). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Türkçesi: Ahmet İnam,
İstanbul: Ara Yayıncılık.

NIETZSCHE, Friedrich (1990). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, İs-
tanbul: Ara Yayın.

- NORRIS, Christopher (1990). *What's Wrong With Postmodernism* New York: Harveste Wheatseaf.
- OUTWAITE, William (1991). *New Philisophies of Social Science*, New York: St. Martin's.
- ÖZLEM, Doğan (1996). *Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Dersleri*, Cilt: I-II, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- POOLE, Ross (1993). *Ahlak ve Modernlik*, İng. Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- RORTY, Richard (1995). *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, İng. Çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- RORTY, Richard (1993). "Habermas, Lyotard ve Postmodernite," *Modernite Versus Postmodernite* . Der. Mehmet Küçük. Ankara: Vadi Yayınları, s. 153-171.
- ROUSSEAU, J.J.. (1945) *Eşitsizlik Hakkında Nutuk*. Çeviren: Selman Evrim. Mehmet Evrim. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- ROUSSEAU, J.J.. (1943) *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*. Çeviren: Sebahattin Eyüboğlu, Ankara: Maarif Matbaası.
- SARUP, Madan (1995). *Post Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Türkçesi: A.Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi.
- SCHRAG, Calvin (1992). *The Resources of Rationality*. Indiana: Indiana University Press.

SIMMEL Georg (1965). *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*. Translated by K. Peter Eizkorn. Teachers College Press. Teachers College, s. 11-26.

SIMMEL Georg (1950). *The Metropolis and Mental Life*. Reprinted by Permission of the Translator, Kurt H. Wolf. From *The Sociology of Georg Simmel* (Copyright 1950 by the Free Press.).

SKINNER, Quentin (1991). *Çağdaş Temel Kuramlar*, Çev: Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.

SMART, Barry (1993). *Postmodernity*. London and New York: Roudledge .

STAUTH G ve TURNER B.S (1995). *Nietzsche'nin Dansı*. Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Ark Yayınevi.

SUNAR İlkey (1979). *Düşün ve Toplum*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

THOMPSON, John B (1990). *Critical Hermeneutics* Cambridge University Press Cambridge.

TOURAINE, Alain (1995). *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: Hülya Tufan İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TAYLOR, Charles (1995). *Modernliğin Sıkıntıları*, ing. Çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

URRY, John, KEAT Russel, (1994). *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev: Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi.

WAGNER, Peter (1996). *Modernliğin Sosyolojisi*, Türkçesi: Mehmet Küçük, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

WEBER, Max (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Türkçesi: Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları.

WEBER, Max (1978). *Economy and Society* Çev. G. Roth and C. Wittich, Berkeley University of California Press, 2. Cilt.

WEBER, Max (1987). *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Yayınları.

YILMAZ, Aytekin (1996). *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*. Ankara: Vadi Yayınları.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ