T.C

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

POSTMODERNİTENİN İNSAN ANLAYIŞI:
ELEŞTİREL BİR ANALİZ

SÜHA KARADENİZ
2501040612

TEZ DANIŞMANI
DOÇ.DR. BİRSEN ÖRS

İSTANBUL 2007

T.C

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

ÖZ

Postmodernitenin İnsan Anlayışı

Süha Karadeniz

Bu tezde, Batı felsefesi ve kültürünün "insan anlayışı" incelenecektir. İnsanın, dönemler içinde nasıl anlaşıldığı ve dönemden döneme bu anlayışın nasıl değiştiği gözlenerek, asıl amaç olan, günümüz Batı kültüründeki insan anlayışının açıklanmasına çalışılacaktır.

Tezin iddiası, insan anlayışının artık modern dönem içinde tutulamayacak kadar değiştiği ve insan anlayışı açısından yeni bir dönemin başladığı yönündedir. Bunun dışında, Batı'nın her alanda topyekün postmodern kültüre geçtiği gibi, bir iddiası yoktur. İddia tamamen "insan anlayışı" bağlamındadır.

Postmodern dönemin insan anlayışının kavranabilmesi ve postmodern insan anlayışı olarak adlandırılabilecek yeni bir dönemin başladığının daha iyi gösterilebilmesi için geleneksel ve modern dönemin insan anlayışları da karşılaştırmalı bir altyapı oluşturacak şekilde ele alınacaktır.

Son olarak, insan üstüne yapılan bu araştırma, konusu itibariyle salt kültürel bir çalışma gibi görünse de, günümüzün insan anlayışının incelenmesinin kaçınılmaz siyasal bağlanımları da olacaktır. Tezin amacı, bu bağlanımlar hakkında da ipuçları sunmaktır.

ABSTRACT

The Human Conception of Postmodernity

Süha Karadeniz

"The human conception" of Western philosophy and culture will be studied in this thesis. By examining how the human-being is understood and how these understandings have changed from period to period, the human conception of today's Western culture will be tired to be explained which is the original purpose of the thesis.

The argument of the thesis is, the human conception has changed in a way that it can't be hold in modern period anymore and that a new era has started. Besides this, there is no other assertion like, the West has headed through the postmodern culture altogether by all means. The argument is only about "the human concetion".

In order to apprehend the human conception of postmodernity and to adduce better that a new era, which can be called the postmodern human conception, has started, the human conceptions of traditional and modern periods will be discussed in a way to prepare a comperative basis.

Finally, altough this research about the human-being seems like it is only a cultural study because of its topic, there will be inevitable political connections in a study about today's human conception. The purpose of the thesis is t olay clues about these connections.

İÇİNDEKİLER

SAYFA

TEZ ONAY SAYFASI ii
ÖZ ……..…….... iii
ABSTRACT ……..…….... iv
İÇİNDEKİLER v
GİRİŞ 1

1. GELENEKSEL İNSAN.....11

1.1. Tarihsel Arkaplan.....12

1.2. İnsan Anlayışı.....17

1.3. St. Augustine.....21

1.4. Aquinolu Thomas.....28

1.5. Ockhamlı William.....41

2. MODERN İNSAN.....48

2.1. Tarihsel Arkaplan.....49

2.2. İnsan Anlayışı.....57

2.2.1. Sosyal Analizde İnsanın ve Aklın Önem Kazanması.....60

2.2.2. İnsan Anlayışında Bireyselleşme.....64

2.2.3. İnsan Anlayışında Özerkleşme.....72

2.2.4. İnsan Anlayışında Özgürleşme ve Düşünümsel Boyutun Önem Kazanması.....78

2.2.5. İnsan Anlayışında Tarihselleşme ve Toplumsallaşma.....93

2.2.6. İnsan Anlayışında Bütünselliğin ve Sürekliliğin Eleştirisi.....102

2.2.7. İnsan Anlayışında Rasyonelliğin Eliştirisisi.....107

3. POSTMODERN İNSAN.....113

3.1. Tarihsel Arkaplan.....115

3.2. İnsan Anlayışı.....118

3.3. Yapısalcılık “Post”u İçin Vuruldu.....132

3.4. Post-psikanalize Doğru: Yeni Akıllılar Yeni Deliler.....143
3.5. Gündelik Hayat Teknolojilerinin İnsan Anlayışı Üstünde Etkisi...159
3.5.1. İnsan Eğlenen Hayvandır.....159
3.5.2. Teknoloji > İnsan.....163
3.5.3. Televizyonda Her Gördüğüne İnanma.....165
3.5.4. Tüketiyorum Öyleyse Varım.....169
4. SONUÇ.....174
KAYNAKÇA.....185

GİRİŞ

Bu bölüm, "Postmodernitenin İnsan Anlayışı" konusuna giriş niteliği taşıyacak şekilde, öncelikle başlıkta geçen kavramların ve onlarla birlikte bazı yardımcı kavramların açıklanmasına ve tezin kapsamı ve amacının daha belirgin hale getirilmesine ayrılacaktır.

Öncelikle tezin konusunun neler olmadığına açıklık getirmek gerekiyor. Tezin konusu, postmodern olarak isimlendirilen çağımızda "insan"ın ne olduğunun araştırılması değildir. İnsanın gerçekte ne olduğuyla ve nasıl yaşadığıyla ilgili değil, onun nasıl anlaşıldığı, nasıl tahayyül edildiği ile ilgilidir. Bunlar elbette birbirleri ile etkileşim halindedir fakat aralarında birebir temsil ilişkisi olması mümkün değildir.

"Herhangi bir şeyin gerçekliğinin deneyimi, kavramını şekillendirmeye yardımcı olur. İnsanların savaş ile ilgili düşündükleri, başka birçok faktör ile birlikte kısmen onunla ilgili deneyimlerine bağlıdır(eğer varsa).
Diğer taraftan kavram, olayın kendisine kısmen şekil verir. Savaşta gerçekten olan şeyler, kısmen de olsa, savaşan tarafların, bir savaşta neler olması gerektiğini düşündükleri şeylere yani onların savaş kavramlarına da bağlıdır."[1]

Tez, bu ikinci düzeydeki etkileşimle ilgilidir. Öncelikle "insan kavramı" ile ilgilidir. Yani insanın gerçekte ne olduğunu değil, insan denince akla ne geldiği araştırılacaktır. Mevcut sistemin insan üzerindeki etkilerini değil, o sistemin söyleminde insan fikrini, insanın nasıl tasarlandığını yani "insan kavramı"nı incelemektir amaç.

İnsan kavramına dair bu inceleme, zorunlu olarak, o çağın düşünürlerinin, filozoflarının yani o çağın entelektüel ortamını şekillendiren kişilerin "insan kavram"larını incelemek ile mümkün olacaktır. Bu kişilerin insan tasarıları (yukarıdaki çekinceyi hatırlarsak) maksatlı ya da gerçekle örtüşmez olabilir. Ama

[1] Ulric Neisser, "Concepts and Self-Concepts", **TheConceptual Self in Context,** Ed.by. Ulric Neisser, David A. Jopling, Cambridge University Press, U.S.A, 1997, s. 4

incelemenin konusu da zaten budur; bu kavramsallaştırmalar ve onların dönemler içinde geçirdiği değişiklikler. İnsanın nasıl tasarlandığının, nasıl kavramsallaştırıldığının araştırılması, hem bu kavramsallaştırmanın hem de onun dönemler arası değişiminin siyasal, sosyal sonuçları hakkında da ipuçları sunacaktır.

Tezin tamamen havada uçan bir kavram bulutu olmamasını sağlamak için de, iki noktada gerçeklik ile ilişki kurulacaktır. İlkin, konu her ne kadar "insan kavramı" olsa da ve bunun entelektüel ortamı inceleyerek yapılabileceği söylense de, ele alınacak üç dönemin de tarihsel arka planları bir giriş niteliğinde verilecek ve yer yer düşünülerin fikirlerini hangi ortamlarda şekillendirdiklerine değinilerek tarihsel gerçeklik ile ilişki kurulacaktır. İkinci olarak, bu kavramsallaştırmalarda yukarıda değinilen siyasal ve sosyal sonuçlar hakkında ipuçlarının bulunması düzeyinde sosyolojik gerçeklik ile ilişki kurulacaktır. Anlatılan dönem içinde değişen "insan kavramı"nın bir sonraki dönemin gelişini nasıl haber verdiği ve tarihsel arka planları anlatılan dönemlerin yeni "insan kavramı"nı nasıl hazırlamaya başladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Batı tarihi, üzerinde uzlaşılmış veya uzlaşılmamış, birçok dönemden geçmiştir. Dünyadaki ve dünya tarihinin her alanındaki (ekonomik, kültürel, sosyal, siyasal...) başat konumundan ve (antik Yunan felsefecilerinin evrensel kavrayışlarından hareketle Batı düşünüşünün özünde evrensel olduğu görüşüne göre) evrenselliğinden dolayı Batı'nın geçirdiği bu dönemler çağlar açmış, kapamış; dünya tarihini anlamada evrensel çerçeveler oluşturmuştur. Fakat günümüzde yine Batı'dan iyice yükselen bir sesin bize hatırlattığı gibi, bu, Batı'nın tarihidir ve tüm insanlık için birebir geçerliliği yoktur. Yazının başlığındaki "insan", batılı insandır. İnsan sözcüğünü kullanmamın ve tırnak içinde yazmamın sebebi onu kimlik, özne, birey, kişi gibi kavramaları kapsayacak şekilde kullanmak ve onun kavramsal varlığına vurgu yapmak istememdir.

Küreselleşme, yaşadığımız anın en büyük kavramlarından biri olmasının ve her büyük kavram gibi içinin tartışmalar, çelişkiler ve paradokslarla dolu olmasının yanında yine Batı merkezlidir; daha yoğun ve etkili olarak o coğrafyada

yaşanmaktadır. Yazının konusu da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bu yazıda **Batı'nın** gelenekselliğinin, **Batı'nın** modernliğinin ve **Batı'nın** postmodernliğinin insan tasarımı ve bu tasarımın dönemlere göre nasıl değiştiği üzerinde duracağım. Yukarıda söylendiği gibi, hem bu tasarım hem de onun dönemler içindeki değişimi bize bunun siyasal ve sosyal sonuçları hakkında ipuçları da verecektir.

Kimlik kazanma, birey veya özne olma tamamen sosyal inşalardır, kültürel temsillerdir. Her kültürde "ben" zamiri vardır. Asıl nokta bu ben zamirinin nasıl ve ne anlamda kullanıldığıdır ki kültürden kültüre değişen de budur.[2] Yazının amacı da belli dönemler içinde Batı kültürünün "ben" zamirine bakışını incelemektir.

Her bir dönemin insan anlayışını incelerken, o dönemde etkili olmuş düşünürlere başvurulacak, fakat bazı düşünürler daha ayrıntılı ele alınacaktır. Daha ayrıntılı ele alınacak olan düşünürlerin seçilmesi, konumuz olan "insan anlayışı"na yeni bir boyut getirmelerine bağlı olacaktır. Tezin asıl konusu olan postmodern insan anlayışına, eleştirel ve karşılaştırmalı bir zemin hazırlayacak olan modern dönemi ve onun gerçekleştirdiklerini daha iyi anlayabilmek için ele alınan feodal dönem, bu ikincil hatta üçüncül amacından dolayı diğer iki bölümden daha kısa bir şekilde ele alınacaktır. Her bölümdeki yazım yöntemi dönemlerinin karakterini yansıtacak şekilde olacaktır.

Feodal dönem insan anlayışını işlerken, bu dönemin sosyal analizde insan tekiline fazla yer ayırmayan yapısından dolayı, döneme, bu açıdan kısmi bir istisna yaratan düşünürler üzerinde durulacaktır. Böylece hem dönemin insan anlayışı hakkında fikir sahibi olup hem de fazla vakit kaybetmeden bir sonraki döneme geçiş sağlanacaktır. Sözgelimi feodal dönem içinde ele alınacak olan St. Augustine, Aquinolu Thomas ve Ockhamlı William (üçü de rahiptir) hem kendi dönemlerindeki üç ana akımın en önemli temsilcileri ve dolayısıyla insan anlayışı açısından üç ayrı boyut getirecek üç önemli düşünürdür hem de yazılarında dönemlerine istisna oluşturacak ölçüde "insan"a yer ayırmışlardır. Bu bölümdeki yazım yöntemi,

[2] Chris Barker, **Cultural Studies**, Sage Publications, London, 2000 s. 165–166

yukarıda söylendiği gibi dönemin ruhunu yansıtacak ve dönemin rahiplerinin sevdiği şekilde, sorulu-cevaplı bir tarzda ilerleyen ve uzun bir hikâyenin anlatıldığı arada kesintiler olmadan başlayıp biten bir roman gibi olacaktır.

Modern dönem, kendi içinde erken ve olgun dönem olarak ikiye ayrılacak, ilki, bir önceki dönemden kopuşu ikincisi de bir sonraki döneme geçişi gösterecektir. Erken dönem içinde Hobbes, Locke, Rousseau, Kant ve Hegel'in insan anlayışları her biri yeni bir boyut getirmesi açısından ele alınarak daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir. Olgun dönemde ise kendi eleştirisine girişen modern dönemin, bu eleştirinin en önemli temsilcileri olan Freud ve Yapısalcılar üzerinde durulacaktır. Bu bölümdeki yazım yöntemi modern felsefenin adına yakışacak şekilde sistemli, insan anlayışındaki her bir yeniliğin maddeler ve başlıklar halinde bölünerek anlatıldığı, sıralı ve bir roman gibi değil bir kullanım kılavuzu gibi olacaktır.

Postmodern dönemde ise modern dönemin kendi içindeki eleştiriyi yeterli bulmayıp bunu daha ileri götürerek bugün postmodernizmin kurucuları arasında gösterilenler ve özellikle insan anlayışı açısından itirazı olan düşünürler ele alınacaktır. Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze, Mouffe, Guattari, Jameson, post-yapısalcılar vs... üzerinde durulacak; bu yapılırken postmodern dönemin ruhuna daha uygun bir şekilde, modern dönemde her bir düşünürün sırayla ve madde madde ele alındığı şekilde değil de, (tez yazıldığı unutulmadan) daha kaotik, bilinç akışına daha çok izin veren, daha çok alana göndermelerde bulunan, konular arasındaki sınırları yumuşatıp geçişkenliğe izin veren, zaman zaman ileri ve geri sıçramalarda bulunan, karşılaştırmalı bir yazım yöntemi uygulanacaktır.

Amaç, kapsam ve yönteme değinildikten sonra, başlıktaki tartışmalı kavramın, "postmodernite"nin de üzerinde durulması gerekiyor. Bu tehlikeli kavramın neden ve ne anlamda kullanıldığını açıklarken tezin sınırı da daha açık hale gelecektir.

İlk söylenmesi gereken; modernizmin aşılıp aşılmadığı, postmodernden ne anlamda bahsedilebileceği, "Post"un ne anlama geldiği, modernin sonrası mı, devamı

mı ya da ondan bir kopuş mu, içeriden bir eleştiri mi, modernin aşılması mı olduğu... hakkındaki tartışmalar devam ederken, "Postmodernite" başlığının herhangi bir şeylerin cevabı veya tümden kabulü olmadığıdır. Burada sebep, "postmodern" kavramının, içinde yaşadığımız dönemin tarifinde en sık kullanılan kavram olmasından dolayı daha anlaşılır ve tanıdık olmasıdır; yani pratik bir sebeptir.

Ayrıca bir diğer sebep de, tezin konusu olan "insan anlayışları, tasarıları" bağlamında düşünüldüğünde artık bunun modern insan başlığı altında tutulamayacağını, tutulamayacak kadar farklılaştığını; insan anlayışı, tasarısı açısından yeni bir döneme geçildiğini ve "modern"den farklı bir kavram kullanma ihtiyacı ortaya çıktığını ima etmektir. Bu ihtiyaç da yukarıdaki pratik sebepten dolayı "postmodernite" kavramıyla giderilmektedir.

Postmodernite kelimesi, hem postmodernizm gibi kültürel-entelektüel sürece hem de küreselleşme gibi yaşanan (yaşandığı iddia edilen) fenomene, çevresel koşullarımıza gönderme yapar. Anlam olarak ikisini de kapsar. "Postmodernitenin insan anlayışı" denmesinin sebebi de; insan'ın ne olduğunun, nasıl davrandığının ya da davranması gerektiğinin belirlenmesi konusunda entelektüel etkenlerin etkilerinin dışında hiçbir dönemde olmadığı kadar içinde yaşadığımız fiziksel çevrenin koşullarının ve sinyallerinin de etkili olmasıdır.

Baumann'ın da belirttiği gibi, çağımız "geç" – "üst" – "düşünümsel" – "post" ... modernite gibi birçok şekilde nitelenebiliyor[3]. Bunlardan herhangi bir tanesi üzerinde uzlaşılabilir ve bu kavram kullanılabilir. Fakat burada önemli olan hangi önekin kullanıldığından ziyade o önekin ne anlama geldiğidir; yani bizim durumumuzda postmodernin "post"unun ne anlama geldiğidir. Bu da postmodernitenin tanımını gerektirir ki bu, en klasik deyişle başlı başına bir tez konusudur ve bu tezin sınırlarını zorlar. Bu tezde, ancak kısaca postmodernin ne anlamlarda kullanıldığını inceleyeceğiz. Göreceğiz ki, tezin konusu ve iddiası

[3] Zygmunt Bauman, **Bireyselleşmiş Toplum,** Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005, s. 155

bağlamında bu tanımlama çabalarının hepsinde de kabul edilebilecek ve edilemeyecek özellikler mevcuttur.

Douglas Kellner ve Steven Best de post önekinin anlamındaki bu muğlâklığa göndermede bulunurlar ve onu, hem modern olmayanı betimleyen, onun ötesine hamle etmeye çalışan bir aktif olumsuzlama olarak hem de modern olanla sürekliliği olan fakat onun şiddetlenmesi olan bir hipermodernlik olarak tanımlanabilieceğini belirtirler.[4] Krishan Kumar da post önekinin "postmortem"deki (otopsi) anlamıyla kullanılabileceğini söyler. Modernliğin ölü bedeni üstünde icra edilen cenaze töreni, cesedin teşhir edilmesi anlamında.[5]

Varlığı açısından artık genel diyebileceğimiz bir kabule ulaşmış olan postmodernite kavramının, ne olduğuna ilişkin genel bir kabul vardır denemez. En iddiasız ve tartışmadan kabul edilebilecek olan tanımlama girişimi David Harvey'in **Postmodernliğin Durumu** adlı kitabının başlarında, sırasıyla Precis 6 dergisinden ve Huyssens'den yaptığı alıntılardır. Bunun sebebi de, bu tanımlamalardaki vurgunun, "post"un anlamının değil varlığının üstüne yapılmış olmasındandır:

"Gelişmiş kapitalist ülkelerin kültüründe derin bir *haleti ruhiye* değişimi yaşanmıştır."

Ve

"Bir düzeyde son zamanların geçici hevesi, reklâm taktiği ya da içi boş gösterisi gibi görünen şey, Batı toplumlarında ağır ağır belirmekte olan bir kültürel dönüşümün bir *duyarlılık* değişiminin parçasıdır. Postmodern terimi, hiç olmazsa şimdilik, bu değişimi ifade etmek için bütünüyle yeterlidir. Değişimin doğası ve derecesi (ve yönü) tartışılabilir ama dönüşümün kendisinin varlığı tartışmasızdır."[6]

---

[4] Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar,** Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998, s. 48
[5] Krishan Kumar, **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Dost, Ankara, 1995, s. 87
[6] David Harvey, **Postmodernliğin Durumu,** Metis yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 54

Bu değişimi veri olarak kabul edebilirsek; bu değişimin yeni bir döneme geçişi işaret edecek kadar kapsamlı ve farklı mı veya bir dönem olabileceğini söyleyebileceğimiz kadar tutarlı ve devamlı mı olduğu bu tezin iddiasının dışındadır. Tezin iddiası sadece "insan anlayışı" bağlamındadır ve tez genel durumumuza ilişkin bir iddiada bulunmaktan kaçınmaktadır. Tezde sadece, yakın geçmişte meydana gelen önemli değişim ve gelişmeleri aktarıp genel durumumuzla, yaşadığımız dönemle ilgili altyapıyı oluşturacağız. Bu değişimlerin yeni bir dönem başlatıp başlatmadığı konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Bir değişim olduğunu söylemek ve bu değişime isim bulmak nispeten kolayken değişimin içeriğini, yönünü ve doğasını belirlemek de bir o kadar zordur. Postmodern adını kabul ettiğimiz çağımızda, postmodern kavramının neyi anlattığına dair bakış 6 başlık altında toplanabiliyor;

- Modernin sonrası: Katı bir tarihsel anlamdan çok, modernin ve ona özgü olan eğilimlerin kapsanması, üstlenilmesi ve genişletilmesi anlamında;
- Modernin karşıtı: Moderne direnme ve karşı olma, onu altüst etme yani kontra-modern, anti-modern anlamında;
- Geç kapitalizmin eşi: Sanayi sonrası, tüketici, çokuluslu hatta ulus-üstü kapitalizmin kültürel yansıması (mantığı) anlamında;
- Moderni izleyen tarihsel dönem: Teorik ve pratik değişimlerden ziyade kronolojik sırayı öne çıkararak tarihsel olarak modernden sonra ortaya çıkmış olması anlamında;
- Sanatsal ve üslupsal eklektizm ve yapı-söküm: Yapı ve türlerin melezleştirilmesi, farklı zaman ve kültürlerin üslup ve özelliklerinin kolajı, modernitenin yüksek sanatına yapılan eleştiri ve mimari, edebiyat, görsel sanatlar... gibi dalların yapı-sökümü anlamında;
- Küresel köy fenomeni: Kültür, ırk, sermaye, mal ve sembollerin küreselleşmesi, enformasyon çağında sembollerin ulusal sınır tanımamasıyla ulusal kimliklerin önemini kaybetmesi, ulusal, etnik, kültürel kimliklerin erozyonu ve bu kimliklerin daha önce ulaşılamayacak genişlikteki bir coğrafyada küresel kaynaşması anlamında...

Bu tanımlardan birini seçip tüm tezi onun üzerine kurmak, yanlış ve tezin bağlamı açısından yetersiz olacaktır. Yukarıda da belirttiğim gibi, bu tanımların her birinde kabul edilebilecek ve edilemeyecek noktalar mevcuttur. Fredrick Jameson'ın dediği gibi ""Postmodernizm" sloganının tüm bu anlamlara gelmesinin bir anlamı vardır elbette; fakat o zaman böylesi bir durumda bu, bir açıklama değil, açıklanması gereken bir durumdur."[7]

Bu açıklama bir başka çalışmanın konusudur. Bu tezin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla; sadece bu kavram üzerinde bir ihtilaf olduğuna, birbirini tamamen dışlayıcı olmamak üzere birçok anlamda kullanıldığına, böyle bir döneme girildiği dahi tartışmalıyken ve hatta buna bir dönem denilebileceği bile tartışılırken tezin böyle bir iddiası olmadığına, yalnızca kendi konusu olan "insan kavramı" bağlamında düşünüldüğünde yeni bir evreye geçişten bahsedilebileceğine değinilmiştir.

İnsan kavramı ve geçirdiği değişikliklerdir, tezin konusu. Kim olduğumuz sorusu dönemler boyu farklı farklı şekillerde sorulagelmiştir. Yaptığımız şeyler kim olduğumuza uygun mu, değil mi? Kendimize karşı dürüst müyüz, yoksa olduğumuz kişiye ihanet mi ediyoruz?[8]

Her sistemde ve çağda "insan tekili" farklı bir şekilde kavramsallaştırılmıştır. Farklı anlamlara gelen farklı kavramlar aynı varlığı anlatmak için kullanılmıştır. Daha doğrusu aynı tekili anlatmak için kullanılmıştır. Bir dönemdeki "insan tekili" dediğimiz o varlığın, diğer dönemdeki ile aynı varlık olduğu tartışmalı bir konudur. Fiziksel varlığı aynı olsa da, düşünümsel varlığında değişiklikler olması muhtemeldir. Bu anlamdaki bir belirsizlik "insan"a özgüdür. Avrupa'da MS 500 ile MS 2007 arasında tür olarak varlığını sürdürmüş bir hayvanı, sözgelimi kaplan, tam anlamıyla anlatabilmek için (eğer bu bir insanca hata ve anlayış eksikliği değilse) kaplan kavramı yeterli olmuştur. Daha uzun bir zaman aralığı verildiğinde de kaplan ile ilgili bu durum fazla değişmez, değişse bile bu değişiklik sadece fiziksel bazı

[7] Fredric Jameson, **Kültürel Dönemeç,** Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 50
[8] George Lakoff, "The Internal Structure of the Self", **TheConceptual Self in Context,** s. 92

özelliklerindeki farklılıklara referansla yapılabilir. Oysa "insan tekili", bu verili zaman içinde çok farklı şekillerde kavramsallaştırılmıştır.

- Kul/tebaa: Geleneksel dönemde; tanrının kulu, iktidarın tebaası olan insan.
- Birey/vatandaş: Modern dönemde; kendi başına, özerk, sosyal bir varlık olan birey, iktidarın vatandaşı olan insan.
- Kültürel inşa/kimlik: Günümüzde; kültür tarafından inşa edilen varlık, küçük gruplar içinde hatta tamamen kendi içinde oluşturulan kimlik.

Çok genel hatları verilen bu kavramsallaştırmaların açıklanması, bu tezin konusunu oluşturur. Yukarıda değinildiği gibi, bu kavramsallaştırmalar, o dönemlerde ve sonrasında yaşamış düşünürlerin mevcut gerçekliği tanımlama çabalarıyla yaratılmıştır. Mevcut gerçeklikten hem etkilenmiş hem de ona yön vermiştir.

Geleneksel dönemde Batı insanının, "ölümlü, cahil, bedenine köle olmuş"[9] olan bir varlık olarak tasarlanacak ve ona "yöneticilerin kendi uyruklarına karşı tutumu gaddarlaşırsa, bu yöneticinin kendi isteği değil; onları cezalandırmak ya da terbiye etmek isteyen tanrının kutsal takdiridir"[10] gibi fikirler kapsamında bir siyasal pozisyon verilecek şekilde kavramsallaştırılması, hem mevcut durumun bir yansıması hem de mevcut duruma yapılan bir müdahaledir.

Modern dönemde ise "Batının insan kavramı: sınırları belli, biricik, bilişsel ve güdülenimsel bir varlık; dinamik bir bilinç, duygu, yargı (merkezi) ve sosyal ve doğal çevresindeki diğer varlıklara göre ama onlardan ayrı bir bütünlük içinde örgütlenen eylem merkezidir."[11] Bu şekildeki bir kavramsallaştırmada "insan kavramı" çok daha güçlü bir şekilde karşımıza çıkıyor. Modern dönemin, kendisinden önceki ve sonraki dönemlerden farkı, insanın dönüştürücü gücüne

[9] St. Augustine, **On Free Choice of the Will**, Hackett Publishing, Cambridge, 1993, s. 108
[10] Salisburyli John'dan aktaran, Alaaddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 254
[11] Ulric Neisser, **a.g.e.,** s. 4

yaptığı vurgu ve, her ne kadar olgulardan etkilense de, “insan kavramı”nı olgulardan hareketle değil, değerlerden hareketle tanımlamasıdır.

Olgulardan hareketle insanı kavramsallaştırmanın şampiyonu, günümüz (postmodern) insan kavramsallaştırmasıdır. İleride, “Postmodern İnsan Anlayışı” bölümünde de göreceğimiz üzere, bu dönem, “insan kavramı”nın oluşturulmasında rol oynayan iki faktörün (dönemin düşünürlerinin ve çevresel koşulların) arasında ağırlığın ikinci faktöre en çok kaydığı dönemdir. Bu sebeple postmodern insan anlayışının anlatılması, diğer anlayışlarda olmadığı kadar, gündelik hayatın insan üstündeki etkilerini içerecektir.

Yukarıda, Fredric Jameson’dan, “postmodernizmin bu kadar çok açıklaması varsa bu bir açıklama değil, açıklanması gereken bir durumdur.” alıntısı yapıldığında, bunun tezin konusu olmadığı söylenmişti. Şimdi de söylenebilir ki, insan tekilinin bu kadar farklı şekillerde kavramsallaştırılması bir açıklama değil, ancak açıklanması gereken bir durumdur.

BÖLÜM 1

GELENEKSEL İNSAN

Bu bölümde, Avrupa'da 5. yy. ile 15. yy. arasında etkili olmuş olan geleneksel felsefenin insan anlayışı incelenecektir. Bu tarihler arasında Avrupa'da felsefeyi yapanlar rahiplerdir ve dönemin oldukça dini ve dogmatik bir yapısı vardır. Rahiplerin yaptığı felsefe içinde (hatta bir sonraki dönemin başlarında bunun felsefe olduğu kabul edilmez) insan tekiline, dini tabular, cemaatçi anlayış ve tanrı fikrinden geriye fazla yer kalmamış olsa da bu üç konuyla ilgili görüşlerden "insan anlayışı"nın ipuçları çıkmaktadır.

Giriş bölümünde belirtildiği gibi geleneksel felsefe içinde insan tekili;

- Kul/tebaa: Tanrının kulu, iktidarın tebaası olan insan,

şeklinde formüle edilebilir.

Batı insanı bu dönemde, "ölümlü, cahil, bedenine köle olmuş"[1] olan bir varlık olarak tahayyül edilmiş ve ona "yöneticilerin kendi uyruklarına karşı tutumu gaddarlaşırsa, bu yöneticinin kendi isteği değil; onları cezalandırmak ya da terbiye etmek isteyen tanrının kutsal takdiridir"[2] gibi fikirler kapsamında bir siyasal pozisyon verilecek şekilde kavramsallaştırılmıştır. Bu şekildeki bir anlayış, mevcut duruma çok da tezat oluşturacak bir tespit değildir fakat mevcut durumun da devamı için bu anlayışın devam ve kabul ettirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Geleneksel dönem rahiplerin tespitleri, sadece tespit olmaktan öteye geçmiş, belli tarzda bir anlayışın da varlığını sürdürmesine yardımcı olmuştur.

[1] St. Augustine, **On Free Choice of the Will**, Hackett Publishing, USA, 1993 s. 108
[2] Salisburyli John'dan aktaran, Alaaddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 254

Dönemin insan anlayışı, genellikle olgulardan hareketle insan tekillerine değerler biçme şeklinde oluşmuşsa da (evet, halkın çoğu kör cahildi; evet, iktidarlara karşı ve kendi hayatları üstündeki erkleri sıfıra yakındı...), olguları hareket noktası olarak almadan, direkt değerler atfetme yoluyla da insan anlayışına katkıda bulunulmuştur. Değerlerin kaynağı da hiç kuşkusuz Hristiyanlık öğretisidir. Sorun şudur ki, rahiplerin, insan tekillerine uygun gördüğü değerlerin neredeyse hepsinin kötü özellikler olmasıdır (Hayır, insanlar doğuştan günahkar değillerdi; hayır, tanrı korkusu olmayan insanlar da doğruyu bulabilirlerdi...).

Geleneksel dönemde yaşanan hayat ve onu yaşayan insan, şu anda bizim hayat ve insan dediğimiz ve öyle olduğunu kabul ettiğimiz kavramların binbeşyüz yıl uzağındadır.

1.1 Tarihsel Arka Plan

Ortaçağ, Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile birlikte Doğu ve Batı Roma İmparatorlukları olarak ikiye ayrılan büyük bir gücün ve Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi ile birlikte siyasallaşan bir dinin damgasını vurduğu bir dönemdir.[3] Doğu kısmı her yönüyle Batı kısmından daha gelişkindi; şehirleri, ekonomisi, ticareti... Başkentin Roma'dan bir liman şehri olan Constantinopolis'e alınması da bunun bir göstergesidir.[4] George Duby'nin benzetmesiyle, nüfussal ve ekonomik olarak gerilemesine rağmen vahşi toplumların hala gözünü kamaştıran yıprnamış bir dekordur. Roma İmparatorluğu ve kentsel ve ticari cilası çatlamaya başlamış, kırsal alt tabakası yeniden su yüzüne çıkmıştır. İstilacıların da yerlilerin de kırsal toplumlar olmaları ve dünyanın tüm insanlarını aynı iman etrafında toplama kaygısı içindeki Hristiyan kilisesi kaynaşmayı hızlandırmış ve Germen mezarlarında haçlar belirmiştir, fakat kilise barbarlaşmış ve kırsallaşmıştır. Latin edebiyatından yalnızca dua etmeye yarayacak bazı parçalar kurtulabilmştir, o kadar.[5] İstilalar arttıkça Akdeniz'e doğru çekilen imparatorluğun 5. yy.'a gelindiğinde bütün batısı

[3] Deniz Ülke Arıboğan, **Kabileden Küreselleşmeye**, Mavi Ada Yayıncılık, 1998, İstanbul, s. 57
[4] Henri Pirenne Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 12
[5] George Duby, **Ortaçağ İnsanları ve Kültürü,** İmge Kitabevi, Ankara, 1990 s. 212

istila edilmiştir. İstilacıların amacı ise Roma İmparatorluğunu ele geçirmek değil, onun keyfini çıkarmaktır.[6] Ortaçağ'ın başları böyle bir ortamdır.

Feodal sistem, bilindiği üzere, merkezi güçlü bir siyasal otoritenin bulunmadığı, bunun yerine yerel toprak sahiplerinin (soylular) küçük topraklar ve bu topraklar üzerinde toprağa bağlı olarak yaşayan insanlar (serfler) üzerinde iktidar sahibi oldukları, basit bir ekonomik yapı üzerine kurulmuş bir örgütleniş şeklidir. Siyasal inşaların en prestijlisi Karolenj imparatorluğudur. O da yasalarının kurumsallaştırdığını iddia ettiği karmaşık bir ödenti ve karşı-bağış oyununa dayanan kişisel itaat halkaları meydana getirmiştir.[7] Ayrıca oluşumu, Avrupa'nın iç dinamiklerinden ziyade İslam dünyasının Akdeniz'e hakim olmasından dolayı içe kapanmanın sonucu olarak gerçekleşmiştir. Bir önceki siyasal oluşum olan Merovenj döneminde Galya bir deniz ülkesiyken, Karolenj döneminde kara ülkesi haline gelmiştir. Kilisenin gücü ve etkinliği de Akdeniz kıyılarına doğru çekilmiş, dinsel bölgeler yönetimin bölgelerine göre düzenlenerek her civitas[*]'ı bir psikopos bölgesi ile temsil etmişlerdir.[8] Hükümdarın hemen yanında onu çevreleyen rahipler ve papazlar yer almıştır.[9] İmparatorluğun da kiliseden başka bir esin kaynağı yoktur. Bu sebeple sistemin içinde bir de ayrıcalıklı bir konumları bulunan kiliseyi-rahipleri saymak gerekir. Toplumsal ilişkilerin gerçeği, onların aracılığıyla çok büyük ölçüde gizlenmiştir. Yani Leo Huberman'ın isabetli deyişiyle bu üç sınıfı, dua edenler-savaş(tır)anlar[**]-çalışanlar olarak adlandırabiliriz.[10] Çok basit olan ve bu basitliğin çok uzun zaman sürmesine olanak sağladığı bu modelde net olarak üçlü bir zıtlaşmanın, egemenliğin birlikte hareket eden üç tarzının bilincini ortaya çıkarmıştır. Senyörlerin emekçiler üzerindeki ekonomik egemenliği, savaşçıların silahsız insanlar üzerindeki siyasal egemenliği, kilisenin laikler üzerine yaymak istediği ruhani egemenlik.[11] Feodalitenin başlıca hukuk eylemleri olan biat, yemin, temlik ve

[6] Henri Pirenne Pirenne, **a.g.e.**, s. 13-15
[7] George Duby, **a.g.e**, s. 212
[*] Yurttaş, yurttaşlar topluluğu, şehir devleti
[8] Henri Pirenne, **a.g.e.**, s. 17-29
[9] George Duby, **a.g.e**, s. 213
[**] Parantez içi bana ait
[10] Leo Huberman, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, İletişim Yayınları, 1995, İstanbul, s. 11
[11] George Duby, **a.g.e**, s. 215

mahkeme[12], bu insanların feodal yaşamının özetini çıkarır gibidir. Herkesin, bir üstündekine biatı, herkesin tanrıya yemini, hiyerarşik yapının göstergesi olan temlikler ve en üsttekilerin kendi haklarını koruduğu mahkemeler.

İyi seçilemeyen sürekli bir nüfus artışı ve tarımsal tekniklerdeki devamlı bir iyileşme ile beraber, aslında ne göksel ne de dünyevi krallık değil de, kırsal toprakta kök salmış iktidarların düğümü olan ve hiç kimsenin uzaktan komuta edemeyeceği şeyin tamamen kırsal bir uygarlığın darlıklarına uyum sağlamış senyörlük olduğu hakikati, güçlenmeye devam etmiştir. Büyük merkezi krallıkların dönemi değildir, bu dönem. Yağmacılardan korunmanın bir yolu olan şatolar, dehşete düşen halkın tek sığınak yeri olmuş ve bu yeni koruma işlevi senyörlere, topraklarının işlenmesiyle sürekli olarak artan ürünlerinin daha da büyük bir parçasını ele geçirme olanağı sağlayarak merkezi yönetimlerden ziyade yerel otoriteler olarak öne çıkmalarını sağlamıştır. [13] Ayrıca devlet çeşitli hizmetler ve denetimler için kendi görevlilerine ücret ödeyemeyecek durumda olduğundan bu hizmetleri, kendi sosyal konumlarından ötürü ücret almadan yapabilecek olan soylulara devretmiş ve bu da yerel otoritelerin merkezi yönetim aleyhine güç kazanmasına sebep olmuştur. İstilacıların da zamanla toprak sahibi olmaya başlamasıyla ve mülkün, miras yoluyla geçen tımara bağlı topraklara dönüşerek ortadan kalkmasıyla eski özgür çiftçiler babadan oğula geçen toprağa bağlı ekiciler haline gelmiştir.[14] Böylece biri senyörlerin biri de köylülerin olan iki gerçek sınıfın dış hatları belirginleşmiştir.

Feodal sistemin ekonomik yapısının sürdürülebilmesi çalışanların; dua edenleri, savaş(tır)anları ve kendilerini besleyebilecek üretimi yapmayı sürdürebilmesine, sürdürmeyi kabul etmesine bağlıdır. Bu "kabul etme"nin kısmen rıza ettirme ama genelde zor yoluyla gerçekleştiğini ve "çalışma"nın da adaletli ya da insani olmadığını söylemeye gerek yok.

[12] **A.e.**, s. 51
[13] George Duby, **a.g.e.,** s. 214
[14] Henri Pirenne, **a.g.e.**, s. 37-38

Feodalizmin toprak rejimi, malikâne sistemi denen bir yapıya göre düzenlenir. Buna göre toprak ikiye ayrılır. 1)Tüm toprağın üçte birine tekabül eden malikâne beyinin toprağı, 2) sayısız kiracı (serf) arasında paylaştırılan topraklar. Serfler, kendilerinin hiçbir zaman mülkiyetine değil sadece kullanma hakkına sahip oldukları ve belli arazi içinde birbirinden ayrı bölük pörçük parçalar halinde bulunan toprakları üzerinde tarımla geçinmeye çalışırken, malikâne beyine ait toprakta da haftada üç gün karşılıksız çalışmak zorundaydılar. Sürme, ekme, biçme, hasat... vb. işlemler önce Lord'un toprağında yapılmalı ardından herkes kendi başının çaresine bakmalıdır. Serf kullanım hakkını Lord'undan (malikâne beyi), Lord Kont'undan, Kont Dük'ünden, Dük de sembolik bir konuma sahip olan Kral'ından alıyordu.[15] Toprak üzerinde kullanım hakkı bir haktan çok yükümlülük gibidir. Verilen topraklar karşılığında beklenen hizmetler vardır.

Biat karşılığında verilen bu rant temlikleri, yani biatını çeşitli hizmetlerle sunarak gösterecek olanlara verilen toprağın ve buranın rant hakkının devri, öncelikle silahlı güç sağlamak için veriliyordu. Hatta bu rantın da ötesinde, başka tazminatların da ödendiği ve küçümsenemeyecek masrafların oluştuğu oluyordu ki, bu da kralların kendilerine tabiyet bağıyla bağlı askerleri olmasını ne kadar istediğini gösteriyordu.[16]

Zenginliğin tek kaynağı ve göstergesi olan toprak, savaşların da tek sebebiydi. Savaşları kazanmanın yolu daha çok savaşçı sahibi olmaktan-beslemekten, bunun yolu da eldeki toprakları tımar olarak vererek karşılığında ürün ve savaşçı almaktan geçiyordu (biat karşılığı rant temliki). Toprak için savaşçı, savaşçı için toprak gerekiyordu. George Duby, Feodalite'nin aynı zamanda bir zihin hali de olduğunu belirtmiş ve yavaş yavaş soylular haline gelen savaşçıların küçük dünyasındaki karmaşa olarak tanımlamıştır.[17]

Kilisenin bu sistem içinde, dönemin dini düşünüşe verdiği önem göz önüne alındığında, güçlü bir konumda olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Daha çok savaşçıya

[15] Leo Huberman, **a.g.e.,** s. 14-18
[16] George Duby, **A.g.e**, s. 56
[17] **A.e**, s. 52

sahip olabilmek adına ve miras yoluyla toprakları paylaşılarak-paylaştırılarak giderek küçülen Lordların aksine, rahiplerine evlenme yasağı koyarak miras problemini bertaraf eden ve hiç de azımsanmayacak bağışlar ve ondalık vergisiyle zenginleşen kilise giderek daha büyük arazilerin sahibi oldu. Hristiyanlık doktrininin başından beri ticarete karşı olan tavrı ve kapalı ekonomiyi destekleyen çıkarları, tarımsal bir uygarlığa fevkalade uygun düşen ülküsü, faizleri yasaklayıp tüccarlara karşı olumsuz tavır takınması Kilise'nin var olan ekonomik düzenden en fazla yarar sağlayan kurum olmasına sebep oldu.[18] Kazançları elde etmek için efendiler arasında girişilen rekabet, o zamana kadar laik ve ruhani aristokrasi arasındaki suç ortaklığını parçalamış ve onları rakip haline getirmiştir.[19]

Zenginliğin tek kaynağı toprak olduğundan para çok az insanda vardı, parası olanların da kullanacak yeri yoktu. Kilisenin sandık sandık altın ve gümüşleri de ya saklanır ya da süs olarak kullanılırdı. Değiş tokuş ekonomisi haftalık, küçük, yerel pazarlarda döner ve bu da ihtiyaçları karşılardı.[20]

Kilisenin toplum üzerindeki etkisi, ona toprak bağışı olarak geri dönüyordu. Böylece kilise giderek büyüyen toprakların sahibi oldu.[21] Bu zenginleşme sırasında kilisenin ekonomik yönü, manevi yönünün önüne geçti ve serfin sırtına bir yük daha bindi. Yani serf, sözde askeri koruma sağlayan lorduna ve sözde manevi beslenme sağlayan kiliseye, ektiği bir parça topraktan elde ettiği ürünle vergi vermek ve kalanıyla bir aile geçinmek zorundaydı.[22]

Serflerin bu şartlar altında zor kullanarak yaşamaya devam ettirildiğini belirtmiştik. Peki, bu geleneksel toplumda insan fikri neye tekabül ediyordu, "insan" deyince ne anlaşılıyordu? Göreceğiz ki, bu sorunun cevabı, sistemin yeniden üretiminde zor kullanmayla beraber temel role sahip etkenlerden biridir.

[18] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 67
[19] George Duby, **a.g.e.,** s. 214
[20] Leo Huberman, **a.g.e.,** s. 26
[21] Henri Pirenne, **a.g.e.**, s. 39
[22] Leo Huberman, **a.g.e.,** s. 18-24

1.2. İnsan Anlayışı

Geleneksel toplumlarda insanın kimliği sabit, katı, kalıcı ve önceden belirlenmiş sosyal rollerin ve dini onay ve yaptırımlarla insanı yönlendiren geleneksel bir mit sisteminin fonksiyonudur. İnsan doğduğu topraklarda ve sosyal grup içinde ölür ve kimlik veya kişilik bunalımı diye bir sorun yoktur.[23] Toplumsal yaşamın en önemli parçalarından biri insanlara bir grup kimliği (birey kimliğinin yerine) kazandıran ve sürekli tekrarlanan seremonyal davranışlar ve ayinlerdir.[24] Feodal sistemin geleneksel kültürü içinde "insan" kelimesinin bireysel tekil bir anlamı yoktur. Geleneksel toplumun insanı diğer insanlarla bedensel, ruhsal ya da manevi anlamda yakın yaşayan insandır. Böyle bir toplumda karar veren ve harekete geçen bir "iç benlik" fikri kabul edilemez. Kişinin kim olduğu tarihi, çevresi, akrabaları, görevleri gibi dış etkenler tarafından belirlenmektedir.[25]

Sabit değerler sistemi içinde, tek başına toplum ilişkilerinin örgütleniş biçiminden başka bir şey olmayan insan tekili, "itaat eden", "kul olan" bir varlık olarak karşımıza çıkıyor. "Kapalı, sonlu, sınırlı bir dünya ya da evren tablosunda, zorunlu/mutlak varlığın yoktan var ettiği, yarattığı evrende insan küçücük bir yer işgal eden varlıktır."[26] Biat ve kişisel tabiyet ön plana çıkan kavramlar olmuş ve sonraki tüm siyasal bağlantı biçimlerinde etkin olmuşlardır.[27] Kişi bir serf ya da soylu olabilir; bu bağlamda bir soylu da bir serf kadar kendi hayatı üzerinde ve ne olmak istediği konusunda iktidarsızdır. Soylu doğmuştur ve böyle ölecektir. Buna itaat etmeli, statüsünden beklenen rolleri oynamalıdır. Tek başına bir şeyleri değiştirme gücü onda da serfte de yoktur; tek fark, elbette ki, serfin yaşamının çok daha çekilmez, rolünün çok daha ağır olmasıdır. Rahiplerin yönlendirdiği bu zihin hali, tanrı krallığına ait yegane gerçeğin basit bir dünyevi yansıması olarak değişmez

[23] Douglas Kellner, **Media Culture**, Routledge Press, London, 2000, s. 231
[24] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s 55-56
[25] Kemal Sayar, "Hangi Terapi", Hazırlayan Kemal Sayar, **Kültür ve Ruh Sağlığı,** Metis Yayınları, İstanbul, 2003 s. 99
[26] Betül Çotuksöken, **Felsefe: Özne-Söylem,** İnkılap Yayınları, Ankara, 2002, s. 37
[27] George Duby, **A.g.e**, s.52

olmayı istemektir. İzin verilen yegane gelişme ruhani düzlemde olup, insanları nihai yargının kapılarına kadar götürecek olan odur.[28]

Geleneksel toplumun en temel öğelerinden olan dini düşünüş, dönemindeki siyasal sistemin (bu imparatorluk olsun ya da feodalizm olsun) devamı için uygun zemini hazırlar. Ortaçağ kültürü ve felsefesinin en tipik özelliklerinden birisi, tanrıbilimsel oluşudur. Rönesans'a kadar din dışı bilimsel üretim duraklamıştır.[29] Yoktan hiçbir şeyin varolamayacağı, varolanların da yok olamayacağı ilkesi Ortaçağda tümüyle değişmiştir.[30] Sosyal bilimler ya da doğa bilimleri, her ikisi de dini düşüncenin etkisi altındadır ki bu çok normaldir, çünkü bu dönemde bu tür entelektüel faaliyet rahipler, din adamları tarafından sürdürülmektedir. Yüksek kültürün boğulmasıyla, üretim ve iskan tarihindeki birkaç işaret laik eğitimin kesin bir şekilde tepetaklak olduğunu gösterir.[31]

Tanrının karşısında insanın güçsüzlüğü, Hristiyanlık'ın "iniş kuramı", öte dünyacı ve dini-kaderci düşünce yapısı yani bu dünyanın önemsiz olduğu dolayısıyla durumumuzdan boşuna şikâyet etmememiz gerektiği hatta bu dünyada çektiğimiz acı ve eziyetlerin öte dünyada cennetteki yerimizin habercisi olduğu ve adaletin orada tam anlamıyla gerçekleşeceği düşüncesi, "itaat eden" varlık olarak insan fikrine bir de "pasif" sıfatını ekler. Bu özellik kendini Feodalizmin serflik düzeninde de açıkça gösterir. Düzenin devamı için öte dünyaya yani gerçek adaletin başka bir yerde vukuu bulacağına inanan, boyun eğen, toprağına ve kimliğine bağlı ve buna isyan etmeyecek insanlara gereksinim vardı. Tanrı tarafından kutsanan, tek tanrının imgesi olan yönetici, hristiyan halkın tümünün kaderine önderlik etmektedir ve bu halkı selamete ulaştırma görevine sahiptir. İmansızları imana getirmek, düzeni, kiliseyi korumak onun görevidir.[32] Hristiyanlık'ın getirdiği "iniş kuramı" ile iktidarın halktan

[28] **A.e**, s. 213
[29] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.**, s. 54
[30] Betül Çotuksöken, **A.g.e.,** s. 56
[31] George Duby, **A.g.e**, s. 212
[32] **A.e**, s. 213

çıktığı fikrinin yerine, tanrıdan indiği fikrinin konulması[33] hem dini düşüncenin etkisini hem de bu etkinin ne yönde olduğunu açıkça sergiler.

12. yy.da yaşamış bir din adamı olan Salisburyli John'un söylediğine göre;

"Yöneticilerin kendi uyruklarına karşı tutumu gaddarlaşırsa, bu yöneticinin kendi isteği değil; onları cezalandırmak ya da terbiye etmek isteyen tanrının kutsal takdiridir."[34]

Toplumsal ilişkilerin gerçekliğini gizleyen rahipler, ilhamlarını hem Kitabı Mukaddesten hem de klasik yazarlardan aldıklarından, toplumun bütünsel bir teslimini biçimlendirmeye bağlanmışlardır. Bu işlev o kadar katıdır ki, kendini ortaklaşa bilince yüzyıllar boyunca dayatmıştır.[35] Rahiplere göre toplumun üç tabakasının her biri, tanrısal düşünce tarafından düzenlenmiş ve buna bağlı olarak değişmez olan bir dünyada uyumu sürdürme konusunda işbirliği yapmak zorundadır. Tabii bu model, feodalitenin gerçeğiyle çelişmekteydi. Hristiyanlığın teorisindeki eşitlik ya da işbirliğinin, gerçek hayattaki eşitsizliğin ve işbirliğinin kimler için zorunluluk olduğunun göz ardı edilmesiyle, aslında geçersiz hale geldiği (gözle görünüyordu ama) zihinsel yapıyı kurmaya çalışanları çok da ilgilendirmemiştir.

Geleneksel felsefe içinde ele alınacak olan üç isim, hem bu felsefe içindeki en etkili akımların temsilcileri olmaları, hem de insan sorununa (ki aslında bu açıdan geleneksel felsefenin karakteristiğinin biraz dışına çıksalar da, tezin içine girmelerinin sebebidir) daha fazla eğilmeleri bakımından önemlidirler. İnsana bakış açıları, özellikle Augustine'ninki, karamsardır ki bu karakteristiktir fakat aynı zamanda insana belli bir yer ayırmaları ve alan yaratmaları açısından önemlidirler.

Antik Yunan felsefesinden sonra, geleneksel felsefeyi de çok meşgul eden bir tartışma olan tümeller tartışmasında Augustine ve Ockhamlı William, tam ters iki akımın (gerçekçilik ve adcılık) temsilcileri, Aquinolu Thomas da bir geçiş düşünürü olarak düşünülebilir.

---

[33] Alaaddin Şenel, **a.g.e.**, s. 231
[34] **A.e.**, s. 254
[35] George Duby, **a.g.e**, s. 213

Vahiyden ayrı olarak iki tür bilme tarzı vardır. Algı ve akıl. Algı tikelleri, akıl tümelleri bilir. Peki, tümellerin ayrı bir varlığı var mıdır? Geleneksel felsefe, bu tartışmayı, Porphyrious'un tümeller problemine getirdiği iki alternatif çerçevesinde tartışmışlardır. Tümellerin, tüm tikellerden ayrı bir gerçekliklerinin hatta her tikel içinde, onların özlerini oluşturan bir varlıkları olduğunu kabul eden görüş gerçekçiliktir. Tümeller arasında bir hiyerarşi kurarak, daha kapsayıcı olan tümelleri diğerlerinden daha üstün görülmesi, diğerlerinin daha kapsayıcı olanlardan türediği dolayısıyla her tümelin türediği en kapsayıcı bir tümel olamsı gerektiği fikri, gerçekçiliğin aşırıya götürülmesine ve panteizme sebep olmuştur. Çünkü o en kapsayıcı tümel tanrı olmak zorundadır. Tüm yaratılanların, dolayısıyla insanın da, tanrıdan türetildiği iddiası ise Hristiyan kiliselerinin sapkınlık olarak saydığı bir düşüncedir. Böylesi bir durumda insanın kibirlenmemesi için hiçbir sebep yoktur.[36]

Adcılık ise, tümellerin sadece bir sesten bir kelimeden ibaret olduklarını, bunun dışında hiçbir gerçeklikleri olamayacağını ileri sürer. İki "kaplan"dan, A'nın tek vasfı kaplanlık, B'nin de tek vasfı kaplanlık ise bu ikisi birbirine tam olarak özdeş mi olacaklar? Gerçekçilerin cevaplayamadığı bu soruyu, adcılar tümellerin bu şekilde tikelliklerin içinde onları belirleyen özsel bir varlıkları olmadığı savıyla yanıtlarlar.[37] Genel ideayı gerçek olarak gören gerçekçiler için tür de zorunlu olarak bir gerçeği oluşturmaktaydı. Oysa adcılık, genel ideayı bir ad olarak görür ve gerçeği, türü oluşturan bireylere verir.[38]

Gerçekçi için insanlık gerçektir; adcı için ise yalnızca beşeri bireyler gerçektir. İnsan teriminin yalnızca iki gerçekliği vardır. Bu ikisi de türün gerçekliği değildir. Biri, insan kelimesinin kendi, ses olarak fiziki gerçekliği; diğeri de işaret ettiği tekilliklerin gerçekliği. Bunlar dışında bir gerçeklik yoktur.[39] Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe** adlı kitabında Roscelin'in adcılığın ilk bilinçli temsilcisi

[36] W.T. Jones, **Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ Düşüncesi,** Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, sf. 293-296
[37] **A.e.,** s. 297
[38] Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe,** Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 238
[39] **A.e.,** s.238-239

olduğunu belirtir.[40] Tezde ise, geleneksel felsefe içindeki son bilinçli ve etkili temsilcilerinden olan Ockham'lı William ele alınacaktır.

Adcılığın önemli bir özelliği, teleolojiye uygulandığında, Teslis dogması üstündeki üç tanrıcı (trithéiste) etkisidir. Adcılar elbette üç tanrı varolduğunu savunmazlar fakat Baba-Oğul-Kutsal ruh kelimelerinin üç farklı tekili belirtmedikleri fikrini de kabul edemezler. Teslis'in, üçü birarada tek bir iradeyi oluştursalar da, üç farklı tözden oluştuğunu ve üçünün bir töz olduğunu söylemenin tekilleri birbirine karıştırmak olduğunu ileri sürerler.[41] Bu görüşün kilise tarafından kesinlikle kabul edilmemesi, kanımca, adcılığın önemli özelliği olarak belirttiğim şeye sebep olur. Adcılar düşündükleri doğrultudan şaşmadıklarında, baskılara dayanamayıp tövbe etmediklerinde, yani imanı ve aklı ile doğru bildiğini kiliseye karşı diretebildiğinde geleneksel felsefe içinde önemli bir iş yapmış olurlar.

1.3. St. Augustine

Geleneksel düşünce sistemi içinde, "insan kendini, kendisi aracılığıyla değilde bir başka varlık, kendisi olmayan, kendisi gibi olmayan üzerinden ve onun aracılığıyla görmeye başlamıştır. Bunun tipik örneği St. Augustine'dir. ... Tanrı aracılığıyla kendini bilmeye yönelmiştir. "Seni bileyim, kendimi bileyim" diyen Augusitne, tanrıyla kendisi arasında bir "sen-ben" ilişkisi olduğunu ileri sürmüştür bir bakıma. İtiraf etme eyleminde kendisini özne olarak açığa vurmaya çalışan St. Augustine, kendini bilmeyi tanrıyı bilme üzerinden gerçekleştirir. Ancak böyle bir tutum bile insanın özne oluşu sürecinde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir."[42]

Geleneksel felsefenin en önemli isimlerinden biri olan St. Augustine'in (M.S. 354–430) yaşadığı dönem veba, kıtlık ve çöküş (Roma İmparatorluğu) dönemi olduğundan, felsefesi de karamsar bir felsefedir. Maddi dünyadaki bayağılıktan

[40] **A.e.,** s. 238
[41] **A.e.,** s. 239
[42] Betül Çotuksöken, **a.g.e.**, s. 36-37

mutsuz olmuş, **Tanrı Devlet** adlı eserini gündelik yaşamın sefaletinin insana mutluluk ve moral değer sağlayamayacağı üzerine kurmuştur.[43] Felsefesi, Hristiyanlık ile neo-platonik fikirlerin bir sentezidir.[44]

İnsanda beş duyu vardır. İnsan çevresindeki maddesel varlıkları bu beş duyu ile bilir. Rengi görme ile, sesi duyma ile, kokuyu koklama ile, tadı tat alma ile, dışsal hisleri de dokunma ile biliriz. Bazı varlıklar vardır ki, onları bu beş duyunun ikisiyle de bilebiliriz. Augustine örnek olarak bir şeyin şeklini verir. Bir maddenin şeklini hem görme hem de dokunma ile bilebiliriz. Yine de sadece beş duyu ile elde ettiğimiz bilgi tam bir bilgi değildir. Peki, bir maddeyi kaç duyumuz ile bildiğimizi de yine bu beş duyu ile mi biliriz? Hayır. Duyular ancak dış maddeleri duyumsarlar, bir duyu kendini bilemez. Duyularımızı iç-duyu[*] ile bilebiliriz. Bu iç-duyu maddeleri beş duyu aracılığıyla algılar ve beş duyuyu yönetir.[45] Fakat akıl da, beş duyuyu yöneten iç-duyunun üstündedir. Tüm bunları akıl ile bilip, yargılayabiliriz ve yargılayan şey her zaman yargılanandan üstündür[46]

Her şeyin yaratıcısı olan tanrının bir izi, bir parçası da yarattığı her şeyin içinde vardır. Bu formdur. İnsan için bu form ruhtur-akıldır. Biz bir varlığın ne olduğunun tam bilgisini de onun maddesel varlığından değil, ancak onun formundan elde edebiliriz. Tek olan ve değişmeyen tanrının yarattığı maddelerin içinde bulunan parçası olan form da yine onun gibi değişmez özelliktedir. Bu şekilde değişmez bir formu olmayan varlıkların bilgisine ulaşamayız. Zaten bu formun olmayışı demek, tanrı tarafından yaratılmamış olmak demektir ki, bu da o şeyin hiç olduğunu gösterir.[47]

---

[43] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 58-60
[44] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **Ten Theories of Human Nature**, Oxford University Press, 2004, New York, s. 107
[*] iner sense
[45] St. Augustine, **a.g.e.,** s. 34-37
[46] **A.e.,** s. 37-40
[47] **A.e.,** s. 62-63

Augustine'nin, aklı bu şekilde yüceltmesi şaşırtıcı gibi görünse de aklın sınırlarını ve akıl kavramının nasıl anlaşılması gerektiği aşağıda anlatıldığında durum daha açık hale gelecektir.

Evrenin doğrularına akıl yoluyla değil, iman yoluyla ulaşılabileceğini ileri süren Augustine bunu yaparken akıl ve imanı iki ayrı alan olarak birbirinden ayırmamış, hiyerarşik bir yapı içinde aklı imanın altına koymuştur. Akıl, en önemli gerçekliklere ulaşabilecek bir meleke değildir. "İnanıyorum, anlamak için."[48] Eğer inanmak ve anlamak iki ayrı şey olmasalardı ve önce ilahi olana inandıktan sonra anlamaya cüret etmemiz gerekmeseydi, o zaman peygamber neden "İnanmadıkça anlayamazsın" demiştir ki?[49]

Öğrenme ve anlama insan ruhunda bulunan bir özellik olan akıl sayesinde olur ve bu özelliktir ki, insanı hayvanlardan üstün kılar.[50] Sadece var olan varlıklar, hem varolan hem de yaşayan varlıklardan; sadece varolan ve yaşayan varlıklar da, hem varolan, hem yaşayan hem de yaşadığını bilen varlıklardan daha aşağıdadır. İnsanı bazı varlıklardan üstün kılan bu özelliğe akıl ya da ruh denilebilir; asıl önemli olan, insanın bu özelliği tarafından yönetiliyor olmasıdır. Aksi taktirde, insan bedensel zevklerin peşinden koşar ki, bu dünyada zaten ona verilecek daha büyük bir ceza da yoktur.[51]

Öğrenmek ve anlamak, tam olarak bilmek için yeterli olmasa da, insanın iyi özelliklerindendir. Hatta başlı başına iyidirler. Öyle ki, kötülük öğrenilmez; kişi öğrenmeye* sırtını çevirdiğinde kötülük meydana gelir.[52] Sonsuz ve değişmez olandan uzaklaşma, onları sevmeme kötülüğün sebebidir. Ancak irade, aklı iyi

[48] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s. 107 ve St. Augustine, **a.g.e.,** s. 3
[49] St. Augustine, **a.g.e.,** s. 32
[50] **A.e.,** s. 12-13
[51] **A.e.,** s. 14-20
* Öğrenmeyi, inanmayı onun üstüne ve önüne koyarak, tanrıyı öğrenme/anlama olarak almamız gerekir.
[52] **A.e.,** s. 2-3

olandan saptırıp insanı kötülüğe yöneltebilir. Bu da *insanın en değersiz kısmı olan bedeninin* zevklerinin peşinden koşmasıyla olur.[53]

Geçici, bedensel, fani zevklerin peşinden koşmayan insanlar iyi bir iradeye sahiptirler. İyi irade sahibi insanın değişmez dört özelliği vardır. Bunlar; neye yöneleceğimizi ve neyden kaçınacağımızı gösteren *sağduyu*, başımıza gelecek belalardan korkmamamızı ve onları soğukkanlılıkla karşılamamızı sağlayan *metanet*, arzulanmaması gereken şeylere karşı isteklerimizi kontrol edip engelleyen *itidal* ve herkese hak ettiği payını vermek olan *adalet*'tir.[54] İyi ve mutlu bir yaşamı herkes ister fakat bazılarının mutluluğa yönelen iradesi gerçek iyi yaşam ile bağdaşmaz çünkü iradelerini bu dört prensibin dışında yönlendirmişlerdir. Bazıları sonsuz olana yönelmişken onlar geçici olanlara yönelmiş ve mutsuz olmayı hak etmişlerdir.[55] İnsan akıllı olmalı ki, yani aslında imanlı olmalı demeye çalışmıştır Augustine, mutlu olmayı hak etmekten uzaklaştıracak şeylerden kendini ve nefsini koruyabilsin.

Akıllı olmak ile ne demek istendiği şimdi daha iyi anlaşıldığına göre aklın sınırının ne olduğu da açıklık kazanmaya başlar. Her şeyi yargılamasıyla, her şeyden üstün olan akıldan üstün olan bir şey vardır ki, o da gerçektir/tanrıdır. Aklı daha dar anlamıyla ele aldığımızda gerçek, geniş anlamıyla inanç ve iman ile birlikte ele aldığımızda tanrı, aklın sınırını oluşturur; ondan daha üstündür. Yukarıda belirtildiği gibi her şeyden üstün olan akıldan daha üstün bir şey bulunduğunda, Augustine'e göre bunun tanrı olmasından kuşku duymamamız gerekir. Çünkü tanrı en üstün olandır. Akıl her şeyden üstün olduğuna göre ondan da üstün olan şey tanrıdır.[56] Augustine bunu ortaya "bilgelik"[*] ve "en iyi"[**] diye iki kavram atarak ispatlar. Bilgelik, insanın en iyiye ulaşmasını sağlayan gerçekliktir.[57] En iyi ise, insanın ulaşabileceği en yüksek, onu mutlu edecek son amaçtır. Tabi bu son amaç insanı mutlu edecektir, çünkü ona zaten mutlu olmayı hak edecek bir hayat yaşayanlar

[53] **A.e.,** s. 27
[54] **A.e.,** s. 20
[55] **A.e.,** s. 23-24
[56] **A.e.,** s.
[*] Wisdom
[**] Highest good
[57] **A.e.,** s. 47

erişebilecektir. Doğru yoldan uzaklaşanlar, bilge olmaktan ve gerçekten uzaklaşanlar, mutlu olmaktan da uzaklaşırlar.[58]

Böylece bu gerçeklik, yani aklın yargılayamadığı ama ancak onun vasıtasıyla, ona göre yargıda bulunabildiği bu gerçeklik, akıldan üstündür. Bir şey ile ilgili yargıda bulunmak o şeyin nasıl olması gerektiğini söylemek şeklinde olur fakat akıl bu gerçekliğin nasıl olması gerektiğine karar veremez, sadece öyle olduğunu bilir[59] (inanır). Geçici bedensel zevkler ve dünyevi servet içinde mutluluğu bulduğunu söyleyen onca sapkın varken; gerçek mutluluğu, en iyiyi gerçekliğin ışığında bulduğunu söylemekten niye korksun insan?[60]

Bu insanın özgürlüğüdür. İnsan gerçekliğin öznesi olduğunda özgür olur ve bu gerçeklik de, insanı ölümden, günahkârlıktan kurtaran tanrıdır. Gerçeklik, ona inananlara bir insan gibi konuşur. "Benim sözüme uyarsanız, benim müridim olursunuz. Böylece doğruyu bilirsiniz, o doğru ki sizi özgür kılar." İnsan böyle olmayı, bu yolda yürümeyi seçtiyse, onun manevi kazanımlarını kimse, hiçbir şey elinden alamaz. Çünkü bu insanın kemdi iradesiyle seçtiği bir şeydir ve ancak böyle olmamayı seçtiğinde bunları kaybeder. Hâlbuki dünyevi şeyler, insanın elinden ne kadar da kolayca alınabilir.[61]

Evreni Tanrı Devleti ve Yeryüzü Devleti olarak ikiye ayıran Augustine için yeryüzü devleti ilahi felsefenin onaylamayacağı bilgelere sahiptir; bunlar şeytana uymuş ve kendi hayalleri peşinden koşmuşlardır. İnsanların bitmeyen hırsları, şeytani duyguları, açgözlülükleri yeryüzünden savaşın eksik olmamasına sebep olmaktadır. Tanrı'nın planı insan ırkını Tanrı devletinde yaşamaya layık bir hale getirmek idiyse de, bu plan Âdem ile Havva'nın günahları ile yenilgiye uğramıştır.[62] İnsanların

[58] **A.e.,** s. 48
[59] **A.e.,** s. 55
[60] **A.e.,** s. 56
[61] **A.e.,** s. 57
[62] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 60-61

lanetlenmişliğine bu inanışı, Augustine'i, Salisburyli John'un söylediğine yakın bir şey söylemeye itmiştir. Ona göre de, tiranlar bu lanetlenmişliğin sonucudur.[63]

Yeryüzü Devleti (döneminde Roma İmparatorluğu'nun temsil ettiği siyaset ve iktidar) ile Tanrı Devleti (tanrının iradesinin gerçekleşmesi olan insanın ideal kaderi) arasında Kilisenin muğlâk bir rolü vardır. İnsan ürünü olmasıyla zamanla değişkenlik gösteren kusurlu bir yapısı olmasının yanında[*] tanrının iradesinin de temsilcisi olmak zorundadır. Augustine yine de, (herhalde kötünün iyisi olarak gördüğü) Kilisenin mutlak otoritesi ve bütünlüğünü savunur.[64] Yeryüzü devletinde, Augustine'nin, geçici-dünyevi olarak nitelendirdiği ve değişmez bir ilahi yasadan türetilmedikleri takdirde asla meşru olamayacak yasalar yürürlüktedir. Neyin adil, neyin iyi olup olmadığının zamana göre değişkenlik göstermesi onun kabul edemeyeceği bir fikirdir. Bu yüzden tüm bu geçici-dünyevi yasaların, değişmez bir ilahi yasadan türetilmesi gerekir. Yasalardaki değişimin adil olabilmesi de bu ilahi yasadan türetilmesine bağlıdır. İlahi yasadan türetilmeyen hiçbir yasa adil sayılamaz.[65] Geçici-dünyevi yasalar insanı cezalandırmak konusunda o kadar yetersizdir ki, insanları fani şeylere sahip olmayı istedikleri için değil, onlara kurallara uygun olmayan şekillerde sahip olmaya çalıştıkları için cezalandırır ve ceza olarak da ancak sahip olmayı istedikleri bu fani şeyleri bir süreliğine onlardan almayı uygulayabilirler. İnsanlar da bu kurallara, zaten istemesinin bile günah olduğu bu şeylerden bir süreliğine dahi mahrum kalmamak için uyarlar.[66] Tanrı devletinde böyle bir sorun, herhalde yoktur.

Tanrı devletinde, sadece tanrıya tapınılması gerektiği bilinmektedir. Yeryüzü devletinde sadece buraya ait olabilecek kirlenmiş büyük çoğunluğun dışında, küçük bir azınlık vardır ki, bunlar Tanrı devletinde yaşamaya hak kazanmışlardır. Bu seçilmişlerin kim olduğunun bilinemeyecek olması, herkesi mümkün olduğunca iyi

---

[63] St. Augustine, **a.g.e.,** s. 106

[*] Platon'un izinden giden Augustine için, değişmeyen şeyler, zaman içinde değişkenlik gösteren şeylerden üstündür.

[64] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s. 108

[65] St. Augustine, **a.g.e.,** s. 10-11

[66] **A.e.,** s. 26

davranıp seçilmişlerin arasında olduğunu umut etmesi gerekmektedir.[67] Seçilmişlerin arasında olması da insanın kendi başarısı değil, tanrının onu affetme büyüklüğündedir.[68]

Bu tarz bir düşünce, insan tekilini doğuştan günahkâr sayarak, onu hayatı boyunca tanrıya borçlu kılar. Zaten yaratılan her şey, tam da yaratıldıkları için tanrıya borçludur. Hatta bir iradesi olanlar, onlara seçme şansı verildiği için daha da borçludur.[69]

Augustine, insan doğasını betimlerken en kötü anlamlarıyla üç sıfat kullanır; ölümlü, cahil, bedenine köle olmuş.[70] O, ne yaparsak yapalım kendimizi tanrıya affettiremeyeceğimizi, "ilk günah"ın gölgesinden kurtulamayacağımızı, ancak tanrının lütfuna sığınabileceğimize inanır.[71] Augustine, Cahillikten dolayı yanlış yapanların ya da yanlışlıkla tam da istediği gibi davranamayanların da günahkâr olduğunu çünkü onların günahının kaynağını, özgür iradenin sebep olduğu ilk günahtan aldıklarını savunur.[72] "Âdem ve Havva'nın günahları neden bizim boynumuza?" diye soranlara da cevabı serttir, Augustine'in; "Susun ve tanrı aleyhine mırıldanmayı kesin."[73]

Tüm hayatını "bir hata daha" yapmaktan korkarak, katıksız bir iman içinde geçirmelidir ki insan, seçilmişlerin içinde olmayı umut etmeye hakkı olsun. Bu günahkâr halimizle bile yine de sadece maddesel olan bir varlıktan daha üstün olduğumuz için tanrıya şükretmeliyiz.[74]

---

[67] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s 60-61
[68] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s. 107
[69] St. Augustine, **a.g.e.,** s. 102
[70] **A.e.,** s. 108
[71] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,**s. 107
[72] St. Augustine, **a.g.e.,**, s. 107
[73] **A.e.,** s. 107
[74] **A.e.,** s. 109

1.4. Aquinolu Thomas

Aquinolu Thomas (1225–1274), tipik bir geleneksel dönem düşünürü değildir. Akla yaptığı vurgu ve görece dünyevi fikirleri onu diğer düşünürlerden biraz ayırır. Döneminin bir reformasyon süreci olması, St. Augustine'nin karamsar düşüncelerini daha iyimser bir şekle sokmasına ve akla uygun olma kriteri çerçevesinde dünyevileştirmesine sebep olmuştur. Örneğin, Augustine'nin Tanrı Devleti ile Yeryüzü Devletini, birbirini dışlayıcı bir şekilde tanımlamasına karşı Aquinalı Thomas, devletin görevinin yeryüzünde tanrısal devlet düzenini kurması olduğunu söyleyerek[75] bu fikri bir anlamda dünyevi hale getirdiğini söyleyebiliriz. Tabi hemen ardından, insan ürünü olan bu devletin, tanrının olan Kilisenin her zaman altında yer alması gerektiğini ekler. Doğa bilimlerine yönelik çok büyük bir yetenek, başarılı bir gözlemci olan Aquinolu, döneminin yönelimi gereği bütün enerjisini dinsel sorunlara harcamıştır.[76]

Aquinolu Thomas, Aristo felsefesini Hristiyanlık öğretisi ile buluşturmuştur. Ona göre, bilginin kaynağı, başlangıcı algılarımızdır. Ama dünyanın sistematik bilimsel bilgisine ulaşmak, türleri ve sınıfları tam olarak anlamak için zihinsel faaliyet gereklidir.[77] Algı, şeylerden birtakım hayallerin gelip ruhumuza girmesi sonunda oluşur. Şeylerden gelen algı hayalleri akıl tarafından "kavram"lar haline getirilir ve bu kavramlar bize eşyanın yapısını tanıtır.[78]

Varlığın iki türü vardır. Biri, on ayrı cinse ayrılır (bu anlamda maddesel gerçekliği olan şeyleri kastetmiştir); diğeri de önermelerin gerçekliği anlamında kullanılır. İkincisinin maddesel bir gerçekliği olmasa da varlık olarak sayılabilir. Öz (form) ise ikinci anlamda değil, ilk anlamda kullanılabilecek varlıklara ait bir özelliktir. O varlığın hangi cins içinde olacağını belirler. Öz, varlığın neye bağlı ve

[75] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 69
[76] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 512-513
[77] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s. 110
[78] http://www.e-felsefe.com/filozoflar/aquinolu-Thomas Aquinas.html, 19\06\2007

neye içsel olarak varolduğunu belirler. Örneğin, insanlık insanın özüdür. Bu ikilik, madde-form ikiliği, insanda beden-ruh olarak kendini gösterir.[79]

Ona göre, Tanrıyı maddesel şeyler ışığında anlayamayız, bu hayata dair sınırlamaların ortadan kalkmasını beklemek zorundayız. Ölümden sonra yaşam fikri (ruhun ölümsüzlüğü) Aquinolu Thomas'ın genel görüşünün ayrılmaz bir özelliğidir. O, bu dünyada, bedenlerinden ayrılmış ruhların tekrar bedenleriyle buluştuğu bir Dirilişin gerçekleşeceğine inanır:

"Ruh bedenden ayrıldığında, bütünlüğünden kopartılan her parçanın olacağı gibi, bir bakıma kusurludur, eksiktir; ruh insan doğasının doğal bir parçasıdır. Bu sebeple, ruhu bedeniyle yeniden birleşmeyen insan mutlak mutluluğa ulaşamaz: ve bu, gösterdiğimiz gibi, insanın bu hayatta mutlak mutluluğa ulaşamayacağını daha açık bir şekilde doğrular."[80]

Tanrı bilgisi olmadan sevgisinin de olamayacağını iddia ederek şaşırtıcı bir şekilde insan aklına bahşettiği kudreti, (yine hemen ardından) sadece akıl yoluyla o mertebeye ulaşılamayacağından, bu dünyada mümkün olmayan bir şey olarak görmesiyle geri alarak, döneminin normallerine yaklaşır.[81] Yine de, *sınırlandığı takdirde,* aklın, Hristiyan imanını savunmak konusunda meşru bir yeri olduğunu ileri sürerek, Augustine'in ve onun takipçilerinin kabul etmeyeceği bir yenilik getirir.[82]

Aquinolu, akıl ile iman arasına bir ayrım koyar, yine de bunların arasında zorunlu bir uzlaşım olması gerektiğine inanır. Felsefe, akıl ve doğal ışık ile yapılırken, teleoloji, vahiy ile yapılır ve anlayamasak da kabul etmemiz gereken doğaüstü bilgiye ulaştırır. Akıl, dogmayla ters düşerse, aklın o konudaki yanlışlığı ispat edilmil olur. Veri olarak dogmadan yola çıkılmalı ve mümkün olduğunca akla uygun açıklamalarla onu donatmalıyız.[83]

---

[79] Thomas Aquinas, **Selected Writings,** edited by Ralph McInery, Penguin Books, Middlesex, 1998, s. 31-32
[80] Roger Trigg, **Ideas of Human Nature,** Basil Blackwell Ltd., Oxford UK, 1990, s. 43
[81] **A.e.,** s. 38-40
[82] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s. 110
[83] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 514-515

Gerçekliğin bilgisine ulaşmak için aklın, tanrının ilahi ışığına ihtiyacı olup olmadığı sorusunu yanıtlamak adına Aquinolu Thomas, sıkça yaptığı gibi, önce bir ayrıma girer ve söze iki türlü güç olduğunu söyleyerek başlar. Bunlar aktif ve pasif güçtür. Pasif gücün işler hale gelmesi için aktif güç tarafından harekete geçirilmesi gerekir. İnsan aklı alanında da bunları akıl ve mümkün akıl* olarak isimlendirmiştir. Kimilerine göre insanın aklı sadece ikinci türe girebilir; birinci tür insana dışsal bir özelliktir. Bu yaklaşımı açıklamak için, Augustine'nin tanrı ve akıl arasındaki ilişkiyi güneş ve hava arasındaki ilişkiye benzeterek, ışık (güneş-tanrı) olmadığında diğerinin karanlığa gömüleceğini iddia etmesini örnek gösterir.[84] Bu fikre tam olarak katılmayan Aquinolu Thomas'a göre, içimizde bir ışık vardır. Aristo'dan alıntı yaparak devam eden Thomas, insan ruhu içinde hem aktif hem pasif güçler olduğunu iletmiştir. İnsan aklının bilebileceği şeyler olduğu gibi dışsal bir güç eklenmeden, ilahi ışığın yardımı olmadan bilemeyeceği şeyler de vardır. İnanç ile ilgili konular bu kısma girer.[85] Yoktan var etmenin sırrına felsefeyle değil, iman yoluyla erebileceğimizi iddia eder. Bunun sonucu olarak, dünyayı tanrının yarattığına ve dünyanın evrenin merkezinde olduğuna *inanır.* İnsanın varoluş amacı onun doğal eğilimleri ile değil; ilahi takdire, bir yaratıcıya referans ile anlaşılabileceğini söyler. Ona göre, tanrı anlayışı her akıl sahibi insanın amacı olmalıdır.[86]

Aquinolu Thomas, insanın bazı şeyleri ilahi ışığın yardımı olmadan da bilebileceğini kabul ettikten sonra, istisnasız her şeyin bilinebilmesi için ışık olmasa da ilahi eylemin şart olduğunu iddia etmiş, insan aklına kısa bir süreliğine verdiği özerkliği tekrar geri almıştır. Her şeyi tanrı yarattığına göre, tüm pasif güçlere ilk hareketini tanrının aktif gücü vermiştir. Tanrının bu eylemi olmadan herhangi bir şeyin bilgisi mümkün değildir.[87]

İlk bildiğimiz şey, algılanan şeylerdir. Tanrının bizlere açıkladığı ilk şey ise kendisinin varlığıdır. Felsefe ile yoğun bir uğraş sonucu ulaşılabilecek en son, en

* intellect ve possible intellect
[84] Thomas Aquinas Aquinas, **a.g.e.,** s. 114
[85] **A.e.,** s. 112-113
[86] Roger Trigg, **a.g.e.,** s. 38-40
[87] Thomas Aquinas Aquinas, **a.g.e.,** s. 113

üstün bilgi, teleolojinin başlama noktasıdır. Tanrının varlığının ispatı, apaçık bir şekilde ortada olmadığı için gereklidir. Sınırlı zihnimiz, sonsuzluğun gerekli kıldığı varolma zorunluluğunu kavrayamaz.[88]

Peki, insan tanrının bilgisine ulaşabilir mi? Bu soruyu yanıtlamadan önce de Aquinolu Thomas, yine bir ayrıma gitmiş ve bilmenin iki türü olduğunu söylemiştir. Biri, bir varlığın görüntüsü vasıtasıyla onun biçimini bilme, diğeri de başka bir şeyin görüntüsünün benzerliği yoluyla bilme. Fakat tanrıyı ne kendi direkt görüntüsünden ne de bir şeye benzerliğinden doğru bilebiliriz. O her şeyden sonsuz bir farkla farklıdır. Tanrının ne olduğunu, yarattığı etkilerden dolayı da anlayamayız. Bazı etkiler vardır ki, sebeplerinin gücü ile eşittirler. Bu etkilerden doğru sebebin ne olduğunu bilebiliriz, çünkü eşittirler. Fakat tanrının ne olduğunu bu yolla da bilemeyiz çünkü o etkilerinin eşiti değildir; sadece bu etkilerin varlığından doğru bunların bir sebebi olduğunu bilebiliriz. Yani tanrının ne olduğunu değil sadece olduğunu biliriz. Ancak olumsuzlamalarla tanrının ne olmadığını söyleyebiliriz. Onun diğer her şeyden farkı dolayısıyla ve bilgimiz arttıkça onun ne olmadığına daha fazla şey ekleyebiliriz. Ne olmadığına bildiğimiz her şeyi eklediğimizde, bildiğimiz hiçbir şey gibi olmadığını anlayabiliriz ancak.[89] Bu durum, bu hayat için geçerlidir; cennette onun özüne kavuşacağız.[90]

Tanrı neler olamaz, neleri yapamaz? Tanrı beden olamaz, kendini değiştiremez, yanlış iş yapamaz, yorulmaz, pişman olmaz, sevilmez, üzülmez, üçgenin iç açılarını iki dik açıdan büyük ya da küçük yapamaz, geçmişi hiç olmamış gibi yapamaz, günah işleyemez, başka tanrı yaratamaz, kendini ortadan kaldıramaz.[91]

Tanrının bu şekilde araştırma konusu olması meşru mudur? Aquinolu Thomas bu soruyu yanıtlarken yine Aristo'dan cesaret almış; sadece insani olanla kalmamak ve insanın içindeki en iyi şeyi de düşünme konusu yapmamız gerektiğini savunmuştur. Yalnız dikkat edilmesi gereken üç husus vardır. Birincisi, onu tam

[88] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 516
[89] Thomas Aquinas, **a.g.e.,** s. 255-256
[90] **A.e.,** s. 116-118
[91] Bertrand Russel, **Batı Felsefesi Tarihi,** Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 194

olarak bilebileceğimiz küstahlığından kaçınmalı; ikincisi, sadece bilebildiğimize inanma hatasına düşmeden, inancı bilmenin önüne koyarak, inandığımızı bilebileceğimizi kabul etmeli; üçüncüsü, ilahi olanı gücümüz dâhilinde olmayan bir şekilde inceleme konusu haline getirmemeli insan. Ve unutmamalı ki, tanrı tüm varlıklardan büyük farkla farklı ve üstün olduğu için onun ne olduğunu bilemesek de bu uğurda uğraşmaktan da vazgeçmemeliyiz.[92]

Ne olduğunu değil ama varolduğunu bildiğimiz tanrının bilimini yapabilir miyiz? Eğer bilim, bilinen bazı şeylerden, diğer şeylerin zorunlu olarak çıkartılmasıysa, söz konusu ilahi olan şeyler olduğunda da bu geçerlidir. Yani ilahi bilim, ilahiyat, mümkündür. Böyle bir bilimde inancımızla bağlı kaldıklarımız prensiplerimizi, diğer şeyler de sonuçları oluşturur.[93] Aquinolu Thomas, bilimi mümkün olan tanrının varlığının kanıtı için yine Aristo'ya başvurmuştur. Hareket eden her şeyin bir hareket ettiricisi vardır. Fakat bu prensip ile sonsuza kadar gidilemez; hareketsiz bir ilk kaynak mutlaka olmalıdır. Bu ilk kaynak hareketsiz olabilir ya da kendi kendini hareket ettiriyor olabilir. Fakat bir şeyin kendi kendini hareket ettirmesi onun aynı zamanda hem hareketli hem hareketsiz, hem potansiyel hem kinetik halde olması demektir ki, bu imkânsızdır. O halde kendi kendine hareket eden şeylerin onları hareket ettiren bir parçası olmalıdır. O parçanın diğer parçaları hareket ettirmesi gerekir. Bu parça, insan ve hayvanda ruhtur. Fakat bu hareket eden parçayı da, hareket ettiği nesneye yönelten bir arzu vardır. Tanrı hareket eden bir bütünün, hareket ettirici bir parçası olamayacağına göre, o, hareket eden parçaların hareket etmesine sebep olan hareketsiz arzulanandır.[94]

Hiçbir şey kendisinin etkin sebebi olamaz çünkü bu durumda kendi varlığından önce kendi varlığının sebebi olmak zorundadır; bu da imkansızdır. Her etkin sebep, bir önceki etkin sebebi gerekli kılar ve ilk neden de tanrıdır. Doğal nesnelerin hareketleri dahi son bir gayeye yöneliktir. Bu gayeye yöneliş onların kendi bilinci olamayacağına göre, dışarıdan verilmiş olmalıdır. Demek ki, bu tanrının

[92] Thomas Aquinas, **a.g.e.,** s. 128-129
[93] **A.e.,** s. 131
[94] Thomas Aquinas, **a.g.e.,** s. 253-254

verdiği bir bilinçtir. At, ağaç, insan gerçek varlıklardır. Bizzat varoluşun kendisi olmayan tözlerdir. Her gerçek varlığın özü, varoluşundan farklıdır. Varoluşu özünden farklı olan her şey varoluşunu başkasından almıştır. Yani bütün varoluşların ilk nedeni olan, özü ve varlığı bir olan bir varlık olmalıdır. Bu da tanrıdır.[95]

Tanrı, saf varolma edimidir. Özü varoluşuyla aynıdır. Diğer varlıkların özü dediğimiz şey, onda zaten varolma edimidir. İnsanın dili yetersiz kaldığı içindir ki, varolduğunu iddia edebildiğimiz tanrının ne olduğunu ifade edemeyiz.[96]

Tanrının varlığı hakkında 5 kanıtı vardır Aquinolu Thomas'ın;

- Devinmemiş devingen fikri,
- Sonsuz geriye gidişin olanaksızlığına dayanan ilk neden fikri,
- Bütün zorlukların son bir kaynağı oluşu fikri,
- Dünyada değişik eksiksizlikler bulunduğu ve onların kaynağının bütünüyle eksiksiz bir varlıkta bulunması gerektiği fikri,
- Cansız nesnelerin bile bir amaca hizmet ettiği, bu amacın onlara dıştan gelmiş olması gerektiği, sadece canlı nesnelerin içsel bir amacı olabileceği fikri.[97]

Bütün bunlarla beraber, yukarıda söylediğimiz gibi tanrıyı tam olarak bilmek mümkün olmadığı gibi, ontolojik olarak varlığının kesin ispatı da mümkün değildir.[98] Tanrıyı bilmenin üç yolu; us, vahiy ve daha önce sadece vahiyle bilinmiş olanların sezgisi.[99]

Gerçek varoluşların özünün onlara tanrı tarafından verilmesi, her şeyin içinde tanrıdan bir parça olduğunu ileri süren panteist bir yoruma da varmaması gerekir.

[95] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 517-518
[96] **A.e.,** s. 518-519
[97] Bertrand Russel, **a.g.e.,** s. 191
[98] **A.e.,** s. 190
[99] **A.e.,** s. 198

Aquinolu, mahluk ile yaratan arasında katılım ilişkisi olduğunu ileri sürer. Katılma ilişkisi, katıldığımız şeyin parçası olmak değil, varlığını ondan almak demektir.[100]

Hristiyanlık'ın insan fikrini şekillendiren en büyük etmenlerden ikisi[*], tanrının İsa'da vücut bulması ve Diriliştir[**] (İsa'nın mezarından kalkması). Her ikisi de, yani tanrının İsa'da insan formuna girmesi ve İsa'nın dirilerek yeniden vücut bulması, ruhtan ziyade insan vücudunu kutsallaştıran özelliğe sahip gibi görünmektedir. Aquinolu Thomas, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü doktrini ile değil de, Aristo'nun bir birlik, bütünlük olarak insan kavramsallaştırması ile daha çok ilgilenir. Platon'un görüşünün üstünde dursaydı, ruhun iyinin ve kutsal olanın tarafıyken, beden günahın tarafı olduğu fikrine kolaylıkla varabilirdi. Fakat Aristo'nun görüşüne ağırlık verildiğinde de insanın ölümsüzlüğü ve öldüğünde ne olduğu sorunları ayyuka çıkıyor.[101] Bu kabulünün bazı sakıncalı sonuçlarından sıyrılması gerekir.

Aquinolu Thomas, insanın sadece ruh olmadığını, hem ruh hem bedenden oluşan bir varlık olduğunu söyleyerek, Platon ve Aristo arasında bir ara yol tutturmaya çalışmıştır. İnsan akıllı bir hayvandır, derken o ne sadece akıllıdır ne de sadece hayvandır; bu ikisinden oluşan üçüncü bir şeydir. O ne ruh ne de bedendir. Bir üçüncü şeydir.[102]

Ruhun vücudun bir parçası olması ama aynı zamanda beden dışında da var olabilmesinin gerekmesi Aquinalı Thomas'ın çözmesi gereken ikilemdir. Vücudun diğer parçalarından farklı olarak ruhun, beden yok olduktan sonra da varlığını sürdürebildiğini, *bilinçli bir varlık olması dolayısıyla* bedene aslında ihtiyaç duymadığını ama beden ile bir bütünlük oluşturmaya doğal eğilimi olduğunu ileri sürer.[103] Ruhun (bilinçli olan insan ruhunun) ölüm ile Diriliş arasında varlığına

---

[100] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 520
[*] Burada sayılmayan "ilk günah"ı da unutmamak gerekir.
[**] Incarnation ve Resurrection
[101] Roger Trigg, **a.g.e.,** s. 41
[102] Thomas Aquinas **a.g.e.,** s. 35-36
[103] Roger Trigg, **a.g.e.,** s. 41-42

devam ettiğini savunur.[104] İnsan ruhunun bilinçli olması onun ölümsüzlüğünün de anahtarıdır. Çünkü bu bilinci taşımayan hayvan ve bitkilerden insanın farkını gösterir.

İnsan doğasını açıklarken Aristo'nun, özgür iradenin faaliyetiyle sonuçlanan, duyum gücü, kavrayış gücü, teorik uslamlama ve pratik düşünme özelliklerinden oluşan bilinçli ruh analizini takip eder. Aristo'nun *eudaimonia* kavramını Hristiyan öğretisi içine alarak onu, tanrı bilgisi ve sevgisine ulaşmak olarak tanımlar. Dört büyük Antik Yunan erdemini, cesaret-ılımlılık-ihtiyatlılık-adalet, üç teolojik erdem ile, iman-umut-ilahi sevgi, ikame eder.[105]

İnsanın aklı, onu hayvandan ayırır. İnsan kontrolünün kendisinde olmadığı güçlerin elinde değildir. Aquinolu Thomas insanın yaşadığı hayatın sorumluluğunu taşıması gerektiğini savunur. Her insan özgür iradeye sahiptir, yaptıklarının bilincindedir dolayısıyla tanrıya karşı ağır bir sorumluluğu vardır. Peki, akıllı olmamız özgür olmamızın şartı ise, akıl-dışı eğilimlerimiz ya da hazlarımızı tatmin etme yönünde hareket ettiğimizde de özgür müyüzdür? Eğer özgürsek, akıllı olmamız özgür olmamızın şartı değildir; eğer değilsek de bu hareketlerimizden ötürü sorumlu tutulamayız. Aquinolu Thomas'ın bu soruya verdiği cevap, bu türden hareketlerin akıl ile dolaylı bir bağlantısı olduğu yönünde olacaktır. İnsan, bu tür davranış ve huylarını, akıl yoluyla kendini eğiterek azaltabilir. Yanlış olan ne kadar çok yapılırsa, o kadar çok eğilimli hale gelinir ve doğru olan yapıldığında da yanlışa yönelme eğilimi o kadar azalır. Fakat günahı asla tam olarak terk edemez insan. Tüm insanlık "ilk günah" ile lekelenmiştir ve bu günahın bir kez işlenmiş olması tüm insanlığı doğuştan günaha eğilimli olmasına sebep olmuştur.[106]

Her şeyi yaratan tanrı, hiç kuşku yok ki, bunları kendi iradesi ile yaratmıştır, doğal zorunluluklarla değil. Tanrı hiçbir şeyi boşa yaratmayacağından, iradi olarak yaratılan her şeyin bir amacı vardır. Bu amaç iyidir. Tanrının akıl ile yarattığı tüm

[104] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s.111
[105] **A.e.,** s.110
[106] Roger Trigg, **a.g.e.,** 45-48

varlıklar, tanrı tarafından yönetilmek ile birlikte, kendilerini de yönetip uygun amaçlarına doğru yönelebilirler. Eğer ilahi kurallara da uyarlarsa mutlak sona ulaşabilirler.[107] Her varlık kendine has, kendine uygun eylemiyle bu amaca ulaşır. Cansız varlıklar kendi doğalarına uygun olan devinimleriyle, hayvanlar yine kendi doğalarına uygun eylemlerle ve akılla yaratılmış insanlar da akıl eylemiyle, yani tanrıyı anlamaya çalışarak mutlak sona ulaşabilirler.

İradi eylem mutluluğu içerir mi? Akıllı varlıklar tanrıya kendilerine uygun eylem olan anlamanın yanı sıra, iradelerinin eylemi ile tanrıyı severek, isteyerek de ulaşabilirler. Bu anlamda, tanrıya ulaşmanın yolu, akıldan değil de, iradenin tanrıya yönelen eylemlerinden (sevme, isteme, vb.) geçer gibi görünse de Aquinolu Thomas buna karşı çıkar. Akıllı olan her varlık, buna orantılı olan bir isteğe[108*] de sahiptir; irade. İrade bir çeşit istek olduğundan, aklın doğasında yer alan bir özellik değildir. Ayrıca, arzulanan nesnelerin harekete geçirdiği güçler söz konusu olduğunda (bizim durumumuzda nesne: mutluluk, güç: irade), nesneler harekete geçirdikleri güçleri öncelerler. Yani iradenin eyleminin yöneldiği nesne onu önceler. Bu sebeple iradi eylem, istenen ilk şey olamaz. Ama mutluluk istenen ilk şeydir; o halde iradi eylem mutluluğu içermez.[109]

Başka neler mutluluğu içermez; mutluluk başka nelerin içinde bulunamaz: Mutluluk, yemek yemek ve seks gibi geçici zevkler olan *bedensel hazlar*da bulunamaz; insanın kendi özelliği olmayan, başkalarının ona verdiği bir özellik olan *onur*da bulunamaz; onura ulaşmak için elde edilmeye çalışılan *zaferler*de bulunamaz; kendi içinde ve doğasında hiçbir iyilik bulundurmayan sadece bir şeyler yapmaya yarayan *zenginlik* içinde bulunamaz; genelde kötülerin ulaşmak istediği, geçici, elde edilmesi biraz da şansa bağlı olan *dünyevi güç*te bulunamaz; ruh bedenden daha önemli olduğu için, geçici ve hem iyilere hem kötülere açık olduğu için *bedensel sağlık*ta bulunamaz; tam olarak bilme ve anlama için yetersiz olduklarından *duyular*da bulunamaz; daha üstün bir şeye ulaşmak için olan *moral değerler*de

[107] Thomas Aquinas, **a.g.e.,** s. 258
[*] apetite
[108] **A.e.,** s. 267-270

bulunamaz; moral değerlere ulaşmak için olan *sağduyu*da bulunamaz; son amacı mutlak amaç olamayacağından ve pratik bir uğraş olduğundan *sanatsal faaliyet*te bulunamaz; çok genel ve karıştırılmış ve hatalarla dolu olduğundan *tanrı bilgisinde* bulunamaz; genel tanrı bilgisinden daha üstün olsa da yine de akıllı varlık tarafından bakıldığında mükemmel olmayan, mutluluğu içermeyen iradi eylemin başrolü oynadığı, bir başkasından doğru alınabilecek bir bilgi türü olduğu için ve sona ulaşmanın verdiği dinginlikten ziyade ona ulaşmayı daha da istemeye sebep olan *inanç yoluyla tanrı bilgisinde* de bulunamaz mutluluk.[110]

Bu mutlak sona, bu artık daha fazlası istenmeyecek en iyiye sadece ve sadece tanrıya dair derin düşünceyle, tefekkürle[*] ulaşılabilir. Bu insana özgü olan, ona tam olarak içsel olan ve başka hiçbir şeye değil sadece kendisine ulaşmak için yapılan tek eylemdir. Tabi bunu yapabilmek ilahi yardım gerekir fakat sadece bu eylem sayesinde kendisinde üstün varlıkları anlamaya çalışabilir. Bu eylemi gerçekleştirebilmek için yukarıda sayılan eylem ve özelliklerin çoğu zaten araç olarak kullanılır. Mutlak sona ancak bu eylemle ulaşılır.[111]

Mutlak iyi son diye bir şey kesinlikle vardır ve ulaşıldığında artık daha fazla bir şey istenmeyecek noktayı ifade eder. Böyle son bir amaç olmasaydı eylemlerin sonsuza kadar uzaması gerekirdi, bu da imkânsızdır çünkü sonsuz asla (ne insan ne de başka herhangi bir yaratılmış) tarafından kat edilemez. Bu durumda da, elde edemeyeceği bir şeye yönelmeyeceğinden dolayı, varlık hiçbir şekilde hareketine başlamazdı. Yani her varlığın mutlaka bir son amacı vardır.[112]

Aquinolu Thomas ve diğer geleneksel dönem düşünürleri, felsefelerinde kanıtın peşine düşmezler, kanıtların çektiği yere yönelmezler; sonucun önceden bilinmediği tartışmalara girmezler. Onlar doğruyu zaten bilirler. İmanın kimi

[110] **A.e.,** s. 272-285
[*] Contemplation
[111] **A.e.,** s. 280
[112] **A.e.,** s. 260

bölümleriyle ilgili usa uygun kanıtlar bulmuşlarsa (ki bazıları bunu bile gereksiz görür) bu yeterlidir. Bulamadıkları yerlerde, vahiy sağolsun.[113]

Geleneksel felsefede insan ile ilgili olumlu bir şey söylendiğinde, ona bir hak, yetenek ya da bir özerklik alanı verildiğinde, hemen ardından bu olumlu özelliklerin insanın günahların sorumlusu haline getirmenin araçları olarak kullanıldığını görürüz. İnsanın ulaşabileceği iyi bir sonunun olması fikri de, Aquinolu Thomas'ın aklına, ancak böyle bir amacı olan varlıkların hata yapabileceğini getirir. Bir şeye varma amacı olmayan bir varlığın şu ya da bu yönde hatalı yola saptığını söyleyemeyiz fakat amacı olan varlıklar için hata içinde oldukları söylenebilir.[114]

Bilinçli ya da bilinçsiz tüm varlıkların son amacı tanrıdır. Bu amaca ulaşmak, kendilerine uygun eylemleriyle ona mümkün olduğunca yaklaşmakla-benzeşmekle[*] gerçekleştirilebilir. Aklı olan bilinçli varlıklar bunu daha özel bir yolla, kendi uygun eylemleri olan akıl ile onu anlamaya çalışarak yapabilirler. Yani akıllı her varlığın son amacı tanrıyı anlamaktır. Bir diğer deyişle, akıllı varlıkların son amacı varabilecekleri en yüksek derecedeki idrak nesnesine ulaşmaktır. Bazı akıllı yaratıkların kapasitesi yeterli olmadığından en yüksek dereceye çıkamazlar. İnsanlar da akıllı varlıklar hiyerarşisinin en altında olduğundan, insan aklının yetersizliği en yüksek derecedeki idrak nesnesi olan tanrı söz konusu olduğunda, bir gece kuşunun güneş karşısındaki haline benzer. Yine de insandan daha aşağı olan maddelerin bile son amacı kendilerine uygun eylemlerle tanrıya ulaşmak olduğuna göre, insan da aklıyla ona ulaşmaya çalışmalıdır.[115]

Hristiyanlık'ta insana verilen özgür irade de, yine yukarıda sözü geçen aynı yaklaşımla, bir hak ya da bir özgürlükten ziyade, insanı günahlarının sorumlusu yapabilmenin bir şartı gibidir. **On Free Choice of the Will** adlı eserinde, her şeyin tanrıdan kaynaklanmasına rağmen kötülüğün insandan kaynaklandığını, onun

[113] Bertrand Russel, **a.g.e.,** s. 201
[114] Thomas Aquinas, **a.g.e.,** s. 261
[*] share some similarity with god
[115] **A.e.,** s. 264-265

libido'sundan kaynaklandığını iddia eder.[116] Bütün bu kötülüklere ve günahlara insanın özgür iradesi sebep olur. Ama bu günahlara sebep olan özgür irade tanrının verdiği bir şey değil midir? Özgür irade hiç kuşku yok ki tanrı tarafından verilmiştir. Fakat bu onu kötülüklerin sorumlusu yapmaz. Augustine bunun ispatını bir önkabul ile yapar. Tanrının her zaman adil olduğu önkabulü ile. Özgür irade insana kötülük değil, iyilik yapsın diye verilmiştir. Çünkü insan özgür iradesi ile değil de, zorunluluklar ile hareket ediyor olsaydı iyilik ya da kötülük yapması diye bir şey mümkün olamazdı çünkü bunları zorunluluktan yapıyor olurdu. İnsanı özgür iradeden mahrum bırakmak demek onun asla iyilik yapamaması anlamına gelir. Eğer iyiliklere vesile olan bu özgür iradeyi insan kötülük yapmak için kullanıyorsa bu onun kendi suçudur. Tanrı onları cezalandırdığına ve tanrı kesinlikle adil olduğundan dolayı kendi sebep olduğu bir şeyin cezasını insanlara çektirmeyeceğine göre kötülük tanrının değil, özgür iradeye sahip insanın suçudur.[117] Tanrı bize el de vermiştir; bu elleri kötüye kullanalım diye mi vermiştir?[118] Kötülük aynı zamanda, insanın tanrıya sırt çevirmesiyle ortaya çıktığına göre tanrıdan kaynaklandığını söyleyemeyiz. Tanrıdan kaynaklanmayan bir şeyin de yukarıda anlatıldığı gibi, formu olamaz. O halde kötülüğün sebebi bir hiçtir ve bilinemez.[119]

Tanrıyı kötülüğün sebebi olmaktan mümkün olduğunca uzaklaştırmak için ispat üstüne ispat sıralar Augustine fakat bu ispatların çoğunu da ön-kabuller ışığında yapar. Bir diğeri de şudur. Özgür iradeyi, eğer ondan daha güçlü bir şey kötülüğe sevk ediyorsa o zaman bu onun suçu olmazdı ama bu durumda cezalandırılması adil olmayacağından ve tanrı da kesinlikle adil olduğundan demek ki ondan daha güçlü bir şey tarafından sevk edilmiyor demektir. Fakat kendinden daha aşağı olan bir şeyin de kendinden daha üstün olan bir şeyi herhangi bir eyleme sevk etmesi mümkün değildir. Demek ki, özgür iradeyi kötülüğe sevk eden ondan aşağı bir şey de değildir. Bu durumda ne ondan üstün ne de ondan aşağı olan ve onu kötülüğe sevk eden bu şey özgür iradenin kendisi olmalıdır.[120] Hatta eğer tanrı insana özgür irade

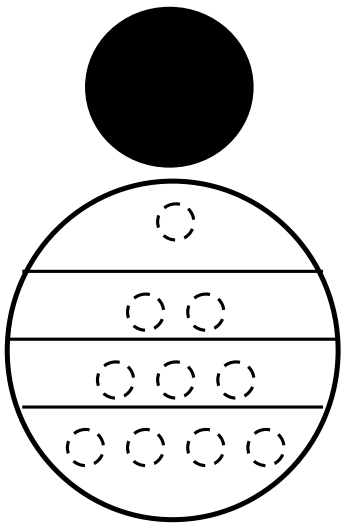
[116] St. Augustine, **a.g.e.,** s. 1-5
[117] **A.e.,** s. 30
[118] **A.e.,** s. 65
[119] **A.e.,** s. 69
[120] **A.e.,** s. 71-72

verdiyse, bize ancak bunun gerekli olduğunu düşünmek düşer. Tanrının tüm amaçlarını anlamak bizim anlayış gücümüzün üstündedir.[121] Augustine'in çok güçlü bir özgür irade anlayışı ama ondan da güçlü bir insanın günahkârlığı anlayışı vardır.[122]

Aquinolu Thomas'ın özgür iradeyi, insanın akıllı olmasının sonucu olarak ortaya koyması da, insana özgürlüğü konusunda pek yardımcı olmamıştır. Çünkü kişi bu aklı, tanrıdan bağımsız şekilde kendi doğrularını, doğanın doğrularını bulmak için değil, belirlenmiş günahlardan kaçınma aracı olarak kullanmak zorundadır. Denilebilir ki, deha değil virtüözdür, insan. Dünyayı etkileyebilecek-değiştirebilecek besteleri yapabilen bir deha olmaya cüret etmemesi gereken, *verilen* notayı hatasız çalabilen bir virtüöz… Hatta doğuştan hata yapmaya eğilimli olduğu, ilk günahın gölgesinden kurtulamayacağı ve kendini bu konuda mükemmelleştiremeyeceği için bir virtüöz bile olamayacaktır.

Sonuç olarak ortaya "pasif", "itaat eden", "iktidarsız", bu dünyayla zayıf bağlar kurması dolayısıyla "irrasyonel" ve "sabit kimlikli" bir insan anlayışı çıkıyor.

ŞEKİL 1: Geleneksel kültürde insan anlayışı.



Feodal İnsan: Kalın çizgili çember toplumun belirleyici sınırlarını gösterir. Giriş-çıkış hareketliliğine izin yoktur. Bu kalın çizgi hem fiziksel hareketsizliği hem de düşünsel sınırlılığı gösterir. Bazı şeylerin düşünülmesi bile tabudur. İnsan tekili bir varlık olarak değil; etkisiz, saydam, toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinden başka bir şey olmayan, "kesik çizgili" yani toplumun ve tanrının kurallarının, kişinin içinden etkilenmeden geçebildiği bir hayal olarak mevcut. Piramit şeklindeki hiyerarşik yapı ve basamaklar arasındaki geçişsizliği temsil eden çizgiler hem sınıfları gösterir hem de her sınıfa mensup üyenin, en yukarıdakinden en aşağıdakine kadar, kendi konumu içindeki hareketsizliğini, iktidarsızlığını ve hapisliğini gösterir. Tanrı dünyanın/sistemin dışında ama dominant. Safi özden oluştuğu içi tamamen dolu yekpare bir daire. Ona ulaşmak, en azından bu dünyada, imkansız ama yaklaşabilmek mümkün. insanlar arasındaki her konuda olduğu gibi yaklaşabilme konusunda da hiverarsi var.

[121] **A.e.,** s. 31
[122] Leslie Stevenson, David l. Haberman, **a.g.e.,** s. 107

1.5 Ockhamlı William

Geleneksel felsefe içinde daha kısaca ele alınacak son düşünür Ockhamlı Williams'tır (1285–1349). Aquinolu Thomas gibi Aristo'nun fikirlerinden yola çıkmıştır ve giderek dünyevileşen fikirlerin bu yönelimini göstermesi açısından ele alınacaktır.

Doğal teleoloji, vahyedilmiş teleoloji ile onun üstünlüğünü kabul edecek şekilde uzlaşabilir diyen 13. yy. felsefesinin sonuçlarıyla başbaşa kalan 14. yy. düşünürleri, içlerinde Aquinolu'nun ve İbn-i Rüşd'ün de önerilerinin de bulunduğu fikirleri eleştirirler. 13. yy.'daki, dogmaları felsefeyle ispatlama uğraşından vazgeçiş ve bunun imkansızlığını kabulleniş 14. yy. düşünürlerinin genel nitelikleri arasındadır diyebiliriz. Buna bağlı olarak, Ockhamlı William, akıl ile iman arasındaki ayrımı iyice derinleştirir.[123] Modern bilimin ilk keşiflerinin ifadesini bulduğu ortamlar, hep bu ayrımın yapıldığı çevrelerde ifadesini bulmuştur.[124]

Varolan her şeyin tikel olduğu dünyada, düşüncelerin nesnelerinin tümel olduğu iddiasının paradoksunu çözmeye çalışır, Ockhamlı William. Gerçekçilik, insan için bilgiye ulaşmayı neredeyse imkansız kılmaktadır. Ockhamlı William, bilginin tanrısal ışıktan veya özlere ilişkin kavrayıştan değil, bireysel şeylerin ve tikel olayların doğrudan deneyiminden meydana geldiğini savunan radikal bir empristtir.[125] Öyle ki, akıl ile imanı tamamen iki özerk bölgeye ayırır ve zaman zaman imanın dogma ve çelişkilerinin akıl yoluyla açığa çıkarılabileceğini iddia eder. Fakat sonuçta, ne kadar akıldışı olsa bile imana sarılmamız gerektiğini, teleoloji alanında imanın en üstün şey olduğunu belirtir.[126]

Ockhamlı, tek bir ispat şeklini kabul eder; ya bir şeyin apaçık ortada olduğunu göstermeyi ya da bir şeyin apaçık ortada olan bir önermenin sonucu

[123] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 619
[124] **A.e.,** s. 620
[125] Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi,** Asa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 313-314
[126] **A.e.,** s. 316-317

olduğunu göstermeyi içerir, bu ispat. Bu anlayış Ockhamlı'yı ateşli bir emprik yapar.[127]

İnsan bilgisi, bilme insan ruhunda bulunan bir nitelik ya da nitelikler toplamıdır. İnsan bilgisi zaman içinde çelişkili ya da birbirini dışlayıcı önermeler de bulunabilir. Bunun tek sebebi, o şeylerin değişmesinden ziyade, akıllı ruhtaki değişikliktir. Ruh, daha önce düşünmediği bir şeyi düşünmeyi sadece isteyerek, daha önce düşünmediği bir şeyi düşünebilir ve bu yolla ruh daha önce onda olmayan bir şeyi kendisine eklemiş olur. Bu eklenen şey de bir akıl-irade eyleminden başka bir şey değildir.[128]

Ockhamlı William'a göre, bilginin herhangi maddesel bir gerçekliği yoktur. Bu nedenle maddesel bir sebebi de olamayacağından, ilki etkin sebebi, ikincisi sonul sebebi olan iki temel sebebi vardır. Bilginin öznesi de nesnesi de herhangi bir bilgi edinemeyeceğinden sadece akıl bilgi edinebileceğinden, bu ikisi de bilginin maddesel sebebi değildir.[129]

Bilginin öznesi, iki anlamda kullanılabilir; ilki, bilgiyi alan anlamında, ama bu anlamdaki özne sadece akıl olabilir çünkü bilgiyi alan sadece akıldır. İkincisi, hakkında bilgi bilinen şey anlamında olabilir. Fakat hakkında bilgi bilinen şey olan nesneden farklıdır. Nesne tüm önermeyi içerirken, bu anlamdaki özne önermenin sadece özne terimidir. Yani, bilginin öznesi dediğimiz şey kesinlikle bilginin tümüne sahip olan, öncül ve diğer her şeyin referans alındığı bir şey değildir. Bu sebeple mantığın, felsefenin, matematik, metafizik ya da etiğin öznesinin ne olduğu sorusu saçmadır. Çünkü bu soru, bunların bir öznesi olduğunu varsayar ve bu yanlıştır çünkü bunların tümünü kapsayan bir öznesi değil ancak parçalarını kapsayan kısmi özneleri olabilir.[130]

---

[127] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 621
[128] William of Ockham, **Philosophical Writings: A Selection,** ed. By Philotheus Boehner, Thomas Nelson and Sons Ltd., New York, 1962, s. 4
[129] **A.e.,** s. 7
[130] **A.e.,** s. 7-10

Ockhamlı William bunu söyleyen düşünürlerin, yani bunların tek bir öznesi olduğunu söyleyen düşünürlerin kastettiğinin, aslında, diğerlerinden daha üstün ve öncelikli bir özne olduğunu söylemeye çalıştıklarını iddia etmiştir. Doğa bilimi, nesnelerle ilgilenir fakat her türlü bilgi, önermelerle elde edilir. Yani, doğa biliminde maddi nesneleri işaret eden kavramlarla elde edilir. Doğa biliminin, maddesel şeylerin bilgisi olduğu itirazına da, doğa biliminin maddesel şeyler için kullanılan soyut kavramların bilgisi olduğu cevabını vermiştir. Hareketli, geçici, fani şeylerin bilimi mümkündür, çünkü bu anlamda kullandığımız soyut kavramlar vardır. Hatta imkânsızlığın da bilimi olur çünkü imkânsızlık diye anlamlı bir kavram var.[131] Fakat mantık, sadece kavramlarla uğraşır. Yani kavramlara işaret eden kavramlarla. Mantığın konusu, nesneler değil, göstergelerdir; başka bir kavramın yerini tutan, onu temsil eden göstergeler.[132]

Bütün bilgilerin önermelerden elde edilebildiği ve bu önermelerdeki terimlerin de (doğa biliminde) sadece gerçek varlıkların yerine geçen terimler olduğunu ileri süren Ockhamlı William, terimin, herhangi bir nesnenin yerine geçmesi görevini, *supposito* olarak adlandırır:

Üç tür supposito vardır;

- *Supposito materialis*: Terim, kendini oluşturan terimin anlamını taşır. "İnsan bir kelimedir."
- *Supposito personalis*: Terim, gerçek bireyler yerine kullanılır. "İnsan koşuyor." Burada koşan, kelime olan insan değildir, gerçek olan varlıktır.
- *Supposito simplex*: Terim, ortak bir şeyi (bir tümeli) işaret eder. "İnsan bir türdür." Burada tür olan, ne koşabilir ne de kelime olandır. Sadece tek tek tüm bireyleri anlatan uzlaşımsal ortak bir terimdir.[133]

[131] **A.e.,** PW. s. 11-13
[132] Ahmet Cevizci, **a.g.e.,** s. 319
[133] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 624

Bunlarla beraber, iki tür tümel vardır. Doğası gereği tümel olanlar ve uzlaşımsal olarak tümel olanlar. İlkine örnek, ruhun yönelimi (anlaşıldığı kadarıyla bu türde tektir); ikincisine örnek, sayıca bir nitelik olarak söylenen sözcük, mesela "iki" terimi. Sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denilebilir ama uzlaşımsal bir tümelliktir bu.[134] Bu uzlaşımsal terimin kullanıldığı önermelerde *supposito simplex* vardır.

"İnsan bir hayvandır" önermesindeki insan uzlaşımsal terimi varolan bir şeyin yerini tutan bir terimdir. Anlamlıdır. "İnsan beş harfli bir sözcüktür" önermesinde kavram kendi kendinin yani yine bir kavramın yerine kullanılmaktadır.[135]

Burada kritik bir ayrım yapar Ockhamlı William ve tümeller tartışmasının bir tarafına geçer. 1. dereceden terimler ile 2. dereceden terimler ayrımı; ilki, nesnelere işaret eden kavramları, ikincisi kavramlara işaret eden kavramları anlatır. Gerçekçiler bu ayrımı yapamadıkları için tümellerin gerçekliğini kabul etmişlerdir.[136] Her ikisini de içeren özel terimler vardır; bunlar metafizik kavramlardır. Varlık, nesne, bir, gerçek ve iyi böyle kavramlardır.[137] Metafizik *supposito simplex* durumunda terimin neye karşılık geldiğinin sorulmasıyla başlar.[138]

Ockhamlı William doğa bilimlerinin ilerleyememesinin sebebi olarak, Platon'dan miras kalan gerçekçiliği gösterir. Nesnelerin sadece görünüş olduklarına inanmak, tüm dikkatleri bu dünyada varolmayan bir aşkın özler alanına yöneltmek, değişenin ve görünüşün bilgisinin olamayacağını savunmak bilgiyi imkansız hale getirir. Hakikati, duyu dünyasına aşkın bir şey olarak kabul edince, ona ulaşmanın yolu da, tabi, ilahi olacaktır. Bilimsel bilgi tümeller üzerine değil, tikeller üzerine kurulur. Fakat insan tümeller (kavramlar) ile düşünmek zorundadır. Yani, bilimsel bilginin nesnesi değil ama aracı, aletidir, tümeller.[139]

---

[134] Ahmet Cevizci, **a.g.e.,** s. 319
[135] **A.e.,** s. 320
[136] **A.e.,** s. 323
[137] Bertrand Russel, **a.ge.,** s. 214-215
[138] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 624
[139] Ahmet Cevizci, **a.g.e.,** s. 317-318

Bilimsel bilgi tikeller üzerine kurulsa da, tümellere, tümel önermelere yönelir. Bir çok tekillik için geçerli olan genel önermeler kurmaya çalışır. "İnsan ölümlüdür" önermesi, "Socrates ölümlüdür", "Aristotales ölümlüdür"... önermelerini genellemek amacıyla, sadece tasarruf sağlayan bir uzlaşım aracıdır. Ağızdan çıkan bir ses (nomina) 2. dereceden bir terimdir sadece.[140] Kavramlara (tümellere) işaret eden terimler *belirsiz* bir şekilde bilinen nesnelere işaret eder. "İnsan" dediğimizde bazı ortak nitelikleri olan bir sürü tekilliği (derinlemesine değil, *belirsiz* bir şekilde bildiğimiz için) kapsayan bir bilginin göstergesini ifade ederiz. Hatta "hayvan" gibi daha genel bir terim, ortak nitelikleri daha az olan ama çok daha büyük bir grubu kapsayan bir terim kullanırsak, belirsizliği arttırmış oluruz. Ama daha yakından bakıp, daha belirgin bir biçimde bildiğim şeylerde gerçek nesnelere işaret eden terimleri kullanabilirim. "Sokrates" dediğimizde belirsiz bir şekilde bilinebilen bir tümeli değil, apaçık bir şekilde bilinebilen gerçek bir nesneyi ifade ederiz.[141]

Ockhamlı'nın düşünce tasarrufu ilkesi, o ünlü usturası, deneysel bilgiye vermek istediği üstünlükten ayrı bir şekilde anlaşılamaz. Mecbur kalmadıkça bir şeyin varolduğunu söylemenin gereksiz olduğunu ileri sürmesi, varlık hakkındaki tek güvencenin, onun doğrudan varlığının doğrudan tecrübe edilmesi gerektiğine olan inancıdır. O, felsefe sahasını boş yere dolduran hayali öz ve nedenlerden temizlemeye çalışmıştır.[142]

Tümeller, kesinlikle zihnin dışında varlıkları olan tözler değildir. Bunun iki kanıtı vardır. İlkin, tümel sayıca tek olan bir töz değildir. Böyle olsaydı hangi tekilliğin tümel töz olup, hangisinin olmadığını ayırt edemezdik. Her tikel, tümel olurdu. İkinci olarak, tümel, tekil tözlerde tek tek varolan ama onlardan ayrı bir varlığı olan bir töz de değildir. Böyle olsaydı onlar olmadan da varlığını sürdürebilen bir şey olurdu. Tanrı bir insanı yok etmek istediğinde, o insanı insan yapan özü olan tümelini de yok etmek zorunda olacak ama bu kabule göre, bu tümelin yok olmasıyla

[140] **A.e.,** s. 321
[141] Etienne Gison, **a.g.e.,** s. 626
[142] **A.e.,** s. 622

beraber diğer insanlar da yok olmak zorunda kalacaklardı. Yani tümelin gerçekliği yoktur. Tümel çokluğa yüklenilebilen bir ruh yönelimidir.[143]

Ockhamlı William, buradan, şu ana kadar yapılan çoğu ayrımın geçersiz olduğu sonucuna varır. Tümellerin, anlayışın ilk nesnesi olmasına karşı çıkar ve duyu nesnesiyle, anlayış nesnesinin aynı şey olduğunu ileri sürer. Tikel olan, ilk duyu nesnesidir.[144] Ancak, tikel ve duyusal olanları bilebiliriz.

Thomasçılık, bilimin konusu gereği genel olduğundan hareketle, tümele belli bir gerçeklik vermiştir. Ama Ockhamlı, genel bilginin değil, özel apaçıklığın peşindedir. Töz, yalnızca bireysel şeylerdir; tümel yalnızca bilen öznenin ruhundadır; tümel, düşünen öznenin düşüncesi dışında hiçbir varlık türüne sahip değildir. Eğer tümel "bir"se, o halde eşyayla birlikte nasıl çoğaldığı; eğer tikel şeylerle çoğaldıysa, nasıl olup da "bir" olduğu kanıtlanamaz.[145]

Tanrının ne varlığı, ne birliği, ne sonsuzluğu, kanıtlanabilir. Ona ancak, onun yarattıklarının üzerinden düşünmek suretiyle ulaşmaya çalışabiliriz. Varlığına dair herhangi bir kanıt kesinlikle sunulamaz. Bir ilk nedenin olması gerektiğini ileri süren kozmolojik kanıta, olması olmamasından daha muhtemel ama bu sadece bir varsayımdır şeklinde; doğadaki mutlak ve zorunlu düzeni işaret eden teleolojik kanıta ise, böyle bir düzen olduğunun nereden çıkartıldığını ve varsa bile bunun tanrıdan kaynaklandığının ispatı olamayacağını söyler.[146]

Ockhamlı William'ın tüm bu görüşleri ileriki tarihlerde daha da ileri götürülmüş ve skolastik tabular birbir yıkılmaya başlamıştır. Yıkılan tabuların arasından, "insan" sosyal analizde kendine özerk bir yer bulmaya başlayacaktır.

Feodal dönemin sonuna yaklaştıkça düşüncelerin yavaş yavaş dünyevileştiğini ve insan tekilinin önem kazanmaya başladığını görüyoruz. Hatta

[143] **A.e.,** s. 322
[144] Bertrand Russel, **a.g.e.,** s. 216
[145] Etienne Gilson, **a.g.e.,** s. 623-624
[146] Ahmet Cevizci, **a.g.e.,** s. 316

"Modern Bireyin ve Bölünmüş Aklın Binyılı" adlı makalesinde Etyen Mahçupyan birey fikrinin de Feodal dönemde aristokrasiyle ortaya çıkmaya başladığını söyler. Aristokratik ailelerin, kendilerine özel asil bir aile geçmişi, asil bir ata kurgulama geleneği ile kendilerini diğer ailelerden ayırıp, bir tür kimlik edinmiş olması, her biri kendine has özellikleri içinde bir tür "bireyselleşmiş" aileler olarak ortaya çıkmalarına yol açmıştır.[147]

Fikirlerin dünyevileşmesi ve insan tekillerinin daha da öne çıkmaya başlaması, geleneksel dönemi kapatarak, modern dönemin başlangıcına işaret eder.

[147] Etyen Mahçupyan, "Modern Bireyin ve Bölünmüş Aklın Binyılı", **Doğu Batı,** Doğu Batı Yayınları, Ankara, Mart 2004, sayı 10, 15-33, s. 19

BÖLÜM:2
MODERN İNSAN

Bu bölümde, Avrupa'da 14 ve 15.yy'larda başlayan sosyo-ekonomik hareketliliklerin sebep olduğu köklü değişimlerin başlattığı "modern dönem"in insan anlayışı anlatılacaktır. Bin yıl boyunca belli bir anlayış ve ortam içinde yaşayan insanların eskimiş yapıları dönüştürmesiyle başlayıp, 20. yy.'ın sonuna kadar devam eden modern dönem, bir devrimler çağıdır. Bir önceki dönemin insan anlayışı da elbette bu devrimlerden nasibini almıştır. Giriş bölümünde belirtildiği gibi, modern dönemde insan anlayışı;

- Birey/vatandaş: Kendi başına, özerk, sosyal bir varlık olan birey, iktidarın vatandaşı olan insan şeklinde formüle edilebilir.

Bu dönemde "Batının insan kavramı: sınırları belli, biricik, bilişsel ve güdülenimsel bir varlık; dinamik bir bilinç, duygu, yargı (merkezi) ve sosyal ve doğal çevresindeki diğer varlıklara göre ama onlardan ayrı bir bütünlük içinde örgütlenen eylem merkezidir."[1] Bu kavramsallaştırma, Geleneksel dönemdeki insan anlayışından her açıdan farklıdır ve farklı olmaya da özellikle çalışmış gibidir. Modern felsefenin ilk kaygısı, geleneksel felsefenin tüm bağlarından kopmak olmuştur.

İnsanın özü bilinçlilik ve rasyonel olmadır; insan fiziksel sınırlılıkları aklıyla aşar ve bedenine hapis olmaktan kurtulur. Beden fiziksel olarak sınırlanmış bir nesne iken, öznenin hiçbir fiziksel özelliği yoktur; o radikal bir biçimde özgürdür. Özne her şekilde aklını kullanabilir; akıl evrenseldir ve kültürel, bedensel herhangi bir sınır olmadan nesneleri bilir. Bu klasik özne-nesne ayrımı, Batı modernliğinin insan anlayışının temel belirleyicilerinden biridir.[2]

[1] Ulric Neisser, **a.y.,** s. 4
[2] George Lakoff, **a.y.,** s. 92

Modern dönemin, kendisinden önceki ve sonraki dönemlerden farkı, insanın dönüştürücü gücüne yaptığı vurgu ve her ne kadar olgulardan etkilense de, "insan kavramı"nı olgulardan hareketle değil, değerlerden hareketle tanımlama yönünün daha ağır basmasıdır.

Modern paradigmaya geçişin en çarpıcı örneklerinden biri şudur: 1900'lü yılların başında Dr. Duncan McDougall, insan ruhunun nesnel bir varlığı olup olmadığını ve özelliklerini saptayabilmek için ölmeden hemen önce ve sonra ağırlıklarını ölçmüş ve her seferinde 1 onsluk (21 gramlık) bir azalma tespit etmiştir. Bu, ölüm sırasında vücudu terk eden ruhun ağırlığından başka ne olabilirdi?[3] Ruh, geleneksel döneme ait güçlü bir kavramdır ve belli bir tarz anlayışı ve inancı gösterir. Onun varlığını kabul ediyor gibi görünse de, ağırlığını ölçerek nesnel varlığını kanıtlamaya çalışmak geleneksel felsefeyi bütünüyle reddetmektir ve aslında bambaşka bir anlayışın göstergesidir.

2. 1. Tarihsel Arka Plan

Kilisenin ve skolâstik düşüncenin bilinen ve bilinmeyen bir sürü olay sebebiyle itibar ve güç kaybetmesi ve feodal düzenin iç çelişkilerinin iyice su yüzüne çıkıp, kendini yeniden üretme mekanizmalarının işlemez hale gelmesine bazı düşünürlerin öncü fikirleri de eşlik edince geleneksel kültür, yaşayış tarzı ve anlayışı değişmeye başlamış; zenginliğin tek ölçüsü toprak olmaktan çıkmış ve para da önem kazanmaya başlamıştır. Orta sınıfın, yani ticaret burjuvazisinin, güç kazanması ve bu toplumsal hareketlilik feodal sistemin temel parçalarından biri olan kilisenin de muhalefetiyle karşılaşmıştır, doğal olarak. Kilise, bu yüzyıllarda en zengin (tabi ki toprak açısından) ve sosyal etkisi en güçlü olan ve bu özelliğinden de öyle kolaylıkla feragat edecek gibi görünmeyen bir kurum olarak göze çarpmaktadır. Feodal çağın en büyük toprak sahibi kilise, Batı Avrupa'daki toprakların yaklaşık yarısı ile üçte biri arasındaki bir kısmına sahip olmanın verdiği güçle, manevi etkisinden belki daha fazla bir ekonomik işlev edinmiştir. Bu dünyanın mallarının önemsenmemesinin

[3] Kenneth Gergen, **The Saturated Self**, Basic Books, New York, 2000, s. 38

gerektiğini, aslolanın öte dünyadaki konumumuz olduğu düşüncesini insanlara belleten kilise, bu dünyadaki konumundan ve zenginliğinden zerre kadar kaybetmeye tahammülü yokmuş gibi görünmektedir. Bütün Ortaçağ boyunca inanılmaz ölçüde zenginleşen ve güçlenen kiliseye karşı bazı tepkilerin ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur.[4]

Kilise senyörlük sisteminin içine girip, iyice zenginleşmiştir. Bundan kaynaklanan kültürel bir yenileşme, yeni bir zihinsel temsil sistemi ortaya çıkmaya başlamıştır. Yine rahiplerin eseri olan bu sistem fiili olarak Karolenj modelinin bir yeniden inşası olmuştur.

Kilisenin bu gücünün ve hayatın zorluklarının sebeplerinden biri de Haçlı Seferleri olmuştur. Kilise, kutsal toprakları ele geçirmek için halkı ayaklandırdığı zaman zaten mevcut durumdan yeterince sıkılmış, yeni bir hayat arayan bir kitleyi elinin altında buldu.[5] Sonunda itibar ve zenginlik bekleyen kilise, her ikisinin de tam tersine sahip olmuştur.

Tarım alanında ortaya çıkan gelişmeler hem tarımsal üretimi hem de nüfüsu arttırmıştır. Avrupa'da toplam nüfus yaklaşık iki katına çıkarken, ortalama yaşam süresi de uzamıştır. Fakat 14. yüzyıldaki veba salgını bu verileri tekrar tersine çevirmiştir. Buna, Avrupa'daki madenlerin verimlilik azalmasına bağlı altın ve gümüş kıtlığı ve Yüz Yıl Savaşları, Güller Savaşı da eklenince, halk için zaten çekilmez olan hayat artık yaşanmaz hale gelmiş ve hem toplumsal hem de ekonomik yapıların çelişkileri iyice su yüzüne çıkarak, dönüşüm hızı artmıştır.[6]

10. ve 15. yy.lar arasında ticaretin giderek gelişmesi, feodal örgütlenişin karşılayamayacağı ihtiyaçlar ve talepler doğurmaya başlamıştır. Mahalli ve haftalık pazarların yerini doğu ile batıdan, kuzey ile güneyden getirilen malların doldurduğu büyük panayırlar almıştır. Bu ticaretin gelişmesiyle olmuş ve sonucunda para

[4] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s.67
[5] Leo Huberman, **a.g.e.,** s. 28–29
[6] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e**, s. 71

işlemleri artarak, paraya sahip olanların da, paranın kullanım alanının da artmasıyla feodalizmin kapalı ekonomisi, paralı açık bir pazara dönüşmeye başlamıştır.[7]

Yükselen ticaret sınıfının oturduğu şehirlerin büyümesi birçok çatışmayı da kaçınılmaz hale getirmiştir. Şehir topraklarına sahip olan lordlar, psikopozlar, krallar buraları da malikâne topraklarından ayırmamış ve aynı muameleyi (vergiler alma, mahkemeleri yönetme, vb...) bu topraklarda da sürdürmeyi düşünmüş olsalar da şehir söz konusu olduğunda bu eski toprak sahipliğine bağlı sistemin değişmesi gerekmiştir. Bu gerekmiştir çünkü tüccarlar beraber çalışmış, kendilerini rahatsız eden konularda güç birliği yapmışlar, kendilerini ve haklarını korumayı başarmışlardır. İktidarı devirmek gibi bir amaçları olmadığından devrimci değildirler. Fakat ticaretin önüne çıkan her engeli, her eskimiş yapıyı, karlarını azaltacak her şeyi değiştirmeye çalışmışlardır. Bireysel özgürlüğü doğal bir hak olduğundan değil, yararlı olduğu için savunmuşlar; hatta pazar vergilerinden kurtulmak için kendilerini serf olarak yazdırmaktan bile geri kalmamışlardır.[8]

14 ve 15. yy.'larda merkezsizleşmiş feodal rejimlerin çöküşüne paralel olarak mutlakıyetçi hanedanlık devletleri ortaya çıkışmıştır. Bunun sebepleri arasında soyluların durumlarının bozulması, kentli ekonominin ortaya çıkışı, Haçlı seferleri, kara veba ve Yüz Yıl Savaşları vardır.[9] Kapitalist üretim ilişkileri, serbest dolaşma ve sermayenin sınırsız birikimine izin veren ekonomik model özgür kentlerin oluşmasıyla birlikte tarih sahnesine çıkmıştır. Ekonomik büyüme hızlanarak, rekabeti yoğunlaştırmış ve kar güdüsünü serbest bırakmıştır. Buna, köyden kente göç hareketi de eklenerek otoritenin geleneksel bağlarını zayıflatmıştır.[10]

1500'lü yıllardan başlayarak kapı eşiğinde beklemekte olan kopuş oluşmaya başlamıştır. Batı'nın "Ben" bilinci açısından yeni bir döneme; Batı'nın kendisini dünyanın geri kalanından ayırarak daha üstün (modern) gördüğü, diğerlerini kendi

[7]Leo Huberman, **a.g.e**, s.32–36
[8] **A.e**, s. 38–43
[9] D.Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 71
[10]David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, Eylül 1998, s. 22

bakış açılarına göre ilkel-geleneksel-geri kalmış olarak sınıflandırabilme yetisini ve hakkını kendinde gördüğü döneme girilmiştir.[11]

Protestan devrimi Hristiyan Kilisesinin tekelini kırarak laik yöneticiler üstündeki Papalık denetimini kaldırmıştır. Protestanlık, ilk prensip olarak kilisenin tanrı ile arasındaki aracı rolünü reddetmiştir. Bu durum, siyasal açıdan çok uygun bir zamanda olduğu gibi[12] değişen insan anlayışının da tam değişim yönüne uygun bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarihlerde Luther Reform'un öncülüğünü üstlenmiş ve kilisenin boyunduruğundan hem insanları hem de yönetimleri kurtarmak gerektiğini savunmuştur. Zaten Protestanlık, onun örgütlü mücadeleyi gerekli görmesiyle ortaya çıkmıştır.[13]

Bu rüzgâr, Almanya'nın dışına taşarak İngiltere'de Kalvinizm olarak kendini göstermiştir. Kalvinizmin en çarpıcı özelliği, dünyevi zenginliği ön plana çıkararak, burjuvanın kendi hayat tarzına uygun bir din formülü yerleştirme çabasının açık bir örneği olmasıdır. Güçlenen ve kilisenin ekonomik gücüne rakip oluşturan burjuva artık sosyal ve siyasal alanda da söz sahibi olmaya başlamıştır.[14] Calvin, seküler düşüncelerinin yanında açıkça mutlak otoritelerden yanadır. Bu özelliğiyle döneminin çoğu düşünürüyle görüş birliği içinde olmuştur. Şu ana kadar yaşanmış ve ileride anlatılacak olan gelişmeler, merkezileşmemiş, tüm güçlerin bir elde toplanmadığı bir siyasal yapıda mümkün olamazdı. Büyük hamleler, büyük girişimler gerekiyordu ve ancak mutlakıyetçi yapıların bunu başarabileceği düşünülüyordu.

Calvin'e ek olarak, Bodin, Hobbes, Grotius gibi düşünürlerin görüşleri yalnızca sıradan birkaç siyaset teorisyeninin görüşleri olarak görülemez. Onlar, düzen ve güvenliğin özgürlükten önemli sayıldığı ve ticari sınıfların işletme çıkarları

[11] David West, **a.g.e.,** s. 22
[12] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e**, s. 72
[13] **A.e.,** s. 72–73
[14] **A.e**, s. 74

için denge ve korumanın sağlanmasının gerektiği bir dönemin fikirlerini yansıtmışlardır.[15]

Giderek gelişen ulaşım imkânları dünyanın diğer coğrafyalarını daha ulaşılabilir kılmış; buna bağlı olarak toplumsal hareketlilik artmıştır. 1500'lü yıllardaki Rönesans ve Reform'a keşif seyahatlerinin de eklenmesi, Avrupa kültürünü kökten değiştirmiştir.[16] Keşif seyahatlerinin bilinmeyene olan yolculuğu sonrasında daha önce bilinmeyenleri bilinir kılması, daha önce hiç kimsenin düşünmediği (ve kilisenin de öngöremediği) yaşam biçimlerinin varlığının öğrenilmesi; Reform'un din-insan, tanrı-insan ilişkilerini yeniden düzenleyip, kilisenin manevi zorbalığına darbe vurması ve Rönesans sanatının dünyevi ve görece daha insani konulara yönelmesi, insanların düşünüş tarzlarında ve insanı düşünüş tarzında muazzam bir etki yaratmıştır.

Rönesans'ın geleneksel eğitimden uzaklaştığı kesin olsa da, kilise ve tanrının karşısına dikildiği tam olarak söylenemez; fakat söylenebilecek olan, Ortaçağ süresince olgunlaşan bir patlamanın ilk sinyallerini verdiği ve bir geçiş dönemi yarattığıdır.[17]

Felsefenin bu hümanist yönelimi, Bacon'un dinin bilgeliğine karşıt bir biçimde varolabilecek "bilgi"yi meşrulaştırmasına yardımcı olarak, modern bilim anlayışının açıkça formüle edilebilmesine sebep olmuştur. Galileo'nun, evrenin merkezinde yeryüzünün değil de güneşin olduğunu iddia etmesi bu yönelimin sonuçlarından yalnızca biridir. Bu iddianın kilisenin otoritesi üzerindeki etkisini ve kilisenin tepkisini tahmin etmek zor değildir; Galileo hayatının geri kalanını hapiste geçirirken, kitabının el altından Hollanda'ya ulaşması, insanın hapse atılabilir olması gerçeğinin, fikirleri için geçerli olmadığını göstermiştir.[18] Kilisenin yüzyıllarca savunduğu dünya-evren görüşü artık geçerli değildi, kilise yanılmıştı.

[15] **A.e**., s. 91
[16] David West, **a.g.e.,** s. 23
[17] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 75
[18] David West, **a.g.e.,** s. 24–25

Çeşitli yerlerde, çeşitli sebeplerle değindiğimiz kilisenin itibar kaybının bir diğer sonucu, günah ilan ederek kesinlikle yasakladığı faizin, yeni gelişen ekonominin ve bu ekonominin aktörlerinin artık eskisi kadar kiliseden etkilenmemesiyle beraber (dünya-evren teorisinde yanılmış olan kilise bu konuda niye yanılıyor olmasın?) yavaş yavaş serbest bırakılmak zorunda kalınmış olmasıdır. Böylece, zamanla kilise öğretisi gitti, gündelik ticari işler geldi.[19]

Ticaretle uğraşan şehirlilerin gıda ürünlerini sağlayan köylü-serf sınıfın, bu etkileşimle beraber hem gözü açılmış hem de cebi dolmuştur. Öyle ki, kilisenin uygulamalarından sadece şikâyet etmekle kalmamış, kilise topraklarına saldırmış, pencerelerini taşlamış, kapılarını yakmış hatta keşişleri dövmeye başlamışlardır. Bu kavgalarında şehirlilerden de yardım görmüşlerdir.[20]

Rönesans dönemindeki sömürgecilik, barut, pusula ve matbaanın bulunması ile, teknolojik devrimler süreciyle desteklenmiştir. Burjuvazinin de yeterince güçlenmesiyle, çalışma olgusu insan hayatının başlıca ödevi olmuştur. Kölelerin sağladığı el emeğinden yoksun kalınması, yeni enerji kaynakları bulma zorunluluğunu doğurmuş, teknolojik altyapının gelişmişliği de farklı coğrafyalara uzanabilmeyi sağlamıştır. Bunların sonucu olarak ortaya Avrupalı olmayanların köleleştirilmesi ve zenginliklerine (yani artık yeni zenginlik göstergesi sayılan altın ve gümüşlerine) el konulması çıkmıştır. 15. yy. ile 19. yy. arasındaki bu dönem Merkantilizm dönemidir. Mümkün olduğunca fazla altın ve gümüşe sahip olma yarışı, Avrupa'yı teknolojik açıdan daha da gelişmeye ve dünyaya yayılmaya zorlamıştır. Zamanla merkantilizm salt sömürgeleştirici niteliğini yitirip, bunun yanı sıra karşılıklı ticareti de geliştirme yönünde değişmiştir.[21]

Vasco de Gama'nın 1497'de Umut Burnu'na, 1498'de de Hindistan'a deniz yoluyla ulaşması uluslararası ticarette devrim etkisi yaratmış, eskiden Avrupa ile Asya'nın bir kısmından oluşan uluslararası ticaret dört kıtaya yayılmıştır. Gemilerle

[19] Leo Huberman, **a.g.e.,** s. 50–53
[20] **A.e.,** s. 60
[21] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 76–77

yapılan bu ticaretin büyük girişim gerektirmesi, anonim şirketlerin ortaya çıkmasına, bu da fazlalaşan paranın ve birikmeye başlayan sermayenin daha da büyümesine ve zaten önemli bir değer haline gelen paranın sosyo-ekonomik alanın en önemli belirleyicisi olmasına sebep olmuş, son olarak da bu 17. ve 18. yy.'ların büyük endüstriyel gelişmesinin temelini oluşturmuştur.[22]

Endüstriyel örgütlenmenin birbiri ardınca sıralanan aşamaları özetle şöyledir;

- Ev ya da Aile Sistemi: Ev halkı satış için değil kendi ihtiyaçları için üretir. Erken ortaçağ.
- Lonca Sistemi: Bağımsız bir usta, iki üç kişiyi yanında çalıştırarak küçük ve dengeli bir pazarın ihtiyaçlarını karşılayacak üretim yapar. Hammaddelere ve aletlere sahiptirler. Ortaçağ boyunca.
- Eve İş Verme: Usta ve ekibi, büyüyen Pazar için evde üretim yaparlar. Aletlere sahiptirler fakat hammadde aracıdan gelir. 16. ve 18. yy.'lar arası.
- Fabrika sistemi: İşverenin binalarında, gittikçe büyüyen ve stabilitesini koruyamayan bir pazar için, ne alet ne hammadde sahipliği olan sadece emeğini satabilen vasıflı vasıfsız işçilerin yaptığı üretim. Ustalık önemini yitirmiş, sermaye daha önemli hale gelmiştir.[23]

Endüstri devrimiyle beraber ortaya çıkan ekonomik gelişme, merkantilizmin yerini liberal ekonomiye bırakmasına sebep olmuştur. Yeni sömürgeler bulma amacı, yeni pazarlar bulma amacına dönüşmüş, sömürme pazarlar üzerinden devam etmiştir. Kapitalizm, yerel pazar anlayışının yerine dünya pazarı fikrini getirmiştir.[24]

1648'deki Westfalya Barış Anlaşması'yla, ekonomik ve sosyal olarak sonu gelmiş olan feodalitenin, siyasal sistem olarak da sonuna gelindiği, modern devletler

[22]Leo Huberman, **a.g.e.,** s. 105–107
[23] **A.e.,** s.132–133
[24] Deniz Ülke Arıboğan, **a.g.e.,** s. 116

sistemine girilmeye başlandığı söylenebilir. Monarklar tek egemen güç olarak ortaya çıkmış ve Avrupa'ya yeni bir düzenin gelmesine yol açmıştır.[25]

16. ve 19. yy.lar arasına gelindiğinde yaşanan hareketlilik kendi zirvesine ulaşmış, Sanayi Devrimi ve siyasal devrimler doğayı ve dünyayı tamamen dönüştürmüş, insanın düşünce yapısı marjinal bir şekilde değişmiş olacaktır. Bu bağlamda, geleneksel kültürle modern kültür arasındaki en büyük farklılıklardan birinin, insanların bu dünya ile ilgili düşünce ve ilişkilerinin düzenlenmesi konusunda olduğunu söyleyebiliriz. Feodal sisteme öldürücü darbeyi indiren 1789 Fransız İhtilali ile orta sınıf tam anlamıyla bir zafer kazanmış; dua edenler, savaşanlar ve çalışanların arasından çıkarak yeni bir düzen yaratmışlardır. Geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük verim adına reformdan geçirilmesi, dini inanç ve değerlerin otoritesini tahrip etmiştir. Rasyonelleşme ruhu, dini eyleme biçimini geçersiz kılmıştır.[26] Geleneksel-dini düşünce revize edilmeye, eleştirilmeye ve yer yer kabul edilmemeye başlanmıştır. "İnsan" kavramının özerk bir şekilde tarih sahnesine çıkmasının zamanı gelmektedir.

1860'larda yayınlanan Fransız dili sözlüğünde rastlanılmayan *humanisme* kelimesi, yüzyılın sonlarına doğru bir tarih çağının ve manevi bir tutumun ifadesi olarak anlam kazanmıştır.[27] Humanitas sözcüğünü latin diline tam anlamı ile mal eden Cicero'ya (M. Ö. 106-43) göre, sözcük her şeden önce, bir insan ülküsü oluşturur ve bu ülkü "bilgi, kültür, ahlak ve ruh eğitimi, terbiye ve nezaket, kibarlık, ruh asaleti ve yüceliği, haysiyet, iyilik, iyiniyetlilik, özveri, adalet, eliaçıklık, kadirbilirlik, arkadaş ruhlu olmak, şen ve neşeli olmak, şakacı ve nükteci olmak, ölçülü olmak, zevk sahibi olma"yı[28] içerir. Böyle bir insan ülküsünü, kendisinden asırlar sonra yaşamış bir ortaçağ din adamınına kabul ettirmek imkansızken, onlardan asırlar sonra yaşayan modern düşünürler için bu ülkü yeniden geçerli olmuştur.

[25] **A.e**, s. 92
[26] **A.e.,** s.21
[27] Boğos Zekiyan, **Hümanizm,** İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1982, s. 16
[28] **A.e.,** s. 17

2.2. İnsan Anlayışı

Bu hareketlenme ve dönüşümün insan anlayışındaki en köklü yansıması, insan tekilinin "birey" olarak ortaya çıkması ve özerkliğinin ilan edilmesidir. Daha önce değindiğimiz gibi, Augustinus, geleneksel paradigma içinde kalarak da olsa bu birey-iç benlik fikrinin bir nevi başlangıcı ve Aquinolu Thomas ve Ockhamlı William da onun fikirlerini daha da ileri götürmeleriyle geleneksel insan anlayışı içinde kısmen birer istisna sayılabilirler. Daha önceki (çoğunluğunu rahiplerin ve çeşitli din adamlarının oluşturduğu) entelektüel ortamda sosyal düşüncenin konusu olarak kendine pek bir yer bulamayan, ancak toplum, düzen ve tanrıya borçlarımız ile ilgili konularda hakkında ne düşünüldüğünün çıkarımlarını yapabildiğimiz insan tekili, modern dönemde sosyal analizin önemli konularından biri olarak ele alınmıştır. Dini düşüncede, ruh ve ruhun tanrıyla bir olması temel konuyken, modern dönemde bunların yerini seküler *psyche* ve *self* almıştır. Ruhun ebedi kurtuluşunun yerini de insanın kendini gerçekleştirmesi almıştır.[29] Ortaçağ'daki ruh-beden karşıtlığının yerini, insanın bir ruh ve beden bütünü olarak kabul edilmesi almıştır.[30] Hatta sosyal bilimlerin de bu dönemde ortaya çıkması sebebiyle, ileriki zamanlarda sosyolojinin belli bir insan fikri üzerine inşa edilmiş "taraflı" bir bilim olduğu iddiası ortaya atılacaktır. Peki, neydi "birey"in anlamı? Modern kültür içinde birey diye betimlenen insan tekili nasıl tasavvur edilmeye başlandı?

Burada öncelikle modern dönemi ikiye ayıracağımı ve bunlara "erken dönem" ve "olgun dönem" modernite adını vereceğimi belirteyim. Modern dönem içinde bu türden bir ayrım, farklı kişilerce farklı isimler verilerek de olsa, genel kabul görmüş bir ayrımdır diyebiliriz.

Birey teriminin ilk kullanımları, Fransızca biçimiyle *individualisme,* Fransız Devrimi'ne ve Aydınlanma'ya karşı genel Avrupa tepkisinden ortaya çıkmıştır.

[29] Steinar Kvale, "The Church, the Factory and the Market", **Theory & Psychology**, Sage Publications, vol. 13(5), 2003, 579–603, s. 582
[30] Boğos Zekiyan, **a.g.e.,** s.22

Edmund Burke, bireylerin gölge gibi gelip geçici ama ulusların sabit ve kalıcı olduğunu ileri sürmüştür.[31] Bazı sosyalistler de bireyciliği, Protestanlık, burjuvazi ve Aydınlanmanın oluşturduğu, zorunlu fakat yanlış ve eksik bir özgürlük doğurmuş bir kültürel ilke olarak görmüşlerdir. Fransız liberalleri ise, bireycilikten, gelişen çoğulcu toplumsal düzeni tehdit eden bir kavram olarak söz ettiler.[32]

Modern anlamda insan fikri ilk ortaya çıktığında soyut, aşkın öğeler içeren, tarihsel ve toplumsal temelden yoksun bir tasarı idi. Bu aşkınlık en açık ifadesini "akıl" kavramında bulmuştur. Her insan akla sahip olma özelliği sayesinde aşkın değerler taşıyan bir varlık haline gelmiştir. "Erken dönem" modernitenin felsefi insan tasarımı, ruh ya da öz gibi doğuşta ortaya çıkan kendinin veya içsel çekirdeğin varlığına inanmaya ve zaman içinde değişik potansiyeller geliştirmesi mümkün olmasına karşın devamlılık ve kendini tanıma duygusu sağlayan sürekliliğe dayanmaktaydı.[33] İnsan aklına bazı aşkın değerler atfedilmesi boşuna veya tesadüfî değildir; geleneksel kültürden kopuş arzusunu simgelemektedir.

Modern olan, geçmiş olandan tamamen kurtulmak ve bunu da akla yaptığı vurguyla gerçekleştirmek istemiştir. Fontenelle, kolektif insandan farklı olarak tek başına bireyin "eski bir çağı olmayacağını; gençliğinde yapabildiği her şeye daima en az gençliğindeki denli yetenekli olacağını... asla yozlaşmayacağını ve bilgeliğinin büyüme ve gelişmesinin hiçbir son tanımayacağını"[34] müjdelemiştir. Tarihin, ahlaki ve politik sorunlarda ders alınabilecek örneklerle dolu bir depo olduğu düşüncesi temelde yeknesak, değişmeyen bir insan hayatı görüşünü önceden varsayıyordu, öyle ki geçmiş kuşakların tecrübelerinin bugünün amaçları açısından dersler sağlayabilmesi mümkün oluyordu. David Hume, **Enquiry Concerning Human Understanding** (1748) başlıklı eserinde "insanlık her zaman ve her yerde o kadar birbirinin aynısı ki tarih bu açıdan bize hiçbir yeni ya da ilginç bilgi sağlayamaz. Tarihin asıl yararı, insan doğasının değişmez ve evrensel ilkelerini keşfetmesidir"

[31] Steven Lukes, **Bireycilik,** Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 13
[32] **A.e.,** s. 21-22
[33] Jorge Larrain, **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 198
[34] Krishan Kumar, **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Dost, Ankara, 1995, s. 98

diye yazmıştır.[35] Modernite her alanda olduğu gibi, insan fikrinde de geleneksel olana şiddetle saldırmış ve yerine yeni kuram, anlatı inşa etme gayretine girmiştir.

Modern dönemin başlarında insan anlayışı, tıpkı modern kültürün geleneksel kültürden kendini kurtarmaya çalışması gibi, feodal insan anlayışından kurtarılmaya çalışılmıştır. Bu kopuşu sağlamak için eldeki en güçlü silah başlangıçta biraz da ölçüsüzce kullanılmıştır. Bu en güçlü silahtı çünkü yeni teknolojik gelişmeler ve sosyal değişimler hatta daha sonraki devrimler onun sayesinde olmuştu ve olacaktı: Akıl. İnsan aklı. İnsan akıllı bir varlıktı ve aklı sayesinde kendi hayatı ve doğa üzerinde iktidar sahibi olabiliyordu.

"Hayvanlar kendileri için gerekli olanı ana karnında kazanırlar; üstün kafalar kökünden itibaren ölümsüzlük için vardır. Sen insan, sen bir evrim geçiriyorsun, kendi özgür istemine göre gelişiyorsun, sayısız yaşamın tohumunu kendi içinde taşıyorsun."[36]

Rönesans dönemi düşünürlerinden Pico della Mirandola'nın bu sözleriyle tezimiz de burada evrim geçiriyor. Rönesans ve sonrası yani modern dönem yeni bir insan fikrinin yerleştiği dönemdir, dememek imkânsızlaşıyor. Artık yeni bir insan fikri içindeyiz. İnsanın bir bütün olarak ele alınarak tüm gerçekliğiyle keşfedilip değerlendirilmesi Rönesans'ın ana motifini oluşturur.[37] Rönesans, Ortaçağ'da tanrıya yapıldığında benzer bir şekilde, birey olarak insanı, yaşamın merkezine koymuştur. Rönesans sanatının en sık örnekleri arasındaki nsan heykelleri de bunun bir göstergesidir.[38]

Modern insan fikri ve daha genel anlamda Rönesans dönemi ve modern dönem, Antik Yunan felsefesine bir dönüş olarak da değerlendirilir. Bazı yönlerden

---

[35] **A.e**. s. 100
[36] Muttalip Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Bilim ve Sanat, Ankara, 2006, s. 183
[37] Boğos Zekiyan, **a.g.e.,** s.22
[38] Yener Orkunoğlu, **Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü,** Ceylan Yayınları, İstanbul, 2007, sf. 27

(özellikle insan aklının önemine vurgu) ortaklıkları olsa da, bu bütünüyle bir geri dönüş değildir; artık bambaşka bir sosyo-ekonomik yapı vardır. "Rönesans, taptaze yeni bir sınıfın yükselişi, yeryüzünde hiçbir zaman görülmeyen kişilerin ortaya çıkışı, yeni insanın doğuşudur."[39]

2.2.1. Sosyal Analizde İnsanın ve Aklın Önem Kazanması

Nesne-özne gerilimi içindeki insan, ilkin yapı bakımından kendisi olmayana yönelmiştir. Daha sonra insanın bizzat kendisine yönelmesi, kendisine ait bilginin başlangıç noktası olmuştur. Antik Yunan filozoflarından sonra akıl ile birlikte insan sorununu ele alan modern düşünürlerle birlikte, "akıl, öyküyü; bir başka deyişle logos, mitosu; düşünce gücü, salt düşsel olanı aşmıştır. ... Dinsel nitelikli yapılar, inanma ediminin konusu olan dinsel örüntüler gitgide daha da silikleşmeye başlamıştır."[40] İnsanın tanrı aracılığıyla anlaşılma çabasının yerine, insanın kendini yine kendisi üzerinden kavrama çabası geçmiştir. İnsanın çalışma gücü ve yaratıcılığı, onun yüceliğinin göstergeleri olarak kabul edildi. Tanrının yaratıcı gücünden bir kıvılcım da artık insanın içindeydi.[41]

İnsan, hayatının kontrolünü yavaş yavaş eline almaya başlamıştır. Machiavelli'nin şu sözleri aradaki geçişi adeta formüle ediyor: "Talih ya da Tanrının eylemlerimizin ancak yarısına hükmedebildiğini aşağı yukarı öbür yarısını ise, bizim iktidarımıza bıraktığını düşünüyorum."[42]

Machiavelli'nin soğukkanlıca yaptığı bu "aşağı yukarı" hesabın yarısına sahip olan Tanrı ya da talih modern dönemin içine girildikçe payını artıramayacak, kendi iradesinin diğer yarısını nihayet ele geçiren insan ise payını azaltmayacaktır. Tanrıya her ne kadar dış dünyaya ilişkin tecrübenin doğruluğunun nihai garantörü olarak

[39] Mutallip Özcan, **a.g.e.,** s.184
[40] Betül Çotuksöken, **Felsefe: Özne-Söylem,** İnkılap Yayınları, Ankara, 2002, s. 35-36
[41] Boğos Zekiyan, **a.g.e.,** 25
[42] Mutallip Özcan, **a.g.e.,** s. 187

müracaat edilse de, o dünyadaki olaylara ilişkin açıklamada hiç bir rol oynamaz. Doğadaki her olayın yeter sebebi, doğanın kendisinde bulunabilir.[43]

Grotius ise iki tür iradeden bahsederken (tanrı ve insan iradesi); hukukun tanrının değil, insan iradesinin bir eseri olduğunu söylemiştir.[44] Modern felsefenini Antik Yunan felsefesine geri dönüş olmadığının kanıtını ise, Machiavelli'nin etik-ahlak-erdem gibi kavramalara bakışında bulabiliriz. İnsan tekili akıllı olduğu ve aklın ilkelerine bağlı kaldığı sürece Antik Yunan felsefesindeki gibi zorunlu olarak etik, ahlaklı ya da erdemli bir hayat sürecek diye bir kaide yoktur. İnsan aklını kullanarak içinde bulunduğu sorunlardan kurtulmak için zamana ve koşullara göre ahlaksız, etik olmayan çözümler bulup uygulayabilir. Buna benzer bir yaklaşımı Hobbes'ta da bulabiliriz.

Bu dönemde insan olabilmenin şartları demokratikleşmeye ve sıradan halka açılmaya başlamıştır. İnsan olabilmek için ne Antik Yunan'daki gibi hayatı çok üst düzeyde felsefe ve akıl ilkelerine göre, ne de Geleneksel düşüncedeki gibi katıksız bir iman içinde yaşamak gerektiği düşünülmüştür.

Montaigne, hem boş inançlara ve dine hem de bilim ve felsefeye karşı eleştirel, eşit mesafeli bir tavır takınmıştır. İnsan bitmiş ve tamamlanmış bir eser değildir; onu her zaman her yerde aynı kalan bir varlık olarak düşünenler yanılmaktadır. İnsan özlemlerinin peşinde rastlantıların rüzgârıyla sürekli sağa sola yukarı aşağı gidip gelen, sürekli değişen bir varlıktır. Eğer bir insan içine dikkatle bakarsa kendini iki kez aynı durumda bulamaz. İnsan her türlü karşıtlığı içinde toplayan bir varlıktır: utangaç ve yüzsüz, çekingen ve atılgan, sessiz ve geveze, kaba ve ince, ahmak ve zeki, babacan ve aksi, yalancı ve doğru sözlü, bilgili ve cahil, cömert ve cimri.[45] Bu, "rastlantıyla savrulan insan" tanımlamasının, modern dönemin devrimlerini gerçekleştirecek olan insan fikrinden uzak olduğunu söylemeye gerek

[43]David West, **a.g.e**, s. 26
[44] Muttalip Özcan, **a.g.e**, s.199
[45] **A.e.,** s. 196

yok. Fakat burada kritik olan nokta, insanı tanımlamaya ayrılan yer ve zamandır ve insanı tanımlarken, insani kavramlar kullanılmasıdır. İnsanın dışındaki bazı varlıklara ya da insanın ulaşması gereken bazı şartlara göre değil; insana özgü olan, onun içerdiği özelliklere göre tanımlanmasıdır. İnsan tekili kendi içinde, kendine has, değişken, özerk, dışsal bir amacın aracı olarak değil, kendi başına bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu tanımlama, insanlaşma açısından bir eşitlik getirir. Şimdilik tarihsel devrimleri gerçekleştiremeyecek olsa bile bu durum, insan analizinde yeni bir dönemdir.

İnsanların doğuştan günahkâr olduğunu ileri sürerek borcumuzu ödeyebilmek için yaşam boyu sürdürülecek bir imanı zorunlu kılan düşünce tarzının modern insan fikri içinde yeri yoktur. İnsan doğasının, insanın doğal halinin iyi olduğu; ya da kötü olsa bile imanı ile kendini affettirmesi gereken bir günahkâr değil de en kötü ihtimalle akıl ilkeleri ile yönetilip barış içinde bir arada yaşamaları sağlanan benciller ordusu olduğu düşünülmeye başlanmıştır. İnsan doğası ile ilgilenenlerin başında "toplum sözleşmecileri" bulunur. Belirli bir insan doğasından yola çıkarak toplumsal analiz yapılmaya başlanmıştır ki, bu durum analizin ortasına "insan"ı yerleştirir.

Grotius, tipik toplum sözleşmesi kuramı dizgisini takip etmiştir. İnsan doğasıyla başlamış ve insanların doğal durumlarında sevgi ve barış içinde yaşamaya eğilimli olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra aklın devreye girmesiyle iyi-kötü değerleri ortaya çıkar, artan nüfusla beraber otoritesizlikten dolayı kargaşa hüküm sürmeye başlar. Bu kargaşadan kurtulmanın yolu olarak insanlar kendi aralarında bir toplum sözleşmesi yaparak nasıl yaşayacaklarına ve yönetileceklerine karar verirler. Başlangıç noktası olarak insanı temel alan bu dizgi tipiktir. Değişen, insan doğası fikri ve buna bağlı olarak nasıl bir sözleşme yapılacağıdır. Grotius'da bu kargaşa sorunundan tüm yetkileri mutlak bir hükümdara bırakarak kurtulunmuştur.[46]

[46] **A.e.,** s. 201–206

Toplum sözleşmecilerinin bir diğer ortak noktası "doğal haklar" mefhumudur. İnsan yaşamını doğuştan toplumsal ve siyasal olarak gören Hristiyan-Aristotales'çi görüşü yadsıyarak, doğa durumundaki (sözleşmeden önceki durum) insana bireysel ve toplumsal doğal haklar yüklemişlerdir. Fakat bu doğal hakları ilk anda yurttaşların yönetime karşı olan, onun gücünü sınırlayıcı haklar olarak anlama alışkanlığımızın tersine; sözleşmeciler, başlangıçta, yönetimin yurttaşları üstündeki mutlak otoritesini açıklamak ve haklı çıkarmak için kullanmışlardır[47]

İleride göreceğimiz sözleşmecilerde farklılıklar mevcuttur. Fakat önemli olan, insanın doğası iyi de olsa kötü de olsa, sonradan ortaya çıkan aklın olumsuz getirilerini bertaraf eden olumlu sonuçlara yol açtığı inancıdır.

İnsanın kendi aklına ve bu aklın meyvesi olan bilimsel bilgiye olan inancı arttıkça erken dönem modernitenin insan fikri de oluşmaya başlamaktadır. Bacon, insanın iyi hayat arayışında başvuracağı en büyük güç olarak aklı görmüştür.[48] Pratik yarar sağlayan bilimsel bilgi dışında kalan her şeyi, felsefe de dâhil olmak üzere, küçümseyen Bacon, gelenekçilerin Tanrısının, Grotius'un tüm yetkileri verdiği mutlak yöneticisinin yerine yeni bir hükümdarlığı ilan etmektedir; araçsal aklın hükümdarlığı… Akıl insana özgü olan, hatta insanı insan yapan yegâne özellik olduğuna göre, insanın tanrıya olan inancının yerine kendine olan güveni geçmektedir. Bunun en önemli sonuçlarından biri de, bölümün başında belirttiğimiz gibi, insanın özerkliğini ilan ederek birey olarak ortaya (her şeyin tam ortasına) çıkışıdır.

Descartes da varolmanın merkezine insanı yerleştirmiştir. Descartes'ın insanın düşünme yoluyla gerçekliğe ulaşabileceği fikri ve düşünme faaliyetinin doğruya giden yolu en açık şekliyle ortaya çıkaracağı (hiçbir şekilde manipüle edilmeyeceği) düşüncesi, yani "Cogito ergo sum"la özetlenen insan anlayışındaki

[47] Iain Hampsher- Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Say yayınları, İstanbul, 2004, s. 19–20
[48] Muttalip Özcan, **a.g.e**, s. 207

"ben" zamirine ve "akla" yapılan vurgu, açık seçik ortadadır. Her şeyden; duyularının tanıklığından, bir dış dünyanın varoluşundan ve hatta kendi bedeninin varoluşundan şüphe edebilen insan tam da varlığından şüphe ettiği anda düşünme faaliyeti içindedir aslında ve eğer düşünüyorsa varolması gerekir.[49]

O dönemde, matematik bilimlerindeki kanıtlama gücü, felsefedeki ayrılıkları daha belirgin hale getiriyordu. Descartes'a göre, felsefenin temel sorunun yöntem olduğuna inanmış ve felsefesini, kendisi için açık seçikliğin en büyük örneği olan Euklides geometrisine benzetme uğraşı içinde olmuştur.[50] Bu düşünme tarzı, modern felsefeyi ve insan anlayışını net bir şekilde simgelemiştir.

Descartes'a göre insan ikili yapısı olan bir varlıktır. Hem cisim hem de tinden oluşan yapısıyla yeryüzünde tektir. Çünkü her şey ya fiziksel ya da tinseldir; bu iki töz birbirine indirgenemez. İnsan bu iki tözü içinde barındırır. Bu iki tözün bir araya gelmesiyle oluşan insan fikrinde, bu tözler arasındaki ilişki –hiyerarşi- tartışmalıdır. İnsanın maddi yanının ya da tinsel yanının ön plana çıkarılması farklı sonuçlara ve farklı insan anlayışlarına denk düşer.[51] Descartes zihinsel süreci üstün tutar. İnsan bedeni olmadan da her ne ise, o olabilir. O, sadece arızi olarak fiziksel fakat özü itibarıyla zihinseldir: "Ben düşünen bir şeyden, yani bir zihin ya da bir ruhtan, veya bir anlama yetisi ya da akıldan daha fazla hiçbir şey değilim."[52]

2.2.2. İnsan Anlayışında Bireyselleşme

Hobbes'a göre devletin ve doğasının incelenmesi, onun içeriği ve yapıcısı olan insanın ve doğasının incelenmesiyle başlamalıdır. Onun yaşadığı dönemde geçerli olan düşünsel disiplinlerin hümanist anlayışlarında tarih, retoriğin bir dalı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla tarihin ödevi, insanları örnekler ile iyi yaşam sürmeye yönlendirmektir.[53] Leviathan'ın işlevi de budur. Bu nedenle sözleşmecilerin

[49] David West**, a.g.e**., s. 27
[50] Boğos Zekiyan, **a.g.e.,** s. 7-8
[51] Muttalip Özcan, **a.g.e**., s. 240
[52] David West, **a.g.e**, s. 27
[53] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e**, s. 16

tarih anlatıları hiçbir zaman nesnel tarihe dayanmaz. Nesnel koşullara dayanmamakla birlikte, Hobbes metafiziği kesinlikle yadsımış ve kuramında insanın doğal varlık olma özelliği üstünde durmuştur. Kuramını dikkatli bir emprizmden ziyade zamanının en heyecan verici düşünsel gelişmesi olan matematiksel bilim üzerine kurarak, gözlemden çok tümdengelime dayanan bir yöntem izlemiştir. Daha sonra insan doğasından hareketle devleti de açıklamaya girişeceği için elinden geldiğince maddeci bir tutum takınır ki; aslında asıl amacı, dinsel savların siyasi erki herhangi bir şekilde etkilemesine engel olmaktır.[54] Ve her toplum sözleşmecisi gibi Hobbes da insan doğasını açıklamaya girişir.

İnsan bilgisinin tümünün kaynağı duyumdur ve insan algılaması duyu organlarımıza çarpan devinen maddedir. *Hissedilebilir* dediğimiz bütün bu nitelikler, maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnede, bu niteliklerin kaynağı olan nesnededir (başka bir yerde değildir)[*]. Bunlar, bizim algılamamızda farklı hareketlerden başka bir şey değildir; çünkü hareket, yine hareketten başka bir şey üretmez.[55] *Doğanın o rasyonel ve mükemmel eseri* olan insanın hayatı da, organlarının hareketinden başka bir şey değildir.[56]

İki türlü bilgi vardır. *olguların bilgisi,* ve *bir beyanla bir başka beyan arasındaki ilişkinin bilgisi*. İlki algı ve bellekten başka bir şey olmayan *mutlak bilgi*dir. İkincisine ise, *bilim* denir, çıkarımlarla devam eder.[57] Hobbes bu ikinci tür bilgiye eserinde yer verse de, onun kaynağının, yani kaynağı algı olmayan bilginin, kaynağının ne olabileceği konusunda hiç de meraklı gözükmemektedir.

Hobbes, insan hayatını bir saatinkine benzetir ve tüm organlar da yaylar ya da çarklardır. Tarih boyunca insan, tanrının sanatı olan doğayı, kendi sanatıyla taklit

[54] **A.e.,** s. 17–24
[*] Parantez içi bana ait, vurgular Hobbes'un metninden.
[55] Thomas Hobbes, **Leviathan,** Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2007,s.23–24
[56] **A.e.,** s. 17
[57] **A.e.,** s. 67

etmeye çalışmıştır. O kadar ileri gider ki sanat, insanı bile taklit etmeye kalkar. Bu çaba, devleti oluşturur. Hobbes, vücudun türlü parçalarının, devletin çeşitli fonksiyonlarına ilham olduğunu anlatır. Bir dizi benzetmeden sonra, son olarak iç savaşı da ölüme benzeterek tüm amacını açıkça gözler önüne serer.[58]

Canlıların iki tür hareketi vardır. *Hayati* (istem dışı) ve *İradi*. İstemsiz bir şekilde gerçekleştirdiğimiz canlılara özgü temel hareketler olan biyolojik devinimlerimiz (genel olarak iç organlarımızın işlevleri) ilk gruba; konuşma, el kol hareketleri gibi hayvansal devinimler de ikinci gruba girer. Bunların iradi olmasının sebebi ise, bu tür devinimde iç organların hareketlerinden farklı olarak bir öndüşünce safhasının olmasıdır. Hareket halini almadan önceki bu öndüşünce durumunun adı, çabadır. Çaba (öndüşünce hali) bir şeye yönelik olduğundan, isteme ya da tiksinme olarak kendini gösterir ve birey varlığını sürdürmesine yarayan şeyleri isteyecek, tehlikeye atacak şeylerden de tiksinecektir.[59]

İyi ya da kötü sözcükleri, istediğimiz ya da nefret ettiğimiz şeylerin adlarıdır. Hiçbir şekilde nesnelerdeki özsel ahlaksal nitelikleri dile getirmezler. İyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur.[60] Neyin iyi neyin kötü olduğu verili zaman içindeki koşullara göre değişecek ve birey kendi iyisine yönelecektir.

Değişmeyen şey, bireyin varlığını sürdürme güdüsüdür. Bu güdü, insanın aklını ölünceye kadar meşgul eder. Hobbes'un eski ahlak felsefecilerini eleştirerek, hayatın en sonunda doyumlu bir kafanın dinginliğine götüren mutlak bir iyinin keşfi olmadığını çünkü böyle bir iyinin zaten varolmadığını iddia etmiştir. Ona göre insan dur durak bilmeden bir şeylere ulaşır ve ulaştığı şey de bir amaç değil, bir başka şeye ulaşmanın bir aracıdır sadece. İnsan akıllı olduğu için sadece (bir hayvanın yapacağı gibi) basitçe varlığını sürdürmeye yarayacak olan iyiye yönelmekle yetinmeyecek;

[58] **A.e.,** s. 17–18
[59] **A.e.,** s. 47–48
[60] **A.e.,** s.48

geleceği de düşleyerek hazzını ve doyumunu garantiye alacak koşulları oluşturmaya çalışacaktır.[61] Akıl, Hobbes'un elinde büyük bir değer yitimine uğramıştır. Akıl sadece iştahlarımızın olası sonuçlarını hesaplama yetisidir. Akıl, bize üstün ya da yüce görüşler veya ahlaksal doğruluklar sağlamaz (ki böyle şeyler yoktur da aslında); sonuçları daha iyi hesaplama gücü verir; yalnızca.[62] İnsanın istediği herhangi özel bir şey değil, yeni istekler ortaya çıktığında onları karşılayabilecek genelleştirilmiş bir yetenektir. Bu yetenek onun gelecekteki isteklerini güvence altına alacaktır. Birden çok insan aynı şeyi istediğinde şiddet kaçınılmaz olacaktır. Doğa durumunda insan eylemi üzerinde herhangi bir sınırlama da olmadığından "bir sözcük, bir gülümseme, farklı bir görüş gibi önemsiz şeyler için" insanlar birbirlerini öldürebileceklerdir.[63] Bu doğal durumdur.

Hobbes, bireylerin kendi iyilerine yönelme yeteneklerinin derecesi arasında bir fark görmemiştir. Aklı olan herkes aşağı yukarı eşittir.

"Doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki... her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir."[64]

Zaten yeteneklerdeki bu eşitliktir güvensizlik ortamını doğuran. Çünkü her an bir eşitince hazzından edilebilir insan. Eşitlikten, amaçlara ulaşma umudunun eşitliği doğar ve bu da aynı şeye ulaşmak isteyen insanlar arasında düşmanlığa sebep olur. İstediğini alan kişi de sürekli bir başkasına karşı tetikte olmak zorundadır. Bu güvensizlikten savaş doğar. İnsan kendini güvende hissetmek için de kendinden daha güçlü bir kuvvet kalmayıncaya kadar çevresindekileri hâkimiyeti altına almaya

[61] **A.e.,** s. 76
[62] Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.,** s. 41
[63] **A.e.,** s. 43
[64] Thomas Hobbes, **a.g.e.,** s. 92

çalışır. Bu savaş hiç bitmez ve herkesin herkesle arasındadır.[65] Böylece insan sürekli daha fazla güç ister.

"Bunun nedeni insanın halen elde ettiğinde daha büyük bir hazza ulaşmayı istemesi veya ölçülü bir kudretle yetinmemesi değil, iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkânları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir".[66]

Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur, çünkü onun sonucu belirsizdir; ne toprağı işleme, ne denizcilik, ne rahat yapılar, ne yeryüzü hakkında bilgi, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır; hatta adalet ya da adaletsizlik dahi yoktur çünkü yasa yoktur. Böylesi bir savaş ortamında bunların olması beklenemez de zaten. Cebir ve hile en büyük iki erdemdir. Bunların hepsinin çaresi bir genel gücün ortaya çıkmasıdır. "İnsanın doğa tarafından içine konulduğu ve biraz duygularıyla biraz da aklıyla içinden çıkabileceği bu kötü durum hakkında bu kadar söz yeter."[67], der Hobbes ve insanların içindeki ölüm korkusunun, rahat bir hayat ve çalışarak onu elde edebilme arzusunun, onları barışa yönlendireceğini ileri sürer.

Akıl yoluyla, insanlar kendilerini üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını, *Doğa Yasaları*nı, bulurlar. Daha sonra Hobbes, 19 adet doğa yasası saymış[68] ve bunların hepsini sonunda bir genel yasaya bağlamıştır. Doğa yasalarının kolaylıkla anlaşılmasını sağlayan kural: *kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin şeyi başkasına yapma.*[69]

Görüldüğü gibi, Grotius'dan farklı olarak Hobbes, doğal durumun kargaşa ve savaş durumu olduğunu düşünmüştür. İnsanlar bu durumdan kurtulmak için doğal yasalara dayanan bir topluluk kurmaya çalışırlar. Böylesi bir topluluk insanların bir

[65] **A.e.,** s. 93–94
[66] **A.e.,** s. 76
[67] **A.e.,** s. 96
[68] **A.e.,** s. 97–117
[69] **A.e.,** s. 115

arada yaşayabilmeleri için uygun ortamı hazırlasa da insanların kendi hazlarını tatmin etme yarışından ortaya çıkan çatışma ortamı bir yandan devam eder. Çünkü "kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez."[70]

Siyasal yaşam için geçerli olması gereken, yani doğal durumdan sonraki topluluk halinden sonraki durumda, (sözlerin tutulması için) iyi ve kötüyü belirleyenin egemen güç, doğru aklı temsil eden bir yargıç olması gerekir. Bu sebeple yapılan sözleşme, *toplum sözleşmesi*, her insanın bir diğerine "senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkımı bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum" demesi gibidir.[71] Bu nedenle, insanların hepsini birden korku altında tutacak bir devlet gereklidir; devlet olmadıkça savaş durumu devam edecektir.[72] O halde, yukarıda bahsi geçen doğru aklın timsali olan yargıcın bir diğer özelliğinin de insanların içine daimi bir korku salması olmalıdır. Tüm insanların ortak korkusu da ölüm korkusudur. Hobbes, bu egemen gücü insanları ölüm korkusuyla hizaya getirecek olan Leviathan ile simgeleştirmiştir.

"İşte o Ejderha'nın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur."[73]

Bu kişiliği taşıyana egemen denir; geri kalan diğer herkes de onun uyruğudur. Bu ilişkiyi daha iyi anlatmak için Hobbes, birkaç kural sıralar: uyruklar hükümetin şeklini değiştiremezler, egemen güçten vazgeçilemez, hiç kimse egemene adaletsizlik etmeden karşı gelemez, egemenin eylemleri uyruk tarafından

[70] **A.e.,** s. 127
[71] **A.e.,** s. 130
[72] **A.e.,** s. 94
[73] **A.e.,** s. 130

eleştirilemez ve cezalandırılamaz, uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir, uyrukların gücü ve şerefi egemen karşısında yok olur...[74]

O halde özgürlüğün alanı ne kadardır? İnsanın sadece doğal-fiziksel yönünün vurgulanması, düşünümsel yönünün sadece yardımcı bir araç olarak görülmesi ve insanın tüm haklarını bir yönetime devretmesi, insanın özgürlük ve özerklik alanını da daraltır. "Özgürlük tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir."*[75]

Bir uyruğun özgürlüğü, egemenin, uyrukların eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdir sadece.[76] Bu tanımın kendisi özgürlüğü dışlayıcı gibi görünüyorsa da, Hobbes'un insana uygun gördüğü özgürlüğe baktığımızda, bunun sebebini ve durumun vahametini daha iyi anlarız.

İnsan için özgürlük, yalnızca fiziksel hareketlerinin engellenmemesi anlamına gelir. Özgür bir insanın kendi gücü ve zekâsı ile yapmaya muktedir olduğu şeyler içinde yapmak istediği şeylerin engellenmemesi demektir. İnsan istediği bir şeyi yapmak konusunda özgür olsa bile, istemek konusunda özgür değildir. Çünkü istençler zorunlu evrensel nedenselliğin parçalarıdır.

"Sözgelimi, yol serbesttir denildiğinde, yolun özgürlüğü değil, o yolda engelsiz yürüyenlerin özgürlüğü kastedilir. Bağış özgürdür, dediğimizde, ... bağışın özgürlüğü olduğu değil, ... bağış yapanın özgürlüğü kastedilir. ... Son olarak, özgür irade sözünden, iradenin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır; şu anlamda ki, o kişi, yapmak istediği şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz. ... insanın her arzusu,

[74] **A.e.,** s. 131–138

* Böylece Hobbes, özgür olmak için akıl sahibi olmanın gerekmediğini söylemiş olarak, ileride göreceğimiz neredeyse tüm modern düşünürlerden kendini ayırmış olur.

[75] **A.e.,** s. 154

[76] **A.e.,** s. 156

bir nedenden, ... ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan tanrının elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için ... insanın bütün iradi eylemlerinin zorunluluğu açıkça görülecektir."[77]

Hobbes, özgürlük-zorunluluk ve özgürlük-korku ikililerinin birbirleriyle tutarlı olduğunu savunur ve şöyle bir örnek verir: Batacağından korktuğu bir geminin içindeki bir adamın tüm eşyalarını isteyerek denize fırlatma özgürlüğü gibidir, insanın özgürlüğü.[78] İnsan, batacağını düşündüğü gemiden (ölüm korkusu) eşyalarını (tüm haklarını) denize (Leviathan'ın ağzına ya da hükümdara) atarken (devrederken) herhangi bir engelle karşılaşmıyorsa özgür demektir. Fakat eşyalarını denize atmayı istemesi zorunluluktan doğar. Eğer isterse atmamakta özgürdür, tabi (ölmek şartıyla).

Yasalarca müsaade edilen bütün eylemlerinde (yasalara uymamanın cezası ölümdür) özgür olan, yani "özgürlüğü doğru anlamıyla, bedensel özgürlük olarak ... anlarsak", bu anlamda özgür olan insanların, "zaten sahip oldukları özgürlüğü yaygara ile talep etmeleri" kadar saçma bir talep olamaz. Bunun dışında bir özgürlük alanı aramak, yasalardan muaf olmayı talep etmek de daha az saçma değildir.[79]

Toplumun yönetilmesi hususunda tüm yetkileri bir ejderhaya verse de, Hobbes'un kuramının odağında, tek başına herkese karşı savaşarak hayatını devam ettirebilen bireyselleşmiş insan olduğu açıkça görülür. Hobbes'un insanı bencil ve akılcıdır (akıllı değil akılcı); o kadar akılcıdır ki, sonunda kendisini ve tüm toplumu bir ejderhaya teslim eder. Evet, bunu da aklıyla yapar.

İngiltere'deki iç savaş döneminin karmaşası içinde yaşayan Hobbes'un insan anlayışı birey olarak insana bazı kazanımlar sağlar, onu bazı bağlarından kurtarır. Daha sonra kurduğu siyasal sistemde bunların hepsini elinden almış da olsa... Fakat

[77] **A.e.,** s. 155–156
[78] **A.e.,** s. 155
[79] **A.e.,** s. 156

Sanayi devrimini gerçekleştirmiş, Fransız devrimine hazırlanan insanları daha farklı gözlerle gören düşünürler de vardır. Burjuva sınıfı yükselirken insanın daha başka bir şey olduğunu düşünenler, onun hak alanını daha çok genişletenler de vardır.

2.2.3. İnsan Anlayışında Özerkleşme

İç savaş sona erdiğinde henüz hayatının ilk çeyreğini tamamlamış olan Locke, İngiltere'de parlamentonun kraliyetin keyfi davranışlarına alan bırakan yasalardan rahatsız olduğu ve Katolikliğin keyfi bir hükümet ile aynı anlama geldiğinin düşünüldüğü bir ortamda eserlerini yazmıştır. Döneminde temelini Hristiyan öğretiden alan ve halen yöneticinin patriarkal hâkimiyetine inanan düşünürler de mevcuttu, elbette. Hatta Locke, bu tarz bir hâkimiyeti reddederken dine başvurmaktan da bütünüyle vazgeçmemiştir.[80] Fakat artık insan, özgürlük alanı daha geniş bir varlık olarak düşünülmeliydi.

İnsan fikrinin, insanın ne ya da nasıl bir varlık olduğunun kavranılmasının Locke için de önemli ve öncelikli bir konu olduğunu açıkça görebiliriz. Bunu, insanın anlama yetisi üzerine yazdığı dört kitaplık eserden anladığımız kadar, daha çok siyasal konular hakkında fikir yürüttüğü *Uygar Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserinde de, siyasi gücü anlamak için önce tüm insanların doğal olarak nasıl bir mevkide olduklarını düşünmemiz gerektiğini ileri sürmesinden anlıyoruz.[81]

Locke'a göre, doğa durumu insanlar arasında eşitlik ve özgürlük durumudur. Bazı düşünürlerin doğada var olduğunu savunduğu hiyerarşiye, Locke, söz konusu insan olduğunda, karşı çıkmıştır.

---

[80] **A.e.,**s. 99

[81] John Locke, **Sivil toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme,** Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s.23

"... hepsinin efendisi ve sahibi[*], isteğinin açık beyanıyla birini diğerinin üzerinde tutup ona apaçık bir atamayla şüphesiz bir hakimiyet ve hükümranlık ihsanında bulunmadıkça, ayrımsız, aynı tabiat avantajlarına ve aynı hassaların kullanımına doğan aynı tür ve sınıftan yaratıkların, birbirine tabi olmadan ya da birbirinin yerine geçmeden birbiri arasında eşit olmalarından daha açık bir şey yoktur."[82]

Doğal durum, Hobbes'daki gibi her bir insanın sınırsız doğal hakkı bulunduğu bir çatışma ortamı ya da Sir Robert Filmer'in anlattığı gibi "herkesin her istediğini yaptığı, istediği gibi yaşadığı ve herhangi bir kanunla bağlanmadığı bir özgürlük"[83] ortamı değil[**], tanrının bize verdiği varlığımızı ve kendimizi korumamız mesele olmadığında da insanlığın geri kalanını korumak için yapabileceğimiz kadar çok şey yapmak zorunda olduğumuz bir eşitlik[***], adalet durumudur.[84]

Tanrının eseri olan insan sadece onun malıdır ve ondan başka kimsenin isteğine bağlı değildir. Hiçbir insan bir diğerinin amacını gerçekleştirmek için var olmamıştır. Kimsenin kimseye boyun eğme zorunluluğu yoktur. Kişi tanrının bir yaratısı olarak kendini korumaktan vazgeçemez. Bu sebeple, yani kendini korumak zorunda olması sebebiyle, tabiat halindeki iki insan birbiri üstüne güç ile gelir. Fakat bu gücü eline geçirdiğinde keyfi bir zorbalık için değil, vicdani gereklilik olarak, karşı tarafın hak ihlaline uygun bir ceza vermek için kullanır.[85] Gerçekten de Locke, ileride göreceğimiz üzere, siyasal alanda birçok yenilikçi ve insanın özerklik alanını genişletici fikir ileri sürdüyse de tanrı fikrini hiç çekinmeden, hatta bolca analizine dahil edebilmiştir.

---

[*] Tanrı
[82] **A.e.,** s. 23
[83] **A.e.,** s. 35
[**] Locke'ta özgürlük kanunun olmadığı yerde olamayacağından, başkalarının sınırlandırılmalarından ve şiddetinden arı olmak demektir. **A.e.,** s. 56
[***] Eşitlik her insanın başka bir insanın otoritesine ya da isteğine tabi olmadan kendi doğal özgürlüğünün olması gereken eşit hakkıdır. **A.e.,** s. 54
[84] **A.e.,** s. 25
[85] **A.e.,** s. 25–26

Locke, karşı tarafın ihlaline uygun bir ceza vermek fikrini, cinayet işleyen birini öldürebilme (herkesin onu öldürebilme) hakkına kadar ilerletmiştir. Hatta aşağıda göreceğimiz üzere, öldürme hakkını kişinin sadece mülküne kasteden hırsızları kapsayacak şekilde genişletebilmiştir. Ya da bu haklı cezalar kölelik kurumunu ortaya çıkaracak, meşru kılacak şeyler olmuşlardır.

"Hatasıyla ölümü hak eden bazı davranışlarla ... hayatını kaybetmesi, ceza olarak kime kaybettiyse o, ... hayatını almayı erteleyebilir ve onu kendi hizmetinde kullanabilir; ve bununla ona zarar vermiş olmaz."[86]

Locke, herkesin "tabiat kanununun idari gücüne sahip olduğu" böylesi bir doğal ortamın düzensizlik yaratacağını kabul ederek, bu durumdan da (yine) "tanrının başımıza hükümet ataması" ile kurtulabileceğimizi söylemiştir. Tabiat halinin zorluklarının en iyi çaresi budur.[87]

Herhangi bir kişiyi mutlak bir güce boyun eğdirtmeye çalışmak o kişinin yaşamına kastetmekle aynı şeydir, çünkü insanı rızası dışında gücü altına alan biri ona istediğini yapabilir. Locke için, bir insanı gücü altına almak onun özgürlüğüne son vermek demektir ve özgürlük de diğer bütün hakların (yaşama, mülkiyet) temeli olduğundan, özgürlüğüne son verilen insanın diğer her şeyinin de zorla elinden alınamayacağını düşünmesi için hiçbir sebep yoktur.[88] Hırsızları öldürme hakkı da işte buradan gelir. Parasını almak için gücü altına aldığı insanın, hırsızı (yukarıdaki mantıktan dolayı) öldürme hakkı vardır. Locke, insanların birbirlerini güçleri altına almaya çalıştığı bu durumu "savaş durumu" olarak görmüştür; kesinlikle barış, iyi niyet ve karşılıklı korumanın olduğu "tabiat durumu" olarak değil.[89]

[86] **A.e.,** s. 36
[87] **A.e.,** s. 29
[88] **A.e.,** s. 32
[89] **A.e.,** s. 32

Yine de bu tür sakıncalardan dolayı insanların bir an önce sivil toplumu oluşturması gerekir çünkü "tanrının hükmünde insanın yalnız olması hiç de iyi değildir, onu topluma itmek için ihtiyaç, elverişlilik ve meyil yükümlülükleri altına koymuştur ve bununla birlikte onu, buna devam etmesi ve zevk alması için, anlayış ve dil ile donatmıştır".[90] Bu sosyal hayata geçişin başlıca amacı ise, aslında hiç de sosyal ilişkilerin gelişimi değil, mülkün korunmasıdır.[91]

"Hiçbir siyasi toplum, kendi içinde mülkiyeti koruma gücüne sahip olmadan ve o toplumdaki herkese saldırıları cezalandırmadan var olamaz".[92]

Hiçbir insan doğal olarak özgür, eşit ve bağımsız olduğu durumdan çıkarılıp kendi rızası olmadan başkasının siyasi gücüne tabi edilemez. Ancak doğa durumunda bu tür özellikleri olmasına rağmen özel mülkiyet haklarını güvencede hissetmeyen diğer insanlar, doğal halindeki insanların özgürlüğüne dokunmadan bunu yapabilirler. Bu insanlar çoğunluğun iradesiyle, o toplumu tek vücut olarak hareket etme gücü olan bir yapı haline getirir. Çoğunluk denmesi önemlidir çünkü her bireyin ayrı ayrı rızası tek bir vücut olarak hareket etmesine engeldir ve herkes çoğunluğun kararına razı olmalıdır. Her siyasi toplumu başlatan ve oluşturan şey bir dizi özgür insanın kararından başka bir şey olmayıp, dünyadaki her *yasal* hükümete başlangıç veren tek şeydir de.[93]

İnsanlar hükümetlerin aslını ve kendi haklarını daha dikkatli incelemeyi ve yararları için başkasının ellerine bıraktıkları ama onlara zarar vermek için kullanıldığını gördükleri bu gücün kötüye kullanılmaması ve aşırılıkların sınırlanması için yollar bulmak zorundadırlar.[94]

---

[90] **A.e.,** s. 69
[91] **A.e.,** s. 73, 75, 99
[92] **A.e.,** s. 74
[93] **A.e.,** s. 82
[94] **A.e.,** s. 92

Locke, istisnai koşullar altında dahi bir yöneticinin anayasaya uygun davranmaması durumunda görevinden alınması gerektiğini düşünmüştür. Toplumda hakimlik yapan kişi hata yaparsa insanlığın geri kalanına karşı sorumludur.[95] Hatta bu tür bir adaletsizlik yasa biçimine bürünmüş olsa bile, insanın buna karşı koymaya hakkı vardır.[96] Mutlak monarşileri, bu sebeplerden dolayı, sivil toplum olarak değil "tabiat hali" olarak görür çünkü;"mutlak monarşilerde tebaanın kanuna başvurması vardır" ama "hayvanlarını sadece zevk ve avantaj için emek ve çaba ile birbirlerine zarar vermekten korumak, kendi gücünü, karını ya da büyüklüğünü seven her insanın yapabileceği ve doğal olarak yapması gerekenden fazla bir şey değildir; böyle korunanlar efendilerinin ... kendisini sevmesidir ve ona getirdikleri kardır" *ve* mutlak monarşiler, "size emniyetten sonrasını sormanın ölümü hak ettiğini söylemeye hazırdırlar". [97] Emniyetlerinin (o da kısmen) dışında baş vurabilecekleri bir otoriteleri olmayan insanlar, başlarındaki prens kadar "tabiat halinde" yaşamaktadırlar.[98] Bu yaklaşımı, Hobbes ile arasındaki en büyük farklardan biridir ve "insan"ın özerklik alanını arttırır.

Locke, insanın doğadan alıp kendi emeğiyle dönüştürdüğü nesnelerin o kişinin özel mülkiyeti haline geleceğini savunarak, insanın siyasal iktidar karşısındaki özerkliğini daha da genişletmiştir. Aslında konuya önce her insanın kendine ait olduğundan, her insanın kendisinin mülkiyetine sahip olduğundan başlamıştır. "Dünya ve bütün aşağı yaratıklar insanlar için ortak olsa da her insan kendi kişisinde bir mülkiyete sahiptir."[99] Özel mülkiyete de üç koşul koymuştur; 1.)kendi emeğimiz ile sahip olmamız[100], 2.) doğadan alınıp özel mülkiyet haline getirilecek nesnelerin ancak başkaları için o nesneden yeterli derecede bırakılması[101] ve 3.) boşa harcayamayacağımız kadar sahiplenilmesi.[102] Burada, mülk edinirken dahi insanın diğerlerini düşünerek adaletli davranması gerektiğini ve insan aklının

[95] Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.,** s. 120
[96] John Locke, **a.g.e.,** s.29
[97] **A.e.,** s. 78
[98] **A.e.,** s. 76
[99] **A.e.,** s. 38
[100] **A.e.,** s. 39
[101] **A.e.,** s. 43
[102] **A.e.,** s. 44

ahlaki boyutunun genişlediğini fark ediyoruz. Fakat daha sonra Locke, mülkiyet hakkıyla ilgili öyle şeyler söylemiştir ki, döneminde güç kazanan burjuva sınıfının ideologu olduğu yaftası haklı olarak sırtına yapıştırılmıştır.

Özel mülkiyet hakkını, "Atımın ısırdığı çimen, hizmetçimin kestiği çimenlikler, kaz(dır)[*]dığım maden… benim mülkiyetim haline gelir."[103] diyecek kadar ileri götürmüş ve kanımca ilk koşulu daha baştan kendisi çiğnemiş; "İnsanlar, çürümeden tutabilecekleri uzun süreli bir şey[**] ve karşılıklı anlaşma ile hayatın gerçekten yararlı ama çürüyebilir erzakları için değiş tokuş yapabileceklerini"[104] söyleyerek "kullanma" kavramını, "satma"yı da içine alacak şekilde genişletmiş ve sahip olunan malların çürümeden "kullanılması" (yani boşa harcayamayacağımız kadar sahiplenilmesi) olan üçüncü koşulu da işlemez hale getirmiş; bu ilk ikisine, "Tanrı insana ... kendi emeği olan dünyanın üzerine yayılmasını emretti. İnsan tanrının bu emrine itaatle ... onu (dünyayı), kendi mülkü olan bir şeye ekledi"[105], "İnsanlar ilk önce ... tabiatın sunduklarıyla ... yetindiler ve bundan sonra da paranın kullanımıyla insanların ve stokun arttığı dünyanın bazı bölgelerinde toprağı ... azalttılar"[106] ve "haklı mülkiyetin sınırlarının mallarının genişliğinde değil, bunların içinde bir şeyin yararsızca çürümesinde"[107] olduğunu söyleyerek ikinci koşulun da kenarından dolaşarak saf dışı bırakmıştır.

Locke, mutlak iktidara sınırlar koyarak ve sonuna kadar onları koruyarak insanın özerklik alanını genişletmiş, özgürlük kavramına sınırlar koyarak ve koruyarak insanın ahlaki yönüne işaret etmiştir. Fakat Locke, mülkiyeti de sınırlandırmış olsa da, diğerlerinde yapmadığı gibi istisnalar yaratarak bu sınırların korunmasına hiç de yardımcı olmamıştır.

---

[*] Parantez içi bana ait. Locke'un burada, bunu da söylemek istediği çok açıktır.
[103] **A.e.,** s. 39
[**] Yani para veya muadilleri
[104] **A.e.,** s. 50
[105] **A.e.,** s. 41
[106] **A.e.,** s. 48
[107] **A.e.,** s. 50

Akıl Locke'ta, insana "hayatın en iyi avantajı ve rahatlığı için kullanmaları için"[108] tanrı tarafından verilmiş bir yetidir. Aklını kullanamayanlar[*] herhangi bir kanun altında sayılmazlar ve bu sebepten ötürü özgür de değillerdir.[109] Böylece Locke, akıl (kanun) ile özgürlüğü birbirine şart koşarak aslında insana önemli bir özellik katmış fakat bu konuyu biraz yüzeysel işlemiştir. Sonraki düşünürler bu özellik üstünde daha derinlemesine duracaklardır.

Locke, Kendi'yi (self) "zevk ve acıya duyarlı, mutlu ya da sıkıntılı olmaya yetenekli ve kendisinden, bilincinin ulaştığı yere kadar sorumlu bilinçli düşünen şey" olarak tanımlamıştır.[110] Burada kendinden sorumlu olma halinin, sınırı her şeyin sınırı olan akıldır. Locke'un insanı artık bireyleşmesini tamamlamış, üstelik "bilincinin ulaştığı yerler" Hobbes'ta olduğundan (siyasal anlamda) çok daha üst kademelere, (sosyal-ahlaki anlamda) çok daha geniş bir yelpazeyi içerecek biçimde ilerlemiştir. İnsanın özerkleşmesi ve özgürleşmesi de tamamlanmak üzeredir.

2.2.4. İnsan Anlayışında Özgürleşme ve Düşünümsel Boyutun Önem Kazanması

Hobbes'un kuramının (dizgisi aynı kalmak şartıyla) tam karşısında Rousseau'yu buluyoruz. Ona göre Grotius ve Hobbes, kralı yönetici tanrı, uyruklarını da havyan olarak gören Caligula'nın[**] izindedirler.[111] Oysaki insan, "özgür eyleyen" sıfatıyla, hayvandan ayrılır.

Rousseau'nun temel kaygısı açıkça özgürlüktür. Hobbes ve Hume'un aksine özgürlüğü sadece fiziksel parametrelerle açıklamayı reddetmiştir. Uygarlığa karşı

[108] **A.e.,** s. 37
[*] Reşit olmamış çocuklar, akıl hastaları... bu gruba girerler.
[109] **A.e.,** s. 55
[110] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 199
[**] Sezar
[111] Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi,** Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, İstanbul, 2006, s. 5

eleştirel bakışı, toplumsallaşma ve eğitimin dokunamadığı, dokunulmaz ve otantik bir "Ben" bulunduğu görüşünü benimsemesine sebep olmuştur.[112] İnsanların en temel niteliğinin özgürlük olması ve modern toplumsallaşmanın insanı özgürlüğünden ettiği anlayışı, Rousseau'yu bu iki kavramı kendisinin bir araya getirme zorunluluğu altında bırakmıştır. O da kendi *toplum sözleşmesi* kuramını inşa etmiştir.

Doğal durum, Rousseau'da da bir barış durumudur. Çatışmayı sınırlayan insanın "doğal olarak" merhametli olmasının yanında düşlerin yoksulluğudur.[*] Doğal insan kendi halinde, zorunlu olmadıkça hiçbir varlığa saldırmayan bir yapıya sahiptir.[113] Sağlıklı bir "ben sevgisi"ne ve "her hayvanı kendi varlığını korumaya iten ve insanda akıl tarafından yönlendirildiği ve merhamet duygusuyla yumuşatıldığı zaman"[114], insanlığı ve erdemi yaratan doğal duyguya sahiptir. Birbirleri arasında herhangi bir ahlaki ilişki olmadığı ya da birbirlerine karşı yükümlülükleri olmadıklarından, bir doğa hali içinde, ne iyi ne kötü, ne erdemli ne de kötücüldürler.[115] Biri yemek istediğim elmayı alırsa, onunla savaşacağıma gidip başka bir elma koparırım. Çünkü henüz hazlarım uygarlık tarafından çeşitlendirilmediği ve inceltilmediği gibi (düşlerin yoksulluğu) toplumsal kişilik duygum gelişmemiştir. Elma basit ve doğal hazdır ve elde edilmesi çatışmaya değmez.[116] Doğanın emri hayvan ve insan üstünde aynıyken, biri bu emri uygular, diğeri ise boyun eğme ya da direnç göstermeye kendi karar verir.[117] Doğal insan da aynı hayvan gibi mükemmel bir makinedir; doğanın ona verdiği yetenekleri kullanarak işlerini halleder ve ona zarar vermeye çalışanlara karşı kendini korur. Bir

[112] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e.,** s. 203
[*]Düş yoksulluğu Rousseau için olumlu bir anlama gelir. Ona göre "Dünya, istence hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği şeyler (düşler) sunulmayacak şekilde yeniden düzenlemeli" ya da "İstenç gerçekleştirme olasılığı olmayan şeylere hiçbir zaman yönelmeyecek şekilde eğitilmeli" aksi takdirde insanlığın özgürlüğünden bahsedilemez. Iain Hampsher- Monk, **a.g.e.,** s. 223
[113] **A.e.,** s. 213
[114] Jean Jacques Rousseau, "A Dissertation On the Origins of the Inequality Among Mankind", http://www.constitution.org/jjr/ineq_03.htm, (çevrimiçi), 12/07/2007
[115] **A.y.,** (çevrimiçi)
[116] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e.,** s. 217
[117] Jean Jacques Rousseau, **a.y.,** (çevrimiçi)

farkla, hayvanın hareketlerinin biricik belirleyicisi doğa iken, insan özgür iradesini ortaya koyarak hareket eder ya da etmez.[118]

İnsanın hayvandan bir diğer farkı, tek başına varlığını sürdürebilme yeteneğidir. Fakat, ne özgür eyleyen olması ne de tek başına yaşayabilmesi; insanı hayvandan ayıran temel fark, bu fark ki insanın en tartışmasız farkıdır, yetkinleşme yetisidir. Bu yetinin akılla bağlantılı olduğu hemen anlaşılır; dolayısıyla diğer düşünürlere göre sonuçları da iyi olacaktır. Fakat Rousseau'ya göre bu yeti hem insanın yükselişinin hem de felaketinin sebebidir. Tüm buluşlarının ve hatalarının, tüm erdemlerinin ve ahlaksızlığının ve hem doğaya hem de kendine hükmetmesinin sebebidir.[119]

Rousseau, akla ve insan uygarlığına karşı kısmi eleştirel yaklaşımıyla döneminin önde gelen düşünürlerinden ayrılır. Modernitenin ilk eleştirisi ondan gelir. Aydınlanmanın fazlasıyla iyimser akılcılığından ilk kurtulan düşünrüdür.[120] Doğal yaşamla uygar yaşamı karşılaştırırken çoğu kez açıkça doğal yaşamın tarafını tutan Rousseau'ya göre, uygar yaşamla birlikte (ve özellikle özel mülkiyet ile birlikte) eşitsizlik, kölelik, insanlar arasında kıyasıya rekabet ve şiddet de ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki elma rekabeti modern uygarlıkta şöyle bir hal alıyor. Öncelikle uygar toplumda hazlar inceldiği ve çeşitlendiği için, elimden alınan şey elma gibi doğal ve kolay bulunur bir şey değildir; bu yüzden kaybetmemek için savaşmayı göze alırım. Ayrıca elimden alınan gerçekten elma bile olsa, artık bir toplum içindeyimdir ve diğerlerine karşı nasıl görüneceğimi, itibarımı umursarım ve elmamı kaptırmamak için elimden geleni yaparım. Toplumsal insan çok daha geniş bir çatışma güdüleri repertuarına sahiptir.[121]

Genelde düşünüldüğü gibi, Rousseau'nun bu durumdan kurtuluş reçetesi doğal duruma, onun yaşayış biçimine ve değerlerine dönme değildir. Bu durum ve bu

[118] **A.y.,** (çevrimiçi)
[119] **A.y.,** (çevrimiçi)
[120] Yener Orkunoğlu, **Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü,** Ceylan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 47
[121] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e**, s. 216

uygarlık "olan"dır; olması gereken değil. İnsan aklı ve etiği ile daha farklı yaşayış tarzları kurabilir; yani Rousseau, uygarlığın ve aklın antitezi değildir. *Toplum Sözleşmesi* adlı eserine şöyle başlar, "Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır."[122] Hatta toplumsal yaşama geçişle beraber insanın önemli kazanımları olduğunu belirtmiştir. Bunlardan biri içgüdüsel hareketlerin yerine adaletli hareket etmeyi öğrenmedir (yetkinleşme yetisine bağlı olarak). "İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirse de öylesine büyük yararla elde eder ... baştan başa ruhu öyle yükselir ki ... akılsız ve gelişmemiş bir hayvan durumunda çıkıp akıllı bir varlık, bir insan"[123] halini almıştır. Bir diğeri ve daha da önemlisi, gerçek özgürlüğe, doğada içgüdülerinin yönlendirdiği gibi davranmayı içeren fiziksel değil, manevi özgürlüğe kavuşabilmesidir. Çünkü "salt isteklerin itkisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara uymaksa özgürlüktür".[124] Bu da toplum içinde olur.

Rousseau, uygar topluma saldırıyor olsa da, bireylerin topluma girerken yaptıkları fedakârlıkların önemli kazançlar da getirdiğinin bilincindedir. Doğal özgürlük bakımından yitirilenler (ve daha fazlası) sivil ve ahlaki özgürlükte kazanılır. Hatta doğada olamayacak denli adil bir eşitliği de getirir.

"Temel Sözleşme, doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar."[125]

Doğa halinden sivil topluma geçiş, onun davranışında içgüdüyü ikame etmek ve eylemlerine daha önce olmayan ahlakı kazandırmak suretiyle, insanda çok kayda

[122] Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi,** s. 3
[123] **A.e.,** s. 18
[124] **A.e.,** s. 19
[125] **A.e.,** s. 22

değer bir değişme yaratır. Ödevin sesi, fiziki dürtülerle iştahının yetkisinin yerini aldığı zaman ancak, şimdiye kadar yalnızca kendisini düşünmüş olan insan, farklı ilkelere göre eylemek ve eğilimlerine kulak vermezden önce aklına danışmak zorunda olduğunu görür[126]

Rousseau için, insanların bir toplum sözleşmesiyle bir araya gelip bir topluluk oluşturması Hobbes'taki gibi egemen ile halkı mutlak olarak birbirinden ayırmamalı, tam tersine, egemenlik halkın elinde kalmalıdır. Meşru egemenliğin yegâne şartı budur. Doğal durumda insanın hareketlerini yöneten içgüdülerin yerine, toplumsal yaşamda adalet geçer ve bu insana ahlaksal bir yön vererek onda çok büyük bir değişikliğe sebep olur.[127]

İnsanlar gerçek özgürlüğe, genel istence uygun hareket ettiklerinde ulaşırlar. Genel istenç, kişilerin tek tek bencil isteklerinin toplamından oluşmadığı gibi bireysel yetkeye karşıt bir dış yetke de olmamalıdır.[128] İnsanların kendi yararına olmayan şeylerin genel çıkara hizmet ediyor olabileceğini anlamaları, Rousseau için yaşamsal önem taşımıştır.[129] Genel istence uymayan görüşleri savunan insanlar da genel istence uymaya, yani özgür olmaya zorlanırlar.[130] Çünkü genel istenç, zaten her bir bireyin oluşturduğu yasalar ve kararlardır ve insanın kendi yasalarına uymak zorunda olması gerçek özgürlüktür. Bu genel istenç, sıklıkla toplanan ve toplumu ilgilendiren her kararın, tüm yurttaşların katılımıyla alındığı bir meclisle somutlaştırılır. Bunun pratikte uygulaması ise, Rousseau için bile ancak "küçük devletlerde" mümkün olabilir.[131] Devletin sınırları ne iyi yönetilemeyecek kadar büyük ne de kendini koruyamayacak kadar küçük olmalıdır. Genel olarak küçük bir devlet büyüğe oranla daha güçlüdür.[132]

---

[126] **A.e.,** s. 18
[127] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e**, s. 227–228
[128] Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi,** s. 26–27
[129] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e.,** s. 237
[130] Jean Jacques Rousseau, T**oplum Sözleşmesi,** s. 17–18
[131] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e**, s. 238
[132] Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi,** s. 43

Rousseau, doğal insanın akıldan önce gelen iki özelliğini sayarken kendi refahını koruma isteği ve merhameti -karşı tarafın acı çekmesi durumunda insanın içinde doğal olarak ortaya çıkan hoşnutsuzluk- sayarak, belki de insanın öne sürülen iddiaların en iyimserini ortaya koymuştur.[133] Akla bile gerek kalmadan bu iki doğal özellik hukuk ve ahlakın temelini oluşturur. Ona göre insanı insan yapmadan önce onu bir filozof yapmaya hiç gerek yoktur. Doğal insan doğal yasaların farkındadır. Kendisinden önceki düşünürleri insan doğası hakkında cahillikle suçlayan Rousseau'ya göre, bu kişiler doğal insanı, insanın doğasını anlattıklarını iddia edip (bütün o çatışma ve rekabetin içine gömülmüş olan) uygar insanı anlatmışlardır (elma örneğini hatırlayalım). İnsanın bir doğası varsa bile şu ana kadar tanınmaz hale geldiğinden, neyin doğal olup olmadığını anlamak o kadar da kolay değildir. Bu sebeple, insanı bugünkü halinden doğru anlamak gerektiğini savunmuştur.[134]

Rousseau'nun insan anlayışına getirdiği en büyük yenilik, insanı doğal yaşamın gerektirdiği özellikler yerine, toplumsal-ahlaki yaşamın getirileri (ve götürüleri) üzerinden anlamaya ve anlatmaya çalışmasıdır. Bir diğer deyişle, insanın fiziksel-doğal değil, düşünümsel tarafına ağırlık vererek anlatmasıdır.

Sırasıyla anlattığımız Hobbes ve Locke'un (Rousseau aşağı yukarı her konuda bu düşünürlerden ayrılır) insan anlayışları, yukarıda bahsettiğimiz insanın ikili yapısının –tinsel ve maddesel- maddesel kısmına ağırlık vererek; onun doğal ortam içinde doğal ihtiyaçları olan, hareketlerini haz-acı ilkelerine göre yöneten fiziksel bir varlık olduğu düşüncesine dayanarak oluşturulmuş anlayışlardır. Locke, Berkeley, Hume gibi empristler, insan bilgisinin tümünün duyulara dayandığını iddia etmişlerdir. Bir önemi olan her türlü bilginin, *aposteriori* ya da insanın yalnızca uygun tecrübelere sahip olduktan *sonra* erişebileceği bir şey olduğunu savunmuşlardır. Doğuştan bilgi getirme diye bir şey yoktur; insan doğduğunda zihni boş bir levha, *tabula rasa*dır.[135] Bu insan aklıyla birçok şey başarmış ve doğaya

[133] Jean Jacques Rousseau, **a.y.,** (çevrimiçi)
[134] **A.e.,** (çevrimiçi)
[135] David West, **a.g.e.,** s. 33

hükmetmiştir. Fakat insan fikrinde henüz zirve noktasına ulaşmadık. Tüm bu maddesel (fiziksel-bilimsel-siyasal-ekonomik) başarıların yanında insanın tinsel potansiyeli öyle büyük bir patlamayla açığa çıkarılacak ki, bu maddesel başarılar maddesel olduklarıyla kalacaklar.

Doğa bilimlerindeki, matematikteki gelişmelerin sosyal bilimleri de etkilemesiyle, doğal-mekanik bir varlık olarak doğa kurallarına sıkı sıkıya bağlı olarak görülen insana ayrılan özgürlük alanı iyice daraltılmış ve aklı ile yapabileceklerinin (muazzam olmakla birlikte) maddesel boyutta olacağı düşünülmüştür. Belirlenimci bir Newton evreninde özerklik ve özgür istenç nasıl olanaklı olacaktır? Kant'ın kendine sorduğu soru buydu.[136]

Kant, empristlerle (bilginin kaynağı duyumlardır) rasyonalistlerin (bilgi *apriori*dir, tecrübeden bağımsızdır) görüşlerini bir araya getirme çabası vermiştir. Empristlerle bilginin büyük bir bölümünün duyularımıza dayandığı konusunda uyuşmuş fakat onların, zihnin emprist içeriğe yaptığı formel katkıyı göz ardı ettiğini savunmuştur.

"Bütün bilgimizin deney ile başladığı konusunda hiç kuşku yok. Gerçekten, nesneler bizim duyularımız üzerinde etki ederek bir yandan doğrudan doğruya tasarımlar oluşturmuyor, öte yandan da bu tasarımları birbirleriyle karşılaştıracak … anlama yetimizi harekete getirmiyor, yani deney gerçekleşmiyorsa bizim bilgi yetimiz nasıl uyanıyor ve işliyor. Bu yüzden bizde hiçbir bilgi, zaman bakımından, deneyden önce gelemez ve bütün bilgiler deney ile başlar."[137]

Rasyonalistlerle bilginin *apriori* kaynakları açısından uyuşmuş fakat bunun kanıtını onlardan daha farklı sunmak gerektiğini düşünmüştür.

"Bütün bilgilerimizin deney ile başlaması, bilginin bütün unsurlarının hepten deneyden çıkmış olduğunu göstermez; çünkü deney bilgimizin kendisi de pekala, duyu

[136] Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak**, İdea Yayınevi, Ankara, 1997, s. 86
[137]Immanuel Kant, "Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi",**Kant,** Say Yayınları, İstanbul, 2005, s.93

izlenimlerinden edindiklerimizle bu izlenimlerin uyardıkları bilgi yetimizin kendisinden katmış olduklarının bir karışımı olabilir; bu katılan kısmı da biz (anlama yetimizin kattığını) o ilk maddeden (duyu izlenimlerinin verdiklerinden) uzun bir alıştırma, … bu ayırmayı yapabilecek becerikliliği (bilgiyi çözümlemeyi) bize kazandırmadan önce ayırt edemeyiz."[138]

Bu ikiliği felsefesinde birleştirebilmek (kanımca, bir tarafın yani, *apriori* tarafın lehine de olsa) Kant'ın en önemli başarılarından biridir. Hatta tüm felsefesinde bu ikiliğin ve bu ikiliğin hangi durumlarda nasıl birleştirildiğinin izlerini bulmak mümkündür.

"İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler (duyular) de kördür. Öyleyse kavramlarımız duyusal hale getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır."[139]

Kant, deneyden ve bütün duyu izlenimlerinden bağımsız olan *apriori* bilginin mümkün olduğunu düşünmüştür. Tecrübeye formunu veren zihnimizdir. Onun sayesinde tecrübenin formuna ilişkin *apriori* bilgiye sahip oluruz. Hiçbir deney ile kanıtlanamayacak kadar genel-geçerliği ve zorunluluğu olan önermeler mutlak olarak *apriori'*dir.[140] Kant bu özel bilgi türüne *aşkın* (transandantal) bilgi adını verir.[141] "Nesneleri değil de, genel olarak nesneleri *apriori* olarak bilişimizle uğraşan her bilgiye *transendental* diyorum. Bu gibi kavramların bir *sistemi de transendental felsefe* adını taşıyacaktır."[142] Kant anlatımımızın sonunda, bu transandantal bilgi ve felsefenin transendental özneye kaynaklık ettiğini göreceğiz.

Duyu dünyasının üstüne çıkan, deneyin herhangi bir yardımının olamayacağı bu alanı Kant, önemce çok daha üstün ve amaç olarak da daha yüksek sayar; ancak saf akıl ile ilerlenebilecek olan bu yolda karşımıza çıkan kaçınılmaz sorular

[138] **A.e.,** s. 93
[139] David West, **a.g.e.,** s. 34
[140] Immanuel Kant, " Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi", **a.g.e.,** s.95
[141] David West, **a.g.e.,** s. 35
[142] Immanuel Kant, "Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi", **a.g.e.,** s. 111

ölümsüzlük, tanrı ve *özgürlüktür.* Amacı bunlara yanıt bulmak olan bilim ise *Metafizik'*tir.[143]

Kant'a göre insan, tabiat varlığı ve akıl varlığı olarak ikili bir yapıya sahiptir. Bu ikili yapı, Kant'ın bilgi kuramından ileri gelir. Dünya fenomen (algılanabilen şeyler) noumen (kendinde şeyler) ayrımına göre duyulur ve düşünülür dünya olarak ikiye ayrılır. İnsanın yapıp etmeleri, onun düşünen bir varlık olma yönünün dayandığı ilkelere (noumen dünyası) göre düzenlenir; haz ve acıya (fenomen dünyası) göre değil.

"İrade, akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük ise bu nedenselliğin kendisini belirleyen yabancı nedenlere bağlı olmadan etkili olabilme özelliğidir; aynı biçimde yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkinlik gösteren doğal zorunluluk da, akıl sahibi olmayan varlıkların tümünün nedenselliğinin bir özelliğidir."[144]

Duyulur dünya, doğa yasalarının belirlediği, belirlenmiş, zorunlu nedenselliklerin olduğu alandır. Bir de akla dayalı yasaların ve özgürlükten gelen nedenselliğin olduğu bir alan, düşünülür dünya, vardır. Özgürlük sorunu, bu iki alanı çelişmeden kendi yapısında toplayan bir varlıkta, insanda çözülür. Akıl sahibi varlıklar ve onların eylemleri görünüşler dünyasının doğal yasalarına bağlı gibi görünebilirler fakat bu eylemler akıl sahibi varlıkların akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler.[145]

"Özgürlük olarak nedenselliğin ahlak yasası ile, doğa mekanizmi olarak nedenselliğin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznede yani insanda kurulması; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından salt bilinçte kendi-başına-varlık olarak, ikinciyle ilişkisinde de deneysel bilinçte fenomen olarak tasarımlanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmadıkça da aklın kendi kendisiyle çelişmesi kaçınılmazdır."[146]

---

[143] **A.e.,** s. 97–98
[144] Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s. 239
[145] Muttalip Özcan, **a.g.e.,** s. 249
[146] Immanuel Kant, "Pratik Aklın Eleştirisi", **a.g.e.,** s. 120

Eylemlerimiz eğilimlerimiz tarafından güdüldükçe, nedensel olarak belirlenecek ve özgür olamayacağızdır. Eylemlerimiz akıl için saygı tarafından güdülendirildiğinde belirlenimlerden kaçınabilmiş olacağız.[147] Ruhbilimsel belirlenimcilikten kaçınmanın biricik yolu, ne olursa olsun herhangi bir patolojik çıkar tarafından lekelenmemiş bir düzgüyü (normu) kabul etmek ve varsayımsal değil ama kesin olan bir buyruğa boyun eğmektir.[148]

Bu buyruk koşulsuz, yani öznel ve nesnel koşullara göre şekillenmeyen, değişmez, evrensel ahlak yasasıdır.

"Eğer bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa ... onun mutlak bir zorunluluk içermesi gerektiği herkes tarafından kabul edilmelidir; "yalan söylemeyeceksin!" gibi bir buyruğun, yalnız insanlar için geçerli olması öteki akıl sahibi varlıkların ise onu dikkate almamaları olası değildir demek ki bağlanma ve yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında aranmamalıdır ve temelini yalnızca deneyin ilkelerinde bulan başka her buyruğa ... ahlak yasası denemez"[149]

Ahlak yasası nesnel ve öznel koşullardan o kadar bağımsızdır ki; Kant, *İnsanlık Sevgisinden Ötürü İleri Sürülen Bir Yalan Söyleme Hakkı Üzerine* başlıklı kısa bir yazısında "Tüm bildirimlerde dürüst olmak aklın kutsal bir buyruğudur ki bize koşulsuz olarak buyrulur ve herhangi bir gerekçe ile sınırlanamaz." der ve bir insanın, bir katilin öldürme niyetinde olduğu kurbanın evinde olup olmadığı sorulduğunda yalan söylememesi gerektiğinde ısrar eder.[*] "Yalnız, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime[**] göre eyle ".[150] Eylemde bulunurken, her akıl sahibi varlık için geçerli olabilecek bir yasa olabilme niteliğine

[147] Walter Kaufmann, **a.g.e.,** s. 102
[148] **A.e.,** s. 102
[149] Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s. 173
[*] Bu örnek tartışmalara sebep olmuş, özellikle hümanist cepheden yoğun eleştiri almıştır. İnsan hayatını kurtarma ya da dostluk gibi daha yüce değerler uğruna yalan söylenebileceği iddia edilmiştir. Kanımca bu tartışmadaki son noktayı Fichte "Böyle bir durumda kılıcımı çekerim" diyerek koymuştur.
[**] Maksim, eylemde bulunanın öznel ilkesidir. Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s. 210)
[150] **A.e.,** s. 210

sahip bir ilkeye göre eylemde bulunmayı iste.[151] İnsan bu yasaya uymakla kendini doğadan ayırır. "Akıl sahibi varlık, öteki doğalardan, kendine amaç koyarak ayırır kendisini"[152]

Bu yasa, neyi yapmamız gerektiğini değil nasıl yapmamız gerektiğini anlatır. Bazı özel durumlarda ne yapılması gerektiğini belirten yukarıdaki gibi birçok örneği vardır Kant'ın. Bunları tabi ki, öğüt vermek için değil, eylemlerimizi "nasıl" yapacağımızı daha iyi açıklayabilmek için vermiştir. Ne yapması gerektiğini insan kendi bulmalıdır.

"Öyle hareket et ki, insanlığa her seferinde kendi kişiliğinde olduğu gibi başka herkesin kişiliğinde de yalnız araç olarak değil, ama aynı zamanda amaç olacak biçimde davranasın".[153]

Ahlakı bu şekilde, insan varoluşunun bir şartı, bir olgusu olarak gören Kant, ahlakın da ancak özgürlük şartıyla varolabileceğini, özgürlüğün baştan kabulünü içerdiğini savunmuştur. Çünkü insan eylemlerinde özgür değilse, onlardan sorumlu da tutulamaz.[154] Yani eylemlerinde ve istemesinde (düşüncesinde) özgür olmayan insanı ahlak yasasına uyup uymadığı konusunda yargılayamayız. Ama özgürlük de zaten ahlak yasalarına uygun hareket etmeyi isteyebilme olanağıdır. Tikel nesneleri istediği sürece bunu yapmayı başaramaz insan. Ama evrenselleştirilebilecek ve kişisel ya da öznel hiçbir şey kapsamayan düzgüler bulduğunda, onlara göre davranıp güdüsünü yalnızca akıl için saygıdan aldığında, özgür olduğuna inandırılabilir. *İnsan kendisinin olan bir istence sahip olduğu sürece özgür değildir.*[155]

İnsanın dışında gibi görünen bu istenç kaynağı kesinlikle tanrı değildir. Öyle olsaydı, bu anlayış en iyi ihtimalle Luther'ci olurdu.[*] Ama Kant tanrı korkusunu

---

[151] Muttalip Özcan, **a.g.e**, s. 245
[152] Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s. 229
[153] **A.e.,** s. 219
[154] David West, **a.g.e.,** s. 42
[155] Walter Kaufmann, **a.g.e.,** s. 103
[*] Luther'in, **Yalın Halk İçin Efendinin Duasının Özeti**'nden bir alıntı: "İnsanlar şöyle der: Ama Tanrı bize bir özgür istenç vermiştir. Yanıt: gerçekten de sana bir özgür istenç vermiştir. O zaman niçin onu özgür bırakmak yerine kendinin bir istenci yapmayı istersin. Onunla istediğini yaparsan o özgür değil senin olur… Gerçekten özgür bir istenç kendinin olan hiçbir şeyi istemeyen ama yalnızca

özerklik ile bağdaşmaz olarak, başka biri tarafından koyulan bir yasaya boyun eğmenin özerksizliğin birincil örneği olarak görmüştür. Kant için özerklik, insanın *kendisine* verdiği bir yasaya boyun eğmesi demektir. İrade kendi dışına çıkarak nesnelerinin herhangi birinde yasayı ararsa ortaya daimi heteronomi** çıkar.[156] Bu anlayış Luther'den değil, Rousseau'dan gelmektedir.[157]

"Her ne kadar ödev kavramıyla yasaya bir boyun eğmeyi, ona bağımlı olmayı düşünüyorsak da, aynı zamanda bununla, bütün ödevlerini yerine getiren kişide belirli bir yüceliği ve değerliliği (nasıl oluyor da)tasarımlıyoruz? Çünkü ahlak yasasına boyun eğmesi bakımından kişide bir yücelik yoktur, fakat kişinin aynı zamanda bu ahlak yasasının koyucusu olması ve yalnız bu bakımdan ona bağımlı olması dolayısıyla onun bir yüceliği vardır."[158]

İnsan bu özgürlüğünün bilincinde olan, zorla değil kendi isteğiyle ahlak yasasına uyan akıl sahibi ve kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan bizzat kendi amaç olan bir varlıktır.[159] İnsan, aklını "yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinimlerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt havyalığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez."[160] Burada akıl, Hobbes'taki anlamından tamamen farklılaşmıştır ve dolayısıyla insanın konumu da.

Bu anlamda doğa, insana aklı sadece hayvani amaçları gidermek için değil, çok daha özel bir amaç için vermiş olmalıdır. Kant'ın düşünce sistemini göz önünde bulundurduğumuzda hazzın, mutluluğun ya da faydanın maksimizasyonu olamayacağına göre, daha kutsal, aşkın bir şeye ulaşmaktır, bu amaç.

Tanrının istenci gören ve böylece ayrıca hiçbir şeye bağlanmayıp ya da sarılmayıp özgür kalan bir istençtir."

** Özerksizlik

156 Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s.232

157 Walter Kaufmann, **a.g.e.,** s. 104

158 Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s.231

159 Muttalip Özcan, **a.g.e.,** s. 245–246

160 **A.e.,** s. 252

"Şimdi, eğer aklı ve iradesi olan bir varlık için doğanın asıl amacı, bu varlığın yaşamının korunması, sürmesi, gönenci, tek kelimeyle mutluluğu olsaydı, o zaman doğa ... kötü bir iş yapmış, isabetsiz bir gerçekleştirici (akıl) bulmuş olurdu. Çünkü ... bütün bu eylemler ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu. ... aklın mutluluk ve yaşamdan hoşnut olmak için sağladığı düşünülen yaraları ... oldukça değersiz gören ve hatta hiçe indirenlerin yargısı hiç de acı ya da dünyayı yöneten iyiliğe karşı nankör değildir; tersine bu yargının temelinde varoluşlarının başka, çok değerli bir amacı olduğu düşüncesi gizlidir ve akıl mutluluk için değil asıl bu amaç için belirlenmiştir"[161]

Olabilecek en kutsal şeye, yani insana, ama duyulur dünyadaki insana değil, o insanın düşünülür dünyada taşıdığı ahlak ilkelerine ve insan fikrine ulaşmak; işte akıl ancak bunun için verilmiş olabilir.

"Gerçekten akıl, ... gereksinimlerimizin karşılanmasına ... yeterince elverişli olmadığından ama yine de pratik bir yeti, yani iradeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan ... aklın gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, ama aklın mutlak bir biçimde gerekli olduğu kendi başına iyi bir istenci ortaya çıkarmak olmalıdır."[162]

Kanımca, Kant'ın "iyi bir istenç" dediği şey, insan tekiline sıfat olarak yakıştırabildiği tek sıfattır. Ona göre iyi bir istenç, ister dünyada ister dünya dışında koşulsuz iyi sayılabilecek tek şeydir.[163] İnsan bu amaca giden yolu, aklı sayesinde; iyi ve kötüyü de, kendisine haz ve acı veren ya da yararlı ve zararlı denilen şeylerden ayrı olarak, duyuları işin içine katmadan, yalnız düşünüp taşınmakla bulabilir.[164] Yani, insan kendi aklıyla, deneyin getireceği tüm bilgilerden tamamen bağımsız bir şekilde, kendini ortaya çıkaracaktır.

[161] Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e.,** s. 181–182
[162] **A.e.,** s. 182–183
[163] **A.e.,** s. 180
[164] Muttalip Özcan, **a.g.e.,** s. 253

İyi bir istenç ile ne denilmek istendiğini daha iyi anlamak için Kant'ın "ödev" kavramını incelememiz gerekir. Kant'ın adeta mazoşistik bir ödev anlayışı vardır. Öyle ki, iyiliksever kişilerin yaptıkları iyilikler bile onların eğilimleri (yani dünyevi güdüleri) incelendiğinde "ödev" olarak yerine getirilmemiş olabilir. Mesela bir insan bunları onurlu-saygıdeğer biri olma eğilimiyle yapıyor olabilir. Kant'a göre bu çok ayıptır; ya da kendi terimleriyle "ahlaksal içerikten yoksundur".[165] Bir eylem eğilim gereği değil, ödev gereği yapılmalıdır. Ona göre, asıl kötülüksever biri, (hatta durumu daha da iyice açıklayabilmek için şöyle tarif edebiliriz; herhangi bir insana iyilik yapmak için ne bir umudu, ne de bir isteği olan hatta doğanın ona iyilik yapabileceği hiçbir donanımı daha doğuştan sağlamadığı ve hatta insanlara kötülük yapmaya eğilimli hale getirecek bir sürü özellikle donattığı bir insan)[*] sadece ve sadece "ödev" olduğu için birine bir iyilik yapıyorsa, işte bu yasa gerçek ahlak yasası, eylem gerçek ödev ve insan da gerçek (ahlaklı) insandır.

Descartes'ın başlattığı beden-akıl sorunu, giderek mekanikleşen bir insan anlayışı ile çözülmeye başlamıştı. Duyularımıza dayanmayan bilgi nesneleri yok sayılmıştı (matematik ve mantığın formel sistemleri dışında). Kant bu nesnelerin varlığını kanıtlama yoluna gitti. Bu tür önermelerin yalnızca mantıksal zorunluluğunu göstermek onları dünyaya değil, dilimize bağlayacaktı. İşaret ederek de kanıtlamazdı çünkü bu da onları duyularımıza bağımlı kılacaktı. Böylece Kant yeni bir kanıtlama yoluna girişti. Ne dünya hakkında genelleme yapmak için bireysel örneklerin deneyiminden hareketle akıl yürüten tümevarım, ne de sözcüklerimizin anlamlarında dolaylı olarak dile gelen önermelerden hareketle bireysel örneklerde neyin doğru olduğuna ilişkin akıl yürüten tümdengelim. Kant'ınki transandantal kanıtlama yöntemiydi.[166]

Örneğin uzam; boş uzam açıkça deneyimleyebileceğimiz bir şey değildir. Ama bir şeyi deneyimleyebilmemizin ön koşuludur. Bir şey ancak onun içindeyse

[165] Immanuel Kant, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **a.g.e**, s. 185
[*] Kant'ın tasviri daha uzun ve dramatiktir.
[166] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e.,** s. 513

onu deneyimleyebiliriz. Uzam *apriori* olarak varolmalıdır. Algısal bilgisine sahip olmadığımız bu formlar (uzam, zaman, nedensellik gibi) dünya içinde değildirler, buna karşın tümü de deneyimin olanaklılığı için mutlak zorunludur ve basit düşüncelerden daha fazlasıdırlar. Kant'ın adlandırmasıyla bu "kategoriler" tam da aklın gerçeklikle ilişkisinin algısal ve düşünsel işleyişi için gereklidirler. [167] Bu durumda deneyimleyen özne, doğrudan deneyimlerin toplamına indirgenemez. Deneyimleyen bir öznenin varolması sezgisel olarak zorunludur. Özne dünyaya ilişkin anlatımlarımızda varsayılan *transandantal* bir ideadır.[168]

Tüm bu *transandantal* özelliklere sahip olmasını sağlayarak, insanı kendi içinde bir amaç haline getiren aklıyla oluşturduğu evrensel ve koşulsuz ahlak yasalarını (duyularından bağımsız olarak yalnızca düşünerek) takip ederek amacına, yani kendine, yani kendi aklında taşıdığı insanlık fikrine ulaşan insan. İşte Kant'ın uzamsız, zamansız, aşkın insanı.

Kant'la beraber insan fikri ulaşabileceği en yüksek mertebelerden birine ulaşmıştır. Bir sonraki adım, göğün yedi kat üstünde duran bu insanı, kolundan tutup incilerini dökmeden toplumun, zamanın ve uzamın içine çekmek olacaktır.

2. 2. 5. İnsan Anlayışında Tarihselleşme ve Toplumsallaşma

Hegel'i rahatsız eden iki soru vardır. Biri felsefi, biri de tarihsel. Felsefi soru Kant'ınki ile aynıdır. Aydınlanma düşünürleri (çoğu), insan doğasına ilişkin evrensel kuramlara güvendiler. Nasıl ki, doğal nesnelerin "doğa"larını kalıcı ve bir örnek nitelikleri oluşturmaktaysa, insan varoluşunun temelinde bulunan kalıcı ve bir örnek

[167] **A.e.,** s. 514
[168] **A.e.** s. 514

görünümler de insanın doğasını oluşturmaktaydı. Fakat eğer insan böyle bir doğaya sahipse ve Hobbes'un öne sürdüğü gibi maddi dünyayı yöneten aynı yasalar insan varlığını da oluşturduklarından, insanoğlu temel olarak doğal dünyanın devamı ise ve ona bağlı ise, insanların özgür olduğu nasıl söylenebilir? Tarihsel soru ise şudur; eğer insan doğası bir örnek ve değişmez ise, insan toplumlarında görülen çeşitliliği nasıl yorumlayacağız? [169] Bu iki sorunun beraber sorulmasıdır asıl önemli olan.

Hegel, ahlaki yargıların salt evrensellik ilkesinden türetilebileceğinden şüphe eder. Ahlaksız eylemlerin de tutarlı bir şekilde evrenselleştirilebileceğini savunur. Güçlü ve yüzsüz biri, gücün hak ve güçlünün haklı olduğunu, tutarsızlığa düşmeden benimseyebilir. Hatta Hegel'e göre Fransız İhtilalci terörü, Kant'ın ahlak felsefesinin bütünüyle soyut rasyonalitesinin özünde var olan tehlikelerin tarihteki karakteristik tezahürüdür.[170]

Hegel için "insan sözcüğünü yalnızca bir kavram olarak alırsak, insan bir hiçtir, tıpkı tanrı sözcüğü gibi içi boş bir kavramdır, bu sözcüğün kendisi anlamsız bir sestir, sadece bir isimdir".[171] İnsanın neliğine ilişkin felsefe, onun kendisini, kendi özü olan aklı adım adım gerçekleştirerek hiçlikten nasıl kurtulduğunun ortaya konulmasıdır.[172] Yani onun varoluşunun sürecidir. Hegel için birey, birey olarak yalnızca tikel cemaatler içinde varolabilir. Birey toplumsal düzenin bir öncülü olmaktan ziyade, bir ürünüdür.[173] Bir şeyin hakikati, her şeyden önce onun nasıl olduğudur. İnsanın özü de akılsa, insanlık tarihi aklın tarihsel oluşum sürecine denk düşer. Bu oluşum, doğal dünyadan özce farklı olan insansal dünyalar dizisi içinde gerçekleşir. Bu insansal dünyalar da tümel tarih boyunca gerçekleştirilen insansal eylemler topluluğudur. Buradan hareketle Kojeve, "felsefi mutlak bilme, insanın ne olduğunun farkına varışı, tarihsel olarak insanın yarattığı bu son dünyada mümkün

[169] **A.e**. s. 502
[170] David West, **a.g.e**, s. 55–56
[171] Muttalip Özcan, **a.g.e**, s. 272
[172] **A.e** s. 273
[173] David West, **a.g.e**, s. 57

olacaktır, bundan önce değil", der.[174] Çünkü insansal eylemlerin tümünü ancak gelinen son nokta kapsayabilir.

Hegel'in dünyayı anlama hedefi, tarihsel olmasının yanında, onun felsefi alana da girmesini zorunlu kılmıştır. Çünkü insanın kendini kendine tanımlama yollarından biri de felsefeydi. Özbilinçli bir varlık olarak insan, büyük oranda kendisine ilişkin tasarımına göre varolur. Bulunduğumuz yolda kendimizi nasıl gördüğümüzü anlamak zorundayız ve düşünen bir özne olan insanı sadece doğal bilimsel açıklamalarla anlayamayız.[175] Ayrıca felsefeyi de bir süreç olarak kavramak gerektiğini düşünmüştür. Gerçeklik durağan olmadığından, felsefe de özsel olarak tarihsel olmalıdır. Düşünce ve çelişkileri aşma arzusu, tarihi ve felsefeyi ilerleten şeydir. Bu bağlamda düşünce yaratıcıdır. İnsanlar yalnızca kendi doğaları üzerine düşünmezler, böyle düşünen bireyler olarak yukarıdaki gibi doğalarını daima değiştirirler.[176]

Tümel tarihin tümünün kavranması, insanın kendisini de kavramasıdır. Çünkü insan bu tarihin hem malzemesi, hem yapanı, hem tasarlayanı hem de kendisi için yapılmış olduğu varlıktır. Fakat bu özelliklerin hepsi aynı insan içinde ortaya çıkamaz. Aslında çoğunluk, varolan yapıyı değiştirmeye değil onun içinde kalmaya meyillidir. İnsan özgürlüğüne kavuşmak için özgür olduğunun bilincine varmalıdır. Özgürlük insanın ya da tinin tözüdür. Diğer tüm özellikleri insanın özgür olmasına bağlıdır. Peki, insanın özgür olduğuna ilişkin bilgiye ulaşmasının tarihi nasıl gerçekleşmiştir?

İnsanın kendisine dair ilk bilgisi duyan bir varlık olmasıdır. Duyular dünyasında insan, Kant'tan da hatırladığımız kadarıyla doğa yasaları tarafından belirlenmiş bir varlıktır. Kendisini eksik olumsuz bir varlık olarak duyumsar. Fakat "Ben varım" bilinci *duygu düzeyinde* ortaya çıkar ve bu olumsuzluğu dengeler.

[174] Muttalip Özcan, **a.g.e.,** s. 276
[175] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e**, s. 511
[176] **A.e.** s. 517

Bunun sonucunda doğal varlık olarak insan ortaya çıkar. Bu insanın hayvandan bir farkı yoktur çünkü kendisinin bilinci henüz *akıl düzeyinde* bulunmamaktadır.[177]

Özbilinç ne duyumsal ne de doğuştandır. Bilincin kendine içkin çelişkilerin aşılması sürecinde oluşur. Dünyanın ve kendimizin öznel olarak ayırdında olmamız, özbilinci sağlamaya yetersizdir. Çünkü öznel farkındalık bize bütünsel nesnel boyutu veremez; bize dünya içinde neye benzer olduğumuzu söyleyemez.[178] Ben bilincinin ortaya çıkması için insanın ötekiyle karşılaşması gereklidir. Bir varlığı "Ben olarak oluşturan onun bilinçli isteğidir". Bu istek, temel insansal eylemlerin kaynağıdır. Bu isteğin insansal olması, onun doğal olmayan bir şeye yönelmesine bağlıdır; bu da sadece bir başka Ben (öteki), bir başka Ben'in isteği olabilir. Hayvansal istekten farkı, biyolojik yaşamını devam ettirmesi için gerekli olmayan bir şey uğruna, bir amaç için, hayatını ortaya koyabilmesidir.[179]

Bir başkasının isteğini istemek, aslında bilinip tanınma, kendi isteğini ötekine tanıtma ve benimsetme isteğidir. İki *Ben* bir araya geldiğinde, bu isteme bir ölüm kalım mücadelesine dönüşür ve sonunda bir taraf ölmeyi göze alamayarak, ötekinin isteğini istemeye razı olarak, onu Efendi, kendisini onun kölesi olarak kabul edecektir. Bu Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin başlangıcıdır. Bu ikili karşıtlık, bilincin iki şeklini temsil eder; temel doğası kendi-için-var olmak olan *bağımsız bilinç* ve yalnızca yaşamak ya da bir başkası için var olmak olan *bağımlı bilinç*.[180]

"İki özbilinçli bireyin ilişkisi, kendini kanıtlama uğruna bir ölüm-kalım savaşıdır. Bu kavgaya girmek zorundadırlar, çünkü kendi varlıklarının kesinliğini hem ötekine hem de kendilerine karşı doğrulamalıdırlar. Ve bu özgürlük, yalnızca

[177] Muttalip Özcan, **a.g.e**, s. 277
[178] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e**, s. 519
[179] Muttalip Özcan, **a.g.e** s. 278
[180] **A.e.,** s. 280

yaşam tehlikeye atılarak kazanılır…" Bu kavga ve sonunda olacaklar, özbilinç ve toplumsal yaşamın doğuşu için kökenseldir.[181]

Bağımlı bilinç, yani köle, üreten taraftır. Doğal olanı işleyerek insansal yapan, efendinin isteğinin yöneldiği ve tüketerek haz aldığı şey haline dönüştürendir. Bu eylemiyle kendini hem birey olarak hem de bir köle olarak yaratır. Yani bu efendilik-kölelik ilişkisi, kölenin emeği üzerinden kurulan, onun emeğine bağlı bir ilişkidir. Köle hem bu emeğiyle, hem de efendiye bağımlılığıyla sadece bir şeydir, efendi için. Bu durum ise, efendinin asıl isteğinin doyuma ulaşamayacağı anlamına gelir. Yani bir başka bilinç tarafından bilinip tanınma isteğini gerçekleştirememiştir. Efendi sadece bir nesne tarafından tanınıyordur. Efendi, olmak istediği şeyin tam tersi olan, "köle ile kurduğu ilişki" haline gelirken, köle bu sırada efendinin korkusuyla onun yapamadığını yapmış, evrensel olarak üreterek kendi kendisinin bilincine ulaşmıştır ve tam olarak olmasa da özgürlüğüne kavuşmuştur.[182]

İnsanın kendi bilincine varması (insanlaşması), ötekiyle karşılaşması ve bu karşılaşmada ortaya çıkan üretim süreci içinde gerçekleşir. Fakat bu üretim süreci tek başına insanın asıl gerçekliğine ulaşmasına yetmez. İnsanın kendi tekliğinin dışına çıkarak ilişki kurmasıyla, yani aile, toplum ve devlet içinde ulaşabilir.

Hegel için etik hayat yalnızca, varolan bir cemaatin kültürüne, onun değerleriyle pratiklerine katılım yoluyla korunabilir. Aydınlanma rasyonalizminin karakteristiği olan işe sıfırdan başlamak, geleneksel-yerleşik değerleri kenara atarak değil. Kant, felsefesinde, kutsanan bireysel özerkliği reddetmemiş, fakat onun organik bütünlüğün ve cemaatin değerleriyle uzlaştırmıştır. Hakiki özgürlük, bir cemaatin etik hayatında temellenmiş olmalıdır.[183]

[181] Iain Hampsher- Monk, **a.g.e.,** s. 521
[182] Muttalip Özcan, **a.g.e.,** s. 280–283
[183] David West, **a.g.e.,** s. 57

Halk ya da devlet, tüm bireylerin (hem "tarihin ve dünyanın özünü temsil edip onu hayata geçiren insanlar"ın hem de sıradan bireylerin) tüm tarih boyunca eylemeleriyle oluşmuş tindir. Bu yüce tine hizmet etmek, hem bir görev hem de insanlaşmanın şartıdır. Husserl'in aşağıdaki cümlesi bu anlamda açıklayıcıdır:

"Dikkatimizi insan bedeninden insan tinine çevirelim. Kuramsal ilginin odaklandığı yer, yalnızca kişi olarak insan, kişisel yaşamı, üretimi ve buna bağlı olarak verimidir. Kişisel yaşam Ben ve Biz olarak bir araya gelip topluluk çevreni içinde yaşamaktır; aile, ulus, uluslarüstü toplum gibi … topluluklarda. Yaşam sözcüğünün burada fizyolojik anlamı yoktur; amaca yönelik, tinsel ürünler veren yaşam demektir: en geniş anlamda, bir tarihsellik birliği içinde kültür yaratan yaşam."[184]

Buraya kadar olan görüşler erken dönem modern insan tasarımını yansıtıyor. Hegel'i erken dönemle olgun dönem arasında bir köprü olarak düşünürsek, Marx bu köprünün olgun ayağında bizi beklemektedir diyebiliriz.

"Kültürel Kimlik Sorunu" adlı makalesinde Stuart Hall, kimliğin kavramsallaştırılmasını 3 döneme ayırmıştır. Bu üç dönemin ilk ikisi bu tezde sırasıyla erken ve olgun dönem olarak ayrılan modern dönem insan anlayışlarına denk düşer;

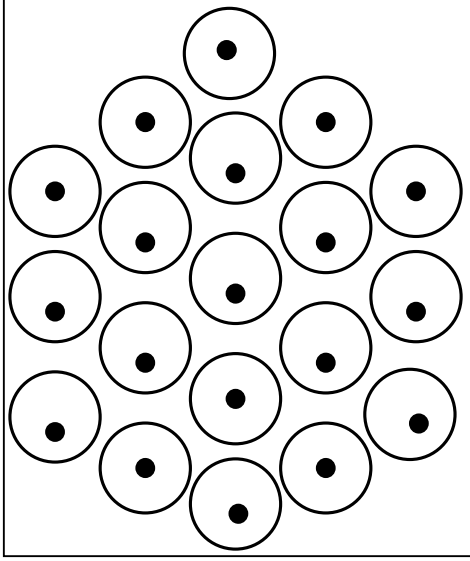
- Aydınlanma öznesi,
- Sosyolojik özne,
- Postmodern özne.[185]

Aydınlanma öznesini şöyle tanımlar, Hall;

[184] Edmund Husserl, "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe", **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 39, İstanbul, Bahar, 2004, s. 51
[185] Chris Barker, **Cultural Studies**, Sage Publications, London, 2000 s. 168

"tam anlamıyla merkezileşmiş ve bütünleşmiş, akıl, bilinç ve eylem kapasitelerine sahip (endowed kelimesi kullanılmış), içsel bir sert çekirdeği (özü) olan insan" olarak tanımlıyor ve ekliyor "insanın bu merkezi özü onun kimliğidir"[186]

Erken dönem modern insan anlayışının temsili bir şekli aşağıdaki gibi olabilir:



Erken Modern Toplum: İnsan toplumun yapıcı unsuru ve onu şekillendiren öğe olarak analiz konusu olmuş, birey olarak ortaya çıkmış ve özerkliğini ilan etmiştir. Sınırları kesik değil, belirlidir ve içsel bir öze, çekirdeğe sahiptir. Kendi içinde, kendi ahlak yasasına sahiptir. İnsanları bir arada tutan ve onlara konumunu ve anlamını veren yine toplum ve toplumsal ilişkilerdir, fakat artık bunlar insanın içinden etkilenmeden geçemez onun sınırlarına ve çekirdeğine çarpar ve onun verdiği tepki, onun yansıması olarak geri döner. Toplumun çevresindeki kalın çember tamamen yok olmuştur. Her an yeni bir atom eklenebilir ya da çıkabilir. İnsan ve toplum arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Herhangi bir yöne geçişliliği engelleyecek sınırlar yoktur ve aklı olan insanlar arasında bir hiyerarşi de görülmemektedir.

Hegel köprüsünün "olgun" ayağındaki Marx'la beraber, artık Hall'un sosyolojik özne dediği, olgun dönem modernliğin insan kavramsallaştırmasını ele alabiliriz.

Sosyolojik özne;

"İçsel çekirdeği otonom ya da kendi kendine yeterli olmayan, içinde yaşadığı dünyanın sembol, anlam ve değerleriyle (kültürüyle) onun arasında aracılık eden ötekilerle ilişkileri tarafından şekillendirilen insandır"[187]

[186] **A.e**. s. 168
[187] **A.e.,** s. 169

Marx, modern çağı, aklın egemenliğine indirgeyen Aydınlanma filozoflarından farklı olarak, modernliğin özgürleştirici ve baskıcı yanlarını analiz etmiştir. Marx ve Engels için aklın egemenliği, burjuvazinin idealize edilmiş egemenliğidir[188] ve ideoloji bilinç bölgesinde değil, bilinçaltı bölgesinde insanları etkilemekte ve her ne kadar bir temsil sistemi olsa da insaların hakim olamadığı bir süreçle işlevsel olarak onları etkide bulunmaktadırlar. İdeolojiler, insanların bilincinden geçmeden, kavramlar, imgeler vasıtasıyla kendilerini yapılar olarak dayatırlar.[189]

Marx'a göre, Hegel, özneyi düşünceye indirgeyerek, gerçek özneleri başlangıç noktası olarak ifade etmeyi ihmal etmiştir. Bunun sonucunda gerçek öznelerin sadece sonuç, bilincin de gerçek özne haline geldiği bir baş aşağılık ortaya çıkmıştır:

"Hegel yüklemleri, nesneleri özerkleştirmektedir, ama bunu onların kendi özerkliklerinden yani gerçek özneden ayırarak yapmaktadır. Gerçek özne daha sonra bir sonuç olarak görülmektedir, hâlbuki doğru yaklaşım gerçek özne ile başlamak ve daha sonra onun nesnelleşmesini ele almaktır. Bu yüzden gerçek cisimler bana başka bir şeymiş gibi görülürken yani gizemli cismin bir hali gibi görünürken, gizemli cisim gerçek özne haline gelmektedir."[190]

Marx, tarihi ve politikayı insanın özü üzerine kuran her türlü teoriden kendini kopartır. Üretim ilişkileri, üstyapı, ideoloji, ekonominin son kertede belirleyiciliği... gibi yeni kavramlarla, hümanizmin teorisinin kökten eleştirisiyle ve hümanizmi bir ideoloji olarak tanımlayarak, insanın özü fikrini de ideolojik olarak ilan eder. Önceki burjuva felsefesi, tüm alan ve gelişmelerinde insan doğası sorunsalına dayanıyordu. İnsanın evrensel bir özü vardı ve bu öz gerçek özneler olan ve tek tek ele alınan bireylerin öz niteliğidir.[191]

---

[188] Orkun Yener, **a.g.e.,** s. 32
[189] Louis Althusser, **Marx İçin,** İthaki Yayınları, İstanbul, 2002, s. 283
[190] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 201
[191] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 276-277

Althusser'e göre, böylesi bir kavrayış empirik-idealist bir kavrayıştır ve Marx buna karşı çıkar. İnsanın özü evrensel öznitelik ise, mutlak veriler gibi somut öznelerin de varolması gerekir. Bu da özne empirizmini içerir. Bu empirik bireylerin insan olması için her birinin içinde insani özü taşıması gerekir. Bu da öz idealizmidir. Demek ki, özne emprizmi ile öz idealizmi kol kola gider. Bu ikili yapı, toplum teorilerinin (Hobbes'tan Rousseau'ya), ahlakın (Descartes'dan Kant'a), bilgi teorisinin (Locke'tan Kant'a) ilkesidir. Marx, teorik temel olarak insanın özünü reddederek, özne, ideal öz gibi felsefi kategorileri hem siyasal iktisattan (tanımlı yeti ve ihtiyaçlara sahip bireyin, *homo economicus*un reddi), hem tarihten (toplumsal atomculuk ve politik-etik idealizmin reddi), hem ahlaktan (Kantçı ahlağın reddi) hem de felsefeden dışlar ve birey-insan özü gibi kavramların yerine üretici güçler, üretim ilişkileri gibi yeni kavramlar getirerek yeni bir felsefe önerir.[192]

Eğer bir insani öz varsa, bu onun gerçekliğinde, toplumsal ilişkilerinin bütünündedir; her bireyde bulunan soyutlukta değildir. ... İnsanlar kendilerini yalnızca toplumsal ortamda bireyleştirebilirler; yalnızca tarihsel süreç içinde birey haline gelebilirler. Bu öznelerin kendi pratiklerinin nesnelleşmiş ürünleriyle koşullanırlar; toplumsal olarak belirlenirler.[193] Marx'ın bilinen deyişiyle "insan tarih yapar, ama ancak kendi yaratısı olmayan koşullar ortamında."[194]

Tarihin tümünün anlaşılmasının anahtarı, insanların idelerinde, özellikle de bir tür ulusal ya da kozmik kişilikte değil, insanların yaşamlarındaki ekonomik koşullarda bulunmalıdır. Tinsel süreçlerin toplumsal varlıkları değil, maddi yaşamdaki üretim biçimlerinin yaşam içindeki toplumsal, siyasal ve tinsel süreçlerin genel karakterini belirlediğini savunur. Bilincin kendisi değilse bile onu belirleyen şeyler maddidir.[195]

Burada Douglas Kellner'in üzerinde durduğu, modern insanın anksiyetesinden kısaca bahsedelim. Anksiyete modern insanın sürekli bir deneyimi

[192] **A.e.,** s. 277-278
[193] **A.e**, s. 201
[194] Chris Barker, **a.g.e.,** s. 170
[195] Leslie Stevenson, **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, Say Yayınları, Ankara, 2005, s. 66–70

haline gelmiştir. İnsan, kimliklerin sosyal yaratılar olduğunun farkındadır ve doğru seçimleri yapıp yapamadığı, doğru kimliği bulup bulamadığı ve hatta bir kimlik bulabildiği konusunda her zaman şüphelidir.[196]

Olgun dönem modernlikle anlatmaya çalıştığım, Krishan Kumar'ın **Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma** adlı kitabında modernizm diye adlandırdığı ve erken modernlikten sonra gelen ve ona bazı konularda muhalif olan kültürel akımla da örtüşüyor. Bu akım, modernliği hem olumlayan hem de onun çekirdeğine meydan okuyan bir akımdır.[197] Marx'ın, "günümüzde her şey kendi karşıtına gebe gibi görünüyor" demesi ve Rousseau'nun rasyonelleştirme eğilimine karşı tavrının yanında; dünyada maddi ilerlemenin yanında manevi yoksulluk, bilimsel ilerlemenin yanında kitlelerin cehaleti, insanların köleleştirilmesinin doğanın fethine eşlik etmesi... gibi durumlar Marshall Berman'a şu satırları yazdırmıştır " ... modern dünyanın taşıdığı potansiyelleri, onun elle tutulur gerçekliklerinin bazılarından nefret etmeksizin ve bunlarla savaşmaksızın kavramak ve benimsemek olanaksız hale geldi"[198] Postmodernizmin tohumlarının atılmaya başlandığı fark ediliyor.

Bundan sonraki satırlarda insan fikrinde yeni bir değişimi gözlemleyeceğiz. Modernizmin (olgun dönem modernitenin) içine girdikçe ve içinde yol aldıkça insan fikrinin

- bütünsellik ve sürekliliğinin,
- rasyonelliğinin eleştirilip dönüştürüldüğünü göreceğiz.

2. 2. 6. İnsan Anlayışında Bütünselliğin ve Sürekliliğin Eleştirisi

"İnsan"ın *apriori* temellerinin ortadan kalkıp *aposteriori* özelliklerinin ortaya çıkması önemli bir değişim getirdi. G. H. Mead kişiliğin verili bir şey olmadığını

[196] Douglas Kellner, **Media Culture**, Routledge Press, London, 2000, s.232
[197] Krishan Kumar, **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Dost, Ankara, 1995, s. 106
[198] **A.e.,** s. 115

insanın toplumsal deneyimlerinin bir sonucu olduğunu söylerken bu değişimi yansıtmıştır. Mead'de de insanı hem dış hem de iç dinamiklerin oluşturduğu fikrine ve insanın duyumsal ve düşünümsel özelliklerinin bir potada eritilmeye çalışıldığını görürüz.

Ona göre, Descartes ile beraber felsefe ile doğa bilimleri arasına bir sınır konulmuştur. Descartes'ın duyumsanan fiziksel dünya ile duyumsanamayan düşünsel dünya arasında yaptığı kesin, uzlaşmaz ve birbirini dışlayıcı ayrım, pineal bez[*]'e gelindiğinde belirsizlikler alanının içine çekilir ve uzlaşıdan ancak akıl ile bedenin ilişkilerini o sonsuz güçteki *deus ex machina*[**]'sına bırakarak kaçınabilir.[199] Diğer bir deyişle Mead, Descartes'ın insanın düşünsel özelliklerini, fiziksel (biyolojik) özelliklerinden tamamen bağımsız ve çok daha üstün olarak ele almasını eleştirmiştir.

Mead'e göre, biyolojik varlığın bu şekilde göz ardı edilmesi, merkezi sinir sistemini de bilincin bir mantıki pozisyonu olma haline indirgemiş ve fakat davranışçılığa doğru bir yöneliş de bilinç gibi muğlak bir terimi açıklamaya yetmemiştir. Mead, bilincin tanımı için Bergson'a atıfla devam eder. Bilinç, idrak'ın içeriği olarak tanımlanabilirse, bu nesnenin gerçekliğine bir ekleme yapmaktan ziyade, ondan bir eksiltme yapmaya işaret eder. Çünkü bu eksiltme, merkezi sinir sistemindeki olası tepkiler tarafından temsil edilen, organizmanın aktif ilgisini karşılar. Yani, idrak, idrak eden bireye göre değişir ama idrak edilen şeyin içeriğinin bireyin bilincinin bir hali olması anlamına göre değil, onun aktif ilgisine bağlı olması anlamına göre değişir. Nesnelerin duyumsal özellikleri, bilincin ya da aklın içinde bir yerde değildir. Onları kortekste bulamayız. Bu anlayıştaki Bergson daha sonra, her

[*] Pineal gland: Cinsel fonksiyon ve gelişmenin düzenlenmesinde rol oynayan melatonin salgılayan bez. Çam kozalağına benzediği için bu ismi almıştır. (http://www.tipterimleri.com/search.asp, (çevrimiçi), 29/07/07)

[**] Antik Yunan'da oynanan doğaçlama tiyatrolarda oyuncular arasında herhangi bir anlaşmızlık çıkarsa ve bu çözüme ulaştırılmaz ise, sahnenin yukarısından doğru küçük bir vagon içinde tanrı kıyafetleri giymiş (tanrıyı temsil eden) bir başka aktör sahneye inerek, çözümsüz gibi görünen sorunu çözer. Bu araca "deus ex machina" denir. (http://www.uludagsozluk.com/goster.php?id=219504, (çevrimiçi), 29/07/07) Tam çevirisi, makine ile gelen tanrı olabilir. Descartes, önerdigi felsefelerinde "deus ex machina"dan fazlasıyla etkilenmiştir. Nitekim doğru bilginin ancak tanrıyı anlamakta ve onun gösterdiği doğrularla bulunabileceğine inanmıştır.

[199] G.H. Mead, **Selected Writings,** Bobbs-Merill Company, ed. by Andrew J. Reck, U.S.A**,** 1964, s. 268

nasılsa, nesnelerin bazı özelliklerinin, mesela rengin, nesnenin kendisinde değil de, bilinçteki bir yoğunlaşma halinde olduğunu söyleyerek yukarıda söylenenlere ters düşmüştür. Daha sonra neo-realizm, aklın sadece duyuları algıladığını, bunun dışında bir şey olmadığını, nesnelerin özelliklerinin başka hiçbir yerde (mesela bilinçte) değil, sadece nesnelerin kendisinde olduğunu iddia etmiştir.[200]

Mead, böylece, bilincin tanımında belirsizliklerin bulunduğunu belirtmiştir. Bilincin, deneyim ile eş zamanlı olduğu ve varlığın çevresiyle ilişkisini kapsadığı varsayımıyla, "farkındalık", "bilincinde olma" anlamında kullanıldığına işaret ettikten sonra kendi tercihini açıklar. Bilinç, belirli bazı niteliklerin algılanmasıdır; yani, nesnelerin duyumsal özelliklerinin ya da varlığın bedeninin etkilendiği, meylettiği şeylerin ya da hayal gücü ve hafızanın akla getirdiği şeylerin içeriğinin ya da varlığın faaliyetlerinin algılanmasıdır.[201] Bu tanıma göre bilinç, hem dışsal varlıkların dışsal özelliklerinin hem de içsel dünyamızın verilerini algılar. Bunu yaparken de içsel dinamikler ile dışsal veriler etkileşim içindedir. Çevre, bilincin seçici gücüne göre algılanır ama bu durum bilinçte çevreyi olduğundan apayrı bir şey haline getirmez, sadece çevresindeki nesneleri yapacağı harekete göre tasarlar, tanımlar.[202]

Bilinç evrim tarihindeki tartışmasız rolünü, insanın çevresindeki nesneleri, davranışına göre tasarladığı ve nesnelerin özelliklerinin ve birbirlerine karşılık veren bireysel duyarlılıkların ortaya çıktığı safhada oynamıştır. Bu gelişme ancak sosyal bir grup içinde olur çünkü kişiler ancak diğer kişiler ile ilişkileriyle varolurlar. Sosyal eylem, birden fazla bireyin içinde olduğu ve yöneldiği nesnesinin de sosyal bir nesne olduğu eylemdir. Sosyal nesne de, sosyal eylemin diğer bireylerde bulunan her etkisini yanıtlayabilecek olandır. Bu eylem içindeki birey, kişi olmuştur. Korteks sosyal davranışı yöneten organ haline geldiyse bunun tek sebebi bireyin kişi haline gelmiş olmasıdır. Bu birey artık, kendi eylemine karşı diğerleri tarafından

[200] **A.e.,** s. 270
[201] **A.e.,** s. 271
[202] **A.e.,** s. 272

verilebilcek tepkiye göre kendi tepkisini organize edebilecek yetenektedir. Yani birey ancak ötekilerin rollerini tasarlayabildiğinde kişi olur.[203]

Mead, insan (kişi) olabilme sürecinde dil ve iletişimin rolünü öne çıkarmıştır:

"Düşünme süreci veya entelektüel süreç –onunla aynı toplumda bulunan diğer bireylerle ilişkisinde temel tarzı oluşturan belirli davranışların dışa dönük hareketlerinin birey tarafından içselleştirilmesi ve içeride dramatize edilmesi- kişinin oluşumu ve gelişiminin en erken ve deneysel aşamasıdır." [204]

Dışa dönük davranışların içselleştirilmesi geleneksel toplumdaki kesik çizgili insanı hatırlatabilir ama Mead'de insan fikri bu kadar pasif ve sadece alıcı değildir; insan toplumsal davranışların örgütlenmesinden daha fazlasıdır. Mead bunu "ben" ve "bana"* ayrımında göstermeye çalışır.

"İnsan elbette, diğer insanların duyumlamalarının konusu olarak, bir ağaç ya da taş gibi gerçek olan, fiziksel bir varlıktır. Fakat insan fiziksel bir varlıktan daha fazlasıdır; işte bu fazla onu sosyal bir varlık ya da özne yapar ve bu özne de sosyal ilişkiyle bağlantılıdır."[205]

İnsanın kendine konuşması, kendi içinden bir diyalog yürütebilmesi, Mead'e göre bir tür iç benliğin işaretidir. "Bana" kişinin dış etkenlere ve kendine karşı verdiği tepkiden ibarettir; bilinç düzeyinde, ampirik, sosyal ilişki içinde ve nesnel gerçeklik olarak varolandır. Kişinin kendi konuşmasına cevabıdır. "Ben" ise, onun altında yatan, fiktif, bilinç dışında, direkt algılamanın ötesinde, kendi iç deneyimimizin diyalogsal karakterinin sebebi olan şeydir. "Bana"nın bilincinde kendine verdiği cevabın altındaki sebeptir. "Ben", Kant'ın transandantal öznesidir.[206] "Ben" bilinçli deneyimin temsili değil, önvarsayımıdır.[207]

---

[203] **A.e.,** s. 277–284
[204] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 202
* Ben "I", Bana "Me"
[205] G.H. Mead, **a.g.e** 135
[206] **A.e.,** s. 140–141
[207] **A.e.,** s. 142

İnsanın "Ben" olan tarafı, kendisine ve ötekilere karşı eyleyen benliğinin bellek imgesidir. "Bana"yı harekete geçiren de "Ben"dir. Böylece insan kendini, kendine ve diğerlerine referansla hareket ederken bulur.[208]

Mead kişinin karmaşık, çok yönlü ve parçalı olduğunu kabul eder; kişinin çeşitliliğinden söz etmek mümkündür:

"değişik insanlarla birçok değişik ilişki kurarız. Bir insan için bir şeyken, diğeri için başka anlama geliriz. ... İlgi alanlarımıza göre kendi içimizde değişik kişilere bölünürüz. Değişik toplumsal tepkilere yanıt veren her türden değişik Kendi (Kişilik) vardır"[209]

Hatta aynı ilişki içinde, o ilişkinin çeşitli safhalarında da farklı kişilikler oluşturabiliriz. "Bizim tavrımıza karşı öteki tarafın tavrı, bizi tavrımızı değiştirmek yönünde uyarır."[210] İnsanı, ilişkiselliği içinde ele almak onun bütünlüğünü ve sürekliliğini daha karmaşık bir yapı lehine bozmak demektir.

Bir de bütünsel kişi vardır:

"Bütünsel bir kişiyi oluşturan veya düzenleyen çeşitli öğesel kişiler, bu bütünsel kişinin çeşitli yapılara ve bir bütün olarak toplumsal sürecin yapısına yanıt verebilmesi için düzenlenir"[211]

Dikkat edilebileceği gibi, insanın bütünsel bir varlık olarak düşünülmesi devam etse de, modern insan fikri ilk betimlendiği zamankine göre karmaşıklaşmış ve çeşitlenmiştir. Artık insanın içindeki karmaşıklık ve çeşitlilik kabul ediliyor (erken dönem modernlikten farkı) fakat bu çeşitliliğin merkez kaç etkisiyle farklı tarzda da olsa bir bütünsellik oluşturacak şekilde halen bir arada durduğu ve insanın yapısını oluşturduğu düşüncesi devam ediyor. (postmodernizmden farkı)

---

[208] **A.e.,** s. 143
[209] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 202
[210] G.H. Mead, **a.g.e.,** s. 136
[211] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s 202

Yapısalcılar, insan kavramına yapısal-dilbilimsel perspektiften yaklaşarak, modern dönem insan anlayışının en önemli özellikleri olan insanın çevresini dönüştürücü gücünü, zamanı ve uzamı aşan rasyonel özünü, bütünlüklü ve mono-blok yapısını eleştirmişlerdir. Yapısalcılık, tarihsel olaylardaki rastlantısallık-yasallık tartışmasından ziyade, bir dilin ya da bir yaşayış tarzının ya da bir çağın görece sabit yapısını rasyonel olarak kavrama çabasına yoğunlaşmıştır.[212] Yapısalcı yaklaşım, insanı parça ve bütün çerçevesinde ele alan ve ortak bir sistem içerisinde parçalarının karşılıklı bağıntısı olarak tanımlayan ve onu anlamak için onları önce parçalarına ayırıp sonra birleştiren bir yaklaşımdır. Bunun anlamı, eskiden dokunulmazlığı olan insanın söküp takılabilecek bir varlık ve içinde birbiriyle ve çevreyle farklı farklı ilişkiler içinde olan farklı parçalar olduğunun kabulü olmakla birlikte insanı, dil, kültür veya bilinçdışı gibi yapıların hiç de üstünde değil, onların türevi olan bir varlık olarak analiz etmektir. Fakat sanki modern dönem içinde tutulamayacak bir insan kavrayışı gibi görülen bu yaklaşımı modern dönem içinde tutmamızın sebebi, yapısalcılığın nesnelliği, tutarlılığı, kesinlik ve hakikati amaçlamasıdır.[213] İnsanın parçaları söküldükten sonra (kendisinden daha güçlü olan yapıların bir türevi olduğu anlamına gelecek şekilde de olsa) yeniden yerine takılmıştır. İnsanın ve aklın bir yapı olarak analizi devam etmektedir.

İnsanın bütünsel bir varlık olarak düşünülmesinden vazgeçilmeye başlanmasının örneklerini; resimde figürün ve kişiliğin parçalanması olarak kübist akımda (Picasso, Braque), müzikte tedirgin edici belirsizlikler ve ahenksizlikler olarak 2. Viyana Okulu akımında (Schoenberg, Berg, Webern) ve tiyatroda kimliğin ve zihinsel durumların çok katlılığı, çeşitliliği ve çelişkililiğinin dışa vurulması olarak absürd akımda (Brecht, Ibsen, Pirandello) bulabiliriz. Strinberg, oyunundaki simaların "modern karakterler" oldukları için belirsiz ve parçalanmış olduğunu yazmıştır(1888):

[212] Yener Orkunoğlu, **a.g.e.,** s. 54
[213] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 34–35

"Oyunumdaki karakterler medeniyetin geçmişteki ve bugünkü aşamalarından, kitaplardan, gazetelerden alınma insanlık parçalarının birleşimidir; tıpkı insan ruhu gibi pırtı ve çaputtan dokunmuştur"[214]

2. 2. 7. İnsan Anlayışında Rasyonelliğin Eleştirisi

Aklın tahttan indirilişinin en kuvvetli aktörlerinden biri Freud'dur. Onun id-ego-süperego ayrımı ve insan hareketlerinin bilinçaltı tarafından yönlendirildiği iddiası, rasyonel insan fikrine derin bir darbe indirdi. Freud, id ile, insanın bir an önce tatmin edilmek isteyen, tutarsız, ilkel dürtülerin alanını, ego ile, insanın istikrarlı, gerçekliğe adapte olabilen, sağduyu ve aklın hüküm sürdüğü alanı, süperego ile de, ebeveynlerden, toplumdan ve otoritelerden gelen bilinçli ve ahlaklı olunması gereken alanı anlatır.[215] İnsanın hareketleri de bu üçünün etkileşimiyle oluşur. Artık sadece insanın tam anlamıyla rasyonel olmadığı söylenmiyor, rasyonellikten artık gurur da duyulmuyordu.

Penisiyle ilgilendiği için sürekli cezalandırılan erkek çocuk, bu tehditleri her zaman iğdiş edilme tehlikesi olarak algılar. Penisinin kendinden alınacağı korkusu, "er ya da geç" bir kadının cinsel organını görmesiyle pekişir. Bu korkudan kaçınmanın bir alternatifi de yoktur. Erkek çocuk hiçbir zaman kazanamayacağı bir durum içindedir. Bu ikilemle yüzleşilemeyeceği için problemin saklanacağı tamamen yeni bir zihin bölgesi yaratılır. Oedipal malzeme bilinçaltına atılır.[216]

Modernlik, aklı ve bilimi kutsallaştırırken, fantezi ve imgelemi çocuklara, ilkellere ve akıl hastalarına yaraşır alanlar olarak toplumun izbelerine havale etmişti. Breton, Aregon, Dali gibi gerçek-üstücüler fantastik olanın, modern bilimin açığa çıkardığı gerçeklik denli gerçek olduğunu göstermeye çalışmışlardı. Freud'un rüya üzerindeki düşüncelerinden yola çıkarak insan varoluşunun ikiliğini, içinde mantığın

[214] Krishan Kumar, **a.g.e.,** s. 117
[215] Philip Smith, **Cultural Theory An Introduction,** Blackwell Publishers, Massachusetts, s. 201
[216] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 48

ve fantezinin, bilincin ve bilinç-dışının bir arada olduğunu ifade eden bir akım yarattılar.[217]

Freud'un yaratıcısı olduğu psikanalizin konu edindiği şey dahi, modern-akıllı insan fikrine zıtlık oluşturur. Psikanalizin konusu bireyin patolojisidir. Freud, insanın ilk anda görüldüğü gibi (akıllı-tutarlı-sağlıklı) olmadığını, kimliğin, kişiliğin ve düşünsel faaliyetlerin şu ana kadar hiç düşünülmediği kadar karışık olduğunu savunmuştur.[218] Psikanaliz özneyi bir *şey* olarak ele alır; Freud'a göre hiç de bozulmamış, el sürülmemiş bir öznellikle doğmayız.[219]

Freud, insan aklını iki düzeyde ele almıştır; bilinç ve bilinçaltı. Bu iki düzey sürekli etkileşim halindedir. Bunlar beyindeki belirli bölgeler olmaktan ziyade, insanın iki durumudur. Freud'un insan anlayışında, cinsellik, içgüdüler ve haz önemli bir yer tutar. Haz prensibine göre, insan, sürekli bu hiç de rasyonel olmayan dürtülerini tatmin etmeye uğraşır. Kişi büyüdükçe bu dürtüleri kontrol etmeyi öğrenir ya da öğrendiğini sanır çünkü bu dürtüler aslında sadece bilinçaltına bastırılmıştır. Modern uygarlık, bu bastırılmış dürtüler üzerine kurulduğundan insanlar aslında mutsuzdurlar.[220] İnsan, "toplumsal ve kültürel olarak birleştirilmiş bilinçli zihinsel süreçler ve bilinçaltının tehdit edici ve itiraf edilemez itkileri arasında bölünmüş içsel bir yaşama"[221] sahiptir.

Freud sonrası akımlardan olan Frankfurt Okulu, eleştirisini tüketiciliğe, araçsal akla ve modernliğe yöneltmiştir. Erich Fromm'a göre mutsuzluğun sebebi kapitalizmdir. Çünkü kapitalizm, dayattığı tüketicilik ile insanın sağlıklı ilişkiler kurmasına ve kendini anlamasının önüne illüzyonlar ve sığ fanteziler gibi engeller çıkartmaktadır. Mutluluk, yeni şeylere sahip olmakmış gibi gösterilmektedir.[222]

---

[217] Krishan kumar, **a.g.e.,** s. 120
[218] Philip Smith, **a.g.e.,** s. 201
[219] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 20
[220] Philip Smith, **a.g.e.,** s. 203
[221] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 45
[222] Philip Smith, **a.g.e.,** s. 205

Herbert Marcuse'a göre de, tüketicilik devrim potansiyelinin ve sosyal eleştirinin önünü tıkamaktadır. İnsanlar, sahip olma, satın alma ile baştan çıkmış durumdadırlar. Öznellikler, eleştirel aklın sağlayacağı perspektiften ziyade, kapitalist sistemin ihtiyaçlarına göre şekillenerek yanlış ihtiyaçların tatminine yönelmiştir.[223] Özel toplumsal çıkarlar, bireylere "yapma" ihtiyaçlar yüklemekte, "yıpratıcı bir işi, şiddeti, yoksulluğu ve adaletsizliği doğrulayan ihtiyaçlar"ı meşrulaştırmaktadır.[224] İşçi ve patronun aynı programları izlemesi, sekreterin de patronun kızı kadar şık giyinmesi, zencilerin de Cadillac'a binmesi ve beyazlarla aynı gazeteleri okumaları sınıfların eşitlenmesi denen şeyin ideolojik etkisidir ve alt sınıfların yapma ihtiyaçlara nasıl da katıldığını gösterir.[225] Bu durum insanların rasyonel karar verme mekanizmalarına olan güvenin azaldığını açıkça gösterir. İdeoloji kavramı, zaten başlı başına insanların rasyonel erklerini sınırlayıcı bir kavramdır. İnsanların neden hala "gerçek"i göremediğini anlamaya çalışan, kapitalizm karşıtı düşünürlerin teorileştirdiği bir kavramdır. Marcuse, ileri sanayi toplumlarının en sinir bozucu yanlarından biri olarak, akıldışılıklarının akılsal özelliği olduğunu söylemiştir.[226] Bu kavramı aşağıda Althusser'de de göreceğiz.

Lacan da Freud'u takip etmiş ve rasyonel, sürekli-bütünsel insan fikrine yeni eleştiriler getirmiştir. Onun biyolojiye verdiği ağırlığı, Lacan, dile ve kültüre vermiştir. Bilinçaltının dil gibi yapılandığını, içinde çözülmesi gereken gösterenlerin, gösterilenlerin, kavramların olduğunu söylemiştir.[227]

Lacan'ın Gerçek-İmgesel-Simgesel diye ayrımlandırdığı üçlü düzeninde "Gerçek"in diğer ikisinde tam olarak temsil edilememesi, her şeyden önce rasyonelliğe getirilmiş önemli bir eleştiridir. Gerçek, uzlaşımsal olarak paylaşılan ve yaşanan "gerçeklik"ten farklıdır. Gerçeklik, kültürel bir inşa, bir konsensüstür.[228] Ayrıca, Lacan'da özne bölünmüşlüğü ve sürekli oluşum içinde, eksik oluşuyla tanımlanır. Ben kavramının temeli; henüz dile sahip olmayan çocuğun ayna

[223] **A.e.,** s. 206
[224] Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan,** May Yayınları, İstanbul, 1975, s. 19
[225] **A.e.,** s. 23
[226] **A.e.,** s. 24
[227] Philip Smith, **a.g.e.,** s. 207
[228] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 61

evresinde henüz varolmayan bedensel bütünlüğünün imgesini gördüğü, "Gerçek"in *imgelere hapsedilerek* başa çıkılmaya çalışıldığı (ve eksik anlaşıldığı) "İmgesel" düzende olduğundan bütünlük yanılsaması içerir. Oysa konuşan insan "Simgesel" düzen içindedir. Bu düzenin imgeleri simgelerle açıklama ve açıklayamadığını yok sayma eğilimi ve kategorici, ikilikçi düşünüş biçiminin parçalayıcılığı bütünsel insan fikrini yok etmektedir. İnsan "İmgesel" ile "Simgesel" arasında bölünmüştür. Psikanalizin amacı, insanın bu bölünmüşlüğünün farkına varmasıdır. Lacan'ın üzeri çizili-yasaklı öznesi "S" yalnızca insanın "Simgesel" düzenin yasaklarına tabi olduğunu değil, bölünmüşlüğünü de gösterir.[229]

Doğduktan sonra kendini tanımlama duyusunu sadece dışarıdan, dış dünyadan yansıyan kendi imgesinden alabilen insan, kendini böylece başka bir şey aracılığıyla tanımlamış olur. Lacancı deyişle, *özne ötekinin söylemidir.*[230] Kendini, dıştan gelen yansımadan ve imgeler alanından dolayı tanıyan öznenin kendi şahsiyet algısı, onu kendisine yabancılaştırır. Böylece kendiliğinin merkezi, kişinin içinden çıkarak, onu merkezsizleştirir.[231]

"Gerçek"in, insanın içinde yaşadığı simgesel sistem içinde temsil edilemez oluşu, insanı, sürekli bir eksikliğin ve giderilmesi imkansız bir isteğin içine atar. Bu tamamlanma özlemi, arzudur. Bu eksikliği gidermenin doymak bilmez ihtiyacı, insanları, duyusal ve cinsel ilişkilere girmeye, ulus, ırk, politik parti gibi grup kimlikleri edinmeye, kariyer yapmaya, maddi şeyler biriktirmeye... iter.[232]

Lacan'ın fikirleri postmodernistler tarafından eleştirilmiştir. Deleuze ve Guattari Lacan'ın haz ve fantazilerin olumlu yanını es geçtiğini, kültür ve sembollerin sadece olumsuz taraflarını ele aldığını savunmuştur.[233]

---

[229] Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi***,* Metis, Ankara, 1999, s. 250
[230] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 60
[231] **A.e.,** s. 60
[232] **A.e.,** s. 63
[233] Philip Smith, **a.g.e.,** s. 208

Foucault, psikanalizi, öznenin doğasına ilişkin son ve tamamlanmış bir teori kurmaya çalıştığı için eleştirir (ki bu postmodernist bir eleştiridir ve bir sonraki bölümün konusudur); psikanalist yaklaşım da, Foucault'yu, öznenin doğasına ilişkin yetkin bir tanım koymadığı için eleştirir. (ki bu da modernist bir eleştiridir ve psikanalizin bu bölüm içinde ele alınmasının sebebidir).[234]

Althusser ise ideolojinin insanları bilinçleri aracılığıyla değil, bir yapı olarak koşullayan tamamen bilinç-dışı bir olgu olduğunu iddia etmiştir. İnsanlar özne olarak ideoloji tarafından belirlenme sürecinde oluşur.[235] Nasıl oluyor du da, arka arkaya gelen nesiller, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu itaatkar işçiler ve tüketiciler haline geliyordu? Kapitalizm kendisinin taşıyıcısı olacak öznellikler yaratarak başarılı olur; ideoloji bu öznelere ihtiyaç duyar; "ideoloji, bir polisin sokaktaki birine seslendiği gibi bize seslenir. Seslenilen birey dönüp bakacaktır. Salt bu yüz seksen derecelik dönüşü yapmakla o, bir özne haline gelir. Polis ona seslenmekle, sokakta tek başına yürüyen birinden, arkasına aldığı yasayla, devlete ve sisteme cevap verebilir belli bir tip özne yaratmış olur. Bu özne, kendi isteklerine göre gelişmez, daha çok ona ihityaç duyan sistem için varolur."[236]

Bu yolla, yapısalcılık insanın bilinciyle kendi kendini, kendi seçimleriyle oluşturmadığını ortaya koydu. Modern insan fikrinden geriye kalanlar, alt metninde, her şeyin arkasında, içinde, dışında... keşfedilebilecek bir hakikat olduğu fikriyle desteklendiği sürece modern dönem içinde kalınabilirdi. İnsan parçalanabilir, irrasyonelleştirilebilir, eyleme ve dönüştürme gücü kısıtlanabilirdi fakat bunlar, belirli bir hakikatin olduğuna dair inançsızlık ile birleştiğinde artık insan anlayışı bakımından başka bir dönemden bahsedilmesi zorunluluğu ortaya çıkıyor. "Yapısalcılar, örneğin Althusser, akla güveniyor, sistematik bilginin ve bilimin mümkün olduğunu savunuyordu. Oysa post-yapısalcılık, yapısalcılığın bu tezlerine karşı savaş açmıştır. Akla güvenmeyi reddetmektedir."[237]

---

[234] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 70. parantez içleri bana ait.
[235] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 205
[236] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 71
[237] Yener Orkunoğlu, **a.g.e.,** s. 98

BÖLÜM 3
POSTMODERN İNSAN

Bu bölümde yaklaşık elli senedir Batı coğrafyasını meşgul eden bir tartışmanın içine girilecektir. Aslında bölüme başlamadan önce, "postmodern" sıfatıyla ilgili kısa bir açıklama gerekmektedir. Küreselleşmenin yeni mi eski mi olduğu, hatta var olup olmadığı; buna bağlı olarak modernizmin aşılıp aşılmadığı, postmodernden bahsedilip bahsedilemeyeceği, onun ne olup ne olmadığı hakkındaki tartışmalar devam ederken, "postmodern insan" başlığı herhangi bir şeylerin cevabı veya tümden kabulü değildir. Sadece bu yazının konusu olan "insan kavramı" bağlamında düşünüldüğünde, bu tasarımın yukarıda modern insan diye adlandırılan başlık altında artık tutulamayacağını (hatta erken ve olgun diye kendi içinde de ayrılmasına rağmen), tutulamayacak kadar farklılaştığını anlatabilmek için yeni ve (sıkça kullanıldığı için) tanıdık, anlaşılır bir kavram kullanma gereksinimidir. Çağımız insanının durumunu doğru bir şekilde analiz ettiğinin kabulü de değil; sadece daha önce de belirtmeye çalıştığım gibi, söyleminde insanı nasıl tasarladığının analizidir.

Postmodern felsefe, günümüzde en çok tartışılan konulardan biridir; hatta yukarıda değinildiği üzere var olup olmadığı bile tartışmalıdır ve tartışılmalıdır. Bu çekinceler saklı tutularak, tezin konusu olan insan anlayışları bakımından gözle görülür bir fark olduğu iddiasını daha net gösterebilmek için bu giriş bölümünde bir kaç karşılaştırma yapılacağı gibi, tüm bölümde de karşılaştırmalı bir yöntem izlenecektir.

Giriş bölümünde belirtildiği gibi, postmodern dönemdeki insan anlayışını;

- Kültürel inşa/kimlik: Kültür tarafından inşa edilen varlık, küçük gruplar içinde hatta tamamen kendi içinde oluşturulan kimlik, şeklinde formüle edebiliriz.

Postmodern insan anlayışının, modern insan anlayışı ile arasındaki en büyük farklılıklardan biri "evrenselliğe karşı kültürel özgüllük çekişmesi"[1] ve (Terry Eagleton'ın acımasız eleştirel dili ile anlatılacak olursa) "farklılık, çoğulluk ve kültürün alacalı bulacalı doğasının kabul edilerek, dünyanın belirli bir varoluş tarzının olmadığı ya da gerçeklikte herhangi bir birliğin ya da özdeşliğin olmadığından hareketle etiğin ve politikanın oluşturulması" anlayışıdır. Postmodern dönemde olgu, daha doğrusu kuşku duyulamayacak hiçbir olgunun olmadığı olgusu, değer haline gelmiştir.[2]

Alain Badiou'nun dediği gibi, felsefenin postmodernist yönelimi anlamın çokdeğerliliğine ve dillerin çoğulluğuna fazla bağlıdır. Dünyanın çehresini yansıtma konusunda fazlasıyla ileri gitmiştir. Varolan dünyayla öylesine bağdaşır ki, felsefenin gerektirdiği kopuş ya da mesafeyi korumaktan acizdir.[3]

Postmodernist düşünürler, modern dönemde anlatılan anlamda bir öznenin var olduğuna karşı iddialar geliştirmişlerdir. Akıl hiç de evrensel ve özgür değil, kültür ve tarihe sıkıca bağlıdır. İnsanın bir özü olmadığı gibi "öz" diye bir şey de yoktur. İnsan kültürel okumaların kolâjından oluşur; herhangi bir öznelliği yoktur. İnsan, kültürel bir yama işidir.[4]

Temel farklardan bir diğeri de, gerçek ile ilgilidir. Gerçek kişiler var mıdır, yoksa sadece kavramsal inşalar mı vardır? Mevcut postmodern anlayış, her bilginin (özbilinç de dahil) sadece kültürel bir inşa olduğu yönündedir.[5] İnsan fikrinin oluşturulmasının yeni materyalleri, kültürel görecelik perspektifinden sağlanmaktadır. Bu yeni materyal, önceden düzenlenmiş teorileri, genellik beklentilerini ve çeşitliliğe limit koymayı dışarıda bırakarak sadece farklılık "etnopsikolojilerine" ortam hazırlar.[6] Postmodernizmin kültürel perspektifinin insan

[1] Ulric Neisser, **a.y.,** s. 4
[2] Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 48
[3] Alain Badiou, **Sonsuz Düşünce,** Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 20
[4] George Lakoff, **a.y.,** s. 92
[5] Ulric Neisser, **a.y.,** s. 11
[6] Fredrik Barth, " How is the Self Conceptualized? Variations among Cultures", **The Conceptual Self in Context,,** s. 75

anlayışı üzerindeki etkisi, onun (insan anlayışının) tarihsel ve kültürel bir inşa olduğunun kabulü yönünde olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz, küçük gruplar içinde oluşturulan kimlikler bu kültürel bakışın yansımasıdır. Amerika'da insanların kendilerini tanımladıkları bu grupların birkaçı, Asya kökenli Amerikalılar, kadınlar, Katolikler, "baby boom"* jenerasyonu, profesyonel atletler ya da daha az belirleyici olanlar ailenin ikinci çocuğu olanlar, sürekli taşınanlar vb...[7] Bu dar kimliklerin biri ya da birden fazlasının, insanın kavramsallaştırılmasında kullanılması, "insan kavramı"nın değerler üzerinden değil, verili ortam ve olgular üzerinden oluşturulmasına yol açmıştır.

"Her grup, kendisini dış ilişkilerinde bir taraf haline getiren bir psikolojik eğilim ile oluşmuş ve organize olmuştur. Bu taraf olmayı sağlayan eğilim, grup kültürünün vazgeçilmez özelliklerini inşa eder ve bireyin çevresini algılamasını sınırlar/belirler."[8]

Postmodernist görüş, "insan kavramı"nın birleşik, bütünsel bir teoriyle açıklanması serüveninin uzun tarihini, bir mitin peşinden gidilmesi olarak yorumlamıştır. İnsanın, sosyo-kültürel ve tarihsel ortamdan *etkilendiğini* söylemek yeterli değildir. İnsan anlayışının çekirdeği sosyal etkileşimler tarafından inşa ve ifade edilir. İnsanı, kültürel bağlamı ya da kişiler arası uzam *içinde* tanımlamak yetersizdir. İnsan sosyo-kültürel bir süreçtir.[9] İnsanın parçalılığının ve kurulmuş olduğunun kabulü, gerçekliğin ve aklın yadsınmasıyla birleştiğinde postmodernist insan anlayışı ortaya çıkmış olur.

3.1. Tarihsel Gelişmeler

Aynen feodal dönemden modern döneme geçişin sebepleri arasında teknolojik gelişme ve iletişim-ulaşım alanındaki yenilikleri saydığımız gibi

---

* Amerika'da, 2. Dünya Savaşı'nın hemen ardından, artan doğumlarla hiç beklenmedik bir nüfusa ulaşan hatta birçok yeni okulların açılmasını gerekli hale getiren 1950 jenerasyonu.

[7] H.R.Markus, Patricia R. Mullally, Shinobu Kitayama, "Selfways: Diversity in Modes of Cultural Participation", **The Conceptual Self in Context,** s. 15

[8] **A.y.,** s. 48

[9] Robyn Fıvush, Janine Buckner, " The self as Socially Constructed: A Commentary", **The Conceptual Self in Context,** s. 176

postmodern (bu bağlamda kullanıldığında "küresel" terimi daha çok kullanılır ve daha açıklayıcıdır) döneme geçtiğimizi iddia edenlerin saydığı sebepler arasında da bunlar vardır. Hepimizin bildiği ve hatta bazılarımızın yaşadığı gelişmelerdir bunlar. Özellikle 1. ve 2. Dünya savaşlarından sonra gelişen ulaşım teknolojilerinin beşeri hareketleri maksimuma çıkardığı ve televizyon, bilgisayar, internet teknolojileri ile bir saniyede dünyayı dolaşabilecek hızda veri transferinin daha önce eşi görülmedik bir paylaşım ve etkileşim yarattığı iddiaları, küreselleşme denilen yeni bir döneme girmiş olduğumuzun sebepleri arasında sayılır. Bu gelişmelerin, beşeri hareketliliği ve etkileşimi maksimuma çıkarmadığı, öyle olsa bile "küresel" denilebilecek bir dönem yaşamaktan çok uzakta olduğumuzu iddia edenlerin sayısı da az değildir ve bunlar sadece bazı marjinal gruplar da değildirler. Bu tartışmanın en bilinen kaynaklarından biri Hirst ve Thompson'ın kaleme aldığı **Küreselleşme Sorgulanıyor**'dur.

Bununla birlikte, yakın geçmişte ortaya çıkan ve günümüzü şekillendiren bir diğer önemli gelişme de, SSCB'nin dağılmasıyla birlikte ABD'nin ve özellikle liberal-kapitalist ekonominin alternatifsiz tek güç ya da seçenekmiş gibi görünmesi ve daha önemlisi öyle hareket etmesidir. Daha önce, SSCB ve ABD birbirlerinin diğer ülkelerle olan ilişkilerini dengeliyor ve sosyalist ekonominin varlığı da kapitalist ekonominin bazı özelliklerinin yumuşatılmasına sebep oluyordu. Batı bloğu ülkelerinde çalışanların haklarının ve devletin sosyal yükümlülüklerinin bu dönemde artış eğiliminde olduğu ve SSCB dağıldıktan sonra bu eğilimin tersine dönmeye başladığı, sosyal devlet anlayışından sonra yeniden liberalizme (neo-liberalizm adıyla) dönüldüğünü ve artık ABD'nin diğer ülkelerle ilişkilerinde (hem ekonomik hem siyasal-askeri) daha serbest davranabildiği günümüzde yaygınca savunulan bir görüştür.

Ekonomik alanda bir diğer önemli gelişme, önceki devrimi yaratan fordist üretim şeklinin yine devrim yaratacak bir şekilde yerini post-fordist üretim şekline bırakmasıdır. (Günümüzde, eski kavramlarımızın başına "post" ekini koyma merakımız, sürekli bir şeylerin sonrasına doğru ilerlediğimiz fikrinin bir yansıması ise, "postmodernist" kültür açısından düşündüğümüzde bu kavramlaştırma oldukça

ironik duruyor.) Büyük işçi gruplarının devasa fabrikalarda yaptıkları kitlesel üretim giderek daha esnek bir yapıya, küçük atölyelerde dönemlik siparişlerle daha az sayıda ve daha kısa sürelerle ve daha kısıtlı haklarla işçi çalıştırarak sürdürülen bir yapıya dönüşmektedir. Üretimin tüm aşamaları tek bir fabrikada gerçekleşmemekte; neyi yapmak nerede daha uygun (karlı) ise orada yapılmaktadır. "Bu değişimin hayati malzemesi "uzun vadeli" zihniyetin yerini almak üzere ortaya çıkan "kısa vadeli" yeni zihniyettir."[10]

Ekonomik alanda sayacağım son gelişme, hizmet, özellikle finans sektörünün, tarım ve sanayi sektörünün önüne geçmeye başlamasıdır. Bankacılık ve finans sektörlerinin aşırı gelişimi ve sadece finans hareketleriyle muazzam bir kazanç ve kar sağlanabiliyor olması, ekonomilerde önemin ve belirleyiciliğin yaşam için gerekli üretimi sağlayan sektörlerden parasal sektörlere kaymasına sebep olmaktadır. Para kendi kendini üretmeye ve tüketmeye başlamıştır.

1. ve 2. Dünya savaşlarının sonrasındaki teknolojilerden ve etkilerinden sözettik. Fakat bir de bizatihi bu iki dünya savaşının (hatta Hobsbawm'a göre tek bir 30 yıllık savaş) ve özellikle sonundaki atom bombalarının, kültür üstünde*, insanların düşünüşü* üstünde etkileri olmuştur. Bu yıllarda insanlık büyük hayal kırıklıklarına uğramış, bilim ve bilimin insanlığı sürekli iyiye ve güzele götürdüğü fikri, bundan da öte insanlık olarak "ilerliyor" olduğumuz düşüncesi daha yoğun bir şekilde tartışılır hale gelmiştir.

Hayal kırıklığının bir diğer sebebi de, 1960 ve 70'lerin politize gençliği ve entelektüel ortamının sosyo-politik beklentileri, umutları ve dinamizminin 80, 90 ve 2000'lerde kendileri gibi yaşlanıp sona ermesi olarak görülür. O yıllarda, ne anlama geldiği ve ne yapılması gerektiği belirli olmasa da, kelimesi kelimesine "bir şeyleri değiştirmek" şeklinde ifade edilen amaç ve umudun yerini bu yıllarda aynı insanların yine ne anlama geldiği ve ne yapılması gerektiği belirsiz fakat daha pasif ve karamsar olan "ne kadar safmışız", "denedik olmadı", "hiçbir şey değişmedi"

[10] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 35

şeklindeki ifadelerin almış olmasıdır. İnsanların düşünüşlerindeki bu dönüşüm, tam da hem tarihsel hem de teorik olarak tezimizdeki modern insan anlayışından postmodern insan anlayışına geçiş dönemine denk gelmektedir.

3.2.İnsan Anlayışı

Zygmunt Bauman, Stuart Hall'un 1996'da yazdığı bir makalede, insanı tanımlama girişimlerinde bir patlama olduğundan söz ettiğini iletir. Bauman sözlerine kimlik olgusundan bahsederek devam eder. Günümüzde analizin odak noktasının kimlik (birey değil, kimlik) konusu olduğunu ve bunun diğer alanları aydınlatan bir prizma gibi kullanıldığını belirtir. Kimlik sorununun biçimi de içeriği de değişmiştir.[11] Fakat geleneksel dönemden modern döneme geçerken, insanın sosyal analizde kendine daha fazla yer bulmasının, onun daha güçlü bir varlık olarak betimlenmesiyle beraber anılması gibi bir durum değildir bu. Nick Mansfeld bu konu hakkındaki çalışmalarda patlama olmasını şöyle yorumlar;

"Kendilik bugün, büyük ilgi görmesi sebebiyle galibiyetin tadını çıkarmaktan çok, risk altındadır. Şahsiyet (selfhood), (post)modern[*] Batı'da bugün kalıcı bir kriz durumu içindedir. Yabancılaşmış aydınlar ve intihara eğilimli bir gençlik; kültür savaşları ve istikrarsız piyasalar; sonsuz yiyecek düşkünlüğü, iş, alkol ve uyuşturucular; cinsel yetersizlik ve dehşet saçan katiller, hepsi sürekli tedirgin, öfkeli ve huzursuz kişiliğimizin şiddetini koruyup geliştiren, eğitim ve eğlence sanayilerini beslemekte, fakat aynı zamanda da bizi gizem, korku ve zevkle heyecanlandırmakta ve esin vermektedir."[12]

"Hacıların" yüzyüze geldikleri ve çözmek için mücadele ettikleri sorun "Oraya nasıl varılacak?" sorunudur. Oysa günümüzde serserilerin, adresi olmayanların ve *sans papiers*'in (kimlik belgesi olmayanlar) sorunu "Nereye gidebilirim?", "Bu yol beni nereye götürür?" şekline dönüşmüştür. Artık görev, dertler, hatalar, alınan dersler... aracılığıyla ileriye doğru uzanan yolu kat etmek

[11] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 173-174
[*] İkinci parantez içi bana ait. Günümüzün durumu, bu tezde postmodern olarak adlandırılır.
[12] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 12

değil; en az riskli dönüşü yapmak, yol çıkmaza dönüşmeden başka bir yol tasarlamaya başlamış olmaktır. İnsanların asıl tereddütü, seçtikleri kimliği nasıl edinecekleri ya da çevrelerine nasıl kabul ettirecekleri değil; hangi kimliği seçebilecekleri ve piyasada zamanı dolunca gerekli uyanıklığı gösterebilip gösteremeyeceğidir. Ve temel endişe, sağlam bir toplumsal sınıf içinde nasıl yer bulunup, bunun nasıl korunacağı değil; zaten zorlukla oluşturulan çerçevenin bir anda eriyip gidivereceği endişesidir.[13] Bu sözler, insan kavramsallaştırmasında yeni bir döneme geçildiğinin habercisidir. Peki, yeni olan tam olarak nedir? İlk anda birkaç alıntıyla başlayarak bunun daha açıkça görülmesini istiyorum:

Teknolojik gelişmenin, özellikle ulaşım teknolojisindeki gelişmenin küresel coğrafyayı yeniden biçimlendirmesinin insan üzerindeki etkisini,
"Zaman-mekân tanımı, bireysel ya da toplu kimlik yaratımı açısından temel bir önem taşımaktadır. Kimliğimizi, sırtımızı güvenilir zaman-mekan koordinatlarına dayayarak tanımlarız; ama bu koordinatlar kaydığında ya da güvenilirliğini yitirdiğinde (zaman-mekan sıkışması, mekanın zaman tarafından ele geçirilmesi) kim olduğumuzu tanımlamamız güçtür."[14], alıntısı ile;

İnsan kavramsallaştırmasındaki farklılığı,
"Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarında özne teriminin kendisi "özne konumlanışları" (subject positions) terimi ile yer değiştirmiş (özne artık sadece bir konumlanış olabilir) ve böylece öznenin sadece söyleme dayalı bir yapıda ortaya çıkabileceği, sonuç olarak açıkça bağımlı, rastlantısal ve geçici olduğu gösterilmeye çalışılmıştır."[15], alıntısı ile;

Gündelik hayatın ve onun içindeki yeniliklerin insan kavrayışı üzerindeki etkisini,
"California'da otururken Paris'teki bir arkadaşımla doğrudan doğruya ya da elektronik postayla konuşabiliyorsam, tüm gezegende cereyan eden politik ve

[13] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 182–183
[14] Dilek İmançer, "Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon", **Doğu-Batı**, sayı 23, Ankara, 2003, s.238
[15] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 205

kültürel olaylara evimi terk etmeksizin tanık olabiliyorsam, uzak bir yerdeki bir veri tabanı benim özgeçmişimi içeriyor ve bu olaylardan hiç haberim olmaksızın hayatımı etkileyen kararlar alan hükümet kuruluşlarını bilgilendirebiliyorsa, televizyonumu ya da bilgisayarımı kullanarak evimden çıkmaksızın alış-veriş yapabiliyorsam, ben neredeyim ve kimim? Bu koşullar altında ... bölünmüş, alt-üst edilmiş ve toplumsal uzam boyunca dağılmışımdır."[16], alıntısı ile;

İnsanı kavramsallaştırma çabalarının farklılığından da öte, günümüzde insanın ve insan temelli düşüncenin tamamen terk edilmesinin gerektiği düşüncesini, "... insan yakın tarihli bir icattır. Ve belki de sonu yaklaşmıştır ... Dilin varlığı ufuklarımızda gitgide daha fazla ışıldadıkça, insan gözden kaybolma sürecine girdi. İnsan dilin dağılmaya mahkûm olduğu bir dönemde oluşturulduğundan, dil kendi birliğini yeniden sağladıktan sonra dağılıp gitmeyecek mi?"[17], alıntısı ile göstererek başlayabiliriz.

Sosyalleşmeyi hızlandıran ve yoğunlaştıran teknolojiler bireyi yok etmekte ve parçalı kimlikler edinmemize sebep olmaktadır. Önümüzdeki sonsuz seçenek ve farklılıkların baş döndürücü etkisine maruz kalmışızdır.[18] Sosyalleşme teknolojilerinin bu kadar geliştiği bir ortamda, tüm ilişkiler sürekli olarak kesintiye uğramakta ve normalleşmeleri zorlaşmaktadır.[19]

Ne kadar parçalanmış, irrasyonelleşmiş, üstü çizilmiş... de olsa modern insan tasarımı içinde tutulan kısımda ortak olan, "ben" zamirinin açıklanmaya ve konumunun belirlenmeye çalışılmasıdır. Yeni olan ise öznenin reddidir. Kimliğin çeşitliliğinin kabulü artık yerini, bu çeşitliliğin (gelişen iletişim teknolojileri sebebiyle) aşırı hızlı gerçekleşmesinden dolayı kimliğin ve insanın çözülmesine bırakmıştır. Yeni olan, artık insanın ne olduğunun açıklanmasında monoblok bir yapının yerini, insanın sosyo-kültürel ortamdaki parçalılığı ve çeşitliliğinin

[16] M. Poster, **The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context,** Polity Press, Cambridge, 1990, s. 6,11, 14-15, aktaran Krishan Kumar, **a.g.e.,** s. 155
[17] Michele Foucault, **The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences,** Tavistock Publications, Londra, 1970, aktaran Krishan Kumar, **a.g.e.,** s.157
[18] Kenneth Gergen, **The Saturated Self**, Basic Books, New York, 2000, s. 49
[19] **A.e**, s. 67

kabulünün alması değil; insanın sadece sosyo-kültürel ve dilsel bir inşa olduğu fikridir. İnsanın, sosyo-kültürel ve tarihsel ortamdan *etkilendiğini* söylemek yeterli değildir. İnsan anlayışının çekirdeği sosyal etkileşimler tarafından inşa ve ifade edilir. İnsanı, kültürel bağlamı ya da kişiler arası uzam *içinde* tanımlamak yetersizdir. İnsan sosyo-kültürel bir süreçtir.[20]

Postmodernizm, insan anlayışına yeni kelimeler sunmaz, yeni özellikler ya da karakteristiklerin keşfedilmesine uğraşmaz. Onun etkisi daha yıkıcı yöndedir. İnsani özler olduğu anlayışı sorgulanır. İnsanların, akıl, duygu, ilham sahibi varlıklar olduğu fikri bir kenara atılır.[21]

Modern dönemde birey veya özne kavramlarıyla, günümüzde de kimlik kavramıyla analizin odak noktasını oluşturan insan sorununa, modern dönem insanı temel alarak bakarken, günümüzde dil ve kültür temel alınarak bakılıyor. Yukarıda parantez içinde "birey değil, kimlik" açıklamasına başvurulmasının sebebi de budur. Çünkü insan sorununa, insan temel alınarak bakıldığında karşımıza "birey", dil ve kültür temel alınarak bakıldığında ise "kimlik" çıkar. Kimlik, insanın, sosyal yapı içinde değil, dil sistemi içindeki hali, temsilidir. Anlam sistemleri dışında bir "ben" olmadığı ve anlamlar da karşılıklı ilişki ile ortaya çıktığı için ve ilişkiler olmadan insanların kendilerini, duygu ve düşüncelerini anlatabilecekleri bir dil de varolamayacağından, ilişkilerin insanın kendisinden daha önemli ve temel olduğu iddia edilir.[22]

Mike Featherstone, postmodernizmin sadece yeni bir dönem ya da kapitalizmin yeni evresi olarak düşünülmemesi gerektiğini; ekonomi ile kültürün birbirine eklemlenmiş olmasının da üzerinde durulması gerektiğini belirtir.[23] Kimliklerin üretimi, ekonomik ve kültürel süreçleri birbirine dinamik olarak

---

[20] Robyn Fıvush, Janine Buckner, **a.y.,** s. 176
[21] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 7
[22] **A.e.,** s. 157
[23] Mike Featherstone, **Undoing Culture,** Sage Publications, London, 1995, s. 2, ayrıca bkz. Jonathan Friedman, "Narcisism, Roots and Postmodernity", haz. Scott Lash ve Jonathan Friedman, **Modernity and Identity,** Blackwell Publishers, Oxford, 1998, 331–365.

bağlayan ana etmendir.[24] Ayrıca, postmodern teorinin, grupları bir arada tutan bağların koparılıp atıldığı bir döneme çok hazırlıksız yakalandığımızı ve toplumsalın sonunun geldiğini kültürün zaferiyle ilan ettiğini ileri sürer. Örnek olarak, küreselleşmenin, ulus-devlet tarzı toplumlar üstünde çözücü bir etkisi olmasını verir. "Sosyal" ya da "toplumsal" gibi kavramların etkisini yitirdiğini, kültür ve toplumsalı birbirinden ayıran bir süreç olduğunu belirtir. Aslında olan, her şeyin kültürelleşmesidir. Kültürün, toplumsalın önüne geçmesidir. Kültürün parçalanmasının, kültürel perspektiflerin ortaya çıkmasının sebebi entelektüel dünyada kültürün merkezileşmesidir.[25] Her şey kültürel ilişkisellik temelinde ele alınır.

"Ben sadece herhangi bir ilişki içinde oynadığım rol aracılığıyla ben olurum. Başarılar ve başarısızlıklar, potansiyelin artırılması, sorumluluklar… gibi özellikler ancak belirli ilişkiler içinde bir yer alan varlıklara atfedilebilecek özelliklerdir."[26]

Saussure'den (1857–1913) sonra, yapısalcılık gibi dil felsefesinin de önem kazanmasının sonuçlarından biridir bu. Marksizm, fenomenoloji ve varoluşçuluğun ve bunları sentezleme çabalarının yerini 1960'lardan sonra yeni öznellik, toplum, dil kavramları getiren dilbilimsel yönelimli yapısalcılık ve Lacancı psikanaliz aldı.[27] Aşağıda da değineceğim gibi, bu durum modern insan kavrayışının sınırlarının en sona kadar zorlanmış halidir. İnsanın sosyal bir inşa olduğunun kabulü ve insanın rasyonelliğine yapılan eleştiri, "mutlak gerçek"in bilinebileceğine ya da insan tarafından ulaşılabileceğine olan inançsızlık ile birleştiğinde, zaten sonuna kadar zorlanan sınırlar artık geçilmiş olur.

Postmodern teori bu tarz bir yaklaşımı sadece "insan"a uygulamaz. Her yapı ve her şey eleştiriye tabidir (dil, tarih, kültür, siyaset, ahlak...). "Her şey çöküyor;

[24] Jonathan Friedman, **a.y.,** s. 336
[25] Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 2–3
[26] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 157
[27] Steven Best, Douglas Kellner**, a.g.e.,** s. 34

merkez tutunamıyor"[28] ifadesi çeşitli şekillerde ve direkt ya da dolaylı olarak defalarca kullanılmıştır. Kültürel parçalanma ve merkezsizleşme, tutarlılık ve birliğin yokluğuna işaret etmektedir; kültür artık, hayatımızı yönlendirecek, tüm dünyaya ait isabetli bir çıkarımda bulunamamaktadır.[29] Bunun yerini kültürel perspektiflerin çoğulluğu almıştır.

İnsan veya birey kavramlarının yerini de, kimlikler alır. Modern dönemde yapılarının parçalılığı kabul edilse de, yine de konumları açısından sabit olan öznelerin yerini de "özne konumları" alır. İnsanlar artık özne değil, zamana ve uzama göre değişen konumlanmalardır. Kimlik, "bir kimsenin tarihsel ve kültürel artyöresinden, toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik statüsünden hareketle politik kimliğin geliştirilmesini içerdiği kadarıyla olumlu bir çağrışım da barındırmaktadır. Birey öznelliğinin ve farklı politik gruplaşmaların bu … kaynaklarına "özne konumları" terimi yakıştırılmıştır."[30] Burada tanımladığımız "özne konumları" kavramından sırası geldiğinde tekrar söz edeceğiz.

Steven Best ve Douglas Kellner, **Postmodern Teori** adlı kitabın başlarında, postmodern teriminin izini sürerek, kısa tarihi içinde, ne farklı alanlarda ve anlamlarda kullanıldığını gösterirler. Kısaca değinecek olursak: 1870 yılında John Watkins Chapman'ın Fransız izlenimciliğinden daha avangard olduğu iddia edilen resim türü için kullandığı terimi; 1917 yılında Rudolf Pannowitz, Avrupa kültüründeki nihilizmi; 1947 yılında D.C. Sommervell, 1875'ten sonraki aşamayı; 1959 yılında C. Wright Mills, modern çağın ardından gelen karanlık çağı; aynı yıllarda Irving Howe ve Harry Levin, Aydınlanma rasyonelliğinin çöküşü, anti-entellektüelizmi ve umutsuzluğu; onların tersine Susan Sontag ve Ihab Hassan, modernliğin baskıcı boyutlarına karşı olan kültürü ve yeni duyarlılıkları; 1977'de Charles Jencks, mimarideki eklektisizm ve popülizme yaslanan yeni üslubu; 1976'da Daniel Bell, içgüdünün, dürtülerin ve istencin zincirlerinden boşalması, gündelik

[28] William Butler Yeats, "The Second Coming" adlı şiirinden aktaran, Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 1
[29] Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 1
[30] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 249

başkaldırı, hiper-bireyselcilik, hedonistik hayat tarzını... vb. anlatmak için kullanmışlardır.[31] 1980'ler sonrasında ise postmodernizme şüpheyle bakan muazzam bir literatür mevcut olduğu gibi yeni bir dönemi eşit şiddetle üzülerek ve sevinerek karşılayanlar da var olmuştur.

Peki, bu "yeni" durumun, yani küreselleşmenin koşulları nelerdir? Küreselleşmenin de üzerindeki yenilik, eskilik tartışmalarının devam etmekte olduğunu belirttim. Yine daha önce de açıklamaya çalıştığım gibi, benim amacım bu sorunu irdelemek değil; şu anda Batı'da hâkim olan kültür içindeki insan tasarımını incelemektir. Yine yukarıda belirttiğim gibi, insan kavramı ve kimliklere bakışta yeni bir döneme girilmiştir diyebiliriz. O halde konumuz itibariyle, insan kavramı üzerinde bu değişikliğe sebep olan bu (yeni veya bir şeylerin devamı olan) dönemin özelliklerinden de bahsetmemiz gerekiyor.

Postmodernizm, aslında aşağı yukarı 1960'lı yıllarda sanat (hatta özellikle mimari diyebiliriz) alanında ortaya çıkmış olsa da; 1990'lı yıllarda SSCB'nin yıkılmasıyla ABD ve liberalizmin alternatifsiz kalması sonucu, neo-liberalizm adıyla ortaya çıkmasıyla ve bu sebeplerden ötürü bu sistemin kaçınılmaz ve geri dönülmez hale geldiğinin düşünülmesine verilen ad olan küreselleşmeyle beraber ve içiçe anılıyor. F. Jameson, nadir de olsalar, postmodernizm ile kapitalizmi bağlantılandıranlar arasında yer alanlardan biridir. "Bütün bir, küresel ama Amerikan karakterli, postmodern kültür", Amerika'nın kendi ekonomisi ve asker gücünü dünyaya dayatmasının üstyapısal dışavurumudur.[32] Heterojen kültürler, tüm dünyayı kaplayan bir dominant kültür çerçevesinde, kaynaşmış ve bütünleşmişlerdir.[33] Bu beraberlik (postmodernizm-küreselleşme), küreselleşmenin nasıl bir durum olduğunu analiz edenlerin tanımlarına bakacak olursak, çok da yanlış görünmüyor. En azından şu söylenebilir ki küreselleşme tanımları, postmodern insan kavramı ile uyum içindedir. "Kimlik edinme savaşları küreselleşme eğilimine ne ters düşer ne de ona

[31] **A.e.,** s.19–31
[32] **A.e.,** s. 222
[33] Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 6

engel olur: Onlar küreselleşmenin meşru çocuğu ve doğal ortağıdırlar ve onu durdurmak şöyle dursun, çarklarını yağlarlar."[34]

1960'lı yıllardaki politik ayaklanmalar, tek bir sınıfın sömürülmesine indirgenemeyecek tahakküm bölgelerine işaret etti ve Marxist mücadele tarzına meydan okudu. Yeni toplumsal hareketler, marjinal grup ve bireyler kendi konumlarını tanımlayabilmek için, diğerlerinden ve modern kategorilerden ne kadar farklı olduklarını gösterebilmek için postmodern teorilere yanaştılar. Postmodern teori içinde, "kimlik politikası" ya da "farklılık politikası" çerçevelerinde konumlarını tanımladılar. Farklılık politikası, modern dönemin gözardı ettiği yeni ve farklı kategoriler üzerinden; kimlik politikası da, politik mücadeleler etrafında politik kimlikler inşa edilmesi üzerinden belli bir politik duruş kurmaya çalışır.[35] Asimilasyon ya da eritme potası[*] gibi, sert bir içeridekiler/dışarıdakiler ayrımına dayanan ve kimliği sabit bir yapı olarak gören modellerin tersine, günümüzde insanların çoğul kimliklerle daha mutlu yaşadığına dair büyüyen bir onay var.[36] Ulus-devletler içindeki farklı kimliklerin, alt kimliklerin bir üst kimlik altında kaynaştığı modelleri kabul etmeyerek, farklılıklarının ve hayat tarzlarının daha geniş çapta kabulü talepleriyle ortaya çıkması ve artık bu taleplere eskisi kadar kayıtsız kalınamaması bunun bir sonucudur. Postmodernist kültürün, bu farklı kimliklerin seslerinin duyulmasını sağlamasının yanında; farklı etnisiteden insanlar, eşcinseller, kadınlar, çevreciler... gibi kimlikler arasında herhangi bir öncelik ayrımı yapmadığı için seslerin birbirine karışıp anlaşılamaz hale gelmesine de sebep olmuştur.

Her şeyden önce, teknolojik gelişimin (ve hatta gelişim hızının da) giderek hızlanması, değişimlerin büyüyen ve hızlanan adımları, Marx ve Engels'in "Katı olan her şey buharlaşıyor" diye tasvir ettikleri modern dünyanın değişim hızının daha da artmış olması sağlam yapılanmış veya çevresine entegre olmuş bir insan kavramını ve tasarımını radikal bir biçimde aşındırmaktadır.

---

[34] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 189
[35] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 249
[*] melting pot. Çeşitli ırk ve ulustan insanların kaynaştığı yer.
[36] Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 9

Bu durumu Giddens'ın ortaya attığı "uzaktaki eylem" (action at a distance) kavramıyla örneklendirebiliriz. Küreselleşmeyi en genel anlamda, etkileşimlerin ve ilişkilerin sınırlar ötesine doğru yoğun ve sürekli bir şekilde uzaması şeklinde açıklayan Giddens'a göre, insanın günlük hayatını ve sıradan eylemlerini artık sadece fiziksel ortamında bulunan insanlar değil, orada olmayan çok uzaktaki insanlar da etkileyebilmektedir.[37] Böylesine bir durum, insanın kendisi üzerindeki bilinçli iktidarına sınır getirmektedir.

"Zaman-mekân sıkışması" ve "mekânın zaman tarafından yutulması" diğer iki yaygın kabul görmüş kavramdır. Küreselleşmiş bir dünyada mekânsal konumlar ve uzaklıklar önemini ve belirleyiciliğini yitirmiş ve her şey bir "an" meselesi olmuştur. Sözgelimi, Mexico City artık Madrid'den "8800 km" değil "11 saat" uçuş uzaklığındadır.[38] Yani insan kimliğinin çok önemli belirleyicilerinden biri olan mekân buharlaşmıştır. Hatta Baudrillard, o kıyametçi ve provokatif diliyle, haritanın, gerçek fiziksel mekânların yerini aldığını; onlardan daha gerçek, hiper-gerçek olduğunu belirtir. Kimbilir belki de, ABD'nin Japonya ve Rusya ile komşu olabilecek kadar yakın olduğunu düşünebilmek bu yüzden zordur.

Çok önemli bir başka değişim; katı örgütlenme ve emek modellerine dayalı büyük firmaların Fordist olarak adlandırılan sermaye birikim modelinden, küçük firmalara dayalı, part-time, geçici ve sözleşmeli işçi gibi çalışma sistemlerini içeren "daha esnek birikim düzeni"ne doğru geçiştir.[39]

Richard Sennet'in **Karakter Aşınması** adlı kitabı, "esnek kapitalizm"in insanın karakteri üzerindeki tahribatını örnekler üzerinden anlatır. Hademe bir babanın oğlu olan Rico, babası gibi sabit bir işte çalışmamış, esnekleşen yapılara

[37] John Tomlinson, **a.g.e.,** s. 73, Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.66
[38] John Tomlinson, **a.g.e.,** s. 15
[39] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 210

ayak uydurarak (birçok kez iş değiştirerek, işten ayrılarak, işten çıkarılarak ve 4 kez taşınarak) gelir dağılımında yüzde beşlik dilime fırlamıştır. Fakat kuvvetli bir şekilde hayatının kontrolünün elinde olmadığını ve yalnızlık içinde olduğunu hissetmektedir. "Rico hem başarılı, hem de kafası karışık bir adam. Ona başarıyı getiren esnek davranışlar, kendi karakterini kolayca onarılamaz biçimlerde zayıflatıyor. Eğer Rico günümüzün sıradan insanını temsil ediyorsa, onun evrenselliği bu ikilemde yatıyor olabilir."[40]

Post-fordist üretim tarzının "kısa vadeli" zihniyetinin insan üstündeki etkileri, ekonomik etkilerinden daha az değildir. Sıradan bir Amerikalı genç iş hayatı boyunca onbir kez iş değiştirme beklentisi içindedir. Kullanıldıktan sonra atılabilir olduğunu bilir ve bu sebeple işlerine ve iş arkadaşlarına bağlanmaz.[41]

Sanayi sektörünün yerini hizmet sektörünün alması, borsa sistemlerinin ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak hisse senetlerinin anonim sahipliği, insanları *açlıktan* ölmek üzere olan birkaç ülkenin toplam geliri miktarındaki sermayenin saniyelerle kazanılıp kaybedilmesi veya bir hesaptan diğerine aktarılması... gibi olgular artık bildiğimiz anlamda sınıfların olamayacağı, her şeyin içiçe geçtiği ve bulanıklaştığı iddialarını da beraberinde getirmiştir. "Sağ ve Solun Ötesinde" ve "Üçüncü Yol" gibi eğilimler bu iddiaların yansımalarıdır. İlginç olan, sağın ve solun ötesinde ya da üçüncü bir yol olan şeylerin liberal ekonomi konusundaki uzlaşılarıdır.

Modernite'deki;

- Homojenlik/standartizasyon
- Konformizm (uyma)
- Kurallılık/düzen' in

[40] Richard Sennet, **Karakter Aşınması,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31
[41] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 35–39

yerine

Küreselleşmenin,

- Heterojenlik
- Başkaldırı
- Kuralsızlık getirdiğini belirtiyor, Ali Yaşar Sarıbay.[42]

Bu şemalaştırma, yukarıda değindiğim postmodernizm-küreselleşme beraberliğine de uyuyor. Başkaldıranlar, kuralsızlıklar, toplumun kurallarına uymayanlar tarihin her döneminde var olmuştur. Fakat şu ana kadar herhangi bir dönemde, kurallara uymamayı, başkaldırmayı ve farklı olmayı egemen eğilim haline getirme sinyalleriyle dolu bir kültür herhalde var olmamıştır. Küresel sistemde postmodern kültürün en paradoksal eğilimlerinden biri, herhalde marjinal olmayı popülerleştirmesidir. Sayısız şarkı sözü ve reklâm metni, toplumsal kurallara uymamayı, daha farklı olmaya çalışmayı adeta hedef haline getirmekte, buna entelektüellerin de giderek radikalleşmesi ve topluma marjinalleşmesi eşlik etmektedir. Birkaç örnek: Bir reklâmda "Saygılı ol!", "Kurallara uy!" gibi yazıların üstünden geçerek onları deviren kaykaylı çocuklar; Nike'ın "Sadece Yap"*, Arby's'in "Değişik olan iyidir"**, BMW'nin "Kendi yolunu bul"*** sloganları.[43]

Burada, postmodern insan anlayışının en büyük farklılıklarından birine değinmemiz gerekiyor. Postmodern insan anlayışının oluşmasında, hiçbir dönemde olmadığı kadar, çevresel faktörlerin etkisi vardır. Yani; "postmodern hayat tarzının propagandasının yapıldığı ve kurgulandığı ortamlar(ın): eğlence ve boş zaman endüstrisinin teşhir ettiği yaşam dünyaları, reklâmlar, eğilim ve gelecek araştırmaları, ortam ve tüketim araştırmaları, başarılı işletmecilerin pazarlama stratejileri, kendini

---

[42] Ali Yaşar Sarıbay, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Sarmal Yayınları, İstanbul, 2004, s. 35

* Just Do It

** Different is good

*** Find your own road

[43] H.R.Markus, Patricia R. Mullally, Shinobu Kitayama, **a.g.e.,** s.18-19

postmodern yaşam tarzına kaptırmış olan yayın organları ya da medya"[44]nın insan anlayışı üzerindeki etkisi.

"Televizyon aracılığıyla, normalde asla evimize giremeyecek binlerce karakteri izleriz. … Eşinin onu terk edeceğini öğrenen kişinin tepkisi hiç de sessiz bir korku olmaz. Buna benzer bir drama televizyonda birçok kez oynanmıştır ve kişi birçok tepki seçeneğini öğrenmiş durumdadır. … Sosyal yoğunlaşma arttıkça, giderek daha fazla pastişleşiyoruz … öteki haline, bir temsil haline geliyoruz."[45]

Postmodern teori, teorinin gerçekliği yansıttığı iddiasını içeren modern inancı eleştirerek teorilerin, nesneleri hakkında yalnızca kısmi perspektifler sunabileceğini düşünürler. Aynı şey hakkında farklı konumlardan bakılarak, ancak o konumun el verdiği ölçüde bir açıklama yapılabilir, yoksa nesnenin tümü hakkında değil. Böylece postmodern teori göreceликçi bir konuma geçer. Özneyi de toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş ve parçalanmış bir varlık olarak ele alırlar.[46]

Fizikteki Einstein devrimiyle gelen görelilik ve belirlenemezlik ilkelerinin bilime ve rasyonaliteye olan sağlam inancı sarsması, bir zamanlar arkasını bilime dayayarak rahatlıkla bir önceki dönemden (geleneksel dönem) daha üstün olduğunu iddia edebilen modernliğe karşı şimdi postmodernlerin silahı olmuştur. Modernlik, kopuşu, bilimle sağladığını iddia etmişti, postmodernlik ise bilimin yeni eleştirilebilir konumuyla beraber eski anlayışların son kullanma tarihlerinin geçtiğini, yeni bir dönemin başladığını ilan eder. Modern dönemde nesnelerin zaman ve uzam içinde bir nokta oldukları inancı vardır. Eğer bir nesne uzam içinde yer kaplamaz veya zaman içinde olagelmezse, ona bir "şey" demek zorlaşır. 1920'lerde Heisenberg'in, bir atom-altı parçacığın aynı anda hem konumunun hem de hızının bilinemeyeceğini ispatlaması, modernist anlayışa büyük bir darbe vurdu.[47] Hatta diyebiliriz ki, bu

[44] Rainer Funk, **Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi,** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007 s. 15
[45] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 71
[46] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 18
[47] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 89

buluşun sosyal bilimlere olan etkisi, fizik bilimine olan etkisinden çok daha geniş çaplı olmuştur.

Postmodernistler, bilgi biçimlerinde ve sosyo-kültürel sistemdeki değişikliklerin postmodern bir oluşum ürettiğini iddia ederler. Baudrillard ve Lyotard bu değişiklikleri enformasyon ve teknoloji biçimleri çerçevesinde yorumlarken, Jameson ve Harvey gibi neo-marksistler sermayenin küresel çapta daha yüksek bir nüfuz sağlaması ve kapitalizmin bir üst aşaması olarak yorumlarlar[48] ve Foucault, postmodernizmin ne olduğunu anlatma amacı olmasa da, ki zaten bu sıfatla yukarıdaki düşünürler kadar bağdaşmaz, postmodern teorinin ve topluma postmodern bakışın temelini oluşturanların başında yer alır.

Çoğu için, bu kopuşun en güçlü simgelerinden biri Nietzsche'dir. Onun dağınık, lineer olmayan, aforizmalarla örülü üslubu, zemini güçlü bir biçimde yerinden oynatan soykütüksel yöntemiyle birleşir ve kendimizle ve dünyayla ilgili hakikati anlayabilme yeteneğimize dair epistemolojik güvenimiz ve hatta özgür irade sahibi ussal benlikler olarak kendimize duyduğumuz ontolojik güvenimiz de dahil, her şeyi sorgulamaya alan bir düşünce üretir ... modern dünyanın (ve geleneksel dünyanın da) kabul edilmiş bütün hakikatlerini harap eder.[49] Nietzsche'nin ortaya attığı sorun, hakikatin varoluşu ya da hakikat istencinin varoluşu değildir; bu istenç için motivasyon sorunudur. Kafkanın romanında, yasadan tüm içeriği boşaltıldığında yasaya göre yaşamanın neye benzediğinin gösterilmesi gibi; Nietzsche de, hakikatten tüm içeriği boşaltarak, hakikati arayarak yaşamanın neye benzediğini göstermiştir. Hakikati arayarak yaşarken neler yaptığımız, onun doğasından çok daha önemlidir. Hakikatin aranması sırasında ne yapıldığına ilişkin etik ve politik sorunlar, hakikatin varoluşuna dair epistemelojik sorudan daha önemlidir.[50]

[48] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 16
[49] Lewis Call, Çeviren Süreyya Evren, "Postmodern Matris", **Siyahi**, sayı 2, İstanbul, Ocak-Şubat 2005, s. 82
[50] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s. 43

Nietzsche, sorunun özünü bir dil meselesi olarak görmüş ve modern insan tasarımının tüm statüsünü sorgulamıştır. İnsan, bilgi ve değerin zorunlu zemini değil dilsel pratiklerin bir kurgusudur.[51] Nietzsche felsefi özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırdı ve bu anlayışların başat olduğu Batı felsefesinin yerine, olguların değil, yalnızca yorumların olduğu ve nesnel hakikatlerin değil, yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının olduğu perspektivist bir yönelim getirdi. Bedenin arzularının ve teorinin karşısında sanatın hayatı zenginleştiren üstünlüğüne inandı.[52] Bedensel zevklerin modern ve feodal dönemlerde sırasıyla akıl ve iman ile dizginlenmesi gerektiği, insansal faaliyetlerin (mesela sanat) ancak bu şekilde mümkün olabileceği düşüncelerine tam bir karşıtlık içinde olmuştur, Nietzsche. İnsanlar, kültürel ve dilsel dolayımlamalar olmadan dünyayı doğru bir şekilde düşüncelerine yansıtamazlar. Bilinçli varoluşun karşısında, bedenin güçleri, arzular ve istenç belki de tarihte ilk kez imtiyazlı kılınmıştır.[53]

Yukarıda değindiğim gibi psikanaliz ve yapısalcı yaklaşımdaki değişiklikler, insan anlayışında yeni bir dönemin başladığının sağlam kanıtları arasındadır. Çünkü zaten modern insan anlayışının sınırlarını en son noktalara kadar zorlayan psikanalitik ve yapısalcı yaklaşımların, bu değişiklikleri daha da ileri götürecek şekilde yol almasının modern dönemin insan anlayışının kapanmış olduğunu gösterdikleri kanaatindeyim. İnsanı parçalayıp, aklı tahtından indiren yapısalcılık ve psikanalizin terketmediği şey, hakikatin aranmasıdır. Postmodern düşünüş, parçaları söküp takılarak ne olduklarının açığa çıkarıldığı yapılara ve onların ardındaki keşfedilecek bir gerçek olduğu fikrine ve "bilinç düzlemindeki gerçekliğin ardında ortaya çıkarılması gereken saklanmış, çarpıtılmış, yabancılaşmış, bilinçdışı bir gerçeklik olduğunu öne süren psikanalitik yaklaşıma (da) katılmaz. ... Böyle bir çabada aydınlanmanın ve modernliğin yönlendirme arzusunu ve dayatmacılığını görmektedir."[54] Bu durumda yapısalcılık ve psikanalizdeki değişimleri açıklamamız gerekir. Geleneksel ve modern dönem insan anlayışlarının yok olması belki de insan

[51] Krishan Kumar, **a.g.e.,** s. 156
[52] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e**, s. 39
[53] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e**, s. 108
[54] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 14–15

tekilinin ve ona dair anlayışların da tamamen yok olması demek değil de; insan anlayışında yeni bir döneme geçilmesi demektir.[55]

3.3. Yapısalcılık "Post"u için Vuruldu

Yapısalcılık, modernizmden postmodernizme geçildiği sırada, ona paralel olarak post-yapısalcılığa dönüşmüştür. İkisinin arasındaki farkı anlatmak için Derrida'dan yararlanmak en kolayıdır. Derrida, Nietzsche'nin insana dair fikirlerini desteklemektedir. Modern dönemi, tüm varlıkların ölçüsü olarak merkeze "insan"ı yerleştirdiği için eleştirir ve bunun yerine "öznenin kökten merkezsizleştirilmesi"ni koyar. Dilin sürekli-bütünsel, istikrarlı konuşucuları yoktur. Metinlerin amaçlı tasarılara sahip yazarları olamaz. Özne de metin kadar dilsel bir üründür. Her ikisi de eşit ölçüde kurgusal ve tikel anlamlandırma pratiklerinin ürünleridir ve birden çok anlama gelebilirler; bunu ne okuyan ne de yazan belirleyebilir. Anlam üzerinde anlaşılamayacağı gibi bu sağlansa bile ancak tikel yorum topluluklarına içkin olabilecektir. Metinlerin yorumları potansiyel olarak sonsuz bir bağlamlar ve yorumlar düzenine bağlıdır ve dolayısıyla, Derrida'nın "yayılım" dediği şeye, anlamların sonsuz bir dağılım ve çokluğuna götürür. Yayılım indirgenemez ve doğurgan birçokluğa işaret eder.[56] Bu yaklaşımıyla, bir önceki bölümde ele aldığım yapısalcılığın sınırlarını aşar Derrida ve post-yapısalcılığın kurucularından olur. Post-yapısalcılar, modern felsefenin, bilginin yaslanabileceği bir temele ve felsefi sistemlerin garantisi olarak hizmet edecek mutlak bir hakikat yatağına ulaşma yönündeki imkânsız düş tarafından güçsüz kılındığını iddia ettiler.[57]

Metinlerin arkasında onlara kaynak olan tek bir yaratıcı zihin fikri artık geçersizdir. Hâlbuki bu inanış Batı tarihinde ve bireyselleşmesinde bir kilometre taşıydı ve 17–18. yy.lara kadar geri götürülebilir bir fikirdi. Bundan öncesinde çoğu yazı tek bir yazar tarafından üstlenilmemiştir. Foucault, metinlerin, tek bir yazarın sorumluluğu altında olması gerektiği fikrinde kısmen iktidarın da parmağı olduğunu

[55] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 146
[56] David West, **a.g.e.,** s. 254
[57] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 38

düşünür. Bu yolla politik olarak istenmeyecek yazıların sorumluları bilinebilecekti. "Yazar" kavramının oluşması, tarihte bireyselliğin imtiyazlılığının ortaya çıktığı ana işaret eder. Metinler yazarsız kaldığında, eylemler de eyleyicisiz kalır.[58]

Yapısalcılar, insan kavramına yapısal-dilbilimsel perspektiften yaklaşarak, modern dönem insan anlayışının en önemli özellikleri olan insanın çevresini dönüştürücü gücünü, zamanı ve uzamı aşan rasyonel özünü, bütünlüklü ve mono-blok yapısını eleştirmişlerdir. Yapısalcı yaklaşım, fenomenleri (bizim durumumuzda, insanı) parça ve bütün çerçevesinde ele alan ve yapıları ortak bir sistem içerisinde parçaların karşılıklı bağıntısı olarak tanımlayan, nesneleri anlamak için onları önce parçalarına ayırıp sonra birleştiren bir yaklaşımdır. Bunun anlamı, eskiden dokunulmazlığı olan insanın söküp takılabilecek bir varlık ve içinde birbiriyle ve çevreyle farklı farklı ilişkiler içinde olan farklı parçalar olduğunun kabulü olmakla birlikte insanı, dil, kültür veya bilinçdışı gibi yapıların hiç de üstünde değil, onların türevi olan bir varlık olarak analiz etmektir. Fakat sanki modern dönem içinde tutulamayacak bir insan kavrayışı gibi görülen bu yaklaşımı bir önceki bölümde ele alarak modern dönem içinde tutmamızın sebebi, yapısalcılığın nesnelliği, tutarlılığı, kesinlik ve hakikati amaçlamasıdır.[59] İnsanın parçaları söküldükten sonra (kendisinden daha güçlü olan yapıların bir türevi olduğu anlamına gelecek şekilde de olsa) yeniden yerine takılmıştır. İnsanın ve aklın bir yapı olarak analizi devam etmektedir.

Post-yapısalcı yaklaşım, insanın bu parçalılığını ve erksizliğini daha da ileri götürmüş ve hakikat arayışına son vererek, bütünden sökülen parçaların yeniden monte edilme çabasını totaliter bir tutum olarak görmüştür. Çünkü parçaları her bir araya getirme çabası, o yapıya dair bir hakikat arayışı ve dayatmasıdır. Post-yapısalcılar, kültürün incelenmesine yönelik bilimsel bir temel yaratma girişiminde bulunan ve bir temel, hakikat, nesnellik, kesinlik ve sistem oluşturma gibi modern amaçları gerçekleştirmeye çalışan yapısalcıların bilimsel tarafını ve zihnin evrensel

[58] Kenneth Gergen, **a.g.e**, s. 106
[59] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 34–35

bir yapısı olduğunu ve mitlerle simgelerin, doğa ve kültür arasındaki değişmez çelişkileri çözüme kavuşturmaya çalıştığı fikrini eleştirir ve yapısalcıların değişmeyen bir insan doğası nosyonunu bir şekilde yeniden ürettiklerini iddia ederler.[60]

Post-yapısalcılar, birlikler ve özdeşlikler karşısında farklılıkların önemini vurgulayarak, anlamın totalleştirici ve merkezileşmiş sistemler içerisine hapsolmasına karşı, onun yayılmasından yana olurlar. Sokrates ve Platon ile başlanmış olan hümanizm ve rasyonel tahakkümü sona erdirmekte kararlıdırlar.[61]

Modernliğin getirdiği ikili karşıtlıkları kabul etmeyen postmodern ve post-yapısalcı felsefe, bu ikili karşıtlıkları tamamen lağvetmiş bir felsefe de sunmazlar. Postmodernizmin anti-modernist okuması da buradan kaynaklanır. Sözgelimi, Derrida'nın gösteren-gösterilen ikiliğini kabul etmemesinden çok, modern felsefenin tersine gösterene önem vermesi ya da Baudrillard'ın özne-nesne ikiliğine karşı olmasından çok, nesneyi güçlü kılmasından söz edebiliriz.

Baudrillard, özne ile nesne arasındaki savaşı, öznenin kaybettiğini düşünür. Nesneler, sonsuzcasına dallanıp budaklanarak, özleri ve özneleri safdışı bırakarak, aşırı noktalara gidip kendi içkin amaçlarından başka bir şey olmayarak anlamın diyalektiğinden sıyrılmışlardır.[62] Özne-nesne ikiliğinde, modern dönemin öznellik felsefesi, öznenin üstünlüğünü savunuyordu ama artık bu oyun bitmiştir. Öznenin nesne üstündeki hükümranlığı sona ermiştir ve nesnelerin hükümranlığının kabul edilip bu yeni duruma uygun davranmaya başlamak gerekmektedir. Hatta insanların nesneleşmesine, şeyleşmesine karşı endişe duyanların tersine Baudrillard, zaten öznellik yanılsamamızdan ve kasıntımızdan kurtulup şeylere, nesnelere daha fazla benzememiz gerektiğini önerir.[63]

---

[60] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 37
[61] **A.e.,** s. 39–40
[62] **A.e**, s. 161
[63] **A.e**, s. 163

Bu ilk bakışta, sadece marjinal/felsefi bir postmodern öneri gibi görünse de ardından gelenleri tahmin etmeye gerek kalmadan Baudrillard söze devam eder ve "Dünyayı değiştirmeye ya da denetlemeye çalışmanın faydasız olduğunu ve bunun gibi öznel stratejilerden vazgeçerek nesnelerin "ölümcül stratejiler"ini benimsememizi önerir".[64]

Derrida ise, Baudrillard'ın nesne karşısında öznenin yenilgisini ilan etmesine benzer bir şekilde, gösterilenin karşısında gösterenin zaferini ilan eder. Saussure'ün, "söz"ü (speech), "kelime"ye (word) mevcudiyet (presence) kazandırdığı için ondan daha üstün görmesi ve gösteren ile gösterilen arasında üniter, tutarlı ve gösterilen lehine hiyerarşik bir ilişki olduğuna inanması, post-yapısalcılar tarafından eleştirilmiştir.[65] "Kelime" tek başına yalnız ve "söz"e göre daha temelsizdir çünkü "söz"ü söyleyen insan, onun tam temelini oluşturacak ve anlamını açıklığa kavuşturacak bir varlık olarak mevcuttur. Böylesi bir yaklaşım post-yapısalcıların kabul edebileceği bir şey değildir. Saussure'ün gösterilene verdiği üstünlüğü de post-yapısalcılar gösterene vererek, dilin dinamik üretkenliğine, anlamın istikrarsızlığına ve uzlaşımsal temsile (representation) dayalı anlam şemalarından kopulduğuna vurgu yapmışlardır. Gösteren ile gösterilen arasındaki ikilikten ziyade, anlamın gösterenden gösterilene gelip durduğu ilişki tarzı reddedilmiş ve onun yerine gösterenlerin sonsuz, metinlerarası oyunu gelmiştir. Derrida, dil ve bilgi konusundaki temelci yaklaşıma, gerçekliğe dolaysız bir erişimin garantilendiğinin varsayıldığı bir "mevcudiyet metafiziği" terimini yakıştırdı. Batı felsefesi ve kültürünü yöneten iki kutuplu karşıtlıkların yalnızca hakikati garantilemeye girişmekle kalmayıp, adaletsiz bir hiyerarşi de oluşturduğunu iddia eder. Bu iki kutupluluk, görünüş karşısında gerçekliği, yazı karşısında sözü, kadınlar karşısında erkekleri, nesne karşısında özneyi, doğa karşısında aklı üstün görür.[66] Derrida bu karşıtlığı ve hiyerarşiyi kabul etmez ve bütün gücüyle bu kavramlar arasındaki sınırları bulanıklaştırır.

[64] **A.e**, s. 163
[65] **A.e**, s. 36
[66] **A.e**, s. 37–38

Buradan sonrası tanıdıktır; bu, "yapı-sökümü"dür. Batı felsefesi ve insan tasarımı yapı-söküme maruz kalmıştır. İnsan sökülmüştür ve bu sökülüşün farkındadır (aynen modern insanın, kimliklerin sosyal inşalar olduğunun ve kendi parçalılığının farkında olması gibi, fakat bu kez güvenli bir biraraya gelme yoktur).

Yapısalcılığın post-yapısalcılığa doğru değişim göstermesinin içeriğini açıklığa kavuşturduktan sonra, bu durumun insan anlayışı üzerindeki etkilerini daha net bir şekilde görebiliriz. İnsanın parçalılığının ve tekrar bir araya gelemeyeceğinin farkındalığı, Kellner'e göre modern dönemde, doğru veya herhangi bir kimliğin seçilip seçilemediğine dayalı olan sürekli anksiyete halinin yerini artık insanın kendisinin varolup olamayacağına dair bir histeri durumunun almasına sebep olmuştur.[67]

Baudrillard ise, postmodern insanın psikolojik durumunu şizofreni olarak yorumlar: İletişim bir zamanlar mahrem olanı kamuya mal ettiği için, o açık seçik hale gelir. "Tüketim çılgınlığı içinde yaşıyoruz. Ve bu çılgınlık alenidir ... Artık sınırlanmamış ilişkilerin sevimsiz bir aradalığı söz konusudur ... Sürekli bağlantılarıyla birlikte, bütün bu şebekelerin hazır ve nazır bir aradalığının tam ortasında, kendini kaybetmiş olan *şizofren*; saf bir perde, tüm etki şebekeleri için düğme çeviren bir merkez olarak hiçbir savunmanın, hiçbir sığınağın olmadığı duygusunun hâkim olduğu büyük bir karışıklık içinde yaşarken, her sahneden mahrum, her şeye *kendisine rağmen* açıktır."[68] Ayrıca, Giddens'a göre terapinin ve her türlü danışmanlık hizmetlerinin Batı ülkelerinde çok popülerleşmesinin nedeni de budur (bu farkındalıktır). Fakat terapinin niteliği de değişmekte, yukarıda sözünü ettiğimiz farkındalık terapi sürecine de sızmakta ve müşteri hem kendisinin hem de terapistin hikayesini yapı-söküme uğratacak yeteneği gösterebilmektedir. Bu sebeple klasik psikanalizde olduğu gibi analistin tartışılmaz otoritesi yerini analistin hem hastanın hem de kendi bilinç-altından etkilendiği fikrine bırakmıştır.[69] Yeni anti-

[67] Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 233
[68] David West, **a.g.e.,** s. 279, vurgular bana ait.
[69] Kemal Sayar, "Hangi Terapi", **Kültür ve Ruh Sağlığı**, Hazırlayan Kemal Sayar, Metis Yayınları, İstanbul, 2003 s. 101–103

otoriter terapistler için, hastalar müşteridir ve müşteri-odaklı terapilerde, müşteri otoritedir ve "her zaman haklıdır."[70]

Sadece psikanalizde değil, her alandaki otoriteler sorgulanır hale gelmiştir. 1968'deki hareketler sadece ve sadece otoriteye karşı olan hareketlerdi; başka hiçbir amaçları yoktu denirse, hiç de yanlış olmaz. Üniversiteler de baskıcı kapitalist toplumun bir temsili olarak eleştirildi, öğrenciler tarafından. Bilgi ve iktidar arasında, gazeteler, televizyon, teknik okullar ve lise aracılığıyla köprünün kurulması en etkili ifadesini Foucault ile buldu. Foucault toplumu; söylemlerden, kurumlardan, mimari biçimlerden, yasalardan, bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden, söylenenlerden ve söylenmeyenlerden oluşan heterojen bir toplam olarak betimlemiştir.[71] İktidar, yönetici sınıflarda demir atmış ve doğası gereği baskıcı değildir. İktidar, dağılgan, belirlenmemiş, başkalaşabilen, öznesiz ve bireylerin hem beden hem de kimliklerini üretir.[72] Toplumun bu şekilde muğlâklaşması ve her alanın birbirinin içine geçip hepsinin de iktidar altında birleşmesiyle insan tekilinin durumu da merak uyandırır. Bireyi kategorileştiren iktidar, onu bir kimliğe bağlar; ona, kabul etmesi gereken ve ötekilerin de onu öyle tanımaları gereken bir gerçeklik dayatarak onu özne haline getirir.[73]

Foucault'da insan (özne) fikri bir yanılsamadan ibarettir ve modern dönemin ürünüdür; hiç de öyle antik Yunan felsefesine kadar uzanan bir tarih yelpazesinde bilimin konusu olmamıştır. Nietzsche'nin karşı-demaokratik kibirine katılmamakla birlikte, öznelliğin gerçekte varolan bir şey değil de, "insanları yönetmek ve denetlemek için toplumsal düzenlemenin hakim sistemleri tarafından uydurulmuş olduğu düşüncesini ondan alır."[74] Çağının hedefini, "ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmek"[75] olarak koymuştur. Hobsbawm'ın, Gellner'in, B. Anderson'un milletler için söylediklerini Foucault insan için söyler. İnsan sadece

[70] Steinar Kvale, **a.y.,** 579–603, s. 591
[71] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s.41–45
[72] **A.e**, s. 69
[73] Michele Foucault, **Özne ve İktidar Seçme Yazılar,** Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005, s. 63
[74] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 22
[75] Michele Foucault, **a.g.e.,** 68

söylem içinde oluşturulmuş, iktidar söylemlerinin karşılaşma noktalarından başka bir şey olmayan hayali ve gelip geçici bir tasarımdır ve miadı dolmuştur.

"Hala insandan, insanın hükümranlığından ya da özgürleşiminden söz etmek isteyen herkese, kendilerine hala insanın özünün ne olduğunu soran herkese, hakikate erişme girişimleri esnasında başlangıç noktası olarak insanı kabul etmek isteyen herkese... yalnızca bir kahkaha patlatarak yanıt verebiliriz."[76]

Foucault, insanoğlunun binlerce yıl Aristotales'in dediği gibi, öteki canlılara ek olarak siyasal varoluş kapasitesi de olan hayvan olarak, yaşadığımızı iddia eder. Modern insan kendi siyasetini ve varoluşunu sorgulayan bir hayvandır. Eski Yunan'da hayat kelimesi iki farklı kelime ile karşılanmaktadır. *Zoe* ve *bios*. İlki, tüm canlı hayvanların paylaştığı yalın yaşama olgusunu ifade eder; ikincisi, bir birey ya da grubun özelliği olan yaşama biçimi, hayat tarzını ifade eder.[77] Siyaset ve iktidar hep ikinci terimin türevleri olarak tanımlanmış ve onun üstüne kurulmuştur. Foucault *zoe*yi *polis*in içine sokarak yani, *çıplak hayat*ı siyasallaştırarak, klasik düşüncenin siyasal-felsefi kategorilerini radikal bir şekilde dönüştürmüştür. *Çıplak hayat* ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgular. Foucault, iktidar sorununu hukuksal-kurumsal modeller temelinden uzaklaştırarak, iktidarın, öznelerin tam da bedenlerine nüfuz etme yollarını analiz eder.[78]

Öznenin, iktidarın bir üretimi olduğu iddiasının yanında, Foucault'nun iktidar anlayışı da önemlidir. 17.yy.a kadar hüküm süren "hukuki-söylemsel" iktidar tarzının da sona erdiğini belirten Foucault, artık salt negatif iktidar anlayışlarının geçerli olmadığını, yeni iktidar biçiminin negatif özellikleri yanında "üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil artırmaya yönelik, yani pozitif"[79] olduğunu belirtir. Bu yeni iktidar, biyo-iktidardır ve disiplinci bir

[76] Michele Foucault, **The Order of Things,** s. 342–343, aktaran Krishan Kumar, **a.g.e.,** s. 157
[77] Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 9-11
[78] **A.e.,** s. 13-14
[79] Michele Foucault, **Özne ve İktidar,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 16

iktidardır. Bireyin biyolojik yaşamını ve sahip olduğu güçleri sınırlandırmak ya da yok etmek istemez, tersine onları disiplinli ve kontrollü bir şekilde geliştirerek, onlardan en yüksek faydayı sağlamaya çalışır. Biyo-iktidar, bu ülküsünü bir normalizasyon toplumu oluşturarak, insanları normlara uymaya zorlayarak onları normalleştiren bir sistemle gerçekleştirmeye çalışır.[80]

Ayrıca, Foucault için, bir iktidar bahsediyor olmak, bir özgürlük alanını tanımayı zorunlu kılar. Çünkü iktidarın uygulandığı kişilerin hiçbir özgürlüğü olmazsa o zaman üstünde iktidar uygulanacak kişiler de yok demektir. İktidar ancak ona karşı bir direniş ya da direniş potansiyeli olanlara karşı uygulanabilir. İktidarın olduğu her yerde tanım gereği direniş de vardır.[81]

Burada kısaca Giorgio Agamben'in *homo sacer* (Kutsal insan) kavramı üzerinde durmak, Foucault'nun insan anlayışına yeni bir boyut getirecektir. *Homo sacer,* çifte istisna durumunda bulunur. Eski Roma hukukunda bir suçtan dolayı yargılanan, kurban edilmesine izin verilmeyen fakat öldürülmesinin suç olmadığı insandır. Kurban etme, normalde bir varlığı dünyevilikten kutsallığa taşır fakat *Homo sacer* (Kutsal insan) ilahi hukukun alanına alınmaksızın, insani hukukun dışına bırakılır. Modern egemenlik, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır; egemen yasaklamayla zaptedilen şey, öldürülebilen ama kurban edilemeyen insan-kurbandır; *homo sacer.*[82]

Çıplak hayat, yeni siyasetin öznesi olarak ilk defa 1679 yılında, *habeas corpus* fermanıyla, tutuklunun tutukluluğunun yasal olması için bizzat belirlenen bir yere götürülmesi gerektiğini belirten fermanla, ortaya çıkmıştır. Burada aslolan ne tebaa ne de vatandaş ilişkisidir; bunlar yerine saf ve basit bir beden vardır. Antik çağ ve ortaçağdaki özgürlük ile modern demokrasinin temeli olan özgürlük arasındaki fark da budur; siyasetin yeni öznesi özgür adam değil, bedendir. Bu formül, modern demokrasinin, mutlakiyetçiliğe karşı verdiği mücadelenin merkezine *bios*u değil,

[80] **A.e.,** s.17-18
[81] Michele Foucault, **Özne ve İktidar,** s. 21
[82] Giorgio Agamben, **a.g.e.,** s. 98-113

*zoe*yi yerleştiriyordu. Modern demokrasi kutsal hayatı ortadan kaldırmamış ama onu parçalayarak bütün insanların bedenine dağıtmış ve siyasal çatışmaların nesneleri haline getirmiştir. Hukukun geçerli olabilmesi için bir bedene ihtiyacı varsa, demokrasi de, hukuku, bu bedeni gözetim altında tutmasına zorlayarak, bu arzuya cevap verir. Beden hem bireysel özgürlüğün, hem de egemen iktidara itaatin taşıyıcısıdır.[83]

Çoğu tarihçi, Batı felsefesindeki bireyciliği aşırı ve sınırlayıcı bulur. Batı kültürü bireylere ne zaman bu kadar büyük önem vermeye başlamıştır? İnsan tekili ne zaman bu kadar değerli olmuştur? Bireyin böylesine merkezi bir konuma yerleştirilmesi 18. yy.'ın sonlarına doğru olan bir gelişmedir.[84]

Bir önceki bölümde 1860'lı yıllarda yayınlanan Fransız dili sözlüğünde humanisme kelimesinin bulunmamasını Foucault bir kanıt olarak kullanır ve hümanizmin Montaigne'e kadar geri götürülmesini kesinlikle kabul etmez. Liselerde, 16. yy.ın, hümanizmin; 18. yy.ın, pozitif bilimlerin çağı olduğunun öğretilmesine karşı hümanist hareketi 19. yy.ın sonuna yerleştirir. Yukarıda belirttiğim gibi, milletlerin kendi tarihlerini kurarak, kendilerini oluşturmalarını ve uzun yıllardan beri değişmez bir özleri ve tarihte bir varlıkları olduğu tezlerini eleştiren düşünürler gibi Foucault da bu eleştiriyi insana yöneltir. Hegel ve Marx'ı da diyalektik tarih anlayışlarından dolayı; bir yabancılaşma ve uzlaşma ve insanın özüne dönme, insana insanı vaat etme felsefesi sundukları için, çağdaş hümanizmanın en büyük sorumluları olarak ilan eder.[85]

---

[83] **A.e.,** s. 162-164

[84] İnsan tekiline dair anlayışın ve verilen önemin ne kadar değiştiğini Kenneth Gergen ilginç örneklerle gösterir. İngiltere ve Fransa'da 17 ve 18. yy.larda çocuklar ve yeni doğmuş bebekler sevgi gösterilen ve her türlü ihtiyaçları özveriyle karşılanan ailenin yeni üyeleri olarak değil; zengin aileler için hemen bir bakıcının yanına gönderilmesi gereken bir yük, fakir aileler için, en iyi ihtimalle, bir oyuncak ya da yeni bir işgücü olarak görülmüştür. Aile günlüklerinden, bir çocuğun ölümünün, bir komşunun ölümünden hatta ekonomik sıkıntılardan daha az üzücü olan bir olay olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Montaigne'den yapılan alıntıda süt anneye verilen çocuklarından 2-3 tanesinin ölümünden çok da üzülmeden bahsettiği söylenmektedir. Annenin çocuğuna duyduğu içgüdüsel sevgi Batı tarihindeki yeni bir gelişmedir. Kenneth Gergen, **A.g.e.,** s. 12

[85] Michele Foucault, **Felsefe Sahnesi,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.31-33

Foucault, öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulduğunu iddia ederek özneyi merkezsizleştirmeye girişir. Felsefenin nesnesi olan insan, klasik temsil alanı dağıldığında ve incelenebilecek erekli ve tarihsel olarak belirlenmiş bir varlık haline geldiğinde ortaya çıkar. Bu tür sınırlılıklar öznenin bilgi üzerinde egemen olma statüsünü tehdit eder. Modern felsefe "insan"ı, bilginin hem öznesi hem nesnesi olması gibi istikrarsız ikilikler içerisinde inşa edildiğini iddia eder ve öznenin dil, arzu ve bilinçdışının bir etkisi olduğunu savunur.[86]

Nietzsche'nin başlattığı yeni insan ve kültür anlayışını da şöyle anlatır, Foucault:

"Şu an oluşmakta olan bu diyalektik olmayan kültür, birçok nedenle hala kem küm eden bir kültürdür. Öncelikle, farklı bölgelerde kendiliğinden ortaya çıkmıştır. ... Nietzsche'yle beraber başladı; Nietzsche tanrının ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu; insanla tanrı arasında tuhaf akrabalık bağları olduğunu; onların hem ikiz kardeş hem de baba-oğul olduklarını; tanrı öldüğüne göre insanın da aynı zamanda ardında korkunç bir yaratık bırakarak ortadan kaybolmaktan başka bir şey yapamayacağını göstermekle başladı."[87]

Baudrillard ise, "öznenin konumunu reddettiği noktada, aslında özne konumunu basitçe nesne dünyasına aktarmaktadır."[88] O, insan anlayışı açısından Foucault'dan çok daha karamsar bir tablonun ortaya çıkmasına sebep olur. Foucault, birey-özne kavramının miadının dolduğunu, doğabilimlerin ve sosyal bilimlerin hümanist temelinin artık terk edilmesi gerektiğini savunurken, Baudrillard, maddelerin dinamik ve aktif olduğunu bildiren modern bilimin söylemini, postmodern tarzda bir aşırılığa sürükleyerek nesneleri kendilerine ait stratejileri olduğunu iddia edip onları insanbiçimli kılar ve toplumsal üretim ilişkilerinden bağımsızca hareket edebilen, dolaşıma girebilen varlıklar olarak betimler. Nesneye böyle bir özerklik verilmesi, insanı, yaratıcı ve kendi eylemiyle sonuç alabilen bir varlık değil, bir nesneden farksız hale getirir. İnsanın konumunun, bir

[86] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 58–62
[87] Michele Foucault, **Felsefe Sahnesi,** s. 34
[88] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e** s. 164

nesneninkinden farkı yoktur. Toplumsal, kolektif hareket etme, dönüştürme gücü nesne olan insanın yetenekleri arasında yer almaz.[89]

Özne-nesne savaşında, öznenin yenilgisiyle (ya da Baudrillard'ın dilini benimsemeyerek: öznenin güç kaybetmesiyle) ilgili bir durum da pazarlama stratejileri açısından gösterilebilir. Modern pazarlama stratejisi "karmaşık değildi: Satıcı ... mallarını sunar, ... müşterileri arzla ilgili bilgilendirirdi; tüketici ürünlere bakar ... ihtiyaç halinde üreticiye başvururdu. Ama insan, ihtiyaçlarıyla pazar olgusunun öznesi olurdu hep."[90] Postmodern *ürün odaklı* pazarlamada ise, ürünün nitelikleri ikinci planda kalır. "Ürün odaklı pazarlamadan anlaşılan, ürüne ürünle pek de ilgisi olmayan niteliklerin atfedilmesidir. Reklâm o zamana dek nasıl ki ürünü idealize etmeye çalıştıysa (deterjanlarla yıkanan çamaşırlar kar beyaz, sonra bembeyaz, sonra ultra beyaz oldu), ekonomi öğretisinin de üründen anladığı, bir özellikler bütünüydü. Ürünün esas kullanımı artık ikincil önemdeydi. ... Tasarım ve ürün imajı asıl mesele haline gelirken, kullanılabilirlik ve işlevsellik aksesuara dönüşüyordu. ... Reebok ayakkabı giyenlerin aktif, Marlboro içenlerin iç dünyalarının zengin ... olduklarına inandırıldı. ... Ürün odaklı satış stratejisi aslında ürünü değil, insani özlemleri, özellikleri ve becerileri satışa çıkarmıştır. ... Bir insanın sahip olması gereken her şey vardır onlarda. En iyi insani özelliklere sahiptirler; sevimli, sevecen, kendini bilen, kabullenici, akıllı ve duygudaştırlar; ilişki kurma becerileri, kişilikleri, karakterleri ve kimlik yaşantıları vardır."[91] Bu durum, Baudrillard'ın özneler karşısında nesnelerin güç ve özerklik kazanmasına yaptığı vurguyla örtüştüğü gibi, insanların ihtiyaçlarına yönelik satın alma erklerinin de aşınmasına sebep olmuştur.

3.4. Post-psikanalize Doğru: Yeni Akıllılar Yeni Deliler

Yapısalcılıktaki değişimi ve sonuçlarının bir kısmını gösterdikten sonra, Louis A. Sass'ın şizofreni üzerine yazdığı makalesi ile birlikte, insan anlayışının

[89] **A.e**., s. 165
[90] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 28
[91] **A.e**., s. 29–30

değişimindeki ikinci kilit nokta olarak belirlediğimiz psikanalizdeki değişime geçebiliriz. Sass, şifozreninin, modern dönem içindeki tanımı gereği, kültürel bağlamından tamamen dışlandığını ve bir ilkellik modeli doğrultusunda psikolojik gelişimin ilk dönemlerine geri dönüş gibi görüldüğünü belirtir. Freud'un **Interpretation of Dreams** adlı eserinden "Akıl genç ve yetersizken hayatımızı yönlendirdiği zamanlardaki hal ... psikoz durumunda yeniden ortaya çıkar." alıntısını yaparak, şizofreninin, insanın, sosyalleşmeden önceki ilkel güdülerinin ve egosunun ilkel fonksiyonlarının hükmünde olduğu döneme geri dönmesi gibi düşünüldüğünü gösterir. Platon'un, deliliği, insanın "yasasız, vahşi-doğasına geri dönüş" olarak tanımlasından dolayı bu şekildeki bir düşünüşün Platon'a kadar geri götürülebileceğini iddia eder.[*92]

Şifozrenin sosyal ortamdan etkilendiğinin kabulü Sass için yeterli değildir. Modern, sanayileşmiş ülkelerdeki şizofrenlerin hayaletler ya da ruhlar yerine CIA ajanları, radyo dalgaları ve video aletleri ile ilgili halisünasyonlar görmeleri bu etkilenmenin kanıtlarıdır. Fakat sosyo-kültürel ortamın, şizofreninin özü ve ortaya çıkışı ile çok da ilgisi olmadığı ve ikinci dereceden değişkenler olduğunun düşünülmesi Sass'ı rahatsız eder. Ona göre şizofreni, modern kültüre çok benzemektedir. İkisinde de kişilik bazı ayırıcı ikilikler ve paradokslarla şekillenir. Şizofreninin, kendini kaybetme, iradesizlik gibi (modern insan anlayışına ters düşecek) durumlar ortaya çıkarmasının yanı sıra; süper-insan güçlerine sahip ya da kozmik merkez olma fikri gibi sonuçları vardır. Sass, modernliğin insanı aynı anda nesneleştirdiği ve özneleştirdiği gibi (bilen özne olarak ve bilinen nesne olarak) şizofrenide de buna benzer bir durum olduğunu belirtir. Şizofreni vakaları, genelde dünyayı gerçek-dışılaşmış, özneleşmiş bir şekilde deneyimlerler. Kendi öznel varlıklarını tüm evrenin kutsal temeli gibi görürler. Bunun yanında, kendi hareketlerini başkasının kontrol ettiğini veya bir dış kuvvetin onun yerine konuştuğunu düşünme, kendi konuşmasını sanki dışarıdan dinliyormuş hissine

[*] Postmodernist düşünürlerin neredeyse tamamında, modern düşünürlerin fikirlerini Platon'a kadar geri götürme eğilimleri vardır. Avrupa felsefesinin M.Ö. 400 yılından M.S. 1960'lara kadar temelde hiçbir değişiklik geçirmediğini söylemek hoşlarına gider.

[92] Louis A. Sass, " The Consciousness Machine: Self and Subjectivity in Schizophrenia and Modern Culture", **The Conceptual Self in Context,** s. 203

kapılma gibi kişinin kendini ve hareketlerini dıştan gözlemliyormuşçasına nesneleştiren vakalar da vardır. Bu tarz halisünasyonların, modernitenin öznelliği nesneleştirmesine benzemektedir.[93] Sass'ın iddiası, şizofreni hastalığının sosyo-kültürel ortamdan etkilendiğinin ötesine geçmektedir. Modern Batı ülkelerinde bu türden vakaların arttığı iddiasıyla[94], şizofreni hastalığı özelinde psikanalitik durumların kültürel haller olma özelliklerinin de bulunduğunu savunmaktadır.

Ayrıca, modern terapi, sorunlu kişinin kendisine, onun "ruh"una odaklanırken, birey merkezli bu yaklaşım terk edilip ilişkiler üzerine yoğunlaşmaya başlanmıştır. Kişinin problemleri, sadece diğer insanlarla kurduğu sorunlu ilişkilerin yan ürünleridir – aile içinde, işyerinde ya da okuldaki ilişkiler. Hasta olan kişi değil, parçası olduğu ilişkiler ağıdır.[95]

Hissettiğimiz duyguların dahi, özel ve iç yaşantımızla ilgili, kişisel özellikler olduğuna dair geleneksel ve modern inancın yerini, bir postmodernist kuşku almıştır. İnsanın, kendi duygularının sahipliğinden ve kişisel özünün bir yansıması olduğundan şüphe eder hale geldiği iddia edilir. Farklı kültürlerde, farklı kavramlarla, farklı duygular dile getirilmektedir. Farklı toplumlarda, kelime olarak tam karşılığı olmayan duygular vardır. Örneğin Mikronezya'daki Ifaluk toplumundaki *fago* kelimesi, tam olarak ne aşk, ne şefkat, ne acımaya denk gelmekte ama hepsinden biraz içermektedir. Böylece K. Gergen, duyguların belli olaylar karşısında hissedilmesi öğrenilen kültürel performanslar olduğu sonucunu çıkarır. Duygular biyolojik temelli olmaktan, kültürel temelli olmaya kaydırıldığında kişisel bir özellik olmaktan da çıkmaktadır.[96] Postmodernizmin dil temelli ve kültürel farklılıkçı bakış açısı, psikolojik ve psikanalitik kavramların modern-biyolojik temellerini kültürel alana çekerek insanın "kurmaca" olduğu anlayışını güçlendirir ve insanın erkini ve birey olarak sahip olduğu özellikleri (aklı, duyguları, cinsiyeti hatta bilinçaltını) onun elinden alarak kültüre verir.

---

[93] **A.y.,** s. 203–210
[94] **A.y.,** s. 217
[95] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 158
[96] **A.e**.,s. 165

Modern psikanaliz sadece biyolojik indirgemecilik suçlamalarıyla ve bu sebeple daha kültürel temellere oturtulma çabasıyla eleştirilmemiştir. Modern psikanalizin bir de feminist eleştirisi vardır. Feminist eleştirinin, kültürel eleştiri ile birçok benzer yönü de vardır.

Feminist düşünce, biyolojik gerçekliği kültürel kimlikten ayırır. Cinsiyet davranışlarının doğa tarafından dikte edildiği düşüncesine karşı çıkar. Cinsiyet davranışları, toplumsal olarak kodlanmıştır. Erkek ve dişi olmak doğal olarak gelişen bir içsel hakikatin ifadesi değildir. Kendimizi beklentilere uygun ve onaylanmış bir şekilde sunduğumuz anlamında gelirler.[97]

"Psikanalizin babaları, durağanlığı, düzeni, sabit ve değişmez bir kimliği benimsemektedirler. Öte yandan psikanalizin kız evladı (Kristeva) ise, babanın düzenlenmiş dünyasına kıyasla, kesin olmayan, çözümsüz düşlerin ve heyecanların ev sahibi olan bir dünyaya ilişkin detaylı bir model geliştirme arzusundadır. Bu çelişkide bütün bir kültürel politika yatar: bilinebilir ve durağan bir dünyayı sevk ve idare edebilmeyi uman geleneksel bir güç ile, umut dolu ve verimli bir belirsizlik içinde devinen bir dünyanın geleceğine yön vermenin yollarını arayan yıkıcı güç arasındaki çekişme."[98]

Bireysel bedenlerimizin eşsizliği ve ayrılığı, toplum içinde oy ve vergi veren iyi tüketiciler olarak hareket etmemizle pekişen özerklik duygumuz ile birleştiğinde, öznelliğimizin de böyle eşsiz ve özerk olduğunu düşünürüz. Bedenimiz varlığımızın garantisi, kimliğimizin son başvurusu olarak görülür. Kristeva, eşsiz ve ayrı olan bu bedeni, "benim temiz cesedim" (*le corps propre*) olarak adlandırır. *Propre* hem "temiz" anlamına hem de iyelik belirten bir kelimedir. Bu beden "temizliğimizi, doğruluğumuzu, sıkı çalışıp çalışmadığımızı ve onurlu bir yurttaş olup olmadığımızı denetlemeleri için talep ettiğimiz toplumsal kurumlardan biridir."[99] Fakat hiç de o kadar istikrarlı ve temiz değildir. Sidik, gözyaşı, bok, sümük, (özellikle adet dönemlerinde) kan, ter... gibi başa bela akıntılar, bedenimizin dışarısı ile içimiz arasındaki istikrarlı çizgisini sürekli ihlal eder ve onu lekeler. Bedensel olarak

[97] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 88-98
[98] **A.e.,** s. 102-103
[99] **A.e.,** s. 105

reddettiğimiz şeyi, içselleştiren ve ona bağlayan *yutkunma refleksi* öznelliğimizi güçlendirme çabasının ve savunmacı konumumuzun göstergesidir. Bu "savunmacılık, leşlik (*abjection*) durumunun harfi harfine fiziksel biçimidir."[100]

Cildimizi delik deşik eden tüm akıntıları bir şekilde yok etmeye ve onlardan kurtulmaya çalışırız. Leşliğe sebep olan, temizlikte ya da sağlıkta meydana gelen eksiklik değil, kimliği, sistemi, düzeni çökerten şeydir. Düzenin yıkılışı, leşe tüm suçluluğu ve gücü içinde görünme iznini verir.[101] Düzenlilikleri ve sınırları kırma isteği, şahsiyetimiz ile eşanlı olarak leşleşmenin de oluşmasına sebep olur.[102]

Eril ve ataerkil ilke üzerine kurulu olan simgesel düzen muhafazakar kutbu, bedenin sınırlarına meydan okuyan pasaklılıklar ve lekeler içindeki ön oedipal kesinsizliklere dayanan leşlik diğer kutbu temsil eder. Leşlik itkisinin, dişilik ve annelik ile göz ardı edilemeyecek ilişkisi vardır. İlksel kaybetme ve eksiklik duyusu etrafında ve belirsizliklerin dışında oluşmuş gibi görünen özne, bedenin sınırlarının belirsizliğini, onun yüzeyindeki boşluklara (ağız, üreme organları, hatta derinin gözenekleri) odaklanarak kavramaya başlar. Bu kavrayış, bebek bedenin her kısmıyla ve özellikle bu farklı noktalarla yoğun bir etkileşim halindeki annelerde daha çok oluşur. Annelik, "tüm kültürlerin ruhunu tuzağa düşüren bir amaç, mantıksallık ve anlamlılık yüklemesinden itibaren özgürlüğü temsil etmeye başlar."[103]

Cinsiyet politikasının versiyonlarından biri olan leşlik politikası, özne ve leş arasındaki bu sürekli mücadelede kendisine yer bulur. Modern dönemin özne olma biçimlerine karşı özellikler içeren leş olma süreci, modern dönemin göz ardı ettiklerini öne çıkaran farklı bir tür insan anlayışına denk düşer. Öznelliğin her zaman ve her yerde aynı biçimde tanımlanabileceği düşüncesine sebep olan eril tek örnekleştirme, öznelliğin tutarsızlığına, belirsizliğine, karmaşıklığına ve çoğulluğuna aldırış etmez.[104]

---

[100] **A.e.,** s. 106
[101] **A.e.,** s. 108-110
[102] **A.e.,** s. 113
[103] **A.e.,** s. 113
[104] **A.e.,** s. 120

Modern insan anlayışının sınırlarını zorlayan modern psikanalizi yetersiz bulan diğer düşünürler Deleuze ve Guattari'dir. Modern psikanalizin tektipleştirici ve baskıcı yapısını eleştirip, farklılıkların ortaya çıkması lehine analizlerini geliştirirler ve modern psikanalizin kendi "sistem"i dışında kalanlara deli demesine inat, şizoanalizi ortaya atarlar çünkü onlar için felsefe gerçeği temsil etme uğraşı değil, yeni kavramlar ortaya atmaktır.[105] Sorun, eskisi gibi, sonsuz olana ulaşma sorunu değil, "yeni bir şeyin dünyaya gelmesi nasıl mümkündür?" sorunudur.[106]

Şizoanaliz, Deleuze ve Guattari'ye göre, psikanalize karşı sundukları olumlu alternatiftir. İkili karşıtlıkların yapıbozuma uğratıldığı, özne teorilerinden ve totalleştirici pratiklerden kopmaya çalışan, çoğulluk, çokkatlılık ve merkezsizlik kavramları etrafında serpilen, aslında tipik bir postmodern teori/pratiktir, şizoanaliz.[107] Aslında Deleuze ve Guattari, postmodernizmin ana akımının biraz dışında kalırılar. "Postmodern durum" içinde "postmodern çıkmaz"ın ötesine gitmeye yönelen yaratıcı çözümler sunma uğraşı içindedirler.[108] Her ikisi de (aslında postmodern denen çoğu düşünür gibi) postmodernlik kavramını küçümsemişlerdir. Hatta, "Guattari'nin postmodernizm eleştirisinin kökünde, toplumun kolektif eylem ile dönüştürülebileceği umudu yatmaktadır.[109] Bir tür direnişten bahsederler. Açık seçik olmamasıyla postmodern, kolektif bir eylem önermesiyle modern bir direniştir bu. Deleuze ve Guattari için direniş, öteki-olma yoluyla gelişmeli; erkek/kadın, beyaz/renkli, yetişkin/çocuk, insan/insan-olmayan gibi belirlenmiş kategorilerin arasında bir geçiş olmalı; "kadın", "siyah", "çocuk", "insan-olmayan"... haline getiren bir geçiş, ikili karşıtlıkların sosyal kodlarını kıran ve yeni düşünüş ve etkileşim yollarını açan bir direniş.[110] "Çoğulluk çok yaşa!" demek yetmez; çoğulluk

[105] Ronald Bogue, "Gilles Deleuze and Felix Guattari", Ed.by, Hans Bertens, Joseph Nartoli, **Postmodernism: The Key Figures,** Blackwell Publishers, Oxford, 2002, s. 100
[106] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s. 25
[107] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 111
[108] **A.e.,**, s. 98-103
[109] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s. 15
[110] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 102

yapılmalıdır. Bunu yapmanın yolu da daha önce yapılmamış bir şekilde felsefe yapmaktır.[111]

Deleuze, temel bölünmeyi özne-nesne, zihinsel-maddi, yapay-doğal arasına değil, kendiliğindenlik ile alımsallık (receptivity, Kant'taki etkin kendiliğindeliğe karşı edilgin bir nitelik) arasına koyar; yani, etkileme gücü ile etkilenme gücü arasına. Bunların her ikisi de kuvvetin görünüşleridir. Kuvvetler, düşünceye ya da eyleme sebep olan gerçek ilişkilerdir. Bilen bir özne de, kuvvetlerin içiçe girdiği bir yerdir sadece.[112]

İnsanları göçebe arzu-makineleri olarak gören ve her türlü yaratıcılığın ve üretimin bu arzudan ortaya çıkacağını iddia eden Deleuze ve Guattari'ye göre modern psikanaliz, bu yaratıcı arzuyu bastıran ve göçebeliği yerleşikleştirmeye çalışan baskıcı bir güçtür. İnsan arzulayan makine ise arzunun ne olduğu önemli bir soru olarak ortaya çıkar ve Deleuze ve Guattari için de bu kavram önemli ve kilit bir kavramdır. Akıldan ziyade, bu kavrama verdikleri anlam ve merkezi konum modernizmden uzaklıklarını da gösterir. Arzu, toplumsal yapıların kaldıramayacağı kadar devrimci, dinamik ve göçebevaridir; çokanlamlılık peşinde koşar. Bu özelliklerinden dolayı toplum tarafından bastırılmaya çalışılır, aksi halde, yani arzunun tamamen özgür bırakıldığı halde, modern anlamda toplum denilen sosyal yapı parçalanır ve sistemin devamı mümkün olmaz ki bu da aslında Deleuze ve Guattari'nin hedefidir. Hegel, Freud ya da Lacan'daki modern anlamında olduğu gibi, arzu, bir eksiklikten doğmaz; her zaman yeni bağlantılar ve başlangıçlar arayan dinmek bilmez bir enerjidir. Arzunun ulaşmak istediği asıl nesne diye bir şey de yoktur; "akışlar bizzat arzunun tek nesnelliğidir".[113]

Şizofreni, Deleuze ve Guattari için sağaltılması gereken bir hastalık ya da bir biyolojik durum olmanın tersine, kapitalist sistemin sebep olduğu ve potansiyel olarak özgürleştirici olan psişik ve olumlu bir durumdur. Fakat kapitalist sistem,

[111] **A.e.,** s. 103
[112] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s.57
[113] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 112–113

kendi devamı için, bu potansiyeli bastırma yoluna gitmiştir. Kapitalizm, altüst ettiği tüm eski yapıların yerine devlet, aile, meta mantığı, bankacılık sistemleri, tüketimcilik ve psikanaliz gibi normalleştirici kurumlarla her şeyi tekrardan kodlar. Şizo-özneler, toplumsal kodları bozarlar, burjuvanın gerçeklik ilkesine, ego ve süperego gibi kısıtlamalara, Ödipal sisteme ve kapitalizmin yeniden üretimine karşı radikal bir tehdit oluştururlar. Modernliğin normalleştirilmiş öznelliklerinden bir kurtuluşturlar. Marx'ın, sistemin dışındaki sınıf olan proleteryaya biçtiği toplumu dönüştürme ve devrim görevini, Deleuze ve Guattari şizo-öznelere devreder.[114] Çünkü onların sisteminde de, şizo-özneler sistemin dışındadırlar. Kimlikleri mevcut iktidar güçleri tarafından ön-belirlenmiş olan *özneleştirilmiş gruplar*la, iktidar yapılarının beklenmedik başkalaştırımı aracılığıyla yeni sosyal ilişkiler üreten *özne grupları* arasında ikincisinin lehine bir ayrım yaparlar.[115]

"Devrimcinin paradigması disipliner parti adamı değil, şizo-öznedir; kapitalist aksiyomatiğe direnen, Ödipi reddeden, toplumsal kodları parçalayan ve yeniden yer yurt edinmenin duvarlarını yıkarak akışlar ve oluş dünyasına geçen ve böylelikle bütün bir kapitalist düzeni tehdit eden sizo-öznedir."[116]

Devrim, senaryoyu yırtıp atarak eski geleneği, politikayı ve ekonomiyi lağvetmek değil, senaryoya beklenmedik eklemeler yaparak farklı öykülerin gelişim olanaklarının gösterilmesidir. Özgürleşme ekleme yoluyla gerçekleşebilir.[117] Devrimci politik eylem, yerel mücadeleleri ve mikro-ilişkileri içerse de, kolektivitler ve ittifaklar kuracak şekilde genişletilebiliriler.[118] Şizo-özneler, "Bir yerdeyken bile asla durmayıp hareket etmeyi sürdürmesi gereken" daimi göçebelerdir.[119] Maddesel dünyanın heterojen parçalarını, çoğul ve yayılmış eylemler ile birbirine bağlayan, devamlı ve her zaman her yerde olan bir akışı üretirler.[120]

---

[114] **A.e**., s. 115-116
[115] Ronald Bogue, **a.y.,** s. 100
[116] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 118
[117] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s. 15
[118] Ronald Bogue, **a.y.,** s. 100
[119] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 132
[120] Ronald Bogue, **a.y.,** s. 99

"Devrimci bir projeyi kavramak, yani düşünülmüş bir geleceğe gönderme yaparak şimdiki zamanı dönüştürmek amacıyla iyi düşünülmüş bir niyete sahip olmak, şimdiki zamana bir parça tutunmayı gerektirir."[121]

Pierre Bourdie'dan yukarıdaki alıntıyı yapan Z. Bauman, ortada büyük bir sorun olduğunu, yerleşik ve sürekli bir güvensizliğin hüküm sürdüğü postmodern ortamda, insanların "şimdiki zamana tutunma" gibi bir özelliklerinin olmadığını belirtir. [122] Artık doğru ya da yanlış düşünce değil sadece düşüncelerin olduğu, amaç ya da doğrultunun olmadığı, "erk merkezlerinden uzaklaşan kaçış çizgilerinin çokluğu boyunca başıboş dolaşan"[123] göçebelerin olduğu bir dönemdeyiz.

Marx'ın, bir sınıf olarak işçilerin devrimi gerçekleştireceği iddiasının, günümüzde bu tür sınıfların varolmadığı gerekçesiyle reddedildiği ya da varolsa bile böyle bir kitlenin, belli bir birlik bilincine ulaşıp beraberce hareket ederek devrimi gerçekleştirebileceği fikrinin gerçekten uzak görüldüğü bir çağda, şayet Deleuze ve Guattari'nin yukarıda birçok coşkulu sıfatla betimlenen şizo-öznelerinin bu devrimi gerçekleştirebileceği fikri gerçeğe daha yakın geliyorsa, ya "gerçek"te çok büyük bir değişim var ya da insanların anlayışında ve "insan anlayışı"nda.

Postmodern teori, her ikisinde de geniş çaplı bir değişim olduğunu iddia etmektedir. Oysa modern dönemde, modern dönemin kendine yönelik eleştirisinin en güçlü olduğu dönemde bile, "gerçek"in keşfedilmesi gereken bir sabit olduğu fikri yerini hiçbir zaman "gerçek"in görecelliğine bırakmamıştır. Oysa Rorty'ye göre, insan aklının, nesnel gerçekliğin birebir yansıtılabildiği bir ayna olduğu fikri, 17. yy.daki filozofların, güçlenen doğa bilimlerinin karşısında felsefeyi korumak için, kullandıkları bir metafordur, sadece.[124]

---

[121] Pierre Bourdieu, "La pécarité est aujourd'hui partout", **Contrefeux,** Liber-Raisons d'agir, Paris, 1998, s. 97; İngilizce'de **Act of Resistance,** çev. Richard Nice, Polity Press, Cambridge, 1998; aktaran Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 69
[122] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 69–71
[123] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s. 16
[124] Kenneth Gergen, **a.g.e**, s.102

Postmodern insan için "sahici olmak demek, fikir zenginliğini ve duygularını kullanarak her zaman özgür ve inandırıcı bir biçimde kendini ortaya koymak, o anda ne düşünüyor ve ne hissediyorsa onu söylemektir; böyle bir hakikilik anlayışının kavramın geleneksel tanımıyla hiçbir ilgisi yoktur; geleneksel tanım taklit yerine kaynağı, dayatma yerine özgünlüğü, görünüş yerine varlığı, kopya yerine orjinali, üretilmiş olmak yerine serpilip gelişmeyi vb. öne çıkarmaktadır."[125]

Baudrillard, postmodern düşünürler içinde gerçeği en fazla deforme edenlerin başında gelir. Çağımızı bir simülasyonlar çağı olarak ilan eden Baudrillard'a göre, bu simülasyonlar tecrübeyi yapılandırır hale gelmiştir ve model ile gerçek arasındaki ayrım (postmodern felsefede her türlü ikilik arasındaki ayrıma olduğu gibi) aşınmıştır. Baudrillard, bunun için, doktor rolü oynayan bir aktöre tıbbi tavsiye isteyen binlerce mektup gelmesini örnek vermiştir.[126] Biz de, Türkiye'den, mafya dizilerindeki karakterlerin adamları olduğunu söyleyenlere, istedikleri tutarda haracı bulup getiren insanları örnek gösterebiliriz. Bu durumun iki ilginç noktası vardır. Birincisi, haracı veren bu insanların, şaşılacak bir şekilde Baudrillard'ın sözünü ettiği hipergerçeklik içinde yaşıyor olmaları; ikincisi, bu tür haberleri gazete ve televizyonlarda gören insanlara, bu olayların gerçek olmaktan çok, bir simülasyon ya da bir şaka gibi gelmesi. Asıl ilginç olan ise, bu insanların, hipergerçeklik içinde yaşayan o insanların gerçek haberlerine inanmakta zorlanırken, tamamen kurgu olan, dergilerdeki ideal ev, ideal seks, ideal moda, ideal bilgisayar[127] ya da ideal hayat hipergerçekliklerine hemen inanıvermeleri ve dizi karakterlerinin gerçek olduğuna inanan eğitimsiz (!) halkın saflığının haber olması fakat dergide okuduğu hayatın ideal hayat olduğuna inanan eğitimli (!) seçkin sınıfın saflığının normal karşılanması. Neyin gerçek neyin simülasyon olduğunun tespit edilmesinin, günümüzün görsel iletişim teknolojilerinin içinde aklın sınırlarını zorlar hale geldiğini ve eğitim düzeyine göre keskin bir farklılık olmadığını kabul etmek durumundayız. "Olmayacak hiçbir şey yoktur ve bu nedenle her şey uyar. … Her şey akıcıdır. Hiç

[125] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 165
[126] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 149
[127] **A.e.,** s. 149–150

kimsenin neyin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, … hakiki ya da yapay, gerçek ya da yanılsama olduğunu söylemeye hakkı yoktur."[128]

Doğru/yanlış, iyi/kötü karşıtlıklarının bulanıklaştığı ve göreceleştiği bir ortamdan, hem geleneksel hem de modern felsefe içinde, çok farklı şekillerde de olsa, vazgeçilmez bir insani özellik olan ahlak da payını almıştır. Geleneksel dönemde insan dışındaki bir erkin kurallarına boyun eğme; modern dönemde, en yüksek ifadesini Kant ile bulduğunda, insanın kendi içindeki evrensel kurallara istisnasız uyma anlamına gelen ama her ikisinde de katı ve tek bir gerçekliği olan ahlak, postmodern dönemde göreceleşmiş, kültürelleşmiştir. Modern dönemde, insanlar, bilinçli kontrollerinin dışında kalan eylemlerinden dolayı sorumlu tutulmaz. Günlük yaşamda olduğu gibi, mahkemelerde de bu böyledir. Ahlak ve sorumluluk kişinin niyetleri dâhilinde ele alınır ve niyet de insanın içinde gizlidir.[129] Kenneth Gergen, ahlak ile ilgili görüşlerine, niyet kelimesinin her kültürde ve tarihin her anında varolmadığı ile başlar.[*] Daha sonra, ahlakın evrensel kurallar çerçevesinde değerlendirilmesini modern maskülen bir kahramanlık olarak değerlendirir ve kadınların ahlak anlayışlarının ihmal edildiğini, onların ahlaki kararları daha farklı kriterlere göre, sözgelimi arkadaşlarının, ailelerinin de duygularını hesaba katarak, evrensel kurallar peşinde koşmadan, günlük ilişkilerden çıkardıkları sonuçlara göre aldıklarını tespit eden bir araştırmadan örnek verir. Buradan çıkan sonuç, kadınların kimliklerini ilişkisellikleri içinde tanımladıkları ve ahlakın kişisel bir özellik değil, kişilerarası ilişkilerin bir sonucu olduğudur.[130]

Böylesi bir ahlak anlayışından sonra, Kenneth Gergen yalan konusunun da ilginç sonuçlara gebe olduğunu belirtir. Yalan da diğer özellikler gibi (ahlak, cinsiyet, duygular...) insani değil, kültürel bir temele yerleştirilebilir mi? Yalan, belirli bir gerçek fikrine bağlıdır. Postmodern kültür, gerçek olan ile olmayan arasındaki farkı bulanıklaştırır. Örneğin, biz güle kırmızı deriz fakat

[128] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 55-56
[129] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 167
[*] Bu kritik bir göstergedir. Nasıl ki, ruhun ağırlığını ölçmeye çalışmak, bir çok açıdan geleneksel kodlu olan ruh kavramını alıp başka bir sistemin içine taşımak demekse; ahlak felsefesine, ahlak kelimesinden yola çıkarak başlamak da ahlakın ağırlığını ölçmeye çalışmaya benzer.
[130] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 168

psikofizyolojistlere göre gül renksizdir. Renk algısı, çeşitli dalga boylarındaki enerjinin korneaya yansımasıyla oluşur. Bu durumda, güle kırmızı demek yalan mıdır? Bu hangi perspektiften baktığınıza göre değişir. Ya da herhangi bir şeyi çalan bir çocuk, genel-geçer perspektife göre hırsızdır ve ahlaksızdır, fakat kendi grubu içinde "adil", "havalı", "zeki"... dir. Çocuğun bir şey çalmadığı, bir perspektife göre yalan diğerine göre gerçektir.[131] Yalan konusunu görelileştirmek için Gergen'in harcadığı çaba hayret vericidir. Hiçbir koşul altında yalan söylenmemesi gerektiğini söyleyen Kant'ın yanında, Kenneth Gergen'in yalan hakkındaki bu analizi herhalde, mezar taşının üstünde "Üstümdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası" yazan Kant'ın kemiklerini yapı-sökümüne uğratmıştır.

Yapısalcı ve psikanalist teorilerin daha da ileri uçlara götürülmesi, kültürel ve dilsel perspektifler temelinde görelileştirilmesi, görüldüğü gibi, insan anlayışını da derinden etkilemiş ve iddia ettiğimiz üzere insan anlayışı açısından postmodern döneme geçişin en önemli kanıtları arasında yer almışlardır.

Postmodern döneme geçildiğini kabul edip, muhalif duruşlarını kaybetmeyen düşünürler de vardır. Jameson, postmodern çağda analiz yaptığını kabul eder fakat postmodernizmi kapitalizmin yeni evresinin kültürel mantığı olarak görür ve eleştirir. Ona göre, gerçekçilik, piyasa kapitalizminin; modernizm, tekelci kapitalizmin; postmodernizm de çokuluslu kapitalizmin kültürel düzeyleridir. Bu sebeple postmodern felsefenin ve felsefecilerinin çoğu eğilimine karşı bir pozisyon alır. Hemen hemen tüm postmodernistlerin ortak noktaları olan anti-marksizme ve totalleştirici teorilerin tümden reddine karşıdır. Farklılıklar ve farklılık teorilerinin sistemik bir bağlamın dışında anlaşılamayacağını ve kapitalizmin kendisi bu derece homojenleştirici ve sistematikken, onun eleştirisinin totalleştirici bir analiz ile yapılması gerektiğini düşünür.[132] Büyük anlatıların ve ideolojik analizlerin miadının dolmadığını ve postmodernizmin en iyi neo-marksist bir bakış açısıyla çözümlenebileceğini savunur. Postmodernizme bakışındaki bu farklılık, insan anlayışına da yansır.

---

[131] **A.e**., s. 169
[132], Steven Best, Douglas Kellner , **a.g.e.,** s. 224–226

Özneden vazgeçmeyen Jameson, postmodern durumun insan üzerindeki tahrip edici etkisini kabul eder. Yeni kapitalizmin merkezsizleştirdiği iletişim şebekeleri arasında kendini konumlandırma sorunu yaşayan insanın, edimde bulunma ve mücadele etme kapasiteleri, postmodern uzam içinde kaybolup gitmektedir. Fakat bu durum Jameson'ı, özneyi bütünüyle reddetmeye götürmez. Bireylerin bu dünya içinde kendilerini konumlandırabilecekleri bir politika yapılması gerektiğini savunur[133] ve postmodern insana bir şans verir.

Bu politikanın nasıl olacağını, yine postmodern insana bir şans veren ve yine açıkça post-marxist olduklarını beyan eden Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi teorisinde bulabiliriz. Post-yapısalcı ve postmodernist yakada da olsalar, bu yakanın diğer düşünürlerinin, nihilizme ve kinizme sapan bazı aşırı eğilimlerine karşı olup, amaçlarını, eşitsizliklere ve tabiyet ilişkilerine karşı "kolektif bir eylemin ortaya çıkarılmasının söylemsel koşullarını tanımlamak"[134] olarak koyarlar. Postmodern teori içinde kolektif kurtuluş hareketlerinin ve en son kırıntısına kadar dağılmış olmayan öznelerin yer alabileceğini göstermeye çalışmaları açısından, değerli ve farklı bir girişim sunarlar.

Sınıf mücadelesine dayalı ve sonunda işçilerin zaferi ile sona erecek olan Marxist tarih anlayışını monist bulurlar ve "özne konumları"nın çoğulluğunu, sınıf konumları potası içinde erittiğini düşünürler. Kapitalist ilişkiler, toplumu ve insanları giderek daha fazla kapsayabilecek bir niteliğe erişmiş, kitle kültürü ve medyanın aşırı güçlenmesi ile beraber sınıf konumlarına indirgenemeyecek yeni politik kimliklerin ortaya çıktığını söylerler. Toplum "istikrarsız bir farklılıklar sistemi halinde söylemsel olarak" kurulmuştur. Toplum ve insan dediğimiz kavramlar, kapalı, tamamlanmış yapılar değil; açık uçlu, istikrarsız ve dağınıktırlar.[135] Bu ilk bakışta, diğer postmodernist toplum ve insan anlayışlarından farksız bir kavramsallaştırma gibi görünse de, Laclau ve Mouffe, çoğu çağdaşından farklı olarak, bu şekilde

[133] **A.e**., s. 229
[134] **A.e**., s. 234
[135] **A.e**., s. 236–237

olduğunu tespit ettiği olguları değer haline getirmeye çalışmaz. Farklılıkları alkışlarlar ve bir değer olarak görürler fakat onların sadece farklılık olarak kalması hatta giderek daha da farklılaştırılması gerektiğini savunmazlar; tersine, bu farklılık ve istikrarsızlık içindeki kimliklerin (yapıların) bir araya gelebileceği geçici istikrarlılık noktalarını teorileştirmeye çalışırlar.[136] "Geçici" demek zorundalar, çünkü eğer demezlerse her an faşist olmakla suçlanabileceklerini bilirler. Laclau ve Mouffe'nin girişiminde, postmodernist bakış açısının, sosyal projeler inşa edilmesini ya da yine aynı şekilde insana ait bir anlayış geliştirilmesini ne kadar zorlaştırdığını açıkça görebiliriz. Bir tarafta, oluşturulmaya çalışılan kollektivitenin tüm farklılıkları yutup totaliter bir yapıya dönüşebileceği postmodern korku; diğer tarafta kollektivizmin tamamen bırakıldığı sonsuz farklılaştırılmış bir postmodern dünya... Laclau ve Mouffe, en azından, iki tarafı da uçurum olan bu ince yolda, virajları uçurumlara yuvarlanmadan alma gayretini gösterirler. Bu incelikteki bir yolda sosyal bir proje oluşturmanın tüm riskleri, bu yolda ilerlemeye çalışan düşünürlerin teorilerini kötü yönde etkiler; kaçak dövüşmelerine, zaman zaman belirsiz ifadeler ve tam açıklanmamış kavramlar kullanmalarına, soyutlama seviyesinin çok fazla yükselmesine sebep olur. Tüm farklılıkların, özgürlük alanlarının tümüyle yutulduğu totaliter sistemlerle, hiçbir birlik ve kollektif eylemin gerçekleşemeyeceği kinik modeller arasında bu kadar ince bir yol kalması postmodernizmin suçudur.

Laclau ve Mouffe, "çoğul ve radikal demokrasi" kavramıyla bu zorlu yolda, bir sosyalist proje teorileştirmeye girişir. Çokkatlı politik kimliklerin özerkliğinin kabulü (herhangi bir sınıfın imtiyazlı kılınmaması), demokratik çoğulluğu; bu çoğulluğun bir ittifak meydana getirebilecek şekilde birbirlerine bağlanabilmesi de, radikalliği doğurur. Tabi ki, yukarıda bahsettiğimiz sakıncalardan dolayı, postmodern dönemde kolektivist stratejiler dahi geliştirmek çok zorken, sosyalist bir model sunduğunu öne sunmak çok cesur ama bir o kadar da muğlâk olması gereken bir girişimdir. Laclau ve Mouffe, "demokrasi konusunda yaptıkları tanımda olduğu gibi, bu sosyalizm anlayışını da yeterince teorileştirmezler."[137]

[136] **A.e**., s. 237
[137] **A.e**., s. 239

Onlara göre, sosyalizm kapitalizmden bir kopuş değil, "kapitalizmin başlattığı demokratik devrime içşel bir duraktır." Böylece sosyalizm, liberal ilkelerle kaynaşır. Liberal demokrasi terk edilmemeli, çoğullaştırılmalı ve radikalleştirilmelidir.[138] Böyle bir sosyalizm hedefi postmodernleri, böyle bir sosyalizm tanımı da Marxistleri memnun etmez. Yine de, insandan ve kolektif özgürlük mücadelesinden vazgeçmemeleriyle postmodernizmin insan anlayışına yeni bir boyut getirirler. Farklılıkların kabul edildiği ama insan tekilinin bütünüyle çözündürülmediği "özne konumları", insan tekillerinin yer ve zamana göre konumlanışlardan ibaret oldukları fakat yeri ve zamanı geldiğinde de bir araya gelerek geçici istikrarlılık noktaları oluşturabilecek tekiller oldukları anlamına gelir.

Sınırlarından kurtulmuş (zaman ve uzamın sınırlarından) bağımsız bir özne olma yetisinin yokluğu, postmodern insan anlayışının önemli özelliklerinden birisidir. "Nicedir özne değil, çok sayıda ağın iç içe geçtiği bir terminaliz."[139], ifadesi, öznelerin, sabit yapılarını bozarak, onları çeşitli kimliklerin içinden geçerken kesiştiği bir konumlanma olarak tasvir eder.

Postmodern insan anlayışı, insanın yapısındaki dağınıklığa odaklanır ve kavramsallaştırma çabaları da bu özelliği ön plana çıkaracak yöndedir. En ünlülerinden biri "yamalı-bohça kimlik"tir; diğerleri arasında, R.J. Lifton'ın "çok yüzlü benlik", K.J. Gergen'in "parçalanmış durum", Turkle'ın "çoğul kimlikler", H. Bilden'in "çok yönlü parça benler", Elisabeth List'in "yüzergezer kimlikler" kavramları sayılabilir.[140] Kenneth Gergen'den aşağıda yapılan alıntı da bu odaklanmayı gösterir niteliktedir:

Çağımızda, sosyal bilimlerde, insanı tanımlamaya çalışan seslerin kakofonisi yükseldikçe, modern anlamda bir insan anlayışını sürdürmek zorlaşıyor. İnsan, safi biyolojik bir varlık mıdır, atomlardan oluşmuş bir bütün müdür, öğrenilmiş davranışlar toplamı mıdır, bilgisayarlaşmış bir otomat mıdır, kişisel özelliklerden

[138] **A.e**., s. 239–240
[139] J. Baudrillard, **The Ecstasy of Communication,** aktaran Kenneth Gergen, **a.g.e**, s. 63
[140] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 63

oluşmuş bir yapı mıdır ya da rasyonel bir ajan mıdır?… Bu tanımlama deryasından gerçek insanı çekip kurtaracak bir kavram yoktur.[141] Hatta doğa bilimlerindeki gelişmeler bile, insan anlayışı açısından kafa karıştırıcıdır. Cinsiyetleri ayırmada, çocuklarla, yetişkinlerin; heteroseksüellerle, transseksüellerin aynı kriterleri kullanmadığı araştırmalarla sabit olduğu ve ikiden fazla cinsiyet kabul eden kültürler de olduğu gibi, Batı tarzı tıp bilimi, başka hiçbir yerde kullanılmayan bir kriter kullanmaktadır: kromozomlar. Aktif olarak heteroseksüel bir cinsel hayatı olan Rus kadın atlete, olimpiyatlarda kadın kategorisinde neden yarışamayacağı söylendiğinde şok olmuştur: tıbben bir erkektir o.[142]

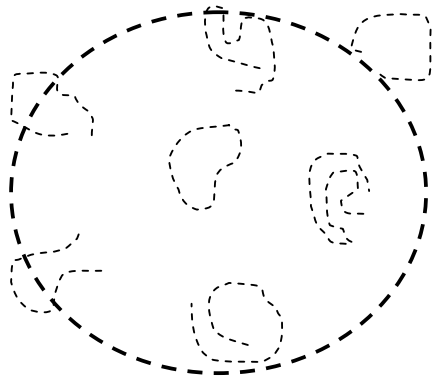
Kişinin kendine ait algısı, bu tür kafa karıştırıcı gelişmelerden kaçınılmaz olarak etkilenecektir; fakat postmodern düşünürlerin çoğunun insan kavramsallaştırmalarını sadece onlar üzerine kurması da belli bir tarzdaki anlayışın göstergesidir. Jameson, Harvey, Laclau ve Mouffe gibi düşünürlerin teorileri salt postmodern değildir. Hatta postmodern koşulları kabul edip, yeni duruma uygun tarzda teoriler geliştirmelerine rağmen, postmodernist eleştiriden kurtulamazlar. Neo-marxist bir büyük-anlatıya dayandıkları için kendi koşullarını ve bir teori ve pratik olarak kendi durumlarını analiz etmekte yetersiz oldukları iddia edilir. Onların büyük-anlatıları, kendi söylemlerini tarihin ve coğrafi koşullara dışsal ve onların üstünde sayan öznelerin ürettiği fantazilerdir.[143]

Tabi bu tarz politik ve kolektif *açılım*lara izin vermeyen kavramsallaştırmalardan politik *çıkarım*lara varılamayacak diye bir şey yoktur. Modern dönemle karşılaştırıldığında, modern dönemin eyleyen, dönüştüren insanıyla karşılaştırıldığında, postmodern dönemin insanı politik açıdan daha pasif ve ilgisizdir.[*] Politik haklar kazanmak için canlar pahasına savaşılan dönemlerdeki insan anlayışı ile politik hakları ve ekonomik koşulları kabul edilebilir bir seviyeye ulaşmış ve rahatlamış bir coğrafya ve dönemin insan anlayışı arasında olması sürpriz

[141] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 140
[142] **A.e**., s. 144
[143] Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 79
[*] Günümüzde, yönü ve geleceği çok net olmayan, modern dönemdekinden farklı türde bir politikleşmenin yavaş yavaş yeşermeye başladığını da göz ardı edemeyiz.

olmayan bir farktır bu. Kendilerine yarattıkları gerçeklikleri içinde mutlu yaşayan şizofrenler, yeni akıllılar; tektipleştirilmiş, kolektif, monoton hayatın içindeki kodlanmışlar, yeni deliler…

"Sadece kendime yönelip odaklanırım ve kimse bana kim olduğumu söyleyemez. Ben *benim*. Ben de kendimi tanımlayamam ve tanımlamak istemem. Yaşantım, tam da daha önce bir kimlik yaşantım ve böylece kim ve ne olduğuma ilişkin bir bilgi olmayışıyla tanımlanır. … Kim olduğum sorusunun tek bir yanıtı vardır, o da benim ben olduğumdur. Şimdi böyle, daha sonra başka türlü, yarınsa bütünüyle farklı."[144] ("*Just be!",* "Sadece ol" – Calvin Klein reklâmı.)[145]



Postmodern Toplum: "toplum mümkün değildir" şiarı kesik çizgili yuvarlakla gösteriliyor. Özne bir varlık olarak değil; hiçbiri birbirine benzemeyen, amorf, sınıflandırılamayan, tamamlanmamış, birbirleriyle herhangi bir ilişki biçiminde (hiyerarşik-atomik-eşit) bulunmayan, toplumun içinde ya da dışında olmayan bir "şey" olarak mevcut. İnsan tekilinin biçimsiz hali, farklı zaman ve mekânlarda farklı şekiller alabileceğini de gösteriyor. Bir arada, yan yana durmaları şekillerinden dolayı imkânsız olan insan tekilleri beraber hiçbir şey oluşturamayacakları gibi kendilerini dahi oluşturamamışlardır.

"On beşinci yüzyılın sonunda şair Thomas Hoccleve, **The Regiment of Princes**'te "Nereye kayboldu bu dünyanın istikrarı?" diye sorar. Homeros'ta ya da Eski Ahit'teki Yeremya kitabında da duyduğumuz bir haykırıştır bu. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde, insanlar kendi yaşamlarının savaş veya açlık gibi felaketlerle aniden değişeceğini ve hayatta kalmak için doğaçlama yaşamak zorunda kalacaklarını biliyorlardı. 1940 yılında da, Büyük Bunalım'ın yıkıntılarını yaşamış olan ve bir dünya savaşı ihtimaliyle yüz yüze bulunan büyüklerimiz kaygı içindeydi. Ancak bugünkü belirsizliğin garip yönü, bunun hiçbir tarihi felaket olmadan var olmasıdır; belirsizlik, güçlü kapitalizmin işleyişine girmiştir. İstikrarsızlık normal

[144] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 67
[145] **A.e**., s. 77

durumdur. ... Karakter aşınması belki de kaçınılmaz bir sonuç. "Uzun vade yok"* anlayışı ... iradeyle davranışı birbirinden koparıyor."[146]

3.5.Gündelik Hayat Teknolojilerinin İnsan Anlayışı Üstündeki Etkisi

Bu bölümde iki sorun üzerine odaklanacağız. Birincisi, gelişen teknolojilerin insan anlayışı üzerindeki etkisinin ne yönde olduğu; ikincisi, bu teknolojilerin insanı ve insan anlayışını ne yönde etkileyecek şekilde kullanıldığı ve sinyaller yaydığıdır. Bu iki birbirine çok bağlı sorunu, yapılarına uygun bir şekilde içiçe ele alacağız.

3.5.1. İnsan Eğlenen Hayvandır

Postmodern insan tasarımı, iletişim teknolojisindeki ve her türlü teknolojideki gelişimden bağımsız bir şekilde anlaşılamaz. Günlük hayatımızın her anını istila eden iletişim araçları, postmodern insan tasarımında, bazılarına göre, filozoflardan daha önemli bir yer tutmaktadır. İnsan yeni tekonolojileri büyük bir hızla günlük yaşamının içine alır. Hayal edilmesi bile zor olan şeyler birden bire hayatın vazgeçilmezleri haline gelir. Bunun insana etkisi ne yönde olur? İnsanın avcunun içine bir telefon, bir kamera, bir fotoğraf makinesi, internet bağlantısı, bilgisayar... sıkıştıran teknoloji, insan tekilini daha güçlü mü kılar, yoksa onu dağıtır mı? 500 kanallı televizyonlar, insanı dünyada istediği yere götürebilen uçaklar, bir "tık"la neye ya da kime ulaşmak istiyorsak bizi ona ulaştıran bilgisayarlar... insanın potansiyelini ve iletişimini mi arttırıyor yoksa onu çaresiz ve yalnız mı bırakıyor?

The Saturated Self adlı kitabında, önceki çalışmalarının, iletişimi hızlandıran ve kolaylaştıran teknolojilerin karanlık yönünü tespit edemediği itirafında bulunur, Kenneth Gergen. Bu teknolojilerin insanları biraraya getirdiği gibi, onlar arasına duvarlar da ördüğünü belirtir. Bir sürü yeni şeyin öğrenilme ve

* Kısa süreli sözleşmelerle personel çalıştırma. Richard Sennet, **a.g.e.,** 25
[146] Richard Sennet, **a.g.e.,** s. 30

farklı ilişkilere girilme potansiyelini sunan teknolojileri, aslında insanlar halihazırdaki ilişki ve bilgilerini kökleştirmek için kullanmaktadır. Kendi değer ve gerçekliğini paylaştığı insanlarla kurulan sürekli ve hızlı ilişlki, kendi kendini haklılaştırımaya ve kendini dünyanın kalanından ayıran hatta üstün gören gruplaşmaların oluşmasına sebep olur.[147] İletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmenin (ardında işleyen mantık değişmeden), insanları maddi ve manevi olarak yakınlaştıracağı önkabulünü sorgulamamız gerekir. Kaldı ki, internet hızındaki bir etkileşimin, iletişimi ve enformasyonu yüzeyselleştirici etkisi de unutmamalıdır.

Sıradan bir akşam evde otururken, yüzlerce farklı ilişki hali içinde buluruz kendimizi. Artık modası geçmiş bir kur yapma, çalkantılı bir evlilik, tamamen farklı dünyaların insanları olan gençlerin aşk, aileler arası rekabet ve baba ve oğulun ortaklık ilişkilerini ve sonlarını kısacık bir zamanda deneyimleyiveririz. Birdenbire her şeyin nasıl devam ettiğini biliyorken buluruz kendimizi. O kadar ilginç bir çağda yaşıyoruz ki, birine bir şey anlatırken, "falan filan işte"* ifadesi enformatik bir değer taşımaktadır.[148]

Postmodern iletişim ortamında enformasyon ve eğlence, imaj ve politika arasındaki sınır bulanıklaşmaktadır. Televizyon haberleri ve belgesellerde sunulan öykülerin dramatik kodlar kullanılarak verilmesi, bunları birer eğlence programına yaklaştırır. Ne zamandan beri tüm haber görüntülerinin arkasında içeriğe sözde uygun müzikler kullanıldığının farkında mıyız? Ya da belgesel kanalları doğal yaşamla ilgili konuları dahi neden bir korku, aşk, trajedi senaryosu oynanıyormuşçasına montajlayıp sunmaktadır? *Reality Show* ne anlama gelir? Gerçek midir, şov mudur? Bunların sonucu "enformasyon ve eğlence arasındaki sınırların çöktüğü *enfo-eğlence* denilen şeydir."[149] Aynı tespiti iletişim için de yapabiliriz.

---

[147] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. xv

* "blah, blah, blah"

[148] Kenneth Gergen, **a.g.e.,**, s. 182

[149], Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 150

Postmodern insanın en dikkat çekici özelliklerinden biridir, bağlantı içinde olma ve eğlence ihtiyacı. Eğlencenin içeriği çok önemli değildir. Önemli olan eğlendirilmek ya da eğlendirmektir. Eğlendirenler için de eğlendirilenler için de olabilecek en kötü şey, eğlendiren artık eğlenceli olmadığında, eğlencenin sona erip bağlantının kopmasıdır. İlişkinin canlı tutulmasının yerini bağlantının canlı tutulması almıştır. Yani az kişiyle kurulan yoğun duygusal ilişkinin yerini, çok sayıda kişiyle kurulan bağlantı almıştır. "Bu bağlantılar SMS, elektronik posta veya cep telefonlarının desteğiyle ayakta tutulmaktadır. Bu "iletiler", "Ben burdayım, senin de orada olup olmadığını bilmek istiyorum" ifadesinden daha fazlasına izin vermemektedir."[150] "Bağlılıklar ve ortaklıklar üretilecek değil, *tüketilecek* şeyler olarak görülür; onlar bütün diğer tüketim nesneleri gibi aynı değerlendirme ölçütüne tabidirler."[151]

İletişim teknolojilerini kullanmak o kadar kolay ve keyifilidir ki, insan "bağımlı olmadan bilgisayarı ve interneti kullanma yeteneğini kaybetmiştir. Bu nedenle dizüstü bilgisayar en sevilen tatil arkadışıdır."[152] İnternetteki iletişim karşı tarafı araçsallaştırmakta ve eğlenceyi amaç haline getirmektedir. İletşimin hızı ve çeşitliliği arttıkça, paylaşım derinliği azalmakta eğlence artmaktadır. MSN programı sadece insanların birbirleriyle iletişim ihtiyaçlarını giderdiği bir program değildir; o aynı zamanda iletişimi bir eğlence haline getirmektedir. Dijital çiçekler, öpücükler, gülen/ağlayan suratlar, sarılmalar ve başka birçok eğlenceli ifadenin havada uçuştuğu MSN programına bunları eklemek iyi niyetli birkaç programcının safça çalışkanlıkları mıdır, yoksa belki kendilerinin de farkında olmadığı bir mantığın işleyişinin yansıması mı? Neden her şeyi yaparken bu kadar eğlenmek zorundadır, insan?

Ölümsüzlük dahi hayat boyu uğraşılarak kazanılabilen bir şey değil; anlık keyif alınan bir şeydir. "Spor olaylarını ya da pop müzik festivallerini sunanların, heyecandan tıkanmış bir sesle, kendilerinin ve izleyicilerin "tarihe tanıklık

[150] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 162–163
[151] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 194
[152] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 111

ettiklerini" ilan ettikleri işitilebilir."[153] Eğlencenin, merkezi bir konumda olduğu bir dönemde, eğlencenin doruğuna varılması da herhalde tarihsel ya da ölümsüz bir andır.

Eğlencenin araç olmaktan, amaç olmaya başlamasının bir göstergesini oyuncak örneği üstünden George Ritzer gösterir. Geçmişteki oyuncaklar yetşkin becerilerini öğreten şeylerdir; oyuncak çekiç, bebek evleri, kaldıraç seti, elektrikli trenler... 1930'lar, yetişkin eşyaların oyuncak versiyonları olmayan, sadece çocuklara hitap eden ilk oyuncaklar ortaya çıktı. İlk Disney karakterleri gibi doğrudan çocuklara pazarlanan farklı bir çocuk kültürünün bir yansımasıydı onlar.[154] Öğrenmeyi amaç olarak kabul eden, eğlenmeyi, onu kolaylaştıracak bir araç gibi kullanan kültür artık yoktur. Hatta günümüzde durum tam tersine dönmüştür; tek amacı eğlence olan çocuk oyuncaklarının yetişkin versiyonlarıyla karşı karşıyayız; yani, yetişkinlere çocuk gibi eğlenmeyi öğreten oyun ve oyuncaklarla. Bilgisayar oyunları, karmaşık ve ileri teknolojili oyuncaklar, hatta yetişkinlere yönelik çizgi filmler...

Teknoloji, ardında hangi mantık ile sunuluyorsa, onu o mantığı içermeyecek şekilde kullanmak imkansız değilse bile giderek zorlaşmaktadır. Televizyonu ya da bilgisayarı açıp eğlendirilmemek zordur. Teknolojinin üretim için değil, tüketim için kullanılması insanların enerjlerini toplumu tehdit etmeden harcayabilecekleri eğlence mekanlarının daha da büyümesine sebep oldu.[155] İnsanın, teknolojinin bu özelliği karşısındaki durumu nedir?

3.5.2. Teknoloji > İnsan

Postmodern İnsanın Psikanalizi altbaşlıklı kitabın yazarı Rainer Funk, 18-19. yy.larda insanın makine karşısındaki fiziki güçsüzlüğünün bilinç ve bilinçaltı düzeyde birçok şekilde telafi edilmeye çalışıldığını belirtir. Örneğin fiziksel güç

[153] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 197
[154] George Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 53-54
[155] **A.e.,** s.19

karşısında, entelektüel ve duygusal yeteneklerin öne çıkarılması.[156] Bu tipik bir modern insan anlayışına işaret eder.

Günümüzün dijital ve elektronik teknolojilerinin devreye girmesiyle bir değişimden söz eder, Funk. Bu değişimi, "İnsanın, gerçekliği, kendi güçlerine ve yeteneklerine dayanarak biçimlendirme becerisini, dijital ve medya destekli imkanlara devretmesinde görmek mümkündür."[157] Bilgisayarda bestelenen şarkıların, bir müzik aletiyle çalınan bir şarkıdan ya da dijital teknolojinin tüm imkanları kullanılarak yapılan bir filmin, o filmin kitabının okunmasından çok daha heyecan verici olduğu; dijital arama motorlarının, bir şiirin tüm dizelerini hatasız bir şekilde karşımıza çıkarması yanında insan hafızasının esamesinin bile okunmadığı; her türlü yetenek, özen, duyarlılık ve zahmete rağmen düzenlenemeyen ders programlarının, uygun bir yazılım ile düzenleniverildiği bir ortamda[158], insanın zihinsel yetilerinin önplana çıkarılmasının bir telafi olamayacağı açıktır. Peki postmodern insan bu durumdan kendini nasıl korumaktadır? Postmodern insan, "kendini sadece insani becerilerle sınırlamayıp "yapma" becerilere, yani tekniğin ve teknolojinin, yönetim araçlarının ve programların becerisine yöneldiği sürece çok daha fazlasını yapabilmektedir. (Postmodern insan) bu tecrübeyi içselleştirmiştir. ... Bunun sonucu olarak tutkuyla, insani becerileriyle yaşamak yerine üretilmiş olanın imkanlarıyla yaşamanın; dünyayı kendine ait zihinsel, entelektüel, psişik ve bedensel (yani genellikle daha alçakgönüllü) yeteneklerini kullanarak yönetmek yerine, teknikleri ve programları kullanarak yönetmenin peşine düşmüştür."[159] Postmodern insanın teknoloji karşısındaki güçsüzlüğünün telafisi, modern insanın makine gücüne karşı beyin gücünü öne çıkarması gibi aktif bir telafi olamamıştır. Onunki pasif bir telafi olmak zorunda kalmıştır. O, teknolojiyi içselleştirmiştir.

"Techne" kavramı, eski Yunan'da, sanat ve beceri anlamını taşımakta ve insani hünere gönderme yapmaktaydı. Günümüzde ise teknolojik beceri, insanın değil onun ürettiklerinin becerisidir. Teknolojik beceri, "yapma" beceri olarak da

[156] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 104
[157] **A.e**., s. 105
[158] **A.e**., s. 105
[159] **A.e**., s. 105-106

anılabilir. Böylece gerçekliğin kurmaca üretimine de göndermede bulunarak "yapma" kavramının iki anlamlılığı kullanılabilir. "Yapma" beceri postmodern insanın kendini dışa vurma biçimlerinin de yapmacık, telkin edilmiş, yapay olduğuna gönderme yapar. Kendini "yapma" beceriye kaptırmış, onu içselleştirmiş olan postmodern insanın duyguları da kişiliği de "yapma"dır; edindiği kültürün de "yapma" olması boşuna değildir ve siyasetçilerin o mükemmel inandırıcılıkları da öğrenilmiş bir inandırıcılıktır, yani, insan olmanın en değerli özelliklerinden biri olan sahicilik de "yapma" bir sahiciliktir.[160] Siyasi kampanyalarda imaj, içerikten daha önemli bir hal almış ve siyasi yarış, ya imaj ya da gösterge yarışına dönüşerek, siyaset medya danışmanları ve patronlarına, halkla ilişkiler uzmanlarına ve kamuoyu yoklamalarına gittikçe daha fazla bağımlı hale gelmiştir.[161] Anlatının yerine imaj, hatta imaj akışları geçmiştir ve artık imaj üretimi güç üretimidir.[162] Tezimizin konusu bağlamında da: kimlik üretimidir. Yani bireysel kimlik, akış haline gelmiştir.

K. Gergen'e göre, iletişim teknolojilerinin aşırı gelişmişliği sadece insanın karakteri üzerinde tahribata yol açmaz, aynı zamanda, tutarsızlıklara da davetiye çıkarır. Tüm monotonluğunun ortasında, Vancouver'deki bir muhasebeci bir telefonla St. Lois'deki bir ilişkiyi yeniden ateşleyebilir; bir saatten az bir zamanda, yorgun bir mühendis kendisini kilometrelerce uzaklıktaki bir bekar partisinde bulabilir; eve hapsolduğunuz sıkıcı bir Cuma günü birdenbire haftasonu için bir yerlere gitmeye karar verebilirsiniz. İletişim ve ulaşım teknolojisindeki bu gelişmeler, insanı bir anda bulunduğu bağlamdan tamamen farklı bir ortamın içine atabilir. O gitmezse, başkası aynı yolları kullanarak ona gelebilir. Sonuçta, insan ve teknoloji arasında simbiotik bir yaşam oluşur. Teknoloji olanaklar sunar ve bu olanakların farkına varıldıkça onlara daha bağımlı hale gelinir. Tekno-insansal bir çağa girmekteyiz.[163]

3.5.3. Televizyonda Her Gördüğüne İnanma

[160] **A.e**., s. 106
[161] Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.,** s. 150
[162] Manuel Castells, "Network Society", **The Global Transformations Reader**, Ed. By David Held, Anthony Mcgrew, , Polity Press, Cambridge, 2000
[163] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 173

Teknolojiyi içselleştirerek insani becerilerine yabancılaşan insan, bilinç düzeyinde bunun farkında değilse bile, bu bilinçaltında da farkında olmadığı anlamına gelmez. Teknolojik beceriyi içselleştirmiş olan (bilgisayarının, cep telefonunun, televizyonunun ve daha birçok aletinin becerisini kendi becerisi gibi algılayan) insan "kendini bilinç düzleminde özgür ve tanrısal olarak yaşıyorsa da, "yapma" becerisi ona veda eder etmez bir hiçtir – bu en basitinden bilgisayarının hard diskinin bozulması veya elektrik kesintisinde kendini göstermektedir. [164]

Bir elektrik kesintisiyle, hiç de düşündüğü kadar güçlü olmadığını anlayan postmodern insanın bilinçaltı tepkisi, kafa karıştırıcı bir durumu, şu ana kadar söylediklerimizle uyumlu bir şekilde açıklanabilir hale getirir. Tepkiden önce, kafa karıştırıcı durumu ortaya koymalıyız.

Günümüzde televizyondan, reklamlardan, sinema filmlerinden... yayılan çok güçlü bir sinyal vardır. O da *Impossible is Nothing*[*] sinyalidir. Postmodern insan her şeyi yapabileceğini hissetmektedir; tüm sınırlar aşılmak içindir. Filmlerdeki süper kahramanlar, bir insanın Süperman, Batman olabileceği fikri ya da onlar kadar hatta onlardan daha gerçeküstü insani ve insan dışı becerilere sahip olan gizli ajanların oynadığı filmler, dizilerdeki süper iyi ya da şeytan kadar kötü karakterler, pazarlanan ürün her neyse, bir kullanıldığında dünyanın en havalı insanı olunan reklamlar... hepsi postmodern insanın her açıdan sonsuza gidebilecek potansiyeli olduğunu göstermektedir. İnsanlar kendilerini sürekli bir macera içindeki bir kahraman gibi hissetmektedir. Hatta bu durumun, bu teknolojilerin en yoğun kullanıldığı ülke olan Amerika'da en üst düzeyde olması aradaki korelasyonun gücünü de kanıtlamaktadır. ABD'li bir milyon lise bir, iki ve üçüncü sınıf öğrencisini kapsayan bir araştırmaya göre, öğrencilerin %70'i ortalamanın üstünde bir liderlik yeteneğine sahip olduğunu ve sadece %2'si altında olduğunu düşünüyor.[165] O halde, insan anlayışı hiç de daha pasif ve güçsüz bir evresinde değil; tam tersine bir durum söz konusu.

---

[164] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 154

[*] Nike reklamı, İmkansız Hiçbir şeydir.

[165] Richard Sennet, **a.g.e.,** s. 94

Bir elektrik kesintisiyle, tüm erksizliğinin farkına varması gereken insan, nasıl oluyor da böyle hissediyor ve nasıl oluyor da insanı güçsüz kıldığını iddia ettiğimiz teknolojilerden tam tersi yönünde çok güçlü bir sinyal yayılıyor. Rainer Funk'a göre, insanların bir şeyleri *gerçekten yaşamak* istedikleri için, gerçekliğin üretimi ve kurgulanmasına bel bağlamaları, bilinçaltı süreçlerin çalıştığını göstermektedir. "Hemen hemen her şey – alışveriş, yüzme, tatil, ibadet, istasyonda beklemek, ev temizliği, öğrenme, ders... – maceraya dönüştürülmek zorundaysa; demek ki insan kendini bilinçdışında büyük ölçüde ölü, pasif, sıkkın, ilgisiz, isteksiz ve cansız hissetmektedir."[166] Yaşantının sınırsızlaştırılmasındaki aşırı abartı insanı hayrete düşürmektedir. Bu sebeple, "sergilenen tanrısallığın ve gücün bilinçdışı atalet ve güçsüzlük duyguları karşısında geliştirilen bir tepki olduğu açıktır."[167]

Özellikle televizyon, kimlik yaratma konusunda bitip tükenmek bilmeyen bir kaynak olmuştur. Bu da, kimliğin imajlar temelinde kurulmasına sebep olmaktadır. Douglas Kellner, **Media Culture** adlı eserinde bu konuya değinmiş ve Miami Vice dizisini, MTV'yi, reklâmları ve Madonna'yı postmodern kimlikler oluşturmaları açısından irdelemiştir.[168] Türk televizyonlarındaki dizilerde de; çirkinken aynı zamanda akılsız, sakar, kendine güvensiz, arkadaşları arasında söz sahibi olamayan ve sevdiği erkeğe kesinlikle ulaşamayan kadın rollerinin, bir şekilde güzelleştikten[*] sonra, birden akıllandıklarını, beceriklileştiklerini, kendilerine güvenli ve ortamlarında söz sahibi hale geldiklerini ve bu sefer sevdikleri erkeği elde edebildiklerini görüyoruz. Kişinin imajının değişmesi tümden bir karakter değişmesine, birbirini tamamen dışlayıcı iki kimliğin, iki insanın sırayla aynı insanda ortaya çıkabilmesini sağlıyor. Fakat bu değişikliğin, kadın figürünü tam olarak

---

[166] Rainer Funk, **a.g.e.,** s. 155
[167] **A.e**., s. 160
[168] Bkz. Douglas Kellner, **a.g.e.**

[*] Bir şekilde derken, aslında hep aynı şekilde güzelleşildiğinin altının çizilmesi gerekir. Diş tellerinin çıkarılması, saçlara fön çekilmesi, kilo verilmesi, dekolteli giyinme, mümkünse estetik cerrahi müdaheleler güzelleşmenin şartlarıdır. Belli ki, kimliklerin çeşitliliği, güzellik konusunda pek de işlememiş ve diş telli, fönsüz, kilolu, dekoltesiz ya da estetiksiz güzellik düşünülememiştir. Bu durumun rahatsızlık verici boyutları 2007 senesinde bir firmanın "Gerçek Güzellik" kampanyasını başlatmasına sebep olmuştur. Kampanya, dayatılan güzellik kavramı dışındaki güzelliği burnu kemerli, yüzü çilli, kilolu ve yaşlı ama hiç de çirkin olmayan kadın resimleriyle göstermeyi amaçlamıştır.

özgürleştirdiği veya erkek figürüyle eşitleştirdiği düşüncesi isabetli olmayacaktır. Eşitlik ancak kadın karakterin maço davranışlar sergileme kapasitesine bağlı olarak *masculine* değerlerde gerçekleşebiliyor. (Kellner'in Superwoman, Alien, Sheena örneklerine, ülkemizin yarışma programlarındaki "delikanlı" olmasıyla takdir edilen genç kızları ya da bir ped firmasının hedef kitle olarak "delikanlı kızlar"ı seçmesi de eklenebilir) Güzel kadın genellikle içine düştüğü kötü durumlardan kurtulmak için erkeğe ihtiyaç duymaktadır. Kellner'in gösterdiği üzere bu, Miami Vice'ta başlarına gelen belalardan erkek polislerin yardımıyla kurtulabilen kadın polislerde de[169]; "Haziran Gecesi" adlı Türk dizisinde Havin isimli ana kadın karakterin, erkek Baran karakterinin aşkı sayesinde bulunduğu kötü durumlardan kurtulabilmesinde de; "Fifth Element" adlı filmde Milla Jovovich'in canlandırdığı kadın karakterin yani beşinci elementin ("sevgi" elementi) tüm düşmanları alt ettikten sonra (daha güçlü ne olabilir dünyayı kurtaracak olan beşinci element!) asıl düşmanı yenmek için Bruce Wills'in canlandırdığı sıradan bir erkeğe, onun sevgisine duyduğu derin ihtiyaçta da; Matrix filminde yoğun bir şekilde erkek kodlu olan Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin simgesi olan "Trinity"nin bir kadın karakterinin adı olmasının yanında esas erkek karakter olan Neo'ya olan bağımlılığında da gözlenebilmektedir.

Kadının güzel olma şartının yanında, bedeninin cinsel obje ya da sadece bir obje olarak kullanılması, artık alışılmış, ne kadar muhalefet edilirse edilsin önüne bir türlü geçilemeyen bir olgudur. Aşk-nesnesi olan dişi, iki erkek kahraman arasındaki erotik yarışmanın sert coşkusuna teslim olan romantik bir söylemin simgesidir. Kadın ucu açık insani bir ilişkinin eşit ortağı değil, rakiplerden birinin ulaşacağı bir ödül haline gelir. *Zor Ölümü* filminin final sahnesi hem erkekler arası rekabetin ancak ödülü olan hem de ne kadar bağdaşmaz olursa olsunlar erkekler arasına, onların sistemi içine giremeyecek olan kadını apaçık bir biçimde gösterir. Terörist Gruber, kahraman polis John McClane'in önceden yaptığı kendi aralarındaki bir şakayı anımsatır. Bunun üzerine Gruber, onun ayakta kalan son adamı olan iri kıyım bir katil ve McClane gülmeye başlarlar:

[169] **A.e.,** s. 154-155

"... şaşkınlıkla etrafa bakan McClane'in karısı Holly gerçek anlamda halen Gruber'in elindedir. Gruber'in ve katilin gülüşü artık arsızca bir hal almıştır, onlardan geri kalmayan McClane'in gülüşü ise sadece stratejik görünmektedir, fakat yine de coşkuludur; birkaç dakikalığına da olsa bu üç erkek, üç kanunsuz, hiçbir kadının giremeyeceği bir topluluk oluşturur, ve hiçbir kadının bilemeyeceği bir coşkuyu paylaşırlar."[170]

İmaj değişikliği konusuna dönelim. "Kadın İsterse", "Bir İstanbul Masalı"...vb dizilerindeki baş aktrislerdeki kimlik değişimi, tamamen imajlarına bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Bir küçük örnek: "Bir İstanbul Masalı" dizisindeki durgun, mazbut, geleneksel bazı değerlerle özdeşleştirebileceğimiz Esma karakteri, saçına fön çektirip, gözlüklerini attıktan sonra, sarhoş olduğu bir gece bir erkek arkadaşının evine gidiyor ve hiç çekinmeden banyo yapmaya başlıyor. Önemli olan nokta, çok kısa sürede gerçekleşen bu muazzam değişimin dizide de çok normalmiş gibi gösterilmesi ve iki apayrı karakterin de bu kısa süre zarfında bir insan içinde bulunabileceğinin sorgusuz kabulü. Bu değişim normaldir; çünkü insan aynı insan değildir, imajı onu bir başkası yapmaya yetmiştir. Bu küçük örnek; şampuan, jöle, sigara, kot, "light" ürün... reklamlarından veya medyada yer alan herhangi başka bir yayından verilebilecek örneklerle çok kolaylıkla çoğaltılabilir çünkü sıkça, açıkça ve kuvvetle verilen bir sinyaldir.

Televizyonda imaj temelinde kurulan kimlikleri izleyen nesil, bunu hayata da uyarlamaktadır. Kız çocuğuyla alış-verişe çıkan bir annenin, çok güzel ve iddialı bir kıyafeti denedikten sonra, kıyafetin içinde "kendisi olamadığını hissettiği" için satın almak istemediğini kızına söylediğinde, kızının "Ama anne, olay da bu zaten. O kıyafet içinde gerçekten "birisi" olacaktın.", cevabını vermesi örneğinde olduğu gibi. Eğer insan birey olarak varlığından şüphe duymayacak şekilde "oradaysa", o zaman giyinmek pratik bir eylemden başka bir şey olmayacaktır. Postmodern bilinç geliştikçe, giyinme kişinin kendisini oluşturmasının temellerinden biri olmaya başlar.[171]

[170] Nick Mansfeld, **a.g.e.,** s. 124
[171] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 139-154

Buradan çıkan şudur ki, kimlik değişiminin kıyafet değiştirme hızına ulaşabilmesi, insanın bir yapı olarak tasarlanmasının sonunu getirmektedir ve Baudrillard'a şunları düşündürtmektedir: "... kimlik postmodern medyada ve enformasyon toplumunda "bilgisayar sisteminde bir terim" ya da "fantastik kontrol sistemlerinin" sibernetikleşmiş bir efektidir. Gösteri toplumunda tüketici olarak bir piyasa kimliği; bir *hyperfibril*leşmiş ruh halleri galaksisi ... travmatikleşen bir diziselleşmedir."[172]

Tabi postmodern dönemde bu tarz analizlere yoğunlaşılması, her şeyi teknolojiyle açıklamaya sebep olurken ve medyanın yoğun etkisinden bahsetmemize olanak tanırken, medyanın arkasındaki sermaye güçlerinin, Baudrillard'ın da yaptığı üzere, gözden kaçmasına sebep olmaktadır.[173] Fakat, her ne kadar postmodernitenin insan anlayışı üzerinde eleştirel bir analiz sunuyor olsak da, bu anlayışı belirleyen sınırlar içinde kalmak durumundayız; aksi taktirde, çok yoğun modern menşeili eleştirilere girilmesi, postmodern insan anlayışını tam anlamıyla serimlememize engel olur.

3.5.4. Tüketiyorum Öyleyse Varım[174]

Medyadan kuvvetle yayılan bir başka sinyal, tüketim sinyalidir. İnsan, farkına vardığı boşluğunu doldurabilmek için imaj satın almaktadır. Modern dönemde yüceltilen çalışma ve üretme, yerini tüketmeye bırakmaktadır. Çoğu zaman satın alınan ürün değil, bir hayat tarzıdır. Liberal kapitalizme Marx'ın getirdiği eleştiri, ürünlerin kullanım değerlerinden ziyade, mübadele değerlerinin geçerli olmasıydı; üretim ihtiyaca göre değil kara göre belirlenmekteydi. Küresel kapitalizmin tüketim toplumunda ise, üretim ihtiyaçtan iyice koparılmış ve medyada yer alan göstergeler sistemi içindeki konumları tarafından belirlenir hale gelmiştir[175] ve geçerli olan yeni değer, gösterim değeridir.[176] Pepsi-Cola şirketinden bir yöneticinin söylediklerine

[172] Dilek İmançer, **a.g.e.,** 2003, s.238
[173] Yener Orkunoğlu, **a.g.e.,** s. 180
[174] Steinar Kvale, **a.g.e.,** s. 579–603, s. 589
[175] David West, **a.g.e.,** s. 277
[176] Ali Yaşar Sarıbay, **a.g.e.,** ., s. 4

bakalım: "Söylediklerimizin onda dokuzunu görsellik oluşturuyor ... yaşanabilecek canlı hayaller üretiyoruz. Bunlarla ilişkimizi ise Pepsi-Cola şişesi kuruyor."[177] Tüketimin toplum içindeki yeri bir karşılaştırma ile daha net ortaya çıkar: Geleneksel toplumun simgesi, en muazzam yapıları; dini mabedler, kutsal yapılardı. Buralarda sessizlik, fısıltılı konuşma ve saygı vardı. Modern dönemde, sanayi ve teknolojinin gelişmesiyle, modern toplumun simgesi veya en muazzam yapısı fabrika oldu. Burada her gün gürültülü ve monoton bir çalışma ve ter vardı. Günümüzün simgesi veya en muazzam yapıları için ister Las Vegas'ı, ister Disneyland'ı, isterseniz de mega alış-veriş merkezlerini gösterin; değişmeyen şey, buraların mega tüketim mekanları olduğudur. Buralarda da sınırsız hareket ve eğlence vardır.[178]

S. Kvale, "The Church, the Factory and the Market" adlı makalesinde, Ortaçağın kurumunu kilise, temasını ebedi kurtuluş, bilme tarzını vahiysel olarak; modern çağın kurumunu fabrika, temasını üretim, bilme tarzını metodolojik olarak; pot-modern çağın kurumunu market, temasını tüketim, bilme tarzını kurmaca olarak görmüştür.[179] Bu tespit şöyle de okunabilir; Ortaçağda kurtuluş kilisede, modern çağda üretimde, postmodern çağda tüketimdedir.

Fabrika, kapitalist modern dönemin en önemli simgelerinden biridir. Tüm paradokslarıyla, başardıkları ve başaramadıklarıyla modern dönemi ve insanını betimler. Dışarıdan bakıldığında modern insanın dünyaya karşı tüm cürreti ve ihtişamını simgelerken, içerisinde ezilip büzülmüş insanları görürüz. Fabrika büyük olmalıydı çünkü "büyük olan güzeldi, akılcıydı; gücü, hırsı ve cesareti simgeliyordu. (Modern) dönemin inşa alanı; demirden dökülmüş ve betona oyulmuş kibirli anıtlarla, yıkılmaz olmayan ama kesinlikle yıkılmaz görülen iri cüsseli makinelerle ve ... eski zamanların sonsuz ibadet tapınaklarını andıran tren istasyonlarıyla ... donatıldı."[180] Z. Bauman'ın tapınaklara benzettiği fabrika ve tren istasyonlarının yerini, günümüzde marketler almaktadır.

---

[177] **A.e.,** s. 8
[178] Steinar Kvale, **a.g.e.,** s. 580
[179] Steinar Kvale, **a.y.,** s. 580
[180] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 32, parantez içi bana ait.

Gearge Ritzer **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek** adlı kitabında *tüketim katedralleri* kavramını ortaya atar. Bu katedraller, yeni tüketim ortamlarının yarı dinsel, "büyülü" niteliklerine işaret eder. Tüketim dinini uygulamak için hacca gidilen yerlerdir, oralar.[181]

Alış-veriş merkezlerinin özellikle giriş kapılarının mimarisine, şekline bakacak olursak dini bir mabed girişini ne kadar andırdıkları ve iç ve özellikle dış mimarilerinin mümkün olduğunca (görünüş adına hiçbir maliyetten kaçınılmadığını belli edecek kadar) gösterişli olduğu (örnek Akmerkez'in pırıltılı dış görüntüsü) dikkatimizden kaçmaz. İstanbul'un son inşa edilen alış-veriş merkezlerinden olan Acıbadem Nautilus'un oval şeklinde ve devasa bir beton yapının ortasında duran kapılara yürüyen ufacık insanların bir alış-veriş merkezine mi girdikleri yoksa, "Gel! Ne olursan ol yine gel!" diyen bir mabedin içine doğru mu çekildikleri düşüncesi geliyor akla. 1956'da Edina, Minnesota'da kurulan ilk tamamıyla kapalı alış-veriş merkezi olan Southdale Center, alış-veriş mekanına yatay bir boyut verdi ve alış-verişi daha seyirlik hale getirerek iş hacmini artırdı.[182] Bir alış-veriş merkezine girildiğinde dev yapı içinde kaybolunur; sonu gelmeyen reyonların arasında gezerken, sadece ihtiyacı karşılayacak ürünleri satın alma davranışını korumak giderek zorlaşır, insan belli bir ürünü satın alma fikri içinde bulunamaz. Nesneler raflardan doğru insana kendilerini dayatır. Artık satın alma seçimi insanın bilinçli ve ihtiyaç odaklı iradesinin dışına, raflarda duran göz alıcı ürünlerin kendilerini gösterebilme niteliklerine doğru kaymaktadır.

Görsel ve sembolik alanı artık dini yapılar ya da fabrika değil, market ve her yerden karşımıza çıkabilen reklamlar almıştır. Mega tüketim alanlarının yanında, stadyumlar, üniversiteler, hastaneler, müzeler, kiliseler... gözümüze ihtişamlarını yitirmiş sönük yapılar olarak görünür. Hatta, bu yapılar, yeniden göze hoş görünmeleri için *tüketim katedralleri*ne benzetilmeye çalışılırlar. Üniversitelerin *concept*li yurtları, fast-food restoranları, hediyelik eşya dükkanları... öğrenci ve velilere tüketiciler gibi muamele edilmesini; tüketim ve eğlence olanaklarının

[181] George Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 14
[182] George Ritzer, **a.g.e.,** s. 32

çeşitliliği ile onlardan hiç de geri kalmayan stadyumlara gelenlere de taraftar gibi değil, yine tüketici gibi davranılmasını öncelikli kılar.[183] En küçük yerleşim birimlerinde bile, insan en azından, bilbordlardaki resimlerden aktarılan (uzak ülkelerin) değerleri, eğilimleri ve düşleri tarafından baştan çıkarılmaktadır.[184] Endüstriyel üretimi artırmanın önemi azalmış; bolca üretilen metanın bolca tüketilmesi, ekonomik büyümenin anahtarı haline gelmiştir.[185] Tüketim kültürünün, imajların ve meta-göstergelerinin kitlesel üretimiyle, genişlemesi, bundan ayrı bir kültürel alanın sonunu getirmektedir.[186] Postmodern kültür, tüm eski değerlerin reddedilği modernist kültürün bu özelliğiyle, tüketim kültürünün birleşmesinden oluşmaktadır.[187]

"*Tüketim toplumu* kavramı, tüketimin sadece üretimin bir refleksi olarak görülmesinin yerine, toplumun yeniden üretiminde merkezi bir konumu olduğunun kavranmasına işaret eder. *Tüketim kültürü* kavramı, sadece kültürel ürünlerin metalar olarak üretilmesine dikkati çekmez, aynı zamanda kültürel faaliyetlerinin çoğunun tüketim aracılığıyla gerçekleştirildiğini ve tüketimin, imaj ve gösterge tüketimini içerecek şekilde genişlediğini de gösterir."[188]

Günümüzde, sadece siyasi parti seçimlerinden önce yaptıkları araştırmaların sonuçlarıyla gündeme gelen araştırma şirketlerinin daha sessiz bir şekilde yürüttükleri işler vardır. Bunlar, tüketici araştırmalarıdır. Özenle, birçok farklı sınıftan seçilen onlarca denek üstünde yapılan araştırmalar, tüketicilerin, kullanılması düşünülen bir renge, bir söze, ambalaja, ürüne olan tepkilerini dikkatlice veri haline getirir; hatta grup seanslarıyla, alanlarında uzman olan kişiler tarafından *konuşturulan* denekler adeta bir psikiyatriste gitmiş gibi bütün bilinçaltlarını, piyasaya ürünü sunacak olan şirketlere açarlar. "Tüketiciler kapitalizmde o kadar

[183] **A.e.,** s. 15
[184] Kenneth Gergen, **a.g.e.,** s. 52
[185] Steinar Kvale, **a.y.,** s. 589
[186] Mike Featherstone, **a.g.e.,** s. 4
[187] **A.e.,** s. 73
[188] **A.e.,** s. 75

önemli bir rol oynamaya başladı ki, kendi kendilerine karar almalarına izin verilemezdi."[189]

Tüketim kültürünün hüküm sürdüğü günümüz toplumunu bir karavan kampına benzetir Z. Bauman ve anlatır;

"Her sürücünün kendi planları ve sürücü programı vardır; kamp yöneticilerinden rahat burakılmaları ... dışında hiçbir şey istemezler ve bunun karşılığında ... kirayı ödeyeceklerine söz verirler. Öderler ve talep ederler. Eğer kandırılmakta olduklarını hissederlerse ... şikayet edebilirler ve paralarının iade edilmesini isterler; ancak kampın yönetim felsefesine meydan okumak ... akıllarına gelmez."[190]

Bu bölümde anlatılan durumların ortaya çıkmasının, postmodern kuramın insan tasarımı içine alınmasının yersiz veya haksız olduğu eleştirileri getirilebilir. Fakat bu, "postmodern durumun" içindedir ve zaten bir kuram olarak görülmesi zor olan ve yukarıda belirttiğim gibi insan ve kimlik tasarımının sadece filozoflar tarafından belirlenmediği bir durum veya akım olan postmodernitenin insan anlayışının içine alınabileceğini düşünüyorum.

[189] **A.e.,** s. 51
[190] Zygmunt Bauman, **a.g.e.,** s. 127

Sonuç

"Resmi yapılacak iki şey vardır, insan ve onun bakış açısı. Birincisi kolaydır; ikincisi olanaksıza yaklaşır."[1]

Leonardo Da Vinci

Geleneksel insan anlayışından, modern insan anlayışına geçişin göstergelerinden biri olan bu söz, tezin amacını ve zorluğunu anlatmaktadır. Bu tezde, Leonardo Da Vinci'nin "kolay" dediği işi yapmaya, "olanıksıza yaklaşır" dediği hakkında ise ipuçları vermeye çalıştım.

Resmi yapılmaya değer iki şeyden ilki olan insanın resmini yapmak, "olan"ın resmini yapmaktır; onun bakış açısının resmini yapmak ise, insanın düşüncesinde, tüm "olan"ların, nasıl "olması gerek"tiklerinin resmini yapmaktır.

Üç dönemdeki insanın ve insan anlayışlarının karşılaştırmalı bir şekilde serimlenmesi ile "insan"ın resmini yapmaya ve insanın nasıl "olması gerek"tiği konusunda ise ancak bu üç dönemi ve sonuçlarını karşılaştırmalı bir şekilde okuyan ve değerlendirenlere ipuçları sunmaya çalıştım.

Geleneksel düşünürler, tüm enerjileriyle, dini dogmalar üzerinden felsefe yapmış ve her konuyla ilgili görüşleri bir büyük gölge altında kalmıştır. Bu gölge tanrıdır. Hatta düşüncelerini tanrı yasağının çizdiği sınırlar içinde tutarak özgürce fikirlerini geliştirmedikleri için felsefe yapmadıkları bile düşünülmüştür. *Philosophia*nın "bilgi sevgisi" olduğunu, Ortaçağ'ın din adamlarının ise tanrı sevgilerinin baskın olduğunu hatırladığımızda, bu eleştirinin sert olmakla birlikte, çok da yersiz olmadığını görürüz.

[1] http://www.ideayayinevi.com/yayinlar/oct/oct.htm, (çevrimiçi), 22/09/07

Her boyutuyla (varoluşu, kudreti, hikmeti... ile) sonsuzluğa uzanan bir tanrı kavramı yanında, ortalama 40 sene ömrü, sınırlı bir bilinci ve hayatı üstünde sıfıra yakın iktidarı olan insan küçücük bir nokta gibi kalmıştır. Din adamlarının düşüncelerinde bu iki kavrama verdikleri yer de bu durumlarıyla doğru orantılıdır.

Geleneksel felsefenin insan anlayışının dört temel ekseni vardır;

- İnsanın, toplumsal ilişkilerin örgütlenme şeklinden başka bir şey olmaması,
- İnsan tekilinin çevresini değiştirme/dönüştürme gücünün olmaması,
- İnsan anlayışının daha fazlaca "olan" üzerinden teorileştirilmesi,
- Dini maneviyatın önemi ve dünyevi yaşantıdan önde tutulması.

Bu dört temel ekseni sırasıyla, dört paragrafta kısaca hatırlayalım:

Ortaçağ'ın geleneksel insanı, fakirse, toprak lordunun toprağında angaryaya gidiyor, kendi toprağından kazandığının insafsız bir bölümünü vergi olarak veriyor, toprağından izinsiz ayrılamıyor, izinsiz evlenemiyor, tanrısından korkuyor, yönetime karşı herhangi bir muhalefet içinde olamıyor ya da zenginse, daha çocukken uzaklara çok sert bir öğrenim görmeye gönderiliyor, öğrenmek istediği şeyler sorulmuyor, katı bir hiyerarşik düzen içinde davranması gerekiyor, tanrısından korkuyor, tüm zengiliği ve ayrıcalığına rağmen yaşamak istediği değil, zorunda olduğu hayatı yaşıyordu. Prensse, prens gibi; çiftçiyse, çiftçi gibi yaşamak ve ölmek zorundaydı. İnsan tekili diye bir şey yokmuş gibi yaşanıyordu. İnsan sadece bulunduğu konumun bir taşıyıcısıydı ve içinde bulunmak zorunda olduğu ilişkilerin örgütlenmesinden başka bir şey değildi.

İnsanın tek başına, sadece aklıyla, mutlak doğruyu bulabileceğine dair bir inanç olmadığından, bu yolla bulacağı evrensel doğrularla çevresini dönüştürebileceğine de inanılmazdı. Yönetimden memnun olmayanların onu değiştirmeye, halkından memnun olmayanların onları dönüştürebilmeye gücü yetmezdi. İnsanın, içine doğduğu mevcut sistemi, zengin de olsa fakir de, değiştirme gücünün olmadığı düşünülürdü. Hatta fakirse, eleştirme gücü ve hakkı bile yoktu.

Böyle bir ortamda şekillenen insan anlayışı elbette pesimist olmuştur. Din adamları, insana dair fikirlerini geliştirirken, onun bu acizliklerinden yola çıkmış hatta bu acizlikleri insan anlayışının merkezine koymuştur. "Olan"ın üzerinden insan anlayışlarını teorileştirmişlerdir. "Olan"dan çıkarılan sıfatları insanın önüne dizmişlerdir. "Olan"ı belirleyici referans almayıp, insana daha bağımsız değerler atfettiklerinde ise, bu durum insanı hiç de yüceltmemiş tersine ona uygun görülen diğer özelliklerden hiç de aşağı kalmayacak bir şekilde aşağılamıştır.

Olgulardan hareketle, insan anlayışlarına, "cahil", "pasif", "iktidarsız", "eylemsiz"... bir eksen vermiş; bunların yanında, insanları, "günahkar", "kötüye meyilli" ilan etmişlerdir. Bunun sebebi de dini anlayışın, o dönemin düşünüşü üzerindeki dominant etkisidir. İnsan anlayışlarını "olan" üzerine kurup, "olması gereken"i insanlar için ulaşılması çok zor bir amaç gibi göstermek, onu dini dogmalara bağlamak, bu anlayışın sonucudur. Tanrı sevgisi ve bilgisi, doğuştan cahil ve günahkar insanların ulaşabilecekleri özellikler değildir; hatta bu özellikler, içinde yaşanılan fani dünyada değil, bir kısım seçilmişin öte dünyada ulaşabileceği mertebelerdi.

Rönesans ve Reform haraketlerinin ardından geçilen modern dönemdeki en kritik gelişme, insan tekilinin ortaya çıkmasıdır. Ortaçağ'ın cemaat kültürü yerini insan tekiline daha fazla alan bırakan bireysel kültüre bırakmıştır. Modern düşünürler, her alandaki toplumsal ve teknolojik gelişmelerin de cesaretini arkalarına

alarak, düşüncelerini bu işleri başaran varlık ve onun en güçlü silahı üzerinde temellendirmişlerdir. İnsan ve akıl.

Modern dönemde ortaya çıkan yeni insan anlayışının temel özelliklerini, Ortaçağ'dakilerle kıyaslama yapabilecek şekilde şöyle sıralayabiliriz:

- İnsanın kendi içinde, birey olarak, özerk varlığıyla ortaya çıkması,
- İnsanın aklı ile çevresini değiştirme/dönüştürme gücünün olması,
- İnsan anlayışının daha çok "olması gereken"ler üzerine kurulması,
- Dini anlayışların etkisini yitirerek dünyevi düşüncenin önem kazanması.

Erken modern dönemle birlikte, insanın kendinden sorumlu olması anlayışı yerleşti. İnsan toplumsal ilişkilerin örgütlenmesi içinde elbette bir konum işgal etmekteydi fakat bu konumu onun tek tanımlayıcısı değildi. İnsan kendine özgü bir varlıktı artık ve konumunun, onun nasıl biri olması gerektiğini belirlemediği; nasıl biri olduğunun, bulunacağı konumu belirlediğine inanılıyordu. İnsanın prens veya çiftçi doğması gibi kendi elinde olmayan, kendisi dışındaki statülerle tanımlanması ya da tanrı veya cennet/cehennem gibi yine kendisi dışındaki bazı kavramlar ve amaçlar ışığında tanımlanması anlayışının yerine, kendine içsel özelliklerle ve amaçlarla tanımlanması anlayışı geçmiştir. Kendine içsel olan özelliklerin amaç haline gelmesi, insanın başlı başına kendisinin amaç haline gelmesi demektir. İnsan akıllı veya aptal, sabırlı veya sinirli, ahlaklı veya yalancı, güçlü veya pasif olabilirdi fakat bunların hepsi kendisine içsel özelliklerdi ve hangisinin iyi olduğuna kendisi karar verip istediğini olabilirdi.

Hiçbir şey insanın yapabileceklerinin alanının dışında değildi. Çünkü insan aklıyla evrensel doğruları keşfedebilir ve ister kendi iyisine, ister evrensel ahlaka

sadece kendi iç dinamiğiyle ulaşabilirdi. Yani, aklı olan tüm insanlar eşitti ve bu akılla insanın yapamayacağı şey yoktu. Doğayı, tüm çevresini, toplumsal yapıları... aklının evrensel yasalarıyla ve içindeki yaratma gücüyle değiştirip dönüştürebilecek yeteneğe sahipti. Yaratıcılık sadece tanrıya mahsus bir özellik değildi.

Ayrıca modern dönem düşünürlerinin insan anlayışının oluşmasında "olan" ile "olması gereken" arasındaki denge hiçbir dönemde olmadığı kadar "olması gereken"e kaymıştır. Evet, her alanda birçok devrim gerçekleştiren insanın, "olan"dan hareketle, daha güçlü, daha akıllı, daha dinamik... düşünülüp tasarlanması daha kolaydır. Fakat modern düşünürler, bunlarla yetinmemişler, bunları en uç noktalara kadar götürmüşler ve "olan" ile bağlarını iyice gevşetip "olması gereken"e sarılmışlardır. Evrensel akıl, evrensel ahlak, evrensel doğrunun insanın içinde olması... gibi fikirler, insan anlayışı hususunda bu dönemin karakteristik özellikleri arasındadır. Modern dönem içinde Leonardo Da Vinci'nin "olanaksıza yaklaşır" dediği iş, sakıncaları gözardı edilerek başarılmaya çalışılmıştır.

Son olarak, insan anlayışının dünyevileşmesi her alandaki maddesel başarıların yanında gelen bir özelliktir. Dini düşüncenin itibar kaybı ve değişen dünyayı analiz etmedeki yetersizliği ve de toplumsal sınıflar arasında geçişin neredeyse imkansız olduğu bir dönemde, asıl adaletin öte dünyada gerçekleşeceği fikrine inanmanın kolaylığının yerine; her türlü geçişin serbest olduğunun düşünüldüğü, gerçekten de, birdenbire, kendi çabalarıyla çok yükselen ya da hatalarıyla tepetaklak olan bazı insanların yaşadığı bir dönemde, öte dünyanın adaletini beklemekten sıkılmanın kolaylığının geçmesi, dünyevi düşüncenin yerleşmesine sebep olmuştur. Artık insanlar bu dünyada da haklarına düşeni istiyorlardı.

Erken dönem modernitenin bu aşırı optimist insan anlayışı, birkaç asır sonra modernitenin kendi içinde de yoğun bir eleştiriye maruz kalmıştır. Aklı olan insanlar hiç de eşit değillerdi; toplumsal statüler arasındaki geçiş hiç de insanın sadece kendi

içsel dinamiklerine bağlı değildi; insanın dönüştürme gücü hiç de düşünüldüğü kadar etkili değildi; evrensel doğru, evrensel ahlak, evrensel akıl her insanın içinde olan özellikler değildi; hatta insan hiç de akıllı değildi; dışarıdan yönlendirmeye fazlasıyla açıktı; hatta hiç de tüm o özellikleri içinde bulunduran sabit, monoblok bir yapısı yoktu; parçalı, değişken, süreksizlikleri olan bir varlıktı. Bir tarafta fabrikalarda ezilip büzülen (akıllı) insanların, diğer tarafta hayatı boyunca iş yapmamış ama refah içinde yaşayan (akıllı) insanların varlığı, pek de erken dönem modernitenin insan anlayışına uymuyorlardı. "Pekiyi" diye sorusuna başlar, Alain Touraine, "ya devlet adamı ve kapitalistin o kendini beğenmişliği modernliğe hizmet etmek yerine, ... modernliğin büyük bir bölümünü, hatta belki de esas bölümünü ortadan kaldırmışsa?"[2] Bu soru, modernliğin kendi içindeki en büyük çelişkilerden biriydi ve insan anlayışını kendi içinde büyük revizyona uğrattı.

Fakat daha sonra başka bir şey oldu. 2. Dünya Savaşı öncesi, sırası ve sonrasında yaşananlardan ağzı yanan insanlık, suçlunun, ilerleme fikri ve evrensel bir hakikatin olduğuna ve bunun bulunabileceğine olan inanç olduğuna karar verdi. Perspektiflerin çoğulluğunun kabulü, belirli bir grubun kendi hakikatinin evrensel olduğunu iddia edememesini ve dolayısıyla bunu farklı gruplara dayatamamasını sağladı. Totalitarizmi engelleyecek ikinci emniyet olarak da, ki aslında kökten çözüm olarak iş görür, olmayan bir hakikatin aranmasının nafile çabasından vazgeçilmesi gerektiği fikri ileri sürüldü. İnsanlık, tam da kendine güveninin ve ilerlemesinin doruğunda olduğunu düşünürken öyle bir hızla yere çakılmıştır ki, bir daha bu şekilde yere çakılmayı *ne pahasına olursa olsun* tekrarlamak istemeyen o insanların yaşadığı sarsıntının sersemliğinden kurtulmaya çalışırken geçirdiği bir döneme girdik.

İnsanın bütün o parçalılığının ve irrasyonelliğinin kabulünün yanına; ilerleme fikri ve evrensel hakikatin insan tarafından bu dünyada keşfedilebilirliği, hatta evrensel bir hakikat olduğu gibi ilkelerin terk edilmesi eklendiğinde, insan

[2] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi,** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, sf. 225

anlayışında yukarıda sözü edilen döneme girildi. Bu dönem en tanıdık, en çok kullanılan, varlığı konusunda genel denilebilecek bir mutabakat bulunan ama ne olduğu konusu hala tartışılan "postmodern" terimi ile isimlendirilir. Postmodern akım insan tasarımını yapı-sökümüne uğratmıştır ve parçalanmış, yok olmuş veya yok olma zamanı gelmiş bir insan fikrini ortaya koymuştur. Bu yıkıcı eleştiri birdenbire ortaya çıkmamış, geç modernlik içinde bir nevi başlangıcı yapılmıştır. Aradaki fark, insan kimliğindeki tüm parçalılığın, çeşitliliğin, farklılaşmaların kabulüne ve insanın irrasyonel tasarımının ortaya konmasına rağmen modern dönemde insanın halen bir yapı olarak analizinin devam etmesidir; postmodern anlayış ise neredeyse insanın bir özne olarak yok edilişinin tasarımıdır. Bunun sebebi ise, yukarıda belirttiğim üzere hakikate olan inancın yitirilmesidir.

Geleneksel dönem ve modern dönemle daha rahat karşılaştırılması için, postmodern dönemin insan anlayışının da temel özelliklerini dört başlık altında toplayabiliriz:

- İnsanın, mevcut ilişkiler, kültür ve dil sisteminin örgütlenişinin bir inşası olması,
- İnsanın çevresini dönüştürme yeteneğinin çok sınırlı olması, bizatihi o çevre tarafından belirlenmesi,
- İnsan anlayışının sadece "olan" üzerinden teorileştirilmesi, "olması gereken" fikrinin reddi,
- Dünyevi fikirlerin yerine yeniden manevi yönelimlere, uzak kültür mistisizmlerine hatta eski dinlere olan ilginin artması.

Postmodernistler analizlerinde, modern dönemdeki insanın yerine, dili ve kültürü merkeze yerleştirmişler ve toplumsal, ekonomik, politik her türlü gerçekliğin

birincil belirleyicisi olarak almışlardır.[3] Böylece hakikat de kültürelleşmiş ve görelileşmiştir. Nietzsche'nin ortaya attığı sorun, hakikatin varolması ya da insanda hakikat istencinin varoluşu değildir. Kafka'nın romanında, yasanın tüm içeriği boşaltıldığında yasaya göre yaşamanın neye benzediğinin gösterilmesi gibi; Nietzsche de, hakikatin tüm içeriği boşaltıldığında, hakikati arayarak yaşamanın neye benzediğini göstermiştir. Hakikati arayarak yaşarken neler yaptığımız, onun doğasından çok daha önemlidir. Hakikatin aranması sırasında ne yapıldığına ilişkin etik ve politik sorunlar, hakikatin varoluşuna dair epistemelojik sorudan daha önemlidir.[4] İnsanın da, hakikat gibi, içeriği boşaltılmıştır ve insan olma sadece bitmek tükenmek bilmeyen bir kültürel ve dilsel süreç haline gelmiştir.

İnsan, kültürel süreçlerin bir türevi olduğunda bu süreçler üstünde değiştirici, dönüştürücü bir eylemde bulunma erki de yok olur. Tam tersine kültürel süreçler değiştiğinde, insan da onlarla birlikte değişir ve bu değişim çok kısa zamanlarda gerçekleşir. İnsanın her kültür, her ortam, her ilişki hatta her kıyafet içinde başka biri olduğuna dair düşünce, insanın içine girdiği kültürü, ortamı, ilişkiyi veya kıyafeti, sadece içine girmesiyle ya da eylemiyle dönüştürme fikrini dışlar.

Değişimin bu hızına yetişemeyen ve onu bu dünyada değiştiremeyeceğini düşünen insanlar kurtuluşu, kendilerine iç huzur, iç dinginliği getireceğine inandıkları mistisizmlerde buldular. Dış dünyanın hızı artık kaldırılamaz ve insan tarafından müdahale edilemez hale geldiğinde, onların çözümü, *içlerini* yavaşlatmak şeklinde olmuştur. Batı'nın yüksek standartlarındaki rahat ama aceleci günlük hayatlarına sorgusuz devam edip, kendi iç kurtuluşlarını, Doğu'nun o zamansız, zamanın akış hızının sıfıra yakın olduğu topraklarından çıkan mistik ve dini öğretilerde bulmuşlardır.

[3] Krishan Kumar, **a.g.e.,** , s. 141
[4] Philip Goodchild, **a.g.e.,** s. 43

Marx, kendi dönemine kadar yüzyıllardır yapılan felsefeden sıkılmış bir şekilde, dünyanın yeterince açıklandığını artık sıranın onu değiştirmeye geldiğini söyleyip "olan"dan "olması gereken"e doğru hareket edilmesi gerektiğini ileri sürdükten kısa bir süre sonra, dünyanın değiştirilme çabasından da çabucak sıkılan düşünürler, tekrardan "olan"ın olduğu gibi anlatılması gerektiğini ileri sürdüler çünkü her şey anlatılamamış, bir sürü farklılık göz ardı edilmişti; dünyanın bilinçli bir şekilde daha iyiye doğru değiştirilebileceği fikri ("olması gereken") de zaten saçmaydı. Habermas, bundan rahatsızlık duyduğundan ve Aydınlanmayı tamamlanmamış bir proje olarak gördüğünden, postmodernizmi bu projeyi vaktinden önce terk etmiş olan muhafazakarlığın yeni bir şekli olarak eleştirmiştir.[5] Modernitenin ihmal ettiği bazı özgürleşimler ve yeni açılımlar sağlanmış olsa da, postmodernizmin şimdiki ana akımı bu çeşitliliği aşırı bir düzeye taşımış ve seslerin birbirine karışıp anlaşılmaz hale gelmesine sebep olmuştur. Postmodernler, dünyayı, modernliğin büyük anlatılarının dışladıkları olanaklarla dolu olarak görmemizi sağladığı anda, görüleni de bir saniye bile elinde tutmadan yıkıcı eleştirisine devam eder.

Günümüz postmodernizminin eksikliği de buradadır. Entelektüel alanda savunulan değerler yok gibidir; savunmaya kalkışanları da büyük eleştiriler, totaliterlik suçlamaları beklemektedir. Dünyanın mevcut var olma tarzına uygun olarak yaşamamız gerektiği, etik ve politikamızı buna göre temellendirmemiz gerektiği iddiası vardır; adeta olgular değer olmuştur.[6] Bu eksiklik insan anlayışına da yansımış ve onu sadece yok ederek, yerine daha iyiye, güzele ulaşma adına hiçbir şey koymamıştır. Jorge Larrain göre, öznenin parçalandığını iddia etmek, onu reddetmek, "amacın" nihai yenilgisini, öznenin ortamı değiştirmeye yetenekli olmadığını, herhangi bir alternatif akılcı gelecek oluşturmaya muktedir olmadığını kabul etmek demektir.[7] Ya da, Alain Bodiou'nun dediği gibi, felsefenin postmodernist yönelimi anlamın çokdeğerliliğine ve dillerin çoğulluğuna fazla bağlıdır. Dünyanın çehresini yansıtma konusunda fazlasıyla ileri gitmiştir. Varolan

[5] David West, **a.g.e.,** . 274
[6] Terry Eagleton, **a.g.e.,** s. 48
[7] Jorge Larrain, **a.g.e.,** s. 211

dünyayla öylesine bağdaşır ki, felsefenin gerektirdiği kopuş ya da mesafeyi korumaktan acizdir.[8] Bodiou, dilbilgisi analizinden, çokdeğerlilik ve dil oyunlarından farklı bir felsefi yorum bulunmasının gerekliliği üzerinde durur. Dilin, düşüncenin mutlak ufku olarak görünmesine karşıdır. Dilin "her zaman hakikat ve felsefenin tarihsel malzamesi diyebileceğimiz şeyi oluşturduğu"nun kabulü ile birlikte, kelimelerin değil şeylerin kalkış noktası yapılması gerektiğini ileri sürer. Ayrıca, felsefeye, söylem içinde sabit, koşulsuz bir nokta oluşturma görevi verir. Günümüzde her şeyin aşırı hızlı olduğunu, felsefenin, düşünceye zaman ayırmak için, bir yavaşlatma eylemi önermesi gerektiğini belirtir.[9]

İnsan anlayışının bu şekilde olduğunu serimlemekle kalmak, yani "olan"ı anlatmakla yetinmek, tezde eleştirel bir tarzda analiz edilen duruma tezin kendisinin de düşmesi demektir. Leonardo Da Vinci'ye göre kolay olanı yapıp, bırakmaktır. Fakat tezin içinde olduğu gibi sonuç bölümünde de "olması gereken" konusunda ipuçları vermeye çalıştım. Tezimin çabasını sonlandırmak için, Gulbenkian Komisyonu'nun yayınladığı **Sosyal Bilimleri Açın** adlı raporundan bir bölümünü kısaca aktarmak istiyorum:

Kesin bir gelecekten söz etmenin mümkün olamayacağını bilsek de, gelecek hayallerinden vazgeçmememiz[10]; artık günümüze uymayan belli bir tip akılcılığın sonunun geldiğini iddia ederken, akılcılık kavramının özünü boşaltmamamız[11]; modern akılcılığın kendi içinde birçok akıldışılık taşıdığının keşfedilmesiyle günümüz kültürü içinde önemini arttıran farklılık, çeşitlilik ve bir çok dünya görüşünün varlığını ciddiye almanın gerekliliğini kavrarken, bütün insanlığın benimseyebileceği bazı ortak değerlerin varolabileceği gerçeğini gözardı etmememiz[12]; evrensellikle yerellik tartışmasında, hem sadece kendi kimliklerinin tanınmasını isteyen ve sonuçta yalnızca tekilliklerin çoğalmasına sebep olan

[8] Alain Bodiou, **Sonsuz Düşünce,** Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 20
[9] **A.e.,** s. 20-21
[10] Gulbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın,** Metis Yayınları, İstanbul, 1996 s. 75
[11] **A.e.,** s. 75
[12] **A.e.,** s 82

anlayışa, hem de nesnel evrensel bilgiye ulaşma adına insanlığın geniş bir bölümünün deneyimini dışlayan anlayışa karşı, sosyal süreçlerle ilgili nesnel bilgiye ulaşabilmek için, bu grupların da deneyimlerini kapsaması gerektiğini ve onların dahliyle sosyal bilimlerin neler kazanabileceğini unutmamamız[13]; tüm bilim insanlarının belli bir sosyal ortama ait olmalarından, öznel görüşlerin nesnellik kisvesi altında saklanmaya çalışıldığından... dolayı tarafsız bilimin çok zor olduğunu kabul ederken, nesnelliğin olmadığı iddiasıyla sosyal bilimlerin, hepsi birbirine eşdeğer bir özel görüşler çeşitlemesine indigememiz ve bilginin sosyal temellerinin nesnellik kavramıyla çelişkili olduğunu kabul etmememiz, tersine, geçmişteki uygulamalara yönelik eleştirilerden ders alarak, daha çoğulcu ve evrensel yapılar kurarak sosyal bilimlerin nesnelliğinin artırılabileceğini unutmamamız gerekmektedir.[14]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, postmodern insan anlayışı diye yeni ve farklı bir tasarım vardır. İnsan artık daha çoğul-değişken kimlikli, daha umutsuz, daha eylemsiz ve iktidarsız, günlük işlerin içine gömülmüş olsa da dış dünya ile kurduğu ilişkileri daha az dünyevi... tasarlanmaktadır.

Durumun böyle olduğunu, yani "olan"ı göstermenin yanında (insanın resmini çizmenin yanında), eğer eleştirel analizimiz, sürekli sözünü ettiğimiz gibi, postmodernizmin aşırı çoğulcu-farklılıkçı fetişinin ve modernizmin dışlayıcı kapsayıcılığının sonuçlarını göstererek, "olması gereken" hakkında ipuçları sunabildiyse, amaca ulaşılmış demektir.

[13] **A.e.,** s. 83
[14] **A.e.,** s. 86-87

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001

Althusser, Louis, **Marx İçin,** İthaki Yayınları, İstanbul, 2002

Aquinas, Thomas, **Selected Writings,** edited by Ralph McInery, Penguin Books, Middlesex, 1998

Arıboğan, Deniz Ülke, **Kabileden Küreselleşmeye**, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 1998

Augustine St., **On Free Choice of the Will**, Hackett Publishing, Cambridge, 1993

Badiou, Alain, **Sonsuz Düşünce,** Metis Yayınları, İstanbul, 2006

Barker, Chris, **Cultural Studies***,* Sage Publications, London, 2000

Bauman, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum,** Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005

Best, Steven, Kellner, Douglas, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar,** Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998

Bogue, Ronald, "Gilles Deleuze and Felix Guattari", Ed.by, Hans Bertens, Joseph Nartoli, **Postmodernism: The Key Figures,** Blackwell Publishers, Oxford, 2002

Call, Lewis, Çeviren Süreyya Evren, "Postmodern Matris", **Siyahi**, sayı 2, İstanbul, Ocak-Şubat 2005

Castells, Manuel, "Network Society", **The Global Transformations Reader**, Ed. By David Held, Anthony Mcgrew, , Polity Press, Cambridge, 2000

Cevizci, Ahmet, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi,** Asa Yayınları, İstanbul, 2001

Çotuksöken, Betül, **Felsefe: Özne-Söylem,** İnkılap Yayınları, Ankara, 2002

Eagleton, Terry, **Postmodernizmin Yanılsamaları***,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999

Duby, George, **Ortaçağ İnsanları ve Kültürü,** İmge Kitabevi, Ankara, 1990

Featherstone, Mike, **Undoing Culture,** Sage Publications, London, 1995

Fıvush, Robyn, Janine, Buckner, " The self as Socially Constructed: A Commentary", **The Conceptual Self in Context,** Ed.by. Ulric Neisser, David A. Jopling, Cambridge University Press, U.S.A, 1997

Foucault, Michel, **Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004

Foucault, Michel, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Friedman, Jonathan, "Narcisism, Roots and Postmodernity", haz. Scott Lash ve Jonathan Friedman, **Modernity and Identity,** Blackwell Publishers, Oxford, 1998, 331–365.

Funk, Rainer, **Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi,** Yapı kredi yayınları, İstanbul, 2007

Gergen, Kenneth, **The Saturated Self**, Basic Books, New York, 2000

Gilson, Etienne, **Ortaçağda Felsefe,** Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007

Goodchild, Philip, **Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Gulbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın,** Metis Yayınları, İstanbul, 1996

Hampsher- Monk Iain, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Say yayınları, İstanbul, 2004

Harvey, David, **Postmodernliğin Durumu,** Metis yayıncılık, İstanbul, 2003

Hobbes, Thomas, **Leviathan,** Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2007

Huberman, Leo, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, İletişim Yayınları, Haziran 1995, İstanbul

Husserl, Edmund, "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe", **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 39, İstanbul, Bahar, 2004

İmançer, Dilek, "Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon", **Doğu-Batı**, sayı 23, Ankara, 2003

Jameson, Fredric, **Kültürel Dönemeç,** Dost Kitabevi, Ankara, 2005

Jones, W.T., **Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ Düşüncesi,** Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006

Kant, Immanuel, "Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi",**Kant,** Say yayınları, İstanbul, 2005

Kant, Immanuel, "Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme", **Kant,** Say yayınları, İstanbul, 2005

Kaufmann, Walter, **İnsanı Anlamak**, İdea Yayınevi, Ankara, 1997

Kellner, Douglas, **Media Culture***,* Routledge Press, London, 2000

Kumar, Krishan, **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları***,* Dost, Ankara, 1995

Kvale, Steinar, "The Church, the Factory and the Market", **Theory & Psychology**, Sage Publications, vol. 13(5), 2003, 579–603

Lakoff, George, "The Internal Structure of the Self", **TheConceptual Self in Context,** Ed.by. Ulric Neisser, David A. Jopling, Cambridge University Press, U.S.A, 1997

Larrain, Jorge, **İdeoloji ve Kültürel Kimlik***,* Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995

Locke, John, **Sivil toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme,** Metropol yayınları, İstanbul, 2002

Lukes, Steven, **Bireycilik,** Bilim ve Sanat, Ankara, 2006

Mahçupyan, Etyen, "Modern Bireyin ve Bölünmüş Aklın Binyılı", **Doğu Batı,** Doğu Batı Yayınları, Ankara, Mart 2004, sayı 10, 15-33

Mansfeld, Nick, **Öznellik,** ARA-lık Yayınları, İzmir, 2006

Marcuse, Herbert, **Tek Boyutlu İnsan,** May Yayınları, İstanbul, 1975

Markus, H.R., Patricia, R. Mullally, Shinobu Kitayama," Selfways: Diversity in Modes of Cultural Participation", **The Conceptual Self in Context,** ed. by. Ulric Neisser, David A. Jopling, Cambridge University Press, U.S.A, 1997

Mead, G.H., **Selected Writings,** Bobbs-Merill company, Ed.by. Andrew J. Reck, 1964, U.S.A

Neisser, Ulric, "Concepts and Self-Concepts", **The Conceptual Self in Context,** , Ed.by. Ulric Neisser, David A. Jopling, Cambridge University Press, U.S.A, 1997

Orkunoğlu, Yener, **Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü,** Ceylan Yayınları, İstanbul, 2007, sf. 27

Özcan, Muttalip, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Bilim ve Sanat, Ankara, 2006

Pirenne, Henri, **Ortaçağ Kentleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000,

Ritzer, George, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000

Rousseau, Jean Jacques, **Toplum Sözleşmesi,** Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, İstanbul, 2006

Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi,** Say Yayınları, İstanbul, 2004

Sarıbay, Ali Yaşar, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Sarmal Yayınları, İstanbul, 2004

Sass, Louis A., " The Consciousness Machine: Self and Subjectivity in Schizophrenia and Modern Culture", **The Conceptual Self in Context,** ed. by. Ulric Neisser, David A. Jopling, Cambridge University Press, U.S.A, 1997

Sayar, Kemal, "Hangi Terapi", Hazırlayan Kemal Sayar, **Kültür ve Ruh Sağlığı,** Metis Yayınları, İstanbul, 2003

Sennet, Richard, **Karakter Aşınması,** Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Smith, Philip, **Cultural Theory: An Introduction,** Blackwell Publishers, Massachusetts

Stevenson, Leslie, **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, Say Yayınları, Ankara, 2005

Stevenson, Leslie, David l. Haberman, **Ten Theories of Human Nature**, Oxford University Press, 2004, New York,

Şenel, Alaaddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999

Thomlinson, John, **Küreselleşme ve Kültür,** Ayrıntı Yayınları, 2004

Touraine, Alain, **Modernliğin Eleştirisi,** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994

Trigg, Roger, **Ideas of Human Nature,** Basil Blackwell Ltd., Oxford UK, 1990

West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, Eylül 1998

William, of Ockham, **Philosophical Writings: A Selection,** ed. By Philotheus Boehner, Thomas Nelson and Sons Ltd., New York, 1962

Zekiyan, Boğos, **Hümanizm,** İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1982

Zizek, Slavoj, **İdeolojinin Yüce Nesnesi***,* Metis, Ankara, 1999

İnternet Kaynakları

http://www.e-felsefe.com/filozoflar/aquinolu-Thomas Aquinas.html, (çevrimiçi), 19\06\2007

Jean Jacques Rousseau, "A Dissertation On the rigins of the Inequality Among Mankind", (çevrimiçi), http://www.constitution.org/jjr/ineq_03.htm, 12/07/2007

http://www.ideayayinevi.com/yayinlar/oct/oct.htm, (çevrimiçi), 22/09/07

http://www.uludagsozluk.com/goster.php?id=219504, (çevrimiçi), 29/07/07

http://www.tipterimleri.com/search.asp, (çevrimiçi), 29/07/07